

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

**KONYA'DA DİNİ HAYAT**

**HİLMİ TÜRKYILMAZ**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN:**

**PROF. DR. MEHMET BAYYİĞİT**

**KONYA – 2016**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	İlmi TÜRKYILMAZ
	Numarası	038102063004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof.Dr. Mehmet BAYIĞİT
	Tezin Adı	KONYA'DA DİNİ HAYAT

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Konya'da Dini Hayat başlıklı bu çalışma 23/9/2016 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 BAYIĞİT	
2	Prof.Dr.	Mehmet AKGÜL	
3	Prof.Dr.	Celaleddin GELİK	
4	Prof.Dr.	Mustaf TEKİN	
5	Prof.Dr.	Ahmet Turan YILMAZ	



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hilmi TÜRKYILMAZ		
	Numarası	038102063004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri ABD / Din Sosyolojisi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Konya'da Dini Hayat			

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.

Hilmi TÜRKYILMAZ



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hilmi TÜRKYILMAZ		
	Numarası	038102063004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri ABD / Din Sosyolojisi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT		
Tezin Adı	Konya'da Dini Hayat			

Bir taraftan modernleşme unsurlarını içinde barındırırken diğer taraftan da muhafazakâr/gelenekçi unsurları da bünyesinde barındırması sebebiyle Konya, din toplum ilişkilerini ve değişimlerini izleyebileceğimiz önemli şehirlerin başında gelmektedir.

“Konya’da Dini Hayat” başlıklı bu çalışmada modernleşme ve küreselleşme gibi hızlı değişim sürecinde, Konya il merkezinde yaşayan bireylerin dîni inançlarını yaşarken ne tür tehditlerle, fırsatlarla ya da gerilimlerle karşı karşıya kaldıkları, bunların sonucunda nasıl bir din ve din anlayışı ürettikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bunun yanında hem Türkiye genelinde etkinliği olan, hem de Konya’da etkinliği olan dini gruplar ve cemaatler temele alınarak bunlar üzerinden de bir dini hayat analizi yapılmıştır. Zira dini hayatın en önemli unsurlarından birisi de daha dindar bir yaşam sürmek amacıyla oluşan/oluşturulan dini grup ve cemaatlerdir. Araştırmada hem Konya halkı üzerinde yoğun bir etkisinin olması, hem de tarihsel derin köklerinin olması sebebiyle, tarihsel süreç içinde dini grupların sosyolojik anlamdaki farklılaşmalarını ortaya koyabilmek için, Konya’daki büyük dini gruplar seçilmiş, irili ufaklı küçük gruplar ele alınmamıştır.

Kısaca “Konya’da Dini Hayat” başlıklı bu çalışmada, gündelik hayatta ortaya çıkan değişimler karşısında, Konya’da dinin ve dindarlığın yeni/güncel görüntüleri tespit edilmeye çalışılmıştır.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Hilmi TÜRKYILMAZ		
	Student Number	038102063004		
	Department	Felsefe ve Din Bilimleri ABD / Din Sosyolojisi Bilim Dalı		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT		
Title of the Thesis/Dissertation	Konya'da Dini Hayat			

**Konya is among the important cities in which the relation between religion and social relations changes can be observed as it hosts both conservative / traditionalist elements and modern elements.**

**In the present study entitled "Religious Life in Konya", during processes of rapid change such as modernisation and globalisation, religion and the concept of religion produced by the individuals living in Konya city center in face of threats, opportunities, and tensions encountered.**

**An analysis of religious life based on religious groups and communities operating both all around Turkey as well as in Konya since an important entity of religious life are religious groups and communities established in order to live a more religious life. Major religious groups as well as some small size religious communities in Konya have been chosen, due to their heavy influence on the people of Konya and their deep roots in history, in order to show the sociological changes.**

**In short, the aim of the present study with the title "Religious Life in Konya" is to determine new / updated images of religion and religiosity in face of changes emerging in the daily life.**

## İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar.....	iii
Önsöz.....	iv
Giriş.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### DİN VE TOPLUM İLİŞKİSİ

I)Dinin Sosyolojik Tahlili .....	24
A) Kavramsal Olarak Dinin Tahlili.....	25
B) Yaşam Tarzı / Biçimi Olarak (Algılanış) Dinin Tahlili .....	29
1) Geleneksel Algı ve Yaşam Tarzı Olarak Din.....	32
2) İdeolojik Algı ve Yaşam Tarzı Olarak Din .....	34
II) Modern Sonrası Dönemde Yaşanan Din ve Din Anlayışlarının Arka Planı .....	44

### İKİNCİ BÖLÜM

#### TOPLUMSAL DEĞİŞME SÜRECİNDE KONYA'DA DİNİ HAYAT

I)Konya'da Dini Hayatın Toplumsal Dinamikleri .....	60
A) Ailenin Etkisi .....	63
B) Kitle İletişim Araçlarının Etkisi .....	69
C) Resmi Din Kurumlarının Etkisi .....	75
D) Resmi Eğitim Kurumlarının Etkisi.....	76
E) Dînî Grup, Tarikat ve Cemaatlerin Etkisi .....	79
F) Bazı Önemli Kişilerin Etkisi .....	87
G) Kentleşme'nin Etkisi.....	96
II) Türkiye'de Konya İmajı /Algısı .....	102
A) Dış Algı Olarak Konya.....	106

B) İç Algı Olarak Konya .....	108
III)Konya’da Sosyo- Ekonomik Dönüşüm: Tahıl Ambarından Kobi Başkentine	112
A) Geçmişten Günümüze Konya’da Sosyo- Ekonomik Dönüşüm .....	112
B) İslami Kalvinistler ya da Yeni Bir Orta Sınıfın Doğuşu .....	128
IV) Modernleşme ve Konya’da Gündelik Hayatın Yeniden Üretimi .....	151
A) Modernleşme Paradigması ve Türk Modernleşmesi.....	151
B) Modernleşme Sürecinde Konya’da Gündelik Hayatın Yeniden Üretimi .	165
V)Yeni Fırsat Alanları Olarak Sivil Toplum Kuruluşları ve Yeni Dini Hareketler	196
A) Geçmişten Günümüze Konya’da Dini Grup, Tarikat ve Cemaatler .....	196
B) Yeni Fırsat Alanları ve Taktikler: İslami Hareketler ve Sivil Toplum	
Kuruluşları.....	219
1)Mehmet Zahid Kotku Önderliğindeki İskender Paşa Cemaati .....	230
2)Mahmut Sami Ramazanoğlu Önderliğindeki Erenköy Cemaati .....	246
3)Süleyman Hilmi Tunahan Önderliğindeki “Süleymancılar” .....	257
4)Mahmut Ustaosmanoğlu Önderliğindeki İsmail Ağa Cemaati .....	284
5)Muhammet Raşid Erol Önderliğindeki Adıyaman Menzil Cemaati.....	291
6)Işıkçılar ( Işıkçılar Cemaati).....	298
7) İman Kurtarmaya Yönelik Bir Hareket Olarak Nurcular.....	309
8) İlim Yayma Cemiyeti.....	337
9) Ribat Grubu .....	343
Sonuç .....	353
Kaynakça .....	360
Ekler.....	386

## Kısaltmalar

<b>Ans.</b>	: Ansiklopedi
<b>A.g.e.</b>	: Adı geçen Eser
<b>A.g.m</b>	: Adı geçen Makale
<b>C.</b>	: Cilt
<b>Çev.</b>	: Çeviren
<b>Der.</b>	: Derleyen
<b>DİB</b>	:Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>Ed.</b>	: Editör
<b>Ens.</b>	: Enstitü
<b>İHL</b>	: İmam Hatip Lisesi
<b>IMF</b>	: Uluslararası Para Fonu
<b>MEB</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı
<b>S.</b>	: Sayı
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>TAPDK</b>	: Tütün ve Alkol Piyasası Düzenleme Kurulu
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Üniv</b>	: Üniversite
<b>Yay.</b>	: Yayınları
<b>YÖK</b>	: Yüksek Öğretim Kurumu

## Önsöz

“Konya’da Dini Hayat” başlıklı bu çalışmada modernleşme ve küreselleşme gibi hızlı değişim sürecinde, Konya’da yaşayan insanların dînî hayatları ele alınmıştır. Bu şehirde yaşayan dindar bireylerin küreselleşen dünya şartlarında, küresel bir şehir haline gelen Konya’da dînî inançlarını yaşarken ne tür tehditlerle, fırsatlarla ya da gerilimlerle karşı karşıya kaldıkları, bunların sonucunda nasıl bir din ve din anlayışı ürettikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Daha kısa bir ifade ile bu çalışmada gündelik hayatta ortaya çıkan değişimler karşısında, Konya’da dinin ve dindarlığın yeni/güncel görüntüleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Konya bir taraftan modernleşme unsurlarını içinde barındırırken diğer taraftan da muhafazakâr/gelenekçi unsurları da bünyesinde barındırması ile diğer şehirlerden farklı bir özelliğe sahiptir. Bu anlamda din toplum ilişkilerini ve değişimlerini izleyebileceğimiz önemli şehirlerin başında Konya gelmektedir. Bu açıdan önemli bir boşluğu da dolduracağını düşündüğümüz bu çalışmada genel olarak şu konulardan bahsedilmiştir:

*Giriş bölümünde*, konu, amaç, araştırmanın önemi, kapsam ve sınırlılıklar ile Konya’da yapılmış çalışmalara yer verilmiş; ayrıca araştırmanın metodolojisi üzerinde durulmuş, veri analizlerinde kullanılacak yöntem anlatılmıştır.

*Birinci bölümde*, genel olarak din-toplum ilişkisi analiz edilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak dinin sosyolojik tahliline yer verilmiş daha sonra geleneksel dönemden modern topluma evrilme sürecinde dine biçilen rol, tarihsel seyir içinde anlaşılmasına çalışılmış; böylece modern sonrası dönemdeki din anlayışlarının arka planı ortaya konmuştur.

*İkinci bölümde* ise, toplumsal değişim sürecinde Konya’daki dini hayat, gündelik hayat okumaları ve dini gruplar üzerinden analiz edilmiştir. Bireylerin düşünce ve yaşam tarzlarını içinde yaşadıkları toplumun yönetim, hukuk, eğitim vs... sistemlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Cumhuriyet elitlerinin aydınlanmacı pozitivist bir yaklaşımla ellerindeki bütün imkânları kullanarak halkın gündelik hayatını ve din anlayışını dönüştürmesi ya da dönüştürmeye çalışması,

şüphesiz halkın yaşayışında istendiği şekliyle kabul görmemiş, aksine halk bunlara karşı bir takım direnişler geliştirmiştir. İşte bu direnişi ve neticesinde ortaya çıkan durumu en iyi şekilde anlayabilmek için, halkın “gündelik hayatına” bakmak ve ortaya çıkan dini algılayış ve davranış biçimlerini ve farklılaşmaları buradan izlemek en doğru sonuçları verecektir. Onun için bu bölümde Konyalıların, geliştirdikleri direniş biçimleri, en önemli gündelik hayat kültürü ile pratikleri kuramcılarından birisi olan Michel de Certeau’nun “taktik” kavramı aracılığıyla analiz edilmiştir.

Cemaatlerin, daha dindarca bir yaşam sürmek için din eksenli oluş(turul)an sosyal organizasyonlar olduğu düşünüldüğünde dini hayatın en önemli unsurlarından birisi de dini grup ve cemaatlerdir. Dindar ve muhafazakâr yapısı ile bilinen Konya, söz konusu gruplara ev sahipliği ile diğer şehirlerden ayrılmaktadır. Bu bölümde Türk modernleşmesi ile beraber bu grupların durumu tartışılmış, modernitenin tehdit ve fırsatları ile karşıya kalan bu grupların geçmişten günümüze kadar olan süreçte geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümler ele alınmıştır.

Araştırmanın konusunun tespit edilmesinden tamamlanmasına kadar çalışmanın her aşamasında yardımlarını gördüğüm, düşüncelerinden, fikir ve eleştirilerinden istifade ettiğim kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT’e sonsuz teşekkür ederim.

Ayrıca değerli vakitlerini ayırarak bana bilgi öneri ve eleştirileri ile yol gösteren Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ’a, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL’e ve Doç. Dr. Sami BAYBAL’a teşekkür ederim. Kendisine her konuda ve her zaman danıştığım, bana düşünce, fikir ve eleştirileri ile ufkumu açan, araştırmanın şekillenmesi ve böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasında çok büyük emeği geçen değerli hocam Prof. Dr. Mehmet AKGÜL’e çok teşekkür ederim.

Bu araştırmanın ortaya çıkmasında Konya il merkezinde ikamet eden bazı kimselerle yaptığımız derinlemesine görüşmelerin çok büyük katkısı olmuştur. Onun için bizlerin görüşme taleplerini kabul ederek bize zaman ayıran, evlerinde ve iş yerlerinde ağırlayan, yönelttiğimiz sorulara içtenlikle ve sabırla cevaplar vererek bizlere yeni ufuklar açan katılımcılara içtenlikle teşekkür ederim.

## Giriş

Sosyal bir varlık olan insanı, toplumdan ayrı düşünmek, tek başına ele alıp değerlendirmek mümkün değildir. Bu anlamda insan ve toplum hayatı maddi ve manevi boyutlarıyla birbirini tamamlayan bir bütündür. Toplumsal hayatta her ne kadar görünürde maddi unsurlar ön planda görünse de, asıl olarak onları oluşturan ve yönlendiren temel faktör, manevi unsurlar yani birey ve toplumların dünya görüşü ve ona temel oluşturan “inanç”larıdır.

Dolayısıyla birey ve toplum denilince akla gelen en önemli olgulardan birisi “din”dir. Çünkü din, bireyi bir bütün olarak muhatap alarak hayatının her alanına etki ettiğinden, toplumu bir kubbe ya da şemsiye gibi kuşatmaktadır. Bunun yanında din, geçmişten bu güne toplumun kuruluşunda ve sosyal gerçekliğin inşasında şahısların ve devirlerin kutsal eksenli şekillenmesine kaynaklık ettiğinden bütün öteki değerlerin kendisinde kaynağını bulduğu bir olgudur. Onun için insanlığın başlangıcından bu güne kadar, kutsal veya aşkın bir varlığa referansı olsun ya da olmasın, gelişmiş ya da az gelişmiş bütün toplumlarda bireysel ve toplumsal hayatın sürekliliği içinde işlevsel özelliklere sahip bir inanç sistemi varlığını hissettirmiştir. Fakat bu inanç sistemi yani din; toplumların zaman, mekân, yapısal özelliklerine göre, farklı şekillere bürünerek değişik anlam ve boyutlarda, zaman zaman farklılaşan algı ve yaşam tarzı ile varlığını günümüze kadar devam ettirmiştir.<sup>1</sup>

Bu bağlamda tarihsel süreç göz önünde tutularak “din”in konumuna, modern öncesi döneme yani geleneksel topluma bakıldığında din, sosyal hayatın en tepe noktasında yer almakta ve topluma ait bütün sosyo-kültürel faaliyetlere yön vermekte idi. Bu toplumlarda din, yaygın bir değer olarak gündelik hayatın bütün kodlarını etkilemekte ve toplumsal kurumlar dine göre organize olmaktaydı. Dolayısıyla siyasal, ekonomik, sosyal ve dini hayat, dini kurumların otoritesi altında örgütlenerek, sosyal yaşam ile dinin öğretisi birbirine

---

<sup>1</sup> Grace Davie, “Avrupa Bir İstisna mı?”, **Kutsalın Dönüşü**, (Der: Ali Köse), Timaş yay., İst. 2014, s. 2-3-204; Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002, s. 25; Mehmet Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 1999, s.11.

yakınlaştırılarak, din hayatın her alanında hâkim konumda bulunuyordu. Başka bir ifade ile geleneksel toplumlarda din, kültürün özünü oluşturduğundan, kültür dini inanç ve davranışlardan meydana gelmekteydi.

Avrupa’da ortaya çıkan Rönesans ve Reform hareketleri, aydınlanma felsefesi, pozitivist dünya görüşünün gelişmesi, coğrafi keşifler, sanayi devrimi gibi gelişmeler toplumsal hayatta ve bireylerin zihniyet dünyasında büyük etkileri olduğundan her alanda hâkim olan “din”in durmunda da derin etkilerde bulunmuştur. Zira sözkonusu gelişmeler, başta Batı olmak üzere bütün insanların günlük hayatlarını etkilemekle kalmamış, aynı zamanda onların dini anlayış, algılayışlarını, dini yaşayış biçimlerini ve geleneksel değerlere bağlılıklarını derinden sarsmış, hatta köklü değişikliklere uğratmıştır.

“Aydınlanma Çağı” denilen bu süreçle beraber yaşanan zihni dönüşümün neticesinde yeni bir bilgi, ideoloji, hayat ve etik anlayışı olarak “modernite” ortaya çıkmıştır. Bu yeni anlayış dini alanın parçalanması sonucunda hümanizm, sekülerizm ve demokrasi üzerinde şekillenmiştir. Bu yeni dünya görüşü, egemenliği insana veren, kurtuluşu ve hakikati dinde değil, bilimde arayan; insan merkezci paradigmayı ifade etmekteydi.<sup>2</sup> Esasen bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılma süreci olarak da tanımlanan modernite ve onun yol açtığı sekülerleşme, son yüzyıl insanının düşünme şekli ve içinde yaşadığı hayatı ifade etmekteydi.<sup>3</sup> İşte bu yeni paradigma dinin geleneksel algılanış ve davranış biçimlerini de değiştirmiştir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, zihinsel değişim sonucu değişen algı formatları dinin gündelik hayatta kabul ediliş biçimlerine de yansımaktadır.

Bu gelişmelerin yaşandığı süreçte din olgusu, rasyonel ve pozitivist bir yaklaşımla ele alınarak sorgulanmaya başlanmış ve ağır eleştirilere tabi tutularak,

<sup>2</sup> Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, (Çev: A. Coşkun, F. Aydın), Rağbet yay., İst. 2003, s. 18; Mehmet Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, s. 67-68.

<sup>3</sup> Conrad Ostwalt, “Seküler Çan Kuleleri”, **Kutsalın Dönüşü**, (Der: Ali Köse), Timaş yay., İst. 2014, s. 118; Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002, s. 33-34; Karel Dobbelaere, **Kutsalın Dönüşü**, (Der: Ali Köse), Timaş yay., İst. 2014, s. 259.

o tarihten itibaren “din”e, miadını doldurmuş ve tedavülden kalkmış muamelesi yapılmıştır. Hatta bazıları dinin gelecekte insan hayatında yer almayacağını öngörmüşlerdi. Bu öngöründe o kadar ileri gidilmişti ki, bazı sosyal bilimciler ve batının bazı seçkin entellektüelleri dinin ortadan kalkacağı tarihi bile vermişlerdi.

Bu öngörü, sekülerleşme tezi olarak bilinen bir teori haline geldi ve modernitenin dine esaslı bir şekilde düşman olduğu iddia edildi.<sup>4</sup> Nitekim 1700’lü yılların başında Thomas Woolston, modernitenin dine galip geleceğini iddia eden ilk kişidir. Woolston Hıristiyanlığın yaklaşık 1900 yılında tamamen ortadan kaybolacağını gayet emin bir şekilde iddia eder. Bundan yarım yüzyıl kadar sonra Woolston’un bu tahminini din adına fazla iyimser bulan Büyük Frederick, arkadaşı Voltaire’e yazdığı mektupta “... *Bu İngiliz Woolston yakın zamanlarda neler olur pek anlayamamış... Çünkü din zaten kendi kendine çöküyor ve çöküş çok daha kısa sürede tamamlanacak*” ifadesini kullanır. Voltaire de arkadaşına yazdığı mektupta aynı cüretle dinin sonunun 50 yıl içinde geleceğini söyler.<sup>5</sup>

Daha sonra gelen sosyal bilimciler bu kadar kesin tarih veremeseler de, bunlardan çok farklı düşünmüyorlardı. 19. yüzyılda A. Comte, E. Durkheim, H. Spencer, M. Weber, K. Marx ve S. Freud gibi düşünürler sanayi toplumunun gelişimine paralel olarak dinin önem kaybedeceği görüşünü savunurken; Alman filozofu Nietzsche gibi bazı filozoflar da, Tanrı’nın öldüğünü ve artık dinin yerini akıl, siyaset, teknoloji, bilim, psikoloji, sanat ve spor gibi fenomenlerin alacağını iddia ederek çağdaş toplumda dinin herhangi bir işlevinin olmayacağını savunmuştu.<sup>6</sup> Bu dönemdeki dinin işlevsizleşeceği beklentisi, tam tersi bir durumla sonuçlandığı zamanlarda bile din toplumsal bir patoloji meselesine indirgenmişti.

Bu bağlamda fikirlerini dile getiren modernleşme ve sekülerleşme kuramcılarında en ılımlıları bile, genel olarak modern değerleri ve kurumları

<sup>4</sup> Peter Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002, s. 75.

<sup>5</sup> Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002, s. 33-34.

<sup>6</sup> İsa Kuyucuoğlu, **Batı’da Din Sosyolojisi Teori Yöntem ve Analizleri**, Eski Yeni Yay., Ankara 2008, s. 13.

benimseyen toplumlarda dinin toplumsal ve siyasal alanlardaki etkinliğinin ortadan kalkacağını, bireysel olarak da dini pratikler, ibadetler ve ritüellere katılımın gerileyeceğini savunuyorlardı. Bunlar, modernleşme ile birlikte hem toplumsal hem de bireysel bilinç düzeyinde dinin gerileyeceğini ve zamanla yeryüzünden tamamen silineceğini öngörmüştü.<sup>7</sup> Buna göre, bir toplum ne kadar modernize olursa o kadar dinden uzaklaşacaktı. Başka bir ifade ile “*Ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme*” şeklinde tanımlanabilecek bu teori sosyal bilimciler tarafından neredeyse tereddütsüz kabul edilmişti.

Fakat sekülerleşme ve modernleşme teorilerinin aksine, dinin insan ve toplum hayatı için vazgeçilemez bir kurum olduğu, modern zamanlardaki gelişmelerden görülmektedir.<sup>8</sup> Özellikle son yıllarda Amerika’nın yanında dünyanın değişik yerlerinde kendini gösteren sekülerite karşıtı bir takım tepkiler, aydınlanmacı fikirlerin ve sekülerizmin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin Latin Amerika’sındaki, Hıristiyan Afrika’daki ve İslam Dünyası’ndaki dini hareketlerin ortaya çıkması, anti-din politikasının uygulandığı Sovyetler Birliği’ndeki dini canlanmanın ortaya çıkması, İskandinav ülkelerindeki gelişmeler son yıllarda modern toplum yapısındaki din ve sekülerizm çekişmesindeki yer değiştirmeleri bize göstermektedir. Artık yeni dönemde “din” yükselen bir değer haline gelmiştir.

2000’li yıllara gelindiğinde, “dinin gerileyeceği ve zamanla yeryüzünden tamamen silineceği” teorisi, bunu savunanlardan bazıları da dâhil olmak üzere, bu gün Batı’nın özellikle de Amerika’nın önde gelen sosyologları tarafından yargılanmaya, yanlış bir teori olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. “Kutsal geri dönüyordu.” Ama bazılarına göre dünyanın bu günkü kutsal durumu için, “Kutsal geri dönüyor “ tanımlaması bile yeterli değildi; çünkü “Kutsal hiç gitmemişti!”<sup>9</sup> Başka bir ifade ile modern dünyada önceleri din kriz yaşarken artık sıra sekülerizme gelmiştir ve şimdilerde sekülerizm itibarını kaybetmiş ve artık kriz yaşamaktadır.

<sup>7</sup> Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002, s. 13.

<sup>8</sup> Mehmet Akgül, **Türkiye’de Din ve Değişim Bir Erol Güngör Çözümlemesi**, Ötüken Yay., İst. 2002, s. 25-26.

<sup>9</sup> Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İst. 2002, s. 7.

Berger'in ifadesi ile artık "dinin krizi"nden "sekülerizmin krizi"ne geçilmiş,<sup>10</sup> Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğünü iddia ettiği zamandan, Kepel'in ifadesi ile "Tanrı'nın İntikam" zamanına gelinmiştir.

Dolayısıyla modernizmin yerleşmesi ile beraber dinin gerileyeceğini ve toplumsal hayattaki işlevini kaybedeceğini ileri süren geleneksel teorilerin aksine, hem sanayileşmiş ve gelişmiş modern ülkelerde, hem de geleneksel kültür öğelerinin yoğun olduğu ülkelerde -her ne kadar bir takım aşınmalar olsa da- din, varlığını etkin bir şekilde hala devam ettirmektedir.<sup>11</sup> Özellikle bireysel düzeyde hayatın ve dünyanın amacına ilişkin varoluşsal problemleri çözmede aşkın bir meşrulaştırma ve anlamlandırma sistemi olarak işlevini koruduğu görülmektedir.<sup>12</sup>

Dinin varlığını devam ettirmekle beraber modern sanayi toplumlarında meydana gelen değişme ve gelişmelerden dinin etkilendiğini ve derin bir sarsıntı geçirdiğini, bir takım aşınmaların yaşandığını ifade etmiştik. Dinin geçirdiği bu sarsıntıyı, sanayileşme, modernleşme ve kentleşme öncesindeki bir toplum, kültür ve uygarlık ortamında hayatiyet bulmuş olan geleneksel dinlerin ve dindarlık şekillerinin, yeni ve modern toplum düzenine uyum problemi olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>13</sup> Çünkü modernleşmeyle başlayan toplumsal değişimin, dinin sosyal hayatta kendini yeni kurallara uydurması sürecini de başlattığı bir vakıadır. Din artık bireysel ve toplumsal yaşamın farklılaşmış birçok alanında kendine uygun bir yer bulmak durumunda kalmaktadır.<sup>14</sup> Modern dönemde kendine uygun bir yer bularak varoluşunu bir şekilde devam ettiren dinin, geleneksel toplumdaki varlığından farklı biçimlerde, yani yeni görüntülerle ortaya çıktığı söylenebilir.

<sup>10</sup> Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", s. 76-85.

<sup>11</sup> Talip Küçükcan, "Modernleşme Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İSAM Dergisi*, S. 13, İst. 2005, s. 110.

<sup>12</sup> Peter. L. Berger, *Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi*, (Der. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s.164.

<sup>13</sup> Ünver Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, Kayseri, 1987 s. 57.

<sup>14</sup> Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994, s. 34.

Dolayısıyla 19. yüzyıl sosyal teorisyenlerinin rasyonel temelli bilim ekseninde toplumların evrimci bir çizgide gelişeceği tezi ve sonuçta da dinin yok olacağı fikri bugün dünyada gözlenen gelişmeler ışığında pek kabul görmemektedir.<sup>15</sup> Artık “bir anlam sistemi” olarak dinin, kamusal ve bireysel alandaki öneminin giderek azalacağı hatta yok olacağı tezi yerine, dinin bu süreçte yeni yorum ve anlayışlar doğrultusunda kendini yeniden üreteceğinden söz edilmektedir. Bu bağlamda baktığımızda Luckmann’ın “Görünmeyen Din”, Bellah’ın “Sivil Din”, Parsons’ın “Özelleştirilen Din”, Casanova’nın “Kamusal Din” gibi kavramsallaştırmaları, dinin sosyal hayattan (kültür, ekonomi, siyaset, eğitim vb.. kurumlardan) kovulması anlamına gelen “sekülerleşmenin” (dünyevileşmenin) son tahlilde imkansız olduğunu ortaya koymaktadır.

Kısaca özetlemek gerekirse, dinin geçmişi insanlık tarihi kadar eski olduğu gibi ve geleceği de insanlık kadar uzun olacağı benzetilmektedir. Aydınlamacı-pozitivist bazı aydınların iddia ettiği gibi insanların gelecekte dinlerini terk etmeleri için herhangi bir sebep yoktur. Bu durumda sosyologları ilgilendiren konu dinin ortadan kalkıp kalkmayacağı değil; dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerinin hangi durum ve şartlarda azalacağı veya artacağı meselesi,<sup>16</sup> başka bir ifade ile dinin, toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde etkide bulunup bulunmadığı ve değişen dönem ve şartlar karşısında yaşanan dinin alacağı şekil yada yeni görüntüler meselesidir.

### **Araştırmanın Konusu**

Din ancak sosyal ilişkilerin şekillenmesine etkide bulunduğu sürece sosyolojinin ilgi alanına girmekte ve bize toplumsal olayları açıklama, anlama ve yorumlamada bir çerçeve sunmaktadır. Zaten sosyolojik açıdan asıl önemli olan insanların herhangi bir dine inanmalarından ziyade, inandıklarının bu dinin gereklerine uygun dindarca bir yaşam sürmeleri ya da bu konuda gayret sarf etmeleri, başka bir ifade ile inananların dinden temelini alan davranışlarıdır. Bu anlamda din sosyolojisi, dinin bireyle ve toplumla etkileşimi bağlamında kişinin dinden kaynaklanan davranışlarının yaşam pratiklerine akseden sosyolojik tezahürlerini incelemektedir. Dolayısıyla araştırmamızın ana eksenini insanların herhangi bir dine inanmaları ya

<sup>15</sup> Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, s. 25

<sup>16</sup> Akgül, *Türkiye’de Din ve Değişim Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, s. 12.

da ibadethanelere ne sıklıkta gittikleri oluşturmamaktadır. Şüphesiz dindarlığın boyutları dediğimiz zaman bunlar da söz konusu olmaktadır. Ancak bundan daha önemlisi Berger ve Luckmann'ın<sup>17</sup> da belirttikleri gibi toplumsal gerçekliğin sosyal inşasına, insanların davranışlarına, yaşantılarına olan etkisi oluşturmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, çok hızlı sanayileşme, bilimsel ve teknolojik gelişme ve yenilikler toplumumuzun hayat tarzını etkilediği gibi, değer yargılarını ve dini yaşamlarını da etkilemekte ve farklılaşmalara yol açmaktadır.<sup>18</sup> Onun için günümüzde teknolojik ve toplumsal değişmelerin etkisiyle hemen her alanda geleneksel yapıdan modern yapıya doğru yönelmiş bulunan Türk toplumunun karşı karşıya bulunduğu bu toplumsal değişim sürecinde dinin yerini, rolünü ve yeni durumlar karşısında dinin ve dindarlığın yeni/güncel görüntülerini ortaya koymak gerekmektedir.

Yukarıda bahsedilen bütün bu gelişmelerin yanında, modernleşme paradigmasının dine bakışı ve toplumlarda uygulanışı da toplumsal hayatta dinin yaşanma biçimini etkilemiştir. Bu anlamda özellikle cumhuriyet döneminden itibaren toplumu dönüştürmek için devlet eliyle uygulanan modernleşme politikalarının şüphesiz toplumda farklı yansımaları olmuştur. Bu yansımaları görebileceğimiz en iyi alan halkın “gündelik hayatı” olduğundan buraya odaklanmak ve bu alanı analiz etmek gerekmektedir.

Zira gündelik yaşam Lefebvre'nin de ifade ettiği gibi, sadece bir rutini değil bilakis bu rutinin arkasındaki yapıyı işaret etmektedir.<sup>19</sup> Dolayısıyla “ortalama/sırada insanların” rutin gündelik hayat pratiklerinde, onların yaşama desenlerini, dünya algılarını, zihniyet yapılarını, hayat tasavvurlarını ve bu sınırlarda gerçekleşen altüst oluşları ya da sıradan farklılaşmalarını açıkça izlemek mümkündür. Bu bakımdan gündelik hayatı incelemek demek, görünürdeki

<sup>17</sup> Peter Berger, Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**, (Çev. Vefa Saygın Öğütle), Paradigma Yay., İst. 2008.

<sup>18</sup> Mehmet Bayyigit, **Gençlik ve Din, Üniversite Gençliği Üzerine Bir Karşılaştırma**, 2. Baskı, Yediveren Kitap Yay., Konya, 2013, s. 13.

<sup>19</sup> Henri Lefebvre, **Everyday Life in the Modern World** (Translated by Sacha Robinovitch), Harper and Row, Publishers, New York, Evanston, San Francisco, London, 1971, s. 37. Ayrıca Henri Lefebvre, **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, Çev. Işın Gürbüz, Metis Yay. İst., 2010.

yoksulluğun altındaki gizli zenginliği ortaya çıkarmak, kabalığın altındaki inceliği ortaya koymak, olağanlığın olağanüstülüğüne ulaşmak anlamına gelmektedir.

Ayrıca “*gündelik*” kelimesi, her gün olana gönderme yapmaktadır. “*Gündelik olan*” bütün toplumlarda insanoğlunun varlığını devam ettirmek için yapmak zorunda olduğu yeme, içme, barınma, güvenlik, üretme, soyun yeniden üretimi gibi etkinliklerden oluşur. Kısaca “*gündelik*” kelimesi, bu gibi basit insanî ihtiyaçları karşılamak üzere yapılan tüm etkinlikleri içeren ‘gündelik’ rutinlerin, yığılmış bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün arasına dağılmış bir yığın işi kapsar. Dolayısıyla bu kadar geniş bir alanı içine alan sıradan insanın gündelik hayatı; egemen söylemler ve erkler tarafından, ne kadar uğraşsalar da tam olarak ele geçiremeyecekleri ama sakatlayabilecekleri bir özgürlük alanıdır. Onun için bu özgürlük alanını iyi analiz etmek bize halkın zihniyet dünyasını, din anlayışını, din algısını daha net bir şekilde anlamamızı sağlayacaktır.

Bilindiği gibi Cumhuriyet’in ilk dönemlerinden bu yana sürekli propagandası yapılan bir hayat tarzının ve din anlayışının neticesinde, bireylerin gerek toplum içinde, gerekse toplumsal ilişkileri çerçevesinde davranış biçimlerinin dönüşeceği, Batının uygar uluslarıyla aynı düzeyde laik, etnik açıdan homojen bir cumhuriyetin ortaya çıkması istenmekteydi. Fakat bugüne bakıldığında genelde Türkiye, özel de ise Konya halkında, aradan geçen bunca yıla rağmen; istenilen davranış değişikliği beklenen anlamda ortaya çıkmamıştır. Hatta Konya bütün diğer kentlerden farklı olarak, modernleşme stratejilerine karşı direnen, dindar-muhafazakâr temelli sessiz bir muhalefet şehri, ortaya konan modernleştirme çizgilerini aşındıran, dönüştüren hatta yeniden üreten bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır

Buradan hareketle bu çalışmamızda sıradan insanın özgürlük alanı olarak kabul edilen gündelik hayatı analiz edilerek, modernite ve gelenek arasında sıkışan kesimlerin gündelik hayatlarına ve davranışlarına dolayısıyla dini yaşamlarına bu gerilimin nasıl yansdığı; modernleşme ve küreselleşme dediğimiz Batı kaynaklı süreçlerin Konya’da nasıl bir gelenekle buluşup nasıl bir hayat sentezi ve dini hayat ürettiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Ayrıca Türk modernleşme elitleri tarafından “modern” olarak belirlenmiş alanlar, anlamlar ve pratikler alanının ortalama/sıradan kişiler tarafından nasıl dönüştürüldüğü ve yeniden üretildiği, yeni üretilen yaşam tarzlarının dini hayatı nasıl etkilediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Daha farklı bir ifade ile söylemek gerekirse bu çalışmada, son yıllarda hızlı bir değişim yaşayan Konya toplumu temele alındığında “*Acaba din hangi anlam, düşünce ve pratiklerle bu gün gündelik hayatımızda yer alıyor?*” sorusuna cevap bulmaya çalışılacaktır.

Bu sorunun cevabını yukarıda da ifade edildiği gibi ortalama insanların yaşam örüntüleri arasında, gündelik hayatın sıradan görünen olayları arkasında arayacağız. Böylece, Konya’da yaşayan ortalama insanların gündelik hayattaki yaratıcılığı, potansiyelleri ve gizli direniş alanları da ortaya çıkartılmış olacaktır.

Kısaca ifade etmek gerekirse “*Konya’da Dini Hayat*” başlıklı bu çalışma, gündelik hayatta ortaya çıkan değişimler karşısında, dinin ve dindarlığın yeni görüntülerini tespit etmeye yönelik bir araştırmadır. Bu amaçla Konya’da yaşayan bireylerin gündelik hayat pratikleri, yaşama desenleri, dünya algıları, zihniyet yapıları ve dini grupların/cemaatlerin tarihsel süreçte geçirdiği değişim ve dönüşümleri, buna bağlı olarak dayandıkları toplumsal tabanlarını dönüştürmeleri üzerinden Konya’daki dini hayat analiz edilmeye çalışılacaktır.

Şüphesiz bu değişimi ve yeni durumları bütün ülke genelinde gözlemlemek ve tespit etmek son derece önemlidir. Ancak bilimsel araştırmaların sınırlılığı gerektirmesi sebebiyle bu çalışma da Konya şehir merkezi ile sınırlandırılmıştır. Fakat örnek olarak Konya’nın seçilmiş olması rastgele oluşmuş bir durum değildir.

### **Araştırmanın Önemi**

Konya, 1990’lı yıllardan bu yana, hızlı sosyal değişmelerin olduğu kentlerin başında gelmektedir. Şüphesiz bu yıllarda ekonomik gelişme ile beraber hızlı değişmelerin olduğu başka şehirlerden de bahsedilebilir. Fakat Konya’yı diğer şehirlerden ayıran bir takım önemli özellikler vardır ve bu hususlar bu şehrin örnek olarak seçilmesinin de sebeplerini oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi Konya, hep dindarlığı ve muhafazakarlığı ile ön plana çıkartılmış bir kenttir. Buradaki dindarlığın cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadarki grafiklerini çizebilecek türden verilere ulaşmak pek mümkün değildir. Ancak bu kente gelen her “politik şahsiyet” dinden bahsetmiş, her türlü politik tahayyül buraya gelindiğinde “seçmece” dini referanslarla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Konya’da dindarlığın seyri ne olursa olsun, kentin dindar kimliğine yapılan vurgu hiç eksik olmamıştır. Üstelik dinselmiş bir yaşamın sembolü olan kentin, gerektiğinde keyfi olarak örnek gösterilmesi, ya da gerektiğinde keyfi olarak kötülenmesi de sık karşılaşılan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>20</sup> Ayrıca, Türkiye’de kendine dindar bir hayat tarzı seçenlerden hoşlanmayanlar tarafından, Konyalıların tutucu, aşırı dinci ve köktendinci olduğu zaman zaman iddia edildiği de bilinmektedir.

Bu ve benzeri iddia ya da keyfi olarak kötülenmeler bir yana, Konya, tarihte bilinen ilk kutsal yerlerden birisi olarak anılmaktadır.<sup>21</sup> Söz konusu şehir, geçmişte olduğu gibi bu gün de muhafazakar ve dindar bir şehir olarak bilinmektedir. Başka bir ifade ile toplumun çözülmeye başladığı, geleneğin ve geleneğe ilişkin her tür değerlerin içinin boşaltıldığı, hazzın ve bireyciliğin yegane kutsallık halini aldığı modern dönemde Konya kendi değerlerine sahip çıkan muhafazakarlığı ile “*geleneğin direnişini*” sembolize etmektedir

Siyasal kimliği ve imajı itibarıyla da ele alındığında daima sağ kimlikle, hatta siyasal İslam’la anılmakta olan bir şehirdir. Siyasal İslamın yükselişe geçtiği dönemden itibaren, bu kimliği temsil eden partilerin Konya’daki oy oranlarının, Türkiye ortalamasının üzerinde olması bu imajda önemli bir etken olduğu bilinmektedir.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Yasin Durak, **Emeğin Tevekkülü: Konya’da İşçi- İşveren İlişkileri ve Dindarlık**, İletişim Yay., İst. 2011, s.16.

<sup>21</sup> **Türkiye’de Konya İmajı, Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-1**, Konya Büyükşehir Belediyesi SAMM Yay., İst. 2005, s. 26.

<sup>22</sup> 1991 genel seçimleri Konya’nın günümüzde sahip olduğu “milli görüşün kalesi” imajının ortaya çıkmasına neden olan seçimlerdir diyebiliriz. Zira RP bu seçimlerde Konya’dan Türkiye ortalamasının üzerinde bir oy çıkarmıştır. Tabi ki bunda MCP ve IDP’nin RP ile seçim ittifakı yapmasının da payı büyüktür. (Vahap Göksu, **1980 Sonrası Türkiye’de Siyasal Kimlikler Ve Konya Örneği**, YL Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens., Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Kamu Yönetimi Bilim Dalı, Konya, 2008, s. 91-94.)

Konya, Türkiye’de İslami kökenli siyasi partilerin kalesi olarak değerlendirilmekle beraber, “*Anadolu Kaplanları*” olarak adlandırılan Anadolu sermayesinin yükselişinde ön ayak olmuş önemli kentlerden birisidir. Ayrıca 1980 sonrası dönemde, serbest pazar ekonomisi temelinde küreselleşmeye açılarak Avrupa Birliği sürecini iyi kullanmak suretiyle bireysel girişimciliği ön plana çıkararak sanayi alanında da önemli atılımlar yapmış önemli kentlerden bir haline gelmiştir.<sup>23</sup> Bu özelliği ile Konya, muhafazakâr kimliği ile bilinen bir kent olmasına rağmen, 1980 sonrasında uygulanan ekonomi politikaları ile ileri sosyal değerlerin İslami anlayışla bir arada yaşamasını başarı ile sağlayarak İslam ve modernitenin bir arada var olabileceğini göstermesi bakımından öncü ve örnek kentlerden biri haline gelmiştir. Sanayi alanında yapılan atılımlar sonucunda şehrin ekonomik anlamda zenginleşmesi beraberinde, 1990’lı yıllardan itibaren orta Anadolu şehirlerinde özellikle Konya’da yeni bir “*orta sınıf/dini burjuvazi*”nin yükselmesini getirmiştir.

Sözkonusu durum dindar ve muhafazakâr şehirlerdeki bu ekonomik kalkınma ve zenginleşme; cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar hâkimiyeti süren, İstanbul, İzmir, Ankara gibi şehirlerde kümelenmiş “*devletçi orta sınıf*”ın yanında, Anadolu’nun değişik yerlerine yayılmış olan yeni bir “*gelenekçi orta sınıf*”ın ve yeni bir zihniyetin de beraberinde ortaya çıktığını anlamına gelmektedir. Niteliğinde değişim ve dönüşüm görülen bu muhafazakâr orta sınıf sebebiyledir ki, Türkiye’nin modernleşme serüveninin yönünde de değişiklikler görülmüştür. Zira aşağıdan yukarı doğru toplumsal hareketliliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu muhafazakâr orta sınıf, siyasal ve ekonomik sisteme alttan baskı uygulamakta, toplumsal ve ekonomik hayatta kendine bir yer talep etmekte, doğal olarak öncekilerin aksine yerel/geleneksel/İslami değerler de yukarılara doğru taşınmaktadır.

Hâlbuki Konya, Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarından 1970’li yıllara kadar seküler sisteme karşı dini muhafazakârlığın ve muhalefetin merkezi olmuştur. Yeni yükselen bu sınıf/burjuvazi, kendisini 1970’li yıllara kadar Türkiye’de dinin temel toplumsal taşıyıcısı olan toplumsal kesimler ve bu kesimlerin temsil ettiği zihniyet ve dindarlık biçiminden de farklılaştıkları görülmektedir. Bu farklılaşma sadece zihniyet

<sup>23</sup> E. Fuat Keyman, Berrin K. Lorasdağı, **Kentler Anadolu’nun Dönüşümü Türkiye’nin Geleceği**, Doğan Kitap, İstanbul, 2010, s. 111.

ve dini değerler düzeyinde değil, aynı zamanda diğer sosyo-kültürel alanlarda, özellikle gündelik yaşamın üretildiği alanlarda kendisini göstermeye başlamış ve böylece giyim tarzlarından tatil kültürüne kadar geniş yelpazede yeni bir sınıf ortaya çıkmıştır.<sup>24</sup>

Ayrıca bulunduğu coğrafi mekânın merkezî konumda olması ve gelişmekte olan sanayisi yanında kentte yaşayanlara sunulan imkânların artması ve yaşam standartlarının yükselmesi sebebiyle Konya hızlı bir biçimde büyümekte ve nüfusu da hızlı bir şekilde artmaktadır. Son yıllarda modernleşmenin ve teknik ilerlemenin önemli göstergelerinden birisi olan hızlı tren seferlerinin Türkiye’de ikinci olarak<sup>25</sup> Konya’da başlaması da şehrin gelişimi ve dönüşümü açısından önemli bir göstergedir. Zira bu gelişme ile Ankara ve İstanbul gibi büyük şehirler başta olmak üzere diğer şehirler ile olan sosyal mesafeler kısalmış, insanların birbirleri ile olan iletişimlerinde gelişmeler olmuştur. Şüphesiz bu yakınlaşmalar şehrin geleneksel kültüründe bir takım değişimleri de beraberinde getirmiştir. Ayrıca kısa bir süre önce TÜBİTAK desteğiyle uluslararası standartlarda açılan “Konya Bilim Merkezi”, Konya’nın bu anlamda nasıl bir değişime doğru gittiği konusunda bize ipucu vermektedir. Konya’nın, eskiden beri tahıl ambarı konumunda olması, kendi kendine yetmesi sebebiyle dışarıya fazla göç vermemesi, sınırlara uzak olması nedeniyle savaş, harp vs.. olmaması gibi nedenlerle kapalı bir toplum olduğu düşünüldüğünde son gelişmelerin Konya’nın dışarıya açılması anlamında önemli bir işlev gördüğünü bize göstermektedir.

Kısaca dindar ve muhafazakar kimliğiyle bilinen Konya, Critical Middle Eastern<sup>26</sup> dergisinde de ifade edildiği gibi, yüksek sanayileşme oranı, ileri düzeyde bir kent planlaması, güçlü bir sivil toplum ağı, sağlam bir iş ahlakı, yoğun ve toplumsal bir sermaye ve dayanışma ağlarının çalışması vb. modernleşmenin hemen hemen bütün göstergelerini kendisinde barındırmaktadır. Bu özellikleriyle Konya hem muhafazakârlığın hem Türk modernleşmesinin niteliği, hem de Türkiye’deki

<sup>24</sup> Anzavur Demirpolat, “Selçuklu Kulesinden Kule Siteye: Konya’da Din, Sermaye ve Dönüşüm”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl. 12, S. 34, Kış 2008, ss. 483-502.

<sup>25</sup> İlk olarak Eskişehir- Ankara hattı açılmıştır.

<sup>26</sup> Critique: Critical Middle Eastern Studies, Vol. 16, No. 3, Francis Taylor&Routledge, Fall 2007.

laiklik ve modernleşme ilişkisi konusunda yürürlükteki hipotezleri gözden geçirme imkânı verecek özellikler sergilemektedir.

İşte Konya tarihsel gelişimiyle beraber, oluşan kültürel yapısıyla birlikte, bir yandan modernleşme, sanayileşme ve kentleşme süreçlerinde değişime ayak uydurmaya çalışırken, diğer yandan muhafazakar/geleneksel tutumlarını da sürdürmeye çalıştığı görüntüsü bu anlamda incelemeye değer önemli bir örnektir. Bu bağlamda modernleşme, sanayileşme, küreselleşme ve kentleşme ile beraber, dini algılayış ve davranış biçimlerindeki farklılaşmaları; dini grupların oluşumları ve süreç içinde değişimleri kısaca dini hayattaki değişimleri ve dini hayatın güncel görünümünü Konya örneği üzerinde gözlemlemek önemli görülmüş ve bu sebeple Konya seçilmiştir.

Konya örneğinden yola çıkarak, yapısal ve kültürel bir değişim geçirmekte olan Türk insanının dini tutum ve davranışları ne durumdadır? Bu insanların hayatlarında din etkin bir role sahip midir? Modern şartlar altında din insanları nasıl ve ne yönde etkilemektedir? Modern dönemde din nasıl algılanmakta ve işlevselleştirilmektedir? Dini hayatın önemli unsurlarından biri olan dini gruplar bu dönemde nasıl bir görünüm ve işleve sahiptir? Bu dönemde toplumsal değişme ile beraber ortaya çıkan dini yeni görüntüler var mıdır? gibi sorulara cevap aranacaktır.

Bahsedilen bu sorulara cevap bulmak üzere yapılan bu çalışmanın, -şimdiye kadar din sosyolojisi alanında yapılan çalışmaları dikkate alarak- gelişen ve değişen Türk insanının hayatlarında dinin hangi oranda etkili olduğunu tespit etmek açısından önemli bir çalışma olacağına inanmaktayız. Şüphesiz Konya merkezde ve Konya'nın ilçe ve kasabalarında dini hayatı anlamaya dönük olarak empirik bir takım çalışmalar yapılmıştır.<sup>27</sup> Fakat bu çalışmalar kapsam ve sınırlılıkları itibariyle belli bir bölgeyi ele almakta ya da dini hayatı sanayileşme, şehirleşme, göç gibi bir takım değişkenler açısından ele almaktadırlar.

Fakat bizim bu çalışmamız, hem nitel bir çalışma özelliği göstermekte, hem de Konya'nın belli bir yöresini değil, Konya il merkezini genel olarak kapsam

<sup>27</sup> Bu çalışmalar hakkında bilgi "Konya Üzerine Yapılmış Olan Çalışmalar" başlığıyla ileriki bölümlerde bahsedilmektedir.

alanına almaktadır. Ayrıca dindarlığın önemli boyutlarından birisi olan “cemaat”lerin yani dini grupların güncel görünüşleri de Konya merkez temele alınarak analiz edilmiştir. Bu açıdan önemli bir boşluğu da dolduracağını düşünülmektedir.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Bilimsel yöntemin güvenilirliği ancak kullanılacak veya seçilecek tekniklerin uygunluğu ile mümkündür. Bunun için toplumsal bir olgu olarak “din”i incelerken yöntemin isabetli olması son derece önemlidir.

Din bir taraftan bireyin bizzat içinde yaşadığı toplumsal hayatı etkilemekte, diğer taraftan dinin belirlediği hayat tarzı da o toplumdaki toplumsal ve ekonomik faktörleri etkilemektedir. Böylece din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler olmakla beraber, bu ilişki birinin diğerini belirlemesi veya diğerinin sebebi olması şeklinde değil; karşılıklı etkileşim şeklindedir. Çünkü her zaman din, insanlar arasında beşeri, toplumsal ve kültürel ortamlarda, onlarla iç içe bir şekilde hayat bulmaktadır. Bu bağlamda dinin özü ve kaynağını oluşturan “kutsal”ı, biz yeryüzünde hiçbir zaman “katıksız ve saf” (pür) bir şekilde bulamayacağımızı söyleyebiliriz. Dolayısıyla din ile toplum ve sosyo-kültürel çevre arasında birtakım etkiler-tepkiler söz konusu olmakta ve din, bir bakıma hem dîni hem de toplumsal ve kültürel bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durumda din sosyoloğuna düşen görev, dinin sosyal fonksiyonu ve toplum üzerindeki etkilerinin yanı sıra, toplumsal şartlar ve olayların din üzerindeki etki ve tepkilerini, dinin ve dindarlığın yeni görüntülerini ortaya çıkarmaktır. Çünkü din sosyolojisi, dini sosyolojik açıdan incelerken, dinin bizatihi kendisini değil; dinin toplum kültür ve şahsiyet düzeylerinde etkilerini ele alır. Başka bir ifade ile, dinin bireyle ve toplumla etkileşimi bağlamında kişinin dinden kaynaklanan davranışlarının yaşam pratiklerine akseden sosyolojik tezahürlerini incelemektedir. Birçok insanın aynı dine inanması, inananlar tarafından din eksenli pek çok davranışın aynı formda yapılması anlamına gelmez. Dolayısıyla din sosyolojisi açısından esas önemli olan imanın sosyal boyutu, dinselliğin gündelik yaşama taşınması ve dinin bir hayat tarzı olarak yaşanmasıdır. Kısaca din sosyoloğu dini ele alırken, halkın yaşadığı şekliyle inceler yani “yaşanan din”i temele alır.

Bunun için dini hayatı ele alırken, dinin içine sadece iman ve ibadetler değil, aynı zamanda dünyevî davranışlar içinde dinî bir renk taşıyanlarının da bir bireyin yada grubun dindarlık derecesini ölçmede önemli bir kriter olarak göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Dolayısıyla, Müslüman bir toplumda yapılacak böyle bir araştırmada, dini hayatın ve dini zihniyetin oluşumunda etkili olan; Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerle ortaya konan esaslara dayanan İslami inançlar ve uygulamalar; İslam bilginlerinin tarihsel süreçte geliştirmiş oldukları noktalar (kıyas, icihad vs.); tarikatların ve tasavvufun etkileri göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bunların yanında, bir kısmı halkın bizzat kendi kültürü, gelenek ve göreneklerinden ibaret olan, bir kısmı da halkın eski kültürleri, dinleri ve inançlarından geriye kalan veya bazı etkileşimler sonucu başka kültürlerden alınarak bunun sonucunda kısmen veya tamamen dini bir şekle bürünmüş inançlar ve uygulamalar dikkate alınmalıdır.

Onun için bu araştırmada din, teolojik boyuttaki din bilginlerinin ortaya koyduğu formel şekliyle değil, gündelik hayatta bilindiği ve yaşandığı şekliyle ele alınmıştır. Çünkü gündelik hayat, dini verilerle modern söylemlerin iç içe geçtiği ve yeniden şekillendiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hayatta bireyin yaşamış olduğu dinsel dünyası, bireyin derin algıları ile kurulmuştur.<sup>28</sup> Dolayısıyla, bireyin zihin dünyasını ve onun dışı vurumlarını, dil dünyasını derinlemesine görebilmek temel amaç olarak görülmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi bizim araştırmamızın temel problemi günümüzde "*Konya'da Dini Hayat*"ın ne şekilde yaşandığı meselesidir.

Bunu biraz daha açarsak araştırmamızın alt problemlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Yapısal ve kültürel bir değişim geçirmekte olan Konya halkının dini tutum ve davranışları ne durumdadır?

---

<sup>28</sup> Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004, s. 105.

- Hayat şartlarında meydana gelen bir takım değişiklikler, insanların dini anlama, düşünce ve pratiklerine ne şekilde yansımaktadır?
- Modernitenin tehdit ve fırsatları ile karşı karşıya kalan insanların gündelik hayatlarında din hala etkin bir role sahip midir ve hangi işlevler ve görüntülerle ön plana çıkmaktadır?
- Türk modernleşme elitleri tarafından “modern” olarak belirlenmiş alanlar, anlamlar ve pratikler alanının hangi yönleri, Konya’nın “geleneksel” olarak adlandırılan ortalama bireyleri tarafından gündelik hayatta kabul edilmiş, yeniden üretilmiş, ya da değiştirilmiştir?
- “Modern” ve “geleneksel” arasındaki gerilim bu iki güç arasında sıkışmış, olduğu düşünülen kesimlerin gündelik hayatlarında ve davranışlarında dolayısıyla dini yaşamlarında nasıl ifadesini bulmaktadır?
- Modernizm, postmodernizm, küreselleşme paradigmaları çerçevesinde günümüz Konya’ında gündelik hayatta din toplumsal, siyasal, ekonomik vb. alanlarda hangi işlevleri yüklenmekte ve din hangi yeni görüntülerle varlığını devam ettirmektedir?
- Dini hayatın önemli unsurlarından biri olan dini gruplar/cemaatler ilk olarak nasıl ortaya çıkmıştır?
- Dini gruplar/cemaatler modernitenin tehdit ve fırsatları ile karşı karşıya kaldıklarında nasıl bir tavır ortaya koymuşlar.
- Türk toplumunda görülen yapısal ve kültürel bir takım değişimlerle beraber Konya’daki dini gruplar/cemaatlerde de değişim ve dönüşümler meydana gelmiş midir?
- Dini gruplar/cemaatlerde meydana gelen değişim ve dönüşümler bu grupların dayandıkları toplumsal tabanlarını da etkilemiş, onları da dönüştürmüş müdür?
- Dini gruplar/cemaatler günümüzde hangi alanları kontrol etmekte, bu dönemde nasıl bir görünüm ve işleve sahip olmaktadır?

Araştırmamızın metodolojisine gelince, aslında metodoloji sorunu “insan davranışları hakkında nasıl bilgi edinileceği” meselesidir. Dolayısıyla bu araştırmada metodoloji meselesi, Konya’da yaşayan bireylerin gündelik hayatlarında “din”i nasıl

algıladıkları, bunu nasıl yaşama geçirdikleri, kısaca günümüz Konya'sında din ve dinselğin nasıl bir görünüm arz ettiği hakkında en doğru nasıl bilgi elde edebileceğimiz sorundur.

İşte bu amaçla sözkonusu çalışmada, nitel bir araştırma yapılmış, toplanan verilerin tartışılması ve analizinde anlayıcı/yorumlayıcı sosyolojinin yöntem ve teknikleri kullanılmıştır. Zira yorumlayıcı/anlayıcı paradigma, gündelik hayatı, toplumsal faaliyette bulunan bireylerin bakış açılarından anlamaya yönelik sosyolojik yaklaşımı ifade etmektedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla bu yaklaşım bizim araştırmamızın en temel noktalardan birini teşkil etmektedir.

Sosyal bilimlerde insan ve toplum davranışlarının sebebini anlamaya yönelik araştırmalara niteliksel “qualitative” araştırma denir. Nitel araştırmalar dünyanın sosyal yönü ile ilgilenir ve şu sorulara cevap bulmaya çalışır: İnsanlar niçin böyle davranır? Kanaatler ve tavır alışlar nasıl oluşur? İnsanlar çevrelerinde olup bitenden nasıl etkilenir?, Toplumsal gruplar arasındaki farklar nelerdir? Kısaca nitel araştırmalar Nasıl? Niçin? Ne şekilde? sorularına cevap arayarak insan davranışları hakkında bilgi edinmeye çalışır. Ayrıca nitel araştırma bir toplumsal olayı doğal ortamı ve doğal oluşumu içinde ele alır ve kişilerin tecrübeleri, kanaatleri, algıları ve duyguları gibi subjektif verilerle (data) meşgul olur. Bu anlamda herhangi bir durumu, ilişki bağlantıları içinde anlamaya çalışır

Dolayısıyla nitel araştırma yöntemlerinin, *Doğal Ortama Duyarlılık, Araştırmacının Katılımcı Rolü, Bütüncül Yaklaşım, Algıların Ortaya Konması, Araştırma Deseninde Esneklik, Tümevarımcı Analiz ve Nitel Veri* gibi bazı temel özellikleri bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Veri toplamada nitel yaklaşımlara gelince; nitel araştırmada bireysel görüşme/mülakat, grup görüşmesi ve gözlem olmak üzere üç veri toplama yaklaşımı

<sup>29</sup> A.g.e., s. 18.

<sup>30</sup> Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 41-47; Şener Büyüköztürk, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Pegem Yayınları, 11. Baskı, Ankara, 2012, s. 235-237.

bulunmaktadır. Fakat nitel araştırmalarda en yaygın olarak kullanılan teknikler, katılımlı gözlem ve görüşmedir.<sup>31</sup>

Nitel araştırma özelliği gösteren ve anlayıcı/yorumlayıcı sosyolojinin yöntem ve tekniklerinin kullanıldığı bu çalışmamızda yukarıda bahsedilen her bir veri toplama tekniği kullanılmıştır. “Konya’da Dini Hayat”ı tespit etmeye çalıştığımız bu çalışmada, araştırmacını kendisinin hem Konyalı olması, hem de uzun yıllar Konya’da yaşamış olması sebebiyle, Konyalıların dini yaşam ve pratiklerinde, dini grupların yeni biçimlerinin tespit edilmesinde doğrudan gözlem yapılmış, uygun görülen yerlerde gerekli notlar alınmıştır. Yine gerekli görülen birçok ortamda katılımcı gözlemci olarak yer almıştır. Örneğin Konya’da Ramazan ayında hiç açık yerin bulunmadığı, bütün insanların oruç tuttuğu, tutmayanların hoş karşılanmadığı hatta taciz edildiği iddiaları zaman zaman medyada bilinçli ya da bilinçsiz şekilde yer almaktadır. Bu iddiayı katılımcı gözlem yoluyla tespit etmek üzere, araştırmacının kendisi oruç tuttuğu halde, Ramazan ayında gündüz saatlerinde açık olan bazı kafelere girerek, oradaki diğer müşteriler gibi sipariş vermiş böylece sözkonusu mekânlardaki bireylerin tutum ve davranışları ve insan sirkülasyonu gözlemlenmiştir.

Yine araştırmamızın önemli bir boyutunu teşkil eden dini grup ve cemaatlerin faaliyetleri ve üyelerin davranışları ile ilgili olarak da değişik zaman ve şartlarda doğrudan gözlem ve katılımcı gözlem yoluyla tespitlerde bulunulmuştur.

Bunun yanında özellikle dini grupların geçmişte ve günümüzdeki faaliyetleri, dini hayata katkılarını ve geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümünü tespit etmek için gözlemin yanı sıra görüşme ve mülakatlar yapılmıştır. Doğru bilgiye ulaşabilmek için her gruptan en az 2-3 kişi ile gevşek/yarı yapılandırılmış “mülakatlar/görüşmeler” yapılmış, konuşmacı eğer izin vermişse kayıt cihazı ile kaydedilmiş; eğer izin vermemiş ise notlar tutulmuştur.<sup>32</sup> Çünkü gerek nitel araştırma

<sup>31</sup> Elif Kuş, **Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri**, Anı Yayıncılık, 4. Baskı, Ankara 2012, s. 77; Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, s. 39-41; Şanslı Şenol, **Araştırma ve Örnekleme Yöntemleri**, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, s. 14-25.

<sup>32</sup> Kendisi ile görüşme yaptığımız cemaat üyesi kişiler, hem cemaatlerin kendi içyapısı hem de ülkedeki zaman zaman değişen konjonktürel durum nedeniyle bu çalışmada isimlerinin yazılmasını istememişlerdir. Onun için tezimizde bu şahısların isimlerine yer verilmemiş, bunlar araştırmacı

ve gerekse anlayıcı yöntemde en çok kullanılan veri toplama teknikleri “konuş(tur)ma ve karşılıklı konuşmaların notlarının tutulması ve ses kayıt cihazları yöntemi ile “kayda” alınmasıdır.<sup>33</sup> İster kayıt altına alınsın isterse alınmasın bu görüşmelerin en büyük faydası, görüşme boyunca bireylerin neyi, nasıl, hangi jest ve mimikler eşliğinde yaptıklarını ve söylediklerini derinden müşade etme fırsatı vermiş olmasıdır. Onun için derinlemesine mülakat, subjektif/öznel anlamı tespitinde en iyi yol olarak görülmektedir. Katılımcı gözlem ile birleştirilen derinlemesine mülakatın, bireyin gündelik hayatının deşilmedikçe gizli kalıp belki asla dışa vurmuyacak en sorunlu bölgelerinin açığa çıkarılmasında vazgeçilmez bir yöntem olduğu söylenebilir.

Bunun dışında gerek dini hayatın yeni görüntüleri, gerekse dini grupların yeni görünümelerini tespit etmek için 7-8 kişilik gruplardan oluşan grup görüşmeleri (focus groups) de yapılmıştır. Görüşmeler esnasında Konya’daki gündelik hayatın modernleşmenin tehdit ve fırsatları eşliğinde nasıl farklılaştığı ve günümüzde dini hayatın nasıl tezahür ettiği, dini grupların yeni fırsat alanlarını nasıl değerlendirdiği vb.. konularda sohbetler yapılmıştır.

Bilindiği dini gruplar, son yıllardaki fırsat alanlarını kullanarak, özellikle basım, yayın ve medya gibi sahaları kontrol eder hale gelmeleri sebebiyle sözel/sohbet kültürden yazılı kültüre yani yazılı bilgi aktarımına geçmişlerdir. Bu değişiklik zihniyet alanında da bir takım değişim ve dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Onun için söz konusu grupların bu dönüşüm sürecini ortaya koymak ve veri toplamak amacıyla dökümanter (yazılı kaynaklar) yöntem de kullanılmıştır.

---

tarafından muhafaza edilmiştir. İlgili yerlerde açık isim yerine adı ve soyadı baş harfleri ile kodlanarak verilmiş ama bu kısaltılarak kodlanan harfler de gerçek isimler olarak kodlanmamıştır.

<sup>33</sup> Çiftçi, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları**, s. 102-102.

## **Konya Üzerine Yapılmış Olan Çalışmalar**

### **1. *Gençlik ve Din, Üniversite Gençliği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Mehmet Bayyığıt<sup>34</sup>**

Gençliğin dini inanç, tutum ve davranışlarını tasviri(betimsel) bir yaklaşımla tespit etmeye yönelik yapılan bu çalışmada, gençliğin tümüne ulaşma imkanının zorluğu sebebiyle gençliği temsil kabiliyetine en çok haiz olduğu düşünülen üniversite gençliği ile sınırlandırılmıştır. Çünkü üniversite gençliği Türkiye gençleri arasında önemli bir kategoriye sahiptir.

Bu araştırma 1987-1988 / 2000-2001 öğretim yılında Selçuk Üniversitesine bağlı fakülte ve yüksek okullarda öğrenim gören lisans öğrencilerle sınırlandırılmıştır. Bu çalışma, hem betimsel hem de zaman içindeki değişimi inceleyen monografik bir incelemedir.

### **2. *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, Mehmet Bayyığıt.<sup>35</sup>**

İslâm toplumlarında, dinî bir seremoni boyutunun yanı sıra, eğitsel, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasî yönleriyle de ayrı bir öneme sahip olan Hac olayının, dinî-sosyal ve tarihî boyutunun, işlevinin, sosyo-kültürel kadrosu ve çevresiyle ilişkileri içinde tasviri bir yaklaşımla haccın yaşayan hâlinin tespitine yönelik yapılan bir çalışmadır. Bunun yanında bu çalışmada hac olayı ve toplumsal değişkenler arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak ve mevcut problemleri tespit ederek, çözüm yolları sunmak amaçlanmış ve bu bağlamda sonuçlar ortaya konmuştur.

Bu çalışmada Konya il müftülüğü hac merkezinden sağlanan listelerden, Konya ili (il merkezi ve ilçeler bağlı köyler kapsama alınmıştır) hacıları arasından “tabakalı tesadüfi örnekleme” tekniği ile tespit edilen 353 kişiye anket uygulanmıştır. Türkiye’de daha önceden hac ile ilgili yapılmış benzer çalışma olmadığı için, anket

<sup>34</sup> Mehmet Bayyığıt, *Gençlik Ve Din, Üniversite Gençliği Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Yediveren Kitap Yay.. Konya, 2013, 2. Baskı.

<sup>35</sup> Mehmet Bayyığıt, *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı*, TDV Yay., Ankara, 1998.

sorularını araştırmacının kendisi oluşturmuş ve araştırma esnasında sorular hacılara araştırmacı tarafından bizzat okunarak yüzyüze uygulama yapılmıştır.

### **3. Sanayileşme ve Din; Mehmet Akgül.<sup>36</sup>**

Bu alışma sanayileşme ve din ilişkisinin Konya Organize Sanayi Bölgesi'nde seçilen bir grup üzerinde incelenmesine yönelik olarak yapılmıştır. Çalışma evreni olan organize bölgesindeki çalışanlardan rastgele yöntemiyle, 45 farklı iş kolundan seçilen 44 ırac, 34 kalfa ve 39 usta olmak üzere toplam 117 kişi üzerinde uygulanmıştır.

### **4. şehirleşme ve Din, Celaleddin elik<sup>37</sup>**

elik'in "*şehirleşme ve Din*" adlı çalışması, şehrin sınırları içerisinde, şehirleşme sürecini çeşitli düzeylerde yaşayan, kırsal kesimden şehre göç etmiş insanların çoğunlukta yaşadığı bölgeleri kapsamaktadır. Özellikle göçmenlerin kırsal yörelerden şehre giriş yaptıkları, yolların çevrelerine yerleşme eğilimleri dikkate alınarak başta bu semtler olmak üzere, genellikle belli köy ve kökenlere göre öbeklenmelerin olduğu mahalleler örnekleme alanı olarak seçilmiştir. Buradan da anlaşıldığı gibi bu çalışmada ele alınan Konya'da daimi yaşayan yerliler olmayıp, kırsal nitelikli yerleşmelerden şehre göç etmiş yeni şehirlilerdir. Söz konusu evrenin dağınık gelişi güzel yerleşmiş olması ve belli bir fiziksel yerleşme ve konut tipi ile simgeleşmemiş olması sebebiyle bu çalışmanın salt bir gecekondü çalışması özelliği de taşımamaktadır.

Kendi evresinden Konya'ya gerçekleşmiş göçlerin yoğunlaştığı mahalleler ve bölgeler tespit edilerek, Konya merkez Selçuklu 8, Karatay 6, Meram'dan 4 mahalle ele alınmış, basit tesadüfi örnekleme yoluyla, oluşturulan örnekleme üzerinde çalışma yapılmıştır.

### **5. Ziyaret Fenomeni erevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar –Konya Mevlana Müzesi Örneği-, Mustafa Tekin<sup>38</sup>**

<sup>36</sup> Mehmet Akgül, **Sanayileşme ve Din**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1991.

<sup>37</sup> Celaleddin elik, **şehirleşme ve Din**, izgi Kitabevi, Konya, 2002.

“Ziyaret”, “dua”, “sosyal sorunlar” gibi üç anahtar kelimedenden yola çıkarak, Mevlana Müzesini ziyaret eden Türklerin, bu mekâna hangi amaçla geldikleri, Mevlana’yı ve müzeyi nasıl algıladıkları ve sözkonusu mekânda yaptıkları duaların içeriğinin ne kadarını sosyal sorunların oluşturduğu konusu üzerine anket uygulamasına dayalı bir çalışma yapılmıştır.

Uygulama için iç ve dış ziyaretçiler dengesi göz önünde bulundurularak nisan ayı tercih edilmiş ve bu bağlamda, 1-30 Nisan tarihleri arasında toplam 997 katılımcıya anket uygulanmıştır. Bu araştırmada ziyaret sebepleri, ziyaret ritüelleri, gündelik ibadetleri yerine getirme ve özel olarak dua pratiklerinin içeriği ile dini bilgi boyutu bakımından benzerlik ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılmış; bu benzerlik ve farklılıkların sebepleri tartışılmıştır.

#### **6. Sosyo-Politik Tutumlar ve Din (Konya Araştırması); Himmet Hülür, Ahmet Kalender<sup>39</sup>**

Sekülerleşme, siyasal İslamcı ideolojiler gibi genel konularla ilgili kuramsal değerlendirmelerin yanında sosyo-politik tutum ve davranışların çeşitli somut biçimlerinin din ile ilişkisini anlamak amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Empirik çalışmada oy vermenin yanında, gündelik düşünce ve etkileşim alanında sosyo-politik tutumlarda dinin yeri, bireylerin toplumsal ilişkilerinde ve siyasal değerlendirmelerinde dini ne kadar referans aldıkları incelenmiştir.

#### **8. Emegın Tevekkülü, Konya’da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık; Yasin Durak<sup>40</sup>**

Konya organize Bölgesi üzerinde yapılmış bir çalışmadır. Konya Organize Sanayi bölgesinde çalışan işçi, işveren ve bu sanayi bölgesinde çalışma deneyimine sahip işsizler olmak üzere toplam 30 katılımcı ile bu çalışma yapılmıştır. Başat

<sup>38</sup> Mustafa Tekin, *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*, 2. Baskı, Rağbet Yay., İstanbul, 2012.

<sup>39</sup> Himmet Hülür, Ahmet. Kalender, *Sosyo-Politik Tutumlar ve Din (Konya Araştırması)*, Çizgi Kitabevi Yay. Konya, 2003.

<sup>40</sup> Yasin Durak, *Emegın Tevekkülü: Konya’da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

araştırma tekniği olarak; “yarı yapılandırılmış görüşme formuna dayalı derinlemesine görüşmeler” kullanılmıştır.

### ***9. Dindarların Para İle İmtihani: Holding Tecrübesi; Kübra Küçükşen<sup>41</sup>***

“Dini Motivasyonlu Ekonomik Organizasyonlarda Yaşanan Olumsuz Tecrübelerin Din Algısı Üzerindeki Etkileri” başlıklı doktora tezi çalışması olan bu araştırma, 1990’lı yıllardan itibaren Türkiye ve özellikle Konya da yaşayan bireylerin gündeminde önemli bir yer teşkil eden ve toplumsal yaşamın tüm alanlarında etkisini hissettiren holding tecrübesinin ve bu tecrübeyi yaşayan bireylerin dini tutum ve davranışlarına yansımalarını ele alınmıştır. İslami Holding yatırımcıları üzerine yapılan bu çalışmada, yurt dışında yaşayan söz konusu kişilerden anket yoluyla elde edilen verilerle betimleme/durum saptama çalışması yapılmıştır.

Burada sayılan çalışmalar yanında şüphesiz Konya üzerinde yapılmış olan bir çok çalışma bulunmaktadır. Fakat biz çalışmamızı ilgilendiren yani dini hayatı ilgilendiren çalışmalarla ilgilendiğimizden burada sadece Konya merkezdeki dini hayatla ilgili yapılan çalışmalardan bahsedilmiştir.

---

<sup>41</sup> Kübra Küçükşen, **Dindarların Para İle İmtihani: Holding Tecrübesi**, Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2012.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DİN VE TOPLUM İLİŞKİSİ

Din toplum arasındaki ilişkilere geçmeden önce, dinî hayatın incelenmesinde karşılan ilk ve en temel sorun olarak, araştırmaya temel teşkil eden “din” kavramının nasıl tanımlandığının belirlenmesi<sup>42</sup> ve bu anlamda sosyolojik bir tahlilin yapılması gerekmektedir. Dini kendine konu edinen her sosyal bilimcinin çalışmalarını, bir din tanımı ve anlayışından hareketle yürüttüğü düşünülecek olursa<sup>43</sup> bu tahlilin gerekliliği kaçınılmaz olmaktadır. Onun için bu bölümde ilk önce “din” deyince ne anlaşılması gerektiği ve bizim çalışmamızı hangi din tanımı, anlayış ve algılayışı üzerine temellendireceğimiz üzerinde durulacaktır.

#### I)Dinin Sosyolojik Tahlili

Sosyoloji dine yaklaşırken, sosyolojik bakış ve düşünme yönteminden hareketle bakmaktadır. Onun için sosyolojinin dine bakışı her şeyden önce teolojik ve felsefi düşünme biçiminden farklıdır.<sup>44</sup>

Bu bölümde, dinin sosyolojik olarak neyi ifade ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Zira dinin sosyolojik tahlili, gündelik hayatta dinin almış olduğu yeni görünüşleri ele aldığımız bu sosyolojik araştırma için son derece önemli ve gereklidir. Burada sosyolojik olarak din tahlil edilirken, birinci olarak “din” kavramının neyi ifade ettiği üzerinde durulacak, ikinci olarak da insanların dini nasıl algıladıkları ve bu dini, yaşama nasıl geçirdikleri tahlil edilecektir. Zira dinin ne şekilde yaşama geçirildiği yani “yaşanan din” konusu, “dini hayat” araştırması açısından son derece önemli görülmektedir.

<sup>42</sup>Celaleddin Çelik, “Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dini Hayatın İncelenmesi”, **Bilimnâme I**, 2003/1, s. 155.

<sup>43</sup> Bayyığıt, **Gençlik ve Din**, s. 32.

<sup>44</sup> Niyazi Akyüz, İhsan Çapçoğlu, **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, 3. Baskı, Gündüz Yay., Ankara 2011, s. 32-35.

### A) Kavramsal Olarak Dinin Tahlili

Araştırmamıza başlamadan önce, çalışmamızın anahtar kavramlarından birisi olan “din”in ne anlama geldiğinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Fakat bu kavramın açıklığa kavuşturulması öyle görüldüğü gibi kolay değildir. Sosyal bilimlerde herhangi bir kavramı açıklamaya yönelik zorluğu vurgulamak için genelde ‘*körün fil tarifi*’ metaforu kullanılır. Ancak bazı kavramların neyi ifade ettiğini açıklamaya yönelik zorluğu bu metaforun karşılaması bile mümkün değildir. İşte “din” kavramı, bu nitelikteki kavramlardan birisidir.

Bütün zorluklarına rağmen burada din”in çeşitli tanımları üzerinde durulacaktır fakat çok fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Zira bizim temel amacımız dinin tanımlarını ele almak değil; dini davranışı, dinin toplum ve birey üzerindeki etkilerini ve günümüz Konya toplumunda yani modern dönemde dinin yeni görüntülerini incelemektir.

Başlangıçta belirtmelidir ki; din sosyolojisi için önemli olan herhangi bir dinin doğruluğu veya yanlışlığı değil; din hakkında eksikliği veya fazlası olmayan yani kapsayıcı, sınırları net belli olan bir tanıma ulaşmaktır.<sup>45</sup> Zira sosyoloji dinin doğruluğunu yada yanlışlığını değerlendirmemekte aksine dini; bireyler, gruplar ve toplumsal olgularla ilişkileri bağlamında değerlendirmektedir.<sup>46</sup>

Din geçmişten günümüze kadar varlığını devam ettirmiş önemli bir kurum olduğundan; sosyal bilimciler bütün dinler için geçerli, objektif bir tanımları yapmak için tartışmışlardır. Fakat bütün çabalara rağmen üzerinde uzlaşmış, bütün insanların zihninde aynı anlamı uyandıracak olan bir din tanımından bahsetmek mümkün değildir. Din fenomeni üzerinde araştırma yapan sosyal bilimcilerin hemen her biri, kendi metodolojisine uygun bir tanım yapmışlar ve araştırmalarını da bu tanım çerçevesinde gerçekleştirmişlerdir. Böyle olunca dinin teolojik tanımı, sosyolojik tanımı, ahlaki tanımı felsefi tanımı gibi bir takım tanımlar ortaya çıkmıştır.

Yapılan din tanımları kavramsal olarak incelendiğinde aslî/özsel ve işlevsel olmak üzere iki tür tanımın yapıldığı görülmektedir.

<sup>45</sup> Kuyucuoğlu, a.g.e., s. 38.

<sup>46</sup> Mehmet Özyay, *Sekülerleşme ve Din*, İz Yay., İst. 2007, s. 41.

Kavram olarak aşkın bir varlığa bağlanma ve bu inancın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünü şeklinde ifade edilen din, bir inanç, ibadet ve ahlak sistemidir. Ancak bir inancın sosyal geçerliliği ya da sosyal bağlayıcılığı varsa o inancın sosyolojik anlamda bir din olduğunu söyleyebiliriz.<sup>47</sup>

Yukarıda da işaret edildiği gibi işlevsel tanımlar, dinin toplum ve birey hayatında görmüş olduğu işlevi temele almışlardır. Bu tanımlara göre dinin eğer bir işlevi varsa ancak o zaman bir anlamı da vardır.

Dinin işlevsel tanımlarına göre, Tanrı kavramına atıfta bulunmadan, sosyal bütünleşmeyi sağlayan, bireysel davranışlara yön veren, bir kimlik ve değer unsuru olarak fonksiyon gören; bütün düşünce ve davranış tarzları “din” olarak kabul edilmektedir. Fakat işlevsel tanımları temele aldığımız zaman daha farklı bir problem çıkmaktadır ki; zaten işlevsel tanımların kusurlu kabul edilen yönü de bu noktadır. Yukarıda bahsedilen işlevleri yerine getiren her türlü düşünce ve davranış din olarak kabul edildiği zaman faşizm, kominizm, lasizm gibi seküler ideolojiler din olarak görülmektedir. Ayrıca işlevsel tanımlar temele alındığı takdirde, bireyin din adına yaptığı her şeyin dinin bir parçası olarak algılanması da mümkündür.<sup>48</sup>

Esasen din sosyolojisindeki aslı/özsel ve işlevsel din tanımlarındaki bu tartışma birini diğerine tercih etme sorunu değildir. Sorun bu tanımlardan hangisinin daha kullanışlı olduğu meselesidir. Bu açıdan bakıldığında özsel tanımlara göre işlevsel tanımlar genellikle geniş kapsamlıdır ve bu yüzden farklı tasarım ve ideolojilerin toplumdaki etkilerini inceleme imkânını verir.<sup>49</sup> Fakat din olarak bu tanımlardan birini seçmekten ziyade her ikisini de beraber kullanmak daha kullanışlı görünmektedir. Zira dinin hem ilahi, aşkın tarafları olduğu gibi hem de bünyesinde barındırdığı değerler sayesinde bireysel ve toplumsal işlevleri yerine getiren bir yönü de bulunmaktadır.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Zaten din sosyolojisi, “insanların dine dayalı sosyal davranışları”nı incelemektedir. Bir dinin birçok insan tarafından benimsenmesi, orada dine dayalı sosyal bir davranışın olduğu anlamına gelmez. Dine dayalı sosyal bir davranışın gerçekleşmesi için din, bir grup insanın karşılıklı ilişkilerinin temelini oluşturmalıdır. (Akyüz, Çapçoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, s. 34; M. Bayyigit, *Din Sosyolojisi*, s. 7-8.)

<sup>48</sup> M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, İşaret yay., İst. 1993, s. 30.

<sup>49</sup> Kuyucuoğlu, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>50</sup> Akyüz, Çapçoğlu, *a.g.e.*, s. 43-44.

Her ne kadar dinin gerek özsel gerekse işlevsel açıdan kavramsal bir tanımı yapılırsa da din sadece mücerret bir kavram değildir. Bununla beraber, bir şekiller ve merasimler topluluğu da değildir.<sup>51</sup> Çalışmamızda dinin bu iki yönü birbirinden ayırt edilmeyip biri diğerine tercih edilmeyecektir. Zira din ve dini yaşam bu ikisinin birlikteliğiyle oluşmakta ve insan-toplum hayatında değişik fonksiyonları yerine getirmektedir.<sup>52</sup>

Bu çalışmada üzerinde çalıştığımız araştırma evreni Konya il merkezi olduğu ve Konya'nın da hemen hemen Müslüman bir topluluktan ibaret olduğu varsayımından hareketle, bizim tanımımızda genel kuşatıcı bir tanımı amaçlamakla birlikte İslamın din anlayışı temele alınacaktır. Zira din tanımları, din sosyolojisi alanının genel yaklaşım ve eğilimlerine uygun olduğu kadar, seçilen konunun denence ve sayılıtların üzerine inşa edildiği kuramsal çerçeveye de belirli bir ilişki içerisinde olmalıdır.<sup>53</sup>

Çalışmamızın konusu olan İslam dininin din anlayışına bakıldığında, dinin, Fatıha Suresinin 3. ayetinde muhasebe, ceza ve hesap; Nur Suresinin 2. ayetinde, hüküm ve şariat anlamında kullanıldığı görülecektir.<sup>54</sup> Ali-İmran Suresinin 19. ayetinde Allah katında tek dinin İslam olduğu belirtilmiştir. İslam, boyun eğmek, Allah'ın iradesine teslim olmak, din yoluyla Allah'a ve diğer Müslümanlara bağlanmaktır.<sup>55</sup> Aynı şekilde İslam, Allah'a teslim olmak, emirlerine itaat etmek şeklinde açıklanmakta olup ve nereden, niçin geldik ve nereye gideceğiz sorularına verilen bir cevap niteliğine sahiptir.<sup>56</sup> Yukarıda bahsedilen ayet göz önüne alındığında sosyologlar ile İslam dinini tanımlayan kelamcılar açısından fark kaçınılmaz olacaktır.

Zira sosyologlar dini tanımlarken, belli bir dini değil, zaman ve mekân itibariyle her yerde ve her zaman görülen, İlâhi olan ve olmayan bütün dinleri göz önünde bulundurmaktadırlar. İslam kelamcıları ise dini "*Allah tarafından vahy yolu*

<sup>51</sup> Selçuk Eraydın, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, 4. Baskı, İst., 1994, s. 13.

<sup>52</sup> Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, İletişim Yay, İst., 1999, s. 69.

<sup>53</sup> Çelik, "**Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dini Hayatın İncelenmesi**", s. 155.

<sup>54</sup> Yusuf Kerimoğlu, **Kelimeler, Kavramlar**, İnkılab Yay. İst. 1985, s. 84.

<sup>55</sup> Günay, **Din Sosyolojisi Dersleri**, s. 147.

<sup>56</sup> Abdulkerim Zeydan, **İslam Davetinin Esasları I**, (Çev. U. Ulutürk-M, Karabulut), İst. 1988, s. 13-16.

ile ve Peygamberleri aracılığı ile va'z edilen ve saliklerini dünya ve ahirette saadet ve necata götüren, itikad ve amellerden mürekkep bir müessese" şeklinde tarif ederler.<sup>57</sup> Dolayısıyla diğer inançlar İslam'dan ayrı olarak ele alınır. Zira din, bir ifadenin doğru olarak kabul edilmesi anlamına gelen inancı kapsadığı halde, her inanç dini kapsayacak nitelikte olamaz.<sup>58</sup> Dolayısıyla, İslama göre tek din İslam olup, diğerleri inanç ya da tahrif edilmiş dinler olarak kabul edilir. Böylece İslam, dinleri, hak ve batıl olarak ikiye ayırmış ve Allah tarafından bir peygamber vasıtasıyla bütün insanlara tebliğ edilen dini, hak din olarak kabul etmiştir. Bu yaklaşım neticesinde Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam Hak din olarak tanımlanır. Ancak ilk ikisi tahrif edilmiştir. Yani insanların kitaba uymak yerine, kitabı kendilerine uydurma yolunu tercih ettikleri şeklinde yorumlanmış, İslam ise, hak ve son din olarak izah edilmiştir.

İslama göre, insan doğuştan dine kabiliyetli ve fitratında dini inanç mevcuttur. Toplum ise ancak bireyde dinin açığa çıkması için, bir ortamdır. Çevreden nakledilen din ise doğru ya da yanlış ihtimali olup, dinin kendisi değildir.<sup>59</sup> Netice itibariyle din insanlara kendini ve çevresini tanıma imkânı sağlamakta, onlara bir kimlik vermekte, insanlara değer ve tutum kazandırarak, değişik olay ve problemler karşısında nasıl hareket edeceği ya da etmesi gerektiğini bildirmektedir.

Batılı düşünürlerin dinin tanımı konusunda farklı tanımlar yapmalarına karşılık, İslam bilginlerinin bu konuda hemen aynı tanım ve görüşü paylaştıkları dikkati çekmektedir. Bunun sebebi, onların tanımlarını yaparken, ilahi dinleri özellikle de İslamı göz önünde bulundurarak yapmış olmalarıdır. Çünkü onların tanımlarında Kur'an-ı Kerim<sup>60</sup> ve İslam inançları esas alınmıştır.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s. 148-150.

<sup>58</sup> A. Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İst. 1985, s. 137

<sup>59</sup> Yümnü Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İst. 1990, s. 170.

<sup>60</sup> Kur'an-ı kerimde din kelimesi, sadece Müslümanların değil, başkalarının inançlarını da ifade etmek üzere kullanılmış olmakla birlikte, özel anlamda din kelimesi ile İslam kastedilmiştir (**Âl-i İmran 3/99**). İslam'la din âdeta eş anlamlı iki kelime olarak telakki edilmiş ve bütün peygamberlerin getirdiği dinin İslam olduğu ifade edilmiştir. (**Âl-i İmran 3/85; en-Nisa 4/125; el-Mâide 5/3; eş-Şûra 42/13**). Bkz. *İlmihal*, C. I, TDV İsam Yay., s. 3).

<sup>61</sup> Bayyığıt, *Gençlik ve Din*, s. 35.

Kur'an-ı Kerimde din,<sup>62</sup> hem ulûhiyeti hem de ubudiyeti ifade etmektedir. Buna göre din; hâlık ve ma'bud olan Allah'a nispetle “hâkim olma, itaat altına alma, hesaba çekme, ceza ya da mükâfat verme” gibi anlamlara gelirken, mahlûk ve âbid olan kula nispetle “aczeni anlama, boyun eğme, teslim olma, ibadet etme” anlamlarına gelmektedir. Buradan hareketle din, “Allah ile kul arasındaki ilişkileri düzenleyen kanun, nizam ve bir yol” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>63</sup> Farklı bir ifade ile Müslüman bilginler tarafından yapılan en yaygın tanıma göre din “akıl sahiplerini kendi ihtiyaçları ile bu dünyada doğruluğa ve iyiliğe, öbür dünyada kurtuluşa götüren ve Yüce Allah tarafından konan ilahi bir kanundur.” Bu tanıma bakıldığı zaman dinin hem bu dünyadaki hem de öbür dünyadaki fonksiyonlarını temel alarak bir tanımın yapıldığı görülmektedir.

Din sosyolojisi açısından esas önemli olan dinin sosyal boyutu, dinselliğin gündelik yaşama taşınması ve dinin bir hayat tarzı olarak yaşanmasıdır. Kısaca din sosyoloğu dini ele alırken, halkın yaşadığı şekliyle inceler yani “yaşanan din”i temele alır. Dolayısıyla burada din, yarattığı değerler ve tutumlar açısından, insana neye, niçin ve nasıl bakması gerektiği hususunda sunduğu model ve bu modelin algılanış ve hayata aktarılış tarzı itibariyle ele alınacaktır.

## **B) Yaşam Tarzı / Biçimi Olarak (Algılanış) Dinin Tahlili**

Vahyin ilk olarak geldiği ve ilk İslam medeniyetinin kurulduğu zamandan günümüze kadar gelen süreç incelendiğinde, Metin(nass), yani Kur'an hiç değişmemiş olmasına rağmen tarihin değişik dönemlerinde, değişik coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerinde dinin farklı farklı olarak algılandığı ve farklı yaşam tarzlarının olduğu görülmektedir. Buradan hareketle metin aynı olmasına rağmen, gündelik hayatta farklı anlayışlar olduğuna göre bu algılayış ve yaşam tarzlarının sebebinin bizzat islamın kendisi değil, insanların dini algılama şekillerinden

<sup>62</sup> Kur'an-ı Kerimde “din” kelimesi doksan iki yerde geçmektedir. Ayrıca üç ayette (**et-Tevbe 9/29; es-Saffat 37/53; el-Vakıa 56/58**) değişik türevleri yer almıştır. Bu ayetlerde din; yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhit, İslam, şeriat, hudûd, âdet, ceza, zül, hesap, millet gibi anlamlarda kullanıldığı görülür.

<sup>63</sup> Günay Tümer, “Din'in Tanımı”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., İst., 1994, C. 9, s. 312-314; **İlmihal**, C. I, TDV İsam Yay., s. 3.

kaynaklandığı söylenebilir. Zamanla değişebilen bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar, istekler ya da zamanla elde edilen tecrübeler ve ortaya çıkan yeni şartlar karşısında, insanların dini algılama ve yaşama tarzı değişmektedir.

İşte bu bölümde günümüzde genel olarak Türkiye’de özel olarak da Konya’da birey ve toplumların dini nasıl algıladıkları ve bu algıladıkları din şeklinin birey ve toplumun yaşam tarzında nasıl somutlaştığı tahlil edilmeye çalışılacaktır. İnsanlar; dinlerine göre çevrelerini, olayları, dünyayı ve kendilerini anlamlandırdıklarından yaşam tarzları, insanların dini nasıl yorumladıkları ve ondan en anladıkları ile doğru orantılı olarak kişiden kişiye değişmektedir. Bu bakımdan insanların dini nasıl algıladıkları ve ne şekilde hayatlarında somutlaştırdıkları ancak yaşam tarzlarına bakılarak anlaşılabilir.

Birey hayata geldiğinde kendi dışında kurulmuş bir dünyada kendini bulur. Henüz içinde bulunduğu dünyayı anlamaktan, dolayısıyla bu bu dünyanın kurulmasına katkı sağlamaktan çok uzaktır. Başta yakın çevresi olmak üzere diğer insanlarla olan ilişki şekilleri, ihtiyaçlarını karşılama konusundaki davranış biçimleri, hayatını kuşatan kültür öğeleri vs... hazır olarak karşısındadır.<sup>64</sup> Dolayısıyla toplumsallaşma sürecinde din de dâhil bu verili dünyayı birey içselleştirir ve kişiliğinin bir parçası haline getirir. İşte böylece bireye, kültürün diğer öğeleri gibi “dini” de toplum tarafından geleneksel olarak aktarılan kültürün içinde aktarılmış; dini tutum ve davranışları o toplum içinde inşa edilmiş olmaktadır.

Bu inşa sürecinde, o andaki mevcut toplumdaki din algısı ve yaşayış biçimine göre bireyin algı ve yaşayışı da şekil almakta dolayısıyla yaşamış olduğu zaman dilimi bu anlamda önemli olmaktadır. Çünkü bireysel ve toplumsal istekler, ihtiyaçlar, gerilimler ya da bunların değişmesi ile ortaya çıkan yeni durumlar karşısında dini algılama ve yaşama şekli de değişmektedir. Dolayısıyla bazen dinin algılanma ve yaşanma biçiminde, sadece mesaj veya bunun ilk uygulama şekli temele alınarak toplu bir değişme görülmektedir. Bazen de sözkonusu sebeplerden dolayı sadece yeni ortaya çıkan durum ve şartlar karşısında tutum ve inançlar değişerek, dinin geleneksel yorumu kabul edilip, bu konularla ilgili yenilik ve

---

<sup>64</sup> Vecdi Bilgin, “Din ve Kültür” **Din Sosyolojisi**, (Ed. Mehmet Bayyigit), Palet Yay. Konya 2013, s. 107.

değişmelere ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>65</sup> Bu anlayışlardan birincisi dinin geleneksel algılanmış ve yaşama biçimini toptan reddederek dini yeniden tanımlama ve üretme çabasına girerken diğeri ise dinin geleneksel yorumu kabul ederek bu çerçevede yeni durumlara çözüm üretmektedir.

Toplumdaki din algısı ve yaşam tarzını iyi anlayabilmek için toplumun içinde yaşadığı dünyayı ve toplumsal değişimin din üzerindeki etkilerinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira dini algı ve yaşam biçimi içinde yaşanan dünyadan farklı düşünülemez. Bir diğer nokta ise bu algı ve yaşam biçiminin birden bire ortaya çıkmadığı, tarihsel bir geçmişinin olduğu başka bir ifade ile tarihsel bir arka planının olduğu konusudur.

Bilindiği gibi 19. yy., bilim, sanayi, teknoloji gibi bir çok alanda gelişmelerin olduğu, her alanda pozitivismin hakim olduğu, eski yöntemlerin terk edildiği, köklü düzenlemelerin yapıldığı ve hızlı değişmelerin yaşandığı, dini pratik ve uygulamaların, ilkelikle itham edilerek bir kenara atıldığı hatta alay konusu edildiği olduğu bir dönemdir.<sup>66</sup>

Bu yüzyılda Batı karşısında gerileyen Osmanlı imparatorluğu kendi dışındaki gelişmelerden ister istemez etkilenmiştir. Dolayısıyla İslamın sözkonusu çağda idrak edilmesinde bir mihenk taşı durumunda olan Batı medeniyeti, bir takım anlayışların oluşmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda; Batılılaşma taraftarı olanlar (Baticılık), geleneği devam ettirme taraftarı olanlar ve Batıya karşı çıkarken aynı zamanda ondan etkilenip geleneğe düşman olarak islamin “ideolojik” yönünü öne çıkarmaya taraftar olanlar gibi farklı üç farklı tavrın ortaya çıktığı görülmektedir. Hem Baticı, hem de İslamı ideolojik idrak edenler tarafından, halk geleneğin temsilcisi ve devam ettiricisi olarak görüldüğü için ona kendi gayeleri doğrultusunda istedikleri gibi bir şekil verme gayretinde olmuşlardır. Halk da genellikle bu iki tavrın ve temsilcilerin yanında yer almamak gibi bir karşılık vermiştir.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Hüsnüye. Canbay Tatar, **Nuh'un Gemisindekiler ve Dini Cemaatleşme**, Turan Yay. İst. 1999, s. 46.

<sup>66</sup> W. Montgomery Watt, **İslam Nedir**, Birleşik Yay., İst. 1993, s. 9.

<sup>67</sup> Ziyaüddin Serdar, **İslam Medeniyetinin Geleceği**, (Çev. Deniz Aydın), İnsan Yay. İst. 1986, s. 69.

Onun içindir ki zaman zaman sosyal bilimciler tarafından bu farkı ifade etmek için, kitabi din-halk dini; entellektüel din-halk dini; teorik din-reel din; siyasal İslam- kültürel islam; yüksek İslam-halk İslam; elitist İslam-, Siyasal İslam, Kitabi İslam-Ümmi İslam gibi ayrımlar yapılagelmiştir.<sup>68</sup> Bu bağlamda hayat tarzı olarak geleneksel İslam ve ideoloji olarak İslam ayrımı da bu farklılığı vurgulamak üzere yapılmış bir başka ayrımdır.

Buradan hareketle “yaşam tarzı olarak din” tahlil edilirken din, ilk olarak “geleneksel algı ve yaşam tarzı” daha sonra ise “ideolojik algı ve yaşam tarzı” şeklinde iki kısımda ele alınacaktır.

### 1) Geleneksel Algı ve Yaşam Tarzı Olarak Din

İslam, her insan için aynı 'İman, İslam ve İhsan' anlayışını ortaya koymakla birlikte Müslümanların dindarlık olarak ifade ettiğimiz tecrübeleri doğal olarak farklılaşmaktadır. Dolayısıyla din olgusu, kaçınılmaz bir şekilde bir takım çeşitliliği beraberinde getirmektedir. Onun içindir ki Müslümanların dindarlık tecrübeleri, tarihin değişik dönemlerinde farklı felsefi, fikhi, kelami ve tasavvufi ekolleri ortaya çıkarmıştır.<sup>69</sup>

Gelenek, en genel anlamıyla dini boyutlarıyla bir zincir gibi bir sürekliliği ve devamlılığı ifade eder.<sup>70</sup> Bir yaşam tarzının gelenek halini alabilmesi için en az üç kuşak –bunların uzun ya da kısa olmasının önemi bulunmaksızın- sürmesi gerekir.<sup>71</sup>

Bir toplumun mirasının başarılarının toplamı olan gelenek,<sup>72</sup> benzer inançların, uygulamaların, kurumların ve eserlerin birbirini takip eden kuşaklar boyunca istatistiksel olarak sık sık tekerrüründen ibarettir.<sup>73</sup> Dolayısıyla, gelenek kendinden öncekilerden kendinden sonrakilere taşındığı için, öncenin sonrakine

<sup>68</sup> Günay, **Din Sosyolojisi**, s. 595-598; Ali Bulaç, "Kitabi İslam-Ümmi İslam yada Ümmetin Kitaba Dönüşü", **Bilgi ve Hikmet**, S. 10, Bahar-1995, s. 15-16.

<sup>69</sup> Bilal Sambur, "İslam, İslamizmden Ayrılmalı", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s. 212..

<sup>70</sup> Mehmet Vural, "Gelenek ve Dinlerin Aşkını", **Doğu-Batı Dergisi**, 2004 S. 25, (ss.161-175), s. 162.

<sup>71</sup> Edward Shils, "Gelenek", **Doğu-Batı Dergisi**, S. 25, 2004 s. 113.

<sup>72</sup> George F. McLEAN, "Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans-Georg Gadamer" (Çev: Hafsa Fidan), **Bilimname VI**, 2004/3, s. 35.

<sup>73</sup> Shils, **a.g.m.**, s. 122.

oranla daha fazla değer taşıdığı bir durumdur. Zaman bakımından önce olması ona bir tür otorite kazandırmakta ve güven duyulmasını sağlamaktadır. Bu yanıyla gelenek, denenmiş olanda ısrar, ona duyulan güven temelinde şekillenmiş ve zaman içinde bir tür alışkanlığa dönüşmüş bir zihniyet durumudur.

Gelenek, birbirine uyumlu bir bütün olmakla birlikte, geleneği benimsemiş olan çok sayıda bireyin iştirak etmesiyle hem varlığını devam ettirir hem de kendisini yeniler. Ancak bu devamlılık ve yenilenme geleneğin en önemli hususiyetlerinden biri olan uyum ve bütünlüğü bozmadan gerçekleşmek durumundadır. Devamlılık içinde yenilenme ve yenilenmenin devamlılığı ise, geleneği benimseyen bireylerin birbirlerini doğrudan veya dolaylı olarak kontrolü ile mümkün olmaktadır.<sup>74</sup> Bu suretle bir hayat tarzı sunan İslam mevcut şartlarla bir denge tesisine çalışır. Dolayısıyla din saf bir olay, soyut bir kavram olmayıp tarihi, sosyolojik, psikolojik ve kültürel yönleri de sahiptir.<sup>75</sup>

Bu açıdan bakıldığında İslam bir din olduğu kadar, bu özelliğinin temelinde yer aldığı bir medeniyet ve kültür olma vasfına da sahiptir. İslamın kültür olma özelliği ile “*günlük hayatın kültürel tezahürlerini İslam’ı (tarihselliği, ahlak ve davranış kuralları ve iman ilkeleri ile) mihenk taşı alıp yorumlamak, anlamlandırmak ve sembolik olarak ifadelendirmek*” kastedilmektedir.<sup>76</sup>

Buradan da anlaşıldığı gibi geleneksel algı biçimi, tarihten süzülerek nesilden nesile aktarılan kendi içinde bir bütünlüğü olan bir yaşam tarzıdır. Daha kısa bir ifade ile söylemek gerekirse geleneksel algı ve yaşam tarzı, metnin biriken anlamıdır<sup>77</sup> denilebilir. Başka bir ifade ile burada, genel olarak, ulemanın, anladığı kitap, sünnet, icma ve kıyas’ı kaynak olarak kabul eden ve 14 asırdır yaşanan İslam; özelde ise İslam toplumları, dolayısıyla Türk Kültürü içinde yaşanan, bir hayat tarzı haline gelen ve gelenekselleşen İslam kastedilmektedir.

<sup>74</sup> Tahsin Görgün, “İslami Tefekkür Geleneği ve Önemi”, **Bilimname VI**, 2004/3, s.100.

<sup>75</sup> Yümnü Sezen, **Sosyoloji Açısından Din**, Marmara ÜİFV Yay. İst. 1998, s. 34

<sup>76</sup> Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İst., 1994, s. 96- 97.

<sup>77</sup> Shils, **a.g.m.**, s. 115.

## 2) İdeolojik Algı ve Yaşam Tarzı Olarak Din

“İdeolojik algı ve yaşam tarzı olarak din” ifadesi ile neyi anlatmak istediğimizi ortaya koymak için ilk olarak “ideoloji” kavramının tanımını yapmamız gerekmektedir. Fakat bazı terim ve deyimler vardır ki bunların tanımı yapmak öyle sanıldığı gibi kolay değildir çünkü anlamları kullanan kişinin niyetine ve bakış açısına göre değişmektedir. İşte “İdeoloji” kavramı da onlardan birisidir. Konu ile ilgilenen ne kadar yazar ve düşünür varsa o kadar çok ve değişik ideoloji tarifine rastlamak mümkündür.<sup>78</sup> Yukarıda belirtildiği gibi ‘*körün fil tarifi*’ metaforu burada da kullanılabilir.

Şimdiye kadar hiç kimsenin bu kavramın yeterli bir tanımını yapmadığını belirten Eagleton, bunun sebebinin bu alanda çalışanların nitelikleri ile ilgili bir durumdan değil, ideoloji teriminin birbiriyle bağdaşmaz olan birçok anlama sahip olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>79</sup>

İlk olarak İdeoloji kavramını Antoine Destutt de Tracy icat etmiştir.<sup>80</sup> De Tracy ideolojiyi toplumu dönüştürmede kullanılacak oldukça önemli bir araç olarak ‘olumlu’ anlamda kullanmıştır.<sup>81</sup>

İdeolojiyi genel ve tekil ideolojiler şeklinde bir ayırım yapan Althusser; ideolojinin insanları yetiştirmek, dönüştürmek ve onları kendi varlık koşullarının gereklerine cevap verebilecek hale sokabilmek için her toplumda var olduğunu bu anlamda sınıfsız toplumda da ideolojinin bir gereklilik olduğunu vurgular.<sup>82</sup> Burada sadece egemen sınıfın kullandığı bir aparat olmaktan öte egemen sınıfın kendi konumunun da içinde belirlendiği bir kavramdan bahsedilmektedir.<sup>83</sup>

Düşünsel anlamda bu kavramı ‘olumsuz’ anlamı ile kullanan ilk isimlerin basında ise Marx gelir. Marx’a göre bir düşünceye ideolojik karakter kazandıran şey, o düşüncenin toplumsal ve ekonomik ilişkilerin gerçek doğasını gizleyebilmesi ve

<sup>78</sup> Sabri F. Ülgener, **Zihniyet, Aydınlar ve İzmler**, Der Yay., İst., 1981, s. 97.

<sup>79</sup> Terry Eagleton, **İdeoloji**, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yay., İst. 2005, s. 17.

<sup>80</sup> Andrew Vincent, **Modern Politik İdeolojiler**, (Çev. Arzu Tüfekçi), Paragidma Yay., İst. 2006, s. 2.

<sup>81</sup> Nur Betül Çelik, **İdeolojinin Soykütüğü 1: Marx ve İdeoloji**, Bilim ve Sanat Yay., İst., 2005, s. 36.

<sup>82</sup> Zafer Yılmaz, “Althusser’in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları: Üstbelirlenimden Post-belirlenime”, **Praksis** No. 4, 2001, s. 61-62.

<sup>83</sup> Louis Althusser, **Marx İçin**, (Çev. Isık Ergüden), İthaki Yay., İst. 2002, s. 286.

böylece toplumdaki ekonomik ve sosyal kaynakların adaletsiz dağılımını meşru gösterebilmesidir.<sup>84</sup>

Görüldüğü gibi ideoloji kavramı tarihin değişik dönemlerinde değişik anlamlarda kullanılmıştır. Fakat İdeoloji, bu gün iktisat siyaset ve sosyoloji dallarında hala tartışılan tarafıyla Marx'a borçludur. Ancak bu kavram Marx'ın ve Marksistlerin bıraktıkları yerde durmamıştır. Bu anlamda ideolojiyi sınıf menfaatleri adına yalan ve aldatma olarak gören ve gösteren düşünce bu gün bir hayli gerilerde kalmış sayılır.<sup>85</sup>

İdeolojiyi tanımlama bağlamında değişik şahıs veya ekoller olduğu gibi doğrudan ideolojilerin incelendiği önemli eserler dahi mevcuttur. Bu anlamda bazılarını hatırlatmak gerekirse, Max Weber'in din ile eylem arasındaki diğer bir deyişle değerle eylem arasındaki ilişkileri inceleyen meşhur eseri "*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*"ndan bahsedilebilir. Bu eserinde Weber, kapitalizmin ortaya çıkışında Marx'ın belirttiği faktörlerin yanında bazı "ideolojik" etkenleri de işin içine sokmuştur. Ona göre kapitalizmi gelişmiş kapitalizm haline getiren "Protestanlığın dünya görüşü" şeklinde kavramsallaştırdığı bu etkenlerdir.<sup>86</sup>

Günümüz için önemli nokta, fikrin toplum tabanında hangi türde somut-objektif bir gerçeğe dayalı olarak şekil ve biçim almasıdır. Tabanın sınıf çıkarı ile ilişkisi ikinci planda kalır.<sup>87</sup>

Yukarıda bahsedilen bütün zorluklarına rağmen çalışmamıza temel oluşturacak ve sınırlarını çizecek bir tanım yapılması gerekmektedir. Daha iyi bir toplum kurmak için ileri sürülen genelleştirilmiş formüller ve fikirler yumağı olan ideoloji "*belli bir toplum kesiminin (grup, sınıf, mezhep, meslek vs.- mensuplarının) statüleri ile uyum halinde ve yerine göre davranışlarını haklı ve meşru göstermek üzere paylaştıkları ortak düşünceler, mithoslar ve değer yargıları toplamıdır.*"<sup>88</sup>

<sup>84</sup> David McLellan, **İdeoloji**, (Çev. Barış Yıldırım), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst., 2005, s. 15.

<sup>85</sup> Ülgener, a.g.e., s. 97-104.

<sup>86</sup> Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 29-30.

<sup>87</sup> Ülgener, a.g.e., s. 97-104.

<sup>88</sup> A.g.e., s. 98

Bu tanımdan hareketle ideolojinin tek bir kişiyi değil, bir grubu ilgilendirmek; sadece zihinde kalmayıp, söz ve yazı ile açıklanmak; grup için üretilmiş ısmarlama sloganlar olmayıp bizzat grup üyelerinin de hakikatin kendisiymiş gibi algıladıkları düşünce ve inançlara sahip olmak,<sup>89</sup> resmin tamamını göstermeme ya da görünen kısmını çarpıtarak vermek<sup>90</sup> gibi özellikleri vardır

İdeoloji "*daima Batılın izinde ve hizmetinde fakat yine de devamlı hak ve hakikat suretinde olan düşünce ve deyimler*"<sup>91</sup> olup, gerçeğin bir şeye göre saptırılması anlamını da taşır.<sup>92</sup> Bu haliyle ideoloji zayıf düşmüş veya düşmekte olan bir grubun var olma mücadelesi verebilmesinin bir çaresi olmaktadır. Bu suretle, ideoloji gücünü yitirmiş ve savunma durumuna geçmiş bir grubun, -gerçeğe ters düşen- düşünce ve inançlarını ihtiva etmekte olup; bu grubun fikir ve inançlarını ifade eder.<sup>93</sup>

Böyle bir grubun mücadele sürecinde fikirler sloganlaştırılarak, artık fikir olmaktan çıkıp insanları düşünmeye değil fakat eyleme sürükleyen, eylem içinde barındıran fikirler haline gelmektedirler. Hatta ayetler bile belli gayeler için sloganlaştırılarak, bir taraftan din ideoloji haline getirilmekte, diğer taraftan ayet kutsallıktan çıkarılarak eylem için kullanılmaktadır.<sup>94</sup> Konuya bu açıdan bakılınca ideoloji ve ütopya, fikirlerin sloganlaştırılmasıyla karşımıza çıkmaktadır. Sloganların "*özü ve muhtevaları çoktan uçup gittiği halde savaşı kendi başlarına yürüten hayalet gövdeler*"<sup>95</sup> şeklinde olan tanımını göz önünde bulundurulduğunda durum daha net anlaşılmaktadır.

Yukarıdan hareketle ideolojilerin, kitle toplumunu eyleme sürükleyecek bir çağrıya ihtiyaç duyulmasından dolayı 20. asrın bir sonucu<sup>96</sup> olduğu söylenebilir. Bu

<sup>89</sup> Ülgener, a.g.e., s. 98-99.

<sup>90</sup> Aliye Çınar Köysüren, "İdeoloji ve İslamcılık İlişkisi", **İslamcılık Öldü Mü ?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s.310..

<sup>91</sup> Ülgener, a.g.e., s. 100.

<sup>92</sup> Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 26.

<sup>93</sup> Ülgener, a.g.e., s. 100-101.

<sup>94</sup> Mardin, **İdeoloji**, s. 119.

<sup>95</sup> Ag.e., s.162.

<sup>96</sup> Mümtaz'er Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, s. 22-23.

anlamda ideoloji yeni yayım araçlarının, fikir üreticisi olarak aydınların ve 19. asırdaki sosyal çalkantıların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>97</sup>

İşte 19. yy.dan itibaren Batı karşısında gerileyen ve savunma durumuna geçen İslam dünyasında, Batı ile rekabet esnasında İslam da, “İslamcılık” şeklinde ideoloji haline getirilmiştir.

İslamcılığın birçok tanımı yapılmakla beraber Kara şöyle tanımlamaktadır: “İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda, İslâm’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim vb.), ‘yeniden’ hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla, Müslümanları İslâm dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak... Medenileştirmek, birleştirmek, kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir”<sup>98</sup>

Siyasi bir ideoloji olan İslamcılık, dine bağlı/teokratik özellikteki Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye'ye geçiş sürecinde ortaya çıkar.<sup>99</sup> Onun için İslamcı düşüncenin, İslamcı ideolojinin ya da ideolojik İslamın soyağacını İslam geleneğinde, İslam tarihinde ya da İslam düşüncesinde değil, batı düşüncesinde aramak gerekir.<sup>100</sup>

Bu süreçte İslamın, geleneksel algılanışının dışına taşınarak siyasal bir ideoloji üretilmesine sebep olan en önemli etken, şüphesiz mevcut toplumsal şartların ve Batı'nın çok yönlü emperyalizm, misyonerlik, oryantalizm vs... meydan okumasıdır.<sup>101</sup> Birçok kıtaya yayılmış olan bir kültür ve geleneğin, baş döndürücü bir gelişme gösteren Batı/uygarlık karşısında küçük ve hakir görülmesi ve ellerinin altından kayıp giden gücün ütopya gibi yazılmaya namzet oluşu karşısında İslamcılık devreye sokulmuştur. Bu açıdan bakıldığında İdeolojik İslam anlayışı, özü itibariyle

<sup>97</sup> Mardin, **İdeoloji**, s. 126-136.

<sup>98</sup> İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, Dergah Yay. İst., 2004, s. 15.

<sup>99</sup> Aliye Çınar Köysüren, “Reaksiyoner Değil Gerçekçi İslamcılık”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s. 201.

<sup>100</sup> Türköne, “İslam Düşüncesinde Totallik Tartışmalarının Modernite İle İlişkisi”, **İslam Düşüncesi Sempozyumu**, s. 117.

<sup>101</sup> Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, s. 197

reaksiyoner bir tavır içermektedir. Bu tepkisel durum, İslam dininin bir gerileme nedeni olmadığını ısrarla vurgulamasıdır.<sup>102</sup>

İslamın ideolojik olarak algılanmasının bir başka sebebi de şüphesiz oryantalistlerin İslam hakkındaki değerlendirmeleridir. Zira Oryantalizm Doğu’yu Batının kültürel ve ideolojik kurumları ve kurumların ürettiği sözcükler, imgeler, doktrinleri ile algılamak ve anlamakta dolayısıyla Doğunun nasıl anlaşılması gerektiği bilgisini kendi istedikleri şekilde inşa etmekteydi.<sup>103</sup> Bu bilgiyi inşa ederken de Doğu’ya (İslam) ancak metin üzerinden ulaşmaktadır. Çünkü doğu, batı için nesnel gerçekliği olan bir yer değil, bir metindir. Çünkü pozitivistin bilgi anlayışı ve euro-sentrik bakış açısı bunu gerektirmekteydi.<sup>104</sup>

İslamcılığı ortaya çıkaran bu şartlar, bu ideolojinin ortaya çıktığı zihinsel ve psikolojik zemin hakkında bize bilgi vermektedir. Buradan da anlaşıldığı gibi bu ideolojinin dayandığı zihinsel temel seküler<sup>105</sup> bir özellik taşımakta, psikolojik zemin ise aynen diğer ideolojilerde olduğu gibi Osmanlı’nın kurtarılmasını içermekteydi.

İslâmcılık, İslâmi hükümlerin uygulanması ve her türlü târihsel ve toplumsal şartlarda dünyanın İslâm'a göre yeniden kurulması ideali ve çabası anlamında bir "ideoloji" olunca bu ideolojinin içinde bulunduğumuz tarihî ve toplumsal şartlarda dünyayı nasıl kurmak istediğine<sup>106</sup> ve nasıl yeni bir insan inşa etmek istediğine<sup>107</sup> yakından bakılması gerekmektedir. Bu bakış açısı aynı zamanda “*geleneksel ya da klasik İslam algısı ve yaşam tarzı*” ile “*ideolojik algı ve yaşam tarzı*” arasındaki farkları da ortaya çıkaracaktır.

İdeolojik islamı (İslamcılığı/siyasal islamı) geleneksel İslam’dan ayıran en önemli fark batının etkisiyle, dinin kendini doğrulama-meşrulaştırma şeklinin değişmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira dinin artık meşruluğu ya da doğruluğu mitsel (aşkın) olanda araması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak olarak

<sup>102</sup> Köysüren, “Reaksiyoner Değil Gerçekçi İslamcılık”, s. 202.

<sup>103</sup> Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, s. 228.

<sup>104</sup> A.g.e., s. 230.

<sup>105</sup> Naci Bostancı, “İslam, İslamcılık, Siyaset”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s. 155-156.

<sup>106</sup> Levent Köker, “İslamcılık Neden Savunulamaz?” **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s. 332.

<sup>107</sup> Ramazan Altıntaş, “İslamcılar ve ‘Köktenciler’”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s.351.

gösterilmesi yerine, onun meşruluğu rasyonellikte aranmıştır. İslamcı ideologların sık sık İslamın akla uygunluğunu vurgulamaları bunun bir neticesi olduğu gibi bu durum aynı zamanda dinin dünyevileşmesinin de bir ifadesi olmaktadır.<sup>108</sup> Zira İslamcılık (isterse islamlaşma denilsin) genel çerçevesini modernitenin belirlediği bir alanda üretilen bir dünya görüşüdür. Dolayısıyla -her ne kadar farklı bir deneyim olsa da- geleneksel dünya görüşünün yerini “modern” alana bırakması sebebiyle seküler bir içerik taşımaktadır.<sup>109</sup>

Böylelikle geleneksel islamda var olan öbür dünya inancına yönelik güdülenme nerdeyse geri plana düşmekte, din yaşanan dünya üzerinde ısrar etmektedir. Öbür dünya inancı ideolojik İslam içinde önemini kaybetmektedir.<sup>110</sup>

İdeolojik İslam anlayışında 19. asırda batı felsefelerinin de tesiriyle bir meşruiyet krizi yaşandığı için, bunu aşmak gayesiyle, klasik İslamı aşarak, orijinal kaynaklarla çağın problemlerine yeni bir cevap bulma teşebbüsüne girişilmiştir. Ancak bu anlayış (İslamcılık), batının ideoloji çağıyla karşılaşmasıyla, fakat kendi şartları oluşmadan meydana gelmiş bir sistemdir. Bunun için devamlı olarak Asr-ı Saadet'e dönme isteği, bir altın çağ yaratmanın yanında, esnek yorumlara kaynak aramanın da bir ifadesi olmaktadır.<sup>111</sup> Bu anlamda kendinden öncekilerin dini yaşayışlarını, oluşmuş örf âdet hukukunu, dervişliği ve hatta öteki dinlerle yakınlaşmayı reddediyorlardı. Böylece daha önce yapılmış çalışmalara kayıtlı kalmadan, temel metinlere (Kur'an ve Hadis) yeniden yorum getirme (içtihad) hakkını talep ederek, geleneksel İslam anlayışından muazzam bir kopuşu gerçekleştirmişlerdi.<sup>112</sup> Esasen geleneği tamamıyla yok saymak sadece islamcılarının değil, modern ideolojilerin genel özelliğidir.<sup>113</sup> Bu anlamda bakıldığında belli bir gayeye matuf olarak, kendini yeniden üreten bu yeni düşünce ve algılama biçiminin ideolojik olduğu anlaşılmaktadır.

İslamı bir ideoloji olarak algılayan ve yorumlayan İslamcılara göre

<sup>108</sup> Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, s. 26-27; Türköne, "İdeolojik İslam", **Türkiye Günü**, S. 16, Güz 1991, s.61.

<sup>109</sup> Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, s. 197.

<sup>110</sup> Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, s. 27.

<sup>111</sup> Türköne, **A.g.m.**, s. 61-63.

<sup>112</sup> Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 52.

<sup>113</sup> İhsan Çolak, "İslamcılığı Tanımlamak", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s. 148.

Müslümanların kalkınmasına; geçmiş ulema ve onların görüşleri ile akılcı bir yolla izah edilemeyen inançları, mucize ve kerametleri engel olmuştur. Ancak bu engeller çok basit metotlarla bertaraf edilmiştir. Geçmiş ulemayı ya yaşadıkları devre hapsederek veya dini anlamamakla hatta saptırmakla itham ve izah yolu seçilmiştir.<sup>114</sup> Bu anlamda geri kalmış olmanın sebebi ve gelişmenin önündeki en büyük engel olarak tasavvuf görülmektedir. Onun için İslamcılık, gelenekle ve sufizmle mücadele etme işlevini üstlenmiştir.<sup>115</sup> Bu anlamda İslamcılığın gelenekçisi ve tasavvuf eksenlisi olmamıştır.<sup>116</sup>

Böylece ideolojik algılama, tanrı merkezli yaklaşımı ve tarihi entellektüel birikimi redderek orijinal kaynaklara dönme isteği taşıyan; insan merkezli yeni bir İslam anlayışı şeklinde ortaya çıkmıştır.<sup>117</sup> Geleneksel dini tahayyül ve kavramların (cennet, cehennem, âhiret, cihad, sevap, günah, ibadet gibi) içeriği ve dini kodlarını yeniden tanımlamaya girişmişleridir.<sup>118</sup> Örneğin bu algılayış tarzına göre; kaza ve kaderi inkâr etmek küfürdür fakat cebr derecesinde kadere inanmak da küfür kabul edilmektedir. Yine bu algılama biçiminde, üzerinde en çok durulan konulardan birisi “*cihat*” kavramıdır. Bu da Weberyen bir yaklaşımla yeniden yorumlanarak “toplumsal seferberlik” çağrısı anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda cihadın amacı, özgürlüğe kavuşmak, devleti ele geçirerek İslamileştirmek, Müslümanlar

<sup>114</sup> Bunu yaparken bazen gülünç hollere düşülmüştür. Mesela Ebabil, çiçek mikrobu ve çiçek hastalığı; cinler, bir nevi mikrop; Hz. Musa'nın gözleri önünde dağın erimesi, volkanik patlama; Hz. Musa'nın asasıyla topraktan su çıkarması, santrafuj aleti olarak takdim edilmiştir. Böylece dinin rasyonel hale getirildiği zannedilmiş, bunun önünde engel olarak gördükleri kerametler kökten inkâr edilmiş, mucizelere ihtiyatlı yaklaşmış, ayetler ise rasyonel bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. (*İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık, s. 68-69.*)

<sup>115</sup> Bu nokta, bu düşünce yapısının en önemli paradokslarından birisidir. Zira II. Abdülhamid'in "İttihadı İslâm"ı, Osmanlı merkezli olarak ve Sufî araçlar kullanarak gerçekleştirmek istemiştir. Sultan'a "İttihad-ı İslâm" düşüncesinin hayata geçirilmesinde en büyük desteği veren, ona itaatın Müslümanların en önemli görevi olduğunu vurgulayan eserleri devlet eliyle tüm İslâm dünyasına dağıtılan Rıfâî Şeyhi Ebu'l-Huda el-Sayyadî gibi liderler Abduh'un düşüncesine benzeyen bir İslamcılığın tehlikeli olduğunu düşünüyorlar ve onu şiddetle eleştiriyorlardı. (*M. Şükri Hanioglu, "İslamcılık" Tartışması Üzerine Notlar(2):Kökler", İslamcılık Öldü Mü?, Ufuk Yay., İst. 2012, s.343.*)

<sup>116</sup> Uğur Kömeçoğlu, “Geçici Dönemsel Bir ideoloji Olarak İslamcılık:Üç Nesil Hipotezi”, İslamcılık Öldü Mü?, Ufuk Yay., İst. 2012, s. 191.

<sup>117</sup> Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İst. 1991, s. 28.

<sup>118</sup> Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, s. 239, 243; İmadüddin Halil, *İslam'da Liderlik* (Çev: M. Yolcu), Madve Yay., İst., 1987, s. 29.

arasında ortak hedef ve birlik sağlamak olduğundan asla vazgeçilmemesi gereken önemli bir eylemdir.<sup>119</sup>

İslamcılık geleneği reddederken, ulema eliyle bu reddin gerçekleşemeyeceğine göre, geleneksel ulemanın dışında çoğunlukla seküler eğitilmiş yeni bir elit sınıfının bunda öncü rol oynadığı görülmektedir. Dolayısıyla ideolojik algılamanın ulema tarafından değil aydınlar tarafından üretilen modern bir dünya görüşü<sup>120</sup> olduğu söylenebilir.

İslamı ideolojik olarak algılayan İslamcılar; siyaset konusunda da, İslamın bütünsel ve kapsayıcı olduğu ilkesinden hareketle, geleneksel anlayıştan farklı bir noktada durmaktadırlar.

İdeolojik İslamın idrak tarzında, İslam kelimesinin atılım ve inkılâplar manasına geldiği ileri sürülmektedir.<sup>121</sup> Bu suretle İslam değişimci, devrimci, meydan okuyucu bir söylemin dili olmalıdır. Geleneksel İslam anlayışında ise, İslamın selamet, barış manasına geldiği ve ıslah metodunun esas olduğu, her şeyden önce İslamın ismi ile devrime karşı olduğu belirtilir.<sup>122</sup> Dolayısı ile geleneksel algı ve yaşam tarzından, “İslam anlayışı” konusunda farklılaştıkları ortaya çıkmaktadır.

İdeolojik İslam'ın, Müslüman bireyi değerlendirmesi de geleneksel İslam anlayışından oldukça farklıdır. Ameli, imanın bir cüz'ü hatta şartı olarak gördükleri için, büyük günah işleyen insanların Müslüman kalamayacağını iddia ederek, cihad anlayışını bütün ümmete yöneltmişlerdir.<sup>123</sup> Yaşanan dine ve dini yaşayanlara karşı, kendilerine göre hakiki İslamı savunarak, kendileri gibi düşünmeyen, yaşamayan herkese batıl damgası vurulmaktadır.<sup>124</sup> Böylece “bizden olmayan bize düşman olandır” düşüncesinden hareketle bizden olmayan müslüman değildir düşüncesine ulaşılmıştır.<sup>125</sup>

<sup>119</sup> İmadüddin Halil, **İslamın Tarih Yorumu** (Çev: A. Ağırakça), Risale Yay., İst., 1998, s. 290; Ömer Çelik, “Modern İdrakin Tabii hasılası yada tarihin Kırılma Evresinde Son Arayışın Dili”, **Bilgi ve Hikmet**, Bahar 1993/2, s. 76-77.

<sup>120</sup> Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, s. 199-200; Türköne, “**İdeolojik İslam**”, s. 60.

<sup>121</sup> Said Çekmegil, **Vahye Göre Büyük Zulüm**, 2. Baskı, Nebi Nida Yay., İst., 1992, s.11.

<sup>122</sup> Burhan Bozgeyik, **Bütün Cepheleriyle İran Meselesi**, Yeni Asya Yay., İst. 1981, s. 240.

<sup>123</sup> Rahman Fazlur, **İslam** (Çev: M. Aydın - M.Dağ), İst. 1992, s. 120.

<sup>124</sup> Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 141.

<sup>125</sup> Taha Akyol, **Haricilik ve Şia: İslamda Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları**, Kubbealtı Neşriyat, İst. 1988s. 54.

Bilindiği gibi modern dönemin düşünce sisteminde, birbiri ile rekabet eden binlerce düşünce ve ideoloji vardır. Her biri kendilerinin tek hakikat olduğunu ve o hakikatin de onların tekeline girdiğini iddia eder.<sup>126</sup> Ideolojik algıyı temsil eden İslâmcılarda da bunu görmek mümkündür. Bu anlamda, tekfir silahı bol bol kullanılmaktadır. Geleneksel İslam anlayışında ise, sözkonusu sebeplerden dolayı insan kâfir olarak değil, günahkâr olarak kabul edilmekte olup, cezasını ahirette Allah'ın vereceği ileri sürülürken; ideolojik yaklaşım bu dünyada kendileri de vermek istemektedirler. Ehlisünnet, tekfiri nazik ve güç bir mesele olarak ele almıştır. Zira tekfir, tekfir edilen insanın yaşama hakkının elinden alınması, cenaze namazının kılınmaması, müslüman mezarlığına gömülmemesi gibi haklardan mahrum bırakılmasına yol açmaktadır.<sup>127</sup>

Dünyada yaşanan devrimler, eskiden ve var olandan değişik şeyler getirmek ve onlardan kaçınmak için uğraşırken; Müslüman devrimciler İslamın doğuş sürecini örnek alarak asr-ı saadete dönme argümanıya; İslami düzeni yeniden kurmak için mücadeleye girmektedirler.<sup>128</sup> Zira geleneksel ya da klasik İslam anlayışı, yeni meşrulaştırmalar için elverişli görülmemektedir. Bu şekliye İslamcılığın, çağın yeni sorunsalları çerçevesinde, klasik islamı aşarak orijinal kaynaklarla çağın problemlerine cevap bulma girişimi<sup>129</sup> olduğu söylenebilir.

Buradan hareketle dindarların bir an önce siyasileşmesi istenmekte, bunu başaramayınca suçu geleneklere yükleyerek ona savaş açmaktan çekinilmemektedir. Böylece ayet sloganlaştırılmakta, kendileri gibi düşünmeyenler ise, ötekileştirilmektedir.<sup>130</sup> Bunun neticesinde de gerilim, anormal bir coşku ve toplumla zıtlama vardır. Bu süreçte çok masum ve hatta güzel kelimeler bile slogan haline gelerek ölmeye ve öldürmeye bile yol açabilmektedir.<sup>131</sup>

Görüldüğü gibi, siyasal İslam veya ideolojik islamın temelinde, önce devleti ele geçirmek, sistemin değişmesini temin etmek ve kendilerine uygun bir dünyada

<sup>126</sup> Mümtaz'er Türköne, "Müfrit Alim", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s. 105.

<sup>127</sup> Ahmet Saim Kılavuz, **İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi**, 4. Baskı, Marifet Yay., İst. 1994, s. 121.

<sup>128</sup> Bernard Lewis, **İslam'ın Siyasal Dili** (Çev: F. Taşer), İst, 1992, s. 8.

<sup>129</sup> Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, s. 31.

<sup>130</sup> Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 289.

<sup>131</sup> Taha Akyol, **a.g.e.**, s.56.

yaşamak düşüncesi bulunmaktadır. Devrimci mantığa dayanan bu görüş, çoğulculuğun reddi, uzlaşmanın kötülüğü ve tarihin yeniden yazılmasından hareket eder. Bu tutum, tek parti devri aydın ve bürokratlarıyla sol kesimin de kullandığı sil baştan geleneğin bir devamı olmaktadır. Bu yaklaşım da gelenekten kopuşun bir ifadesi olmaktadır.<sup>132</sup> Zaten geleneksel ve ideolojik islamın temel ayrılış noktasını devlet ve siyaset anlayışı oluşturmaktadır.

İdeolojik düşünce tarzı bir taraftan kendi tarihsel birikimi ile hesaplaşırken diğer taraftan Batının meydan okumalarına karşı cevap arayışı ve direniş oluşturma peşindedir.<sup>133</sup> Dolayısıyla bu algı ve yaşam tarzının en önemli tarafı, çeşitli fikirlere savaş açarak batıcılığı olduğu gibi, geleneksel İslam anlayışını da bu savaşa dâhil etmesidir. Batıcılık ve gelenekçilikten uzak kalınmadıkça, halis bir Müslüman olunamayacağı ileri sürülmüştür. Böylece, halkın yaşamış olduğu tarihten süzülerek gelen dinin algılanış ve yaşam tarzı hem batıcılar tarafından hem de islamcılar tarafından hedef haline getirilmiştir.

Ancak bu silbaştan anlayışı ve yenisini inşa etmeden, mevcudu yıkma tavrı Batılılaşma yanlısı aydınlarla, ideolojik İslam'ı benimseyenler tarafından ortaklaşa kullanılan bir üslup olmuştur. Ne ilginçtir ki, bir devirde radikal Batılılaşmaya karşı "direnen gelenek", bir müddet sonra radikal bir tavır benimseyen ideolojik İslama karşı direnmek zorunda kalmış ve her ikisi tarafından reddedilerek düşman ilan edilmiştir. Ancak ilki İslamı temsil ettiği görüşünden ve Batılılaşmaya engel teşkil ettiği düşüncesinden; ikincisi, islamdan uzaklaştığı ve iktidara ulaşmaya engel teşkil

<sup>132</sup> Nilüfer Göle, "İslami Hareketler ve Postmodernizm", **1. İslam Düşüncesi Sempozyumu**, s. 114.

<sup>133</sup> Bu düşüncüyü temsil eden önemli şahıslardan birisi olan Mehmet Akif'in söylemleri, bu noktada bize ışık tutması açısından oldukça önemlidir. Mesela Akif, "Asrın idrakine söyletmeliyiz İslamı" derken, modernlikle bir uzlaşma arayışında iken; "medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" diyerek modernliğe meydan okumaktadır. Elmalı ve Musa Kazım, büyük âlim kimlikleriyle beraber İslamcı söylemlerinde modern medeniyetin söylemsel varlığına büyük eleştiriler getirdiler. (*Ergün Yıldırım, "İslamcılığın Üç Hali", İslamcılık Öldü Mü?, Ufuk Yay., İst. 2012, s282.*) Yine Akif bu dönemde İslam'a/öze yeniden dönüş çağrısıyla dikkati çekmiş önemli bir kişiliktir. Müslümanların Kur'an'ı sadece "mezarlarda okunmak ve fala bakmak için indirilmiş bir kitap zannetmelerine" karşı adeta haykırmıştır. Ona göre Müslümanlar bidat ve hurafelerle İslam'ın gerçek anlamını bulandırmışlar, İslami değerlerden uzaklaşmış ve bundan dolayı da bugün başlarına gelen felaketlere zemin hazırlamışlardır. O, Müslümanların tevekkülcülükle meşrulaştırdıkları tembelliğine, kaderciliğine isyan etmiş, körü körüne taklide karşı aklın kullanılmasının gerekliliğine, cehalete karşı ilmin ikame edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. (*Yasin Aktay, "İslamcılığın İlk Mesajı Batıya Değil Müslümanlara", İslamcılık Öldü Mü?, Ufuk Yay., İst. 2012, s292.*)

ettiği iddiasından hareket etmiştir.<sup>134</sup>

Özet olarak ifade etmek gerekirse, dinin geleneksel algılanış biçimi derken, genel olarak, ulemanın, anladığı kitap, sünnet, icma ve kıyas'ı kaynak olarak kabul eden ve 14 asırdır yaşanan İslam; özelde ise İslam toplumları, dolayısıyla Türk Kültürü içinde yaşanan, bir hayat tarzı haline gelen ve gelenekselleşen İslam kastedilmektedir. İdeolojik İslam anlayışı ise, her ikisine de tarihi olması ve yaşanması dolayısıyla karşı çıkmakta, yeni bir arayışın mücadelesini vermektedir. Bunun yaparken de toptan bir reddediş sözkonusu olduğu için, hem tarih hem de gelenek hiçbir şekilde göz önünde bulundurulmamaktadır.

Bütün bunların yanında şüphesiz Müslümanların din algılama ve yaşama biçimleri içerisinde bulunduğu toplumun yanı sıra yaşadığı yüzyıldan bağımsız değildir. Geleneksel toplumdaki modern topluma evrilme sürecinde Müslüman toplumların kendi sınırları dışında meydana gelen gelişmeler, doğrudan onları da etkilemiş dini hayatlarına yansımıştır. Onun için günümüz dini hayatını ve dinin güncel görünümünü daha iyi anlayabilmek amacıyla modern sonrası dönemin din anlayışlarının arka planına yakından bakmamız gerekmektedir.

## **II) Modern Sonrası Dönemde Yaşanan Din ve Din Anlayışlarının Arka Planı**

Bu bölümde dünyanın/toplumun değişimi karşısında yani geleneksel toplumdaki modern topluma doğru evrilme sürecinde dinin maceralı yolculuğu ele alınacak ve değişen dönemlerde dine yer verilip verilmediği ya da verildi ise hangi rollerin verildiği incelenecek kısaca toplum evrilirken dinin serüveninin ne şekilde olduğu analiz edilecektir.

Modern dünyanın en önemli realitelerinden birisi, tecrübe ettiği toplumsal değişim olgusudur. Birçok farklı dinamiklerin etkisiyle gelişen bu süreç, bazen bireylerin farkına varabileceği kadar kısa zaman dilimi içerisinde ve hızlı bir biçimde seyrederken, bazen de insan ömrünü aşan bir zaman dilimini içermekte dolayısıyla

---

<sup>134</sup> Tatar, a.g.e, s. 53.

bunu yaşayan bireylerin hissetmeleri mümkün olmamaktadır.<sup>135</sup> İşte bu değişim süreci karşısında sosyal bilimciler tarafından, toplumda dinin konumu ile ilgili olarak da birçok görüş ileri sürülmüştür. Dinin toplumda bir istikrar ve güvenlik unsuru olmasından tutun da, toplumda yabancılaşma unsuru olduğu, dolayısıyla dinin ortadan kalkması için hangi şartlar gerekiyorsa yapılması gerektiği ve şartlar oluştuğunda dinin kendiliğinden ortadan kalkacağından, dinin tekrar geri döndüğüne ve Tanrı'nın intikam aldığına kadar, tarihin değişen dönemlerinde toplumda dinin durumu ile ilgili birçok farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Başlangıçta hemen belirtelim ki, sosyal bilimcilerin ve sosyolojinin bahsettiği değişme olgusunun nesnel alanı, modern batı toplumudur. Yoksa tarihte yaşanan büyük göçleri, savaşların etkisiyle meydana gelen kıtasal toplum değişimleri konu edilmemektedir.<sup>136</sup> Dolayısıyla toplumsal değişme ile sosyolojinin ürettiği teoriler, 18. Yüzyılda ortaya çıkan sanayi inkılâbıyla beraber, 19. Yüzyıl başlarından itibaren baş gösteren sınıfsal çatışmaların ve ihtilaller dizisinin meydana getirdiği toplumsal gelişmelerden beslenmektedir. Rönesans, reform, aydınlanma felsefesi, sanayi inkılâbı ve Fransız ihtilali batı toplumlarının köklü değişmelerini yansıtmaktadır. Bu anlamda toplumsal değişme modern batı toplumlarının ortaya çıktığı tarihsel koşullarla beraber çeşitli etkileşimlerin sonucu yaşanan bir dizi süreci ifade etmektedir.<sup>137</sup> Bu süreçte yaşanan toplumsal değişim ve kriz durumlarını anlamak ve anlamlandırmak için sosyolojinin kurucu babaları tarafından bir takım teori ve kuramlar ortaya konmuştur. Örneğin Comte'un "üç hal yasası", Durkheim'in "mekanik dayanışma ve organik dayanışma" kuramı, Tönnies'in "cemaat ve cemiyet" teorisi, Marx'ın "sınıf çatışması" ve "yabancılaşma" kuramı ve nihayet Weber'in "rasyonalizasyon" teorisi aynı toplumsal değişim ve kriz durumunun farklı anlatımları olarak değerlendirilebilir.<sup>138</sup> Dolayısıyla toplumsal değişme, din, gelenek, modernite ilişkisi, özellikle 19. ve 20. yy. sosyal bilimcileri tarafından sadece kendi

<sup>135</sup> Hüsnü Ezber Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", **Sekülerleşme ve Dini canlanma Sempozyum Bildirileri**, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 2008, s. 34.

<sup>136</sup> Ergün Yıldırım, **Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi**, Bilge Yay. İst., 1999, s. 37.

<sup>137</sup> **A.g.e.**, s. 37.

<sup>138</sup> Adil Çiftçi, **Sosyolojiye Giriş Ya da Bir Özgürlük Tarzına Çağrı**, Ankara 2012, s. 109.

toplumlarını temele alarak, Batı merkezli bir okuma yapmışlar, Batı dışı toplumlarda da bu ilişkinin geçerli olduğu ya da olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Hâlbuki din ile ayrılmaz bir biçimde yaşayan insan ve insan toplulukları, tarihin değişen dönemlerinde çeşitli biçimlerde ilişki halinde olmuşlardır. Çünkü insanın bireysel ve toplumsal, özel ve kamusal vasfı bulunduğu göre, insanla ayrılmaz bir ilişkisi olan ve insanın mutluluğunu hedefleyen dinin de, doğal olarak insanla hem bireysel hem sosyal ve hem özel hem de kamusal yönleri itibariyle ilişkileri olması kaçınılmazdır.<sup>139</sup> Sosyal unsurların karşılıklı etkileşimi toplum yapısını da sürekli değiştirmektedir.<sup>140</sup> Şüphesiz toplumsal yapının bir unsuru olarak din de, toplumda meydana gelen genel değişimlerden bağımsız değil, aksine karşılıklı etkileşim halindedir. Onun için toplumsal yapıda ortaya çıkan değişimler, zamanla toplumda yaşanan dinin örgütsel yapısı, dünya görüşü, değerler ve pratikler düzeylerinde değişmeye yol açmaktadır.<sup>141</sup>

Tarihsel süreç göz önünde tutularak “din”in konumuna bakıldığında, ilk olarak modern öncesi döneme yani geleneksel topluma bakılması gerekmektedir. Geleneksel toplumlarda din yaygın bir değer olarak gündelik hayatın bütün kodlarını etkilemekte ve toplumsal kurumlar dine göre şekillenmekteydi.<sup>142</sup> Dolayısıyla siyasal, ekonomik, sosyal ve dini hayat, dini kurumların otoritesi altında örgütlenerek, sosyal yaşam ile dinin öğretisi birbirine yaklaştırılarak, din hayatın her alanında hâkim konumda bulunuyordu.<sup>143</sup>

Modern toplumun başladığı düşünülen “Aydınlanma Çağı”ndan itibaren ise, rasyonel ve pozitivist bir yaklaşımla ve dinin (Hıristiyanlığın) mevcut şekli olan, yaşanan haliyle ele alınarak, ağır eleştirilere tabi tutulmuş; o tarihten itibaren miadını doldurmuş ve tedavülden kalkmış muamelesi yapılmıştır.<sup>144</sup> Modern toplumda dinin nerede olması gerektiği yine tartışmaların merkezini işgal etmiş ve toplumun

<sup>139</sup> Muzaffer Sencer, **Dinin Türk Toplumuna Etkileri**, 3. Baskı, Sarmal Yay., İst., 1999, s.13.

<sup>140</sup> P. A. Sorakin, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev.: M.Raşit Öymen, Kültür Bak. Yay. I., Ank. 1994, s.47.

<sup>141</sup> Erkan Perşembe, “Toplumsal Değişme Din İlişkileri Üzerine”, **Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, S. 5, Samsun, 1991, s. 179.

<sup>142</sup> A.g.m, s. 163.

<sup>143</sup> Akgül, **Türkiye’de Din ve Değişim**, s.34.

<sup>144</sup> Tatar, **a.g.e**, s. 33.

sanayileştikçe, modernleştikçe dinden uzaklaşacağı öngörülmüştür.<sup>145</sup> Bu öngöründe o kadar ileri gidilmiştir ki, bazı sosyal bilimciler dinin ortadan kalkacağı tarihi bile vermişlerdir.

Yaklaşık üç asırdır sosyal bilimciler ve batının seçkin entellektüelleri hep dinin sonunun yaklaştığını vaat edip durdular. Her nesil gelecek birkaç 10 yıl veya biraz daha uzun bir süre içinde insanların artık tabiatüstü alana yönelik inançları terk edeceklerinden emindi. Bu öngörü, sekülerleşme tezi olarak bilinen bir teori haline geldi<sup>146</sup> ve modernitenin dine esaslı bir şekilde düşman olduğu iddia edildi.<sup>147</sup> Nitekim 1700'lü yılların başında Thomas Woolston modernitenin dine galip geleceğini iddia eden ilk kişidir. Woolston Hıristiyanlığın yaklaşık 1900 yılında tamamen ortadan kaybolacağını gayet emin bir şekilde iddia eder. Ondan yarım yüzyıl kadar sonra Woolston'un bu tahminini din adına fazla iyimser bulan Büyük Frederick, arkadaşı Voltaire'e yazdığı mektupta "... Bu İngiliz Woolston yakın tarihlerde neler olur pek anlayamamış... Çünkü din zaten kendi kendine çöküyor ve çöküş çok daha kısa sürede tamamlanacak" ifadesini kullanır. Voltaire de arkadaşına yazdığı mektupta aynı cüretle dinin sonunun 50 yıl içinde geleceğini söyler.<sup>148</sup>

Sonraki yıllarda *sekülerleşme kâhinleri*<sup>149</sup> (sosyal bilimciler) bunlardan daha az emin değillerdi; ama bu defa tarihi konusunda daha temkinli bir tavır söz konusuydu.<sup>150</sup> Örneğin modern sosyal teorinin tüm önde gelen kurucuları yani Comte, Marx, Durheim ve Weber modern kurumların gelişmesiyle dinin giderek

<sup>145</sup> Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", s. 75.

<sup>146</sup> Sekülerleşme teorisinin ilk savunucusu da İngilizler olmuştur.. Çünkü XVIII. Lui dönemindeki Restorasyon Devri (1600) ile birlikte Londralılar arasında inanca karşı militan saldırıların ortaya çıkacağı bir dönem başlamıştır. (Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", **Sekülerizm Sorgulanıyor, s. 33**)

<sup>147</sup> Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", s. 75.

<sup>148</sup> Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002, s. 33-34.

<sup>149</sup> Önceki görüşlerini revize eden Berger'e göre bu teorinin savunucu olanların çoğunluğu bu öngörüğü sadece objektif-bilimsel verilerden hareketle veya dünyanın gidişatını gözlemleyerek değil *ideolojik bir bakış* açısıyla gerçekleştirmişlerdir. Zira bunlar sadece modern çağın özünün dine karşı olduğunu iddia etmekle kalmayıp, "böyle bir gelişmenin iyi olacağını ve bu yolda ilerlemek gerektiğini savunan bir yaklaşım sergilediler. Geleneksel dinin gerilemesi Aydınlanmış kafaların şiddetle arzuladıkları "ilerleme"nin bir parçasıydı. Hatta bu ortam o kadar baskındı ki "ilerleme" anlayışına fazla bağlı olmayanlar bile dinin gerilediği iddiasına onay vermişlerdir. (Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", ss. 11-32; Berger "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", ss. 75-93.)

<sup>150</sup> Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", s. 34..

ortadan kalkacağına inanıyordu.<sup>151</sup> Fakat bunlar daha öncekiler gibi tam olarak ne zaman başarılabilceğini belirtmemişti.

19. yüzyılın sonunda din, A. Comte'un pozitivist yaklaşımı temele alınarak sosyal şartlardan hareket edilerek açıklanmaya ve anlaşılmaya çalışılmış ve bu çerçevede kuramlar geliştirilmiştir. Başka bir ifade ile 19. yy. ikinci yarısı, 20. yy ilk yarısı genel olarak aydınlanmacı/pozitivist zihniyetin değişik yansımaları olan ideolojilerin çağı olmuştur.<sup>152</sup> Bu dönemin toplumsal kuramları bilim adına iyimser, akılcı ve çoğunlukla evrimci idi. Yani toplumun aşamalardan geçerek gelişeceğini öngörüyordu. Bu dönemin temsilcisi olan kuram A. Comte tarafından geliştirilmiştir.<sup>153</sup>

Durkheim ve onun etrafındaki Fransız sosyoloji okulu da dini rasyonel bir yaklaşımla açıklama yoluna gitmiştir. Böylece toplumsal şartlar, ihtiyaçlar ve iktisadi zorunluluklar, açıklamaların temeline konmuş, mesela sosyalist bir yaklaşımla Kautsky ve Maurenbrecher, Hıristiyanlığı bir proletarya hareketi olarak yorumlamışlardır.<sup>154</sup> Durkheim ise, dini, sosyal tecrübenin bir yansıması olarak ele almış ve kutsal ile sosyal'in aynı şey olduğunu kaydetmiştir.<sup>155</sup>

Comte ve Durkheim, teoloji ve sosyolojiyi eşit görerek, cemiyetle ilahiyatı bir tutmuşlardır ki, Wach bunu "*gülünç bir yanlış anlama*" olarak değerlendirmiştir.<sup>156</sup> Comte'un din hakkındaki fikirleri de, eleştirilerek, dinin sadece bir düşünce ve görüş olmadığı, aynı zamanda onun bir his ve iradi davranış olduğu, bu özelliğinden dolayı dinin belli bir devrede başlayıp bitmeyeceği belirtilmiştir. Ayrıca Comte'un, sonunda pozitivismle ters düşen "insanlık dini" peşinde koşarak, kendisiyle çeliştiği ifade edilmiştir.<sup>157</sup>

<sup>151</sup> Anthony Giddens, **Modernite ve Bireysel-Kimlik** (Çev: Ümit Tatlıcan), Say Yay., Ankara, 2010, s. 258.

<sup>152</sup> Akgül, **Türkiye'de Din ve Değişim**, s. 47.

<sup>153</sup> Inger Furseth and Pål Repstad, **Din Sosyolojisine Giriş : Klasik ve Çağdaş Kuramlar** (Çeviri ve notlar: İ. Çapcıoğlu, H. Aydınalp), Birleşik Yay., Ankara, 2011, s. 157.

<sup>154</sup> Gustav Mensching, **Dini Sosyoloji**, (Çev: M. Aydın), Tekin Kitabevi, Konya, 1994, ss. 1-3.

<sup>155</sup> Mircae Eliade, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, (Çev: Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları (Damla Ofset Matbaacılık) Konya, 1995, s. 22.

<sup>156</sup> Jochim Wach, **Din Sosyolojisine Giriş**, (Çev: B. İnandı), Ankara 1987, s. 15.

<sup>157</sup> Sezen, **Sosyoloji Açısından Din; Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri**, s. 13.

Kurucu sosyologlardan Weber'in din konusundaki ana ilgisi ise, dinin "dünyayı" (yani kutsalla bağlantısı olmayan faaliyetleri) nasıl tanımladığı ve muhtelif tanımların ekonomi ile neticelerinin neler olduğu idi.<sup>158</sup> Bu bağlamda Batı dünyasında onaltıncı asır başlarındaki reformasyon sürecinden kendi zamanına kadar olan süreci anlamaya girişmiştir.<sup>159</sup> Bu süreçte Weber rasyonel mantığın modern yaşamın neredeyse tümünde nasıl etkin hale geldiğini araştırmış sonuçta da buna "kapitalizmin ruhu" adını vermiştir. Weber'in araştırması Batı medeniyetinde on altıncı yüzyıldan itibaren birbiri ardınca hayatın tüm alanlarında "*olayların izahının bu dünyadaki tecrübeler ve insan aklına müracaatla mümkün olduğu*" inancına dayalı bir sürecin oluşmaya başladığını ortaya koymuştu.<sup>160</sup>

Max Weber'in dünya dinleri üzerine analizlerinden dinin veya dinsel inançların gündelik hayattan zamanla daha fazla çekileceği ve modernliğin rasyonel ve seküler dünyasında dinin yerinin kalmayacağı yönünde bir öngörünün izleri rahatlıkla okunabilir.<sup>161</sup> Weber'in sözünü ettiği "rasyonelleşme",<sup>162</sup> "sekülerleşme"<sup>163</sup> ve "dünyanın büyüünün bozulması" gibi kavramlar, aslında aklileştirilen bir dünyada, dinsel ruhun kaybını ifade etmektedir. Weber şunu iddia ediyordu: Toplumsal bir eylem için kesin ve doğru bir bilgi elde etmek için ilahi otoriteye yönelik, geçmişe göre güvenilirliğini kaybetmiş ve pratik ekonomik etkenler bilginin değerini belirlemede giderek artan bir öneme sahip olmaya başlamıştır. "Dini bakış açısı" artık olsa olsa otorite için yarışan adaylardan sadece birisi olacaktır. Bundan sonra dünyevi problemlerin çözümü için papazlara, rahiplere

<sup>158</sup> Berger, "Dini Kurumlar", s. 440.

<sup>159</sup> Çiftçi, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 104.

<sup>160</sup> Willia H. Swaot, Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (Der. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst. 2002, ss. 96-100.

<sup>161</sup> Yasin Aktay, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?", *Din Sosyolojisi*, (Ed: Yasin Aktay-Emin Köktaş), Vadi Yay., Ankara 1998, s. 300.

<sup>162</sup> Weber'in tanımıyla rasyonelleşme "gözünün açılması" veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma demektir. "Gözün açılması", sadece insanların dinin eski gizemlerine inanmamaları değil aynı zamanda gizem ya da gizemli kavramlarının değersiz hale gelmesini içermektedir. Gizem, içine girilip araştırılması gereken bir şey olarak değil, insanın akli, yaratıcılığı ve teknolojinin filmleriyle fethedilmesi gereken bir şey olarak görüldü. İşte Weber dindeki bu iki yönlü "rasyonelleşme-gözünü açma sürecine sekülerleşme ismini verdi. Sekülerleşme sürecin hem kendisi hem de sonucuydu. (Swaot, Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", s. 99-100.)

<sup>163</sup> Sekülerleşme kavramını bize Max Weber hediye etmiştir ama kavram Weber'in arkadaşı Ernst Troeltsch (1958) tarafından yaygınlaştırılmıştır. Weber, literatüre kendisinin kazandırdığı bu kavramı yazılarında pek fazla kullanmamıştır. (Swaot, Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", s. 96-100.)

ve mollalara ekonomistlerden fizikçilerden ve siyaset bilimcilerden daha az müracaat edilecek; psikologlar, sosyal danışmanlar ve tıp doktorları gerek bireysel gerekse mikro-sosyal düzeyde toplumun muteber uzmanları olacaktır.<sup>164</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşıldığı gibi 19. yy. ikinci yarısı, 20. yy ilk yarısı genel olarak aydınlanmacı/pozitivist zihniyetin değişik yansımaları olan ideolojilerin çağı olmuştur.<sup>165</sup>

Çağımızın en üretken sosyologlarından kabul edilen Peter L. Berger'de "*Kutsal Şemsiye*" (*The Sacred Canopy*) adlı kitabının ikinci bölümünü tamamen sekülerleşmeye ve onun fenomenolojik sosyolojisine ayırmıştır. Berger, Kutsal Şemsiye'nin yıkılmaya başlamasından<sup>166</sup> ve çekişme halindeki dünya görüşlerinin bir arada bulunmasından bu yana sekülerleşmenin kendi kendini pekiştirmekte olduğu kanısındadır. Din adamlarının toplumdaki tekellerini yitirmelerinden sonra düşünce ve inancın geçerliliğine ilişkin insanların şüpheleri artmaya başlamıştır. Toplumda yarışan çeşitli hakikatler olduğunda insanlar görelî hale gelirler ve bütüncül dünya görüşlerine bağlanmaya daha az istekli olurlar.<sup>167</sup> Bu sebeple dinin çok uzun bir zamandan beri devam ede gelen görevi, çoğulculuk tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilmektedir. Hayatın farklı kesitlerine şimdi birbirinden farklı anlamlar ve anlam sistemleri yön vermektedir. Çoğulculuk geliştikçe birey, kendi inandıklarına inanmayan, hayatı kendisinininkinden farklı ve bazen da kendisinininki ile çelişen anlamlar, değerler ve inançlarca biçimlendirilen kişilerin bilgi edinme üsluplarından da haberdar olmaya başlar. Kısaca çoğulculuğun sekülerleştirici bir etkiye sahiptir. Daha doğrusu bu etki diğer faktörlerle el ele gider. Başka bir deyişle çoğulculuk,

<sup>164</sup> Swaot, Christiano, **a.g.e.**, s. 100.

<sup>165</sup> Akgül, **Türkiye'de Din ve Değişim**, s. 47.

<sup>166</sup> Bu kitaba ismini veren "şemsiye" dört ayaklı bir yatağın üzerindeki tentedir. Berger'in bu metaforu ortaçağda bütüncül Hıristiyan kültüründe insanların nasıl kendilerini beşikten mezara kadar kavrayan dini bir çerçeve içinde yaşadıklarını açıklamaktadır. O dönemde kişisel dindarlığınız ve ahlaki dürüstlüğünüz ne olursa olsun, herhangi bir amaç ve niyetle dini çevrenin dışında kalmayı tercih edersiniz toplumun da dışında kalırdınız. Berger daha sonra bu şemsiyenin nasıl kırılıp parçalandığını betimlemektedir. Dolayısıyla günümüzde pek çok toplumda din seçeceğiniz ya da reddedeceğiniz bir şey haline gelmiştir. (**Inger Furseth and Pål Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 161.**)

<sup>167</sup> Inger Furseth and Pål Repstad, **Din Sosyolojisine Giriş**, s. 167.

dinin toplum ve birey üzerindeki etkisini zayıflatır. Çoğulculuk ve Dünyevîleşme ikiz kardeşirler.<sup>168</sup>

Ayrıca Berger'e göre, nasıl ki toplumun sekülerleşmesi söz konusu ise bireysel bilinç de sekülerleşmektedir. Zira teknolojik ve ekonomik gelişmişlik ile bilinç arasında doğrudan doğruya bir ilişki mevcuttur. Dolayısıyla modernleşme sadece kurumsal anlamda bir değişme değil aynı zamanda bilinç düzeyinde de bir değişmeyi ifade etmektedir.<sup>169</sup> Başka bir ifade ile modernizasyon; dünyayı, olayları ve kendi bireysel yaşamlarını, dini açıklamalarından yararlanmaksızın yorumlayan, anlamlandıran bireyler üretmektedir.<sup>170</sup>

Yakın tarihte, önce Avrupa daha sonra da global anlamda, sekülerizm modernite olgusuyla genel anlamda özdeşleştirilmiş ve sekülerleşme ve modernleşme birbirine bağlı süreçler olarak görülmüştür.<sup>171</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi, bir toplum ne kadar modernize olursa, sözkonusu toplumun o kadar dinden uzaklaşacağını öngören bu teori sosyal bilimciler tarafından neredeyse tereddütsüz kabul edilmişti. Bu genel kabul sebebiyle sekülerizm inancı, aydınlanma fikirleri ve ilerleme efsanesi 19. yy da en görkemli devrini yaşamış ve bu hâkimiyetini sosyo kültürel bir gerçeklik olarak da I. Dünya Savaşı'na kadar sürdürmüştür. Bu yıllardan sonra aydınlanma fikirleri ve sekülerizm üst seviyeden entelektüel tenkitlere maruz kalmıştır.<sup>172</sup>

Dünyanın değişik yerlerinde gözlenen gelişmeler<sup>173</sup> ve 1970 ve 1980'lerde medya tarafından sık sık gündeme getirilen birçok dini hareketin ortaya çıkması sekülerleşme kuramının sorgulanmasına yol açmış, bunun sonucunda sekülerleşme kuramı 1980'ler de din sosyologları arasında başlıca tartışma konusu haline

<sup>168</sup> Ali Coşkun, "Peter L. Berger'in Modernleşme Anlayışı ve Din" **Toplum Bilimleri Dergisi**, Temmuz - Aralık 2010, 4 (8) (ss. 49-66), s. 61.

<sup>169</sup> Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, **Modernleşme ve Bilinç**, Pınar yay. İst. 2. Baskı 2000, s. 133-135.

<sup>170</sup> Akyüz, Çapcıoğlu, **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisine Giriş**, s. 105-106.

<sup>171</sup> Berger, "**Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine**", s. 78.

<sup>172</sup> A.g.e., s. 76-77.

<sup>173</sup> Örneğin Latin Amerika'sındaki, Hıristiyan Afrika'daki ve İslam dünyasındaki dini hareketlerin ortaya çıkması, anti-din politikasının uygulandığı Sovyetler birliğindeki dini canlanmanın ortaya çıkması, İskandinav ülkelerindeki gelişmeler vb... son yıllarda modern toplum yapısındaki din ve sekülerizm çekişmesindeki yer değiştirmeleri bize göstermektedir

gelmiştir.<sup>174</sup> Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi aydınlanma devrinden bu yana devam eden sekülerleşme teorisi modernleşme ile birlikte hem toplumsal hem de bireysel bilinç düzeyinde dinin gerileyeceğini ve zamanla yeryüzünden tamamen silineceğini öngörmüştü. Fakat tarihsel süreç bu fikrin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Dünya bu gün, bazı istisnaları hariç tutarsak, olabildiğince dini bir dönem yaşamaktadır. Bu durum ise 1950-60'larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından yazılan ve sekülerleşme teorisi şeklinde isimlendirilen literatürün yanlışlığını göstermektedir.<sup>175</sup>

2000'li yıllara gelindiğinde, “dinin gerileyeceği ve zamanla yeryüzünden tamamen silineceği” teorisi, bunu savunanlardan bazıları da dâhil olmak üzere, bu gün Batı'nın özellikle de Amerika'nın önde gelen sosyologları tarafından yargılanmaya, yanlış bir teori olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. “Kutsal geri dönüyordu”. Ama bazılarına göre dünyanın bu günkü kutsal durumu için, “Kutsal geri dönüyor “ tanımlaması bile yeterli değildi; çünkü “Kutsal hiç gitmemiştii!”<sup>176</sup> Başka bir ifade ile modern dünyada önceleri din kriz yaşarken artık sıra sekülerizme gelmiştir ve şimdilerde sekülerizm itibarını kaybetmiş ve artık kriz yaşamaktadır. Berger'in ifadesi ile artık “dinin krizi”nden “sekülerizmin krizi”ne geçilmiştir.<sup>177</sup>

Sekülerleşme teorisinin yaşadığı bu itibar kaybını, bir başka açıdan değerlendirmek gerekirse, aslında sözkonusu bu itibar kaybı, sosyal bilimlerdeki değişen “modernleşme” paradigması ile yakından ilişkilidir. Bilindiği gibi tüm toplumlar için tek ve evrensel bir modernleşme modeli sunan “*klasik modernleşme*” teorisi II. Dünya Savaşından sonra gözden düşmeye başlamış ve daha sonraki yıllarda, modernleşmeyi sınırlı bir çerçeveye sıkıştıran ve Batılılaşma ile eşitleyen anlayışa karşı; modernleşmeyi, Batı dışı toplumların da kendilerine özgü deneyimleri ile üretebilecekleri ve modernleşmenin farklı versiyonları olabileceği anlayışını temele alan “*çoklu modernleşme*” anlayışı ortaya atılmıştır.<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Furseth and Repstad, **a.g.e.**, s. 164.

<sup>175</sup> Berger, “**Sekülerizmin Gerilemesi**”, s. 13.

<sup>176</sup> Ali Köse; **Sekülerizm Sorguluyor**, Ufuk Kitapları, İst. 2002, s. 7.

<sup>177</sup> Berger, “**Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine**”, s. 76-85.

<sup>178</sup> Hasan Şen, **Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek**, Kadim Yay., Ankara, 2012, s.30-31.

Yine bu süreçte, dünyanın son birkaç asır içinde geçirdiği sosyal değişimlerin önemli bir dinamiği olarak, geleneksel yaşam tarzından, modern yaşam tarzına geçişin yarattığı sorunlar ve doğurduğu gerilimler, son kertede modernlik krizi<sup>179</sup> olarak değerlendirilen süreçlerle yeni arayışlar gündeme gelmiştir.<sup>180</sup> Artık modern dönemin sona erdiği, “modern dönemden postmodern döneme” veya “sanayi toplumundan sanayi/endüstri sonrası topluma” geçildiğinden bahsedilmeye başlanmıştır.

F. Jameson’un “Postmodernizm ya da geç kapitalizmin kültürel mantığı”,<sup>181</sup> J. Habermas’ın “tamamlanmamış bir proje olarak; modernlik”<sup>182</sup> dediği, A. Huyssen’in “neo-modernizm”,<sup>183</sup> Marc Argue’nin “üst modernizm”,<sup>184</sup> Guy Debord’un “gösteri toplumu”<sup>185</sup> olarak kavramsallaştırdığı ya da tanımladığı modernlik sonrası dönem için, “postmodernizm” veya “postmodern durum” tanımlamaları yapılmaktadır.

Modern hayat tarzının toplumsal yaşam alanındaki eleştirisine dayanan “postmodern durum” ya da dönem hakkındaki tartışmalar, 1960’lı yılların sonu ve 1970’lerin başlarında yoğun olarak gündemi meşgul etmiştir. Bu süreçte Postmodernistler bugünün geçmişten, modernin modern öncesinden üstün olduğu düşüncesini sorgularlar. Böylelikle kutsal, geleneksel, duygular, coşkular, sezgiler, tefekkür, spekülasyon, kişisel deneyim, metafizik, âdet, şiddet, kozmoloji, büyü, mit, dini hisler ve mistik deneyimler, kısaca modernliğin kenara attığı her şey yeniden önem kazanmaktadır.<sup>186</sup> İşte kabul edilen bu yeni paradigma yani “çoklu modernleşme” teorisi ve “modern sonrası dönem” tartışmaları modernleşme-sekülerleşme teorisine bakışı da dolaylı olarak etkilemiştir.

<sup>179</sup> Aydınlanma ile başlayan aklın hükümlerliliğinin 19. yy sonunda kültürel hayatta bir “çöküş”e yol açtığını, “anomi” kavramsallaştırmasıyla Durkheim de kabul etmektedir. (Ali Yaşar Sarıbay, **Global Toplumda Din ve Türkiye**, Everest Yay., İst., 2004, s. 23.)

<sup>180</sup> Perşembe, “**Modernlik ve Postmodernlikte Din**”, s. 165.

<sup>181</sup> Bkz. Fredric Jameson, “*Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*”, (Çev: Deniz Erksan), **Postmodernizm**, (Ed:Necmi Zekâ), Kıyı Yay.,İst. 1994, s.59-116.

<sup>182</sup> Bkz. Jürgen Habermas, “Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje”, (Çev. Güleğül Naliş), **Postmodernizm**, (Ed:Necmi Zeka), Kıyı Yay., İst. 1994, s.31-44.

<sup>183</sup> Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm**, İletişim Yay., İst. 1994., s.109.

<sup>184</sup> Marc Ague, **Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**, (Çev:Hülya Tufan), Kesit Yay., İst., 1995, s.114.

<sup>185</sup> Guy Debord, **Gösteri Toplumu**, (Çev: Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent), Ayrıntı Yay., İst. 1996, s.10

<sup>186</sup> Pauline Marie Rosenau, **Post-modernizm ve Toplum Bilimleri**, (Çev:Tuncay Birkan), Ark Yay., Ankara 1998, s. 26.

İşte bu tarihsel arka planı da göz önünde tutarak baktığımızda, sosyal antropolog Marxy Douglas, modernleşmenin mutlaka sekülerleşmeye yol açacağına ilişkin görüşü ilk eleştiren kişilerden biridir. Ona göre, kolektif bir yapı ve sosyal ilişkiler varolduğu sürece din, ritüel ve mitler de varolacaktır. Din değişecektir ancak modernleşme ile ortadan kalkmayacaktır. Ayrıca Douglas, bilimin dinin açıklayıcı gücünü azalttığı görüşüne de karşı çıkmaktadır. Bunun yerine o, insanların din ve bilimin farklı problemleri ele aldığını ve sonuçta din ile bilimin birbirini tehdit etmediklerini fark ettiklerini savunur. Ayrıca Douglas, sekülerleşme kuramcılarının geçmişle ilgili abartılı bir dindarlık resmi çizmelerini de eleştirir. Douglas'a göre, Antik çağdaki toplumların tamamen maneviyata odaklandıklarını ya da insanların duygusal ve entelektüel yaşamlarını dini çerçevelerle son derece iyi bir şekilde bütünleştiğini kanıtlayan hiçbir delil bulunmamaktadır.<sup>187</sup>

Stark'a göre de, Avrupa'da dini katılımı büyük bir eksiklik olduğu ve dinin gerilemekte olduğu iddiası, "*geçmişte daha dindar*" bir Avrupa olduğu şeklindeki bir algıdan kaynaklanmaktadır. Hâlbuki "dindar bir geçmiş fikri bir efsanedir ve önde gelen birçok Avrupa tarihçisi tarihte bir "inanç çağı" olmadığına hem fikirdir. Bu gün belki birçok ülkede katılım düşük olabilir, ama bunun sebebi modernleşme değildir. Dolayısıyla sekülerleşme teorisi yersiz bir teoridir.<sup>188</sup>

Tarihsel süreç içinde, modernleşme sekülerleşme konusundaki fikirlerini değiştiren sosyologlar da görülmektedir. Örneğin, "*Kutsal Şemsiye*" kitabındaki - yukarıda bahsedilen- kanaatleriyle sekülerleşmenin (dünyevileşme) geleceği konusundaki daha önce yaygın olan evrimci modele bağlı bulunan ve ilgili literatüre çok sayıda katkıda bulunan Berger'in,<sup>189</sup> modernlik, sekülerizm ve çoğulculuk konusundaki görüşleri zaman içinde değişen ve gelişen bir çizgi izlemiştir.<sup>190</sup> "*Dünyanın Sekülerlikten Çıkması*" adlı kitabıyla ve "*Sekülerizmin Gerilemesi*" ve "*Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine*" adlı makaleleriyle bu konudaki görüşlerini

<sup>187</sup> Furseth, Repstad, **a.g.e.**, s. 163.

<sup>188</sup> Stark, "**Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme**", s. 43-51.

<sup>189</sup> Bu literatüre katkıda bulunanlardan birisinin de kendisi olduğunu açıkça itiraf eden Berger, o zamanlar böyle bir teori ileri sürmek için geçerli sebepler olduğunu iddia etmektedir. bu literatürün bazı yönlerinin hala geçerliliğini korumakta olduğunu ama aynı şey teorini özü için söz konusu olmadığını ifade etmektedir. (Berger, "**Sekülerizmin Gerilemesi**", s. 13.)

<sup>190</sup> Lütfü Ülver, **Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı**, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2013, s. 48-49.

değiştirip revize etmiş, bazılarını terk etmiş<sup>191</sup> ve dindarlığın giderek arttığını, hatta dünyamızın her zamankinden daha çok dindar olduğunu, dinin yükselen değerler arasında yer aldığını, dinin politikada daha fazla söz sahibi olduğunu, Amerika’da evangelizmin ve fundamentalizmin yükseldiğini, İran devriminin Orta Doğu’da yeni bir dini dalga yarattığını ve sekülerizmin krize girip marjinalleştiğini savunmaktadır.<sup>192</sup>

Berger’in 2012 tarihli *“Accidental Sociologist”* adlı eserinde bu konularda geldiği son noktayı yani yeni anlayışını görebiliriz. Modernlik zorunlu olarak sekülerleştirmez fakat zorunlu olarak çoğulcılaştırır. Aynı toplumdaki farklı etnik ve dinsel grupların barış içinde bir arada olması ve etkileşimi anlamına gelen çoğulculuk, modernleşme süreçlerinin bir sonucudur. Berger’in bu durumun bütün inançların sorgusuz sualsiz kabul edilmelerinin altını oyduğu fikrini savunmaya devam ettiğini görüyoruz. Fakat bunun mutlaka “dini zayıflatacak” fikrini bir “hata” olarak görüp reddetmektedir. Berger’in düşüncesindeki temel değişiklik burada ortaya çıkar. Çoğulculuk aslında “dinin” değil, “sorgusuz sualsiz kabul edilmenin” altını oyar. Din artık olduğu gibi verilemeyeceğinden dolayı birey, farklı dinsel veya dinsel olmayan dünya görüşleri arasında tercih yapmalıdır. Elbette bazı tercihler seküler olabilir. Ama Amerika ve dünyanın birçok bölgesinde tercihlerin çoğu dinseldir.<sup>193</sup> Berger en kötü ihtimalle gelecekte din ve sekülerleşmenin eş zamanlı olarak var olacaklarını ve bir mücadele içinde bulunacaklarını belirtmektedir. Ona göre, göstergeler din ve seküleritenin çoğulcu “pazar” şartları altında ve giderek zorlaşan bir ortamda birlikte var olmaya devam edeceklerine işaret etmektedir.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> Berger’in sekülerleşme konusundaki görüşlerini revize etmesi, bazılarını terk etmesi ve çoğulculuğu merkeze almaya başlaması, modernite anlayışındaki değişimlerden kaynaklanmaktadır. Nitekim ilk eserlerinden olan “Kutsal Şemsiye” ve “Rumor of Angels” gibi eserlerinde Berger, tek tip modernleşmenin anlayışının etkisi altındaydı. Başka bir ifade ile Modernleşmeyi Batılılaşma süreci ile eşdeğer gören, Batının modernleşme ve sekülerleşme açısından yaşadığı tarihsel tecrübesini evrensel olarak değerlendiren bir anlayışa sahipti. Fakat daha sonraki eserlerinde Berger, üçüncü dünya ülkeleri ile tanışmasıyla “çoğul modernlikler”den (multiple modernities) bahseder hale gelmiştir. Bu yeni anlayışa göre tarihsel süreçte Avrupa’da gerçekleşen modernleşme biçimi bütün dünyadaki modernleşme biçimlerinde sadece birisidir. Dolayısıyla Avrupa’da gerçekleşen modernleşme biçiminin bütün dünya için gerçekleşmesi zorunlu ve evrensel bir süreç olarak kabul edilemeyeceğini düşünmeye başlamıştır. (*Lütfü Ülver a.g.e., s. 48-49.*)

<sup>192</sup> Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, s. 11-32; Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 75-93.

<sup>193</sup> Ülver, a.g.e., s.78.

<sup>194</sup> Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 92.

Din çeşitliliğinin sekülerleştirici bir etki yaptığını savunan sosyologların aksine bazı Amerikalı sosyologlar dîni çeşitliliğin ve çeşitli dünya görüşleri arasındaki rekabetin sekülerleşmeye değil, aksine dini canlılığa ve daha fazla dini hareketliliğe sebep olacağını ileri sürmektedirler. Çünkü örgütlü din, rekabetin olduğu, herhangi bir yasal engelin olmadığı “açık pazar” sisteminde ortaya çıkar ve yayılır. Dolayısıyla daha fazla çoğulculuk daha fazla dini hareketliliği doğuracaktır.<sup>195</sup> Bu görüşün savunucuları Roger Finke, Rodney Stark’dır.<sup>196</sup>

Rodney Stark ve William Sims Bainbridge sekülerleşmenin kendini sınırlandıran bir süreç olduğuna ilişkin görüşün temel alındığı bir diyalektik sekülerleşme kuramı geliştirmiştir. Yeni bir paradigma olan “Rasyonel Seçim Kuramının” (RSK) temelinde hesaplanmış menfaatler vardır. Bu kurama göre (RSK) insanlar, dine bir takım fayda ve ödüller sağladığı için dine meyletmektedirler. Dolayısıyla daha fazla fayda sağlayan, ödül sunan dini hareketlere katılım, daha az fayda sağlayan, ödül sunan dini hareketlere göre katılım daha fazla olacaktır.<sup>197</sup> Ayrıca ebedi hayatı en iyi şekilde ikna ederek sunan dini hareketler en fazla taraftar bulacaklardır.<sup>198</sup>

Modern toplumda din problemini ele alan Thomas Luckman de “Görünmeyen Din” (Invisible Religion) adlı eserinde, modern toplumda dinin düşüşe geçtiğini ileri süren sekülerleşme teorisi’nin ortaya çıkışı ve din sosyolojisinde hakim paradigma haline gelmesinin, araştırmaların kuramsal temeline yerleştirilen “din/dindarlık” kavramından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre din araştırmaları, uzun süre,

<sup>195</sup> Genel olarak sosyal bilimcilerin modernliğe/moderniteye bakış açısı; çoğulculuk ve din konusundaki görüşlerini de doğrudan şekillendirmektedir. Örneğin Berger için modernlik, dinsel çoğulculuğu yaratan temel faktördür. Bu bakış açısı, dinsel çoğulculuğun toplumların “doğal durumu” olarak gören Stark’tan farklıdır. Çünkü Stark’ın zihinsel evrenini, Amerika’nın çoğulcu tarihsel tecrübesi şekillendirirken, Berger büyük oranda tekeli bir dinin sosyal-tarihsel etkileriyle şekillenmiş Avrupa tecrübesinden dünyaya bakmakta ve dini toplumu kuşatan bir “kutsal kubbe” olarak görmektedir. Modernite ve beraberinde getirdiği çoğulculuk ise, bu kubbeyi yerle bir etmiştir. (**Lütfü Ülver, age, s. 48.**)

<sup>196</sup> Furseth, Repstad, **a.g.e.**, s. 168-169.

<sup>197</sup> Bu kuramın sosyal aktörlerin kişisel çıkarlarına göre hareket ettikleri, davranışlarını dizayn ettikleri düşüncesi, bazı bilim adamları tarafından eleştirilmiştir. Bazı eleştirmenler sosyal aktörlerin sosyal ve kültürel bağlamın dışında gördüğü için kuramın aşırı bireyselci olduğunu söylerken, bazı eleştirmenler de sosyal aktörlerin, daima hesaplanmış olup olmadıklarını sorgulamaktadırlar. Bütün eleştirilere rağmen RSK, bireylerin dine olan eğilimleri ile ilgili olarak yapılan akademik tartışmalara “arz yönelimliliği” getirerek din sosyolojisine önemli bir katkısı olmuştur. (**Furseth, Repstat Din sos. Girişi s. 215-217.**)

<sup>198</sup> Furseth, Repstad, **a.g.e.**, s. 214.

“din” yerine “dinsel kurum/kilise”yi alarak incelemelerini yapmışlardır. Dolayısıyla “kilise ve dinin özdeşleşmesi” sekülerleşmenin yanlış anlaşılmasına sebep olmuş, böylece dindar insan, “kiliseye devam eden insan” anlamına gelmektedir. Ayrıca yapılan istatistiklerde dindarlık, “kiliseye devam ediyor musunuz?” sorusuna verilen cevaba göre ölçülmüştür. Dindarlığı sadece kilise müdavimliğine bağlayan bir ölçek kiliseye gitmeyen fakat kendini dindar kabul eden insanları görmezlikten gelecektir. Çünkü dindarlığını diğer insanlara “görünmeyen” bir tarzda yaşamayı tercih eden bireyler, kurumsal ve “görünen” dinin mensubu sayılmayabilecektir.

Buradan hareketle, yeni bir din tanımı yapılması gerektiğini ifade eden Luckmann, “aşkın bir nitelik taşıyın ya da taşımayın, toplumsal/insani süreçlerin bir ürünü olan tüm “anlam sistemlerinin” dîni olarak nitelendirilebileceğini ifade etmekte ve böylece dinin evrensel ve antropolojik bir tanımına ulaşmaktadır.<sup>199</sup> Luckmann’ın “Görünmeyen Din” (Invisible Religion) ifadesi dinin görünen ve görünmeyen yönleri olduğunu ortaya koymaktadır. Dinin görünmeyen yönü, bireysellik ve içsellikle; görünen yönü ise kurumsallık ve dışsallık/nesnellikle ilişkilidir.<sup>200</sup> Dolayısıyla Luckmann, dinin giderek daha öznel/bireysel bir konu haline geldiğini yani kiliseden koparak bireyselleştiğini ifade etmektedir.<sup>201</sup>

Avrupa’daki dini hayatı inceleyen Casanova’ya göre de, sekülerleşme, “kiliseden uzaklaşma (unchurcing)” ve bunun yanı sıra özel/bireysel dinsel inançlarda artış eğilimi doğrultusunda ortaya çıkmıştır.<sup>202</sup>

Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, dinin “*sosyal bir kurum*” olduğu yaklaşımı, mabetlere devam ve dini kurumlara katılım gibi tamamıyla sosyal aktiviteleri dikkate alarak modernite ile birlikte dinin zayıfladığı sonucunu ortaya koymuştur. Fakat, dinin “*bir anlam sistemi*” olduğunu söyleyen yeni paradigma,

<sup>199</sup> Mehmet Bayyigit, “Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”, **Din Sosyolojisi** (Ed: Mehmet Bayyigit), Palet Yay., Konya, 2013, s. 35.

<sup>200</sup> M. Süheyl Ünal, **Dinsel Bireycilik**, Açılım Kitap, İst, 2011, s. 186-187.

<sup>201</sup> Geniş bilgi için bkz. Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, (Çev: A. Coşkun, F. Aydın), Rağbet yay., İst. 2003.

<sup>202</sup> José Casanova, “**Beyond European, and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective**, Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead (ed.), **Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures**, Ashgate, Hampsfire, 2005, s. 19.

kurumsal anlam kaybının, bireysel anlam kaybı anlamına gelmediğini ve dinin bireysel bilinçteki yerini hep koruduğunu ileri sürmektedir.<sup>203</sup>

Bu bağlamda baktığımızda esasen Luckmann'ın "Görünmeyen Din", Bellah'ın "Sivil Din", Parsons'ın "Özelleştirilen Din" Casanova'nın "Kamusal Din" gibi kavramsallaştırmalarla dine modern ve laik toplumda bir yer bulmaya çalışmaları, dinin sosyal hayattan (kültür, ekonomi, siyaset, eğitim vb.. kurumlardan) kovulması anlamına gelen "sekülerleşmenin" (dünyevileşmenin) son tahlilde imkansız olduğunu ortaya koymaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse yirmi-otuz yıl önce dinin geleceği üzerine sekülerleşmiş bir dünya tahmininde bulunanların aksine bugün dünya oldukça dini bir görünüm arz etmektedir.<sup>204</sup> Toplumsal bir olgu olarak dini söylem ve hareketler, yeni dini duyarlılık ve manevi girişim biçimleri; "katı olan her şeyin buharlaştığı" "geç *modern* "çağın en önemli göstergelerinden biri olarak varlığını hala sürdürmektedir.<sup>205</sup> Dolayısıyla 19. Yüzyıl sosyal teorisyenlerinin optimistik ve rasyonellik temelli bilim ekseninde toplumların evrimci bir çizgide gelişeceği tezi ve sonuçta da dinin yok olacağı fikri bugün dünyada gözlenen gelişmeler ışığında pek kabul görmemektedir.<sup>206</sup> Bu yüzden sekülerleşme ile ilişkili olarak dinin kamusal ve bireysel alandaki öneminin giderek azalacağı hatta yok olacağı tezi yerine, dinin bu süreçte yeni yorum ve anlayışlar doğrultusunda kendini yeniden üreteceğinden söz edilmektedir.<sup>207</sup> Zira din şartlara göre, süreklilik gösteren bir özelliğe sahiptir. Şartlara göre kendini düzenleme özelliğine sahip olan din kurumu, tarihsel süreçte bu

<sup>203</sup> Köse; **Sekülerizm Sorgulanıyor**, s. 8.

<sup>204</sup> Berger, "**Sekülerizmin Gerilemesi**", s. 21.

<sup>205</sup> Giddens, **Modernite ve Bireysel-Kimlik**, s. 259; E. Fuat Keyman, "Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/ Sekülerleşme Söylemini Anlamak", **Doğu Batı Dergisi**, 9 (Kasım-Ocak 1999), s. 55.

<sup>206</sup> Dinin bu günkü görünürlüğüne ve etkisine rağmen sekülerleşme tezinin doğruluğunu savunan bazı sosyologlar, bu durumun istisna olarak değerlendirmesi gerektiğini ve "bir son çırpınış" olduğunu öne sürmektedirler. Onlara göre, sekülerite mutlaka kazanacaktır zira modernleşmenin insanları sekülerleştirilmesi kaçınılmazdır ve dini aktörler kazanamayacakları bir savaşta son rollerini oynamaktadırlar. (Berger, "**Sekülerizmin Gerilemesi**", s. 25)

<sup>207</sup> Hüsnü Ezber Bodur, "Büyük Anlatılar ve Din: Modern Türkiye'ye Yansımaları", **Toplum Bilimleri Dergisi**, Temmuz - Aralık 2010, 4 (8) : (ss.33-48), s. 46

özelliğini politikadan ekonomiye ve gündelik yaşama kadar her alanda ve zamanda göstermiş ve göstermeye de devam etmektedir.<sup>208</sup>

Türk toplumu özelinde konuya baktığımızda din, etkisinin azalması ve nihai olarak da kaybolması şöyle dursun, her zaman egemen bir ideoloji olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>209</sup> Din, islam kimliği ve söylemi taşıyan siyasi partiler tarafından siyasileştirmesinin yanı sıra, iktisadi aktörler, sivil toplum örgütleri ve kültürel kimlik talepleri düzeyinde de eklenmiştir.<sup>210</sup> Bu eklenme sonucunda Amerikalı teolog Martin E. Marty'nin "*Dini Seküler Dünyamız*" (Our Religio-Secular World) makalesinde savunduğu gibi, çağımızda dini ve seküler alanlar iç içe geçerek yeni melez alanlar ve sentezler oluşturmaktadır.<sup>211</sup> Dolayısıyla günümüz dünyasında toplumun ve bireylerin gündelik hayat tarzı göz önüne alındığında bu ikisi arasındaki ilişkinin çok daha karmaşık bir özellik gösterdiği söylenebilir.

<sup>208</sup> Emel Öztürk, **Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu**, Derin Yay., İst., 2003, ss.163-165

<sup>209</sup> Gerek Stark gerekse Berger, modernleşme ve sekülerleşme karşısında İslam'a Hıristiyanlıktan farklı bakmaktadırlar. Stark'a göre, İslami inançla modernleşme arasında derin bir uygunluk vardır ve İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde yapılan araştırmalar Müslümanların dini bağlılıklarının modernleşme ile arttığını göstermektedir. (Stark, "**Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme**", s. 63-64) Berger'e göre de, islâm aynı zamanda bir yaşam tarzı dinidir. İslam'da dinin temeli olan gelenekler ve ritüeller inananların gündelik hayatlarında egemendir. Din ve gündelik hayat arasında bu tür bir bağ sekülerleşme karşısında islam'a hıristiyanlık'ta olduğundan daha fazla koruma sağlıyor olabilir. (Berger, "**Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine**", s. 82; Furseth, Repstad, **Din Sosyolojisine Giriş**, s. 177-178.)

<sup>210</sup> Fuat Keyman, "Türkiye'de Laiklik Sorunu Düşünmek, Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", **Doğu Batı**, No 23, 2003, s. 124.

<sup>211</sup> Murat Güzel, "İslamcılığa Biçilen Rol:Türbedarlık", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012, s. 57.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TOPLUMSAL DEĞİŞME SÜRECİNDE KONYA'DA DİNİ HAYAT

#### D)Konya'da Dini Hayatın Toplumsal Dinamikleri

Dine inanma, bütün insanlar için fitrî bir özelliktir. Bunun için insanların, şöyle ya da böyle, doğru ya da yanlış, bir şeylere tarih boyunca inandıkları bilinen bir gerçektir. Böyle olduğu içindir ki din, insanlığın başlangıcından itibaren, hem insanın gönlünde, hem aklında ve hem de toplum hayatında yer etmiş olduğu görülmektedir.<sup>212</sup> Bu bakımdan toplumların tarihine bakıldığı zaman, dinin her zaman önemli bir yeri olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bunu doğrulayacak verilere çeşitli araştırmalarda, özellikle de din sosyolojisi alanında dini hayat ile ilgili olarak yapılan empirik çalışmalarda bulmak mümkündür.

Benzer verilerin izleri, Türkiye genelinde 7 bölgede yapılan “muhafazakarlık” anketinde<sup>213</sup> deneklere sorulan, “dinin hayatınızdaki önemi nedir?” sorusuna verilen cevaplardan da izlenilebilir. Bu soruya verilen cevaplar incelendiğinde; halkın %93,3’ü dinin hayatında önemli<sup>214</sup> olduğunu söylemiştir. Ne önemli/ne önemsiz diyenler %4,8, önemsiz diyenler ise sadece %1,8 de kalmıştır. Bu araştırmada bireylere dinin ibadet boyutu (namaz ve oruç) ile ilgili sorular da

<sup>212</sup> Kerim Yavuz; **Dini İnançın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi**, Atatürk Üniv. İlahiyat fak. Dergisi, S. 7, Erzurum, s.130

<sup>213</sup> Bu anket, A&G şirketi tarafından, Adil Gür yönetiminde 30-31 Ağustos 2008 tarihinde Habertürk adına Konya'nın da içinde bulunduğu, Türkiye'nin 7 coğrafi bölgesinde, 19 il ve 43 ilçede bunlara bağlı 72 mahalle ve köyde, 18 yaş ve üzeri seçmen nüfusunu temsil eden 641'i kadın olmak üzere toplam 1.286 denekle, hanede yüz yüze görüşme metoduyla yapılmıştır.

<sup>214</sup> Bu sorunun cevap şıklarında bulunan “çok önemli, önemli” seçenekleri birleştirilerek veri elde edilmiştir.

sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplar incelendiğinde ise halkın genel anlamda dinin ibadet boyutuna da ilgi duyduğu görülmüş<sup>215</sup> ve hiç namaz kılmayıp, oruç tutmayanlar ise % 20 civarında kalmıştır. Buradan anlaşıldığına göre toplumumuzun hayatında din bütün boyutlarıyla son derece önemini korumaya devam etmektedir.

Fakat bu araştırmanın verileri dikkatli bir şekilde incelendiğinde dikkatimizi çeken farklı bir noktaya rastlanılmaktadır. Bu nokta bireylerin yaşadığı bölge yada şehirlere göre dindarlıklarının yada dini yaşayışlarının farklılaşmış olmasıdır. Zira sonuçlar incelendiğinde İç Anadolu-Karadeniz-Doğu ve Güney Doğu Anadolu'da yaşayan halktan düzenli ibadetlerini yerine getirenlerin oranı; Ege-Akdeniz ve Marmara bölgesinde yaşayan halka göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

O halde karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır. Acaba insanların din anlayışları ya da dindarlıkları ülkelere göre ya da şehirlere göre değişmekte midir? Bazı şehirlerde dindarlık oranları yüksek olduğu halde niçin diğerlerinde oldukça düşük görülmektedir? Aynı soruyu farklı bir şekilde sorarsak “niçin dünyanın bir bölümü büyük oranda Müslüman iken, diğer bir bölümü Yahudi, Hıristiyan ya da Budisttir?”

Beşerî bir fenomen olarak “din”, bir toplum olayıdır ve onun filolojik, ekonomik, kültürel vs. yönleri de bulunmaktadır.<sup>216</sup> Onun için kanaatimizce bütün bu soruların cevapları, bireylerin sosyo-kültürel çevrelerinde ve toplum içinde yaşadıkları zamanlarda aranmalıdır. Çünkü İnsanlar biyolojik bir organizma olmasının ötesinde aynı zamanda, içinde yaşadığı toplumun bir ürünüdür.<sup>217</sup> Yeni doğan bir çocuğun yalnız biyolojik bir varlık olmaktan çıkıp, toplumsal benlik sahibi olarak herhangi bir toplumun ve çeşitli grupların üyesi olması belli bir süreç sonunda olmaktadır.<sup>218</sup>

İnsan toplumsal bir varlık, din ise toplumsal bir fenomen olduğuna göre şüphesiz, bireylerin dînî kimliklerinin belirlenmesinde ve şekillenmesinde, doğduğu,

<sup>215</sup> Cevaplara bakıldığında halkın %27,6'sı düzenli namaz kıldığını, %21,5'i ise hiç kıldığını söylemiştir. %26,8 ara sıra, %17,5'i sadece cumalara, %6,6'sı ise sadece bayram namazlarına gittiğini söylemiştir. Oruçla ilgili cevaplar da ise; halkın %48'i tüm ramazan boyunca düzenli oruç tutacağını, %32'si tutabildiği kadarını tutacağını, %20'si ise hiç tutmayacağını söylemektedir.

<sup>216</sup> Günay, **Din Sosyolojisi**, s. 379.

<sup>217</sup> Gönül İçli, **Sosyolojiye Giriş**, 2. Baskı, Anı Yay., Ankara, 2005, s. 117.

<sup>218</sup> Özer Ozankaya, **Toplumbilim**, Cem Yay. 8. Baskı, İst., 1994, s. 149.

yaşamını devam ettirdiği coğrafyanın büyük önemi olduğu söylenebilir.<sup>219</sup> Başka bir ifade ile bir kişi veya grubun nerede ve ne zaman yaşadığı parametreleri, o kişinin dini kimliğini büyük oranda belirlediği bir gerçektir.<sup>220</sup> Mesela; bugün Türkiye'nin Konya kentinde dünyaya gelen bir çocuğun Müslüman olma olasılığı, Yahudi, Hristiyan ya da Budist olma olasılığından çok daha yüksek olduğu gibi; Konya'da doğan bir çocuğun, diğer şehirlerde doğan çocuklara göre, gündelik hayatında dini motiflerin daha yoğun olması muhtemel bir durumdur. Bazı istisnaları olmakla beraber, bireylerin Müslüman ya da farklı bir dine mensup olmasında, daha çok insanların belirli bir zaman ve mekanda doğmuş olmaları belirleyicidir. Dolayısıyla doğulan devlet ya da şehir kesin bir zorunluluk ifade etmese de dîni kimliğin belirlenmesinde ve şekillenmesinde etkili bir öneme sahiptir. Bu bağlamda nasıl ki insanların dini kimlikleri varsa, şehirlerin de bir dini kimliğinin olduğu söylenebilir.

Din yaşamı olarak öğrenildiğine göre burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta “sosyalleşme” veya “toplumsallaşma” kavramı olmaktadır. Bu kavramın tanımını çok farklı şekillerde yapılmaktadır.

Toplumsallaşma, bireyin içinde yaşadığı toplumun norm, değer ve inançlarını sağlayan bir süreçtir.<sup>221</sup> Bu süreç aracılığı ile birey kişilik kazanmakta ve belli bir toplumda yaşamasını olanaklı kılan davranışları edinmektedir. Tanımdan da anlaşıldığı gibi, doğumdan ölüme kadar devam eden bir “süreç” olarak tanımlanan toplumsallaşma sayesinde hem çocuklar hem de yetişkin bireyler etkilenmeye devam etmektedir.

Bir başka açıdan bakıldığında toplumsallaşma, yetişkin kuşakların yetişmekte olan kuşakları eğitmesi, toplumsal hayata alıştırmaları, ruhsal, zihinsel ve ahlâki yönden yetiştirilmesi anlamına da gelmektedir.<sup>222</sup> Dolayısıyla toplumsallaşma sayesinde insan, toplumun ortaya koyduğu tavırları, hareketleri hatta düşünme biçimlerini öğrenmektedir. Böylece sosyalleşme kişinin toplumsal kültürle bütünleşmesini ve içinde yaşadığı toplumla uyum sağlamasını mümkün kılan bir

<sup>219</sup> Zuckerman, **a.g.e.**, s. 57.

<sup>220</sup> A.g.e., s.78.

<sup>221</sup> Dönmezer, **a.g.e.**, s. 123; Ozankaya, **a.g.e.**, s. 141.

<sup>222</sup> Bünyamin Solmaz, “Eğitim ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, s. 405.

mekanizmadır.<sup>223</sup> Başka bir ifade ile insanların dini yaşayışları ya da dini tercihleri, sosyal hayatta bireyin katıldığı sosyal ağlar, kurulan ilişkiler ve kişisel, duygusal ilişkilerle bağlantılı bulunmaktadır. Bireylerin din anlayışı ve algılayışı dolayısıyla insanların dindar olup olmama noktasında içinde yaşadığı toplumun çok önemli bir yeri bulunmaktadır.<sup>224</sup>

Dolayısıyla bireylerin dînî hayatları araştırılırken daima içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevre ile beraber ele alınmalı, bağımsız olarak araştırılmamalıdır. Zira toplumsal normlar, aile yapıları, iktisâdi olgular, ekolojik ortamlar, medya güçleri, teknolojik gelişmeler, sanatsal hareketler, kişinin aldığı resmi yada gayr-ı resmi eğitim, iştirak edilen grup yada cemaat vs.... kısaca sosyal hayatta önemli olan her şey bireyin dini hayatına yön vermesi anlamında önemli görülmektedir.

Burada hemen ifade etmek gerekir ki dini hayata etki eden faktörler çok sayıda olup, bunların her birini teker teker incelemek mümkün değildir. Onun için burada, bireylerin dini hayatının şekillenmesinde en önemli odak noktaları olarak düşünülen ailenin etkisi, kitle iletişim araçlarının etkisi, resmi din kurumlarının etkisi, dini eğitim kurumların etkisi ve dini gruplar, tarikat ve derneklerin etkisi, kentleşmenin etkisi, araştırma alanımız olan Konya temele alınarak incelenecektir. Zira bunların araştırma alanımızdaki yoğunluğu bireylerin dini yaşamlarını da etkilediği düşünülmektedir.

### **A) Ailenin Etkisi**

Toplumsal ve dînî değerlerin ilk aktarıldığı bir yer olan aile bireylerin dindar olup olmamasında etkili olan toplumsal kurumların başında gelmektedir.

Aile, biyolojik ilişkiler sonucu insanoğlunun devamını sağlayan, toplumsallaşma sürecinin ilk adımının atıldığı, karşılıklı ilişkilerin belirli kurallara göre yürütüldüğü, o güne kadar toplumda oluşturulmuş maddi ve manevi

<sup>223</sup> Dönmezer, **a.g.e.**, s. 122.

<sup>224</sup> Günay, **Din Sosyolojisi**, s.243.

zenginliklerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı biyolojik, psikolojik, ekonomik, toplumsal, hukuksal vb. yönleri bulunan toplumsal bir yapıdır.<sup>225</sup>

Din psikolojisi sahasında yapılan araştırmalarda ailenin psiko-sosyal ve pedagojik açıdan çocuk üzerinde son derece etkili olduğu ve çocuktaki dinî duygu ve düşüncenin gelişmesinin aileden aldığı dinî eğitime bağlı olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>226</sup> Zaten İslam inancına göre de anne ve babanın çocuğun dini üzerindeki etkisi vardır ve Hz. Peygamberin Hadis-i Şerif'in de şöyle ifade edilir: “Her çocuk fitrat üzere (Allah’a inanmaya ve İslam dinini kabule eğilimli olarak) doğar. Sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusileştirir.”<sup>227</sup>

Potvin ve Sloane yapmış oldukları araştırma sonucunda, aileleri düzenli kiliseye devam eden ergenlerin, düzenli devam etmeyen veya hiç devam etmeyenlere göre beş kat daha fazla dindar olma eğiliminde olduğu sonucuna ulaşmıştır. Stark ve Brainbridge de “inançlı olanlar, inançlı aileye sahip olma; inançsız olanlar inançsız aileye sahip olma eğilimindedir” diyerek ailenin Tanrı inancı ile çocukları arasında ciddi bir bağın olduğunu keşfetmiştir.<sup>228</sup> Bu demektir ki dindar olan ailelerin çocukları genellikle dindar, dini inanca sahip olmayan ailelerin çocukları da dini inanca sahip olmayacaklardır.<sup>229</sup> Bu araştırmalar bize göstermektedir ki, bireyin dünyaya geldiği aile, kişinin sonraki yaşamındaki dindarlığı üzerinde derin bir etkisi bulunmaktadır.

Ayrıca dini yaşayışların şiddeti ile ailelerinin dine bağlılık durumu arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Günay’ın Erzurum ve çevre köylerinde yapmış olduğu araştırmada bu yönde sonuçlar elde edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre kendilerinin dine çok düşkün olduklarını söyleyenlerin, ailelerinin de çok dindar oldukları anlaşılmaktadır. Mü’min ve ibadetlere çok bağlı olduklarını söyleyenlerin

<sup>225</sup> Önal Sayın, **Aile Sosyolojisi**, Ege Üniv. Edb. Fak. Yay. No: 57, İzmir, 1990, s. 2.

<sup>226</sup> Neda Armaner, **Din Psikolojisine Giriş-I**, Ankara 1980, s. 89.

<sup>227</sup> Müslim, Kitabü’l-Kader, 46/22.

<sup>228</sup> Zuckherman, **a.g.e.**, s. 91-94.

<sup>229</sup> Amerika’da yapılmış olan bir başka araştırmada Katolik doğanların %80’nden fazlası Katolik, Protestan doğanların %90’dan fazlası Protestan, Yahudi doğanların %90’dan fazlası da Yahudi olarak hayatlarını devam ettirmektedirler. Yine Amerika’da diğer bazı Hıristiyan mezhepleri ile ilgili Spilka, Hood ve Gorsuch tarafından yapılan veri analizleri; Baptist aileden gelen çocukların yaklaşık %75’nin Baptist, Lutheran aileden gelen çocukların %76’sının Lutheran, Metodist veya Episkopalyan ailelerden gelen çocukların yaklaşık %62 sinin Metodist veya Episkopalyan olarak yaşamını sürdürdüklerini göstermektedir. (**P. Zuckherman, age., s. 94**)

%72.8 'inin çok dindar ailelerin çocukları oldukları anlaşılmaktadır. Bu duruma göre ailenin dine bağlılık konusunda sundukları örneğin, kişilerin dini yaşayışlarının şiddet derecesinin belirlenmesinde önemli bir payı bulunduğu, dolayısıyla ailenin, bireylerin dînî tutum ve davranışlarının oluşmasında çok önemli fonksiyonlar gördüğü ortaya çıkmaktadır.<sup>230</sup>

Toplumsal değişim sürecinde Türk aile yapısını inceleyen sosyolojik araştırmalar ailelerin, başlıca uğraşları, yaşadığı doğal toplumsal çevreyi ve değişen sosyal yapıyı göz önünde bulundurarak köy ailesi, kent ailesi, kasaba ailesi<sup>231</sup>, gecekondu ailesi<sup>232</sup> gibi kavramlarla ele alarak incelemişlerdir. Buradaki değişik kavramsallaştırmalar, bize toplumsal değişimin aile yapılarını etkilemiş olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle değişen aile yapısının, ailenin dini anlayış ve tutumlarını da etkilediği söylenebilir.

Ailenin dini eğitim ve toplumsallaşmadaki rolünün ailenin tipi ile de yakında ilişkilidir. Tarih boyunca insanlığın geçirmiş olduğu yaşam biçimlerinin, aile yapılarına da yansıdığı bilinen bir gerçektir. Geleneksel toplumdaki modern topluma doğru gidildikçe ailelerin yapısında bu değişimleri gözlemlemek mümkündür. İnsanlığın yaşadığı sanayileşme, modernleşme sürecinden önce geleneksel yaşam döneminde “geniş aile” olarak nitelendirilen aile tipi vardı. Bu ailenin üyeleri baba, anne, babaanne, dede ve çocuk ve torunlardan oluşmaktaydı. Fakat sanayileşme modernleşme gibi toplumsal hayatta meydana gelen büyük değişiklikler insanların yaşam tarzlarını dolayısıyla da aile yapılarını etkilemiş, geniş aile artık çekirdek aile tipine dönüşmüştür. Bu aile tipinin üyeleri ise baba, anne ve çocuklardan oluşmaktadır.

Geleneksel geniş ailelerin oluşumunda din ve dini değerler ön planda iken, geniş aileden çekirdek aileye geçiş sürecinde dini inanç, düşünce ve yaşam tarzlarında da bazı değişimler yaşanmıştır. Her şeyden önce geniş ailede merkezi bir yer ifade etmekte olan dinin, çekirdek ailelerinde bu özelliği faklılaşmaktadır. Örneğin geleneksel çevrelerde evlenirken eşte aranan şartların başında dini inançlar

<sup>230</sup> Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, s. 247.

<sup>231</sup> Ozankaya, *a.g.e.*, s. 369-396.

<sup>232</sup> Çelik, “*Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din*”, s. 4.

ve değerler gelirken, modern çevrelere doğru bu düşüncenin eğitim, sosyal statü, ekonomik düzey vb. etkenler şeklini almıştır. Geniş ailede anne babalar çocukları konusunda geleneksel değerleri ön plana çıkarmakta iken, modern çekirdek ailede artık sosyal şartlar değişmiş, başka unsurlar veya çevresel faktörler daha önemli hale gelmiştir.<sup>233</sup> Kısaca çoğunlukla geleneksel ve geniş aile grubu içinde daha küçük yaşlardan itibaren çocuğun içinde bulunduğu dînî atmosfer, çekirdek aile tipinin hakim olduğu modern ailelerde yoktur. Zira aile yapısında meydana gelen değişimler, geleneksel ailedeki din anlayışını da etkilemiş, değişmeye sebep olmuştur.

Dinî hayatın merkezi olarak kabul edilen aile, toplumun dinî hayatındaki gelişmelerin de temelini oluşturur. Geleneksel toplumda dini fenomenlerin aktarılma ve özümseme mekânı olan ailenin, modern toplumda değişen yapısal özellikleriyle birlikte bu fonksiyonunda da bir farklılaşma ortaya çıkmıştır.<sup>234</sup>

Geleneksel aile yapısının değişmesinin yanında, hızlı teknolojik gelişmeler ve kitle iletişim araçları da aile yapısını etkilemiş ve bir takım sorunları da beraberinde getirmiştir. Medyatik evlilik programları, sanal arkadaşlık ve evlilik siteleri, internet-chat evliliği, sosyal medya evliliği gibi teknolojik yeniliklerle gündeme gelen yeni tür evlenme biçimi artık en geleneksel ve dindar çevrelerde bile karşılık bulan yeni bir gelişmedir. Türk ailesinin en önemli eğlence aracı olan televizyon kanallarında sunulan haber programlarında, aile programlarında, televizyon dizilerinde aile yapısını ve aile içi ilişkileri etkileyecek unsurların varlığı bilinmektedir. Geleneksel aile kodlarıyla çatışan, karmaşa yaratan sözkonusu bu unsurların, hemen hemen her evde bir eğlence aracı olarak bulunan televizyon yayınlarında çok sayıda bulunması, toplumun aile yapısını, dini anlayış ve yaşayış bakımından etkilediği bir gerçektir.<sup>235</sup>

Modern toplumun ortaya çıkmasını sağlayan sanayileşme, kentleşme ve sekülerleşme süreçlerinde toplumsal kurumların yapısında meydana gelen değişimle birlikte toplumun temelini oluşturan ailenin de yapısı, öğeleri ve işlevleri

<sup>233</sup> Akdoğan, *Geleneksel Geniş Aileden Modern Çekirdek Aileye Geçişte Dini Hayatta Değişim*, s. 44.

<sup>234</sup> Çelik, “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din”, *Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması*, s. 3

<sup>235</sup> A.g.m., s. 5.

tamamen farklılaşmıştır.<sup>236</sup> Fakat yapılan araştırmalara göre, Türk toplumundaki aile yapısı, her ne kadar geniş aile tipinden çekirdek aile tipine doğru bir değişim gösterse, bazı işlevlerde farklılık olsa da, Türk toplumunu aile konusundaki değerlerini büyük oranda hala muhafaza etmektedir. Aile büyükleri ile bağlantı, ilişki ve dayanışma anlamında geniş ailede bulunan özellikler, yaşatılmaya çalışılmakta, kimi aileler ise geleneksel değerlere daha bağlı olarak geniş aileyi yaşatmaya çalışmaktadırlar. Kısaca Türk toplumundaki aile yapısı bir yandan geleneksel aile özellikleri, diğer yanda da çekirdek aile özellikleri göstermektedir. Batılı anlamda bir çekirdek aile yapısı Türk toplumunda çok nadir bulunmaktadır.<sup>237</sup>

Bu temel parametreleri ortaya koyduktan sonra bahsedilen bilgiler ışığında Konya özelinde ailelerin nasıl bir yapıya sahip olduğunu, hangi değerleri temele aldığını ele almamız gerekmektedir. Bu bağlamda aile ve komşuluk ilişkileri üzerine yapılan araştırmalar bize önemli ipuçları vermektedir. Örneğin ailelerin komşularının dini inançlarına bağlı olup olmamasını ne derece önemsedikleri ailede öne çıkan değerler hakkında önemli veriler sağlayabilir. Zira komşuluk da arkadaşlık gibi ortak değerler paylaşıldığı takdirde varlığını daha uzun zaman sürdürülebildiğinden ve toplumsal bağlar kuvvetlendiğinden ailenin bakışını bize yansıtır. Bu bakımdan dindar aileler komşularının da kendileri gibi dindar olmasını tercih etmeleri beklenen bir durumdur.

Bu bağlamda yapılan bir araştırmada Konyalılara sorulan “*Komşunuzun dini inançlarına bağlı olup olmamasını ne derece önemlersiniz*” sorusuna, “önemli” diyenler yüzde 31.0, “çok önemli” diyenler yüzde 61.3 gibi çok büyük bir oranı teşkil etmiştir. Buna karşılık, “hiç önemli değil” diyenler yüzde 1.6, “önemli değil” diyenler ise yüzde 6.1 gibi çok düşük bir oranda kalmıştır.<sup>238</sup> Buradan hareketle Konya’daki ailelerin büyük oranda kendilerini dindar olarak kabul ettikleri ve aynı zamanda komşularının da dindar olmasını tercih ettikleri söylenebilir.

Benzer şekilde “*komşunuzun geleneklere bağlı olmasını ne derece önemlersiniz*” sorusuna da “önemli” diyenler yüzde 42.2, “çok önemli” diyenler ise

<sup>236</sup> A.g.m., s.2.

<sup>237</sup> Akdoğan, *Geleneksel Geniş Aileden Modern Çekirdek Aileye Geçişte Dini Hayatta Değişim*, s. 61-62.

<sup>238</sup> Konya’da Komşuluk Araştırması, s. 41.

yüzde 51.8 gibi çok büyük bir oranı oluşturmuştur.<sup>239</sup> Buradan hareketle Konyalı ailelerin dindar ve geleneklerine bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

Modernitenin aile üzerindeki önemli etkilerinden birisinin geleneksel geniş aile yapısından modern çekirdek aile yapısına geçilmekte olduğu yukarıda ifade edilmişti.<sup>240</sup> Bilindiği gibi geniş aile sisteminde anne baba ve çocukların yanı sıra aile büyükleri olarak büyük anne ve büyük baba da aynı çatı altında yaşarlar, aynı zamanda çocukların eğitiminde de önemli görevler üstlenirlerdi. Bu anlamda Konya’da yaşayan ailelerin yapısını tespit etmek için ailede yaşayan hane halkı sayısı bize bir takım ipuçları verebilir. Zira ortalama bir çekirdek ailenin anne baba ve 2-3 çocuk olarak düşünüldüğünde 4-5 kişilik bir aile olması beklenir. Bu bağlamda Konya’da yaşayan ailelerin hane halkı sayısı üzerine yapılan araştırmalara bakmamız gerekmektedir.

Yapılan bir araştırmaya göre Konya’da yaşayan ailelerde hanede ortalama yaşayan kişi sayısı 4.52 olarak belirlenmiştir. Biraz daha yakından incelediğinde Ailede bulunan birey sayısı 3 kişi olanlar yüzde 15.2, 4 kişi olanlar yüzde 28.2, 5 kişi olanlar yüzde 23.6, 6 kişi olanlar 12.7 olmak üzere en geniş dağılımı oluşturmaktadır. 8 kişi olanlar yüzde 2,1, 9 kişi olanlar yüzde 0.9, 10 kişi ve üzeri olanlar ise 1.6 olarak tespit edilmiştir. Burada da görüldüğü gibi en yüksek oran 4 kişilik aileleri oluşturmaktadır.<sup>241</sup> Anne baba ve iki çocuk düşünüldüğünde Konya merkezde geleneksel geniş ailenin pek fazla yaygın olmadığı, aile yapısı olarak çekirdek aile sisteminin daha yaygın olduğu söylenebilir.

---

<sup>239</sup> Ag.e., s. 46.

<sup>240</sup> Ailelerin geleneksel yaşam tarzından modern yaşam tarzına geçtiğinin göstergelerinden birisi de şüphesiz yemek yeme alışkanlıklarıdır. Zira ailenin yemeklerini yer sofrasında ya da masada yemesi geleneksel, dini ve kültürel bir anlamının olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Konya’da ailelerin yemeklerini yer sofrasında yeme durumlarına bakıldığında, “yer sofrasında yiyoruz” diyenler yüzde 84.5, “masada yiyoruz diyenler” yüzde 12.0, “bazen yer sofrasında, bazen de masada yiyoruz” diyenlerin oranı da yüzde 3.5 olarak tespit edilmiştir. Bu dağılım göz önünde bulundurulduğunda ailelerin büyük oranda yer sofrasında yediği, dolayısıyla Konya’daki ailelerin geleneksel yaşam tarzından bu anlamda ayrışarak modern yaşam tarzına geçemediği söylenebilir. (**Konya’da Hayat Tarzı**, s. 93.)

<sup>241</sup> **Konya’da Hayat Tarzı**, s. 222.

## B) Kitle İletişim Araçlarının Etkisi

Bireylerin dini tutum ve davranışlarının şekillenmesinde etkili olan bir diğer unsur da kitle iletişim araçlarıdır.

Kitle iletişim araçları ya da bugünkü yaygın kullanışı ile “medya” (Mass Media), kitlesel iletişimin yapıldığı araçlar topluluğunu kapsamaktadır. Bu kapsama tarihsel açıdan bakıldığında tiyatro, gazete, kitap, dergi, broşür gibi yazılı basın ile sinema, film, radyo, televizyon, plak, kaset, video kaset, kompakt-disk ve internet gibi iletişim teknolojisindeki gelişmelerin ürünü olan araçlar girmektedir.<sup>242</sup> Bireylerin yaşamını sürdürdüğü toplumsal çevrede bulunan, gerek yerel, gerekse ulusal anlamda yayın yapan ve yayımlanan gazete dergi, radyo ve televizyonlar vd... bireyin dini kimliğinin şekillenmesinde önemli etkin bir güce sahiptir.

Geleneksel toplumda sosyal hayat, örf, âdet ve gelenekler etrafında şekillenmekte ve dolayısıyla bireyin dini kimliği de bu çerçevede oluşmakta idi.<sup>243</sup> Fakat modern çağa gelindiğinde kitle iletişim araçları hızla yaygınlaşmış ve âdeta toplumların gelişmişliği kullandığı iletişim araçlarıyla ölçülür hale gelmiştir. Bu anlamda insanlık, geleneksel toplumdan modern topluma doğru dönüşürken sadece yaşam tarzları değişmemiş, beraberinde bireylerin değerlerini şekillendiren araçlar da değişmiştir. Başka bir ifade ile kırsal-geleneksel topluluklarda değerler ve tutumlar; gelenek, görenek ve töreler gibi yaygın aktarma ve etkileşim yollarıyla şekillenirken; modern toplumda daha çok, kitap, gazete, sinema, tiyatro gibi bazı iletişim araçları sayesinde şekillenmektedir.<sup>244</sup> Böylece modernleşme, kitle iletişim araçlarının gittikçe önem kazandığı bir süreç olarak ifade edilir olmuştur.<sup>245</sup>

Artık modernleşmenin temel göstergelerinden birisi olan kitle iletişim araçlarının artan etkinliği, sadece kapsamın genişlemesiyle değil, gündelik hayatı<sup>246</sup> dolayısıyla da din ve din anlayışlarını dönüştürme özelliği ile burada ilgi alanımıza girmektedir. Çünkü kitle iletişim araçlarının “kitle kültürü”nün oluşmasındaki katkısının yanında dini kültürün topluma aktarılmasında da büyük bir öneme

<sup>242</sup> Aysel Aziz, **İletişime Giriş**, Aksu Kitabevi Yay., İst., 2008, s. 55.

<sup>243</sup> Geçmiş bölümlerde geçmişten günümüze kadar, toplumların yaşam tarzları ile dini hayatları arasında belli bir paralelliğin olduğu incelenmiştir.

<sup>244</sup> Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 191.

<sup>245</sup> Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 113.

<sup>246</sup> Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 191.

sahiptir.<sup>247</sup> Üstelik bu araçlar sayesinde dîni fikirlerin, dünya çapında eskiden olduğundan çok daha hızlı ve geniş alanlara yayılması da mümkün olmaktadır.<sup>248</sup>

Kitle iletişim araçlarının yayılması ve gücünün ortaya çıkması gerek Müslüman aydınların gerekse de dini grupların dikkatini çekmiş ve bu fırsat alanlarını değerlendirmişlerdir. Gazete, dergi ve kitap gibi araçlar vasıtasıyla halka dini bilgi ve fikirleri aktarmaya çalışmışlardır.<sup>249</sup> Ayrıca gazete, dergi ve kitaplar yalnızca fikirler için birer mahzen değil, aynı zamanda islâmi meselelerin tanımlanması için söylemsel fırsat alanları ve sosyal problemler için çözüm alanları olmuşlardır. Zira kişi artık manevi ve cemaat boyutunu geliştirme için camiye gitmek zorunda değil, Müslüman aydınlar kendi İslami versiyonlarını oluşturmakta ve bu versiyonu yeni kavram ve literatürle hakla iletmektedirler. Artık halka dönük islâmi eğitim, eğitimcilerini ulemanın oluşturduğu camilerde değil, Müslüman aydınların yorumlarıyla basılı sayfalarda ve televizyon ekranlarında gerçekleşmektedir.<sup>250</sup>

Müslüman entelektüellerin, dini grupların medyayı daha etkin bir şekilde kullanmış olmasının ve bireylerin de bu iletişim araçlarını gün geçtikçe daha fazla kullanıyor olması dini yaşayışı iki farklı açıdan etkilediği söylenebilir. Bunlardan birincisi, dini bilgiyi üretme yetkisini elinde bulunduran ulemanın geleneksel alanını, medya ele geçirmiş bir bakıma sözlü gelenekten yayıncılığa dayalı bilgiye geçilmiş ve bu alanın söz sahibi bireyleri de Müslüman aydınlar olmuştur. Bir diğer etki ise, islâmi medyanın çoğalması ile farklı medya kanallarında farklı aydınların ve dîni grupların İslami meselelere yönelik görüşleri İslami anlayışların da çoğulculaşmasına<sup>251</sup> sebebiyet vermiş, dolayısıyla farklı İslami anlayışlar da daha fazla yaygınlaşmıştır. Geleneksel sûfi tarikatlar bile, kendilerini yayıncılığın etkisi

<sup>247</sup> Günay, **Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat**, s. 250.

<sup>248</sup> Ünver Günay, A. Vehbi Ecer, **Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye**, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 12, Kayseri, 1999, s. 27

<sup>249</sup> Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 113.

<sup>250</sup> Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, Kitabevi Yay., İst. 2005, s. 147.

<sup>251</sup> Berger'e göre bu çoğulculuşma sekülerleşme sürecinde önemli bir etken olarak vurgulanır. Ona göre; "tekelcilikten kurtulma süreci" olarak ifade edilen çoğulculuşma; dini iki açıdan etkilemiştir. Birinci olarak, çoğulculuşma, dini gruplar yada anlayışlar arasında rekabetin başlamasına sebep olur. Dini kurumlar kendilerine üye temin edebilmek için bu rekabet sürecinde kendilerini pazarlamak/ anlatmak zorundadırlar. Dolayısıyla sosyal yapıları bunu sağlayarak şekilde organize edilmelidir. Çoğulculuşmanın dine ikinci etkisi ise; dinin içeriği üzerinde olmuştur. Zira üye temin edecek olan dini kurumların ürünleri satılabilir olmalıdır. Kısaca dini içerikler bireylerin kabul edebileceği şekilde hafifletilmiş ya da dönüştürülmüştür.

dışında tutamamış ve bir tereddüt döneminden sonra kendi yayınları ile piyasaya girmişleridir. Medya, yeni sorular ortaya atarak ve hakim bakış açılarını sorgulayarak İslami gruplar arasındaki farklılıkların alenileşmesini sağlamıştır.<sup>252</sup> Bu çerçeveden bakıldığında Türkiye'nin geçirmiş olduğu sosyo kültürel değişmelere paralel olarak İslâmi temelli medyanın da yaygınlaştığı görülmektedir.

Hem bir enformasyon hem de bir eğlence aracı<sup>253</sup> olarak kullanılan televizyonun günümüzde en ücra kırsal alanlarda dahi yaygın bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla en yaygın<sup>254</sup> ve en etkili değişim ve dönüşüm araçlarından birisi olduğu söylenebilir. Bu anlamda geniş kitlelere ulaşabilme ve basılı medyaya göre daha etkili olma özelliği önemini fark eden dîni gruplar, özel radyo ve televizyonculuğun serbest olmasını<sup>255</sup> müteakip radyo ve televizyona da el atmışlardır.<sup>256</sup>

Dini radyo televizyonların yada dini temelli olmamakla birlikte zaman zaman dini programlara yer veren radyo ve televizyonların yaygınlaşması, bazı dindar çevrelerdeki televizyona karşı olan eleştirel ve çeşitli düzeylerdeki tepkisel tutumların, giderek yön ve nitelik değiştirmesine sebep olmuştur. Özel radyo ve televizyon yayıncılığının faaliyete geçtiği 1990'lı yıllarla birlikte, hem geleneksel-muhafazakâr anlayışa uygun bazı medyatik yapıların açığa çıkması hem de kanallar arasında seçim yapabilme fırsatının artışı bilinen klasik tepkisel- muhalif tutumun eriyerek yumuşamasına ve hatta geçmişte evlere bu sebeple sokulmayan televizyonun meşrulaştırılmasına yol açmıştır.<sup>257</sup> Bu gün geldiğimiz nokta da ise; dini kanaatleri sebebiyle modern kitle iletişim araçlarına olumsuz tutumda

<sup>252</sup>Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 179.

<sup>253</sup> Türkiye'deki televizyon izleyicileri üzerine yapılan araştırmalarda, insanların televizyonu daha çok enformasyon (dünyada ve Türkiye'de neler olup bittiğini öğrenmek vs.), eğlenmek, rahatlamak, zaman öldürmek veya dertlerden kurtulmak için izledikleri ortaya çıkmaktadır. (Abdullah Koçak, Banu Terkan, **Medya ve Yaşlılar: Yaşlıların Medya İzleme Davranışları ve Motivasyonları**, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2010, s.53-54.)

<sup>254</sup> N. Akyüz'ün Ankara araştırmasında televizyon seyredenlerin oranı %92,9'u göstermektedir. N. Akyüz, *Gecekendularda Dini hayat ve Kentleşme*, s. 97.) Benzer araştırmalarda seyredilme oranı yaklaşık aynı oranları göstermektedir.

<sup>255</sup> 1990 yılı haziran ayından itibaren ilk olarak Star 1 (daha sonra, İnterstar ve Star olarak değişmiştir.) yayına başlamıştır. Daha sonra 1992 yılından başlayarak, Tele-On, Show TV, Kanal 6, HBB TV, Flash TV, TGRT gibi televizyon yayınları takip etti. (A. Aziz, **İletişime Giriş**, s. 90.)

<sup>256</sup> 1994' gelindiğinde Türkiye'deki 525 özel radyo ve televizyon istasyonunda 19 televizyon ve 45 radyo istasyonu İslamcı guruplara ait olmuştu.(H. Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 144.)

<sup>257</sup> Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 193.

bulunanların bile dini programlara büyük ilgi gösterdikleri ve sinemadaki dini filmlere gittikleri görülmektedir.<sup>258</sup>

Konya’da bireylerin iletişim araçlarından televizyon ve gazete kullanma oranına bakıldığı zaman, yapılan araştırmalar, farklı yaşlardaki bireylerin iletişim araçlarını farklı şekillerde kullandığını ve yaşlı yetişkinlerin, diğer yaş gruplarından – çocuklarda dahil- daha fazla televizyon izlediklerini ortaya koymaktadır.<sup>259</sup>

Televizyon seyreden bireylerin hangi içerikte programlara vakit ayırdığı önemlidir

Konya’da yaşlılarla ilgili yapılan araştırma da dini programlar ana haber bülteninden sonra en çok izlenen program türü olması dikkat çekicidir. Yaşlıların % 89.1’i dini programları izlediklerini belirtmişlerdir. Yaşlıların % 37’si, her gün, % 17.9’ u haftada 5-6- gün, %19’u haftada 3-4 gün ve % 15.2’si haftada 1-2 gün dini programları izlemektedir. Yaş arttıkça dini programların izlenme oranı da artmaktadır. 71 yaş ve üzerindeki % 93’ü dini programları izlemektedirler.<sup>260</sup> Görülüyor ki, televizyon program türleri içerisinde dini programların izlenme oranı oldukça yüksektir.

Çelik’in Konya’ da yapmış olduğu araştırmasına katılanların %29.1’i her gün gazete aldığını, % 30’u arasına aldığını, %24.6’sı nadiren yada eline geçtikçe okuduğunu ve %16.3’ü ise hemen hemen hiç okumadığını belirtmişlerdir. Her gün gazete alıp okuduğunu söyleyenlerin oranı örneklem açısından yüksek kabul edilebilecek bir oran olup, bu çevrede gazete okuma alışkanlığın yaygın olduğunu gösterir.<sup>261</sup>

Konya’da müşteri bulan ve Türkiye genelinde yayın yapan İslami süreli yayınlar incelendiği zaman üç ana eğilim etrafında toplandığı görülmektedir. 1)Tarikatlar ve tarikat yayınlarını (İslam, Altınoluk, İlim ve Sanat, Kadın ve Aile, Semerkant, Sur, Yeni ümit, Köprü, Kara Kalem, Nûbihar, Yeni Dergi, Sızıntı, Zafer) kapsayan sosyal eğilimli İslami yayınlar. 2)Batı etkisi taşıyan Müslüman aydınları

<sup>258</sup> Günay, **Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat**, s. 250.

<sup>259</sup> Abdullah Koçak, Banu Terkan, **Medya ve Yaşlılar: Yaşlıların Medya İzleme Davranışları ve Motivasyonları**, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2010, s. 50-51.

<sup>260</sup> A.g.e., s.113.

<sup>261</sup> Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 192.

kapsayan entelektüel eğilimli İslami yayınlar (Tezkire, Dergah, Değişim, Yarın, Yeni Zemin, İzlenim, Bilgi ve Hikmet, Sözleşme, Bilgi ve Düşünce). 3)İslami siyasal partilere ve muhafazakâr partilerdeki daha küçük diğer hiziplere bağlı siyasal eğilimli İslami yayınlar (Cuma, Nehir, Yörünge, Yeni Şafak, Milli Gazete). 4)Yasak sınırlar dışında mücadeleyi öneren radikal İslami yayınlar (Haksöz, İktibas, Tevhid)<sup>262</sup>

Basın Yayın Enformasyon il müdürlüğünden elde edilen verilere göre, Konya merkezde faaliyetlerini sürdüren, kitle iletişim araçlarına detaylı olarak baktığımızda ise türlerine göre şu yayınlar görülmektedir.

Kitle iletişim araçlarının en önemlilerinin birisi şüphesiz televizyonlardır. Bu bağlamda yerel televizyonlara bakıldığında, Kon TV, 42 Konya TV, KTV, Sun TV, Ün TV olarak toplam 5 adet televizyon yayını bulunmaktadır. Bunlardan Kon TV ve 42 Konya TV uydu yayını aracılığıyla Konya dışına da yayın yaptığı bilinmektedir.

Kitle iletişim araçlarının en önemlilerinin birisi de radyo yayınlarıdır. Bu çerçevede Konya'da Gençlik Fm, Konya Fm, Rota 97 Fm, Derya Fm, Esas Fm, Genç Fm, Ahu Fm, İsra Fm, Ülkü Fm, Meram Fm (Express), Ribat Fm, Gözyaşı Fm, Üniversite Fm, Furkan Fm, Radyo Net, Tiryaki Fm olarak toplamda 16 adet radyo yayını bulunmaktadır.

Kitle iletişim araçları arasında yer alan gazeteler de şüphesiz Konya'da önemli bir yer tutmaktadır. Konya'da faaliyetlerini sürdüren, gazeteler şunlardır: Yeni Konya Gazetesi, Anadolu Bugün Gazetesi, Yeni Meram Gazetesi, Anadolu Günlük Gazetesi, Anadolu Manşet Gazetesi, Yeni Haber Gazetesi, Hakimiyet Gazetesi, Anadolu Telgraf Gazetesi, Pusula Gazetesi, Konya Postası Gazetesi, Konya Yenigün Gazetesi, Memleket Gazetesi, Merhaba Gazetesi, Rasyonel Haber Gazetesi, Konya'nın Sesi Gazetesi, Konya Takip Gazetesi, Konya Nabzı Gazetesi, Konya Trade Gazetesi, Üretici Haber, Konya Olay Gazetesi, Kobi Enerji Gazetesi. Bu bilgilere göre Konya'da toplam 21 adet yerel gazete çıkmaktadır. Günümüzde artık internetin yaygınlaşması ile bu gazetelerin her birinin web sayfası olduğu

---

<sup>262</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 1151-152.

düşünüldüğünde sözkonusu her bir yerel gazetenin ulusal yayın yaptığı ve Konya'nın dışına da ulaştığı söylenebilir.

Kitle iletişim araçları arasında önemli yer tutan bir diğer yayın türü de dergi yayıncılığıdır. Mayıs 2015 itibariyle Konya Basın Yayın Enformasyon il müdürlüğünden elde edilen verilere göre çok farklı eğilimlerde olmak üzere il merkezinde yayın yapan toplam 75 adet dergi olduğu tespit edilmiştir. Bu dergiler incelendiğinde şu şekilde gruplandırmaları mümkündür.

1) Herhangi bir dini grup, dernek, cemaat vb.. bağlı olarak yayın yapan dergiler: Ribat Dergisi, Dost Eli Dergisi, Lamelif Dergisi, Mehir Vakfı Dergisi, İlim Yayma Cemiyeti Dergisi, Esselam Dergisi vb...

2) Üniversiteye bağlı olarak yayın yapan Akademik, entelektüel dergiler: Selçuk Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi, Türk İslam Medeniyeti İlmi Araştırmalar Enstitüsü Dergisi, Akademik Tarım Dergisi, Journal of international environmental application and science Dergisi, Hukuki Araştırmalar Dergisi vb...

3) Sağlık kuruluşu, iş dünyasına ait odalara bağlı olarak yayın yapan dergiler: Özel Konya Farabi Hastanesi Dergisi, Diş Hekimleri Odası Dergisi, Konya Ticaret Odası Dergisi, Ziraat Mühendisleri Odası Dergisi vb...

4) Herhangi bir köy derneğine bağlı olarak yayın yapan dergiler: Balcılar Dergisi, Botsalılar Dergisi, Çukurçimen Dergisi vb...

Kısaca Konya'ya kitle iletişim araçları açısından bakıldığında 5 TV, 16 adet radyo, 21 Gazete ve 75 adet dergi yayıncılığı ile bu alanda hayli gelişmiş olduğu söylenebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, özellikle yerel anlamdaki kitle iletişim araçları (özellikle gazete, dergi, radyo, televizyon) Konya'da yaşayan bireylerin sosyal çevresini ve dini kimliğini şekillendirmesi anlamında önemli görülmektedir. Bu noktaya iki açıdan bakılabilir. Birincisi, arz-talep dengesi açısından bakıldığında,

Konya’da bir dergi, gazete, radyo ve televizyonun belli bir süre devam edebilmesi halktan talep olmasına bağlıdır. Bu çerçevede bakıldığı zaman mevcut iletişim araçlarının içerikleri bize Konya’nın genel anlamdaki dini havasını verecektir.

İkincisi ise, kitle iletişim araçlarının belli bir bilgiyi insanlara aktarması ve böylece belli bir bilişsel altyapı oluşturarak zihinlerini dönüştürmek istemektedir. Bu bağlamda bakıldığında ise, mevcut iletişim araçlarının içerikleri bu araçların hangi bilişsel çerçeveyi sunduğunu bize göstermektedir.

### C) Resmi Din Kurumlarının Etkisi

Bireyin dini kimliğinin şekillenmesinde etkili olan faktörlerden birisi de dini kurumlardır. Zira bireyin yaşamış olduğu çevrede bulunan dini kurumlar, bireyin dini kimliğinin şekillenmesi için gerek dini bir eğitim alması, gerekse sosyalleşme açısından önemlidir. Burada dini hayatın alt yapısını oluşturan kurum ve kuruluşlardan en önemli olanlarından bahsedilecektir. Bu kurumlar, camiler, kiliseler ve sinagoglardan oluşmaktadır.<sup>263</sup>

Her alanın teorik ve pratik boyutu olduğu gibi, dini hayatın da teorik ve pratik boyutları bulunmaktadır. Dini hayat açısından teorik olan bilgi, pratik olan ise uygulama boyutunu oluşturmaktadır. Bu iki boyut dini hayatın iki temel noktasını oluşturmaktadır.<sup>264</sup> Türkiye’de toplumdaki din hizmetlerini organize etmek ve yürütmekle sorumlu olan kurum, diyanet işleri başkanlığı ve başkanlığa bağlı teşkilatlardır. Bu hizmeti camiler, kur’an kursları ve din görevlileri aracılığıyla sunmaktadır. İmamlar camilerde namaz ve benzeri ibadetlere öncülük ederken vaizler toplumu dini bilgiler konusunda aydınlatarak hizmet vermektedirler. Diyanet teşkilatı bu anlamda hem öğretim hem de davranış kazandırma fonksiyonunu üstlenmiş görünmektedir. Dolayısıyla toplumun dini hayatı, müftü, vaiz, imam, müezzin, kur’an kursu öğretmeni vd... çerçevesinde şekillenmektedir.<sup>265</sup>

<sup>263</sup> Fazlı Arabacı, *Türk Din Sosyolojisi İmkân ver Sorunlar*, Platin Yay., Ankara, 2006, s. 190.

<sup>264</sup> Ali Akdoğan, “*Dini hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet teşkilatının Fonksiyonu*”, DİB Yay., C. 44, S. 3, 2008, s. 90

<sup>265</sup> A.g.e., s. 99.

Ayrıca camiler dini toplumsallaşma açısından da önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü camiler sadece ibadet yapılan bir mekân değil, aynı zamanda cemaatin dini formasyonuna önemli katkılar sunan değerli bir dini eğitim kurumudur. Dini toplumsallaşma sıkı bir etkileşimi gerektirdiğinden, camide yapılan vaazlar, nasihatler, okunan hutbeler cemaatin dini tutum ve davranışlarında önemli etkilerde bulunur ve geleneksel dini kültürün mü'minlere aktarılmasında büyük bir işlev görürler. Bunun yanında camide yapılan ibadetler, okunan Kur'an ve dini törenler esnasında başkaları yaparken görme ve işitmenin, orada toplanmış bulunan bireylerin dini inanç, tutum ve davranışlarının şekillenmesinde önemli bir payı bulunmaktadır.<sup>266</sup> Ayrıca camilerde yapılan vaazlar ve hutbeler de bireylerin dini hayatın önemli bir ölçüde etkilemektedir.

Konya merkez olarak 2015 yılı itibariyle baktığımızda 1124 adet cami ve mescit bulunmaktadır. Diyanet teşkilatı ise din hizmetlerini 1255 erkek ve 287 kız din görevlisi personeli ile hizmetlerini yürütmektedir.

Ayrıca geçmiş yıllarda vaaz, merkezi sistem olarak yapılmakta iken 2011 yılı Ramazan ayından itibaren kendi camisinde vaaz etmek isteyen din görevlerine müftülük tarafından izin verildiği görülmektedir. Vaaz ve hutbelerin toplumun dini hayatına yön verme anlamında önemli bir unsur olduğu düşünüldüğünde her mahallenin kendi camisinde vaazın yapılması, dini anlatan kişinin bizzat cemaat önünde olması da önemli görülmektedir.

Araştırma kapsamına aldığımız Konya merkezde her mahallede en azından bir cami yada mescidin bulunduğu göz önüne alınırsa, cami ve cemaatten habersiz hiç kimsenin bulunmadığı ve Konya toplumu içinde camilerin dini toplumsallaşmadaki önemi daha iyi anlaşılmış olur.

#### **D) Resmi Eğitim Kurumlarının Etkisi**

Bireylerin dini bilgilerini aldıkları yerlerden ve bireylerin dini kimliğinin şekillenmesinde etkili olan bir unsurlardan birisi de eğitim kurumlarıdır.

---

<sup>266</sup> Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, s. 253.

Her birey, kurulu belli bir toplumsal düzen ve sosyo kültürel ortamda dünyaya gözünü açmaktadır. Dolayısıyla eğitim öğretim yoluyla o kurulu toplumsal düzendeki kültüre, dini inanç ve değerlere, normlara, geleneklere, düşüncelere, tutum ve davranış modellerine vâris olmaktadır.<sup>267</sup> Eğitim öğretim kurumları, yani bireyin dini eğitimini nereden almış olduğu önemli görülmektedir. Zira bir toplumun dini hayatının oluşmasında, din adına ortaya konulan öğretiler çok önemlidir. Çünkü insanlar din adına sunulanlar çerçevesinde dini hayatlarını kurmaya ve yaşamaya çalışmaktadırlar. Bu noktada temel belirleyen, sunulan öğretiler olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>268</sup> Dolayısıyla toplumun dini hayatının oluşmasında bilimsel dini bilgi ve bu bilginin üretildiği ve aktarıldığı merkezlerle, bunun pratik hayatta uygulama alanları ve rehberlik görevi yapanların konumları önemli bir etkiye sahiptir.<sup>269</sup>

Ülkemizdeki dini hayatın teorik yönü bireylere çeşitli resmi kurumlar aracılığıyla aktarılmaktadır. Bunlar MEB bağlı ilköğretim kurumlarında haftada ikişer saatlik ve orta öğretim kurumlarında ise haftada birer saatlik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adıyla dini eğitim dersleri verilmektedir. Ayrıca İmam Hatip okullarında ise daha teferruatlı olarak meslek dersleri adıyla din eğitimi verilmektedir. Ayrıca YÖK'e bağlı bulunan dini yüksek öğretim kurumları vardır ki bu kapsamda İlahiyat Fakülteleri önem kazanmaktadır.

Bu nokta ilahiyat fakültelerinin diğer eğitim kurumlarında farklı bir yönün olduğu belirtilmelidir. Ülkemizde en yüksek seviyede dini eğitim ve öğretimin yapıldığı yerler olan ilahiyat fakültelerinin iki önemli fonksiyonu vardır. Bunlardan birincisi din ve dine ait alanın derinlemesine ve genişliğine incelemek ve araştırmak yani bilimsel bilgi üretmek, ikincisi ise elde edilen bilimsel bilgileri halka ve öğrencilere aktarmaktır.<sup>270</sup>

Bu başlık altında ele alınması gereken bir başka dini eğitim veren bir diğer kurum ise diyanete bağlı olarak faaliyetlerini yürüten kur'an kursları ve diyanet eğitim merkezleri olmaktadır.

<sup>267</sup> Günay, **Din Sosyolojisi**, s. 424.

<sup>268</sup> Akdoğan, “**Dini hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet teşkilatının Fonksiyonu**”, s. 89.

<sup>269</sup> Ag.e., s. 90.

<sup>270</sup> Halis Ayhan, “İlahiyat Fakültesi” **İslam ansiklopedisi**, C. XXII, s. 70-72.

Resmi-sistemik dini öğretim kurumları sayesinde dini toplumsallaşma süreci sağlamlık, yaygınlık ve süreklilik kazanmakta ve bu kurumlar bireylerin dini inanç, tutum ve davranışlarının şekillenmesi ve belli yönler kanalize edilmesinde önemli roller üstlenmektedir.<sup>271</sup>

Avrupa ve Amerika da yapılan araştırmalara göre din eğitimi ile dindarlık arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Buna göre genel olarak din eğitimi seviyesi yükseldikçe dine karşı ilgi da artmıştır.<sup>272</sup> Yine Günay'ın yapmış olduğu çalışmada da deneklerin dine bağlılıklarının şiddetiyle dini eğitim düzeyleri arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Genellikle dini eğitim düzeyi arttıkça buna paralel olarak dine bağlılığın şiddetinde de bir artma olmaktadır.<sup>273</sup>

Din eğitiminin bireysel ve toplumsal dini hayat üzerinde etkisi olmakla beraber bireylerin dini eğitimlerini aldıkları kuruma göre de dindarlık düzeylerinin farklılaştığı görülmektedir.

Karşahin tarafından Gördes'te yapılan araştırmaya göre, imam hatip lisesi, Kur'an kursu ve camiden din eğitimi alanların, dindarlık düzeyleri okullardan din eğitimi alanlara göre daha yüksektir. Aile aracılığıyla dini bilgileri öğrenenlerin dindarlık düzeyleri ise, okullardan din eğitimi alanlardan yüksek, Kur'an kursundan dini öğrenenlerden daha düşüktür.<sup>274</sup>

Çelik tarafından Konya'da yapılan araştırmaya göre, düzenli eğitim kurumu olarak Kur'an kurslarının Konya'da özellikle çevre semtlerde dini bilgi kaynakları arasında önemli bir yere sahiptir. Özellikle kız çocuklarını okutmama eğiliminde olan ailelerin büyük çoğunluğu, çocuklarını ilköğretim bittikten sonra kendilerine yakın olan Kur'an kurslarına gönderdikleri bilinmektedir.<sup>275</sup>

Ayrıca devlet okulları yanında yine MEB'e bağlı özel okullar ya da Diyanet'e bağlı özel Kur'an kurslarından da bahsetmek gerekmektedir. Çünkü dini kimliğin inşasında eğitimin rolünün farkına varan çeşitli cemaat ve tarikatlar özel ilköğretim,

<sup>271</sup> Günay, **Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat**, s. 254.

<sup>272</sup> Günay, **Modern Sanayi Topluluklarında Din II**, s. 30-32.

<sup>273</sup> Günay, **Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat**, s. 255-256.

<sup>274</sup> Hakkı Karşahin, **Batı Anadolu Kasabasında Dini Hayat, Gördes Örneği**, Birleşik Yay., Ankara 2007, s.27.

<sup>275</sup> Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 260

özel lise, kolej ya da Kur'an kursu açmak gibi bir takım eğitim faaliyetleri ile uğraşmaktadır

Araştırma alanımıza baktığımızda daha fazla imam ihtiyacını karşılamak üzere Türkiye çapında 1951'de açılan 5 İmam hatip okulundan birisi Konya'da açılmıştır. O yıllardan günümüze kadar siyasi iktidarların bu okullara bakış durumuna göre bu okulların gerek kurum sayısı gerekse öğrenci sayısı açısından bazen artıp bazen de eksildiği bilinmekle birlikte öğrenci sayısı artarak devam ettiği bir gerçektir. 2015-2016 eğitim öğretim yılı itibariyle bakıldığında ise İl milli eğitim müdürlüğünden edinilen verilere göre Konya il merkezinde 20 adet imam hatip lisesi, 51 adet de imam hatip ortaokulu bulunduğu bilinmektedir.<sup>276</sup>

Milli eğitime bağlı, devlete ait lise ve ilköğretim okullarının yanında gerek bazı dini gruplara ait olan gerekse şahıslara ait olan özel okullar da bulunmaktadır. İl milli eğitimden alınan bilgilere göre Konya merkezde 41 adet özel okul faaliyet göstermektedir. Bu okullardan özellikle dini gruplara ait olanlardan ilgili bölümde bahsedilecektir.

Ayrıca diyanet'e bağlı 15 adet erkek Kur'an kursu ve 141 adet de kız Kur'an kursu bulunmaktadır. Yine diyanete bağlı 1 adet din görevlilerinin uzmanlığı için eğitim merkezi bulunmaktadır.

Dinin öğretildiği/üretildiği ve yayıldığı en önemli merkezlerden birisi olarak İlahiyat fakültesinin de Konya'da 1962 yılından beri eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunması da önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **E) Dîmî Grup, Tarikat ve Cemaatlerin Etkisi**

Kişinin dini kimliğinin şekillenmesinde etkili olan en önemli faktörlerden birisi de dini grup tarikat, cemaat, dernek tipi gruplar olmaktadır. Bireyin yaşamış olduğu toplumsal çevrede bunların varlığı ve bu gruplara katılımı tutum ve

<sup>276</sup> Bu sayının merkezi ilçelere göre dağılımı ise şöyledir: Karatay ilçesinde 6 adet lise, 12 adet ortaokul, Meram ilçesinde 6 adet lise, 16 adet ortaokul, Selçuklu ilçesinde ise 8 adet lise, 23 adet ortaokul bulunmaktadır.

davranışlarının oluşmasında son derece etkilidir. Zira dini gruplar geleneksel değerlerin ve kimliklerin korunmasında ve yeniden üretilmesinde önemli hayat alanlarıdır.<sup>277</sup>

Burada dini grupların ortaya çıkışı ile ilgili tartışmalar araştırmamızın kapsamı dışında kalmaktadır. Zira her ne sebeple ortaya çıkarsa çıksın, her ne zaman ortaya çıkarsa çıksın, bu gün yaşadığımız toplumda bu grupların varlığı ve bir takım kişilerinde bu gruplara mensup<sup>278</sup> olduğu bir gerçektir. Bizi ilgilendiren nokta, sosyolojik olarak “yaşanan din”i ele aldığımız bu araştırmamızda, insanların niçin bu gruplara iştirak ettiği ve bu grupların bireyin dini kimliğinin şekillenmesinde hangi araçları kullanarak ve ne oranda etkili olduğudur. Ayrıca bu grupların araştırma alanımızda hangi yoğunlukta bulunduğu da ele alınmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda bakıldığı zaman dini muhafazakârlığın ve dini cemaatlerin diğer şehirlere göre nispeten daha yoğun ve yaygın olduğu Konya, bu anlamda hem yerleşik nüfusa hem de yeni göçmenlere farklı özelliklere sahip cemaat ve gruplarla irtibat kurma imkânını sunan çok sayıda grubun olduğu bir şehirdir.<sup>279</sup> Dolayısıyla böyle bir şehirde yaşayan bireylerin dini hayatına yön verme konusunda bu grupların çok önemli etkileri olduğu düşünülmektedir.

Geçmişten günümüze doğru baktığımızda tarikatlar Müslüman toplumların dînî, manevî, fikrî, toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel hayatlarını çok yönlü bir biçimde derinden etkilemiştir ve etkilemeye de devam etmektedir.<sup>280</sup> Onların etkisi ve işlevi toplumun içinde bulunduğu şartlara göre şekil değiştirmiş ama hiçbir zaman kaybolmamıştır. Osmanlı'nın kuruluş döneminde tarikatlar hem birer imar ve iskan aracı, hem toplumsallaşma mekanizması, hem de birer yardım kurumu işlevi görmüşlerdir.<sup>281</sup> Yine Moğol istilası ve Timur hareketi sonrası fetret döneminde

<sup>277</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 584.

<sup>278</sup> Çelik'in Konya'da yapmış olduğu araştırmaya göre, deneklerin yaklaşık olarak üçte birinin, (%30,7) bu dini gruplara katılmakta olduğu tespit edilmiştir. Bu kişiler islam'ı gereklerine göre yaşayabilmenin ancak bu gruplara katılımla mümkün olacağını düşünmektedirler. (C. Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 320.)

<sup>279</sup> Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 319.

<sup>280</sup> Günay, Ecer, **a.g.e.**, s. 123.

<sup>281</sup> Özellikle Bektaşilik'in devleti kuran bir tarikat gibi rol oynadığı görülmektedir. Yeniçeriler Bektaşi tarikatının mensubu idiler. Sarayda ise daha çok Mevleviler hâkim durumda idi. Bu iki tarikat arasında devlete etki etme noktasında ciddi rekabet yaşanmıştır. (*Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 160)

olduğu gibi büyük sosyo-politik ve kültürel değişim dönemlerinde önemli istikrar ve bütünlüşme işlevini üslendikleri görülmektedir.<sup>282</sup> Hatta bu etki o kadar ileri yaygınlaştı ki; II. Mahmud'un kılıç kuşanma töreni Konya'dan getirtilen bir Mevlevi şeyhi tarafından yapılmış ve bu tarihten sonra da kılıç kuşanma törenleri Mevleviler tarafından yapılmaya başlanmıştır.<sup>283</sup>

Osmanlı imparatorluğu yıkılıp yerine Türkiye Cumhuriyetinin kurulduğu andan itibaren Türkiye'nin geçirmekte olduğu hızlı sosyo ekonomik değişime paralel olarak, tarikatların hem örgüt yapılarında hem de İslamı yorumlama biçimlerinde önemli değişiklikler ve dönüşümler yaşanmıştır.<sup>284</sup>

Tarikatlar için en önemli dönüm noktası Cumhuriyet dönemindeki 1925 de çıkarılan tekke ve zaviyelerin kapatılması ile ilgili kanundur. 30 Kasım 1925'de kabul edilen 667 sayılı "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Bir Takım Unvanların men ve İlgasına Dair Kanun" 13 Aralık 1925'de resmi gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. İşte bu kanundan sonra, tarikat mensuplarının bir bölümü kapatma olayını sükûnetle karşılamış ve bundan böyle herhangi bir faaliyet göstermemiştir. Fakat büyük bir bölümü bu kapatma olayını şaşkınlıkla karşılayarak faaliyetlerini yer altına kaydırmışlar varlıklarını bir şekilde sürdürmüşler ve şartlar müsait olduğundan itibaren de gün yüzüne çıkmışlardır. Bazıları da açık açık her şeye rağmen devam faaliyetlerini ettirmişlerdir.<sup>285</sup> Kısaca tarikatların bu kanuna verdikleri tepkileri üç grupta toplayabiliriz: 1) Sükut ederek, kendisiyle baş başa kalıp, gizli gizli yaşamaya devam edenler, 2) Bu geleneği devam ettirenler, müdahaleyi yersiz görenler, 3) Müdahaleyi haklı görerek, olaya sırr-ı kader gözlüğüyle bakanlar.<sup>286</sup>

İşte bu tarihten sonra sessiz ama illegal bir şekilde varlıklarını sürdüren tarikatlar özellikle 1925-1950 arasındaki dönemde, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde medrese eğitimleri<sup>287</sup> vasıtasıyla, Batı bölgelerinde ise camiler vasıtasıyla varlıklarını

<sup>282</sup> Günay, Ecer, **a.g.e.**, s. 186.

<sup>283</sup> Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi yay., İst. 2002, s. 160.

<sup>284</sup> Fulya Atacan, **Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler**, Hil yayınları, İst. 1990, s. 39.

<sup>285</sup> Günay, Ecer, **a.g.e.**, s. 227-228.

<sup>286</sup> Kara, **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, s. 17.

<sup>287</sup> Doğu ve güneydoğu bölgelerindeki aşiretlerin kapalı yapıları buralarda tarikatların medrese eğitimlerini sürdürmelerine fırsat vermiştir. Halidiyye şeyhlerinin özellikle Doğu ve Güneydoğu

sürdürdükleri görülmektedir.<sup>288</sup> Tarikat şeyhleri imamlığı seçerek dergâhlarını adeta camiye taşımak suretiyle oraya sığındılar ve bu yolla geleneklerini korumayı başardılar. Camideki görevlerine bağlı olarak yapılan vaaz ve nasihatler, okunan hutbeler de tarikatın manevi kültürünün cemaat düzeyinde sürekliliği bakımından önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca bu şeyhlerin camilerin yanında, özel yerlerde ve evlerdeki sohbet toplantıları yapmışlar dolayısıyla hem geleneksel tarikat kültürü süreklilik kazanmış hem de şeyhler manevi rehberler olarak mesajlarını cemaatlerine ulaştırmışlardır.<sup>289</sup> Kısaca tarikatlar bu dönemde, camilere sığınarak kendilerini “cami cemaati” olarak maskeleydiler.<sup>290</sup> Bir diğer açıdan bakıldığında camiye gelenler arasında kendi müritlerinin dışında, sıradan cami cemaatinden kişilerin de olması, aslında şeyhlerin daha geniş bir kileye hitap etme şansı vermiş oluyordu.

14 Mayıs 1950 seçimleri sonucunda iktidara gelen Demokrat Parti ile birlikte dini politikalarda gözlenen ılımlılığa paralel olarak tarikatlar da tekrar gün yüzüne çıkmış ve yeni bir safhaya girilmiştir. Her ne kadar tarikatlarla ilgili yasaklar kalkmadıysa da din ve vicdan hürriyetine getirilen yeni yorumlar çeyrek asırdır kendi köşesine, hatta yeraltına çekilmiş olan tarikatların derin bir nefes almasına yol açtı.<sup>291</sup>

1960 sonrası ve özellikle de 1970’li yıllarda dini hareketlerde ve gruplarda ciddi değişimler ve canlanmalar gözlenmeye başlamıştır.<sup>292</sup> Bu süreçte Türkiye’de hızlanan değişim bir taraftan yeni tarikat şubelerinin ortaya çıkmasına fırsat verirken diğer taraftan geleneksel anlamda tam bir tarikat şeklinde değerlendirilmeleri

---

bölgelerinde illegal olarak faaliyetlerini sürdürdükleri bu medreselerde eğitim alan öğrenciler, imam, vaiz olarak görev almışlar ve bu da tarikatların güçlenirini korumasında önemli bir etken olmuştur.

<sup>288</sup> Hulusi Şentürk, **Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset: İslamcılık**, 2. Baskı, Çıra yay., İst. 2011, 2. Baskı, s.168.

<sup>289</sup> Günay, Ecer, **a.g.e.**, s. 243-244.

<sup>290</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 190.

<sup>291</sup> Kara, **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, s.241.

<sup>292</sup> Bu gelişmeleri gerek Batı dünyası gerekse İslam dünyasındaki dini hareketlerden bağımsız düşünmek doğru değildir. II. dünya savaşını takip eden süreçte gerek Batı Hristiyan dünyası gerekse onun dışında kalan Japonya gibi sanayi ve teknolojik gelişmeleri ileri derecede olduğu toplumlarda “yeni dini hareketler” denen dîni canlanma olayları ve gelişmeler olmaktadır. İslam ülkelerinde ise Pakistan’da Mevdudi, Mısır’da Hasan el-Bennâ ile başlayan Seyid Kutup, Abdulkadir Udeh gibi mücadeleci önderliğindeki İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) hareketi ve bu hareketin değişik İslam ülkelerindeki bağlılarının ortaya koyduğu çabalar ve ülkemizde tercüme kitapların yaygınlaşmaya başlaması önemli gelişmeler olarak ifade edilebilir. (Şentürk, **Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset: İslamcılık**, s. 460-461.)

mümkün olmayan yeni dîni cemaat ve hareketlerin ortaya çıkmasına fırsat vermiştir.<sup>293</sup>

Geçmişten günümüze kadar etkinliği devam eden dini gruplara baktığımız zaman, Nakşibendiliğin özellikle Halidiyye kolunun günümüze kadar uzanan bir etkinlik alanı yaratmayı başardığı görülmektedir. Özellikle, Mehmet Zahit Kotku, Mahmut Sami Ramazanoğlu, Mahmut Ustaosmanoğlu ve Muhammet Raşit Erol gibi şeyhlerin faaliyetleri Nakşibendî tarikatı açısından etkileri günümüze kadar uzanarak, İskender Paşa cemaati, Erenköy Cemaati, İsmail Ağa cemaati ve Menzil Dergahı gibi adlarla anılan Nakşi cemaatlerin<sup>294</sup> oluşumuna fırsat verdiler.<sup>295</sup> İstanbul merkezli olan bu tarikatların yanı sıra, Anadolu merkezli olan tarikatlarda bulunmaktadır. Bunlardan birkaç tanesine yer vermek gerekirse Karadeniz’de çok güçlü olan Kadirilik Tarikatı (Haydar Baş); Ankara, Çorum, Kayseri, Erzurum’da mensupları bulunan Rıfâî tarikatı (Galip Kuşcu); Malatya-Darende’deki Osman Hulusi Efendinin Cemaatleri de önemli etkinliği olan cemaatler arasındadır. Yerel bir konumda olan Kayseri Yahyalıdaki Nakşibendi cemaati de sayılabilir.<sup>296</sup>

Ayrıca şu noktayı da ifade etmek gerekir ki, bu tarikatların önemli bir bölümü eski sūfi oluşumların bir devamı niteliğindedir. Fakat değişen şartlar onlara yeni uyum süreçlerini de empoze etmekte ve onlarda ortaya çıkan yeni fırsat alanlarını değerlendirmişlerdir. Böylece medya, basılı metinler ve yerel topluluklar ve toplumsal mikro iletimler vasıtasıyla, kişisel kimlik ve bilinci dönüştürmek suretiyle gündelik hayatı yeniden kurmaya çalışmaktadırlar.<sup>297</sup> Bunun için onları eski tarikatların basit bir devamı gibi görmek ve değerlendirmek yanlıştır.

İslami sosyal hareketlerle ilgili çalışmasında Yavuz, bu hareketlerin Türkiye’nin kuruluşundan günümüze kadar geçirmiş olduğu sosyo ekonomik şartlara göre aşama aşama evrilmiş dört farklı tipolojisini tespit etmiştir. Ona göre, İslami hareketler farklı aşamalarda evrilmekte ve her bir aşama siyasal açılımlar,

<sup>293</sup> Günay, Ecer, **a.g.e.**, s. 247.

<sup>294</sup> Yavuz’a göre Nakşibendî tarikatı beş koldan günümüze gelmiştir. Bu dört kola (İskender Paşa cemaati, Erenköy Cemaati, İsmail Ağa cemaati ve Menzil Dergahı) Süleymancılara ekler. Yavuz’a göre Süleymancılar, daha muhafazakâr-yeni Nakşibendîleri temsil etmektedir. (Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 191.)

<sup>295</sup> Günay, Ecer, **a.g.e.**, s. 248.

<sup>296</sup> A.g.e., s. 252-255.

<sup>297</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 43.

ekonominin liberalizasyonu, iş dünyasının artan özerkliği, radyo, televizyon ve basılı medya gibi söylemsel alanların genişlemesinin bir sonucu olarak her bir yeni fırsat alanının sınırlarına göre biçimlenmektedir. Fırsat alanlarının sonucunda, İslami hareketler silahlı tepkiden (1923-1937), içe dönük tefekkür hareketine (1937-1950), devlet-merkezli katılımcı harekete (1950'den günümüze) ve giderek daha fazla gündelik hayat temelli hareketlere (1983'ten günümüze) doğru kayma göstermiştir.<sup>298</sup>

Görüldüğü gibi İslami hareketler, Türk toplumun ve devletin içinden bulunduğu sosyo-kültürel, ekonomik, siyasi şartlara göre “çatışma, geri çekilme (içe dönme), katılım” gibi aşamalardan geçerek günümüze kadar gelmiş, etkinliği tümüyle hiç bir zaman yitirmemiştir. Bu hareketler yerine göre eğitim kültür ve ekonomi alanlarına katılarak, bu alanları etkileyerek ya da kontrol ederek, kimlikleri, kurumsal yapıları, hayat tarzlarını ve toplumun ahlaki kodunu yeniden inşa etmeye çalışmışlardır.<sup>299</sup>

Buradan da anlaşıldığı gibi Türk İslamı geçmişten günümüze iki farklı kanal aracılığıyla gelmiştir. Bunlardan birincisi resmi, dogmatik bir inanç olarak devlet kanalıyla gelen İslami ifade ederken, ikincisi ise mistik, sezgisel bir inanç olarak tarikatlar kanalıyla gelen İslami ifade etmektedir.<sup>300</sup> İkinci kanalı oluşturan tarikatların etkinliği toplumsal şartlara bağlı olarak bazen yavaşlamış, bazen geçici olarak durmuşsa da tarih sahnesinden tümüyle kalktığı görülmemiştir.<sup>301</sup>

Buradan hareketle İkinci kolu temsil eden tarikat ve cemaat tipi oluşumlar, şartlara göre şekil değiştirerek var oluşunu devam ettirerek, aslında devlet merkezli İslama, hayat tarzına ve onların inşa etmek istediği kimliklere meydan okumaktadır denilebilir. İşte bu anlamda bireylerin dini kimliklerinin oluşumunda son derece etkili oldukları söylenebilir.

Konya’ da dini hayatın cemaat ve gruplar düzeyindeki canlılığının tarihsel bir arka plana sahip olmakla birlikte, özellikle şehirleşme sürecinin hızlandığı 1960-

<sup>298</sup> A.g.e., s. 52.

<sup>299</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 41.

<sup>300</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev.: B. B. Turna, Arkadaş Yay., Ankara, 2010, 4..Baskı, s. 546.

<sup>301</sup> Mustafa Kara, **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, Dergah Yay., İst. 2003, 2. Baskı, s. 6

1970’li yıllardan sonraki dönemlerde daha da artarak sürmüştür. Bu çerçevede Konya da güçlü şekilde muhtelif kolları altında Nakşibendiliğin geniş bir itibar gördüğünü ve yaygınlaştığını söyleyebiliriz.<sup>302</sup>

Bunların dışında Konya’dan bütün dünya’ya yayılan Mevlevilik’in de son yıllarda bir takım gönüllüler tarafından tekrar canlandırılmaya çalışıldığı da dikkat çekmektedir.

Dini gruplar konusunda dini kimliğin şekillenmesinde etkili olan bir diğer faktör; tarikat ve cemaatlere göre daha ikincil resmi ilişkilerin ve yönetmeliklerin etkin olduğu kurulmuş dernek, vakıf gibi sivil oluşumlardır. Zira Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana hızlı ve köklü değişmelerin olduğu günümüzde dini hayatın canlılığını ve etkinliğini gösteren bir diğer olguda “dernekleşme” olgusudur.

Toplumda meydana gelen değişme, çözülme, parçalanma ve gelişmeler karşısında belli bir gurubun menfaatlerini ya da ideallerini korumak için bilinçli ve planlı bir şekilde ortaya çıkmış grupları ifade eden dernekler<sup>303</sup> arasında dini renk taşıyanlara araştırma alanımız olan Konya’da çok sayıda rastlanmaktadır.

Değişik isimlerle faaliyet gösteren bu derneklerin çok olması bir taraftan Konya toplumunun dini hayatındaki canlılığının bir göstergesi olmakta, diğer taraftan da değişen toplumsal şartlar sebebiyle dini cemaatin gevşeyen bağlarını güçlendirmek ve bireyleri birbirine kenetlemek gibi bir fonksiyon görmektedir. Geleneksel toplum düzeninde cami inşaatı, bakım ve benzeri dini kurumların kurulması ve yürütülmesini halktan varlıklı kişiler üstlenmişti. Bu dini kurumlara da vakıflar bağlayarak bu kurumların ayakta kalmasını sağlıyorlardı. Fakat değişen toplumsal şartlarda artık büyük maliyet gerektiren bu işlerin gerçekleştirilmesi için hayırsever bir müslümanın çıkmasını beklemek yerine, bunu bir halk hareketi olarak organize etmek, bunu halka anlatmakla mümkün olmaktadır ki bu da dernekleşme yoluyla sağlamaktadır.<sup>304</sup>

<sup>302</sup> Çelik, *Şehirleşme ve Din*, s. 326.

<sup>303</sup> Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, s. 162.

<sup>304</sup> A.g.e., s. 165.

Mesela; dini bir derneğin kurulmasını, para toplamayı ve gönüllü bir çalışmayı gerektiren cami inşası, yeni gelenlerin islâmın bütünleştirici diliyle birbirlerini tanımalarına ve sosyal hayatın diğer alanlarında kullanılabilecek bir etkileşim ağı meydana getirmelerine yardımcı olmaktadır.<sup>305</sup> Şüphesiz cami derneklerinden başka çok dernek bulunmaktadır. Fakat bu derneklerden sadece dini renk taşıyan dernekler bizim ilgi alanımıza girmektedir.

Bu bağlamda Konya’da aktif olarak faaliyet gösteren dernek ve vakıfları daha yakından incelememiz gerekmektedir.

İçişleri Bakanlığı Dernekler Daire Başkanlığı ve Konya Valiliği İl Dernekler Müdürlüğünden 2015 yılında elde edilen verilere göre Konya il ve ilçelerinde toplam 2736 dernek farklı isimlerle, farklı alanlarda faaliyet yürütmektedir. Söz konusu kurumlar incelendiğinde Konya’da aşağıda belirtilen alanlarda ve sayılarda faaliyet gösteren derneklere rastlanmaktadır:

Dini Hizmetlerin Gerçekleştirilmesine Yönelik Faaliyet Gösteren Dernekler<sup>306</sup> (786 adet); Mesleki ve Dayanışma Dernekleri<sup>307</sup> (598); Eğitim Araştırma Dernekleri<sup>308</sup> (280); Spor ve Spor İle İlgili Dernekleri<sup>309</sup> (386); İnsani Yardım Dernekleri<sup>310</sup> (151); Kültür, Sanat ve Turizm Alanında Faaliyet Gösteren Dernekler (93); Toplumsal Değerleri Yaşatma Dernekleri (60); Kamu Kurum ve Personelini Destekleyen Dernekler (50); Sağlık Faaliyet Gösteren Dernekler (47); Bireysel Öğreti ve Toplumsal Gelişim Dernekleri (46); İmar, Şehircilik ve Kalkındırma Dernekleri (41); Çevre Doğal Hayat Hayvanları Koruma Dernekleri<sup>311</sup>

<sup>305</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 120.

<sup>306</sup> Ali Ulvi Kurucu Camii ve Müştemilatı Yaptırma ve Yaşatma Derneği, Aymanas Hacıkaymak Camii Yaptırma ve Yaşatma Derneği, Meram Tıp Camii Yaptırma Ve Yaşatma Derneği, 500 Evler Yunus Emre Camii Yaptırma ve Yaşatma Derneği. Aydınlikevler Mahallesi Uhut Camii ve Kuran Kursu Yaptırma ve Yaşatma Derneği vb...

<sup>307</sup> Din Görevlileri Derneği, Eczane Teknisyenleri Derneği, Döküm Kümelenme Derneği vb...

<sup>308</sup> Asya Eğitim Kültür ve Yardımlaşma Derneği, Ali Ulvi Kurucu Okuma Salonu Derneği, Aydınlikevler Eğitim ve Kültür Derneği, Darul İlim Derneği, Konya Özel Okullar Derneği, Konya Talebeler Derneği, Konevi Eğitime Hizmet Derneği, Alternatif Psikolojik Danışma Derneği, Yurt ve Okul Talebelerine Yardım Derneği vb...

<sup>309</sup> Konya Doğa Yüzme Kulübü Derneği, Konya Emniyet Spor Gücü Derneği vb...

<sup>310</sup> Anadolu İnsani Yardım Derneği, Dost Kervanı Derneği, Dost Eli Konya Gıda Bankası Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, Gönülden Veren Eller Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, Gül Madde Bağımlılarını Kurtarma ve Gençlik Derneği vb...

<sup>311</sup> Doğa ve Kafes Kuşları Koruma Derneği, Kurtuluş Mahallesi Güvercin Sevenler Derneği vb...

(37); Çocuk Dernekleri<sup>312</sup> (37); Hak ve Savunuculuk Dernekleri (37); Engelli Dernekleri<sup>313</sup> (32); Gıda, Tarım ve Hayvancılık Alanında Faaliyet Gösteren Dernekler (32); Yaşlı ve Çocuklara Yönelik Dernekler (14); Dış Türkler İle Dayanışma Dernekleri (12); Uluslar Arası Teşekküller ve İşbirliği Dernekleri<sup>314</sup> (8); Şehit Yakını ve Gazi Dernekleri (4).

Konya vakıflar bölge müdürlüğünden edinilen bilgilere göre ise Konya il ve ilçelerinde toplam 151 vakıf (121'i şehir merkezinde) değişik isimlerle farklı alanlarda faaliyet yürütmektedir. Sözkonusu vakıflar incelendiğinde ise yardımlaşma ve dayanışma, sağlık,<sup>315</sup> eğitim<sup>316</sup> alanında faaliyet gösterenler ile çevre ilçe ve köyler adına kurulan yardımlaşma ve dayanışma<sup>317</sup> vakıflarının yanı sıra belli dini gruplar adına<sup>318</sup> ve şahıs adına<sup>319</sup> kurulan vakıfların olduğu ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi Konya değişik alanlarda faaliyet gösteren dernek ve vakıflar açısından son derece zengin bir şehirdir. Özellikle dini hizmetlerin gerçekleştirilmesi ve eğitim alanında faaliyet gösteren derneklerin sayısının fazla olması Konya'nın dini hayatındaki canlılığının bir göstergesi olduğu söylenebilir.

## F) Bazı Önemli Kişilerin Etkisi

Konya'nın dini hayatının şekillenmesinde yukarıda bahsettiğimiz cemaatlerin/dini grupların yanında henüz bir cemaat/grup özelliği kazanmamış bazı önemli şahıslar da bulunmaktadır. Şüphesiz bireysel olarak bahsedildiğinde birçok

<sup>312</sup> Bilinçli Öğrenciler Derneği, Genç Beyinler Çocuk Derneği vb...

<sup>313</sup> Konya Ortopedik Engelliler Derneği, Dünya Zihinsel Ve Fiziksel Engelliler Derneği, Konya İşitme Engelliler Derneği vb...

<sup>314</sup> Kerküklüler Derneği, Afganistan Özbek Türkleri Eğitim Kültür Yardımlaşma Ve Dayanışma Derneği, Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği vb...

<sup>315</sup> Acil Hastalara Yardım Vakfı, Konya Hastahaneleri ve Hastalarına Yardım Vakfı, Konya Kafalı Kalp Vakfı, Zihinsel ve Fiziksel Engellileri Yetiştirme ve Koruma Vakfı, Selçuk Göz Vakfı vb...

<sup>316</sup> Büyük Anadolu İlim Kültür Vakfı, Bilimsel Araştırma, Teknoloji, Eğitim ve Kültür Vakfı, Konevi İlim, Kültür ve Araştırma Vakfı, Ravza Eğitim Vakfı vb...

<sup>317</sup> Selçuklu İlçesi Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı, Akşehir İlçesi Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı, Akören İlçesi Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı, Taşkent İlçesi Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı vb...

<sup>318</sup> Büyükkoyuncu Hizmet Vakfı, Hayra Hizmet Vakfı, Ribat Eğitim Vakfı vb...

<sup>319</sup> Ahmet Yapıcı Vakfı, Ali Akkan Vakfı, Ahmet Çetinkaya Vakfı, Hacı Ali İkizoğlu Vakfı, Yakup İnan Vakfı vb...

isim sayılabilir. Fakat bunlardan en fazla dikkat çekenleri, Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi, Tahir Büyükkörükçü, Abdullah Büyük, Hasan Hüseyin Varol, Ali Küçük, Bakırcı Hocalar (Saffet ve Mehmet Bakırcı), Ramazan Sönmez (Mevlevi-Der) olarak sayılabilir. Sözkonusu bu şahıslardan Tahir Büyükkörükçü ve Abdullah Büyük yukarıda bahsettiğimiz dini grup/cemaatlerle beraber hareket ettiğinden ilgili yerlerde bahsedilecektir.

### 1) Hacı Veyiszâde Mustafa Sabri Kurucu Hocaefendi (1887-1960)

Konya'nın dini hayatının şekillenmesinde çok önemli bir role sahip olan Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi, Konya'nın önemli simalarından biridir.

Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi, 1887 yılında Konya'nın Sedirler Mahallesi'nde dünyaya geldi. Öncelikle babası Hacı Veyis Şükrü Efendi'nin de Konya'da sayılan büyük alim/bilginlerden birisi olarak kabul edildiğini bir çok kişi yetiştirdiğini ifade etmemiz gerekmektedir. Onun için ilk eğitimini babasından alan Mustafa Sabri Efendi, kendi mahallesinde 10-12 yaşlarında, babasının da hocası olan Bekir Efendi'den hafızlığını tamamladı. Medrese tahsilini ise babasının da müderrisliğini yaptığı Köprübaşındaki Adliye Medresesine (daha sonra Zâri Efendi Medresesi olarak anılacaktır) devam ederek tamamlamıştır.<sup>320</sup> Ayrıca, Yavuz Sultan Selim Camii imamlarından Mesnevîhan Neslihan Sıtkı dededen farsça dersleri okudu.<sup>321</sup>

1914 yıllarında henüz 22-23 yaşlarında olan Mustafa Sabri Efendi, zamanın ilim adamlarının önünde çetin bir imtihan vererek icazetini aldı.

Mustafa Sabri Efendi, medrese ilimleriyle yetinmeyip İplikçi cami imamlarından Konya'da tasavvufi öğretinin önde gelen öğreticilerinden Nakşi Halidi meşâyih Muhammed Bahâuddin Efendi'den ilk tasavvufi eğitimini alır.<sup>322</sup> Daha

<sup>320</sup> Mehmet Ali Uz, **Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi ve Ailesi**, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya 2009, 2. Baskı, s. 18-19.

<sup>321</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>322</sup> Ali Ulvi Kurucu, **Gecelerin Gündüzü**, Marifet Yay., İst. 1990, s 401-402.

sonra Bahuddin Efendi'nin küçük kardeşi ve Nakşi Halidi şeyh Hasan Kutsi Efendi'nin derslerine devam eder.

Bundan sonra medreselerin bina, yönetim ve programlarının günün şartlarına uygun hale getirilmesi amacıyla Islâh-ı Medâris-i İslamiyye Cemiyeti tarafından bugünkü Merkez Bankası binası yerindeki Bekir Sami Paşa Medresesi binasında bir takım yeni ilave ve düzenlemeler yapılarak 1909'da kurulan ve zamanın en modern medresesi olarak kabul edilen “Islah-ı Medaris” te müderrisliğe başlar.<sup>323</sup>

Bu medresenin kurucuları Zeynel Abidin ve kardeşleri Halidiye koluna mensup kişiler olarak medrese tekke ayrımını kaldırmayı amaçlarlar. Öncelikli hedef, doğulu ve Müslümanlık kalarak dini, dünyayı batı tekniğini öğretecek bir bilim yuvası olmaktır.

Bu amaçla kurulan bu medresede din ilimleri, fen ilimleri ve Batı dilleri bir arada okutuluyordu. Astronomi ve teknik gelişmelerin de öğretildiği medresede bir yabancı dil mecburiyeti vardır. Zamanın şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi bu modern medreseyi ve öğrencilerini görünce buradaki eğitim ve öğretime hayran kalarak “Adeta ruhum yandı” demiş ve hemen kendi oğlu İbrahim'i de tahsil yapmak üzere Konya'daki bu medreseye göndermiştir.<sup>324</sup>

İşte Mustafa Sabri Efendi bu yeni medresede, I. Dünya Savaşı yıllarında medresenin kapanmasına kadar Arapça ve fıkıh, tefsir dersleri okuttu. 1917 de Islah-ı Medaris İttihat Terakki tarafından kapatılınca müderrisliğe Darül Hilafet'ul Aliye Medresesi'nin Konya Şubesi'nde devam eder. 1924 medreselerin kapatılmasına kadar burada devam eder.

1925'te eski bir Mevlevi dergâhı olan Piri Paşa Camii'nde imamlığa başlar, aynı zamanda diyanet işleri başkanlığı tarafından Konya vaizi olarak görevlendirilir, resmi olarak vaiz ama bilinen adıyla imamdır artık.

<sup>323</sup> Ali Osman Koçkuzu, “Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi”, TDV İslam Ans., İst, 1996, C. 14, s. 506.

<sup>324</sup> Uz, Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi ve Ailesi, s. 20-21.

Medreselerin kapatılmasıyla Türkiye genelinde görülen sıkıntılı günler Konya’da hissedilemeye başlar. Bu durum Hacı Veyiszade Mustafa Efendi’yi talebe yetiştirmekten vazgeçirmemiş, evinde olsun, işyerlerinde olsun, ilme talip olanlara varını yoğunu vermeye çalışmıştır. Yasak olmasına rağmen, hiç yılmamış, çalışmalarına bulabildiği her ortamda devam etmiştir.

İşte eğitim faaliyetlerine ilk zamanlarda görevli olduğu bu camide devam eder ve bu cami Konya’nın en önemli dini eğitim merkezlerinden biri haline gelir. Burayı adeta medrese haline getirir. Kur’an-ı Kerim ve din ilimlerinin yasak olduğu tek parti döneminde camide ders yapmanın imkânsız hale geldiği bir zamanda ise mahalledeki yaşlı bir teyzenin evini medreseye çevirmiş burada gizli gizli dersler okutmuştur. Son dönem hocalarını burada yetiştirmiştir.

1946 yıllarına gelindiğinde Demokrat Parti rüzgârının hissedilmesiyle rahat bir nefes almış, diğer bütün dindar kesim gibi o da bu partiye umutla bakmıştır. Bu yıllardan sonra açılması düşünülen İmam Hatip okullarına yeni bir fırsat, yeni bir medrese gözüyle bakmış ve heyecanla bu okulların açılması için çalışmalarına başlamıştır.<sup>325</sup> “Devlet bu okulları dini tahrif etmek için açtı, geleceği olmayan bu okullara öğrencilerini kim verir” diyenlere katılmaz, kapı kapı dolaşarak imam hatip liselerinin açılması için yardım toplar.<sup>326</sup> 21 Ekim 1950 böyle onun duasıyla temeli atılan imam hatip lisesi altı ay içerisinde açılır.

Söz konusu okulun açılması için çok gayret göstermiştir, İmam Hatip okulunun inşaatında yeri gelmiş amele gibi, yeri gelmiş bir usta gibi çalışmıştır.

<sup>325</sup>1949 yılında hicaza gittiğinde, orada yeğeni Ali Ulvi Kurucu’yla görüşür. Ali Ulvi Kurucu (1922-2002) amcasına memlekette olan biteni sorar, Hacı Veyiszade Mustafa Efendi de bir umut belirlediğini, İmam Hatip Okullarının açılacağını söyler. Ali Ulvi Kurucu ise “İlerisi olmayan bir okula kim evladını gönderir ki” der. Bunun üzerine Hacı Veyiszade Mustafa Efendi: “Haklısın evladım ama Allah, İslam’ın bütün dinlere olan hâkimiyetini göstermeyecek mi, bunu vaat etmiyor mu? Allah’tan daha doğru sözlü kim var ki?” deyince, Ali Ulvi Kurucu “Amcacığım memleketimizden haberimiz pek olmuyor, her şey battı, bitti biliyoruz. Bundan dolayı hayret etmiş bulunmaktayım” deyince, Hacı Veyiszade Mustafa Efendi ağlayarak, “Batmadı da, bitmedi de elhamdülillah. O devirler bir keffaret dönemleriydi, borcumuz vardı ödedik. Ödeyebildiğimiz kadarını ödedik. Geriye aklamı daha rahat ödeyebilceğimiz bir fırsat dönemi geliyor şimdi. Kapı az aralanır gibi oldu, bir ışık gözüküyor. Bir damla ışık, bir sürü yeri ısıtır değil mi? Işıyacak, ışyacak. Ortalık epey ışyacak..” diyerek ümidini ortaya koymuş ve İmam hatiplere verdiği değere işaret etmişti. (Mustafa Özdamar, Hacı Veyiszâde, Kırk Kandil Yay., İst., 1997, 6. Baskı, s. 77-79.)

<sup>326</sup>Sare Kurucu, Bir Ömürden Sayfalar -Ali Ulvi Kurucu’dan Hatıralar-, Marifet Yay., İst. 2002, s. 31.

Bu yıllarda iktidar değişince halk rahat bir nefes alınca geçmiş yıllardaki sıkıntılı yılları hatırlayanlardan bazıları Hacı Veyiszade Mustafa Efendinin yanına gelir ve sorarlar: “Yıllarca dilsiz şeytanlık yaptık Hocam! Biz bu günahın altından nasıl kalkarız?”

Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi cevap verir:

*“Sadece namaz ve orucun kazası değil, geçmiş yılların da kazası olur. Kaza edeceğiz geçmiş yıllarımızı. Ama nasıl? Daha çok çalışarak, hizmet ederek, binlerce insanımız yetiştirecek İmam Hatip Mekteplerimizi açarak, kasanızı kesenizi açarak, bu geçmiş yıllarımızın kazasını yapacağız”* der.

Bu okullar yapıldıktan sonra İmam Hatip gençliğinin şekillenmesi ile yakından ilgilenir. 1951’den vefatına kadar (5 Şubat 1960) burada Arapça, fıkıh, tefsir, kelâm, hadis gibi dersler vermiştir. Yaşı, konumu vb. sebeplerle İmam Hatip Lisesi’ne giremeyenler ile de ilgilenmiş, onları 1950 yılından itibaren atandığı Aziziye Camii'nde ya da kızının evinde okutmuştur. Bunun yanında Kapu Camii ve Yavuz Selim Camiinde de vaazlar vermeye devam etmiştir. Onun sohbetleri incelendiğinde sahabe hayatı, velilerin hikmetlerine, tasavvuf hayatına önemli yer verdiği görülmektedir.<sup>327</sup>

Hacıveyiszâde, sadece dini eğitimle ilgilenmemiş bunun yanında toplumun bütün kesimlerine her türlü hizmete koşmuş, yardımcı olmuştur. İmam hatip lisesi yapımında nasıl koşturmuş arpa, buğday toplamış ise hastane, okul, dispanser vb.. yapımı içinde koşturmuş, elinden gelen desteği vermiştir. Bu faaliyetleri sebebiyle her kesim tarafından sevilmiş, Konyalıların gönlünde ikinci Mevlâna olarak taht kurmuştur.

Onun kişiliğinin oluşmasında ve böyle bir hizmet aşkı kazanmasında aile ortamı kadar aldığı tasavvufî eğitimin çok önemli bir yeri vardır. Önce Mehmet Bahauddin Efendi sonra onun oğlu Zeynel Abidin Efendi'den daha sonra da onların

<sup>327</sup> Mustafa Özdamar, **Hacı Veyiszâde**, Kırk Kandil Yay., İst., 1997, 6. Baskı, s. 333-335.

halifesi Fahri Efendi'den feyz almıştır. Her zaman bu eğitimin insan için gerekli olduğunu savunmuştur.

Buradan hareketle Konya'nın dini hayatını şekillenmesinde önemli yeri olan Hacıveyiszâde Mustafa Efendi'nin tasavvuf merkezli bir yaşayışa sahip olduğu ve bu eğitimi de tavsiye ettiği söylenebilir. Dolayısıyla O'nun temsili ettiği çizginin başka bir ifade ile Hacıveyiszâde'nin yetiştirmiş olduğu talebelerinin takip ettiği eğitim anlayışının tasavvufu reddetmeyen, geleneksel dini hayatı savunduğu ve buna katkı yaptığı söylenebilir.

Ayrıca Hacı Veyiszade Mustafa Efendi, talebe yetiştirmeye ağırlık vermiş, kitap yazmak için zaman ayırmamıştır. Hatta kendisine “Neden kitap yazmadın” diye soranlara “*Bir kalpten bin kitap çıkar, fakat bin kitaptan bir kalp bulunmaz!*” diye cevap vermiştir. Dolayısıyla binlerce talebe yetiştirmesi ve bu talebelerinin de yine binlerce talebe yetiştirmesi münasebetiyle hocaların hocası olarak kabul edilmesi Konya'nın dini hayatını şekillenmesinde ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

## 2)Ali Küçük ( 1954- ....)

1954 yılında Çumra'nın Apa köyünde doğan Ali Küçük, 1972 yılında İmam-Hatip okulundan mezun oldu. Üç yıl Çumra Merkez Kur'an Kursu'nda Kur'an Kursu öğreticiliği yaptı. Daha sonra Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Bölümü'nden mezun olduktan sonra, aynı üniversitenin İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi.

Konya'da pek çok vakıf, dernek ve diğer sivil toplum kuruluşlar bünyesinde çalışmalar yapan Küçük Ribat, İlk Adım dergileri ve Vahdet gazetesinde yazıları yayınladı.

Kur'an ve Sünnet üzerine yoğunlaşan ve bunları ulaşabildiği kadar geniş bir kitleye ulaştırmaya çalışan Küçük Konya'da ve Türkiye'nin birçok şehrinde yaptığı sohbetlerinin yanı sıra, dini hassasiyeti olan değişik radyolarda da, tefsir ve hadis dersleri yapmaktadır

Küçük, insanlığın kurtuluşunun başka yerlerde değil ancak ve ancak vahiyde olduğunu ifade eder. Onun Kur'an ve hadisin topluma çok iyi aktarılması gerektiğini fakat aktarılırken de herhangi bir kişi ya da kurumun görüşüne çağırarak yerine doğrudan Kur'ana çağırılması gerektiğini söyler. Bu anlamda Küçük'ün özellikle Konya'da da yaygın olarak bulunan tasavvufi dini gruplara karşı masafeli durduğu bilinmektedir.

Hâlihazırdaki birçok tefsir kitabının halkın anlayacağı dilden uzak olduğunu, anlaşılabilir ağır ifadeler kullanıldığını onun için insanların vahiyden uzaklaştığını düşünen Küçük bu boşluğu doldurmak ve ortalama bir eğitim almış bireylerin rahatça anlayabileceği bir tarzda insanlara vahyi anlatmak üzere kendisi bir tefsir kitabı yazmıştır. Fakat bu kitabı doğrudan yazmaktan ziyade, yapmış olduğu tefsir derslerinin ses kayıtlarının daha çözümü ve bunların yazıya geçirilmesi ile ortaya çıkmıştır. 17 ciltlik Besairu'l Kur'an isimli tefsir kitabı yazmasındaki amacını şöyle ifade eder:

*“Bu çalışmamla ilkokul seviyesinde eğitim görmüş, Arapça bilmeyen Müslüman kardeşlerimi hedefledim. Her meslekten, her seviyeden halk tabakasından oluşan insanlarla ders yaptım. Bu yüzden ilim ehlini ilgilendiren birçok tartışma konularına girmemeye özen gösterdim. Çünkü bu tartışmaların pek çoğu onların dünyasını pek fazla ilgilendirmiyor. Gramer üzerinde fazla durmadım. Harfî mânâ ve i'rap üzerinde de fazla yoğunlaşmadım. Selefimiz Allah kendilerinden razı olsun bu konular üzerinde uzun uzun bilgiler vermişler. Ben sohbetlerimde daha ziyade; ‘Rabbim burada bana ne dedi? Rabbim bu âyetinde benden ne istedi? Ben bu bölümü nasıl anlayacağım? Bununla hayatımı nasıl düzenleyeceğim?’ Daha çok bu konu üzerinde yoğunlaştım. Âyetlerin daha güzel anlaşılabilmesi için sosyal hayatımızdan örneklemeye çalıştım.”*

O'na göre Asrımız Müslümanlarının birçoğu, Kur'an ve sünnete yönelmek, onu anlamak ve örnek almak yerine kendi ağabeylerini, reislerini, efendilerini, şeyhlerini, cemaatlerini örnek alıp onların anlattığı kadar vahyi anlıyor ve yaşıyorlar. Bunun yanlış olduğunu insanların doğrudan vahye çağırılması gerektiğini ifade eden Küçük kendi durumunu da şöyle anlatmaktadır: *“Yirmi yıldır Kur'an anlatmaya*

*çalıştığım hiçbir müslüman'ı kendi anlayışıma çağırmadım. Hiç kimseye; “Benim gibi düşünün, benim gibi anlayın, benim gibi yaşayın, beni örnek alın, beni takip edin” demedim. Ömrüm boyunca Allah kullarını vahye çağırdım. Ben bu kitabı ve bu kitabın pratiği olan Resûlullah efendimizin sünnetini okuyup öğrenmeye çalışıyorum. Gelin siz de mutlak doğru olan Allah kitabına ve yasal örneğimiz olan peygambere yönelin. Bizi ve bizim gibileri örnek alırsanız, ancak bizim kadar müslüman olabilir, bizi bir adım öteye geçemezsiniz”*

Bunun yanında 2 ciltlik Besairu'l Ehadis kitabının yazarı olan Ali küçük, burada da İmam Nevevî'nin derlediği 42 hadiste, “peygamberim bana ne dedi? Peygamberim benden neler istedi?” sorusunu sesli düşünerek yazıya geçirmiştir.<sup>328</sup>

Küçük, bu gün de değişik televizyon kanallarında ve radyolarda sohbetlerine devam etmekte, Konya halkına tefsir ve hadis dersleri yapmaktadır.

### **3)Hasan Hüseyin Varol ( 1934-... )**

1934 yılında Konya'nın Bozkır ilçesinin Kızılçakır köyünde dünyaya gelen Varol, Konya Sultan Selim Camii İmam Hatibi Şükrü Efendi'de başladığı hafızlık çalışmasını 1948 yılında tamamlamıştır. Bu yıllarda tecvid derslerini Ağazâde Osman Efendi'den, Arapça tahsilini de o dönem Konya merkez vaizlerinden Tahir Büyükkörükçü'den almıştır.

Kur'an tilavetiyle ilgili kabiliyeti olduğunda tavsiyeler üzerine İstanbul'a gitmiştir. Orada Enderunlu İsmail Efendi'den ta'lim dersleri alırken, Mustafa Saffet Efendi'den de Arapça derslerine devam etmiştir. İstanbul'dan döndükten sonra özel derslerle eğitimini sürdüren H. Hüseyin Varol, sırasıyla Hasta Mehmet Cami, Mengene Cami, Çiçekçiler Cami, Sultan Selim Camii ve son olarak da Kapu Camiilerinde imam hatip olarak görev yapmıştır.

1959-1963 yılları arasında ise Konya İmam Hatip Okulunda Kur'an muallimliği yapmıştır. Bu yıllardan itibaren sosyal faaliyetlere ağırlık vermeye

<sup>328</sup> <http://www.alikucukhoca.com/index.php> (05.07.2015)

başlayan Varol, özellikle gençlerle olan diyalogu ve onların yetişmesindeki gayretiyle önemli faaliyetlere imza atmıştır.

Sosyal, kültürel ve dini faaliyetlerin kurumsallaşması gerektiğini düşünen Varol, 3.000 adet eserden oluşan şahsi kütüphanesini 1969 yılında bağışlayarak Konya merkezde bulunan Fatih çarşısının 3. katında bir “*kültür merkezi*” oluşturmanın temelini atmıştır. 1975 yılında *Hayra Hizmet Vakfı*’nı kurarak tüm sosyal, kültürel ve dini yardımlaşma faaliyetlerini bu vakıf eliyle sürdürmeye başlamıştır. Burada sürdürülen çalışmalar kısa zamanda halkın güven ve desteğini kazanarak büyük bir gelişme katetmiştir. Sosyal yardım ve kültür faaliyetlerinin yanı sıra ihtiyaç sahibi kişi ve kurumlara aynî ve nakdî yardımlarda bulunmaktadır.<sup>329</sup> Bunun yanıdn Hayra Hizmet Vakfı Kütüphanesi adı altında araştırmacı ve öğrencilere hizmetine devam etmektedir.

Diğer taraftan küçük yaşlarda başlayan Kur’an okuma ve okutma hizmetini ara vermeksizin sürdürmüş, zaman zaman resmi, zaman zaman da kendi imkânları çerçevesinde bu faaliyetine devam etmiştir. Varol, değişik zamanlarda düzenlenen Kur’an-ı Kerim okuma yarışmasında da birincilik ödülleri almıştır. Konya’da bir çok öğrenci onun ta’lim ve tilavet derslerinden istifade etmiş ve halen de istifade etmektedir. Bizzat eğitimin verdiği tecrübe ile kaleme alınmış olan Yeni Karabaş Tecvidi isimli çalışmasının yanında, Kur’an tilaveti üzerine hazırladığı ders kasetleri, hatim kasetleri ve CD’si bu alandaki faaliyetin kalıcılığını ve sürekliliğini sağlamıştır.

1982 yılında Kapu Camii’nden emekliye ayrılan H.Hüseyin Varol, bu yıldan sonra eğitim, kültür ve sosyal hizmetlerini Hayra Hizmet Vakfı bünyesinde devam ettirmektedir. Halen bu vakfın genel kurul üyesi ve kurucu başkanıdır. Kur’an-ı Kerim Eğitim derslerine artık bizzat katılamamakta, ancak yetiştirdiği icazetli öğrencileri, H. Hüseyin Varol’un eğitim tarzında ders vermeye devam etmektedirler.<sup>330</sup>

<sup>329</sup> <http://www.hhv.org.tr>

<sup>330</sup> <http://www.hasanhuseyinvarol.com>

### G) Kentleşme'nin Etkisi

Bir yerleşme biçimi olana “kent” ve “kentleşme”, dini hayatın şekillenmesinde etkili olan diğer faktörlerden birisidir.

“Kent” ve “kentleşme” tanımları ile ilgili literatür incelendiğinde, bu güne kadar, çeşitli öğelerden oluşması ve karmaşık yapısından dolayı her bilim dalının veya her bir yaklaşımın, kentin farklı göstergelerini temele alarak birbirinden farklı tanımlar yaptığı görülmektedir. Bununla birlikte en genel anlamıyla “kent, belli bir nüfus yoğunluğuna, ekonomik, sosyal ve kültürel gelişme seviyesine ulaşmış ve bu ulaşmışlığını yönetebilen, farklılıkları bünyesinde barındıran, teknik, ekonomik, sosyal, politik ve kültürel birçok konuların birlikte söz konusu olduğu bir mekân, bir yerleşme birimi olarak tanımlanmaktadır.”<sup>331</sup>

“Kentleşme” ise, dar anlamda, kent sayısının ve kentlerde yaşayan nüfusun artması anlamına gelirken; geniş anlamda, sanayileşmeye ve ekonomik gelişmeye bağlı olarak, kent sayısının artması ve bugünkü kentlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında artan oranda örgütlenme, işbölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikim süreci şeklinde tarif edilmektedir.<sup>332</sup> Buradaki tanımdan da anlaşıldığı gibi kentleşme; sosyal, kültürel, ekonomik, demografik, fiziksel ve yönetsel birçok yönü bulunan bir değişim süreci<sup>333</sup> olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sanayileşme ile beraber hız kazanan kentleşme, hem nicelik hem de nitelik bakımından, hızlı bir değişim sürecini başlatacak sosyal hareketliliğe neden olmuştur. Çünkü tarımda, teknik ilerlemeler nedeniyle açığa çıkan artı iş gücünün, sanayileşmenin beraberinde getirdiği artan iş gücü ihtiyacını karşılamak amacıyla, sanayi kuruluşlarının olduğu şehirlere göç etmesi üzerine, şehir nüfusları hızla artmaya başlamıştır.<sup>334</sup> Artan nüfus yoğunluğunun yanında, tarım dışı ekonomisi, toplumsal iş bölümünün gelişmesi, sosyal hareketlilikleri, coğrafi, hukukî ve siyasî

<sup>331</sup> Yakut Sencer, **Türkiye’de Kentleşme**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s. 1-8.

<sup>332</sup> Ruşen Keles, **Kentleşme Politikası**, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 19

<sup>333</sup> Sencer, **Türkiye’de Kentleşme**, s. 2-3.

<sup>334</sup> Neil J. Smelser, **Sociology**, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, Newjersey, 1981, s. 145; Giddens, **Sociology**, s. 553.

problemleri ve çok kültürlü heterojen bir sosyal yapısıyla kentler, tarihte benzeri görülmemiş bir sosyal değişme sürecinin de başlamasına sebep olmuştur.<sup>335</sup>

İşte bu süreçte geleneksel şehir anlayışında merkezde yer alan din unsurlu yapılanmalar, sanayi kentlerinde merkezi yönetim ve sanayi unsurlarının etrafında yeniden yapılanmıştır. Dolayısıyla kentler sanayileşme ile birlikte yeni değerlerin oluşmaya ve yaygınlaşmaya başladığı yerler haline gelmişlerdir.<sup>336</sup> Başka bir ifade ile yapısal olarak farklılaşan kentleşme, bu dönemde kendine özgü dinamikleriyle yeni yaşam biçimlerinin ve algılayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Kentleşme olgusunun en önemli özelliklerinden birisi, bir toplumsal değişme ve yeni bir biçimlenme süreci olmasıdır. Çünkü kentler, farklı etnik grupları, kültürleri, sosyal tabakaları, meslek grupları gibi sosyo-ekonomik ve kültürel yapılanmaları içeren heterojen bir yapıya sahiptir.<sup>337</sup> Bu heterojenliğe karşılık fizikî mekân birliği, farklı kültürdeki ve tabakadaki bireylerin karşılıklı ilişkilerini zorunlu kılmaktadır.<sup>338</sup> Çünkü bu ilişki sürecinde geleneksel kültür ile kent kültürü karşı karşıya gelmekte ve sosyo-kültürel değişim de kendini göstermektedir. Her alanda olduğu gibi egemen olan kent kültürü geleneksel kültürü tamamen ortadan kaldırmasa da kendi lehine çözümlenmeler yapabilmektedir.<sup>339</sup> Dolayısıyla farklılıklara dayalı bu ilişki biçimi, bireylerin değişmesine ve yeniden biçimlenmesine sebep olduğu söylenebilir.

Kentleşmenin özellikleri göz alındığında, insanlar tarafından inşa edilen “kent”in; aynı zamanda insanların, kültürlerini, sosyal ve ekonomik hayatlarını, aile yapılarını biçimlendirmek suretiyle insanları yeniden inşa ettiğini söyleyebiliriz. Şüphesiz bu biçimlendirme sürecinde bahsedilen diğer faktörlerden bağımsız

<sup>335</sup> Eyüp G. İsbir, **Şehirleşme ve Meseleleri**, 2. Baskı, Gazi Büro Yay., Ankara, 1991, s. 27-33; Sencer, **Türkiye’de Kentleşme**, s. 8.

<sup>336</sup> Bünyamin Ayhan, Bilal Kırgıl, “Gelenekselden Post Modernizme: Konya Kent ve Kentlilik Kültürü”, **Yeni İpek Yolu KTO Dergisi**, Konya Kitabı VIII, Özel Sayı: Aralık 2005, s.323-324; Halis A. Aslantaş, “Sosyal Değişme, Kentleşme ve Kentleşmenin Din Üzerindeki Etkileri”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 13:2 , 2008, s. 175.

<sup>337</sup> Ayda Yörükkan, **Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri**, İmar ve İskân Bak. Yay., Ankara, 1968, s. 18; Sencer, **Türkiye’de Kentleşme**, s. 2; Atalay, **Sanayileşme ve Sosyal Değişme (Kırıkkale Araştırması)**, s. 24.

<sup>338</sup> Gülden Erkut, “Kentleşme Sürecinin Sosyolojik Boyutu”, **Kentleşme ve Kentleşme Politikaları**, Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı, Ankara, 1991, s. 52.

<sup>339</sup> Rüstem Erkan, **Kentleşme ve Sosyal Değişme**, Bilimadamı Yay., Ankara, 2002, s. 232-234.

düşünülemeyen “dini hayat”ta etkilenmekte, dinin yeni algılayışları ve yeni dini davranış formları ortaya çıkmaktadır.

Kentleşmenin ve beraberindeki diğer unsurların gündelik yaşamda dini hayatı nasıl etkilediği problemi, “*Modernleşme sürecinde Konya’da gündelik hayatın yeniden üretimi*” başlıklı bölümde daha ayrıntılı olarak üzerinde durulacaktır. Fakat burada, kentleşmenin dini hayatın şekillenmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğunun anlaşılması için birkaç örnek üzerinde durulması konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, sanayileşme ile artan bu hızlı kentleşme olayı, sadece nüfusun yoğun bir biçimde kentlerde yığılmasından ibaret değildir. Nüfus yoğunluğunun yanı sıra kentler yeniliğin, kültürün, düşüncenin, teknolojinin ve bilginin üretildiği ve yayıldığı yaşam alanları olmuşlardır.<sup>340</sup> Dolayısıyla sanayileşmenin ve teknolojik gelişmelerin etkileyip değiştirdiği gündelik hayat da, geleneksel yaşam tarzından hızla farklılaşmakta ve modern kent insanına özgü yaşam tarzları ortaya çıkmaktadır. Bu yaşam tarzında birey, modern ve seküler algı düzeyinin oluşturduğu zihniyetle dünya hayatını yeniden anlamlandırmaya çalışırken, toplum hayatında dini tavır alışlarda da farklılaşma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu gelişme, dinin toplum hayatına ait sunuluş şeklinden, bireyin yaşanılan zaman ve mekânda dini davranış biçimlerini içselleştirme, yerine getirme durumlarına kadar birçok farklılığı içine almaktadır.<sup>341</sup> Daha yalın bir ifade ile söylemek gerekirse; göç sonucunda kente gelen insanlar yalnızca yerlerini değil, dünya görüşlerini de değiştirmiş<sup>342</sup> demografik yapısıyla, teknolojik imkânlarıyla birlikte ciddi bir değişim geçiren modern kent insanının yaşam tarzları farklılaşmıştır. Dolayısıyla bu durum toplumdaki geleneksel dindarlığı

<sup>340</sup> M. Akif Cukurcayır, “Dijital Kentler ve Türkiye’de Bazı Uygulamalar”, **Yerel ve Kentsel Politikalar**, (ed: M. Akif Cukurcayır, Ayşe Tekel), Çizgi Kitabevi, Konya, 2003, s. 121.

<sup>341</sup> Meriç, **Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları**, s. 40.

<sup>342</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 116-117.

ve dini algılayışlarını da birçok açıdan etkilemiş ve değişiklikler ortaya çıkmıştır.<sup>343</sup>

Bir yandan modernleşme, rasyonalizasyon, işbölümü ve kurumsallaşma; diğer yandan hızlı şehirleşmenin yol açtığı kültürel çatışmalar sonucunda ortaya çıkan farklılaşma dinin bütün boyutlarında aynı oranda olduğu söylenemez.

Bu anlamda bakıldığında kentsel yaşamda düzenli ibadet etme alışkanlığına pek çok noktada güçlükler çıkaran iş ve meslek yaşamı ile kişiler arası ilişkileri anonimleştiren heterojen toplumsal yapı, en büyük etkilerini dindarlığın ibadet boyutlarında göstermektedir.<sup>344</sup> Burada bireyin öncelikleri, arasında dinin daha geri planda veya pasif durumda kalması kadar, modern kent hayatının dini davranış biçimlerine (ritüel) imkan tanımayan ve adeta insan-ibadet ilişkisinin yok sayılması üzerine kurulan modern kentin fiziki şekilleniş (alt yapı) eksikliğini de hatırlamak gerekmektedir.<sup>345</sup> Bu özelliği ile modern kent hayatının düzenlenişinde ibadetlerin/ritüellerin yerine getirilmesi zorlaşmakta hatta engellenmektedir. Bu durumdan da en çok namaz etkilenmektedir.

Ayrıca, modern kent hayatının ibadetten uzak yapısı, namazın kılınmasını, özellikle vaktinde kılınmasını olumsuz anlamda etkilemektedir. Namazın vakte bağlı gerekliliği, abdest-mekan gibi faktörel zorunlulukları, kent hayatının karmaşık ve hız merkezli yapısı içinde, yerine getirilmesini zorlaştırmakta hatta engellemektedir. Dolayısıyla kurum merkezli olarak şekillenen modern kent hayatında, evin dışında geçen gündelik hayattan, namazın vakte bağlı mecburiyeti olumsuz olarak etkilenmekte ve ibadetin yapılmasında ciddi sıkıntılar yaşanmaktadır.

Kent hayatının kendine özgü yapılaşmasının bir başka sonucu olarak, Allah ile kul arasındaki iletişimin, simge davranış biçimlerinden olan “kurban” ibadetinin yerine getiriliş biçiminde de farklılaşmaların olduğu söylenebilir. Geleneksel dini

<sup>343</sup> Günay, “Modern Sanayi Toplumlarında Din II”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, Kayseri, 1987, s. 44.

<sup>344</sup> Çelik, *Şehirleşme ve Din*, s. 244-245.

<sup>345</sup> Meriç, *Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları*, s. 125.

algılayışlarda her bireyin kendi kurbanını kendisi kesmesi tavsiye edilirken, kentin buna imkân vermeyen fiziksel yapısı sebebiyle, kurban kesme konusunda bu işin gitgide profesyonel kurumlara havale edilmeye başlandığı görülmektedir. Böylece kurban ibadetini yerine getiren birey, kurbanı ile hiç temas kurmadan hatta onu hiç görmeden, bu ibadetini yerine getirmekte, “*adeta kasaptan et alır*” gibi bir hava oluşmaktadır. Buradan hareketle kent hayatında, Allah ile kul arasındaki iletişimin simge davranış biçimleri olan ibadetlerin/ritüellerin, anlam kaybına uğramakta olduğu söylenebilir.

Her ne kadar kentsel düzenekte, dinin pratik boyutuna engel olabilecek birçok yön bulunmakta ise de, bu durum diğer boyutlara ve özellikle de bilgi boyutuna aynı şekilde yansımamaktadır. Kentte eğitim imkânlarının artması, ekonomik refah, teknolojinin gelişmesi, yeni yüzyılda eğitime verilen önem vb... gelişmeler neticesinde dini bilgi kanalları bir hayli artmıştır. Fakat bu durum kentin karmaşık yapısıyla birleşince farklı bir sonucu ortaya çıkarmıştır. Sözkonusu imkânlar sebebiyle, bireyin farklı anlam kalıplarını ve meşrulaştırma sistemlerini öğrenerek, bunu kentin gündelik yaşamında kullanması anlamında, dinin zihinlerdeki önceki konumunda bazı sarsıntılara yol açtığı söylenebilir fakat bu durum çoğu zaman da dinin kitabi, entelektüel yorumlarına fırsat vermekte ve dini algılama ve yaşama yorumlarında bir çoğullaşmaya yol açabilmektedir.<sup>346</sup>

Kentler, eski çağlarda ortaya çıktığı yıllardan bu yana, son derece farklı insanların ve insan gruplarının dolayısıyla birbirinden farklı dünyaların buluşma yeri olmuştur.<sup>347</sup> Kentte gündelik hayatın, çalışma hayatı ve mekanı üzerine inşa edilmesi sebebiyle, kentin heterojen yapısı, yaşam tarzları ve ortak kabullerdeki farklılıkların bir arada bulunmasını sağlamaktadır. Bu durum toplumsal alandaki hareket serbestîsi büyük kentlerde oldukça artmakta ve meşruiyet kazanmaktadır. Bu gelişme geleneksel dini algılayışlarda temelini bulan, yerleşik değer ve algılayışlarını sorgulama ve muhalif tavırlar sergilemesini kolaylaştırmakta, hatta teşvik etmektedir diyebiliriz.

<sup>346</sup> Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 260-266.

<sup>347</sup> Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, **Modernleşme ve Bilinç**, s. 79.

Başka bir açıdan bakıldığında (sekülerleştirici etkisine rağmen), kentlerde nüfusun daha yoğun olması, belli bir inanca mensup kişilerin birbirine yakın olması sebebiyle kent yaşamı, dini organizasyonların kurulmasını teşvik ettiği söylenebilir.<sup>348</sup> Dini grupların faaliyetlerinin kırsal kesimden ziyade kentlerde yoğunlaşması bu durumun somut bir göstergesidir.

Özetle söylemek gerekirse, Modern kentin birey ve aile düzeninde meydana getirdiği değişim ve geleneksel yaşamda dinin gündelik hayatı belirleyen yönünden uzaklaşma, dini davranış biçimlerinde de farklılaşmalara neden olmaktadır. Gelenek içinde aile ve yakın çevrenin bilgilendirme ve kontrolü altında gerçekleştirilen dini davranış biçimleri, kente ait yaşam şartlarına bağlı olarak hafifleyen ve belki de tamamen terki, kolaylaşan durumlara dönüşmektedir.<sup>349</sup>

Gerek şehir hayatına özgü dindarlık tarzlarının, gerekse daha geniş planda gerçekleşen değişme süreçlerinde ortaya çıkması beklenen yeni dindarlık formlarının farklı kentleşme tecrübelerine göre farklı tezahürler gösterdiği söylenebilir.

Türkiye’de hızlı şehirleşme sürecinin genel niteliklerini paylaşan Konya, dindar muhafazakârlığın güçlü bir biçimde yaşamaya devam etmesi özelliği ile diğer büyük şehirlerden ayrılmaktadır. Bu anlamda Konya’nın kendine özgü muhafazakar dindar yapısı, kentleşme sürecinde dini hayatın pratiklerinde çeşitli faktörlerin değişimine bağlı olarak beklenen gevşeme yada çözümlere imkan tanımayan bir sosyo-kültürel çevre oluşturduğu söylenebilir.<sup>350</sup>

Kentin kimliği o kente hâkim olan sosyo-kültürel yapı, ideoloji, kentin ekonomik yapısı ve özellikle kent sakinlerinin dini inançları çerçevesinde şekillenmektedir. Dolayısıyla sözkonusu kentte sosyalleşen birey işte bu kimlik çerçevesinde biçimlenmektedir.

<sup>348</sup> Furseth, Repstad, **a.g.e.**, s. 162.

<sup>349</sup> Ramazan Karaman, **Sanayileşmenin Dine Etkisi: Mersin Örneği**, Akın Ofset Matbaacılık, Konya 2000, s. 140.

<sup>350</sup> Çelik, **Şehirleşme ve Din**, s. 244-245.

Bu anlamda bir kentin kimliği şehirde oturanlarla beraber o kentin sakinleri tarafından seçilmiş yerel yöneticilerin halka hizmet olarak yaptıkları kültürel etkinlikleri de burada işaret etmek faydalı olacaktır. Bu bağlamda Konya Büyükşehir belediyesinin yıl içinde organize ettiği kültürel faaliyetler genelde muhafazakâr ve dindar halka uygun şekillenmekte olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, farklı etken ve süreçlere bağlı olan kentleşme olgusu ile dini hayat arasındaki etkileşimin; geleneksel ile modern arasındaki ilişkinin sadece çatışma biçiminde olduğu değil aynı zamanda, gerek eski ile yeninin bir arada bulunduğu gerekse de bu sürece özgü karma biçimleri ile farklılaşan ve güncellenen görüntülere zemin hazırladığı söylenebilir.

Birey ve toplumun dini hayatını, içerisinde yaşadığı toplumun sosyo-kültürel ortamının ve kimliğinin şekillendirdiği düşünüldüğünde, kaşımıza “*Acaba Konya nasıl bir kimlik ve imaja sahiptir*” sorusu karşımıza çıkmaktadır. Onun için şimdi bu soruya cevap aramak üzere diğer bölüme geçebiliriz.

## II) Türkiye’de Konya İmajı /Algısı

Bu bölümde hem Konya dışında yaşayan insanların hem de Konya’da yaşayan insanların “Konya algısı” üzerinde durulacaktır. Bu algı, hem “mekân” anlamında hem de o mekânda yaşayan insanların algılanması bakımından önem taşımaktadır.

Bireylerin her hangi bir konu, topluluk ya da mekân hakkında vermiş olduğu tepkiler, nasıl algılandığı ile bağlantılıdır.<sup>351</sup> Onun için Konya’daki dini hayatı çalıştığımız bu araştırmada, çalışmamıza zemin oluşturması ve sağlıklı bir araştırma yapılabilmesi için Konya’da yaşayan insanların hem dışarıdan nasıl algılandıkları (dış algı) hem de Konya’da yaşayan insanların kendilerini nasıl algıladıkları ve tanımladıkları (iç algı) önem taşımaktadır. Çünkü dini hayatı daha sağlıklı bir şekilde

<sup>351</sup> L. L. Avant, H. Helson; **Algı Kuramları**, (Çev. Yurdal Topsever), Ege Üniversitesi Edeb. Fak. Yayınları No: 58, Ege Üniv. Basımevi, 1990, İzmir, s. 1.

analiz edebilmek için, bireylerin dünyasını anlamak onların gözü ile olaylara bakabilmek kısaca anlayıcı sosyoloji açısından yaklaşabilmek son derece önemlidir.

Konya şehrine hem mekân olarak hem de yaşayan insanlar açısından bakıldığında bu algının ya da imajın<sup>352</sup> ortaya çıkmasının tarihi bir derinliği olduğu görülmektedir. Çünkü herhangi bir şehir için belirginleşen algılamalar yüzyıllar boyunca oluşmuş kanaatler sonucudur. Dolayısıyla bugün mevcut olan algının tarihten gelen bir etkisinden bahsedilmemesi konunun anlaşılmasını da yetersiz kılacaktır.

Konya'nın bugün var olan algılanma biçimini şehrin bulunduğu coğrafyadan, şehrin tarihinden hatta ikliminden bağımsız düşünülemez. Bilindiği gibi her şehrin kendine has bir kimliği vardır. İstanbul, Bursa ve Konya gibi köklü bir tarihi geçmişi olan şehirlerde bu kimlik şüphesiz daha güçlü ve kendine özgü bir özellik taşımaktadır. Çünkü kadim şehirler aynı zamanda kadim ve köklü tarihi, kültürel değerlere sahiptir. Dolayısıyla bu kimliğe bağlı olarak da şehirlerin hem diğer insanlar nezdinde hem de kişisel olarak bireylerin kendi zihninde doğal imajları zaman içinde oluşmaktadır.

Kültürün devamlılık gösteren özelliği göz önünde bulundurulduğunda Konya tarihinde yaşayan insanların, kültürlerinin ve yaşama biçimlerinin kültürel miras olarak devralındıkları anlaşılmaktadır. Tarih, iklim, coğrafya ile birlikte asırlar içinden gelen bilgilerle beraber modern dönemlerin şehirlerle ilgili yargıları da oluşmuştur. Bu dönemde, ulus devlet sürecinde şehirlerin yalnızca yatırımları, stratejileri merkezden planlanmadığı, aynı zamanda imajları da planlamanın kopmaz bir parçası haline getirildiği bilinmektedir.<sup>353</sup>

İklimler, coğrafyalar, şehirlerin yaşadığı önemli tarihi olaylar, savaşlar kahramanlıklar şehirlerin halklardaki imajını oluşturur. Bunun yanında ülkelerin sistemleri de şehirlere roller vermektedir. Tarihte Edirne, Bursa, Bağdat, İstanbul; Cumhuriyet devrinde ise Ankara misyon şehri olarak belirlenmiştir. Bazı şehirlere olumlu misyonlar yüklenirken iyi ve kötü sıralamasından olumsuz nasiplenen

<sup>352</sup> İmaj, kendimizin ya da başkalarının zihninde oluşan bilgilenme, yargılama ve ilişkiler gibi etkileşimlerle biçimlenen bir imgedir. Başkalarının zihnindeki görüntümüzdür.

<sup>353</sup> **Türkiye'de Konya İmajı**, Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-1, Konya Büyükşehir Belediyesi SAMM Yay., İst. 2005, s. 14.

şehirler de vardır. Konya bu süreçte iyi tarafları gözardı edilen, negatif yönleri ön plana çıkartılan bir il olagelmiştir.<sup>354</sup>

Modern dönemdeki toplum mühendisleri tarafından üretilmeye çalışılan kültür<sup>355</sup> ile Konya başta olmak üzere Anadolu kültürünün birbiriyle uyuşmaması sonucunda gerek medya tarafından gerekse bu kesim tarafından bazı şehirlere bir takım imajlar biçilmiş ve bu şekilde algılanmasına sebep olmuşlardır. Bu anlamda Konya ile ilgili medyaya bakıldığı zaman genelde şu ifadelere rastlamak mümkündür. “Aşırı dindarların yaşadığı Konya”, “irticanın hâkim olduğu” yahut “aşırı muhafazakâr” ya da “halkı dindar olmasına karşılık çok fazla içkinin tüketildiği”,<sup>356</sup> “kadınların sokağa çıkamadığı”,<sup>357</sup> “şırıngalı sapıklar sokaklarda dolaştığı”,<sup>358</sup> “şeriatçı ayaklanmanın odağı”, “gericiliğin başkenti” vs... Yine son yıllardaki bazı gelişmelerden ve araştırmalardan yola çıkılarak daha baskıcı, farklı olana tahammül edemeyen bir muhafazakârlık çeşidinin Konya’da hâkim olduğu düşüncesi ön plana çıkartılmaktadır.<sup>359</sup> Örneğin 2008 yılında Boğaziçi Üniversite ve Açık Toplum Enstitüsü tarafından, Binnaz Toprak’a yaptırılan araştırmada ilginç iddialar yer almaktadır: “Konya, oldukça gelişmiş olmasına rağmen kamu hayatı da muhafazakârlık üzerine kurulu olduğundan baskı ve dışlanma hala yoğun bir şekilde kendini hissettirmektedir.”<sup>360</sup> “Bu şehirde laik zihniyete sahip olan kamu görevlileri sürgün edilmektedir.”<sup>361</sup> “Ramazanda sokakta bir şeyler yemek ya da sigara içmek nerede ise imkânsız. Unutarak sokakta sigara yakanlar sert uyarılara maruz kalabiliyor, hatta dayak yiyebiliyorlar.”<sup>362</sup> “Bazı yerlerde doktor odalarında kadın ve erkek doktorlar arasında haremlik selamlık oluşmaya başlamış. Aynı odada farklı

<sup>354</sup> A.g.e., s. 80.

<sup>355</sup> Bundan kastedilen, bu kesimin ürettiği haz, mekanik zamanlı, değişimi fetişleştiren ve tüketici değerlere dayanan değerlerdir.

<sup>356</sup> Türker Alkan, “**Kadınlar ve Mollalar**” 04/08/2010 tarihli Radikal Gazetesi. Ayrıca [http://www.gazeteturka.com/news\\_print.php?id=87959](http://www.gazeteturka.com/news_print.php?id=87959)(02.05.2013),

[http://www.merhabahaber.com/news\\_detail.php?id=33172](http://www.merhabahaber.com/news_detail.php?id=33172) (02.05.2013)

<sup>357</sup> [http://www.gazeteturka.com/news\\_print.php?id=87959](http://www.gazeteturka.com/news_print.php?id=87959)(02.05.2013),

[http://www.merhabahaber.com/news\\_detail.php?id=33172](http://www.merhabahaber.com/news_detail.php?id=33172) (02.05.2013)

<sup>358</sup> <http://www.milliyet.com.tr/2003/05/23/yasam/yas05a.html> (02.05.2013).

<sup>359</sup> Örneğin “*AKP adayı Konya'nın imajını değiştirmek istiyor*” başlıklı radikal gazetesi haberi (9 Temmuz 2007) Konya'nın '*gericiliğe yakın duran muhafazakâr imajı*' olduğunu ifade etmektedir. (<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=226443>.)

<sup>360</sup> Binnaz Toprak, İrfan Bozan, Tan Morgül, Nedim Şener, **Türkiye’de Farklı Olmak**,3. Baskı, Metis Yay. İst., 2009, s. 84-85.

<sup>361</sup> A.g.e., s. 125.

<sup>362</sup> A.g.e., s. 52

cinsiyetten doktorların olması yadırganır hale gelmiştir.”<sup>363</sup> “Cuma namazına gitmeyenler dışlanıyor, çok önemli bir sağlık kuruluşu olan eczaneler dahi açık olmaya cesaret edemiyor, kepenklerini kapatmak zorunda kalıyorlar.”<sup>364</sup>

Bu ve benzeri iddialara göre başta Konya olmak üzere Anadolu'da çok hızlı bir değişimin yaşandığı, baskıcı ve tahakküm kuran muhafazakârlığın, dindarlığın köklerini derinleştirip kendi meşruiyet alanını iyice genişlettiği ve Şerif Mardin'in kavramsallaştırmasıyla '*mahalle baskısı*'nın hızla arttığı bir şehir olmuştur.<sup>365</sup> Gündelik hayat dilinde muhafazakârlık tanımının belli konularda, bazı değerleri korumak isteyenleri kastetmekten ziyade taassuptan, sofuluktan, gericilikten dem vurmak için kullanılıyor olması göz önünde bulundurulduğunda bu bakış açısı daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu ve değişik sebeplerle Konya hakkında değişik korkular üretilip, sonra da “Türkiye’de bir korku olduğu gerçek. Bu korkunun rasyonel bir temeli olsun ya da olmasın; eğer korku varsa bu dikkate alınmak zorundadır”<sup>366</sup> denilerek Konya algısı inşa edilmeye çalışılmaktadır.

Medyadan yansıyan bu imaja karşılık, Genar Araştırma Şirketi'nin 23 ilde farklı sosyo-ekonomik ve sosyo-demografik yapıya sahip 2.820 kişiyle görüşerek yaptığı “*Türkiye’deki Konya İmajı*” araştırması, Türk toplumunun Konya ile herhangi bir sorununun olmadığını, hatta hatta Türk toplumunda Konya'nın hayli olumlu bir algıya sahip olduğunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>367</sup>

<sup>363</sup> A.g.e., s. 106.

<sup>364</sup> A.g.e., s. 149-150.

<sup>365</sup> Boğaziçi Üniversite ve Açık Toplum Enstitüsü tarafından, Binnaz Toprak'a yaptırılan araştırmanın sonuçlarını manşetine ve yazarların köşesine taşıyan radikal gazetesindeki şu ifadeler medyada Konya algısına iyi bir örnektir: “Bugünün ‘muhafazakâr’ şehirleri o zaman da muhafazakârdı. Mesela Erzurum, Konya. Mesela Kayseri. Zaten Anadolu’da, muhafazakâr olmayan şehir bulmak, Ege ve Akdeniz dışında, pek de kolay değil. Her neyse, bütün muhafazakârlığa rağmen, Erzurum’da ramazanda açık lokanta bulamamak diye bir şey söz konusu olmazdı. Konya’da, yoldan geçerken üç arkadaş yemek yemeye karar verip ilk gördüğümüz lokantaya girip yemekte bira içmişliğim vardır. Bu şehirler ve başka pek çok şehir, o zaman da Müslümanların yaşadığı şehirlerdi bugün de öyleler. Ama aradan geçen 26-27 yılda, kentlere daha baskıcı, başka türlüüne tahammül edemeyen bir muhafazakârlık çeşidinin hâkim olduğu anlaşılıyor. Konya, benim bildiğim kadarıyla hâlâ kişi başına rakı tüketiminin en yüksek olduğu şehirlerimizden biri, bu 26 yıl önce de böyleydi. Ama şimdi içkinin büyük bölümünün evlerde içildiği anlaşılıyor, çünkü dışarıda içki içebileceğiniz tek yer otel lokantası.” (*İsmet Berkan; “Gezsen Anadolu’yu”, 20.12.2008 tarihli Radikal Gazetesi.*)

<sup>366</sup> Gülay Göktürk, “*Korkular ve Konya Örneği*”, 4.06.2008 tarihli Bugün Gazetesi.

<sup>367</sup> <http://www.konyalife.com.tr/haber/-173.html> (02.05.2013).

“İnsanlar aşırı dinci ve tutucu olduğu için” ifadesi ise biraz bu nitelermelerin içeriği ve yüklenen imajlarla ilgili olmakla birlikte aslında temelsizdir. Bu tür kategorileştirme çabaları oluşturulan ve ne niyetle olursa olsun beslenen imajlar sonucu ortaya çıkmaktadır ve genelde gerçekle örtüşmemektedir.

Şüphesiz Konya farklı bir kimliği ile ön planda olan şehirlerden birisi olduğu için zaman zaman farklı kurum ve kuruluşlar tarafından gerek uluslararası, gerek ulusal ve gerekse mahalli olsun Konya ile ilgili anketler düzenlendiği ve araştırmalar yapıldığı görülmektedir. I. Bölümde belirttiğimiz Konya üzerine yapılan bilimsel çalışmalarda da benzer çalışmalar yapılmıştır. Bunun yanında çağımızda en sık kullanılan bir iletişim aracı olan sosyal medyada, sosyal paylaşım ağlarında da benzer anketler düzenlendiği bilinmektedir. Ayrıca bütün bunların yanında Konya büyükşehir belediyesi tarafından “Sosyal Doku Projesi” kapsamında da Konya İmajı adıyla Konya’lıların nasıl algılandığı ile çalışmalar yapılmıştır.

İşte bu bölümde bahsedilen çalışmalardan yararlanılarak Türkiye’de Konya’nın nasıl algılandığı (dış algı) ve Konya’lılarında kendilerini nasıl algıladıkları ve tanımladıkları (iç algı) tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### **A) Dış Algı Olarak Konya**

Konya Büyükşehir Belediyesi tarafında tarafından yaptırılan Konya İmajı araştırmasında yüzeysel anlamda bir imaj araştırmasından öte derinlemesine sosyolojik sorgulamalar yapılmıştır. Bir kişinin herhangi bir kent ile ilgili birçok beklentisi irdelenmiş, ticaret, turizm, yerleşme ve Konya dışında yaşayanların kız çocuğunu Konyalı birisiyle evlendirmek isteyip istemediğine kadar kapsamlı sorular sorulmuştur. Bu araştırmanın kapsamlı bir araştırma olduğu varsayımında hareketle bu verilerden burada yararlanılacaktır.<sup>368</sup>

Deneklere “*Konya deyince hangi özellikler aklınıza gelir*” şeklindeki yöneltilen bir soruya verilen cevaplar incelendiğinde en yüksek oranı oluşturan ilk beş sebep şöyle sıralanmıştır: Mevlana (%59,9), Din (%4), Tarihi eserler (%2,3),

<sup>368</sup> Araştırma 2004 yılında, 2820 denek ile basit tesadüfi örneklem yöntemi kullanılarak Türkiye genelinde 23 ilde yapılmıştır.

Güzel bir şehir (%2,1), Sanayi (%1,7). Başka bir soruda “*Konya denilince aklınıza ilk ne geliyor*” sorusunda Konya ile ilgili zikredilebilecek bütün temel öğeler yer almıştır. Burada da Mevlana figürü (%71) çok büyük bir farkla diğer sayılan unsurlardan öne çıktığı görülmektedir. Buradan anlaşıldığına göre Konya tasavvufi ve dini atmosferi ile dindar şehir imajıyla öne çıkmaktadır.<sup>369</sup>

Türkiye’nin verdiği cevaplardan hareketle Konya Mevlana’yla özdeşleşmiş durumdadır demek mümkündür. Mevlana Celaleddin Rumi Konya’yı sadece Türkiye içerisinde tanıtmaya sebebi olmayıp dünyayı etkileyen düşünceleri ile Konya’nın bütün dünyada tanınmasına yardımcı olmaktadır. Küreselleşmenin etkisi ile dünyanın dört bir yanından insanlar farklı fikirlerle yüzleşme imkânı bulabilmekte, dini düşüncenin ve mistisizmin revaç bulması nedeniyle Batı’da ve özellikle Amerika’da Mevlana en çok okunan düşünürler arasında sayılmaktadır..

Deneklere “*Konya şehrini ülkemizdeki diğer şehirlerden ayıran özellikleri*” nelerdir sorusu da yöneltilmiştir. Buradaki farklara bakıldığında Mevlana’nın Konya’da bulunması (%29,6), birinci sırada yer almaktadır. Büyük ve tarihi bir şehir olması, belediyenin hizmetlerinin iyi olması, düz ovalarının olması ikinci grubu oluştururken, kayda değer iki veri olarak ise % 7 ile dindar bir şehir olduğundan, % 6 ile aşırı dinci ve tutuculuktan bahsedilmiştir. Konya’ya dışarıdan bakan insanların bir kısmı Konya’nın dindarlık ve muhafazakârlığından hoşlanırken aynı orana yakın bir denek grubu da tutuculuktan tedirginlik göstermektedir.<sup>370</sup>

“*Konya’da yaşamak ister misiniz*” sorusu buradaki en can alıcı sorudur, çünkü buraya kadarki sorulara verilen olumlu yanıtlara rağmen Konya’da yaşamak istemeyen ve oranı da yüzde 70’e yaklaşan bir kitlenin varlığı söz konusudur. Bu kadar geniş bir kitlenin Konya’yı yaşanacak bir yer olarak görmemesi (sevdiği ve beğendiği halde yaşamak istemeyenlerin varlığı dikkatten kaçırılsızın) Konya’nın imajı bakımından hayli düşündürücüdür. Neden yaşanmayacağına ilişkin verilen yanıtlar içinde din faktörünün olması Konya’nın yapılan birçok atılıma, şehrin

<sup>369</sup> **Türkiye’de Konya imajı**, Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-1, s. 51.

<sup>370</sup> A.g.e., s. 79.

beğenilmesine ve güzel bulunmasına karşılık şehrin sosyal yapısının insanlar içinde bir negatif etki yaptığını ortaya koyar mahiyettedir.<sup>371</sup>

Konya’da yaşamak istemediğini belirtenlerin Konya’da yaşamayı istememe nedenleri incelediğinde ise en yüksek ilk beş oranda şu sebepler ön plana çıkmaktadır. Bilmediğim bir yer olduğu için (%14,8), İnsanları dindar olduğu için (%14), Memleketimde yaşamayı tercih ettiğim için (%13,1), Yaşadığım şehre alıştığım için (%9,9), İlgimi çekmediği için (%6,9).

Yaşamak istemeyenlerin gösterdikleri nedenlerin hepsi kayda değer olmakla birlikte, bu cevaplar içinde üzerinde en çok durulması gereken yüzde 14’lük “İnsanları dindar olduğu için” seçeneğidir. Bu cevap sorunun salt Konya için değil, dindar olan herkes için olduğunu gösteriyor gibi durmaktadır. Batı’da insanların dini bir tür soluk alma mekânı, bir güvenlik katmanı olarak görmesi ekseninde düşünüldüğünde, ülkemizde az da olsa belli bir kesim nezdinde din, özellikle de sosyal hayatla ilgili olumsuz bir izlenim yaratmaktadır.<sup>372</sup>

Sözkonusu araştırmalar genel olarak değerlendirildiğinde Konya’nın imajı ile ilgili belli bir sorun olduğu görülmektedir. Araştırmada belirginleşen imaj sorunu Konya’nın var olan durumu ile algılanması arasındaki farklılıktır. Herhangi bir şehir için olumsuz imaj oluşabilir, hatta kamuoyunda oluşan kanaatlerin o ilde karşılığı da mevcut olabilir. İmajı bozuk olan ilin önce mevcut olumsuzlukları ortadan kaldırması gerekir ki, daha sonra imajını düzeltmeye kalkışsın. Konya için varsayılan olumsuzlukların birçoğunun geçerliliği yoktur. Problemler algı düzeyinde kalmaktadır. Konya’yı görme imkânı bulanların kanaatlerinin olumlu olması bu anlamda oldukça önemlidir.

## **B) İç Algı Olarak Konya**

Bir bireyin ya da topluluğun dışarıdan nasıl algılandığı kadar kendi kendilerini nasıl algıladıkları ya da tanımladıkları da son derece önemlidir. Onun için yapılan bazı araştırmalar ışığında bu hususu da ortaya koymak gerekmektedir.

<sup>371</sup> A.g.e., s. 113.

<sup>372</sup> A.g.e., s. 115-116.

Konya’da yaşayan insanlara “*Kendi hayat tarzınızı nasıl değerlendirirsiniz*” şeklindeki soruya verilen cevaplar incelendiğinde şu veriler karşımıza çıkmaktadır. Kendisini “*Modern*” olarak tanımlayanlar %12, “*Muhafazakar*” olarak tanımlayanlar %23, “*Geleneksel*” olarak tanımlayanlar % 52, “*Diğer*” şeklinde olarak tanımlayanlar % 6, “*Fikrim yok*” şeklinde yanıtlayanlar ise % 5 olarak görülmektedir.<sup>373</sup> Görüldüğü gibi Konyalıların kendilerini algılayış biçimi gelenekselleşmeyle örtüşmekte, gelenekselliğin ardından da muhafazakârlık ve modernlik gelmektedir. Buradan hareketle Konya’yı anlamak için geleneksellik, muhafazakârlık ve modernlik kavramlarının anahtar kavram olarak ön plana çıktığı söylenebilir.

Konya Türkiye ortalamasına nispetle oldukça farklı bir yapı arz etmektedir. Araştırmadan elde edilen verilere göre katılımcıların %30,6’sı kendini dindar, %23,2’si muhafazakar, %16,9’u milliyetçi muhafazakar, %14’ü milliyetçi olarak tanımlarken dağılımdaki en düşük oran %1,8 ile liberal şıkkında gerçekleşmiştir. Buna göre katılımcıların %84,7’sinin kendini “sağ” olarak niteleyebileceğimiz kimlikler altında tanımladığı görülmektedir.<sup>374</sup>

Siyasi yelpazede kendilerini nerede tanımladıklarına verilen cevaplarda ise şöyle bir dağılım görülmektedir. “*Muhafazakâr*” (%18), “*İslamcı*” (%17), “*Dindar*” (%16), “*Milliyetçi*” (%16), “*Laik*” (%6), “*Demokrat*” (% 5), “*Sosyal demokrat*” (%2), “*Kemalist*” (%2), “*Liberal*” (%1), “*Hiçbiri*” (%16).<sup>375</sup> Bu dağılım incelendiğinde Konyalıların kendilerini genellikle “*muhafazakâr ve dindar*” olarak tanımladıkları görülmektedir. Yaşam biçimi olarak en fazla gelenekselliği tercih edenlerin siyasi olarak da kendilerini muhafazakâr, dindar olarak tanımlamaları anlaşılabilir bir durumdur. Kısaca Konyalıların siyasi olarak muhafazakâr, yaşam tarzı olarak da gelenekçi oldukları söylenebilir.

Burada bazı değer ve kavramların kullanım biçimlerine dikkat çekilmesi gerekmektedir. Kendisini modern olarak tanımlayan ile geleneksel veya muhafazakâr

<sup>373</sup> **Konya’da Hayat Tarzı** , Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-2, Konya Büyükşehir Belediyesi SAMM Yay., İst. 2006, s. 175.

<sup>374</sup> Ahmet Koyuncu, **1980’den Sonra Kente Göç Edenlerin Tutunma Yolları, Konya Örneği**, SÜSBE Basılmamış Doktora tezi, Konya, 2011, s. 171.

<sup>375</sup> A.g.e., s. 185.

olarak tanımlayanlar arasında bazı konular hariç çok fazla fark olduğu söylenemez. Türk modernliği kendine has özellikleriyle pek çok noktada gelenekseli dışlamama özelliği gösterirken, Türk gelenekselliği de buna paralel olarak pek çok modern değeri ve kültür kodunu içermektedir. Konya örneği Türk değerler bütünü modern ve gelenekseli sentezleme başarısı bağlamında temsil etmektedir denilebilir.<sup>376</sup>

Bu anlamda, Konya'nın dışarıdan nasıl algılandığını anlamak için, *Critique: "Critical Middle Eastern Studies"* dergisinin özel dosya<sup>377</sup> olarak Konya'yı ele alan çalışmalarına bakıldığında da benzer ifadeleri bulmak mümkündür. Dergi, beş ayrı makale ile çeşitli yönleriyle incelenen Konya'yı değişik yönleriyle ele almış ve derginin tanıtımında şu ifadelere yer vermiştir: "Muhafazakar kimliğiyle bilinen Konya, modernleşmenin bütün göstergeleri açısından alabildiğine yüksek endeksler gösteriyor. Yüksek bir sanayileşme oranı, ileri düzeyde bir kent planlaması, güçlü bir sivil toplum ağı, sağlam bir iş ahlakı, yoğun ve zengin bir toplumsal sermaye ve dayanışma ağlarının çalışması gibi özellikleriyle Konya şehri, hem muhafazakarlığın hem Türk modernleşmesinin mahiyeti, hem de Türkiye'de laiklik ve modernleşme ilişkisi konusunda yürürlükteki varsayımları gözden geçirme imkanı verecek özellikler sergiliyor."

Fransız Le Point Dergisi'nin, "Müslüman 'business'in başkenti Konya" yazısında Konya'yı gezip inceleyen derginin muhabirlerinden Olivier Weber; Konya'nın, hem moderniteyi, hem muhafazakârlığı yanyana barındırması sebebiyle hoşgörülü sufi geleneğiyle siyasi İslam arasında bocalamakta olduğunu ileri sürmektedir.<sup>378</sup>

Bunların yanında Konya'nın yakın siyasi tarihine bakıldığında 1991 genel seçimlerinin Konya'nın günümüzde sahip olduğu "milli görüşün kalesi" imajının ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir. Zira Refah Partisi (RP) bu seçimlerde

<sup>376</sup> **Konya'da Hayat Tarzı**, Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-2, s. 176.

<sup>377</sup> Derginin bu sayısı ABD Bates Üniversitesi'nden Prof. Eric Hooglund'un genel yayın yönetmenliği ve Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Prof. Dr. Yasin Aktay ile Utah Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nden Doç. Dr. M. Hakan Yavuz'un danışmanlığında hazırlandığı görülmektedir.

<sup>378</sup> Gila Benmayor, "Müslüman 'Business'in Başkenti Konya", 02.09.2005 tarihli Hürriyet Gazetesi. <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id=346833> (03.05.2013)

Konya'dan Türkiye ortalamasının üzerinde bir oy almıştır. Tabii ki bunda MCP ve IDP'nin RP ile seçim ittifakı yapmasının da payı büyüktür.

Her ne sebeple olursa olsun Konya siyasal kimliği ve imajı itibarıyla daima sağ kimlikle hatta siyasal İslam'la anılmakta olan bir şehirdir. Siyasal İslamcılığın yükselişe geçtiği dönemden itibaren, bu kimliği temsil eden partilerin Konya'daki oy oranlarının, Türkiye ortalamasının üzerinde olması bu imajda önemli bir etkidir.<sup>379</sup>

Kısaca özetlemek gerekirse; bir şehrin imajı, o şehre ilişkin tarihi, kültürel değerlerle birlikte insanların yaşam tarzı ve ekonomik faaliyetlerinin toplamıyla oluşan bir bütündür. Bu anlamda Konya, tarihsel birikiminin de etkisiyle tasavvufi ve dini atmosferiyle dindar şehir algısıyla Türk toplumunda ön plana çıkmakta olduğu söylenebilir.

---

<sup>379</sup> Vahap Göksu, **1980 Sonrası Türkiye'de Siyasal Kimlikler ve Konya Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Kamu Yönetimi Bilim Dalı Konya 2008, s. 91.

### III) Konya’da Sosyo- Ekonomik Dönüşüm: Tahıl Ambarından Kobi Başkentine

Bu bölümde ilk olarak Cumhuriyet’in ilk yıllarından bu güne kadar “tahıl ambarı” olarak kabul edilen Konya’nın sosyo-ekonomik durumunun geçmişten bu güne nasıl bir değişim gösterdiği ele alınacaktır. Son yıllardaki meydana gelen sosyo ekonomik gelişme farklı değişkenler açısından istatistikler yardımıyla ortaya konacaktır. Daha sonra da bu dönüşümü gerçekleştiren “zihniyet” dünyası; din, ekonomi, modernleşme, kalkınma, gündelik hayat ekseninde analiz edilecektir.

#### A) Geçmişten Günümüze Konya’da Sosyo- Ekonomik Dönüşüm

Bilindiği gibi ülke ve şehir ekonomilerinin gelişmesiyle sanayi sektörünün gelişmesi aynı anlama gelmektedir. Tarımın önemli ölçüde iklim koşullarına bağlı olması, tarım ürünlerinin ekonomik değerinin sanayi ürünlerine göre, göreceli olarak düşük olması gibi nedenlerle bütün ülkelerde sanayileşmeye doğru bir gelişme gözlemlenmiştir.<sup>380</sup> Konya’da sulanabilen arazi azlığını düşünüldüğünde sanayileşmenin Konya’nın kalkınması için ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Cumhuriyet’in ilk yıllarında Konya’da sanayinin tarıma dayalı ve özellikle un ve dokuma dallarını kapsayan bir yapısından dolayı ilin Türkiye sanayisinde önemi büyüktü. Konya un sanayisinin gelişmesinde bölgesel özellikleri yanında Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde sağlanan teşviklerinde etkisi olmuştur.<sup>381</sup>

1960’lı yıllar, özel kesimin metal eşya-makine imalat dalında yatırıma başladığı yıllardır. 1960’lı yılların sonlarına doğru özellikle tarım-iş makinaları üretimine yönelik yatırımlar 1970’lerde önemli oranda artarak bu dalda bir

<sup>380</sup> Aslan Eren, **Türkiye’nin Ekonomik Yapısının Analizi**, Bilgehan Basımevi, Muğla, 1989, s. 180.

<sup>381</sup> Fatih Mehmet Öcal, **Organize Sanayi Bölgeleri’nin Bölgesel Etkileri ve Konya Sanayisi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2008. s. 121-122.

çeşitlenmenin gerçekleşmesine yol açmış, çeşitli makine ve motor parçalarının üretimine geçilmiştir.<sup>382</sup>

Konya topraklarının tarıma elverişli olması nedeniyle tarıma dayalı olarak gelişme gösteren sanayi,<sup>383</sup> 1950 ve 1960'lı yıllarda, Konya İmalat Sanayi'sinde kamu kesimi önderliğinde başlayan çoğu küçük ölçekli yatırımlar nedeniyle, Konya ekonomisinin tarım ve ticarete dayalı karakteristiği bir ölçüde değişmiştir. 1974 yılında üretime geçen Seydişehir Alüminyum Tesisleri Konya'nın sanayileşmesinde önemli bir adım olmuştur. 1970'li yıllarda büyük ölçekli işletmelerin önemli bir kısmı kamu kesimi işyerleriydi. Özel kesim işyerlerinin büyük bir bölümü ise bölgenin sosyo-ekonomik talepleri doğrultusunda yatırım yapan, küçük ve orta ölçekli işletmelerdi. Bunlar tarım araç ve makinaları, çeşitli motor ve yedek parça üreten işyerleriyle, ilin geleneksel sanayisini oluşturan gıda sanayinin çeşitli alt dallarında üretim yapan işyerleriydi. Bunun yanında 1970'lerde il sınırları içinde ve bölgede kurulu olan kamu tesislerinin ürünlerini girdi olarak kullanan, geleneksel imalat dallarının dışında sayılabilecek alanlarda üretim yapan yeni işyerleri de kuruldu. Konya imalat sanayi kamu ve özel sektörde oldukça zengin çeşitlilik gösteren bir nitelik göstermekteydi. 1978 yılında il gayri safi milli hasılası içinde imalat sanayisinin payı % 8.6 kadardı ve il faal nüfusunun % 6.1'ini oluşturan 37.974 kişi imalat sanayisinde çalışmaktaydı. Konya 1970'li yılların ikinci yarısında Türkiye imalat sanayinde oluşturulan değerdeki %1.25'lik payıyla Türkiye'nin sanayileşmiş iller sıralamasında 12. sırada yer almıştır.<sup>384</sup>

Tarım kesiminden sağlanan sermaye birikimi, sanayi, ticaret gibi üretim faaliyetlerine aktarılmıştır. Kısaca tarım sektörü Konya sanayine kaynak sağlamış, tarımla uğraşan kesimin şehirlere göç edip sahip oldukları kaynakları girişimcilik özelliklerini de katarak başta tarım temelli alanlarda kullanmaları, sanayileşme sürecinin başlangıcını oluşturmuştur.<sup>385</sup>

<sup>382</sup> Türkiye İl İl: Dünü Bugünü Yarımı, Yurt Ansiklopedisi, İstanbul: Cilt 7, Anadolu Yayıncılık, 1982-1983, s. 5175.

<sup>383</sup> Sanayi ve Ticaret İl Müdürlüğü, Konya Sanayi'nin Geçmişi ve Bugünü, Rapor, Konya. 1995, s.1.

<sup>384</sup> Türkiye İl İl: Dünü Bugünü Yarımı, Yurt Ansiklopedisi, s. 5175.

<sup>385</sup> Konya Sanayi ve Ticaret İl Müdürlüğü, 1990 Yılı Konya İl'inin Yıllık Ekonomik ve Ticaret Durumu Hakkında Rapor, Konya: 1991, s. 24.

Konya sanayisinde 1965-1980 döneminde özellikle metal eşya, makine, ulaşım araçları sektörlerinde önemli gelişmeler göstermiştir.<sup>386</sup> 500 bin hektarı sulanabilen olmak üzere toplam 4 milyon hektar araziye sahip Konya, bu özelliği sebebiyle bir tarım kenti görünümünde olmasına rağmen, 1990'lı yıllara gelindiğinde ise tarım makinaları, oto yedek parça, lastik, plastik, makina, yedek parça, deri, dokuma, un, kimya sanayi gibi alanlarında yaptığı atılımlarla “sanayi yüzünü” de gösteren bir kent olmuştur.<sup>387</sup> Böylece Konya'nın artık tarım özelliğinin yanı sıra sanayi kenti olma yolunda da önemli bir mesafe kat ettiği görülmektedir.

1990'lı yılların ortalarında sanayi alanında önemli gelişmeler göstermeye başlayan bir il olan Konya, devlet bütçesinden 1 birim pay alırken devlete 1,06 birim katkı sağlayan bir il konumundadır. Devlet Bütçesi'ne yük olma sıralamasında 55. sırada, devletin yaptığı il başına düşen harcama sıralamasında ise 42. sırada yer alan Konya'nın devlet yatırımlarından aldığı payın düşük olmasına rağmen<sup>388</sup> sanayi alanında yaptığı atılımlar, gelişmiş bir girişimcilik ve özel sektörün olduğunu göstermektedir. İşte bunun içindir ki Konya'daki sosyo-ekonomik gelişim ve dönüşümün 1990'lı yıllardan itibaren başladığı görülmektedir.

### 1) Ötekileştirilen Şehrin Sanayi Merkezi Haline Gelişi

Esasen sosyo-ekonomik gelişmenin nasıl ölçüleceği konusu ekonomideki tartışma alanlarından birisidir. 1970'lere kadar kişi başı GSYİH (veya GSMH) gelişmenin temel ölçülerinden biri olarak kabul edilirken bu yıldan itibaren insani gelişimin ölçülmesinde tek başına bu kıstasın yeterli olup olmadığı tartışmalı hale gelmiştir. Zira 1970'li yıllar öncesinde “kalkınma” ve “gelişme”, büyük ölçüde, ulusal gelirdeki artışlarla eşit görülmekteydi. Kalkınmada temel amaç, üretim ve istihdam yapısını, tarımdan ziyade, sanayi ve hizmetler sektörleri doğrultusunda dönüştürmek olunca, bu yaklaşıma uygun olarak ülke refahındaki değişimlerin temel göstergesi olarak “*fert başına ulusal gelir*” kullanılmıştır. Ancak, 1960'lardan sonra meydana gelen gelişmeler bu yaklaşımın yetersizliğini vurgularken, 1970'lerde

<sup>386</sup> Rahim Özkaymak, “Konya’lı Tüccar ve Sanayiciler Tüketici Değil, Üretici Duruma Geldi”, **Konya Ticaret Odası Dergisi**, Yıl:3, Sayı:29, Konya, Temmuz 1990, s. 3.

<sup>387</sup> M. Ali İnan, “Konya Sanayi”, **Konya: Konya Sanayi Odası Dergisi**, 1 Ocak 1993, s. 5.

<sup>388</sup> Mustafa Küçükdere, “Bölgesel Eşitsizliğin Kıskaçındaki İlimiz: Konya”, **Konya: Konya Sanayi Odası Dergisi**, Sayı:11, Ağustos 1995, s. 27.

kalkınma kavramının yeniden tanımlanması ihtiyacı belirlemiştir. Gelişmeyi, insani, sosyal, kültürel, çevresel ve mekânsal boyutlarıyla da tanımlama amacı taşıyan yeni yaklaşım; ekonomik büyüme kavramı yanında; yoksulluk, işsizlik, gelir dağılımı ve bölgesel dengesizliklerin de gelişme tanımlarının içinde değerlendirilmesini öne çıkarmıştır.<sup>389</sup>

Devlet Planlama Teşkilatı, iller ve bölgeler arasındaki gelişmişlik farklılıklarının belirlenmesine ve azaltılmasına, geri kalınmış yönlerin belirlenmesi ve telafi edilmesine, iller ve bölgeler düzeyinde yerel dinamiklerin harekete geçirilmesine, yerel yönetimlerin güçlendirilmesine yönelik hazırlanacak projelerin ve programların oluşturulmasına zemin hazırlaması için zaman zaman “*İllerin Ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması*” (SEGE) yapmaktadır. Bu amaçla kapsamlı olarak 1996 ve en son 2003 yıllarında araştırmalar yayınlanmıştır. İller arasındaki bu sıralama son olarak 2012 yılında Kalkınma Bakanlığı tarafından tekrar güncellenmiştir.

Bu araştırmalara göre sosyo-ekonomik gelişmişlik endeksi kişi başına düşen milli gelir, ihracat ve ithalat rakamları, istihdam oranı, işsizlik oranı, işgücünün sektörel dağılımı, işgücü arz ve talebi, enflasyon oranı, nüfus artış oranı gibi 10 alt kategoride yaklaşık 58 değişkenin<sup>390</sup> birleşimi ile hesaplanan ve illerin gelişmişlik düzeylerini gösteren bir endekstir. Değişkenlerin büyük bir çoğunluğu, “kişi başına düşen” değerleri yansıtmaktadır. Dolayısıyla, ekonomik ve sosyal göstergelerin il toplam nüfusuna oranını ifade eden kişi başına düşen değerler, illerin sıralamadaki konumlarını belirleyen temel etken niteliğindedir.<sup>391</sup>

Konya'nın sosyo- ekonomik gelişim ve dönüşümünü anlayabilmek için yukarıda bahsedilen verilerden bazıları ölçeğinde bakıldığında şunlar göze çarpmaktadır.

<sup>389</sup> Bülent Dinçer, Metin Özaslan, Taner Kavasoğlu, **İllerin ve Bölgelerin Sosyo-ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması**, DPT Yayınları, Yayın No 2671, Mayıs 2003, Ankara, s. 6.

<sup>390</sup> 1994 yılındada 58 değişken kullanılırken, yeni teşvik sistemine de dayanak teşkil eden SEGE-2011 raporu ise demografi, eğitim, sağlık, istihdam, rekabetçi ve yenilikçi kapasite, mali kapasite, erişilebilirlik ile yaşam kalitesi olmak üzere 8 alt kategoride, çoğunluğu 2009-2010 yıllarına ait 61 değişken kullanılarak hazırlanmıştır.

<sup>391</sup> Dinçer, Özaslan, Kavasoğlu, **İllerin ve Bölgelerin Sosyo-ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması**, s. 42.

2012 yılı itibariyle Bilim Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı verilerine göre Konya'nın gayri safi yurtiçi hâsılasını sektörler itibariyle incelendiğinde, en yüksek pay % 20,8 ile ulaştırma ve haberleşme sektörü, **% 18,9 ile tarım sektörü, %18,3 ile sanayi sektörü**, %15,8 ile ticaret, % 5,2 ile inşaat sektörü izlemektedir.<sup>392</sup>

Burada da görüldüğü gibi 2012 yılı itibariyle tarım ile sanayi sektörü birbirine çok yakın bir değer göstermektedir. Bilindiği gibi geçmişten bu güne kadar Konya'da ekonomik hayatın temelini tarımsal faaliyetler oluşturmaktadır. Fakat son yıllarda tarımın yanında sanayi alanında da büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Bu durum, Konya'nın Türkiye'de tahıl ambarı olma görünümünü değiştirerek bir sanayi merkezi olma görünümünü kazanmasına yol açmıştır.

Konya sanayinin genel durumunu göstermede önemli ölçülerden olan Konya Sanayi Odası'na (KSO) kayıtlı firmalar üzerinde KSO'nun 2002 yılında 837 firmayı kapsayan araştırmasına göre, sınai üretim faaliyetleriyle uğraşan firmaların %16,1'i otomotiv ve otomotivle ilgili sanayi kollarında faaliyet gösterirken, ikinci sırayı tekstil, deri sanayi kolları ve üçüncü sırayı ise değirmen makinaları ve vinç sanayiyle uğraşan firmalar almaktadır.<sup>393</sup> Bu sonuç Konya Sanayi'nin temel taşlarının otomotiv, tekstil, değirmen makinaları ve bunlarla ilgili sanayi dalları olduğunu göstermektedir

2005 yılında yapmış olduğu sanayi firmalarını kapsayan bir diğer araştırmaya göre ilk üç sektörü sırasıyla genel olarak makina ve aksamı (%19), gıda sanayi ve yan kollarında faaliyet gösteren firmalarla (%17,7), otomotiv ve yan sanayi firmaları (%14.0) oluşturmaktadır. Bu sonuç Konya'nın sanayileşmede çok çeşitliliğinin yanı sıra sanayi yükünü otomotiv, makina ve parçaları, gıda ve tekstil firmalarının üstlendiğini göstermektedir. İmalat sanayiyle uğraşan firma sayısı 2005 yılında 1339 iken bu sayının 2006 yılı sonu itibariyle 1506'ya yükselmesi (artış %12,4)<sup>394</sup> Konya'da sınai üretimin geliştiğini açık bir şekilde göstermektedir.

Geldiğimiz noktada 2012 yılı itibariyle Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı verilerine göre, Konya'da sanayi siciline kayıtlı sanayi işletmesi sayısı 2815'dir ve

<sup>392</sup> Türkiye Cumhuriyeti Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı 81 İl Durum Raporu, Sanayi Genel Müdürlüğü, Ankara 2012, s. 285.

<sup>393</sup> Öcal, **Organize Sanayi Bölgeleri'nin Bölgesel Etkileri ve Konya Sanayisi**, s. 131

<sup>394</sup> Sanayi ve Ticaret Bakanlığı, İllerin Sanayi ve Ticaret Durumu Raporu, Rapor, Ankara, 2007, s. 8.

Konya sanayisi, Türkiye sanayisinin toplam sanayi işletmesi içerisinde % 4 lük bir oran ile sanayisi gelişmiş<sup>395</sup> Türkiye’de 5. inci il konumuna yükselmiştir.<sup>396</sup>

Konya’daki sosyo-ekonomik gelişmeyi gösterebilecek önemli göstergelerden birisi de, Konya firmaları’nın Türkiye’deki “*ilk bin sanayi kuruluşu*” arasına girebilme başarısıdır.

1968 yılından beri her yıl düzenli olarak önce ilk 100, sonra ilk 300, daha sonra ilk 500 ve 1997 yılından itibaren de ikinci 500 sanayi kuruluşu şeklinde İstanbul Sanayi Odası tarafından açıklanan sıralamalarda Konya menşeli firmaların 1968- 2011 yıllarını kapsayan yıllık süreci incelendiğinde, Konya firmalarından ilk sıralamaya girilen yılın 1979 yılı ve tek firma olduğu görülmektedir. Aradan geçen 41 yıllık zaman sürecinde sıralamaya girmeyi başarabilmiş firmaların isimleri, firma sayısı ve Türkiye sıralamasındaki yerlerinde farklılaşmalar görülmektedir. İstanbul Sanayi Odası’nın yaptığı ve her yıl açıkladığı Türkiye İlk ve İkinci 500 Sanayi Kuruluşu Sıralamalarında 2011 yılı itibariyle ilk 500 arasına 8 firma,<sup>397</sup> ikinci 500 arasına da 13 firmanın<sup>398</sup> girdiği, yani ilk binde 21 firmanın yer aldığı görülmektedir.

Konya’ya sanayi sektörü ürünlerinin ihracat değeri açısından bakıldığında da; büyük bir artış olduğu görülmektedir. 1989 yılındaki 6.5 milyon dolarlık seviyeden<sup>399</sup> 2011 yılına kadar geçen sürede, devamlı artan bir oranla, 1 milyar 168 milyon (TİM verilerine göre 1 Milyar 194 Milyon) dolara kadar yükselmiştir. Dolayısıyla 22 yıllık sürede ihracatta yaklaşık 195 kat artış meydana gelmesi, Konya’da sanayileşmenin hangi aşamaya geldiğini göstermesi bakımından önemlidir. Son on yıl açısından bakıldığında ise, Türkiye son on yılda ihracat oranını

<sup>395</sup> Konya’da sanayinin gelişmesinde organize sanayi bölgelerinin önemli bir yeri vardır. İlki 1971 yılında faaliyete giren Konya 1.Organize Sanayi Bölgesi 115 hektar alan olup 87 işyeri kapasitesi ile kurulmuştur. Aradan geçen yaklaşık 42 yıl içerisinde Konya’da, organize sanayi bölgelerinin sayısı 13’e yükselirken, sanayi bölgelerinin kapladığı toplam alan 3 006 hektara yükselmiştir. (**TÜİK, Seçilmiş Göstergelerle Konya, 2011, s. XV.**)

<sup>396</sup> Kayıtlara göre sanayi işletmelerinin, başta İstanbul (%31) olmak üzere, Bursa (% 8), Ankara(% 7), İzmir(% 5), Konya(% 4), oluşturmakla Türkiye sanayisinin toplam % 71 i, oniki ilde toplanmaktadır. (Türkiye Cumhuriyeti Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı 81 İl Durum Raporu, Sanayi Genel Müdürlüğü, Ankara 2012, s. 285.).

<sup>397</sup> <http://www.iso.org.tr/tr/web/BesYuzBuyuk/turkiye-nin-500-buyuk-sanayi-kurulusu--iso-500-raporunun-sonuclari.html> .

<sup>398</sup> <http://www.iso.org.tr/tr/web/BesYuzBuyuk/Turkiye-nin-Ikinci-500-Buyuk-Sanayi-Kurulusu--ISO-500-raporunun-sonuclari.html>

<sup>399</sup> Türkiye Cumhuriyeti Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı 81 İl Durum Raporu, Sanayi Genel Müdürlüğü, Ankara 2012, s. 288.

yüzde 21 artırırken Konya yüzde 30 artırmıştır. Ayrıca 130 farklı ülkeye ihracat yapabilmesi, Konya’da faaliyet gösteren işletmelerin dünya piyasalarına girebildiğini, dünya pazarlarında ürünlerini satabildiklerini göstermesi bakımından da önemlidir.<sup>400</sup>

Ayrıca 2005 yılında 679 ihracatçı firmanın bulunduğu Konya, bugün 1.249 ihracatçı firmasıyla; İstanbul, İzmir, Ankara ve Bursa’nın ardından 5. sırada yer almaktadır. Mercedes, Toyota, Volvo gibi dünya markalarına üretim yapan Konya’nın en fazla makine ve aksamaları sektörü ile otomotiv yan sanayi ihracatı gerçekleştirdiği görülmektedir.<sup>401</sup>

Gerek sanayileşmenin gerekse istihdamdaki artışın bir göstergesi ve yansıması olarak Konya’daki sermaye artışına da bakılması gerekmektedir. Bunu izleyebileceğimiz bir alan olarak, Konya’daki mevcut mevduat birikimine bakılması bize ışık tutacaktır. Türkiye Bankalar Birliği verilerine göre 2010 yılında tüm Türkiye’nin toplam banka mevduatı 614 milyar 486 milyon 214 bin iken, Konya ilinin toplam banka mevduatı 5 milyar 928 milyon 158 bin TL’dir. Konya, Türkiye geneli banka mevduatlarından %0,9 pay alarak 10. sırada yer almaktadır.<sup>402</sup>

Konya’nın hem sanayileşme açısından Türkiye genelinde 5. il olması hem de ilk binde 21 firmanın bulunması şehrin sosyo-ekonomik açıdan geldiği noktaya bize göstermektedir. Ayrıca bu durum bize, Konya’nın tarım kenti görünümünden sanayi kenti görünümüne geçmiş olduğunu da göstermektedir.

Şüphesiz Konya’nın bahsedilen konumuna gelmesindeki en büyük etkiyi, Küçük ve Orta Boy İşletmeler (KOBİ) oluşturmaktadır.<sup>403</sup> Çünkü 2012 yılı itibariyle

<sup>400</sup> <http://www.kso.org.tr/sayfa/tr/dis-ticaret/> (13.05.2013)

<sup>401</sup> <http://www.kto.org.tr/konyada-dis-ticaret-450s.htm> (13.05.2013)

<sup>402</sup> Türkiye Bankalar Birliği; **Konya Ticaret Odası, “Konya Ekonomisine Genel Bakış”, s. 7.** <http://www.kto.org.tr/konya-ekonomisine-genel-bakis-449s.htm> (03.05.2013)

<sup>403</sup> KOBİ’lerin farklı açılardan bakarak değişik tanımlarını yapmak mümkündür. KOBİ’lerin; “işletmenin aynı anda hem sahibi, hem de yöneticisi durumunda olan çevresinin dışına çıkmamış lokal faaliyetlerde bulunan, yalnızca özkaynakları ile finanse edilmiş işletmeler” şeklinde niteliksel tanımlarına rastlanmaktadır. (Cevdet Baykal, “KOBİ’lerde Yapısal Düzenlemeler”, *Gümrük Birliği Sürecinde KOBİ’ler Semineri*, İst. 20007, s. 7.) 16 Nisan 2005 tarihli resmi gazetede yayımlanarak yürürlüğe giren 5331 sayılı Kanun ile kurum ve kuruluşların KOBİ’lere ilişkin uygulamalarında kullanılacak tek bir tanım yapılmıştır. Bu kanuna göre KOBİ tanımının yapılmasında esas alınacak kriterler; KOBİ’lerin net satış hâsılatları, malî bilanço tutarları ve çalışan sayıları olarak tespit edilmiştir. Buna göre mikro, küçük ve orta büyük ölçekli işletmeler şu şekilde sınıflandırılmış ve tanımlanmıştır.

Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı verilerine göre Konya’da bulunan sanayi işletmelerinin % 53’ü Mikro Ölçekli, % 40’ü Küçük Ölçekli, %6’sı Orta Ölçekli, % 1’i Büyük Ölçekli işletmelerdir.<sup>404</sup> Buradan da anlaşıldığı gibi Konya sanayisinin %99’luk bir kısmını KOBİ’ler oluşturmaktadır. Bu durum ise bize sanayi üretimi, istihdam ve işyeri açısından Konya’daki paylarının çok büyük olduğunu göstermektedir.

Esasen günümüzde hemen hemen bütün ülkelerde KOBİ’lerin gerek işyeri, gerek istihdam ve gerekse üretimdeki payları genel ekonomi içinde her geçen gün daha da artmaktadır.<sup>405</sup> Dünya genelinde özellikle 1980’li yıllarda artarak devam eden globalleşme ve finansal liberalizasyon süreci, beraberinde değişen koşullara ve yeniliklere hızla uyum sağlayabilen şirketlerin önemini arttırmıştır. Büyük ölçekli işletmelerin ekonomik ve siyasi konjonktürdeki değişimler karşısında hareket kabiliyetinin sınırlı olması, teknolojideki en son gelişmelerin bu şirketlere adaptasyonunun maliyetinin yüksekliği nedeniyle uyum sorununun yaşanması, ekonomide meydana gelen değişikliklere uyum sağlama esnekliği yüksek ve konjonktürel dalgalanmalara, ekonomik ve mali krizlere karşı daha esnek olan, ekonomik ve sosyal yaşamın temel istikrar unsurlarından biri olan KOBİ’lerin dünya genelinde önemini daha da arttırmıştır.<sup>406</sup> KOBİ’ler çoğu büyük işletmelerin yerine getiremediği bir takım fonksiyonları tamamlayan rolleriyle, ekonomide ön plana çıkmışlar ve büyük çaplı işletmelerin yan sanayi ihtiyaçlarını karşılayarak ekonomiye fayda sağlamaktadırlar.

Dünyada yaşanmakta olan globalleşme sürecinde KOBİ’lerin öneminin artmasıyla artık günümüzde Küçük İşletmeler denince başarısız olduğu için

KOBİ Tanımı	Çalışan Sayısı	Yıllık Net Satış Hâsılatı veya Mali Bilânçosu	Bağımsızlık
Mikro İşletme	1 – 9	< 1 Milyon YTL	Bir/birkaç şirkete %25 veya fazla olmaması
Küçük İşletme	10 – 49	< 5 Milyon YTL	
Orta Büyük. İşl	50 –249	< 25 Milyon YTL	

<sup>404</sup> Türkiye Cumhuriyeti Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı 81 İl Durum Raporu, Sanayi Genel Müdürlüğü, Ankara 2012, s. 286

<sup>405</sup> Rodoplu Gültekin, “Esnaf ve Sanatkârlar ve Küçük ve Orta Ölçekli İşletmelerin Finansman Sorunları ve Ticari Krediler”, **Muhasebe ve Finansman Dergisi**, MUFAD, S:9, 2001, s. 28.

<sup>406</sup> Gazi Erçel “Enflasyonu Düşürme Programı ve Küçük ve Orta Boy İşletmeler”, **Ekonomik Forum Dergisi**, S:9, Yıl:7, 2000, s. 16.

büyüyememiş, küçük ölçeklerde kalmaya mahkûm, ekonomiye yük olan işletmeler anlaşılmamaktadır. Tam tersine günümüzde bu işletmeler, sahip oldukları esnek üretim yapılarıyla, dinamik, değişen şartlara hızla uyum sağlayabilen, bürokratik olmayan yapılarıyla yaratıcı, yenilikçi, talep boşluklarını hızla yakalayıp, fırsatları zamanında değerlendirebilen işletmeler olarak algılanmaktadır.<sup>407</sup>

KOBİ'ler ekonomik yaşamda önemli işlevler yerine getirdikleri gibi sosyal yaşamda da önemli bir işlev üstlenmektedirler. KOBİ'lerin sosyal yaşama en önemli katkılarından biri ülkedeki bölgeler arasındaki kalkınmışlık farklılıklarını azaltarak bölgesel kalkınmayı hızlandırmaktır. Çünkü büyük işletmeler, genellikle ticaretin en canlı ve yoğun yaşandığı büyük şehirlerde toplanmışlardır. KOBİ'lerin ülkenin tüm alanlarına dağılması ile ekonomik faaliyetlerin bölgeler arasında dengeli dağılımına katkıda bulunmakla, bölgesel gelişmişlik farklarının giderilmesinde, mülkiyetin bütün bölgelerde yayılmasında ve istihdam imkânlarının oluşturulmasında oldukça önemli rol üstlenmişlerdir.<sup>408</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi Konya'nın kamu yatırımlarından yeterli pay alamadığı da düşünüldüğünde, Konya sanayicisinin kendine has geliştirdiği girişimcilik kültürü ve ruhu ile bugün sanayisi gelişmiş Türkiye'de 5. inci il konumuna yükselmesi ile birçok Anadolu kentine iyi bir örnek oluşturduğu söylenebilir.

Bir başka açıdan bakıldığında bu girişimcilik ruhu, Konya sanayisini sadece birkaç sanayi dalında gelişmekle sınırlı kalmamış, birçok sanayi dalında önemli gelişmeler yaşanmasını sağlamıştır. Nitekim Sanayi Odası olarak yapılan bir araştırmada Konya'da 80 değişik sektörde üretim yapıldığı tespit edilmiştir. Değişik sektörlerde üretim yapılması herhangi bir sektördeki meydana gelebilecek sektörel krizde diğer sektörlerin devrede olması sebebiyle yaşanacak ekonomik krizin il düzeyine yayılmasını engellemesi anlamında önemlidir. Çünkü bu durum, direnç noktalarını çeşitlendirerek, bölgesel alandaki riski dağıtmada önemli bir avantaj

<sup>407</sup> Famil Şamiloğlu, "Küçük ve Orta Boy İşletmelerin Önemi, Sorunları ve Aksaray Örneği" *Sanayicinin Sesi*, KOSGEB, S:2, 2001, 23.

<sup>408</sup> Halil Sarıaslan, *Türkiye Ekonomisinde Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmeler, İmalat Sanayi İşletmelerinde Sorunlar ve Yeni Stratejiler*, TOBB Yayını, Ankara 1996, s. 22

sağlamaktadır. Ayrıca, sermayenin birkaç büyük şirkette toplanmayıp, geniş bir alana yayılması ve istihdam oluşturması son derece önemlidir.

Yukarıdaki verilere göre bugün Konya, bir tarım merkezi olmasının yanında, aynı zamanda Türkiye'nin önemli sanayi ve ticaret merkezlerinden biri haline gelmiştir ve sanayisinin yüzde 99'luk bölümü KOBİ'lerden oluşmaktadır. Geline nokta, sanayisinin yüzde 99'unun KOBİ'lere dayalı olması ve yaklaşık 35 bin KOBİ'ye ev sahipliği yapması sebebiyle Konya, “*KOBİ'lerin başkenti*” unvanını almıştır.<sup>409</sup> Dolayısıyla eskiden tarım ve tahıl başkenti olarak bilinen Konya, artık sanayi ve ticaretin başkenti olarak da tanınmaya başlanmıştır.<sup>410</sup> Onun için Konya için şimdiye kadar kullanılan “*tahıl ambarı*” nitelemesi artık bugün için “*KOBİ başkenti*” nitelemesine dönüşmüş durumdadır.

Yukarıda ifade edildiği gibi Konya'nın “*tahıl ambarından KOBİ başkentine*” dönüşmüş olması, Konya'nın tahıl ambarı olma özelliğini kaybettiği anlamına gelmemektedir. Aksine bu durum bize, geçmişten bu yana tahılın başkenti olan Konya'nın artık sanayi ve ticaretin de başkenti olduğunu göstermektedir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi bir şehrin sosyo-ekonomik gelişmesinin tespit edilmesinde kullanılan birçok değişken vardır. Bu değişkenlerden birisi de turizm göstergeleridir. Bu açıdan Konya'ya bakıldığında Konya inanç ve kültür turizminin merkezi olarak da dikkat çekmekte bu anlamda son yıllarda önemli dönüşümlere sahne olmaktadır.

## 2) Ötekileştirilen Şehrin İnanç ve Kültür Turizmi Merkezi Haline Gelişi

Sanayi Devrimi sonrasında tarımın ekonomide görece öneminin azalışına benzer biçimde, artık giderek artan bir oranda sanayinin de görece önemi azalmakta, hizmetler sektörünün konumu giderek büyümekte ve güçlenmektedir. Bu gelişmelerin mekânsal örgütlenmeye ve kentlere yönelik birtakım yansımaları olmaktadır. Bu anlamda günümüzde klasik anlamda hizmet vaatleri, yerini

<sup>409</sup>Salih Köprülü; 11.07.2009 tarihli Yeni Şafak Gazetesi;<http://yenisafak.com.tr/yerel-haber/buyukhelvacigil-konya-kobilerin-baskenti-11.07.2009-197972> (03.05.2013).

<sup>410</sup>Rıfat Hırsarıoğlu; TOBB.. <http://haber.tobb.org.tr/ekonomikforum/2011/07/062-063.pdf> (04.05.2013).

markalaştırma vaatlerine bırakmaktadır. Bölgesel kalkınma planları, tarım projeleri, sanayi yatırımları, altyapı ve hizmet götürme vaatleri yerine turizm<sup>411</sup> aracılığıyla büyüme propagandası tercih edilmektedir.<sup>412</sup>

Marka kent ve yarışan yereller gibi kentlerin piyasa ve rekabet kavramları ile ilişkilendirilmesi 1990'lı yıllarda yoğunlaşmaktadır. Birbirine benzeyen sayısız şehirler, diğerlerinden kendilerini farklılaştırarak, “*markalaşan şehir*” kavramı ile markalaşma ve pazarlama çabalarına girmektedirler.<sup>413</sup> Bu süreçte çeşitli düzeylerdeki mekânlar ürün ve hizmetler gibi pazarlamaya konu olmakta ve marka olarak konumlandırılabilirler. Ülke, bölge, destinasyon, şehir ve yöre gibi değişik mekan düzeyleri mekan markası yaratma sürecine konu olabilirler. Bu süreçte logo ve slogan bulmak etkili bir tanıtım ve pazarlama tekniği olmaktadır.<sup>414</sup> Fakat her kültürel ürün, müze ya da tarihi bir alan belirgin bir turizm çekiciliği yaratmayabilir. Kültürel çekiciliği turistik ürün haline getirmek, imaj ve marka yaratmak planlama ve tanıtım çalışmalarını gerektirmektedir.<sup>415</sup>

İşte bu markalaşma sürecinde Konya tarih ve kültür değerleri ile ön plana çıkmış alternatif turizm<sup>416</sup> merkezi olarak dikkat çeken önemli illerden birisidir. Bu süreçte zengin tarihi ve kültürel unsurları ile öne çıkan Konya da alternatif turizm olarak, “*kültür turizmi*” ve “*inanç turizmi*” ön plana çıkmaktadır. Bilindiği gibi

<sup>411</sup> Turizm, insanların sürekli ikamet ettikleri, çalıştıkları ve her zamanki olağan ihtiyaçlarını karşıladıkları yerlerin dışında, yerleşmemek ve ekonomik anlamda gelir elde etmemek şartıyla, dinlenme, eğlenme, merak, spor, sağlık, kültür, deneyim kazanma, akrabalarını ziyaret etme, kongre ve seminerlere katılma, dini ibadetlerini yerine getirme gibi kişisel nedenlerle, kişisel ya da toplu olarak yaptıkları seyahatlerdir. Bu seyahatlerin turizm faaliyeti sayılabilmesi için, turistlerin gittikleri yerlerde en az bir gece konaklaması ve turizm işletmelerinin ürettiği mal ve hizmetleri talep etmeleri gerekmektedir. (*Nazmiye Özgüç, Turizm Coğrafyası Özellikler-Bölgeler, Çantay Kitabevi, İst., 2003, s. 15.*)

<sup>412</sup> Murat Tek, “Kamu Yatırımlarında Turizmin Yeri, Türkiye Turizm Stratejisi 2023’de Marka Kentler Projesi: Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, C. 20, Sayı 2, Bahar2009, (ss. 169-184) s. 169-170

<sup>413</sup> A.g.e., s. 170.

<sup>414</sup> Ahmet Başçı, *Şehir Markası Yaratma Süreci ve İstanbul Şehir Markası İçin Bir Model Önerisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 2006, s. 56.

<sup>415</sup> Gözde Emekli, “Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm”, *Ege Coğrafya Dergisi*, 15, ss: 51-59. İzmir 2006, s.57.

<sup>416</sup> Turizm Sektörü Geleneksel Turizm ve Alternatif Turizm şeklinde iki sınıfa ayrılmaktadır. Alternatif turizm sektörünün içine spor, sağlık, gastronomi, inanç, doğa turizmi, eğlence, kültür ve tarih, kongre ve toplantı, iş ve alışveriş, liman ve sahil (deniz) turizmi girmektedir. (Mevlana Kalkınma Ajansı’ nın (MEVKA) Desteği ile Vezir Araştırma ve Danışmanlık Tarafından Hazırlanan “Konya Bölgesi Turizm Sektörü Alansal Varlık, Uluslararası Rekabetçilik Ve Makro Düzey Kümelenme Çalışması” raporu, Ağustos 2011, s. 55.)

sözkonusu markalaşma sürecinde din ve dini mekânlar da bu durumdan etkilenmekte bir turizm unsuru olarak ön plana çıkartılmaktadır. Çok sayıda kültür ve medeniyete beşiklik etmiş olan Konya, pazarlamaya konu olabilecek tarihi ve dini değer açısından zengin bir ildir. İşte bu süreçte Konya’da yer alan birçok dini ve kültürel değer marka şehir imajının bir parçası olarak metalaştırılarak pazarlama konusu olmaktadır.

Sözkonusu süreçte, çok sayıda kültür ve medeniyete beşiklik etmiş olan Konya’da metalaştırılarak pazarlamaya konu olabilecek tarihi ve dini değer açısından zengin bir şehir olarak dikkat çekmektedir. Zira Orta Anadolu'nun kültür merkezlerinden olan Konya, M.Ö. 5500 yıllarına uzanan tarihi yerleşim yerlerinden, Hıristiyanlığın ilk mabetlerine kadar çok değerli tarihi yapı ve eserlere ev sahipliği yapmaktadır. Konya’da dünyanın ilk yerleşme yerlerinden Çatalhöyük başta olmak üzere, Sille (kiliseleri, manastırları, konutları, camileri), Kilistra, Alaaddin tepesi, Karahöyük, İvriz kabartmaları, antik kentler, Fasıllar ve Eflatunpınar anıtları kültür turizmi açısından önemlidir.<sup>417</sup>

Kutsal yerlerin bu dinlere mensup turistlerce ziyaret edilmesinin, turizm olgusu içerisinde değerlendirilmesi inanç turizmi olarak tanımlanır.<sup>418</sup> İnanç turizmi açısından bakıldığında Konya’da çok sayıda bulunan, cami, mescit, türbelerin yanında, Sille Aya Eleni Kilisesi, Sille Mağara Kiliseleri, Sille Ak Manastır Kilisesi, Konya Merkez Aziz Pavlus Kilisesi gibi yerler önemli inanç turizm merkezleridir.<sup>419</sup> Mevlana, Türk ve Müslüman Selçuklu medeniyeti, farklı toplumlara ait inançların kentte uzun süreli olarak inkişafı, eski camiler, medreseler ve kiliselerin varlığı sebebiyle Konya her bakımdan inanç temelli olarak kente insanları çekebilecek çok önemli bir destinasyon olarak görülmektedir.<sup>420</sup>

<sup>417</sup> Tahsin Tapur, “Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)**, Volume 2 / 9 Fall 2009, s. 478.

<sup>418</sup> Sevil Sargın, “Yalvaç’ta İnanç Turizmi”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**: 16 (2), S: 1-18. Elazığ 2006, s. 2.

<sup>419</sup> Tahsin Tapur, “**Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi**”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)**, Volume 2 / 9 Fall 2009, (ss. 473-492), s. 478.

<sup>420</sup> Mevlana Kalkınma Ajansı (MEVKA)nın Desteği ile Vezir Araştırma ve Danışmanlık Tarafından Hazırlanan “Konya Bölgesi Turizm Sektörü Alansal Varlık, Uluslararası Rekabetçilik Ve Makro Düzey Kümelenme Çalışması” raporu, Ağustos 2011, s. 166-167.

Bu açıdan bakıldığında Konya'nın kültür ve inanç turizmi unsurları, gerek Müslüman dünyası için gerekse Hıristiyan dünyası için önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Konya özellikle camiler ve müzelerdeki İslami eserleri, önemli dini ve kültür şahsiyetleri ile Müslüman dünyası açısından, Kilise ve Manastırları, ilk Hıristiyanlık dönemi kalıntıları ve Konya'nın tarihi Roma-İstanbul-Kudüs kutsal haç yolu güzergâhında olması nedeni ile de Yahudi ve Hıristiyan dünyası açısından önemli bir yere sahiptir.<sup>421</sup>

Konya'da birçok turizm unsuru bulunmasına rağmen şehirlerin, diğerlerinden kendilerini farklılaştırarak, “markalaşan şehir” kavramı ile markalaşma ve pazarlama çabalarına girmesiyle her şeyin pazarlama unsuru haline getirildiği süreçte sözkonusu şehirde en fazla dikkat çeken bir turizm unsuru olarak “Mevlana” karşımıza çıkmaktadır. Konya yöneticileri şehrin kimliğini Mevlana ve onun felsefesi ile özdeşleştirmek için çalışmalar ve tanıtımlar yapmaktadır.

Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür Örgütü (UNESCO), Kültür ve Turizm Bakanlığının Mevlananın doğumunun 800. yılı nedeniyle 2007 yılının *Dünya Mevlana Yılı* olması konusundaki önerisini kabul etmiştir.<sup>422</sup> Şüphesiz bu gelişme sadece Konya açısından değil, Türkiye açısından da ülke kültürünün tanıtılması bakımından önemli bir gelişme olarak görülmüştür. Bir başka açıdan bakıldığında bu gelişme Türkiye'nin dünyaya sunabileceği en önemli sembol isimlerinden biri olan Mevlanayı dünya sembolü haline getirme yolunda çok önemli bir adım sayılmaktadır.

Mevlana Müzesi, Türkiye'de Topkapı Müzesinden sonra yerli ve yabancı turistlerin en önemli ziyaret yeridir. Dünyanın dört bir yanından çok sayıda turist ziyaret ettiği Mevlana Müzesi, 2009 yılında 1 milyon 360 bin ziyaretçi sayısına ulaşarak Türkiye'nin en fazla ziyaret edilen üçüncü müzesi olmuştur.<sup>423</sup> Müze her yıl 10-17 Aralık tarihleri arasında düzenlenen Mevlana Haftasında gerçekleştirilen *Vuslat Törenleri* ile de büyük ilgi görmektedir. Bu tarihlerde yabancı ve yerli tur

<sup>421</sup> Tapur, “Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi”, s. 491.

<sup>422</sup> Mevlana Kalkınma Ajansı (MEVKA)nın Desteği ile Vezir Araştırma ve Danışmanlık Tarafından Hazırlanan “Konya Bölgesi Turizm Sektörü Alansal Varlık, Uluslararası Rekabetçilik Ve Makro Düzey Kümelenme Çalışması” raporu, Ağustos 2011, s. 166.

<sup>423</sup> <http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,43336/muze-istatistikleri.html>;

şirketleriyle ya da bireysel olarak Konya'ya gelen ziyaretçiler, otellerdeki doluluk oranını yüzde 100'e kadar çıkarmaktadır.

17 Aralık'ta düzenlenen Şeb-i Aruz törenleri için otel rezervasyonları çok önceden dolmaktadır. Yılda 250 bin kişi sadece bu törenleri izlemeye gelmektedir. Yılda şehre gelen turist sayısı ise 2 milyonun üzerinde olunca, bu potansiyelin farkına varan Dedeman, Hilton Garden, Rixos, Sheraton ve Anemon gibi önemli otel zincirleri de şehre yatırıma geldiği görülmektedir.

Şehirdeki turist sayısı hızla artarken, Konya Büyükşehir Belediye Başkanı Tahir Akyürek'e göre, Konya'ya gelen 1–2 milyon turist sayısı, Roma'ya, Paris'e ve Konya'nın kardeş şehri Kyoto'ya yılda 50 milyon turist geldiği göz önünde bulundurulduğunda, çok yetersiz görülmektedir.<sup>424</sup> Onun için yerel yöneticiler pazarlama unsuru olabilecek yeni turizm alanları oluşturmak için çalışmalar yapmakta ve projeler geliştirmektedirler.<sup>425</sup>

Bunların yanında Turizm gelirlerini artırmak için farklı projeler de geliştirilmektedir. Konya'nın "*Türkiye Turizm Stratejisi-2023*" belgesinde kongre turizmine altyapısı uygun iller arasında sayılması sebebiyle fuar ve kongre merkezinin açılması, kaplıca ve hamamlarıyla dikkat çeken Konya'nın Ilgın ilçesine birçok yerli turistin ilgisini çekmek amacıyla sağlık turizmine ilişkin yatırımlar yapılması ve ticareti canlandırmak amacıyla Konya'da Dünya Ticaret Merkezi'nin bir şubesi açılması gibi projeler geliştirilmektedir.<sup>426</sup> Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Vadisi Projesi, Tarihi Evlerin Dönüşümü Projesi, Hadim İlçesi sınırlarında bulunan Yerköprü Şelalesi Projesi vb... bir çok proje ismi sayılabilir.

Yapılan yatırım ve çalışmalar neticesinde turizm sektörünün il ekonomisine katkısı her geçen gün daha da artmaktadır. Bu bağlamda Bu bağlamda 2023 yılında 10 milyon turistin gelmesini hedeflenmektedir.

Ayrıca Konya'yı ulusal ve uluslararası düzeyde cazibe merkezi haline getirebilmek amacı ile Türkiye'nin ilk Bilim Merkezi, "Konya Bilim Merkezi" adıyla

<sup>424</sup> Nimet Dönmez, "**Turizm ve Konya**", 23.06 2011 tarihli Memleket Gazetesi, <http://www.memleket.com.tr/turizm-ve-konya-13972yy.htm> (04.05.2013).

<sup>425</sup> <http://www.turkiyegazetesi.com/haberdetay.aspx?haberid=408804#.UYUtdKL8FxU> (04.05.2013)

<sup>426</sup> <http://www.kto.org.tr/kultur.-turizm-ve-saglik-alanindaki-projeler-464s.htm> (04.05.2013).

2014 yılında bu şehirde kurulmuş olması da dikkat çekmektedir. TÜBİTAK desteğiyle, yaklaşık 100 milyon lira yatırımla 100 bin metrekarelik bir alan üzerine kurulan Bilim Merkezi, ortaöğretim çağındaki çocukların dokunarak, görerek, deney yaparak öğrenmelerine imkân sağlamaktadır. Mevlana Müzesi çevresinden sonra Konya'nın en önemli ikinci cazibe merkezi olduğu düşünülen ve İspanya'dan alınan bu modeli yılda 400 bin kişinin ziyaret etmesi hedeflenmektedir.

Şüphesiz sosyo-ekonomik gelişmenin burada bahsedilen birkaç veri üzerinden ölçülemeyeceğine ve bununla ilgili olarak yapılan tartışmaya yukarıda işaret edilmişti. Fakat araştırmamızın sınırlılığı açısından buradaki verilerle yetinilmektedir. Fakat burada ele aldığımız veriler bile Konya'nın son yıllarda sosyo ekonomik açıdan ne kadar geliştiğini bize göstermektedir.

Konya'nın bahsedilen bu gelişimi şüphesiz sadece yurt içinde değil, yurt dışında da dikkat çekmeye devam etmektedir.

Örneğin Mart 2006'da İngiliz basın kuruluşu Financial Times'in bir yayın organı olan *Foreign Direct Investment Magazine* dergisinin düzenlediği "Geleceğin Avrupa Şehirleri ve Bölgeleri" yarışmasında Konya, "en iyi ekonomik potansiyele sahip şehir" kategorisinde 2. olmuştur.<sup>427</sup> Bu ödül, Konya ekonomisinin geldiği seviyeyi anlama bakımından oldukça anlamlı olduğu söylenebilir.

Ayrıca İngiltere'de yayımlanan Francis Taylor ve Routledge yayınevi tarafından yayınlanmakta olan "*Critique: Critical Middle Eastern Studies*" adlı akademik dergi de, 2007 Sonbahar tarihli sayısında, "Küreselleşen Dünyada Bir Türk İslam Şehri Olarak Konya" adıyla Konya'yı özel dosya konusu seçmiş ve beş ayrı makalede çeşitli yönleriyle ele almıştır.<sup>428</sup>

<sup>427</sup> <http://www.fdiintelligence.com/Archive/European-Cities-Regions-of-the-Future-2006-07;>  
<http://www.konyateknokent.com.tr/gelecegin-avrupa-sehirleri-ve-bolgeleri-yarismasindan-manisa.-kocaeli.-adana-ve--27h.htm> (04.05.2013)

<sup>428</sup> Hasan Kosebalaban, "The Rise of Anatolian Cities and the Failure of the Modernization Paradigm" başlıklı makalesiyle; Hülya Küçük, "Dervishes Make a City: The Sufi Culture in Konya" başlıklı makalesiyle; Yasin Aktay & Abdullah Topçuoğlu, "Civil Society and its Cultural Origins in a Turkish City: Konya" başlıklı makalesiyle; Önder Kutlu, "Local Government Tradition and Its Cultural, Social, and Political Bases: The Konya Model" başlıklı makalesiyle sözkonusu dergiye katkı sağlamışlardır.

Görüldüğü gibi Konya Cumhuriyet'in ilk yıllarında, kendi içine kapalı bir tarım şehri iken özellikle 1990'lı yıllardan sonra tarımın yanısıra ticaret, sanayii, imalat, ihracat, ithalat ve turizm gibi bir çok alanda gelişme göstermiş, bunun neticesinde geleceğin Avrupa şehirleri arasına girmiş, prestiji yüksek bir akademik dergide “Küreselleşen Dünyada Bir Türk İslam Şehri Olarak Konya” adıyla özel dosya konusu yapılacak bir seviyeye gelmiştir.

Şüphesiz bu sosyo-ekonomik kalkınma, dindar ve muhafazakar kimliği ile bilinen bir şehir olunca çok daha önemli olmakta ve daha fazla dikkat çekmektedir. Bununla ilgili olarak gerek yerli gerekse yabancı araştırmacılar zaman zaman incelemelerde bulunmuşlar genel olarak şu soruya cevap aramışlardır: *“Acaba dindar ve muhafazakâr kimliği sebebiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren devletin yönetici elitleri tarafından sürekli ötekileştirilmiş, yeterli kamu desteği alamamış ve kendi içine kapanmış bir şehir olan Konya, acaba son yıllardaki bu sosyo-ekonomik kalkınmayı nasıl sağlamıştır.”*

İşte bu araştırmalardan birisi de Konya ile benzer kimlikte ve özellikte bir şehrimiz olan Kayseri üzerine yapılmış ve bunun sonucunda “İslami Kalvinistler” başlıklı bir rapor yayınlamıştır. Dindar ve muhafazakâr kimliği ile bilinen şehirlerden Kayseri örneğinden hareket ederek hazırlanmış olan bu rapor; din ve ekonomik kalkınma arasındaki ilişkiyi ele alması bakımından son derece önemlidir.

Burada Konya'nın sosyo-ekonomik kalkınmasını değişik açılardan ele almamızın temel sebebi, Konya'daki artan refah seviyesinin; Konya halkı üzerinde nasıl bir etki yaptığını, gerek “zihinsel” olarak gerekse “yaşam tarzı” olarak nasıl bir değişim ve dönüşüme sebep olduğunu, kısaca gündelik hayata dolayısıyla dini hayata nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalışmaktır. Onun için ilk önce sözkonusu rapor değerlendirilecek, Konya halkı dikkate alınarak din ekonomi arasındaki ilişki analiz edilecek daha sonraki bölümde de dini hayattaki değişim ve dönüşümleri izleyebileceğimiz en iyi alan olarak gündelik hayat ve dinin güncel görüntüleri ele alınacaktır.

Şimdi bu raporun içeriği ve değerlendirilmesine geçebiliriz.

## B) İslami Kalvinistler ya da Yeni Bir Orta Sınıfın Doğuşu

Merkezi Berlin’de,<sup>429</sup> bulunan ”European Stability Initiative/Avrupa İstikrar İnisiyatifi” (ESI) adlı düşünce kuruluşu tarafından 19 Eylül 2005 tarihinde açıklanan **“Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia”** (*İslamî Kalvinistler: Orta Anadolu’da Muhafazakârlık ve Değişim*) başlıklı bir araştırma raporu<sup>430</sup> birçok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de ses getirmiştir.

Kayseri örneğinden hareketle Müslüman kimlikli işadamları üzerine yapılan ve bu bağlamda Türkiye’de İslam, serbest pazar, kapitalizm, modernleşme, küreselleşme ilişkisi üzerine bir yorumda bulunmaya çalışan sözkonusu raporun içeriği incelendiğinde çok kapsamlı ve derin bir bilgilendirme ortaya koymasa da, İslam-modernlik-kapitalizm ilişkisi üzerine bir tartışma başlatması açısından üzerinde durulması gerekmektedir. Zira raporun yayınlanmasıyla beraber 2006 yılının başlarında “İslami Kalvinizm” yaygın medyada popüler bir konu haline gelmiş bu rapora dayanarak yapılan bazı tartışmalar gazete manşetlerinde ve köşe yazılarında geniş yer bulmuştur.

Raporun içeriği ve ana teması kısaca şöyle özetlenebilir:

Türkiye’nin Avrupa Birliği üyeliğini istemeyen Avrupalılara göre; biri İstanbul ve çevresinde odaklanan Batılı, laik ve modern; diğeri ise Anadolu’ya hâkim olan dindar, daha az gelişmiş ve yoksul olan “iki Türkiye” vardır. Tarıma dayalı ekonomisi, erkek egemen İslam kültürünün hâkim olduğu Orta Anadolu “diğer/öteki” Türkiye’nin kalbi olarak kabul edilmektedir. Zira son yıllarda Orta Anadolu zengin sanayi merkezlerinin ortaya çıktığı mucizevî bir kalkınmaya sahne olmuştur. İşte bu açıdan bakıldığında ekonomik bakımdan en gelişmiş merkezlerin başında Kayseri gelmektedir. Kayseri örneğinde ortaya çıkan ekonomik gelişmişlik ve yeni refah ortamı, geleneksel değerlerin değişmesine, çalışmaya, girişimciliğe ve kalkınmaya önem veren yeni bir kültürün oluşmasına yol açmıştır. Toplumsal açıdan

<sup>429</sup> Bu kuruluşun Brüksel ve İstanbul’da şubeleri bulunmaktadır.

<sup>430</sup> Avrupa İstikrar Girişimi (ESI) adlı kuruluş Türkiye ile ilgili şu konular üzerinde çalışmalar yapıyordu **1.** Ülkenin farklı yerlerinde ekonomik ve sosyal kalkınma, **2.** Avrupa Birliği’ne tam üyelik sürecindeki reformlar, **3.** Avrupa Birliği’nin genişlemesi ve üye ülkelerde Türkiye konusundaki tartışmalar. İşte bu çalışmalar sonucunda **ISLAMIC CALVINISTS: Change and Conservatism in Central Anatolia** (İslami Kalvinistler: Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakârlık) başlıklı raporun yayınlandığı bilinmektedir..

muhafazakâr ve dindar bir toplum olma özelliğini koruyan bu merkezler “sessiz İslam reformu” sürecinden geçmektedir.

1950’li yıllarda bir Orta Anadolu köyünde araştırma yapan Amerikalı Antropolog Delenay’ın o yıllara ait gözlemleriyle başlayan rapor şu ifadeleri aktarır. “Köylüler, hiç istekli olmasa da çalışmak zorunda; hangi biçimde olursa olsun çalışmak küçümseniyor. Hayatı öğrenmenin, kendini geliştirmenin ya da tatmin etmenin bir yolu olarak görülüyor. Hayatın anlamının çalışmak olarak algılanmadığı çok açık. Örnek kişisel etkinlik oturmaktır” Bu halka göre iş ve çalışma “cehennem habercisi” gibi algılanmaktaydı.<sup>431</sup> Geçmişte iş ve çalışma bu şekilde küçümsenir ve hoş görülmezken, yakın zamanda Orta Anadolu, Doğu Asya kaplanlarının ekonomilerini anımsatan biçimde bir ekonomik mucizeye şahit olmuştur diyen rapor işte bu noktada şu soruların cevabını aramaktadır:

Acaba ne oldu da bu şehirlerde çalışmak hoş görülmezken girişimciliğin merkezi haline geldi? İslam dininin Müslümanlara kazandırdığı zihniyet, ekonomik kalkınma ve modernleşme konusunda nasıl bir rol oynamaktadır? Bu sorulara Kayseri örneğinden hareketle cevap vermeye çalışan rapor, Kayseri’deki müteşebbislerle konuşuyor, belli değerleri tartışıyor ve bu dindar insanların gerçekleştirdikleri ekonomik başarıda dinin kendilerine kazandırdığı değerlerin ve zihniyetin etkisini belirlemeye çalışıyor. Raporda çok sayıda Kayserili girişimcinin iş hayatındaki başarılarından örnekler veriliyor, yapılan röportajlardan kesitler sunuluyor.

Rapora göre; “ekonomik kalkınmayı sağlayan ekonomik erdemlerin nereden kaynaklandığı” sorusuna; girişimcilerden bazıları, İslam dininin ticarete önem verdiğini ileri sürerek cevap verirken bazıları da kendi toplumlarının özelliklerini Kalvinizm’e ve Protestan çalışma etiğine gönderme yaparak cevaplamaktadırlar. Örneğin, şehrin eski belediye başkanı “Kayseri’yi anlamak için önce Max Weber’i okumak gerekir”<sup>432</sup> diye ifade ederken, önemli bir işadamı derneğinin Kayseri şube müdürü “Anadolu kapitalistlerinin yükselişi, sahip oldukları Protestan iş etiği

<sup>431</sup> Carol Delaney, **The Seed and the Soil – Gender and Cosmology in Turkish Village Society**, 1991, s.116. (Akt. İslami Kalvinistler, s. 5-6)

<sup>432</sup> Raporda bu ifade daha önceki dönemde Kayseri Büyükşehir Belediye Başkanlığı yapmış olan Şükür Karatepe’den nakledilmiştir.

sayesinde oldu. Müsriflik yok, spekülasyon yok, kârlar yeniden yatırıma aktarılıyor.<sup>433</sup> şeklinde ifade etmiştir. Bunların dışında bir takım başka örnekler de sunan rapor, “*Max Weber Kayseri’de*” şeklinde ara başlık da kullanmıştır.<sup>434</sup>

Buradan hareketle rapor, ortaya attığı Kayseri odaklı *İslami Kalvinizm* tezinin, iktidar olduğundan bu yana yoğun ilgi gören AkParti’nin “*Muhafazakâr Demokratlık*” yaklaşımı ile uyduğu ve örtüştüğünü iddia etmektedir. Ayrıca rapor, bu ekonomik kalkınmanın ve modern dünyanın değerlerinin İslam ile bütünleşebileceğini ortaya koymaktadır.

Söz konusu rapor bir başka noktaya daha dikkat çekmektedir. Bu araştırmanın sonuçlarına göre Anadolu’da yaşananlar, Cumhuriyetçi seçkinlerin paylaştığı ekonomik kalkınma ve modernleşmenin ancak dinden uzaklaşmayla mümkün olabileceğine dair görüşleri de temelden sarsmaktadır. Rapor şu cümlelerle bitmektedir: “*Ekonomik başarı ve toplumsal gelişmenin, İslam ve modernliğin sorunsuz biçimde birlikte yaşadığı bir ortam oluşturduğu ortada. Bugün Avrupa Birliği’ne girmek için çabalayan işte bu tür değerlerle şekillenen bir Anadolu.*”<sup>435</sup> Başka bir ifade söylemek gerekirse rapor Avrupalılara, Avrupa Birliğine girmek için çabalayan Türkiye’nin Batı’nın bildiği “değerlerle şekillenen bir Anadolu” olduğu haberini veren cümlelerle sona ermektedir.

Görüldüğü gibi bu düşünce kuruluşu, Kayseri özelinden hareket ederek, başta Konya, Kayseri, Erzurum, Gaziantep gibi dindar/muhafazakâr kimliği ile ön plana çıkmış şehirlerdeki ekonomik kalkınma ve gelişmeyi Weberyen bir bakış açısı ile yorumlamış, dolayısıyla bu şehirlerdeki gelişmelerin motor gücünün “din” olduğunu tespit etmiştir. Buradan yola çıkarak Kayseri özelinde bütün orta Anadolu’daki ekonomik gelişmeyi ifade etmek için Weber’yen bir bakış açısı ile durumu en iyi özetleyen “İslami Kalvinizm” kavramını ortaya atmıştır. Başka bir ifade ile genelde Orta Anadolu, özelde ise Kayseri, Konya gibi dindar/muhafazakâr kimlikli kentlerdeki söz konusu ekonomik gelişmeleri raporun “**İslami Kalvinizm**” olarak

<sup>433</sup> Raporda bu ifade MÜSİAD Kayseri şubesi müdürü Hasan Hasnalıcı’dan nakledilmiştir.

<sup>434</sup> İslami Kalvinistler, s. 22-25.

<sup>435</sup> Daha geniş bilgi için bkz. **ISLAMIC CALVINISTS: Change and Conservatism in Central Anatolia**” (İslamî Kalvinistler: Orta Anadolu’da Muhafazakârlık ve Değişim), European Stability Initiative, 19 Eylül 2005, Berlin-Brüssel-İstanbul.

anlamlandırması, Weber'in Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu arasındaki kurmuş olduğu ilişkiyi İslâm ve Türk toplumlarına uyarlamasıyla bu kavramsallaştırmayı yaptığı söylenebilir.

İşte sözkonusu raporu değerlendireceğimiz bu bölümde şu soruların cevabını arayacağız. Acaba bir önceki bölümde anlattığımız tahıl ambarından KOBİ başkenti haline gelen Konya'daki ekonomik kalkınma ve gelişmeyi söz konusu raporda olduğu gibi Weberyen bir bakış açısı ile okuyabilir miyiz? Söz konusu raporun, dindar/muhafazakar kimliği ile ön plana çıkmış bu şehirdeki işadamları için **“İslami Calvinist”** kavramsallaştırması ne kadar doğru bir nitelendirme olmuştur.? Acaba sözkonusu bu ekonomik kalkınma bir yeni sınıf ve yeni bir zihniyeti de beraberinde getirmiş midir?

Bu sorulara burada cevap bulmamız için; Weber'in çok iyi anlaşılması gerekmektedir. *“Weber'in meşhur tezi nedir ve nasıl ortaya çıkmıştır?”* Bu tez, *“bütün sosyal bilimciler tarafından genel geçer olarak kabul edilmiş midir yoksa bir takım eleştiriler getirilmiş midir?”* *“Eleştirilmiş ise hangi noktalardan eleştirilmiştir?”* Weber'in iyi anlaşılması için ilk önce bu soruların cevabını aramamız gerekmektedir.

Acaba Weber'in tezi, yani Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu arasındaki kurmuş olduğu bu ilişki nasıl ortaya çıkmıştır?

Almanya'nın niçin geri kaldığına cevap arayan Weber, kendi zamanındaki ekonomik olarak gelişmiş ülkeleri incelediğinde bu ülkelerdeki, büyük girişimci, sermaye sahiplerinin ve modern işletmelerde üst düzey yönetici konumunda olan bireylerin daha ziyade Protestan inancına sahip kimseler olduğunu görmüştür. Bu durumun yani; sermaye sahiplerinin büyük çoğunluğunun Protestan oluşu ve Protestanların modern ekonomide yönetici konumunda bulunmaları kısmen miras aldıkları ortalama zenginliğin bir sonucu olabilirse de bundan başka bir takım olguların da olabileceğini söyler.<sup>436</sup>

---

<sup>436</sup> Yapılan çalışmalar doğrultusunda Weber; Katolik ve Protestan aileler arasında bazı farklılıkları şöyle sıralar: Protestan ve Katolikler eğitim olarak farklı okulları tercih etmektedirler. Katolikler hümanist liselerin verdiği eğitimi tercih ederken, Protestanlar ise özel olarak teknik eğitim veren ticari ve sınaî sektörlerle hazırlayan liseleri tercih etmektedirler. Ayrıca; işgücüne katılan Katolikler

Weber bu amaçla din ve iktisat ilişkisini Batı bağlamında 16. yy. başlarındaki reformasyon sürecinden kendi zamanına kadar olan süreci “anlamaya”<sup>437</sup> girişmiştir.

İşte bu “anlama” sürecini Weber şöyle özetler:

Tarihsel süreçte ekonomik olarak kalkınmış Hollanda, Fransa, İngiltere, Amerika ve Almanya’nın bazı bölgeleri incelendiğinde, “ahlak” maskesi içinde ortaya çıkan, belli bir kurala bağlanmış “yeni yaşama tarzı” anlamındaki “kapitalizmin ruhu”<sup>438</sup> buralarda ortaya çıktığı ve bu ruhun, “gelenekçilik”<sup>439</sup>

---

kalfalıkta kalmakta daha meyilli ama Protestanlar ise üst düzey yönetici sınıfı olmak için vasıflı işçi olarak çalışmaktadırlar. Protestanların yetenekli üyeleri, kamu hizmetinde tatmin edemeyecekleri tutkularını para kazanma yoluyla tatmin etmeye girişmektedirler. Fakat Katoliklerde böyle bir durum ya hiç görülmemiş yada göze çarpmak derecede olmamıştır. Bütün bunların yanında Katolik kilisesi ister baskı altında oldukları isterse hoşgörüle karşılandığı dönemlerde ve yerlerde de herhangi bir ekonomik gelişme göstermemişlerdir. (Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu** (Cev: Milay Köktürk), BilgeSu Yay.,İst. 2011, s. 7-12.)

<sup>437</sup> Burada Weber’in bu tezde de kullandığı “anlayıcı” yönteminden bahsetmek gerekmektedir. Zaten Weber sosyolojisinin, genel olarak toplumsal eylemler ve bu eylemlerin içerdiği anlamlar üzerine kurulduğu söylenebilir. Eylem davranıştan/hareketten farklı olarak, anlam ve niyet içerdiğinden eylemi yapan kişinin (fail/aktör) gözünde öznel bir anlam taşımaktadır. Ona göre davranış, aktörün bir anlam yüklediği (göz kırpması gibi) sadece fiziksel hareketlerdir. Weber’in amacı, her aktörün, bir anlam ve niyet içeren sosyal eylemine kendi verdiği anlamı kavramaktır. Bu, onun anlayıcı (*verstehende*) sosyoloji dediği şeydir. Böyle bir yöntem ile araştırmacı, öncelikle kendisini aktörlerin yerine koyarak, onların eylemleriyle amaçlarının ve niyetlerinin ne olduğunu anlamak çabasıdır. Bir kimsenin sembolik eyleminin anlamı, ancak kendi niyetini açığa vuran ifadeleriyle anlaşılabilir. Çünkü niyet ve eylem ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Weber, bununla da yetinmeyerek, eylemin yorumunun nedensel izahının yapılmasını da istemektedir. Sosyolojik analiz, ancak, eylemlerin aktörler için ifade ettiği anlam bilindikten sonra yapılabilir. Zira açıklamak için önce anlamak, yani bireyin eylemindeki niyeti bilmek gerekir. Weber, böylece sosyolojinin kişisel (sübjektif) değer yargılarından soyutlanacağını düşünüyordu. (Sezgin Kızılçelik, **Sosyoloji Teorileri, c.1, Yunus Emre Yay, Konya, 1994, s.246- 248.**)

<sup>438</sup> Protestanlık Ahlakı ile Kapitalizmin Ruhunu arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan Weber, “kapitalizmin ruhu” derken neyi kastettiğini Benjamin Franklin’den şu alıntılarını yaparak açıklar: “Zaman paradır, kredi paradır, para çoğalma gücüne ve verimli bir doğaya sahiptir. Para parayı para parayı üretir, yavruları da çok daha fazlasını üretebilir. Böylece kar hızlı ve daha hızlı artar. Unutmayın, bir dişi domuzu öldüren kişi, ondan çoğalcak olan binlerce yavruyu, onun çocuklarını, bütün torunlarını ortadan kaldırmış olur...Borcunu zamanında ödeyen kişi herkesin cüzdanının efendisidir. Kişi kredisini etkileyecek hertürlü davranıştan uzak durmalıdır... Genç bir tüccara kanaatkârlık, çalışkanlık, dakiklik, dürüstlükten başka hiçbir şey yardımcı olamaz... Kendi kredisini etkileyecek davranışlardan uzak durmalı, en önemsiz davranışlara bile dikkat etmelidir... Alacaklıların senin çekicinin vuruşlarının sabahleyin saat 5 ya da akşamleyin saat 8 civarında duymaları onları memnun eder. Sen çalışmam gereken yerde meyhanede isen orada sesini işiten alacaklılar ertesi sabah borcunu ister yada hatırlatır. Borcuna sadık kalmış kalmalısın bu senin kredin artırır.” Weber’e göre bunlar tam olarak olmasa bile genel hatlarıyla “kapitalizmin ruhu” dur. Burada bireyin yükümlülüğü öne çıkar, kendine özgü bir “ahlak” öğütlenir. Bu ahlaka zarar vermek, hem akılsızlık hem de görev ihmalidir. (Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu, s. 20-22.**)

<sup>439</sup> Örneğin, Modern girişimcilerin “kendi” işçilerinden olabildiğince yüksek verim almak için emek yoğun yoğunluğunu artırmak için kullandıkları araçlardan biri parça başı ücret uygulamasıdır. Tarımda emek yoğunluğunun en fazla olması gereken zaman, hasat zamanı. İşte bu zamanda sunulan bu fırsat fazla para kazanma değil fazla zaman kazanma anlayışını öne çıkardı. Normal şartlarda bu günde yevmiye 100 TL kazanıyorsa, parça başı çalışan hızla çalışıp öğleye kadar çalışıp 100 TL alıyor

denilebilecek eski iktisadi anlayış biçimi ile mücadele ettiği görülmektedir. Buradaki Protestanlarda eski iktisadi gelenekçiliği kıran bir takım “yeni iktisadi yaşam tarzları” ortaya çıkmıştır. Geleneğin reddedilerek, iktisadi faaliyetin değerinde ve yönteminde böylesine hızlı bir değişim, kendine yardım eden güçlü bir yardımcının desteği olmaksızın amacına ulaşamazdı. İşte Weber, geleneksel iktisadi anlayıştan yeni anlayışa geçişte yardımcı ve itici güç olarak Protestan ahlakı<sup>440</sup> ve özellikle Kalvinci Ahlakı olduğunu tespit etmiştir. Bu ahlak anlayışının temellerini ise Protestanlıktaki “*meslek*” (çağrı, hizmet) anlayışında bulmuş<sup>441</sup> ve bu yeni anlayışı da Kalvinist “*kader öğretisine/akidesine*” dayandırmıştır.

Bu yeni yaşam tarzı ya da yeni “ahlak” anlayışının tarihsel süreç içinde nasıl ortaya çıktığı, evrilmenin ve kurumsallaşmanın anlaşılması açısından son derece önemlidir.

Weber’e göre Martin Luther’in (1483-1546) öncülük ettiği “birinci reformasyon”, “meslek” (Almanca “beruf”, İngilizce “calling) anlayışını salt “*uhrevi*” olmaktan çıkarıp “*dünyevi*” bir kavram haline getirerek, bu yönde yorumlayarak ilk dönüşümü başlatmıştır.<sup>442</sup> Gündelik hayattaki işlerin “meslek” kavramı çerçevesinde değerlendirilmesi yeni bir durumdur ve bu kavram bu anlamı ile ilk defa üretilmiştir. Artık şöyle deniyordu:

“Tanrıyı hoşnut edecek biricik vasıta keşişçe bir sofuluk değil; tam tersine bireyin gündelik hayatta “mesleği” haline gelmiş, bu dünyadaki (dünya içi) her hangi bir meşru “iş”i görev bilerek yerine getirmek bir papazın, bir rahibin veya rahibenin

---

ama öğleden sonrayı boşa geçiriyor. İşte bu “gelenekçilik” diye adlandırılan bir davranıştır. İnsan doğal olarak çok para kazanmak istemez aksine alıştığı gibi yaşamak ister. (Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu**, s. 29-30.)

<sup>440</sup> Sofu Protestanlığın başlıca dört tarihsel kurumu vardır.1) Özellikle 17. Yyda egemen olduğu Batı Avrupa’da kazandığı yapıyla Kalvinizm; 2)Pietizm; 3)Metodizm; 4)Vaftizci hareketten (15. Yy.da Çek ilahiyatçı Jan Hus’ın öğretisi etrafında) çıkıp gelişen tarikatlar. (Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu**, s. 91)

<sup>441</sup> Bunun örneği Almanya’da kadın işçiler geleneksel tarzda iken, özel dini eğitim almış Pietist kökenli kızların durumu farklıdır. Bunlar işe karşı sorumluluk yetisi yanında düşünce olarak odaklanma becerisi, performansı artıran bir tutumla birleşti. Yani kapitalizmin talep ettiği, kendisi amaç olarak “meslek” olarak görülmesi, burada dini için dolayısıyla gelenekten kaynaklanan teslimiyetçiliği aşma şansı verir. (Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu**, s. 32-33.)

<sup>442</sup> Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu**, s. 45-47.

işi kadar Tanrı'yı memnun edecek bir iştir, Tanrı'ya hizmettir”<sup>443</sup> Böylece bu kavram salt uhrevi bir anlam ifade etmekten çıkartılmış dünyevi bir anlam yüklenmiştir. Şüphesiz dünyevi bir kavram olan “meslek” yaşantısına, ahlaki bakımdan bir anlam yüklemek reformasyonun özel olarak da Luther'in en önemli başarısıdır.<sup>444</sup>

Artık Tanrı'nın rızasını (sevgisi) kazanmak için keşişçe bir yaşam biçimi yani, bu dünyadan yüz çevirerek sadece uhrevi hayatı temele alan bir sofuca/zühdâne yaşam biçimi değersiz görülmektedir. Çünkü böyle bir yaşam biçimi, Tanrı'ya duyulan bencilce bir sevgisizliğin ürünü ve bireyin dünyadaki/gündelik hayattaki görevlerinden uzaklaştırıcı bir unsur olarak görülmektedir.

Böylece dünya içindeki bütün görevleri bütün koşullar altında yerine getirmenin Tanrı'yı hoşnut etmek için biricik yol olduğu, bundan dolayı da uygun görülen her mesleğin, Tanrı'nın huzurunda kesinlikle aynı şekilde geçerli sayıldığı gittikçe daha kuvvetli bir şekilde vurgulanır.<sup>445</sup>

Luther'in “meslek” kavramına getirmiş olduğu bu yorum kuşkusuz çok önemli idi hatta devrim niteliğindeydi. Fakat esas önemli gelişme<sup>446</sup> Kalvin'in (1509-1564) önderlik ettiği “ikinci reformasyon” da Weberin “dünya içi” sofuluk diye adlandırdığı “bu-dünyacı/dünyevi zahitlik” anlayışının olgunlaşması olmuştur. Bu bağlamda incelendiğinde Kalvin olmasaydı Luther'in eseri kalıcı olamazdı denilebilir.<sup>447</sup>

Luther'den Kalvin'e “meslek” kavramına yeni anlamlar yüklenerek, ortaya yeni bir meslek anlayışının çıkma süreci şöyle gelişmiştir.

<sup>443</sup> Reformist etkinliklerinin ilk on yılı içinde gerçekleşen bu “meslek” düşüncesini Luther, o zamanki ruh hali gözlüğü ile Tevrat ve İncil'den çıkardığına inanır. Dolayısıyla bu kavrama yüklenen anlamın bizzat İncil'in ruhundan değil, Luther'in incil çevirisinden kaynaklandığı görülmektedir (**Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, s. 46-49**)

<sup>444</sup> Luther'in İncil çevirisinden önce, “meslek” sözcüğü Hollanda da “temyiz”, İngiltere'de “çağrı”, Danca ve İsveççe de “meslek” olarak çevrilmiştir. Fakat hiç birinde bugünkü dünyevileşmiş anlamıyla kullanılmamıştır. “Meslek” (Almancada) “çağrı/seda” anlamına gelmektedir. Yani bir adayın görev yetkinliği için sınava “çağırılması” (vacation) anlamı özel bir anlamdır. (**Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, s. 47, 77-79**)

<sup>445</sup> Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, s. 46-47

<sup>446</sup> Daha sonraki gelişmelere göz önünde bulundurulduğunda Luther'in meslek kavramı gelenekçi kalmıştır. Zira insan mesleği “ilahi takdir” olarak kabul etmek ve ona uyum sağlamak zorundadır. Bu eğilim varolan başka düşünceleri, mesleki bir görev yahut biricik görev olduğu düşüncesini bastırmıştır. (Max Weber **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, s. 49-52)

<sup>447</sup> Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, s. 52.

Bilindiği gibi “sonsuz lütuf öğretisi” ya da “koşulsuz seçim öğretisi” diye bilinen öğreti, Kalvinizmin en karakteristik dogması olarak kabul edilmiştir.<sup>448</sup> İnsanların tümü atalarımızın işlediği “asli, ilk günah” nedeniyle asli ve asil vatanlarından yani “öbür dünyadan” “bu dünyaya” cezalarını çekmek üzere atılmışlardır. Hepsi ezeli lanetlenmeyi (burada cezayı, yukarıda cehennemi) aslında hak etmişlerdir. Fakat Tanrı merhameti ile insanlara yönelik şefkatinin göstergesi olan İsa ile bazılarını “burada kurtuluş için” ve neticesinde “yukarıda cennet için” seçmiştir.<sup>449</sup> Fakat hiç kimse; Tanrı’nın kendisini kurtuluşa erenler (*sonsuz lütuf/possessio salutis*) zümresine dahil edip etmediğini ve sonuçta cennete mi yoksa cehenneme mi gönderileceğini önceden belirlediği “ezeli takdirini” bilemez. Tanrı’nın bize bildirdiği buyruklar, sadece bize bildirmeyi uygun bulduğu kadarıyla anlaşılıp bilinebilir. Bunun dışında, “bireysel kaderimizin anlamı” araştırılması imkânsız karanlık sırlarla kuşatılmıştır. Bizim bildiğimiz şey şudur: insanların bir kısmı kurtulur, diğer bir kısmı lanetlenmiş olarak kalır. Bireyin bunların hangisinde olduğunu ve olacağını bilmesi mümkün değildir. Kısaca hiç kimse “kader”ini bilemez.<sup>450</sup>

Bu “ilahi takdir” öğretisi ya da başka bir ifade ile “kader” anlayışı temelinde ortaya çıkan, “*Acaba ben seçilmiş miyim?*”, “*Bu seçilmişlik durumundan nasıl emin olabilirim*” gibi sorular her inanan kişiyi ilgilendiren, zihnini kurcalayan problemler olmuştur. Bireylerdeki bu soru ve sorunlardan kaynaklanan psikolojik kaygı durumu, ilk zamanlarda çok fazla sorun olmazken ilerleyen zamanlarda katlanılmaz, tahammül edilemez bir duruma gelecektir.

Kalvinizmi kabul eden müminlerin, içinde buldukları tahammül edilmez duruma çözüm arayışlarının bir neticesi olarak, bu akidede metinsel (lâfzî) değilse de “yorumsal değişiklik” meydana getirmişlerdir. Şüphesiz bu yorumsal değişiklik ani bir zihinsel inşa olarak ve aniden ortaya çıkmamış bazı toplumsal hazır bulunuşluklara veya arayışlara karşılık gelerek tedricen ortaya çıkmıştır.<sup>451</sup>

<sup>448</sup> Ag.e., s. 95.

<sup>449</sup> Çiftçi, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 118.

<sup>450</sup> Weber, *A.g.e.*, s. 97-98.

<sup>451</sup> A.g.e., s. 119-120.

Dolayısıyla sonraki Calvinist nesiller, kendilerine iki gruptan (kurtuluşa erenler ve eremeyenler) hangisine dâhil olduklarını işaret edebilecek bir yol yöntem aramayı tercih ettiler. Bu kaygı durumunu ortadan kaldırmak için bireyin kurtuluşunu “sağlama almak” gerektiği ve gündelik hayattaki yaşam kavgasında onun seçilmişliğini ve aklanışını kesinleştirecek bir görev/işaret olması gerektiği anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın sonucu olarak bireyin kesin kurtuluşunu kazanması yolunda en mükemmel “araç” olarak onun durup dinlenmeden “mesleği” ile uğraşması önerilmiştir.<sup>452</sup> Yalnız ve yalnız bu meslek uğraşısı dinsel kuşku ve kaygıyı ortadan kaldırabilir ve bağışlanma durumunu garanti edebilir denmiştir.<sup>453</sup>

İşte bu dünyevi başarıya giden yol, Weber’in “dünya-içi” sofuluk diye adlandırdığı “dünyevi zahitlik” anlayışı “yeni bir yaşam tarzı” anlamına geliyordu. Bu yeni yaşam tarzı şöyle diyordu: Mülkiyetin bizzat kendisi “huzur duyma” tehlikesini getirdiği için kuşkuludur. Servet, tembelliğe, cinsel hazza ve günahkâr zevklere yöneltirse ve rahat bir hayat yaşamak amacıyla zenginliğin peşinden koşulursa ancak o zaman zenginlik ahlaki olarak kınanan şey ve kaygı vericidir. Bu kaygıdan da ancak bedensel haz ve günah gayesiyle değil, Tanrı için, Tanrı’nın şanını yüceltmek amacıyla çalışılırsa kurtulabiliriz.<sup>454</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle kısaca söylemek gerekirse; bu dünyada “çalışma”nın tam bir “sofuluk/züht” tekniği haline getirildiği Portestanlığın dünya içi sofuluğu, sınır tanımayan mülkiyet hazzına karşı bütün kuvvetiyle etkili olmuş, tüketimi özellikle lüks tüketimi sınırlandırmış; buna karşılık mal edinmeyi ve zengin olmayı, geleneksel ahlaktaki psikolojik duyguların engellemelerinden kurtarmıştır. Bu sofuluk/züht anlayışı, mal edinmeyi hem yasal hale getirerek hem de doğrudan doğruya Tanrı’nın isteği olarak görmek suretiyle, kazanma çabasının önündeki engelleri kaldırmıştır. Dünya mallarına olan hırsla ve bedensel hazlara verilen bu kavga, akılcı kazanca karşı değil; mülkiyetin gözü kör edişine ve akıl dışılığına karşı yapılan bir mücadele olmuştur.

<sup>452</sup> Yukarıda da belirtildiği gibi, bireyin kurtuluşunu “sağlama almak” amacındaki yöntem arayışları Calvin’in kurtuluşun belirsizliğini va’z eden kader öğretisine rağmen yapılmıştır.

<sup>453</sup> Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, s. 105.

<sup>454</sup> A.g.e., s. 144-148.

Bu şekilde yorumlanıp değiştirilen hatta dönüştürülen ilahi takdir/kader öğretisi, bu-dünyada sistemli (rasyonel) ve disiplinli, (zâhidâne) faal/aktif bir iktisadi çalışmaya başlangıç noktası oluşturmuştur. Başka bir ifade ile yeniden yorumlanmış haliyle kader akidesi, insanların bu dünyaya yönelik veya bu dünyacı zâhitliği benimsemelerinde atlama hatta sıçrama taşı olmuştur. Bu sıçrama Batı'nın geleneksel kapitalizmini de sıçratmış; modern kapitalizme uçurtmuştur.<sup>455</sup> “Modern kapitalizmin ruhu” ise, “yüzünü öbür dünyadan bu dünyaya çevirmek” anlamına gelip, başarı için olağanüstü çaba, sıkı çalışma, rasyonel planlama, dürüstlük ve israf etmeme gibi değerleri içeren dünyevi zâhitliğin, çileciliğin ruhundan ortaya çıkmıştır. Yani Protestan ahlakı'nın ona meşrulaştırıcı bir “ruh” vermesiyle doğmuştur.<sup>456</sup>

Bu bağlamda “*para para içindir*” anlayışının yani kapitalist anlayışın, “*para Tanrı içindir*” anlayışına dönüştürülmesi temel güç olmuştur. Bu yeni anlayış insanların ticari faaliyetlerinde büyük bir dinsel güdülenme ve meşruiyet kaynağı olmuştur. Çünkü çalışmak, zengin olmak “ibadet” telakki edilmiş, böylece Protestanlık kapitalizm için ruh, kapitalizm Protestanlık için beden olmuştur. Yani “seçici uyuşum” olmuştur. Ne var ki sonrasında birbirlerini terk etmişler. İhtiyaç ve muhtaçlık ortadan kalkmıştır.<sup>457</sup>

Weber'in söz konusu tezi 1904 yılında yayımlandıktan sonra birçok kişi tarafından eleştirilmiş, ciddi zaaflarının olduğu belirtilmiştir. H. K. Fischer, Werner Sombart, Richard Tawney, Lujo Bretano, Herbert Luethy, Maxime Rodinson, M. J. Kitch bunlardan sadece bir kaçı olarak burada hatırlatılabilir.

Weber hayatta iken Fischer tarafından “*Profesör Max Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*” Yazısına Eleştirel Katkılar” başlıklı makale yayınlamış ve burada eleştirilerini sıralamıştır. Weber burada kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği yanıtlarda, bir iktisadî sistem olarak kapitalizmin bizatihi reformasyonun ürünü olduğunu iddia etmek gibi mekanik bir yaklaşımının olmadığını ve bu iki bileşenin birbiriyle, “yasalı” bağımlılık ilişkisi içinde

<sup>455</sup> Çiftçi, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 121.

<sup>456</sup> A.g.e., s. 124.

<sup>457</sup> A.g.e., s. 134-135.

bulunmadığını dolayısıyla konuyu Marx'ın tek yanlı maddeci belirleyiciliği benzeri tekil bir ahlâkîliğe indirgemeyi amaçlamadığını açıkça belirtmiştir.<sup>458</sup> Başka bir ifade ile söylersek Weber'de bu iki bileşen arasında asla bir determinizm yoktur. Dolayısıyla Marx'taki “maddi faktörler” yerine “manevi faktörler”i koymamıştır.<sup>459</sup> Buradan hareketle, Weber'e dayanarak bizatihi bir ahlâkî yaklaşımın belirli bir iktisadî davranış biçimini doğuracağını ya da bu davranış biçiminin ancak belirli ahlâk anlayışının hâkim olduğu toplumlarda gelişebileceğini iddia edebilmek mümkün değildir.<sup>460</sup>

Dolayısıyla Weber'in tezi ile ilgili olarak altının çizilmesi gereken ve en önemli noktalardan birisi olarak, Weber'in Kalvinizm ile kapitalist girişimcilik ruhu arasında kurmaya gayret ettiği sebep-sonuç ilişkisi ele alınırken her şeyden önce bunun basit, mekanik bir sürece işaret etmediğini ortaya koymak gerekmektedir. Zaten Weber'in “seçici uyuşum” kavramını kullanmış olması bunun bir göstergesidir.

Eleştiri yöneltenlerden Tawney, kapitalist ruhun tarih kadar eski olduğunu, dolayısıyla Avrupa, Protestan olduğu için kapitalistleşmediği; aksine kapitalistleşmekte olduğu için Protestanlaştığını söylemektedir. Onun için Tawney, Kalvinizm'in bu alanda en fazla bir ivme sağlamış olabileceğini ileri sürmektedir.<sup>461</sup> Sombart ise, Weber'in tezinin dayanaklardan yoksun olduğunu iddia ettiği ünlü eseri Burjuva'da, kapitalist zihniyetin gelişme sürecini ve kaynaklarını analiz etmektedir. Kısaca söylemek gerekirse Sombart'a göre, Weber'in aksine; Modern kapitalizmin oluşma sürecinde Protestanlar değil Yahudiler katalizör görevi görmüştür.<sup>462</sup>

<sup>458</sup> Bu iki bileşen birbiriyle, “yasalı” bağlılık ilişkisi içinde bulunmamaktadır. Yani X'in (sofu Protestanlık) olduğu her yerde kesinlikle ve istisnasız olarak Y (kapitalist “ruh”) de vardır denilemez. (*Max Weber, I. Antikritik: “Eleştirel Katkılar” Üzerine Eleştirel Yorumlar.*) (Bu antikritik, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 25 (1907), s. 243-249'da yayınlanmıştır.) Bu karşı eleştiri, H. K. Fischer'in “Profesör Max Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu” Yazısına Eleştirel Katkılar” başlıklı makalesine cevap olarak yazılmıştır. (Max Weber, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu” içinde Türkçe çevirisi yayınlanmıştır, bkz. s. 247-255.)

<sup>459</sup> Çiftçi, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 107-108.

<sup>460</sup> M. Şükrü Hanioglu, “Max Weber - İslami Calvinistler”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Bahar Gündemi, S. 84, Bahar 2006, s. 41.

<sup>461</sup> Christopher Hill, “Protestanlık ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı” *Kapitalizmin Doğuşu*, Edt: David S. Landes, (Çev. Süleyman E. Gündüz), İnsan yay., İst., 1995, s. 39-55.

<sup>462</sup> Geniş bilgi için Werner Sombart, *Burjuva*, (Çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2008.

Maxime Rodinson'a göre, kapitalist zihniyet ne Protestanlığa muhtaçtı, ne de Yahudiliğe. Bu zihniyet bir avuç insanda vardı. Sosyo-politik ve ekonomik şartlar bu zihniyetin belirli bir uğrakta Avrupa ve Amerika'da gelişip kökleşmesini sağlamıştır.<sup>463</sup> Hill'e göre; Püriten vaizlerin işlevi, seküler burjuvaların zaten yapagelmekte oldukları şeyleri manevîleştirmek, yaptıkları işi dinen haklı sebebe dayandırarak yapmalarını öğütlemek olmuştur. Yani insanlar ne Protestan oldukları için kapitalist oldular, ne de kapitalist oldukları için Protestan. Asıl mesele yeni değerlerin meşrulaştırılması ve yaygınlaştırılmasıydı ve Protestanlık, zaten kapitalist olma yoluna girmiş bir toplumda, bu değerlerin zaferini kolaylaştırıcı bir işlev görmüştür.<sup>464</sup>

Trevor-Roper'e göre ise anahtar olgu muhacirlikti. Weber'in örnek verdiği Protestan girişimcilerden hiç biri o ülkenin "yerli" Protestanı değildi. Mutlaka bir başka yerden göç edip gelmişlerdi.<sup>465</sup>

Bu yapılan eleştiriler ve 20. yüzyılın ikinci yarısındaki bilimsel çalışmalar ve son çeyreğindeki tecrübeler Weber'in Protestan ahlâkı ile ekonomik ilerleme arasında kurduğu bağı çürüttüğü görülmektedir. Ayrıca hem Katolikliğin Hıristiyan dünyasının zenginleşmesinde Protestanlıktan çok daha önce ve çok daha etkili olduğu tezleri geliştirilmiş hem de Hıristiyan veya Müslüman olmayan ülkelerin hızla gelişmeyi başardığı görülmüştür.<sup>466</sup>

Buraya kadar aktarmış olduğumuz eleştiriler de göz önüne alındığında, Braudel'in de ifade ettiği gibi kapitalizmi doğuran yegâne faktör olarak kabul edilen Protestanlık değerlerinin konuyu izah etmekte eksik kaldığı<sup>467</sup> söylenebilir.

Zaten Weber'in kendisi de yapılan eleştirilere cevap olarak yazdığı dördüncü Antikiritik'te analiz ettiği bileşenlerin "çağdaş kapitalist sistemi açıklamaya

<sup>463</sup> Maxime Rodinson'un "İslam Ve Kapitalizm" başlıklı eserinden özetleyen Cemil Meriç, Kırk Ambar, Ötügen Yay., İstanbul, 1980, s. 350.

<sup>464</sup> Hill, A.g.e., s. 39-55.

<sup>465</sup> Mustafa Özel, "İslâm, Protestanlık ve Kapitalizm", Yeni Şafak Gazetesi, 22/01/2006. <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2006/ocak/22/mozel.html>

<sup>466</sup> Atilla Yayla, "İslam ve Ekonomik Kalkınma", 15 Şubat 2013; Hanioglu, "Max Weber - İslami Calvinistler", s. 41.

[http://www.zaman.com.tr/yorum\\_islam-ve-ekonomik-kalkinma\\_2053970.html](http://www.zaman.com.tr/yorum_islam-ve-ekonomik-kalkinma_2053970.html).

<sup>467</sup> Fernard Braudel, **Maddi Medeniyet ve Kapitalizm**, Çev. M: Özel, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 14.

yetmediğini” açıkça kabul etmektedir.<sup>468</sup> Yine üçüncü antikritikte de sofu nitelikli güdülerini, diğerlerinin yanında (varlığını sürdürmekte olan kendine özgü modern kültür biçimleri yanında) bu “ruh”un kurucu bir bileşeni olarak kabul etmekte, dolayısıyla tek unsur olarak görmediğini de ifade etmektedir.<sup>469</sup>

Dolayısıyla Weber’in tezi aslında bize ancak kapitalist iktisadî ilişkinin doğuşunu açıklama alanında yapılacak ayrıntılı bir tahlilde diğer unsurları takviye edebilecek bir araç sunduğunu söyleyebiliriz.

Bir başka açıdan bakıldığında Weber’in tezi, antikritikte de açıkça ifade ettiği gibi, katı bir determinizm içermemektedir. Diyelim ki kapitalist iktisadî ilişkinin ortaya çıkmasında Protestan değerleri yegâne faktör olsun. Böyle kabul edilse bile bunun her yerde aynı neticeyi vermesini beklemek mümkün değildir. Onun ifadesine göre, kazanılması gereken paranın bir “meşrulaştırma” aracına ihtiyacı vardı ve bu ihtiyacını Protestanlıkta bulmuştur. Fakat kapitalizm, kurumsallaşıp kökleşince Protestanlığa ihtiyacı kalmamış hatta ötekileştirmiştir. (Birbirinin ihtiyacı olan iki olgu birbirini tamamlamış yanı “seçici uyuşum” olmuştur.)

Buraya kadar anlatılanlar ve Weber’in kendi tezine yapılan eleştirilere verdiği cevaplar göz önünde bulundurulduğunda bu tezin, bütün sosyal bilimciler tarafından en azından büyük çoğunluğu tarafından genel kabul gören bir tez olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bu bölümün başında da ifade edildiği gibi bizim buradaki amacımız, dindar ve muhafazakâr bir kent olarak algılanan Konya’daki sosyo-ekonomik kalkınmayı, Weberyen bir bakış açısı, okumanın ve anlamlandırmanın mümkün olup olmadığı sorusuna cevap aramaktır.

Bu bağlamda baktığımızda en genel hatları ile değerlendiresek bile, Weber kendi tezini determinist olmayan ve seçici uyuşum kavramı ile ifade ettiğine göre aynı tezi İslam dinine uyarlamak doğru kabul edilemez. Kaldı ki Weber, Avrupa dışı

<sup>468</sup> Weber, 4. Antikritik: “Kapitalizmin Ruhu” Üzerine Son Söz, s. 314.

<sup>469</sup> Weber, 3. Antikritik: “Kapitalizmin Ruhu” Üzerine, s. 267-301.

toplumlarda<sup>470</sup> özellikle İslam'ın hakim olduğu toplumlarda, uygun ortam olmadığı için kapitalizmin ortaya çıkamayacağını iddia etmektedir.<sup>471</sup>

Başka bir ifade ile hem sökonusu tezin genel kabul gören bir tez olmadığı hem de Weber'in bizzat kendisinin İslam toplumlarında kapitalist girişimin mümkün olamayacağı iddiası<sup>472</sup> göz önünde bulundurulduğunda genelde Orta Anadolu'daki özelde ise Konya gibi dindar/muhafazakar kentlerdeki ekonomik kalkınmayı Weber'in tezi temelinde değerlendirmenin fazla sağlıklı olmadığını söyleyebiliriz.

<sup>470</sup> Weber'in İslam toplumlarının geri kalmışlığının kaynağı olarak İslami ilkelerin sosyo-ekonomik ve kültürel rasyonellikten uzaklığına dair suçlamasının ilk ciddi eleştirisi, Rodinson tarafından yapılmıştır. Rodinson doğrudan Weber'i muhatap almamış olsa bile, İslam'ın diğer birçok dine göre ticari aktiviteye daha taraftar görüldüğünü, geri kalmışlığın nedeninin ise dinî değil, Batı emperyalizminden kaynaklanan siyasal faktörler olduğunu ileri sürer. (**Abdurrahman Kurt, "Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010, (ss. 1-23), s. 21**); **"Avrupa dışı toplumların niçin kapitalizme geçemedikleri sorusuna"** Rodinson, "Avrupa engellemeseydi, geçebilirlerdi" şeklinde cevap vermektedir. Zira Kapitalizmin iki dinamiğinden biri iç, diğeri dış sömürüydü. Avrupa kapitalizmi içeride olgunlaştıktan sonra, sınırsız sermaye birikimi, sistemi emperyalizme zorladı. Avrupa'nın kapitalist kalabilmesi için, bütün Avrupa dışı toplumların periferileştirilerek sisteme eklenmesi gerekiyordu. Bu, aşağı yukarı, *bağımlılık okulu* ile dünya-sistemicilerin de savunduğu görüştür. (**Mustafa Özel, (Ekonomi-Toplum), İslâm, Protestanlık ve kapitalizm, Yenişafak Gazetesi, 22/01/2006.**)

<sup>471</sup> İslam'a dair yazılarını tamamlayamadan öldüğü ileri sürülen Weber'in İslam ile ilgili değerlendirmelerine, *Economy and Society* isimli iki ciltlik kapsamlı çalışması ile ondan derlenen *The Sociology of Religion*'da rastlanılmaktadır. Weber'e göre, İslam toplumunun askeri ve ekonomik koşulları, rasyonel kapitalizmin gelişmesine elverişli değildir. Zira Weber'in, kapitalizmin zemin hazırlayıcıları yada ön koşulları olarak gördüğü "serbest pazar", "rasyonel teknoloji", "rasyonel hukuk", "otonom şehirler" ve bunların ortaya çıkardığı "burjuva sınıfı"nın İslam toplumlarında yer edinemediğini söyler. Ona göre bunlar, bütünüyle Batı toplumlarına ait değerlerdir. İslam dünyasında onların yerini *dinî hukuk ve iş dünyasındaki devlet müdahalesi* almıştır. Bir diğer ifadeyle, İslam toplumlarının karakteristik özelliği, feodal ahlâk ve patrimonyal bürokrasi nedeniyle şehir hayatının ve siyasal istikrarın yokluğu, dinî ve keyfi hukukun geçerliliği ve ticarete sürekli devlet müdahalesinin varlığı olarak sayılabilir. (**Bryan S. Turner, Max Weber ve İslam (Çev: Yasin Aktay), Vadi Yay. Ankara 1991, s. 19-27**)

<sup>472</sup> Max Weber ki sosyal bilimlerde sübjektif değer yargularından uzak durmanın gereğine belki herkesten daha fazla inanmış, hele mukayeseli din araştırmalarında taraflardan birinin hafife alındığı izlenimini yaratabilecek tasvirlerin tehlikesine dikkati çekmiş bir düşünür. (**F. Sabri Ülgener,, Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, Der Yayınları, İstanbul, 1981., s. 125.**) Buna rağmen İslam'a dair değerlendirmesinde Weber'in, "verstehende" adını verdiği anlayıcı sosyolojik yönteminden bilinçlice ayrıldığı söylenebilir. Weber bununla her failin (aktör), bir anlam ve niyet içeren sosyal eylemine kendi verdiği öznel anlamı kavramayı amaçlamıştı. Her ne kadar sosyoloji, faillerin kendi dünyaları hakkındaki iddialarını betimlemekten daha çok şey yapmayı istediği için, verstehende yeterli bir sosyolojik program olmasa da, fenomenolojik yorumlamada faillerin kendi niyetlerini açığa çıkaran öznel ifadeleri önemlidir. O, İslam söz konusu olduğunda, iman ediminin öznelere olan Müslümanların kendi öznel ifadeleri ve algıları için temel İslami kaynaklara başvurmayı hiç düşünmemiş ve kafasında kurguladığı İslam "ideal tip"inden yola çıkarak tek yönlü (monolitik) ve bütünüyle sosyolojizmden ibaret görünen bir İslam tanımı yapmıştır. (**Kurt, "Weber'in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme", s. 19.**)

Bir başka açıdan “İslâmî Kalvinistler” kavramsallaştırması, temelde muhafazakâr İslâmî bir çevrede ciddî bir zihniyet dönüşümü gerçekleşmeden iktisadî girişimciliğin mümkün olamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Bilindiği gibi Batı nasıl krizlerini evrenselleştiriyorsa, bilgi elde etme biçimini, anlama ve yorumlama biçimini de evrenselleştirmektedir. Dolayısıyla “İslami Kalvinizm” tezinin arkasında da bu olguya benzeştirme kaygısı yatmaktadır. Yani Hıristiyanlığın *sekülerleşme sürecinin* bir benzerinin İslam dünyasında da yaşanacağı varsayılmaktadır.<sup>473</sup> Başka bir ifade ile bu tartışmaya, temelde İslâmiyet’in modernliğin ortaya koyduğu sorunlara kendiliğinden cevap verebilmesinin imkânsız olduğu ve ancak Hıristiyan reformasyonuna benzer bir değişim yaşaması halinde bu konuda başarı sağlayabileceği fikrî arka plânında yaklaşmaktadır.<sup>474</sup>

Bu fikrî arka planı göz önünde bulundurmadan Batı’yı merkeze alarak kendi toplumumuzun yerel kültürel dinamiklerini dikkate almadan değerlendirmek, toplumu anlamaktan uzak düşecektir. Dolayısıyla böyle bir anlamlandırma gerek Weber’in tezinin yanlış anlaşılması ve gerekse de ona bir asrı aşan bir süre içinde getirilen eleştirilerden tamamen bîhaber olunmasının ötesinde kendi toplumuna, kültürüne bütünüyle yabancılaşmış, onun değerlerini ancak ötekileştirme yoluyla anlamaya çalışan bir araştırmacı anlamına gelecektir.<sup>475</sup>

Zira Weber de, diğerleri gibi ilerlemeciydi, ilerlemeyi Batı’ya özgü erdemli bir süreç olarak görüyordu.<sup>476</sup> Halbuki Doğu ve Batı toplumları farklı özellikler göstermektedir. Göreli katı unsurlar olarak değerlendirebileceğimiz belli geleneklerin kültürel dönüşüm süreçlerindeki etkileri göz ardı edilemezler. Dolayısıyla, benzer ekonomik seviyede olsalar da Müslüman bir toplumun modernleşme süreciyle

<sup>473</sup> Yayla, “İslam ve Ekonomik Kalkınma”, 15 Şubat 2013.

<http://www.zaman.com.tr/yorum-islam-ve-ekonomik-kalkinma-2053970.html>

<sup>474</sup> Hanioglu, “Max Weber - İslami Calvinistler”, s. 43.

<sup>475</sup> A.g.m., s. 41.

<sup>476</sup> Max Weber için 1904’te Avrupa’nın, dünyanın, bilimin, aklın ve mantığın zorunlu merkezi olduğunu hissetmek tamamen olağandı. Weber, kapitalizmin herhangi bir izahı batı merkezli bakış açısının tartışılmaz yapısal sütünlüğüyle bağlantılı olmak zorundaydı. Weber’e göre, Kapitalizm zirveydi ve ilerlemenin son aşamasıydı. (Mustafa Özel, “İktisadi Oryantalizmin Sonu: Çin, Hind ve Osmanlı Ekonomilerine Yeni Bakış”, *Divan Ilmi Araştırmalar*, S. 8 (2000/1), s. 28.)

Protestan bir toplumun modernleşme sürecinin farklılıklar göstermesi şaşırtıcı değildir.<sup>477</sup>

Toplumların yaşamış olduğu tarihsel tecrübe açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Bu anlamda da Doğu ve Batı toplumları farklı özellikler göstermektedir. Batı'nın yaygın dini Hıristiyanlık iken Doğu'da ise İslamiyet yaygın ve etkilidir. Hıristiyanlık, Engizisyon'un sonu ile başlayan bir sekülerleşme yaşadığı halde İslam dünyasında bu veya benzeri bir süreç yaşanmamış ve gözlenmemiştir.<sup>478</sup>

Dolayısıyla Weber'in fikir ve tahlillerinin, İslam dünyasıyla hiçbir ilgisi olmadığı söylenebilir. İlk nesil Müslümanlardan başlamak üzere Emevi ve Abbasilerde ticaret, Selçuklulardaki Ahi teşkilatları, ahlak ile iktisat arasındaki uyumlu ilişkiye örnektir ki, bu tarihlerde Batı henüz imalatta evin dört duvarını, ekonomide köyün sınırlarını aşabilmiş değildi.<sup>479</sup>

Bir başka açıdan bu benzetmeye bakıldığında tarihsel kökenlerinde kopuş anlamında Doğu ve Batı arasında fark vardır. Luther ve Kalvin, Hıristiyanlık içinde radikal bir kopuşu temsil ederler. Kalvin'in mevcut Hıristiyan geleneğinden ayrıldığı gibi kalkınan müslüman toplumlar İslami gelenekten ayrılmıyor, tam aksine İslami gelenek çerçevesi içinde yeni düşünceler üretmektedirler.<sup>480</sup> Dolayısıyla bu benzetmenin dinî, tarihî, kültürel, ekonomik arka plan şartları hesaba katılmadan ezberci ve şabloncu zihniyetle yapılmış bir benzetme olduğu söylenebilir.<sup>481</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle, Müslüman toplumlardaki ekonomik kalkınmayı Weberyen teori merkezinde değerlendirmenin pek sağlıklı olmayacağını söyleyebiliriz. Peki, o zaman dindar ve muhafazakar kimlikli sözkonusu şehirlerin sosyo ekonomik kalkınmasını nasıl okumak ve anlamlandırmak gerekmektedir.

<sup>477</sup> F. H. Burak Erdenir, **Avrupa Kimliği, Pan – Milliyetçilikten Post – Milliyetçiliğe**, Ümit Yayıncılık, Ankara, 2005, s.36.

<sup>478</sup> Ali Bulaç, **İslam Kalvinistleri“(Gündem)”**, Zaman Gazetesi, 27 Ocak 2006.

<sup>479</sup> A.g.m.

<sup>480</sup> Şüphesiz, kapitalizmin hızla yükselmesi ve beraberinde modernizm ve sekülerizm gibi düşüncelerin merkezi olan Batı düşünce ve kültürü ile İslami kesim karşılaşarak mücadele etmek zorunda kalınca ister istemez kendisi ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. İşte bu süreçte ekonomik olarak da geri kaldığını gören İslami kesim bu mücadele esnasında “ **alan elin değil de veren elin**” önemini vurgulamaya başlamış, kapitalizme paralel olarak maddeyi öne çıkarmışlardır. Fakat bu vurgulamayı yaparken gelenekten ayrılmamış yine İslami geleneğin kökenlerinde kendisini bulmuştur. (**Aliye Çınar Köysüren,”İdeoloji ve İslamcılık İlişkisi”, İslamcılık Öldü Mü? Ufuk Yay., İst. 2012. s. 311-312.**)

<sup>481</sup> Bulaç, “**İslam Kalvinistleri**” (Gündem) Zaman Gazetesi, 27 Ocak 2006

Öncelikle şu tespit yapılmalıdır ki; din veya herhangi bir ideolojinin ekonomik gelişmeye etkisi, mevcut devlet yapılanması göz önüne alınmadan değerlendirilemez. Konfüçyanizm, Çin'de ekonomik gelişmeye engel sayılırken, modern Japonya'da ekonomik büyümenin motoru olmuştur. Çin devleti 1979'dan beri kendini yeniden yapılandırırken, daha önce ayakbağı sayılan Konfüçyanizm yine ön plana çıktı. Fakat bu sefer, gelişmenin temel dinamiği olarak.<sup>482</sup> Dolayısıyla gerek günümüz Türkiye'sinde gerekse İslam tarihinde din ile ekonomik gelişme arasındaki ilişki, siyasî yapılanma hesaba katılmadan analiz edildiği takdirde bu değerlendirmenin yanlış sonuçlara götüreceği söylenebilir.

Bu temel tespit ortaya konduktan sonra, Muhafazakar kimlikli bu şehirlerdeki (Konya, Kayseri vb..) sosyo-ekonomik kalkınma, değişim ve dönüşümün, Türkiye'de 1980'lerden özellikle de 1990'lardan sonra etkisi her alanda hissedilen çok ciddi değişim ve dönüşümlerden, devlet politikalarından bağımsız düşünülmemeyeceği bir gerçektir. Zira 1980'ler ve özellikle 1990'lı yılların başında Turgut Özal'ın, küreselleşme süreciyle de desteklenen liberal devlet politikaları, Türk toplumunun kalkınmasını, değişim ve dönüşüm geçirmesini ciddi anlamda desteklemiştir.<sup>483</sup>

Bu yıllar ve devam eden yıllarda, Türkiye'nin yaşadığı değişim ve dönüşümün sürecini meydana getiren faktörlerin başında ekonomik, kültürel, siyasi/idari düzeylerde yaşanan “küreselleşme süreçleri” ve 1995'te hayata geçen Gümrük Birliği ile 2000'li yıllarda giderek derinleşen ve bu gün tam üyelik müzakerelerini içeren “Avrupalılaşma süreci” gelmektedir. İşte Türkiye'nin yaşadığı değişim ve dönüşüm, yerel ölçekte kentlerin değişim ve dönüşümü olarak yaşanmıştır.<sup>484</sup> İşte böyle bir ortamda muhafazakâr yapısına ve kente hâkim olan korumacı geleneksel kültürüne rağmen (küresel, bölgesel, ulusal, yerel ilişkilerin etkileşiminin merkezi olarak) küreselleşme ve Avrupalılaşma süreçleri, Anadoludaki

<sup>482</sup> Mustafa Özel, “Çin ve Japonya'da Kapitalizm”, Yenişafak Gazetesi, 29/01/2006.

<sup>483</sup> Hasan Kösebalaban, “The Rise of Anatolian Cities and Failure of the Modernization Paradigm”, **Critique: Critical Middle Eastern Studies**, Vol. 16, No.3, Fall 2007, (ss. 229-240), s. 232.

<sup>484</sup> Keyman, Lorasdağı, **Kentler: Anadolu'nun Dönüşümü ve Türkiye'nin Geleceği**, s. 11-15.

Konya, Kayseri gibi kentlerin ekonomik olarak kalkınması ve dönüşmesinde etkili olmuştur.<sup>485</sup>

İşte bu süreçte ortaya çıkan en önemli gelişme, 1990'lı yıllar içinde Anadolu merkezli işletmelerin yükselmesiyle ekonomik yaşamda ortaya çıkan ve İslami ve muhafazakar değerleri taşıyan, dinamik ve değişime açık yapılarıyla “Anadolu kaplanları”<sup>486</sup> olarak nitelenen MÜSİAD,<sup>487</sup> SİAD vb.. sanayii ve işadamları derneklerinin ortaya çıkmasıdır.<sup>488</sup> Bu kurumsal kimliklere bakmak, hem İslam ile modernlik, kapitalizm ve küreselleşme arasında günlük yaşam temelinde bir çelişki olmadığını, hem de ve daha da önemlisi, Japonya, Çin, Malezya, Endonezya gibi örneklerde de görüldüğü gibi, İslami geleneksel ve muhafazakâr değerlerle serbest pazar arasında uyum olduğunu bize göstermektedir. Bu bağlamda esas cevabı aranması gereken soru İslami kimliğin Kalvinist olup olmadığı değil, tarihsel gelişme içinde kendisinin modernlik, kapitalizm ve küreselleşme ile ilişkisinin hangi temelde kurulduğunu ve toplumsallaştığını anlamaktır.<sup>489</sup>

Bu kurumsal kimliklerden MÜSİAD, ideolojik olarak Sünni İslam'ı kendisine referans almakta, “ekonomik ve kültürel İslami kimliği” kurumsal temelde harekete geçirmekte ve İslam ile serbest pazarın eklenmesinin olasılığını başarıyla yaşama geçirmektedir. Bu anlamda, kuruluşundan beri, İslami kimliğin yeniden canlanması ile ekonomik yaşam arasındaki bağlantının kurulmasında, İslami kimliğin ekonomik çıkarlarının desteklenmesi ve korunmasında ve İslami temelde bir toplum vizyonunun ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Aynı zamanda, İslami kimliğe sahip işadamları ve sanayiciler arasında güven ilişkilerine dayalı güçlü bir

<sup>485</sup> Kösebalaban, a.g.m., s. 232; E. Fuat Keyman, B. Koyuncu Lorasdağı, “Konya: Küreselleşme ve Muhafazakarlığın Eklemlendiği Kent”, **Kentler: Anadolu'nun Dönüşümü ve Türkiye'nin Geleceği**, s. 121-133.

<sup>486</sup> “Anadolu Kaplanı”ı deyimi ilk kez 2001'in ocağında bir Financial Times'in bir makalesinde kullanılmıştır. Bu kavram, son 30 yılda Anadolu'dan çıkan küçük ve orta ölçekli işletmelerin muhafazakâr, dindar patronları için kullanılmaktadır. (Arthur Sculley, Akt Ezgi Başaran, “**Kalbim Gülen'le Ama Aklım Erdoğan'la**”, 09/05/2014 tarihli **Radikal Gazetesi**.)

<sup>487</sup> 1990 yılında on iki işadamı tarafından, merkezi İstanbul olmak üzere kurulan MÜSİAD, hızla üye sayısını artırmış, önemli bir ekonomik aktör konumuna yükselmiş ve bugün TÜSİAD'a alternatif bir kuruluştur. 2000 yılında üye sayısı 3000'i geçen ve Türkiye genelinde 30 şubesi bulunan MÜSİAD, TÜSİAD'dan farklı bir oluşum içinde, ağırlıklı olarak küçük ve orta-ölçekli işletmeleri, ama aynı zamanda büyük işletme temsilcilerini de temsil etmektedir. (E. Fuat Keyman, **Küreselleşme, İslam ve Türkiye (I)**, (Yorum), **Zaman Gazetesi**, 16/02/2006.)

<sup>488</sup> Keyman, Lorasdağı, **Kentler: Anadolu'nun Dönüşümü ve Türkiye'nin Geleceği**, s. 16-17.

<sup>489</sup> E. Fuat Keyman, “**Küreselleşme, İslam ve Türkiye (I)**”, (Yorum), **Zaman Gazetesi**, 16/02/2006.

iletişim ve bağlantı ağı kurarak, İslam'ın iş ruhu ile yani çalışma ve üretme ilkeleriyle çelişmediğini ileri süren<sup>490</sup> MÜSİAD hem İslam'ın fakirleştirici değil zenginleştirici bir din olduğu düşüncesinin kabul görmesi ve yaygınlaşması, hem de İslam'ın rahatlıkla serbest pazar kuralları ve teknolojik gelişmeye dayalı Batı ekonomik rasyonalitesiyle eklemlenebileceği düşüncesinin güçlenmesi için güçlü bir kurumsal temeli hazırlamış ve yaratmıştır. Bu bağlamda MÜSİAD “Homo Islamicus”<sup>491</sup> söyleminin, diğer bir deyişle serbest pazarın bireysellikle değil, fakat dinsel kimlikle, gelenekle ve organik toplulukla eklemlenebileceği düşüncesinin temel aktörlerinden ya da taşıyıcı öznelerinden birisi olduğu söylenebilir.<sup>492</sup>

Bir diğer kurumsal kimlik ise, ekonomik aktörler, şehir ya da bölgesel düzeyde örgütlenmiş "yerel"i temsil eden sanayi ve işadamları dernekleri, kısaca SİAD'lardır. SİAD'lar global ile yerelin farklı eklemlenme biçimleri olduğunu göstererek, yerele dönük bir muhafazakar modernite savını yaşama geçirmişlerdir. Hem şehir hem de bölgesel düzeylerde hareket eden SİAD'lar, çok fazla bir devlet katkısı olmadan ve ulus-devlet sınırları dışına taşmış ticaret ilişkileri içinde yerel kalkınmalarını sağlayan ekonomik bir örgütlenmeyi ifade ederler. Bu anlamda, SİAD'lar "yerelin küreselleşmesi süreci"ni simgeleyen ve bu sürecin nasıl farklı yollar içinde çalıştığını bize gösteren aydınlatıcı örneklerdir.<sup>493</sup>

Dindar ve muhafazakâr şehirlerdeki ekonomik girişimciliği devlet politikaları ve beraberindeki MÜSİAD ve SİAD'lar üzerinden analiz etmek bizi şöyle bir sonuca götürmektedir: Sözkonusu bu şehirlerin dolayısıyla İslami kimliğin son yıllardaki süren çok-boyutlu gelişimi, yükselişi ve değişimi, ona Kalvinist ya da Protestan ahlakı gibi kavramlar atfetmeden anlamamız gereken bir süreçtir. Bu süreç sosyolojik ve siyasi-ekonomik bir nitelikte olup, bize aynı zamanda Türkiye'nin

<sup>490</sup> Kösebalaban, **a.g.m.**, s. 232-233.

<sup>491</sup> MÜSİAD'ın yayınlarında “Homo-Islamicus (İslam İnsanı)”nın, kapitalizmin ekonomik insanına “homo-economicus (ekonomik insan)”una –Weberyen anlamda bir ideal tip olarak kabule edilir-alternatif olarak geliştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ekonomik insan'ın rasyonel akla dayalı saf ekonomik içeriğine karşın homo-islamicus toplum ahlakına dayalı saf 'ideal-tipik-etik' çerçeveye dayalı “tam insan”a tekabül etmektedir. Homo-economicus'da ekonominin işleyişi rasyonel bireyin “çıkarıcı” davranışlarına dayandırılırken, Homo-Islamicus'da “toplumsal” düşünen ve “bütünün” yararlarına göre yaşayan bireyin ahlakına dayandırılır. (Şennur Özdemir, **Müsiad: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi**, s. 115-116.)

<sup>492</sup> Keyman, “**Küreselleşme, İslam ve Türkiye (I)**”, (Yorum), Zaman Gazetesi, 16/02/2006.

<sup>493</sup> E. Fuat Keyman, “**Küreselleşme, İslam ve Türkiye (II)**”, (Yorum), Zaman Gazetesi, 17/02/2006.

değişimi üzerine de önemli ipuçları vermektedir. Bu süreci Weber'in tezine sıkıştırmak, bir taraftan İslami kimliğin çok-boyutlu ve dinamik hareket tarzını, diğer taraftan da Türkiye'nin değişim ve dönüşümünü anlamada ciddi bir yöntemsel engel oluşturmaktadır.<sup>494</sup>

Bu durumu göz ardı eden “*İslami Kalvinistler*” raporu, hem kendi içinde çelişkili hem de muhafazakar kimlikli şehirlerdeki sosyo ekonomik kalkınmayı izah etmede yetersiz hatta sorunludur.<sup>495</sup> Zira Balaban'ında ifade ettiği gibi raporun genel tonu, İslam hakkında modernleşme teorisinin varsayımını reddetmesine rağmen, modernleşme teorisinin genel çerçevesi içinde islami temelli gelişmenin pozitif bir örneği verilerek buna gönderme yapmaktadır. Başka bir ifade ile rapor, Kayseri'deki gelişmenin, bu kentteki İslami anlayışın, “reforma uğramış bir islam” anlayışı olduğu için, bu yeni islami anlayış sayesinde bu kuralın bir istisnası olduğunu (islam ile kalkınma ve modernleşmenin birada olmayacağı kuralı) vurgulamaktadır. Diğer islamcı kalkınma girişimleri, dini reformlarının başarısızlığı sebebiyle başarılı olamadı. Bu yüzden, rapora göre, geleneksel ve protestanlaşmamış (un-Protestantized) İslam, arka planda olumsuz bir rol oynamaya devam etmektedir. Halbuki Konya ve Kayseri'deki gelişme süreçlerinin yakından incelenmesi, buralardaki herhangi bir dini reform sebebiyle, modernleşme ikilemini<sup>496</sup> aşmasının dolayısıyla sosyo ekonomik dönüşümün gerçekleşmesinin mümkün olduğuna dair herhangi bir işaret yoktur. Aksine bu durum dinin reformu/dönüşümü ile değil toplumsal ve ekonomik koşulların bir dönüşümü ile mümkün olmuştur.<sup>497</sup>

Dindar ve muhafazakâr şehirlerdeki ekonomik girişimciliği MÜSİAD ve SİAD örnekleri üzerinden analiz etmek bizi bir başka bir sonuca götürmektedir: Şüphesiz dindar ve muhafazakâr şehirlerdeki bu ekonomik kalkınma ve zenginleşme;

<sup>494</sup> A.g.m.

<sup>495</sup> Keyman, Lorasdağı, **Kentler: Anadolu'nun Dönüşümü ve Türkiye'nin Geleceği**, s. 19.

<sup>496</sup> Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak üzerinde de durulacağı gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu yönetici elitleri tarafından da kabul edilen Klasik modernleşme paradigmasına göre; modernleşmek yani kalkınmak ile din yani gelenek arasında bir ikilem vardır. Bu ikisinin bir arada olması mümkün değildir. Ahmet Ağaoğlu, Niyazi Berkes gibi yazarlarından belirttiği gibi o zamanki hakim olan anlayış, “Türk toplumun takip etmesi gereken iki yol vardır. Ya yok olup tarih sahnesinde çekileceğiz ya da Batı medeniyetinin çağdaş değerlerini kabul edeceğiz. Dolayısıyla eğer hayatta kalmak istiyorsak din, ahlak, hukuk anlayışımızı sekülerize etmemiz gerekmektedir. Yani Batı'nın geçirmiş olduğu aynı süreci Türk toplumunun da geçirmesi kabul ediliyordu.

<sup>497</sup> Kösebalaban, **a.g.m.**, s. 233.

cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar hâkimiyeti süren, İstanbul, İzmir, Ankara gibi şehirlerde kümelenmiş “devletçi orta sınıf”ın<sup>498</sup> yanında, Anadolu’nun değişik yerlerine yayılmış olan yeni bir “gelenekçi orta sınıf”ın ve yeni bir zihniyetin de beraberinde ortaya çıktığını bize göstermektedir.<sup>499</sup> Zira yukarıda da ifade edildiği gibi MÜSİAD ve SİAD örnekleri, sosyolojik ve siyasi-ekonomik çözümler kullanarak yaklaşmamız gereken çok önemli bir toplumsal hareket, kültürel kimlik ve ekonomik kalkınma sürecini bize göstermektedirler.<sup>500</sup> Bir başka ifade ile söylemek gerekirse böyle bir okuma aynı zamanda Türkiye’deki hâkim orta sınıfın/tabakanın<sup>501</sup> niteliksel bir dönüşüm geçirdiğini de bize göstermektedir.<sup>502</sup>

Niteliğinde değişim ve dönüşüm görülen bu muhafazakâr orta sınıf sebebiyledir ki, Türkiye’nin modernleşme serüveninin yönünde de değişiklikler görülmüştür.<sup>503</sup> Zira yukarı doğru toplumsal hareketliliğin bir sonucu olarak ortaya

<sup>498</sup> İmparatorluktan cumhuriyete geçiş döneminde daha çok ticaretle uğraşan Hıristiyan nüfusun sınır dışı edilmesi nedeniyle ilk zamanlarda bir ticari burjuvazi yoktur ve bu burjuva sınıfının yaratılması çabası devlet eliyle gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Osmanlı toplumsal düzeninin temel özelliği olarak büyük toprak sahipliğinin olmaması da Cumhuriyet Türkiye’sinde bu görevin bürokrasi kanadı tarafından yürütülmesine ve bürokrasinin gücünün artmasına neden olmuştur. Bu gelişmeler toplumsal sınıflar açısından kitleler ve devlet sınıfı şeklindeki bir ayrımı da pekiştirici nitelikte olup, kapitalist birikim sürecinin devlet denetiminde gerçekleşmesine yol açmıştır. (Gönül İçli, “Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi”, C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi Aralık 2002, C.: 26 No: 2, (ss. 245-254), s. 247.)

<sup>499</sup> Kökleri İttihat ve Terakki ve Milli Mücadele yıllarına kadar dayanan ve cumhuriyet yıllarında kendisini gösteren iki farklı orta sınıf görülmektedir. Bir yanda devlete bağlı bürokrasiden destek gören ve devletin "modernite" modelini benimseyen "laik" milliyetçi ve bu "modernite"nin değerlerini paylaşan bir orta sınıf bulunmaktadır. Bu orta sınıfın ekonomik gücünü bankacılık, devlet iktisadi teşebbüsleri gibi teşebbüslerle 1930’dan sonra kurulan fabrika ürünlerini dağıtmadaki payı oluşturmaktadır. Kısaca bu gruba devletçi orta sınıf denilebilir. Diğer yandan tarihî diyebileceğimiz, tarıma ve tarım ürünleri ticaretine bağlı moderniteyi ve laikliği kendi tarihî tecrübesine ve geleneksel kültürüne göre yorumlayan bir orta sınıf vardır. (Kemal H.Karpat, “Yorum - Osmanlıdan günümüze orta sınıflar, siyaset ve demokrasi”, 18 Mart 2010 tarihli Zaman Gazetesi)

<sup>500</sup> Keyman, Küreselleşme, İslam ve Türkiye (II), (Yorum), Zaman Gazetesi, 17/02/2006.

<sup>501</sup> İnsan toplulukları Aristo’nun üçlü modeline uygun olarak yüksek (idareci, siyasi güç sahibi), orta (ticaret-sanatkâr) ve alt (üretici-köylü-esir vs.) üçe ayrılmıştır. Bu modeli Müslüman siyasi düşünürleri (Farabi, Tusi, Dawani) kendi topluluklarına uygulamışlardır. Aynı modeli biraz genişleterek Osmanlı erkân-ı erbaa olarak toplumu kılıç erbabı (ordu), kalem erbabı (ulema yazarlar vs. fikir işçileri), üçüncü tüccar-sanatçılar ve nihayet dördüncüsü reaya olarak uygulamışlardır. (Kemal H. Karpat, “Yorum - Osmanlıdan günümüze orta sınıflar, siyaset ve demokrasi”, 15 Mart 2010 tarihli Zaman Gazetesi.)

<sup>502</sup> Şennur Özdemir, “Özgün bir (Orta) Sınıflaşma Öyküsü Olarak Müsiad”, Tezkire, S. 30, (ss.32-79), s. 55-59.

<sup>503</sup> Örneğin MÜSİAD Başkanı Erol Yarar, bir gazeteyle verdiği kısa mülakatta, Batılılaşma olarak modernleşme anlayışının aslında bir teori değil de Batı’nın uluslararası hegemonyasını sağlamak/sağlamlaştırmak için geliştirilmiş bir ideoloji olduğunu dolayısıyla her toplumun medeniyetinde ve/veya köklerinde olan değerlerle birlikte, bunlardan faydalanarak “modernleşme” anlayışını benimsediklerini ifade etmiştir. ( Bkz. 3 Ağustos 1996 tarihli Milliyet Gazetesi)

çıkan bu muhafazakâr orta sınıf, siyasal ve ekonomik sisteme alttan baskı uygulamakta, toplumsal ve ekonomik hayatta kendine bir yer talep etmektedir.<sup>504</sup> Bilindiği gibi Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte kurucu ve yönetici elitler tarafından gerçekleştirilen modernleşme yukarıdan/tepeden aşağıya gerçekleştirilmişti. Bu niteliksel dönüşümle beraber yaşanan ise aşağıdan/içeriden yukarıya doğru bir değişim ve dönüşümdür. Bu değişimle doğal olarak öncekilerin aksine yerel/geleneksel/İslami değerler de yukarılara doğru taşınmıştır.<sup>505</sup>

Bu yeni muhafazakar orta sınıf sebebiyle dindar kesimin de kendi burjuvazisini ve seçkinlerini yarattığı görülmektedir. Bu süreçte bu kesimde ister istemez seküler eğitim ve kapitalist tüketim kodlarını içselleştirmiştir.<sup>506</sup> Zira bu yeni sınıf, modern ve laik eğitim kurumlarından gelen, genellikle modernizmin kazanımlarından faydalanan, toplumda orta veya üst sınıflarda yer edinen, kentli aktörler olarak toplumda yer almaktadır. Artık İslami motifler ve yaşam biçimleri gelenekler içerisinde hapsedilmemiş bu aktörler tarafından bilinçli bir şekilde sahiplenilmiş ve en önemlisi de gündelik hayatta farklı formlara bürünmüştür.<sup>507</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse muhafazakar ve dindar kimliği ile bilinen Konya'daki sosyal ve ekonomik dönüşüm, demokratikleşme ve küreselleşme gibi iç (ulusal) ve dış (uluslararası) etkenlerin ürünüdür. Bu dönüşüm, Weber'in tezinin ve imodernleşme paradigmasının öngördüğü şekilde yani gelenekten modernliğe topyekün bir intikal ile değil, aksine ikisinin birleşmesi, kaynaşması ve beraberliği ile gerçekleşmiştir.<sup>508</sup>

Bu noktada şu soru karşımıza çıkmaktadır. Acaba modernleşme paradigması neyi öngörüyordu ve Türk toplumunda hakim olan modernleşme söylemi neyi hedefliyordu. İşte şimdi ilk önce bu soruya cevap arayacak daha sonra da yukarıda da ifade dildiği gibi bahsedilen orta sınıfın niteliksel dönüşümü ve zenginleşme ile

<sup>504</sup> Hasan Kösebalaban, **a.g.m.**, s. 229.

<sup>505</sup> Şennur Özdemir, **Müsiad**, s. 106.

<sup>506</sup> Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, Metis yay, İst. 2000, s. 14; Nilüfer Göle, "Yer Sofrası ve Sınır İhlalleri" 15 Ağustos 2013 tarihli yazı. <http://t24.com.tr/yazarlar/nilufer-gole/yer-sofrasi-ve-sinir-ihlalleri,7056> (04/06/2014)

<sup>507</sup> Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, Metis Yayınları, İst., 1991, s. 16.

<sup>508</sup> Kösebalaban, **a.g.m.**, s. 229-234.

baraber, gelenek ve modernliğin kaynaşması sonucunda Konya’da dini hayatın nasıl farklı formalara büründüğü ele alınacaktır.

#### IV) Modernleşme ve Konya’da Gündelik Hayatın Yeniden Üretimi

İnsanların düşünce ve yaşam tarzlarını, içerisinde yaşadığı toplumun yönetim, hukuk, eğitim vs.. sistemlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bireylerin yaşam biçimleri ister bu sistemlere uyumlu olsun isterse bu sistemlere tepki şeklinde olsun öyle ya da böyle bu sistemler yaşam biçimleri üzerinde etkili olmaktadır.

Bu anlamda şüphesiz bu günkü yaşayan bireylerin dini algılama ve yaşayış tarzı bir anda oluşmuş değildir. Bu durumu oluşturan tarihsel bağlantılara inmek, bu günkü durumu daha iyi analiz edebilmemiz açısından son derece önemlidir. Onun için bu bölümde, ilk olarak son birkaç yüzyıl içerisinde, bütün dünyada olduğu gibi Türkiye’de de ağırlığını hissettiren, Türk toplumunu gerek yaşam düzeyinde gerekse bilinç düzeyinde etkileyen, modernleşme paradigması ve Türk modernleşmesi ele alınacak, daha sonra da bu modernleşme çalışmaları bağlamında Konya’da yaşayan bireylerin nasıl bir gündelik hayat ve dini yaşam biçimi ürettikleri analiz edilecektir.

##### A) Modernleşme Paradigması ve Türk Modernleşmesi

“*Modernleşme*”, en yalın tanımıyla, modernliğe doğru yaşanan süreci, Touraine’in deyişiyle “eylem halindeki modernliği” ifade eder.<sup>509</sup> Giddens’e göre ise onyedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini işaret eder.<sup>510</sup> Eisenstadt’a göre modernleşme; onyedinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki toplumsal, politik ve ekonomik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir.<sup>511</sup>

<sup>509</sup> Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, 2. Baskı, (Çev.: Hülya Tufan), Yapı Kredi Yay., 2000, s. 44.

<sup>510</sup> Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, 4. Baskı, (Çev.: Ersin Kuşdil), Ayrıntı yay.,İst., 2010, s. 9.

<sup>511</sup> Shmuel Noah Eisenstadt, **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim**, Çev.: Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yay., İst., 2007, s. 11.

Modernleşme, sosyal tabakaların, üretim şeklinin, siyasal sistemin, sosyal örgütlenmenin kısaca yeni bir toplumsal yaşam ve örgütlenme biçiminin modern değerler etrafında düzenlenmesi anlamına gelir. Sözü edilen düzenleme tümünden bir değişimdir kendinden önceki dönemden kopuş ile ifade edilebilecek türden bir başkalaşmayı içerir. Nitekim Giddens'e göre, modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları, bireyleri geleneksel toplumsal düzenin tamamından eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmıştır. Bu anlamda modernliğin getirdiği dönüşümler hem yaygınlıkları hem de yoğunlukları açısından<sup>512</sup> önceki dönemlere özgü değişim biçimlerinin hepsinden daha etkili olmuştur.<sup>513</sup>

Başka bir tanıma göre; *modernite*, “yeni bir dünya, yeni bir hayat tarzı”, *modernleşme* ise “yeni bir dünya kurma süreci”, olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda modernizm, birikimli beşeri tecrübe olarak geleneğin, basitçe, geçmişin otoritesinin reddiyle kurucu aklın kılavuzluğunda bir gelecek inşası tasarısını ifade eder.<sup>514</sup> Bu bağlamda bakıldığında modernitenin temel sorunlarından birisi gelenektir. Bu yüzden modernizm, dünya görüşünde köklü bir değişimi ifade eder.

Modernleşmenin doğal bir süreç olarak yaşandığı toplumlarda modernlik, bizatihi Batı'nın Rönesans, Reform ve Aydınlanma'dan yola çıkarak geçirdiği toplumsal süreçlerin adıdır. Bu anlamda modernliğin arkasında sınıflar, toplumsal özneler ve onların çıkarları, arzuları, hırsları vardır.<sup>515</sup> Başka bir ifade ile modernleşme teorisinin arkasında aydınlanma geleneği, onun geliştirdiği felsefe, antropoloji ve sosyoloji yatmaktadır.<sup>516</sup>

Kurucu özne olarak kabul edilen Batı'nın yeni bir dünya inşa ederken, akıl dışı hiçbir unsur katmamasında veya dinsel dogmaları ve geleneksel değerleri bu süreçte devre dışı bırakmasında aydınlanmanın rolü büyük olmuştur. Bu anlamda modernite ve aydınlanma arasında, birbirlerini besleyen bir ilişki bulunmaktadır. Başka bir ifade ile aydınlanma, bireysel ve sosyal yaşamda dinin etkisinin azalması

<sup>512</sup> Yaygınlık düzlemine bakıldığında bu dönüşümler, küresel düzeyde toplumsal bağlantı biçimleri kurulmasında etkili olmuşlardır. Yoğunluk açısından bakıldığında ise günlük yaşamımızın en özel ve kişisel özelliklerini değiştirme aşamasına gelmişlerdir. (Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 12.)

<sup>513</sup> Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 12.

<sup>514</sup> Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay., Ankara, 2008, s. 109.

<sup>515</sup> Besim F. Dellaloğlu, “Modernleşmeden Modernliğe”, *Altüst Dergisi*, Z Yayıncılık, 3 Eylül 2011, s. 17-18.

<sup>516</sup> Çağlar Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, 1993, Metis Yay., İst., s. 108.

ve nüfuz sahasının daralması anlamına gelen seküler hayat tarzının inşa edilmesinin yolunu açmıştır.<sup>517</sup> Dolayısıyla modern toplumda, hayatın hemen her alanı dinsel kuralların belirleyiciliğinden uzaklaşmıştır. Yani sekülerleşme ile birlikte din, siyasetten ekonomiden, bilimden ayrılmış, kişisel vicdanların konusu haline gelmiş ve dinî inançların kurumsal göstergeleri zayıflamıştır.<sup>518</sup>

Şüphesiz modernleşme her ülkede aynı içerikte ve biçimde yaşanmamıştır. Bunda da söz konusu toplumların sınıfsal ve tarihsel olarak farklı yapısal özelliklere sahip olmaları önemli bir rol oynamıştır. Buradan hareketle tek bir modernleşme modelinden/teorisinden değil, modernleşme modellerinden/teorilerinden bahsedilmesi gerekmektedir. Kısaca bu teorilere değinip Türk modernleşme modelinin hangi özellikleri ihtiva ettiğini belirtmemiz gerekmektedir.

Modernleşme konusunda ileri sürülen teorilerin başında, “*klasik modernleşme teorisi*” gelmektedir. Söz konusu anlayışı en genel bir söylemle ifade etmek gerekirse, “Batı’nın bazı seçilmiş somut kurumlarını ve yaşam biçimlerini benimsemek” şeklinde anlatılabilir. Bu anlayışa göre modern olmayan toplumlar aynen bugünkü modern olan toplumların modernleşme süreçlerinde geçtikleri aşamalardan geçecekler ve zorunlu olarak onların bugün sahip oldukları ekonomik, sosyal, siyasal ve idari yapılarına ulaşacaklardır.<sup>519</sup> Söz konusu teori Avrupa-merkezli (*eurocentrist*) bir özelliğe sahip olarak, modernleşmenin tüm toplumlar için geçerli, genel ve evrensel yasaları olduğu varsayımından hareket eden, özü itibariyle sosyolojiden ve ilerleme düşüncesinden ortaya çıkan bir anlayışın ürünü olarak belirlemiştir.<sup>520</sup> Bu teoride, modernliğin tek bir şekilde gerçekleşebileceği, toplumların ancak benzer aşamalardan geçerek modernleşebileceği ortaya konmuştur.

Gerek Batıda gerekse Batı dışında görmüş olduğu ilgiye rağmen, Klasik modernleşme teorisi, özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra gerek teorik düzlemde gerekse olgusal düzlemde tartışmaya açık hale gelmiş ve bilim dünyasından gelen

<sup>517</sup> Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, s. 13.

<sup>518</sup> Talal Asad, **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**, Palo Alto CA, Stanford University Press, USA, 2003, s. 181.

<sup>519</sup> Metin Heper, **Modernleşme ve Bürokrasi**, Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara, 1973, s. 19-20.

<sup>520</sup> Shmuel Noah Eisenstadt, **Comparative Civilizations and Multiple European, Chinese and Other Interpretations**, Brill Press, Boston, 2003, s. 535.

şiddetli eleştiriler karşısında gözden düşmeye<sup>521</sup> başlamıştır.<sup>522</sup> Bu gözden düşüşün ardından, modernliğin vaat ettiği dünya ile modernleşen dünyanın karşı karşıya kaldığı insani-toplumsal durumların gözden geçirilmesi amacıyla, modernliğin temelleri yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Diğer yandan farklı modernlik tecrübeleri, modernliğin biricik, tekil ve zorunlu olarak gördüğü formları aşındırmış, klasik modernleşme kuramı doğruluk ve geçerlilik algısını tartışmaya açmak zorunda kalmıştır.<sup>523</sup> 1960'ların sonları ve 1960'lı yılların başlarından itibaren ağır eleştirilere maruz kalan bu teori, egemen söylem olma özelliğini yitirmiş,<sup>524</sup> Avrupa-merkezli (*eurocentrist*) klasik modernleşme teorilerinin kendilerini “gözden geçirmesi” sonucunda, teorinin temel varsayımlarında bazı yumuşamalar görülmüştür.<sup>525</sup>

Modernliğe ilişkin yapılan yeni yorumların ve bakış açılarının ortaya çıkması neticesinde; modernliği tartışmaya açan, onu yeniden formüle eden, açık uçlu bir durum olarak tanımlayan bir yaklaşım olarak, “*çoklu modernlik (multiple modernity) teorisi*” ortaya çıkmıştır. Bu yeni yaklaşım, klasik modernleşme teorisinin temel tezlerini farklı toplumların modernleşme deneyimlerini açıklamak bakımından yetersiz ve eksik bulmuştur. Ayrıca modernleşmeyi genel olarak Batılı (ve Batıcı) bir süreç olarak tanımlamasını, bu noktada Batı dışı oluşumları reddetmesini sorunlu görmüştür.<sup>526</sup>

Çoklu modernleşme teorisi, klasik modernleşme teorisinin, modernleşmeyi sınırlı bir çerçeveye hapseden ve Batılılaşma ile eşitleyen anlayışına karşı, onu sürekli gelişen ve kendini yeniden inşa eden bir yorum olarak tanımlamıştır. Buradan

<sup>521</sup> Eisenstadt'a göre bu düşüşte birkaç etken rol oynamıştır. *İlk olarak* klasik modernleşme teorisinin Batı dışı toplumlara vaat etmiş olduğu düşünce, yani onların Batının önermiş olduğu yöntemleri takip etmeleri halinde modernleşebilecekleri ve Batılılaşabilecekleri düşüncesi, sözü edilen toplumların her türlü çabalarına, hükümetlerinin siyasi dayatmalarına rağmen hayata geçirilemeyince cazibesini kaybetmiştir. *İkinci olarak* söz konusu modernleşme teorisi, modern Batı dünyasında (Kıta Avrupa'sı), özellikle yirminci yüzyılda iki dünya savaşının yaşanması, faşizmin ortaya çıkışı ve Yahudi soykırımı gibi yıkıcı sonuçlara yol açması, genel olarak modern bilginin araçsallaşmasıyla meydana gelen çevre felaketleri, bireyin ve toplumun içine düştüğü yabancılaşma gibi nedenlerden dolayı, bizatihi Batı dünyasında tartışılmaya başlanmıştır (**Shmuel N. Eisenstadt, Comparative Civilizations and Multiple European, Chinese and Other Interpretations.**).

<sup>522</sup> Canatan, **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, s. 26.

<sup>523</sup> Akgül, “**Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din**”, s. 184.

<sup>524</sup> Fahrettin Altun, **Modernleşme Kuramı**, Küre Yay., ist., 2005, s.13.

<sup>525</sup> Canatan, **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, s. 26.

<sup>526</sup> Eisenstadt, **Comparative Civilizations and Multiple European, Chinese and Other Interpretations**, s. 535.

hareketle modernleşmeyi, Batı dışındaki toplumların da kendi özgün deneyimleri ile üretebilecekleri bir durum olarak ele almıştır. Nitekim Eisenstadt modernleşmenin salt Batılılaşma olarak anlaşılmasına karşı çıkmış ve onu bir *medenileşme* (civilization) ve gelişme projesi ekseninde ele almıştır.<sup>527</sup> Eisenstadt bu çerçevede modernleşmeyi farklı toplumların ve kültürlerin girmiş oldukları bir diyalog, kurdukları bir ortaklık şeklinde formüle etmiştir.

Esasen Cumhuriyet dönemi Türk modernleşmesi denildiğinde, bunun köklerinin Osmanlı'da aramak gerekmektedir. Osmanlı Batı karşısında geri kaldığını somut bir şekilde ilk olarak fark ettiği yer savaş meydanları olmuştur.

Fakat Osmanlı devletinin Batı karşısında kendini tanımlama biçimi, 17. Yy sonlarında başlayan askeri yenilgilere ve toprak kayıplarına rağmen uzunca bir süre, “cihan imparatorluğu” olma düşüncesinin yarattığı bir gurur ve üstünlük duygusu tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla askeri yenilgileri ve bunların sonucunda ortaya çıkan toprak kayıplarını, batının/ “düşman”ın her yönüyle üstün bir toplum olduğu şeklinde değil de, sadece askeri teknik ve taktik öğeler açısından ileri olduğu düşüncede idi ve böyle olması da doğaldı.<sup>528</sup> Bunun neticesinde devlet gücünü modern yöntemlere göre yetiştirilmiş bir ordu ile desteklemek zorunluluğu fikri ortaya çıkmıştır.<sup>529</sup> Gerek modern bir ordu ile gerekse bu modern orduya ek olarak teknolojik ve ekonomik kalkınmanın da sağlanmasıyla ordunun dolayısıyla devletin güçlendirilmesi amaçlanmıştır.

Bu anlamda Tanzimat ve ıslahat fermanları, Osmanlı'da başlayan modernleşme hareketlerinde kritik bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>530</sup> Söz konusu dönemin önemi, Türk modernleşmesinin hukuksal ve siyasal olarak bir fermanla resmiyet kazanmasında, yani onaylanmasında yatmaktadır. Diğer yandan,

<sup>527</sup> Shmuel N. Eisenstadt, “Some Observations on Multiple Modernities”, **Reflections on Civilizations and Multiple European, Chinese and Other Interpretations**, Brill Press, Boston, 2002, s. 27; Ayrıca Shmuel N. Eisenstadt, **Comparative Civilizations and Multiple European, Chinese and Other Interpretations**, s. 491.

<sup>528</sup> Mithat Baydur, “Demokrasi ve Modernleşme Sürecinde Devletin Sivil Topluma Baskın Gelmesi ve Kemalizm”, **Yeni Türkiye Ansiklopedisi Cumhuriyet Özel Sayısı I**, s. 586.

<sup>529</sup> Niyazi Berkes, **Türkiyede Çağdaşlaşma**, Doğu-Batı Yay., İst., 1978, s. 69.

<sup>530</sup> Belge'ye göre, Türk modernleşme tarihini, aslında genel olarak kabul edildiği- gibi Tanzimat'la değil, “Vaka-i Hayriye” ile başlatmak gerekmektedir. Çünkü “Vaka-i Hayriye”nin gerçekleşmediği bir Osmanlı toplumunda “Tanzimat fermanı gibi bir şey düşünülemezdi. (**Murat Belge, Militarist Modernleşme, İletişim Yay., İst. 2012,2. Baskı, s. 341.**)

Tanzimat Fermanı ile birlikte ağırlıklı olarak dinî referanslara göre düzenlenen hukukun yanında seküler hukukun oluşturulması,<sup>531</sup> iktidarın ve otoritenin kaynağında dönüşümlerin yaşanması Türk modernleşmesi açısından yeni bir döneme girildiğinin en önemli işaretleridir.<sup>532</sup>

Osmanlı döneminde önce askeri sonra hukuksal alanda ardından eğitimde ortaya konan laik uygulamalar, Cumhuriyetin laiklik projesi açısından bir ön hazırlık işlevi görmüşse de hayatın birçok alanında hâlâ geleneğin etkisinin büyük olması nedeniyle, Cumhuriyet, kurumsal bir laikliğin yanı sıra toplumun genel olarak sekülerleşmesi için büyük çaba göstermiştir. Yani Cumhuriyet öncesi modernleşme hareketleri daha çok devleti kurtarma amacıyla sisteme yönelik ve kısmi iken, Cumhuriyet dönemi modernleşme hareketleri, yukarıdan aşağıya bütünüyle toplumu dönüştürmeye yönelik radikal bir hareket olmuştur. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse Cumhuriyet modernleşmesini Osmanlı modernleşmesinden ayıran temel nokta, Osmanlı modernleşmesinin Cumhuriyet tarafından yeterli derecede köklü ve radikal bulunmamasıdır.

Bu bilgiler doğrultusunda, Türk modernleştirme deneyimine bakıldığında, Türk modernleşmesi sosyal tarihin ve sınıfsal mücadelelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmamış, sosyo-ekonomik dinamiklerin etkisiyle bir sınıf hareketinin öncülüğünde gelişen, sosyal bir tabana yaslanan “doğal” bir özellikte olmamış, aksine “devlet eliyle” ve “tepeden inmece” bir şekilde gerçekleştirilen bir proje olarak şekillenmiştir. Başka bir ifade ile Türk modernleşmesi -genel olarak- Batı modernleşmesinden farklı bir şekilde, toplumun dinamikleriyle değerlerinden

---

<sup>531</sup> Osmanlı modernleşmesinin başlamasıyla birlikte, tedrici olarak din dışı bir dünyaya adım atılmıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde söz konusu süreç daha da hızlanmıştır. Tanzimat’tan itibaren hayata geçirilen birçok yasal değişim ile Şer-i hukukun alanı daraltılmıştır. 1850 yılında Fransa Ticaret Hukuku’nun ve 1856’da Fransa Ceza Hukuku’nun devreye girmesi örneğinde olduğu gibi yaşama geçirilen birçok uygulama, İslâm Hukuku’nun sosyal yaşamdaki nüfuzunun daralmasıyla sonuçlanmıştır. Neticede, 22 Mart 1869 tarihli protokolle, Ahkâm-ı Adliye Mecelleleri, fıkıh kitaplarına başvurmayı artık lüzumsuz ve de gereksiz kılmıştır. İttihat ve Terâkki döneminde, daha da ileriye gidilerek, aile ve eğitim kurumu başta olmak üzere birçok alanda doğrudan doğruya İslam hukuku ile çelişen uygulamalar devreye sokulmuş, özellikle kadının sosyal yaşamdaki rollerini yeniden düzenleyen ve onların kamusal alanda görünürlüğünü arttıran birçok hukuksal değişim yaşanmıştır (Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye’de İslâmcılık (Türkçesi: Hayrullah Örs), Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, s. 11-12.*)

<sup>532</sup> Hasan Şen, *Kemalist Modernleşme ve İslami Gelenek*, Kadim Yay., Ankara, 2012, s. 44.

bağımsız bir şekilde, “*yukarıdan-aşağıya*” (*siyasetten topluma*)<sup>533</sup> ulus devletin himayesinde ve kontrolünde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.<sup>534</sup> Bu açıdan bakıldığında Türk modernleşmesi, “*Devlet eliyle modernleşme*” ya da “*Tepeden inmece modernleşme*” modernleşme modelinin ender örneklerinden olduğu söylenebilir. Zira başlangıçta daha çok devletin modernizasyonuna yönelik olan çabalar daha sonra toplumsal alanın siyaset eliyle, toptan dönüştürülmesine sahne olmuştur.

Jön Türklerden başlayarak, A. Comte’un pozitivizmi tarafından şekillenen laik bir tarih vizyonu ilerici Türk elitleri için reform konusunda müracaat edecekleri çerçeveyi oluşturmuştur. Bu anlamda Pozitivizmin bir neticesi olarak kabul edilen sosyal mühendislik Türk toplumun rasyonel bir yeniden kuruluşu için reformist Türk elitlerinin modeli haline gelmiştir.<sup>535</sup>

Cumhuriyet Türkiye’sinde Batılılaşmayı kendilerine şiar edinen askeri bürokratik kesim, o zamana kadar otoriteye meşruluğunu veren dinsel kaynağı pozitifleştirmeye, sekülerleştirmeye, yani siyasal alanı din dışı bir forma sokmaya çalışmıştır. Türk modernleşmesinin özellikle askeri-sivil bürokrat kurucular öncülüğünde gerçekleştirildiği düşünüldüğünde ve bu kesimin de Batı’da (özellikle Fransa’da) tıbbi ve askeri eğitim aldıkları göz önüne alındığında, söz konusu kesimin modernleşmeyi ve aydınlanmayı Fransız kökenli bir hareket olarak kavraması sürpriz olmamıştır.<sup>536</sup> Bu bakımdan aydınlanma ve modernleşme düşüncesi, Fransa’da kavrandığı haliyle, yani din dışı<sup>537</sup> bir hareket olarak Cumhuriyet entelijensiyasında da karşılık bulmuştur.<sup>538</sup> Dolayısıyla, laiklik ve pozitivizm 19. yy’da başlayan ve

<sup>533</sup> Caner Taslaman, **Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam**, İstanbul Yay., İst. 2011, s. 15.

<sup>534</sup> Gönül İçli, “Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi”, **Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Aralık 2002, C.: 26 No: 2, s. 252.

<sup>535</sup> Nilüfer Göle, “Türkiye’de Laiklik ve İslamiyet: Elitlerin ve Karşı Elitlerin Oluşumu”, **Yeni Türkiye Cumhuriyet Özel Sayısı III**, s. 1602.

<sup>536</sup> Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi** (Çeviren: Yasemin Saner Gönen), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 43-47.

<sup>537</sup> Fransız Aydınlanması özünde din eleştirisine dayanmıştır. Fransa’da kamuoyu, dinsel yapıyı aydınlanma önünde ciddi bir engel olarak görmüş ve Fransa’nın İngiltere’ye göre geri olan konumunun nedenlerinden biri olarak dini kurumlaşmayı göstermiştir. Bu anlamda geleneği karşısına almaya ve dini olanı akli olana tabi kılmaya çalışmıştır. (Ahmet Çiğdem, **Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yayınları, 1997, İstanbul, s. 35-45.**)

<sup>538</sup> Ahmet Arslan, “Aydınlanma”, **Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi**, Cilt I, Sayı:2, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1992, s. 26.

1923'te kurumsal ve ideolojik zirvesine ulaşan Türk modernleşmesinin iki temel dayanak noktası haline gelmiştir.<sup>539</sup>

Pozitivizmin Cumhuriyetin kurucu kadrosu tarafından otoriter bir yönetim ideolojisine dönüştürülmesi neticesinde sekülerleşme, yani siyasal-sosyal yaşamın dinin yörüngesinden kurtarılması, ideolojik bir boyuta sahip olmuştur.

Bu bağlamda bakıldığında, Cumhuriyet döneminde yapılan devrimlerin, temelde sosyal ve siyasal alanları dönüştürmeye yönelik hedefler olduğu görülmektedir. Dinsel değerlerin kamusal ve sosyal yaşamın dışına çıkarılması, çağdaş dünyanın temelleri olan aklın ve bilimin tüm yaşamda egemen ilkeler olması ve seküler değerlere dayalı yeni bir kamu alanının inşa edilmesi temel hedef olmuştur. İnşa edilmek istenen kamusal alanın hiçbir şekilde dinsel etkiye maruz kalmadan din dışı, seküler ve evrensel özelliklere sahip olması amaçlanmıştır.<sup>540</sup>

Cumhuriyet döneminde yukarıda dile getirilen hedefler ve ilkeler doğrultusunda birçok alanda devrim yapılmıştır. Fakat yapılan devrimler arasında hukuksal olanları hemen göze çarpmaktadır. Bunun temel nedeni, Cumhuriyet'in kamusal alanı ve siyasal yaşamı İslâmî hukuk'un etkisinden tamamen uzaklaştırma isteğidir. Saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922) ve 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilan edilmesinden hemen sonra yapılan devrimler, Halifeliğin kaldırılması (3 Mart 1924), Şeriat Mahkemelerinin kaldırılması (8 Nisan 1924), dini tarikatların dağıtılması (30 Kasım 1925), İsviçre Medenî Kanununun yürürlüğe girmesi, Ceza Kanunlarının modernleştirilmesi (4 Ekim 1926), 1927 yılında "Devletin dini İslâmîdir" maddesinin Anayasa'dan çıkarılması, yeminlerin 'Tanrı' adına değil de 'namusum üzerine' şeklinde değiştirilmesi, vergi ve toprak kanununun, şapka ve kılık kıyafet kanununun (25 Kasım 1925), takvim ve tatil günleri kanunların çıkarılması ve Latin alfabesinin kabulü (9 Ağustos 1928), İslamiyet'in devletin resmi dini olmaktan çıkarılması (10 Nisan 1928), ezanın Türkçeleştirilmesi (3 Şubat 1932), "hukukun dünyevileştirilmesini" ve genel olarak toplumun Batı dünyası ile

<sup>539</sup> Göle, "Türkiye'de Laiklik ve İslamiyet: Elitlerin ve Karşı Elitlerin Oluşumu", s. 1602; Akgül, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", s. 184.

<sup>540</sup> Nilüfer Göle, *İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, 2000, s. 23.

bütünleştirilmesini temsil eden atılımlar olmuşlardır.<sup>541</sup> Sosyal yaşamın dinin yörüngesinden çıkarılması için yapılan devrimler ve ‘sekülerlik süreci’, devletin ve siyasetin dinin etkisinden tamamen kurtulması anlamına gelen laiklik ilkesinin 5 Şubat 1937’de Anayasa’ya girmesiyle tamamlanmıştır.<sup>542</sup>

Burada da görüldüğü gibi, İslam’dan laikçi milliyetçi kimliğe dönüşümü belirleyen inkılâplar adım adım, ama oldukça kısa bir süre içinde yürürlüğe konulmuştur. İslam’ın adım adım bütün geleneksel kurumlarından sıyrılmak suretiyle, siyaset, ekonomi, bilim, eğitim, sanat vs... alanlarının, kısaca kamusal alanın dışına bütünüyle dışına çıkartılarak yalnızca halk seviyesinde inanç ve ibadet konularına inhisar ettirilmek suretiyle özel alan sıkıştırıldığını ortaya koymaktadır.<sup>543</sup> Gündelik hayatın en küçük noktasına kadar nüfuz etmekte olan dinin, bu bölgelerle ilişkisi kesilmeye çalışılmıştır. Geniş çaplı laikleşme çabalarına rağmen, doğum, eğitim, kültür, evlilik, ölüm, miras, hala ulemanın hizmetlerini gerekli kılıyordu. Şimdi bütün bunlar sekülerize edilmişti.<sup>544</sup>

Söz konusu adımları ‘teokrasiye taarruz’ olarak adlandıran Bernard Lewis, Cumhuriyet’in ve özelde kurucusu Mustafa Kemal’in, İslâm’ın ve onun temsil ettiği dünyanın, daha önce ifade edildiği gibi çağdaşlaşmaya engel olduğu ve modernlikle bir arada bulunamayacağı düşüncesiyle hareket ettiğini belirtmiştir.<sup>545</sup>

İslâm’ın, modernleşme ve ilerleme önünde bir engel olduğu inancının yanı sıra, sosyal yaşamda hukuksal değişimlerle ortadan kaldırılamayacak kadar etkin bir kültürel nüfuza sahip olduğu, dahası serbest bırakıldığında kolayca ve hızla siyasallaşabileceği düşüncesi<sup>546</sup> Cumhuriyet’in kurucu kadrosu tarafından benimsenen bir düşünce olmuştur.<sup>547</sup> Herhangi bir şekilde bu kontrol veya denetim

<sup>541</sup> Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İletişim yay., İst. 1991, s. 97; Gotthard Jäschke, **Yeni Türkiye’de İslâmcılık**, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972, s. 22-31

<sup>542</sup> Jäschke, **Yeni Türkiye’de İslâmcılık**, s. 22-31.

<sup>543</sup> Ahmet Yaşar Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam**, İletişim Yay., İst., 5. Baskı, 2002, s. 108-109.

<sup>544</sup> Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, s. 97.

<sup>545</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993, s. 261-267.

<sup>546</sup> Dinle ilgili bu tutumunda baştan beri karşı karşıya bulunduğu sorunun temelinde, dini bir karşı ideoloji olarak görmesi yatmaktadır. (M. Emin Köktaş, **Türk Modernleşmesinin Din Sorunu, Sempozyum, s. 148**)

<sup>547</sup> Binnaz Sayarı, **Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi**. AÜSBFD. Cilt.33, No: 1-2, 1978, s. 175.

alanını zorlayan hareketler ya hukuki tasarruflar ya da yürütmeye doğrudan müdahaleler şeklindeki stratejilerle engellenmiştir.<sup>548</sup>

Bu düşünceden hareketle dinin devlet tarafından mutlak anlamda kontrol edilmesi,<sup>549</sup> genel bir ilke olarak kabul edilmiştir.<sup>550</sup> Sözü edilen ilke uyarınca Diyanet İşleri Başkanlığı oluşturulmuştur. 3 Mart 1924’ tarihli bir kanunla itikat ve ibadetle ilgili bütün meseleler ve dini kuruluşların yönetimi Diyanet İşleri başkanlığına verildi.<sup>551</sup> Bu uygulama ile artık, “dine bağlı devletten”, “devlete bağlı din”<sup>552</sup> anlayışına geçilmiş,<sup>553</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, artık Alhuser’in tabiri ile devletin ideolojik bir aygıtı haline gelmiştir.

Türk modernleşmesinin *siyasal bir modernleşme* olması nedeniyle gelenekle değil geleneğe rağmen inşa edildiğini, bu bağlamda geleneği, dolayısıyla onu temsil etmesi bakımından dini (yani İslâm’ı) hedef aldığını ve onu ilerlemenin önünde en önemli engel olarak gördüğünü belirtmiştik.

<sup>548</sup> Fuat Man, **Türkiye’de Devlet, İdeoloji Ve Sendika: 1980 Öncesi Disk Örneği**, Sakarya Üniv. SBE Basılmamış Doktora Tezi 2009, s. 32.

<sup>549</sup> Cumhuriyetin ilk yıllarında, 1924 tarihli kanunla din eğitimi yapan eski medreseler kapatılmış bununla birlikte devlet, din adamlarının daha fazla eğitim almasını sağlamak için bazı girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimlerden birisi de eski Süleymaniye medresesi İstanbul üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi olarak yeniden yapılandırılmasıdır. Yeni ilahiyat fakültesi seküler, batılılaşmış bir cumhuriyet’e daha uygun yeni modern ve bilimsel bir dini eğitim merkezi olarak hizmet vermek amacını taşıyordu. 1928’de fakülte İslam dininde reform ve modernleşme problemini ele almak ve Eğitim Bakanlığı’na üniversite aracılığıyla önerilerde bulunmak üzere bir komite oluşturdu. Sunulan raporda dinin Türk toplumu için gerekli olduğu üzerinde durulmuş, fakat bu din, tıpkı diğer toplumsal kurumlar gibi toplumsal hayatın ihtiyaçlarına cevap vermeli, gelişim ve değişime ayak uydurmalıdır. Bu amacın başarılması için komitenin tavsiyeleri dört başlık altında toplandı. **Birinci olarak “ibadet biçimi”** oturacak sıraları ve dolapları olan, temiz ve düzenli camilere duyulan ihtiyaçtan söz ediyordu. “İnsanların bu camilere temiz ayakkabılarla girmeleri gerekmektedir.” **“İbadet dili” üzerine olan ikinci** başlıkta ibadetin Türkçe yapılması gerektiği ve hiç bir duanın veya hutbenin Arapça olmaması gerektiği ısrarla vurgulanır. **“ibadetin niteliği” üzerine olan üçüncü** başlıkta ise ibadeti güzel ilham verici ve ruhani yapmanın yolları aranır. Bu amaçla camilerde, eğitilmiş müzisyenlere ve müzik enstrümanlarına ihtiyaç vardır. “Modern ve kutsal enstrümantal müziği acilen ihtiyaç vardır.” dördüncü ve **sonuncu başlık “ibadetin düşünce ile ilgili yönü”** ele alır. Matbu ve standart hutbelerin yerini gerçekten dini rehberlik almalıdır ve bu da ancak gerekli felsefi eğitime sahip hâtiplerin yetkisinde olmalıdır. Görüldüğü gibi, bir camiye, içinde sıraları, orgu olan ve imamın da koro şefi olduğu adeta bir Müslüman kilisesine döndürmek istenmiştir. Fakat bu önerilerin birisi hariç (ibadet dili), komitenin önerileri kağıt üzerinde kaldı. Çünkü bir çok tepki almış ve zamanın atmosferi de bunun gerçekleşmesine uygun değildi. Sonuçsuz kalan bu reform girişimlerinin sonunda İlahiyat Fakültesi 1933’te kapatıldı. (Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, s. 556-561.)

<sup>550</sup> Gencay Şaylan, **Türkiye’de İslâmcı Siyaset**, Vadi Yayınları, Ankara, 1992, s. 80; ayrıca Levent Köker, **Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, s. 166.

<sup>551</sup> Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, s. 97.

<sup>552</sup> Davut Dursun, **Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din**, İşaret Yay., İst., 1989, s. 82.

<sup>553</sup> Hasan Hüseyin Ceylan, **Cumhuriyet Dönemi Din devlet İlişkileri I**, rehber yay., Ankara, 1989, s. 30-31.

Bu açıdan bakıldığında, Türk modernleşmesinin redd-i miras üzerine şekillendiği söylenebilir. Bu reddedişin temelinde geleneklerin modernliğe engel teşkil ettiği anlayışı vardır. Başka bir deyişle, geleneksellik, modern olmayan her şeyi içeren bir kategori olarak görüldüğü için eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>554</sup> Devlet elitleri açısından modernlik, toplumun belli ilkeler etrafında örgütlenmesi anlamına geliyordu. Bunun için de “modern” olarak kabul edilmeyen ilişkiler, bağlantılar, kimlikler, reddedilmeliydi; yani insanlar geleneksel ortamlarından kopmalı, kendilerini aşiret, aile, aşiret, mezhep, tarikat üyesi olarak görmekten vazgeçmeliydiler.<sup>555</sup> Cumhuriyetçi kadrolar, bunu sağlamak için, merkezi devleti yücelterek, modern ilişkilerin, modern öncesi bağların yerine geçmesini sadece zamana bırakarak değil, okuluyla radyosuyla, yasalarıyla gerektiğinde de zor kullanarak sağlamaya çalışmışlardır.<sup>556</sup>

Hatta bu süreçte, Türkiye Cumhuriyetinin temel ilkelerinden biri olarak ortaya çıkmış olan laiklik, dinin devletten ayrılması anlamına gelmekte iken, bu şekilde uygulanmamış ülkedeki din üzerinde denetim kurulması için kullanılmıştır.<sup>557</sup> Türk laikliği dini vecibelerin yasaklanması, kamu çalışanları için kıyafet yükümlülükleri, devlet tarafından radyo ve televizyonlarında belirli tipte programların empoze edilmesi anlamını kazanmıştır. Ernest Gellner’e göre ahlakçı ve pedagojik olan modern bir yaşam tarzını dayatan “didaktik bir laiklik” haline gelmiştir.<sup>558</sup>

Cumhuriyet seküler hayat tarzını, hem kurumsal alanda tesis etmeyi amaçlamış, hem de insanların gündelik yaşantılarında yaptığı değişimlerle ve sürekli propagandası yapılan bir hayat tarzı ile onlara öğretmeye çalışmıştır. Bu dönemde özellikle kadınlar, Türkiye’nin modernleşme programında “yeni bir hayat”ın, özel ve kamu alanlarında modern bir yaşam biçiminin inşacıları olarak tarif edilmiştir. Bu modern yaşamın temsilcileri fotoğraflarda örtünmemiş kadınlar olarak gözükmüşler,

<sup>554</sup> Göle, Nilüfer Göle ile Toplumun Merkezine Yolculuk, s. 77.

<sup>555</sup> Keyder, Ulusal Kalkınmacılığın İflası,, s. 14.

<sup>556</sup> A.g.e., s. 112.

<sup>557</sup> Nancy Lindisfarne, Elhamdülillah Laikiz, Çev.: Selda Somuncuoğlu, İletişim yay., İst., 2002, s. 279; Mümtaz’er Türköne, Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu, Lotus Yayınları, Ankara, 2003, s. 240-241.

<sup>558</sup> Göle, “Türkiye’de Laiklik ve İslamiyet: Elitlerin ve Karşı Elitlerin Oluşumu”, s. 1603.

spor müsabakalarında, pilotlukta, çeşitli meslek sahipleri olarak, erkeklerle birlikte, Avrupai bir giyim kuşamla ortaya çıkmışlardır. Hatta kadınların vücut dili ve duruşları dahi reformların öncesindekilerden farklı çizilmiştir. Kadınların kamu hayatında öğrenci, vatandaş meslek sahipleri olarak kocalarıyla el ele yürürken, el sıkarken, yemek yerken, dans ederken ve erkeklerle spor yaparken görünmeleri İslami bir hayattan modern laik bir hayata geçişi göstermekteydi.<sup>559</sup> Özetle Cumhuriyetin ilk yılları, Batılı yaşam tarzının ve kültürel kodlarının toplumun her kesimine öğretilmek, benimsetilmek istendiği yıllar olmuştur.

Esasen buraya bir kısmından bahsettiğimiz reform çalışmalarını genel olarak değerlendirdiğimizde Cumhuriyet'in tarihsel kodlarında yani batılılaşma ve modernleşme sürecinde, "islami" unutmama ve unutturulma isteğinin olduğu<sup>560</sup> görülmektedir. Bu istek, Cumhuriyetin ilk yıllarında özellikle 1923-1946 arasında katı, fakat 1950'lerden 1980'lere kadar uzanan dönemde gittikçe yumuşayacak bir biçimde uygulanmıştır. Devletin kamu politikaları kamuoyu baskılarına dayanabildiği ölçüde din karşıtı bir tutumla şekillenmiştir. Kamu oyunundan gelen baskıların şiddet ve yoğunluğu arttıkça, yönetici elitin yani devletin laiklik politikalarında da yumuşamaların başladığı görülmektedir.

Bu bağlamda bakıldığında, Cumhuriyet döneminin 1950'lere kadar olan dönemi, basın da yardımıyla, her alanda islami düşünce ve yaşam tarzının devletin sıkı takip ve hatta zaman zaman müdahalesine maruz kalmasıyla karakterize edilebilir. Bu dönem halkın jandarma korkusu ve hapis tehlikesi ile karşı karşıya kalma pahasına, islami gizli kapaklı öğrenmeye, düşünmeye ve yaşamaya çalıştığı bir dönemdir.<sup>561</sup> Bu devrede (1950'lere kadar) İslam tamamıyla geleneksel ve muhafazakâr kalıpları içerisinde, tam anlamıyla bir halk Müslümanlığı şeklinde olan "din"; taşradaki son Osmanlı medreselerinin bakiyesi olan taşra uleması ve yeni rejime rağmen gizli gizli devam eden sûfî çevrelere mensup, sufi şeyleri tarafından olmak üzere iki farklı zümre tarafından yeni nesillere aktarılmaya çalışılmıştır.<sup>562</sup>

<sup>559</sup> A.g.m., s. 1604.

<sup>560</sup> Nilüfer Göle, **Mahrem Gölü**, Hayy kitap Yay., İstanbul 2011, s. 97-98.

<sup>561</sup> Ocak, **Türkler, Türkiye ve İslam, İletişim** s. 93.

<sup>562</sup> A.g.e., s. 93.

Fakat Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1947 de toplanan yedinci kongresi, 1920'lerdeki uygulanan bu lâik jakobenizmin zamanla tersine dönmesini başlatmıştır. Bu tersine dönüş hareketinin Cumhuriyet halk Fırkası'nın sıraları arasından doğmuş olması, bunun için ironik bir gelişmedir. 1946'dan sonra çok partili rejime yeşil ışık yakılmasıyla CHP, gelecek seçimlerde, dini muhafazakârları etrafında toplayan bir parti ile Demokrat Parti ile karşı karşıya gelecekti. Fakat CHP'nin DP'nin din konusundaki görüşlerine önem vermesinin nedeni, Cumhuriyet'in laikleşme siyasetinin yarattığı boşluktan, CHP'nin bazı önde gelenlerinin rahatsızlık duymalarıydı.<sup>563</sup>

Tartışmalar sonucunda, Eğitim Bakanlığı okulların programına yeniden seçmeli din dersleri koydu. Ayrıca imam-hatip yetiştirilmesi için okullar açtı. Din eğitimi konusunda 1947'de başlatılan yeni tutumu, dini tören ve ibadetleri serbest bırakan bazı yeni adımlar izledi. İlk defa 1948'de Hacca gitmek isteyenlere döviz verilmeye başlandı. 1949'da da türbeler yeniden ziyarete açıldı.<sup>564</sup>

Özetle 1947'den itibaren, uygulanan laisizm siyasetinin dışına çıkılmaya başlanmış, çok partili siyasi hayatın şartları içinde seçmenle yakın ilişki içerisine giren siyasi partiler yeni bir din siyaseti üretme gereği hissetmişlerdir. Bu süreç, halktan gelen baskıların da yoğunlaşmasıyla, DP iktidarı ile birlikte hızlanmışır.<sup>565</sup>

Zira DP'nin altyapısına bakıldığında CHP'nin elit altyapısının aksine, üyelerinin genellikle köy çıkışlı, halktan kişiler olduğu görülür. Dolayısıyla partinin altyapısını oluşturan Anadolu insanının felsefesi ve dünya görüşü de otomatik olarak DP'nin politikalarına yansımıştır. Bu durum DP'nin din politikasında da kendisini göstermiştir.<sup>566</sup> Bilindiği gibi, DP iktidara geldiği ilk günlerde Ezan konusuna el

<sup>563</sup> Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 123.

<sup>564</sup> A.g.e., s. 123-124.

<sup>565</sup> H. Aliyar Demirci, "27 Mayısçıların Din Siyaseti", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 45), 1997, (ss.147–162), s. 150.

<sup>566</sup> Bu anlamda DP'nin 1951 yılı tüzüğü incelendiğinde dine ve laikliğe bakışının önceki dönemlerden farklı olduğu ortaya çıkmaktadır.: Madde 14: Partimiz laikliği devletin siyasette, dinle hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar ve laikliğin din aleyhtarlığı seklindeki yanlış tefsirini reddeder; din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanıır. Gerek dini tedrisat meselesi ve gerekse din adamlarını yetiştirecek müesseseler kurulması hususunda mütehasıslar tarafından esaslı bir program hazırlanması zaruridir. Üniversite içinde yer alacak İlahiyat Fakültesi ve ilmi mahiyette mümasil müesseseler, Millî Eğitim Bakanlığının bu kabil müesseseleri gibi muhtar olmalıdırlar. Dinin siyaset aleti olarak kullanılmasına yurttaşlar arasında sevgi ve tesanütü bozacak şekilde propaganda vasıtası

atmış, 1951’de de İmam-Hatip Okulları ve İslâm Enstitülerini açmıştır. İlkokulların müfredat programına 4 Kasım 1951 gün ve 3-12018 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla din dersleri alınmış, 1953’te toplanan 5. Maarif Şurası’nda din derslerinin sınıf geçmeyi etkilemesi kararlaştırılmıştır. DP Hükümeti, 13 Ağustos 1956’da, Bakanlar Kurulu’nun 4-7805 sayılı kararı ile din dersleri sadece ilkokullar için mecburi tutulmuş, ortaokullarda ise isteğe bağlı din derslerinin okunabilmesine müsaade etmiştir.

Bu bağlamda din özgürlüğü ve din eğitimi alanındaki tarihsel gelişmelere bakarak, devleti ve yönetici eliti anlamaya çalıştığımızda Türkiye’de dinden korkan, sadece halkın baskılarına boyun eğerek tavizler veren bir devlet resmi ortaya çıkmaktadır. Kamu politikaları da kamuoyu baskılarına dayanabildiği ölçüde din karşısı bir tutumla şekillendiği görülmektedir.<sup>567</sup>

Cumhuriyet’in kurulmasıyla birlikte, zorla ve tepeden inmece bir şekilde devam eden modernleşme sürecine giren Türk toplumunda bu uygulama, dışsal nitelikte olması ve hızlı bir şekilde gerçekleşmesi nedeniyle bir hayli sancılı ve yıkıcı olmuştur. Başka bir ifade ile modernleşme, devleti ve ekonomiyi dönüştürürken kültür, zihniyet ve toplumsal pratikler düzeyinde de büyük çalkantılara yol açmıştır.

Şüphesiz bu çalkantıların en büyüğü de toplumun gündelik hayatının temel dinamiğini oluşturan gelenek ve din alanında yaşanmıştır. Zira Akgül’ün de ifade ettiği gibi, aslında Türk modernleşme deneyimi sosyal-bilimsel perspektifle incelendiğinde yeni bir toplum kurma sürecinde karşımıza çıkan en temel problem, “din ve dünyanın yeniden kurulması”<sup>568</sup> yani gündelik hayatın yeniden inşası meselesidir.

Cumhuriyet elitlerinin aydınlanmacı pozitivist bir yaklaşımla ellerindeki bütün imkânları kullanarak halkın gündelik hayatını ve din anlayışını dönüştürmesi ya da dönüştürmeye çalışması şüphesiz halkın yaşayışında farklı şekillerde yansıma bulmuştur. İşte bu yansımayı en iyi şekilde anlayabilmek için halkın “gündelik hayatına” bakmak ve buradan dini hayatı okumak en doğru sonuçları verecektir.

---

yapılmasına, serbest tefekküre karşı taassup duygularını harekete getirmesine müsamaha olunmamalıdır (*Demokrat Parti Tüzük ve Programı, 1953: 50*)

<sup>567</sup> Türköne, *Türk Modernleşmesi*, s. 303.

<sup>568</sup> Akgül, “*Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din*”, s. 190.

## B) Modernleşme Sürecinde Konya’da Gündelik Hayatın Yeniden Üretimi

Cumhuriyet’in kurucu elitleri tarafından sürekli propagandası yapılan bir hayat tarzının ve din anlayışının geldiğimiz noktada Konya’da nasıl bir şekil aldığı ancak “*ortalama/sırada insanların*” gündelik hayat pratikleri ve yaşam örüntüleri içinde anlaşılabilir. Zira Hermann Broch’un ifadesiyle, gündelik hayat modernliğin arka yüzüdür ve zamanın ruhudur. Onun için gündelik hayatın her bir yaşam örüntüsü ve görüntüsü Lefebvre’nin ifadesi ile “uzayın keşfi” kadar önemlidir.<sup>569</sup> Gündelik hayat, gelenek, toplumsal kültür, ekonomik ve siyasal hayat ile şekillenip biçimlenen bir kültür halinde tecessüm eder ki; bu anlamda muhayyilede oluşan bir Habitus<sup>570</sup> olduğu söylenebilir.

Konya’daki ortalama/sıradan insanların gündelik hayatlarını ele aldığımız bu bölümde şu soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız:

Türk modernleşme elitleri tarafından “*modern*” olarak belirlenmiş alanlar, anlamlar ve pratikler alanının hangi yönleri, Konya’nın “*geleneksel*” olarak adlandırılan ortalama bireyleri tarafından gündelik hayatta kabul edilmiş, yeniden üretilmiş, ya da değiştirilmiştir? “Modern” ve “geleneksel” arasındaki gerilim bu iki güç arasında sıkışmış olduğu düşünülen kesimlerin gündelik hayatlarında dolayısıyla dini yaşamlarında nasıl ifadesini bulmaktadır? Modernizm, postmodernizm, küreselleşme paradigmaları çerçevesinde günümüz Konya’sında gündelik hayatta din toplumsal, siyasal, ekonomik vb. alanlarda hangi işlevleri yüklenmekte ve din hangi yeni görüntülerle varlığını devam ettirmektedir?

<sup>569</sup> Henri Lefebvre, **Everyday Life in the Modern World** (Translated by Sacha Robinovitch), Harper and Row, Publishers, New York, Evanston, San Francisco, London, 1971, s. 25.

<sup>570</sup> “Habitus” Fransız sosyolog ve filozof Pierre Bourdieu’nun meşhur ettiği bir terimdir; edinilmiş davranış, beğeni ve düşünce kalıpları için kullanılır. (Pierre Bourdieu, **Outline of a Theory of Practice**, Çev.: Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.) Bourdieu’ya göre “habituslar” sınıflayıcı şemalardan ve nihai değerlerden meydana gelirler ve dille bilinçten daha temel olabilirler. İnsanlar, içinde buldukları sosyal dünyanın özelliklerini daha çocukluk yıllarından edindikleri “habituslar” ile benimserler. Bkz. **Paradigma Felsefe sözlüğü**, “Habitus” Maddesi, 6. Baskı, Der: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 791

Yukarıda da ifade edildiği gibi bütün bu soruların cevabını ortalama insanların yaşam örüntüleri arasında, gündelik hayatın sıradan görünen olayları arkasında arayacağız. Daha açık bir ifade ile gündelik hayatta dinin Konya halkı arasındaki örgütlenmesini ve dinin yeni görünümünü, camilerden, bedesten dükkânlarından, esnaf lokantalarından, üstgeçitlerden, seyyar satıcıların tezgâhından, parklardan, kahvehanelerden, cafelerden kısaca “ortalama insanlardan” topladığımız bilgilerden tespit etmeye çalışacağız.

Esasen burada, gündelik hayatla, sadece toplumsal hayatın sıradan ve iyi bilinen bir yüzü olarak ele almak değil, aynı zamanda gündelik hayattaki yaratıcılığı, potansiyelleri ve gizli direnişi ortaya çıkartmak amaçlanmaktadır. Zira Lefebvre'nin ifadesine göre gündelik yaşam, sadece bir rutini değil bilakis bu rutinin arkasındaki yapıyı işaret etmektedir. Gündelik hayatı incelemek demek, görünürdeki yoksulluğun altındaki gizli zenginliği ortaya çıkarmak, kabalığın altındaki inceliği ortaya koymak, olağanlığın olağanüstülüğüne ulaşmak anlamına gelmektedir.<sup>571</sup>

Gündelik hayatın rutinleşmiş, sıradan olaylarını incelemeyen önce, “gündelik hayat” kavramı ve bu kavrama yüklenen anlamların ortaya konulması gerekmektedir.

### **Gündelik Hayat Kavramı;**

Sosyal bilimlerin ilgi odağına 1960'lardan sonra giren gündelik hayat, insanların günlük ilişkilerinde toplumsal çevreler ile kurduğu sosyal ve simgesel bağları incelemek maksadı ile girmişti.<sup>572</sup> Ancak sözkonusu alanla ilgili çalışmaların yoğunlaşması, moderniteye karşı kayda değer bir kuşkunun ortaya çıkması ve modernite eleştirileri ile paralellik göstermektedir.<sup>573</sup> Gündelik hayat, insanların

<sup>571</sup> Lefebvre, **Everyday Life in the Modern World**, s. 37.

<sup>572</sup> Tonny Bennet, Diane Watson, *Understanding Every Life*, The Open University, Blackweşş Publishing, Cambridge, USA, 2002, s. X.

<sup>573</sup> Modernite eleştirileri incelendiğinde, bu durumun oldukça geniş bir literatür ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu eleştiriler aracılığıyla, modernite üzerinden bir genelleme ile bütün üst anlatılara karşı bir şüphenin oluşup yaygınlaşmasına zemin hazırlanmıştır. Gündelik hayat çalışmalarını makrosistemlerin/üst anlatıların zayıflamasına dayandıran Bovone gündelik hayatın incelenmesi konusunda üç temel eğilimden söz etmektedir. *Birincisi*, gündelik hayata kapitalizm eleştirileri için bereketli bir alan olarak yaklaşan Marksizm'dir. *İkincisi* temellerini Husserl'de bulan, Berger ve Luckmann'ın temsil ettiği fenomenolojik yaklaşım, *üçüncüsü* ise Amerikan mikrososyolojik geleneğidir. Mikrososyolojik yaklaşım, genel olarak insanların gündelik hayat pratikleri ile bunların konusu olan nesnelere nasıl anlamlandırdıkları üzerine yoğunlaşırken aslında eylemin rasyonel olarak açıklanabilecek olan yapısal niteliklere sahip olduğu ön kabulünden hareket etmektedir. (**Sedat**

modernite ile ilişkilerinden doğan alt üst oluşların, yer değiştirmelerin nüvesi olan pratikleri ve bu pratiklerin ortaya çıkış aşamalarını oluşturan değerlerin, yargıların, normların ve eylem kalıplarının doğallaşmış dünyasını temsil eder. Böylece toplumsal dönüşümü izlemek için elverişli bir yol açar. Bu yolla günlük hayat kalıpları, yaşama desenleri, zihniyet yapıları, dünya algıları, hayat tasavvurları ve bu sınırlarda gerçekleşen altüst oluşlar ya da sıradan farklılaşmalar açıkça izlenebilmektedir.<sup>574</sup>

“*Gündelik*” kelimesi, esasen bir rutine işaret etmektedir. Yani “*gündelik*” derken her gün olan akla gelmektedir.<sup>575</sup> Dolayısıyla kavram bir sıradanlığa, aynılığa ve değişmez olana gönderme yapmaktadır. “*Gündelik olan*” bilebildiğimiz bütün toplumlarda insanoğlunun varlığını devam ettirmek için yaptığı etkinliklerden oluşur: Yeme, içme, barınma, üretme, güvenlik, soyun yeniden üretimi gibi basit insani ihtiyaçları gidermek üzere yapılan tüm etkinlikler ‘gündelik’ rutinlerin, yığılmış bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün arasına dağılmış bir yığın işi kapsar.<sup>576</sup> Bu kadar geniş bir alanı içine alan sıradan insanın gündelik hayatı; egemen söylemler ve erkler tarafından, ne kadar uğraşsalar da tam olarak ele geçiremeyecekleri ama sakatlayabilecekleri bir özgürlük alanıdır.<sup>577</sup>

Bizim burada yapacağımız, Konyalıların, genelde modernleşme özelde ise Türk Modernleş(tir)me sürecine karşı geliştirdikleri direniş biçimlerini, en gelişkin gündelik hayat kültürü ile pratikleri kuramcılarında birisi olan Michel de Certeau’nun<sup>578</sup> “taktik” kavramı aracılığıyla analiz etmektedir.

### **Michel de Certeau, Gündelik Hayat ve Taktikler;**

---

**Doğan, “Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4 (2012), s. 83-84**

<sup>574</sup> Necdet Subaşı, “Konya’da Modernleşme ve Gündelik Hayatın Yeniden Üretimi” *Şehir Araştırmaları Dergisi*, 2007, 1, (ss. 15-27), s. 3.

<sup>575</sup> Levent Cantek, *Cumhuriyetin Buluş Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İletişim Yay., İst. 2008, s. 14.

<sup>576</sup> Özlem Şahin ve Ecehan Balta, “Gündelik Yaşamı Dönüştürmek Ve Marksist Düşünce”, *Praksis*, 2001 (4): 185–217, s. 185. <http://www.praksis.org/wp-content/uploads/2011/07/004-Sahin-Balta.pdf> (02/01/2014)

<sup>577</sup> Ferhat KENTEL, “Gerçek İhanet ve Toplumsallık”, 09/06/ 2005, Gazetem.net, <http://www.gazetem.net/fkentelyazi.asp?yaziid=224> (04/12/2013).

<sup>578</sup> John Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, Çev: Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara, 1999, s. 46.

Certeau'nun, “**Gündelik Hayatın Keşfi**” isimli eseri, “iktidarın oluşum dinamiği ve bunun insan özgürlüğü üzerindeki etkisi nasıldır” sorunsalı üzerine kuruludur. Burada “iktidar ilişkilerinden bağımsız ve özerk bir yaşam biçimi nasıl inşa edilebilir?” sorusuna yanıt bulmaya çalışmıştır.<sup>579</sup>

De Certeau, bu bağlamda “sıradan/ortalama insan”ın gündelik yaşam içerisinde “taktik”ler geliştirerek, toplumsal alanın tümüne yayılmış ve merkezileşmiş iktidar tekniklerine karşı bir “direniş” başlattığını iddia etmektedir.<sup>580</sup>

De Certeau gündelik yaşam içerisinde konumlanan sıradan insanın çeşitli mekânları “üretim” ya da “kullanım” biçiminin niteliğini araştırmak gerektiği düşüncesi üzerinden, gündelik sıradan insanın kendisine dayatılan kültürel formasyonu ne şekilde dönüştürdüğünü ve yeniden ürettiğini açıklamaya çalışmaktadır. Zayıflar güçlülerin mekânlarını kendilerine özgü hale getirirler. Resmi alanı gayri resmileştirir ve kişiselleştirirler. Mekânın içerisinde kendi alanlarını (mahrem) inşa ederler. Bu bir uzam (uzam, kullanılabilir mekandır) politikasıdır. Çünkü modern dünya sistemi içerisinde kendilerini “ev”lerinde hissedebilmeleri için gündelik yaşam zayıflar için yaşamsal (antropolojik) bir öneme sahiptir. Guy Debord'un belirttiği gibi tüm projeler gündelik yaşamdan fıskırır ve gerçek başarısını, cisimleştirmesini de yine gündelik hayat üzerinden yürütür. Bundan dolayı gündelik hayat her şeyin ölçeğidir. Gündelik hayat devrimci politikaları, karşı koyuş biçimlerini barındırır.<sup>581</sup> Bu anlamda Debord'dan hareketle gündelik hayatın ne kadar belirleyici ve tayin edici olduğunu düşünebiliriz.

Michel de Certeau baskıya uğrayan bireylerin, iktidar tekniklerine karşı doğrudan bir mücadele biçimine girmeyerek, bu otoriter ve hiyerarşik, faşist, dikey toplumsal ilişki kodlarını “içeriden dönüştürmekte” olduklarını iddia etmektedir. Sıradan insanlar -zayıflar- gündelik yaşam içerisinde onlara dayatılan eylem kalıplarının hedeflerini saptırırlar. Onları başka bir amaç için kullanıp, kendilerine özgü bir üslup ve tarz içerisinde yeniden işlerler. İşte bu noktada de Certeau bu

<sup>579</sup> Michel de Certeau, **Gündelik Hayatın Keşfi I**, (Çev: Lale Arslan Özcan), Dost Kitabevi Yay., Ankara 2009, s. 129.

<sup>580</sup> A.g.e., s. 47-48.

<sup>581</sup> Guy Debord, “Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life”, Ben Highmore (der.) **The Everyday Life Reader**, London: Routledge, 2003, s. 239.

durumu “*gizli bir üretim, gizli bir yaratıcılık*” olarak tanımlamaktadır. Bu aynı zamanda tüketim biçiminde olan bir üretdir. Medya sistemleri ve televizyon programları izleyicilere egemen bir değeri aşlamaya çalışırken, alıcılar-tüketiciler bu imgesel operasyonu alırlar yani tüketirler. Ancak bunu egemen sınıfın istediğı gibi ya da amaçladığı gibi değil, kendilerine özgü “kurnazlık” ve “el çabukluğu” içerisinde gerçekleştirerek, bu oyunu bozarlar. Ancak egemen sınıf bu kişilerin bu oyunu bozduklarını fark edemez. Çünkü sıradan insan bu üretimi simgesel bir değer etrafında gerçekleştirmez. De Certeau, bu eylem pratiğini veya biçimini “taktik” olarak tanımlar.<sup>582</sup>

De Certeau’ya göre stratejiler, bir toplumda meşruiyeti kabul edilen bir “iktidar yeri”nin (devlet, devlet yönetimi, yöneticiler vb..) mülkiyetinden güç alan davranışlardır. Bu mülkiyet postülası sayesinde bu davranışlar, sözkonusu topraklarda var olan farklı güçleri ve yerleri birbirine ekleme kapasitesine sahip kuramsal ilişkiler (totalleştirici sistemler ve söylemler) geliştirir. Yani stratejiler güç ilişkileriyle ortaya çıkar ve zamana bağlı olan, geçici olan ilişkileri sabitler, tanımlar.<sup>583</sup> Egemen sınıfın yani güçlülerin stratejisi, gündelik yaşamın parametrelerini oluşturan mekânları ve metaları denetim altında tutmaya çalışır.<sup>584</sup>

Taktik kavramının özgün anlamı da bu “strateji” kavramının karşıtı olması ile ortaya çıkmaktadır. “Taktik” ile “strateji” birbirine karşıt iki kavramdır. De Certeau, kendi incelemesinin nesnesini bu bağlamda konumlandırmaktadır. Sıradan insanın gündelik yaşam içerisinde geliştirdiğı birçok tasavvur biçimi bulunmaktadır. De Certeau’ya göre bu tasavvurların, üretici değil uygulayıcı konumunda olan kullanıcılar tarafından hangi yönlere saptırıldıkları son derece önemlidir.<sup>585</sup>

De Certeau’ya göre hile yapmak zayıfın sanatıdır. Gündelik yaşam birçok fırsatı ve kurnazlık biçimlerini barındırmaktadır. Gündelik yaşam, “düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için herkese binlerce yol

<sup>582</sup> Certeau, **a.g.e.**, s. 45.

<sup>583</sup> Ferhat Kentel, “Modernite Gündelik Hayat ve Yeni Sosyal Hareketler” **Alt üst Dergisi**, 3 Eylül 2011, s. 20.

<sup>584</sup> Fiske, **a.g.e.**, s. 46.

<sup>585</sup> Certeau, **a.g.e.**, s. 46.

yordam sunar”<sup>586</sup> Fiske’in yorumuna göre gündelik yaşam; güçlülerin hantal, yaratıcılıktan yoksun, aşırı örgütlenmiş, zayıfların ise yaratıcı, çevik ve esnek oldukları bir durumdur. Bu nedenle zayıflar, güçlülerin stratejilerine karşı gerilla taktiklerini kullanırlar, onların metinlerine ya da yapılarına ani saldırılarda bulunurlar, sürekli sistemi yanıltacak hilelere başvururlar.<sup>587</sup>

Michel de Certeau strateji kavramının karşıtı olarak “taktik” kavramını şu şekilde ifade etmektedir: “Stratejilere kıyasla... bir mülkiyetin var olmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme taktik adını veriyorum... Taktik, mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Geri çekilme, öngörme ve kendini toplama konumunda, kendisine mesafeli durmak için kullanabileceği bir yöntem yoktur... Düşmanın görüş açısı içinde ve düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşebilen bir harekettir. Dolayısıyla taktik, ne bütüncül bir projeye sahip olabilir ne de rakibini görünür, nesnelleştirebilir ve ayrı bir uzamda toplamak olanağına sahiptir. Hamle üstüne hamle yapar. Fırsatları değerlendirir ve bunlara bağlıdır. Kazançlarını depolayabileceği, mülklerini çoğaltabileceği ve çıkışları öngörebileceği bir üsse sahip değildir. Kazandıklarını saklayamaz. Bu mekânsızlık ona hareketlilik de sağlar. Ancak bu hareketlilik, bir anın ona sunduğu olasılıkları kuşbakışı kavrayabilmek için, zamanın iniş çıkışlarını uysallıkla karşılayan bir hareketliliktir”<sup>588</sup>

“Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık (rasyonalizm) işte bu stratejik model üzerine kurulur... Taktik uygulama alanı olarak ötekinin alanına sahiptir. Taktikler, ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan, bu alana belirli bir mesafede kalmayı da başaramadan yavaş yavaş, parça parça sızar. Aidiyet, mekânın zamana karşı zaferidir. Aksine, taktik, mekânsız olduğu için, zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için sürekli tetiktedir. Sürekli olarak

<sup>586</sup> A.g.e., s. 44.

<sup>587</sup> Fiske, a.g.e., s. 46.

<sup>588</sup> Certeau, a.g.e., s. 113.

olaylarla oynamak, bunları “fırsatlara” çevirmek durumundadır. Sonuç olarak zayıf olan, kendine yabancı, kendinden olmayan güçlerden çıkar sağlamak için hep çabalayandır. Zayıf olan birbirinden ayrışık öğeleri bir araya getirerek, elverişli anlar yaratır ve bu güçlerden gerekli menfeati sağlamaya çalışır.”<sup>589</sup>

Taktikler, zamanın kullanımını ustalıkla gerçekleştirerek erk oyunlarını imkânsızlaştırırlar. Bunun sonucunda da taktikler hemen hemen bütün olarak gündelik hayatın içerisine sızarlar. Her yer taktiklerin sürprizleri ile doludur. Bir mekânda oturmak, dolaşmak, konuşmak, okumak, alışveriş yapmak ya da yemek yapmak, tüm bu etkinlikler, kurnazlıkların ve taktiklerden doğan sürprizlerin genel özelliklerini ortaya koyarlar.<sup>590</sup>

Güçlüler, iktidarlarını uygulayabilecekleri “mekânlar” - kentler, büyük alışveriş merkezleri, okullar, işyerleri ve evler vb... - inşa ederler. Zayıflar mekânlar içinde kendi “uzamlar”ını kurarlar, bu mekânlarda dolaşırken geçici olarak buraları kendi mekânları haline getirirler; buraları ihtiyaçları olduğu ya da ihtiyaçları gerektirdiği sürece işgal ederler.<sup>591</sup>

Buradan da anlaşıldığı gibi stratejiler belirli bir kurumsal kökene yani bir başka ifadeyle belirli bir “mekân” vurgusuna sahip iken yani mekanı öne çıkarırken, taktikler mekânsızlaşmış olmaları sebebiyle “zamanın kullanımını” ön plana çıkarırlar.

Bu yaklaşımlarda sıradan/ortalama insan kendisine uygulanan baskı ve şiddet karşısında edilgen bir konumda değil; aktif ve belirleyici bir konumda ele alınmaktadır. Gündelik yaşam sıradan insanın yaratıcılıkları ve çok çeşitli keşifleriyle doludur. Sıradan insan başkaları tarafından inşa edilen bir sistemi, kültürel sistemi çok farklı kullanım biçimlerine tabi tuttuğu bir sahne olarak görmektedir. Egemen düzenin empoze ettiği ürünlerin ve kültürün kullanılma biçimlerini çoğulculuşturmakta ve onların işleyişini bozmaktadırlar. Bu bağlamda de Certeau'nun temel vurgusu gündelik hayatın, varoluş mücadelesinin verildiği

---

<sup>589</sup> A.g.e., s. 54-55.

<sup>590</sup> A.g.e., s. 117.

<sup>591</sup> Fiske, a.g.e., s. 46.

temelde bir “direniş alanı”<sup>592</sup> olduğudur. Bu farklılığın ve heterojenliğin, bir başka yönüyle de ötekiliğin direnişidir. Egemen sınıfın herkesi özneleştirdiği bir kültürel tektipleştirmeye karşı verilen bir özgürleşme mücadelesidir.<sup>593</sup>

Gündelik hayatla ilgili bir başka önemli kuramcılardan Lefebvre, gündelik hayatın birbirine büyük ölçüde karşıt iki kanadı olarak sefalet ve büyüklükten bahsetmektedir.<sup>594</sup> Ayrıca Lefebvre, güçlülerin stratejisi (zorlama) ile zayıfların taktikleri (uyarlama) arasındaki karşılıklığa işaret etmek için “zorlama” ile “uyarlama” arasındaki ayrımı kullanırken, de Certeau ile aynı doğrultuda düşünmektedir: “Koşullara ayak uydurabilen zorlamaların üstesinden gelir... Uyarlama zorlamaları özümser, onları dönüştürür, onları birer ürün haline getirir.”<sup>595</sup>

Lefebvre’ye göre, gündelik hayatın sunduğu gerçeklik, her bir bireyde belirginleştiği için doğallaşır. Doğal olan ise bireysel ve kolektif eylem açısından olası tercihlerin ilk sırasında yer alarak özü itibariyle rasyonel kabul edilmeyecek olsa bile zamanla çelişkiler yok olur ve rasyonelleşir. Lefebvre, işte bu süreci kapalı devre bir sisteme benzetmektedir.<sup>596</sup> Normal şartlar altında bireyler, Lefebvre’in “kapalı devre sistem” ve De Certeau’nun ise “taktik” uygulaması şeklinde kavramsallaştırdığı bu çerçevede davranması beklenmektedir.

Bu noktadan itibaren, Cumhuriyet’in kurucu elitlerinin modernleştirme stratejilerine karşılık Konya’da yaşayan ortalama/sıradan bireylerin ne tür bir gündelik hayat tarzı, dolayısıyla ne tür bir dini hayat tarzı ürettiklerini ve modernleşmenin dini hayatı nasıl etkilediğini De Certeau’nun “taktik” kavramsallaştırması ışığında analiz etmeye çalışacağız.

<sup>592</sup> Kentel, “**Modernite Gündelik Hayat ve Yeni Sosyal Hareketler**”, s. 20.

<sup>593</sup> Ben Highmore, **Everyday Life and Cultural Theory**, London ve New York: Routledge, 2002, s. 147-148.

<sup>594</sup> Sedat Doğan, “Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma”, **İnsan & Toplum Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4 (2012), s. 95-96.

<sup>595</sup> Fiske, **a.g.e.**, s. 47.

<sup>596</sup> Lefebvre kapalı devre sistemi şöyle açıklar: “Toplumsal ve zihinsel biçimler, kendilerini çevreleyen bir dünya içinde verili gibidirler. Sanatın, estetiğin veya estetizmin biçimleri, toplumsal ilişkilerin ritüelleştirilmiş biçimleri için de geçerlidir bu... Normal olan alışılmış hale gelir; alışılmış olan, böylelikle doğal olan ile birleşir; doğal olan da akılcılık ile özdeşleşir. Böylece bir döngü ya da kapalı devre gerçekleşir. Bu belirgin mantığın, akılcılığın yerini alan bu doğalcılığın içinde çelişkiler yok olur: Gerçek ile akılcı özdeşleşir, gerçeklik ile ideallik birbirine girer, bilgi ve ideoloji birbirine karışır” (Henri Lefebvre, **Modern Dünyada Gündelik Hayat** (Çev. I. Gürbüz), Metis Yayınları, İst. 1998, s. 50-51.)

### 1) Devletin Rol Model Stratejisine Karşı, Halkın “Öteki”lerle İttifak Taktikleri

Günümüzde Türk modernleşmesinin toplum üzerindeki, dolayısıyla dini hayat üzerindeki etkilerini ele alırken, yaşadığımız çağa politik, toplumsal ve ekonomik açıdan hâkim olan “küreselleşme”den<sup>597</sup> bağımsız düşünemeyiz. Bu sebeple, Türkiye’deki modernleşmenin kavranabilmesi için küreselleşme konusu ile beraber ele almak gerekmektedir.<sup>598</sup> Zira genelde Türk geleneksel dindarlığı, özelde ise Konya geleneksel dindarlığı, Türk modernleşmesinin ve modernleşmenin globalleşen / küreselleşen etkileriyle senkronize olamamasının dezavantajlarından da yararlanarak var olabilmiş veya kendini muhafaza edebilmiştir.

“Küreselleşme” kavramı, dünyanın farklı noktaları arasında karşılıklı ilişkinin bağımlılığın ve etkileşimin artmasını<sup>599</sup> böylece dünyanın bir köşesindeki olayların çok uzaklardaki halklar ve toplumlar üzerindeki ekonomik, kültürel ve siyasal etkilerini ifade etmektedir.<sup>600</sup> Bu durum ise insanların, kültürlerin, eşyaların, uluslararası bir düzlemde harekete geçmesini ve sınırların iptali anlamına gelmektedir.<sup>601</sup> Zira küreselleşmiş bir dünya, McLuhan’ın ünlü “küresel köy” (global village) ifadesiyle<sup>602</sup> dikkat çektiği, “sınırları olmayan dünya”dır.

Küreselleşmenin Amerikan kökenli olduğunu iddia eden Stuart Hall’ a göre Üçüncü Dünya ülkelerinde Amerikanlaşmanın daha çok “yaşam tarzı” üzerinden gerçekleştirildiği görülmektedir.<sup>603</sup> Hall, küreselleşmenin “yeni” bir olgu olduğunun

<sup>597</sup> Robert W. McChesney, **Kapitalizm ve Enformasyon Çağı: Küresel İletişimin Politik Ekonomisi**, Epos Yayınları, Ankara, 2003, s. 7.

<sup>598</sup> Peter L Berger, Samuel P Huntington, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, Kitap Yayınevi, İst. 2003, s. 307.

<sup>599</sup> Thomas Friedman, **Küreselleşmenin Geleceği**, 3. baskı, Çev. Elif Özsayar, Boynur Yayınları, İstanbul 2003, s.17.

<sup>600</sup> Berger, Huntington, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, s. 307.

<sup>601</sup> Binnur Öktem, “Küresel Kent Söyleminin Kentsel Mekamı Dönüştürmedeki Rolü”, **İstanbul’da Kentsel Ayrışma**, Yay. Haz: Hatice Kurtuluş, Bağlam Yayınları, İst. 2005, s. 228.

<sup>602</sup> Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, **The Global Village**, New York, Oxford University Press, 1989.

<sup>603</sup> Rifat N. Bali, **Tarz- Hayat’tan Life Style’a**, İletişim Yayınları, İst. 2002, s. ; Berger, Huntington, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, s. 12.

ve bu süreç içerisinde “yeni biçimlerin”, “yeni ritimlerin” ve “yeni itici güçlerin” oluştuğunu ifade etmektedir.<sup>604</sup>

Küreselleşmenin yoğun olarak tartışılmaya başlandığı 1980’li yıllardan itibaren dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türkiye’nin de her alanda çok hızlı bir değişim sürecinden geçtiği görülmektedir. Bu yıllardan itibaren Türk ekonomisinin geri kalmışlığı, yaşanan toplumsal çalkantılar, kalkınmacılığın terk edilişi gibi faktörler, Cumhuriyet’in modernleştirme vaatlerinde şüphe uyandırdı. Bunun neticesinde Cumhuriyetin ilk yıllarındaki coşkunun yerini, bir sorgulamanın almaya başlamış, bu çerçevede Türk tarihi, geçmiş kurumları, inançlar, kimlik, kültür sorgulanmaya başlanmıştır.<sup>605</sup> Bu yıllar aynı zamanda Türkiye’de modernliğin kaynağını seküler-rasyonel düşünceyle sınırlayan yaklaşımın eleştirildiği yıllar olmuştur.<sup>606</sup>

Aynı zamanda 80’li yıllar, Dünyada genel kabul gören liberal<sup>607</sup> politikaların, Özal hükümetleri döneminde Türkiye’ye taşındığı yıllar olmuştur. Bu politikalar "kamu menfaati" gereği, devleti küçülterek özel teşebbüsün önünü açmakta ve bireylerin özgürlüğünü arttırmaktadır. Ondokuzuncu yüzyıl ortasında olduğu gibi yirminci yüzyıl başında da, hayatini ceberrut devlete karşı mücadele fikrinden alan bu liberalist<sup>608</sup> politikalar, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana devam eden baskıcı devlet yapılanmasını ve zihniyetini yavaşlatmıştır. Çünkü Liberalizm bireylerin özgürlüğünü, devletin küçültülmesini ve çoğulculuğu savunan bir ideoloji idi. 50’ler de Menderes, 80’ler de Özal, bu politikalara bağlı ve kültürel değerlere referans veren

<sup>604</sup> Stuart Hall, “**The Local and the Global: Globalization and Ethnicity**”, (der.: A. King), Culture, Globalization and The World System, Minneapolis University of Minnesota Press, 2000, s. 19-20.

<sup>605</sup> İçli, “**Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi**”, s. 245.

<sup>606</sup> Ergun Özbudun, Fuat Keyman, “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme”, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, Ed.: Peter L Berger, Samuel P Huntington, s. 306.

<sup>607</sup> Liberalizm kavramı, toplum içinde bireyi üstün tutan ve akılla donanmış özgür bireyin üzerinde başka hiç bir irade tanımayan yaklaşımı temsil eder. Bu yaklaşım, bireyin özgürlüğünün güvencesi olarak mülkiyeti tanıır. Birey mülk sahibi olduğu veya olabileceği ülkede kendini diğer kişi ve kurumlardan özgür hisseder. Varlığını sürdürmek için bağımlı değildir. Toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesinde de hukuken eşit bireylerin özgür ifade iradeleri esastır. Buna göre devlet meşruiyetini, özgür bireylerin oluşturduğu özgür bireylerin oluşturduğu temsil organlarından almalıdır.<sup>607</sup>(**Ahmet İnsel, Türkiye Toplumunun Bunalımı, Birikim Yay., İst., 1990, s. 61. )**

<sup>608</sup> Ondokuzuncu yüzyıl ortasında olduğu gibi yirminci yüzyıl başında liberalizm hayatini ceberrut devlete karşı mücadele fikrinden alır. (**Ahmet İnsel, Türkiye Toplumunun Bunalımı, Birikim yay., İst., 1990, s. 74.)**

ve destekleyen liderler olmuşlardır. Bu anlamda bakıldığında Liberal politikaların Türkiye'ye daha çok muhafazakar kesimlerle geldiği görülmektedir.<sup>609</sup>

Bu ortam ise devlet baskısından şikâyet eden İslami kesimlerin daha fazla özgürlük alanı bulmalarına; faaliyetlerini rahatça yerine getirebilmelerine ve yayılmalarına fırsat vermiştir. Başka bir ifade ile Liberalizm gibi bireylerin özgürlüğünü, devletin küçültülmesini ve çoğulculuğu savunan bir ideolojinin yaygınlaşması, muhafazakâr kesimlere muhtaç olduğu kanı vermiştir. Dolayısıyla sözkonusu ortam onlara kendi ticari, eğitim ve medya gibi kurumlarını kurmaları konusunda yeni fırsat alanları yaratmıştır.

Bu açıdan bakıldığında, dindar-muhafazakar kesimlerin liberalizmle ilişkileri veya "ittifakları" bir pratik bir zorunluluktan kaynaklandığı söylenebilir. Zira İslami kesimin liberal yaklaşımlarla ittifakı; Türkiye'deki yaşanmışlıkların ve uluslararası gelişmelerin etkisiyle oluşmuş pragmatik bir zorunluluğa sahiptir.<sup>610</sup> Sözkonusu kesimler, yıllarca, kurucu ideoloji tarafından "öteki" ve "tehlike" olarak görülmüş, bu yüzden birçok baskıya maruz kalmışlardır. Dinî bir toplantı yapmak üzere bir araya gelen 5-10 kişilik gruplar bile defalarca takibe uğramışlar ve tutuklanmıştır. Cumhuriyetin modernleşme ideolojisi ve kurucu elitleri islamı unutma ve unutturma amacıyla "Batı"yı rol model olarak kabul etmiş, toplumun gündelik hayatını buna göre dizayn etme gayreti içine girmiştir. İşte İslami kesimler, liberal ideolojiyi temele alarak Kemalist ideoloji adına konan engelleri aşma şansını yakalamışlardır. Ayrıca muhafazakâr kesimin bu süreçte Avrupa Birliği üyelik sürecine daha sıcak bakmaya başlamalarının ve Batı karşıtı söylemi azaltmalarının altında da, liberalizmin kendilerine getirdiği avantajları algılamalarının önemli bir unsur olduğu söylenebilir.<sup>611</sup>

<sup>609</sup> Uğur Kömeçoğlu, **Kimlik Mekan ve Gündelik Hayat**, Ufuk yay., İst. 2012, s. 182.

<sup>610</sup> Muhafazakâr kesimin içinde etkili olup da, teorik olarak liberalizmle ittifak yapılması gerektiği konusunda ciddi bir yol haritası ortaya koyan ve sonra bunun uygulanmasına vesile olan herhangi bir düşünür yoktur. Bir başka açıdan bakıldığında, Türkiyede liberalizmin azimli bir mücadele söylemi oluşturduğu söylenemez. Liberal dünyanın beslenebileceği, gerçekleşmiş, kendini ispat etmiş gelenekselleşmiş referansları yoktur. Bu referansların yokluğu karşısında liberaller, muhafazakar dünyanın dini, otoriter geleneklerini sahiplenerek toplumla iletişim kurmaya çalışırlar. (ne var ki bu gelenekler siyasi liberalizmin batı demokrasileri versiyonuna pek uymazlar.) (**Ahmet İnel, Türkiye Toplumunun Bunalımı, s. 74.**)

<sup>611</sup> Taslaman, **Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam**, s. 28.

Böylece dindar kesimler, çıkarları gereği sözkonusu değerlerin yayıcısı konumunda olan Batı'ya yüzünü daha fazla dönmüştür. Bu durumun gündelik hayatta yaşanan din açısından önemli sonuçları olmuştur. Çünkü islami kesim, devletin baskısından kurtulmak için yüzünü Batı'ya çevirdikçe, buradan gelen kültüre kucağını daha fazla açmış ve onlardan etkilenmiştir.

De Certeau'ya göre sıradan/ortalama insan, özneliğini korumak ve nesneye dönüşmemek için sistem tarafından uygulanan stratejilere karşı tepki vermekte, direnmekte, taktikler üretmektedir. Bu anlamda muhafazakar kesimin liberalizmi ve AB sürecini kendilerine konan engelleri açmak için araçsallaştırdıkları Certeau'nun kavramı ile egemenlerin stratejilerine karşılık "taktik"ler uyguladıkları söylenebilir.

Yine bu yıllardaki hızlı değişimin özellikle göçlerin de etkisiyle gittikçe daha çok sayıda insanın kentlerde yaşaması moderniteyle ani, hazırlıksız bir şekilde karşılaşmalarına neden olmuştur. Küreselleşme, siyasi, ekonomik, kültürel, hukuki vb. alanlarda yaşanan hızlı değişim ve gerçekleştirilen reformların modernitenin fırsatlarıyla ve tehditleriyle tüm toplumsal kesimlere ulaşmasının kanallarını artırması onun benimsenmesini ve içselleştirilmesini kolaylaştırmıştır. Modernliğin taşıyıcı kurumları olan medya, bankalar, okullar, alışveriş merkezleri ve benzeri kurumların ve araçların çoğalması ve toplumun genelinde kabul görmesi Müslümanların da modern dünyadan taleplerinin modernleşmesini beraberinde getirmiştir.<sup>612</sup> Bu açıdan bakıldığında modernite ve yayılan küresel kültür, geleneksel İslam anlayışı açısından bir takım tehditler de getirmiştir. Yeni tüketim metaları ve medya yayınlarıyla, kadın-erkek ilişkisinden hayatın birçok alanına kadar öncekinden farklı yeni bir kültür ve yaşam tarzı ortaya çıkardığı söylenebilir.

## **2) Devletin Tektipleştirici Stratejilerine Karşı, Halkın "İçeriden Dönüştürme" Taktikleri**

Yukarıda, Türk modernleşme sürecinde gündelik hayatı dönüştürmek ve Batının uygar uluslarıyla aynı düzeyde laik, homojen bir toplum yaratmak için

<sup>612</sup> Musa Öztürk, **Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Dini Hayatın Dönüşümü ve Dindarlığın Yeni Bazı Görünümleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Üniv. SBE, Elazığ, 2010, s. 138.

“tepeden inme” bir anlayışla topluma müdahaleler yapıldığını, bu süreçte toplumun kültürel kodlarının dikkate alınmadığını, bu amaçla topluma bir model sunulduğunu ve sonuçta ise gelenek ve modernitenin iki karşıt kutup haline getirildiğini belirtmiştik.

Gündelik hayatta modernleşme ve küreselleşmenin fırsat ve tehditleri ile karşı karşıya kalan İslami kesim, bir taraftan fırsatları tüketirken, diğer taraftan dini kültüründen temelini alan geleneklerini tehdit eden noktalara sessiz bir direnç göstermiş ve birbirinden kopuk halkalar halinde de olsa yeniden üretmiştir.<sup>613</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi gündelik hayat “*direnişin alanı*”dır ve bu direniş, kendi savunma mekanizmalarıyla ürettiklerini ve bizzat modernleşmenin getirdikleri ile iç içe sokarak, onlarla etkileşerek gerçekleştirir.<sup>614</sup>

Söylem düzeyinde modernlik sürekli eleştirilse de bireysel ve toplumsal pratikler düzeyde ikisi arasındaki yani, İslam’ın temelini oluşturduğu gelenek ve modernite arasındaki etkileşim her geçen gün daha da derinleşmekte<sup>615</sup> neticede ise biraz modernlik biraz gelenek içerisinde barındıran yani gelenek ve modernitenin birbirine eklenildiği, Göle’nin “*melez desenler*”,<sup>616</sup> Taslaman’ın “*karişim kimlikler*”<sup>617</sup> diye kavramsallaştırdığı yeni yaşam tarzları gündelik hayatta tezahür etmeye başlamıştır. Bu durum aslında şaşılacak bir durum değildir. Çünkü ne gündelik hayatta yaşanan İslam ne de modernlik durağan değil tam tersine insanın yorum ve eylemleriyle sürekli şekillenen devam eden süreçlerdir.<sup>618</sup>

Burada bizi ilgilendiren konu; İslam’i kültürden temelini alan gelenek ile modernlik’in uyuşup uyuşmayacağı değil, ancak gelenek ve modernliğin birbirleriyle

<sup>613</sup> Göle, **Melez Desenler**, s. 8.

<sup>614</sup> Kentel, “**Modernite Gündelik Hayat ve Yeni Sosyal Hareketler**”, s. 20.

<sup>615</sup> Göle, **Melez Desenler**, s. 125.

<sup>616</sup> Bkz. Nilüfer Göle, **Melez Desenler**; Nilüger Göle, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**.

<sup>617</sup> Taslaman’ın kavramsallaştırdığı “Karişim kimlikler” yerel olanın, yani gelenek adıyla aktarılan unsurlarla; yeni olanın, yeni karşılaşmaların buluşmasının ve aynı kimlikte kaynaşmasının bir ürünüdür. Caner Taslaman, Dünya Bülteni, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=157326>, (27/04/ 2011); ayrıca, bkz. Caner Taslaman, **Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam**.

<sup>618</sup> Göle, **Melez Desenler**, s. 127.

nasıl ilişkiye girdiği, nasıl eklemlendiği<sup>619</sup> ve birbirlerini nasıl dönüştürdükleri meselesidir.

Bu dönüşme ve dönüştürmede en önemli konuların başında “kadın” konusu gelmektedir. Zira Türk modernleşme paradigması açısından, kadın bir simge durumundaydı<sup>620</sup> ve batılılaşmaya giden yolu simgelemektedir. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, kadın meselesi batı dünyasına yönelme ve batılılaşma hareketleri ile birlikte siyasi iktidar mücadelelerinde ilerici-gerici tartışmalarının odak noktası olmuştur. Bu açıdan ilk olarak ele almamız gereken nokta gündelik hayatta kadın konusu olmaktadır. Zira İslami kesimdeki farklılaşmaları anlamının en kolay ve en görünür yollarından biri, sözkonusu kesimin içindeki kadınlara yoğunlaşmaktır.

İslami gelenekleri medeniyetin önünde bir engel olarak gören ve kadının bu gelenek zincirlerinden kopmasını savunan batıcı seçkinler açısından kadının toplumsal konumu ile ilgili değişiklikler, İslâmî bir hayat tarzından modern bir hayata geçişi, geçmişten koparak muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı simgelemektedir. Bu nedenle, kurucu ideoloji, kadın-erkek mekânlarını ve ilişkilerini yeniden düzenleyerek, İslami geleneklerin belirlemiş olduğu toplumsal dokuyu çözmekte<sup>621</sup> ve yeni bir model sunmaktaydı.

Bunun yanında 1980-90’lı yılların mahremiyet konusundaki genel eğilimi önemli ölçüde geleneğe yaslanmaktadır. Kadın konusunda “modernleşme/batılılaşma” meselesi bütünüyle bir tehdit olarak algılanmaktaydı. Bu

<sup>619</sup> Türk moderleşme stratejisine karşı geliştirilen taktikler neticesinde, gündelik hayatta geleneğin, modernite ile nasıl eklemlendiği konusuna birçok örnek olay gösterilebilir. Örneğin konuya hukuk açısından yaklaşan İhsan Yılmaz imam nikahını örnek göstermekte ve yasal olarak hiçbir geçerliliği olmamasına rağmen Türkiye’de yaşayan evli çiftlerin (1992 verilerine göre), kırsal alanda yüzde % 87, şehirlerde % 82’nün resmi nikahın yanı sıra imam nikahı da yaptırdıklarını belirtmektedir. Ona göre “Türkiye’de yaşayan insanların isveç medeni kanununun adaptasyonundan sonra yapabilecekleri üç şey vardı: Resmi hukuk sistemine uymaktan kaçınmak, resmi hukuku takip etmek ya da İslâm hukuku ile Türk Hukuku’nun gerektirdiklerinin bir kombinasyonunu kullanmak. Kanıtlar üçüncü yolu seçtiklerini göstermektedir. Resmi olmayan islam hukuku ile resmi Türk Hukuku’nu birleştiren yeni bir melez kurallar sistemi geliştirmişlerdir. (İhsan Yılmaz, “Non-recognition of Post-modern Turkish Socio-legal Reality and the Predicament of Women”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, (2003), 30 (1), p. 29.)

<sup>620</sup> Tekeli’ye göre asıl amaç kadının toplumsal statüsünde yapılan iyileştirmelerin geçmişten geleneksel yapılanmalardan kopuşu ve nedeni, modern bir hayata geçiş bağlamındaki sembolik değerini kullanmaktadır. (Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim Yay. İst. 1982, s.216.)

<sup>621</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet Örtünme*, Metis yay., İst. 1991, s. 25, 39.

tehdit algısı içinde müslüman kadın ve modern kadın, birbirinin ötekisi olarak kurgulanan ve konumlandırılan iki rol model durumundaydı.<sup>622</sup> Daha önce İslami kesimin birçok aktörü, cemaatleri, âlimleri kadınların kamusal alana çıkmasına pek hoş bakmazlardı. Yukarıda bahsedilen saiklerle bugün gelinen noktada ise birçok İslam düşünürü kadınları eve hapseden yaklaşımları inkâr ederek kızların okumasını dolayısıyla kamusal alana çıkmalarını desteklemektedirler. Başörtülü kızların okula gitmesi ise daha çok kamusal alana çıkmaları ve güç ilişkilerinde daha aktif bir tavır almaları demektir.

Ayrıca modernitenin kadınlar için oluşturduğu "*fırsat alanı*"nı kullanan dindar/muhafazakar kadınlar; kamusal yaşama katıldıkça, İslami yasakları delmekte, "mahrem" alandaki kadın erkek ilişkilerini altüst etmektedirler. Kemalist feminizmden farklı olarak, toplumsal yaşama katılma taleplerini, özel alandaki cinsiyet ilişkilerini değiştirerek yapmaya zorlamaktadırlar.<sup>623</sup>

Dindar kesimin kadınları siyasi hareketler kanalıyla kamusal alana doğru açıldıkça, İslamcı hareket içinde geriye dönüşü olmayan bir dönüşümü başlatarak "mahrem" alan içinde "zorlama" yarattığı görülmektedir. Bu süreçte sözkonusu kadınlar, "kollektif" siyasi kimliğinden "kişisel" yaşam stratejilerine doğru indikçe, "iç" dünyasını yasaklardan, "dış" dünyalara doğru taşıdıkça, hem kendi kimliğini oluşturmakta, hem de kadın erkek ilişkilerini dönüştürmektedir.<sup>624</sup>

Bir başka açıdan bakıldığında, örtüleriyle davranış kodlarını, din kuralları çerçevesinde şekillendirdikleri mesajı veren türbanlı kadınlar cumhuriyetin tahayyül ettiği ve yaratmak istediği "modern insan", "modern kadın" imgesinden de farklı bir yerde durmaktadırlar. Diğer taraftan bu kadınlar büyük oranda "şehirli" olmaları, eğitilmiş olmaları ve meslek sahibi olmak isteyerek geleneksel olarak doğal kabul edilen cinsiyet rollerine meydan okumaları ile geleneksel başörtülü kadın figüründen ayrı durmaktadırlar.<sup>625</sup>

<sup>622</sup> Tuksal, **Mahremin Göçü**, s. 221-222.

<sup>623</sup> Nilüfer Göle, **Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme**, Metis yay.,1991, s.139-140.

<sup>624</sup> A.g.e, s.139-140.

<sup>625</sup> Türbanlı kadınlar kendileri ile yapılan görüşmelerde kadınların kategorileştirmelerine karşı çıktıklarını dile getirmişlerdir. Kadının konumu ve asli görevleri konusunda geleneksel islamın emrettiği anne-eş-ev kadını rollerine mesafeli bir tutum takınmaktadırlar. Eğitimi sadece kadının bu

Yerleşik kategorileri alt üst ederek “hem yüksek eğitime yönelen hem de İslami ilkelere sadık kaldıklarını ilan eden, ne türbanlarından ne de diplomalarından vazgeçebilen kadınların bu durumunu, anomali ya da “iki arada bir derede”lik olarak nitelendirmek doğru değildir.<sup>626</sup> Bu durumu De Certeau’nun taktik kavramsallaştırması ile izah etmek daha tutarlı görünmektedir. Ona göre bu durum; baskıya uğrayan halkın, iktidar tekniklerine karşı doğrudan bir mücadele biçimine girmeden, bu otoriter ve hiyerarşik, faşist, dikey toplumsal ilişki kodlarını “içeriden dönüştürmekte”leri olarak izah edilebilir. Sıradan insanlar yani halk, gündelik yaşam içerisinde onlara dayatılan eylem kalıplarının hedeflerini saptırırlar. Onları başka bir amaç için kullanıp, kendilerine özgü bir üslup ve tarz içerisinde yeniden işlerler. Bu durum aynı zamanda halkın modernitenin fırsat alanlarını kullanırken, tüketim biçiminde olan bir “üretimi” şeklinde açıklanabilir.

Modern hayatla bu kadar iç içe oldukları halde dinsel kimliklerini de ön plana çıkararak hakim modernlik anlayışından farklı bir yol izlemeyi tercih eden kadınların bu durumunu De Certeau’nun gündelik hayat kavramsallaştırması çerçevesinde şöyle izah edilebilir: Gündelik hayat “direnişin alanı”dır ve bu direniş, kendi savunma mekanizmalarıyla ürettiklerini ve bizzat modernleşmenin getirdiklerini iç içe sokarak, onlarla etkileşerek gerçekleşir. Dolayısıyla sıradan insanlar yani halk gündelik yaşam içerisinde kendilerine dayatılan eylem kalıplarının hedeflerini saptırmışlar, onları başka bir amaç için kullanıp, kendilerine özgü bir üslup ve tarz içerisinde yeniden inşa etmişlerdir.

Bir başka açıdan ortaya çıkan durum analiz edildiğinde nasıl ki; Türk modernleştirme stratejisinde kadın seküler modernizmin hem simgesi hem de aktörü olarak merkezde<sup>627</sup> yer alıyorsa, sıradan insanların gündelik hayatlarında bu

---

görevlerinin bir uzantısı olarak (ailesine faydalı olmak çocukları yetiştirme görevleri vb...) görmemekte, bunu “ufkunu genişletmek”, “tek düze düşünmemek”, “sınırlı bir dünyada hapsolmemek” için ve “kendilerini tanımalarını mümkün kıldığı” için ya da “hakları olduğu” ve “kendilerini ispat etmek” istedikleri için arzuladıklarını dile getirmektedirler. (Nilüfer Göle’nin görüşmelerde bulunduğu türbanlı kadınlar tarafından dile getiren açıklamalar için bkz. Modern Mahrem, s. 112-114.)

<sup>626</sup> Funda Gençoğlu Onbaşı, “Geleneksel ve Modern: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine”, **Doğu-Batı Dergisi**, S. 25, s. 69-97.

<sup>627</sup> Nilüfer Göle, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, Metis yay, İst. 3. Baskı, 2009, s. 24.

stratejiye karşı geliştirmiş olduğu taktiklerde de kadının merkezi konumda olduğu söylenebilir.

Bilindiği gibi, “mahremiyet” söz konusu olunca daha çok kadınlar üzerinden gündeme gelen bir kavramdır. Bu bağlamda bakıldığında kadınların kamusal hayata katılmaları, kamusal hayatta daha fazla görünür olmaları, geleneksel “mahremiyet” anlayışını dönüştürdüğü görülmektedir. Kadınların kamusal alana çıktıkça, mahremiyet algısındaki değişim ve dönüşümün farkına varan bazı dindar/muhafazakar kesimler, İslamın kendi teorik söylemlerine uygun ya da en azından temel noktalarıyla çelişmeyen alternatif kamusal alanlar oluşturma gayretlerine giriştikleri söylenebilir. Bu süreçte tatil kültürünün yaygınlaşması neticesinde normal otellere alternatif “tesettür otel”lerin hızla yayıldığı görülmektedir.

Sosyal bir fenomen olarak "*alternatif kamusal alanlar*" ne kadar ilginç olsa da, belki bundan daha ilginç olan "ortak kamusal alanlar"da dindar kesimlerin "öteki" kesimler ile karşılaşmalarıdır. Örneğin gündelik hayatta okul kantinleri veya gençlerin bulunduğu kafelerdeki karşılaşmalar daha ilginç sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Artık gerçek "öteki" uzaklarda olan değildir; gerçek "öteki" yan yana oturup, dokunma mesafesinde duran ve onun üzerinden kendilerini tanımladığı kimselerdir. Dindar kesim "ötekileriyle" ve kendini "ötekileştiren"lerle kamusal alanda daha çok karşılaşmaktadır; bu durum ise, hem yan yana gelişlerin artışından hem kamusal alanda kurucu ideolojinin hâkimiyetinin azalmasından kaynaklanan bir gerilimi yükseltmekte, diğer yandan mekân-birliği gibi unsurlar, birbirine yakınlaşma ve birbirini daha iyi anlama için imkânları ortaya çıkarmaktadır.<sup>628</sup> Bir başka açıdan bakıldığında ise dindar kesimin ötekilerle parlamento, üniversitedeki derslikler, televizyon programları, konser salonları, kültür merkezleri, plajlar, opera salonları ve kafeler gibi aynı modernlik mekânlarını paylaşmaya başlaması, beraberinde yeni meşruiyet arayışlarını getirmiş, bununla da kalmayıp, varolan kurumların ve

<sup>628</sup> Caner Taslaman, **Dünya Bülteni**, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=157326>, (27/04/ 2011).

kuralların sınırlarını zorlamıştır.<sup>629</sup> Bu durum ise kimlikler, kültürler arasındaki sınırları daha da belirsizleştirmektedir.<sup>630</sup>

Dindar kesimin kamusal alanla ilgili karşı karşıya kaldığı süreçte iki türlü davranış içine girdikleri görülmektedir. Bazı durumlarda kendisi alternatif kamusal alanlar oluşturmuşlardır. Bazı durumlarda ise mevcut kamusal alanlarda diğer insanlarla yani kendilerini ötekileştirenlerle aynı mekanı paylaşmışlardır. Bu davranış tarzında ise bir araya geldiği mekânlarda kendilerini ötekileştirenlerle iletişim kurarak birbirlerini daha iyi anlama imkânını yakaladıkları söylenebilir.

Bu durum bize gündelik yaşam içerisinde konumlanan sıradan insanın çeşitli mekânları “kullanım” biçiminin niteliğini ve kendisine dayatılan kültürel formasyonu ne şekilde dönüştürdüğünü ve yeniden ürettiğini göstermektedir. De Certeau’ya göre zayıflar, güçlülerin mekânlarını kendilerine özgü hale getirirler. Resmi alanı gayri resmileştirir ve kişiselleştirirler. Mekânın içerisinde kendi alanlarını (mahrem) inşa ederler. Bu bir uzam (uzam, kullanılabilir mekandır) politikasıdır. Halkın bu politikası/taktiği neticesinde, kamusal alanda kurucu ideolojinin<sup>631</sup> hâkimiyetinin azaldığı görülmektedir.

Bu anlamda Konya’yı gözlemlediğimizde son zamanlara kadar kadın konusunda geleneksel düşüncenin hakim olduğu Konya’da da benzer değişim ve dönüşümleri görmek mümkündür. Sözkonusu bu şehirde de gelenek ve modernite çatışmasından yeni sentezlerle “biraz modern biraz gelenek” şeklinde ifade edilebilecek melez ve eklemlenmiş yeni bir yaşam tarzı ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Yeniden üretilen bu yaşam tarzı ile beraber Konya’lıların dini hayatlarında da yukarıda bahsedilen yeni görüntülerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Örneğin önceden kızların okutulmasına, kadının kamusal hayatta görünmesine pek sıcak bakılmaz hatta eve gelin alınacağı zaman bile “ev hanımı” olması tercih edilirdi. Az sayıda bile olsa kızlarını okutmak isteyen dindar kesim de,

<sup>629</sup> Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, Metis Yayınları, İst., 2000, s. 13-14; Göle, **Seküler Ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, s. 104.

<sup>630</sup> Nilüfer Göle, **İç İç Girişler: İslam ve Avrupa**, 2. Baskı, Metis yay., İst. 2010, s. 152.,

<sup>631</sup> Aslında bu sorun, kamusal mekânın kurgulanışı ile ilgilidir. Taylor’a göre kamusal alan, kapitalizm ve demokrasinin yanında, Batılı toplumsal tahayyülün temel bileşenlerinden biri olarak modernliğin de merkezinde bulunan sekülerizm tarafından biçimlendirilmiştir. (**Charles Taylor, Modern Toplumsal Tahayyüller** (çev. H. Koyukan). Metis Yayınları, İst.,2006, s. )

daha çok imam hatip okullarını ve ilahiyat fakültelerini tercih ederlerdi. Fakat gelinen noktada bu algılama ve yaşam biçiminin büyük oranda değiştiği gözlenmektedir. Bu gün artık Konya’da hemen hemen herkes kızlarını okutmakta, kızlarının imam hatip ve ilahiyat fakültelerinden ziyade daha farklı okullarda/bölümlerde okutulmasını tercih eden birçok kişinin olduğu görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi kızların okumuş olması zincirleme olarak bazı “değerler”in de değişim ve dönüşümünü beraberinde getirmektedir.

Genellikle “modern” okullara giden kızlar/kadınlar, “geleneksel” kadının konumu ve asli görevleri konusundaki İslami değerlerden olan anne-eş-ev kadını rollerine mesafeli bir tutum takınmakta, “mahrem” alandaki kadın-erkek ilişkilerini dönüştürmektedir.

Yine kadınların kamusal hayata çıkmaları ve çalışmaları konusunda da benzer değişimler olmuştur. Bugün Konya’daki hemen hemen her sektörde tezgâhtar kızların çalıştığı görülmekte ve durum gayet normal karşılanır hale gelmiştir. Hatta birçok muhafazakâr/dindar iş adamının iş yerinde bayan sekreter çalıştırdığı gözlenmektedir. Bundan daha da dikkat çekici olan kısım ileriki bölümde de bahsedileceği üzere Konya’da birçok dini grubun kolejleri bulunmaktadır. Bu kolejlere bakıldığı zaman orada çalışan bayan öğretmenlerin haricinde birçok başörtülü bayanın bu mekânlarda çalışması ve oraya gelenlerle ilgilenmesi gelinen noktaya ışık tutmaktadır.

Konya’daki dini hayat üzerine görüşme yaptığımız ve aynı zamanda akademisyen olana B.A’nın şu ifadeleri gelinen noktayı ifade etmesi açısından son derece önemlidir: *“Eskiden Konyalılar kızını evlendirmek üzere damat arar ya da karar verirken ilim adamlarını -isterse şehir dışından gelsin-, ilahiyatçıları tercih ederdi. Gelin alacağı zaman da, ‘ev hanımı’ olmasını ister, çalışmasına pek hoş bakmazdı. Ama bu gün zengin ve hacı olan aileler bile gelinin çalışmasını istiyor. Hatta meslek kategorileri bile oluşmuştur bunun için. En makbulü, birinci derecede avukat ya da doktor olması... O yoksa öğretmen olabilir fakat her branştan değil yine burada tercih İngilizce yada Matematik öğretmenidir. Çünkü bu branşlar*

*okulda ek dersi tam alabiliyor genellikle. Ayrıca evlerde de özel ders vs... verme imkânı var.”*

Alternatif kamusal alanlar ve tatil kültürü noktasında da Konya’da bir takım değişim ve dönüşümlerin olduğu gözlenmektedir. Bu durumu B.A. şöyle ifade etmektedir. *“Konyalıların gözündeki eskiden tatil diye bir kültür yoktu. Artık bu gün bu tatil kültürü yerleşti, Herkes kendine uygun bir tatil mekânı buluyor, kendine göre “emin” gördüğü yerde bu tatilini yapıyor. En az dindar olanı ya da açık olanı diyelim denize gitmeyi tercih ederken, biraz daha orta durumlarda olanları normal yada tesettür otel, köyü vb. yerlere gitmeyi tercih ediyor. En dindar Konya’lılar ise tatilini Umre’de geçiriyor. Çünkü boş zamanı değerlendirme gözüyle bakılıyor.”*

Görüldüğü gibi modernleşme, küreselleşme, devleti ve ekonomiyi dönüştürürken kültür, zihniyet ve toplumsal pratikler düzeyinde de büyük çalkantılara yol açmıştır. Söz konusu çalkantılardan çıkmak için, kurucu elitler tarafından topluma sunulan model, toplumun farklı kesimleri tarafından farklı şekillerde algılanmış, yorumlanmış ve yeniden üretilmiştir. Bu yeniden üretme sürecinde toplumun bu kesimleri hâkim modernlik anlayışını dönüştürürken aynı zamanda kendileri de dönüşmüşlerdir.

### **3) Modernite ve Küreselleşmenin Getirdiği Yaşam Tarzına Karşı, Gündelik Hayattaki Din ve Dini Kurumların Durumu**

Modernite ve küreselleşmenin ürettiği yaşam alanları, dini pek çok hükmün tatbik edileceği zemini ortadan kaldırmış ya da bozmuştur. Özellikle kamusal alanın düzenlenmesine yönelik pek çok ahkâmın tatbik edilecek zeminin olmaması Müslümanların dindarca bir yaşam sürmelerinin önündeki en önemli engellerden biridir. Din inanca, ibadete ve muamelata yönelik hükümlerden oluşan bir hayat nizamı olduğundan onu bireysel alanla sınırlandırmak mümkün değildir. Bu bağlamda günümüz dünyasında dini pek çok hükmün uygulanması neredeyse mümkün değildir. Bu bağlamda bakıldığında, modernleşme ve küreselleşme

Müslümanları bir ikilem durumuyla karşı karşıya bırakmaktadır.<sup>632</sup> Gündelik hayatta kendisini ‘inançlı’ olarak tanımlayan pek çok bireyin, gündelik hayatın akışı ve temposu içinde dinî sorumluluklarını yerine getirememesi bir gerginlik nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>633</sup> İnanıldığını yaşayamamanın verdiği eziklik bazı müslümanları kendi iç âlemlerine kapatırken, bazılarını ise dışa açılmaya zorlamıştır.

Modernleşme ve küreselleşmenin en önemli sonuçlarından birisi şüphesiz kitapların yanında, televizyon, radyo, internet vb... bilgi edinme kanallarının artması ve yaygınlaşmasıdır. Diğer konularda olduğu gibi dini konularda da bilgilenme noktasında çok sayıda alternatifin çıkmış olması geleneksel din anlayışı üzerinde ciddi etkileri olmuş ve birçok sonucu da beraberinde getirmiştir.

Modern toplumda bahsedilen kanalların artmış ve herkes tarafından ulaşılabilir olması, bireylerin dini bilgiyi edinme yollarını dönüştürmüştür. Eskiden dini bir bilgiye sahip olmak için, mollaya, ulemaya, müftüye, imama, şeyhe vb... sorulurdu. Fakat şimdi bahsedilen şahıslara gidilmemekte bunun yerine “google”dan sorulmaktadır. Eğer bu kişilere danışılabilirse bile, bu kişilerin, din adına söylediği şeyler artık eskisi gibi sorgusuz sualsiz kabul edilmemekte, eleştiri süzgecinden geçirilmektedir. Dolayısıyla yanlışlıklar ya da farklılıklar kısa süre zarfında ortaya çıktığından, geleneksel dini otoritelerin eski itibarlarını kaybettikleri söylenebilir.

Modern toplumlar rekabetçi yapıya sahip olduğundan geleneksel toplumlardaki gibi her şeyin din adamlarının tekelinde olduğu bir durumdan söz edilemez. İşbölümü ve uzmanlaşmanın öne çıkması modern toplumda yeni iktidar ve otorite alanlarının oluşmasına yol açmıştır. Geçmişin her konuda uzman, akıl danışılan kişilerinin yerini sadece bir konuda uzman olan çok sayıda kişi almıştır. Dolayısıyla geleneksel dini otorite kaynakları günümüzde dini lider ve otorite olarak değil de “kanaat önderi” konumuna düştüler. Buradan hareketle, günümüzde geleneksel dini otorite kaynaklarının dönüştüğü söylenebilir.

Bir başka açıdan baktığımızda, çok sayıda bilgi edinme kaynağının olması dinin hem kendisinin hem de aynı din içerisindeki yorum ve yaklaşımların seçimlik

<sup>632</sup> Öztürk, a.g.e., s. 161-162.

<sup>633</sup> Bahaddin Akşit, Recep Şentürk, Önder Küçükural ve Kurtuluş Cengiz, **Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, İletişim Yayınları, İst. 2012, s.206.

hale gelmesi, insanların tercihine bırakılması sonucunu beraberinde getirmiştir. İletişim ağlarının genişlemesiyle üretenin değil de kullananın yön verdiği bir din anlayışı gelişmektedir. Enformasyonun herkese açık hale gelmesiyle dini olanın seçimlik konuma indirgendiğinden bu dine uygunluktan ziyade duruma uygunluk arayışını teşvik ettiği söylenebilir.

Küreselleşme toplumsal sonuçları itibarıyla dini olanın makuliyetini azalttığından dini bilginin teorik düzeyde kalmasını ve aksiyona geçmesini zorlaştırmaktadır. Modernite ve küreselleşmenin şekillendirdiği gündelik hayatta kişinin inandığı şeyleri yaşayamaması veya inandığı şeylerin tersini tekrar tekrar yapar duruma düşmesi inancın meşruiyetini azaltırken yaşanabilirliği noktasındaki şüpheleri de arttırmaktadır. Dinen yasak olan, haram olan şeylerle sürekli iç içe yaşamak günahı izafileştirmekte ve kişide haramları normal görme, tepki göstermeme noktasında bir kabullenmişlik psikolojisine yol açmaktadır. He ne kadar bundan rahatsızlık duysa da alternatif yaklaşımlar sayesinde kendi durumuna uygun bir yorum bularak mevcut durumu meşrulaştırmaktadır.<sup>634</sup> Bu anlamda modernleşme ve küreselleşmenin dayatmış olduğu yaşam tarzı ve bunun karşısında bireyin durumu Lefebvre kapalı devre bir sistemini hatırlatmaktadır. O'na göre, gündelik hayatın sunduğu gerçeklik, her bir bireyde tezahür ettiği için doğallaşır, doğal olan bireysel ve kolektif eylem açısından olası tercihlerin ilk sırasında yer alarak özü itibarıyla rasyonel kabul edilmeyecek olsa bile rasyonelleşir.

Bir başka açıdan bakıldığında çoğulculuk, çok kültürlülük, hoşgörü, vb. bağlamlarda hakikatin ve mutlak bilgilerin tartışmaya açılması, dinin kesinlik ve emin olma durumu zedelediğinden bireyler iman ve teslimiyet konusunda şüpheye düşmektedirler. Başka bir ifade modernleşme ve küreselleşmenin beraberinde getirdiği enformasyon akışının da etkisiyle ortaya çıkan yorum ve yaklaşımların çeşitliliği insanların zihinlerini bulandırmakta, insanların kesin olarak inandıkları şeyleri, tüm eski inançları zedelemekte, insanları inanç ve değerlerinde şüpheye düşürmektedir. Oysa bu şüphe ortamı (veya şüphecilik) sıradan insanların çoğunun taşıyabileceği bir yük değildir. Onun için kesin bilgi vaat eden ve inançta kesinlik unsuru içeren herhangi bir dini hareket artık bugün modernizmin getirdiği bu yüke

<sup>634</sup> Öztürk, a.g.e., s. 166-169.

tepki olarak kolaylıkla kabul edilmektedir.<sup>635</sup> Özellikle psikolojik arınma, ahlaki aklanma vb. ihtiyaçlarından dolayı pek çok insan tarikat, cemaat vb... oluşumlara dâhil oldukları görülmektedir.

Modernite ve küreselleşmenin kültürel sonuçlarından biri de günümüz dünyasında her şeyin sahnelik/seyirlik hale getirilerek teşhir edilmesi ve kitlelerin tüketimine sunulmasıdır. Metalaştırma teorisi bağlamında ifade edilecek olursa her şeyin teşhir edilerek gerek bilgi, gerek ürün ve gerekse de eğlence düzeyinde günlük tüketimin nesnesi hale getirilmesi dinin büyüsunü bozduğu,<sup>636</sup> inancı metafizik ve mistik bağlamından kopararak yüzeyselleştirdiği söylenebilir.<sup>637</sup>

Her şeyin dijital ortama aktarılması, dini mistik bağlamından koparmış, yeni alışkanlıklar ve tecrübeler ortaya çıkarmıştır. Önceden insanlar sohbet, vaaz, mevlit vb... ritüelleri camide, din görevlisi ile yüz yüze yerine getirilirken, mistik bir hava oluşturulmaktaydı. Fakat geldiğimiz nokta da artık insanlar mübarek gün ve gecelerde camiye gitmek yerine televizyonlardan radyolardan dinlemektedir. Herhangi bir hocanın gözetiminde okunan mukabeleler bile artık televizyonlardan takip edilmektedir. Bunun yanında camilerde dahi dijital uygulamanın uzantısı olarak merkezi sistem vaaz uygulaması, yine bazı camilerde din görevlisinin değil de kurulan bilgisayar ve projeksiyonlar desteği ile meşhur hafızların ses kayıtlarından Kur'an-ı Kerim okunması sözkonusu mistik havayı kaybettiği söylenebilir. Bu yeni dindarlık anlayışının "dijital dindarlık" şeklinde isimlendirmek mümkündür.

<sup>635</sup> Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s. 19.

<sup>636</sup> Bu duruma örnek olarak bir firma'nın, Mevlana Celaleddin Rumi'nin şu şiirini temele alarak, dini değerleri nasıl metalaştırdığı görülebilir. İnsan Vav şeklinde doğar, bir ara doğrulunca kendini elif sanır. /İnsan iki büklüm yaşar, oysa en doğru olduğu gün ölmüştür. / Kulluğun manası Vav dadır, Elif uluhiyetin ve ehadiyetin simgesidir. /O yüzden Lafz-ı ilahi elifle başlar. / Elif kainatın anahtarıdır, Vav kainattır... (Mevlana Celaleddin Rumi). Mevlana'nın buradaki şiirinin alıntısını yaparak, kulluğu, eğilmeyi, acziyeti, mütevaziliği ifade eden "vav" harfi; bir mücevherat firması tarafından "vav koleksiyonu" adıyla yeni takılar, kolyeler üretilmiş, "Mevlana'nın şiirinde işaret ettiği kainatın kendisi kabul edilen Vav harfi, anlamı itibariyle boynumuzda taşınmayı fazlasıyla hak etmektedir." diyerek kolyeleri insanlara pazarlamaktadır. Bu şekilde eğilmenin acziyetin, mütevaziliğin bir göstergesi olan "vav" paradoksal bir biçimde insanların boynun da teşhir edilerek takan kimsenin statüsünü, kendini teşhir etmenin bir aleti haline geliyor. Aynı firma "Melek Koleksiyonu" adıyla farklı bir ürün tasarlamış ve şöyle tanıtıyor: "Yeryüzündeki tüm inanışlarda meleklerle bakış hep pozitif olmuştur. Kötü davranışlarımızı yansıttığımız Şeytanda bir melek olsa dahi melekler genellikle iyi duygular ve güzel temennilerle hafızalarımızda yer tutmuştur. Koleksiyonlarında değer verilen hayatın gerçeklerini tema alan Goldstore, melek koleksiyonunda birbirinden eşsiz modeller oluşturup müşterilerinin beğenisine sunmuştur." <http://www.goldstore.com.tr/index.php?spage=goldstore-haberler> (01/01/2014).

<sup>637</sup> Öztürk, a.g.e., s. 169.

Okuma yazma oranlarının daha düşük seviyede olduğu, bugün gündelik hayatımızda bir hayli etkin olan özel medya ve internetin yaygın olmadığı dönemlerde; vaazlar yoluyla aktarılan sözlü bilginin bireylere olan etki gücü yüksekti. Fakat özel medya araçlarının gündelik hayatta daha etkin bir biçimde kullanılmasının yanında okuryazarlığın artarak kitaplardan dini ve din-dışı bilgilerin okunmaya başlanması, toplumda sözlü bilginin etki araçları olan hutbeler ve vaazların da önemini önceki dönemlere göre azaltmıştır.<sup>638</sup>

Bütün bunların yanında, sözkonusu süreçte devletin en önemli ideolojik aygıtı olan Diyanet'in<sup>639</sup> de gelinen noktada öneminin azaldığı söylenebilir. Bu sonucu doğuran en önemli sebeplerin başında dijital medya yoluyla oluşan yeni ortamın geldiği söylenebilir. Dini grupların/cemaatlerin televizyonları ve radyoları aracılığıyla kişilere aktardığı dini bilgi oranı Diyanet'ten çok daha fazladır. Eskiden dini cemaatler daha çok kendi üyelerine etki ediyorlardı. Fakat şimdi, önemli bir imkân olan medya aracılığıyla, kendi cemaat halkaları dışında da geniş bir kesimi etkileyebilmektedirler. Bunun yanı sıra cemaatlerin kontrolünde olmayan seküler medya aracılığıyla, İslami kesimden ilahiyatçılar ve entelektüeller de geniş bir kitleye ulaşabilmektedirler. 1990'lı yıllar ve 2000'lerin başında Yaşar Nuri Öztürk, Süleyman Ateş, Bayraktar Bayraklı ve günümüzde Nihat Hatipoğlu, Mustafa Karataş gibi kişiler tarafından, "İslami medya" tanımlaması içinde yer almayan televizyon kanallarında, dini programlar sunulması ve izleyiciler tarafından beğenilmesi geniş bir kitleye ulaşıldığını bize göstermektedir. Buradan hareketle, özel televizyon kanalları kurulmadan önce TRT'nin dini yayın yapmasından bile rahatsız olan Diyanet'in,<sup>640</sup> bugün artık dini bilgi aktarmadaki rolünün bir hayli azaldığını

<sup>638</sup> Taslaman **Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam**, s. 218.

<sup>639</sup> Diyanet, devletin ideolojik unsurlarından biri olan "laikliğin" -dini yapılanmaların kontrolü suretiyle- korunmasını sağlayarak bir görev icra etmiştir. Bunun yanı sıra Diyanet'in, dinin Durkheimci bir fonksiyonunu yerine getirerek milletin birlik ve bütünlüğünü sağlamak üzere kurulan ve yaşatılan bir kurum olması sebebiyle, devletin hem bir kontrol mekanizması hem de ideolojik bir aygıtı olduğu söylenebilir. Ayrıca; Diyanet'in, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana devletin ilgi alanında olan hutbelerin kontrolü konusundaki önemli rolü, Türkiye çapında yaygın bir ağı olan Diyanet'in nasıl ideolojik aygıt olarak rol icar ettiğini göstermektedir. Burada, 28 Şubat sürecinden sonra camilerde okunan hutbelerin, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanıp camilere yollandığı hatırlanabilir. (İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 70-71.)

<sup>640</sup> Tayyar Altıkulaç 1989'da bir gazeteyle yaptığı röportajda bu konudaki rahatsızlığını açıklamıştır: (İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 74.)

söyleyebiliriz.<sup>641</sup> Diyanetin sözkonusu rolü her ne kadar azalmışsa da tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Diyanet ve il müftülükleri fetva bürolarına sorulan soruların yoğunluğu ve dağılımı incelendiğinde diyanetin hala önemli bir kurum olduğunu görülmektedir.

Ayrıca gündelik hayatta medyanın gittikçe daha yaygın bir şekilde kullanıldığı ve sosyal medyanın bireyler üzerindeki etkisinin hızla arttığı bilinmektedir. Bu bakımdan sözkonusu araçla herhangi bir mesajın ya da bilginin ulaştığı kişi sayısı ve ulaştığı zaman süresi, camilere giden kişi sayısı ve camilerde geçirilen zaman süresinden çok daha yüksektir. Bu açıdan bakıldığında, İslami kesimden birçok dini grubun/cemaatin ve bireyin internet siteleri ve facebook gibi sosyal medya aracılığıyla aktardıkları dini bilginin; Diyanet'in kontrolündeki süreçlerle aktarılan bilginin çok önüne geçtiği söylenebilir. Bu verilerden hareketle Diyanet'in de gelinen noktada öneminin eskiye göre azaldığı söylenebilir.

Kısaca söylemek gerekirse; modernleşme ve küreselleşmenin getirdiği yaşam tarzı müslümanların zihniyet dünyasında da bir takım değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Çok sayıda bilgi edinme kanalının mevcut olması, herkesin istediği bilgiye ulaşabilmesi geleneksel dini otorite kaynaklarının ciddi bir değişime uğraması ve ciddi bir değişim geçirmesi sonucunu doğurmuştur. Bu çoğulcu durumun ise Berger'in ifadesi ile dinin sorgusuz sualsiz kabul edilebilirliğinin altını oyduğu söylenebilir.

#### **4) Kapitalizmin Dayatmalarına Karşı, Yeniden Üretilen Yaşam Tarzları**

Modernleşmenin beraberinde getirdiği refah artışı bütün toplumsal kesimlerin maddi anlamda dünya nimetleriyle buluşmalarını kolaylaştırmıştır. 1980 sonrası dönemde ekonomik, sosyal, kültürel, siyasi, vb. alanlarda kaydedilen gelişmeler dikkate alındığında İslami kesimin para ve bankalar ile olan ilişkileri ve bunların gündelik hayata yansımaları konumuz açısından üzerinde durulması gereken bir husustur.

---

<sup>641</sup> Taslaman, **Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam**, s. 217.

Bilindiği gibi faiz bütün ilahi dinlerde yasaktır ve islamda da en büyük günahların başında gelmektedir. Tarihsel süreç içerisinde faiz temelli işleyen kapitalist bankalara alternatif kuruluşların oluşturulamaması, müslümanların elindeki, altın, gümüş, döviz, vb. yatırım araçlarının gayri menkul vb. alanlara kaymasına ve zaman zaman da yastık altında kalarak üretime katkı sağlamayan alanlarda birikerek atıl kalmasına yol açmıştır.

1980’li yıllara gelindiğinde liberal ekonominin uygulanmasıyla, taşranın atağa geçtiği görülmektedir. 1980’den sonra ekonomik gelişmeler de dışa açılma nedeniyle, hızlı bir şekilde şirketleşme ve belli bir mali güce ulaşan şirketlerin holding haline gelme süreci yaşanmıştır. Bu süreçte başta Konya olmak üzere Anadolu’nun pek çok yöresinde devlet ve yabancı sermayenin olmadığı tamamen Anadolu insanının eseri olan iktisadi bir hamle olarak çok ortaklı holding girişimleri ortaya çıkmıştır.<sup>642</sup> Anadolu kökenli olmaları nedeniyle daha sonraki dönemlerde “Anadolu kaplanları” olarak adlandırılan bu girişimler, ilk zamanlarda dini hassasiyetleri nedeniyle “tarikât sermayesi”, “yeşil sermaye” olarak anılmışlar, daha sonra işletme ölçekleri, ilişki ağları, finans kaynakları bakımından güçlenmeleri ile birlikte “İslamî sermaye” olarak anılmaya başlamışlardır.<sup>643</sup>

Dindar muhafazakârların çok ortaklı holding girişimleri, paralarını faize yatırmak istemeyen dindar kesimin yastık altı paralarını kendilerine çekmek üzere güvene dayalı olarak tesis edilmiştir. Kombassan, İttifak, Sayha, Endüstri gibi holdingler, gerek yurtiçindeki gerekse yurtdışındaki işçi dövizlerine dayalı olarak kurulmuş ve büyümüşlerdir. Bu holdinglerin bazıları gerçekten büyük yatırımlar yapmış, önemli istihdam sağlamış, bulunduğu bölgenin kalkınmasına, dışa açılması yardımcı olmuştur.

Dindar muhafazakârların çok ortaklı holding girişimleri başlangıçta çok az sayıda kişi arasında ve güvene dayalı olarak tesis edildiği için hesapların kontrolü gelir ve gider muhasebesi kısmı kolay olmaktadır. Ancak işin hacmi büyüyüp farklı

<sup>642</sup> Mustafa Özel; “Medeniyet Dönüşümünde Çok Ortaklı Şirketler”, **Anadolu Sermayesi ve Ekonomideki Yeri**, İttifak Birinci Ulusal Ekonomi Sempozyumu 17-18 Ekim Konya, Damla Ofset, (ss.36-50), s. 36.

<sup>643</sup> Ekber Doğan; “Siyasal Yansımalarıyla İşlemci Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci”, **Mülkiye Dergisi**, 2006, C. XXX. (252), ss. 47- 68, s.52.

sektörlere ve şirketlere açıldıkça, şirketlerin yönetim ve denetimi giderek zorlaşmış, hem de ortak ve yönetici sayısındaki artış güven kaybına yol açmıştır. Bu tür holdingler başlangıçta, dindarlık, dürüstlük, milliyetçilik gibi genelde olumlu özelliklere sahip kişilerin bir araya gelerek sinerji oluşturmalarıyla kurulmuşken, ekonomik girişimlerin biçimsel ve hukuksal gereklerinin yerine getirilmemesi sonucu daha sonra söz konusu olumlu özellikler istismar aracı olarak kullanılmaya başlanmış,<sup>644</sup> doğal olarak da kısa sürede batmıştır.<sup>645</sup>

Yukarıda bahsedilen holding girişimleri incelendiğinde, holding merkezleri olarak Konya ilk sıralarda yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu mağduriyetlerden en fazla etkilenen de Konya'daki dindar muhafazakâr kesim olduğu söylenebilir. Bu mağduriyetler, insanların gündelik hayataki din anlayışlarında bir takım değişim ve dönüşümlerin yaşanmasına sebep olmuştur.

Türkiye'de din ekonomi ilişkileri çerçevesinde yaşanan "holding tecrübesi"nin, bu tecrübeyi yaşayan kişilerin dini tutum ve davranışları üzerindeki etkilerini araştıran Küçükşen'in bulgularına göre; holdinglerde yaşadıkları ekonomik olumsuzluklardan sonra, bu bireylerin, dindar insanlara olan güven duyguları zayıflamış, toplumu bir arada tutan dini ve moral değerler algısı olumsuz yönde etkilenmiş, bireylerin ekonomik tutum ve davranışlarında değişimler meydana gelmiştir.<sup>646</sup> Ayrıca din ve dindarlığın ekonomik alanda istismar aracı olarak kullanılması; dindarlara olan güvenin sarsılmasına neden olmuş, dini değerler, semboller, dini cemaat ve topluluklar ile dini otoritelerin güvenilirliğini tartışılır

---

<sup>644</sup> Holdinglerde başlangıçta birkaç iyi niyetli girişimcinin ön ayak olduğu model daha sonra art niyetli kişilerce istismar edilmiş; bilgisayar çıktılarında oluşan fabrika resimleriyle olmayan fabrikalar varmış gibi, üretim yapıyormuş gibi gösterilerek fon toplanmıştır. Mesela Mobella mobilya markası, ürünü, fabrikası, tasarımı ortada olmamasına rağmen ulusal bir TV kanalında yayınlanan reklamlarla herkesin bildiği bir mobilya markası olmuş, olmayan bu fabrikada üretim için bir holding para toplamıştır. Yanıltıcı ilan ve reklamlarda o kadar ileri gidilmiştir ki bir holding "teknolojiye yatırım yaptıklarını, müthiş bir buluş olduğunu, bu sayede otopark sorunu diye bir sorunun kalmayacağını çünkü yerçekimini kaldırıp araçları havaya park etme imkânı sağlayacak teknolojiyi geliştirmekte olduklarını söylemişler" bu araştırmaların yapımı için kurulacak laboratuara sermaye gerektiğini vurgulayarak gurbetçilerimizden fon toplamışlardır. (Yüksel Aslan; Sahte-Kar, Berlin, V.I.P.Security Angels, 2004, s.194.)

<sup>645</sup> Ömer Demir; *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İst. İletişim yay. 2. Baskı, 2005, s. 878.

<sup>646</sup> Kübra Küçükşen, *Dindarların Para İle İmtihanı*, Çizgi Yay., Konya 2012, s.192-197.

kılmış, toplumsal dokuda kısa zamanda onarılması mümkün olmayan hasarlara neden olmuştur.<sup>647</sup>

Modernite ve küreselleşme tüketmeyi, sahip olmayı öncelediğinden ve bunlar için faiz temelli işleyen bankacılık sistemine bütün insanları bir şekilde bağımlı hale getirmiştir. Bu durum ise zamanla dindar muhafazakâr kesimin, para ve banka ve faiz ile olan ilişkilerinde bir değişim ve dönüşüme sebep olmuştur. Lefebvre'nin “kapalı devre sistem” benzetmesinde olduğu gibi gündelik hayatın sunduğu gerçeklik ve bireyleri çevreleyen bir dünya içinde, özü itibarıyla rasyonel kabul edilmeyecek olan durumlar, normal olan alışılmış hale gelmekte, alışılmış olan, böylelikle doğal olan ile birleşmekte; doğal olan da akılcılık ile özdeşleşmektedir. Bu belirgin mantığın, akılcılığın yerini alan bu doğalcılığın içinde çelişkiler yok olmaktadır. Bu sürecin sonunda ise bireylerin faizli banka ile ilişkilerinde ilk başlardaki hassasiyetleri ortadan kaybolmakta yeni bir din anlayışı üretilmektedir. Bu durum Müslümanların finansal ve ekonomik açıdan ne derece sekülerleştiklerini ve mevcut durumu kabullendiklerini ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Faiz temelli işleyen bankalardan uzak duran ya da durmaya çalışan insanlar da elbette vardır. Bunlar da katılım bankacılığı ile işlerini yürütmekte, bir şekilde bankaya bağımlı kalmaktadırlar. Bu durum ise karşımıza başka bir problemi çıkarmaktadır. Paralarını, altınlarını, kısaca birikimlerini katılım bankacılığındaki kar hesapları aracılığıyla değerlendirmek isteyenler paralarını söz konusu bankalara yatırmaktadırlar. Bu durum ise, herkesin sermayesi bir şekilde bankalarda olduğundan, karşılıksız ödünç verme (faizsiz anlamında), yardımlaşma, dayanışma, infak, vb. gibi toplumu bir arada tutan ahlaki, insani ve islami duyguları işlevsiz hale getirmekte, söz konusu duygularda değişim meydana gelmektedir.

Buraya kadar anlatılanların yanında, “Konya algısı” bölümünde de ifade edilen “Kadınların sokağa çıkamadığı”, “Ramazanda sokakta bir şeyler yemek ya da sigara içmek nereden ise imkânsız. Unutarak sokakta sigara yakanlar sert uyarılara maruz kalabiliyor, hatta dayak yiyebiliyorlar.”, Cuma namazına gitmeyenler dışlanıyor, çok önemli bir sağlık kuruluşu olan eczaneler dahi açık olmaya cesaret edemiyor, kepenklerini kapatmak zorunda kalıyorlar.”, “halkı dindar

<sup>647</sup> A.g.e., s.237.

*olmasına karşılık çok fazla içkinin tüketildiği” vb... söylemleri de değerlendirmek gerekmektedir.*

Araştırmamız sürecinde özellikle son 4-5 yılda, bu iddialar çerçevesinde şehirde gözlemlerde bulunulmuştur. Gözlemlerimize göre, Ramazan ayında, Konya'nın en merkezi noktalarından birisi olan Alaadin- Zafer civarında birçok kafenin gündüz saatlerinde açık olduğu ve çok sayıda müşterisinin olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında eski fuar alanı olarak bilinen şimdilerde ise “Kültür Park” olarak bilinen ve herkes tarafından rahatça izlenebilen bir yerde, açık kafelerin olması yukarıdaki iddiaları yersiz kılmaktadır. Hatta iki farklı yılda farklı zamanlarda bu mekânlara gidilmiş, oruç tutmayan insanları rahatsız etmeden gözlem yapmak amacıyla, araştırmacı kendisi için çay söylemiş ve birkaç saat süre ile gözlemlerde bulunulmuştur. Örneğin “Kültür Park” kafede birkaç saatlik bir gözlem yapılmış, 100-150 civarında kişinin bulunduğu bu mekânda, en az 15-20'sinin başörtülü olmak üzere hem erkek hem de kızların olduğu görülmüştür. Bu mekanlardaki insan sirkülasyonu düşünüldüğünde durum daha iyi anlaşılmaktadır.

Cuma namazı saatlerinde bütün kepenklerin kapalı olduğu da yersiz olmaktadır. Bu gün bırakın eczaneyi birçok işyeri açık bulunmaktadır. Belki bunda yukarıda bahsedilen “*birçok sektörde artık tezgâhtar kızların çalışması*”, yani erkekler namaza giderken bayanlar işyerinde bekliyor olmalarının da etkili olduğu söylenebilir.

“Halkı dindar olmasına karşılık çok fazla içkinin tüketildiği” iddiası da geçerli bir söylem görülmemektedir. MEY İçki CEO'su Galip Yorgancıoğlu'nun ifadesine göre Türkiye'de toplam alkol tüketiminin %40'nı Marmara Bölgesi'nde, % 30 ile Ege bölgesinde gerçekleşmektedir. Akdeniz'de ise mevsimine göre %10-15 arasında değişmektedir. İç Anadolu ve diğer bölgelerde ise yine mevsimine göre yüzde %10-15 arasında bir tüketim potansiyeli bulunmaktadır. İl bazında en fazla tüketim ise Edirne, Tekirdağ ve Lüleburgaz önde. Bunları İzmir takip etmektedir.<sup>648</sup>

<sup>648</sup> <http://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/483739-en-fazla-icki-hangi-ilimizde-tuketiliyor>  
(02.05.2013)

Buna rağmen zaman zaman ‘Konya’nın Türkiye’de en çok içki tüketilen il’ olduğu ileri sürülürken bu şehirde alkol servisi bulunan işyeri sayısının azlığı bir nevi muhafazakârların ve muhafazakâr yaşam tarzlarının kapalılığına, asosyalliğine, mürailiğine delil olarak görülmek ve gösterilmektedir.<sup>649</sup> Konya’nın en çok alkol tüketilen il olmadığını istediğini kadar istatistiklerle, TAPDK verileriyle kanıtlanınsın; Konya’da sürdürülen ve kendi içinde birçok çeşitliliğe sahip muhafazakâr hayat tarzlarına karşı içten içe beslenen olumsuz tavırların bir neticesi olan bu “kapalılık, asosyallik, mürailik” gibi söylem ve ithamları tamamen ortadan kaldırmak hayli zor görünmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse, birçok şehir de olduğu gibi, muhafazkar ve dindar kimliği ile ön plana çıkan Konya’da da Türk Modernleşmesinin sonuçlarının, kurucu iradenin arzu ettiği yönde gerçekleşmediği görülmektedir. Kurucu elitin rol model olarak sunduğu gündelik hayatın dönüştürülmesinde, kamusal alanın örgütlenmesinde, dönüştürülmesinde ve onun seküler temellerinin alt üst edilmesinde ve sekülerizme karşı bir direnç oluşturmasında ana etkenin “din”<sup>650</sup> olduğu söylenebilir. Bununla birlikte her ne kadar din, bir direnç unsuru olsa da, bir değişim süreci olarak modernleşme ve küreselleşmenin dinle ilişkisi genel olarak incelendiğinde; bu sürecin gerek kurumlaşmış dini ve gerekse bireylerin dini algılama ve yaşama biçimlerini büyük ölçüde etkilediği gözlenmektedir.

Zira Türk moderleşmesi ve küreselleşmenin tehdit ve fırsatları ile yüzyüze gelen bireyler, sözkonusu unsurların fırsatlarını (sunduğu imkanları) tüketirken, tehditlerine karşı sessiz direnişler geliştirmişler fakat bununla birlikte direnirken kendileri de değişimden uzak kalamamışlardır. Bu süreçte yayılan birçok kültürel unsuru içselleştiren dindar mufazakar bireyler; bu yeni unsurları içselleştirirken

<sup>649</sup> Örneğin Toprak’ın yapmış olduğu araştırma, Konya’da içki içmek isteyen insanlar için hemen hemen hiçbir mekân kalmadığını, içki içmek isteyenlerin sıkıntı yaşadığını hatta bazen emniyet birimleri tarafından kimlik kontrolü yapıldığını, içenlerin sosyal baskı altında olduğunu dolayısıyla bu durumun, tuhaf bir şekilde iki yüzlülüğü de beraberinde getirdiğini ve çağdaş kentlerin en önemli özelliğini, kamusal alanlardaki “sosyalleşme”yi engellediğini iddia etmektedir. (Binnaz toprak, İrfan Bozan, Tan Morgül, Nedim Şener, **Türkiye’de Farklı Olmak**,3. Baskı, Metis Yay. İst., 2009, s. 138-145.)

<sup>650</sup> E. Fuat Keyman, “Küreselleşme Modernite Din: Türkiye Örneği”, **Küreselleşmenin Yüzleri**, (Haz. Filiz Başkan), Everest Yay., İst., 2005, s. 20; Doğan, “**a.g.e.**”, s. 101.

kimliklerindeki İslami öğelerden de vazgeçmedikleri, yeni öğeleri kimliklerindeki İslami öğelerle birleştirdikleri görülmektedir.

## V) Yeni Fırsat Alanları Olarak Sivil Toplum Kuruluşları ve Yeni Dini Hareketler

“Türkiye’de Konya Algısı” bölümünde de ifade edildiği gibi Konya, kendini oluşturan kimlik itibariyle diğer şehirlerden daha farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda kimliğinde ön plana çıkan dinselîğin/muhafazakârlığın ve dini yoğunluğun izlerini hem çok sayıdaki dini yapıda hem de şehrin atmosferinde görmek mümkündür.

Şehri oluşturan bu kimliğin kısa bir süre içinde oluştuğu, birden bire ortaya çıktığı söylenemez. Bu durum ancak, şehrin kimliğinin inşasında tarihsel süreç içinde Konya’da faaliyet gösteren ve Konya halkına yön veren dini önderlerin, tekke ve zaviyelerin varlığı ile oluşan ve nesilden nesile aktarılan bir atmosferle izah edilebilir. Onun için burada ilk önce tarihsel süreç içinde günümüze kadar Konya’da yaşayan dini gruplar, tarikat ve cemaatlerden bahsedilecek, daha sonra da bu grupların Türk modernleşmesine paralel olarak konjonktürel durumlara göre ortaya çıkan yeni fırsatlarla nasıl bir dönüşüm geçirdiği ortaya konacak ve son olarak da günümüz Konya’sında islami hareketlerin/grupların ve dinselîğin yeni görünümleri ele alınacaktır.

### A) Geçmişten Günümüze Konya’da Dini Grup, Tarikat ve Cemaatler

Bilindiği gibi Konya Anadolu’nun en eski yerleşim yerlerinin başında gelmektedir.<sup>651</sup> Bunun yanında Konya, tarihin hemen hemen her döneminde kutsallıkla ilişkilendirilebilen geçmişi ile diğer yerleşim yerlerinden ayrılmakta ve bu özelliği Konya’ya farklı bir değer katmaktadır. Bu anlamda Konya esas değerini daha çok manevi gelenek içinde şekillenen mazisinden almakta ve bu özelliği Konya’ya göz ardı edilmemesi gereken bir ayrıcalık sunmaktadır.<sup>652</sup> Onun için tarihsel süreç içinde Konya’nın kutsallıkla ilişkilendirilen geçmişine de kısaca bakılması gerekmektedir.

<sup>651</sup> **Dünden Bugüne Konya**, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay. No: 67, Konya 2005, s. 26.

<sup>652</sup> Necdet Subaşı, “Şehir Kimliği ve Gündelik Hayat”, **Yerel Yönetimler Kültür Şurası**, Konya, 01-02 Eylül 2006, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2007, ( ss. 125–151), s. 133.

Çok eski çağlardan bu yana yerleşim yeri olan Konya şüphesiz bir çok dinin yaşandığı bir merkez olmuştur. Bu bağlamda baktığımızda Hıristiyanlığın III. asırdan itibaren Anadolu’da yayılmaya başlamasına kadar, Konya halkı, “çok tanrılı(politeist)” bir dini hayat anlayışına sahip olmuştur. İlk Hıristiyan havarilerinden Saint Paul’un Konya’ya gelmesiyle (M. S. 47-53) zamanla bölge Hıristiyanlaşmaya başlar ve Paul Konya’yı önemli bir dini merkez durumuna getirir.<sup>653</sup> Yeni Ahit’te yer alan kutsal beldeler haritasına göz gezdirildiğinde Konya’nın Hıristiyanlar için önemi daha iyi anlaşılır.<sup>654</sup> Dini merkez olmasının yanında, “Roma-Konstantiniyye-Kudüs” kutsal hac yolunun da üzerinde bulunması sebebiyle önemli bir merkez haline gelen Konya, değişik tarihlerde Haçlı seferlerine de maruz kalmıştır.<sup>655</sup>

Bu önemli özelliği sebebiyle, Konya Emeviler ve Abbasiler tarafından değişik zamanlarda kuşatılmışsa da ele geçirilememiş ve uzun süre Bizanslıların elinde kalmıştır. 1071 Malazgirt zaferi ile Anadolu’nun kapılarının Türklere açılmasıyla Konya’nın da kaderi değişmiştir. Kutalmış oğlu Süleyman Şah tarafından 1074 yılında fethedilen Konya, Anadolu Selçuklu devletinin kurulmasıyla 1076’da başkent haline getirilmiştir.<sup>656</sup> Bu tarihten sonra, artık Konya’da Müslümanlar da var olmuştur. Böylece hem etnik hem de din olarak iki farklı toplumun birlikte yaşama süreci başlamıştır.<sup>657</sup> Onun için bu tarih itibarıyla, Konya’da dini bakımdan, “Gayrı Müslim Cemaatler” ve “Müslüman Cemaatler” olmak iki farklı dini grup ve cemaatten bahsedilebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Malazgirt zaferi Müslümanların varlığı açısından kilit noktadır. Bu tarihten sonra Müslüman Türkler hızla Anadolu’ya göçmüşler, beraberlerinde değişik fikri, dini düşünce ve anlayışları da beraberinde getirmişlerdir. Fakat bundan daha da önemlisi XIII. yüzyılın en büyük istila ve

<sup>653</sup> **Dünden Bugüne Konya**, s. 30.

<sup>654</sup> Bu değer öncelikle Hıristiyan Azizi Paulus’un bu şehri iki kez ziyaret etmesinden kaynaklanır. Yine buna bağlı olarak kendi kutsal savaşları olarak gördükleri Haçlı Seferlerinde Hıristiyanların bu şehre özel önem atfetmiş olmaları da Konya imgelemine oluşmasında ihmal edilmemesi gereken bir noktadır. (Necdet Subaşı, “Şehir Kimliği ve Gündelik Hayat”, s. 133.)

<sup>655</sup> I. Kılıçarslan zamanında I.ve II. Haçlı seferi, II Kılıçarslan zamanında da III. Haçlı seferlerine sahne olmuştur. (**Dünden Bugüne Konya**, s. 32-38.)

<sup>656</sup> **Dünden Bugüne Konya**, s. 32-38.

<sup>657</sup> Hayri Erten, “**Konya’da Dinsel Topluluklar ve Cemaatler**”, Gez Dünyayı Gör Konya’yı (Haz. Ahsen Erdoğan), Yapı Kredi Yay., İst., 2001, s. 368-375.

katliamı olarak kabul edilen Moğol hareketi sonrasında, Moğolların önünden kaçan Müslümanlar Anadolu'ya gelmişlerdir.<sup>658</sup> Bu sırada Anadolu, Türkistan ve Horasan bölgelerinden gelen çeşitli tarikatlara, dini ve fikri meşreplere mensup birçok bilginin, dervişin ve şeyhin sığınağı haline gelmiş; gelenler Konya, Kayseri, Sivas, Tokat gibi büyük kültür merkezlerine yerleşmişlerdir.<sup>659</sup>

Anadolu Selçukluların başkenti haline getirilen Konya da bu gelişmelerden ister istemez nasibini almış ve İslâm âleminin ünlü ilim adamlarını ve mutasavvıflarını kendine çekmiştir.<sup>660</sup> Çünkü Selçuklu sultanları Türkistan ve İran'dan kaçan ilim adamlarına/sufilere kucak açmışlar, onları korumuşlar<sup>661</sup> ve bunlar için şehir surunun dışında tekke ve zaviyeler tahsis etmişlerdir.<sup>662</sup> Böylece Konya'daki tekke ve zaviyeler ilk devirlerde, başkente dışarıdan gelen misafirlerin barındıkları mekânlar iken;<sup>663</sup> Moğol istilasından sonra bazıları herhangi bir tarikata bağlı dervişlerin barındığı mekânlar haline dönüşmüştür.<sup>664</sup> Konya'ya mutasavvıfların gelmesi ve tekke ve zaviyeler tahsis edilmesi geleneği Karamanoğulları dönemine kadar devam etmiş, bunun sonucunda Konya, ilim ve tasavvufun merkezi haline gelmiştir.<sup>665</sup>

Anadolu Selçuklularından itibaren Konya'da, Mevlevilik, Bektaşilik, Nakşibendilik, Melamilik, Rufailik, Kalenderilik, Ekberilik, Haydarilik, Zeynilik, Kadirilik, Halvetilik, ve Ciştiye gibi tarikatlar varlık göstermişlerdir.<sup>666</sup> Bu

<sup>658</sup> Mustafa Kara, **Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları**, Dergah Yay., İst., 2005, s. 15; Hayri Erten, agm., s. 375-376.

<sup>659</sup> Ocak, “Zaviye”, s. 470.

<sup>660</sup> Mikail Bayram “Anadolu Selçukluları Zamanında Konya'da Dini ve Fikri Hareketler”, **Dünden Bugüne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi**, Konya, 1999, s.1-3.

<sup>661</sup>Abdulkerim el-Kuşeyri (v. 465/1072), Ebu Hamid el-Gazzali (v. 505/1111), Şihabuddin es-Sühreverdi (v. 634/1237), Evhaduddin el-Kirmanî (v.635/1238), Necmüddin ed-Daye (v. 654/1256), Mevlana Celaleddin er- Rumi (v. 672/1273) ve Sadreddin Konevi (v. 673/1274) Selçuklu sultanlarının koruması altında yükselmiş filozof ve mutasavvıflarından sadece birkaçıdır. (Hülya Küçük, “Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açından Konya”, **Tarih Kültür Başkenti Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür yay. 53, Konya 2003, s. 126.**)

<sup>662</sup> Tuncer Baykara, **Türkiye Selçukluları Devrinde Konya**, Ankara 1985, s. 95-97; Ocak, “Zaviye”, s. 470.

<sup>663</sup> Baykara, a.g.e., s. 97-98.

<sup>664</sup> Ocak, “Zaviye”, s. 468.

<sup>665</sup> Bayram “Anadolu Selçukluları Zamanında Konya'da Dini ve Fikri Hareketler”, s.1-3; Hülya Küçük, “Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açından Konya”, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür yay. 53, Konya 2003, s. 126.

<sup>666</sup> Yusuf Küçükdağ, “Osmanlı Döneminde Konya'nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış”, Konya Şehrinin Fiziki ve Ekonomik Yapısı Makaleler I, Selçuklu belediyesi yay., Konya 2004,

tarikatlardan her birisinin ortaya çıkışı, özellikleri, devlet ile olan ilişkileri vb... durumu ile ilgili inceleme yapmak, konumuzun sınırlılığı açısından burada mümkün değildir. Onun için burada en çok mensubu bulunan ve günümüzde hala varlığını devam ettiren ve etkisi hissedilen bazı tarikatlar hakkında kısa bilgiler vermekle yetineceğiz.

Şüphesiz bu tarikatlardan ilk olarak üzerinde durulması gereken, kendi sınırları içinde neşvü nema bulan ve Konya'nın gerek geçmişte gerekse bu gün uluslararası bir şöhrete sahip olmasında önemli bir yeri olan "Mevlevilik" tarikatı gelmektedir.

Mevlevilik, Mevlana Celaleddin-i Rumi'ye mensup olanların tarikatıdır.<sup>667</sup> XIII. yy. dan itibaren özellikle Osmanlı döneminde, Anadolu başta olmak üzere ülkenin büyük kentlerine yayılarak "Mevlevihane" adı verilen tekkeleri kurulmuştur. Mevlevihanelerin merkezi XX. yy'ın başlarına kadar Konya'daki Mevlana Dergâhı olmuştur.<sup>668</sup>

Mevlana ve kendisinden sonraki Mevlevi anlayışı her zaman siyasal irade ile ilişkilerini olumlu tutmuşlardır. Onun için Mevlevilik; adeta bir devlet müessesesi gibi itibar görmüş, değişik vergi kaynaklarından Mevlevi dergahına ödemeler yapılmıştır.<sup>669</sup> Gerek Anadolu sultanlarıyla gerek Osmanlı padişahlarıyla Mevlevi tarikatının önderlerinin arasında ufak tefek istisnalar hariç, herhangi bir anlaşmazlık veya çatışmadan bahsetmek mümkün değildir.<sup>670</sup> Bu bağlamda Mevleviler ortaya çıktıkları XIII. yy'dan itibaren toplumda hep denge unsuru olmuşlardır. Bu özelliği sebebiyle Osmanlı devleti, Bâtını tarikatlarına karşı Mevleviliğe destek vermiştir.<sup>671</sup> Dolayısıyla Konya merkezli Mevlevilik siyasi iradenin de desteğiyle diğer tarikatlara göre daha fazla güç kazanmıştır.<sup>672</sup> Bu açıdan bakıldığında Osmanlı Konya'sında

---

ss.137-145; Mehmet Aydın, "Konya'da Din ve Tasavvuf", s. 40; Kazım Öztürk, **Konya'da Dini Hayat**, Nüve Kültür Merkezi Yay., Konya 2008, s. 123-152.

<sup>667</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, "Mevlevilik" **İslam Ansiklopedisi**, VIII, s.164.

<sup>668</sup> A. Yaşar Ocak, "Zaviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme", Vakıflar Dergisi, S. XII, s, 261.

<sup>669</sup> Sezai Küçük, **Mevleviliğin Son Yüzyılı**, Simurg Yay., İst. 2003, s. 334-338.

<sup>670</sup> Gölpınarlı, "Mevlevilik", s. 166-169.

<sup>671</sup> Küçükdağ, "Osmanlı Döneminde Konya'nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış", s. 138.

<sup>672</sup> Mesela; II. Mahmud'un kılıç kuşanma töreni Konya'dan getirilen Mevlevi şeyhi tarafından yapılmıştır. Bu tarihten sonra da kılıç kuşanma törenleri Mevleviler tarafından yapılmaya

Mevlevilik, tekkeleri ve müridi en fazla olan tarikat durumuna gelmiştir. Mevlana dergâhı başta olmak üzere Konya'daki Mevlevi tekkeleri, edebiyata, hat sanatına ve musikiye dair eserlerin verildiği birer okul olarak faaliyet göstermişlerdir.<sup>673</sup> Bunun yanında Mevlevîler tarafından Konya'daki Mevlâna Türbesi ve Mevlevîhâne makam olarak kabul edilmiştir.

Kendisiyle mülakat yaptığımız Mevlana'nın 22. Kuşaktan torunu olan Esin Çelebi Bayru'nun ifadesine göre, Türkiye sınırları içinde en son resmi "Makam Çelebisi" Abdülhalim Çelebi olarak kabul edilmektedir. Abdülhalim Çelebi, Kurtuluş Savaşı'nda Atatürk'e destek vermiş ve ilk mecliste başkan yardımcısı seçilmiştir. Bunun yanında yeşil şeritli istiklal madalyası sahibi olan Abdülhalim Çelebi'nin diğer Nakşî şeyhlerinin aksine resmi irade ile ilişkilerinin de gayet iyi olduğu görülmektedir.

Bu iyi ilişkilerin bir sonucu olarak, daha tekke ve zaviye kanunu hazırlanırken Abdülhalim Çelebi'nin haberi olmuştur. Bu durumu Esin Çelebi şöyle ifade etmektedir: "*M.K. Atatürk, dedem Abdülhalim Çelebi'ye yakında tekke ve zaviyelerin kapatılması ile ilgili kanun çıkacağını ve kanun çıktığı zaman Mevlevihaneler ile ilgili özel bir şey yapmasının mümkün olamayacağını söylemiş, Suriye sınırları içinde faaliyetlerine devam edebileceklerini tavsiye etmiştir.*"

Abdülhalim Çelebi, Atatürk'ün tavsiyesi ile oğlu Bakır Çelebi'yi Suriye'nin Halep şehrindeki Mevlevihaneye şeyh olarak atamış, böylece Mevlevi şeyhi kanunlardan etkilenmemiştir. Kısa bir zaman içinde de Abdülhalim Çelebi'nin vefat etmesi üzerine oğlu Bakır Çelebi Makam Çelebisi seçilmiştir. Böylece makam Konya'dan Halep'e geçmiştir. Bakır Çelebi'den sonra oğlu Celaleddin Çelebi kısa bir süre Makam Çelebiliği yapmıştır.

Mevleviliğin Halep'e taşındıktan sonraki durumunu Esin Çelebi şöyle ifade etmektedir: "*Kısa bir süre sonra Suriye hükümetinin de kendi sınırları içindeki Mevlevihaneleri kapatma kararı alması ve kapatması neticesinde Makam Çelebiliği*

---

başlanmıştır. (Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi yay., İst. 2. Baskı 2002, s. 160.

<sup>673</sup> Küçükdağ, "Osmanlı Döneminde Konya'nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış", s. 139.

*günümüzde ancak ‘manevi’ olarak yaşamaktadır. Babam Celaleddin Çelebi’nin vefatından sonra Mevleviliğin manevi büyüğü ise kardeşim Faruk Hemdem Çelebi olarak devam etmektedir.” Çelebi’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Konya’dan Halep’e taşınan Mevlevilik fiilen bitmiştir.*

Mevlana Dergâhı ise, Cumhuriyet döneminde “Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılmasına İlişkin 25 Kasım 1925 Tarihli Kanun” maddesinin yürürlüğe girmesinden sonra<sup>674</sup> müze haline getirilmiştir. Müze bu haliyle de bütün dünyanın ilgi odağı haline gelmiş özellikle son yıllarda dünyanın değişik yörelerinden yerli ve yabancı çok sayıda turist için cazibe merkezi haline gelmiştir.<sup>675</sup>

Yıllara göre bakıldığında ziyaretçi sayısı sürekli artış göstermektedir. İstatistiklere göre 1950’de 53.057 olan ziyaretçi sayısı, 2015 yılına gelindiğinde 2 milyon 581 bin 5 ziyaretçi sayısı ile rekora ulaşmış, Ayasofya ve Topkapı Sarayı Müzesinden sonra Türkiye’ en fazla ziyaret edilen üçüncü müze haline gelmiştir.<sup>676</sup>

Resmi ismi “müze” olmasına rağmen, bu ilginin hala devam etmesinde özellikle Türkiye’den buraya gelen ziyaretlerin büyük çoğunluğunun, bu mekânı diğer müzelerden farklı olarak “dini bir mekân” olarak algılıyor olmalarının büyük bir etkisi olduğu söylenebilir.

<sup>674</sup> Söz konusu kanunu yürürlüğe girmesinden sonra da Nakşi şeyhlerin aksine, Mevlevi şeyhlerin aynı dönemde resmi irade ile ilişkileri inişli çıkışlı bir seyir izlese de, liberal bir yapıya ve Batıcı fikirlere sahip olmaları sebebiyle Cumhuriyetin kurucu elitleri ile genel olarak olumlu ve uyumlu olduğu görülmektedir. Birkaç örnek vermemiz gerekirse, Mevlevi şeyhlerinden Abdülhalim Çelebi (1874-1925), hilafetin kaldırılması ve yurt dışı edilmesi sebebiyle Mustafa Kemal Atatürk’e bir kutlama mektubu göndermiş, bu mektubunda Sultan ve ailesini “taun ve bela” olarak nitelendirmiş ve daha sonraki icraatlarında kendilerine başarılar dilemiştir. Yine Mevlevi şeyhlerinden Veled Çelebi (İzbudak) (1869-1953) şapka kanunu çıktığı zaman Konya’da ilk giyen kişi olmuştur. **(Hülya Küçük, agm., s. 141).**

<sup>675</sup> Hatta ilgili kanun hala yürürlükte olmasına rağmen paradoksal bir şekilde Kültür bakanlığı bünyesinde mutrib heyetinden oluşan bir grubun sanat ve turistik gösteri amacıyla kadrolu olarak istihdam edilmesi de hayli ilginçtir. (Ahmet Turan Alkan, “Hürriyet Akıl Kavramları Etrafında Tarikat Vakfına Yeniden Bakmak”, Türkiye Günlüğü Dergisi, S. 45, (Mart-Nisan 1997), (ss. 11-14), s. 12.)

<sup>676</sup> İstatistikler incelendiğinde 1927’de 25.710 olan ziyaretçi sayısı, 1950’de 53.057; 1970’de 1.050.900; 1990’da 1.131.600; 2006’da 1.5 milyon olmuştur. 2014 yılına gelindiğinde Ayasofya Müzesi (3.574.043) ve Topkapı Sarayı Müzesinden (3.553.078) sonra 2.milyon 75 bin 56 kişiyle ziyaretçi rekoru kıran Mevlana Müzesi, Türkiye’de en fazla ziyaret edilen üçüncü müze haline gelmiştir. 2015 yılında bu rakamı da aşarak 2 milyon 581 bin 5 ziyaretçiye ulaştığı görülmektedir.

<http://www.kulturvarliklari.gov.tr/TR,43336/muze-istatistikleri.html>;

<http://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/1178642-mevlana-muzesi-ziyaretci-rekoru-kirdi>;

Mustafa Tekin, **Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar**, 2. Baskı, Rağbet Yay., İstanbul 2012 s. 149-150.

Nitekim Tekin'in yapmış olduğu araştırmaya göre, gelenler açısından "Mevlana Müzesi'ne genel bakış" incelenmiş ve neticede, "müze" olarak algılayışın %10 gibi çok düşük bir seviyede olduğu görülmüştür. Aksine "Kutsal bir mekân, "türbe", "dergâh" olarak algılayışların ise çok daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu durum Mevlana Müzesinin büyük oranda dini içerikli özel bir mekân olarak algılandığını göstermektedir.<sup>677</sup>

Mevlana müze olarak varlığını günümüze kadar devam ettirmekle birlikte, bir tarikat olarak Mevlevilik'in günümüze kadar diğer tarikatlar gibi gizli saklı da olsa devam edip etmediğini, güncel durumunu öğrenmek üzere Mevlana'nın 22. Kuşaktan torunu olan Esin Çelebi Bayru'ya "Size göre Mevlevîlik ve Mevlevihaneler bu gün devam ediyor mu?" diye sorduğumuzda şöyle cevap vermiştir.

*"Türkiye sınırları içinde Mevleviliğin en son resmi "Makam Çelebisi" Abdülhalim Çelebi'dir. Cumhuriyet döneminde Tekke ve Zaviye Kanunu ile Mevlevihaneler kapatılınca Makam Çelebiliği günümüzde ancak 'manevi' olarak yaşamaktadır. Bize göre devletin ilgili kanunları hala yürürlükte olduğundan devlete rağmen hareket edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla Mevlevilik veya Mevlevîhâne'lerin bu günkü şartlarda faaliyette bulunmaları meşru bir durum değildir. Bu zamanda ancak bir mütefekkir, bilgin ve şair Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin eser ve fikirleri üzerinde araştırmalar yaparak, Mevlâna'nın fikir hazinesini, öğretilerini ve düşüncelerini bütün dünyaya aktarmak ve bu konuda gerek yurtiçi, gerekse yurtdışındaki çalışmalara yardımcı olmak ve projeler yapmak en doğru faaliyettir."*

Bu ifadelerden de anlaşıldığına gibi Mevlana'nın torunu Çelebi'ye göre Mevlevîlik tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla son bulmuş, bu gün de ilgili kanun hala yürürlükte olduğundan sözkonusu tarikat faaliyetlerine devam etmesi mümkün değildir. Bu gün Mevlevilik adına yapılacak en iyi faaliyetin Mevlana'nın fikirlerin insanlara anlatmak olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>677</sup> Tekin, *Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar*, s. 187-189.

Esin Çelebi'nin ifade ettiği hedefleri gerçekleştirmek amacıyla Celâleddin Bâkır Çelebi'nin manevi liderliğinde 14 Mart 1996 tarihinde İstanbul'da “*Uluslararası Mevlâna Vakfı*” faaliyetlerine başlamıştır. Mevlâna'nın öğretilerini ve düşüncelerini bütün dünyaya anlatabilmek amacıyla kurulan vakıf, dünyada Mevlâna ile ilgili yapılmak istenen programlarda danışmanlık faaliyetlerini de yürütmektedir. Vakıf Başkanlığını Faruk Hemdem Çelebi, Başkan Vekilliğini de Esin Çelebi Bayru yürütmektedir. Ayrıca vakıf, Mevlana ve Mevlevilik konusunu projelendirerek Milli ve Manevi değerlere katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda vakfın Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı işbirliğiyle hazırladığı iki proje (Sema ve Mevlevi Müziği, Mevlâna Yılı) Unesco tarafından kabul edilmiştir.<sup>678</sup>

Özellikle UNESCO tarafından 2007 yılının Mevlâna Celâleddin-i Rûmi Yılı (Mevlâna ve Semayı Koruma Yılı) ilan edildikten sonra Mevlana ve onu anımsatan her şeyin kültür turizminin konusu haline getirilmesi ve bundan maddî kazanç sağlamak isteyenlerin de işin içine girmesiyle, piyasaya birbirinden farklı milyonlarca Mevlâna<sup>679</sup> ortaya çıktığı görülmektedir.

İşte bu duruma tepki gösteren ve bütün bu problemlerin sebebini, Mevlâna ve Mevlevilik konusunda halkın bilgisinin zayıf olduğunu düşünen bir grup Mevlana gönüllüsü, bu sorunun çözümünü ve bilgisizliğin ortadan kalkmasını düşünmüşlerdir. Bu amaçla 2003 yılından itibaren Mevlâna'yı, eserlerini, semayı, tasavvufu, tasavvuf musikisini gerek yurt içinde gerekse yurt dışında 800 yıl önceki orijinal haliyle

<sup>678</sup> Bu projelerden sonra 2009 senesinde UNESCO'ya akreditasyon için başvuran vakıf, UNESCO tarafından akredite olmuştur. Daha sonraki yıllarda Uluslararası Mevlana Vakfı, UNESCO Türk Milli Komisyonu XXVI. Dönem Yönetim Kuruluna seçilmiştir.

Ayrıca Derviş Patent ve Marka Acentalığı'nın Uluslararası Mevlana Vakfı adına yaptığı başvuru üzerine Mevlana başta olmak üzere; Mevlana öğretilerine ait ibareler Türk Patent Enstitüsü'nce devlet tarafından koruma altına alınmıştır. Böylece Mevlana ve Mevlana öğretilerine ait dokuz ibarenin (Mevlevi, Mesneviyan, Şeb-i Arus, Semazen, Rumi, Semahane, Şems-i Tebrizi, Mıtrıp Heyeti, Sema Ayin-i Şerifi) üçüncü kişiler tarafından marka olarak tescil edilmesinin önüne geçilmiştir. 19 Temmuz 2013'te alınan kararlar, ilgili ibareleri barındıran marka başvuruları Enstitü tarafından artık reddedilecektir. Böylece kültürel mirasa zarar veren sonuçların doğmasına engel olacaktır. [http://mevlanafoundation.com/index\\_tr.html](http://mevlanafoundation.com/index_tr.html) (10.07.2015)

<sup>679</sup> Bunlardan birkaç tanesini burada hatırlamak gerekirse örneğin Hz. Mevlâna'yı diğer yönlerini hiç görmeden sadece “hümanist” olarak görenler olmuştur. Bundan farklı olarak Alevi/Bektaşî meşrebinden olup, Hz. Mevlâna'yı Alevi/Bektaşî meşrebindenmiş gibi algılayıp, algıladığı gibi tanıtmaya çalışanlar olmuştur. Yine Hz. Mevlâna'yı Budizm'le entegre edip, “Budizm-Mevlevilik, Mevlevilik-Budizm” gibi algılayıp, algıladığı gibi tanıtanlar da görülmüştür.

tanıtmak ve ileriki nesillere aktarmak amacıyla Mevlevi Dedesi Hakkı Özsoy'un önderliğinde Meram Mevlevihanesi faaliyetine başlamıştır.

Sözkonusu hareketi ve faaliyetlerini yakından tanımak üzere Mevlevi Dedesi Hakkı Özsoy ile görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmemiz esnasında “*Size göre Mevlevilik ve Mevlevihaneler bu gün devam ediyor mu? Mevlana'nın torunu Esin Çelebiye göre Mevlevilik bugün ancak manevi olarak yaşamaktadır, başka türlü mümkün değildir, siz ne dersiniz?*” diye sorduğumuzda Mevlevi dedesi şöyle cevap vermiştir.

*“Tasavvufta nasb/atama yoktur. Atama olursa kayyumluk olur. M. Kemal Paşa'nın yaptığı bu idi. Yapması da zorunlu idi o dönemde ve Çelebi soyundan olanı atadı. Günümüzde şube müdürlüğü gibi düşünmek lazım. Fatır suresi 32. ayetinden<sup>680</sup> anlaşıldığı üzere Kur'an miras kaldığına göre, Rasulullah (sav)'ın mirasını da varisini de Hz. Allah tayin eder. El verme, ayak verme yoktur. Hâdi kim ise seçen de odur. Hiçbir âlim, evliya yerine oğlunu koymamıştır. Bu bilinmediğinden Kur'an'dan uzak olunduğundan el verme vs. yanlıştır. Nakşilik, Kadirilik, Mevlevilik hepsinin başına kimin geleceğini Allah seçmiştir Nasb yoktur. Hal böyle iken Işın Çelebi Hanım, Hz. Pîr'in soyundan geldiğinden ötürü saygımız, hürmetimiz var. Bunun dışında hiçbir alakamız yoktur. Bu bahsettiğimiz çerçevede de Mevlevilik de diğer tarikatlar gibi devam etmektedir.”*

Buradan da anlaşıldığına göre Dede Hakkı Özsoy, kendisinin bazı harikülâdelikler yaşadığını ve Mevlevilik tarikatının başına kendisinin Allah tarafında seçildiğini ifade etmekte, piyasada Mevlevilik ve Mevlana adına yapılan birçok faaliyetin yanlış olduğunu ifade etmektedir.

Sürdürmekte oldukları Mevlevilik'in ilkelerini şöyle açıklamaktadır: *“Gücünü dinden almayan İslam merkezli olmayan bir Mevleviliği reddederiz. Din ve*

<sup>680</sup> Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed'in ümmetine) miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah'ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu büyük lütuftur. (Fatır 35/32. Diyanet İşleri Başkanlığı Meali)

*Kur'an merkezde olmalı. Mevleviliğin kendi içinde kural ve kaideleri var. Mevleviler özellikle namaz ve diğer dini vecibelerini, gece namazlarını terk etmezler.”*<sup>681</sup>

Ayrıca Mevlevî Dedesi Özsoy, son yıllarda herkesin kendi anlayışına, kendi değer yargılarına göre kültür turizmine konu olacak şekilde bir Mevlâna üretmesine de karşı çıkmakta, bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. “Hz. Mevlana'nın ismi sadece ve sadece Allah'ın dostlarının arasında geçer. O'nu Allah'ın dostlarının dışında bir kategoride görmek ya da aramak çok büyük bir yanıştır. Özellikle Hz. Mevlana'yı bir filozof misali felsefeciler içerisinde göstermek O'nun ilâhi yaşamına hakarettir. Şimdilerde öyle bir hale geldi ki, Hz. Mevlâna ismi geçtiğinde dinden, imandan, Allah'tan, Peygamberden bahseden adeta kalmamış, sanki Hz. Mevlâna bir Allah dostu değil, bir peygamber varisi değil de sanki sıradan hümanist bir felsefeci birisi gibi anlatılmaya başlanmıştır. Biz bunların yanlış olduğunu söylüyoruz ve bunun doğrusunu, orijinal Mevlevilik ve Mevlana'yı insanlara anlatmak üzere zaten vakıf kurduk.”

Yukarıda da ifade edildiği gibi herkesin kendi değer yargılarına göre ürettiği ve kültür emperyalizminin nesnesi haline gelen bir Mevlana ortaya çıkmasına bir tepki olarak, semâyı, tasavvufu, tasavvuf musikisini gerek yurt içinde gerekse yurt dışında 800 yıl önceki orijinal haliyle tanıtmak ve ileriki nesillere aktarmak amacıyla bir vakıf kurulmuş ve faaliyetlerine devam etmektedir.<sup>682</sup>

<sup>681</sup> Dede Özsoy yaşanan bir olayı naklederek ne demek istediğini biraz daha netleştirdi: “Kur'an, şeriat olmadan, yaşanmadan sadece sözlerle bu işler olmaz. Size bir örnek vereyim. Galata Mevlevihanesinde bir zamanlar 22 bayan, bütün müzik aletlerini çalıyorlar. Mevlevî olduklarını, Hz. Mevlana'yı çok sevdiklerini söylüyorlar. Ama sıkıntı bunların hiç biri Müslüman değil. Yani dinini, kitabını, peygamberini, ilahını kabul etmediğin birinin nasıl yolcusu olursun. Mevlana'yı sevmek başka, Mevlevî olmak başka. Mevlevî yaşam biçimi Müslümanca yaşam biçimidir.”

<sup>682</sup> Söz konusu gönüllüler 2008 yılında, “Hz. Mevlanayı Eserlerini, Semayı, Tasavvufu, Tasavvuf Musikisini Tanıtma, Sağlık Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışma Derneği (Mevlevî Der)” ni kurmuşlardır. Bunun yanında, başta aşevi (Hacı Ahmet Kayhan Aşevi) olmak üzere, tasavvuf dersleri, mesnevi şerhi, sema ve diğer sosyal aktiviteleri yürütmek için derneğe ek olarak “Dünya Mevlana Sağlık Eğitim ve Kültür Vakfı” faaliyete geçirilmiştir. Vakfın temel amacı; “Kültürel alanda hem yurt içinde, hem yurt dışında Hz. Mevlâna'yı, eserlerini, semayı, tasavvufu ve tasavvuf musikisini tanıtmak yaymak ve geliştirmek” olarak belirtilmektedir. Bunun yanında Mevlana ve ilgili diğer unsurların amacı dışına çıkarılmaması ve amacı dışında kullanılmaması, yozlaştırılmaması, orijinalliğinin korunması için her türlü çabayı sarf etmek, gerektiğinde buna ilişkin resmi kurum ve kuruluşlarla istişarelerde bulunmak vakfın görevleri arasındadır. Ayrıca vakfın bünyesinde Hz. Mevlana'yı, eserlerini, Semayı, Tasavvufu aramak ve araştırmak amacıyla yurt içi ve yurt dışından gelen misafirlere Mevlevilik misyonuna uygun olarak ağırlamak için 2010 yılında *Dünya Mevlâna Vakfı*

Kısaca özetlemek gerekirse, her ne kadar Esin çelebi Bayru, Günümüzde Mevlevilik artık tarikat olarak bitti dese de, ilk olarak 1993 yılında Ankara’da Mesnevi ve Tasavvuf dersleri vermeye başlayan Mevlevi Dedesi Hakkı Özsoy, 2003 yılından bu güne Meram Mevlevihanesi’nde verdiği dersler ile Mevlevilik geleneğini sürdürmektedir. Halen perşembe akşamları tasavvuf dersleri ve cumartesi akşamları Mesnevi şerhi Hakkı Özsoy tarafından devam ettirilmekte, cumartesi geceleri genel olarak semâ ayini ve tasavvuf musikisi icra edilmektedir.

Mevlana’nın önemli bir çağdaşı ve Anadolu Selçuklu Türkiye’sinin fikir ve ruh yapısını dokuyan önemli bilginlerden birisi de Sadreddin-i Konevi (v. 1274) dir.<sup>683</sup> Konevi, Muhyiddin İbn Arabi’nin (v. 1240) öğrencisi hatta bazılarına göre de üvey oğludur.<sup>684</sup> Bu anlamda Konya Mevlana Celaleddin-i Rumi, Sadreddin-i Konevi ve İbn Arabi<sup>685</sup> gibi üç okyanusun buluştuğu bir yer ve asırlarca yanacak bir aydınlığın mekanı olmuştur.<sup>686</sup>

Sadreddin-i Konevi, Mevlana’nın zamanında Konya’da yaşayan en büyük şeyhlerden, mürşitlerden olup, büyük şeyh manasına gelen “Şeyh-i Kebir” diye anılmakta ve Muhyiddin-i Arabi’ ye nispetle kurulan “Ekberiyye” Tarikatı’nın en tanınmış temsilcisi<sup>687</sup> olarak kabul edilmektedir. Bu özelliği sebebiyle O’na Konya halkı’nın saygı ve sevgisi dikkat çekecek derecede fazladır. Mevleviliğe rakip<sup>688</sup>

---

*Misafirhanesi* açılmıştır. Gelenlere evlerini aratmayacak bir ortam sunmak gayesi ile satın alınan binalar, anıt bina olup restore edildikten sonra hizmete açılmıştır. İki binada 23 oda 47 yatak mevcuttur. (<http://www.mevlevider.org.tr/default.aspx?mi=201&ln=tr> (05.07.2015))

<sup>683</sup> Yusuf Küçükdağ, Caner Arabacı, **Selçuklular ve Konya**, Mikro Basın Yayın Dağıtım, Konya, 1999, s. 208.

<sup>684</sup> Küçük, “**Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açıda Konya**”, s. 131.

<sup>685</sup> İbn Arabî Konya’da bir kaç yıl kaldıktan sonra Haleb, sonra Sivas ve Malatya’ya gider. Anadolu’yu hangi tarihte terk ettiği bilinmemekle birlikte 1230’dan itibaren Şam’a yerleşmiştir. Şam’da 1240’da vefat etmiştir.

<sup>686</sup> Küçük, “**Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açıda Konya**”, s. 126..

<sup>687</sup> Şefik Can, **Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri**, Ötüken Yayınları, İst. 1999, s. 343.

<sup>688</sup> Her ne kadar rakip olabilecek bir tarikat olsa da bu iki zat arasında buldukları devirde herhangi bir çatışma vb.. olmamıştır. Padişahlar gibi yaşayan, dergâhı bir sarayı andıran, kapıcıları, perdedarları bulunan **Sadreddin Konevi**’nin yaşayışıyla, mütevaziane, dervişane bir hayat süren, tam bir halk adamı ve fakirlerin, yoksulların dostu olan **Mevlânâ**’nın yaşayışı arasında dağlar kadar fark olduğu halde bu iki mana sultanı, birbirlerini sayıyor ve seviyorlardı. Ne Mevlânâ, Konevi’nin ihtişamlı hayatını kıskanıyor, ne de Konevi, Mevlânâ’nın dervişane hayatına yukardan bakıyordu. Aralarında meşreb ayrılığı ve bazı konularda fikir ve görüş ayrılıkları vardı. Bu ayrılık, onları benlikle, kinle, nefretle birbirinden ayırmıyor, sevgi, müsamaha, hoşgörülükle birbirine bağlıyordu. Bu iki sultan, ikisi de ayrı ayrı usul ile ayrı ayrı yaşayış tarzı ile fakat aynı gaye ile Allah yolunda yürüyerek insanları irşat ediyorlar, yol gösteriyorlardı.

olabilecek tek tarikat konumunda<sup>689</sup> olan Ekberiyeye temsilcisi olan Konevi, bugün kendi adı ile anılan Konevi Camii'nin bulunduğu yerdeki zaviye ve medresesinde eğitim ve öğretim ile meşgul olmuştur.<sup>690</sup>

Türk toplumu üzerinde gelenekleri, şiir ve nükteleri ile varlığını hissettiren tarikatlardan biriside Bektaşilik'tir. XIII. yy. da Hacı Baktaş-ı Veli gelenekleri çerçevesinde başlayıp, XV. yy sonlarına kadar teşekkül devresini yaşayan bu tasavvufi hareket, XVI. yy başlarında bağımsız bir hareket olarak faaliyetlerine başlamıştır.<sup>691</sup> XV. yy'ın ikinci yarısına kadar Konya'da tekkeleri bulunmamakla birlikte, XVI yy'ın sonlarında Ali Gav Zaviyesi, yeniçeriler üzerindeki etkinliğinden ve Osmanlı Devletince resmen tarikat olarak kabul edilmesinden sonra, Bektaşilere tahsis edilmiştir. II. Mahmut döneminde resmen yasaklanıncaya kadar<sup>692</sup> Bektaşilik, bu zaviyede faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Söz konusu zaviye önce Mevlevilere verilmiş daha sonra da medreseye dönüştürülmüştür.<sup>693</sup>

Konya'da birçok müntesibi bulunan tarikatlardan birisi de Nakşibendî tarikatıdır. Hatta Konya'da en yaygın tarikat olduğu söylenebilir.<sup>694</sup> Bahaü-din Nakşibend (ö. 1389) isminden dolayı "Nakşibendilik" ismini alan bu tarikat, Osmanlı Devletinde başta padişah olmak üzere devlet ve ilim adamları tarafından hüsnü kabul görmüş ve Horasan menşeli bir harekettir. Fatih Sultan Mehmet'in ilim, edebiyat ve sanata değer vermesi, İslam âlemindeki büyük alim ve mutasavvıfların İstanbul'da toplanmasına neden olmuştur. Bu müsait ortamı değerlendirmek isteyen Horasan Nakşileri, İstanbul'a gelip tekkeler kurmaya başlamışlardır.<sup>695</sup> Bu tarikatın Osmanlı

<sup>689</sup> Küçük, "Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açısından Konya", s. 131.

<sup>690</sup> Bayram, **Dünden Bu Güne Konya'nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi**, s.243.

<sup>691</sup> A. Yaşar Ocak, "Bektaşilik", **TDV İslam Ansiklopedisi**, C. V, s. 373.

<sup>692</sup> Osmanlı döneminde, Yeniçeri ocağının kapatılmasına kadar (Vak'ay-ı Hayriye 1826) Mevlevilik ve Bektaşilik'in en etkin tarikatlar olduğu görülmektedir. Devlete etki etme anlamında bu iki tarikat hep rekabet halinde olmuşlardır. Yeniçeriler Bektaşî iken buna karşılık sarayda daha çok Mevleviler hâkim durumda idi. Yeniçeri ocağının kapatılmasından sonra Bektaşî tarikatları da yasaklanmış ve bunların tekkelerine el konularak Mevlevîyye, Nakşibendiyye, Kadiriyye, Halvetiyye gibi ehli-sünnet tarikatlarına verilmiştir.

<sup>693</sup> Yusuf Küçükdağ, "Osmanlı Döneminde Konya'nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış", s. 140.

<sup>694</sup> Öztürk, **Konya'da Dini Hayat**, s. 141; Sami Baybal, **a.g.m.**, s. 117.

<sup>695</sup> Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 160-163.

topraklarına ilk defa Fatih devrinde Simavlı Molla Abdullah İlâhî (ö:1491) tarafından getirildiği kayıtlarda geçmektedir.<sup>696</sup>

Nakşibendî tarikatının Konya’da yaygınlaşması ise XVI. yy başlarına rastlar.<sup>697</sup> Özellikle II. Mahmut’un yeniçeri ocağı ile birlikte Bektaşilik’i ilga ederek tekkelerini Nakşibendîlere vermesinden sonra Nakşîlik, devlet nezdinde daha itibarlı hale gelmiştir. Devletin bu politikası Konya’da da etkisini göstermiş, kısa sürede birçok Nakşibendî tekkesi kurulmuştur.<sup>698</sup> Nakşibendî tarikatı tekkelerinin varlığını ve faaliyetlerini 1925 yılındaki tekke ve zaviyelerin kapatıldığı tarihe kadar devam ettiği bilinmektedir.<sup>699</sup>

İslam dünyasının ilk ve en yaygın tarikatlarından birisi de “Kadiriye” tarikatıdır.<sup>700</sup> Abdülkadir Geylani (ö. M. 1160) tarafından kurulan bu tarikat, Anadolu’ya ilk defa Eşrefoğlu Rumi vasıtasıyla gelmiştir.<sup>701</sup> Konya’da yayılmaya başlaması ise Karamanoğulları dönemine rastlamaktadır. Fakat XVI. yy’a gelindiğinde Konya’da müntesibi az bulunan bir tarikat durumuna düşmüştür. Bunun sebebi olarak Abdülkadir Geylani’nin Şii’liğe karşı tutumuna rağmen tarikatın Osmanlı döneminde bu tutumunda gevşemeler olması gösterilmektedir.<sup>702</sup> Her ne kadar çok yaygın olmasa da Osmanlı’nın son dönemlerine kadar Konya’da Kadiri şeyh ve müntesiplerinin varlığından bahsedilmektedir.<sup>703</sup> Diğer tarikatlar gibi bu tarikatında varlığı fiili olarak sözkonusu kanun çıktıktan sonra nihayete ermiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Anadolu Selçuklu devletinin başkenti olan Konya’da hakkında kısa bilgi verilen tarikatlardan başka, Kalenderilik, Haydarilik, Zeynilik, Halvetilik ve Çiştîye gibi tarikatlar da varlık göstermişler ve bunların her birisi Konya halkının dini hayatının şekillenmesinde rol oynamışlardır. Sözkonusu tarikatlardan Kalenderilik, 16. yy da devlet tarafından yasaklanmış, Haydarilik ise 16. yy’a kadar faal durumda iken bu tarihten sonra kısa sürede müntesibi kalmamış

<sup>696</sup> Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 147.

<sup>697</sup> İrfan Gündüz, **Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, İst. 1984, s. 58.

<sup>698</sup> A.g.e., s. 68-69.

<sup>699</sup> Erten, **a.g.e.**, s. 380; Küçükdağ, **Osmanlı Döneminde Konya’nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış**, s. 143;

<sup>700</sup> Öztürk, **Konya’da Dini Hayat**, 133.

<sup>701</sup> Mustafa Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh yay. İst., 1995, s. 289-291.

<sup>702</sup> A.g.e., s. 289-291.

<sup>703</sup> Öztürk, **Konya’da Dini Hayat**, s. 134.

ortadan kalkmıştır. Yine 16. yy başlarında Konya’da güçlü bir tarikat olan Zeynilik hakkında ise, bu tarihten sonra belgelerde söz edilmemektedir. 15. yy. devlet desteği ile yaygın tarikatlardan olan Halvetilik de en parlak dönemini 17. yy. ilk yıllarında yaşamış, 18. yy. ortalarında varlığı hissedilmeyecek kadar azalmıştır. Konya’ya 19. yy. ortalarında giren Çiştîye tarikatı ise geleneksel Türk tarikat anlayışından farklı olduğu için Konyalılar tarafından yadırganmış bu yüzden kendisine çok az kişi intisap etmiştir. Tarikat şeyhinin 1910’da ölümünden sonra az sayıda olan Çiştî müridi kısa sürede kaybolup gitmiştir.<sup>704</sup>

Bunların dışında, ortaya çıktığı ve yayıldığı devir itibarı ile mesleki bir cemaat olmasının yanında işlevi itibarı ile dini bir tarikat görünümünde olan ve Konya’da dini hayatın şekillenmesinde özellikle ahlak eğitiminde etkili olan Ahilik teşkilatı da bu grupta sayılabilir.<sup>705</sup> 1205 yılında Kayseri’ye yerleşen Ahi Evren’in, 1227 (625) yılında Konya’ya gelip yerleştiği ve Hanikah-i Ziya ve Hanikah-ı Lala’ya Şeyh olarak tayin edildiği ve etrafında çok sayıda muteber talebeler bulunduğu bildirilmektedir.<sup>706</sup> Hakikate ulaşma noktasında akılcılık ve dışa dönük objektif bir anlayışı benimseyen Ahilik, sezgicilik ve içe dönük yaklaşımı benimseyen Mevlevilik’ten farklı bir düşünce yapısına sahiptir.<sup>707</sup> Ahilik teşkilatının izleri de diğer tekke ve zaviyelerde olduğu gibi 1925 tarihindeki kanunla, ortadan kalkmıştır.

Birçok sufiye uğrak ve ikamet mekânı olan Konya’daki diğer sufi ve şeyhler arasında XIII. yy. sufilerinden Yunus Emre, Seyyid Harun Veli (1320), Nimetullahi Nahcuvani (1515), Ebu Said Mehmed Hadimi (1762), Mehmed Kudsi (Memiş) Efendi (1852), Seydişehirli H. Abdullah Efendi (1903), Şeyh Mehmed Bahaeddin Nakşibendî (1909), Mesnevi-han Sıdkî Dede (1933), Fahri (Kulu) Efendi (1950), Hacı Veyiszade H. Mustafa Kurucu (1960), Lâdikli Ahmet Ağa (1969)’yı anmak

<sup>704</sup> Geniş bilgi için bkz. Yusuf Küçükdağ, “Osmanlı Döneminde Konya’nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış”, s. 137-144; Mikail Bayram “Anadolu Selçukluları Zamanında Konya’da Dini ve Fikri Hareketler”; Hülya Küçük, “Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açısından Konya”; Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*; Hayri Erten, “Konya’da Dinsel Topluluklar ve Cemaatler”

<sup>705</sup> Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri* s.

<sup>706</sup> Mikail Bayram, *Ahi Evran ve Ahilik teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991, s. 83.

<sup>707</sup> A.g.e., s. 89-92.

gerekmektedir.<sup>708</sup> Araştırmamızın sınırlılığı göz önüne alındığında bu şahısların hepsi üzerinde tek tek durmak mümkün değildir.

Kısaca söylemek gerekirse, Anadolu Selçukluları ve Karamanoğlu dönemlerinde Konya’da yayılma imkânı bulan tarikatların XVI. yy.dan sonraki durumları, Osmanlıların bunlara karşı izlediği siyasetle doğru orantılı olarak inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Devletin desteğini alanlar güçlenerek yayılmışlar, takibata uğrayanlar ya başka tarikatların içinde gizlenmişler ya da yok olup gitmişlerdir.<sup>709</sup>

Osmanlı Devlet’inin mirası üzerine kurulan Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, Osmanlı’nın son dönemlerine kadar varlığını devam ettiren tarikatların Cumhuriyet döneminde de varlık göstermesi normal bir durumdur. Fakat genel olarak bakıldığında Cumhuriyet henüz ilan edilmeden önce, 1920’lerde İstanbul’da, 658 sufi tekkesinin 305’i Nakşibendilik’e ait olduğu görülmektedir. Bu durum, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devredilen İslami grup olarak Nakşibendî tarikatının en büyük ve en etkili grup olduğunu bize göstermektedir.<sup>710</sup> Dolayısıyla buradan hareketle Modern Türkiye’deki İslami grupların (hareketlerin) ana yatağı olarak Nakşibendîlik tarikatının olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca Kurtuluş savaşı yıllarında Nakşi Özbekler Tekkesi özel bir misyon yüklenmiş, milli mücadeleye İstanbul’dan katılacaklar için bir “ara istasyon” görevi görmüştür.<sup>711</sup> Cumhuriyet’in ilanından hemen sonra da tarikatlarla, ilgili herhangi ciddi bir problem yoktur. Şeriye ve Evkaf Vekâlet’inin kaldırılmasına Dair Kanun’un (3 Mart 1924) 5. Maddesine göre tekke ve zaviyelerin idaresi Diyanet İşleri Reisliğine bırakılmıştı. Bu kanun başka bir açıdan bakıldığında aslında, meclisin tekkeleri resmen tanıdığına bir belgesiydi.<sup>712</sup> Ancak Cumhuriyet’in ilk yıllarında Şeyh Sait isyanı ve Menemen Olayı gibi gelişmeler Nakşibendîleri Cumhuriyet’in tam karşısında görülen güçler arasına sokmuştur.<sup>713</sup> Bunun üzerine

<sup>708</sup> Küçük, *Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açısından Konya*, s. 138.

<sup>709</sup> Küçükdağ, “*Osmanlı Döneminde Konya’nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış*”, s. 137.

<sup>710</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 188.

<sup>711</sup> Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s. 32-33

<sup>712</sup> Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 326.

<sup>713</sup> Tekkeleri kapatıldıktan sonra şeyhlerin birçoğunun ne yaptığı ve nasıl bir yol izlediği konusunda kapsamlı bir araştırma bulunmamaktadır. Bununla birlikte, tekkeleri kapatılan şeyhlerin müritlerini örgütleyerek siyasal merkez aleyhine kışkırttıkları şeklindeki resmi görüşe karşı birçoğunun durumu kabullendiği ve hatta bazılarının, tekkelerin kapatılmasını onayladığı bilinmektedir. (İsmail Kara,

çıkarılan, 677 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun”la bu konu Cumhuriyet’i kuranlar açısından noktalanmış oluyordu.<sup>714</sup>

Fakat gerek tekke ve zaviyeler açısından gerekse halk açısından değerlendirildiğinde bu kanunun, onlar için nokta koyma anlamı ifade etmemiş olduğu görülmektedir. Zira İslami grupların ana yatağı olan Nakşibendî tarikatının özellikle Halidi kolu ve diğer bazı grupların etkinliğini bir şekilde devam ettirdiği bilinmektedir.<sup>715</sup> Genel olarak Türkiye’de böyle olduğu gibi Konya özelinde baktığımızda da genel olarak Nakşî-Halidi-Müceddidi şeyhlerinin, Konya halkı üzerinde son derece etkili olan dini gruplar arasında olduğu görülmektedir.

Bu kanun belki bu tarikatların sonunu getirmemiş ama sözkonusu tarikatlar için bu dönem bir kırılma noktası olmuş ve onlar açısından yeni bir döneme girilmiştir. Bu açıdan Cumhuriyet dönemindeki tarikatların hangi şartlarda nasıl bir tepki verdiklerini incelenmesi gerekmektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Cumhuriyet dönemi her ne kadar Osmanlı’nın devamı niteliğinde olsa da kurucu elit, toplumun tarihsel köklerini bir kenara bırakarak, hatta unutturarak yeni bir toplum inşa etme yoluna gitmiştir. Bu amaçla devlet gücünü elinde bulunduranlar; tekke ve zaviyelerin kapatılması, kılık ve kıyafet üzerindeki baskı, yeni alfabeğe geçiş ve Kur’an eğitimini engellemeye yönelik baskı vb... girişimlerle gündelik hayatı dönüştürmek için ortaya koydukları yaşam tarzının yerini alabilecek her türlü yaşam tarzını boğmak ve susturmak istemişlerdir.<sup>716</sup> Gündelik hayatı dönüştürmeye yönelik bu girişimler karşısında tarikatlar, sessiz ama illegal olarak faaliyetlerini -dar çerçevede bile olsa- sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Özellikle Batı bölgelerinde<sup>717</sup> tarikat şeyhleri faaliyetlerini “örtmek” ve devlet mülkiyetindeki camileri sufi aktivizminin yeni merkezleri olarak

---

**Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam, Dergah Yayınları, İstanbul, 2009, s. 255-261.)**

<sup>714</sup> Kara, **Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 326.

<sup>715</sup> Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, s. 32-33.

<sup>716</sup> İnsel, **a.g.e.**, s. 21.

<sup>717</sup> Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde ise var olan aşiretlerin kapalı yapıları, buralarda tarikatların medrese eğitimlerini sürdürmelerine imkân sağlamıştır Halidiye şeyhlerinin özellikle doğu ve güneydoğu bölgelerinde illegal olarak faaliyetlerini sürdürdükleri medreselerde eğitim alan öğrenciler imam vaiz olarak görev yapmışlar ve bu durum tarikatların güçlerini korumalarında önemli bir rol oynamıştır. (Şentürk, **Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset: İslamcılık**, s. 167-168.)

kullanmak için DİB bünyesinde cami imamlığı ve vaizlik gibi görevler olarak kendilerini Cumhuriyet'in yeni gerçeklerine uydurmuşlardır. Böylece tarikatlar camilere sığınmış ve kendilerini cami cemaati olarak maskeleymiş oldular.<sup>718</sup> Bu süreçte camiler, bir anlamda “tekke” binaları olarak işlev görmüştür denilebilir.

Bu dönemde ortaya konan Kemalist devlet politikaları, bütün dinsel eğitimi ortadan kaldırma ile kendi aydın din adamlarını oluşturma arasında gidip gelirken, bu gruplar/hareketler geleneksel dinsel eğitimi korumak ve devam ettirmek için bu camilerde alternatif gayr-ı resmi bir eğitimi ortaya koymuşlardır.<sup>719</sup> Söz konusu durum tarikatların önüne yeni fırsat alanları açmıştır. Zira bu camilere gelenler sadece o tarikatın müritleri değil bunun yanında mürit olmayan sıradan vatandaşlarda camii cemaati olarak gelmekteydi. Bu durum kendi mürit kitlelerinin dışında daha geniş bir kitleye hitap etme fırsatını doğurmuştur. Bunun neticesinde ise hitap ettikleri bu iki farklı kesimi tutmak için sohbetlerini tarikat eğitiminin ötesinde genel islami bilinçlenmeye doğru dönüştürmüşlerdir.<sup>720</sup>

Bu durum hem söylem/dil'in dönüşümünü hem de mekân'ın dönüşümü karşımıza çıkarmıştır. Dil/söylemi'in dönüşümü, siyasal söylemi zayıf olanlar için önemli bir deneyim süreci olmuş ve böylece gelecek kuşaklar için İslami hareketler içerisinde daha etkin yer alabilecekleri yeni bir dil geliştirmişlerdir. Mekânın dönüşümü ile de sözkonusu camiiler, artık yaşlı insanların oturduğu ve ibadet ettiği bir yer değil, genç insanları yönlendiren bir merkez işlevi görmüştür.<sup>721</sup>

Görüldüğü gibi devlet yöneticileri tarafından tekkelerin kapatılmış olması, tarikatları olumsuz yönde bir hayli etkilemekle birlikte, onları yok etmemiş veya edememişlerdir.<sup>722</sup> Hatta tekkelerin kapatılmasından hemen sonra bir tarikat şeyhinin yazdığı bir şiir bize, bu kurumların nasıl varlığını devam ettirdiğinin de ipuçlarını vermektedir. “(...) *Seddolunmakla tekaya, kaldırılmaz zikr-i Hak / Cümle mevcudat*

<sup>718</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 190.

<sup>719</sup> A.g.e, s. 200.

<sup>720</sup> Şentürk, a.g.e., s. 170.

<sup>721</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 192.

<sup>722</sup> İslami “ulema islami” ve” sufi islami” şeklinde ikiye ayıran Duran'a göre Cumhuriyet döneminde, ulema İslami büyük ölçüde kaybolmasına rağmen, Sufi İslami yeraltına inmiş olsa da mevcudiyetini devam ettirmiştir. (Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konuları Dönüşümü ve Evreleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. 6, (Edt.T. Bora ve M. Gültekinil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 134.)

*zâkir kâinat dergahtır.*” Tüm canlıları Allah’ı zikreden müritler ve tüm evreni de tekke olarak gören bu anlayışın, büyük bir sosyal statü kaybına uğraması, “vakıf” gibi araçlar ve kurumlarının ellerinden alınmasıyla geçimlerini ve mekânlarını kaybetmelerine yol açmasına rağmen bazen kabuğuna çekilerek, bazen yer altına inerek ama bir şekilde varlıklarını sürdürerek 1950’den sonra ortaya çıktığı görülmüştür.<sup>723</sup>

Özellikle tek parti döneminde uygulanan katı laisizm ve İslami kesime yapılan baskı politikaları, çok partili siyasi hayata geçme sırasında değişikliğe uğramıştır. 1947’den itibaren, uygulanan laisizm siyasetinin dışına çıkılmaya başlanmış, çok partili siyasi hayatın şartları içinde seçmenle yakın ilişki içerisine giren siyasi partiler yeni bir din siyaseti üretme gereği hissetmişlerdir. Bu süreç, halktan gelen baskıların da yoğunlaşmasıyla, DP iktidarı ile birlikte hızlanmıştır.<sup>724</sup>

DP’nin altyapısına bakıldığında CHP’nin elit altyapısının aksine, üyelerinin genellikle köy çıkışlı, halktan kişiler olduğu görülür. Partinin altyapısını oluşturan Anadolu insanının felsefesi ve dünya görüşü de otomatik olarak DP’nin politikalarına yansımıştır. Bu durum DP’nin din politikasında da kendisini göstermiştir.<sup>725</sup> Bilindiği gibi, DP iktidara geldiği ilk günlerde Ezan konusuna el atmış, 1951’de de İmam-Hatip Okulları ve İslâm Enstitülerini açmıştır. İlkokulların müfredat programına 4 Kasım 1951 gün ve 3-12018 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla din dersleri alınmış, 1953’te toplanan 5. Maarif Şurası’nda din derslerinin sınıf geçmeyi etkilemesi kararlaştırılmıştır. DP Hükümeti, 13 Ağustos 1956’da, Bakanlar Kurulu’nun 4-7805 sayılı kararı ile din dersleri sadece ilkokullar için mecburi

<sup>723</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 270.

<sup>724</sup> H. Aliyar Demirci, “27 “Mayısçıların Din Siyaseti”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, S. 45, Mart-Nisan 1997, s. 147.

<sup>725</sup> DP’nin 15/10/1951 yılı üçüncü büyük kongrede kabul edilen tüzüğünde dine ve laikliğe bakışı şu şekilde ifade edilmektedir: Madde 14: Partimiz laikliği devletin siyasette, dinle hiçbir ilgisi bulunmaması ve hiçbir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar ve laikliğin din aleyhtarlığı şeklindeki yanlış tefsirini reddeder; din hürriyetini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanıır. Gerek dini tedrisat meselesi ve gerekse din adamlarını yetiştirecek müesseseler kurulması hususunda mütehasşislar tarafından esaslı bir program hazırlanması zaruridir. Üniversite içinde yer alacak İlahiyat Fakültesi ve ilmi mahiyette mümasil müesseseler, Millî Eğitim Bakanlığının bu kabil müesseseleri gibi muhtar olmalıdırlar. Dinin siyaset aleti olarak kullanılmasına yurttaşlar arasında sevgi ve tesanütü bozacak şekilde propaganda vasıtası yapılmasına, serbest tefekküre karşı taassup duygularını harekete getirmesine müsamaha olunmamalıdır (*Demokrat Parti Tüzük ve Programı, Güneş Matbaacılık, Ankara 1952, s.50*)

tutulmuş, ortaokullarda ise isteğe bağlı din derslerinin okunabilmesine müsaade etmiştir.<sup>726</sup>

Türkiye’de çok partili sisteme geçilmeden hemen önce başlayan ve 1950’den sonra hızlanarak devam eden dinsel düzenlemelerle ilgili kısmi ve kontrollü liberalleşme eğilimi neticesinde oluşan ortamda, dini oluşumlar saklandıkları yerden yeryüzüne çıkmışlar fakat farklı bir formda ortaya çıkmışlardır.<sup>727</sup> Aradan geçen 25 yıllık süre zarfında tarikatların yapıları da oldukça değişmiştir.

Çok partili sistemin bir gereği olarak bu dönemdeki liberalleşme ve demokratikleşme politikaları ile tekrar ortaya çıkan bu hareketler, sosyolojik anlamda toplumsal hareketler faktörlerine uygun şekilde, siyasi partilerin desteklerini aradıkları gruplar niteliği kazanmışlar<sup>728</sup> ve bu ortamda kendilerine yeni “fırsat alanları” açmışlardır.<sup>729</sup> Bütün bunların sonucunda, tam bir tarikat şeklinde değerlendirilmeleri yanlış olsa da, yine de onlarla temelde bazı bağlantıları olan, yapıları itibariyle bir ölçüde onları andıran yeni dini cemaatler ve hareketler ortaya çıkmıştır.<sup>730</sup> Kısaca söylemek gerekirse, Cumhuriyet’in kurucu iradesinin baskısı neticesinde kendisine hareket alanı bırakılmayan tarikatlar yer altına inmiş ve buldukları ilk fırsatta yeryüzüne çıkmışlardır. Fakat bu çıkış sürecinde, bu gruplar ilk bırakıldığı gibi çıkmamış, sessiz bir dönüşüm geçirerek, “tarikattan cemaate” dönüşmüşlerdir.

Kapılar aralandığında, ortaya çıkan yeni dini cemaatler/yeni dini hareketler olarak Nakşibendî tarikatının en meşhur kollarını (Nakşî-Halidi-Müceddidi) şöyle sayabiliriz. 1) M. Zahit Kotku önderliğindeki İskender Paşa Cemaati, 2) M. Sami Ramazanoğlu önderliğindeki Erenköy cemaati, 3) Süleyman Hilmi Tunahan önderliğindeki Süleymancılar, 4) Mahmut Ustaosmanoğlu liderliğindeki İsmail Ağa

<sup>726</sup> Demirci, **a.g.m.**, s.147–162; Sabahattin Nal, “Demokrat Partinin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti” **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 60-3, s. 157-160.

<sup>727</sup> Tarık Z. Tunaya, **İslamcılık Akımı**. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 49; Tarık Z. Tunaya, **İslamcılık Cereyanı**, Baha Matbaası, İst. 1962, s. 189.

<sup>728</sup> Necmi Uzun, **Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü**, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara-2011, s. 107.

<sup>729</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 42.

<sup>730</sup> Günay, Ecer, **Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye**, s. 247.

Cemaati, 5) Muhammet Raşid Erol liderliğindeki Adıyaman Menzil Cemaati,<sup>731</sup> 6) Abdülhakim Arvasi'nin damadı Hüseyin Hilmi Işık liderliğindeki Işıkcılar Cemaati.

Bunların dışında Müceddidi Nakşibendîlikten çıkararak<sup>732</sup> ve II. Meşrutiyet zamanındaki düşüncelerden etkilenerek, halk tabakalarına yönelmiş, “*iman tazelemeye yönelik bir hareket*” olarak<sup>733</sup> Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960)'nin şekillendirdiği “Nurculuk” hareketi de yeni dini cemaatler içinde sayılmaktadır. Bediüzzaman, etrafındaki kişilere İslam üzerine kurulu, fakat içinde tasavvuf ilkelerinin izleri bulunan bir “Kur'an'a dönüş” sunmuş, zamanla etkisi yayılmıştır.<sup>734</sup>

Diğer tarikatlardan farklı olarak Bediüzzaman Said Nursi, bir şahsın değil de, metnin etrafında (Risale-i Nur Külliyyatı) birlik oluşturmaya gayret etmiştir. Yani asıl olan Bediüzzaman'ın kendisi değil, Risale-i Nurlardır.<sup>735</sup> Bu hareketin metin merkezli olması çoğullaşma ve bölünmenin de ana kaynağını oluşturmaktadır. Zira metinsellik kendisiyle birlikte farklı okumalar ve yorumlar getirmek ve farklı okumalar temelinde yeni grup oluşumu için alanlar açmaktadır.<sup>736</sup> Bu metinlerin farklı yorumlarından kaynaklanan dağılma ile paralel metnin yorumunda otorite kabul

<sup>731</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 191; Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 32-33

<sup>732</sup> Nursi'nin görüşü, tarikat gibi geleneksel silsilelere ihtiyaç duymadan gündelik hayatta yaşayan bir metin karakteriyle sosyal düzendeki yerini alması gerektiği yönündedir. Klasik anlamda dini eğitim almış ulemanın zamanın müşkülâtlarına çözüm getiremeyeceğini inanan Nursi' “zaman tarikat zamanı değil imanı kurtarma zamanıdır” diyerek, İslam'ı asrın şartları ışığında yorumlamış, fertlerin imanının muhafazasını amaçlamış ve entelektüel seviyede İslami düşüncenin pozitivizme tepkisini ortaya koymuştur. (**Hakan Yavuz,** “**Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk**”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, C. 6, (Edt.T. Bora ve M. Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, (ss. 261-294), s. 268-269.)**)

<sup>733</sup> Bediüzzaman Said Nursi'nin “*zaman tarikat zamanı değildir, iman kurtarma zamanıdır.*” diye bilinen meşhur sözünün Risale-i Nur'da değişik yerlerde benzer ifadelerine rastlamak mümkündür. “Hey efendiler, ben şeyh değilim. Ben hocayım. Buna delil: Dört senedir buradayım. Bir tek adama tarikat verseydim, şüpheye hakkınız olurdu. Belki yanıma gelen herkese demişim: “İman lâzım, İslâmiyet lâzım. Tarikat zamanı değil.” (**Risâle-i Nur Külliyyatı, Emirdağ Lahikası II, 137. Mektup**); “Hem, Risale-i Nur, tarikat değil, hakikattir; âyât-ı Kur'aniyeden tereşşuh eden bir nurdur. Ne şarkın ulûmundan ve ne de garbın fûnûnundan alınmış değil, Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyânın bu zamana mahsus bir i'câz-ı mânevîsidir; menfaat-i şahsiye yoktur.” (**Risâle-i Nur Külliyyatı, Kastamonu Lahikası**); “Zaman tarikat zamanı değil, belki imanı kurtarmak zamanıdır. Tarikatsız cennete gidenler çoktur, imansız cennete giden yoktur.” (**Risâle-i Nur Külliyyatı, Mektûbât, 16. Mektup**)

<sup>734</sup> Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 33-34.

<sup>735</sup> Nurcular bu okumaya ayrı bir anlam atfetmişlerdir. Onun için Nucula açısından bu okumanın anlamına bakıldığında; risaleler ibadet düşüncesiyle okunmaktadır. Bu durum ise okuyucu ile metin arasında özel bir bağ ve bağlanma oluşturur. Okuma tarikatlardaki virtler gibi düzenlilik arz ederek kurumsallaşmış ve tarikatlardaki sohbetin yerini bu okumalar almıştır. (**Hakan Yavuz,** “**Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk**”, s. 277-278)

<sup>736</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 231..

edilen ‐ağabeyler‐ veya ‐hocaefendiler‐ ile anılan daha küçük cemaatler oluşmuştur.<sup>737</sup>

Siyasi görüşleri ve meşrepleri farklı olsa da çok sayıda kişi Risale-i Nurları temel alan bir anlayış etrafında kardeşlik bağları oluşturmuşlardır. Ancak bu gün gelinen nokta da her ne kadar toplumda ‐Nurcular‐ olarak bilinen bir cemaatin varlığı söz konusu ise de bu yapı tek bir lider etrafında oluşmuş değildir.<sup>738</sup> Bediüzzaman'ın vefatından (1960) sonra ilerleyen zaman içerisinde, özellikle 1980'ler ve 1990'larda piyasa, eğitim ve siyasette yeni fırsat alanlarının oluşumu ve genişlemesi, Risale-i Nur hareketi olarak, kamuoyunda ‐Nurcular‐ olarak bilinen şu gruplar ortaya çıkmıştır: Yazıcılar Grubu, Okuyucular Grubu, Fethullah Gülen Grubu,<sup>739</sup> Yeni Asya Grubu, Meşveret Grubu, Mehmet Kırkıncı Grubu, Abdullah Yeğin Grubu, Med-Zehra Grubu, Zehra Grubu, Sakarya Grubu, Yeni Nesil Grubu, Abdülkadir Badıllı Grubu, Hulusi Yahyagil Grubu ve Hekimoğlu İsmail (İsmail Okçu) Grubu,<sup>740</sup> Mehmet Kurdoğlu Grubu.

Buraya kadar olan kısımda Nakşî tarikatlarının Cumhuriyet döneminde Türkiye'deki seyrinden bahsedildi. Söz konusu Nakşî tarikatlarının dışında, ‐Kadirilik‐ özellikle Cumhuriyet döneminde etkinliğini bir hayli yitirmiş tarikatlardandır. Günümüzde daha çok Haydar Baş'ın lideri olduğu grup olarak bilinmektedir.<sup>741</sup>

Haydar Baş, Kadiri Şeyhi Hayri Baba'nın (Malatyalı Mustafa Hayri Öğüt) 1979'da vefatından sonra, 12 Eylül 1980 Harekatının akabinde Kadiri Tarikatı'ndan şeyhliğini ilan eden 8 kişiden biri olmuştur. İlk zamanlar Haydar Baş'a izafe edilen cemaate çıkardıkları dergiye nispetle ‐İcmalciler‐ ismi kullanılmaktaydı. Ancak Baş'ın cemaate damgasını vurmasında sonra ‐Haydar Başçılar‐ nitelendirmesi tutmuş durumdadır. Haydar Baş grubu, 1980'li yıllardan sonra Trabzon başta olmak

<sup>737</sup> Yavuz, ‐Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk‐, s. 288-289.

<sup>738</sup> Şentürk, Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset, s. 246.

<sup>739</sup> Yavuz, ortaya çıkan yeni ekonomik ve sosyal imkânları değerlendirmeye çalışan bir orta sınıf hareketi olarak değerlendirdiği Fethullah Gülen hareketini, diğer ‐Nurcular‐dan farklılaşarak Neo-Nurcular olarak adlandırmaktadır. (Hakan Yavuz, ‐Neo-nurcular: Gülen Hareketi‐, s. 295-307.)

<sup>740</sup> Geniş bilgi için bkz. Hulusi Şentürk, Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset, s. 244-276; Hakan Yavuz, Modernleşen Müslümanlar, s. 230; Hakan Yavuz, ‐Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk‐, s.264-294.

<sup>741</sup> Şentürk, Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset, s. 575.

üzere Karadeniz Bölgesi ile kısmen İstanbul ile İç Anadolu bölgesinde yaygın olan dini gruplar arasındadır. Sözkonusu grubun 90'lı yıllardan sonra diğer cemaatlerin birçoğunda olduğu gibi sosyal, kültürel, siyasal, eğitim, ekonomik ve sağlık alanındaki çeşitli faaliyetleriyle ekonomik bir cemaat haline dönüştüğü, 2001 yılındaki partileşmeden sonra siyasi bir cemaat haline evrildiği söylenebilir.<sup>742</sup> Bu grubun Konya'da çok fazla yaygın olmadığı görülmektedir. Kadiri tarikatı olarak kamuoyunda Haydar Baş grubu öne çıksa da özellikle lokal olarak, küçük gruplar halinde çok sayıda Kadiri tarikatı mensubunun yaşamlarını sürdürdüğü bilinmektedir.

Bu güne baktığımızda, bahsedilen bütün dini grupların Konya'da varlığı bilinmektedir. Hemen her mahallede bu grupların okuma grupları veya farklı alanlardaki faaliyetleri ile toplumsal hayatta görünür durumdadır ve dini hayatın önemli unsurlarından birisi konumundadır. Bu cemaatlerin cumhuriyetin kuruluşundan itibaren günümüze kadar hiç yok olmadan, her geçen gün daha yaygın bir şekilde faaliyet göstermelerinin en büyük sebebi, şüphesiz Türkiye'nin içinde bulunduğu konjonktürel durumu iyi okumaları ve ona göre taktikler geliştirmeleridir. Bu grupların taktikleri ve kullanmış oldukları alanlar bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Fakat bütün bunların dışında bu grupların yaygınlaşmasında, önemli bir nokta da şüphesiz Türk Moderleşmesinin ilk yıllarında devletin ideolojik aygıtı konumunda olan Diyanet İşleri Başkanlığının bu gruplara karşı olan tavır değişikliğini de ayrıca ilave etmek gerekmektedir.

Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, ilk dönemdeki Diyanet İşleri; çeşitli dini gruplar aleyhine raporlar hazırlayacak şekilde devletin ideolojik aygıtı işlevini görmüştü. 1980'lerden sonra ANAP ve AKP gibi uzun süre iktidarda kalan tek parti hükümetleri, İslami kesimden önemli bir tabana sahiptiler; bu partiler, tabanlarının ve ideolojilerinin de gereği olarak, Diyanet'i etkili İslami cemaatlere karşı kullanmamışlardır. Bu partilerin tavrı dışında, 1980'lerle artan siyasal liberalizm eğilimi ve diğer partilerin de önemli potansiyeli olan bu cemaatlerle ters

<sup>742</sup> Adem Efe, **Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi – Isparta Örneği**- Tuğra Matbaası, Isparta 2008, s. 164.165.

düşmek istememesi cemaatlere özgürlük getirmiştir. Netice itibariyle merkezde farklı ideolojilerin temsil edilmeye başlanması ve sivil toplumu kontrol etme eğilimde yaşanan düşüş; Diyanet'in kurucu ideoloji doğrultusunda eskisi gibi kullanılmaması sonucunu doğurmuştur.<sup>743</sup> Tıpkı 1950'lerde, çok partili siyasi hayat ve demokratikleşme sürecini fırsat kabul ederek yer altından dönüştürerek çıkan bu gruplar, yine 1980'lerden sonra devlet yönetimindeki değişiklikleri ve yeni fırsat alanlarını kullanarak hızla büyümüşler ve kontrol ettiği alanları artırmışlardır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi bugün Konya'da, dini hayatın önemli göstergelerinden birisi olan bu dini grupların hemen hemen hepsi faaliyetlerini sürdürmektedir ve bu grupların birçok mensubu bulunmaktadır. Türkiye geneli olarak düşündüğümüzde Konya, gerek çeşitlilik olarak gerekse mensup olan birey sayısı açısından belki en fazla dini grup ve cemaatin yer aldığı bir şehir konumundadır. Bu anlamda Konya, İslam'la tanışmasından önce Hıristiyan kimliği ön plana çıkan dini bir merkez olduğu gibi, İslam'la tanışmasından sonra da günümüzde de dindar ve muhafazakâr kimliğiyle ön plana çıkan bir şehir konumundadır denilebilir. Bu anlamda zaman zaman halk arasında ifade edilen "peygamberler şehri", "evliyalar şehri" gibi adlandırmalar<sup>744</sup> geçmişten günümüze Konya'nın kimliğini ifade etmekte anahtar kelimelerdir denilebilir.

Bütün bunların yanında günümüzde Konya'nın dünya çapında şöhret kazanmasını sağlayan kentin ünlü İslâm mutasavvıfı Mevlana Celaleddin Rûmi'yle özdeşleştirilmiş olması da önemli bir noktadır. Bu anlamda Konya din ve tasavvuf ekseninde bir kimlik edindiği söylenebilir.

Şimdi günümüz Konya'sında varlığını gösteren dini grupların günümüze kadar ne tür bir değişim ve dönüşüm geçirerek varlıklarını devam ettirdikleri, hangi aşamaları geçirdikleri ve bu gün hangi alanları kontrol ederek varlıklarını devam ettirdikleri konusuna geçebiliriz.

<sup>743</sup> Taslaman, **Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de İslam**, s. 219.

<sup>744</sup> Konya'da mezarı bulunan, toplam 14 peygamberden bahsedilmektedir Bunlardan altı 'sının ismi bilinmekte ve sekiz'inin ismi ise bilinmemektedir. (Selçuk Es, Konya'da Yatan Peygamberler ve Evliyalar, Yıldız Basımevi, Konya (tarihsiz), s. 7; Ayrıca bkz. İbrahim H. Konyalı, **Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi**, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964; Hasan Özönder, **Konya Velileri**, Kuzucular Ofset, Konya, 1990; Mehmet Ali Uz, **Konya Âlimleri ve Evliyaları**, Karabulut Ofset, Konya, 1993.)

## B) Yeni Fırsat Alanları ve Taktikler: İslami Hareketler ve Sivil Toplum Kuruluşları

Bu güne kadarki birçok sosyal bilimci İslami hareketleri dini kurallara göre işleyen bir düzen kurmak için devleti ele geçirmeye odaklanmış bir siyasi strateji olarak açıklamıştı.<sup>745</sup> Bu paradigmaya göre sosyal hareketler yapısal gerginliğe, ekonomik krize ve modernleşmeye tepki olarak ortaya çıkan bir olgudur. Modernleşme, bütünleşme ve gelişme süreci tamamlandığında bu hareketler, kendiliğinden yok olacaktır. Bu paradigmaya göre hareketlerin aktörleri de sisteme entegre olamamış, marjinal ve irrasyonel tiplerdir.<sup>746</sup> Fakat günümüze kadar olan sürece bakıldığında yok olmamış aksine İslami hareketler Türk modernleşmesine paralel olarak konjonktürel durumlara göre geliştirdikleri taktiklerle daha fazla kamusal alanda görünür olmuşlar ve kamusal sahayı paylaştıkça, Türk modernleşme deneyimine kendi rengini ve sesini verebilmiş ve bu karşılıklı etkileşimlerle yeni görünüm ve çeşitlilikler üretmişlerdir. O halde günümüzdeki sosyal hareketlerle eski sosyolojik anlayış arasında bir uyumsuzluk söz konusudur ve genelde tüm yeni sosyal hareketleri özelde ise İslami hareketleri doğru analiz edebilmek için yeni sosyal hareketler paradigmasına ihtiyaç vardır.

Touraine'e göre de sosyal hareketler, sosyal aktörlerin sivil toplumun yapısı üzerindeki mücadelelerinden doğmaktadır. Fakat günümüz sosyal hareketleri ise kendilerini devlet gücünü kontrol etme fikrinden ayrıştırdıkları ve sivil ilişkileri dönüştürmeyi amaçladıkları için yenidirler.<sup>747</sup> Onun için yeni sosyal hareket teorisyenleri, yeni hareketlerin siyasi düzlemde değişikliği hedefleyen sosyo-politik yönünü değil, mevcut değerler, normlar ve kimlik yapılarında değişim taleplerini simgeleyen sosyo-kültürel boyutunu öne çıkartırlar.<sup>748</sup>

<sup>745</sup> Göle, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, s. 42.

<sup>746</sup> Kenan Çayır, **Yeni Sosyal Hareketler**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 7.

<sup>747</sup> Alain Touraine, "An Introduction to the Study of Social Movements", **Social Research**, Vol 52, 1985, s. 670; Alain Touraine, "Beyond Social Movements", **Theory, Culture and Society**, vol, 52, 1992, 142-3, (Akt. Kenan Çayır, **Yeni Sosyal Hareketler**, s. 16-17.)

<sup>748</sup> Çayır, **a.g.e.**, s. 23.

Bu noktada, yukarıda kısaca verilen teorik bilgiden sonra bizi ilgilendiren temel soru şudur: Türk toplumu bağlamında düşündüğümüzde İslami hareketler/gruplar eski paradigmaya göre yani dini kurallara göre işleyen bir düzen kurmak için devleti ele geçirmeye odaklanmış politik temelli hareketler olarak mı; yoksa kimlik inşasını, farklılık temelindeki eşitlik ve katılım taleplerini dile getiren kültürel temelli hareketler olarak mı ele alınmalı ve analiz edilmelidir? Burada bahsedilen soruya cevap aramaya çalışılacaktır. Ancak ilk önce bu hareketlerin ortaya çıkışı ve günümüzdeki görüntülerine temel oluşturan tarihsel ve toplumsal arka planının ortaya konulması gerekmektedir.

İslami grupları iyi analiz edebilmek için, daha önceki bölümlerde incelediğimiz Türk modernleşme paradigmasının göz önünde tutulması gerekmektedir. Özellikle 1923-1950 arasındaki otoriter modernleşme ve bu süreçte halkın gündelik hayatını dolayısıyla dini hayatını dönüştürmeye yönelik olarak “laiklik” adına İslami kesime yapılan baskıları anlamadan İslami hareketlerin ortaya çıkışını ve bugünkü durumunu kavrayamayız.<sup>749</sup> Zira bu dönemde uygulanan jakoban modernleşme hareketlerinin önemli bir özelliği, Batı medeniyetine tekçi bir değer atfederek yerel ve geleneksel olanı, dinsel olanı yani İslami kültürel kodları dışlamış olmasıdır. “Medeni insan” eşittir “Batılı insan” denklemi kurulmuş, “ilerici”, “gerici” tasnifleri yapılmış, İslami kimlik ve aktörler sürekli olarak medeni ve ilerici olmadıkları gerekçesiyle dışlanmıştır. Onun için İslami hareketlerin ortaya çıkışında, cumhuriyetin ilk yıllarındaki uygulamaları ve merkezden uzak tutulan, dışlanan kesimin durumunu göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.<sup>750</sup>

1945 yılına kadar fiili olarak tek parti şeklinde devam eden CHP iktidarı dönemi boyunca ülkenin laikleşmesi konusunda ciddi adımlar atmış ve İslami kesime hiçbir ödün vermemiştir. Bu dönemde başka bir ifade ile “militan laiklik” anlayışı benimsenmiş ve uygulanmıştır.<sup>751</sup> Bu uygulamada iktidar olmak için halkın oylamasına ihtiyaç duyulmamasının, böyle bir din siyaseti uygulanmasının

<sup>749</sup> Nilüfer Göle, “İslami Hareketler ve Postmodernizm”, **1. İslam Düşüncesi Sempozyumu Bildiriler Tartışmalar**, Beyan Yay. İst. 1995, s. 109-110.

<sup>750</sup> Göle, “İslami Hareketler ve Postmodernizm”, s. 111.

<sup>751</sup> Cem Eroğul, **Demokrat Parti: tarihi ve İdeolojisi**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990, s. 81.

kolaylaştırdığı söylenebilir.<sup>752</sup> Nitekim her ne zaman siyasi partiler çoğalmış ise İslami fikirler ve eğilimlerin su yüzüne çıktığı görülmektedir.

Bu gün sisteme siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda alternatif hale gelen İslami hareketleri parametreleri, 1924-1950 sürecinde yaşanan; hilafetin kaldırılmasından başlayarak halkın giyim-kuşamına, diline ve kutsal sembollerine kadar uzanan Kemalist reformların dini kurumları ortadan kaldırarak yerine Fransız tipi jakoben laikliğin ihdası ve bu laikliğin adeta “yeni bir din” gibi uygulanması gibi uygulamaların neticesinde ilk temelleri atılmıştır.<sup>753</sup> Bu anlamda 1950 yılına gelinceye kadar cumhuriyetin uygulamalarının kendi hayat tarzlarına bir tehdit olarak algılayan ve kendisini esas olarak dinsellik temelinde tarif eden bir kitlenin, köylü, eşraf, esnaftan oluşan geleneksel toplumsal yapının daha sonraki İslami hareketlere bir sensibilitate ( mağduriyete, mazlumluk, örselenme) tedarik ettiği söylenebilir.<sup>754</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi, “tepeden inme” bir şekilde Türk moderleşme paradigmasının uygulanması ve bu uygulama esnasında yerel, kültürel dinamiklerin dikkate alınmaması birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Örneğin Cumhuriyetin ilk yıllarında devlet gücünü elinde bulunduran kesim, gündelik hayatı ve geleneksel din anlayışını dönüştürmek için kedilerinin ortaya koyduğu yaşam tarzının yerini alabilecek her türlü yaşam tarzını boğmak ve susturmak saplantısına kapılmışlardır. Bunun neticesinde farklı yaşam tarzları belki görünürde ifade edilmemiş fakat toplumun derinlerinde yayılmasına devam etmiştir. Fakat bu uygulama, tarikat cemaat gibi yapıların kendilerini olağan koşullarda üretememeleri gibi bir başka sorunu ortaya çıkarmıştır.<sup>755</sup>

Tarikat ve cemaat gibi yapıların doğal şartlarda kendilerini üretememesinin önündeki engelden yani devlet gücünü elinde bulunduran kesimden hareketle, İslami hareketlerin durumunu karşılaştırdığımızda en genel hatları ile şöyle bir durum karşımıza çıkmaktadır: Devlet gücünü elinde bulunduranların uygulamalarına ve

<sup>752</sup>1924 Terakkiperver cumhuriyet fırkası, 1930 Serbest Cumhuriyet Fırkası denemeleri bu durumu kanıtlamaktadır. (Tarık Z. Tunaya, **İslamcılık Cereyanı**, Baha Matbaası, İst. 1962, s. 189.)

<sup>753</sup> Necmi Uzun, **Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları ve Dönüşümü**, Atılım Ünv. Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış YL Tezi, Ankara, 2011, s. 240.

<sup>754</sup> Ahmet Çiğdem, “İslamcılık ve Türkiye Üzeine Notlar, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce** C. 6, s. 31.

<sup>755</sup> İnsel, **a.g.e.**, s. 21.

sisteme yönelik olarak İslamcı muhalefetin mümkün olmadığını gören İslami kesimde birbirini takip eden veya paralel giden iki tür davranış hâkim olmuştur. Birincisi, kapıların açık olmadığı dönemlerde kapıları zorlamak değil, fakat dini ve geleneksel öğeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek, ikincisi de kapılar aralandığı zaman bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak.<sup>756</sup> Onun için İslami hareketlerin, Türk modernleşme paradigmasına paralel olarak bu güne kadar geçirmiş olduğu evreler ve hâkim olan anlayışlar; kendi varoluşsal durumlarını devam ettirmek için, -Certeau'nun ifadesi ile söylersek-devletin stratejilerine karşı geliştirdikleri farklı taktiklerin bir sonucudur.

Bu bağlamda tarihsel süreç incelendiğinde, özellikle tek parti döneminin hâkim olduğu 1925-1950 arası dönemde; İslami hareketler/dini gruplar, dini ve geleneksel öğeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek amacıyla oldukları görülmektedir. Ortak bir ahlak dili oluşturmak için imanı bir norm ve âdet kaynağı olarak değerlendirmeye çalışan, sessiz ama illegal olarak faaliyetlerini yürüten hareketlerin bu dönemini Yavuz “*manevi ahlaki islami hareket*”<sup>757</sup> aşaması olarak adlandırmaktadır.<sup>758</sup> İslami hareketlerin bu durumu seküler bir toplum ve siyasal sistem oluşturmayı hedefleyen Kemalist reformlara karşı “*pasif bir sivil direniş*”<sup>759</sup> olarak görülebilir.

1950 ve sonrasında çok partili sisteme geçildiği için, İslami hareketler tüm dünyadaki yükselişine paralel olarak Türkiye’de de yükselmeye başlamıştır. Bu dönem, İslami hareketler açısından kapıların aralandığı zamanı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmaya çalıştıkları görülmektedir. Tek parti dönemindeki baskıların sonucu yer altına inen bu gruplar,

<sup>756</sup> Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları Dönüşümü ve Evreleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. 6, (Edt.T. Bora ve M. Gültekinil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, (ss. 129-156), s. 132.

<sup>757</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 21-22.

<sup>758</sup> İslami hareketlerin Türk moderleş(tir)mesine paralel olarak, değişen şartlara göre uyguladıkları dört farklı stratejiden bahseden Yavuz’a göre diğer aşamalar ve adlandırmalar şu şekildedir: 1950-1970: İslâm’ı bir medeniyet biçimi olarak gören ve bu açıdan kültürel ve sosyal kimlikleri belirlemeye çalışan “*kültürel islami hareket*.”; 1970 ten günümüze: Toplumun bir kesiminin ekonomik konumunu geliştirmek ya da devlet kurumu aracılığı ile kendisini dönüştürmek için siyasal iktidarı elde etme çabalayan “*siyasal islami hareket*” ve yine 1983 ten günümüze toplumu dönüştürme yolu olarak piyasa dernekler ve kamusal alanın vurgulayan “*sosyo-ekonomik islami hareket*” (**Hakan Yavuz, Modernleşen Müslümanlar**, s. 21-22.)

<sup>759</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 200.

sessiz olarak faaliyet göstererek mevcut uygulamalara pasif bir direniş gösterdikleri yeraltından çıkmışlar, görünür olmuşlardır. Fakat ilk olarak girdikleri gibi çıkmamışlar, eski klasik tarikat yapılaşmasından farklı bir özellikte, değişerek ve dönüşerek ortaya çıkmışlardır.

İşte bu dönemde tam bir tarikat şeklinde değerlendirilmeleri mümkün olmamakla birlikte, yine de onlarla temelde bazı bağlantıları olan, yapıları itibariyle bir ölçüde onları andıran yeni dini cemaatler ve hareketler ortaya çıkmıştır.<sup>760</sup> Türkdoğan'a göre bu cemaatleşme, toplumsal gelişimin bir yansımasıdır. Bu nedenle yapay değil, şartların oluşturduğu bir olgudur. Cemaatleşme bir anlamda tarikat yapısının günün şartlarına göre dönüşümü (transformasyonu)dur. Cemaat liderleri, daha ziyade volk-İslam'ın kadrosu üzerinde yükselen aydın İslami kesimin planlı, rasyonel örgütlenmesiyle, çağın gereklerine uygun atılımlar kazandırabilmişlerdir.<sup>761</sup> Onun için bu dönem; tarikatların, zamanın ruhuna uygun olarak tarikattan cemaate doğru sessiz bir dönüşüm geçirdiği zamanı ifade etmektedir.

Bir önceki bölümde de ifade edildiği gibi, camilere sığınan tarikatlar, (camiye gelenler sadece kendi mensupları olmadığı ve sıradan insanlar da geldiği için) söylemlerinde de bir dönüşüm gerçekleştirmişleridir. Tek parti döneminde bu cemaatler tarafından gizli saklı yapılan okumalar, 1950 sonrasında sağlanan özgürlük ortamıyla birlikte açık kapı politikasına dönüşmüştür. Bunun neticesinde ise toplumun farklı kesimlerini bir araya getirebilen okuma halkaları; aynı zamanda dayanışma kültürünü de mümkün olduğu ölçüde geliştirmiş ve özellikle dindar orta sınıfın yukarıya doğru hareketli kesiminin ve genel olarak çeşitli cemaat üyelerinin sosyo-ekonomik ve siyasal ağlar oluşturduğu yapılar haline gelmiştir.<sup>762</sup>

Görüldüğü gibi bu hareketler içinde buldukları zamanın şartlarına göre yapısal bir değişim geçirirken yeni bir söylem ve yeni bir metodu da beraberinde geliştirmişlerdir. Dolayısıyla tarikattan cemaatte dönüşüm sadece isimle sınırlı

<sup>760</sup> Günay, Ecer, **Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye**, s. 247.

<sup>761</sup> Orhan Türkdoğan, "Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler ve "Cemaatleşme", **Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Özel Sayı, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1999, s. 65-90.

<sup>762</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 224.

kalmamış, klasik tekke tarikat ilişkilerini sürdüren bir yapıdan/dergâhtan daha çok, modern eğitim almış mensuplarıyla yeni bir topluluk haline gelmişlerdir.<sup>763</sup>

Tarikatların bu dönüşümünü, Certeau'nun ifadesi ile Türk moderleş(tir)mesi stratejisine karşısında, gündelik hayatta tarikatların ayakta kalmak için geliştirdikleri taktikler olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Certeau'ya göre sıradan insanlar-zayıflar gündelik yaşam içerisinde onlara dayatılan eylem kalıplarının hedeflerini saptırırlar. Onları başka bir amaç için kullanıp, kendilerine özgü bir üslup ve tarz içerisinde yeniden inşa ederler. Yine Certeau'ya göre gündelik hayat "direnişin alanı"dır ve bu direniş, kendi savunma mekanizmalarıyla ürettiklerini ve bizzat modernleşmenin getirdiklerini içiçe sokarak, onlarla etkileşerek gerçekleşir.<sup>764</sup> Bu açıdan bakıldığında tarikatların bu sessiz dönüşümünü, Türk moderleş(tir)me stratejisi karşısında, zayıf duruma düşen tarikatların kendilerini sessiz bir şekilde yeniden üretme durumu olarak değerlendirebiliriz.

İslami hareketlerin/cemaat ve tarikatların, 1925-60 yılları arasında geçirdiği sessiz dönüşümden sonra gerçekleştirdiği en büyük dönüşüm 1980 ve özellikle 90'lı yıllara tekabül etmektedir.

1980'lerde ve özellikle 1990'larda bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de devletin geleneksel baba(paternal) imajı aşınmaya ve sorgulanmaya başlanmıştır. Devlet Hegel'in formüle ettiği transandantal yüzünü kaybetmiş, bunun yerine farklılıklara göz yuman bir devlet olma yoluna gitmiştir.<sup>765</sup> Bütün dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türkiye'de toplumsal ve siyasal değişimi, güçlü devlet geleneğinden bağımsızlaştırmanın farklı yollarına yönelik arayışlar büyük bir ilgi görmüştür.<sup>766</sup> Bunun bir yansıması olarak 1980 sonrasında devletin resmi ideolojisi olan Kemalizmde de bir yumuşama meydana gelmiş, 1980 öncesi kapalı katı bir dogma haline dönüşen devletçilik, neredeyse terk edilmiştir.<sup>767</sup>

<sup>763</sup> M. Emin Yaşar, "Dergah'tan Parti'ye Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Dönüşümü İskenderpaşa Cemaati", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık**, C. 6, İletişim Yay., İst., 2004, s. 328.

<sup>764</sup> Certeau, **a.g.e.**, s. 113

<sup>765</sup> Ömer Çaha, **Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın**, Vadi Yay., Ankara, 1996, s. 136.

<sup>766</sup> Özbudun, Keyman, "Türkiye'de Kültürel Küreselleşme", **Bir Küre Bin Küreselleşme** (Ed: Peter L. Berger, Samuel P. Huntington), s. 320-321.

<sup>767</sup> Çaha, **Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın**, s. 137

Bunun neticesinde Türkiye’de merkezi otorite ve onu kontrol eden mekanizma zayıflamış, devletin denetlediği kamusal alan daralmaya başlamıştır. İşte böyle bir ortamda sivil toplum kuruluşları ortaya çıkmış ve devletin küçülmesiyle ortaya çıkan boşluk ise bu sivil toplum kuruluşları ile doldurulmuştur.<sup>768</sup>

Sivil toplum Türkiye’de en büyük canlanışını, Turgut Özal’ın yönetimde bulunduğu ve Türkiye’yi demokratik liberal değerlerle tanıştırmaya başladığı 1980-1993 arası dönemde yaşamaya başlamıştır. Zaten 1980’li yıllar, tüm dünyada öne çıkan “sivil toplum”<sup>769</sup> ve “liberalizm” kavramları etrafında şekillenen bir dönemdir.<sup>770</sup> Bu gelişmelere paralel olarak Özal, demokratik süreci liberal ve sivil bir kültür ile takviye etmeye başladı. Bunun bir gereği olarak bürokrasinin gücünü sınırlandırmaya, serbest piyasa ekonomisini yerleştirmeye, özelleştirmeyi başlatarak devletin ekonomideki ağırlığını azaltmaya, Türkiye’yi batının demokratik değerleriyle daha fazla bütünleştirmeye çalışmış ve toplumsal özgürlüğü arttırmaya yönelik politikalar üretmiştir.

Türkiye’nin 1980 sonrasında demokratikleşme ve liberalleşme yönünde yaptığı bu açılımın bir sonucu olarak kamusal, siyasal ve dinî alanda ciddi değişim ve dönüşüm yaşanmaya başlamıştır. Bu değişim ve dönüşümler birçok kesim için olduğu gibi İslami kesimler için de bir “fırsat alanları” doğurmuş oldu. Bu alanları değerlendirmeyi bilen islami kesimler eğitimden, ekonomik alana, entelektüel alandan siyasal alana kadar geniş bir zeminde gelişme kaydetmişlerdir. Bu gelişmenin ve nispeten serbestliğin bir yansıması olarak dinî gruplar deyim yerindeyse patlama yaparak ortaya çıkmışlar ve her alanda faaliyette bulunmaya başlamışlardır.<sup>771</sup> Böylece ekonomik, siyasal ve eğitim alanlarında ortaya çıkan ve

<sup>768</sup> Özbudun, Keyman, “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme”, s. 320-321.

<sup>769</sup> 1980’li yıllarda modernleşme, ulusal kimlik, ulusal dayanışma gibi konulardan çok hava kirliliği, sağlık, turizm, çevre, insan hakları, dini haklar, etnik haklar ve kadın hakları gibi spesifik konular konuşulur tartışılır hale gelmiştir. Bu kavramların çoğu devlet katında değil, toplum katında ve toplumsal gruplar eşliğinde gündeme gelmişlerdir. (Ömer Çaha, **Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın**, s. 138)

<sup>770</sup> Nuray Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. 6, (Edt. T. Bora ve M. Gültekingil), s. 418.

<sup>771</sup> Ömer Çaha, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 6, **İslamcılık**, İletişim Yay., İstanbul. 2004, s. 478-479.

genişleyen yeni fırsat alanlarını iyi değerlendirmeleri neticesinde cemaatler, topluma ve dünyaya açılmışlar ve sosyal bir hareket haline gelmişlerdir.<sup>772</sup>

Bu tarihten itibaren “sivil toplum” kavramı yükselen değer olarak İslami kesimin ana temalarından birisi olmuştur. Devletin üzerine inşa edildiği, sekülarist, Batıcı, resmi ideolojiye karşı olan tepki, sivil toplum vurgulu siyasal söylemlerin önemsenmesini sağlamıştır.<sup>773</sup> Bu dönemde İslami hareketler toplum vurgulu bir siyaset geliştirmişler ve İslami hareketler sivil toplumculuşırken sivil toplum da İslamcılaştırmıştır.<sup>774</sup>

Özellikle 1990’lı yıllardan itibaren sivil toplum kuruluşları ile mücadele verilmesi yöntemi İslami kesimde hız kazanmaya başlamıştır. Bu dönüşümün gerek ülke içinde gerekse ülke dışında biraz da şartların zorlaması neticesinde olduğu söylenebilir.<sup>775</sup> 1990’lı yıllarla birlikte dünya genelinde meydana gelen gelişmelere paralel olarak Turgut Özal’ın kişiliğinde ve liberal uygulamalarının neticesinde, eşitlik ve adalet arayan toplumsal kesimlerde İslami hareketler ivme kazanmış ve kendine güven duyan bir hareket haline gelmişlerdir.<sup>776</sup>

90’lı yılların liberal uygulamaları neticesinde birçok alanda faaliyet gösteren İslami gruplar yayıncılıkta devlet tekelinin kaldırılmasıyla, İslami bir hayat tarzını gündelik hayatta yaratma ve yaşatma iddiasıyla artan özel radyoların kurulmasına İslami gruplar ilk olarak katılan kesim olmuştur.<sup>777</sup> Farklı dini grup ve cemaatler, bunun yanında kendini muhafazakâr olarak tanımlayan kişiler özellikle büyük şehirlerde birçok radyo kanalı kurmaya başlamışlardır. Böylece radyolarda dini sohbetler, radyo sahiplerinin yakın bulunduğu cemaat lideri ya da ileri gelenlerinin konuşmaları, röportajları, kadın programları, bant tiyatroları, ilahi ve ezgiler ile

<sup>772</sup> Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, s. 418.

<sup>773</sup> Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, s. 418

<sup>774</sup> A.g.e., s. 418.

<sup>775</sup> Ülke dışında Bosna’da yaşanan dram ve Müslümanların maruz kaldığı vahşet, Çeçenistan, Afganistan gibi İslam coğrafyasındaki sıkıntılı gelişmeler Müslümanları uluslararası sivil toplum kuruluşları kurmaya sevk etmiştir. Özellikle kısa adı İHH olan *İnsan Hak Ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı* böyle bir girişimin sonucudur. Benzer girişimleri İHH sonrasında da görülmektedir. (Hulusi Şentürk, *Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, s. 599.)

<sup>776</sup> Ferhat Kentel, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller”, *Modern Türkiye’de İslami Düşünce: İslamcılık*, C. 6, ( ss. 721-798), s. 722-723.

<sup>777</sup> Umut Azak, “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 93.

muhafazakâr kesimin ticari ilanları üzerine oturan bu yayıncılık sektörü oldukça yaygınlaşmıştır.

Birçok alanda faaliyet göstermeye başlayan ve kendine güven duyan İslami hareketler, 28 Şubat 1997’de devreye sokulan ve “siyasal İslam” ile yapılan mücadelede, büyük bir darbe almıştır.<sup>778</sup> Bu darbe ile birlikte İslami hareketler, hem çatışmacı özelliğini, hem de kendine duyduğu güveni büyük ölçüde kaybetmiş ve yeni bir aşamaya geçmiştir.<sup>779</sup> Siyasal tarihimize 28 Şubat post modern askeri darbesi olarak geçen ve askeriye’nin siyasal alanı yeniden tanzim etme çabasının hâkim olduğu bu dönem, İslami kesimi mücadele araçları yönünden farklı çözümler aramaya sevk etmiştir.<sup>780</sup> Bu süreç aynı zamanda politika yolu ile İslamî gelişme olamayacağını savunanların artmasına da yol açmıştır. Bu yaşananların neticesinde İslami hareketler/cemaatlar kendisini siyasetten uzaklaştırmış, daha toplumsal ve kültürel bir yönelimi benimsemiş<sup>781</sup> yeni ekonomik fırsatlarla giderek kendi yayınevleri, hayır kuruluşları, eğitim ağları olan sivil toplum yönelimli bir İslami hareket haline gelmişlerdir.<sup>782</sup> Bu aşamadan sonra İslami kesim özellikle sivil toplum örgütleri yolu ile mücadele üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi devletin küçülmesi ve “sosyal devlet” işlevlerini terk ederek geri çekilmesiyle sosyal politikalar geliştirmek, özellikle yoksullukla mücadele sivil toplumun ve sivil örgütlenmelerin faaliyet alanına bırakılmıştır. Özellikle 1999 da yaşanan Marmara depreminde meydana gelen büyük felaket ve yıkımda<sup>783</sup> ülkede pek çok kişinin sivil toplum kuruluşlarına daha ciddi biçimde yaklaşmalarına neden olmuştur. Bu iki felaket güçlü devletin ciddi sorunlar karşısında, tepki gösterme ve çözüm bulma açısından gerçekte epeyce zayıf olduğunu açık bir biçimde göstermiştir. Devletin kriz koşullarında hızlı ve etkin bir

<sup>778</sup> 28 Şubat süreci ve sonrası gelişmeler İslami kesimde de birçok kırılmayı da beraberinde getirmiştir. Özellikle 28 Şubat sonrasında İslamî anlayışın hızla liberalleştiği, İslami kavramların Müslümanların gündemindeki yerini batılı kavramlara bıraktığı, ılımlı İslam projesinin kendisine zemin bulduğu tartışmalar devam etmektedir (**Hulusi Şentürk, Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset, s. 634**)

<sup>779</sup> Kentel, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller”, s. 722-723.

<sup>780</sup> Şentürk, a.g.e, s. 599.

<sup>781</sup> Göle, **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, s. 89

<sup>782</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 189-203; Şentürk, a.g.e., s. 634.

<sup>783</sup> Türkiye’nin en sanayileşmiş bölgesini büyük ölçüde yok ederek yaklaşık 20 bin can kaybına yol açan 17 ağustos depremi ile 12 Kasım Düzce depremi kastedilmektedir.

tepki verememesi, toplumun karşı karşıya bulunduğu sorunların etkin ve etkili çözümünü için sivil toplum kuruluşlarının ve daha katılımcı bir siyasal kültürün gerekli olduğu inancını doğurmuştur.<sup>784</sup> Bütün bu vb. gelişmeler neticesinde İslami hareketler, sivil toplum örgütlenmesi yoluyla birçok alanda varlık göstermişler özellikle yoksullukla mücadele amacına yönelik bir çok dernek vakıf vb... olarak harekete geçmişlerdir.

Şüphesiz yoksulluk, insanlık tarihinin her döneminde, bütün toplumları ilgilendiren temel bir problem olagelmıştır. 1980’li yıllardan itibaren dünya genelinde yaşanan küresel gelişmeler, yoksulluğun etki alanını genişletmiş; kentleşme sürecinin hız kazanmasıyla birlikte özellikle azgelişmiş ve gelişmekte olan toplumlarda yoksulluk, kent özelinde çok daha farklı boyutlarla ve görünümlerle tezahür etmiştir. Sorunun derinleşmesi ve yaygın hale gelmesinin yanı sıra, kitle iletişim araçlarının da etkileriyle yoksulluk daha fazla görünür bir duruma gelmiştir.<sup>785</sup>

İslami kesimler özellikle yoksullukla mücadele amacına yönelik ulus ötesi faaliyetlerde de bulunabilen önemli dini örgütlenmeler gerçekleştirmişlerdir; Deniz Feneri, İnsani Yardım Vakfı (İHH), Uluslararası İşbirliği ve Yardımlaşma Derneği (IBS), Uluslararası Kardeşlik Derneği (IFA), Halk Eğitim Dayanışma ve Araştırma Derneği (Heda-Der) gibi yardım amaçlı örgütlenmelerle Türkiye’de başka hiçbir kesimin başaramadığı ve başarmasının da ihtimal dâhilinde olmadığı alanları iyi kullanmışlardır.<sup>786</sup> Bu alanları iyi değerlendirmeleri İslami hareketlere halk tabanında desteğin artmasını sağlamıştır.

Bu gün Türkiye’de ve Konya’da toplumsal görünürlükleri ve faaliyetleri oldukça yaygınlaşmış, Deniz Feneri, Can Suyu, Dost Eli, Şefkat-Der (Şefkat Kapısı), Ay-Der, Sevgi Pınarı gibi dernekler yoksullukla mücadele çerçevesinde varlık göstermektedirler. Bu dernekler, dinsel duyarlılıklarını kavramsallaştıran ve genellikle bunu, politik olarak değil de toplumsal olarak ifade etmeyi tercih eden

<sup>784</sup> Özbudun, Keyman, “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme”, s. 321.

<sup>785</sup> Esra Banu Sipahi, “Yoksulluğun Küreselleşmesi ve Kentsel Yoksulluk: Ekonomik ve Sosyal Boyutlarıyla Konya Örneğinde Yoksulluk”, *SÜİİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Konya, s. 173-174.

<sup>786</sup> Çaha, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, s. 483.

bireylerin bir yardım ve bir tür şefkat ideolojisiyle hareket ettikleri sivil örgütler olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>787</sup>

Bilindiği gibi Yoksullukla mücadele, iktisadi yönü olan bir durumdur ve mali kaynaklar gerektirmektedir. İktisadi açıdan herhangi bir gücü olmayan bu sivil toplum kuruluşlarının bu iktisadi sorunu çözmek ve iktisadi kaynakları yaratmak için geleneksel referanslara müracaat etmesi, böylece hem örgütlenmiş duyarlılığın genişlemesine katkı sağlamış, hem de kaynak oluşturmuştur. İşte tam da bu nokta da geleneksel bir yardımlaşma kurumu olarak İslam'ın “zekât” ve “sadaka” kültürünün devreye girdiği,<sup>788</sup> İslam'ın hem yoksullukla mücadele için kaynak yaratma ve hem de duyarlılık yükleme yetisinin devreye sokulduğu görülmektedir.<sup>789</sup>

Kaynak yaratma ve duyarlılık oluşturmak için televizyon, internet, sosyal medya gibi görsel unsurlar bu süreçte kullanılmaktadır. Zira görsel medya yoksulluğu görselleştirerek veya seyirlik hale getirerek, “ağır çekime” konu olan vicdan ve merhamet duygularını uyarmak için, yoksulluğu tehlikeyle özdeşleştirilerek acizyet, çaresizlik ve edilgenlik çerçevesi içinde karmaşık bir şekilde sunularak sürece dâhil olmaktadır.<sup>790</sup> Böylece bu dernekler kendilerine ait televizyon programları ve internet siteleri yoluyla yoksulluğa karşı hem kaynak yaratmaya hem de duyarlılığı artırmaya gayret etmektedirler.

Şüphesiz İslami hareketler sadece yoksullukla mücadele üzerine kurulmuş sivil toplum kuruluşları olarak faaliyet göstermemişler, bunun yanında modernitenin bütün fırsatlarını değerlendirmişlerdir. Çok azı müstesna olmak üzere İslami

<sup>787</sup> Ahmet Çiğdem, “Yoksulluk ve Dinsellik”, **Yoksulluk Halleri: Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri**, (Ed.: Necmi Erdoğan), Demokrasi Kitaplığı Yay., İst. 2002, s. 133-134.

<sup>788</sup> Kaynak yaratma ve duyarlılık oluşturmak ve var olan duyarlılığın derecesini artırmak İslam'ın devreye sokulmasıyla ilgili bir çok örnek verilebilir. Örneğin, birçok küçük market ve işyerinde rastlanan, yoksullukla mücadeleyi gaye edinmiş derneklere ait kumbaraların üzerinde “*az sadaka çok belayı defeder*” şeklinde insanın sadaka vermek suretiyle belalardan kurtulacağını tavsiye eden duyarlılık oluşturmaya yönelik dini söylemlerin yazılı olması, dinin kaynak oluşturma ve duyarlılık geliştirme için bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.

<sup>789</sup> Mustafa Macit, “Sivil Toplum Ekseninde Yoksullukla Mücadele”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl:12, S. 37, Güz 2008, s. 66.

<sup>790</sup> Böylece, normal gösterimde yoğun bir duygusallık yaratmayabilecek olan şeyler “ağır çekim” sayesinde dramatikleştirilir. Ağır çekim, “dünyanın ağırlığı”nı sırtında taşımanın görsel metaforu olarak işler. Hareketlerin yavaşlığı, yoksulların edilgenliğini, çaresizliğini ve hareketsizliğini vurgulayan ve izleyicinin şefkatini ve hayırseverlik duygusunu harekete geçirmeye yönelik bir görsel dil sağlar. Diğer taraftan görüntülenen yoksulların aşağı doğru eğik olan bakışları ile kameranın yukarıdan aşağı bakan optiği de toplumsal topografyayı televizyonel dile tahvil eder. (Necmi Erdoğan, “Ağır Çekim Yoksulluk”, **Yoksulluk Halleri**, s. 202-204)

grupların çoğu bilime, teknolojiye, küresel ticarete, sermaye yatırımlarına önem vermek suretiyle modernliğin ve kentliliğin önemli özelliklerini bünyelerine almışlardır.<sup>791</sup>

Buraya kadar olan bölümde genel olarak, Türk Modernleşmesi tarihsel sürecinde dini grupların/tarikatların; tarikattan cemaate, oradan da devletin stratejilerine göre geliştirdikleri taktiklerle ve devletin değişim ve dönüşümüne paralel olarak ortaya çıkan “fırsat alanlarını” değerlendirerek birçok alanı kontrol eden sivil toplum kuruluşları haline dönüştüklerini kuramsal olarak ortaya koymuş olduk. Bu noktadan itibaren hem bu noktanın daha iyi anlaşılması hem de Konya’daki dini hayatın daha net olarak ortaya çıkması için Konya’da faaliyet gösteren belli başlı dini grupların, ilk olarak nasıl ortaya çıktıkları, geçmişte ve günümüzde ne şekilde hizmet verdikleri incelenecek böylece tarihsel süreçte nasıl dönüştükleri bahsedilen kuramsal temele göre analiz edilecektir.

Şüphesiz Konya’da faaliyet gösteren her bir grubun faaliyetlerini ayrıntılı olarak ortaya koymamız araştırmamızın sınırlılığı açısından mümkün değildir. Onun için burada hem Türkiye genelinde hem de Konya’da köklü bir geçmişi olan ve bu gün itibariyle etkinliği ve yaygınlığı olan gruplar ele alınacaktır. Çünkü bu grupları ele almak tarihi seyirleri göz önüne alınarak nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini sosyolojik olarak okuyabilmemiz açısından daha önemli görülmektedir.

Bu bağlamda ele alınacak olan dini grupların, tarihsel süreçteki yapısal ve zihinsel dönüşümlerini genel olarak Türkiye’deki değişim ve dönüşümlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Onun için burada sözkonusu dini grupların Türkiye genelindeki yapısal ve zihinsel dönüşümü ve Konya’daki dönüşümü beraberce ele alınacaktır.

### **1) Mehmet Zahid Kotku Önderliğindeki İskender Paşa Cemaati**

1897 yılında Bursa’da doğan M. Zahid Kotku, 21 yaşında iken Nakşibendîliğin Gümüşhanevi Dergahına<sup>792</sup> intisap eder ve Şehy Ömer Ziyaüddin

<sup>791</sup> Kudret Emiroğlu -Suavi Aydın, **Antropoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, s. 179-180.

Efendin'in müridi olur. Ömer Ziyaüddin Efendin'in vefatı üzerine onun yerine geçen Mustafa Feyzi Efendiye bağlanır ve tarikat eğitimini onun müridi olarak tamamlar. Bu tarihten sonra şeyhinin icazet vermesiyle Kotku, değişik köy ve kasabalarda imam ve vaiz olarak irşat görevlerinde bulunur.<sup>793</sup>

1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması ile ilgili kanunun çıkmasıyla bütün tekkeler gibi Gümüşhanevi Dergâhı da resmi olarak kapatılmıştır. Ardından 1926'da dergâhın şeyhi Mustafa Feyzi Efendi'nin de vefat etmesi dergâhın fiili varlığına önemli bir darbe daha vurmuştur. Bu tarihten sonra Mustafa Feyzi Efendi'nin halifelerinden olan Hasib Efendi, Abdülaziz Bekkine, M. Zahid Kotku yaş sırasına göre birbirlerine halef selef olarak dergâhın varlığını gayr-ı resmi bir şekilde devam ettirmeye çalışmışlardır.<sup>794</sup>

1949 yılında dergâhın şeyhliğini devralan Abdülaziz Bekkine Efendi'nin dönemi, çok partili hayata geçişe paralel olarak din üzerindeki kontrolün de nispi olarak gevşemeye başladığı yıllardır. Buna Bekkine Efendi'nin dışa dönük, karizmatik kişiliği de eklendiğinde, yaşamı ve faaliyetleri ile İskender Paşa Cemaatinin oluşumunda hayati öneme sahip şahıslardan birisi olmuştur. Bekkine, dergâhın iç halkasıyla informel yapıdaki ilişkileri devam ettirmekle birlikte asıl ilgisini üniversite öğrencilerine, genç akademisyenlere ve teknokratlara yönelterek vefatına kadar geçen üç yıllık kısa bir sürede bu niteliklere sahip birçok kişiyi etrafında toplamıştır. 1952 yılında vefatı üzerine yerine geçen M. Zahid Kotku, selefinden sadece dergâhın informel şeyhliğini değil aynı zamanda onun büyük emek vererek oluşturduğu geniş halkayı da devraldı.<sup>795</sup>

1952'de İstanbul'a gelen Kotku, çeşitli camilerde imam olarak görev yapar ve 1958 yılında itibaren vefatına kadar imamlık yapacağı Fatih ilçesinde İskender Paşa Camii'ne tayin olur. 1970'lere gelindiğinde dergâhın ismi kurucusu

<sup>792</sup> Gümüşhanevi dergâhı Nakşibendî tarikâtının Halidiye kolu olan dergâhtır. Şeyh Ahmed Ziyaüddin Efendi'nin 1859'da İstanbul, Cağaloğlu'ndaki Fatma Sultan Camii'nde ilk irşada başlaması sonrasında bu camiinin adı "Gümüşhanevi Dergâhı / tekkesi" olarak anılmaya başlamıştır.

<sup>793</sup> M. Emin Yaşar, "Mehmet Zahid Kotku", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık**, C. 6, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 326-327; Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 19.

<sup>794</sup> Yaşar, "Dergâh'tan Parti'ye Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Dönüşümü İskenderpaşa Cemaati", s. 325-326.

<sup>795</sup> Yaşar, "Mehmet Zahid Kotku", s.328.

Gümüşhanevi'den ziyade Kotku'nun imamlık yaptığı, İskender Paşa Camiine nispetle, “*İskender Paşa Dergâhı*” olarak anılmaya başlanır. Ancak bu değişme sadece isimle sınırlı kalmamış, dergâhın yapısı da büyük oranda değişmiştir. Artık karşımıza informel de olsa, klasik tekke ilişkilerini sürdüren bir tarikat yapısından çok, modern eğitim almış, mensupları ile yeni bir topluluk oluşturmuş bir cemaat çıkmıştır.<sup>796</sup> Başka bir ifade ile klasik bir “tarikat” olarak yer altına inen grup, kapılar aralandığında yapısal dönüşüm geçirmiş bir halde “cemaat” olarak yeryüzüne çıkmıştır.

Kotku'nun selefinden devraldığı geniş halka sayesinde yurdun dört bir yanındaki müridlerle ilişkileri sürüyordu. Resmi ideolojinin araladığı tüm kapıları başta kitlelerin İslami eğitimi için zorluyordu. Bu amaçla müritlerini, Kur'an Kursları açma, yeni camiler kurma, var olanlara sahip çıkma öğrenim çağındaki gençlere burs, pansiyon gibi kolaylıklar sağlama yolunda seferber etmiştir.<sup>797</sup>

Yine devraldığı bu geniş halka sayesinde, aile içinde islami eğitim almış ailelerin çocukları büyükşehirlere geldiğinde kolaylıkla Kotku'ya ulaşabiliyorlardı. Ülkede giderek ağırlığını hissettiren liberalizm ve Marksizm karşısında bocalayan, onlardan şu ya da bu şekilde etkilenmiş ama yetişmeleri gereği herhangi birine bağlanmaya cesaret edememiş gençleri Kotku onlarla kurduğu dil ile kendine bağlıyordu. Kotku bu süreçte, “zayıflayan” iman güçlendirme ile tasavvuf faaliyetini birbirinden koparmadan birbirini tamamlayarak sürdürmekteydi.<sup>798</sup> Kotku'nun liderliğindeki İskender Paşa cemaati bu dönemde yürütmüş olduğu stratejilerle, Türkiye'de birçok aydının yetişmesinde “kuvöz” olma rolü oynadığı söylenebilir.

Müslüman aydınlar kuşağının kuvözü olma rolüne ek olarak, Kotku önderliğindeki Nakşibendi tarikatı, Necmeddin Erbakan liderliğinde cumhuriyetin açıktan ilk İslamcı siyasal partisi olan MNP ve MSP'nin kuruluşunda da asli rol oynamıştır. Amacı ise, geleneksel Türk toplumu ile Kemalist egemen kesim arasında

<sup>796</sup> Yaşar, “**Dergah'tan Parti'ye Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Dönüşümü İskenderpaşa Cemaati**”, s. 326-327.

<sup>797</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 24.

<sup>798</sup> A.g.e., s. 21-22.

oluşmuş olan kopuşu tedavi etmekte. Kotku hayatta olduğu süre zarfında MNP'nin ve onun halefi olan MSP'nin manevi rehberi olmuştur.<sup>799</sup>

Kısaca tarihsel sürecini ortaya koyduğumuz İskender Paşa Cemaati'nin Konya'daki faaliyetlerini, dini hayata katkılarını tespit etmek üzere sözkonusu gruptan 3-4 kişi ile görüşülmüş ve değişik zamanlarda gözlemlerde bulunulmuştur.

Bu bağlamda *“Konya’da hizmetleriniz /faaliyetleriniz ilk olarak ne zaman, kimin zamanında ve ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır?”* şeklindeki sorumuza cemaatin önde gelenlerinden ve aktif olarak çalışmalarına katılan K.S. şöyle cevap vermiştir. *“M. Zahit Kotku Hz.leri 1977 yılında idi. Konya’yi ilk defa ziyaret etmişler ve 3-4 gün kalmışlardı. Bazı yerleri dolaşmışlar, sohbetler yapmışlardır. Dolayısıyla ilk olarak hizmetler ev sohbetleri ile başladı diyebiliriz. Güzel ahlaki öğretmek üzere ‘Tasavvuf Ahlakı 1-2-3-4’ yeni basılmıştı o tarihlerde.”*

Grubun ilk faaliyetlerini ve daha sonraki çalışmalarını cemaatin önde gelenlerinden ve aynı zamanda eğitimci olan M.A. ise şöyle ifade etmiştir. *“1970’li yıllarda ilk olarak Mehmet Zahit Efendi ile sohbetçilik faaliyeti ile başlamış ve vefatına kadar devam etmiştir. 1983-84’lerde müesseseler halinde yaygınlaşmaya başladı. Bu tarihlerde ana kurum 1980 yılında İstanbul’da kurulan ve kısa bir süre sonra 1982 yılında Konya’da şubesi açılan Hakyol Vakfı idi. Bütün faaliyetler bu vakfın çatısı altında yapılmaktaydı. Fakat daha sonraki faaliyetler, alanlarına göre farklı müesseselerin çatısı altında yapılmıştır. Bu sıralarda dergicilik faaliyetleri de yapılmaktadır. Bu dönemde de ana dergi “İslam” dergisidir. Bunun yanı sıra hanımlarla ilgili çalışmalar ayrı bir kurum adı altında “Kadın ve Aile” dergisi çerçevesinde yapılmaktadır. Bu dergi aynı zamanda çocuklarla ilgili olarak da “Gül Çocuk” adı ile bir dergi çıkarmaktadır. Sağlıkçılara yönelik olarak da “Panzehir Dergisi” çıkarılmaya başlanmıştır. Bu dergiler her ne kadar İstanbul’da çıkmış ise de Konya’ya ilk andan itibaren gelmiş ve dağıtılmıştır. Bu dergilerin Konya’da birçok eve girmesi cemaatin hizmetlerinin yaygınlaşması anlamında son derece önemlidir.”*

<sup>799</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 191.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi M. Zahit Kotku, son yıllarında cemaat kimliğini inşa etme açısından son derece önemli olan “Hakyol Vakfı” ile cemaatin vakıflaşma sürecini başlatmıştır. Fakat bu yıllarda hissedilir bir faaliyetten bahsedilmez. 1980 yılında Kotku’nun vefatı ile yerine geçen damadı Esad Coşan zamanında daha çok faaliyetleri görülmektedir. Zaten cemaatteki 50’li yıllardaki dönüşümden sonraki ikinci büyük dönüşümde bu dönemde görülecektir.

Zira 1980-90’lı yıllarda İskender paşa cemaati; kendini Esad Coşan liderliğinde, Özal döneminin kısmi özgürlükler ortamına ve yerleştirilmeye çalışılan liberal politikalara göre yeniden yapılandırmaya başlar. M. Zahid Kotku zamanında kurulan Hakyol Vakfı’nın şube sayısını artırarak yurt genelinde örgütlenmesini sağlar. Böylece bu dönemde cemaat kurumsallaşmaya başlar ve bu kurumlar aracılığıyla ülke genelinde yayılmaya başlar. Yukarıda M.A. nın da ifade ettiği gibi bu tarihlerde ana kurum Hakyol Vakfı’dır. Bütün faaliyetler bu vakıf çatısı altında yapılmakta iken daha sonra faaliyet alanlarına göre kurulan farklı müesseselerin çatısı altında yapılmıştır. Örneğin, Akademik Çalışmalar için “*İlim Kültür ve Sanat Vakfı (İLKSAV)*”, Dergi faaliyetleri için “*İlim ve Sanat Vakfı*”, Sağlık Vakfı gibi vakıflar kurularak bunların ülke genelinde örgütlenmesi sağlanmıştır. Bunların yanında cemaat mensuplarının öncülüğünde veya gönüllü destekleriyle, çevreden insan haklarına, tarihi eserlerin restore edilmesinden kadın sorunlarına kadar geniş bir yelpazede faaliyet gösteren çok sayıda derneğin hizmete açılmasını sağlamıştır.<sup>800</sup>

Eğitimci olan M. A. nın ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, Coşan zamanında dergicilik faaliyetlerine ayrı bir önem verildiği görülmektedir. Böylece o zamana kadar sohbetler aracılığıyla görüşlerini aktaran ve daha az sayıda kişiye ulaşan cemaat, aylık çıkan periyodik bir yayınla daha geniş bir kesime ulaşmaya başlamıştır. Esasen söz konusu dergilerin yayınlanmaya başlanması; müritlerin çoğalması, coğrafi zorluklar sebebiyle onlara ulaşamaması vb. sebeplerle tarikatların geleneksel ilişki ve bağlarının modern Türkiye’de yetersiz kalmasındandır.<sup>801</sup> Fakat bu durumun geleneksel tarikatlardaki mürid algısını ve şeyh-mürid ilişkilerini dönüştürdüğü söylenebilir. Çünkü dergiler aracılığıyla, tarikatta asıl olan sözlü

<sup>800</sup> Yaşar, “*Dergah’tan Parti’ye Vakıf’tan Şirkete Bir Kimliğin Dönüşümü İskenderpaşa Cemaati*”, s. 333.

<sup>801</sup> Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 31.

iletişimin yerini artık yazılı iletişime bıraktığı görülmektedir. Dergide 90 yılından itibaren Esad Coşan'ın sohbetlerinin yayınlanmış olması da bu dönüşümü daha da kuvvetlendirmiştir. Bu anlamda Coşan'ın, belli aralıklarla müritleriyle görüşen müşidler kategorisinden, belli aralıklarla dergisini herhangi bir bayiden para verip satın alan okurlara hitap eden başyazarlar kategorisine geçmiş olduğu söylenebilir.

*“1990’lı yılların başında hangi alanlarda, ne şekilde hizmetleriniz /faaliyetleriniz olmuştur?” sorusuna ise M. A. “90’lı yıllarda dergicilik adeta bırakılıp radyo yayıncılığına ağırlık verilmiştir. Dergicilik yine var ama ağırlıklı olarak radyo yayıncılığı ön planda. Bu amaçla Türkiye genelinde yayın yapan Akra FM ve Ak TV kuruldu. Fakat 3-4 yıl gibi kısa bir süre Türkiye geneli yayın yapan Ak TV, daha sonra Marmara’da bölgesel olarak yayın yapmaya başladı. Bunun yanında Esad Coşan Hoca Efendi zamanında, mecmualar ve radyonun yanında çeşitli özel okullar, hastaneler ve poliklinikler de açılmaya başlandı. Üniversitede okuyan öğrenciler için kız ve erkek öğrenci yurtları açıldı” şeklinde cevap vermiştir.*

Görüşüğümüz bir başka yetkili K. S. de 90’lı yıllarda M.A. nın ifade ettiğı benzer gelişmelerin olduğunu belirterek eğitim faaliyetlerine verilen önemi şu sözlerle anlatmıştır: *“Konya’daki özel okulumuza “Envar” ismini bizzat Esat Coşan Hoca Efendi verdiler ve açılışına bizzat katıldılar. Böylece 1993 yılında Özel Envar İlköğretim Okulu olarak eğitim faaliyetlerimiz başladı. Kurulduğı zamandan biraz farklı bir işletmeye sahip olmakla birlikte bu gün Özel Envar Eğitim Kurumları olarak Konya’da eğitim faaliyetlerimiz devam etmektedir.”* Grubun bu gün, sözkonusu kurum bünyesinde bulunan Özel Envar Anaokulu ve Kreş, Özel Envar İlkokulu, Ortaokulu ve Anadolu lisesi ve Fen lisesi yanında, Özel İbni Sina Anadolu Sağlık Meslek Lisesi gibi okullar aracılığıyla eğitim faaliyetlerine devam ettiği gözlenmektedir.

Yukarıda da ifade edildiğı gibi Coşan döneminde, yayıncılıkta devlet tekelinin kaldırılmasıyla birlikte 1993 yılında Türkiye’nin ilk özel radyolarından birisi olan Akra FM kurulmuştur. Bilindiğı gibi radyo ve televizyonlar gündelik hayatta, yazılı medyanın ulaşamadığı uzak noktalara ulaşabildiğı için İslami bir hayat tarzını yaratma ve yaşatma anlamında önemli bir işleve sahiptir. Bu amaçla kurulan

Akra Fm sayesinde cemaat bu gün Türkiye'nin hemen hemen her noktasına ulaşabilmektedir. Ayrıca Türkiye dışında birçok ülkeye de uydu aracılığıyla ulaşılmakta mesajlar iletilebilmektedir.

Yine görüşmelerden de anlaşıldığı gibi bu yıllarda en önemli işaret edilmesi gereken noktalardan birisi grubun ticarete el atmış olmasıdır. Esasen Kotku, hem uhrevi hem de dünyevi kurtuluşu vurgulamış, onun için müritlerini bürokraside yer almak yerine ticaretle uğraşmaya teşvik etmiş, mensuplarına kendi aralarında bir araya gelerek şirket kurmalarını tavsiye etmişti.<sup>802</sup> Fakat Coşan zamanında başlatılan ve 90'lerden itibaren hızlanan bu süreçte öncekilerden farklı olarak cemaat, bizzat cemaat adına kurulan/kurdurulan şirketlerle piyasada yer almaya başlamıştır. Özellikle turizm, eğitim, sağlık kültür, bilişim gibi alanlarda faaliyet göstermeye başlamıştır.

Yine bu dönemde çeşitli özel okullar, hastaneler, poliklinikler, üniversitede okuyan öğrenciler için kız ve erkek öğrenci yurtları açılmıştır. Yani bu dönemde hızla kurumsallaşmaya doğru gidildiği görülmektedir.

M. A. nın ifade ettiğine göre 90'lı yılların sonuna gelindiğinde grupta, *“cemaat mantığı ile ticaret mantığı farklı olduğundan, hayır kafası ile ticaret olmaz”* düşüncesi hakim olmaya başlamıştır.

Esasen ilk olarak kurulan Hakyol Vakfı ve sonrasında kurulan diğer vakıflar etrafında gelişen cemaat kimliği, 90'ların ilerleyen yıllarında şirketleşmenin baskısı altında erozyona uğramaya başlamış ve bu durum ise cemaat içinde bir takım rahatsızlıklar yaratmıştır. Vakıflar ve şirketler birbirinden ayrılarak bu erozyon durdurulabilir düşüncesiyle 1995 yılında “Server Holding” kurulmuştur. Fakat araya giren 28 Şubat uygulamaları bu yeni yapılanmadan beklenen umudu boşa çıkarmış bu süreçte grubun asıl kimliğini oluşturan birçok vakıf ve dernek faaliyetleri ya tamamen durdurulmuş ya da pasif hale gelmiş, dergilerin de yayınına son verilmiştir.<sup>803</sup>

Bu gün, geçmişte kurulan ve daha sonra açılan, eğitim, sağlık ve iletişimin yanı sıra inşaat, turizm-taşımacılık ve dış ticaret sektörlerinde de yoğunlaşan farklı

<sup>802</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 193

<sup>803</sup> Yaşar, **“Dergah'tan Parti'ye Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Dönüşümü İskenderpaşa Cemaati”**, s. 339.

şirketler, Server Holding çatısı altında toplanmış faaliyetlerine devam etmektedir. Örneğin Asfa Eğitim Kurumları, Server İletişim, Akra FM, Necat İnşaat ve Seyran Turizm, holding bünyesinde önde gelen kuruluşlardır.<sup>804</sup>

Dini grupların güncel görünümelerini tespit etmek üzere görüşme yaptığımız kişilere “2000’li yıllardan sonra ve günümüzde hangi alanlarda hizmetleriniz /faaliyetleriniz devam etmektedir. (Diyanete Bağlı Kur’an Kursu, Yurt, Ev, Okul/kolej, Kreş, Dernek, Vakıf, Radyo-Gazete-Dergi vs..)” şeklinde soru sormuştuk.

Bu sorumuza kendisi de bir eğitimci olan M.A., “2000’li yıllarda sosyal hareketlilikten ziyade proje tabanlı çalışmalarına geçildi. Başka bir ifade ile 2000’li yıllarda cemaatin başına Nureddin Coşan Hoca Efendi geçince eskiye göre biraz değişiklik oldu. Çünkü geleneksel olarak bir cemaat liderinde ve cemaatin faaliyetlerinde alışık olunan, camilerde sohbetler, vaazlar düzenlenmesi, konferanslar verilmesi yöntemiyle bilinç oluşturma idi. Fakat şimdi ise çok az konuşarak ya da hiç konuşmadan proje faaliyetleri yapılmaktadır. Mesela “Kur’an’ın Anlamı ile Buluşma”, “Kritik Analitik Düşünme” (KAT), Çevre ile ilgili projeler “Sağlıklı Çevre”, Sağlıklı ve Helal Gıda ile ilgili çalışmalar ve izcilik çalışmaları vs.... bunlardan bazılarıdır. Bu projeler Konya’da da yürütülmektedir.” diye ifade ederek durumu ortaya koymuştur.

M.A. nın da ifade ettiği gibi 28 Şubat sürecinde Avustralya’ya gönüllü olarak sürgüne giden Coşan’ın 2001 yılında geçirdiği trafik kazasında vefat etmesiyle grubun başına geçen oğlu Nureddin Coşan (1963-..) döneminde cemaat önceliklerden çok daha farklı bir dönüşüm yaşamıştır.

Amerika’da işletme eğitimi gören ve master yapan Nureddin Coşan’ın almış olduğu bu eğitimin etkisiyle döneminde cemaatin proje tabanlı çalışmalara ağırlık vermesi dikkat çekmektedir. Geleneksel olarak bir cemaat liderinden beklenen camilerde sohbet etmesi, vaaz ve konferanslar vermesi kısaca sözlü kültür yoluyla hem bilinç oluşturmaları hem de cemaat ağını genişletmesi durumudur. Esad Coşan döneminde dergicilik faaliyetlerine ağırlık vererek sözlü kültür yerine yazılı kültür

<sup>804</sup> Bkz. <http://www.serverholding.com/hakkimizda.html> (17/09/2014)

ön plana çıkarken, Nureddin Coşan döneminde projelere ağırlık vermek suretiyle sözlü kültür neredeyse minimum seviyeye inmiş, projelerle daha geniş bir tabana hitap etmeye çalışılmıştır.

Sosyal hareketlilikten ziyade proje tabanlı çalışmaların benimsendiği bu dönemde çeşitli platformlar kurulmuş ve bu platformlar çatısı altında projeler yürütülmektedir. Bu bağlamda *Kur'anın Anlamıyla Buluşmak Platformu (KAB)*<sup>805</sup>, *Kritik Analitik Düşünme Platformu (KAD)*,<sup>806</sup> *Son Peygamber Platformu*,<sup>807</sup> *Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu*<sup>808</sup> ismi sayılabilecek platformlardan bazılarıdır. Bu platformların hemen hepsi Konya'da aktif bir şekilde faaliyetlerini sürdürmektedir.

Bu platformların yapmış olduğu faaliyetlerden bazılarını örnek olarak incelemek grubun faaliyetlerinin daha iyi anlamak açısından faydalı olacaktır.

Örneğin *Kur'anın Anlamıyla Buluşmak Platformu (KAB)*; “*Kur'an ve Sünnet çizgisinden sapmadan, bilişim ve iletişim çağının tüm araç ve gereçlerini kullanarak, insanlığı doğruluğundan şüphe duyulmayan bilgi kaynaklarına yönlendirmek. İnsanlığın maddî ve manevî sıkıntı ve bunalımlardan kurtulabilmesi için önlerine uygulanabilir ilahî reçeteler sunmak.*” şeklinde “vizyon”larını açıklayarak 2007 yılında kurulan KAB platformu çatısı altında şu proje çalışmaları yapılmıştır: 1) Kur'an-ı Kerim'i ve Mealini Güzel Okuma Yarışması 2) Namazda Farkındalık 3) Kur'an'ın Anlamıyla Buluşmaya Var Mısın? 4) Kur'an'ın Anlamıyla Buluşmanın Yöntemi 5) Kur'an Okumak Hayat Tarzım.<sup>809</sup>

Yine bu platform çatısı altında, “*Ufka Yolculuk Kültür Yarışmaları*” adıyla MEB işbirliği ile 2013 yılından bu yana ülke çapında (hatta dünya çapında) ilmihal yarışması, 2014 yılında ise Kur'an-ı Kerim meali bilgi yarışmaları, 2015 yılında ise hadis yarışmaları düzenlenmiştir. Bu yarışmalara Konya'dan da çok sayıda kişinin katıldığı gözlenmektedir.

<sup>805</sup> <http://www.kuranimiz.net/web/> (08/09/2014)

<sup>806</sup> Platform kuruluş amacını “İnsanları Düşünmeye Yönlendirmek ve Bunu Bir Hayat Tarzı Haline Getirmelerine Yardımcı Olmak” şeklinde ifade etmektedir. <http://www.kritik-analitik.com>

<sup>807</sup> Her mevlit kandilinde ve kutlu doğum haftalarında Hz. Peygamberin hayatını anlatan programlar tertip edilmesiyle bu platform dikkat çekmektedir. <http://sonpeygamber.im/>

<sup>808</sup> <http://www.helalvesaglikli.org/tr/> (08/09/2014)

<sup>809</sup> (<http://www.kuranimiz.net/web/kab-platformu/>) (08/09/2014)

Yine Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu; “Çevreyi ve insanı merkeze alarak, Helal ve Sağlıklı Gıda konusunda; yaratılış gayesine uygun fayda üretmek, muhtemel zararları tespit ederek tedbirler önermek, alternatif ve yenilikçi düşünerek ulusal ve küresel boyutta süreçler geliştirmek” olarak kuruluş amacını açıklayan platform; bu amaçla farklı şehirlerde çeşitli kongre, seminer, sempozyum, panel vb... çalışmalar organize etmektedir. Bu çerçevede 7 - 10 Kasım 2013 tarihlerinde, Konya’da da Uluslararası 2. Helal ve Sağlıklı Gıda Kongresi (Sağlıklı ve Helal Gıda Seçimi) gerçekleştirilmiştir.<sup>810</sup>

Bu projelerin amacını M.A şöyle açıklamaktadır. “Bu projeler bizatihi maddi bir sorun/kazanç için değil, daha ziyade halkın bu konudaki hassasiyetini artırmak ve bilinç oluşturmak amacıyla yapılmaktadır. Örneğin “Sağlıklı ve Helal Gıda” ile ilgili proje çalışmaları yapılmış ama helal gıda damgası veren bir kurum ya da sertifikalı bir ürün cemaatimiz tarafından piyasaya sürülmemiştir. Bu konuda hassasiyetle durulmuş, bilerek böyle bir kurum ya da ürün sunmaktan kaçınılmış böylece bu projeler kazanca dönüştürülmemiştir.” Gerçekten de gözlemlerimize göre Konya’da veya başka bir şehirde sözkonusu gruba ait bu anlamda herhangi bir kuruluşa rastlanılmamıştır.

2000’li yıllardan sonra cemaatin güncel görünümü üzerine sorduğumuz soruya K.S. “90’lı yıllardaki dergicilik adeta bırakılıp radyo ve internet yayıncılığına ağırlık verilmiştir.” şeklinde ifade ederek mevcut durumu ortaya koymuştur. İncelemelerimize göre bu dönemde daha önceden kurulmuş olan, Türkiye genelinde yayın yapan Akra FM (1993) ve Marmara’da bölgesel olarak yayın yapan Ak TV aracılığıyla, programlar zenginleştirilerek daha geniş bir kitleye ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca dini yazılar ve tasavvufi bilgiler ise dergi yerine cemaat adına kurulan; <http://www.iskenderpasa.com/>, <http://www.kuranimiz.net>, <http://sonpeygamber.im/> gibi sitelerde yayınlanmaktadır.

<sup>810</sup> Kongre, Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SMIIC (*The Standards and Metrology Institute for Islamic Countries*) ve Konya Büyükşehir Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. 7 - 10 Kasım 2013 tarihlerinde, Konya Dedeman Hotelde, 40’ı yabancı 1150 kayıtlı katılımcı ile düzenlenen kongrede 10’u yabancı olmak üzere 48 bilimsel tebliğ ile 64 poster bildirisi sunulmuştur. Kongre dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup İngilizce ve Arapça simültane tercüme yapılmıştır

Bunların dışında görüşme yaptığımız kişilerden edindiğimiz bilgilere göre N. Coşan döneminde yaygın olan ev ve yurt faaliyetlerinin bu dönemde Konya ve diğer şehirlerde asgariye indirildiği hatta bundan vazgeçildiği görülmektedir. Bilindiği gibi öğrencilere yönelik yapılan faaliyetler olarak bilinen ev ve yurtlar lise ve üniversite öğrencilerine grubun görüş ve fikirlerini aktarma anlamında önemli bir işleve sahiptir. Cemaatin bu dönemde faaliyetlerini ev ve yurtları asgariye indirerek platformlar aracılığıyla proje tabanlı faaliyetler yapması faaliyetlerini daha ziyade okumuş, üst kesime yönlendirdiği ve çalışmalarını bu gruba yoğunlaştırdığı izlenimini vermektedir.

Bu faaliyetlerin yanında dini eğitim sahasında Konya’da şu faaliyetler de yapılmaktadır. Yaz tatilinde herhangi bir bina kiralanarak “*Yaz Okulu*” programları yapılmaktadır. Bu programlar çeşitli etkinliklerle farklı becerilerin kazandırıldığı bir programdır. Bu kurslarda Kur’an-ı Kerim dersleri, İlmihal dersleri gibi temel dini bilgilerin yanı sıra değişik spor faaliyetleri de yapılmaktadır. Kurs sonunda, söz konusu projeler çerçevesinde yarışmalar düzenlenerek dereceye girenlere ödüller takdim edilmektedir.

Kur’an Kursu faaliyetleri de yapılmaktadır. İzmir ve İstanbul’da çok sayıda bulunmakla birlikte, Konya’da gruba ait bir adet Kur’an kursu bulunmakta, kursta yatılı olarak bulunan öğrencilerin iâşe ve ibateleri dernek tarafından, eğitimleri ise diyanet personeli tarafından verilmektedir. Görüştüğümüz M.A. nın ifadesine göre “*Kur’an Kursu faaliyetlerinin legal olarak yapılmasına dikkat edilmekte legal olmayan faaliyetlere girilmemektedir.*” Bu anlamda ülkemizdeki bazı dini grupların gayr-ı resmi Kur’an Kursları aracılığıyla dini eğitim verdikleri düşünüldüğünde bu bakımdan sözkonusu grubun diğer gruplardan farklılık taşıdığı söylenebilir.

İskender paşa dergâhının dini eğitim alanındaki faaliyetleri genel olarak incelendiğinde, 2000’li yıllara kadar “hadis” çalışmalarının ön plana çıktığı görülmektedir. Fakat bu tarihten sonra hadis çalışmaları yanında “tefsir” çalışmalarına da ağırlık verilmeye başlanmıştır. Örneğin KAT projesi özellikle üst düzey, kalburüstü, vasıflı bireylerin yetişmelerine gayret edilmektedir.

Bilindiği Kotku ve E. Coşan döneminde özellikle 90'lı yıllar öncesinde siyasetle doğrudan ilgilenilmişti Fakat 28 Şubat sürecinin de etkisiyle, siyasetle doğrudan ilgilenme konusunda biraz daha geri çekildiğini söylenebilir. Bu tarihten sonra aktif siyaset bırakılıp yönlendirici çalışmalar yapılmıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Kotku'nun irtihalinden kısa bir süre önce İstanbul'da kurulan Hakyol Vakfı'nın Konya şubesi 1982 yılında açılmıştır. Fakat 28 Şubat sürecinde birçok İslami dernek ve vakıflarda olduğu gibi Hakyol Vakfı da kapatılmıştır.

Bütün İslami hareketlerde olduğu gibi İskender paşa grubunda da geçmişte yaşanan bir takım sıkıntılar ve son olarak 28 Şubat sürecindeki yaşanan sıkıntılardan elde edilen tecrübeler ışığında Türkiye genelinde tek bir vakıf ya da dernek çatısı altında örgütlenmekten vazgeçerek, farklı şehirlerde farklı isimlerde dernek ve vakıflar kurarak faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir.

Bu bağlamda 2000'li yıllardan sonra ve günümüzdeki faaliyetlerini sorduğumuz K.S. şunları ifade etmiştir. *“Konya'da hizmetlerin devamını sürdürmek amacı 2001 yılında “İrfan-der” (İrfan Eğitim, Yardımlaşma ve Dostluk Derneği) kurulmuştur. Söz konusu derneğin yanında Konya'da, Ahlak Kültür ve Çevre Derneği (AKÇED), Betül Hanımlar Dostluk ve Çevre Derneği, Tarih Edebiyat Kültür Derneği, Erdemli Gençlik Spor ve İzcilik Kulübü, Hukukun Üstünlüğü Derneği gibi farklı dernek ve vakıflar bulunmaktadır.”*

Yaptığımız görüşmeler ve gözlemlerimize göre İskender paşa grubu Konya'daki faaliyetlerinin bir çoğunu bu vb.. derneklerin çatısı altında yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat dikkat edilirse, dernek isimleri dini bir kimlik çağrıştırmaktan ziyade seküler alana vurgu yapmaktadır. Faaliyetlerine bakıldığında ise çok fazla seküler olmayan, dini faaliyetlerinin olduğu görülmektedir. Başka bir ifade ile gayet seküler ve çağdaş isimlerle, dini alanda faaliyet gösterildiği söylenebilir.

Bu derneklerin çalışma şekli yakından incelendiğinde, söz konusu platformlar (KAD, KAT, Helal ve Sağlıklı Gıda vb..) çatısı altında uygulanan projelere paralel çalışmalar yürüttüğü görülmektedir.

Örneğin İrfan-der; eğitim faaliyetleri kapsamında halka açık ve öğrencilere yönelik konferans ve seminerler düzenlemekte, mahallelerde düzenli olarak irşat çalışmalarına devam etmektedir. Düzenlenen seminerlerin, konferansların konuları sözkonusu projelere göre tespit edilmektedir.

Ayrıca dernek, kurmuş olduğu “*Abdullah İbni Mes’ud Fıkıh Enstitüsü*” adında bir kurum aracılığıyla, ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik olarak İslami ilimler takviye kursları düzenlemektedir. Uzun yıllardır sürdürülen ve öğrencilerden hiçbir ücret alınmadan tüm eğitim giderleri dernek tarafından karşılanan bu enstitüde, yaklaşık 400 kadar öğrenciye Arapça, Fıkıh, Hadis vb. dersler verilerek İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini sahalarında daha iyi yetişmelerine yardımcı olunmaktadır.

Dernek yetkililerinin verdiği bilgiye göre, dernek tarafından, ilçelerde bulunan üyelerinin eğitim faaliyetlerine katkı sağlamak amacıyla, İlçelere *İrfan Köprüleri Projesi* dâhilinde düzenli olarak ziyaretler gerçekleştirilmekte, eğitimci desteği sağlanmakta, bahsedilen ortak projeye kapsamında seminer ve konferanslar gerçekleştirilmektedir. Bunun dışında şehir dışından gelen Yüksek Okul öğrencilerinin barınma ihtiyaçlarının karşılanmasına yardımcı olunmakta, giyim, gıda ve her türlü ihtiyaç desteği sağlanmaktadır. Öğrenim dönemi süresince yaklaşık 300 öğrenciye Burs desteği verilmekte bunun yanında ihtiyaç sahiplerine kömür ve gıda dağıtımı yapılmaktadır.

Bunların dışında itikâf organizasyonları da bu grubun dikkat çeken faaliyetlerinden birisidir. İlk önce dernek tarafından itikâfa girmek isteyenlerin müracaatları alınmaktadır. Daha sonra bu sayıya göre il ve ilçe müftülükleri ile iletişime geçerek uygun camiler tespit edilmekte, itikâf için müracaat eden kişiler bu camilere yerleştirilmektedir. Buradaki mutekiflerin her türlü ihtiyacı demirbaş ve yiyecek vs... ihtiyaçları dernek tarafından karşılanmaktadır.<sup>811</sup> Bu anlamda 2015 yılında Konya’da, 7 Camide 150 kişinin katılımı ile bu sünnetin yaşatıldığı bildirilmektedir.

---

<sup>811</sup> Ramazan ayının son 10 gününde Hz Peygamber (SAV) in terk etmediği sünneti olan itikaf programı 7 Cami de 150 Kişinin katılımı ile gerçekleştirilmiş olup katılımcı sayısı her yıl artarak devam etmektedir.

Yine dernek, grubun yeni dönemde en önemli bilgi aktarım aracı olan “*Akra FM*” radyosunun tüm ilçelerde ve il merkezinde kesintisiz olarak yayında kalabilmesi için gerekli çalışmaları da yürütmektedir.

Aynı anlayışta faaliyet gösteren, kardeş dernekler olarak tabir edilen *Erdemli Gençlik ve Hale Kız Kur’ an Kursu Derneği* ile birlikte Yüksek ve Ortaöğrenim gençlerinin dini, ahlaki ve manevi yönden eğitilmeleri için hizmet ve faaliyetler sürdürülmektedir.

*Ahlak Kültür ve Çevre Derneği* ile ortak Ağaç dikme ve diğer çevreyi koruyucu faaliyetler yürütülmektedir.

Cemaatin seküler isimlerle kurmuş olduğu sözkonusu bu derneklerin çalışmalarına daha yakından bakıldığında bu kurumlar aracılığıyla cemaatin hangi faaliyetleri yürüttüğü daha iyi anlaşılabilir. Örneğin yukarıdaki derneklerden 1991 de kurulmuş olan “*Betül Hanımlar Dostluk ve Çevre Derneği*”nden kendisi ile görüştüğümüz F.A. derneğin faaliyetleri ile ilgili bize şu bilgileri vermektedir. “*Derneğimiz hanımlar, genç kızlar ve çocuklara yönelik olarak faaliyetler yapmaktadır. Hanımlara yönelik olarak Akçed ile işbirliği yapılarak ağaç dikme programı, geziler, piknikler, kermesler yanında dini gün ve gecelerde kutlamalar yapılmakta, hanımlar arasında sıcak ilişkilerin gelişmesi gruba ısındırılması için çay programları düzenlenmektedir.*” Bunun dışında kadınlara yönelik eğitim faaliyetlerinin de olduğunu ifade eden F. A. şu bilgileri bize vermektedir. “*Okul döneminde hanımlara yönelik olarak dernek merkezimiz ve iki farklı şubede olmak üzere eğitim faaliyetleri organize etmektedir. Bir yıla yayılmış olan bu eğitim faaliyetlerinde, cemaatimizin projeler kapsamında yürütmekte olduğu KAD; Helal ve Sağlıklı Gıda, KAB platformları ile ilgili olarak seminer programları düzenlenmektedir. Aynı konular, farklı yaş grubuna göre, farklı düzeye göre belirlenip ve işlenmektedir.*”

Örneğin dernek yetkilisinin verdiği bilgiler doğrultusunda eğitim müfredatı incelendiğinde “*Helal ve Sağlıklı Gıda*” platformunun projesi çerçevesinde, çevre farkındalığı için seminerler düzenlenmekte, plastik kullanımı, çevre kirliliği, su tüketimi, alışverişte poşet yerine sele kullanımı, geri dönüşüm, evdeki ilaç kullanımı ve fazla ilaçlar vb... her ay belli bir konu üzerinde durulmaktadır.

Kısaca söylemek gerekirse yukarıda bahsedilen platformların her birisi farklı dernek ve vakıflar kanalıyla faaliyetlerini Konya’da da sürdürmekte bu bağlamda gerek ulusal gerekse uluslararası çalıştaylar, paneller, yarışmalar vs... organize edilmektedir.<sup>812</sup>

Görüştiğimiz grup üyelerine son olarak “*Geçmişte ve günümüzde kendi cemaatinizi diğer cemaatlerden ayıran en önemli özellik nedir?*” şeklinde yönelttiğimiz soruya M.A. şöyle cevap vermektedir. “*Sahih itikat üzerinde ısrar edilmesi, yapılan her işte bunun aranması diyebiliriz. Özellikle ehl-i sünnet tabirini kullanmamaya dikkat ediyoruz. Bu ifadeden bazı kesimler rahatsızlık duymaktadır. Onun için, “sahih itikat” tabirini kullanıyoruz çünkü bu ifade daha kuşatıcı olmaktadır.*” Görüldüğü gibi cemaat, söylemlerine içinde bulunduğumuz dönemlerde son derece dikkat etme gayreti içerisinde. Önceki dönemlerdeki yani içe kapalı yapının hakim olduğu zamanlarda sadece kendi tabanına hitap eden bir söylem kullanılırken, dışa doğru açıldıkça kendi tabanının dışındaki bireyleri de kuşatıcı söylemlerin yaygınlaştığını söylenebilir.

Görüldüğü gibi M. Zahid Kotku önderliğindeki İskender Paşa Cemaati; tarihsel köken itibariyle Nakşî bir hareket olmasına rağmen, klasik tekke ilişkilerini sürdüren bir tarikat yapısından çok farklı bir görünüm arz etmektedir. Zira Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar olan süreçte, ortaya çıkan fırsat alanlarını kullanarak zamana göre değişen taktikler izlemiş; kendi görüşlerini bireylere ve topluma anlatmak için mümkün olan her türlü enstrümanı kullanmıştır. Bunun sonucunda İskender Paşa Cemaati 1990’lardaki ekonomik fırsatlarla, kendisini siyasetten uzaklaştırmış ve giderek kendi yayınevleri, hayır kuruluşları ve eğitim ağları olan sivil toplum yönelimli bir islami hareket haline gelmiştir. Cemaat adına kurulan/kurdurulan şirketlerle, piyasada yer almaya başlayan hareket, gelinen noktada Server Holding çatısı altında eğitimden turizme, basın yayın ve inşaatın dış

<sup>812</sup> Konya’da yapılan Çalıştaylar: İstihale (Kimyasal Dönüşüm) 1 –3 Konya; Helâl ve Sağlıklı Gıda ile İlgili Temel Sorunlar 3 – 4 Konya; İstihlak (Büyük hacimde küçük miktarın kaybolarak yok sayılması) – Konya; İstihlak: Gıdalarda Alkol ve Maya Kullanımında İstihlakın İşletilmesi – Konya. Helâl ve Sağlıklı Beslenme Paneli – Konya. Ayrıca bu kapsamda “**Ödüllü Helal ve Sağlıklı Gıda Slogan Yarışması**” da yapılmıştır. Bu yarışma Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu, Necmettin Erbakan Üniversitesi ve Konya Büyükşehir Belediyesi’yle birlikte organize edilmiştir

ticarete kadar farklı dernek ve vakıf isimleri ile birçok alanı kontrol eder hale geldiği söylenebilir.<sup>813</sup>

Ortaya çıkan bu güncel durumu anlamak üzere “Siz bir dini grup olarak biliniyorsunuz. Fakat cemaatinizin Konya’daki faaliyetleri incelendiğinde radyo, televizyon, okul, kolej, kreş, proje vs... birçok alanda çalışmalarınızın olduğunu görülmektedir. Bunları dini bir faaliyet olarak görüyor musunuz?” diye yönelttiğimiz soruyu, bir eğitimci olan K. S. şöyle açıklamıştır: “Yapılan bütün faaliyetlerde hangi araç kullanılırsa kullanılsın Kur’an ve sünnet temel alınmaktadır. Amaç, bunların daha iyi anlaşılması, insanlara anlatılması ve bireylerin kendini bu ölçülere göre yetiştirmesidir. Burada ölçü bütün hayatı boyunca Kur’an ve Sünnete bağlı olarak yaşamak esastır. Dolayısıyla günün şartlarına göre bu amaç için hangi vasıta gerekli ise o kullanılıyor. Fakat dediğimiz gibi Kur’an ve Sünnet temelinde.”

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi seküler isimlerle kurulan dernek ve vakıflar aracılığıyla dini faaliyetler yapılmakta ve bu dernekler dinselliğin yeni görüntülerini oluşturmaktadır. Bu şekildeki bir dönüşümün sonucunda cemaatin; sivil toplum kuruluşları aracılığıyla mensupları dışındaki kesimlerle de iletişim sağladığı cemaatin daha dışa dönük, çoğulcu ve demokratik bir şekle dönüştüğü ve neticede ise üyelerini ve kontrol ettiği alanı hızla artırdığı söylenebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi cemaatin birçok vakfı ve dergileri 28 Şubat sürecinde faaliyetlerine son vermişti. Bu gün farklı noktalarda farklı dernek ve vakıflar açılmakla birlikte 90’lı yıllardaki dergicilik faaliyetleri adeta terkedilmiş, onun yerine radyo ve internet yayıncılığına ağırlık verilmiştir. Daha önceden, geleneksel tarikatlardaki sözlü iletişimin yerini alan yazılı iletişim bu defa daha farklı bir şekil almıştır. Artık bu gün radyolar aracılığıyla dünyanın birçok noktasına “İlim, fikir ve gönül önderi merhum Mahmud Esad Coşan Hocaefendi’nin yurtiçinde ve yurtdışında yaptığı sohbetlerden derlenerek hazırlanan Günün Sohbeti” adıyla bir program yapılmakta şeyhin sohbetleri aynı anda birçok noktaya ulaştırılmaktadır.

Bu noktayı başka bir açıdan değerlendirdiğimizde, radyo ve internet yayıncılığı aracılığıyla, günümüzdeki cemaat ve tarikat yapılarının söylem düzeyinde

<sup>813</sup>Bkz. <http://www.serverholding.com/giris.htm#> (17/09/2014)

de geleneksel tarikatlardan farklılaştığını söyleyebiliriz. Geleneksel tarikat yapılarında tarikatın şeyhi, içe dönük ve daha seçkin bir gruba hitap ettiğinden, şeyh de ona göre söylemini geliştirmekteydi. Fakat gerek dergi yoluyla gerekse radyo ve internet yoluyla yapılan sohbetlerdeki söylemler incelendiğinde, daha dışa dönük, dar bir çevreye değil daha geniş ve kapsayıcı bir söylemin olduğu söylenebilir. Daha önce dergiler yoluyla değişen bu söylem radyo ve televizyon yoluyla daha da esnediği söylenebilir. Zira görünür olmak bir takım değişim ve dönüşümleri de beraberinde getirmektedir.

## 2)Mahmut Sami Ramazanoğlu Önderliğindeki Erenköy Cemaati

Kamuoyunda Erenköy Cemaati diye bilinen grup aslında Menemen Olayı bahanesi ile tutuklanan ve hapisanede hayatını kaybeden Şeyh Esat Efendiye dayanmaktadır.<sup>814</sup> Esad Efendi, Irak'ın Erbil şehrinde doğmuş ve Nakşibendî âlimleri tarafından eğitilmiştir. İlk kitabı “Kenzü'l İrfan”la Hz. Muhammed'in hadislerine dayanan bir ahlak sistemi kurmaya çalışmıştır.<sup>815</sup>

1908 Jön Türk devriminden sonra İstanbul'a gelen Esad Efendi Selimiye tekkesinin şeyhi olmuştur. Kurtuluş savaşında da önemli rol oynamış fakat Cumhuriyet'in ilk yıllarında uygulanan sosyal mühendisliğin önde gelen muhaliflerinden birisi olmuştur. 1930 Menemen Olayı ile Esad Efendi arasında doğrudan bir bağlantı olmamasına rağmen devlet yetkilileri onu ve oğlunu tutuklama fırsatı olarak kullanmışlardır. Oğlu idam edilmiş, Esad Efendi ise gözaltında iken 1 Mart 1931'de cezaevinde vefat etmiştir.<sup>816</sup>

Esad Efendinin vefatından sonra, M. Sami Ramazanoğlu (1892-1984) cemaatin lideri olmuştur. 1892 yılında Adana'da doğan Ramazanoğlu. İlk, orta ve lise tahsilini Adana'da tamamlayarak yüksek tahsil için İstanbul'a geldi. Darü'l-fünun Mektebi'ne girdi ve Hukuk Fakültesi'ni birincilikle bitirdi.

<sup>814</sup> Şentürk, **a.g.e.**, s. 344.

<sup>815</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 195.

<sup>816</sup> Şentürk, **a.g.e.**, s. 344; Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 196.

Tasavvuf yoluna yönelen Ramazanoğlu, devrin meşhur Nakşî tekkesi Gümüşhaneli Dergâhı'nda bir müddet erbain ve riyazatla meşgul oldu. Daha sonra Kelami Dergahı şeyhi ve Meclis-i meşâyih reisi *Erbilli Esad Efendi'ye intisab* etti. Bir müddet mürşidinin yanında kaldı. Bilahare memleketi Adana'ya irşada vazifeli olarak gönderildi.

Tekkelerin kapatıldığı bu dönemde Ramazanoğlu bir taraftan Adana'da Cami-i Kebir'de vaaz ve hususî sohbetleriyle irşâd faaliyetini yürütürken bir taraftan da geçimini temin için bir kereste ticarethanesinin muhasebesini tutuyordu.

1953-54 yıllarında dergâhın başına geçmek için İstanbul'a geldi ve Erbilli Esad Efendinin son yıllarını geçirdiği semt olan Erenköy'e taşındı. İstanbul'da bulunduğu yıllarda *Erenköy Zihnipaşa Camii'ndeki* vaazları ve hususi sohbetleriyle irşad hizmetini yürüttü. İstanbul'da bulunduğu bu yıllarda, aynen Adana'daki gibi bir yandan vaazları ve özel sohbetleriyle irşad faaliyetlerini yürütürken diğer yandan da Tahtakale'de bir ticarethaneninin muhasebesini tutarak geçimini temin etmekteydi.

Onun bu vaaz, irşad ve sohbetlerine toplumun her sınıfından; fakir-zengin, esnaf-işçi, memur-tüccar binlerce insan katılıyordu. Fakat hali vakti yerinde olan işadamları özellikle dikkat çekiyordu. Yakınlarından Bekir Haki Efendinin şu sözleri Ramazanoğlu'nun zengin insanları tasavvufa bağlamakta meşhur olduğunu göstermektedir. *“Bu zenginleri dizüstü oturtmak boğazdan gelen bir gemiyi Sarayburnu'nda bağlamaktan daha zordur. Bizler bu işi yapamayız. Bunu ancak Sami Efendi yapabilir.”* Kısaca Ramazanoğlu, hatırı sayılır sayıda profesör, gazeteci, entelektüel ve iş adamını etkilemeyi başarmıştır. Mahmut Sami Ramazanoğlu'nun bu özgün tarafı, kendisinin zengin bir aileden gelmesi ve maddi durumu iyi olmasına rağmen, şeyhliği müddetince Tahtakalede bir şirketin muhasebesini tutuyor olması sebebiyle bu çevrelerle ilişkisinin daha güçlü olmasıyla açıklanabilir.<sup>817</sup>

Mahmut Sami Ramazanoğlu, 1979 yılında Medine'ye hicret etti. 12 Şubat 1984'de Medine-i Münevvere'de vefat eden Ramazanoğlu, Cennetul-Baki Mezarlığı'na defnedildi.

<sup>817</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 59.

Sosyolojik olarak incelendiğinde hemen hemen her grupta görülen “*liderin vefatı sonrası*” kollara ayrılma ya da i'tizal hareketleri bu grupta da kendini göstermiştir. Bu anlamda gruba bakıldığında Sami Ramazanoğlu'nun vefatından sonra, Erenköy grubu içinde birbirinden farklı birçok kol ortaya çıkmıştır. Bu kollar içinde *Musa Topbaş*, *Tahir Büyükkörükçü*, Kayseri Yahyalı ilçesinde ikamet eden *Yahyalılı Hacı Hasan Efendi* en güçlü olanlardır. Zayıf kalan bazı kolların da olduğu bildirilmektedir. Örneğin Nevşehir'de Hikmet Tuzkaya, Medine'de “Alemdar Efendi” diye bilinen kişiler bu çerçevede sayılabilir.

Kısaca burada bahsedilen en güçlü gruplar üzerinde durduktan sonra cemaatin ana damarı üzerindeki incelememize geçebiliriz.

**a)Tahir Büyükkörükçü:** 1925'te Konya'da doğan Tahir Büyükkörükçü, Konya'nın Meşhur hocalarından Hacı Veyiszâde Mustafa Kurucu Hoca'dan hadis dersleri aldı. Tasavvufi eğitimini de Mahmud Sami Ramazanoğlu'ndan alan Büyükkörükçü, 1945'ten sonra askerlik dönüşü, eski garaj civarındaki Boncuk Camii'nde imamlığa başladı. 1951 yılında Konya merkez vaizliğine tayin edilen Büyükkörükçü, 1960 ihtilaline kadar ateşli ve etkili vaazlarına devam eder. İki yıl sonra mahkemeye verilerek vaizlik vesikası elinden alınır ve sekiz ay konuşturulmaz. Bunun üzerine 1964 yılında Burdur'a sürgün edilir.

1965 yılında siyasal iktidar değişikliği sonrası, Konya'ya müftü olarak döner. Yedi yıla yakın devam eden müftülük görevinden sonra kendi isteğiyle tekrar kısa bir süre vaizlik yapar ve 1973 yılında emekliye ayrılır.

Sami Ramazanoğlu'nun isteği<sup>818</sup> ile 1977 yılında Milli Selamet Partisinden Konya milletvekili olarak meclise girer. 12 Eylül darbesinde tutuklanarak “İslâmî esaslara dönülmesini ve İslâmî devlet kurulmasını istediği” iddiasıyla Askeri Mahkemece yargılanır ve 11 ay cezaevinde kalır. Beş yıl devam eden mahkemelerden sonra 1985'te berat eder. Cezaevinden çıkınca tekrar Kapu Camii ne döner ve vaazlarına 2000 yılına kadar devam eder.

<sup>818</sup> Şentürk, *Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, s. 346.

Büyükkörükçü uzun yıllar Konya’da vaaz etmesinin de etkisiyle Konyalılar üzerinde etkili olan bir kişidir. Vefatında sonra bu gün bile Konya’nın yerel televizyonlarından hemen hemen hergün Kapu camiinde yapmış olduğu vaazlar kasetten verilmektedir.

Sami Ramazanoğlu’nun vefatı ile Erenköy Cemaatinin bir grubu Musa Topbaş’ın yerine Tahir Büyükkörükçü’nün yanında yer aldığı belirtilmektedir. Hatta Konya’daki bağlıları genel olarak Sille tarafından cemaatin kendi adıyla yani Erenköy adı ile bilinen bir semtte oturdukları bildirilmektedir.

**b)Yahyalı Hacı Hasan Efendi:** 1914 yılında Kayseri'nin Yahyalı ilçesinde dünyaya gelen Hacı Hasan Efendi, Mahmud Sami Ramazanoğlu’nun vefatından Yahyalı merkez olmak üzere vaaz ve sohbetler yoluyla irşad faaliyetlerine devam etmiştir. 1987 Kayseri’de vefat etmiştir.

Yurdun birçok yerinde olduğu gibi Konya’da da çok fazla olmamakla beraber bağlıları bulunmaktadır. Tahir Büyükkörükçü ve Yahyalı Hacı Hasan Efendi müntesipleri arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Yahyalı grubunun daha kalabalık olduğu bildirilmektedir.

**c)Musa Topbaş:** Her ne kadar bazı bölünmeler olmuşsa da Erenköy cemaati ana damar olarak Musa Topbaş tarafında yer almış ve 1984 yılında zengin bir iş adamı ve avukat olan Musa Topbaş tarikatın lideri olmuştur. 1999 yılında Musa Topbaş’ın vefatından sonra oğlu Osman Nuri Topbaş cemaatin başına geçmiş ve halen de devam etmektedir.

Kendisi ile görüştüğümüz H. S. nin ifadesine göre, Konya’nın dini hayatına büyük katkılar sağlayan, Ribat hareketinin kurucusu Abdullah Büyük ve Hayra Hizmet Vakfının kurucusu Hasan Hüseyin Varol da bu grup ile birlikte hareket etmektedirler. Fakat Abdullah Büyük, Sami Ramazanoğlu’nun vefatından sonra Musa Topbaş tarafı ile değil, Yahyalı grubu ile beraber hareket etmiş, Osman Nuri Topbaş zamanında ise ana damarla beraber hareket eder olmuştur. Bu gün özellikle sözkonusu grubun yurt dışı organizasyonlarında aktif olarak yer almaktadır. H. Hüseyin Varol ise Musa Topbaş ile beraber devam etmiştir.

Erenköy grubunun kısa tarihçesinden sonra, sözkonusu grubun Konya'daki dini hayata hangi yönlerden katkı yaptığına ve dini grupların güncel durumlarına baktığımızda, grubun aktif üyeleri arasında yer alan 2-3 kişinin aktardıkları bize bu konuda bazı ipuçları vermektedir.

*“Konya’da ilk olarak hizmetleriniz/faaliyetleriniz ne zaman, kimin zamanında ve ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır?”* diye soru yönelttiğimiz ve kendisi de bir eğitimci olan H. S. ilk faaliyetleri şöyle açıklamıştır: *“Konya’daki hizmetler ilk olarak Sami Efendi zamanında, 3-5 kişi ile sohbetler şeklinde başladı. Bu zamanda Konya’daki çalışmaları halk arasında “Dişçi Hoca Efendi”, olarak bilinen halifesi tarafından yürütülmüştü. Sami Efendi Hayatta iken, Dişçi Mehmet Efendi<sup>819</sup> vefat edince Konya ve civarındaki halifelik görevini Hulusi Baybal’a vermiş. Bu vakitten sonra da sohbetlerle genişleyerek devam etmiştir. 1984 yılında Sami Efendi vefat edince yerine Musa Topbaş Efendi geçer. Musa Topbaş Efendi zamanında ev sohbetleri şeklinde devam eden hizmetler aracılığıyla çok sayıda kişi cemaati tanıma fırsatı bulmuştur, Konya’da çok geniş bir kitleye ulaşılmıştır. Hatta Musa Efendi zamanında Konya’da 10.000 (onbin) civarında ihvan olduğundan bahsedilir”*

1917 yılında Konya’nın Kadınhanı ilçesinde dünyaya gelen Musa Topbaş’ın, dergâhın başına geldiği 1984 yılı göz önüne alındığında, bu dönemin Özal’lı yıllara tekabül ettiği ve liberal özgürlükçü yönetimin benimsendiği yıllar olduğu bilinmektedir. Bu dönemin de bir yansıması olarak tarikatın dışa açılması ve kurumsallaşması bu zamanda olmuştur.

Dergâh’ın dışa açılması esas olarak M. Sami Ramazanoğlu’nun külliyatını yayımlamayı kendine görev bilen *“Erkam Yayınları”*nın kurulmasıyla başlamıştır. İslami dergiler kervanına ise *“Altınoluk”* dergisiyle katılmıştır. 1986 yılında yayın hayatına başlayan ve günümüze kadar aksamaksızın aylık yayımlanarak devam eden dergi, Erenköy Cemaati’nin görüşlerini yansıtması açısından son derece önemlidir. Kesintisiz devam eden söz konusu dergi bugün itibariyle (Ağustos 2014) 342. sayısı

<sup>819</sup> Dişçi Mehmet Efendi olarak bilinen Mehmet Lekesiz, 1307/1891 yılında Hadim’de doğdu. İlk tahsilini ve medrese eğitimini Hadim’de tamamladı. Konya Aksinne Akcamii’nde uzun yıllar fahri olarak imamlık görevi yaptı. Aynı zamanda da uzun yıllar teknisyen dişçi olarak halka hizmet verdi. Bu sebeple kendisi halk arasında “Dişçi Hocaefendi, Dişçi Baba” olarak meşhur olmuştur.

ile okurlarının karşısına çıkmıştır. Bu kadar uzun süre devam etmesi kamuoyu üzerindeki etkisi ve bilinirliğinin neticesi olarak Erenköy Cemaati bu gün derginin ismi ile de yani “*Altınoluk Cemaati*” olarak da anılır hale gelmiştir.

Derginin orta sayfasında yer alan “ayın sohbeti” bölümünde itikadi ve ahlaki konuları tasavvufi bir bakış açısıyla yorumlayan derginin yayın politikasında ağır basan yönün İslamın bir din olarak algılanışı olduğunu söylemek mümkündür. İslami bir düzene geçmek için toplumda radikal devrimci dönüşümler olması gerektiği görüşüne itibar edilmez. Başka bir ifade ile “tepeden inme” bir anlayış benimsenmez. Bunun yerine “tabandan tavana” bir dönüşümün daha sağlıklı olacağı savunulur. Bu bağlamda esas olarak bireyi temel alan dergi, düzen ne olursa olsun İslam’ı bir bütün olarak, bilinçli bir şekilde gündelik hayatlarının her alanında yaşayan bireylerin böylesi bir dönüşümün zamanla kendiliğinden gerçekleşeceğini varsayar.<sup>820</sup> Bunun yanında Nurcular gibi, “iman hakikatlerini” pozitif bilimler aracılığıyla kanıtlamak yoluna da gidilmemekte, tasavvufi bir disiplin içinde, insanların kalplerine, gönüllerine seslenilerek bireylerin bilinçlenmesine katkı yapılmaktadır.

Kendisiyle görüştüğümüz H.A. nın ifadesi de aslında cemaatin sohbetlerinde ve yaygınlaşmasında sözkonusu derginin ne denli bir işlev gördüğünün ipuçlarını vermektedir.

*“Konya’da faaliyetlerimiz ilk olarak sohbetçilik faaliyetleri başlamış ve bu gün de devam etmektedir. Konya’nın birçok mahallesinde 5-10 kişilik gruplarla sohbetler düzenlenmektedir. Ev oturmaları şeklinde olan bu sohbetlerde Erkam Yayınları ve Altınoluk Dergisinden tespit edilen yerler okunur ve konu anlaşılmaya çalışılır. Derginin Konya’da girmediği neredeyse hiçbir ev yoktur diyebiliriz.”*

Buradan da anlaşıldığı gibi bu eserler ve dergiler aracılığıyla tarikatın müntesipleri şeyhin sohbetlerini buradan dinlemekte/okumakta, ev sohbetlerinde de buralardan tespit edilen yerler, sohbeti yöneten kişi tarafından okunmaktadır. Diğer gruplarda olduğu gibi dergicilik faaliyetlerinin başlamış olması bu açıdan bakıldığında geleneksel şeyh-mürid ilişkisini dönüştürdüğü söylenebilir.

---

<sup>820</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 61.

*“1990’lı yılların başında hangi alanlarda, ne şekilde hizmetleriniz /faaliyetleriniz olmuştur?”* şeklindeki sorumuza bir esnaf olan H.A. o yılları şöyle açıklamaktadır: *“O zamanda da sohbetler devam etmekteydi. Buna ilaveten ilk olarak Hulusi Abinin önderliğinde Konya’nın eşrafından ileri gelenlerle Büyük Selçuklu Kültür Eğitim Vakfı kuruldu. Bu vakıflarla değişik alanlarda faaliyetler yürütüldü ve hala yürütülmektedir.”*

Yukarıda da ifade edildiği gibi cemaatin Konya’daki faaliyetleri, Dişçi Hoca Efendi olarak bilinen kişinin vefatından sonra, asıl görevi doktorluk olan Hulusi Baybal tarafından yürütülmüştür. Cemaat mensupları tarafından *“Doktor ağabey”* olarak bilinen Hulusi Baybal zamanında cemaatin daha aktif hale geldiği ve 1992 yılında Hulusi Baybal’ın öncülüğünde kurulan *“Büyük Selçuklu Kültür ve Eğitim Vakfı”* ile kurumsallaştığı görülmektedir. Kendisiyle görüştüğümüz oğul Sami Baybal’ın ifadesine göre de Musa Topbaş Konya’ya geldiğinde Hulusi Baybal’ın evinde kalırdı. Bu anlamda Musa Topbaş zamanında ve Hulusi Baybal’ın halifeliğinde Konya’da cemaatin yaygınlığının arttığı anlaşılmaktadır. Bu yaygınlaşma da Topbaş’ın Konyalı olmasının da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Dini grupların güncel görünümünü tespit etmek için *2000’li yıllardan sonra ve günümüzde hangi alanlarda hizmetleriniz /faaliyetleriniz devam etmektedir? (Diyanele Bağlı Kur’an Kursu, Yurt, Ev, Okul/kolej, Kreş, Dernek, Vakıf, Radyo-Gazete-Dergi vs..)* şeklinde soru sormuştuk.

Bir esnaf olan ve grubun aktif üyelerinden olan H.A. *“ Ev sohbetlerimiz artarak devam etmekle birlikte, günün şartlarına göre farklı alanlarda hizmet verilmektedir. Ağırlıklı kreş olmakla birlikte, kız ve erkek öğrenciler için ev yurtları, Kur’an Kursları, aşevi, kolej vb... faaliyetlerle Konyalı hemşerilerimize hizmet verilmektedir.”* şeklinde güncel durum hakkında bize bilgi vermiştir.

Görüldüğü gibi Erenköy grubu da diğer dini gruplarda olduğu gibi birçok alanda fırsatları değerlendirerek faaliyetlerini yürütmektedir. Erenköy cemaati Konya’daki faaliyetlerinin birçoğunu bu gün Büyük Selçuklu Kültür ve Eğitim Vakfı ve bunun dışında kurulan diğer vakıf ve dernekler üzerinden yürütmektedir.

“Büyük “Selçuklu Kültür ve Eğitim Vakfı”nın faaliyetleri incelendiğinde fukara hizmetleri, kültürel hizmetler ve eğitim hizmetleri olmak üzere üç ana başlık altında toplanmaktadır. Kültürel hizmetler kapsamında, seminerler, konferanslar ve hayır pazarları olarak adlandırılan kermesler tertip edilmektedir. Eğitim hizmetleri kapsamında yüksek öğrenimdeki öğrencilere yurt hizmeti verilmektedir. Bunun yanında müftülük bünyesinde bütün giderleri vakıf tarafından karşılanarak Kur’an kursu eğitimi faaliyetleri de yapılmaktadır. *Karaaslan Erkek Kur’an Kursu, Mengene Nur-i Osmaniye Kız Kur’an Kursu, Kozağaç Fasl-ı Gül Kız Kur’an Kursu* gibi kurslarda eğitime destek sağladıkları bilinmektedir.

Yine eğitim faaliyetleri kapsamında bakıldığında 2002 yılında faaliyete başlayan “Armağan Okulları” da cemaatin Konya’da eğitim faaliyetlerini yürüttüğü kurum olarak görülmektedir.

Bunun yanında cemaatin fakirler için 2 adet aşevi bulunmaktadır. Bu aşevinde zaman zaman toplantılar da tertip edilmektedir.

Yine cemaat, söz konusu derneğin yanında “Kardelen Kültür Eğitim Sanat Derneği” isimli başka bir derneğe de sahiptir. Bu dernek çatısı altında orta öğrenim çağındaki öğrencilere yurt ve burs imkânı sağlamaktadır.

Bunların dışında cemaatin Konya’da küçük çapta kreşleri olmakla birlikte, 200 çocuk kapasiteli “Adnan Hadiye Sürmegöz Çocuk Akademisi” ismiyle faaliyet gösteren kreşi son yıllarda faaliyetlerine başladığı bildirilmektedir. Bu kreşte de çocuklara temel el becerilerinin gelişmesine katkı sağlanmakta bunun yanında çocuklara dini eğitim hizmeti verilmektedir.

2000’li yıllardan sonra cemaatin faaliyet alanları ile ilgili H.A. ise bize şu bilgileri aktarmaktadır. “Bu yıllarda tüm ülke genelinde ve Konya da değişik dernek ve vakıflar kuruldu. Sivil toplum şeklinde faaliyet yürütmek ön plana çıktı. Ayrıca radyo ve televizyonun kuruldu ve çalışmalar devam ediyor. Bunun yanında daha önceden sadece Altınoluk dergisi var iken bu dergilerin hitap ettiği kesime göre Şebnem, Genç, Altın Çocuk, Bizim Bahçe gibi çeşitleri artırıldı. Biz Konya’da bu dergilerin her eve girmesi ve her Müslüman kardeşimizin bunlardan bir şeyler öğrenmesi için gayret sarfediyoruz.”

H.A. nın ifadelerinden de anlaşıldığı gibi cemaat Altınoluk dergisinin yanında ilerleyen yıllarda özellikle 2000’li yıllardan sonra, ücretsiz ek olarak başka dergiler

de vermeye başlamıştır. Örneğin çocuklara yönelik olarak Altınoluk dergisinin ücretsiz eki olarak “*Altın Çocuk*” dergisi çıkmaktadır. Bunun yanında biraz daha büyük çocuklara yönelik olarak aylık “*Bizim Bahçe*” dergisi çıkarılmaktadır. Gençlere yönelik olarak Aylık “*GENÇ*” adlı gençlik dergisi, Kadın ve Ailelere yönelik olarak “*Şebnem*” dergisi günümüzde çıkarılmaktadır. Bunun yanında gençlere karakter eğitimi vermek amacıyla “*Bahçevan*” dergisi çıkarılmaktadır. Bu dergilerde de, hitap ettiği kesim göz önünde bulundurularak, dini-tasavvufi değerleri temele alan bir bakış açısı ile çeşitli konular işlenmektedir.

İslami bir hayat tarzını gündelik hayatta yaratma ve yaşatma düşüncesiyle Erenköy cemaati de “*Bir gönül çağrısı Erkam Radyo*” sloganıyla “*Erkam Radyo*”yu kurarak radyo yayıncılığına el atmıştır. Bunun yanında Erkam TV çalışmaları da devam etmektedir. Radyo yayınları incelendiğinde burada cemaatin önde gelenleri tarafından yapılan tasavvufi ağırlıklı programlar, sohbetler dikkat çekmektedir.

Erenköy grubu, dergiler ve radyo yoluyla klasik tarikat yapısından farklılaşmış, müritlerine mesajlarını dergiler kanalıyla iletmeye başlamıştır. Böylece Radyo’nun hayata geçmesiyle daha önceden dergi kanalıyla ulaşamayan kitlelere, daha geniş bir kesime ulaşıldığı söylenebilir.

Ayrıca “*Erkam Yayınları*”nın Konya’ Şubesi 1997 yılında açılmış ve bu güne kadar faaliyetlerini yürütmektedir. Sözkonusu kitabevinin cemaata ait dergi ve kitaplarını Konya’nın birçok noktasına ulaştırma gibi bir işlevinin yanında cemaat mensupları açısından bir buluşma noktası, bilgi alma merkezi olarak fonksiyon gördüğü söylenebilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi cemaat’in merkez yayın organları olarak Altınoluk Dergisi ve Erkam Yayınları’nın diğer eserleri Konya’da çok sayıda kişiye ulaştığı bilinmektedir.

Bunun dışında cemaat tarafından her yıl düzenli olarak Anadolu’nun farklı şehirlerinde “*Altınoluk Toplantıları*” organize edilmektedir. Bu toplantılarda cemaatin lideri, derginin yazarları biraraya gelerek birlik, beraberlik ve kardeşlik üzerinde durulur ve bu duygular pekiştirilir. Farklı konuların ele alındığı bu toplantılarda, özel olarak Altınoluk dergisinin tanıtılması, öğrenciler de dahil herkese ulaştırılması, abonelerinin çoğaltılması konusunda gayret gösterilmesi gibi konular

ele alınmaktadır. Zira doğrudan cemaatin mensubu olmayan insanlara da dergilerin ulaştırılması bir irşad faaliyeti olarak görülmektedir.

Bunun yanında Cemaatin, 80’li yıllardan itibaren İstanbul merkezde kurulan çeşitli vakıf ve dernekler yoluyla değişik alanlarda faaliyet gösterdikleri de görülmektedir. 1985 yılında kurulan “Aziz Mahmud Hudayi Vakfı” sivil toplum kuruluşu olarak birçok alanda faaliyet göstermektedir. Vakfın faaliyetleri incelendiğinde, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında birçok farklı alanda çalışmaları görülmektedir. Örneğin, erzak dağıtımı, ihtiyaç sahiplerine ayni ve nakdi yardımların yapılması, evlenecek kişilere düğün yardımlarının yapılması, hayır pazarı olarak adlandırdıkları kermesler vb.. faaliyetler dikkat çekmektedir. Bunun yanında yurt dışında da farklı ülkelere yardım ulaştırıldığı ifade edilmektedir. Örneğin Afrika’da su kuyularının açılması, Gazze, Bosna, Suriye, Somali Tanzania ve Afrika’nın değişik ülkelerine erzak dağıtımı yapılması gibi faaliyetler görülmektedir.

Ayrıca 1994 yılında kurulan “İstanbul Uluslararası Kardeşlik ve Yardımlaşma Derneği (IBS)” de bu grubun kontrol ettiği sivil toplum kuruluşları arasında sayılabilir. İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) bünyesinde kurulan İslam ülkeleri insani yardım platformunun kurucuları arasında da bulunan IBS, yakın zamanda “kamu yararına çalışan dernek” statüsüne alındığı bilinmektedir. Bu dernek tarafından sağlık yardımları, insani yardım, eğitim desteği, yetimlere yardım, su kuyuları, gıda yardımları vb... faaliyetler yürütülmektedir.<sup>821</sup>

Bunun yanında akademisyen ve araştırmacıların yetişmesini teşvik etmek için “İlmi Araştırmalar Merkezi (İLAM)” adlı bir kurum açarak burada da birçok kişinin çeşitli ilmi ve akademik çalışmalar yapmasına imkân sağlamışlardır.

“Geçmişte ve günümüzde kendi grubunuzu/cemaatinizi diğer gruplardan/cemaatlerden ayıran en önemli özellikler nelerdir?” şeklindeki sorumuza cemaatin Konya’daki hizmetlerinde çok büyük emeği olan Hulusi Baybal’ın oğlu Sami Baybal şöyle cevap vermiştir: “Ben bu soruya O. Nuri Topbaş hocanın önemli özelliklerini sayarak cevap vereyim. Tarikat, şeriatın önüne

<sup>821</sup> <http://ibs.org.tr/> (18/09/2014)

*geçmemeli diyor, kurtuluşun sadece kendi tarikatında olduğunu söylemiyor, dünyanın hangi noktasında olursa olsun bir Müslüman varsa ona yardım etmek bizim görevimizdir, Müslümanın boşa duracak bir dakikası bile yok diyor. Birde şunu ekleyebilirim diğer cemaatlerden farklı olarak hiçbir zaman siyasete bulaşmamışlar, daha mütevazı bir yol yöntem takip etmişlerdir.”* Bu ifadelerle Baybal, cemaatin şu anda başında bulunan O. Nuri Topbaş'ın görüşlerini aktararak grubun temel anlayışını ortaya koymaktadır.

Aynı soruya esnaf H.A ise *“Yapılan her bir hizmetin amacı Kur’ana ve ehl-i sünnete yöneliktir.”* şeklinde ifade ederek grubun ehl-i sünnet üzerindeki vurgusunu ön plana çıkarmaktadır.

Görüldüğü gibi, bütün dini gruplarda olduğu gibi Erenköy Cemaati de Türkiye'nin değişen şartlarında konjonktürel duruma göre faaliyet alanlarını genişletmiş, klasik tarikat yapısından ayrılmıştır. Buna rağmen, Nakşibendîliğin geleneklerini mümkün olduğunca korumaya çalışan Erenköy Cemaati, her şeye rağmen günümüz Türkiye'sinde, sistemin iç işleyişi bakımından klasik tarikat yapılarına en yakın olan çevrelerin başında geldiği söylenebilir.

Bir bütün olarak Erenköy cemaatinin Türkiye'de çok etkin olduğunu söylemek mümkün değildir. Cemaatin gücü, daha çok müritlerinin maddi seviyelerinin yüksekliğinden gelmektedir. Zira İskender Paşa cemaati özellikle öğrenciler, akademisyenler ve bürokratlar üzerinde etkin iken, Erenköy Cemaati de iş dünyasında etkin olmuşlardır. Hatta İslami camiadaki en zengin cemaat olduğu<sup>822</sup> söylenebilir.

Kısaca söylemek gerekirse, Erenköy tarikatı kendisini siyasetten uzaklaştırarak, 1990'lardaki yeni ekonomik fırsatlarla ortaya çıkan alanlarını iyi değerlendirmiş kendi yayınevleri, hayır kuruluşları ve eğitim ağları olan sivil toplum eğilimli bir İslami hareket haline gelmiştir.

---

<sup>822</sup> Şentük, a.g.e., s. 346.

### 3) Süleyman Hilmi Tunahan Önderliğindeki “Süleymancılar”

“Süleymancılar” yada “süleymancılık”<sup>823</sup> kavramı -her ne kadar bağlıları/tabileri bu ifadeyi kullanmaktan çekinseler de-, Süleyman Hilmi Tunahan’ın gerek talebelerinin gerekse çevresinin gözünde belli bir karizma sahibi olması sebebiyle, onun bu karizmatik liderliği etrafında oluşmuş bir grubu ifade etmektedir.<sup>824</sup> Her ne kadar cemaatin arzusu “Süleymanlı” ya da “Süleyman Efendinin talebeleri” şeklinde anılmak yönünde olsa da, halk arasında cemaat hakkında bilinen en yaygın tanımlama “Süleymancı” olarak kullanıldığından biz de burada bu ismi kullanacağız.

Sözkonusu islami hareketin değişim ve dönüşümünü anlamak için cemaatin kurucusu ve manevi önderi Süleyman Hilmi Tunahan’ın hayatını ve mücadelesini iyi anlamak gerekmektedir. Çünkü hayatta iken Tunahan’ın, adeta kendisini adadığı davası uğruna, devleti yöneten kesimle vermiş olduğu mücadele; O’nun vefatından sonra da mensupları tarafından kanunlar çerçevesinde sürdürüldüğü, fakat tarihsel seyir içinde bu mücadelenin konjonktürel durumlara göre varoluşsal bir zorunluluk olarak değişerek ve dönüşerek devam ettiği görülmektedir.

İslamı modernleştirmekten çok, “korumayı” önemseyen ulemanın muhafazakâr bir mensubu olan Nakşibendî şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan (1888-

<sup>823</sup> “Süleymancı” veya “Süleymancılık” kavramlarının ortaya çıkışı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte, Süleyman Hilmi Tunahan’ın hayatta olduğu dönemde “Süleymancılık” diye bir oluşumdan henüz bahsedilmemektedir. Vefatından sonra ise ilk olarak, özellikle irtica ile mücadeleye çalışan devlet görevlilerinin raporlarında ve bu grupla fikir karşıtlığı bulunan çevreler tarafından yapılan yayınlarda kullanılmaya başlanılan ve “*yeni bir din*”, “*yeni bir mezhep*” gibi açıklamalar ile izah edilen “Süleymancılık” ifadesi, S. H. Tunahan’ın talebesi Ali Ak’a göre ise; ilk defa 1967-1968 senelerinde, İmam Hatipler ve Diyanet çevreleriyle yaşanan kutuplaşmalar zamanında diyanet mensupları tarafından, icat edilen “sun-i bir yafta”dır. Dolayısıyla dışarıdan cemaate verilen bu isim Süleyman Hilmi Tunahan’ın talebeleri ve cemaate mensup olanlar tarafından hoş karşılanmamaktadır. Onlar “Süleymancı” yerine kendilerine; “Süleyman efendinin talebeleri” veya “Süleymanlı” denilmesinin daha uygun olduğunu belirtmektedirler. (Ali Ak, “Süleymancılık İle Yaftalanan Federasyon ve Dernekler, İthamlar – Cevaplar”, Kırıl Matbaası, İstanbul, 1987, s. 32; Ali Ak, *Süleymancılık Uydurması*, Coşkun Ofset, İstanbul, 1986, s. 11; Mustafa Aydın, “Süleymancılık”, s. 310.)

<sup>824</sup> Mustafa Aydın, “Süleymancılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşüme İslamcılık*, İletişim Yay., İst. 2004, C. 6 s. 308; M. Ali Kirman, *Türkiye’de Tarikatlar ve Cemaatler I, Demokrasi Platformu Dergisi*, Bahar 2006, (ss. 151-180), s. 152; Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, İSAM Yay., Ankara 1995, s. 126.

1959), Türkiye’deki en büyük İslami hareketlerden birisinin manevi lideri ve kurucusudur.<sup>825</sup>

Hareketin kurucusu ve manevi lideri olan Süleyman Hilmi Tunahan, günümüzde Bulgaristan sınırları içinde bulunan Silistre’nin Hezargrad (Razgrad) kasabasının Ferhatlar köyünde doğdu. 1902’de Silistre Rüşdiye Mektebi’ni bitirdikten sonra Satırlı Medresesi’nde Arapça derslerini tamamlayan Tunahan, 1907 yılında İstanbul’a gidip Fâtih’te Hâfız Ahmed Paşa Medresesi’nde dersiâm Bafralı Ahmed Hamdi Efendi’nin ders halkasına katıldı ve 1913’te icâzet aldı. 1914’te açılan Dârü’l-hilâfeti’l- aliyye Medresesi’nin dört yıllık âlî kısmına önceki eğitiminden dolayı üçüncü sınıftan başlayarak 1916’da mezun oldu. Aynı yılın 30 Eylülünde çağına göre bir lisansüstü eğitim kurumu sayılan Medresetü’l Mütihazsısîn’in (Süleymaniye Medresesi) tefsir-hadis bölümüne girdi<sup>826</sup> ve 27 Mayıs 1919’da burayı birinci dereceyle bitirdi. Daha sonra alanında ilk olan Medresetü-l Kuzât, şimdiki ifadesiyle “Hukuk Fakültesi”nden mezun olan Tunahan’a,<sup>827</sup> 19 Kasım 1918’de imtihanla kendisine bir dönemlerin ordinaryüs profesörlüğü veya bizzat padişah imzasını taşıması sebebiyle şimdiki “devlet sanatçısı” gibi bir taltif olan ve İstanbul başmüdürrisliği anlamına gelen “Reûs-u Hümayun” payesi verildi. 1920’den itibaren de herhangi bir görevle sınırlı olmaksızın dersiâm sıfatıyla maaş tahsis edildi.<sup>828</sup> Kısaca söylemek gerekirse Tunahan, cumhuriyetin ilk yıllarında eğitimini üstün derecelerle tamamlamış, baş müdürrislik unvanını almış, medreseli bir kişidir.

Her ne kadar Süleyman Hilmi Tunahan, “medreseli” bir kimse ise de tasavvuf yolunu da izlemiş, Nakşî geleneğine bağlı olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir.<sup>829</sup> İlk gençlik yıllarında babasından Nakşibendiyye usulüyle tasavvuf eğitimi alan Süleyman Efendi, İstanbul’da Nakşibendiyye’nin Müceddidiyye koluna mensup Özbekistanlı Şeyh Selâhaddin b. Mevlânâ Sirâceddin’in rehberliğinde Bursa

<sup>825</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 196; Kirman, “Türkiye’de Tarikatlar ve Cemaatler I”, s. 179.

<sup>826</sup> Aydın, “Süleyman Hilmi Tunahan”, s. 314; Ahmet Akgündüz, **Arşiv Belgeleri Işığında Silistre’li Süleyman Hilmi Tunahan**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İst. 1997, s. 27-29.

<sup>827</sup> Akgündüz, **a.g.e.**, s. 40-45.

<sup>828</sup> Aydın, “Süleyman Hilmi Tunahan”, s. 314; Reşat Öngören, “Süleyman Hilmi Tunahan, Son Dönem Din Âlimi ve Nakşibendî-Müceddidi Şeyhi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ans.** s. 375.

<sup>829</sup> Aydın, “Süleyman Hilmi Tunahan”, s. 318; Kirman, **Türkiye’de Tarikatlar ve Cemaatler I**, s. 153; N. Fazıl Kısakürek, **Son Devrin Din Mazlumlari**, Toker Yay., İst. 1969, s. 205-212.

Uludağ'da erbaîn çıkarmış ve seyr-ü sülûkünü tamamlayarak icazet almıştır. Tarikat silsilesi hocası İbn Mevlâna Sirâcüddin yoluyla İmamı Rabbânî'ye ulaşmaktadır.<sup>830</sup>

Medreseli bir kişi olarak Tunahan, başlamış olduğu müderrislik görevine beş yıl gibi kısa bir süre devam etmiştir. Çünkü 3 Mart 1924'te yürürlüğe giren Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu gereği medreseler önce Maarife bağlanmış, sonra lağvedilmiştir. Ancak Süleyman Hilmi Tunahan'ın görev yaptığı “*İbtidai Hariç Medreseleri*”, “*İmam Hatip Mektebi*”ne çevrilmiştir. Fakat bu gelişmeler sonucunda, burada yeterli din eğitiminin verilemeyeceğini düşünerek din eğitimi verilen okulların Diyanet'e bağlı olmasının daha faydalı olacağı görüşüne sahip olan Tunahan, bu şekilde gerçek anlamda bir din eğitimi yapılamayacağı düşüncesiyle, dersiâmlık uhdesinde kalmak şartı ile kendi isteğiyle müderrislikten istifa etmiştir.<sup>831</sup>

Söz konusu kanunla medreselerin Maarif Vekâleti'ne devredilmesi ve on üç gün sonra da kapatılması üzerine 500'ü aşkın müderris açıkta kaldı ve Cem'iyet-i Müderrisîn'de hararetli tartışmalar yaşandı. Süleyman Efendi bu tartışmalar sırasında her müderrisin fahrî olarak öğrenci yetiştirmesini, bu şekilde İslâm'ın ömrünün en az bir nesil daha uzayacağını, bunu yapmayanların dinen sorumlu olacaklarını belirtmiş ancak bu girişimi sakıncalı bulan üyelerden destek bulamamıştır. Ardından bir grup arkadaşı ile birlikte TBMM'ne telgraf çekerek “*bir felaketten çıkmış devlete yük olmadan, çocuklara dini bilgileri fahrî olarak okutmak istediklerini*” belirtmişlerdir. Ancak Ankara'dan, “*Memlekette Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu yürürlükte, hilâfına hareket şiddetli cezayı müstelzimidir*” şeklinde cevap gelmiştir.<sup>832</sup>

O günlerde sürekli polis takibi altında tutulan Süleyman Efendi, 1930'da İstanbul'dan ayrılıp babasından kalan mirasla Çatalca'nın Kabakça köyünde Hâlid Paşa Çiftliği'ni kiralayarak ziraatla meşgul olmaya başladı. Çiftlikte çalışan işçilerden bazılarını seçti ve onlara birkaç yıl ders okuttu.

<sup>830</sup> Bkz. **Genç Akademi Dergisi Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.) Özel Sayısı**, Kasım-Aralık 1995, Yıl 3, S. 27; Akgündüz, **a.g.e.**, s. 28-29.

<sup>831</sup> Osman Bülent Manav, Seyfettin Kurt, İsmail Özerdem, “Süleyman Hilmi Silistrevi (k.s.)”, **Genç Akademi Dergisi Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.) Özel Sayısı**, Kasım-Aralık 1995, Yıl 3, S. 27; s. 14-23); Öngören, **a.g.m.**, s. 375; Akgündüz, **a.g.e.**, s. 48.

<sup>832</sup> Aydın, “**Süleyman Hilmi Tunahan**”, s. 315; Manav, Kurt, Özerdem, **a.g.e.**, s. 16-18; Akgündüz, **a.g.e.**, s. 48-50.

Diyanet İşleri Reisliği teşkilâtını düzenleyen 16 Kasım 1937 tarihli nizamnâmede, dersiâmların vâizlik görevi alabilecekleri belirtilince Süleyman Efendi 4 Şubat 1938 tarihinden itibaren vâizlik görevine başladı. Bir yandan İstanbul'un değişik camilerinde vaazlar verdi, bir yandan da bazı cami odalarında ve apartmanların bodrum katlarında kısaca bulabildiği her yerde ders halkaları oluşturdu. Süleyman Efendi tarafından vaazların yanı sıra hususi sohbetlerin yapıldığı yerler olan bu ders halkaları, ileride cemaatin yurdun değişik noktalarına yayılmasına aracılık edecek “*ilmiye sınıfı*”nı ve ilk gönüllüler halkasını oluşturuyordu. İstanbul Gedikpaşa’daki Azakzade apartmanının bodrumunda, Avukat Osman Bey, Hacı Refik, Mehmet Efendi’yle oluşan halkaya daha sonra Biletçi Hüseyin Efendi, Beypazarlı Terzi Ali Bey, Kalaycı Hocalar gibi isimler dahil olmuşlardır. İlk gönüllülerini genellikle yaşlı insanların oluşturduğu bu ders halkalarına gün geçtikçe yeni halkalar eklenmeye başlamış Kısıklı, Topçular, Şehzadebaşı gibi mekânlarda dersler okunmaya başlanmıştır.<sup>833</sup>

Bu arada gizli polis teşkilatının takipleri sürüyordu. Her geçen gün hızla büyüyen gönüllüler halkası sebebiyle karakola götürülüp ifadesi alındı; 1939’da Emniyet Müdürlüğü’nde “tabutluk” diye anılan nezârethânedede üç gün işkenceye tâbi tutuldu. 1943’te vâizlik belgesi İçişleri Bakanlığı tarafından geri alındı.

1944’te tabutluklarda sekiz gün boyunca gördüğü işkenceden sonra kefaletle serbest bırakıldı. 1948’de vâizlik için yazdığı dilekçesine olumsuz cevap verildiyse de 24 Mart 1950 tarihinde bu izni aldı. 1956 yılında bir vaazında Cezayir’in Fransız sömürgecilerine verdiği mücadelede “*Müslüman kardeşlerimiz için dua edelim*” dediği için dini siyasete karıştırmak suçundan yine karakola çağrılıp ifadesi alınır.<sup>834</sup>

Esasen devlet bu hareketlerin faaliyetlerini sürekli gözetim altında tuttu ve bir “*korku ve müsamaha*” siyaseti izledi. Bu bağlamda Süleyman Efendi, yukarıda da bahsedildiği gibi, 1939, 1944 ve 1957’de üç defa tutuklandı. Birincisinde üç gün ikincisinde ise sekiz gün cezaevinde kalmıştır. Fakat üçüncü tutuklama en kötü deneyimiydi. 1957’deki Bursa Ulucami’nde Kütahya Tavşanlı’dan Âkif Efendi adlı

<sup>833</sup> Manav, Kurt, Özerdem, **a.g.e.**, s. 19; Akgündüz, **a.g.e.**, s. 56.

<sup>834</sup> Aydın, “**Süleyman Hilmi Tunahan**”, s. 317; Manav, Kurt, Özerdem, **a.g.e.**, s. 21-22.

bir şahsın taraftarları kılıçla ortaya atılıp mehdilik gösterisi yaparak hükümeti devirme çağrısında bulunmuşlardı. Tunahan, hiç ilgisi bulunmadığı halde, bu olayı planlamakla suçlandı ve Kütahya Emniyet Müdürlüğü'nde 69 yaşında olmasına rağmen işkenceli sorgunun ardından tutuklandı. İdam talebiyle hâkim karşısına çıkarıldı, ancak daha sonra beraat etti. 16 Eylül 1959'da cezaevinden çıkışından birkaç ay sonra vefat etti.<sup>835</sup>

Süleyman Hilmi Tunahan, dersiam düzeyinde eğitim görmüş bir kişi olmasına rağmen, Kur'an'ın kısa sürede öğrenilmesini sağlamak üzere yazdığı "*Kur'an Harf ve Harekeleri: Kur'ân-ı Kerîmi En Kısa Zamanda Okumağı Öğreten Yepyeni Bir Tertip ve Usul*" adlı 7-8 sayfalık elif cüzünün dışında basılmış meşhur bir eseri bulunmamaktadır.<sup>836</sup>

Kendi ifadesi<sup>837</sup> ile Kur'an ve Kur'an ilimlerini talebelere öğretmek suretiyle "canlı kitap"lar bırakmayı kendisine dava edinmiş olan Tunahan, kendisinden sonra bu davayı talebelerine şu sözlerle emanet etmiştir: "*Bu vazifeleri siz devam ettireceksiniz. Buna mecbursunuz. Bunu yapmadığınız takdirde şu on parmağımı mahşerde yakanızda bulacaksınız. En nâ-müsait şartlarda dahi olsa talebe okutmaya devam edeceksiniz. Dağ başında olsanız ve elinize bir kişi geçse, ona Kuran'ı ve dini öğreteceksiniz.*"<sup>838</sup>

Kısaca Tunahan, kitap yazmak yerine mevcut olanları anlayıp anlatacak insan yetiştirmeyi tercih ettiğini belirtmiş, eski medrese öğretimini temel alarak öğrenci yetiştirmiş, öğrencileri de bir süre bu yolu izlemiştir.<sup>839</sup> Gerçekten de Tunahan'ın asıl

<sup>835</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 196; Aydın, "**Süleyman Hilmi Tunahan**", s. 317.

<sup>836</sup> Sözkonusu basılı eserin dışında tasavvufi açıklamaları içeren "*Risale-i Kibrit-i Ahmer*"; Ma'rifet ilmine dair kaleme aldığı "*Risale-i İksir-i Ulum ve Ma'rifet*"; mektuplar ve bazı önemli yazılarının toplandığı osmanlıca "*Mektuplar ve Ba'zı Mesâil-i Mühimme*" isimli küçük eserleri de bulunmaktadır.

<sup>837</sup> Süleyman Hilmi Tunahan, eser yazmamasının sebebini bizzat kendisi şöyle açıklamıştır. "*Selefin yazdığı ve paha biçilmez hazine gibi eserlerin bir kısmının toprağa gömülerek çürüdüğünü, bir kısmının bakkallara satılarak çöplüklerde çiğnendiğini, bir kısmının da kütüphane raflarında toz-toprak içinde okunmayarak harap olmaya terk edildiğini gördüm. Medreseleri kapanmış, yazısı değiştirilmiş dini ilim ve kültürü yok olmaya yüz tutmuş zamanımızda, kitap yazmaktan çok yazılan eserleri okuyup anlayacak; ilmi sadra (kalbe- gönle) intikal ettirerek yaşatacak talebe yani canlı kitap yetiştirmeyi daha lüzumlu bulduğumdan kitap yazmadım.*" (Akgündüz, **Arşiv Belgeleri Işığında Silistre'li Süleyman Hilmi Tunahan**, s. 98; Aydın, "**Süleyman Hilmi Tunahan**", s. 317.)

<sup>838</sup> Manav, Kurt, Özerdem, **a.g.e.**, s. 23; Akgündüz, **a.g.e.**, s. 94-95.

<sup>839</sup> Öngören, **a.g.m.**, s. 375-376.

eseri, Kur'an ve Kur'an ilimlerini öğretmek üzere oluşturduğu hareket ve onun mücadelesini devam ettiren izleyicileridir. Bu bağlamda O'nun ana hedefinin, laiklik, siyasal islamcılık, İslamın şii ve vehhabî yorumlarından uzak kalarak; Müslümanları İslamın "Sünnî-Hanefî-Osmanlı" versiyonuna uygun olarak kontrol edip disiplin altına almak için vaizler ve din adamı yetiştirmek<sup>840</sup> olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda Cumhuriyet'in ilk yıllarında yani Kemalist dönemde din eğitimi için en büyük çabayı Tunahan ortaya koymuştur. Dini faaliyetlerinden dolayı sürekli polis takibine maruz kalsa da, Tunahan, Türk Moderleşmesinin sosyal, kültürel ve siyasal dönüşümüyle devamlı mücadele etmiştir.<sup>841</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi resmi tacize rağmen, öğrencilerine Kur'an okuma ve okutmayı öğretme şeklindeki misyonundan hiçbir zaman geri durmamış, evini bir Kur'an kursuna çevirmiş ve müritlerinden de bunu yapmalarını istemiştir.<sup>842</sup>

Esasen Kur'anı öğretme metodunu değiştirme isteği, İslam düşüncesinin gerileyişine dair anlayışından kaynaklanıyordu.<sup>843</sup> Tunahan, İslamın metinsel kaynaklarına dönüştürme çağırarak, halk katındaki bir harekete öncülük etmekteydi. Bu hedefi doğrultusunda; medreselerin lağv edilmesi sonucunda, hem okuyan hem de okutan açısından zor bir dönemde dini açlığa rağmen talebe bulmakta zorlanır. O günkü yönetimin din üzerinde uyguladığı baskıdan korkarak sinen insanlar, dini öğrenmek için okuyup yazmaktan çekiniyorlar dolayısıyla herhangi bir kuruma müracaat edemiyorlardı. Buna rağmen mücadelesine devam eden Süleyman Hilmi Tunahan, hem Kur'an öğretip hem de üste para vererek talebe bulmaya çalışmış fakat bulamamıştır. Talebe bulamadığı dönemlerde ilk önce evde iki kızını okutmaya başlamış, daha sonra da dini eğitim almak isteyen kişileri okutmaya devam etmiştir.<sup>844</sup>

<sup>840</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 197; Akgündüz, **a.g.e.**, s. 94-95; Kirman, **Türkiye'de Tarikatlar ve Cemaatler I**, s. 153.

<sup>841</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 197; Akgündüz, **a.g.e.**, s. 12.

<sup>842</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 197.

<sup>843</sup> A.g.e., s. 197.

<sup>844</sup> Bu dönemi kendisi şöyle anlatmıştır; "*Okutma imkânı yoktu, fakat okuyan dahi bulamadım. Bir zaman geldi mebus maaşı kadar para verip talebe okutmak istedim, bulamadım. Parayı alıp kaçıyorlardı, çünkü korkuyorlardı. O zaman ümidim kırıldı. Bu ilimler yeryüzünden kaybolacak diye*

Yukarıda da ifade edildiği gibi vaiz olduğu dönemde İstanbul'daki küçük camiler yanında Sultanahmet, Süleymâniye, Şehzâdebaşı, Beyazıt, Yenicâmi gibi büyük camilerde de vaaz ederek geniş bir çevreye ulaşmıştır. Süleyman Efendi, bir yandan İstanbul'un değişik camilerinde vaaz etmiş, bir yandan da camilerin müezzinliklerinde, apartman bodrumlarında, bulabildiği her yerde talebe okutmaya çalışmıştır. Hususi sohbetleriyle, ilmiye sınıfını maddeten ve manen destekleyecek gönüllüler halkasını oluşturmaya çalışmıştır. İstanbul Gedikpaşa'daki Azakzade Apartmanı'nın bodrumunda, Av. Osman Bey, Hacı Refik, Mehmet Efendi'yle oluşan ilk gruba, daha sonra, Biletçi Hüseyin Efendi, Tüccar Çırpanlı Mustafa Efendi, Beypazarlı Terzi Ali Bey, Kalaycı Hoca'lar dahil olmuşlardır.

1949 yılına kadar bu çalışmalar illegal olarak devam eder çünkü o dönemde Kur'an öğretmek amacıyla her hangi bir kurs açmak illegal olarak kabul edilmekteydi.<sup>845</sup> Bu süre zarfında sözkonusu faaliyetler İstanbul merkezli olmasına rağmen Anadolu'nun değişik yerlerinden gelen öğrencilerle devam eder. 1949 yılında siyasal gelişmelere de bağlı olarak din eğitimi konusunda bir yumuşama eğilimi başlar ve legal olarak Kur'an kursu açma ortamı doğar. Böylece illegal din eğitimi faaliyetleri kısmen meşruiyet kazanır ve yer altından çıkar.<sup>846</sup>

Camilerdeki vaazları ve okuttuğu talebeler ile geniş halk kitleleri tarafından tanınan Süleyman Efendi, 1950'deki iktidar değişikliğinin akabinde meydana gelen nisbî özgürlükten yararlanarak din eğitimi faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Bu çerçevede Kur'an Kursu formundaki ilk çalışma, 1951'de Konya Lezzet Lokantası sahibi Mustafa Doğanbey'in Üsküdar Çamlıca'daki evinin birinci katında, yirmi beş

---

*korkuyordum. Bunun üzerine kızlarımı okutmaya başladım. İleride torunlarım olursa onlara öğretirler ve böylece bu ilimler yeryüzünden kaybolmaz, dedim. Fakat sonradan Cenâb-ı Hak sebepler halk etti ve okutma imkânı buldum. Yaşlılardan başladık, gençler daha sonra geldi. Ve şimdi yürüyor... Bütün bunlar, Cenâb-ı Hak'ın bize lütfudur.” (Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Silistre’li Süleyman Hilmi Tunahan, s. 55.)*

<sup>845</sup> Illegal olarak kabul edildiği için polis teşkilatı devamlı surette onu takip etmiştir. Tutuklamalar, nezaretler, sorgular, işkenceler, Tunahan'ın azimli mücadelesi karşısında hiç bir önem ifade etmiyordu. İstanbul'da hareket alanı bırakmadıklarında Çatalca'ya bağlı kabakça köyüne, oradanda Kuşkaya Mağarasına gitmiştir. Orada da yine peşinde olan polis yakalamış, oradan Toroslara geçmiştir. Bütün bu zorluklara rağmen” Bizim hiç duracak vaktimiz yok. Ümmet-i Muhammedin evlatları cehenneme sel gibi akıp giderken, biz onlara seyirci kalamayız. Bu selden ne kütük kurtarırsak kaddır” diyerek bu mücadelesinin amacını da açıklamıştır. (Ahmet Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Silistre’li Süleyman Hilmi Tunahan, s. 56.)

<sup>846</sup> Aydın, “Süleymancılık”, s. 311.

civarında talebeyle ilk olarak yatılı Kur'an Kursu şeklinde başlamıştır.<sup>847</sup> Daha sonra kendi evinin müstemilâtında, Çamlıca ve çevresinde kiraladığı evlerde ders halkaları oluşturmuştur. Burada yeni gelenlere temel dersler verilmiş, bir yandan da ileri seviyedeki Arapça ders grupları oluşturulmuştur. Yetiştirdiği talebelerden yararlanıp ders halkalarının sayısını gün geçtikçe arttıran Tunahan, başta Ramazan ayları olmak üzere talebelerini ülkenin çeşitli yerlerine göndermiş, oralarda Kur'an kursları açmalarını tavsiye etmiştir. Böylece Tunahan'ın ve talebelerinin resmi ya da gayr-ı resmi olarak açmış olduğu bu kurslar, ülkenin değişik yerlerinde faaliyet göstermeye başlamıştır.

Fakat cemaatin "resmi" olarak açılan ilk Kuran kursu ise, 1952 yılında Aziz Mahmut Hüdâî Hazretleri'nin çilehânesinin yanındaki bir binada Üsküdar Müftülüğüne bağlı olarak faaliyete geçmiştir.<sup>848</sup> Tunahan, İstanbul'un Vefa semtindeki Taştekneler Camii'nde çevreden toplanan imam ve müezzinlere, Eyüp Topçular Camii'nin bitişiğindeki bir binada değişik yerlerden gelen talebelere dersler vermiştir. 1956'da ders okuttuğu yerlere polis tarafından baskın düzenlenip Üsküdar Adliyesi'nde sorgulandıysa da ders gruplarını dağıtmamıştır.

Dini eğitim ve öğretim konusunda büyük bir baskının olduğu bu yıllarda, Süleyman Hilmi Tunahan'ın da sürekli takibata uğradığı, sorgulandığı ve tutuklandığı göz önüne alındığında, henüz çekirdek halinde olan hareket de bu dönemde çok fazla gelişmemiştir. Fakat yine de 1950-56 yılları arasında, vaizlik ve müftülük imtihanlarında başarılı olan talebelerinin gayretleriyle 70'e yakın Kuran kursu açılmıştır. Ancak 1956 yılında bu noktada gerçek bir patlama yaşanmış ve Kuran Kursu sayısı 400'e ulaşmıştır. 1960 yılında ise İstanbul dışında Alanya,

<sup>847</sup> Tunahan'ın ilk talebelerinin gençlerden değil, meslek sahibi olan orta ve yaşlı insanlardan oluştuğu dikkat çekmektedir. Demirciden, kalaycıdan ve diğer meslek sahiplerinden, meydana gelen talebelerini kısa sürede yetiştirmiş, onları, müftü, vaiz olarak değişik yerlere göndermiştir. Buradan ilk olarak mezun olan "Demirci Hoca, Kalaycı Hoca" diye anılan bu talebeleri, ilerleyen tarihlerde çok sayıda din görevlisi yetiştirmişlerdir.

<sup>848</sup> Manav, Kurt, Özerdem, **a.g.e.**, s. 20; Öngören, "**a.g.m.**", s. 375-376; Aydın, "**Süleymancılık**", s. 311

Kütahya, Eskişehir gibi şehirlere de yayılan Kuran kursu sayısının 1000'i açtığı ifade edilmektedir.<sup>849</sup>

Diğer yandan Tunahan, 13 Ekim 1951 tarihinden itibaren açılmaya başlanan İmam- Hatip okullarında yeterli din eğitiminin verilemeyeceğini düşündüğünden bu okulların Diyanet İşleri Reisliği'ne bağlanması gerektiğini savunmuş ve talebelerini buralara göndermekten kaçınmıştır. Bu çerçevede kendisi ve daha sonra talebeleri İmam- Hatip okullarına karşı olumsuz tavırlarını uzun süre devam ettirmişlerdir.<sup>850</sup>

<sup>849</sup> 1960 ihtilali bu hızlı yükselişi kesintiye uğrattır ancak bu kısa bir duraklama döneminden sonra, 1961 yılında seçim yapılarak iktidarın sivilleşmesiyle durum normale dönmüştür. Bu sürecin devamında eski yükseliş hızının yakalanmasıyla 1966 yılına gelindiğinde açılan Kuran kursları sayısının 3000 civarında olduğu telaffuz edilmeye başlanmıştır. (Aydın, “**Süleymanlık**”, s. 311; Kirman, “**Türkiye’de Tarikatlar ve Cemaatler I**”, s. 164; Emine Çakmak, **Süleymanlık Cemaatinde Dini Eğitim Metotları**, Marmara ÜSBE Basılmamış YL Tezi, 2013, s. 17-18)

<sup>850</sup> Süleyman Hilmi Tunahan’ın hem bu konudaki görüşlerini ortaya koymak ve hem de bu noktaya ışık tutmak üzere o yıllarda Tunahan’ın imam hatipli taraflar ile görüşmelerine bizzat şahitlik etmiş, Mehmet Arıkan ve Hüsnü Yılmaz isimli iki talebesi ile yapılmış röportajı aynen buraya alıyoruz.

**Mehmet Arıkan:** “O dönemde imam hatip okulları yeni açılıyordu ve üstamız bu okulları o zaman benimsemişti, kabullenmedi. Çünkü mübareğin fikrine göre; dini ilimler ehil kimseler tarafından okutulmalıydı. Eğer böyle olmaz da din eğitimi bir rejime, bir sisteme adapte edilmeye çalışılırsa bu dini tahrif etmek anlamına gelir. Biz de bu tahrife sureti kat’iyede alet olamayız. Yani asıl karşı çıktıkları nokta bu okulların açılma amacıdır. İslam dini tertiplerle, yasaklarla imha edilemeyince, bari asıl mahiyetinin dışına çıkarılma amacıyla rejime ve isteklerine uygun şekle getirerek tahrif etmek niyetiyle yola çıkmışlardır. İmam hatip okulları da bu niyetin ve projenin semeresi, neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Tabii o dönemde Müslümanlar buna can simidi gibi dört elle sarıldılar.

Üstazımıza da çok geldiler. Ben hasbel kader o günleri huzurunda yaşayan bir evladı olarak bu konuyu çok iyi biliyorum. “*Hocam sizde talebelerinizi gönderin, gelin sizde ders verin*” gibi her şekilde teklifle geldiler ancak üstamız kabul etmedi. O dönemde İlim Yayma Cemiyeti’nin başkanı Vehbi Bilimer idi. Yine üyelerinden üstamızın da değer verdiği Hacı Nazif Çelebi vardı. Bunlar heyet olarak üstazımıza geldiler. Bir defasında geldiklerinde bende misafirhanede idim. Üstazımıza; “*Efendim! Hiç değilse evlatlarınızı verin. Onlar sağlam, sizden okuyorlar sistemde bozulmazlar. Hiç değilse onların diplomaları olsun yoksa yarın hiçbir şey, imam bile olamayacaklar.*” dediler. Üstamız da celalli bir ifadeyle “*Biz rızka değil rezzâka bağlıyız. Benim evlatlarımızın maîşetleri Cenabı Hak’ın tekeffülü altındadır. Efendiler! Siz ne diyorsunuz? Bizim küfrün tatbikâtına rızâ göstermemizi mi bekliyorsunuz? Biz bunu asla kabul etmeyiz. Hangi kisve altında olursa olsun biz bunu asla kabullenemeyiz. Ama sizin gücünüz yetiyorsa bu okulları maâriften (o zamanın Milli Eğitim Bakanlığı) alın, Diyânet İşleri Başkanlığına bağlayın, biz de yardımcı olalım.*” şeklinde cevap vermiştir. Bugün belki bunu demezdi ama o gün böyle buyurdular. Çünkü o gün Maârifte din adamı yok ama Diyânette tabiri caizse “*deve dişi*” gibi din adamları vardı. Hepsî ulemâdandı, müşâvere heyetinin tamamı büyük ehli sünnet âlimleriydi. Üstamız da bu sebeple şöyle buyurarak; “*Programını diyânet versin, tatbikâtını onlar yapsın. Örnek mi istiyorsunuz? Avrupa’da bütün din okulları kiliseye bağlıdır. Ama gücünüz buna yetmez, yapamazsınız.*” diyerek asıl fikrini, destek vermemesinin temel sebebini açıklamıştır. O günkü karşıtlığı üstamızın, dinin aslını ve safvetini koruyabilmek yani ehli-sünnet vel-cemaatin ruhunu muhafaza etmek adına verdiği bir mücâdeleydi.”

**Hüsnü Yılmaz:** “Konya’dan bir heyet ile İstanbul’dan İlim Yayma Cemiyetinin adamları birleşip hazretimize geliyorlar. “*Efendim, siz ne güzel hafız yetiştiriyor, talebe okutuyorsunuz. Çok güzel ilim adamları yetiştiriyorsunuz. Ama bu çocukların diplomaları yok, tek kanatlı kalıyorlar. İmam hatiplere gönderseniz de hem bize destek olsanız hem de onlar diploma alsınlar, amir, memur, imam vs. olsunlar.*” Ancak hazretimiz “*Efendiler hiç rica etmeyin, bu konuda beni ikna edemezsiniz.*”

Süleyman Hilmi Tunahan'ın bu tavrının, ilerleyen zamanlarda ortaya çıkacak olan İmam Hatip - Kur'an Kursu çatışmasının da zemininin oluşturduğu söylenebilir.

Süleyman Hilmi Tunahan'ın 16 Eylül 1959 yılında vefat etmesi üzerine, hareketin başına örgütsel (menevi değil) lider olarak damadı Kemal Kacar geçmiştir.

Kısaca söylemek gerekirse; "Süleymancılık" hareketinin temeli, 1928-1948 yılları arasında yaklaşık 20 yıl boyunca devlet eliyle din adamı yetiştirilmediği, halkın din eğitimi ve Kur'an öğrenme ihtiyaçlarının karşılanmadığı, camilerin kapatıldığı ve dini neşriyatlara izin verilmediği bir dönemde, Süleyman Hilmi Tunahan'ın "informel" olarak din eğitimi fonksiyonunu üstlendiği ve bu amaçla Kuran-ı Kerimi, Kuran ilimlerini, dini bilgileri, Arapça ilimlerini öğretmeye yoğunlaştığı İstanbul'da atılmıştır. Bunun yanında yetiştirdiği talebelerini Anadolu'nun değişik noktalarına göndererek orada aynı şekilde ders okutmalarını tavsiye etmiş, talebeleri de Tunahan'ın bu tavsiyesini emir telakki ederek, gittikleri yerlerde ondan öğrendikleri ilimleri öğretmeye başlamışlardır. Böylece kısa bir süre zarfında bu hareket, Türkiye ve dünya genelinde<sup>851</sup> yayılma imkânı bulmuştur.

---

*Bu yol Rasûlüllah'ın yolu, Kuran'ın yolu, Kuran'ın öğretilme ve ona hizmet edilme yoludur. Gücünüz yetiyorsa, yapabiliyorsanız bu okulları maarifin elinden alıp Diyanet İşleri Teşkilatına bağlayın, bizde sizinle beraber olalım. Siz bu müesseseleri, Diyanetten uzak maarifin bu günkü sistemi içinde tuttuğunuz müddetçe size bir tek talebe vermem"* buyuruyorlar. Verilen din eğitiminin bozulmaması için o dönemde hazretimiz imam hatiplerin eğitimine karşı çıkmışlardı. Zira sistemde dini hassasiyet bulunmuyordu ve bu okullar da bu sisteme bağlıydı. Milyarlarca haklıdır. Bugün kimse Süleyman Efendi yanlış yapmış diyemez. Üstazımız tasvip etmediği için o zamanlar imam hatibe gönderilmiyordu. Ama şimdi durum değişti, zaman değişti ve binlerce talebemiz imam hatibe gidiyor. O zaman dini ilimler yok olmak üzereydi ve onların okunması, devam ettirilmesi lazımdı. Ama şimdi bu ilimler zirveye çıktı, okuyan ve okutanlar var ve talebelerimiz başka ilimlerde de teşvik ediliyorlar." (Emine Çakmak, **Süleymancılık Cemaatinde Dini Eğitim Metotları, Marmara ÜSBE Basılmamış YL Tezi, İstanbul 2013, s. 76-77 ve 96-97.**)

<sup>851</sup> Süleyman Hilmi Tunahan'ın vefatından sonra, cemaatin farklılaşan faaliyet sahalarından birisi de yurt dışı hizmetleri olduğu söylenebilir. Süleyman Efendi cemaati 1960'lı yılların başından itibaren Türkiye'den Batı Avrupa'ya çalışmaya giden, uzun süre dinî, sosyal ve kültürel ihtiyaçları ihmal edilen işçilerin dinî taleplerini karşılamak ve çocuklarına din eğitimi vermek amacıyla Avrupa'da faaliyet göstermeyi planlamış, bu kapsamda ilk defa 1973 yılında Almanya'nın Köln şehrinde bir İslâm Kültür Merkezi (İKM) açarak yapılanmaya başlamıştır. İKM'lerinin kurulmasıyla Almanya'da başlayan örgütlenme daha sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılmıştır. Daha ziyade satın aldıkları binaları restore ederek, cami, kütüphane, toplantı salonları şeklinde düzenleyen cemaat, uygun olan yerlerde de camilerin yanlarına Kur'an kursları açmıştır.<sup>851</sup> Bu bağlamda Süleyman Efendi cemaatinin, yurt dışına işçi gönderilmeye başlanmasından sonra, bu işçilerin dini, sosyal ve kültürel bir takım ihtiyaçlarının olabileceği gerçeğinin uzun süre ihmal edilmesiyle doğan boşluğu, ilk farkedilen cemaat olduğu söylenebilir. (Kirman, "**Türkiye'de Tarikatlar ve Cemaatler I**", s. 170-171.)

Kısaca cemaat üyelerinin 1970'lerde dinsel ihtiyaçları DİB tarafından tamamen ihmal edilen Avrupa'daki Türk işçileri arasında örgütlenmeye başlamaları, yine cemaat için yeni bir fırsat alanı olmuş; ilerleyen dönemlerde bu alanı da çok iyi değerlendirerek birçok ülkeye faaliyetlerini yaydıkları

Genel olarak değerlendirildiğinde, Süleyman Hilmi Tunahan'ın hayatta olduğu dönemde, hareketin bu süreçteki evrimini devletin dinsel kimliklere bakışının belirlediği söylenebilir. Zira Tunahan, cumhuriyetin ilk yıllarında devletin gündelik hayatı laikleştirme sürecinde, İslami fikirler ve pratikleri korumak ve sürdürmek için iç-benliği ve özel alanları kullanmış, Kuran kurslarının açılmasına izin verilene kadar, mücadelesini gizli ve sessiz bir şekilde sürdürmüş başka bir ifade ile görünür alandan “çekilmiş”tir. Bu süreçte talebelerine hem dini eğitim hemde tasavvufi eğitim vermiştir. Fakat çok partili hayata geçilince, devlet dinsel kimliklerle uzlaşmış ve 1949'da Kur'an kurslarının açılmasına müsaade etmiştir. Bu hukuki ve siyasal açılım sürecinde, sözkonusu hareketin taktiklerinin “çekilme” den (1924-1949), bir ölçüde eklemlenmeyi de içeren “karışma”ya (1949-1957) doğru kaydığı söylenebilir.

Şüphesiz Tunahan'ın ders okutmak üzere talebe gönderdiği ve O'nun öncülüğünde başlayan hareketin yayıldığı yerlerden birisi de Konya'dır. Sözkonusu bu hareketin Konya'daki dini hayata etkilerini ve bu grubun güncel görünümünü ortaya koymak üzere birkaç kişi ile görüşmeler yaptık. Bu bağlamda cemaatin Konya'daki hizmetlerinde aktif olarak yer alan ve emekli bir imam olan D.A. ya “*Konya’da ilk olarak hizmetleriniz /faaliyetleriniz ne zaman, kimin zamanında ve ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır?*” şeklinde bir soru yönelttik. D.A. grubun Konya'daki ilk hizmetlerini şu sözlerle açıklamaktadır: “*Süleyman Hilmi Tunahan Hz. leri hayatında birkaç kez Konya’ya gelmişler, ziyarette bulunmuşlardır, hatta talebe bile okutmuşlardır. İlk olarak Konya’daki hizmetlerimizin başlaması, devam etmesi ve bu günkü noktaya gelmesi hazreti üstazımızın 1927 senesinde Ereğli’nin Çat köyünü teşrifleriyle başlar. O dönemin zor şartlarında İstanbul, Çatalca ve hatta İstiranca dağlarında bile talebe okutan Hz. Üstazımız bilâhere trenle Ereğli’nin Ayrancı kasabasına, oradan da Torosların eteğindeki Çat köyüne ve soğanlı yaylasına gelirler. Bu bölgelerde takribi 2-2,5 ay kadar mandıracılık adı altında yörük çocuklarını okuturlar. Oralarda Hz. Allaha ilticalarıyla, okuduğu evrad-ı*

---

söylenebilir. İlk olarak 1960’lı yıllarda İslam Kültür Merkezleri aracılığıyla Avrupa ülkelerinde başlayan yurt dışı faaliyetleri; günümüzde hızla artarak Amerika ve Asya ülkeleri, Afrika ülkeleri, Arap ülkeleri ve diğer Türk Cumhuriyetlerinde de yaygın şekilde dini eğitim faaliyetlerine devam etmektedirler.

*ezkariyla akittiği gözyaşları sayesinde manevi fethin temelleri atılmıştır.<sup>852</sup> Daha sonra Refik Akçelioğlu abinin ifadesiyle 1940'lı yılların ortalarına doğru trende Hz.Üstazımızın talebelerinden üçüyle karşılaşp intisap eden Ulemadan merhum Konyalı Kamil amcamızın kendi evinde merhum Şaban Hakseverle birlikte üç beş talebeyi okutmaya başlamasıyla Konya merkezde hizmetlerimiz başlamıştır.”*

Edinilen bilgilere göre ikinci olarak 1950 yılında Konya'ya gelen Süleyman Hilmi Tunahan, Mevlana, Sadredin-i Konevi gibi evliyalari ziyaret etmiş, daha sonra Karaman ve Mut taraflarına geçmişlerdir. Süleyman Efendi, Konya'daki faaliyetlerinin yaygınlaşması için, Mahmut Ünver, Mustafa Özaltın, Seyfettin Alkan, Abdurrahman Bengi, Necati Öğüt, Şükrü Taşkıran, Mehmet Bozkurt gibi talebelerini 1954 yılından itibaren Konya'nın muhtelif ilçe ve kasabalarına kurs açmaları için göndermiştir. Bu ilçe ve kasabalar arasında Kadınhanı ilçesi, Doğanbey kasabası, Bozkırın Yalılıyük kasabası, Beyşehir'in Yenidoğan kasabası, İsmil kasabası, o yıllarda Konya'nın ilçesi olan Karaman'nın bulunduğu bildirilmektedir.

Cemaat üyelerinden ve emekli imam olan D.A daha sonraki yılları ise şöyle anlatmaktadır: *“1957 yılında üçüncü kez Konya'ya gelen üstazımız, H.İbrahim Gedik beyin evinde iki gece misafir kalırlar. Gündüzleri İbrahim Gedik beyle beraber, Kapı Cami civarındaki esnafları ziyaret ederler. Bir akşam kalabalık bir cemaate uzun süren bir sohbetle bulunurlar. Bu sırada İbrahim Dinç hocamız öncülüğünde Konya Fenni Fırın civarındaki Kadılar Sokak'ta talebe okutmak üzere bir ev kiralanmıştı. Üstazımız burayı da ziyaret etmiştir. Burada Kur'an öğrenen talebeleri gören Hatice Yakutlu isimli bir teyzemiz, aynı yıl Kur'an eğitimi yapmaları için bu günkü “Topraklık Yurdu” olarak bilinen yerin arsasını hibe etmiştir.”*

Bu arsa üzerine inşa edilen “Topraklık Kur'an Kursu” faaliyete başlayan ilk resmi Kur'an Kursu olarak bilinmektedir. Kursun açılışında Süleyman Hilmi Tunahan bizzat bulunacağını bildirmiş fakat rahatsızlığı nedeniyle yerine talebelerinden birisini göndermiştir.

<sup>852</sup> Mülakat yaptığımız D.A. nın ifadesine göre Tunahan o günleri evlatlarına anlatmış ve şöyle ifade etmiştir. *“Evlatlarım Toroslarda çok gözyaşı akıttım. Keşke daha fazla gözyaşı dökseydim. Çünkü Hz. Allah akıtılan gözyaşları adedince bana evlad ihsan etti.”*

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre “Süleymancılık” hareketinin Konya’daki ilk faaliyetleri Süleyman Hilmi Tunahan henüz hayatta iken üç beş kişiye evlerde Kur’an-ı Kerim öğretmek suretiyle başlamış daha sonraki yıllarda da Kur’an ve Arapça eğitimi yapmak için Kur’an Kursu açarak devam etmiştir.

Bilindiği gibi “Süleymancılık” hareketi, İstanbul merkezli olarak başlamış daha sonra Anadolu’ya yayılmıştır. Bu özelliği ile merkezden çevreye doğru yayılan bir faaliyet olduğu söylenebilir. Fakat hareketin Konya’daki ilk faaliyetlerine bakıldığında ise bunun tersi bir durum yani çevreden merkeze doğru bir hareketlilik olduğu görülmektedir.

İlk faaliyetleri bu şekilde başlayan grubun 90’lı yıllara gelindiğindeki durumunu tespit etmek üzere yönelttiğimiz “1990’lı yılların başında hangi alanlarda, ne şekilde hizmetleriniz/faaliyetleriniz olmuştur?” şeklindeki sorumuza yine cemaatin aktif üyelerinden ve aynı zamanda öğretmenlik yapan K.G şöyle açıklamaktadır: “Bizim hizmetlerimiz ilk olarak Kur’an-ı Kerim’i Ümmet-i Muhammed’in evladına öğretmek, üstadımızın tabiri ile selin götürmekte olduğu kütükleri selden kurtarmak amacıyla başlamıştı. Amaç yine aynı fakat 1960 ve 1970’li yıllarda diyanet bizim Kur’an Kurslarımızdan mezun olanlara görev vermedi, hatta o dönemde kurs binalarımızın bazıları elimizden alındı. Bazı sıkıntılar yaşandı o dönemde. Bunun üzerine Kur’an Kursundan pansiyon ve yurt haline dönüşerek, yine aynı amacımızı gerçekleştirmeye çalışıyoruz. Görüntü önemli değil. O günün şartlarında Kur’an Kursu idi, bu günün şartlarında pansiyon, yurt.”

Eğitimci olan K.G. nin de ifade ettiği gibi Tunahan’ın vefatından sonra, sözkonusu cemaatin faaliyet şekillerinde 90’lı yıllara gelindiğinde yapısal bir takım değişikliklerin olduğu görülmektedir. Bu değişikliklerin nasıl ortaya çıktığının anlaşılması sözkonusu dini grubu daha iyi analiz edebilmemiz açısından son derece önemlidir. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, 60 ve 70’li yıllardaki diyanet teşkilat yasasında yapılan değişiklik neticesinde diyanet teşkilatı ve “Süleymancılar” arasındaki gerginlikler Konya’da da yaşanmış, bunun neticesinde dernekler, pansiyon ve yurt şeklinde hizmet vermeye başlamışlardır.

1951’de açılan ve Süleyman Efendi’nin talebe göndermekten çekindiği İmam-Hatip okullarının 1958 yılından itibaren mezun vererek hızlı bir gelişme kaydetmesi, mezunlarının müftülük, vâzlik, imamlık, müezzinlik ve Kur’an kursu hocalığı gibi kadrolarda görev alması, daha önce bu görevlerin bir kısmını üstlenen Süleyman Efendi cemaatiyle İmam-Hatip Okulu mezunları ve taraftarları arasında gerginlikler yaşanmasına yol açmıştır. Bu gerginlikler neticesinde bazı kesimler cemaat mensuplarını tanımlamak için “*yeni bir mezhep*” ve “*yeni bir din*”, “*yeni bir tarikat*” gibi anlamlar yükleyerek onların hoşlanmadığı “Süleymancı” ifadesini kullanmışlardır. Bunların sonucunda din görevlileri arasında İmam-Hatipliler ve Süleymancılar şeklinde iki grup ortaya çıkmıştır. Bu süreçte taraflar birbirini incitici nitelermelerle anmış, yıpratıcı beyan ve iddialarda bulunmuşlardır.<sup>853</sup>

Diğer yandan 1965 yılında yürürlüğe giren 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât Kanunu’nda müezzinlik dışındaki din hizmetleri kadrolarına tayinde İmam-Hatip Okulu, Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlâhiyat Fakültesi’ni bitirme şartı getirilmiştir. Bu kanunun kabulüne kadar genelde fahri olarak görev yapan “Süleymancı” cemaat mensupları böylece büyük bir şok yaşamışlardır. Bunun üzerine süratle harekete geçmişler, dağınık olarak devam eden faaliyetlerini örgütleyerek bir araya getirmek zorunda kalmışlardır. Bunun üzerine cemaat mensupları 1966 yılında İstanbul’da üç kurucu derneğin biraraya gelmesiyle, *Kur’an Kursları Kurma, Koruma ve İdame Ettirme Dernekleri Federasyonu’nu* kurmuş, daha sonra diğer derneklerde bu federasyon çatısı altında toplanmaya başlamıştır.<sup>854</sup> Böylece cemaat üyeleri Kur’an Kurslarıyla ilgili daha sistemli bir çalışma süreci başlatmışlardır.

Fakat 17 Ekim 1971 tarihinde yayımlanan Kur’an Kursu Yönetmeliği gereği, *Kur’an Kursu Yaptırma ve Yaşatma* derneklerinin inşa ettirdiği Kur’an kursu binalarıyla yeni yaptıracakları binaların intifâ hakkının Diyanet İşleri Başkanlığı’na devredilmek istenmesi cemaat arasında yeni bir huzursuzluk doğurmuş, cemaat

<sup>853</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Ak, *Süleymancılık Uydurması*, Coşkun Ofset, İstanbul, 1986; Ali Ak, “*Süleymancılık İle Yaftalanan Federasyon ve Dernekler, İthamlar – Cevaplar*”, Kırıl Matbaası, İstanbul, 1987; N. Fazıl Kısakürek, *Son devrin Din Mazlumlari*, Toker Yay., İst. 1696 s. 211-239.

<sup>854</sup> Ak, “*Süleymancılık İle Yaftalanan Federasyon ve Dernekler, İthamlar – Cevaplar*”, s. 13. Şaban Sitembölükbaşı, “*Süleyman Efendi Cemaati*” s. 377.

üyeleri adeta ikinci bir şok yaşamıştır. Yönetmeliğe göre, en kısa zamanda devredilmeyen binalarda faaliyet gösteren kursların izin ve ruhsatlarının hemen iptal edileceği, buradaki görevlilerin de başka yerlere gönderileceği bildiriliyordu.<sup>855</sup>

Bunun üzerine cemaat mensupları, süratle bir çözüm yolu olarak ellerindeki derneklerin isim ve tüzüklerini değiştirmeye karar vermişlerdir. Şartlara göre birkaç kez isim değiştiren bu dernekler nihayetinde, Kur'an Kursuyla birlikte orta, lise ve yüksek öğretim kurumlarına devam eden öğrencilere yardım etmeyi amaç edinerek isimlerini Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri şeklinde değiştirmişlerdir. Federasyonun adı da 26 Nisan 1980 tarihinde *Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri Federasyonu* şeklini almıştır.<sup>856</sup> Böylece cemaat mensupları, 1971'den sonra öğrenci yurtları inşa ederek, diyanet bünyesinden çıkarak Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki öğrencilere hizmet veren bir konuma gelmiştir.

Görüldüğü gibi cemaat, bu dönemde sadece dernek ve federasyon olarak ismini değiştirmekle kalmamış bunun yanında hizmet verdiği hedef kitleyi de değiştirmiştir. Daha önceden Kur'an kursları aracılığıyla diyanet bünyesinde ve denetiminde Kur'an kursu şeklinde hizmet verirken, artık şartların değişmesi sonucunda varoluşsal bir zorunluluk olarak hedef kitlesini ve bünyesinde hizmet verdiği kurumu değiştirmek zorunda kalmıştır. Artık okula giden ortaokul ve lise öğrencilerine yurt hizmeti sağlayacak ve bu hedef kitleye hizmet verecektir. Başka bir ifade ile cemaat, zorunlu olarak, artık faaliyetlerini "*Kuran kursları*" değil "*öğrenci yurtları*" şeklinde yapılanarak sürdürmeye başlamıştır. Böylece söz konusu grup, din eğitimi veren bir kurum olmaktan çıkmış, eğitim hizmetlerine alt yapı hizmeti sunan bir kurum haline dönüşmüştür.

Bu zorunluluğu ortaya çıkaran durum iki açıdan ele alınabilir: Birincisi; Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı dini hizmet kadrolarının, imam hatip okulu, ilahiyat fakültesi ve Yüksek İslam Enstitülerine hasredilmesi başka bir ifade ile Kur'an kursu mezunlarının artık diyanete bağlı kadrolarda görev yapmasının engellenmesidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi 1965 senesinde yürürlüğe giren

<sup>855</sup> Kirman, *Türkiye'de Tarikatlar ve Cemaatler I*, s. 166; Ak, "*Süleymanlık İle Yaftalanan Federasyon ve Dernekler, İthamlar – Cevaplar*", s. 21.

<sup>856</sup> Ak, "*Süleymanlık İle Yaftalanan Federasyon ve Dernekler, İthamlar – Cevaplar*", s. 13-14.

kanun, diyanet kadrolarında görev yapabilmek için artık bahsedilen okullardan diploma sahibi olmayı şart koşturmaktadır. Hâlbuki bu tarihe kadar, Kur'an kursu mezunlarından isteyenler Diyanet'in açmış olduğu sınavlara girip başarılı oldukları takdirde sözkonusu kadrolara atanıyordu. İkincisi ise; 1971'de Diyanetin değişen mevzuatı ve Kur'an kursları yönetmeliğine eklenen yeni bir madde sebebiyle kurs bina ve müstemilatlarının intifa hakkının Diyanete devredilmesinin şart koşulmasıdır. Dolayısıyla cemaatin kurs binalarını devretmeme kararı ve Kur'an kurslarından mezun olanların herhangi bir diploma veya belgeye sahip olmamaları, cemaatin bu yönde zorunlu olarak aldığı kararda etkili olduğu söylenebilir.

Ortaya çıkan bu durum yani "Süleymancılar"ın İmam-Hatip ve diyanet çevreleriyle girmiş olduğu bu mücadele ortamı, çatışmacı paradigma açısından değerlendirildiğinde, bu durumun bir yandan din görevlileri arasındaki rekabeti artırırken, diğer yandan da grup kimliğinin güçlenmesine önemli katkılar yaptığı söylenebilir.

Cemaat her ne kadar yapısal bir değişikliğe zorunlu olarak gitmişse de vermiş olduğu Kur'an-ı Kerimi okuma ve anlama eğitimini, her ne kadar bir takım sıkıntılar yaşansa da, yurt hizmetleri ile beraber devam ettirmeye çalışmıştır. Görüştüğümüz D.A. ve K.G. nin ifadelerine göre okullarda örgün eğitime devam eden öğrencilere her gün belli bir saat Kur'an ve Arapça eğitimi verilmiş, tatillerde ise daha uzun süreli olarak bu eğitimler verilmiştir. Örneğin yaz tatilinin bir kısmında öğrenci ailesinin yanında kalmış, kalan zamanını da geriye çağrılarak söz konusu yurttaki bu eğitim verilmiştir. Kısaca belki görünürde yapısal bir değişiklik var ama Süleyman Hilmi Tunahan'ın öğrencilerine yapmış olduğu tavsiyeler/emirler doğrultusunda yine söz konusu hizmet verilmeye devam edilmiştir.

Dolayısıyla Kur'an kursu şeklinde değil de, öğrenci yurtları tarzında yapılanmak suretiyle faaliyetlerini sürdüren cemaatin, Kur'an kursları aracılığıyla vermiş olduğu din eğitimi faaliyetlerini tamamen sona erdirmeye çalıştığı söylenebilir. Edinilen bilgilere göre, yurtlarda kalan öğrencilere gündelik hayatta lazım olan dini bilgilerin, Sünni-Hanefi-Maturidi anlayışı perspektifinde, ilmihaller ve özet bilgiler yoluyla en kısa sürede verilmesi hedeflenmiştir. Bu amaçla Kur'an-ı Kerimi

yüzünden okuma, Kuran İlimlerinin öğretimi, Kur'an'dan bazı bölümlerin ezberlenmesi, temel ilmihal bilgisi ve diğer dini bilgilerin eğitim ve öğretimi yapılmaktadır.<sup>857</sup>

12 Eylül 1980 ihtilâlinin özel şartları içinde bazı hukukî sorunlar yaşanmışsa da Süleyman Efendi cemaatinin faaliyetleri 80'li yıllardan sonra uygulanan liberal politikalar sonucunda cemaatin "*talebe yurdu*"na dönüşen yapılanması daha belirgin hale gelmiştir.

Bu bağlamda bakıldığında Konya'da söz konusu gruba ait olarak en temel faaliyet alanı olan ortaöğretim ve üniversite yurtları olarak, 1990'lı yılların başına geldiğinde Konya merkezde 4 erkek 2 kız olmak üzere 6 adet yurt ile faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Tunahan'ın vefatından 90'lı yıllara kadar olan dönemde cemaatin, çıkarılan kanunların da etkisiyle büyük bir değişim ve dönüşüme uğradığı söylenebilir. Her ne kadar Kur'an öğretme faaliyetleri devam etse de bu dönemde cemaatin yapısal bir değişim geçirdiği ve sözkonusu yapısal değişikliğin zihinsel değişimi de beraberinde getirdiği görülmektedir.

Bu bağlamda ele alındığında, 90'lı yıllar itibariyle, "Kur'an Kursu"ndan "*talebe yurdu*"na gerçekleşen dönüşüm neticesinde, Milli Eğitime bağlı okullara giden öğrencilere yaklaşık 10-15 yıllık hizmet verilmiştir. Cemaat için varoluşsal anlamda zorunlu olarak görülen bu yapısal değişim, zamanla zihniyetlerin de dönüşümünü beraberinde getirecektir. Örneğin önceleri Kur'an ve Arapça eğitimi asıl/temel olarak kabul ediliyor, okula gitmek, lise ve üniversite eğitimi yapmak pek

---

<sup>857</sup> İlmihal dersi olarak Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebelerinden ve cemaatin ileri gelenlerinden olan Hasan Arıkan tarafından yazılmış bulunan ve bilinen ilmihallerin özeti olduğu görülen, cemaatin yayınevi olan fazilet neşriyat tarafından basılan "*Muhtasar İlmihal*" kitabı okutulmakta ve öğrencilere hem anlatılmakta hem de ezberletilmektedir. Bu kitapta öncelikle iman ve imanın şartları, İslam'ın şartları, içerikleri, farzları, vacipleri ve sünnetleri ile en kısa şekilde açıklanmakta ve sonunda da bazı dualara ve dini soru-cevaplara yer verilmektedir. Bunun yanında ilerleyen yıllarda öğrencinin seviyesine göre, arapça eğitimi de yapılmaktadır. Bu çerçevede öğrencilere klasik medreselerde okutulan Emsile, bina, avamil maksut, İzhar ve Kâfiye kitapları okutulurken, diğer taraftan Nurulizah adlı fıkıh kitabı okutulmaktadır. İleri düzeyde ise El-Fevâid, Durer ve Gurer, Mir'âtül Usül, şemsiyye, Ferâiz kitapları ve klasik tefsirlerden bazı bölümler de okutulmaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. **Emine Çakmak, Süleymancılık Cemaatinde Dini Eğitim Metotları, Marmara ÜSBE Basılmamış YL Tezi, İstanbul 2013**)

de hoş karşılanmıyordu. Fakat önceden hoş görülmeven hatta mecbur kalındığı için kerhen onay verilen okul eğitimi, zamanla çok önemli hale gelecek, bu hususta önemli çalışmalar yapılacaktır.

28 Şubat süreci olarak bilinen dönemde bütün dini gruplarda olduğu gibi sözkonusu dini grup da bir takım sıkıntılar yaşamıştır. Fakat karşılaşmış olduğu sıkıntıları değişik taktiklerle atlatmaya çalışmıştır. Özellikle sekiz yıllık kesintisiz eğitim yasaının çıkmasıyla ilköğretim öğrencilerini yurtlarında barındıramayan cemaatin birçok kasabadaki yurtları da kapanmakla yüz yüze gelmiştir. Bu durumu aşmak için daireler kiralamış, ortaokul öğrencilerini bu evlerde barındırmışlar ve lise ve ortaokul öğrencilerini birbirinden ayırmışlardır. Bu ayırım cemaatin gündemine ev yurtlarını ve etüd hizmetini sokmuştur. Başka bir ifade ile sözkonusu süreçte yaşanan bu sıkıntıların cemaat için yeni fırsat alanları açtığı söylenebilir.

Bu tarihten sonra eğitim dereceleri ve yaşları dikkate alınarak uygulanan bu programlar çerçevesinde, öğrencilere okul derslerinde yardımcı ve destek olmaları amacıyla etüt öğretmenlerinin de görevlendirildiği görülmektedir. Yurt ve yurt evlerinde uygulanan bu programların dışında, cemaat mensuplarının sınavlarda öğrencilere destek olmak amacıyla faaliyete geçirdikleri dershaneler de mevcuttur. Bu dershanelerin hem liselere hazırlık aşamasında, hem de üniversitelere hazırlık sürecinde öğrencilere hizmet verdiği bilinmektedir.<sup>858</sup>

Bu yönde yaşanan değişim ve gelişime başka bir örnek olarak, cemaatin üniversitede okuyan veya okuyacak olan gençlere yönelik olarak açmış olduğu “üniversite yurtlarını” göstermek mümkündür. Cemaatin özellikle son yıllarda üniversite bulunan büyük şehirlerde, bu yöndeki faaliyetlerine ağırlık verdiği görülmektedir. Bu noktada son yıllarda cemaatin özellikle erkek yurtlarının üniversite öğrencilerine kapılarını açtıkları ve belli şartlar altında üniversite öğrencilerine barınma imkânı sundukları bilinmektedir.

---

<sup>858</sup> İleride de açıklanacağı gibi bu dershaneler kısa bir süre içinde kapanmıştır. Fakat bu kurumların açılması bile sözkonusu cemaatin tarihsel süreç içinde geçirdiği zihniyet dönüşümünün önemli bir göstergesi sayılmaktadır.

2000’li yıllara kadar gelinen süreç genel olarak değerlendirildiğinde, Tunahan hayatta iken, devletin din eğitime karşı duruşunun şekillendirdiği ve “çekilme”, “karışma” şeklinde taktikler izleyerek evrilen cemaatin; Tunahan’ın vefatından sonraki evrimini, değişen DİB yasası ve yurt dışı faaliyetlerinin biçimlendirdiği söylenebilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, sözkonusu faktörlerin etkisiyle, doğrudan din eğitimi veren kurum olmaktan çıkmış, eğitim hizmetlerine alt yapı hizmeti sunan bir kurum haline evrilmiştir. Fakat bu durumun yanı sıra artan ekonomik imkânlar, sayısı artan ortaöğretim ve üniversite öğrencilerinin barınma ve bilgi ihtiyaçları söz konusu grup için yeni fırsat alanları açmıştır.

Artık bu dönemde söz konusu hareketin hedefleri, diyanete din görevlisi yetiştirmek yerine, -her ne kadar din eğitimi verilse de- yeni kuşağı solculuk-atheizmden ve radikal siyasal islama karşı korumak olduğu söylenebilir. Bunun yanında artık bu dönemde, yurtlarda barınan öğrencilere, asgari düzeyde bir Kur’an kursundan mezun olan öğrenciye verilen dini bilgiler verilmiş, onlara D.A. nın ifadesiyle “*mezun olduktan sonra gündelik hayatta hangi görevi yaparsanız yapın asli görevinizin yanında iyi bir imam, müezzin ya da dini sohbet edecek kimliğe sahip bireyler olmalısınız*” diyerek, Sünni-Hanefi bireyler yetiştirmek amaçlanmıştır. Böylece seküler eğitim veren okullarda okuyan öğrencilere, okullardan döndükten sonra dini eğitim vermek suretiyle, onlara mühendislik, doktorluk, öğretmenlik gibi meslekler yanında ikinci bir kimlik sağlamak hedeflendiği söylenebilir.

2000’li yıllara gelindiğinde cemaatin en temel faaliyet alanı olan öğrenci yurdu ve Kur’an kursu faaliyetleri başta olmak üzere hızlı bir şekilde büyümeye devam ettiği görülmektedir. Bunun yanısıra 90’lı yıllarda devlet yönetim anlayışında görülen değişiklikler ve ortaya çıkan fırsat alanları neticesinde özellikle 2000’li yıllar, cemaatin farklı alanlara açıldığı, değişim ve dönüşüm geçirdiği yıllar olmuştur. Bu yıllar aynı zamanda cemaat liderinin de değiştiği bir dönemi ifade etmektedir. Zira Süleyman Hilmi Tunahan’ın vefatından sonra cemaatin yönetimini devralan Kemal Kacar, 17 Haziran 2000 tarihinde vefat etmiş, cemaatin yönetimini

ise Süleyman Hilmi Tunahan'ın torunu<sup>859</sup> Ahmet Arif Denizolgun devralmış ve hâlen bu görevi sürdürmektedir.

Bu yıllar, hem lider değişiminin etkisi ile cemaatte yeni bir yönetim anlayışının ortaya çıkması, hem cemaat üyelerinden artık pek çok üniversite mezunu kişilerin olması hem de bu yıllarda devlet yönetimine hâkim olan anlayışın sivil toplum kuruluşlarına ve dini gruplara alan açması sebebiyle; cemaatin, temel faaliyet alanı olan yurt ve Kur'an kursunun yanısıra ortaya çıkan birçok fırsat alanlarına el attığı, sosyal ve kurumsal anlamda değişim ve dönüşümün yaşandığı bir dönemi ifade etmektedir.

Bu dönemde cemaat, daha önceden faaliyet gösterilmeyen birçok yeni alanlara açılmış, faaliyet gösterilen alanlarda ise faaliyet alanlarını genişletmiştir. Bu dönemde diğer dini gruplarda da görüldüğü gibi, eğitimden sağlığa, turizmden inşaata, yayınevlerinden sivil toplum kuruluşlarına kadar birçok alanda faaliyet göstermeye başlamışlardır.

Bu bağlamda cemaatin Konya'daki dini hayata katkılarını ve grubun güncel görünümünü tespit etmek üzere görüştüğümüz kişilere “2000’li yıllardan sonra ve günümüzde hangi alanlarda hizmetleriniz/faaliyetleriniz devam etmektedir. (Diyanete bağlı Kur’an Kursu, yurt, ev, okul/kolej, kreş, dernek, vakıf, radyo-gazete-dergi vs..)” şeklinde bir soru yönelttik.

Cemaat üyesi ve aynı zamanda öğretmenlik yapan K.G. “Konya’da son yıllarda cemaatimizin yurt sayısı hızla arttı. Yurt hizmeti artarak devam ediyor yani. Okullara giden öğrencilerin daha başarılı olması için İstanbul’dan yurtlara yeni kurulan yayınevinden test kitap vs... dokümanlar geliyor artık. Bunun yanında küçük çocuklar için kreş hizmetleri var. Özel okul bazı şehirlerde var ama Konya’da da çalışmalar yapılıyor, yakında açılması planlanıyor.”

<sup>859</sup> Ahmet Arif Denizolgun, Süleyman Hilmi Tunahan'ın küçük kızı Feriha Ferhan (1931-2004) ile Kamil Denizolgun'un oğullarıdır. Ahmet Arif Denizolgun 1995 seçimlerinde Refah partisinden Antalya Milletvekili olarak meclise girmiş ve partinin kapatılması üzerine bağımsız olarak kalmıştır. Seçim öncesinde, 5 Ağustos 1998 ile 18 Nisan 1999 tarihleri arasında da bağımsız olarak Ulaştırma Bakanlığı yapmıştır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi cemaatin en temel faaliyet alanı, yurt hizmetleri ve Kur'an kursu faaliyetleridir. Yapılan yurt binaları her dönemde her türlü teknolojik imkânlar kullanılarak lüks bir biçimde yapıldığı görülmektedir. 2000'li yıllarda da bu anlamda da bir değişimin olduğu söylenebilir. Zira bu dönemde cemaatin; mekânlarının ve resmi prosedürlerin izin verdiği imkânda yeni yapılan binalarını “külliye” şeklinde yaptıkları görülmektedir. Külliye olarak yapılan bu binaların bir bölümünde kiraya verilen iş yerleri veya düğün salonları inşa edilerek, elde edilen gelirlerin bu yurt veya kursların ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.

Bu bağlamda bakıldığında 90'lı yılların sonunda Konya'da 4-5 adet yurdu olan cemaat, 2000'li yıllarda büyümesine devam etmiştir. Edinilen bilgiler ve gözlemlerimize göre gelinen noktada Konya'da bir tanesi “külliye” şeklinde olmak üzere 60'a yakın yurdunun olduğu bildirilmektedir.

Söz konusu bu yurtlar yakından incelendiğinde, 90'lı yıllara göre yurt sayısının hızla artmış olması sadece niceliksel bir büyüme olmadığı görülmektedir. Zira yukarıda da işaret edildiği gibi, cemaatin ilk yapısal dönüşümü olan ve eğitime alt yapı hizmeti sunmaya başladığı yılların başında, zorunlu olarak, yurtların açık kalması gayesiyle okula gönderilen, pek de hoş karşılanmayan seküler okul eğitimi, din eğitimi için bir araç olarak kullanılmış asıl amaç Kur'an ve Kur'an ilimleri eğitimi kabul edilmişti. Onun için okula giden öğrenciler için okula destek amacıyla herhangi bir faaliyete yer verilmemekteydi.

Fakat yurtların sayısının ve okula giden öğrencilerin hızla artması, buralardan mezun olan cemaat mensuplarının günden güne artması zamanla zihniyet değişimin de beraberinde getirmiştir. Artık geldiğimiz noktada seküler okul eğitimine de son derece önem verilmekte, takviye kurslar ve materyallerle öğrencilerin eğitimi desteklenmektedir. Bu amaçla İstanbul merkezde “İsabet Yayınları” kurulmuş, ülke genelindeki yurtlara buradan eğitim materyalleri gönderilmektedir.

Bu dönüşüm sadece eğitime destek materyalleri ile sınırlı kalmamış bunun yanında yine 2000'li yıllardan sonra “İsabet” markasıyla özel okul, kolej, dersane

alanında da faaliyetlere başlanmıştır. Başka bir ifade ile bu dönüşüm esnasında cemaatin el attığı alanlardan biriside kolej ve özel okullar olmuştur. Bu bağlamda başta İstanbul olmak üzere bazı şehirlerde “İsabet” adı ve bunun yanında başka isimlerle cemaate ait özel okullar bulunmaktadır. Konya’da ise “İsabet Okulları Adnan Hadiye Sürmegöz İlkokulu ve Ortaokulu” ismiyle 2015-2016 eğitim öğretim yılında faaliyete geçen bir okulu olduğu bildirilmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi grubun son yıllarda kontrol ettiği ve hizmet verdiği alanlardan birisi de anaokulu ve kreşlerdir. Zira şehirleşmenin artmış olması, çalışan anne ve babaların giderek artması bu anlamda gündüz bakımevi ve kreş ihtiyacını hızla artırmıştır. Ortaya çıkan bu fırsat alanını süratle değerlendiren cemaat, bu bağlamda Konya’da “Deniz İncileri” gibi farklı isimlerle 4-5 adet kreş ve gündüz bakımevi açmıştır. Buralara 4 yaşından itibaren çocuklar kabul edilmekte ve çocuklara oyun, eğlence, el becerisi faaliyetleri yaptırılarak çocukların gelişimi desteklenmektedir. Bunların yanı sıra İngilizce eğitimi, değerler eğitimi ile birlikte Kuran’ın ve dini bilgilerin öğretildiği ifade edilmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Türkiye Cumhuriyeti’nin ilanından sonra, Kur’an-ı Kerim’in giderek unutulmaya başladığını ve devletin bu konuda değil çaba göstermek, yasaklayıcı ve baskıcı bir tutum içinde olduğunu gören Süleyman Hilmi Tunahan, çalışmalarının temeline çocuklara ve gençlere Kur’anı öğretmeyi koymuştu.<sup>860</sup> Fakat devlet yönetiminden gelen baskıların etkisiyle Tunahan zamanında ilk olarak gizli bir şekilde fakat yaşlılarla başlayan Kur’an ve Kur’an ilimleri eğitimi, daha sonraki yıllarda gençlerin eğitimi ile devam etmiştir. 2000’li yıllardan sonra ise açılan kreşler ve anaokulları kanalıyla okul öncesi çocukların da bu eğitimin kapsamı içine dâhil edildikleri görülmektedir. Buradan hareketle cemaatin hitap ettiği yaş aralığının Tunahan’ın zamanından bu güne kadar sürekli bir şekilde genişlediği söylenebilir.

2000’li yıllardan sonraki durumu emekli imam D.A. ise şöyle açıklamaktadır: *“Yurtlarımızda kalan talebelerimiz gündüz okula gidiyor, kalan vakitlerde ve tatillerde ise onlara Kur’an-ı Kerim ve Arapça öğretiyoruz. Bu şekilde hem okulda*

<sup>860</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 135.

*yani dünyevi derslerinde hem de dini derslerinde başarılı olmasını istiyoruz. Bunun yanında hafızlık ve kurra eğitimi verilen Kur'an kurslarımız var. Bunun yanında son yıllarda yaşı itibariyle yurtlarda eğitim vermemiz mümkün olmayan okuma yaşı geçmiş, sanayici ve esnaf olanlara istedikleri takdirde bizzat işyerlerine giderek Kur'an-ı Kerim öğretiyoruz”*

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre yurt, özel okul ve kreşlerin yanında, bütün giderleri dernek tarafından karşılanan diyanete bağlı erkek ve kız Kur'an Kur'an kursu faaliyetleri de cemaatin kontrol ettiği alanlar arasındadır. Bu bağlamda Konya merkezde hafızlık eğitimi veren Birol Polat Erkek Kur'an Kursu yanında 2 adet de kız Kur'an Kursu bulunmaktadır. Hatta bu kurslar sebebiyle son yıllarda cemaatin şimdiye kadar ihmal ettiği görülen hafızlık eğitimine de hız kazandırdığı ve bu alanlarda ihtisas eğitimlerinin verildiği görülmektedir. Buradan hareketle 60-70'li yıllardaki diyanet-“Süleymancı” çatışması olarak bilinen ayrışmanın da gerilerde kaldığı söylenebilir.

Yine D.A. nın da ifade ettiği gibi “*esnaf hocalığı*” adıyla, Konya'daki esnafın işyerine bizzat görevli kişiler tarafından gidilerek isteyen esnafa, dini eğitim hizmeti verilmektedir. Bu uygulama ile cemaat; ister patron isterse işyeri çalışanı olsun, ticaretle uğraştığı için herhangi bir dini eğitim kurumuna gitme imkân ve fırsatı bulamayan bu kişilere din eğitimi vermektedir. Bu uygulama ile aynı zamanda cemaatin esnaf üzerindeki etkinliğini artırarak kontrol alanını daha da genişlettiği söylenebilir.

Bu sayılanların dışında cemaatin İstanbul merkezli olan ve cemaatin Konya'daki hizmetlerini de etkileyen bazı faaliyetleri de bulunmaktadır. Örnek olması açısından, burada bazı alanlar hakkında bilgi vermek sözkonusu dini grubun değişim ve dönüşümünün anlaşılması açısından son derece önemlidir.

Örneğin, 1969 yılında kurulan “*Fazilet Neşriyat*” yakın zamana kadar, başta cemaatin kendi kurumlarında okuttuğu ders kitapları olmak üzere dini kitaplar, duvar-masa-cep takvimleri ve ajandalar gibi neşriyat faaliyetlerinde bulunmaktaydı. Özellikle burada basılan duvar takvimi sahasında “*Fazilet Takvimi*” adıyla, kendi

üyeleri olsun ya da olmasın Müslümanların geneline hitap eden ve evlerine kadar giren, bu yöndeki ilk uygulama olarak kabul edilebilecek bir dini hizmet alanı oluşturmuşlardır. Sözkonusu takvimin Konya’da bir çok ev ve işyerien girdiği görülmektedir. Bahsedilen yayınevine ek olarak günümüzde “Çamlıca Yayınları”, “Osmanlı Yayınevi” gibi yayınevlerinin de açılmasıyla birlikte son yıllarda neşriyat faaliyetlerinin de kapsamlarını genişlettiği görülmektedir. Bu yayınevlerinin tercüme, tefsir, hadis gibi farklı eserleri basmakla birlikte, son yıllarda şahsi kitapların yanında çocuklara, gençlere yönelik dergi ve kitapları da yayınladıkları görülmektedir.

Yayınevleri ve takvimler dışında, cemaatin son yıllarda aylık olarak düzenli şekilde çıkarılan, özellikle yanlış veya az bilinen tarihi konular üzerinde duran, Tarih ve Kültür dergisi olarak “Yedi Kıtı” isimli bir dergi hayata geçirilmiştir. Ayrıca son yıllarda bilim, teknik, gündelik hayat ağırlıklı “İnsan ve Hayat” adlı dergi çıkarılmaktadır. Bunun yanında ücretsiz ek olarak çocuklara hitap eden “Rüzgârgülü” adlı bir dergide bu alanda sayılabilecek faaliyetler arasındadır.

Bahsedilen bu dergiler incelendiğinde, dikkat çeken önemli bir nokta bulunmaktadır. Diğer tarikat gruplarının yayın organlarında ya da dergilerinde görülen tasavvuf ağırlıklı bir yayının bu dergilerde görülmemesi önemli bir husustur. Bu bağlamda “Süleymancılık” hareketinin, tarikatlara özgü fikir ve uygulamalara sahip olması bakımından “tarikat” olarak nitelendirmenin mümkün olduğu, ancak klasik tarikatlardan farklı bir görünüme sahip olan “dini bir grup” olduğu söylenebilir. Bu anlamda “Süleymancılar”ın diğer tarikat gruplarından ayrıldığı söylenebilir.

Bu bağlamda önceden sadece dini kitapları basan ve bu amaçla kurulan bu yayınevlerinin yayın ağını genişlettiği dini ve seküler birçok yayına ev sahipliği yaptığı düşünüldüğünde bu anlamda cemaatte bir değişim ve dönüşümün olduğu söylenebilir.

Cemaatin 2000’li yıllardan sonraki faaliyetleri incelendiğinde farklılaşan alanlar içinde hastaneler, turizm şirketleri, market, düğün salonu gibi ticari kuruluşların da yer aldığı görülmektedir. Bu anlamda cemaat mensupları ilk

hastanelerini 2006 yılında İstanbul'da "*Hisar Intercontinental Hospital*" adı altında açmışlardır. Bunun ardından, yine cemaate mensup kişiler tarafından İstanbul Ümraniye'de bulunan "*Sur Polikliniği*" gibi farklı polikliniklerin de açıldığı bilinmektedir.

Yine cemaatin, ilk dönemlerde hac ve umre organizasyonlarını yürütmek amacıyla kurduğu "*Hizmet Turizm*" gibi şirketlerin, sonraki yıllarda kapsamını daha da genişlettiği görülmektedir. Cemaat görevlileri tarafından, günümüzde cemaat mensuplarına veya cemaat dışından olan kişilere yönelik, hemen her ülkeye ulaşım konusunda aracı olan bu şirketlerin gelirlerinin de yurt ve kursların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla değerlendirildiği ifade edilmektedir.

Ayrıca bu dönemde diğer dini gruplar da olduğu gibi bu grupta da sivil toplum kuruluşları halinde faaliyet göstermek önemli hale gelmiştir. Bu sebeple hem yurt içi hem de yurt dışındaki faaliyetlerini organize etmek üzere çeşitli dernek ve vakıfların kurulduğu dolayısıyla bir sivil toplum kuruluşu olarak organizasyonlar yaptığı görülmektedir. Örneğin, Afrika kıtasındaki faaliyetleri organize etmek üzere "Daha Aydınlık bir Afrika" sloganıyla 2000'li yılların başında "*Diversity (Farklılık) Derneği*",<sup>861</sup> 2013 yılında ise, "*International Fraternity Association (İFA) (Uluslararası Kardeşlik Derneği*" derneği kurulmuştur. Bu derneğin de yürütmüş olduğu projelere bakıldığında, insani yardım, eğitim yuvaları, yetimlere yardım, su kuyuları, hafız yetiştirilmesi, mescit yapımı, sağlık hizmetleri, dini ve dünyevi ilimlerin öğretilmesi vb... ile ilgili projeler bu dernek çatısı altında yürütülmektedir. Buradan hareketle "Süleymancılık" hareketinin de 90'lı yıllardan sonra ortaya çıkan fırsat alanlarını kullanarak birçok alanda faaliyet gösteren bir sivil toplum kuruluşu haline geldiği söylenebilir.

İlk başladığı günden bu yana sürekli bir yapısal değişim gösteren grubun içinde aktif bir üye ve emekli bir imam olan D.A. "*Geçmişte ve günümüzde kendi grubunuzu/cemaatinizi diğer gruplardan/cemaatlerden ayıran en önemli özellikler nelerdir?*" şeklinde yönelttiğimiz soruya şöyle cevap vermektedir: "*Üstazımız zamanından bu yana hiç bir zaman ehl-i sünnet ve'l cemaat çizgisinden sapmadan*

<sup>861</sup> <http://www.diversityderneği.org> (20/11/2014)

*her şartta Kur'an-ı Kerim ve Kur'an ilimlerini öğretmek cemaatimizin gayesi olmuştur. Ulaşabildiğimiz herkese asgari düzeyde bile olsa ona bir şeyler öğretmeyi vazifeli sayarız kendimizi. Çünkü üstamız bu "dava"yı bize emanet etmiş aksi takdirde iki elim yakanızda olur diyerek bunu vasiyyet etmiştir. Onun için hangi şartlarda olursa olsun bizim esas gayemiz Kur'an-ı Kerimi onun bilgilerini öğretmektir. Bu anlayış yani Kur'an-ı Kerime verilen bu değer bizi diğerlerinden ayırmaktadır."*

Görüldüğü gibi; Cumhuriyetin ilanı ve tevhid-i tedrisat kanunundan sonra medreselerin kapatılması sebebiyle Kur'an-ı Kerimin giderek unutulmaya başlandığını ve devletin bu konuda değil çaba göstermek, yasaklayıcı ve hatta baskıcı bir tutum içinde olduğunu gören Süleyman Hilmi Tunahan Kur'an ve Kur'an ilimlerini öğretmeyi kendisine "dava" edinmiş ve devlet yönetiminin bütün tacizlerine rağmen şartlar müsait olmadığından ilk olarak gizli bir şekilde ve imkân bulabildiği cami müezzinlikleri, apartman bodrumları, çiftliklerde, dağda bayırda hatta tren kompartımanları vb... her mekânda bulabildiği 3-5 kişi ile bu faaliyetlerini sürdürmeye çalışmış, kendi ifadesi ile canlı eserler bırakmıştır. Bizzat kendisi okutarak Anadolu'nun değişik yerlerine gönderdiği öğrencilerine de bu "dava"yı emanet etmiş, onlarında bu uğurda mücadele etmesini istemiştir.

Kur'an kursu açmak için şartlar müsait hale gelince, daha kendisi hayatta iken Anadolu'nun bir çok yerinde Kur'an kursları açılmaya başlanmış ve buradan yetişen talebeler de diyanet teşkilatında dini eğitim kadrosuna atanıyor, süreç bu şekilde devam ediyordu. Dolayısıyla bu dönemde tek amaç, Kur'an kursları açmak ve bu yolla din eğitimi vermektir.

Fakat Tunahan'ın vefatı ve 60'lı ve 70'li yıllardaki diyanet teşkilat yasasındaki değişiklikler neticesinde kendine çıkış yolu arayan cemaat üyeleri derneklerinin isimlerini değiştirerek bir çözüm bulmuşlar fakat bu çözüm yolu zorunlu olarak cemaatin yapısal bir dönüşüm geçirmesini sağlamıştır. Artık bu tarihlerden sonra Kur'an kursundan daha ziyade eğitime alt yapı hizmeti sunan "yurt" faaliyetlerinde bulunan bir kurum haline gelmiştir. Bu yapısal dönüşüm başka dönüşümlerinde başlangıcı olmuş, geldiğimiz noktada ise; eğitimden turizme,

sağlıktan inşaata kadar birçok alanı kontrol eden değişik sivil toplum kuruluşu haline gelmişlerdir.

Şüphesiz bu değişim ve dönüşümler yukarıda da değindiğimiz gibi cemaatin üzerine oturduğu toplumsal tabanda da bir zihinsel dönüşümü beraberinde getirmiştir. Cemaatin ilk kurumsallaşması ve zorunlu yapısal dönüşümün olduğu ilk yıllarda, Kur'an ve Arapça kısaca dini bilimlerin eğitimi temel hedef olarak görülmekte ve bunun dışında herhangi bir faaliyete rastlanılmamaktadır. 80'li hatta 90'lı yılların başında bile ortaya çıkan fırsat alanlarına rağmen, Cemaat içerisinde bir takım farklı alanlara açılması konusunda getirilen tekliflere de pek sıcak bakılmadığı bilinmektedir. Fakat daha sonraki dönemlerde, özellikle 2000'li yılların başından itibaren, lider değişiminin de etkisiyle, farklı alanlarda ortaya çıkan fırsat alanları değerlendirilmiş buna göre yeni bir yapılaşmaya gidilmiştir. Önceden dini eğitim alanının dışında olan her faaliyet bir şekilde hoş karşılanmaz iken artık günümüzde her bir faaliyetin bir şekilde hizmetler ile bağlantısı kurulmakta ve böylece meşruiyet kazanmaktadır. Hatta bu durum, kuşak farklarında da etkisini göstermekte, eski cemaat mensuplarının yeni kuşağı eleştirdiği bir takım izlenimlerden fark edilmektedir. Bu bağlamda, ilk olarak yapısal dönüşüm ile başlayan değişimin, sonuçta zihinsel bir değişim ve dönüşümü de beraberinde getirdiği söylenebilir.

Bunun yanında artık geldiğimiz noktada, geçmiş dönemde İmam Hatip okulları mensuplarıyla ve diyanet çevreleriyle yaşanan olumsuzluklar da, her iki taraftaki yeni kadroların daha uzlaşmacı tutumları sayesinde ve sosyal ortamlarda tarafların birbirlerini daha yakından tanımaları neticesinde önemli ölçüde ortadan kalkmıştır. Hatta son yıllarda İmam Hatip liseleri ve İlahiyat Fakülteleri'nde okuyan öğrencilerin de cemaatin yurtlarında barındığı, bazı cemaat mensupları ve ileri gelenlerinin de kendi çocuklarını bu okullara gönderdikleri bilinmektedir.

#### 4)Mahmut Ustaosmanoğlu Önderliğindeki İsmail Ağa Cemaati

Adını, şeyhleri Mahmut Ustaosmanoğlu'nun imamlığını yaptığı İstanbul Fatih ilçesi Çarşamba semtindeki İsmail Ağa Camii'nden alan cemaat, bazen de bulunduğu semte nispetle "*Çarşamba Cemaati*" olarak da anılmaktadır.<sup>862</sup>

Cemaatin lideri olan Mahmut Ustaosmanoğlu, 1929'da Trabzon vilâyetinin Of kazasının Miço (Tavşanlı) köyünde doğdu. Altı yaşındayken hafızlığını tamamlayan Ustaosmanoğlu, belâgat, ilm-i kelam, tefsir, hadis, fıkıh ve usûl-ü fikh gibi dini ilimleri farklı âlimlerden ve Süleymaniye Medresesi dersiâmlarından olan eniştesi Hacı Dursun Fevzi Efendi'den alarak henüz on altı yaşında iken icazet aldı.

Askerde bulunduğu sırada tanıştığı şeyhi Ali Haydar Efendi'den tasavvuf eğitimini tamamlamıştır. İstanbul-Fâtih-Çarşamba'daki İsmet Efendi Dergâhının postnişini olan Ali Haydar Efendi, Nakşibendî tarikatının Hâlidî kolundan gelmektedir. 1870 yılında Batum'un Ahıska kazasında doğmuş, bunun için Ahıskalı Ali Haydar Efendi diye meşhur olmuştur. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra Türkiye'de kurulan yeni idâreye karşı olduğu öne sürülmüş ve 1926'da İstiklal mahkemesinde yargılanmıştır.

Zamanın şartlarına göre dînî konuları anlatmak hâricinde sessiz bir hayat yaşamıştır. 1960 yılında vefat eden Ali Haydar Efendi'nin cenâzesini Nakşibendî tarikatının önde gelenlerinden Mahmut Ustaosmanoğlu, Mehmet Zâhid Kotku ve Sami Ramazanoğlu birlikte yıkamışlardır ve cenaze namazını M. Sâmi Ramazanoğlu kıldırılmıştır.

Ustaosmanoğlu, 1960 yılında şeyhinin vefatı üzerine devraldığı şeyhlik faaliyetini Gümüşhanevi Dergâhı şeyhi M. Zahit Kotku'ya saygı içinde sürdürdü. Dolayısıyla bu dönemde kamuoyunda çok fazla tanınmamıştı. 1980 yılında Kotku'nun vefatından sonra (cenaze namazını bizzat kendisi kıldırılmıştır) çizgisini daha da bağımsızlaştırdı. Özellikle Kotku'dan sonra İskender Paşa cemaatinin lideri olan Esat Coşan'ın refah partisi ile arasının açılması ve cemaat ile parti arasında

<sup>862</sup> Halk arasında bazen "Mahmudçular" şeklinde bir adlandırma olsa da bu adlandırmayı Mahmut Ustaosmanoğlu uygun görmemiş ve bir gün Cuma hutbesinde şöyle demiştir: "*Mahmudçular diyorlar. Allâh aşkına! Ben yeni bir din mi icad ettim?! Rasûlüllâh (sav)'in günlük hayatta tatbik edilen dört bin küsur sünneti vardır, dördünü terk ettiğimi gören arkamda namaz kılmasın.*" <http://www.marifetderneği.org> (20/09/2014)

çatışma çıkmasından sonra İsmail Ağa cemaati daha fazla ilgi görmeye başladı. Bu süreçte İsmail Ağa cemaati, Refah Partisi'ne açık ve güçlü destek vermesi ve cemaat üyelerinin parti örgütlenmesinde aktif yer alması sebebiyle cemaat ile Refah Partisi özdeşleşmişti.<sup>863</sup>

Ustaosmanoğlu şeyhliği devraldıktan sonra bir taraftan imamlık yapıyor, bir taraftan talebe okutuyor, diğer bir taraftan da Ali Haydar Efendi'den devraldığı şeyhlik görevi ile tarikat eğitimi veriyordu. Başka bir ifade ile Ustaosmanoğlu, imamlık yaptığı İsmailağa Câmii'ni hem tekke hem medrese hem de emr-i bi'l-mâruf ve nehy-i ani'l-münker merkezi olarak kullanıyordu.

Osmanlı medreselerinde takip edilen usul üzere, Emsile, Bina, Avâmil, Maksud, İzhar ve İzzî, Kâfiye, Molla Câmî, Nûru'l-îzah, Mülteka, Telhis, Şerhu'l-Emalî, Şerhu'l-akaid gibi dersler veren Ustaosmanoğlu birçok talebe okutmuş ve birçok kimselere icazet vermiş, İstanbul'da da birçok imam, vâiz ve müftü O'ndan ders almıştır. Kısaca ifade etmeke gerekirse İsmail Ağa Cemaati, medrese usulü İslami eğitimi vermek ve Kur'an Kursu hizmetlerini yaygınlaştırmak üzerinde yoğun bir şekilde durmaktadır.

İsmail Ağa Cemaati'nin Konya'daki faaliyetlerini öğrenmek üzere cemaatin Konya'daki önderlerinden olan A. H. ile görüşme yaptık. Karatay İlçesi sınırları içinde bir camide imamlık görevini yürüten A. H. ya yönelttiğimiz *“Konya’da ilk olarak hizmetleriniz /faaliyetleriniz ne zaman, kimin zamanında ve ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır?”* sorusuna verilen cevap sözkonusu grubun Konya’da nasıl başladığını göstermektedir: *“1980’li yıllarda Mengene mahallesinde benim önderliğimde, 5-6 kişilik bir arkadaş grubu sohbetleri ile başladık. Kısa bir süre sonra gayr-ı resmi kız medreseleri şeklinde başladık ve daha sonraki tarihlerde erkek medreseleri de açıldı. Medrese faaliyetlerinin yanında kadın ve erkeklere ayrı ayrı olmak üzere, ev sohbetleri düzenlenmekte, o mahalleden isteyenler katılabilmektedir. 28 Şubat’a kadar hemen hemen her mahallede ev sohbetleri yapılmıştır.”*

<sup>863</sup> Şentürk, a.g.e., s. 549; Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 65.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle İsmail Ağa Cemaati'nin, faaliyetlerinin temeli ve kendi öğretilerini yaygınlaştırmak için kullandıkları en aktif alanların medrese faaliyetleri ve değişik mahallelerde düzenlenen ev sohbetleri olduğu söylenebilir. 28 Şubat süreci bu grubun faaliyetlerini engellemiş, özellikle sekiz yıllık kesintisiz eğitim, medrese eğitimlerine olan talebi azaltmıştır.

Medreselerde nasıl bir eğitim verildiğini sorduğumuz A. H., eğitim sistemini şöyle özetlemektedir: *“Biz Osmanlı usulü medrese eğitimi yapıyoruz. Burada Kur'an Kerim eğitimi, tecvid, ta'lim ve temel dini bilgiler dersleri temel olarak verilmektedir. Kur'anı Kerim'i ezberleme yani hafızlık tercih edilmektedir. Temel Kur'an eğitimi ve dini bilgilerden sonra arapça eğitimine devam edilmekte, bu eğitim esnasında gramer olarak Emsile, Bina, Avamil, Maksud, İzhar gibi kitaplar okunmaktadır. Bunun yanında fıkıh olarak Nur-ul İzah ve Mülteka kitapları okunmaktadır. Bunlara ilaveten çeşitli tefsir ve hadis dersleri de yapılmaktadır. Bahsedilen derslerini tamamlayan talebeler merkez olarak kabul edilen İstanbul'da eğitimlerine devam etmekte orada bu dersleri tekrar ederek tefsir, hadis, fıkıh alanlarına yoğunlaşmaktadır. Burada “tekâmül” adı verilen eğitimlerini tamamlayan bireyler değişik medreselerde görev almak üzere dağılmaktadır.”*

Buradan da anlaşıldığı gibi grup, kendi medreselerinde istihdam ettikleri hocalarını da kendi kurumlarında verdikleri eğitimler vasıtasıyla, dışarıdan herhangi bir resmi kuruma gitmeden yetiştirmekte ve kendi elemanlarını yetiştirerek yine kendi kurumlarında istihdam etmektedir

Ayrıca medreselerde okuyan bu kişilerden erkek olan bireyler dışarıdan/açıktan eğitim yoluyla eğitimlerini almakta, devlet okullarından mümkün olduğu kadar uzak kalmaktadırlar. Kızların okullara gitmesine ise sıcak bakılmamakta, onların en iyi eğitiminin dini eğitim olduğu ve aileleri ve çocukları ile meşgul olmaları gerektiği ifade edilmektedir.

Medreselerde verilen dini eğitim yakından incelendiğinde fıkıhi temelli bir tasavvuf eğitimi içerdiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında İsmail Ağa Cemaati'nin İskender Paşa Cemaati'nden en önemli farkı, hadis ve sünnet temelli bir

eğitim yerine fıkıh temelli bir tasavvufi faaliyet yürütmüş olmalarıdır. İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin ve onun fıkhi öğretisine sarsılmaz bir şekilde bağlı olan sonraki fakihlerin ictihad ve fetvalarını bugün olduğu gibi taklit etmeye çalışan cemaat üyeleri, modern dünyanın bütün yeniliklerine büyük bir şüpheye yaklaşmakta ve bunların büyük bir kısmını sorgulama ihtiyacı hissetmeden kökten reddetmektedir.<sup>864</sup>

Bu dini grubun gündelik hayatta kullanmış oldukları kıyafetler de ortalama insanlardan ya da diğer dini gruplardan farklıdır. Bu grubun mensubu olan erkekler, sakallı ve bıyıklı olarak cübbe, şalvar, sarık giymekte; kadınlar ise çarşaf giymektedir.

Cemaat üyeleri açısından bu tarz kıyafetin gerekli olup olmadığını sorduğumuz A. H. *“Kadınlar için çarşaf, erkeler için cübbe, şalvar, sarık, sakal bıyık gereklidir. Erkekler için olan kıyafetler yöreye ve örfe göre değişebilir ama bunlar sünnete daha uygun olduğu için tercih ediyoruz. Örneğin eski Konya adetlerine göre giyilen “atkı-şalvar”, Karadeniz yöresinde giyilen “peştamal-dolaylık” ya da değişik yörelerde giyilen “ferace” de çarşaf ile aynı tesettür işlevini yerine getirmektedir. Fakat en iyisi ve tercih edileni çarşaftır. Tesettür sadece kadınlara değil, erkeklere de farzdır. Bu konuda Elmalı Tefsiri- Ahzab Suresi 59. ayete bakılabilir.”* diye cevap vermektedir. Buradan da anlaşıldığına gibi cemaatin öğretilerine göre, bu tarz bir giyim hem erkek hem de kadın için tesettürün bir gereğidir ve tesettür ancak bu tarz kıyafetlerle mümkün olmaktadır. Cemaat mensuplarının gerek giyim kuşamları yoluyla gerekse modern okullara gitmeyerek ve bunun yerine medrese eğitimini benimsemesi tavrıyla, modern dünyaya toptan bir karşı çıkış içinde olduğu söylenebilir.

Cemaatin söylemini bütünüyle modern dünyaya kökten karşı çıkış üzerine oturtması, ülkenin büyük metropollerinde gelenekleriyle kozmopolit kültür arasında sıkışıp kalan taşra kökenli insanlar arasında yankı bulmasına yol açmaktadır. Ekonomik, kültürel ve dinsel açıdan horlanan, ezilen, dışlanan bireyler tek başına kılık kıyafetleriyle bile, “karşıt saflarda” tedirginliklere, kaygılara yol açtığı

<sup>864</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 65-66.

görülmektedir.<sup>865</sup> Bu açıdan İstanbul’da yaygın olan bu grup, özellikle 90’lı yıllarda kamuoyunda çok konuşulan cemaatler arasında yer almıştır. Gazeteciler, adeta cemaatin kurtarılmış bölgesi olarak kabul edilen İstanbul-Fatih Çarşamba semtinden çarşafı, şalvarlı, insanların görüntüleri verilerek “irtica” haberleri vermekte yarışır hale gelmişlerdir.

Cemaatin güncel durumunu ve Konya’daki dini hayata katkılarını tespit etmek üzere A. H. ya “2000’li yıllardan sonra ve günümüzde hangi alanlarda hizmetleriniz /faaliyetleriniz devam etmektedir. (Diyanete bağlı kur’an kursu, yurt, ev, okul/kolej, kreş, dernek, vakıf, radyo-gazete-dergi vs..)” sorusunu yönelttik. Bu sorumuza “80’li yıllarda ev sohbetleri ve medreseler şeklinde başlayan faaliyetlerimiz bu günde aynı şekilde devam etmektedir. Cübbeli hocanın İstanbul’da çıkardığı bir dergi var, bir de televizyon var. Bunun dışında diğer cemaatlerde olduğu gibi yurt, kreş, kolej, dernek vb... yoktur. Bir- iki derneğimiz var ama sadece isimleri var. Herhangi bir faaliyetleri yok. Bu gün Konya’da gönüllülerin evlerinin haricinde, 5-6 adet medresemiz var.” şeklinde cevap vermiştir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, bu grubun faaliyet alanlarında tarihsel seyir içinde çok fazla bir değişiklik görülmemiştir. Kendi gözlemlerimiz ve edindiğimiz bilgilere göre bu gün itibariyle Konya’daki medreselerinde takriben 100 civarında erkek, 200 civarında ise kız öğrenci eğitim görmektedir. Bazı mahallelerde dergâh diye isimlendirilen yerler bulunmakta bazı camilerde halka açık olarak sohbetler tertip edilmekte, böylece “emr-i bil ma’ruf nehy-i an-il münker” görevi yerine getirilmektedir. Düzenli olarak bu sohbetlere ve ritüellere katılan ve “ihvan” olarak kabul edilen kişi sayısı takriben erkek olarak 200 civarında iken kadın olarak bu sayı binlerle ifade edilmektedir.

Bunların dışında medreselerin ihtiyaçlarını gidermek üzere Konya’da *Hicret Vakfı* ve *Ensar Derneği* gibi birkaç vakfi bulunan cemaatin, diğer gruplarda görüldüğü gibi farklı dernek ve vakıflar, kolej, sağlık kuruluşları vb.. kurumlar görülmez.

---

<sup>865</sup> A.g.e., s. 66.

İstanbul olarak bakıldığında da durum çok farklı değildir. 1980’li yıllardan farklı olarak, medreselerinin ihtiyaçlarını gideren İsmail Ağa Vakfı, Marifet Derneği gibi birkaç dernek ve vakıfları da bulunan bu dini grubun diğer cemaatler gibi sivil toplum kuruluşu şeklinde farklı alanlarda faaliyet gösteren dernek ve vakıfları yoktur. Bunun yanı sıra yurt, okul, dersane, sağlık kuruluşu, radyo, televizyon gazete gibi faaliyetlerde görülmemektedir.

Fakat ilk olarak Nisan 2010 yılında, Mahmut Ustaosmanoğlu’nun talimatı ile kendisine ait bütün eserlerin basım, yayım ve neşredilmesi hizmetini yerine getirmek amacıyla “*Ahıska Yayınevi*”, kurulmuştur.

Bunun dışında cemaat doğrudan herhangi bir dergi çıkarmamakla beraber, son birkaç yılda (son 2-3 yıl) bu cemaatin, kamuoyunda tanınan kişileri Cübbeli Ahmet hoca ve cemaatin şeyhi Mahmut Ustaosmanoğlu’nun bacanağı olduğu ifade edilen Muhammet Keskin tarafından bazı dergiler çıkarılmaktadır. Örneğin Cübbeli Ahmet hoca tarafından İstanbul merkezli olarak 2013 yılından itibaren *Lalegül Neşriyat* tarafından, aylık ilim, kültür ve fikir dergisi olarak “*Lalegül Dergisi*”<sup>866</sup> çıkarılmakta ve cemaat mensupları bunlardan faydalanmaktadır. Bunun yanında “*Lalegül FM*” ve “*Lalegül TV*” de yayın hayatına başlamıştır. Ayrıca cemaatin önde gelenlerinden Muhammet Keskin tarafından, 2012 yılından itibaren, aylık olarak “*Marifet Dergisi*”<sup>867</sup> çıkarılmaya başlanmış ve cemaat mensupları tarafından istifade edilmektedir.<sup>868</sup> Bu dergilerde Konya’da bazı kitabevlerinde satılmakta, cemaat üyeleri ve halktan dileyenler kolaylıkla bunlara ulaşabilmektedir.

Birçok açıdan diğer dini hareketlerden farklılığı ile ön plana çıkan İsmail Ağa Cemaati’nden mülakat yaptığımız Cemaat temsilcisine “*Geçmişte ve günümüzde kendi cemaatinizi diğer cemaatlerden ayıran en önemli özellik nedir?*” diye yönelttiğimiz soruya şu cevap verilmektedir: “*Biz kendini ehl-i sünnet olarak tanımlayan ve yaşayan diğer gruplarla aynıyız ve onlarla kardeşiz. Fakat onlar itikadi olarak sağlam olmaları ve ehl-i sünnet olmalarına rağmen bazı konularda*

<sup>866</sup> Ağustos 2014 tarihinde sözkonusu dergi 19. Sayısı ile okurlarının karşısına çıkmıştır.

<sup>867</sup> Eylül 2014 itibarıyla 24. Sayısını çıkarmıştır.

<sup>868</sup> Fakat her iki isme de zaman zaman cemaat içinden ciddi tepkiler gelmekte ve bu durum medya ya da yansımaktadır.

*tavizler vermekte bu şekilde yaşamaktadırlar. Fakat İsmail Ağa cemaati olarak biz taviz vermiyoruz, değişen çağlara göre ve konjonktüre göre yaşam tarzımızı ve anlayışımızı değiştirmiyoruz. Çünkü İslam değişmemiştir. Fakat diğer gruplar ufak tefek tavizler vermişler, bazı hükümlerden kesip kırpılmışlar, hata yapmışlardır. Fakat bu hatalar telafi olunabilir, affolunabilir hatalardır zira onlar da ehl-i sünnet anlayışına sahiptir yani itikadî olarak sağlamdır ve biz onları kardeşimiz olarak kabul ederiz.”*

Buradan da anlaşıldığı gibi, konjonktürel durumlara göre hareket eden, ortaya çıkan fırsat alanlarını değerlendiren diğer dini gruplar ya da Müslümanlar eleştirilmektedir. Bu tavrıyla cemaatin genel görüşünün modern dünyaya toptan karşı çıkışı üzerine oturduğu söylenebilir.

Bilindiği gibi cemaatin varlığını sürdürebilmesi, müritlerinin artmasına, faaliyet ve etki alanlarının yaygınlaşması ile yakından ilişkilidir. Diğer İslami gruplarda görülen, hızlı entellektüel gelişime ve sivil toplum hareketleri noktasındaki değişim ve dönüşüme ayak uydurmayan ve uydurmak istemeyen İsmail Ağa cemaatinin Türkiye’deki İslami yapılanmalar içinde en zayıf olanlardan birisi olduğu söylenebilir.

Bütün bunlara rağmen İsmail Ağa Cemaati’nin de geç de olsa en azından şimdilik basım yayım, medya ve iletişim alanına açılmaya başladığı görülmektedir. Buradan hareketle, ilerleyen yıllarda diğer dini gruplar gibi İsmail Ağa Cemaati’nin de birçok alana açılmaya çalışacağını söyleyebiliriz. Zira yukarıda da ifade dildiği gibi, söz konusu yayınevi Ustaosmanoğlu’nun talimatı ile cemaat şeyhinin “*derin ilmi ve engin füyuzatından İslam âleminin istifadelerini kolaylaştırmak*” amacıyla kurulmuştur.<sup>869</sup> Diğer dini grupların da ilk hareket olarak aynı noktadan başladıkları ve ilerleyen zamanlarda diğer alanları da kontrol eder hale geldikleri göz önünde bulundurulduğunda, ileride söz konusu grubun da diğer alanlara yöneleceğini sosyolojik olarak söyleyebiliriz. Fakat müritlerinin büyük bölümünün dar gelirli ve eğitim düzeyi düşük kişilerden oluşması ve tavır olarak cemaatin modernleşmenin

<sup>869</sup> <http://www.ahiskayayinevi.com/sayfa/hakimizda/1> (14/11/2014)

bütün yeniliklerine kökten retçi yaklaşımı sebebiyle bu durum biraz zaman alacağına benzemektedir.

### 5)Muhammet Raşid Erol Önderliğindeki Adıyaman Menzil Cemaati

Özellikle 1980 sonrasında hızla gelişen ve birçok müntesibi bulunan tasavvufi gruplardan birisi de Menzil cemaatidir. “Adıyaman Cemaati” diye de adlandırılan bu grubun kamuoyu tarafından bilinirliği, her ne kadar M. Raşid Erol’un şeyhliği zamanında olmuşsa da cemaatin ilk oluşumu babası Abdülhakim Hüseyini (Erol) zamanında olmuştur.

Gavs-ı Bilvânîsi lakabıyla da bilinen Abdülhakim Hüseyini, 1902 yılında Siirt'e bağlı Baykan ilçesi Kermat köyünde doğdu. İmam ve medrese hocası olan babasının vefatından sonra küçük yaşta dedesinin yanına yerleşmiş ve dedesi tarafından yetiştirilmiştir. Genç yaşta Suriyeli şeyhlerden Ahmet Haznevi'ye bağlanan Hüseyini, buradan icazetini aldıktan sonra tarikat faaliyetlerini memleketinde devam ettirmiştir. İlk önce Taruni ve Bilvanis köylerinde, oradan Bitlis'in Narlıdere Nahiyesinde, ardından Siirt'in Kozluk ilçesine bağlı Gadiri köyünde çalışmalarını sürdüren Hüseyini, daha sonra geniş topraklar satın aldığı Adıyaman'ın Kahta ilçesi Menzil köyünde faaliyetlerini sürdürmeye başlamıştır. Fakat Menzil'de bir yıla yakın bir süre kalmış 1972 yılında vefat etmiştir.<sup>870</sup>

Abdülhakim Hüseyini, geleneksel tarikat faaliyetlerini çok dar bir halka ile sınırlandırıp, asıl olarak “ımanı kurtarma” ile uğraşmıştır. Bunun yanında eşkıya, kumarbaz, sarhoş vs.nin “hidayete ermesine vesile olduğu” dilden dile dolaşmaya başlamıştır.

Abdülhakim Hüseyini'nin bu çabası, vefatından sonra şeyhlik postuna oturan oğlu Muhammet Raşid Erol tarafından da devam ettirilmiştir. Fakat halef selefi geçmiş, oğul babadan daha meşhur olmuştur.<sup>871</sup> Dolayısıyla her ne kadar temelleri Abdülhakim Hüseyini tarafından atılmışsa da, “Menzil Cemaati”ni başka bir ifade ile

<sup>870</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 69-71; Şentürk, **a.g.e.**, s. 573

<sup>871</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 71-72.

“Adıyaman Cemaati”ni asıl olarak meşhur eden kişinin Muhammet Raşid Erol olduğu söylenebilir.

Müritleri tarafından “*Sultan Hazretleri*” veya “*Seyda Hazretleri*” olarak adlandırılan Raşit Erol, resmi ideoloji ile herhangi bir mücadeleye girişmemesine rağmen, 12 Eylül 1980 ihtilali sonrası, 1983 yılında Çanakkale Gökçeada’da mecburi ikamete tabi tutulmuştur. Yaklaşık 2 yıl burada kalan Raşit Erol, Menzil’e dönmüş ve 1993 yılında vefat etmiştir.

Kendisi ile görüştüğümüz cemaat üyesi ve emekli öğretmen olan B.E. nin ifadesine göre Raşit Erol, kendisi hayatta iken damadı ve kardeşinin de içinde bulunduğu altı halife bırakmış ve bu durumu da bağlılarına ilan etmiştir. Vefatından sonra bu halifelerden damadı Van’da irşat faaliyetlerine başlamıştır. Yine o tarihlerde Konya’nın Kayacık Köyü/Mahallesi’nde imam olarak görev yapan Muhammed Hoca olarak bilinen bir kişi de irşat faaliyetlerine başlamıştır. Muhammed Konyevî Efendi olarak bilinen Muhammet Hocanın Türkiye genelinde bağlılarının olduğu bilinmektedir.

Peki diğer grupları nasıl değerlendiriyorsunuz diye sorduğumuz B. E. “*Diğer grupların kökü menzil grubu olduğu halde bizden başkası menzil grubu değildir. Onlar da sağda solda biz de Menzil grubuyuz diyorlar ama artık menzil grubu denilince A. Baki Erol’un müntesipleri akla gelir.*” diye cevap vermektedir.

Bu ifadelerden de anlaşıldığında göre ülke genelinde temeli Menzil’e dayanan farklı gruplar varsa da, Menzil Cemaati’nde ana damar, irşat faaliyetlerini Menzil köyünde devam ettiren Raşit Erol’un kardeşi Seyyid Abdülbaki Erol liderliğinde devam etmiştir.

Nakşibendî-Halidiyye ekolü üzerine tasavvufî eğitim verilen cemaat, özellikle içki ve uyuşturucu madde bağımlısı kişilerin buraya giderek tövbe edip, içki ve söz konusu maddeyi bırakmaları sebebiyle meşhur olmuştur.

Cemaat merkezinin olduğu Menzil köyünde geniş bir arazi üzerinde büyük bir cami ve dergâh yapılmıştır. Cami çevresinde, kadınlar ve erkeklere ait olmak üzere iki ayrı, bölümden oluşan tesisleri ve şeyhin ailesinin kaldığı binalarla, modern

bir tekke formu oluşturduğu söylenebilir. Caminin çevresinde, çeşitli odalarda ziyaretçiler ücretsiz konaklamakta, günde iki defa, (kuşluk ve ikindi zamanlarında) bulgur çorbası ve çubuk şekilde (kepekli ekmek) ekmek dağıtılmaktadır.<sup>872</sup> Klasik tekke formuna oturmayan, buna karşılık bütün köyün merkezini oluşturan Menzil dergâhının, medrese eğitimi verdiği bilinmektedir. Yerleşik nüfusu çok az olan köye, yılın her mevsiminde binlerle ifade edilen ziyaretçiler gelmektedir.<sup>873</sup>

Menzil grubu olarak bilinen bu cemaatin Konya'da dini hayata nasıl bir katkı verdiklerini ve bu dini grubun güncel görünümünü tespit etmek amacıyla bu gruptan da 3-4 kişi ile görüşmeler yapılmıştır.

*“Konya’da ilk olarak hizmetleriniz/faaliyetleriniz ne zaman ve ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır?”* diye sorduğumuz soruya cemaatin aktif üyelerinden ve esnaf olan Y.Z. *“1960’lı yıllarda şeyh Abdülhakim Hüseyini’yi Konya’dan ziyarete gidenlerle oldu. Zamanla Konya’dan oraya gidip gelenler, duyanlar, Seyda’yı ve orayı görenler tabii oluyorlardı. İlk hizmetler böyle başladı diyebiliriz.”* şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi sözkonusu grubun ilk tohumları 60’lı yıllara dayanmaktadır.

*“1990’lı yılların başında hangi alanlarda, ne şekilde hizmetleriniz/faaliyetleriniz olmuştur.”* şelindeki sorumuza bir esnaf olan Y.Z. *“1990’lı yılların ortalarında Konya’da ilk dergâhımız kuruldu. Bu dergâhımız sadece ibadet amaçlı idi. Buralar aynı zamanda haftada bir-iki defa bir araya gelip sohbetler yapıldığı kaynaşıldığı mekânlardı. Bunun haricinde buradaki gibi çay ocaklarımız vardı.”*

Yukarıdaki ifadelerden ve bizim gözlemlerimizden anlaşıldığına göre 60’lı yıllarda ilk faaliyetler başlamış ve 90’lı yılların başında ise Konya’da ilk dergâh açılmıştır. Bugüne bakıldığında Konya merkezde cemaat üyelerinin bir araya geldiği, dini tasavvufi sohbetlerin yapıldığı üç dergâhtan bahsedilmektedir.

Grubun faaliyetleri Konya'da 4 bölge halinde organize edilmektedir. Her bir ilçede (Meram, Karatay, Selçuklu ve Yeni Selçuklu) bir adet toplanma yeri

<sup>872</sup> Sunay Yıldırım, **Menzil Naksîliği Kadın Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Adıyaman Örneği**, Fırat ÜSBE, Basılmamış YL Tezi, Elazığ 2009, s. 36-38.

<sup>873</sup> A.g.e., s. 38.

bulunmaktadır. Burada haftada bir sohbetler düzenlenmektedir. Ayrıca 2015 yılında faaliyete geçen, Konya'nın en merkezi noktalarından bir yerde bulunan “*Semerkant Kültür Merkezi*” de Konya'daki faaliyetlerin organize edildiği, modern bir toplanma yeri olarak dikkat çekmektedir.

Bilindiği gibi Menzil cemaatinin madde bağımlılığı ile ilgili çalışmaları ile dikkat çekmektedir. Kendisi ile cemaatin bir çay ocağında görüştüğümüz B.S. bu konudaki çalışmalarla Konya'da da birçok kişiyi bağımlılıktan kurtardıklarını söylüyor. B.S. “*Madde bağımlılığı konusunda Gavs Hz.lerinin özel ilgi ve sohbetleri var. Biz bu çay ocakları aracılığıyla aslında iki görev yerine getiriyoruz. Birinci olarak arkadaşlarımızla buraya gelip kaynaşp sohbet ediyoruz. İkinci olarak belki daha önemlisi, uyuşturucuya bulaşmış gençlerimizi kurtararak burada onları istihdam ediyor, topluma kazandırıyoruz*” diyor ve ekliyor. “*mesela şu anda çay dağıtanlara dikkat ederseniz birkaç yerinde bıçak izleri vs.. görürsünüz, bu gençleri bizden başka kurtaran yok.*” Gerçekten de bize gösterdiği gencin elinde ve kollarındaki bazı işaretler B.S. nin söylediklerini doğrular nitelikteydi.

Oturduğumuz çay ocağında birçok kişinin sigara içtiğini görünce cemaatin sigaraya bakışını sordüğümüzde B.S. “*Sigara hoş değil ama madde bağımlılığı kısmına girmiyor*” diye cevap vermiştir.

Gözlemlerimize göre yanında Konya'da 25 adet çay ocağı bulunmaktadır. Cafe tarzında olan bu “çay ocakları” görünen yüzü ile dinlenme, çay, kahve içme mekânı olarak fonksiyon görmektedir. Fakat buranın asıl önemli işlevi cemaat mensuplarının ya da sevenlerinin bir araya gelip sohbet ettikleri, buluşma mekânı olmasıdır.

Sözkonusu dini grubun güncel görünümünü tespit etmek üzere “*2000’li yıllardan sonra ve günümüzde hangi alanlarda hizmetleriniz/faaliyetleriniz devam etmektedir. (Diyaneğe bağlı kur’an kursu, yurt, ev, okul/kolej, kreş, dernek, vakıf, radyo-gazete-dergi vs..)*” diye sormuştuk. Bu soruya Y.Z. şöyle cevap vermiştir. “*Dergâhlarımızda tasavvufi sohbetlerimiz gün geçtikçe artarak devam etti. Bunun yanında bir taraftan dernek ve vakıflar aracılığıyla faaliyetlerimiz devam etmiştir.*”

*Selimiye Vakfı, Beşir Derneği, Dost Kapısı vb... Bu vakıfların herhangi bir ticari gayesi yok ve tamamen gönüllülerin desteği ile devam etmektedir. Gelirleri lise ve üniversite öğrencilerine ve vakıf yurtlarında harcanır. Mesela bu gelirlerden dergâha hiç para aktarılmaz.”*

Bu arada yanımızda bulunan bir başka cemaat üyesi de bir anekdotu bize anlatır. *“Gavs Hz..leri büyük masrafların bir kişi tarafından yüklenilmesine razı olmaz. Mesela Menzile yapılacak camiye zengin bir sofî talip olmuş, fakat Gavs Hz. leri ‘Sofî, burası bütün ümmetin malı. Belki bir tuğla sebebiyle o şahıs kıyamette kurtulacak. Sen ona engel olamazsın.”*

Güncel durumu öğrenmek üzere sorduğumuz soruyu bir emekli bir eğitimci olan B. E. şöyle açıklar: *“Sohbet, dernek faaliyetlerinin yanında insanlara tasavvufu ve dini daha iyi anlatmak üzere Semerkand gibi bazı dergiler çıkarılmaya başlandı, radyomuz var, içinde bulunduğumuz yer gibi Semerkand yayınevimiz ülke çapında birçok şubeleri var. Buralarda dini tasavvufi ağırlıklı yayınlar satılmaktadır. Haşimiye Eğitim Kurumları olarak bazı yerlerde okullarımız, medreselerimiz mevcut. Mübarekler Hâşimî soyundan olduğu için bu isim kullanılıyor. Konya’da henüz bir Kur’an Kursu ya da medresemiz yok ama çalışmalarımız var bunun için. Bu medreselerde Arapça ilimler okutulur yaklaşık 10 yıl sürer. Buradan mezun olan öğrencilerden bazıları Semerkand Yayınları’nda görev alır, bazıları da ülkenin değişik yerlerindeki dergâhlara sohbet hocası olarak gönderilir.”*

Menzil Tarikatının Abdülbaki Erol’un şeyhliğini devraldığı döneme kadar, siyaset sahnesinde az görünen, kitle iletişim araçları ve yazılı kayıtlara başvurmadan faaliyetlerini yürüten, daha çok kendi varlığını koruma amacına yönelik faaliyetleri bulunan bir yapı olarak devam ettiği görülmektedir. Fakat 90’lı yılların sonunda ve özellikle 2000’li yıllardan itibaren diğer dini gruplarda görülen benzer değişim ve dönüşümü bu grubun üzerinde de izlemek mümkündür.

Cemaat, 1997 yılında bir limited şirketi olarak kurulan “Semerkand” ismiyle ilk olarak kurumlaşma noktasında adım atmıştır. İlerleyen süreçte ortaya çıkan fırsat alanlarını değerlendiren cemaat değişik alanlara açılmış, günümüzde “Semerkand” ismi birçok faaliyet için çatı kurum haline gelmiştir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi limitet şirketi olarak kurulan “Semerkand”, kısa sürede bünyesine kattığı diğer şirketlerle girdiği sektörlerde büyüyerek şirketler grubu hâline gelmiştir.

Cemaat “*Semerkand Şirketler Grubu*” çatısı altında, dini ve tasavvufi konulara ağırlık veren “*Semerkand Dergisi*”nin yayın hayatına başlamasıyla yayıncılık sektörüne adım atmıştır. Sonraki yıllarda biraz daha entellektüel vurgulu olarak “*Mostar Dergisi*” ve aileye yönelik olarak “*Semerkand Aile*” ve çocuklara yönelik olarak “*Semerkand Çocuk*” dergisi ile yayıncılık alanında faaliyetlerini genişletmiştir. Semerkand Şirketler Grubu bünyesine dokuz adet farklı yayınevi markası ile dinî-tasavvufi, kültürel, edebî, tarihî ve çocuk edebiyatı türlerinde yayınlar yapmaktadır.

Ayrıca “*Semerkand Takvimi*” de gerek cemaate mensup olan gerekse olmayan birçok eve ulaştırdığı ve cemaatin dini ve tasavvufi anlayışlarını yansıtan bir yayın organı olarak değerlendirilebilir.

Cemaat, medya alanına da el atmış bu sahada da faaliyetlerini ilerletmiştir. İlk olarak 2003 yılında “*Radyo 15*” olarak başlayan radyoculuk faaliyetleri 2012 yılında “*Semerkand Radyo*” adını almıştır. Radyoculuk tecrübesinden sonra 2010 yılında ise cemaat, “*Semerkand TV*” markasıyla da televizyonculuk sahasına adımını atmıştır.

Bunun yanında hac, umre ve kültür turları düzenleyen “*Semerşah Turizm*”, taşımacılık alanında faaliyet gösteren “*Heşemi Turizm*”, “*Erbe Turizm*”, “*Ersey Turizm*” gibi şirketler de cemaatin taşımacılık alanında da faaliyette bulunduğunu göstermektedir.

Yayıncılık, pazarlama, dağıtım, reklam, ajans, telekomünikasyon, bilişim gibi geniş bir yelpazede faaliyet gösteren Semerkand Şirketler Grubu, bulunduğu sektörlerdeki yerini ve kontrol ağını her geçen gün genişletmektedir.<sup>874</sup>

Sözkonusu şirketlerin yanı sıra cemaatin gerek yurt içinde gerekse yurt dışı faaliyetlerini organize ettiği dernekler ve vakıflarının da bulunduğu bilinmektedir. Örneğin “*Beşir Derneği*” hem yurt içi hem de yurt dışında yardımların organize edildiği kamu yararına çalışan bir dernek olarak faaliyet göstermektedir. Derneğin faaliyetleri incelendiğinde eğitim, gıda, doğal afet, giyecek yakacak, yurt dışında

<sup>874</sup> <http://www.semekand.com.tr/> (17.10.2014)

okul aşevi vs... birçok alanda faaliyet yürütmektedir. Bunun için dernek, diğer dini gruplarda olduğu gibi kurban, zekat, fitre gibi bağışları kabul etmektedir.<sup>875</sup>

Gözlemlerimize göre burada bahsedilen ve Semerkand Şirketler Grubu olarak faaliyet gösteren şirketlerin hemen hemen hepsi Konya'da da faaliyetlerini sürdürmektedir.

Bunun yanında sivil toplum kuruluşu olarak dernek ve vakıf faaliyetleri de bazıları şube olarak bazıları da müstakil olarak faaliyetlerini sürdürdükleri görülmektedir. Örneğin “*Selimiye Vakfı*”, “*Konya Dost Kapısı Derneği*”, “*Beşir Derneği*”, “*Konya Dost Kervanı Derneği*”, “*Gönül Bağı Derneği*”, “*Sevgi Kervanı Derneği*” cemaatin Konya'da sivil toplum alanında faaliyetlerini yürüten dernek ve vakıflarından bazıları olarak sayılabilir. Bu vakıf ve dernekler aracılığıyla, bazı sosyal ve kültürel organizasyonlar tertip edilmekte, yardımlar koordine edilmektedir.

Diğer dini gruplar gibi eğitim alanına da el atan Menzil cemaatinin İstanbul ve Ankara'da “*Biltek Eğitim Kurumları*” adıyla kolejleri bulunmakta ve kolej bünyesinde anaokulu, ilkokul, ortaokul ve Anadolu liseleri kısmı bulunmaktadır. Bu anlamda Konya'da henüz grubun kolejinin olduğu bilinmemektedir. Ayrıca, cemaat yurt dışında yaşayan Türk vatandaşlarının çocuklarına lise eğitimi vermek amacıyla Fayda Koleji'ni de 2012 yılında faaliyete geçirmiştir. Merkezi Ankara olan söz konusu kolejin bir şubesi de Konya'da bulunduğu bilinmektedir.

Söz konusu grubun Konya'da yüksek öğretim öğrencilerine hitap eden bir (1) adet öğrenci yurdu bulunmaktadır. Bunun yanında bir adet kreş ve 6-12 yaş arası çocuklara hitap eden Gençlik Kulüpleri ve biraz daha yetişkinlere hitap eden izcilik ve dağcılık faaliyetleri de bulunmaktadır.

Cemaatin Konya'da herhangi bir Kur'an Kursu veya medresesi olduğu bilinmemektedir. Bahsettiğimiz dini grupların her birinin diyanete bağlı olarak birkaç adet Kur'an Kursunun olduğu göz önüne alındığında Menzil grubunun bu anlamda diğer gruplardan farklı bir yönü olduğu söylenebilir.

Ayrıca cemaat 22-29 Mayıs tarihleri arasını 2011 tarihinden itibaren “*Semerkand Haftası*” olarak ilan etmiştir. Bu haftalarda Kongre merkezlerinde, spor

<sup>875</sup> <http://www.besirdernegi.org/#> (17.10.2014)

salonlarında programlar organize etmekte böylece cemaatin bilinirliği ve faaliyetleri geniş kitlelere ulaştırılmaya çalışılmaktadır.

Kısaca söylemek gerekirse, diğer dini hareketler gibi, Menzil Cemaati de benzer süreçten geçmiş, tarikattan cemaate, cemaatten sivil topluma evrilerek klasik tarikat formundan sıyrılmıştır. 1990'lı yılların ortalarından itibaren özellikle 2000'li yıllardan sonra konjonktürel durumları iyi okumuş, ortaya çıkan fırsat alanlarını değerlendirerek, ağını genişletmiş ve bu gün inşaattan turizme, eğitimden basım yayın, medya ve pazarlamaya kadar birçok alanı kontrol eder duruma gelmiştir. Dolayısıyla Menzil Cemaatinin de bu ağını genişletirken diğer gruplarda olduğu gibi gerek yapısal gerekse zihinsel olarak değişim ve dönüşüm geçirdiğini söyleyebiliriz.

### **6)Işıkcılar ( Işıkcılar Cemaati)**

Yukarıda da ifade edildiği gibi Nakşilik tarikatı birçok koldan farklı coğrafyalara yayılmıştır. Bu bağlamda Nakşibendiliğin Hâlidî kolundan olan, "Işıkcılık" da Hüseyin Hilmi Işık ve Abdülhakim Arvasi üzerinden İmam-ı Rabbani ile buluşma kolunu temsil etmektedir.

"Işıkcılık", Kaşgarî Dergâhı müridi olan H. Hilmi Işık'ın soy isminden mülhem olarak onun yolundan giden kimseleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca bu kimseler için Işıkcılar Cemaati, Işıkcı Cemaati ya da Türkiye Gazetesi Cemaati de denmektedir.

Işıkcılığın manevi lideri olan H. Hilmi Işık'ın hocası bir Nakşi şeyhi olan Abdülhakim Arvasi'dir. Babası da Nakşî şeyhlerinden olan Abdülhakim Arvasi, 1865 yılında, bugün Van'a bağlı olan Arvas köyünde doğmuştur. Ermeni ve Rus işgalinin mecbur bırakmasıyla İstanbul Eyüp Sultan'a yerleşen Arvasi, burada Nakşibendiliğin Halidiye koluna ait olan Kaşgarî Dergâhı'nda tarikat şeyhliği görevini sürdürmeye devam eder. Ders ve sohbetlerinde özellikle İmam-ı Rabbani'nin Mektûbât'ını okutmaya özen gösteren Arvasi, tekkelerin kapatılması üzerine ev haline dönüştürdüğü dergâhında talebe ve ziyaretçilerine sohbetlerini sürdürür. 1930 yılında ortaya çıkan menemen olayı sebebiyle tutuklanırsa da daha

sonra berat etmiştir. Eylül 1943 yılında sıkıyönetimin emriyle İzmir'e gönderilen Şeyh Abdülhakim aynı yıl içinde rahatsızlanmış ve vefat etmiştir.<sup>876</sup>

Abdülhakim Arvasi'nin vefat etmesi üzerine yerine büyük oğlu Seyyid Ahmet Mekki geçmiştir. Hüseyin Hilmi Işık, önceleri Arvasiye bağlı iken onun vefatından sonra Seyyid Ahmet Mekki'ye bağlanmış ve 1953 yılında Mekki'den mutlak icazet almıştır.<sup>877</sup> İşte bu tarihten sonra Arvasi'nin hem talebesi hem de damadı olan Hilmi Işık'ın etrafında takipçiler oluşmaya başlamış, böylece "Işıkçılar" Cemaati'nin temelleri atılmıştır.

1911'de İstanbul'da doğan Hüseyin Hilmi Işık, Halıcıoğlu Askerî Lisesi'nde okumuş ve daha sonra Abdülhakim Arvasi ile tanışmıştır. Otuzlu yıllarda bir yandan Askerî Tıbbiye Mektebi'nde müzakereciyken, kimya yüksek mühendisliğine devam etmiş ve aynı zamanda Arvasi'nin sohbetlerini takip etmiştir. Hocasının tavsiyesiyle İmam-ı Rabbani'nin Mektûbât'ını okumuş ve okutmuş, "Sıddık Gümüş" müstear ismiyle çeşitli kitaplar kaleme almıştır. Özellikle İmam-ı Rabbani'nin Mektubat'ından esinlenerek yazdığı, bugün Işıkçıların temel kitaplarından olan *Saâdet-i Ebediyye* (Tam İlmihâl) isimli kitap, Işık'ın derslerinde okutulmaya başlanmıştır.<sup>878</sup> İşte bu kitabın etrafında ileride "Işıkçılar" olarak anılacak olan oluşum gerçekleşmeye başlamıştır.

Her ne kadar oluşum Işık'ın etrafında ortaya çıkmışsa da daha hayatta iken Işık'ın görüşleri takipçilerine daha ziyade damadı Enver Ören tarafından aktarılmıştır. Bu anlamda Işıkçılık düşüncesinin Hilmi Işık daha hayatta iken bile Enver Ören'le şekillendiği ve devam ettiği söylenebilir. Özellikle cemaatin dışa açılmasında, meydana gelen değişim ve dönüşümde Ören'in<sup>879</sup> çok büyük etkisi

<sup>876</sup> Abdülhakim Arvasi, bir yandan Necip Fazıl, diğer yandan Hüseyin Hilmi Işık'ın bağlandığı bir şeyh olarak dikkat çekmektedir. Bu bağlamda bakıldığında Türkiye'de genel anlamda İslâmi hareket düşüncesi çerçevesinde şekillenen Büyük Doğu ve Işıkçılık gibi iki ayrı kolun Abdülhakim Arvasi'de birleştiği görülmektedir.

<sup>877</sup> <http://www.huseyinhilmiisik.com/icazet.htm> (05.07.2015)

<sup>878</sup> <http://www.huseyinhilmiisik.com> (05.07.2015)

<sup>879</sup> 1939'da Denizli'nin Honaz ilçesinde doğan Enver Ören, İlk ve orta öğrenimini Denizli'de tamamlayarak, Kuleli Askeri Lisesi'ne, oradan da İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi'ne devam etti. Su altı biyolojisti olarak üniversiteden mezun olan Ören, kazandığı NATO bursu ile bir buçuk yıllığına mesleki çalışmalar yapmak üzere İtalya'nın Napoli kentine gitti. Türkiye'ye döndükten sonra 1970 yılına kadar İstanbul Üniversitesi'nde kısa bir sürede olsa akademisyenlik yapar.

olmuştur.

Işıkçılar Cemaati'nin Konya'daki dini hayata katkılarını ve sözkonusu grubun güncel görünümünü tespit etmek üzere diğer dini gruplarda olduğu gibi bu gruptan da bazı kimselerle görüşmeler yapmak istedik. Fakat cemaatin Konya'daki yurtlarının birisinde müdür olarak görev yapan M.A. bizim görüşme isteğimize olumlu olarak bakmamış “*bizim Konya’da dini alanda herhangi bir faaliyetimiz yok*” şeklinde cevap vermiştir. Bizim araştırmamız ve gözlemlerimize göre de grubun Konya’da ihlâs ev aletleri vb. ticari faaliyetlerinin yanında sadece biri Meram diğeri Selçuklu’da olmak üzere “Meram Özel Mevlana Yüksek Öğrenim Erkek Öğrenci Yurdu” adıyla iki adet öğrenci yurdu olduğu olduğu tespit edilmiştir.

Böyle olmakla birlikte burada Işıkçılar Cemaati Türkiye genelindeki faaliyetlerinin tarihsel seyri göz önünde bulundurularak analiz edilmeye çalışılacaktır. Çünkü buraya kadar bahsedilen dini gruplarda görülen, eğitimden turizme, sağlıktan inşaata birçok alanı kontrol etme isteği, Işıkçılar grubunda çok önceleri başlamış ve bu günlere gelinmiştir. Onun için gelinen noktanın analiz edilmesi diğer dini grupları anlama bağlamında bize ışık tutacağı düşünülmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi cemaatin dışa açılmasında, meydana gelen değişim ve dönüşümde Ören’in çok büyük etkisi olmuştur. Kısa bir süre İstanbul Üniversitesi’nde akademisyenlik yapan Ören 1970 üniversiteden ayrılarak bir grup arkadaşıyla birlikte, gazete çıkarmaya başlar. İlk olarak “*Hakikat*” ismiyle çıkan gazete, iki yıl sonra “*Türkiye Gazetesi*” adını almış ve bugüne kadar kesintisiz olarak yayınlarına devam etmiştir.

Bu gazete ile grup, ilk büyük atılımını gerçekleştirmiş, ilerleyen yıllarda daha net bir şekilde ortaya çıkacak olan değişim ve dönüşümün temelini atmış oluyordu. Zira Saâdet-i Ebediyye etrafında şekillenen cemaat, bu gazete ile içe dönük bir grup olmaktan çıkarak dışa açılma fırsatını yakalamıştır. Böylece cemaatin kamuoyunu etkileme gücü ve kamuoyu tarafından görünürlüğü de artmaya başlamıştır. Şüphesiz dışa açılmanın ve görünür olmanın zorunlu olarak bir takım söylem değişikliklerini de beraberinde getirdiği bir gerçektir. İşte bu gerçeklik zamanla grubun

dönüşmesinde en önemli unsurlardan birisi olacaktır.

Gazete ilk çıktığı yıllarda pek fazla gündelik siyasi-aktüel tartışmalara girmeyen, devlet erkini hiçbir zaman karşısına almayan geleneksel haberciliğin yanı sıra evliya menkıbelerinin bolca yer aldığı bir yayın politikası yürütmüştür.

Enver Ören, gazetenin 40. yıl ilâvesine yazdığı başmakalede gazetenin yayın politikasını şu ifadelerle anlatmaktadır: “*Pozitif yayıncılık yapmaya karar verdik. Yani üzücü, ürkütücü değil, ümit ve huzur verici olmasını istedik. Daima müesses nizamdan yana ve demokrasiye bağlı olmaya karar verdik, inançlarımıza saygılı olmak, milletimize hizmet etmek asıl hedefimizdi...*”<sup>880</sup> Söz konusu açıklama dikkatle incelendiğinde açıklamada yer alan “daima müesses nizamdan yana” ifadesi aslında gerek gazetenin ve gerekse Işıkçıların genel politikalarını bize net olarak ifade etmektedir.

1975 yılında ise İhlâs Vakfı’nı kuran cemaat kurumsal hale gelmiş, vakıf çatısı altında bu güne kadar uzanan çizgide birçok faaliyet alanına el atmıştır.<sup>881</sup>

Gazete ile görünürlüğü artan, vakfın kurulmasıyla da “ihlas” ismiyle kurumsallaşan Işıkçılar cemaati açısından 1980 sonrası dönem güç kazandığı bir dönemi ifade eder. Bu dönemde Hüseyin Hilmi Işık’ın damadı olan Enver Ören oluşum içerisinde “abi” konumuna gelmiş ve oluşumu yönetmeye başlamıştır. Grubun birçok alanı kontrol eder hale gelmesi zaten bu dönemde olmuştur.<sup>882</sup>

Grup, 1981 yılında “Hakikat Ofset” baskı tesisleri kurarak yayıncılık alanını daha da genişletmiştir. Aynı zamanda bu yıl dergi yayıncılığına başlamış, çocuklara hitap eden “Türkiye Çocuk Dergisi”ni yayın hayatına sokmuştur.

Bu arada grubun çıkardığı Türkiye Gazetesi 80’li yıllarda hızla büyüyerek tirajını artırmaya ve merkez sağın klasikleşen gazetesi Tercüman’ın yerini almaya

<sup>880</sup> <https://habercininyeri.wordpress.com/2010/04/23/turkiye-gazetesi-hayatimin-anlamidir/> (01.07.2015)

<sup>881</sup> İhlas vakfının sayfasına bakıldığında görevlerini şöyle sıralar: “*Öğrenci yurtları açmak, Türk Cumhuriyetlerinden gelen öğrencilere burs vermek, Özel okullar, dershaneler, kütüphaneler, eğitim kurumları ve üniversiteler açmak, Özel hastaneler, dispanserler ve kreşler açmak, Kimsesizler ve yaşlılar için huzurevleri ve şefkat yuvaları açmak ...*” (<http://www.ihlasvakfi.org.tr/>)

<sup>882</sup> H. Hilmi Işık’ın 2001 yılında vefatından sonra da oluşumun doğal olarak tek lideri haline gelmiştir.

başlamıştır. 1990 yılında Türkiye Gazetesi basın tarihinin rekorunu kırarak tirajını 1.424.350'e ulaştırmıştır.<sup>883</sup>

Yaklaşık 20 yıllık gazetecilik deneyiminin ardından 1980'li yılların sonunda Özal'lı yılların getirmiş olduğu avantajları da kullanarak iş dünyasında hızla gelişmeye başlamıştır. İlk olarak inşaat sektörüne giren İhlas Grubu, 1989 yılında İhlas Yuva Evleri'ni inşa etmeye başladı. 1990 ve 91 yıllarında İhlas Ev Aletleri Şirketi'ni kurarak elektronik cihaz ve ev aletleri üretimine, 1991'de ise Türkiye Gazetesi Hastanesi'ni kurarak sağlık hizmetleri sektörüne adım attı.

Grup, Türkiye Gazetesi'nin merkez sağın gazetesi haline geldiği 90'lı yılların başında "*dini bir televizyon kanalı*" kurma faaliyetine girişti. "*İslamın sesi olacak televizyon kuruyoruz*", "*Bizim de bir özel televizyonumuz olacak*" söylemleriyle, cemaat üyelerinden paralar toplandı. O tarihlerde Türkiye gazetesinde kolundaki bileziği çıkarıp televizyon için bağışlayan kadınların resimleri yayınlanıyordu. Bağışta bulunanlar "büyük sevap işlediklerine" inanarak karşılıksız veriyorlardı. Bu düşüncelerle 1993 yılında TGRT yayın hayatına başladı. Gerçekten ilk yıllarda İslami bir çizgide yayın yaptı. İslami içerikli diziler, dini sohbetler, evliya menkıbeleri yayınlandı.

Daha sonraki yıllarda TGRT FM radyosunu, İhlas Haber Ajansını (İHA) ve 2004 yılında ise TGRT Haber TV'yi kurarak medya alanında büyük bir atılım gerçekleştirdi.

İş dünyasında hızla ilerleyen ve çalışma alanları artırarak büyümeye devam eden İhlas grubu, 1993 yılında Güney Kore otomobil markası KIA'nın, Fransız otomobil markası Citroen'in ve Japon otomobil markası Subaru'nun Türkiye distribütörü haline gelmiştir.

Ekonomik gelişmelere paralel olarak daha fazla büyümeyi hedefleyen İhlas Grubu, 1993 yılında "İhlas Holding"i kurdu ve farklı faaliyet alanlarını holding çatısı

<sup>883</sup> <http://www.ihlas.com.tr> (25.06.2015); <http://www.ihlasgazetecilik.com.tr/Content.aspx?ID=10> (25.06.2015)

altında bir birleştirdi. Ardından, yeni yatırım alanlarına yönelerek 1995 yılı itibariyle internet sağlayıcılığı, finans, gıda, taşımacılık, madencilik, elektrik dağıtım, sigortacılık ve eğitim alanında da hizmet vermeye başladı.

Grup bu büyüme sürecinde dindar muhafazakâr kesimlerin gündelik hayatlarında boşluk gördüğü her alanı değerlendirme yoluna gitmiştir. Örneğin dindar kesimin de yaz aylarında yoğun bir şekilde tükettiği bir meşrubat türü olan Coca Cola'nın içinde kafein vb. maddeler bulunduğu, dolayısıyla içmenin caiz olmadığından hareketle, 1995 yılında Balıkesir Meşrubat Sanayii Anonim Şirketi satın alınarak, Kristal markası ile Türkiye'nin ilk yerli kafeinsiz kolası -Kristal Kola- üretilmeye başlandı. Böylece “dini bir televizyon”dan sonra “dîni meşrubat/kola” da üretilmiş oluyordu.

Müslümanların faiz konusunda hassasiyetlerini bilen grup, 1995 tarihinde “faizsiz kazanç” sloganıyla “kar zarar ortaklığıyla” çalışan İhlas Finans bankasını kurdu. Bu anlamda İhlas Finans'ın faizsiz bankacılığın ilk örneklerinden olduğu söylenebilir. Dolayısıyla faiz konusunda hassas davranan dindar muhafazakar kesim birikimlerini burada değerlendirmek üzere paralarını buraya yatırmışlardır.

1996 yılında eğitim alanına da el atan grup “İhlas Koleji” markasıyla eğitime başlamıştır. Bugün itibariyle İhlas Koleji 4 kampüste 13 okul faaliyetlerine devam etmektedir.

Bugün gelinen noktada Türkiye Gazetesi, İhlas Haber Ajansı (İHA), TGRT Haber, TGRT FM ve baskı merkezleriyle bugün Türkiye'nin en etkili medya gruplarından birinin sahibi olan İhlas Holding; inşaat, pazarlama, dayanıklı küçük ev aletleri üretimi, eğitim, sağlık ve ticaret gibi sektörlerde faaliyet gösteren şirketleri ile de Türkiye'nin önemli grupları arasında yer almaktadır.

Görüldüğü gibi Hakikat gazetesi ile gayet dini duygularla başlayan “Işıkcılar” grubu, 90'lı yılların sonuna gelindiğinde birçok alanda faaliyet gösteren bir “*şirketler grubu*”/ *holding* haline gelmiştir. Neticede Işıkcılar Cemaati, ticârî ilişkilerde küresel kapitalizme uyum sağlamış, grubun ismi o yıllarda İstanbul merkezli büyük şirketlere alternatif olarak Anadolu'nun bağrından ortaya çıkan küçük ve orta büyüklükte

işletmeleri ifade etmek için kullanılan “Anadolu Kaplanları” ile birlikte anılır hale gelmiştir. Başka bir ifade ile cemaatin mensupları Anadolu Kaplanları’yla ticari ilişkiler kurarak finans kuruluşlarıyla “İslâmi” sermayenin en önemli tekell gruplarından biri haline gelmişlerdir.<sup>884</sup>

Fakat cemaatin bu şirketleri 28 Şubat sürecinde hedef haline gelmiştir. Bilindiği gibi 28 sürecinde muhafazakâr ve dindar kesimin üzerine yoğun baskıların olduğu bir dönemdir. Bu süreçte “İslamcı sermaye/yeşil sermaye” kavramsallaştırmasıyla birçok şirket yakın takibe alınmıştır.

Her zaman müesses nizamdan yana olan İhlas grubu ve TGRT televizyonu da bu grupların arasında olmadığını göstermek için bir çok şirketinde ve televizyonunda imaj değişikliğine gitmek ihtiyacı hissetmiştir. Bu değişikliği ilk olarak İhlas Holding’in vitrini konumunda olan TGRT’de gerçekleştirmeye başlamışlardır. Yeni bir imaj çalışması yapılmış ve bunun için aylar önce “*gör bak neler olacak*” sloganı reklamlar verilmiştir. Aslında bu slogan yeni anlayışın da ipuçlarını veriyordu. Neticede ortaya çıkan yeni dönemde TGRT bambaşka bir dünyanın kahramanlarına kapılarını açmış, bu yeni dönemde televizyonda popüler sanatçılara programlar ve diziler yaptırılmıştır.<sup>885</sup>

Önceden İslami içerikte dizilere büyük bütçe harcayan ve yer ayıran TGRT artık popüler sanatçıların program ve dizilerine para harcar ve yer ayırır hale gelmiştir. Tarihe mal olmuş İslami ve milliyetçi kişilerin hayatlarından bölümler sunan, “Deli Balta, Veysel Karani, Aziz Mahmut Hüdayi” gibi dizilerin yerini aşk, magazin, entrika gibi “modern” değerlerin işlendiği “Aşkın Dağlarda Gezer, Marziye” gibi diziler almıştır. “Danimarkalı Gelin” gibi islamı öğrenen bir yabancı kadının hayat hikayesi de yerini motivasyon içerikli bol mankenli “Derman Bey” gibi dizilere bırakmıştır.

<sup>884</sup> Yetkililer tarafından İhlas İnşaat Holding altında birleştirilen inşaat ve gayrimenkul çalışmaları çerçevesinde bugüne kadar iş merkezi, tatil köyü, televizyon stüdyoları, eğitim kompleksleri ve siteler de dahil olmak üzere, teslim edilen ve inşaatı süren konutların sayısının 20 bine yaklaştığı ifade edilmektedir. <http://www.ihlas.com.tr> (25.06.2015)

<sup>885</sup> TGRT’de bu süreçte program ve dizi yapanlar arasında, Seda Sayan ve Gülben Ergen başta olmak üzere Sibel Can, Selami Şahin, Seren Serengil, Sibel Turnagöl, Ebru Gündeş, Hülya Avşar, Cüneyt Arkın, Muazzez Ersoy, Kadir İnanır, Fatma Girik ve Özcan Deniz gibi isimler sayılabilir.

Ayrıca 2000-2001 ekonomik krizinden şiddetle etkilenen İhlâs Finans kurumunun faaliyetleri Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurulu tarafından 10 Şubat 2001 tarihinde dondurulmuş ve tasfiye işlemlerine başlanmıştır. Faizsiz bankacılık yapıldığı gerekçesiyle bu bankaya birikimlerini yatıran birçok dindarmuhafazakâr aile, banka ile beraber paralarını da kaybetmişlerdir. Hatta halk arasında “ihlas-zede” kavramsallaştırması yapılır hale gelmiştir. Gelinen noktada ise faizden kaçarak birikimlerini finans bankasında değerlendirmek isteyenler böyle bir sonuçla karşılaşınca, İslami bankalara ve dindarlara karşı şüphe ile bakmaya başladıklarını söyleyebiliriz.

Söz konusu bu süreçte grup elindeki birçok şirketi de devrederek küçülme yoluna gitmiştir. Fakat son yıllarda inşaat sektörüne yönelen ihlas grubu 2004 yılında Armutlu Tatil Köyü'nü hizmete açmıştır. 2010 İhlas İnşaat Holding'i kuran grup bugün Kristalşehir, Bizimevler 5, Bizimevler 6, İhlas Yapı Marmara Evleri 3 gibi inşaat projelerini devam ettirmektedir.

Buraya kadar olan kısımda 1953 yılında H. Hilmi Işık'ın mutlak icazet almasıyla Saadet-i Ebediyye etrafında oluşan Işıkcılık hareketinin, 1970'li yıllarda başlayarak tasavvuf formundan çıkıp farklı iş alanlarını kontrol eder hale gelen grubun, günümüze kadar uzanan çizgide hangi tür faaliyetleri yaptıklarını ortaya koymuş olduk. Burada cevabını aramamız gereken soru, *“ilk olarak tasavvufi bir oluşum olan grup, acaba nerede hangi kırılmaları gerçekleştirerek değişim ve dönüşüm gerçekleştirdiği ve neticede nasıl ticari grup haline geldiği”* meselesidir.

Bir Nakşî tarikatı olan Işıkcılığın Abdülhakim Arvasi'den sonra Hüseyin Hilmi Işık ve özellikle Enver Ören ile birlikte bir kırılma yaşadığını söylemek mümkündür. İmam-ı Rabbani'ye uzanan bu kol, Abdülhakim Arvasi ile de tasavvuf formunda devam etmektedir. Ancak Arvasi'nin İstanbul'da dergâhta yürüttüğü faaliyet tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla son bulmuş, iki önemli müridinden biri olan Hüseyin Hilmi Işık ile hareket, eskisine göre kimi çizgilerini sürdürse de bu dönemde tarikat formundan cemaat formuna doğru bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşüm ya da kırılmada şüphesiz yukarıda bahsedilen diğer dini gruplarda da olduğu gibi konjonktürel şartların da büyük etkisi vardır. Dolayısıyla

tekke ve zaviyelerin kapatılmış olması, Işıkcılık hareketinin tasavvuf formundan cemaat formuna dönüşmesine sebep olduğu söylenebilir.

Her ne kadar Işıkcılık hareketi tarikattan cemaat formuna dönüşmüşse, cemaat formunda bile hâlâ bazı tasavvufi çizgilere sahip olduğu gözlenmektedir. Bunlardan en dikkat çeken unsurun evliya kültü olduğu söylenebilir.

Evliya kültü, Işıkcılığın gerek söylemlerinde gerekse yayınlarında geniş ve yoğun bir şekilde yer alan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum öncelikle Işıkcılığın İmam-ı Rabbani ve Abdülhakim Arvasi’de billurlaşan evliya kültürünün merkezî bir yer işgal ettiği tasavvufla ilintilidir. H. Hilmi Işık ve E. Ören’le devam eden evliya anlatısı, bu cemaatin ilmihal ve kitaplarında özellikle kabir ziyareti, tevessül konularında daha da öne çıkar. Bunun yanında Işıkcıların çıkardıkları yayınlarda evliya kültü önemli bir yer tutar. Nitekim âlim ve evliyaların geniş yer aldığı ansiklopediler, İstanbul Evliyaları, *Huzura Doğru* programının içinde yer alan evliya hikâyeleri ile filmler, ayrıca evliya hayatlarını anlatan kasetler ve gazetelerdeki menkıbeler bu bağlamda sayılabilecek örneklerden bazılarıdır. Bu evliya anlatıları cemaatin siyasî alana mesafeli görünmesini pekiştirecek, geleneksel dindarlığa paralel söylemlerle örtüşmektedir.<sup>886</sup>

Türkiye’deki geleneksel dindarlıkla çoğunlukla örtüşen bu anlatı, yukarıda da bahsedilen sebeplerle cemaatin ilk televizyonu kurmalarında halkın maddi ve manevi anlamda büyük bir destek vermesine katkılarda bulunmuş ve kanalın “dini” olarak isimlendirilmesini sağlamıştır. Bunun yanında televizyonun ilk kurulduğu yıllarda yayımlanan dinî içerikli filmler, sabah ve akşam sunulan *Huzura Doğru* programı bu dinîliği pekiştirmiştir. Ancak aradan çok fazla bir zaman geçmeden, bu filmler yerini magazin filmlerine bırakmış, *Huzura Doğru* sabahleyin çok erken ve geceleyin çok geç saatlere alınmıştır. Sözkonusu bu değişiklik bile, Işıkcıların zamanla nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiklerinin ipuçlarını bize göstermektedir.

Diğer yandan evliya anlatılarının içeriği, aktüel dinî tartışmalara değinmediğinden Işıkcıların bu anlatılar üzerinden söylem değişikliği yapmalarını

<sup>886</sup> Mustafa Tekin, “Işıkcılık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, C. 6, İletişim Yay., İst. 2004, s. 342-343.

kolaylaştırdığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle, toplumsal bağlama hiç dikkat çekmeyen bu anlatılar, bir yandan Işıkçıların her türlü siyaset içinde bulunmalarına zemin hazırlarken, diğer yandan İslâmî görünümlerinin de âdeta sigortası olmuştur.<sup>887</sup>

Grup kendilerinin en belirgin özelliği olarak, eh-i sünnet ve cemaat'i bidatçilere, mezhepsizlere, reformistlere, Vehhabîlere karşı korumak şeklinde ifade etmektedirler. Gerçekten de Işıkçıların yazınları incelendiğinde en dikkat çeken nokta, cemaatin, Vehhabî ve reform karşıtlıklarıdır. Bu karşıtlığın temel sebeplerinden biri Vehhabîlerin evliya kültü, kabirler, tevessül konusundaki eleştirileri olarak görünmektedir.<sup>888</sup>

Hüseyin Hilmi Işık'ın sözkonusu bu reform karşıtı ve gelenekselci çizgisi bugün cemaatin kimi anlatılarında hala devam etse de, bir kırılmanın gözlemlendiğini belirtmek gerekir. Burada en temel ve can alıcı soru, bu kadar gelenekselci bir anlatıdan nasıl böyle bir modern ve reforme edilmiş anlayışın çıktığıdır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, gerek dini programlara ayrılan saat ve bütçenin, gerekse program yapımcısı konumunda olan kişilerin kimlikleri gözünde bulundurulduğunda bu değişim ve dönüşümü net bir şekilde cemaatin televizyonu TGRT üzerinden izlemek mümkündür. İlk başlardaki yayınlarına göre dini yoğunluğunu azaltan TGRT, şu anda daha seküler karakteriyle dikkat çekmektedir. Yine H. Hilmi Işık'ın kitaplarında her türlü müzik haram olarak görülürken cemaatin kadın resimlerine karşı yüksek derecede hassasiyeti bilinirken, bugün TGRT'nin müzik yayınları ile kadınlar konusundaki durumu değişim ve dönüşümün diğer örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bu anlatılanlar bağlamında, Işıkçılığın Türkiye'de konjonktürel değişimler paralelinde dönüşebilecek söylemleri hemen üretebildiğini söylemek mümkündür. Işıkçılık “evliya kültü” ve “anti-formcu” pozisyonundan her dönemde ve özellikle

<sup>887</sup> Tekin, “Işıkçılık” s. 343; Şentürk, **a.g.e.**, s. 304.

<sup>888</sup> Nitekim “*Vehhabîliğe Nasihat*” adlı kitabında kabir ziyaretleri, evliyadan yardım istemek, türbe ziyaretleri hususlarını olumlayarak anlatan Hüseyin Hilmi Işık, bunların daha çok şirke bağlantısını kuran Vehhabîliğin görüşlerini eleştirmekte ve bunlara zaman zaman İmam-ı Rabbani'nin Mektubât'ından da cevaplar vermektedir. (**Mustafa Tekin, “Işıkçılık” s. 343.**)

1980'den sonra kendisini devam ettirecek söylemsel üretimde bulunmaktadır. Bu çerçevede Işıkcılığın kendi içine ve dışına yönelik iki farklı söylem ürettiğini ifade etmek gerekir. Cemaat kendi içine, cemaat sınırlarının dışına taşmayan gelenekselci söylemle seslenirken, dışarıya geniş kitlelere reforme edilmiş bir cemaat görüntüsü çizmekte ve bu görüntüye uygun söylemler geliştirmektedir.<sup>889</sup>

Bir başka açıdan bakıldığında H. Hilmi Işık ile E. Ören arasında belirli farklılıklar görülmektedir. Işık, siyasete mesafeli durarak kendini ve mensuplarını dînî bir cemaat olarak tanımlamaya özen göstermiştir. Dolayısıyla Işık'ın dersleriyle, içe dönük söylemleriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren devam eden ve devlet eliyle uygulanan Batı'cı pozivist yönelimlere karşı dini sınırlar içinde kalarak, cephe alıp toplumun dinsel değerlerini yükseltmeyi amaçlandığı görülmektedir. Fakat Enver Ören'in, 1970'lerden sonra bu çizgiyi yavaşça değiştirdiği söylenebilir. Dolayısıyla Ören'in politikada, müesses nizamdan yana olarak İhlâs grubunu büyüttüğü ve dışa dönük mesajları ise daha ziyade onun elinden çıktığı görülmektedir.

Gelinen noktada artık Işıkcılığın Türkiye genelinde bir cemaat olarak etkinlikleri ve sayılarının çok sınırlı olduğu görülmektedir. Işıkcılık, Abdülhakim Arvasi'ye uzanan çizgide, İslâmi hareketler içerisinde seksenlere ve özellikle doksanlara gelinceye kadar İslâm'ın modernize edilme çabalarına karşın geleneksel dindarlığın bir direnç noktası olarak ön plana çıkmaktadır. Bugün sınırlı sayıda mensubu ile gelenekselci çizgisini kimi söylemleriyle devam ettirmeye çalışsa da, ışıkçılığın bugün daha çok ticari bir görünüm kazanmış olduğu söylenebilir. Ayrıca Enver Ören'in 2013 yılında vefat etmesi üzerine yerine Holdingin başına oğlu Ahmet Mücahit Ören geçmiştir. İktisat fakültesi mezunu olan Mücahit Ören babası hayatta iken zaten holdingin CEO'luğunu da yapmış birçok şirketinde kurulmasında öncülük etmişti. Zaten tecrübeli olan oğul Ören zamanında da ışıkçılar grubu ticari bir grup olarak çalışmalarına devam etmekte, son yıllarda büyümesine devam etmektedir.

Son yıllarda tamamen bir ticari kuruluş şekline dönüşmüş olan Işıkcılığın dini alanda dikkat çeken herhangi bir faaliyetinin olduğu bilinmemektedir. İhlâs vakfı

---

<sup>889</sup> A.g.m., s. 344.

bünyesinde sadece yurt hizmeti yapmaktadır. Yurt genelinde 33 adet öğrenci yurdu bulunduğu bildirilmektedir.

### 7) İman Kurtarmaya Yönelik Bir Hareket Olarak Nurcular

İman kurtarma/tazeleme hareketi olarak nitelendirebileceğimiz “Nurculuk” hareketinin daha iyi anlaşılması için hareketin lideri Bediüzzaman Said Nursi’nin hayatının iyi anlaşılması gerekmektedir. Türkiye’nin yalnızca dini sahada değil, en genel anlamda yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri olan Said Nursi’nin 87 yıllık hayatı hapislerle, sürgünlerle, idam sehpalarından kurtulmalarla, bunun yanında, okuma, yazma, tartışma, sorular yanıtlama ve görüşlerini yayma faaliyetiyle geçmiştir. Kısaca bir mücadele ve fikir insanı olan Nursi’nin hayatını ve çalışmalarındaki vurgu kaymasını iyi anlamak için kendisinin de kabul ettiği “*Eski Said*” ve “*Yeni Said*” şeklinde iki dönem halinde ele almak gerekmektedir. Kuşkusuz bu çalışmamızda bizi daha çok “*Yeni Said*” dönemi ilgilendirmektedir. Zira bu dönem, Nursi’nin kendisini geniş daireden çekip, enfusi daireye yoğunlaştığı ve hareketin kendisinden sonraki seyrini belirleyen risalelerin/metinlerin yazıldığı bir zaman dilimini ifade etmektedir.

Said Nursi, 1876 yılında Bitlis’in Hizan kasabasına bağlı Nurs köyünde doğdu. Önce köyünde ağabeyi Molla Abdullah tarafından eğitildi. Daha 9 yaşında din eğitimine başlayan Said Nursi; Siirt, Tillo, Cizre, Nurşin, Mardin ve Erzurum’un Beyazıt medreselerinde eğitim gördü.<sup>890</sup>

Medrese eğitiminin yanısıra bir taraftan da sûfi halkalarına katılarak eğitimini sürdürdü. İslamın tazelenmesinde sûfi tarikatlarının rolü konusunda tereddütleri olmasına ve şeyh-mürît ilişkisindeki katı disiplini onaylamamasına rağmen, Nursi’nin düşünme biçimi ve muhakeme tarzı yinede sûfiliğin etkilerini taşımaktadır. Özellikle Yeni Said’e dönüşümü sırasında Nakşibendî şeyhi Ahmet Sirhindi’inin

---

<sup>890</sup> Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, İletişim Yay., İst. 1997, 6. Baskı, s. 108-110.

eserlerini okumuştur.<sup>891</sup> Dolayısıyla sufizmin, Said Nursi'nin kişiliğinin ve fikirlerinin oluşumunda en güçlü unsur olduğu söylenebilir.

Fikirlerinin şekillenmesinde bu kadar önemli bir faktör olmasına rağmen, yine de Nursi, geleneksel sufizmin bazı yönlerine eleştirel bakmaya devam etmiştir. Modern şüphecilik çağında taklide dayalı öğrenme ve inanca dayalı sūfi geleneklerin, toplumsal reformlarda sınırlı bir rol oynayabileceğini ileri sürmüştür.<sup>892</sup> Ona göre mutasavvıfların sebep olduğu esneklik, onun yaratmak istediği hareketli Müslüman tipini üretmiyordu.<sup>893</sup>

Bir mücadele ve fikir adamı olan Said Nursi, sürekli, bulunduğu yerlerdeki İslam'ın önde gelenleri ile tartıştı, münazaralarda bulundu ve onlara üstün geldi. Pozitif bilimlere kavramadaki başarısı sebebiyle 21 yaşında iken Bediüzzaman (zamanın eşi bulunmaz kişisi) ismiyle anılır oldu.<sup>894</sup>

Ayrıca Said Nursi, hayatı boyunca yöresinin devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurdu. Padişahla görüşüp mekteplerde din dersleri; medreselerde ise müspet bilimler ve fen derslerinin okutulmasını teklif etti. Bu düşüncesiyle doğa bilimleri ve dini ilimlerin bir araya getirilmesini istiyor böylelikle, “mekteplilerin dinsizlikten, medreselerinde taassuptan” kurtulacağını düşünüyordu. Bu gaye ile ilk kez 1896 İstanbul'a gitmiş amacına ulaşamamıştı. İkinci olarak da 1907 yılında Sultan II. Abdülhamit'i ziyarete gitmiş ve “Medresetü-z-Zehra” adını verdiği, Mısır'daki el-Ezher'in kardeşi olacak bir üniversitenin Van'a açılmasını, Bitlis ve Diyarbakır'a da şubelerinin kurulmasını istemişti. Fakat bu teklifi de padişah tarafından reddedilmişti.<sup>895</sup>

Bunun üzerine Said Nursi, II. Abdülhamit'in mutlakıyetçiliğini ve İslamı bir devlet ideolojisine indirgemesini şiddetle eleştirmiş ve Jön Türklere katılmıştır. İttihat ve Terakki Fırkasının “Genç Türk” devrimini ve aynasal monarşinin

<sup>891</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 205; Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 90-100.

<sup>892</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 205.

<sup>893</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 84.

<sup>894</sup> Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 126.

<sup>895</sup> A.g.e., s. 129.

(meşrutiyet) kurulması yönündeki fikirlerini benimsedi. Ancak söz konusu fırkanın baskıcı politikaları karşısında, buradan ayrılmış ve açıktan eleştiriye geçmiştir.<sup>896</sup> Bunun üzerine, İttihad-ı Muhammedi partisinin kuruluşunda yer aldı ve bu partinin yayın organı olan “Volkan”da hükümet politikalarını şiddetle eleştiren yazılar yazmaya başladı. Meşhur 31 Mart olayına karışmak iddiasıyla yargılandı ve daha sonra berat etti.<sup>897</sup>

Birinci dünya savaşı yıllarında ise bizzat savaşa katılarak Kürt aşiret direnişini örgütledi, milis komutanı olarak Ruslara esir düştü. Yaklaşık iki yıl burada kalan Nursi, Bolşevik devrimin yarattığı kargaşadan istifade ederek esir kampından kaçarak İstanbul’a döndü. Bir süre İslami ve entelektüel çalışmalarda bulunan Nursi, Kurtuluş Savaşının ve Mustafa Kemal’in etrafındaki milliyetçi liderlerin güçlü destekçisi oldu. Fakat yeni Cumhuriyet’in liderlerinin uygulamayı düşündüğü İslam karşıtı radikal planların farkına varınca heyecanı söndü. Bunun üzerine “vicdan muhasebesi” yaparak Ankara’dan Van’a gitmeye karara verdi. Nursi, daha sonra bu seyahate, Eski Said’den Yeni Said’e “geçiş yolculuğu” adını verdi.<sup>898</sup>

Daha önceki faaliyetlerini, bir gaflet dönemi, yani Allah’ın gerçek mesajının anlaşılmadığı bir dönem olarak gören Said Nursi;<sup>899</sup> Nisan 1923’teki bu seyahat sonrasında, İslami bilincin canlandırılmasını devlet eliyle değil, bireysel olarak gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğu sonucuna vardı. Reformcu ve devleti yöneten seçkinlerin zihinlerinin şüpheci ve pozitivist felsefe tarafından kuşatıldığının farkına vardı. Dolayısıyla siyaset ile meşgul olmak suretiyle toplumsal dönüşüme artık inanmıyordu. Onun için bireysel maneviyatın deruni boyutunu ve tefekküre dayalı İslami bilincin vurgulanmasının daha önemli olduğunu düşündü. İslami bilinç ve ahlak konusunda, karşıt bir söylem ortaya koyacak “entelektüel açıdan muktedir” bir grup geliştirmenin zorunlu olduğunu belirtiyordu. Bütün bunlardan sonra onun

<sup>896</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 206; Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 134.

<sup>897</sup> Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 138.

<sup>898</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 208; Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 79-80; Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 147-148.

<sup>899</sup> Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 117.

amacı, pozitivizm ve şüpheciliğe karşı koyabilmek için; İslami bilinci yükselterek “Allah’ı geri getirmek” ve gündelik hayatı yönlendirecek yeni bir anlam haritası inşa etmek olmuştur.<sup>900</sup>

İşte bu amaçla Yeni Said, siyasal ve sosyal hayattan çekilmiş, tefekküre kendini vermiştir. Van’daki üç yıllık tefekkürün sonucunda, temel eseri olan Risalelerin kavramsal temelini ortaya koyan Mesnevi-i Nuriye isimli ilk çalışmasını tamamladı. Fakat 1925’te çıkan Şeyh Said isyanı hayatını değiştirdi. Nakşibendi, Kürt ve aşiret lideri olan Şeyh Said tarafından çıkarılan bu ayaklanmanın görünür sebebi “modern Türkiye’de ihlal edilen İslami ilkelerin hâkim olacağı bağımsız bir Kürt devletinin kurulmasıydı.” Bu olaydan sonra hükümet tarafından, olaylarla ilişkisi olduğu gerekçesiyle Isparta’nın Eğridir ilçesinin Barla nahiyesine sürüldü.<sup>901</sup>

Said Nursi’nin sekiz buçuk yıl yaşamak zorunda kaldığı Barla’da, Risale-i Nur Külliyyatının yüzde doksanını yazdı. Bütün eserlerinin okunması yada tartışılması devlet tarafından yasaklandığı için, Nursi’nin yorumları elle yazıldı ve “Nur Postacıları” denilen kişiler aracılığıyla gizli olarak dağıtıldı. Böylece Türkiye çapında “metin-merkezli bir cemaat” olarak Nurculuk hareketinin de tohumları atılmış oldu. Çekirdek bir mürit kitlesi oluşmaya başlayınca Nursi, 1935 yılında yasadışı sûfi bir tarikat kurmakla suçlanarak Eskişehir Ağır Ceza Mahkemesinde 120 talebesi ile birlikte yargılanmaya başlandı ve akabinde 11 ay hapse mahkum edildi. Cezasını tamamladıktan sonra Kastamonu’ya sürülüp, polis karakolunun tam karşısındaki bir evde ikamete mecbur edildi. 1943’te yeniden tutuklanan Said Nursi, Isparta ve Denizli cezaevlerinde tutuklu kalmıştı. Daha sonra Afyon Emirdağ’a sürgün edilmiş burada da tutuklamalar, takipler devam etmişti.<sup>902</sup>

1950’de Demokrat Partinin iktidara gelmesiyle Nursi’nin siyasete tekrar döndüğü görülmektedir. DP iktidara gelmesi sebebiyle Cumhurbaşkanı Celal Bayar’a şu telgrafi çekmişti. “Zatınızı tebrik ederiz. Cenab-ı Hak sizi İslamiyet, vatan ve

<sup>900</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 208.

<sup>901</sup> Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 155; Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 209; Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 80.

<sup>902</sup> Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 155-158.

*millet hizmetinde muvaffak eylesin Nur talebelerinden ve onların namına Said Nursi.*”<sup>903</sup>

Risalelerin büyük kısmını tamamlamış olan Nursi'nin bu tarihten sonraki günleri, Eski Said günleriyle benzerlik göstermektedir. “Üçüncü Said” olarak adlandırdığı bu dönemde, siyasilere doğru yolu göstermeyi ve onları İslama hizmet etmeye çağırılmı, bizzat kendisi siyasetten uzak dururken, takipçilerini siyasete teşvik etmiştir. Bu süreçte Said Nursi açıktan DP partiyi desteklemekte hiç tereddüt etmemiştir.<sup>904</sup>

Ayrıca bu dönemde risalelerin bir bölümü ilk olarak bir dergide ve yerel gazetede yayınlanmaya başlamıştır. Bu yayınlanan yazılar nedeniyle Nursi tekrar yargılanır. Fakat mahkemenin 1956 yılında “Nur Risalelerinde hiçbir suç unsuru bulunmadığı” kararıyla dört ilde tüm risaleler yayınlanmaya başlamıştır.<sup>905</sup>

Bediüzzaman, bundan sonraki hayatını daha önce sürgün ve mahpus olarak gittiği yerlerdeki dostlarını ve talebelerini ziyaretle geçirmiştir. Merkez Isparta olmak üzere, sık sık kısa seyahatlerle Afyon, Emirdağ, Eskişehir, Eğirdir ve Barla'ya gitmiş, eski mekânlarını ziyaret etmiş, dostlarıyla görüşmüş, talebelerine "dersler" yapmıştır.

Bu dönemde Bediüzzaman, Konya'daki talebelerinin daveti üzerine 19 Aralık 1959 ve 6 Ocak 1960 tarihinde Konya'yı da ziyaret etmiştir. Fakat polisler tarafından takipte olduğu için, Konya'da yaşayan kardeşi Abdülmecid'i ve Mevlâna türbesini ziyaret etikten sonra aynı gün içinde Emirdağ'a dönmek zorunda kalmıştır.

Hayatının son günlerinde Said Nursî yanındaki talebelerine Urfa'ya gitmek istediğini söylemiş bunun üzerine 82 yaşındaki Bediüzzaman, ağır hasta hâline rağmen uzun bir yolculuktan sonra Urfa'ya varır. Fakat bu yolculuktan iki gün sonra 23 Mart 1960 tarihinde vefat eder.

<sup>903</sup> Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 81.

<sup>904</sup> Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, s. 159.

<sup>905</sup> A.g.e., s. 163.

Nurculuk hareketinin Konya'daki dini hayata katkılarını öğrenmek ve dini grubun tarihsel seyir içerisinde hangi fırsat alanlarını kullanarak nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini anlamak üzere diğer dini gruplarda olduğu gibi sözkonusu gruptan da birkaç kişi ile görüşmeler yapılmıştır.

*“Konya’da ilk olarak hizmetleriniz/faaliyetleriniz ne zaman, kimin zamanında ve ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır?”* şeklinde sorduğumuz soruya, şu an aktif görevde bulunan ve aynı zamanda öğretmen olan D.T. nin söyledikleri bize bu konuda yol göstermektedir:

*“1950’li yıllarda Rifat Filizer (r.a) abinin Risale-i Nur Külliyyatını getirmesiyle Konya Risale-i Nur Külliyyatı (RNK) ile tanışmıştır. Rifat Filizer abi, üstadı görmüş olanlardandır. ‘Yazıcılar’ da dâhil o tarihlerde Konya’da hizmetlere beraberce başlatılmıştır nur talebeleri olarak. 82 yılına kadar, Yazıcılar grubu ve Fethullah Gülen grubu dışında Konya’da hizmet bir bütünlük içinde devam etmiştir. Bu yıllardan sonra Konya’da gruplaşmalar yayılmıştır.”*

Aynı sorumuza Nurculuk hareketinin yine içinde olan, bu konularda yazıp çizen araştırmacı K. A ise daha farklı yaklaşmakta bu faaliyetleri daha gerilere götürmektedir. *“Hizmetlerin Konya’da başlaması Üstadın zamanına kadar gider. Hayatta iken Konya’ya Üstad iki-üç kez gelmiş. Tabii burada görüştükleri olmuş. Bunun dışında risalelerde “Konyalı Sabri” olarak geçen Sabri Halıcı, yorgancılık yapan Mehmet Parlayan ile Konya’da ilk hizmetler başladı diyebiliriz.”*

Yukarıda da ifade edildiği gibi Nurculuk hareketinin Konya’da başlaması Said Nursi’nin Konya’ya gelişinden (1959 ve 1960 yılları olmak üzere iki kez gelmiş) daha eskilere dayanmaktadır.

1944 yılı Haziran’ında Denizli Hapishanesi’nden alınarak Emirdağ’da ikamete mecbur edilen Said Nursi, 17 Ocak 1948 tarihine kadar burada kalır. İşte bu tarihler Konya’da Nurculuk faaliyetlerinin yavaş yavaş filizlenmeye başladığı yıllardır. 1944-45 yıllarında, Halı ticareti ile uğraşan Sabri Halıcı, iş için gittiği Isparta’dan Said Nursi’nin ismini duyunca oradan Emirdağ’a gitmiş ve burada sürgünde bulunan Said Nursi’yi ziyaret etmiş ve ilk irtibat böyle başlamıştır. Bu

tarihten itibaren, Risale-i Nur'larda, "*Konyalı Sabri*" olarak ifade edilen Konya'nın tanınmış esnaflarından olan Sabri Halıcı, Said Nursi'nin fikirlerini ve eserlerini Konya'da hızla yaymaya başlamıştır.

Konya'da Nurculuk faaliyetlerinin gelişmesinde büyük emeği geçen bir diğer kilit isim de yorgancılık işi ile meşgul olana Mehmet Parlayan'dır. Risale-i Nur'lar Sabri Halıcı'nın halı dükkânına ve Mehmet Parlayan'ın yorgancı dükkânına gelir ve buralardan dağıtılırdı.

Bu tarihlerde Konya Lisesinde okuyan ve Risale-i Nurlarla tanışan ilk genç Ziya Arun'dur. Halıcı Sabri ile irtibatlı olarak çalışmalarına devam eden Ziya Arun, yaş bakımından yakın olduğu Mehdi Halıcı (Sabri Halıcı'nın oğlu) ile beraber, Konya Lisesi'ni faaliyet sahası olarak seçmiş ve potansiyel gördükleri herkese Risale-i Nurları anlatıyorlardı. Ziya Arun ile Mehdi Halıcı'nın ilk ortak meyveleri, lise 1. sınıf öğrencisi Rifat Filizer olur.

Daha sonra Rifat Filizer aracılığıyla, Konya PTT'sinde genç bir memur olan Zübeyir Gündüzalp de risaleler ile tanışır.<sup>906</sup> Bundan sonra Sabri Halıcı ile yakın ilişkiler kuran Gündüzalp mesai saatlerinin dışında sürekli olarak onun yanına uğrar ve mağazasının üst katına çıkarak fasılasız Risale-i Nur okurdu. Kısaca söylemek gerekirse o tarihlerde, Konya'da Sabri Halıcı'nın dükkânı ve Mehmet Parlayan'ın yorgancı dükkânı faal "Nur merkezleri" olarak işlev görmektedir.1946 yılına geldiğinde Zübeyir Gündüzalp ve Mehdi Halıcı birlikte Bediüzzaman'ı ilk olarak Emirdağ'da ziyarete giderler. Bu ziyaret esnasında Said Nursi yetmiş yaşlarındadır. Bu ziyaretten sonra Gündüzalp,<sup>907</sup> Konya'da "Zafer" olarak bilinen Alaaddin Tepesi civarındaki kendi evini bir "*Nur dershanesi*"<sup>908</sup> haline getirmiş ve orada sürekli dersler yapılır olmuştur. O dönem Zübeyir Gündüzalp'in evine gelen Konya

<sup>906</sup> Daha sonraki ifadelerinde Gündüzalp bu durumu "*Rifat Kardeşim, sebab-i saadetimdir*" diye ifade edecektir.

<sup>907</sup> İlk ziyaretinden sonra hayatı için keskin kararlar alan Gündüzalp, Said Nursi'yi ziyaretten bir süre sonra tayinini Emirdağ'a daha yakın olan Akşehir'e yaptırdı. Bu gidişten sonra Konya'ya bir daha dönmemiş, istediği gibi, Üstadı Said Nursi'nin emrine ve hizmetine girmiştir. Vefatına kadar hocasının yanında kalan Gündüzalp, Bediüzzaman'ın yaklaşık 15 yıl hizmetinde bulunmuştur. (İbrahim Kaygusuz, **Bediüzzamanın Sadık ve Kahraman Talebesi Zübeyir Gündüzalp Hayatı-Mefkûresi**, Yeni Asya Neşriyat, 3. Baskı, İst 2009, s. s. 69-106.)

<sup>908</sup> "Dershane"; bir grup insanın bir araya gelerek yüksek sesle Nursi'nin risalelerini okuduğu ve tartıştığı özel bir apartman dairesi veya tek katlı bir binadır.

Lisesi'nin gençleri şunlardır: Abdülmuhsin Alkonevî (Alev), Ziya Arun, Ziya Nur Aksun, Kamil Öztürk, Hasan Helvacılar. Bu kişilerin birçoğu, ileri yaşlarında Nurculuk hareketinde ön plâna çıkan gençlerdi. Gündüzalp'in talebeleri, farklı vakitlerde Konya'nın farklı camilerine giderek orada müezzinlik yapar ve namazdan sonra camideki bütün cemaate Risale-i Nur okurlardı.<sup>909</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse temelleri 1944-45 yıllarına dayanan Konya'daki Nurculuk hareketinin, ilk olarak Said Nursi'nin risalelerini okumak ve fikirlerini yaymak amacıyla oluşmuş bir dini grup olduğu söylenebilir. Konya'daki Nur talebeleri olarak ilk faaliyetler “Yazıcı Nurcular”da dâhil olmak üzere tek çatı altında, beraberce başladığı anlaşılmaktadır.

Fakat Said Nursi'nin vefatından hemen sonra, Nurculuk hareketi içinde ayrışmalar kendini göstermiş, bu durum Konya'ya da yansımıştır. Araştırmacı K.A. 'nın ifadesine göre “Üstadın vefatından sonra ilk olarak 60'lı yıllarda Hüseyin Altınbaşak 'ın başını çektiği “Yazıcılar” grubu ayrılmış, 70'li yıllarda ise Fethullah Gülen grubu ayrılmıştır. 1982 yılına kadar, Yazıcılar grubu ve Fethullah Gülen grubu dışında Konya'da Nurculuk hizmetleri bir bütünlük içinde devam etmiştir.”

Said Nursi'nin vefatından sonra, hareketin başına -diğer dini gruplarda görülenlerden farklı olarak-, hemen birisi geçmemiştir. Özellikle tarikat-cemaat tipi dini gruplarda şeyhin vefatından sonra yerine halefi geçmiş, grubun bütünlüğünü büyük ölçüde muhafaza etmiştir. Fakat Nurculuk hareketi, bu anlamda diğerlerinden farklı bir geçiş süreci yaşamıştır. Zaten yukarıda da ifade edildiği gibi Said Nursi, kendi hareketinin bir tarikat olmadığını belirtmekle beraber, zaman zaman tarikatı eleştirdiği de olmuştur.<sup>910</sup> Hatta bu bağlamda 1929 yılında kendisini ziyarete gelen Hulusi Yahyagil'e “Kardeşim ben şeyh değilim, imamım. İmam-ı Gazali, İmam-ı Rabbani gibi bir imamım. Zaman tarikat zamanı değil, iman kurtarma zamanıdır”<sup>911</sup> dediği bildirilmektedir.

<sup>909</sup> Daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Kaygusuz, **Bediüzzamanın Sadık ve Kahraman Talebesi Zübeyir Gündüzalp Hayatı-Mefkûresi**, Yeni Asya Neşriyat, 3. Baskı, İst 2009, s. s. 69-106.

<sup>910</sup> Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 156.

<sup>911</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 82.

Bilindiği gibi, tarikatlarda manevi liderle “rabıta” -manevi köprü- kurmak esastır. Bediüzzaman’da ise çok açık olarak bu köprünün, bağlanan kişi (salık) ile Said Nursi’nin eserleri/mesajı arasında kurulması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>912</sup> Bu bağlamda “*Risale-i Nur’u okuyan benimle görüşmüş olur*” diyen Said Nursi, aslında metin merkezli-yayına dayalı bir İslami söylemin gelişmesini istemiştir. Başka bir ifade ile Said Nursi’nin hem kendisinin şeyh olmadığını ifade etmesi hem de “rabıta”nın -manevi köprü- eserleri ile kurulmasını istemesi sebebiyle, Bediüzzaman’ın bir şahsın etrafında değil de, bir metnin (Risale-i Nur Külliyyatı) etrafında birlik oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.

İşte Nurcu hareketin, tarikat yapılaşmasından farklı olarak, metin-merkezli bir karakterinin olması onu kendine özgü kılmaktadır. Nursi’nin 1960’ta vefatından bu yana hiç kimse onun yerine geçmemiş ve bu hareket büyük ölçüde onun yazdıklarının etrafında toplanmıştır. Doğal olarak Nur hareketinin metin üzerindeki vurgusu, basın yayın işleriyle diğer dini gruplara göre daha önce ve daha fazla ilgilenmesine yol açmıştır.<sup>913</sup>

Ayrıca, hareketin metin merkezli olması, Said Nursi’nin vefatından sonraki bölünmenin ve çoğullaşmanın da temel sebebi olacaktır. Zira “metinsellik” farklı okumaları ve farklı yorumlamaları da beraberinde getirmekte, bu durum ise farklı okuma ve yorumlamalarda otorite kabul edilen “ağabeyler” ya da “hoca efendiler” önderliğinde farklı grupların oluşumu için alanlar açmaktadır.<sup>914</sup>

Nitekim Nurcu hareketin görüş ayrılığının ilk işaretleri daha Said Nursi’ hayatta iken hissedilmeye başlanmış ve Nursi’nin vefatı ile beraber bu görüş ayrılığı su yüzüne çıkmıştır. Bu görüş ayrılığı Said Nursi’nin ölümünden sonra Risale-i Nurların Latin harfleriyle basılması konusunda yaşanmıştır. Başka bir ifade ile Risale-i Nur Külliyyatının, elle mi yazılacağı ya da matbaada Latin harfleri ile mi basılıp üretileceği konusu ilk görüş ayrılıklarının temel sebebi olmuştur.

<sup>912</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 83-84.

<sup>913</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 204.

<sup>914</sup> Yavuz, **“Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk”**, s. 288-289.

Nursi'nin yakın öğrencilerinden, aynı zamanda bir hattat olan Hüsrev Altınbaşak'ın (1899-1977) liderliğindeki bir grup, Risale-i Nurların Latin harfleriyle basılmasına, eserlerin orijinalliğinin bozulacağı endişesiyle ve aynı zamanda harf devrimine karşı da bir tavır alınmış olacağını öne sürerek karşı çıkmışlar ve böylelikle “*Yazıcılar*” olarak bilinen grup ortaya çıkmıştır.<sup>915</sup> “Yazıcı Nurcular” da denilen bu grup; “*Kuran’a küfür yazısı ile hizmet olmaz*” düsturu ile faaliyetlerini yürütmekte, Risale-i Nurların mutlaka el yazısı ve Arap harfleriyle yazılmasının gerekliliğini savunmakta ve bunun sağlanması için de Nurcuların Arapça öğrenmesini tavsiye etmektedir.<sup>916</sup>

İkinci bir grup ise, yine Nursi'nin öğrencilerinden eğitilmiş bir grubun, Nurculuğun daha geniş kitlelere ulaştırılması ve 27 Mayıs ihtilalcilerinin “din ve dindarlara karşı hücumlarının” bertaraf edilmesi gayesiyle yayıncılık alanına yönelmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu amaçla ilk önce, piyasaya çıkan 11 sayısının 10’u sıkıyönetim tarafından toplatılan “*Zülfikar*” gazetesini, ardından “*Uhuvvet*” gazetesini yayınladılar. Daha sonra Mihrap Yayınevi’ni kurarak “*İttihad*” (1968-1971) isimli haftalık gazeteyi çıkaran bu grup, 12 Mart askeri muhtıra sonrasında yönetimin, gazeteyi kapatmasıyla; birçok Nurcu tarafın, hareketi politize edeceği kaygılarını dile getirmelerine rağmen “*Yeni Asya*” adında günlük bir gazete<sup>917</sup> çıkarmaya başladılar. Risale-i Nurların bakış açısıyla günlük olayların yorumlarının daha geniş kitlelere ulaştırılmasını hedefleyerek,<sup>918</sup> bir gazete etrafında toplanan ve “*Okuyucu Nurcular*” diye adlandırılan bu ikinci grup; Latin harfleri ile yapılacak çalışmaların, hedeflerine ulaşmada daha fazla yardımcı olacağını düşünmüşler ve bu çerçevede hareket etmişlerdir.<sup>919</sup> Böylece bu grup hedefledikleri gibi, hem risalelerin

<sup>915</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 233.

<sup>916</sup> Aynı zamanda bir hattat olan Hüsrev Altınbaşak'ın Arapça el yazısının çok güzel olması sebebiyle Said Nursi'nin onu bu noktada zaman zaman taltif ettiği bilinmektedir. Risalelerin Latin harfleri ile yazılması ile beraber Altınbaşak'ın sözkonusu itibarının kaybolacağı endişesi, el yazısında ısrar edilmesinin psikolojik altyapısı olduğu söylenebilir.

<sup>917</sup> Yeni Asya gazetesi 21 Şubat 1970'den itibaren çıkmaya başlamış yani İttihad gazetesi kapatılmadan önce faaliyetlerine başlamıştır.

<sup>918</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 233-234; Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 95.

<sup>919</sup> Geriye dönük olarak bakıldığında Nurcu hareket için gerçek anlamda önemli bir dönüm noktası olan Yeni Asya gazetesinin temel prensipleri, yıllar sonra kendileri tarafından şöyle açıklanacaktır. “*Öncelikle istişareye önem verilecektir. Demokrasi her her hal ve şart altında müdafaa edilecek, demokrasiyi tahrip edecek hareketlere karşı çıkılacak, dinsizliğin ve komünizmin mahiyetini ortaya koyacak yayınlar yapılacaktır. İnsanları hakka ve hakikate davet ederken ikna yolunu*

Latin harfleri ile yeniden üretilmesini sağlayarak hem de günlük gazete çıkararak daha geniş bir kitleye ulaşmaya başlamıştır.

Kısaca söylemek gerekirse Said Nursi'nin vefatından hemen sonra Nurcu hareket, “*Yazıcılar ve Okuyucular*” olmak iki grup olarak faaliyetlerini devam ettirmişler fakat ana damar okuyucu grup olarak devam etmiştir. Bu ayrışmanın temel sebebinin mevcut metnin (RNK) korunması ve yeniden üretilmesi meselesi olduğu söylenebilir.

Kendisiyle görüştüğümüz D.T.'nin yukarıdaki ifadesinden de anlaşıldığı gibi Konya'da Nurculuk hareketi bir bütün olarak başlamasına rağmen 1982 yılına kadar birkaç koldan gelmiştir. Bu sürecin devamında meydana gelen ayrışmayı D.T. “*Zübeyr abinin vefatından (1971) sonra ilk ayrılan grup Fethullah Gülen grubudur. Ayrılık sebebi ise yönetim ve bürokrasiye talip olma hevesidir. Hâlbuki üstad “biz idareye ilişmeyiz, karışmayız demiştir.*” şeklinde izah etmektedir.

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Zübeyir Gündüzalp, Nurculuk hareketinin birlik ve beraberlik içinde faaliyetlerine devam etmesi açısından sembol bir isimdi. Hatta yukarıda bahsedilen “okuyucular” grubunun çıkartmış olduğu her iki gazete de Said Nursi'nin “*sadakatte birinci*” talebesi olarak nitelenen Gündüzalp'in destek ve teşvikleriyle kurulmuş ve devam etmiştir. Gündüzalp'in bu karizmatik ve saygın kişiliğinden dolayı onun vefatına kadar “*okuyucu*” grup içinde herhangi bir bölünme görülmemiştir. Zübeyr Gündüzalp'in vefatından hemen sonra okuyucu gruptan ilk ayrılan ise Fethullah Gülen olmuştur. Dolayısıyla, 1980'li yıllara kadar Nurcu hareket, “*Okuyucu, Yazıcı ve Fethullah Gülen*” grupları olmak üzere üç ayrı koldan faaliyetlerine devam etmişlerdir. Yine bu ayrışma da ana damar, okuyucu grup olarak devam etmiş, 70'li yıllarda bütün Nurcu ağabeylerin iştiraki ve tasdiki ile hayata geçirilen “*Yeni Asya*” gazetesi de bu grubun yayın organı olarak 12 Eylül askeri yönetimi tarafından kapatılıncaya kadar devam etmiştir.

---

*benimsenecektir. İslâmiyet asla istismar edilmeyecek ve kimseye de istismar ettirilmeyecektir. hür dünya ile medeni münasebetler kurma fikri esas alınacak, Hıristiyanların dindar ruhanileriyle iyi münasebetler kurmanın yolları aranacaktır. Yayın prensiplerine uymayan reklamlar alınmayacak, banka reklamlarına da kesinlikle yer verilmeyecektir.” (Ruşen Çakır Ayet ve Slogan, s. 95.)*

Sözkonusu gazetenin o tarihlerde bütün grupları içine aldığı söyleyen D.T. bu durumu “*Yeni Asya ismi ilk olarak Zübeyr Abi önderliğinde, bütün ağabeylerin iştirak ve tasdiki ile hayata geçirilen bir gazetedir. Dolayısıyla Yeni Asya ismi her birini içine alan bir isimdir. Fakat 82’den sonra ayrışmalar olmuştur.*” şeklinde ifade etmektedir.

1982 Anayasa oylamasına kadar üç kol halinde devam eden Nurcu harekette, Anayasa oylaması nedeniyle yeni bir bölünme daha yaşanmış, böylece okuyucu grupta da ayrışmalar başlamıştır.

Sözkonusu anayasaya “*bu bir ihtilal anayasasıdır*” diyerek bir grup “hayır” oyu kullanmış, diğer bir grup ise “evet” oyu kullanmışlardır. “Hayır” diyen topluluk; “*Yeni Asya*” gazetesi etrafında toplanmış, bu sebeple “gazeteci” grup olarak da adlandırılmıştır. “Evet” diyen topluluk ise “*meşveret*” grubu olarak adlandırılmıştır. “Şûra” grubu olarak da isimlendirilen ve ana damarı temsil ettiği düşünülen bu grup içinde Mehmet Kırkinci, Abdullah Yeğin, Mustafa Sungur, Hüsnü Bayram gibi Nurcu hareketin önde gelen “ağabey”leri yer almaktadır. 2000’li yılların ortalarına doğru ise Meşveret grubu içinde tekrar ayrışmalar başlamış; Mustafa Sungur ve Mehmet Kırkinci kendi gruplarını kurmuşlardır. İlerleyen tarihlerde ise her birisinin başını farklı bir Nurcu “ağabey”in çektiği gruplar ortaya çıkmıştır. Abdullah Yeğin, Abdullah Badıllı, Hulusi Yahyagil, Hekimoğlu İsmail gibi... Fakat bu ayrışmalarda “meşveret” grubu ana damar olarak kalmış, hatta bugün yapılaşmasını henüz tamamlayamayan küçük gruplar, farklı şehirlerde “meşveret” çatısı altında bir araya gelmektedirler.

Nurcu hareketin “gazeteciler” grubu olarak da bilinen ve Yeni Asya gazetesi etrafında toplanan grubunda ise 1990’a kadar herhangi bir bölünme görülmez fakat bu süreçte yayın organlarının zorunlu olarak isim değiştirdiği görülmektedir. Zira 12 Eylül 1980 askeri darbesinden yaklaşık bir ay sonra sıkıyönetim Yeni Asya gazetesini kapattı. Nurcular da hemen “Yeni Nesil” adında bir başka gazete yayınlamak için harekete geçtiler. Bu gazete çıkmaya başladıktan sonra Yeni Asya gazetesinin yayın yasağı kalkmışsa da Nurcular, Yeni Asya’nın tüm haklarını Yeni

Nesil'e devretmeye ve bu ikincisinin yayınlarını sürdürmeye karar verdiler.<sup>920</sup> Dolayısıyla bu grup, 90'lı yıllarla kadar Yeni Nesil etrafında toplanmıştır.

Anayasa oylamasına red oyu veren ve ilk önce Yeni Asya daha sonraları da Yeni Nesil gazetesi etrafında toplanan grup; 1990 yılına gelindiğinde, şahsi anlaşmazlıklar ve farklı siyasi tercihler yüzünden yeni bir bölünme ile karşı karşıya kalmıştır. Bu defa Mehmet Kutlular'ın önderliğinde “*Yeni Nesil*”den ayrılan grup tekrar “*Yeni Asya*” gazetesini yayınlamaya başlamışlar böylece Nurcu hareket içinde, “*Yeni Nesil*” ve “*Yeni Asya*” adıyla yeni bir grup daha oluşmuştur.

Kısaca söylemek gerekirse, İman artırmaya yönelik bir hareket olarak kabul edilen “Nurculuk” hareketi; ilk olarak Bediüzzaman Said Nursi'nin vefatından hemen sonra Yazıcılar ve Okuyucular olarak iki gruba ayrılmış, 70'li yılların başında Fethullah Gülen'in kendi grubunu kurmasıyla 80'li yıllara üç ayrı kol halinde gelmiştir. 1982 anayasasındaki farklı siyasi tercihler Nurcu hareket içinde yeni bir bölünmeyi getirmiş, böylece Meşveret ve Gazeteciler grubu ortaya çıkmıştır. Daha sonraki süreçte, devlette liberal ekonomi ve serbest piyasa anlayışının hâkim olduğu, 1980 sonrası ve özellikle 1990'lı yıllarda piyasa, eğitim ve siyasette yeni fırsat alanlarının oluşması ve genişlemesiyle Risale-i Nur Külliyyatı etrafında toplanan fakat her birinin farklı metin yorumu, yayınevi ve sosyo-kültürel alanda faaliyet gösteren dernekleri bulunan şu gruplar ortaya çıkmıştır: Yazıcılar Grubu, Okuyucular Grubu, Fethullah Gülen Grubu, Mehmet Kırkıncı Grubu, Abdullah Yeğin Grubu, Abdülkadir Badıllı Grubu, Hulusi Yahyagil Grubu Mustafa Sungur Grubu, Yeni Nesil Grubu, Yeni Asya Grubu, Med-Zehra Grubu, Zehra Grubu, Sakarya Grubu.<sup>921</sup>

Peki, “1990'lı yılların başında hangi alanlarda, ne şekilde hizmetleriniz/faaliyetleriniz olmuştur.” şeklinde soru yönelttiğimiz D.T o yılları şöyle açıklamaktadır

<sup>920</sup> Yeni Nesil gazetesi de kısa süreliğine kapanmış, bu sürede Tasvir ve Hür Yurt adıyla yayın hayatı devam etmiştir. Fakat bu yasaklama uzun sürmemiştir.

<sup>921</sup> Geniş bilgi için bkz. Hulusi Şentürk, **Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset**, s. 244-276; Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 230; Hakan Yavuz, “**Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk**”, s.264-294.

*“Biliyorsunuz Nurculuk risalelerin okunduğu ve yaşandığı bir gruptur. Bu okuma ve yaşatma 90’lı yıllarda da devam etmiştir. “Dersâne” denilen evlerde hasbî hizmetler yapılmıştır. Hasbîlikten kasıt, herhangi bir dünyevî beklentiye girmeden, tâyinât dediğimiz sadece günlük karnı doyuracak kadar bir karşılık ile veya bazen bunu dahi talep etmeyerek yapılan hizmettir.”*

90’lı yılların başı ve 2000’li yıllardaki faaliyetleri K.A. ise şöyle özetlemektedir. *“90’lı yıllardan sonra her bir ağabey’in başını çektiği birçok grup ortaya çıktı. Bu gruplara genel olarak baktığımızda her birisinin faaliyetleri dersane hizmeti, dergicilik, kitap yayını ve yayınevi faaliyetleri, medya, dernek vakıf şeklinde devam etmiştir. Fakat bunların bazıları Konya’da güçlü bazısının da hiçbir çalışması yok. Onun için her birisine ayrı ayrı bakmak lazım”*

*“Geçmişte ve günümüzde kendi grubunuzu/cemaatinizi diğer gruplardan/cemaatlerden ayıran en önemli özellikler nelerdir?” diye soru yönelttiğimizde D.T şöyle cevap vermektedir: “Bizim diğer cemaatlerden en önemli farkımız “Meşveret” sistemi. Meşveret, cemaatin genelinin tasvip ettiği, 8-10 kişilik bir icra tertip heyetidir. İki yılda bir yenilenir. Meşveret sistemi ile hizmet yapıldığında bireyler, herhangi bir şahsa, ağabeye, hocaya, mürşide veya şeyhe bağlı değildir. Ağabeylere saygı en üst düzeyde olmakla beraber, onlara nezaket çerçevesinde muhalefet etmek bu hizmetin içinde vardır. Şahsa bağlılık olmadığından dolayı, şahıs vefat etse de hizmetin tarzı ve misyonunda bir değişiklik olmayacaktır.”*

Diğer cemaatlerden ayrılan bir hususu daha eklemek lazım diyor ve şöyle devam ediyor D.T : *“Nurcular cemaat adına siyaset yapamaz. Çünkü üstad bunu sağlığında men etmiştir. Ama şahsı adına bir cemaat ferdi siyasetle uğraşabilir, hataları kendine ait olmak üzere siyaseti meslek haline getirebilir. Nur hizmetinde, siyasete doğrudan müdahale söz konusu değildir. Yani siyasetin iç işlerine karışmaz. Aynı zamanda siyasi hareketlerin de cemaatin iç işlerine karışmasına müsaade etmez.”*

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi Konya’da Nurculuk hareketi bu güne kadar birçok koldan gelmiştir. Bunların her birinin kendi görüşleri, kendi dersaneleri, kullandıkları fırsat alanları, dernekleri, vakıfları vs... bulunmaktadır. Bizim görüştüğümüz kişilerin de kendi buldukları noktadan sorularımıza cevap vermeleri normal bir durumdur. Zira yukarıdaki ifadeler göz önüne alındığında Nurcular içindeki her bir grubun meşveret de bulunduğunu ve siyasetten uzak durduğunu söylemek mümkün değildir.

Şüphesiz Türkiye’nin değişik noktalarında etkin olarak faaliyet gösteren grupların bazıları Konya’da kendisine alan bulmuş bazıları ise bulamamıştır. Onun için burada sadece araştırma alanımız olan Konya’da faaliyet gösteren gruplar ele alınacaktır. Grupları teker teker ele almadan şunu ifade edebiliriz. Her şeye rağmen, sözkonusu ayrışmalar dikkate alınmadan, Nurcu hareket bir bütün olarak değerlendirildiğinde 1970 yılında Konya’da sadece 3 “dershane” var iken 2000 yılına gelindiğinde bu sayının 182’ye ulaştığı söylenmektedir.<sup>922</sup>

**a)Yazıcılar Grubu:** Yazıcılar, 1961-62 yıllarında Said Nursi’nin vefatından birkaç ay sonra Hüsrev Altınbaşak’ın etrafında oluşan gruba verilen isimdir.

Sözkonusu grup son yıllarda ülke genelinde birçok noktada faaliyet göstermelerine rağmen, Konya’da çok fazla etkin oldukları söylenemez. Bu grup daha ziyade Ege Bölgesinde daha yaygın olarak faaliyetini sürdürmektedir. Konya’da pek etkin olmamakla beraber, sadece 4-5 mekânda (dershane) hizmet verdikleri bildirilmektedir.

Grubun değişim ve dönüşümünü analiz edebilmek için Konya dışındaki faaliyetlerine kısaca bakmak faydalı olacaktır. Bu grup tarafından 1974 yılında, ‘İman ve Kur’ân hizmeti’ eksenli eğitim çalışmaları yapmak üzere Hayrât Vakfı kurulmuşsa da çok fazla etkin olmamıştır. Zaten “Yazıcı Nurcular” hareketi 1990’lı yıllara kadar local olarak kalmış, farklı alanlara açılmamıştır. Fakat 1987’de grubun kurucusu Hüsrev Altınbaşak’ın vefat etmesi bu anlamda bir kırılma noktası olmuştur.

---

<sup>922</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 227.

Zira bu grupta da, 1990'lı yıllarda ortaya çıkan fırsat alanlarını kullanarak genişleme ve bunun sonucunda da değişme ve dönüşme görülmüştür.

Bu farklılaşmalardan belki de en önemlisi, “Yazıcı” grubu için varoluşsal bir öneme sahip olan, risalelerin Latince olarak yazılması konusundaki karşıt duruşları meselesidir. Daha önceki yıllarda RNK'ların Latince olarak yazılmasına karşı iken, bu yıllardan itibaren bir zihniyet dönüşümü gerçekleşmiş ve artık bir tarafında Osmanlıca, bir tarafında da Latince harflerle risaleler basılmaya başlanmıştır.

Bu zihniyet dönüşümü ile beraber, Hayrat Vakfı'nın faaliyetlerinde de değişiklikler olduğu gözlenmektedir. İlk olarak “İman ve Kur'an” eğitimi hizmeti için kurulan vakıf; artık eğitim çalışmalarının yanında bir sivil toplum kuruluşu gibi çalışarak “Diyanet Raporu”, Kürt Raporu”, “Yeni bir Anayasa” gibi çeşitli raporlar hazırlayarak toplumsal konularla hakkında öneri ve görüşlerini de paylaşmaktadır. Bunun dışında sözkonusu vakıf çatısı altında, sosyal ve kültürel birçok çalışma yapılmaktadır. Örneğin vakıf farklı projelerle, liseler arasında bilgi yarışmaları düzenlemekte,<sup>923</sup> Milli Eğitim Bakanlığı ve Gençlik ve Spor Bakanlığı ile sözleşmeler imzalayarak Gençlik Merkezlerinde Genç Ofis'lerde Osmanlıca dersleri düzenlemektedir. Bunun yanında son yıllarda uluslararası düzeyde Said Nursi sempozyumları tertip etmeye başlamışlardır.

Ayrıca bu grup tarafından da Nurcu hareketlerin genel olarak basın yayına duydukları bir ilginin yansıması olarak “*Hayrât Neşriyat*” ve “*Altınbaşak Neşriyat*” kurulmuştur. Buralarda Kur'an-ı Kerim, Risale-i Nur Külliyyatı ve bazı Türkçe eserler basılmaktadır.

**b)Fethullah Gülen Grubu:** 17/25 Aralık süreci ve 15 Temmuz'la birlikte yaşadığımız sivil ve askeri darbe teşebbüsleri sonucunda gerek Milli Güvenlik Kurulu gerekse mahkemeler tarafından Fetullahçı Terör Örgütü (FETÖ) ve Paralel Devlet Yapılanması (PDY) olarak tescil edilen Gülen hareketinin bugün itibariyle hemen hemen bütün kuruluşlarına ve mal varlıklarına devlet tarafından el konulsa da tarihsel süreç içinde grubun nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiğinin anlaşılması

<sup>923</sup> <http://www.hayratvakfi.org/2014/faaliyetler/muhtelif/gencler-yarisiyor/> (28/10/2014)

bakımından grubun ilk andan itibaren nasıl bir görünüm sunduğu ortaya konulması gerekmektedir..

İlk yıllarda “okuyucular grubu” içinde yer alan Fethullah Gülen,<sup>924</sup> İzmir Hisar Camii’ndeki vaazları ve güçlü hitabeti sayesinde etrafına çok sayıda insan toplamayı başarmıştır. O tarihlerdeki durumu ve ilk kopuşu kendisiyle görüştüğümüz araştırmacı yazar K.A. şöyle ifade etmiştir. “*Fethullah Gülen, Mehmet Kırkinci’nun öğrencisidir. Bakıyorlar ki güzel hitabeti olan etrafında insanları toplayabilen bir elemanları var. Bunun üzerine kendi adamlarını oraya getirerek, hatta bazen araçlarla taşıyarak Gülen’i parlatmışlardır. Fakat Gülen, İzmir’de güçlendikçe, merkezden ayrılmaya başlar. Gülen’in temel itirazı “siz siyasete karışıyorsunuz, gazetecilik yapıyorsunuz noktasıdır. Hatta F. Gülen, 1971’deki mahkemelerde nuru olmadığını dahi ifade etmiştir.”*

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi 1970’li yılların başında Gülen, etrafında kalabalıklar oluşmaya başlayıp güçlendikçe merkezden yani “okuyucular”dan ayrılmaya başlamış ve kendi grubunu kurmuştur. Gündelik politikalarla uğraşılmasını doğru bulmayan Fethullah Gülen, asıl amacın iman hakikatlerinin anlatılması olduğu ve politika ile içli – dışlı olmanın bu amaca gölge düşürdüğü iddiasıyla, faaliyetlerini daha ziyade öğrenciler ve gençler üzerine yoğunlaştırmıştır. Kendi grup varlığını oluşturmak, pekiştirmek ve güçlendirmek için her türlü aygıtı kullanmıştır. Bu amaçla yakın çevresine vakıflar kurdu, dergiler çıkartmış, özel dersaneler açtırmıştır. Bütün bu süreç içinde yazdığı yazılar, verdiği vaazlar ve bizzat iştirak ettiği gençlere yönelik derslerle kendisi de bu ilk örgütlenme dönemlerinde, karizmasını bol bol kullanarak, bilfiil çabalayarak sessiz ve derinden ilerleyerek örgütünü genişletmiştir.<sup>925</sup>

<sup>924</sup> Erzurum’a bağlı Pasinler ilçesi, Korucuk köyü nüfusuna kayıtlı, 1941 doğumlu Fethullah Gülen çeşitli medrese ve çevrenin tanınmış din adamlarından almış olduğu derslerle ilk eğitimini tamamlamıştır. Gülen, 1958 yılında kazandığı Diyanet İşleri Başkanlığı’nın vaizlik imtihanı sonrasında ise Edirne, Kırklareli, Balıkesir, Manisa, Çanakkale, İzmir gibi illerde çeşitli camilerde vaiz ve imam olarak görevlerde bulunmuştur.

<sup>925</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 103.

“*Akyazılılar Vakfı*” ve “*Türkiye Öğretmenler Vakfı*” gibi kuruluşlarla başlayan faaliyetler, sonraki yıllarda ortaya çıkan fırsat alanlarının kullanılmasıyla hayata geçirilen çok sayıda dernek ve şirket aracılığıyla daha geniş bir çerçevede sürdürülmüştür. İlk olarak öğrencileri barındırmak amacıyla açılan “dershaneler”, zamanla yerini yurtlara, daha sonra özel okullara ve üniversite hazırlık dershanelerine bırakmıştır.

Sözkonusu grubun Konya’daki güncel görünümünü (15 Temmuz öncesi) tespit etmek için görüşlerini almak üzere bu gruba bağlı kişi, dernek vakıf vb.. irtibat kurmaya çalışılmıştır. Ülkenin içinde bulunduğu özel durumlar ve sözkonusu cemaat-siyaset ilişkileri göz önüne alınarak hiç bir yetkili, araştırmacı ile görüşmeye yanaşmamış ve her birisi bu isteği “*bizim Fethullah Gülen ile bir bağlantımız yok*” diyerek geri çevirmiştir. Fakat ironik olan durumlarla da karşılaşmıştır. Örneğin bu gruba bağlı vakıflardan birisinde, görüşme isteği reddedildikten sonra, ayrılırken kartvizitlerini araştırmacıya vermişler, “*bizim Fethullah gülen ile hiçbir bağlantımız yok*” dediği halde kartvizitin arka yüzünde ise Fethullah Gülen’in bir sözüne yer verdikleri görülmüştür.<sup>926</sup>

Bizim gözlemlerimiz ve farklı kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, Gülen grubunun Konya’daki faaliyetleri, 1970’li yılların sonu, 80’li yılların başlarında ilk olarak Abdullah Aymaz öncülüğünde yurt faaliyeti olarak Konya lisesi karşısında başlamıştır. İzmir İHL ve İzmir Yüksek İslam Enstitüsü mezunu olan Abdullah Aymaz, 1978’de yayınlanmaya başlayan Sızıntı Dergisinde yazılar yazmaya başlamıştır. Ayrıca, Zaman gazetesinin ilk taşra temsilciliğinin Konya’da açılmasına da öncülük etmiştir.

Konya’da ilk olarak 1978 yılında kurulan “*Büyük Koyuncu Hizmet Vakfı*” ile faaliyetlerini kurumsallaştıran Gülen grubu, sözkonusu vakıf çatısı altında birçok faaliyetini yürütmüş, yurt, ev yurdu, kolej, kreş, vb... birçok alanı kontrol etmiştir. Konya’da birçok yurdu bulunan vakıf, “*Büyükkoyuncu Anadolu ve Fen Lisesi*”,

---

<sup>926</sup> Sözkonusu görüşme çalışmalarını 2015 ve öncesinde yapıldığından bu tarihlerde 17/25 Aralık süreci olarak bilinen süreç yaşanmış fakat 15 Temmuz darbe girişimi henüz yaşanmamıştır.

“Abdullah Aymaz İO”, “Özel Merve Okulları”, “Enva Çocuk Akademisi” gibi kurumları ile eğitim faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

Grup, “Gaye Eğitim Gönüllüleri Dernek”i, “Gayeder Merkez Okuma Salonu”, “Dr. Sadullah Nutku Okuma Salonu” gibi değişik dernekler ve salonlar aracılığıyla da faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

Sözkonusu grubun eğitim alanındaki faaliyetlerinden birisi de üniversite hazırlık dershaneleridir. Yurt genelinde değişik isimlerle bu faaliyetini yürüten grup, Konya’da “Sabah Dershaneleri” adıyla birçok şubesi ile çalışmalarını sürdürmüştür.

Grubun Türkiye genelindeki çalışma alanları bize sözkonusu grubun değişim ve dönüşümü açısından daha iyi ışık tutacaktır. Örneğin eğitim alanındaki çalışmaları çerçevesinde özel kolejler açmaya başlayan Gülen cemaati, bu sahadaki başarılarıyla faaliyetlerini yurt dışına da taşıma imkânı bulmuş ve böylece büyük çoğunluğu Orta Asya Cumhuriyetlerinde olmak üzere birçok ülke ve özerk bölgede değişik isimler altında üniversite, lise, ilkokul, anaokulu ile eğitim ve dil merkezi açmıştır.

1978 yılında yayın hayatına başlayan ve kapatıldığı güne kadar yayın politikasını değiştirmeyen “Sızıntı” dergisi, bu grubun en eski ve en etkin yayın organıdır. Buna ilave olarak 15 Temmuz olayına kadar çıkartmakta oldukları *Zaman Gazetesi*, *Yeni Ümit* ve *Aksiyon Dergileri* de grubun en çok bilinen yayın organları olduğu söylenebilir. Bu dergi ve gazetelerin faaliyetleri durdurulmadan önce Konya’da da çok sayıda okuyucusu bulunduğu bilinmektedir.

Bunun yanında birçok Avrupa ülkesine ve ABD’e ulaşacak düzeyde yayın yapan Samanyolu Televizyonu (STV), Samanyolu Haber kanallarına ilaveten uydu yoluyla birçok noktaya ulaşan Mehtap TV, Ebru TV, Irmak TV, Yumurcak TV gibi kanallarına ek olarak Burç FM, Dünya Radyo gibi çeşitli radyo istasyonları da yine bu cemaatin görüşleri doğrultusunda faaliyetlerini sürdürmüştür.

Ayrıca ilk olarak, 1970’li yılların sonunda yayıncılık alanında başladığı şirketleşme çalışmalarını ilerleyen süreçte çeşitlendiren cemaat; geldiğimiz noktada perakende, dağıtım, kâğıt, basım, medya ile sürdürmüş, bilişim, eğitim araçları, okul kıyafetleri, kırtasiye, eğitici oyuncak, turizm, kargo, lojistik, gıda ile büyümüş ve bu

şirketlerini “*Kaynak Holding*” çatısı altında toplamıştır. Holding, 16 farklı sektör, 23 şirket ve aktif 100 markasıyla büyük bir kuruluş haline gelmiştir.<sup>927</sup>

1994 yılında kurulan ve onursal başkanlığını Fethullah Gülen’in yaptığı “*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı*” ve onun bünyesinde her yıl düzenli olarak yapılan “Abant Platformu” toplantıları aracılığıyla da cemaatin hem yurt içinde hem de yurt dışında bir hayli etkinliği gözlenmiştir. Sözkonusu platformda biraya gelen ülkenin belli entelektüel çevreleri, gerek yurt içi gerekse yurt dışı ile ilgili birçok konu ele alınmakta ve bir sivil toplum kuruluşu olarak, sonuç bildirgesi yayınlanmıştır. Yine bu platform aracılığıyla dinler ve medeniyetler arası diyalog çalışmalarının yapıldığı da bilinmektedir.

Bunun yanında 2002 yılında kurulan ve daha sonra kamu yararına çalışan dernek statüsü kazanan “*Kimse Yok mu Derneği*” bu grubun en önemli yardım toplama ve organize etme kuruluşu olarak işlev gördüğü bilinmektedir.

Görüldüğü gibi “*asıl gayenin iman hakikatlerinin anlatılması olduğu ve politika ile içli-dışlı olmanın bu gayeye gölge düşürdüğü*” iddiasıyla, faaliyetlerini daha ziyade öğrenci ve genç kesim üzerinde yoğunlaştıran ve günlük politikalarla uğraşılmasını doğru bulmayan Fethullah Gülen, Nurculuk hareketi içinden 1970’li yıllarda ayrılmış, günümüze kadar olan süreçte ortaya çıkan fırsat alanlarını çok iyi değerlendirmiş, bir zihniyet dönüşümü geçirmiştir. İlk zamanlarda hareket aktif siyasetten uzak durmuş fakat eğitim kurumlarına, medyaya, emniyete, yargıya, askeriye, piyasaya ve diğer kentsel ve kamusal alanlara kendi kurumlarını kurarak

<sup>927</sup> Kaynak holding; *Yayıncılık faaliyetlerini*; Kaynak Kültür Yayın Grubu (Bünyesinde; Define, Şahdamar, Işık, Kaynak, Nil, Sütun, Yitik Hazine, Kuşak, Muştı ve Nil Sesli Yayınları’nı barındırmaktadır. Ayrıca yabancı yayınlar alanında, Tuğra books, The Light Publishing adlarıyla faaliyette bulunmaktadır.), Zambak Okul Yayın Grubu, Sürat Sınavlara Hazırlık Yayın Grubu, Kaynak Telif Ajansı ile... *Perakende faaliyetlerini*; NT Mağazaları ile... *Dağıtım faaliyetlerini*; Gökkuşluğu ile... *Basım faaliyetlerini*; Çağlayan Matbaası ile... *Kâğıt faaliyetlerini*; Kaynak Kâğıt ile... *Medya faaliyetlerini*; Kaynak Medya ile... *Bilişim faaliyetlerini*; Sürat teknoloji ile... *Eğitim Araçları faaliyetlerini*; Sürat Eğitim Araçları ile... *Kırtasiye faaliyetlerini*; Alfa ile... *Eğitici Oyuncak faaliyetlerini*; PAL ile... *Okul Kıyafetleri faaliyetlerini*; İmpire ile... *Turizm faaliyetlerini* Nüanstur ve Sürattur ile... *Kargo faaliyetlerini*; Sürat Kargo ile... *Lojistik faaliyetlerini*; Sürat Lojistik ile... *Gıda faaliyetlerini*; Bereket Yemek, İtina Toptan Gıda ve İtina Et ve Süt Ürünleri Mağazaları ile gerçekleştirmektedir. Bunun yanında *Sosyal Sorumluluk faaliyetlerini de* Kaynak Vakfı ve Kaynakder aracılığıyla yerine getirdiği görülmektedir. (<http://www.kaynak.com.tr/> 04/11/2014)

ya da grup üyeleri aracılığıyla girmek için bütün imkânlarını kullanmıştır.<sup>928</sup> Hareket, işadamları, gazeteciler ve öğretmenler tarafından yeniden yapılandırılmış ve popüleştirilmiştir. Zamanla Gülen hareketi, Nur hareketinin bir kolu olmaktan çıkmış ve dine dayalı özerk bir sosyal hareket haline gelmiştir.<sup>929</sup>

Gelinen noktada artık Nurcu hareketten farklı ve müstakil olarak “*Fethullah Gülen Hareketi*”inden bahsedilir olmuştur. Bu anlamda artık Fethullah Gülen grubu sadece dini bir hareket değil, bunun yanında sosyal, kültürel, ekonomik, politik vb.. bir çok misyona sahip bir hareket olduğu söylenmiştir. Bu yönüyle Fethullah Gülen hareketi, ortaya çıkan yeni ekonomik ve sosyal imkânları değerlendirmeye çalışan bir orta sınıf hareketi olarak değerlendirilmiş ve Gülen hareketi, diğer “Nurcular”dan farklılaşarak “Neo-Nurcular” olarak adlandırılmıştır.<sup>930</sup>

Kendi grubunu oluşturmak, pekiştirmek ve güçlendirmek için hiçbir zaman Nurcu olduğunu söylemeyen Gülen, bu büyüme sürecinde her zaman devlete itaat içinde olmuştur. Bu durumun itaatin samimiliğinden ziyade, onun devletten çok çekindiği, örgütlenmesine zarar gelmesini istemediğinden kaynakladığı söylenebilir. 1989 yılında İzmir Hisar Camii’nde vermiş olduğu vaaz, onun devlete olan itaatini tazelemesi olarak görülebilir. 12 Eylül’den sonra ilk kez alenen verdiği bu vaazda en “*hızlı irtica düşmanlarının*” bile cesaret edemediği bir suçlamada bulunarak, kendinden emin bir şekilde, türban yürüyüşlerindeki baş örtülü, türbanlı veya çarşafli kadınların çoğunun erkek, bir çoğunun da kostüm dükkanından İslami kıyafetler alarak gelen aslında açık saçık kadınlar olduğunu söylemiş, o zamanın siyasi iradesinin yanında yer almıştır.<sup>931</sup>

Kısaca söylemek gerekirse; 70’li yılların başında, “iman hakikatlerinin anlatılması” gayesi ile gerektiğinde kamplar kurularak buralarda RNK okutmak suretiyle öğrenci ve genç kesim üzerine yoğunlaşan Fethullah Gülen grubu, 90’lı yıllardaki fırsat alanlarını iyi değerlendirmiş, 2000’li yıllarda ise bilindiği gibi

<sup>928</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 246.

<sup>929</sup> Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 243.

<sup>930</sup> Yavuz, “**Neo-nurcular: Gülen Hareketi**”, s. 295-307; Ayrıca bkz M. Enes Ergene, **Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı**, Yeni Akademi Yayınları, İst. 2005, s. 48-59.

<sup>931</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 105- 113.

eğitimden medyaya, inşaattan sağlık kuruluşlarına kadar birçok alanda şirketleri bulunan bir grup haline dönüşmüştür.

2000’li yıllardan sonra siyasi iktidarla ilk dönemlerde uyum içinde çalışmaya devam etmiş grubunu çok daha fazla yaygınlaştırmış ve çok büyük mali olanaklara sahip olmuştur. Bunun yanında birçok üyesini emniyet, yargı, askeriye ve üst bürokratik kademelere yerleştirmiştir. Devletin sahip olduğu her türlü aygıtta sahip olmakla kendine güveni gelen Gülen grubu, siyasi iktidara talip olduğu bir sürece girmiş ve 15 Temmuz 2016’da silahlı terörist bir kalkışmayı organize eder hale gelmiştir. Girmiş olduğu bu süreç, Gülen’in bütün bu çalışmalarında ne derecede samimi olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir.

Gelinen noktada Gülen grubu, içine girdiği sürecin sonucunda, Paralel Devlet Yapılanması (PDY) "Ulusal güvenliği tehdit eden legal görünümlü illegal Yapı" olarak tanımlanmıştır. Milli Güvenlik Kurulu’nun (MGK), "Paralel Yapı'yla topyekun mücadele" kararını 30 Ekim 2014 tarihli toplantıda almış ve bu ifade Kırmızı Kitap'a resmen girmiştir. Böylece Paralel Yapı ile ilgili hukuki mücadelenin çerçevesi çizilmiştir.<sup>932</sup>

Milli Güvenlik Kurulu’nun (MGK) temmuz ayı toplantısı sonrasında yapılan MGK bildirisinde, ikinci bir karar alınarak Paralel Yapı, Milli Güvenlik Siyaset Belgesi'ne "tehdit" olarak işlendiği görülmektedir. Burada PKK için kullanılan Bölücü Terör Örgütü (BTÖ) adlandırmasına benzer biçimde Gülen cemaati için Fethullahçı Terör Örgütü (FETÖ) ifadesi kullanılmıştır. Yaklaşık 40 yılın ardından ilk kez “Gülen cemaati kaynaklı terör tehdidi FETÖ” ifadesiyle ‘Kırmızı Kitap’ olarak adlandırılan Milli Güvenlik Siyaseti Belgesi’ne girme özelliği kazanmıştır.<sup>933</sup>

Bugün geldiği noktada silahlı terörist bir kalkışmayı organize edecek kadar değişim ve dönüşüm yaşamış darbeci bir yapının, başlangıçta kendini basitçe dini bir cemaat gibi lanse eden paralel yapının, süreç içerisinde ‘gönüllüler hareketi’, ‘hizmet

<sup>932</sup> <http://www.star.com.tr/guncel/iste-paralelin-kirmizi-kitaptaki-tanimi-haber-1025393/>

<sup>933</sup> <http://www.milliyet.com.tr/mgk-ilk-kez-feto-ifadesini-dunya-2281867/>

*hareketi*’ gibi isim değişiklikleri, kitleselleşme sürecinde toplumun kanaatlerini manipüle etmeye yönelik bir stratejiden ibaret olduğu görülmektedir.<sup>934</sup>

Bugün 15 Temmuz’la birlikte darbeci bir terör yapılanmasına ulaşan çizgi; aşırı güç temerküzü yapmaya çalışan, sadece sosyal ve kültürel alanda tüm kamusal imkânları ve fırsatları kendi yetkisinde toplamayı değil, aynı zamanda devletin kritik kurumlarını da içerden kuşatmayı hedefleyen bu dünyacı karakterin özel izlerini taşımaktadır.<sup>935</sup> Esasen sözkonusu grubun daha diyalogla ilgili faaliyetlere başladığı ilk dönemde diğer İslami gelenek ve grupları dışladığı gözden kaçırılmamalıdır. FETÖ’nün inşa etmeye çalıştığı dini pratikler, geleneksel din tasavvurumuzu, tarihsel Sünni müktesebatımızı, din ve devlet ilişkilerinde yerleşik tarihsel algılarımızı dumura uğratan batını bir çerçeve olarak tahribe yol açtığı söylenebilir.<sup>936</sup>

Gelinen nokta itibariyle Aydın’a göre Gülenizm, bir Müslüman oluşum değil, İslam’ın içinden ortaya çıkmakla birlikte zamanla ondan ayrışan senkretist bir dini hareket veya diğer bir ifadeyle Gülenizm Kültü olarak kabul edilmelidir.<sup>937</sup>

15 Temmuz darbe girişiminde sonra bütün ülke de olduğu gibi Konya’da da bu örgüte ait olduğu tespit edilen dernek, vakıf, okul vb. kurumlar kapatılmıştır.

**c)Yeni Nesil Grubu:** Yukarıda da bahsedildiği gibi Okuyucular grubu, 80 ihtilali sonrasında, Yeni Asya gazetesinin kapatılması üzerine Yeni Nesil adıyla bir gazete çıkararak yollarına devam etmişlerdi. Fakat 1990 yılına gelindiğinde başgösteren siyasi ve şahsi anlaşmazlıklar sebebiyle bu gruptan ayrılarak, “Yeni Asya”nın yeniden yayına başlamasıyla, Yeni Nesil gazetesi etrafında ve Mehmet Fırıncı liderliğinde devam eden grup “Yeni Nesil” olarak adlandırılmaktadır.

Bu grubun İstanbul’da, başta yayıncılık sahası olmak üzere birçok alanı kontrol ettiği bilinmektedir.

<sup>934</sup> Celalettin Çelik, “Cemaatten Darbeci Terör Örgütüne Mesiyaniik Sapmanın Sosyolojik Temelleri”, *Star Gazetesi*, <http://www.star.com.tr/acikgorus/cemaatten-darbeci-teror-orgutune-mesiyaniik-sapmanin-sosyolojik-temelleri-haber-1131613/> (06.08.2016).

<sup>935</sup> Çelik, a.g.m.

<sup>936</sup> Çelik, a.g.m.

<sup>937</sup> Mahmut Aydın, “Bir Kült/Dini Hareket Olarak Gülenizm!” *Karar Gazetesi*, <http://www.karar.com/gorusler/bir-kultdini-hareket-olarak-gulenizm-241083#> (07.09.2016).

Edindiğimiz bilgiler ve gözlemlerimiz doğrultusunda bu grubun Konya'daki faaliyetleri ele alındığında, İstanbul merkezli olarak yapılan grubun yayınları Konya'da da yaygın bir şekilde tüketildiği görülmektedir. Bunun yanında bu cemaatin Konya'da bir yurdu ve bir evi (dershane) bulunduğu bildirilmektedir.

Türkiye geneli olarak bakıldığında ise kendi adına şirketleri bulunan hareketin “Nesil Yayın Grubu” olarak Nesil Yayınları, Etkileşim Yayınları, Söz Basım Yayın, Kara Kalem Yayınları, Nesil Matbaacılık gibi şirketlerinin yanında çocuklara yönelik materyallerin basıldığı Nesil Çocuk Yayınları gibi şirketleri bulunmaktadır. Diğer dini gruplarda görüldüğü gibi bu gruba ait olan Nesil Takvim'i de hareketin evlere kadar uzanan bir yayın organı olduğu söylenebilir.

Söz konusu dini grubun yayıncılığın yanında medya alanında da bir hayli faaliyetlerinin olduğu gözlenmektedir. “*Moral Fm*”, “*Moral Haber*” medya alanında grubun kontrolünde olan medya şirketleridir.

Bunun yanında aile, eğitim, tarih, toplum, psikoloji, kültür sanat, gibi konuların ele alındığı “*Moral Dergisi*” aylık olarak yayınlanmaktadır.<sup>938</sup> Çocuklara yönelik olarak yukarıda da ifade edildiği gibi Nesil Çocuk yayınları çatısı altında okul öncesi yaşlardan genç yaşlara kadar boyama kitabından çizgi romana kadar birçok alanda yayın yapılmaktadır.

Bunun yanında Risale-i Nurları daha geniş kitlelere ulaştırmak ve risalelerin kazandırdığı ‘Kur’ani bakış açısı’ ile gündelik hayatı görebilmek için “*Moral Kültür Merkezi*” açılmış ve bu kurum aracılığıyla da çeşitli sosyo kültürel etkinlikler, seminerlerin yanısıra hafta sonlarında ortaöğretim ve lise öğrencilerinin katıldığı etüd programları düzenlenmektedir.

**d)Yeni Asya Grubu:** Yukarıda da ifade edildiği gibi, ilk olarak 1970 yılında yayın hayatına başlayan ve Nurcu “ağabey”lerin ortak kararıyla çıkarılan “Yeni Asya” gazetesi etrafında “*Okuyucu Nurcular*” olarak ‘ana damar’ı temsil etmekteydi. Fakat 12 Eylül Askeri Harekâtı’ndan sonra Yeni Asya gazetesinin kapatılması üzerine “Yeni Nesil” gazetesini çıkartmaya başlamışlardır. Fakat 1990 yılına gelindiğinde, gazete bünyesinde yaşanan siyasi tartışmalar neticesinde bu gazeteden

<sup>938</sup> Eylül 2014 itibariyle dergi 126. sayısı ile okuyucularının karşısına çıkmıştır.

ayrılan Mehmet Kutlular'ın liderliğindeki bir grup tekrar “Yeni Asya” adıyla yeni bir gazete daha çıkarmaya başlamıştır. İşte “*Yeni Asya grubu*” denildiğinde bu grup anlaşılmaktadır.

1970 yılında yayın hayatına başlayan “Yeni Asya” gazetesi etrafındaki faaliyetleriyle bilinen bu grubun en önemli özelliği siyasetle yakından ilgileniyor olmalarıdır.<sup>939</sup> Adı geçen grup, gazete çalışmalarının haricinde, “dershane” ya da “medrese” adı verilen öğrenci evleri, özel okul ve şirketleri aracılığıyla faaliyetlerini sürdürmektedir.

Edindiğimiz bilgiler ve gözlemlerimize göre Yeni Asya grubuna ait İstanbul'da birtakım dernek ve vakıflar bulunmasına rağmen, Konya'da herhangi bir dernek ya da vakıftan bahsedilmemektedir. Grup yetkilileri tarafından Konya'daki evlerde Risalelerin okunduğu mahalli sohbetler düzenlenmekte bunun yanında 5-6 öğrencinin beraberce kaldığı müstakil ev ya da apartman dairelerinde “dershanecilik” faaliyetleri sürdürülmektedir. Bu anlamda Konya'da gruba ait 5-6 “dershane”nin bulunduğu bildirilmektedir.

Bunun yanında bu gruba ait Konya'da herhangi bir Kur'an kursu faaliyeti bulunmamaktadır. Ayrıca diğer dini gruplarda görülen, kreş ya da kolej şeklinde herhangi bir faaliyet de bilinmemektedir.

Şüphesiz İstanbul merkezde yayın yapan birçok gazete, dergi, kitap, radyo vb... Konya'da grup üyelerine ulaşmaktadır. Bu bağlamda bunlar ele alındığında basım yayın alanında bir hayli tecrübeli olan grup, Yeni Asya Neşriyat adıyla kitaplar yayınlanmaktadır. Bunun yanında dergicilik alanında faaliyetleri de dikkat çekmektedir. Üç ayda bir yayınlanan fikir dergisi olarak, akademik konuların işlendiği “*Köprü*” dergisi bu grubun 80'li yılların ortalarından bu güne kadar devam eden en önemli yayın organlarından birisidir.<sup>940</sup> Ayrıca aylık olarak, kadın ve aile ile ilgili sorunların ele alındığı “*Bizim Aile Dergisi*”, çocuklara yönelik olarak “*Can Kardeş*” dergisi ve gençlere yönelik konuların irdelendiği “*Genç Yorum*” dergisi yayınlanmaya devam etmektedir.

<sup>939</sup> Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 100-104.

<sup>940</sup> Derginin Yaz 2014 itibarıyla 126. sayısı yayınlanmıştır.

Son dönemde gazete ve dergiciliğin yanında uydu aracılığıyla ülke geneline yayın yapan grup “*Bizimradyo*” yayını ile Medya alanındaki kontrol ağına radyoculuğu da eklemiştir.

Yeni Asya grubu, dernek ve vakıf çalışmalarını ise İstanbul merkezli “Yeni Asya Eğitim Kültür ve Araştırma Vakfı” adıyla sürdürmektedir. Vakıf bünyesinde, “Risale-i Nur Enstitüsü” adı altında bir enstitü kurmuştur. Burada, Risale-i Nurlarla ilgili, kongre, sempozyum gibi değişik çalışmalar yapılmakta, bir çeşit “Araştırma Merkezi” olarak işlev görmektedir.

**e) Mehmet Kurdoğlu Grubu:** Daha önceleri okuyucular arasında yer alan bu grubun liderliğini, kendisi Konya'nın Ereğli ilçesinden olan Mehmet Kurdoğlu yapmaktadır. Ana damar olarak kabul edilen Okuyucular bünyesinden 1980'li yılların başında ayrılan bu grup başta Ankara olmak üzere halen Konya, Adana ve Kahramanmaraş'ta bulunan çok sayıdaki öğrenci evlerinde (dershane) faaliyetlerini yürütmektedir.

Söz konusu grubun en belirgin özelliğinin, öğrenci evlerinde Said Nursi'nin eserlerini okumanın dışında kalan diğer bütün metod ve faaliyetleri reddetmeleri olduğu söylenebilir. Zira yurt, üniversiteye hazırlık dershanesi gibi müesseselerin açılması ya da gazete ve dergi gibi yayın organlarının çıkartılması bu grup tarafından hoş karşılanmamakta ve İslama asıl hizmetin “dershane” olarak ifade edilen evlerde Risale-i Nurlar'ın okunması ve anlatılması yoluyla yapılabileceği görüşü savunulmaktadır. Bu grubu diğerlerinden ayıran bir diğer özelliğinin ise, Risale-i Nurların sadece okunması, üzerinde herhangi bir izah ve yorumda bulunulmasının hoş karşılanmaması sebebiyle, sözkonusu grubun daha katı/katolik olarak nitelendirilmesidir.

Elde ettiğimiz bilgilere göre Mehmet Kurdoğlu önderliğindeki gruba ait Konya'da 14-15 civarında ev(medrese) bulunmaktadır. Bunun yanında yukarıda bahsedilen gerekçelerle bu grubun herhangi bir dernek, vakıf vb.. kuruma sahip olduğu bilinmemektedir.

**f) Meşveret Grubu:** Yukarıda da ifade edildiği gibi bu grup, 1980 yılına kadar okuyucular grubu ile birlikte hareket etmekte iken, bu tarihten itibaren siyasi

tercihlerde ihtilafa düşmeleri sonucu ayrışmalar olmuş ve böylece “Şura” ya da “Meşveret” adıyla bir grup oluşmuştur. Fakat 2000’li yılların ortalarına gelindiğinde, bu grup içinde de ayrışmalar olmuş, Mehmet Kırkinci ve Mustafa Sungur kendi gruplarını kurmuşlar, Meşveret ise ana damar olarak kalmıştır. Bu ayrışmadan sonra, özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde ve grupların yapısal olarak oluşumunu tamamladığı şehirlerde, bu grupların her birisi kendi dernek, vakıf ve dersanelerinde faaliyetlerini yürütmeye başlamışlardır. Örneğin Kırkinci Grubu “*Suffa Vakfi*” çatısı altında faaliyetlerini yürütmekte, Meşveret grubu ise “*Hamidiye Kültür ve Eğitim Vakfi*” çatısı altında faaliyetlerini yürütmektedirler.

Meşveret grubu, yayınevi, basın yayın gibi şirketleşmelere pek sıcak bakmamıştır. Onun için bu gruba ait herhangi bir yayınevi, okul ya da medya faaliyeti bilinmemektedir. Sadece RNK yayınları ya da Envar Yayınları tarafından basılmış olan Risale-i Nurlar okunur ve bunlar bir okuyucu tarafından izah edilir. Başka bir ifade ile söz konusu grubun, risalelerin şerhine açık olduğu söylenebilir.<sup>941</sup>

Edindiğimiz bilgilere ve gözlemlerimize göre bu grubun Konya’daki faaliyetlerine ele alındığında, gerek Sungur grubu gerekse Kırkinci grubu tam olarak yapılaşmasını tamamlayamadığından, Meşveret grubu adı altında birlikte çalışmalarını yürüttüğü görülmektedir. Söz konusu grubun Konya’da “*Şems Vakfi*” ile kurumsallaştığı ve bunun çatısı altında çalışmalarını yürüttüğü söylenebilir.

Meşveret grubu da diğer dini gruplar gibi, Risale-i Nurları okumak ve bu pencereden gündelik hayatı inşa etmek üzere mahalli sohbetler düzenlemektedir. Bunun yanında grubun “dershane” ya da “medrese” adı verilen öğrenci evleri şeklinde faaliyetlerini yürüttüğü ve bu anlamda kontrolünde 50-60 civarında evin bulunduğu bildirilmektedir. Bu bakımdan grupların içinde en fazla “dershane”si olan grubun meşveret grubu olduğu görülmektedir.

Buraya kadar olan kısımda Nurcu hareketin Konya’da faaliyetleri görülen grupları ele almış olduk. Şüphesiz Nurcu hareket bünyesinde en yaygın olarak

<sup>941</sup> Kırkinci, Sungur ve Meşveret grupları arasında risalelerin izahına sıcak bakıp bakmaması açısından karşılaştırma yapıldığında, Kırkinci ve Sungur’un Meşveret grubuna göre daha açık olduğu, buna karşılık Meşveret grubunun biraz daha mesafeli durduğu söylenebilir.

bilinen bu gruplar dışında, yukarıda da bahsedilen, Sakarya, Zehra, Med-Zehra,<sup>942</sup> Abdullah Yeğin gibi farklı grupların da olduğu bilinmektedir. Fakat bu grupların Konya’da çok fazla etkinliği bilinmemekte, bunların içinde sadece Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı üzerinden faaliyetlerini yürüten Zehra grubunun, Konya’da 5-6 evi (medrese)’nin bulunduğu bildirilmektedir.

Özetle söylemek gerekirse; “Nurculuk” hareketinin kurucusu olarak kabul edilen Said Nursi, kendisinin dini kimliğinin ve kişiliğın şekillenmesinde Nakşî tarikatın etkisi olmasına rağmen, tarikatları eleştirmiş ve “*zaman tarikat zamanı değil, imamı kurtarma zamanıdır*” diyerek, iman artırmaya yönelik bir çalışma yürütmüştür. Zira Nursi’ye göre, Müslümanlar giderek İslam’dan daha fazla uzaklaşıyorlardı. Bunun sebebi ise, Batı’nın bilim, teknolojisi ve pozitivist felsefesiydi. Hâlbuki bilim ve teknoloji, ona göre İslamın gerilemesine değil, ilerlemesine hizmet etmeliydi çünkü din ve bilim birbiri ile çatışmazdı. İşte bu amaçla risaleler yazmış, talebeler yetiştirmiş ve onlar aracılığıyla yazdıklarını ülkenin çeşitli yerlerine yaymıştır. İşte bu risaleler aracılığıyla Nursi, sohbete dayalı bir grup oluşturmamış, metne dayalı bir birlik oluşturmuştur.

Nursi’inin 1960 yılında vefat etmesi üzerine yerine herhangi bir kimse geçmemiş, RNK’lar etrafında toplanan cemaat üyeleri Said Nursi ve O’nun risalelerini anlatmaya devam etmişlerdir. İşte bu süreçte, metinsellik farklı yorumlamayı da beraberinde getirdiğinden, metin üzerinde oluşan farklı yorumlar ve değişen ülke şartları içinde, Said Nursi’nin hangi yönünün ön plana çıkartılması gerektiği tartışmaları birçok grubun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Her bir grup kendi yayınevini kurmuş, bu yayınevlerinde kendi risalelerini basmıştır. Ayrıca ilerleyen süreçte devlette meydana gelen fırsat alanlarını kullanarak, her bir grup kendi anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bazı gruplar fırsat alanlarını kullanarak eğitimden turizme, inşaattan basın yayına kadar birçok alanda faaliyet gösteren

<sup>942</sup> Nurcu kesim içerisinde çok küçük bir kesimi oluşturmakla beraber özellikle Said Nursi’nin Kürt yönünü ön plana çıkartmaları ile dikkatleri çeken bir gruptur. Muhammed Sıddık Dursun’un liderliğinde faaliyet gösteren bu grup daha çok doğu ve güney doğu illerinde faaliyetlerini sürdürmektedir. 1989 yılında yayın hayatına başlayan “Dava” isimli dergi ve MED ( Marifet, Eğitim, Dayanışma) Vakfı çerçevesinde bu grubun faaliyetlerinin izini sürmek mümkündür. Konya’da herhangi bir faaliyeti yoktur.

şirketleri kontrol eder hale gelmiştir. Bunun yanında her bir grup kendi vakıf, derneklerini kurarak sivil toplum kuruluşu haline gelmişlerdir.

Şüphesiz bu süreçte her bir grup, bulunduğu konuma göre farklı olmak üzere, yapısal ve zihinsel bir değişim dönüşüm geçirmiştir. Geline nokta ise her ne kadar bütün grupların Nursi'nin iman hakikatlerini anlatma çizgisini sürdürüyor görünse de, bazılarının bu yöneme tali bir önem atfettikleri ve Nursi'ye referansla farklı çalışma yöntemleri belirledikleri görülmektedir. Yalnızca iman hakikatlerini anlatmak, Demokrat Parti misyonunu sürdüren sağ kitle partilerini desteklemek, devlete dindar kadrolar yetiştirmek, Türkiye ve dünyada dinsizlikle, komünizme karşı her kesimle ittifak yaparak mücadele etmek, dinler ve medeniyetler arası diyalog çalışmaları yapmak ve risalelerin eski yazıyla elle çoğaltılıp dağıtılmasıyla yetinmek gibi örnekler burada sayılabilir.

Bir başka açıdan bakıldığında; söz konusu her bir grup, metne dayalı bir hareket olması sebebiyle doğal olarak basın ve yayın işleri ile çok yakından ilgilenmişler ve okudukları risaleleri dahi kendi yayınevlerinde basmışlardır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde aslında bütün mücadelelerin ve ayrışmaların temel sebebinin, Said Nursi'nin yerini doldurabilecek bir otoritenin oluşmaması/oluşturulamamasına ilaveten Risale-i Nurların anlamını ve üretimini kontrol etme mücadelesi olduğu söylenebilir.<sup>943</sup>

## 8) İlim Yayma Cemiyeti

<sup>943</sup> Hatta bu mücadelenin yansıması çok açık bir şekilde medyaya da yansımış, Risaleler üzerinden gruplar birbirini suçlamışlardır. Medyaya yansıdığına göre; günümüzde 26 farklı yayınevi tarafından Risale-i Nur Külliyyatının basılmakta olduğu, basımı gerçekleştiren yayınevlerinden bazılarının Bediüzzaman'ın izni dışında eserleri sadeleştirdikleri ve tahrif ettikleri, bunun üzerine Bediüzzaman'ın varisi ve talebelerinin bu konuda yasal süreç başlattıkları görülmektedir. Bunun üzerine Kültür Bakanlığına başvurulmuş, orijinaline uygun olarak basılması istenmiştir. (<http://www.sabah.com.tr/gundem/2014/04/09/risalei-nur-aslina-uygun-basilacak>; <http://www.timeturk.com/tr/2014/04/07/ak-parti-kavgasi-risale-nurlarin-basimini-durdurdu.html#.VFkEujSsWS0> )

Söz konusu bu karar üzerine daha sonra, Bediüzzaman Sid Nursi'nin hayatta olan talebeleri Abdullah Yeğin, Hüsnü Bayram ve Said Özdemir Cumhurbaşkanı, Başbakan ve Bakanlar kuruluna bu konuda gösterdikleri hassasiyet sebebiyle gazete ilanı ile teşekkür etmişlerdir. (<http://haber.stargazete.com/guncel/said-nursinin-talebelerinden-cumhurbaskanina-tesekkur/haber-983667> (23/12/2014)

Hem Konya’da hem de Konya dışında etkin faaliyeti bulunan dini/kültürel hareketlerden birisi de İlim Yayma Cemiyeti’dir. İlim Yayma Cemiyeti, 11 Ekim 1951 tarihinde İstanbul’da 68 gönüllü tarafından kurulmuştur.

O günkü konjonktürde tek parti iktidarının ülkeyi yönetmesi ve dini alandaki kısıtlamalarının getirmiş olduğu baskıcı yönetim beraberinde bir takım problemleri de getirmiştir. Fakat çok partili sisteme geçilmesi ve DP iktidarı ile ekonomik, siyasî ve kültürel hayatta önemli gelişmeler yaşanmaya başlamıştır. Daha önceki bölümlerde de ifade dildiği gibi bu dönemde, toplumun çözüm beklediği konular arasında yer alan din eğitimi ve hizmetleri alanında da çeşitli adımlar atılmıştır.

İşte böyle bir ortamda, yani DP iktidarıyla oluşan nisbi özgürlükler ve hürriyet ortamında, sözkonusu cemiyet, dini müesseseler ve imam hatip okulları açmak amacıyla kurulmuştur. Çalışmalarına devam eden Cemiyet, kuruluşundan iki yıl kadar sonra, 10.02.1953 tarih, 4/169 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile kamu yararına faaliyet gösteren ve vergi muafiyeti kazanan bir dernek haline gelmiştir.

İYC kuruluşunun hemen ardından, Maarif Vekâleti’nin (Milli Eğitim Bakanlığı’nın) isteği ve okulun ilk müdürü olan Celâlettin Ökten’in gayretleriyle, 17 Ekim 1951’de İstanbul’un Samatya-Etyemez semtinde ilk İmam-Hatip Okulu’nu açmıştır.

İmam-hatip okullarına her geçen gün artan talep üzerine, İstanbul’un Vefa semtinde kiralamış olduğu konağın da ihtiyacı karşılamaması sebebiyle, günümüzde de öğretime devam eden İstanbul İmam-Hatip Lisesi binası ve öğrenci yurdunun inşasına başlanmış ve kısa bir sürede tamamlanan bina, 1958 yılında, dönemin Başbakanı Adnan Menderes tarafından açılışı yapılarak hizmete girmiştir.

İlim Yayma Cemiyeti, orta öğrenim için inşa ettiği imam-hatip okul ve yurt binalarını hizmete sunmanın yanında, yüksek öğrenim öğrencileri için de çeşitli yerlerde yurtlar açmış; ayrıca, yetenekli olan fakir öğrencileri desteklemek için burslar vermeye başlamıştır. Bu bağlamda yüksek tahsil öğrenci yurtları ilk defa 1970’li yıllarda “*Vefa Yüksek Öğrenci Yurdu*” adıyla açılmıştır.

1972 yılında ise “İlim Yayma Vakfı” kurulmuş, bu tarihten sonra cemiyet ve vakıf beraberce faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu gün sözkonusu vakıf üzerinden kurban, zekât, fitre gibi yardımlar toplanarak çeşitli organizasyonlar yapılmaktadır.

Kuruluşundan bu yana yaklaşık yarım asrı aşan bir süredir faaliyet gösteren İlim Yayma Cemiyeti, günümüzde, Edirne’den Van’a kadar Türkiye geneline yayılarak 140 şubeye ulaşmış ve 120 yurt ile eğitim alanında çalışmalarını sürdürmeye devam etmektedir.<sup>944</sup>

İYC’nin Konya’daki dini hayata katkılarını ve sözkonusu dini grubun güncel durumunu tespit etmek üzere birkaç kişi ile görüşmeler yaptık.

*“Konya’da ilk olarak hizmetleriniz/faaliyetleriniz ne zaman, kimin zamanında ve ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır.”* şeklinde sorduğumuz soruya İlim yayma Cemiyeti Konya Şubesi Başkan Yardımcısı Muhsin Görgülügil, ilk faaliyetleri şöyle açıklamaktadır.

*“1967 yılında İlim Yayma Cemiyeti’nin Konya şubesi açıldı. Bu şekilde başladı ilk çalışmalar. Fakat o zamanlardan 90’lı yılların başlarına kadar dikkat çeken pek bir faaliyeti yoktur cemiyetin. 1990’lı yılların başında idareyi devralan bu günkü yönetim önemli çalışmalar yapmış, cemiyet bu zamandan sonra dikkat çekmeye başlamıştır Konya’da.”*

Aynı soruyu yönelttiğimiz ve cemiyetin yurtlarının birisinde idareci konumunda olan Ö.B. şöyle açıklamıştır. *“Cemiyetin 90’lı yıllara kadar önemli bir faaliyetinden bahsedilmez. Fakat 90’lı yıllardan itibaren İYC’nin Konya’daki teşkilatlanmasında en önemli kişi Mehmet İncili’dir. 1990 yılında Mehmet İncili önderliğinde yönetimi devralan bu günkü kadro ile ilk hizmetler başlar ve bu çerçevede ilk olarak 1991 yılında yüksek tahsil yurdu olarak Hicret Öğrenci Yurdu faaliyete geçirilir.”*

Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre; İYC Konya’da her ne kadar 67 yılında resmi olarak kurulsun da 90’lı yıllara kadar ismi olmakla beraber, cemiyetin ciddi

<sup>944</sup> Daha geniş bilgi için bkz. <http://www.iyc.org.tr/> (13.09.2014)

herhangi bir faaliyeti söz konusu değildir. 1990 yılında Mehmet İncili önderliğinde yönetimi devralan bu günkü kadro ile ilk ciddi hizmetleri başlatır. Bu gün hala Mehmet İncili önderliğinde cemiyet çalışmalarına devam etmektedir.

Cemiyet'in teşkilatlanmasında önemli bir fonksiyon üstlenen İncili, İskender Paşa cemaatinin lideri olan M. Zahit Kotku'nun öğrencilerindedir. Kotku'nun vefatına kadar, Konya'da Hakyol Vakfı bünyesinde hizmetine devam eden İncili, daha önce beraber hizmet ettikleri Hakyol Vakfı'ndan ayrılarak yeni arayışlara girmiş, 90'lı yılların başında İlim Yayma Cemiyet'inde faaliyetlere başlamıştır.

Gerek Görgülügil gerekse Ö.B. nin ifadelerinde anlaşıldığına göre cemiyet, Konya'da 90'lı yılların başında dikkat çekici faaliyetlere başlamış, bu faaliyetler ise öğrenciler için ev, yurt, burs vb.. şekilde olmuştur.

İYC. nin Konya'daki dini hayata katkılarını ve güncel durumunu öğrenmek üzere görüştüğümüz kişilere *“2000’li yıllardan sonra ve günümüzde hangi alanlarda hizmetleriniz/faaliyetleriniz devam etmektedir. (Diyanete bağlı kur’an kursu, yurt, ev, okul/kolej, kreş, dernek, vakıf, radyo-gazete-dergi vs..) diye bir soru yönelttik.*

İncili ile beraber hareket eden bugünkü idare kadrosunda yer alan Görgülügil bu günkü çalışmaları kısaca şöyle açıklamaktadır: *“Bu günkü kadrolar olarak 25 yıllık bir zaman diliminde yurt olarak 2 ortaöğretim, 2 kız yurdu 2 yüksek öğretim erkek yurdu 1 tıp, 1 ilahiyat, 1 eğitim fakültesine tahsisi edilmiş 9 yurdumuz var, 10. Yurdumuz da inşaat halindedir. Öğrenci evlerimiz var 100 kadar. Onların yiyecek, içecek, giyecek ihtiyaçları gideriliyor. Bunun dışında 50 civarında öğrenci evleri, gençlik merkezi faaliyetleri, burs faaliyetleri, seminer, konferans, akademik çalışmalar, yaz kursları gibi faaliyetlerimiz devam etmektedir.”*

Aynı soruyu yönelttiğimiz yurt idarecisi olan Ö.B. *“28 Şubat sürecine kadar ortaöğretim ve İHL hizmeti verilmiştir. Örneğin İHL binası yapıp MEB’na veriliyordu. Bu süreçte yaşanan bir takım sıkıntılar örneğin İHL kapatılması ve binaların elden alınması vb. sıkıntılar, faaliyetleri genişletmeyi ve yükseköğretim yurt hizmetine yönelmeyi sağladı.”*

Ö.B. nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi 28 Şubat süreci diğer dini gruplarda olduğu gibi İYC’de de kırılma noktası olmuş ve bunun neticesinde yeni arayışlarla değişik alanlara yönelmişlerdir. Örneğin 28 Şubattan önce İHL okulları yapılmış MEB’a verilmiş fakat 28 Şubat sürecinde devlet, bu okulların mülkiyetine el koymuştur. Buradan kendine göre ders çıkaran Cemiyet, farklı arayışlara girmeye başlamıştır.

Artık 28 Şubat’a kadar sadece orta öğretim ve İHL ve ilahiyat öğrencilerine hizmet vermekte iken bu tarihten sonra sadece belli bir alana hizmet veren yurtlar yerine, tıp, eğitim, mühendislik gibi farklı bölümlerdeki yükseköğrenim öğrencilerine yönelik olarak yurt hizmeti verme kararı alınmıştır. Bu kararın bir neticesi olarak Görgülügil’in de ifade ettiği gibi şu anda Cemiyet, Konya merkezde faaliyet gösteren 10 adet yurt ve 50’ye yakın da ev ile faaliyetlerine devam etmektedir.

Şüphesiz bu yurtlar, İncili’nin ifadesi ile “*otelcilik hizmeti vermek için inşa edilmemiştir.*” Buralarda barınmanın yanı sıra, öğrencilere bir takım dini eğitim de verilmektedir. Örneğin pazartesi hadis; çarşamba tefsir; cuma güncel meseleler üzerine, önemli şahsiyetler üzerine anma sohbetleri tertip edilmektedir

Ayrıca yurtlarda Kur’an-ı Kerim bilmeyenler için, “Kur’an Okulu” ismiyle kurslar düzenlenmekte, diyanetten gelen görevliler öncülüğünde eğitim verilmektedir. Bunu yanında, “Bilinç Serisi”; adıyla sohbetler tertip edilmektedir: Namaz Bilinci, Sanat Bilinci, Okuma Bilinci, Tarih-Edebiyat Bilinci vs...

Cemiyet’e ait olan “*Selçuklu Hicret Eğitim Yardımlaşma ve Kardeşlik Vakfı*” altında 100 civarında ihtiyaç sahibi öğrenciye burs verilmekte ve yurt aidatlarını ödemekte zorlanan öğrencilerin aidatları yine cemiyet tarafından karşılanmaktadır.

Ayrıca Cemiyet tarafından, okulların tatil olduğu dönemde; 7-12 yaş arası öğrencilere yönelik olarak MEB ve ilçe müftülükleri ile organizeli bir şekilde yaz kursları açılmakta ve burada katılımcılara Kur’an-ı Kerim eğitimi verilmektedir. Bu kurslar halk eğitimle işbirliği yapılarak, yurtlar ve bazı binalar kiralanarak tertip

edilmektedir. Bunun yanında halka yönelik olarak yılda 2-3 kez konferanslar ve kutlu doğum haftası etkinlikleri düzenlenmektedir.

Görüşme yaptığımız kişilere son olarak “*Geçmişte ve günümüzde kendi grubunuzu/cemaatinizi diğer gruplardan/cemaatlerden ayıran en önemli özellikler nelerdir?*” şeklinde sorduğumuz soruya Ö.B şöyle yaklaşmıştır. “*Bizler şucu bucu değiliz. Herkesi kucaklıyoruz. Yurtlarımızı herkese açıyor ve gelen hiç kimseyi kapıdan geriye çevirmiyoruz. Herhangi bir cemaatin evinde ya da yurdunda barınamamış, bize gelmiş öğrenciler oluyor, hepsini alıyoruz. Gelen öğrenciye bize verilen bir emanet gözüyle bakarak ve bunun üzerine öğrenci için neler koyabiliriz diye düşünüyoruz hep.*”

İlim Yayma Cemiyeti'nin Konya'daki faaliyetlerinin yanında ülke genelindeki faaliyetleri ele alındığında, diğer dini gruplar gibi, devlet yönetimindeki değişimleri ve ortaya çıkan fırsat alanlarını kullanarak çalışmalarına yeni alanlar ekledikleri söylenebilir. Örneğin Cemiyet, İlim Yayma Vakfı üzerinden şu alanlarda faaliyet gösterir hale gelmiştir.

Bu gün İstanbul'da faaliyetleri daha geniş çapta devam etmekte olan Cemiyet'e ait Özel İrfan Eğitim Kurumları adıyla kolejleri bulunmakta ve buranın bünyesinde, Anaokulu, ilkokul, ortaokul ve Anadolu lisesi bulunmaktadır.

Ayrıca İlim Yayma Vakfı tarafından 2010 yılında, Cemiyet'in ilk kurucu üyelerinden olan Sabahaddin Zaim'in isminin verildiği, İstanbul Sabahaddin Zaim Üniversitesi kurulmuş bu üniversite, İslami bilimlerden beşeri bilimlere, hukuk fakültesi, tıp fakültesi, mühendislik fakültesi gibi akademik birimleri bünyesinde bulundurmaktadır.

Ayrıca dergicilik alanında da çalışmalar yapılmaktadır. Yılda iki kez olmak üzere İYC Bülteni Dergisi çıkarılmaktadır. Bunun yanında vakıf çatısı altında İlim Yayma Vakfı Bülteni, Akademik bir dergi olarak “*Usûl İslam araştırmaları Dergisi*” sayılabilecek en bilinen dergiler arasındadır.

Yine diğer dini gruplarda olduğu gibi farklı dernekler adı altında da değişik faaliyetler yapılmaktadır. Örneğin 2009 yılında kurulan Vefader (Vefa İlim ve Kùltür Derneği) çatısı altında bir takım kültürel organizasyonlar düzenlenmektedir.

Görüldüğu gibi ilk olarak 1951 yılında gönüllü kişiler tarafından kurulan İlim Yayma Cemiyet'i de, diğer dini gruplarda görülen benzer değişim ve dönüşümleri geçirmiştir. İlk olarak İHL açmak üzere faaliyetlerine başlamış fakat 28 Şubat süreci kırılma noktası olmuştur. İlerleyen zamanlarda devlet politikalarında görülen değişim ve dönüşümlerle ortaya çıkan fırsat alanlarını değerlendirmiş, imam-hatipten anaokulu, Anadolu liseleri olan kolejlere, birçok bölümleri olan Üniversiteye sahip olduğu görülmektedir. Bunun yanında dergicilik faaliyetleri ve değişik dernek ve vakıfları olan sivil toplum kuruluşu özelliği kazandığı söylenebilir.

Bunun yanı sıra İYC'nin diğer dini gruplarda olduğu benzer tarikat-cemaat yapılaşmasının olmadığı görülmektedir. Her ne kadar Konya özelinde lideri konumunda olan kişinin geçmişinde belli bir dini kimlik (tarikat-cemaat) görülse ve bunun izlerini hissetmek mümkünse de, gerek Konya gerekse diğer şehirlerdeki faaliyetler izlendiğinde böyle bir yapılaşmanın olmadığı söylenebilir. Bir şehirdeki İYC kurumsallaşmasına oradaki yönetici kadronun dini kimliğinin şekil verdiği düşünöldüğünde, farklı şehirlerde farklı anlayışların olması da mümkündür. Mesela Erzurum'da Osman Nuri Topbaş'ın öğrencileri ağırlıklı olarak İYC de söz sahibi olduğu gözlenmektedir. Dolayısıyla buradaki yapılaşmada onun izlerini görmek mümkündür. Kısaca İYC'nin yapılaşması diğer dini gruplardan farklıdır. Dolayısıyla İYC'de bütün gruplardan/tarikatlardan/cemaatlerden insanların bulunduğu söylenebilir.

## **9) Ribat Grubu**

Konya merkezli bir hareket olması ve yayınlanan ilk İslami dergiler arasında yer alması bakımından Abdullah Büyük ve Ribat Dergisi etrafında oluşan grup da Konya'da faaliyet gösteren İslami hareketler ve sivil toplum kuruluşları içinde

önemli bir yeri vardır. Esasen Abdullah Büyük,<sup>945</sup> Mahmut Sami Ramazanoğlu'nun müntesiplerinden olmasına ve belli bir süre bu grupla hareket etmesine rağmen, zamanla Büyük'ün etrafında sözkonusu gruptan farklı olarak müstakil bir hareket oluştuğu görülmektedir..

“Konya’da ilk olarak hizmetleriniz /faaliyetleriniz ne zaman, ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır?” sorusunu yönelttiğimiz dernek yetkililerinde S.A. “*Abdullah Büyük hocamız Konya il müftülüğü yaptığı yıllarda ve 70’li yılların sonunda Sultan Selim Camiindeki teravih namazları kıyor ve sohbetler yapıyordu. Bu sıralarda ilk olarak camideki imam odasında başlayan bireysel sohbetler daha sonraları evlere taşınmıştır*” şeklinde bize cevap vermiştir. Buradan da anlaşıldığı gibi Abdullah Büyük liderliğindeki Ribat anlayışının temellerinin 1978 yıllarında, Büyük'ün Sultan Selim Camiindeki Teravih namazları ve vaazlarıyla atıldığı ve ilk olarak evlerde bireysel sohbetlerle başladığı söylenebilir.

Fakat organizeli bir şekilde faaliyetlerin başlaması, 1982 Kasım ayında “*Ribat Dergisi*”nin yayınlanmasıyla başlamıştır. 12 Eylül sonrası yayınlanan ilk İslami dergilerden olan Ribat Dergisi, ilk yayınlandığı tarihten bu yana kesintisiz bir şekilde halen yayını sürdürmektedir. Ağustos 2014 itibariyle 380. sayısı ile okurlarının karşına çıkmıştır. Bunun yanında çocuklara yönelik olarak “*Ailemiz Çocuk*” dergisi adı ile Ribat dergisinin ücretsiz eki de okuyuculara ulaştırılmaktadır.

1985 yılında Konya'nın ilk özel okulu olarak faaliyetine başlayan Özel Lale Eğitim Kurumları, ilk olarak erkek lisesi olarak açılmış fakat ilerleyen tarihlerde ortaokul ve anasınıfı da eklenmiştir. Bugün bünyesinde anasınıfı, ilkokul, ortaokul ve Anadolu lisesi sınıfları bulunan bir eğitim kurumu haline gelmiştir.

Özel okullar ve dergileri ile diğer dini gruplara göre bir hayli erken olarak bu alana adım atan Ribat grubu, 90’lı yıllara gelindiğinde diğer cemaatlerde olduğu gibi o yılların siyasi ortamından da yararlanarak faaliyetlerini bir hayli genişletmiştir.

<sup>945</sup> 1948 yılında Sivas'ta doğan ve Konya Yüksek İslam Enstitüsünden 1974 yılında mezun olan Büyük, Konya'da İmam-Hatip, vaizlik ve müftü yardımcılığı yapmış, fakat 1980 Askeri ihtilâli sonrasında Diyanet Teşkilatından ayrılmıştır. Askeri cezaevinden çıktıktan sonra değişik alanlarda hizmetlerde bulunmuştur.

“1990’lı yıllarda hangi alanlarda, ne şekilde hizmetleriniz /faaliyetleriniz olmuştur?” sorusuna S.A. şöyle cevap vermiştir. Bu dönemde “3K formülü ile insanı inşa etmeye çalıştık. Çünkü insan 3K’dan meydana gelmiştir. Kafa, kalp ve karın. Öyle bir müessese kuralım ki, hem karnı doymuş hem de kafa ve kalbi doymuş insanlar yetiştirelim. Bu amaçla karnını doyurmak için aşevleri, kafa ve kalbini doyurmak için de diğer hizmetlerimizi başlattık.” şeklinde grubun felsefesini özetlemiştir.

Bu amaçla 1982 yılında resmi bir kimliğe bürünmüş ve yayın hayatına başlamış olan Ribat Dergisi’nin faaliyet alanını genişletmek amacıyla, 1992 yılında “Ribat Eğitim Vakfı” (REV) Abdullah Büyük liderliğinde kurulmuştur.

Vakıf bünyesinde 1996 yılında Kurulan “Ribat Aşevi” de, ihtiyaç sahiplerine gıda yardımları, kırtasiye, giyecek, yakacak yardımları, sıcak yemek yardımları, toplu sünnet törenleri, sağlık yardımları kapsamında sağlık taramaları, doğal afet yardımları gibi yardımları organize etmektedir.

Görüldüğü gibi 90’lı yıllara gelindiğinde Ribat; dergi, eğitim, aşevi gibi birçok alanda faaliyet gösteren bir hareket konumundadır.

Yine bu dönemde bahsedilen faaliyetlerin yanı sıra, S.A.’nın ifadesine göre “Bir erkeğin eğitimi bir kişinin eğitimidir. Bir kadının eğitimi ise bir ailenin eğitimidir.” düşüncesinden hareketle grup tarafından kadınlara yönelik olarak gayr-ı resmi eğitimler düzenlenmeye başlanmıştır. Bu tarihten itibaren kadınların eğitimi özel bir yer işgal etmektedir.

2000’li yıllardan itibaren Ribat Hareketi de, ortaya çıkan fırsat alanlarını değerlendirmek suretiyle gerek Konya içinde gerekse Konya dışında değişik dernek ve vakıf isimleri ile faaliyetlerini yürütmüş böylece kontrol ağını genişletmiştir.

Medya konusuna ayrı bir yer veren grup yayıncılıkta devlet tekelinin kaldırılmasıyla, İslami bir hayat tarzını gündelik hayatta yaratma ve yaşatma iddiasıyla ortaya çıkan özel radyoların arasına katılan “Ribat FM”, 1994 yılında yayın hayatına başlayarak, basın yayın alanındaki faaliyetlerini genişletmiştir. 2005

yılından itibaren ise ulusal yayın yapan kapsamlı uydu yayını bulunan bir radyo kanalı haline gelmiştir. Radyo, dini yayın ve programlar sunmakla beraber tasavvufi müzikler ve ilahilerle yayın akışını şekillendirmektedir. Böylece hareket radyo aracılığıyla Konya dışına da yayılmaya başlamıştır. Hatta radyoculuğun, hareketin ağlarını genişletmekteki etkisi keşfedilmiş olacak ki son yıllarda “*RadyoEN*” ve “*Selam FM*” adıyla iki yeni radyo daha kurmuştur.

Şu an grubun herhangi bir TV kanalı bulunmuyor, fakat bunun gerekliliğini kendisiyle görüştüğümüz S.A. “*TV şimdilik yok ama gerekli olan bir araç. Çünkü “zülmece” ve “ukaz panayırı”nu peygamberimiz kullanmış, bu o zamanın medyası idi, bizim de bu aracı hizmetlerimiz için kullanmamız gerekir*” diyerek ifade ettiği ve medya konusundaki grubun çabalarını meşrulaştırdığı görülmektedir.

Bu gün Ribat Grubu, bünyesinde barındırdığı 10’a yakın farklı dernek aracılığıyla Türkiye’nin birçok ilinde eğitim faaliyetleri, sosyal ve kültürel faaliyetler, basın yayın ve aile eğitimi gibi toplumsal sorunlara çözüm üretmeye çalışarak çalışmalarını sürdürmektedir. Yetkililerden aldığımız bilgiler çerçevesinde bu derneklerden bir kaçını ve faaliyet alanlarını örnek olarak burada yer vermemiz Ribat grubunun hangi alanlarda faaliyet gösterdiğinin anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

a) *Ribat İnsani Yardım Derneği*: Uluslararası sivil toplum kuruluşu şeklinde değişik yardım organizasyonları düzenlemektedir. Yurt içinde toplanan zekat, sadaka kurban vb.. yardımları yurt dışındaki yardıma muhtaç yerlere ulaştırmakta ve oralarda sosyal, kültürel ve maddi yardımlarda bulunmaktadır. Örneğin bu dernek aracılığıyla Gazze’de okul açma çalışmaları devam etmektedir. Bosna Hersek’te bir otel alınarak yurda çevrilmiş, Kazakistan’da da çalışmalar devam etmektedir. Kısaca bizzat Abdullah Büyük’ün yürüttüğü yurt dışı faaliyetlerinde söz konusu vakfın son yıllarda büyük yol kat ettiği görülmektedir

b) *Aile Dernekleri Federasyonu (ADEF)*: Bu dernek aracılığıyla, müftülük, belediyeler ve kardeş derneklerle işbirliği halinde aile eğitim seminerleri düzenlenmektedir. Türkiye’nin farklı şehirlerinde 30’dan fazla yerde organizasyonlar

yapılmıştır. Bu derneğin düzenlediği kurslarda bireylere eşleri ile beraber katıldıkları, her ay ikişer saat ders anlatılmaktadır. Toplamda iki yıl süren 32 saat olmak üzere, evlilik öncesi ve sonrası için aile eğitimi programları yapılmaktadır.

c)*Anadolu Aile Derneği*: Bu dernekte sadece kadınlara yönelik faaliyetler yürütülmektedir. Burada meslek edindirmeden, yaygın eğitime takviye derslere kadar bir çok alanda eğitim verilmektedir.

d)*Çağdaş Aile Derneği (ÇAD)*: Bu dernek aracılığıyla da sadece erkelere eğitim verilmektedir.

e)*Gökkuşuğu Eğitim ve Kültür Derneği*: Resmi Kur'an Kursu ve İslami ilimlerin kursları bu dernek çatısı altında verilmektedir.

f)*Ender Gençlik Eğitim ve Kültür Derneği*: Ribat Gençlik olarak okullardaki öğretmenler ile diyalog kurarak istekli öğrencilerle Kur'an-ı Kerim takviye dersler yapılmaktadır.

Ribat grubunun bu sayılanlar dışında, İnsan Hakları ve Özgürlükleri Derneği (İHÖD) vb ismi sayılmayan değişik alanlarda faaliyet gösteren dernek ve vakıflarının olduğu bildirilmektedir.

Bunun yanı sıra diyanete bağlı olarak "*Ayşe Azmen Kur'an Kursu*" gibi 2-3 adet Kız Kur'an Kursu bulunmakta, bu kurumlar aracılığıyla dini eğitim verilmektedir. Bunun yanısıra "*Suffe İslam Akademisi*" adlı kurumu ile hem erkek hem kadınlara yönelik olarak İslami ilimleri öğrenmek isteyenlere destek sağlamaktadır.

Bunun dışında Ribat grubu; yurt, ev-yurtlar ve evler ile öğrencilere yönelik faaliyetleri de bulunmaktadır. Bu kapsamda 1 kız yurdu bulunan grubun farklı büyüklüklerde ev-yurt ve evleri olduğu bilinmektedir.

"Geçmişte ve günümüzde kendi grubunuzu/cemaatinizi diğer gruplardan/cemaatlerden ayıran en önemli özellikler nelerdir?" diye sorduğumuz S.A. grubunun diğer dini gruplara yaklaşımını şöyle anlatmaktadır: "*Müslümanlar*

*irili ufaklı cemaat, dernek, vakıflar şeklinde hizmetlerini yapmaktadırlar. Hepsini ümmet bütünüünün parçaları olarak görürüz. Bizim yapamadığımızı onlar, onların yapamadığını biz yaparız... A. Büyük hocamızın şu sözü bizim bakışımızın özünü teşkil eder. 'Müslümanlar dağ yamacına yağın yağmur taneleri gibidir. Bunlar toplanır su arklarını, dereleri, ırmakları oluşturur. Onların hepsi birleşir denizi oluşturur. Deniz de ümmettir. Bütün hizmetler ümmet bütünüünün parçalarıdır.'* Dolayısıyla diğer gruplarla aynı görüşü paylaştığımızda beraber hareket ederiz, farklı görüşte ise tahammül ederiz. İslam dairesinde kaldığı sürece hepsini kardeş olarak görürüz."

Görüldüğü gibi Konya merkezli bir hareket olmasına rağmen Ribat Grubu, diğer tarikat-cemaat gruplarında olduğu gibi devletin değişen şartlarında oluşan fırsat alanlarını değerlendirerek bu gün eğitimden sivil topluma kadar birçok alanda faaliyetlerini yürütmektedir. Fakat söz konusu grubu, diğerlerinde ayıran en önemli özellik belli bir tarikat- cemaat yapılaşmasının olmamasıdır.<sup>946</sup> Her ne kadar hareketin kurucusu olan Abdullah Büyük, Osman Nuri Topbaş'a intisaplı ve organizeli çalışmış hatta derslerde Topbaş hocanın usulü takip edilmişse de, Ribat hareketinin bir tarikat-cemaat yapılaşması olduğu söylenemez. Zira grubun içinde Osman Nuri Topbaş'a bağlı olanların yanında herhangi bir gruba bağlı olmayan kişilerin de faaliyetlerde bulunduğu bildirilmektedir.

Buraya kadar somut örneklerle ortaya konulanlardan da anlaşıldığı gibi, artık bugün Konya'da etrafımıza baktığımızda isimleri gayet modern, seküler ama faaliyet olarak oldukça İslami eğilimli birçok sivil toplum kuruluşunu görebiliyoruz. Bunlara genel olarak baktığımız zaman; tarikat ağının devamı olan ve kimi tarikatların dernek veya vakıf şeklinde yeniden yapılaşmasından ibaret olan oluşumların yanında, bunlardan bağımsız olarak örgütlenen ve toplumsal taban olarak tarikat ağı üzerine oturmayan yeni sivil yapılanmalar da dikkat çekmektedir.

<sup>946</sup> Grubun görevlilerinden kendisi ile görüştüğümüz kişi tasavvufu ilgili görüşlerini şöyle ifade etmektedir: "*Konya'nın dindarlığını örfi ve tasavvufi bir dindarlık olarak.... Bunda Konyalı Tahir Büyükkörükçü, Haciveyisade gibi değerli alimlerimizin etkileri vardır. İsrailiyat dini kitaplarımıza sızmış bu sızma tasavvufa daha fazla olmuştur. Tasavvuf gerekli ama rehabilite eden bir tasavvuf lazımdır, uçuk, kaçık, akli zorlayan bir tasavvufa karşıyız. Halbuki ilk dönem tasavvuf kalbî hastalıkları tedavi eden bir yönü vardı. Bu gün bazı yanlışların olduğunu görüyoruz."*

İster bir tarikat/cemaat ağının devamı niteliğinde olsun isterse bunun dışında olsun sözkonusu İslami eğilimli sivil toplum kuruluşlarının kimisi evrensel insan haklarını kendilerine temel referans noktası olarak koyarken, kimisi geleneksel Türk toplum değerlerini de içine alan gündelik hayatta İslami bir yaşam tarzını hayata geçirmek için çalışmayı referans noktası olarak almaktadır.<sup>947</sup>

Görüldüğü gibi İslami hareketler ilk olarak Türk modernleşmesine tepki olarak ortaya çıkmışlar, modernizmi sorgulayarak modernizmin içinde kaybolmamaya, yok olmamaya çalışmışlar, bir tür direnç göstermişlerdir.<sup>948</sup> Fakat ilerleyen süreç içerisinde hakim modernlik anlayışındaki dönüşümler ve devlet anlayışındaki değişimlere paralel olarak bu hareketlerde de değişiklikler meydana gelmiştir. Bu hareketlerin sadece kendileri değişmekle kalmamış, belki bundan daha önemlisi, kendileri değişirken dayandıkları toplumsal tabanı da dönüştürmüşlerdir. Geldiğimiz noktada artık İslami hareketler ve aktörler, modernizmin temel kazanımlarından en üst düzeyde faydalanarak, kendi varlığını ve kimliğini yeniden inşa etmişler ve etmeye devam etmektedirler.<sup>949</sup> Kısaca günümüzdeki İslami hareketler artık bir tepki hareketi olmaktan çıkarak kültür ve kimlik temelli hareketlere dönüşmüşlerdir.

Buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda, geldiğimiz noktada sivil toplum kuruluşu haline gelen İslami hareketleri artık siyasal kökenli hareketler olarak okumak yerine, kültürel ve kimlik temelli hareketler olarak okumak daha sağlıklı olacaktır diyebiliriz.

İslami hareketlerin ilk ortaya çıkışları, konjoktürel durumlara göre yapı değiştirmeleri ve 1990'lı yıllardan sonra hızla sivil toplum kuruluşu şekline dönüşmelerini Türk Modernleşmesine karşı olan mücadelelerinde Certeau'nun kavramsallaştırmasıyla söylersek bir devlet'in<sup>950</sup> modernleş(tir)me stratejilerine karşılık uyguladıkları "taktik"ler olarak değerlendirebiliriz. Daha önce de ifade

<sup>947</sup> Bahattin Akşit, Ayşe Serdar, Bahar Tabakoğlu, "İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları", Modern Türkiye'de İslami Düşünce, s. 664.

<sup>948</sup> Göle, *İslami Hareketler ve Postmodernizm*, s. 113.

<sup>949</sup> Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 10.

<sup>950</sup> Burada "devlet" ile kastedilen, tarihsel olarak kendini "merkez"e konumlandırmış olan askeri-bürokratik seçkinlerin ve onların temsilcisi olduğu zihniyetin yerel ve merkezi devlet yapılanması ile hayata geçmiş halidir.

edildiği gibi taktiklerin özelliği; egemen kültürel pratiklere karşı simetrik bir mücadele içine girmeden, var olan kültürel formasyonu içeriden gündelik yaşam üzerinden dönüştürmeleri idi.

Gündelik hayatın yeniden üretimi bölümünde de ifade edildiği gibi Certeau'ya göre “taktik” zayıfın sanatıdır.<sup>951</sup> Taktikler, “güçlü” tarafından kurulan düzende “zayıfın” çevirdiği dolaplar, ötekinin alanında gerçekleştirilen hamle sanatı, manevraya dayalı, çok yönlü hareketlilikler, mücadeleciler ve savaşçılardır<sup>952</sup>

Taktik, mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Bu mekânsızlık ona hareketlilik de sağlar. Ancak bu hareketlilik, bir anın ona sunduğu olasılıkları kuşbakışı kavrayabilmek için, zamanın iniş çıkışlarını uysallıkla karşılayan bir hareketliliktir. Hamle üstüne hamle yapar. Fırsatları değerlendirir ve bunlara bağlıdır.<sup>953</sup> Taktikler oyunlarını, zamanın ustalıklı kullanımı üzerinde oynarlar, ortaya çıkan fırsatlar ve erkin oluşumunun temelinde yer alan oyunlar üzerine kurarlar.<sup>954</sup>

Certeau, taktikler geliştiren aktörlerin yeni alanları ele geçirdiğini belirterek, bu tabandan hareketlerin mütecavizliğini vurgulamaktadır. Bu mücadeleler sırf direniş alanında ille de savunmaya yönelik olarak görülmez, artan bir biçimde mütecavizdir; yani aktörler ilerleyecek yeni pozisyonlar kazanarak alanlarını genişletirler. Bu tarz sessiz ve tedrici tabandan hareketler, devlet yetkilerinin (düzenin anlamı, kamusal mekânın, kamusal ve özel malların denetimi ve modernitenin anlamlılığı dâhil olmak üzere) birçok temel çehresine meydan okumaya eğilimlidir.<sup>955</sup> Certeau'nun bu görüşleri temele alındığında, İslami hareketlerin ilk ortaya çıktığı andan itibaren günümüze kadar olan değişim ve dönüşümleri, devlet erkinin stratejilerine karşılık kendi ürettikleri “taktik”ler olarak değerlendirilebilir.

<sup>951</sup> Certeau, a.g.e., s. 116.

<sup>952</sup> A.g.e., s. 117.

<sup>953</sup> A.g.e., s. 113.

<sup>954</sup> A.g.e., s. 116.

<sup>955</sup> Asef Bayat, “Tehlikeli Sınıflar’dan ‘Sessiz İsyankarlar’a: Küresel Güneyde Kentsel Maduniyet Siyaseti”, Der. Özgür Gökmen ve Seçil Deren, **Ortadoğu’da Maduniyet**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 47.

Görüldüğü gibi ilk olarak kabuğuna çekilen İslami hareketler daha sonra şehirli, genç ve eğitimli kişilerin bağlılığı sayesinde “yenilenmiş”<sup>956</sup> ve modernizmi sorgulayarak modernizmin içinde kaybolmamaya, yok olmamaya çalışmışlar; bir tür direnç göstermişlerdir.<sup>957</sup> Devletin politikalarına paralel olarak geliştirdikleri politikalar sayesinde karmaşık kurumsal ağlar ve pratikleri ile birlikte başarılı bir biçimde nüfuzlarını genişletmiş ve devlet kontrolünden bağımsız yeni sosyal kültürel ve ekonomik alanlar oluşturmuşlardır.<sup>958</sup> Bu yapısal değişikliklerle beraber dayandıkları toplumsal tabanlarını da dönüştürmüşler böylece Türkiye bağlamında, islamın yeniden tahayyülü yoluyla, modernlik sürecini yeniden kavramsallaştırmayı başarmışlar; kendilerini sosyal, ekonomik ve siyasal değişimlere uydurmuşlardır.<sup>959</sup> Fakat bu kesimler kamusal yaşam alanına dahil oldukça burada üretilen değerlerden de etkilenmişlerdir.<sup>960</sup> Dolayısıyla Müslümanlar kamusal ortamlarda kendilerini var etmeyi başardıkça yeni görünüm biçimleri de ortaya koymuşlardır.<sup>961</sup>

İşte geldiğimiz noktada İslami hareketlerin, Türk modernleşmesine ve merkezi işgal eden hâkim devlet görüşüne göre paralel olarak geçirmiş olduğu dönüşümler<sup>962</sup> ve günümüzde yoğun bir şekilde sivil toplum hareketi şeklindeki görünüşleri, siyasal kökenli tepki hareketlerinden kültür ve kimlik inşa amaçlı hareketlere kaydıkları izlenimini vermektedir. Zira yukarıda anlatılanlardan da anlaşıldığı gibi, köklü bir geleneğe sahip olan “tarikât ve cemaat” tipi islami hareketlerin hemen hemen hepsi, modernleşmeci baskılara rağmen, kademeli bir şekilde, sadece dinsel temelli birlikler olmaktan çıkarak, resmi olmayan eğitim ve kültür birliklerine dönüşmüşlerdir.

<sup>956</sup> Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, s. 30.

<sup>957</sup> Göle, *İslami Hareketler ve Postmodernizm*, s. 113.

<sup>958</sup> Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 202.

<sup>959</sup> A.g.e., s. 203.

<sup>960</sup> Çaha, “*Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış*”, s. 491.

<sup>961</sup> Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, s. 89.

<sup>962</sup> Kentel İslami hareketlerin, Türk modernleş(tir)me hareketine paralel olarak bu güne kadar geçirmiş olduğu evrelerini ve bu hareketlere hâkim olan anlayışı şöyle özetlemektedir: 1)Modern Batı’ya karşı Osmanlının kurtarılması için başvurulmuş ve “*Batıdan tekniğin alınması ve İslami kültürün korunmasını*” amaçlayan “modernist” yaklaşım ya da “uyum”; 2) Otoriter modernleş(tir)me karşısında “tasavvufa yönelme” (geri çekilme); 3) 1950’li yıllarda “sağcı” siyasetle örtüşme (eklemlenme) 4) 1960’lı yılların sonunda başlayıp, 1979 İran İslam Devrimi ile ivme kazanan, 28 Şubat 1997’ye kadar süren modernleş(tir)me-Batılılaşma modeli karşısında “çatışmacı” bir özellik sunan “modern” devleti ele geçirmeye çalışan, giderek daha görünür hale gelen, bağımsız “modern” siyasal hareket (saflaşma). (Ferhat Kentel, “*1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller*”, *Modern Türkiye’de İslami Düşünce: İslamcılık*, C. 6, ( ss. 721-798), s. 722-723.)

Bu kuruluşlar aracılığıyla din, dolayısıyla dinsellik, kimi alanlarda kaybettiği gücünü yeniden elde etmekte, çeşitli kanallar yoluyla toplumsal alandaki etkinliğini artırmaktadır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse kültür ve kimlik odaklı olarak birçok alanda varlık gösteren sivil toplum kuruluşları, toplumdaki dinselliğin yeni görünülerinden birisidir denilebilir. Dolayısıyla İslami hareketlerdeki bu dönüşüm, İslami kimlik ve Müslüman aktörlerin yeni bir dil kazanmaya çalıştığı tarih sahnesine yeniden dönme çabası olarak değerlendirilebilir.

## Sonuç

“Konya’da Dini Hayat” başlıklı çalışmada, dindar bireylerin bugünkü dünya şartlarında, küresel bir şehir haline gelen Konya’da dînî inançlarını yaşarken ne tür tehditlerle, fırsatlarla ya da gerilimlerle karşı karşıya kaldıkları, bunların sonucunda nasıl bir din ve din anlayışı ürettikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızın alt problemlerimizden olan “*Yapısal ve kültürel bir değişim geçirmekte olan Konya halkının dini tutum ve davranışları*”, “*Modernitenin tehdit ve fırsatları ile karşı karşıya kalan insanların gündelik hayatlarında dinin hala etkin bir role sahip olup olmadığı ve dinin bu dönemde ön plana işlevleri ve görüntüleri*” ile ilgili şu tespitler yapılabilir.

Konya’da yaşanan dini hayatın bir anda ortaya çıkmadığı, Cumhuriyet’in ilanından günümüze kadar olan süreçte uygulanan devlet yönetimi politikaları, hukuk, ekonomi gibi unsurlardan bağımsız olmadığı görülmektedir.

Özellikle Türk modernleşmesinin “*devlet eliyle modernleşme*” şeklinde uygulanmış olması, halkın dinden temelini alan geleneksel hayatına rağmen yapılmış olması önemli bir nokta olarak dikkat çekmektedir. Bu anlamda, halkın jandarma korkusu ve hapis tehlikesi ile karşı karşıya kalma pahasına, İslam’ı gizli kapaklı öğrenmeye, düşünmeye ve yaşamaya çalıştığı 1950’ye kadar olan tek parti dönemi ve daha sonraki dönemlerde çok partili siyasi hayata geçilmesi sonucunda uygulanan devlet politikalarının dini hayatın şekillenmesinde önemli bir etken olduğu görülmektedir. Fakat günümüz Konya halkının dini hayatını şekillendiren esas gelişmelerin 90’lı yıllarda olduğu görülmektedir. Ayrıca bu yıllar uygulanan devlet politikaları ve küreselleşmenin de etkisiyle ülke genelinde olduğu gibi Konya’da da her alanda hissedilen ciddi değişim ve dönüşümlerin yaşandığı, sosyo-ekonomik

kalkınmanın olduğu, yeni “*gelenekçi/muhafazakâr bir orta sınıf*”ın doğmaya başladığı, modernitenin sorgulandığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir.

Bu dönemde Cumhuriyet’in ilk yıllarından bu yana, devletin dini hayatı baskılayan -zaman zaman esnetilmekle beraber- stratejilerine karşı, muhafazakâr/dindar kesim taktik ve menfaatleri gereği devletin baskısından kurtulmak için liberal, özgürlükçü olan Batı'ya daha çok yüzünü dönmeye başlamış ve bu süreçte Batı karşıtı söylemlerini azaltmışlardır. Bu süreçte onlar Batıya doğru yüzünü döndükçe, modern ve küresel kültürün tehdit ve fırsatlarıyla yüzyüze gelmişlerdir. Gündelik hayatta modernleşme ve küreselleşmenin fırsat ve tehditleri ile karşı karşıya kalarak zihinleri çalkalanan bu insanlar, bir taraftan fırsatları tüketirken, diğer taraftan dini kültürden temelini alan geleneklerini tehdit eden noktalara “*pasif bir direnç*” göstermişlerdir. Bu direniş sonucunda, kendi savunma mekanizmalarıyla ürettiklerini ve bizzat modernleşmenin getirdiklerini iç içe sokarak, onlarla etkileşerek geleneksel gündelik hayatlarını yeniden üretmişler, böylece gündelik hayatta gelenek ve modernitenin birbirine eklemlediği yani içinde biraz “modernlik” biraz “gelenek” barındıran yeni bir yaşam tarzı ortaya çıkarmışlardır. İşte bu yeni yaşam tarzı ile beraber gündelik hayatta dinin yaşanma ve algılanma biçimlerinde de bir takım farklılaşmaların ortaya çıktığı böylece dinin yeni görüntülerinin tezahür etmeye başladığı görülmektedir.

Bu süreçte, kadınların giyiminden, kamusal alana çıkmaları, seküler okullara gitmeleri, kadın erkek aynı mekânları kullanmaları, kadın-erkek ilişkileri ve mahremiyet algılayışlarına kadar birçok noktada geleneksel döneme göre farklılaşmaların olduğu görülmektedir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken nokta bu değişim ve dönüşümün Türk modernleştirme paradigmasının başka bir ifade ile Cumhuriyet’in tahayyül ettiği ve yaratmak istediği “*modern insan*”, “*modern kadın*” imgesinden de farklı bir şekilde ortaya çıkmış olmasıdır.

Günümüz gündelik hayatının şekillenmesinde en etkili unsurlardan birisi, modernite ve küreselleşmenin en önemli sonuçlarından olan bilgi ve iletişim teknolojisi alanındaki hızlı gelişmelerdir. Günümüzde kitapların yanında, televizyon, radyo, internet, sosyal medya vb. bilgi edinme kanalları hızla artmış ve

yaygınlaşmıştır. Bu bağlamda bakıldığında dini konularla ilgili bilgilenme noktasında çok sayıda alternatifin ortaya çıkmış olması, geleneksel din anlayışı üzerinde ciddi etkilerinin olduğu görülmektedir. Örneğin çok sayıda bilgi edinme kaynağının olması, geleneksel bilgi edinme yollarını değiştirdiği gibi her konuda uzman, akıl danışılan molla, müftü, imam, şeyh gibi dini lider ya da otoriteleri de “*kanat önderi*” konumuna düşürdüğü, böylelikle geleneksel dini otorite kaynaklarında bir değişim ve dönüşümün ortaya çıktığı görülmektedir.

Ayrıca çok sayıda bilgi edinme kaynağının olması yanında dinin hem kendisinin hem de aynı din içerisindeki farklı yorum ve yaklaşımların seçimlik hale gelmesi durumu, hangi yorum ya da yaklaşımla amel edeceği konusunu insanların tercihine bırakılması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla iletişim ağlarının genişlemesiyle üretenin değil de kullananın yön verdiği bir din anlayışı gelişmekte, dolayısıyla “*dîni olan*”ın seçimlik konuma indirildiğinden bu ortam, “*dine uygunluktan*” ziyade “*duruma uygunluk*” arayışını teşvik ettiği, alabildiğince liberal, özgürlükçü bir din anlayışının ortaya çıktığı söylenebilir.

İletişim imkânlarının arttığı ve her şeyin dijitalleştiği bu dönemde, dini olan her şeyin dijital ortama aktarılması, örneğin bireyin sohbet, vaaz, mevlit vb. ritüelleri camide değil de, dijital ortam aracılığıyla yerine getirmesi, dîni mistik bağlamından kopardığı, yeni alışkanlıklar ve tecrübeler ortaya çıkardığı böylelikle geleneksel dönemde oluşan mistik havanın kaybolduğu söylenebilir. Bunun yanında sözlü kültürün daha yaygın olduğu döneme göre, bu dönemde toplumda hutbelerin ve vaazların da öneminin azaldığı, en azından etki gücünün azaldığı söylenebilir.

Bütün bunların yanında, 90’lı yıllardan sonra gerek özel radyo-televizyonların yayına başlamış olması ve her bir dini grubun bu araçlara sahip olması, gerekse diyanet görevlileri dışındaki şahısların buralarda dini bilgiler aktarması, devletin en önemli ideolojik aygıtı olan Diyanet Teşkilatı’nın gelinen noktada önemini eskiye göre azalttığı söylenebilir.

Ayrıca bu dönemde sosyo-ekonomik kalkınma sebebiyle muhafazakâr yeni bir orta sınıfın doğması, kadınların kamusal alana çıktıkça mahremiyet algısında

değişim ve dönüşümün yaşanması vb... gelişmelerin, dindar kesimin gündemine “tatil”, “tesettür otel”, “alternatif kamusal alanlar” gibi kavramların girmesini de beraberinde getirdiği görülmektedir.

Konya’da dini hayatın farklılaştığı alanlardan birisinin de, 1980 sonrası dönemde ekonomik, sosyal, kültürel, siyasi, vb. alanlarda kaydedilen gelişmelere paralel olarak Müslümanların para, banka, kredi ve faiz ile olan ilişkileri ve bunların gündelik hayata yansıma biçimlerinin olduğu görülmektedir.

Banka ve faize mesafeli duran Konyalı dindar kesimin, 90’lı yıllarda, ortaya çıkan birikimi nasıl değerlendireceği sorunu ortaya çıkmış ve bu boşluğu değerlendirmek üzere şehirde kar-zarar ortaklığı ile çalışan birçok holding kurulmuştur. Fakat ilerleyen süreçte “holding merkezi” olarak bilinen Konya’da bireylerin yaşamış olduğu bir takım mağduriyetlerin; dindar insanların birbirlerine olan güven duygularını zayıflattığı, toplumu bir arada tutan dîni ve moral değerler algısının olumsuz yönde etkilendiği; bireylerin ekonomik tutum ve davranışlarında değişimler meydana geldiği gözlenmiştir. Ayrıca din ve dindarlığın ekonomik alanda istismar aracı olarak kullanılması, dindarlara olan güvenin sarsılmasına neden olduğu; dini değerler, semboller, dini cemaat ve topluluklar ile dini otoritelerin güvenilirliğini tartışılır hale getirdiği; toplumsal dokuda kısa zamanda onarılması mümkün olmayan bir takım hasarlara neden olduğu söylenebilir. Bunun yanında muhafazakâr ve dindar ağırlıklı bir halkın yaşadığı Konya’da katılım bankalarının pazar payı dikkate alındığında, bu durumun zamanla dindar muhafazakâr kesimin, para, banka ve faiz ile olan ilişkilerinde bir değişim ve dönüşüme sebep olduğu görülmektedir. Buradan hareketle artık Konya’da yaşayan dindarların faiz, bankacılık ve fikhin ekonomik hükümleri konusunda -eskiye oranla- yeterince hassâsiyet göstermedikleri ya da banka, kredi ve faiz konusunda yeni meşruiyet yolları aradığı söylenebilir.

Konya’da dîni hayatın önemli göstergelerinden birisi de, daha dindar bir yaşam sürmek için din temelinde oluş(turul)an toplumsal kurumları ifade eden dîni grup ve cemaatlerdir. Konya’daki dini hayatı analiz etmek üzere araştırmanın giriş kısmında ortaya konan alt problemlerimizden “Dini gruplar/cemaatlerin ilk olarak

*nasıl ortaya çıktıkları”, “Türk toplumunda görülen yapısal ve kültürel bir takım değişimlerle beraber Konya’daki dini gruplar/cemaatlerin, modernitenin tehdit ve fırsatları ile karşı karşıya kaldıklarında nasıl bir tutum sergiledikleri”, “Dini gruplar/cemaatlerin günümüzde hangi alanları kontrol etmekte, bu dönemde nasıl bir görünüm ve işleve sahip oldukları” ile ilgili şu tespitleri şu tespitler yapılabilir.*

Bilindiği gibi Konya Anadolu’nun Türklere açılması ve ilerleyen dönemlerde Konya’nın başkent haline getirilmesi ile ilim ve tasavvufu’un merkezi haline gelmiş, Osmanlılarda da bu durum bu şekilde devam etmiştir. Cumhuriyet’in kurucu iradesinin ve devlet gücünü elinde bulunduranların, tekke ve zaviyelerin kapatılması, kılık ve kıyafet üzerindeki baskı, yeni alfabeye geçiş ve Kur’an eğitimi engellemeye yönelik baskı vb. girişimlerle gündelik hayatı dönüştürmek için ortaya koydukları çaba ve baskı neticesinde kendisine hareket alanı bırakılmayan tarikatlar, Kemalist reformlara karşı “*pasif bir sivil direniş*” göstererek yer altına inmişlerdir. 1950 ve sonrasında ise çok partili sisteme geçilmesinin de etkisiyle, kapılar kendilerine aralanmıştır. Tek parti dönemindeki baskıların sonucu yer altına inen bu gruplar, sessiz ama illegal olarak faaliyet gösterdikleri yeraltından çıkmışlar, görünür olmuşlardır. Fakat ilk olarak girdikleri gibi çıkmamışlar, eski klasik tarikat yapılaşmasından farklı bir özellikte, “*tarikattan cemaate*” sessiz bir dönüşüm geçirerek ortaya çıktıkları anlaşılmaktadır.

Türkiye’nin 1980 sonrasında demokratikleşme ve liberalleşme yönünde yaptığı açılımın bir sonucu olarak; kamusal, siyasal ve dinî alanda ciddi değişim ve dönüşümler yaşanmaya başlanmıştır. Bu değişim ve dönüşümler birçok kesim için olduğu gibi dini gruplar için de bir dizi “*fırsat alanı*” ortaya çıkardığı görülmektedir. Ekonomik, siyasal ve eğitim alanlarında ortaya çıkan ve genişleyen yeni fırsat alanlarını iyi değerlendirmeleri neticesinde cemaatler, toplum vurgulu siyaset geliştirmek suretiyle topluma ve dünyaya açılmışlar sivil, sosyal bir hareket haline gelmişlerdir. Bu bağlamda bakıldığında İslami hareketlerin/cemaat ve tarikatların, 1925-60 yılları arasında geçirdiği sessiz dönüşümden sonra gerçekleştirdiği en büyük dönüşümün 80’li ve özellikle 90’lı yıllarda ortaya çıktığı söylenebilir.

Kısaca tarikattan cemaate dönüşen, oradan da modernizmin temel kazanımlarından en üst düzeyde faydalanmak suretiyle birçok alanı kontrol ederek sivil toplum örgütleri haline gelen İslami hareketlerin, ilk olarak Türk modernleşmesine tepki olarak ortaya çıktığı, daha sonra da modernizmi sorgulayarak modernizmin içinde kaybolmamaya, yok olmamaya çalıştığı, direnç gösterdiği söylenebilir. Fakat ilerleyen süreç içerisinde hakim modernlik anlayışındaki dönüşümler ve devlet anlayışındaki değişimlere paralel olarak bu hareketlerde de değişiklikler meydana geldiği, kendi varlığını ve kimliğini yeniden inşa ettiği, tepki hareketi olmaktan çıkarak kültür ve kimlik temelli hareketlere dönüştükleri görülmektedir. Bu süreçte sözkonusu hareketlerin sadece kendileri değişmekle kalmadığı, kendileri değişirken dayandıkları toplumsal tabanı da dönüştürdükleri söylenebilir.

Kültür ve kimlik odaklı olarak birçok alanda varlık gösteren sivil toplum kuruluşlarının, toplumdaki dinselliğin yeni görünümünden birisi hâline geldiği söylenebilir. Dolayısıyla bu kuruluşlar aracılığıyla din, dolayısıyla dinsellik, bazı alanlarda kaybettiği gücünü yeniden elde ettiği, çeşitli kanallar yoluyla toplumsal alandaki etkinliğini artırdığı görülmektedir. Bu gün Konya’da dini gruplara ait, seküler isimlerle birçok dernek ya da vakıf bulunduğunu düşündüğümüzde bunların dinin güncel görüntüleri olduğunu söyleyebiliriz. Buradan hareketle İslami grupların sivil toplumculaşırken, sivil toplumların da İslamileştiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca Modern dünyada pek çok dini hizmetin yürütülmesinde paranın her geçen gün daha da belirleyici olması sebebiyle 90’lı yılların sonunda; özellikle 2000’li yıllardan sonra tarikat ve cemaatlerin her biri, ortaya çıkan fırsat alanlarını değerlendirerek sağlık kuruluşlarından eğitime, hac ve turizm şirketlerinden medya ve iletişime kadar birçok alanda varlık göstermeye başladıkları; hatta bu alanları kontrol eder hale geldikleri görülmektedir. İşte bu evrilme aşamasında piyasada tutunmak ve sosyal medya yoluyla daha geniş kesime hitap edebilmek için söylemlerinde ve tavırlarında farklılaşmalara gittikleri söylenebilir.

Dini cemaatlerin pek çok sektöre el atması sebebiyle, din ve ekonominin iç içe geçtiği, cemaatlerin para ile haşır neşir olduğu görülmektedir. “Cemaat” ve

“ekonomi” mantığının farklı olması ve cemaatlerin alternatif bir sistem üretmekten ziyade kapitalizmin kurallarına göre hareket eder hale gelmesi, dini cemaatlerin zenginleştikçe bazı dini hassasiyetlerini kaybetmeleri en azından taviz vermeleri sonucunu beraberinde getirdiği söylenebilir.

Özetle söylemek gerekirse geçmiş dönemlerde, dinin modernlikle birlikte zorunlu olarak gerileyeceği, kamusal ve bireysel alandaki öneminin giderek azalacağı; hatta yok olacağı görüşü zaman zaman dile getirilmiştir. Bu bağlamda günümüz Konya ve Türk toplumu özelinde konuya bakıldığında din; etkisinin azalması ve nihai olarak da kaybolması şöyle dursun, “*bir anlam sistemi*” olarak birey ve topluma yön verme anlamında her zaman egemen bir unsur olarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Bütün bunlardan hareketle gerek dindar bireylerin gerekse daha dindar bir yaşam sürmek amacıyla oluşturulan din temelli grupların küreselleşen dünya şartlarında, modernleşme ve küreselleşme gibi süreçlerle ortaya çıkan fırsatları tüketmekten geri kalmadıkları ve ileride de kalmayacakları söylenebilir. Fakat sözkonusu fırsatları tüketirken, gündelik hayatta ortaya çıkan bir takım gelişmeler ve gerilimler sebebiyle, dinin yeni yorum ve anlayışlarla yeniden üretileceği, bu günden daha farklı görünümünün ortaya çıkacağı söylenebilir.

## Kaynakça

**AGUE, Marc, Çağdaş Dünyaların Antropolojisi**, (Çev:Hülya Tufan), Kesit Yay., İstanbul 1995.

**AK, Ali; “Süleymancılık İle Yaftalanan Federasyon ve Dernekler, İthamlar – Cevaplar”**, Kıral Matbaası, İstanbul, 1987.

**AK, Ali; Süleymancılık Uydurması**, Coşkun Ofset, İstanbul, 1986.

**AKDOĞAN Ali**, “Dini hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet teşkilatının Fonksiyonu”, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., C. 44, S. 3, 2008.

**AKGÜL, Mehmet**; “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ankara 2012.

**AKGÜL, Mehmet; Sanayileşme ve Din**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1991.

**AKGÜL, Mehmet; Türk Modernleşmesi ve Din**, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 1999.

**AKGÜL, Mehmet; Türkiye’de Din ve Değişim Bir Erol Güngör Çözümlemesi**, Ötüken Yayınları, İst. 2002.

**AKGÜNDÜZ, Ahmet; Arşiv Belgeleri Işığında Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan**, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yay., İst. 1997.

**AKŞİT Bahaddin, Recep Şentürk, Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz; Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, İletişim Yayınları, İst. 2012.

**AKTAY, Yasin**, “İslamcılığın İlk Mesajı Batıya Değil Müslümanlara”, İslamcılık Öldü Mü?,Ufuk Yay., İst. 2012.

**AKTAY, Yasin**, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, **Bilimname VI**, 2004/3, (ss.131-151).

**AKTAY, Yasin**, “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı’nın İntikamı mı?”, **Din Sosyolojisi**, (Ed:Yasin Aktay-Emin Köktaş),Vadi Yay., Ankara 1998.

**AKYOL**, Taha, **Haricilik ve Şia, İslamda Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları**, Kubbealtı Neşriyat, İst. 1988.

**AKYÜZ**, Niyazi, İhsan Çapçioğlu, **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, Gündüz Yay., Ankara, 3. Baskı, 2011.

**ALKAN**, Ahmet Turan; “Hürriyet Akıl Kavramları Etrafında Tarikat Vakıasına Yeniden Bakmak”, **Türkiye Günlüğü Dergisi**, S. 45, (Mart-Nisan 1997), (ss. 11-14).

**ALKAN**, Türker; “**Kadınlar ve mollalar**” 04.08.2010 tarihli Radikal Gazetesi.

**ALP**, Sedat; “Konya-Karahöyük Hafriyatının Neticeleri”, **VI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri**, Ankara, 1967.

**ALTAN**, Mehmet; Kent Dindarlığı, Timaş yay., İst. 2010.

**ALTHUSSER**, Louis, Marx İçin, (Çev. Isık Ergüden), İthaki Yay., İst. 2002.

**ALTINTAŞ**, Ramazan, “İslamcılar ve ‘Köktenciler’”, İslamcılık Öldü Mü?, Ufuk Yay., İst. 2012.

**ALTUN**, Fahrettin; **Modernleşme Kuramı**, Küre Yay., İst., 2005.

**ARKONAÇ**, Sibel Ayşen; **Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi**, 2. Baskı, Alfa Yayınları, 1998,.

**ARMANER**, Neda; **Din Psikolojisine Giriş-I**, Ayyıldız Matbbaası, Ankara 1980.

**ARSLAN**, Ahmet, “Aydınlanma”, **Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi**, Cilt I, Sayı:2, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, 1992.

**ASAD**, Talal; **Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity**, Palo Alto CA, Standford University Press, USA, 2003.

**ASLAN**, Yüksel; **Sahte-Kar, Berlin**, V.I.P.Security Angels, 2004.

**ASLANTAŞ**, Halis Adnan, Sosyal Değişme, Kentleşme ve Kentlileşmenin Din Üzerindeki Etkileri, Fırat ÜİFD., 13:2, 2008.

**ASLANTAŞ**, Halis A., “Sosyal Değişme, Kentleşme ve Kentlileşmenin Din Üzerindeki Etkileri”, **AÜİFD**, 13:2 , 2008.

**ATACAN**, Fulya; **Sosyal Değişme ve Tarikat, Cerrahiler**, Hil yay., İst., 1990.

**ATALAY**, Beşir, **Sanayileşme ve Sosyal Değişme (Kırıkkale Araştırması)**, DPT Yay., Ankara1983.

**AVANT**, L. L., H. Helson; **Algı Kuramları**, (çev.: Yurdal Topsever), Ege Üniv. Edeb. Fak. Yayınları no: 58, Ege Üniv. Basımevi, 1990, İzmir.

**AYDEMİR**, Mehmet Ali, **Büyük Alışveriş Merkezlerinin Aile İçi Tüketim Alışkanlıkları Üzerindeki Etkisi (Konya Örneği)**, Basılmamış YL Tezi, Selçuk üniv. Sos Bil. Ens., Konya 2005.

**AYDIN**, İsmail; Açıklamalı Turizm Terimler Sözlüğü, Coşkun Matbaası, Aydın 1990.

**AYDIN**, Mehmet S.; “Türkiye’de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler”, **Türk Yurdu**, S. 116-117, Nisan Mayıs 1997.

**AYDIN**, Mehmet; **Din Felsefesi**, DEÜ. Yay., İzmir, 1987.

**AYDIN**, Mustafa ;“**Süleyman Hilmi Tunahan**”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, C. 6, İletişim Yay., İst. 2004.

**AYDIN**, Mustafa;“Süleymancılık”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık**, C. 6, İletişim Yay., İst. 2004.

**AYHAN**, Bünyamin, Bilal Kırgıl, “*Gelenekselden Post Modernizme: Konya Kent ve Kentlilik Kültürü*”, **Yeni İpek Yolu KTO Dergisi**, Konya Kitabı VIII, Özel Sayı: Aralık 2005, ss.321-338.

**AYHAN**, Halis; “İlahiyat Fakültesi” **İslam Ansiklopedisi**, C. XXII, s. 70-72.

**AZAK**, Umut; “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler”, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri** (N. Göle), Metis yay, İst. 3. Baskı, 2009.

**AZİZ**, Aysel, İletişime Giriş, Aksu Kitabevi Yay., İst., 2008.

**BALİ**, Rıfat N; **Tarz- Hayat’tan Life Style’a**, İletişim Yayınları, İst. 2002.

**BALİVET** Michel; **Konya Dönen Dervişler Şehri**, (çev. Mehmet Aydın), Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü Yayınları, İstanbul, 2011.

**BALTACI**, Yusuf; “Konya Ovası Sanayi Yatırımlarına Dar Geliyor”, **Dünya Ekonomi Politika Bölge Eki Konya**, No:29, 25 Temmuz 2000.

**BAŞCI**, Ahmet, **Şehir Markası Yaratma Süreci ve İstanbul Şehir Markası İçin Bir Model Önerisi** Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul, 2006.

**BAYAT**, Asef; “Tehlikeli Sınıflardan ‘Sessiz İsyankârlara: Küresel Güneyde Kentsel Maduniyet Siyaseti”, **Ortadoğu’da Maduniyet**, Der: Özgür Gökmen ve Seçil Deren, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

**BAYDUR**, Mithat; “Demokrasi ve Modernleşme Sürecinde Devletin Sivil Topluma Baskın Gelmesi ve Kemalizm, **Yeni Türkiye**, S. 18, Kasım Aralık 1997, ss. 195-203.

**BAYKAL**, Cevdet; “KOBİ’lerde Yapısal Düzenlemeler”, **Gümrük Birliği Sürecinde KOBİ’ler Semineri**, İst. 20007.

**BAYKAN**, Sezer; **Toplumsal Farklaşma ve Din olayı**, İst., 1981.

**BAYKARA**, Tuncer; **Türkiye Selçukluları Devrinde Konya**, KBY, Ankara, 1985.

**BAYRAM**, Mikail; “Anadolu Selçukluları Zamanında Konya’da Dini ve Fikri Hareketler”, **Dünden Bugüne Konya’nın Kültür Birikimi ve Selçuk Üniversitesi**, Konya, 1999.

**BAYRAM**, Mikail; **Ahi Evran ve Ahilik teşkilatının Kuruluşu**, Konya 1991.

**BA-YUNUS** ,İlyas, - Ahmed, FERİD, İslam Sosyolojisi, (Çev: R. Kaya) İst. 1986.

**BAYYİĞİT**, Mehmet, “Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi”, **Din Sosyolojisi** (Ed: Mehmet Bayyığit), Palet Yayınları, Konya, 2013.

**BAYYİĞİT**, Mehmet, **Gençlik ve Din, Üniversite Gençliği Üzerine Bir Karşılaştırma**, 2. Baskı, Yediveren Kitap Yayınları, Konya, 2013.

**BAYYİĞİT**, Mehmet, **Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye’de Hac Olayı**, TDV Yay., Ankara, 1998.

**BELGE**, Murat; **Militarist Modernleşme**, 2. Baskı, İletişim Yay., İst. 2012.

**BELLAH**, Robert N., Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan (Free Press and Falcon’s Wing pres, 1957).

**BENMAYOR**, Gila; “Müslüman ‘Business’in Başkenti Konya”, 02.09.2005 tarihli Hürriyet Gazetesi.

**BENNET**, Tonny, Diane Watson, **Understanding Every Life**, The Open University, Blackweşş Publishing, Cambridge, USA, 2002.

**BERGER**, Peter L, Huntington, Samuel P; **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, Kitap Yayınevi, İst. 2003.

**BERGER**, Peter L., “Sekülerizmin Gerilemesi”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002.

**BERGER**, Peter L., Brigitte Berger, Hansfried Kellner, **Modernleşme ve Bilinç**, Pınar yay. İst. 2. Baskı 2000.

**BERGER**, Peter, “Dini Kurumlar”, Çev: A. Çiftçi, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. IX, İzmir, 1995.

**BERGER**, Peter, “*Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine*”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İst., 2002.

- BERGER**, Peter, **Kutsal Şemsiye**, Çev.:A. Coşkun, Rağbet yay., İst., 4. Baskı, 2011.
- BERGER**, Peter, Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**, Çev: Vefa Saygın Öğütle, Paardigma Yayınları, İstanbul, 2008.
- BERGER**, Peter. L.; **Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi**, Der. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- BERKAN** İsmet; “**Gezsen Anadolu’yu**”, 20.12.2008 tarihli Radikal Gazetesi,
- BERKES**, Niyazi; **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 2. Baskı, Yapı Kredi yay., İst. 2002.
- BİLGİN**, Vecdi, “Din ve Kültür” Din Sosyolojisi (Ed. Mehmet Bayyigit), Palet Yay. Konya 2013.
- BİLGİSEVEN**, Amiran Kurtkan, Din Sosyolojisi, İst., 1985.
- BODUR**, Hüsnü Ezber, “Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme”, **Sekülerleşme ve Dini canlanma Sempozyum Bildirileri**, Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara 2008.
- BODUR**, Hüsnü Ezber, “Büyük Anlatılar Ve Din: Modern Türkiye’ye Yansımaları”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, Temmuz - Aralık 2010 4 (8) : (ss.33-48).
- BOĞAÇ** Ergene; “Maduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler mi?”, **Toplum ve Bilim**, No. 83, 1999/2000, (ss. 32–46),
- BOOKCHİN**, Murray, **Kentsiz Kentleşme**, (Çev: Burak Özyalçın), Ayrıntı Yayınları, İst. 1999.
- BOURDİEU**, Pierre; Outline of a Theory of Practice, Çev.: Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- BOSTANCI**, Naci, “İslam, İslamcılık, Siyaset”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.
- BOZGEYİK**, Burhan, **Bütün Cepheleriyle İran Meselesi**, Yeni Asya Yay., İst. 1981
- BRAUDEL**, Fernard, **Maddi Medeniyet ve Kapitalizm**, (Çev. M: Özel), Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- BULAÇ**, Ali, **İslam Kalvinistleri**, 27 Ocak 2006 tarihli Zaman Gazetesi,
- BULAÇ**, Ali, “Eleştiri Adil Değil”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012,

**BULAÇ**, Ali, “İslamcıların Söylemleri”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**BULAÇ**, Ali, “İslamcılığın Seyri”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**BÜYÜKÖZTÜRK**, Şener, **Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Pegem Yayınları, 11. Baskı, Ankara, 2012.

**CAN**, Şefik; **Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri**, Ötüken Yayınları, İst. 1999.

**CANATAN**, Kadir; **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, İnsan Yay., İst., 1995.

**CANTEK**, Levent; **Cumhuriyetin Buluş Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)**, İletişim Yay., İst. 2008.

**CASANOVA**, José, “Beyond European, and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective, Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead (ed.), Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures, Ashgate, Hampshire, 2005.

**CERAN**, Ahmet Şeref; “Özel İdare ve Maarif Arşivi Kayıtlarına Göre Konya’da 1854-1905 Arası Ermeniler ve Okulları”, **İpek Yolu KTO Dergisi**, Konya Kitabı VII, Özel Sayı Aralık 2004.

**CERTEAU** Michel de; **Gündelik Hayatın Keşfi I**, çev: Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2009.

**CEVİZCİ** Ahmet; **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 6. Baskı, Der: Ahmet Cevizci, Paradigma yayıncılık, İstanbul, 2005.

**CEYLAN**, Hasan Hüseyin; **Cumhuriyet Dönemi Din devlet İlişkileri**, Rehber yay., Ankara, 1989.

**CORM**, Georges, **21. Yüzyılda Din Sorunu**, İletişim Yay., İst., 2008.

**ÇOŞKUN**, Ali, “Peter L. Berger’in Modernleşme Anlayışı ve Din” **Toplum Bilimleri Dergisi**, Temmuz - Aralık 2010, 4 (8) (ss. 49-66).

**ÇAHA**, Ömer; “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. 6, İletişim Yay., İstanbul. 2004, (ss. 476-492).

**ÇAHA**, Ömer; **Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın**, Vadi Yay., Ankara, 1996.

**ÇAKIR**, Ruşen, “Türkiye Bağımsız Bir Politika İslamcı Harekete Hiç Tanık Oldu mu?” **İslam ve Demokrasi**, İst. 1994.

**ÇAKIR**, Ruşen; **Ayet ve Slogan**, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.

**ÇAKMAK**, Emine; **Süleymanlık Cemaatinde Dini Eğitim Metotları**, Marmara ÜSBE Basılmamış YL Tezi, İstanbul 2013.

**ÇAYIR**, Kenan; **Yeni Sosyal Hareketler**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999

**ÇEKMEGİL**, Said, **Vahye Göre Büyük Zulüm**, 2. Baskı, Nebi Nida Yay., İst., 1992.

**ÇELİK**, Celaleddin, **Şehirleşme ve Din**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2002.

**ÇELİK**, Celaleddin; Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı ve Din, Paradigmatik Anlam ve İşlev Farklılaşması, **Karadeniz Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi**, 2010. (ss.25-35)

**ÇELİK**, Celaleddin, “Kentleşme Sürecinde Dini Hayat”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 11, Kayseri- 2001, (ss.131-150).

**ÇELİK**, Celaleddin; “*Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dini Hayatın İncelenmesi*”, **Bilimnâme I**, 2003, (ss. 153-174)

**ÇELİK**, Nur Betül, **İdeolojinin Soykütüğü 1: Marx ve İdeoloji**, Bilim ve Sanat Yay., İst. 2005.

**ÇELİK**, Ömer, “Modern İdrakin Tabii Hasilası ya da Tarihin Kırılma Evresinde Son Arayışın Dili”, **Bilgi ve Hikmet**, Bahar 1993/2.

**ÇİFTÇİ**, Adil, **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları**, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004.

**ÇİFTÇİ**, Adil, **Sosyolojiye Giriş Ya da Bir Özgürlük Tarzına Çağrı**, Ankara 2012..

**ÇİĞDEM**, Ahmet; “**Yoksulluk ve Dinsellik**”, **Yoksulluk Halleri: Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri**, (Ed.: Necmi Erdoğan), Demokrasi Kitaplığı Yay., İst. 2002.

**ÇİĞDEM**, Ahmet; **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

**ÇOLAK**, İhsan, ”İslamcılığı Tanımlamak”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**ÇUKURCAYIR**, Mehmet Akif, “**Dijital Kentler ve Türkiye’de Bazı Uygulamalar**”, **Yerel ve Kentsel Politikalar**, (ed: M. Akif Cukurcayır, Ayşe Tekel), Çizgi Kitabevi, Konya, 2003.

**DEBORD**, Guy; **Gösteri Toplumu**, (Çev: Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent), Ayrıntı Yay., İst. 1996.

**DEBORD**, Guy; “Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life”, Ben Highmore (der.) *The Everday Life Reader*, London:Routledge, 2003.

**DELANEY**, Carol; **The Seed and the Soil – Gender and Cosmology in Turkish Village Society**, 1991.

**DELLALOĞLU**, Besim F; “Modernleşmeden Modernliğe”, **Altüst Dergisi**, Z Yayıncılık, 3 Eylül 2011

**DEMİR**, Ömer; **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, 2. Baskı, İst. iletişim yay. 2005.

**DEMİRCİ**, H. Aliyar ; “27 “Mayısçıların Din Siyaseti”, **Türkiye Günlüğü Dergisi**, S. 45, Mart-Nisan 1997, (ss.147–162).

**DEMİRPOLAT**, Anzavur, “Selçuklu Kulesinden Kule Siteye: Konya’da Din, Sermaye ve Dönüşüm”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl. 12, S. 34, Kış 2008, (ss. 483-502)

**DERİNGİL**, Selim; “Modernlik ve Gericilik, Abdülhamit ve Mustafa Kemal”, **Altüst Dergisi**, Z Yayıncılık, 3 Eylül 2011.

**DİNÇER**, Bülent; Metin Özasan ve Taner Kvasoğlu **İllerin Ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması (2003)**, DPT Yayınları, Yayın No: 2671, Ankara, Mayıs 2003.

**DOBBELAERE**, Karel; **Kutsalın Dönüşü**, (Der: Ali Köse), Timaş yay., İst. 2014.

**DOĞAN**, Ekber; Siyasal Yansımalarıyla İşlemci Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci, **Mülkiye Dergisi**, 2006, C. XXX. (252), (ss. 47- 68).

**DOĞAN**, Sedat; “Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma”, **İnsan & Toplum Dergisi**, Cilt 2, Sayı 4, 2012.

**DÖNMEZ**, Nimet; “**Turizm ve Konya**”, 23.06 2011 tarihli Memleket Gazetesi,

**DURAK**, Yasin, **Emeğin Tevekkülü: Konya’da İşçi-İşveren İlişkileri ve Dindarlık**, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

**DURAN**, Burhanettin; “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konumları Dönüşümü ve Evreleri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C. 6, (Edt.T. Bora ve M. Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, (ss. 129-156).

**DURSUN**, Davut, “**İslami Kalvinistler**,” 24/01/2006 tarihli Yenişafak Gazetesi,

**DURSUN**, Davut; **Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din**, İşaret Yay., İst., 1989.

- EAGLETON**, Terry, *İdeoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yay., İst. 2005.
- EFE**, Adem; **Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açıdan İncelenmesi –Isparta Örneği-** Tuğra Matbaası, Isparta 2008.
- EİSENSTADT** Shmuel Noah; “Some Observations on Multiple Modernities”, **Reflections on Civilizations and Multiple European, Chinese and Other Interpretations**, Brill Press, Boston, 2002,
- EİSENSTADT** Shmuel Noah; **Comparative Civilizations and Multiple European, Chinese and Other Interpretations**, Brill Press, Boston, 2003.
- EİSENSTADT**, Shmuel Noah; **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim**, Çev.: Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yay., İst.,2007.
- ELİADE**, Mircea, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, (Çev: M. Aydın), Din Bilimleri Yayınları (Damla Ofset Matbaacılık) Konya 1995.
- ELİBOL**, Sadeddin, **İlim ve İdeoloji**, Birlik Yay. Ank., 1980.
- EMEKLİ**, Gözde., “Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm”, **Ege Coğrafya Dergisi**, 15, İzmir 2006, (ss: 51-59.)
- EMİROĞLU**, Kudret, Suavi Aydın; **Antropoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003.
- ERAYDIN**, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, 4. Baskı, İst., 1994.
- ERÇEL**, Gazi; “Enflasyonu Düşürme Programı ve Küçük ve Orta Boy İşletmeler”, **Ekonomik Forum Dergisi**, S:9, Yıl:7, 2000.
- ERDENİR**, F.H. Burak; **Avrupa Kimliği, Pan – Milliyetçilikten Post – Milliyetçiliğe**, Ümit Yayıncılık, Ankara, 2005.
- EREN**, Aslan; **Türkiye'nin Ekonomik Yapısının Analizi**, Muğla: Bilgehan Basımevi, 1989.
- EREN**, Erol, **Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi**, 12. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul, 2010.
- ERGENE**, M. Enes; **Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı**, Yeni Akademi Yayınları, İst. 2005.
- ERKAN**, Rüstem, **Kentleşme ve Sosyal Değişme**, Bilimadamı Yay., Ankara, 2002.
- ERKUT**, Gülden, “Kentleşme Sürecinin Sosyolojik Boyutu”, **Kentleşme ve Kentleşme Politikaları**, Türkiye Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı, Ankara, 1991.

**EROĞUL**, Cem; **Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990.

**ERTEN**, Hayri; “Konya’da Dinsel Topluluklar ve Cemaatler”, **Gez Dünyayı Gör Konya’yı** (Haz. Ahsen Erdoğan), Yapı Kredi Yay., İst., 2001.

**ES**, Selçuk; **Konya’da Yatan Peygamberler ve Evliyalar**, Yıldız Basımevi, Konya (tarihsiz).

**FAZLUR RAHMAN**, **İslam** (Çev: M. Aydın - M. Dağ), İst. 1992.

**FİCHTER**, Joseph, **Sosyoloji Nedir?**, (Çev. Nilgün Çelebi), Toplum Yay. Konya.

**FİSKE**, John; **Popüler Kültürü Anlamak**, Çev: Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara, 1999.

**FREYER**, Hans; **Din Sosyolojisi**, (Çev.: T. Kalpsüz), **Ankara ÜİF yay.**, Ankara, 1964.

**FRİEDMAN**, Thomas; **Küreselleşmenin Geleceği**, 3. baskı., Çev. Elif Özsayar, Boynur Yayınları, İstanbul 2003.

**FURSETH**, Inger, Pal. Repstad, **Din Sosyolojisine Giriş Klasik Ve Çağdaş Kuramlar**, (Çev.: İ. Çapçioğlu, H. Aydınalp), Birleşik Yay., Ankara 2011.

**GENCER**, Bedri; **İslam’da Modernleşme**, Lotus Yay., Ankara, 2008.

**GİDDENS**, Anthony, **Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji**, Vadi Yayınları, Ankara, 1992.

**GİDDENS**, Anthony, **Modernite ve Bireysel-Kimlik** ( Çev: Ümit Tatlıcan), Say Yay., Ankara 2010.

**GİDDENS**, Anthony; **Modernliğin Sonuçları**, 4. Baskı, Çev.: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay.,İst., 2010.

**GİDDENS**, Antony, **Sociology**, Oxford, 1991.

**GLOCK C.Y.**, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, **Din Sosyolojisi**, (Der: Y. Aktay, M.E. Köktaş) Vadi yay., Ankara, 1998.

**GÖKSU**, Vahap; **1980 Sonrası Türkiye’de Siyasal Kimlikler ve Konya Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Kamu Yönetimi Bilim Dalı Konya 2008.

**GÖKTÜRK**, Gülay; **“Korkular ve Konya Örneği”**, 4.06.2008 tarihli Bugün Gazetesi.

**GÖLE**, Nilüfer, **İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri**, Metis Yayınları, 2000.

**GÖLE**, Nilüfer; “İslami Hareketler ve Postmodernizm”, **İslam Düşüncesi Sempozyumu Bildiriler Tartışmalar**, Beyan yay. İst. 1995, (ss. 107-116).

**GÖLE**, Nilüfer; **İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa**, 2. Baskı, Metis yay., İst. 2010.

**GÖLE**, Nilüfer; **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, Metis yay, İst. 3. Baskı, 2009.

**GÖLE**, Nilüfer; **Mahremın Göçü**, Hay kitap Yay., İstanbul 2011.

**GÖLE**, Nilüfer; **Melez Desenler**, Metis yay, İst., 2000.

**GÖLE**, Nilüfer; **Modern Mahrem: Medeniyet Örtünme**, Metis Yay., İst. 1991.

**GÖLE**, Nilüfer; **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, Metis Yayınları, İst., 2012.

**GÖLE**, Nilüfer; **Modern Mahrem**, Metis Yayınları, İst., 1991.

**GÖRGÜN**, Tahsin, “İslami Tefekkür Geleneği ve Önemi”, **Bilimname VI**, 2004/3, (ss. 87-115).

**GREENSTEIN**, Fred I., “The Benevolent Leader: Children’s Images of Political Authority”, **American Political Science Review**, C. 54, December, 1960.

**GUILLAUME**, Paul, **Psikoloji**, (Çev.: Refia Şemin), İst. Üniv. Edeb. Fak. Yay., No: 1567, İst., 1970.

**GÜLTEKİN**, Rodoplu; “Esnaf ve Sanatkârlar ve Küçük ve Orta Ölçekli İşletmelerin Finansman Sorunları ve Ticari Krediler”, **Muhasebe ve Finansman Dergisi**, MUFAD, S:9, 2001.

**GÜNAY** Ünver, A. Vehbi Ecer, Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, Kayseri, 1999.

**GÜNAY**, Ünver; “Modern Sanayi Toplumlarında Din I”, **EÜİFD**, S. 3, Kayseri 1986.

**GÜNAY**, Ünver; “Modern Sanayi Toplumlarında Din” II, **EÜİFD**, S. 4, Kayseri, 1987.

**GÜNAY**, Ünver; **Din Sosyolojisi Dersleri**, Kayseri, 1993.

**GÜNAY**, Ünver; “Din ve Toplumsal Farklılaşma”, **AÜİFD**, S.5, Erzurum, 1982.

**GÜNDÜZ**, İrfan; **Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, İst. 1984

**GÜZEL**, Murat, “İslamcılığa Biçilen Rol:Türbedarlık”, İslamcılık Öldü Mü?, Ufuk Yay., İst. 2012.

**HABERMAS**, Jürgen, “Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje”, (Çev.Gülengül Naliş), **Postmodernizm**, (Ed.Necmi Zeka), Kıyı Yay., İst. 1994.

**HALİL**, İmadüddin; **İslam’da Liderlik**, (Çev: M.Yolcu), Madve Yay. İst. 1987, s. 29.

**HALİL**, İmadüddin; **İslam’ın Tarih Yorumu**, (Çev: A.Ağırakça), Risale Yay., İst. 1988.

**HANİOĞLU**, M. Şükrü; “Max Weber - İslami Calvinistler”, **Türkiye Günlüğü Dergisi**, Bahar Gündemi, S. 84, Bahar 2006.

**HANİOĞLU**, M. Şükrü; “İslamcılık Tartışmaları Üzerine Notlar (1): Kavram”, **İslamcılık Öldü Mü?** Ufuk Yay., İst. 2012.

**HANİOĞLU**, M., Şükrü, “İslamcılık” Tartışması Üzerine Notlar(2):Kökler”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**HEPER**, Metin; **Modernleşme ve Bürokrasi**, Sosyal Bilimler Derneği Yay., Ankara, 1973.

**HİGHMORE**, Ben; **Everyday Life and Cultural Theory**, London ve New York:Routledge, 2002.

**HÜLÜR**, Himmet, Ahmet Kalender; **Sosyo-Politik Tutumlar Ve Din: Konya Araştırması**, Çizgi Kitabevi Yay. Konya 2003

**İÇLİ** Gönül; “**Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi**”, C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi Aralık 2002, C.: 26 No: 2, (ss. 245-254).

**İÇLİ**, Gönül; **Sosyolojiye Giriş**, Anı Yay., 2. Baskı, Ankara, 2005.

**İNAN**, M. Ali; “Konya Sanayi”, Konya: **Konya Sanayi Odası Dergisi**, 1 Ocak 1993.

**İNSEL**, Ahmet; **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, Birikim yay., İst., 1990..

**İSBİR**, Eyüp G., **Şehirleşme ve Meseleleri**, (2. Baskı), Gazi Büro Yay., Ankara, 1991.

**JAMESON**, Fredric, “Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, (Çev: Deniz Erksan), **Postmodernizm**, (Ed:Necmi Zekâ), Kıyı Yay.,İst. 1994, (ss.59-116).

**JÂSCHKE**, Gotthard; **Yeni Türkiye’de İslâmıcılık**, Türkçesi: Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

**JEANNİERE**, Abel; “Modernite Nedir”, (Çev. Nilgün Tatal), **Modernite Versus ve Postmodernite**, 3. Baskı, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yay. İst., 2000, (ss.95-107).

**KAHRAMAN**, Hasan Bülent; **Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye**, Everest Yay., İst. 2002.

**KARA**, İsmail, **Türkiye'de İslamcılık**, Dergah Yayınları, İst. 1995,

**KARA**, İsmail; **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2009.

**KARA**, Mustafa; **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, Dergah Yay., İst. 2. Baskı, 2003.

**KARA**, Mustafa; **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergâh yay. İst., 1995.

**KARA**, Mustafa; **Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları**, Dergah Yay., İst., 2005.

**KARAMAN**, Kasım, “Türkiye’de Şehirleşme Olgusu ve Gecekondu Sorunu”, **Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları 4**; 2003, (ss. 108-117).

**KARAMAN**, Ramazan, **Sanayileşmenin Dine Etkisi: Mersin Örneği**, Akın Ofset Matbaacılık, Konya 2000.

**KARAŞAHİN**, Hakkı., **Batı Anadolu Kasabasında Dini Hayat**, Gördes Örneği, Birleşik Yay., Ankara 2007.

**KARPAT**, Kemal H. ; “Yorum - Osmanlıdan Günümüze Orta Sınıflar, Siyaset Ve Demokrasi”, 15, 18 Mart 2010 tarihli Zaman Gazetesi

**KARPUZ**, Hasim; “Konya-Mimari”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 26, Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara, 2002.

**KARTAL**, Kemal, **Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye’de Kentleşme**, Adım Yayınları, Ankara, 1992.

**KAYGUSUZ**, İbrahim; **Bediüzzamanın Sadık ve Kahraman Talebesi Zübeyir Gündüzalp Hayatı-Mefkûresi**, 3. Baskı, Yeni Asya Neşriyat, İst 2009.

**KEHRER**, Günter, **Din Sosyolojisi**, 3. Baskı. (Der. Y. Aktay, M. E. Köktaş), Vadi Yay., Ankara, 2007,

**KELES**, Ruşen, **Kentleşme Politikası**, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

**KENTEL**, Ferhat; “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller”, **Modern Türkiye’de İslami Düşünce: İslamcılık**, (Edt. T. Bora ve M. Gültekinil), C. 6, İletişim Yay., İst. 2004, (ss. 721-798).

**KENTEL**, Ferhat; “Gerçek İhanet ve Toplumsallık”, 09/06/ 2005 tarihli Gazetem.net,

**KENTEL**, Ferhat; “Modernite Gündelik Hayat ve Yeni Sosyal Hareketler” **Alt üst Dergisi**, 3 Eylül 2011, (ss.19-21).

**KERİMOĞLU**, Yusuf, **Kelimeler, Kavramlar**, İnkılab Yay., İst. 1985.

**KEYDER**, Çağlar; **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, Metis Yay., İst., 1993.

**KEYMAN**, E. Fuat, Berrin Koyuncu Lorasdağı, **Kentler Anadolu'nun Dönüşümü Türkiye'nin Geleceği**, Doğan Kitap, İstanbul, 2010.

**KEYMAN**, E. Fuat, **Küreselleşme, İslam ve Türkiye (I)**, 16.02.2006 tarihli Zaman Gazetesi.

**KEYMAN**, E. Fuat; “**Küreselleşme, İslam ve Türkiye**” (II), 17.02.2006 tarihli Zaman Gazetesi,

**KEYMAN**, E. Fuat, ”Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/ Sekülerleşme Söylemini Anlamak”, **Doğu Batı Dergisi**, 9 (Kasım-Ocak 1999).

**KEYMAN**, E.Fuat; **Küreselleşme Modernite Din: Türkiye Örneği**”, **Küreselleşmenin Yüzleri**, Haz. Filiz Başkan, Everest Yay., İst., 2005.

**KEYMAN**, Fuat, “Türkiye'de Laiklik Sorunu Düşünmek, Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme”, **Doğu Batı**, No 23, 2003.

**KILAVUZ**, Ahmet Saim; **İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi**, Marifet Yay., İst. 4. Baskı, 1994.

**KIRAY**, Mübeccel, “Toplumsal Yapı Analizleri İçin Bir Çerçeve”, Toplumbilim Yazıları, Gazi Üniv. Yay., Ankara, 1982.

**KISAKÜREK**, N. Fazıl; **Son Devrin Din Mazlumları**, Toker Yay., İst. 1969.

**KIZILÇELİK**, Sezgin, **Sosyoloji Teorileri**, C.1, Yunus Emre Yay, Konya, 1994.

**KİRMAN**, M. Ali; “Türkiye’de Tarikatlar ve Cemaatler I”, **Demokrasi Platformu Dergisi**, Bahar 2006, (ss. 151-180).

**KOÇAK**, A., B. Terkan, **Medya ve Yaşlılar: Yaşlıların Medya İzleme Davranışları ve Motivasyonları**, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2010.

**KOÇKUZU**, Ali Osman; “**Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi**”, TDV İslam Ans., İst, 1996, C. 14.

**KOYUNCU** Ahmet; **1980’den Sonra Kente Göç Edenlerin Tutunma Yolları, Konya Örneği**, SÜSBE Basılmamış Doktora tezi, Konya, 2011.

**KONGAR**, Emre, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, Remzi Kit. 9. Baskı, 2002, İst.

Konya'da Hayat Tarzı, **Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-2**, Konya Büyükşehir Belediyesi SAMM Yay., İst. 2006.

**KONYALI**, İbrahim H.; **Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi**, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964.

**KÖKER**, Levent; "İslamcılık Bağlamında İdeoloji, Hukuk ve Devlet", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**KÖKER**, Levent; "İslamcılık Neden Savunulamaz?", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**KÖKER**, Levent; **Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

**KÖKER**, Levent; **Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

**KÖKSAL**, İsmail., "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 2, Ankara 1999, (ss. 83-104).

**KÖKTAŞ**, M. Emin; "Türk Modernleşmesinin Din Sorunu", **Türkiye Günlüğü**, S. 46, Yaz 1997, (ss.78-86).

**KÖKTAŞ**, M. Emin; **Türkiye'de Dini Hayat**, İşaret Yayınları, 2000.

**KÖMEÇOĞLU**, Uğur, "Geçici Dönemsel Bir ideoloji Olarak İslamcılık:Üç Nesil Hipotezi", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**KÖMEÇOĞLU**, Uğur, "İslamcılık ve Özeleştirisi", **İslamcılık Öldü mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**KÖMEÇOĞLU**, Uğur; **Kimlik Mekan ve Gündelik Hayat**, Ufuk yay., İst. 2012.

**KÖSE**, Ali, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İst. 2002.

**KÖSEBALABAN**, Hasan, *The Rise of Anatolian Cities and Failure of the Modernization Paradigm*, Critique: Critical Middle Eastern Studies, Vol. 16, No.3, Fall 2007, (ss. 229-240),

**KÖSEOĞLU**, Ahmet; **Konya**, Konya, Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2002.

**KÖYSÜREN**, Aliye Çınar, "İdeoloji ve İslamcılık İlişkisi", **İslamcılık Öldü Mü?** Ufuk Yay., İst., 2012.

**KÖYSÜREN**, Aliye Çınar"Reaksiyoner Değil Gerçekçi İslamcılık", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**KURUCU** Ali Ulvi, **Gecelerin Gündüzü**, Marifet Yay., İst. 1990.

**KURUCU Sare**, **Bir Ömürden Sayfalar -Ali Ulvi Kurucu'dan Hatıralar-**, Marifet Yay., İst. 2002.

**KURT**, Abdurrahman, “Weber’in İslam Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1, Cilt: 19, 2010, (ss. 1-23).

**KUŞ**, Elif, **Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri**, 4. Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012.

**KUYUCUOĞLU**, İsa; **Batıda Din Sosyolojisi Teori Yöntem ve Analizleri**, Eskiye Yay., Ankara, 2008.

**KÜÇÜK**, Hülya; “Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açından Konya”, **Tarih Kültür Başkenti Konya**, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür yay. Konya 2003, (ss.125-147).

**KÜÇÜK**, Sezai; **Mevleviliğin Son Yüzyılı**, Simurg Yay., İst. 2003.

**KÜÇÜKCAN**, Talip; “*Modernleşme Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası*”, **İSAM Dergisi**, S. 13, İstanbul, 2005.

**KÜÇÜKDAĞ**, Yusuf, Caner Arabacı; **Selçuklular ve Konya**, Mikro Basın Yayın Dağıtım, Konya, 1999.

**KÜÇÜKDAĞ**, Yusuf; “Osmanlı Döneminde Konya'nın Tasavvufi Hayatına Kısa Bir Bakış”, **Konya Şehrinin Fiziki ve Ekonomik Yapısı Makaleler I**, Selçuklu Belediyesi Yay., Konya 2004, (ss.135-145).

**KÜÇÜKDERE**, Mustafa; “Bölgesel Eşitsizliğin Kıskaçındaki İlimiz: Konya”, **Konya: Konya Sanayi Odası Dergisi**, Sayı:11, Ağustos 1995.

**KÜÇÜKŞEN**, Kübra, **Dindarların Para İle İmtihani: Holding Tecrübesi**, Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2012.

**LAPIDUS**, Ira M; **İslam Toplulukları Tarihi**, C. I, (çev. Yasin Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

**LEFEBVRE**, Henri, **Everyday Life in the Modern World** (Translated by Sacha Robinovitch), Harper and Row, Publishers, New York, Evanston, San Francisco, London, 1971.

**LEWİS**, Bernard; **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev.: B. B. Turna, Arkadaş Yay., 4.Baskı, Ankara, 2010,

**LEWİS**, Bernard; **İslamın Siyasal Dili**, (Çev: F. Taşer), İst. 1992.

**LİNDİSFARNE**, Nancy; **Elhamdülillah Laikiz**, Çev.: Selda Somuncuoğlu, İletişim yay., İst., 2002.

**LUCKMANN**, Thomas, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, (Çev: A. Coşkun, F. Aydın), Rağbet yay., İst. 2003.

**MACİT**, Mustafa; “Sivil Toplum Ekseninde Yoksullukla Mücadele”, **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl:12, S. 37 (Güz 2008), (ss.61-72).

**MAHÇUPYAN**, Etyen; **İdeolojiler ve Modernite**, Yol yay., İst., 1997.

**MAN**, Fuat; **Türkiye’de Devlet, İdeoloji Ve Sendika: 1980 Öncesi Disk Örneği**, Sakarya Ün. SBE Basılmamış Doktora Tezi 2009.

**MANAV**, Osman Bülent Kurt, Seyfettin Özerdem; İsmail; “Süleyman Hilmi Silistrevi (k.s)”, **Genç Akademi Dergisi Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.) Özel Sayısı**, Kasım-Aralık 1995, Yıl 3, S. 27, (ss. 14-23).

**MARDİN**, Şerif, **Beddiüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, 6. Baskı, Çev. M. Çulhaoglu), İletişim Yay. İst.1997.

**MARDİN**, Şerif; **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

**MARDİN**, Şerif; **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

**MARDİN**, Şerif; **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İletişim yay, İst. 1991.

**Mc CHESNEY**, Robert W.; **Kapitalizm ve Enformasyon Çağı: Küresel İletişimin Politik Ekonomisi**, Epos Yayınları, Ankara, 2003.

**Mc LUHAN**, Marshall, Bruce R. Powers; **The Global Village**, New York, Oxford University Press, 1989.

**McLEAN**, George F., “Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans-Georg Gadamer” (Çev: Hafsa Fidan), **Bilimname VI**, 2004/3, (ss.23-40).

**MCLELLAN**, David, İdeoloji, (Çev. Barış Yıldırım), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst. 2005.

**MENSCHİNG**, Gustav, **Dini Sosyoloji**, (Çev: Mehmet Aydın), Tekin Kitabevi, Konya, 1994.

**MERİÇ** Cemil; **Kırk Ambar**, Ötüken yay. İstanbul,

**MERİÇ**, Nevin, **Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları**, Kapı Yay., İst., 2005.

**MERT**, Nuray; **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.

**MERT**, Nuray; “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, (Edt. T. Bora ve M. Gültekingil), C. 6, İletişim Yay., İst. 2004, (s. 411-419).

**Mustafa ÖZEL**, “İslâm, Protestanlık ve Kapitalizm”, 22/01/2006 tarihli Yeni Şafak Gazetesi,

**NAL**, Sabahattin; “Demokrat Partinin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti” **Ankara Üniv. SBF Dergisi**, 60-3, (ss. 137-171).

**NIYAZI**, Berkes; “Toplumbilim Açısından Din Dünya Kuramları Arasındaki İlişki Türleri”, **Teokrasi ve Laiklik**, Adam Yayıncılık, İst. 1984

**NORTHBOURNE**, Lord, **Modern Dünyada Din**, (Çev: S. Yalçın), İst. 1995.

**OCAK**, Ahmet Yaşar ;“**Bektaşilik**”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. V, Ankara, 1992, (ss. 373-379)

**OCAK**, Ahmet Yaşar; **Türkler, Türkiye ve İslam**, 5. Baskı, İletişim Yay., İst., 2002.

**OCAK**, Ahmet Yaşar; "Zâviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme", **Vakıflar Dergisi**, Sayı XII, 1978, ss. 247-269.

**OKUMUŞ** Ejder; **Din Sosyolojisi**, Ed. Talip Küçükcan, Anadolu Üniv. Yay., Eskişehir, 2010.

**ONAT**, Hasan, “Türkiye’de Din Anlayışı ve Fazlur Rahman” **Türkiye Günlüğü**, S. 18, Bahar 1992.

**ONBAŞI**, Funda Gençoğlu, Geleneksel ve Modern: Sınırlar ve Geçirgenlikler Üzerine, **Doğu-Batı Dergisi**, S. 25, (ss.83-98).

**OSTWALT**, Conrad; “Seküler Çan Kuleleri”, **Kutsalın Dönüşü**, (Der: Ali Köse), Timaş Yay., İst. 2014.

**OZANKAYA**, Özer; **Toplumbilim**, Cem Yay. 8. Baskı, İst., 1994.

**ÖCAL**, Fatih Mehmet; **Organize Sanayi Bölgeleri’nin Bölgesel Etkileri Ve Konya Sanayisi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2008.

**ÖCAL**, Tülay; “Konya Şehir Yerleşmesinin Selçuklulardan Günümüze Tarihi Araştırması” **Kastamonu Eğitim Dergisi**, C. 13 No: 1, 2005.

**ÖKTEM**, Binnur; “Küresel Kent Söyleminin Kentsel Mekânı Dönüştürmedeki Rolü”, **İstanbul’da Kentsel Ayrışma**, Haz: Hatice Kurtuluş, Bağlam Yayınları, İst. 2005.

**ÖNGÖREN**, Reşat; “Süleyman Hilmi Tunahan, Son Dönem Din Âlimi ve Nakşibendî-Müceddidî Şeyhi”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 41, Ankara 2012, (ss. 375-377).

**ÖZAY**, Mehmet; **Sekülerleşme ve Din**, İz Yay., İst. 2007.

**ÖZBİLGİN**, Erol; **Pozitivizmin Kıskaçında Türkiye**, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1994.

**ÖZBUDUN**, Ergun , Fuat Keyman; “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme”, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, (Ed.: Peter L Berger, Samuel P Huntington), Kitap Yayınevi, İst., 2003.

**ÖZDAMAR**, Mustafa; **Hacı Veyiszâde**, Kırk Kandil Yay., İst., 6. Baskı, 1997.

**ÖZDEMİR**, Şennur, **Müsiad: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi**, Vadi yayınları, İst., 2006.

**ÖZDEMİR**, Şennur; “Özgün Bir (Orta) Sınıflaşma Öyküsü Olarak Müsiad”, **Tezkire**, S. 30, (ss.32-79).

**ÖZDEMİR**, H. Ahmet; **Moğol İstilasası Cengiz ve Hülagü Dönemleri**, İz Yayınları, İstanbul, 2005.

**ÖZEL**, Mustafa; "İktisadi Oryantalizmin Sonu: Çin, Hind ve Osmanlı Ekonomilerine Yeni Bakış", **Divan İlmî Araştırmalar**, S. 8 (2000/1).

**ÖZEL**, Mustafa; (Ekonomi-Toplum), *Çin ve Japonya'da Kapitalizm*, Yenişafak Gazetesi, (29/01/2006)

**ÖZEL**, Mustafa; “Medeniyet Dönüşümünde Çok Ortaklı Şirketler”, **Anadolu Sermayesi ve Ekonomideki Yeri**, İttifak Birinci Ulusal Ekonomi Sempozyumu, 17-18 Ekim Konya, Damla Ofset, Konya, (ss.36-50).

**ÖZGÜÇ**, Nazmiye; **Turizm Coğrafyası Özellikler-Bölgeler**, Çantay Kitabevi, İst.,2003.

**ÖZKAYMAK**, Rahim; “Konya’lı Tüccar ve Sanayiciler Tüketici Değil, Üretici Duruma Geldi”, **Konya: Konya Ticaret Odası Dergisi**, Yıl:3, Sayı:29, Temmuz 1990..

**ÖZLEM** Şahin ve Ecehan Balta, “Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce”, **Praksis**, 2001 (4), (ss. 185–217)

**ÖZÖNDER**, Hasan; **Dünden Bugüne Konya**, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları No: 67, Konya 2005.

**ÖZÖNDER**, Hasan; **Konya Velileri**, Kuzucular Ofset, Konya, 1990.

**ÖZTÜRK**, Emel, **Max Weber’de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu**, Derin Yay., isr., 2003.

**ÖZTÜRK**, Kazım; **Konya’da Dini Hayat**, Nüve Kültür Merkezi Yay., Konya 2008.

**ÖZTÜRK**, Musa; **Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Dini Hayatın Dönüşümü ve Dindarlığın Yeni Bazı Görünümleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Ün. SBE, Elazığ, 2010.

**ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN**, Halide Nur, **Kırsal Yaşamda Kadın ve Din (Konya Örneği)**, Çizgi Kitabevi, 2010.

**PERŞEMBE**, Erkan, **Toplumsal Değişme Din İlişkileri Üzerine, Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. Dergisi**, S.5, Samsun, 1991, (ss. 171-180),

**ROSENAU**, Pauline Marie, **Post-modernizm ve Toplum Bilimleri**, (Çev:Tuncay Birkan), Ark Yay., Ankara 1998.

**SAMBUR**, Bilal, "İslam,İslamizmden Ayrılmalı", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**SARGIN**, Sevil., "Yalvaç’ta İnanç Turizmi", **Fırat Ün. Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 16, S. 2, Elazığ, 2006, (ss. 1-18).

**SARIASLAN**, Halil; "Türkiye Ekonomisinde Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmeler", **İmalat Sanayi İşletmelerinde Sorunlar ve Yeni Stratejiler**, TOBB Yayını, Ankara 1996.

**SARIBAY**, Ali Yaşar, **Global Toplumda Din ve Türkiye**, Everest Yay., İst., 2004.

**SARIBAY**, Ali Yaşar, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm**, İletişim Yay., İst. 1994.

**SAYARI**, Binnaz; **Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi**, AÜSBFD. Cilt.33, No: 1-2, 1978.

**SAYIN**, Önal, **Aile Sosyolojisi**, Ege Ün. Edb. Fak. Yay. No: 57, İzmir, 1990.

**SCULLEY**, Arthur, Akt Ezgi Başaran, "Kalbim Gülen’le Ama Aklım Erdoğan’la", 09/05/2014 tarihli Radikal Gazetesi.)

**SEMİZ**, Yasar; "Cumhuriyet Döneminde Konya’nın İktisadi Durumu (1923-1960)" **Millî Mücadeleden Günümüze Konya (1915-1965) I**, (Yayına Hzl.: Saim Sakaoğlu vd.), Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, Konya, 1999, (ss. 141-168)

**SENCER**, Muzaffer, **Dinin Türk Toplumuna Etkileri**, 3. Baskı, Sarmal Yay., İst., 1999.

**SENCER**, Yakut, **Türkiye’de Kentleşme**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

**SERDAR**, Ziyaüddin, **İslam Medeniyetinin Geleceği**, (Çev Deniz Aydın), İnsan Yay. İst. 1986.

**SEZEN**, Yümni, **Sosyoloji Açısından Din**, Marmara ÜİFVY., İst., 1998.

**SEZEN**, Yümni, **Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, İst. 1990.

**SHAYEGAN**, Daryush, **Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumda Kültürel Şizofreni** (Çev. Haldun Bayrı), Metis Yay., İst. 1991.

**SHERKAT**, D. E., C., G., Ellisos, “Din sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar”, **Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar**, (Ed.: Bünyamin Solmaz, İ. Çapçioğlu), Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2006.

**SHİLS**, Edward, “Gelenek”, **Doğu-Batı Dergisi**, 2004, S. 25 ( ss.101-131).

**SİPAHİ**, Esra Banu ;“Yoksulluğun Küreselleşmesi ve Kentsel Yoksulluk: Ekonomik Ve Sosyal Boyutlarıyla Konya Örneğinde Yoksulluk”, **SÜİİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, Konya, (ss. 173-189).

**SİTEMBÖLÜKBAŞI**, Şaban; **Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)**, İSAM Yay., Ankara 1995.

**SMELSER**, Neil J., **Sociology**, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, Newjersey, 1981.

**SOLMAZ**, Bünyamin; “Eğitim ve Din”, **Din Sosyolojisi El Kitabı**, (Ed.. N. Akyüz, İ. Çapçioğlu), Grafiker Yay., Ankara, 2013.

**SOMBART**, Werner; **Burjuva**, (Çev. Oğuz Adamır), Doğu Batı yayınları, İstanbul, 2008.

**SORAKİN**, P. A., **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev.: M.Raşit Öymen, Kültür Bak. Yay. I., Ank. 1994.

**STARK**, Rodney, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002.

**STUART** Hall; “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”, Der. A. King, **Culture, Globalization and The World System**, Minneapolis University of Minnesota Press, 2000.

**SUBAŞI**, Necdet; “Konya’da Modernleşme Ve Gündelik Hayatın Yeniden Üretimi”, **Şehir Araştırmaları Dergisi**, 2007, 1, (ss. 15-27).

**SUBAŞI**, Necdet; “Şehir Kimliği ve Gündelik Hayat”, **Yerel Yönetimler Kültür Şurası**, Konya, 01-02 Eylül 2006, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, (ss. 125–151.).

**SWAOT**, Willia H., Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, (Haz. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İst., 2002.

**ŞAMILOGLU**, Famil; “Küçük ve Orta Boy İşletmelerin Önemi, Sorunları ve Aksaray Örneği, **Sanayicinin Sesi**, KOSGEB, S:2, 2001.

**ŞAYLAN**, Gencay, **Postmodernizm**, İmge Yay.,Ankara 1999..

**ŞAYLAN**, Gencay; **Türkiye’de İslâmcı Siyaset**, Vadi Yayınları, Ankara, 1992.

**ŞEN**, Hasan; **Kemalist Modernleşme ve İslami Gelenek**, Kadim Yay., Ankara, 2012.

**ŞENOL**, Şanslı, **Araştırma ve Örneklemeye Yöntemleri**, Nobel Yayınları, Ankara, 2012.

**ŞENTÜRK**, Hulusi., **Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık**, 2. Baskı, Çıra yay., İst. 2011.

**TAPUR**, Tahsin; “Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)**, Volume 2 / 9 Fall 2009, (ss. 473-492).

**TASLAMAN**, Caner; **Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam**, İstanbul Yay., İst. 2011.

**TATAR**, Hüsniye, "Kentleşme ve Cemaatleşme", **Türk Sosyoloji Dergisi**, Nisan/1997, S.3, s.83-86.

**TATAR**, Hüsniye. Canbay, **Nuh’un Gemisindekiler ve Dini Cemaatleşme**, Turan Yay. İst. 1999.

**TAYLOR**, Charles; **Modern Toplumsal Tahayyüller (çev. H. Koyukan)**. Metis Yayınları, İst.,2006.

**TEK**, Murat; “Kamu Yatırımlarında Turizmin Yeri, Türkiye Turizm Stratejisi 2023’de Marka Kentler Projesi: Eleştirel Bir Değerlendirme”, **Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi**, C. 20, Sayı 2, Bahar2009, (ss. 169-184).

**TEKELİ**, Şirin; **Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat**, Birikim Yay. İst. 1982.

**TEKİN**, Mustafa, **Ziyaret Fenomeni Çerçevesinde Dua ve Sosyal Sorunlar**, 2. Baskı, Rağbet Yay., İstanbul 2012.

**TEKİN**, Mustafa, "Işıkçılık", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık**, (Edt. T. Bora ve M. Gültekingil), C. 6, İletişim Yay., İst. 2004.

**TİMUR**, Taner; **Türk Devrimi ve Sonrası**, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2001.

**TOKER**, Nilgün ve Serdar Tekin, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kanunsuz Cumhuriyet'ten Kanunsuz Demokrasi'ye", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, Cilt III, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

**TOPRAK**, Binnaz, İrfan Bozan, Tan Morgül, Nedim Şener, **Türkiye'de Farklı Olmak**, 3. Baskı, Metis Yay. İst., 2009.

**TOURAİNE**, Alain; **Modernliğin Eleştirisi**, Çev.: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay. 2. Baskı, 2000.

**TOURAİNE**, Alain ; "An Intrpduction to the Study of Social Movements", **Social Research**, Vol 52, 1985.

**TUNAYA**, Tarık Z; **İslamcılık Akımı**. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003,

**TURAN**, İlter, "Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür" **Çağdaş Türkiye 'de İslam**, (Çev: O. Arıkan, Haz.: R. Tapper), Sarmal Yay., İst. 1993,.

**TURNER**, Bryan S., **Max Weber ve İslam**, Çev. Yasin Aktay, Vadi yay. Ankara 1991.

**TÜMER**, Günay; "Din'in Tanımı", **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yay., C. 9, İst., 1994.

**TÜRKDOĞAN**, Orhan; "Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler ve "Cemaatleşme", **Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Özel Sayı, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1999.

**Türkiye'de Konya İmaju**, Sosyal Doku Projesi Kent Araştırmaları-1, Konya Büyükşehir Belediyesi SAMM Yay., İst. 2005.

**TÜRKÖNE**, Mümtaz'er, "Türk Siyasetinin Eskimeyen Kilidi: Laiklik", **Türkiye Günlüğü** S. 21, Kış 1992.

**TÜRKÖNE**, Mümtaz'er, "İslamcılığın Mirası", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012,.

**TÜRKÖNE**, Mümtaz'er, "Müfrit Alim", **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**TÜRKÖNE**, Mümtaz'er; **Siyasi İdeoloji Olarak İslâmıcılığın Doğuşu**, Lotus Yayınları, Ankara, 2003.

- TÜRKÖNE**, Mümtaz'er; **Türk Modernleşmesi**, Lotus Yayınları, Ankara, 2003.
- TÜRKÖNE**, Mümtaz'er, "İdeolojik İslam", **Türkiye Günlüğü**, S. 16, Güz 1991.
- TÜRKÖNE**, Mümtaz'er, "İslam Düşüncesinde Totallik Tartışmalarının Modernite İle İlişkisi", **İslam Düşüncesi Sempozyumu**,
- UĞURLU**, Özge, **Halkla İlişkilere "Algı" Çerçevesinden Bakış**, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, S. 32, 2008 (ss.145-165).
- USTA**, Niyazi, "Göç ve Din: Toplumsal Değişme Sürecinde Yeni Dini Yönelişler" **Diyanet İşleri Başkanlığı Uluslararası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri**, Ankara, 2000.
- UZ**, Mehmet Ali; **Konya Âlimleri ve Evliyaları**, Karabulut Ofset, Konya, 1993.
- UZ**, Mehmet Ali; **Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi ve Ailesi**, Selçuklu Belediyesi Kültür Yay., Konya, 2. Baskı. 2009.
- UZUN**, Necmi; **Türkiye'de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları Ve Dönüşümü**, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2011.
- ÜLGENER**, F.Sabri., **Zihniyet ve Din, İslâm**, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, Der Yayınları, İstanbul, 1981.
- ÜLVER**, Lütfü, **Peter L. Berger ve Rodney Stark'ın Din Kuramlarında Dinsel Çoğulculuk Anlayışı**, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2013.
- ÜNAL**, M. Süheyl, **Dinsel Bireycilik**, Açılım Kitap, İst, 2011.
- ÜNAL**, Tahsin; **Türklüğün ve Türkçenin Sesi, Karamanoğulları Tarihi**, Berikan Yayınları, Ankara, 2007.
- VATANDAŞ**, Celaleddin, **Vahiyden Kültüre 2. Baskı**, ist., 1991.
- VERGİN**, Nur, "Mülakat", **Türkiye Günlüğü**, S. 27, Mart-Nisan 1994.
- VINCENT**, Andrew, **Modern Politik İdeolojiler**, Çev. Arzu Tüfekçi, Paragidma Yay., İst. 2006.
- VURAL**, Mehmet, "Gelenek ve Dinlerin Aşkınlığı", **Doğu-Batı Dergisi**, 2004.
- WAGNER**, Peter, **Modernliğin Sosyolojisi** (Çev Mehmet Küçük), Sarmal Yay., 1996.
- WATT**, W. Montgomery, **İslam Nedir**, Birleşik Yay., İst. 1993.

**WEBER, Max, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu** (Cev: Milay Köktürk), BilgeSu Yay.,İst. 2011.

**YAPAREL, Recep;** “Dinin Tarifi Mümkün müdür?” **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IV, İzmir, 1987.

**YASA, Azize;** “**Türk-İslam Şehri Olarak Konya**” Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1996.

**YAŞAR, M. Emin;** “Dergâhtan Parti’ye Vakıf’tan Şirkete Bir Kimliğin Dönüşümü İskenderpaşa Cemaati”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 6, İslamcılık**, İletişim Yay., İstanbul, 2004, (ss. 323-340).

**YAŞAR, M. Emin;** “Mehmet Zahid Kotku”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 6, İslamcılık**, İletişim Yay., İstanbul, 2004.

**YAVUZ, Hakan;** “Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, C. 6**, (Edt.T. Bora ve M. Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, (ss. 261-294).

**YAVUZ, Hakan;** **Modernleşen Müslümanlar**, Kitabevi Yay., İst. 2005.

**YAYLA, Atilla;** “**İslam ve Ekonomik Kalkınma**”, 15 Şubat 2013 tarihli Zaman Gazetesi

**YILDIRIM, Ali;** Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2011.

**YILDIRIM, Ergün,** “İslamcılığın Üç Hali”, **İslamcılık Öldü Mü?**, Ufuk Yay., İst. 2012.

**YILDIRIM, Ergün,** **Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi**, Bilge yay. İst., 1999.

**YILDIRIM, Sunay;** **Menzil Nakşîliği Kadın Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Adıyaman Örneği**, Fırat ÜSBE, Basılmamış YL Tezi, Elazığ 2009.

**YILMAZ, Hasan Kamil;** **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Yay., İst., 1994.

**YILMAZ, Zafer,** “Althusser’in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları: Üstbelirlenimden Post-belirlenime”, **Praksis** No. 4, 2001, ( ss. 35-74).

**YILMAZ, Durmus;** “H. 1317 (M.1899) Tarihli Konya Vilayet Salnamesi Kayıtlarında Konya’nın Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Durumu” (Editörler: Hasim Karpuz ve Osman Eravsar). **Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi Konya Kitabı VIII**, Konya Ticaret Odası Yayınları, 2005, (ss.79–89).

**YILMAZ**, İhsan; “**Non-recognition of Post-modern Turkish Socio-legal Reality and the Predicament of Women**”, **British Journal of Middle Eastern Studies**, (2003), 30 (1), p. 29.)

**YİĞİT**, Zehra; “**Modernliğin Arka Yüzü**” **Olarak Gündelik Hayat: Aşkı Memnu**”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, Yıl: 2012, (ss: 125-144).

**YÖRÜKAN**, Ayda, Şehir Sosyolojisinin Teorik Temelleri, İmar ve İskân Bak. Yay., Ankara, 1968.

**YÜCEKÖK**, Ahmet Naci., **Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo - Ekonomik Tabanı (1946-1968)**, Ankara, 1971.

**ZEYDAN**, Abdulkerim, **İslam Davetinin Esasları, I.**, (Çev. U. Ulutürk- M. Karabulut), İst. 1988.

**ZUCKERMAN**, Phil; **Din Sosyolojisine Giriş**, (Çev: H. Aydınalp, İ. Çapçioğlu) Birleşik dağıtım Kitabevi, İst., 2006.

**ZÜRCHER**, Erik Jan; **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çeviren: Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

## **Ekler**

### **Konya'da Dini Hayata Araştırmasında Görüşme Yapılan Kimselere Sorulan Sorular**

#### **(Yarı Yapılandırılmış Görüşme)**

- 1) Konya'da ilk olarak hizmetleriniz /faaliyetleriniz ne
  - a. Ne zaman
  - b. Kimin zamanında
  - c. Ne şekilde/hangi faaliyetlerle başlamıştır?
  
- 2) 1990'lı yılların başında –varsa- hangi alanlarda, ne şekilde hizmetleriniz /faaliyetleriniz olmuştur?
  
- 3) 2000'li yıllardan sonra ve günümüzde hangi alanlarda hizmetleriniz /faaliyetleriniz devam etmektedir?
  - a. Kur'an Kursu (Diyanete Bağlı)
  - b. Yurt
  - c. Ev
  - d. Okul/kolej
  - e. Kreş
  - f. Dernek
  - g. Vakıf
  - h. Medya iletişimi (Radyo-gazete-Dergi vs..)
  
- 4) Geçmişte ve günümüzde kendi grubunuzu/cemaatinizi diğer gruplardan/cemaatlerden ayıran en önemli özellikler nelerdir?

*Bize vakit ayırdığınız için teşekkür ederim.*

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

## Öz Geçmiş

1976 Konya Hadim’de doğdu.

1994 Konya Karatay Lisesini bitirdi.

2000 Selçuk Üniversitesi ilahiyat Fakültesinden mezun oldu.

2003 Yüksek Lisansını Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi alanında “Said Halim Paşa’da Din ve Batılılaşma” başlıklı çalışması ile tamamladı.

2004 MEB bünyesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliğine başladı.

2010 Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde öğretim görevlisi olarak başladı.

2012 Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünden mezun oldu.

2013 YÖK kararıyla DKAB öğretmenliği bölümünün eğitim fakültelerinden ilahiyat fakültelerine aktarılması nedeniyle Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde öğretim görevlisi olarak başladı.

2016 Doktorasını Konya Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi alanında “Konya’da Dini Hayat” başlıklı çalışması ile tamamladı.

2016 Halen Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünde öğretim görevlisi olarak görevine devam etmektedir.