

**1923-1950 ARASINDA DİNİ MUHALEFET
AÇISINDAN TÜRKİYE'DE
NURCULUK VE RİFAİLİK HAREKETLERİ
(KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ)**

Mehmet UĞRAŞ

Doktora Tezi

Danışman: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

Ağustos, 2018

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

**1923-1950 ARASINDA DİNİ MUHALEFET AÇISINDAN TÜRKİYE'DE
NURCULUK VE RİFAİLİK HAREKETLERİ (KARŞILAŞTIRMALI BİR
ANALİZ)**

Hazırlayan
Mehmet UĞRAŞ

Danışman
Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

AFYONKARAHİSAR 2018

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “1923-1950 Arasında Dini Muhalefet Açısından Türkiye’de Nurculuk Ve Rifaîlik Hareketleri (Karşılaştırmalı Bir Analiz)” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

16/08/2018

Mehmet UĞRAŞ

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI

ÖZET

1923-1950 ARASINDA DİNİ MUHALEFET AÇISINDAN TÜRKİYE'DE NURCULUK VE RİFAİLİK HAREKETLERİ (KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ)

Mehmet UĞRAŞ

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Temmuz 2018

Danışman: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

Erken Cumhuriyet dönemi (1920-1945) Türkiye’de yaşanan devrim niteliğindeki toplumun ve siyasetin yapısal ve kültürel dönüşümleri karşısında Osmanlı İslam tasavvurunu oluşturan geleneksel *toplumsal güçler*, özellikle taşramın dinamiklerini kullanarak çeşitli muhalefet stratejileri geliştirmişlerdir. Bu stratejiler Anadolu coğrafyası etrafında ehlisünnet ekollerinin oluşturduğu din yorumlarının hayata, inanca ve siyasete hangi tarzlarda meşruiyet kaynağı olduklarıyla yakından ilintilidir. Özellikle şiddet dışı biçimlerin yaygın olduğu bu muhalefet tarzlarının yeni Türk devletinin ideolojik kazanımlarına karşı kendilerine has bir yol tutturmuşlardır. Bu çalışma, tepki tarzlarını bu minvalde belirlemeye çalışarak şiddet dışı direniş, sivil itaatsizlik, terör gibi muhalefet metodlarının içeriğiyle Cumhuriyet dönemi Türkiye’inde ehlisünnet perspektifinde ortaya çıkan toplumsal grupların nasıl bir muhalefet üslubu sergilediklerine yoğunlaşmıştır. Üslupların kavramsal olarak sivil itaatsizlik ve terörizm gibi içeriklerden farklı inanç merkezli bir *dini muhalefet* perspektifi oluşturduklarına temas edilmiştir. Bu çizigide Said Nursi merkezli *nurculuk* hareketi ve Kenan Rifaî merkezli *rifaîlik* hareketi mercek altına alınmıştır. Bu hareketlerin Osmanlı İslam ve siyaset tasavvurunu oluşturan önemli iki geleneğe, tasavvuf ve medrese geleneğine, örnek teşkil ettikleri belirlenmiştir. Dolayısıyla

rifaîlik ve nurculuk hareketlerinin, bu geleneklerin ürettikleri din yorumlarının ışığında birbirlerinden farklı muhalefet stratejileri belirledikleri gözlemlenmiştir. Bu farklılıkların dayandığı temel ise tasavvuf geleneğinin iki büyük kolu olan vahdet-i şuhut ve vahdet-i vücut felsefelerinin kozmolojik, ontolojik ve metodolojik üretimleridir. Bu farklılıklar ışığında, tez son olarak rifaîlik ve nurculuk hareketlerinin oluşturdukları direnme biçimlerinin nasıl bir örgütlenmeye vesile olduklarını belirlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal güç, dini muhalefet, Cumhuriyet inkılapları, nurculuk, rifaîlik, vahdet-i vücut, vahdet-i şuhud.

ABSTRACT
THE RELİGİOUS OPPOSITION İN EARLY REPUBLIC İN TURKEY:
THE COMPARATIVE RESEARCH OF NURCULUK AND RİFÂİLİK
(1923-1950)

Mehmet UĞRAŞ

AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT of SOCIOLOGY

July 2018

Advisor: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

Regarding to structural and cultural transformations of society and politics experienced in Turkey through the early republican period, social forces that create the Ottoman İslamic imagination especially by using rural dynamics, have developed various strategies of opposition. These strategies are related closely with the fact that in which manner the religion interpretations created by *ehlisünnet* schools based around the Anatolian geography, are eligible to supply life, belief and politics with legitimacy. These ways of opposition in which non-violent forms are widely seen, pursued a way in their accord before the neo Turkish State's ideological gaining. This study, while defining the styles of opposition in such way, through the content of non-violent resistance, civil disobedience focused on how such social groups emerging by the perspective of ehlisünnet, expressed a style of opposition in the conditions of Republican Turkey. It is touched upon that the styles created a perspective of faith centered religious opposition different than those of civil disobedience and terrorism. In this line, the *Nurcu* movement centered by Said Nursi and Rifaîlik movement centered by Kenan Rifaî, taken under the projection. It is defined that these movements are examples of two traditions that of *tasavvuf* and *medrese* which has forged the Ottoman İslamic and political imagination.

Consequently, It is observed that the *Rifai* and *Nurcu* movements, by the light of religious interpretations that each are produced, distinctively defined different opposition strategies. The base that these differences rest upon is the production of the cosmological, ontological and methodological production of two big line of *tasavvuf* tradition which are the philosophy of *vahdet-i şuhut* and *vahdet-i vücut*. In the light of these differences, thesis as a conclusion is defining how *rifailik* and *nurculuk* give way to different organizations through their own resistance strategies.

Key Words: Social Power, Religious Opposition, Republican Revolutions, *Nurculuk*, *Rifailik*, *Vahdet-i Şuhut*, *Vahdet-i Vücut*.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada incelenen Erken Cumhuriyet döneminin sosyo-ekonomik, siyasal ve ideolojik dönüşüm ve devrimleri içeren muhtevası, gerek reformist cephede gerekse muhafazar anlayışlarda oldukça geniş ve muhtelif şahsiyet, toplumsal grup, tarikat ve cemaat örneklerini barındırmaktadır. Bu dönemde dini muhalefet meselesini daha iyi anlamak için bu örnekler arasında nasıl bir seçim yapılacağı araştırmaya başladığımız süreçlerde tez danışmanımla birlikte yoğun bir şekilde düşünülmüştür. Bu minvalde okumalar yaptığım sırada karşıma Cemil Meriç'in bir jurnali çıktı. Bu jurnalde değinilen iki mütefekkir (Said Nursi ve Kenan Rifaî), Türkiye'nin dini gerçeğini önemli ölçüde tespit edebileceğimiz şartları sağlamaları açısından kaydadeğer görülmüştür. Meriç'in bu tespitlerinin arkasında yatan sebepleri anlamak ve Türkiye'nin Erken Cumhuriyet döneminde yaşadığı devrim sürecini ve devrim karşısındaki tavırları görebilmek için din yorumları ve üslupları bu toplumun dini gerçeklerini önemli ölçüde yansıtmaları dolayısıyla Kenan Rifaî ve Said Nursi'nin muhalefetleri araştırılmıştır.

Çalışma süreci boyunca nazımın geçtiği ve birçok bilimsel ve manevi yönden bana yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN'a özellikle teşekkür etmek istiyorum. Bununla birlikte sosyoloji lisansı okuduğum sıralarda tanıdığım, bana düşünmeyi ve yazmayı sevdiren, pir ve üstad olarak gördüğüm değerli hocam Prof. Dr. Köksal ALVER'e; Konya şehrinde akademik olarak faaliyetlerini sürdüren ve tecrübelerinden faydalandığım saygıdeğer hocalarımdan Doç. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR, Doç. Dr. Mahmut Hakkı AKIN ve Doç. Dr. Ferhat TEKİN'e; bölüm hocalarımdan Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ, Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERKOL, Dr. Öğrt. Üyesi Ahmet Ayhan KOYUNCU ve Dr. Öğrt. Üyesi Bedir Sala'ya; mesai arkadaşlarımla, Arş. Grv. Muhammed Salim DANIŞ, Arş. Grv. Songül ALKAN ve Arş. Grv. Serhat TOKER'e şükranlarımı iletiyorum. Bunların yanı sıra tez yazma sürecinde akademik geyiklerle kafa dağıtmama ve isle olan, aynı zamanda düşüncemin kıvrımlarına enterasan katkılar sunan, değerli dostum Dr. Öğr. Üyesi Ejder Ulutaş'a teşekkür ediyorum.

Hayatımın en önemli köşe taşı tutan ve sözümün nişanesi Özge Sedam ve oğlum Mazhar Ali'nin, kendimi kitaplar arasına kapadığım sıralarda onlardan çaldığım zaman için haklarını helal etmelerini dileyerek, en büyük şükran payını onlara veriyorum; var olsunlar.

Mehmet Uğraş

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	i
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL İKTİDAR, SİYASAL İKTİDAR VE MUHALEFET

1. TOPLUMSAL İKTİDAR.....	7
1.1. SİYASAL GÜÇ (DEVLET).....	16
2. GÜÇ İLİŞKİLERİ: MUHALEFETİN MUHTEVASI.....	21
2.1. MEŞRUIYET PROBLEMİ.....	29
2.2. ŞİDDET-SABIR DİYALEKTİĞİ.....	31
2.2.1. Devrim ve Terör (Şiddet)	34
2.2.2. Şiddetsiz Direniş	35
2.3. İSLAM'DA MUHALEFET	38
2.3.1. Ehli Sünnet ve Muhalefet	42
2.4. DİNİ MUHALEFET	46
2.4.1. İmkân Muhalefeti (Temkin ve Temekkün).....	53
2.4.2. Dil Muhalefeti.....	56
2.4.3. Kalbi Muhalefet.....	58

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE DİNİ MUHALEFET; TEPKİLER VE FAİLLER

1. DİNİ MUHALEFETİN DAYANAKLARI; REFORM VE GELENEK	64
1.1. ABDÜLHAMİT REJİMİ VE ULEMA (1876-1909).....	67
1.2. 31 MART OLAYI SONRASI (1909-1919).....	72
1.2.1. Ulemanın ve Meşayih'in Tavrı.....	74
2. ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ.....	79
2.1. MEŞRUIYET KRİZİ VE MİLLİYETÇİLİK.....	82
2.2. CUMHURİYET İNKILAPLARI	87

2.2.1.	Yapısal Dönüşüm	90
2.2.2.	Kültürel Dönüşüm.....	92
2.2.3.	Dogmatik Alan.....	94
2.3.	ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ DİNİ MUHALEFET	97
2.3.1.	Devrim ve İsyan.....	99
2.3.2.	Dil Muhalefeti Örnekleri	100
2.3.3.	Buğzun Politikası.....	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİFAİLİK VE NURCULUĞUN MUHALEFET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

1.	NURCULUK VE RİFAİLİĞİN TOPLUMSAL İKTİDARI	107
1.1.	DİNİN YORUMLARI	108
1.1.1.	Kültür Kodları.....	112
1.1.2.	Hâl ve Makam	115
1.1.3.	Teceddüt Meselesi	120
1.1.4.	Modernlik Etkisi	125
1.2.	SERMAYE VE İMKÂN	128
1.3.	SİYASET.....	131
2.	DİNİ MUHALEFET VEÇHESİ.....	138
2.1.	KOZMOLOJİ ÜÇGENİ.....	142
2.2.	MUHALEFETİN ONTOLOJİSİ.....	144
2.3.	BUĞZ VE TEPKİ	146
2.3.1.	Nurculuğun Muhalefeti	148
2.3.1.1.	Eski Said	152
2.3.1.2.	Yeni Said ve Örgütlenme.....	155
2.3.2.	Rîfailik ve Kalp Direnci.....	159
2.3.2.1.	Kadın ve Kamufraj.....	164
2.3.2.2.	Kalp ve Tekke.....	168
	SONUÇ.....	170
	KAYNAKÇA	175
	ÖZGEÇMİŞ.....	191

GİRİŞ

Tezin konusu, Erken Cumhuriyet döneminde Anadolu’da değişen insan ve toplum anlayışıyla beraber devleti yöneten mantaliteyle geleneksel İslam anlayışları arasında duran envai çeşit gerilimlerden yola çıkarak; genelinde tekke ve medrese gelenekleri, özelinde Kenan Rifâî ve Said Nursi karşılaştırması yapmaktır. Bu durumda her iki mütefekkirin eser ve sözlerinden ışıkla inkılâplara karşı tepkileri nasıl olmuş? Ve bu tepkiler nasıl anlamlandırılmalıdır; tepkiler sonucu İslami cenahta ortaya çıkan yeni kurumların bir tekke ve medrese devamlılığı sağladığı iddia edilebilir mi? Teze ilham olan Cemil Meriç’in bu konudaki ilginç tespitlerini¹ ilmin hayal mertebesi olarak görüp, onun gösterdiği çizgiler ve açtığı alanlara göre Türkiye’de dinin *yapısal* ve *zihni* teşekküllerini anlamak için son derece yerinde seçilmiş iki örneğin karşılaştırılması girişimi, maksadımızı da belirlemektedir. Karşılaştırmayı yaparken de erken cumhuriyet dönemi dini parametreleri çerçevesinde, bu tarihsel bağlamın gereği olarak, dinin geleneksel yapıları ve kurumlarının kendini yaşatma temayülleri temelinde bir inceleme yapmak kaçınılmaz olacaktır. Bu meyanda araştırmanın bir çeşit *tepkisellik* okuması şeklinde ifade edebileceğimiz ve dönemin genel muhtevası açısından bu tepkileri *dini muhalefet* şeklinde kavramsallaştırabileceğimiz bir seyir izlemesi, araştırma süreci boyunca kendiliğinden oluşan bir bilimsellik barındırmaktadır.

İnkılap politikaları, o dönemde belli çizgiler içinde farklı pozisyonlarda tartışılmış, tevil edilmiş, anlamlandırılmış yahut muhalefete maruz kalmıştır. Her toplumsal odak kendine ait bir terkiplerle bu politikalara karşı kendine en uygun konumlar aramıştır. Ya oyunu kabul etmiş, ya da oyundan dışlanmış veya sessiz kalmıştır. İşte tezin temelini oluşturacak şey bu yönelimlerin muhtevasıdır. 1920-1945 arası Türkiye’de neler vardı? Yeni ve eski tarzlar arasında egemenlik unsurları açısından dengeler nasıl değişti? Yeni iktidar hangi parametrelere göre toplum endeksli müdahaleler yaptı? Bunlara karşı tepkiler nasıl oldu? İslam’ın zahirine ve kültürel ürünlerine yönelik operasyonlardan sonra, toplumun kültür ve itikadı derece derece nasıl şekillendi? Bu etkinin sınırları nelerdir? Kenan Rifai ve Said Nursi o

¹ Bkz. (Meriç, 1993: 215-216)

dönemlerde neler yapmıştır? Bütün bu sorular, iki müellifin tekke ve medrese gelenekleri bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bütün toplumsal değişim, devrim, ıslahat ya da inkılapların iktidarlar tarafından uygulanması durumu; değişim olgusunun spontane gelişmesinden farklı bir minval üzere seyretmektedir. Toplumsal süreç kendi içerisinde kendi iç dinamikleriyle (sosyal, siyasal, ideolojik, askeri) alışılmış bir ahenk içerisinde sürüp gittiğinde insanların değişime ve dönüşüme yönelik bakışları bu ahengin albenisine göre şekillenecektir. Ancak bu ahenk bozulduğunda herhangi bir iktidar alanı diğer alanın dinamiklerini baskı, zulüm veya şiddet araçlarıyla dönüştürmeye çalışması gerçeğiyle karşılaşılabilir. Böyle bir durumda eski toplumsal ahengi oluşturan irili ufaklı *kültürel organizasyonlar* siyasal iktidarın dönüştürme çabaları karşısında kendi ahengini tutturmaya girişebilir.

Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle bireycilik (individüalizm) ideolojisinin Avrupa kıtasına yayılması, bunun üzerinden bir özgürleşme söylemi üretilmesi; bütün bunların bir sonucu olarak Fransız İhtilalinin ortaya çıkması diğer kıtalarda halkların demokratik bir sistem istemelerine yol açmıştır. Ulus devlet projeleri ve cisimleşmeleri bu tarihsel gidişatin izinde sürdürülmüştür. Bireye önem veren, onu yalnızlaşmaya zorlayarak özgürleştiren bu anlayışa göre bir rasyonalizm gerçekleşince çağın dini olarak nitelendirilen hümanizmin hâkimiyeti söz konusu olmuştur. Avrupa’da neşet eden bu gerçeklik Osmanlı topraklarına kendine has bir üslupla girmiştir. İzleyen dönemlerde “Kültürel liberalizm” ve “bireycilik” olarak adlandırabileceğimiz (Karpas, 2010: 145) bir tarza göre şekillenen laiklik, cumhuriyet rejiminin temellerini oluşturan bir meşruiyet zemini oluşturmuştur. İşte burada tezimizin konusu hasebiyle çok önem arz eden bir noktaya işaret etmek gerek. Anadolu insanını bireyselleştiren, onu cemaatsel bağlarından azade kılan veya uzaklaştıran, dolayısıyla özgürleştirmek Anadolu’da hesaplanamayan bazı sonuçlar doğurmuştur. Bunlar arasında en önemlisi devlet ve teba arasındaki mesafeyle ilgilidir. Şüphesiz mesafe, halkın düşünüp yaşadığı ideolojik-kültürel hassasiyetlerin modernleşmeyle birlikte Anadolu kıyı şeridinde değişen kapitalist ticaret ağları ve sarayın lüks taleplerinin de etkisiyle oluşan bir zihniyet meselesidir. Osmanlı’da iktidar-halk arası mesafe ideolojik-askeri güç kaynaklarının senkronizasyonu ile büyük oranda aşılmasıdır. Ulemanın taşrada devletin meşruiyet zeminini sarsamayacak

hatta onu güçlendiren söylemleri Osmanlı millet ve devlet sisteminin en güçlü özelliklerindedir (Jacoby, 2010; 119). Osmanlı İslam tasavvurunun son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde de ne kadar güçlü olduğu ve halkın İslam'a yönelik hassasiyetinin ne derece yoğun olduğu bu tarihsel gerçeklikle okunabilir. Osmanlı'da birey yalnız değildir, bir zümreye aittir; Osmanlı cemiyetten çok cemaat toplumdur. Dolayısıyla özgürlük veya hürriyet söylemleri Avrupa uluslarının karşılaştığı ve karşıladığı mecradan çok daha farklı bir zeminde değerlendirilmiştir; hatta ona verilen anlamın belirsizliği Osmanlı aydınlarını şiddetli entelektüel-siyasi tartışmalara sürüklemiştir. Batı'da, muhalefet etmek, isyan etmek, ifade özgürlüğü gibi meseleler, demokrasi geleneğinin temellerinde duran dünya görüşüyle alakalıdır. Ancak İslam geleneğinde isyan, ifade ve muhalefet özgürlükleri farklı bir standarda bağlanmıştır. Fıkıhın temel düsturlarını aşmamak kaydıyla herkes dilediğini söyleyebilir; aynı zamanda kitap ve sünnete isyan edene karşı muhalefet farzdır. İslam'ın temel düsturlarına muhalif hareket eden insana karşı (ister hâkim, ister halktan biri olsun) şiddet, adam öldürmek gibi büyük günahlara girmemek koşuluyla elle, dille veya kalple buğz etmek yollarıyla muhalefet etmek şiar edinilmiştir. Dolayısıyla batılı anlamda bir bireysel hürriyet gerçeği İslam tasavvurunun kabul edemeyeceği bir şeydir. Şöyle ki İslam kelimesi teslimiyet kelimesinin kökünden gelir. Yani teslimiyet İslam'ın en önemli şiarıdır. Çok basit bir şekilde muhalefet ise *teslim olunması gerekenin* (Tanrı) dışındaki her şeye karşı direnmektir.

Kapitalizmin dünya çapında siyasi, ticari ve askeri yayılması olarak adlandırabileceğimiz bir dönemden önce (erken dönem kapitalizm) sanayi devriminin neşet ettiği topraklarda çeşitli tepkileri de beraberinde getirmiştir. İnsan hakları beyannamesinin vaat ettiği eşitlik ve özgürlük gibi olgularla kapitalizmin hadsiz büyümesi arasındaki çelişki bazı sınıf ve zümreler için kaba bir tabirle hayal kırıklıkları yaşatmıştır. "Sömürgecilik ve emperyalizm yoluyla dünyaya açılan Avrupalı bir süre sonra gördü ki kendisinin medeniyet olarak kabul ettiği şey (zihni gelişkinlik, ahlaki olgunluk, davranışlarda incelik ve bütün bunların yanı sıra üstün sanat eserleri ve şaşırtıcı teknik ürünleri) barbar sandıkları kavimlerin de özellikleri arasındadır. Avrupalı'nın Uzak doğu'da, Hint'te ve İslam ülkesinde gördüğü şeyler, kendi değer yargıları açısından öyle üstünlüklere sahipti ki en gelişkin aydın kişiler, gizemli medeniyetlerin verilerini kendilerine uyarlama yoluna gittiler. Hatta Avrupa

medeniyetinin medeniyet olmadığı sonucuna varanlar bile oldu. Medeniyetin doğurduğu savaş, sömürü ve toplumsal rahatsızlıklar medeniyet gücünü kaybetme tehlikesiyle baş başa kaldı” (Özel: 2013, 113-114). Dolayısıyla kapitalizm ve Batı medeniyetinin doğurduğu bazı toplumsal sorunlara çözüm olarak bazı düşünce sistematiikleri üretilmiştir. Bunların en başında kominizm ideolojisi gelmektedir. Kapitalizmi siyasi, askeri ve ekonomik iktidarı ele geçiren bir sitem olarak görürsek; komünizmin bir muhalefet geleneği oluşturduğunu söyleyebiliriz. Dünyanın muhtelif yerlerinde (Çin, Küba, Rusya) bu tepkilerin devletleştiğini gözlemleyebiliriz. İslam dini, kapitalizm için ciddi olarak ikinci bir muhalefet ve tepki olarak birinci ve ikinci dünya savaşlarının kaotik havasını kaldırma ve kapitalizmin yaygınlaştırdığı sefalet ortamına tepki olarak gelişen sosyalist devlet yapılanmaları ve siyasi hareketleri de başarısızlığa uğramasıyla dünya siyasetinde söz hakkı adayı olarak görülmeye başlamıştır. İslami tepkiler ilk kendi memleketlerinde oluşmuş ve çeşitli şekillerde etkinleşmeye başlamıştır. Modernleşme politikalarının geleneksel İslam anlam ve sembollerine karşı ıslah ve tanzim girişimleri oldukça ciddi muhalefetlere sebep olmuştur. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşu bu dönemin önemli bir örneği olarak ortadadır. İslam dininin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik özellikleri Türkiye’de de bir muhalefet geleneği oluşturmuş ve oldukça etkili toplumsal, siyasal ve ekonomik sonuçları ortaya çıkarmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti kurulmadan önce Anadolu insanının “yazılı kültürü” ve Şerif Mardin’in deyimiyle “kültürel lehçesi” oldukça farklı bir hali barındırıyordu. Entelektüel alanda kullanılan dil Osmanlı Türkçesiydi. Bu Türkçe, büyük oranda Hoca Ahmet Yesevi ile başlayan bir tekke geleneği ve astronomi ve hendese gibi çeşitli ilim dallarında gelişen medrese geleneğinin oluşturduğu bir tarzıdır. Bu lehçe ulemadan halka doğru Osmanlı milletinin kılcallarına işlemiştir. Bu tarz Erken Cumhuriyet dönemi diye adlandırılan zamanda devlet politikalarıyla merkezdeki yerini kaybetti. İnkılaplarla birlikte köy enstitüleri ve halk evleri gibi kuruluşlarla modernite halka irşat edilerek çevrenin de eski tarzdan uzaklaştırılmasına çalışıldı. Bu süreçte kültürel ve irfani yönlerde bazı farklı sesler çıkarak dönemin gelenek karşısı tavrına dirençler gösterildi. Az ya da çok sessiz veya gürültülü bir şekilde bu başkaldırıları bazen sessizce ve bazen de kanlı bir şekilde bastırılmaya çalışıldı. Bu noktada araştırmanın amacı ‘bu bastırılma karşısında sosyolojik gerçekliklerin

kendini yaşatma eğilimleri nasıldır’, ‘hangi çizgide sürmüştür’, gibi sorulara cevaplar bulmaktır. Cevapları da dini muhalefet kavramı perspektifinde siyasal alan dışında etkin olan nevi şahsına münhasır bir tepkisellikte aramak gerekmektedir. Çünkü muhalefet meselesinin siyasal alanın sınırlarında tartışılması, siyasal muhalefetin kurumsallaşması şeklinde ifade edebileceğimiz bir demokratik yönelimin ürünüdür. Bu teveccühün, erken Cumhuriyet döneminde denenilen ama gerçekleştirilemeyen bir tasavvur olarak görülmesi toplumsal tepkilerin ve memnuniyetsizliklerin bir başka alanda ifade edildiği bir gerçeklik doğurmuştur. Muhalif olmak, muhalefet etmek Batı’da bir karşılığı olan kurumsallaşmış eylemler arasındadır. Erken Cumhuriyet dönemi Türkiye’inde ise muhalefetin siyasal sınırları henüz tam anlamıyla belirlenmemiştir. Bu tez, bu belirsizliğin anlaşılmasına bir katkı olarak muhalefet kavramının başka alanlardaki biçimlerine dair derli toplu bir çerçeve sunmayı amaç edinmiştir. Bu çerçeve ideolojik iktidarın yaygın, otoriter veya yayılmış biçimlerine karşı pozisyon alma girişimlerini ifade etmektedir. Tez, muhalefet etme pratik ve niteliklerinin tartışılması ve bunun sonunda organizasyonların ne şekilde kurumsallaşacağıyla alakalı bir sorunsal temelinde kurgulanacaktır.

Araştırmada, Erken Cumhuriyet döneminin muhalefetini temsil eden İslami tarzlar, tekke ve medrese kurumları dolayımında Kenan Rıfai ve Said Nursi’nin hayat ve eserlerine işaret ettiği gösterilerek özel bir alanla sınırlandırılmıştır. Bu İslami tarzların tavır, tepki, muhalefet, yönelim veya teveccüh farklılıklarını görerek bunlara Kenan Rifaî ve Said Nursi örneklerinden deliller getirilecektir. Sınırlandırılan hususi alan, *rifaîler* ve *nurcuların* din yorumlarına dair gösterilecek özelliklerin tepkisel farklılıklarıdır. Bu çalışma niteliksel bir analiz ihtiva etmektedir. Literatür taramasına bağlı bir tarihsel analiz olarak tasarlanan bu araştırmanın odağı, Osmanlı geleneksel unsurlarının asırlık tecrübelerinin dönüşümüne genel bir şekilde değinme bağlamında incelenecek iki dini gruptur (nurculuk ve rifaîlik).

Öncelikle, cumhuriyet inkılaplarının temel tasnif noktalarından yola çıkılarak bunlara karşı oluşan müspet ve menfî tutumların analizi yapılacaktır. Bu minvalde temel olarak ele alınacak olgu siyasal iktidarın nüfuzuyla ilgili olacaktır. Batılılaşma ve ulusçuluk endeksli bir İslam görüşünün ideolojik iktidarın yayılımını sağlaması adına gerçekleştirilen bütün hamleler bu temelin etkilediği çevredeki tüm ideolojik

odakların muhtelif dirençlerine sebep olması açısından bir çeşit sabit oluşturmaktadır. Bu sabit merkez etrafında ona göre veya ona karşı çatışma üreterek varlığını sürdürmeye çalışan toplumsal güçler de çoğunlukla bu sürece muhalefet edecek potansiyel odaklar olarak görülmüştür. Dolayısıyla bahsetmek gereken şey, iki büyük değişkenin (siyasal iktidar ve dini muhalefet odakları) birbirlerine teması sonucu birbirlerini nasıl değiştirdiklerini veya sınırlandırdıklarını görerek Türkiye’de din gerçeğinin durumunu örnek seçtiğimiz iki hareket perspektifinde göstermeye çalışmaktır. Bu anlamda temel, batılılaşma endeksli inkılap politikalarını yürüten siyasal iktidar ve bu iktidarın nüfuzunu sürdürebilmek için reformist din adamlarının katkısı² olarak belirlenmiştir. Bu temel etrafında ondan etkilenen veya ona itiraz eden parameterler ise muhalif hareket ve ideolojilerdir. Bu minvalde tezin birinci kısmında *toplumsal iktidar* meselesini tartışmaya çalışarak aslında yukarıda bahsedilen *temelin* ve bunun etkisiyle şekillenen muhalefet anlayış ve üsluplarının etkilerini ve kökenlerini göstermek amaçlanmıştır. İkinci bölümde ise çizdiğimiz kavramsal çerçevenin Osmanlı’nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında neye karşılık geldiğini göstermeye çalıştık. Son bölümde de ilk iki bölümde tartıştığımız temelde rifaîlik ve nurculuk hareketlerinin nerede durduklarının teferruatını vermeye çalıştık.

² Ahmet Hamdi Akseki ve Rıfat Börekçi bu din adamlarına birkaç örneği temsil eder.

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL İKTİDAR, SİYASAL İKTİDAR VE MUHALEFET

1. TOPLUMSAL İKTİDAR

İnsanoğlunun bir amaca haiz geçmiş/bugün/gelecek tasavvurunu içine alan bir rasyonelite içinde ilerlediği varsayılır. Bu amacının gerçekleşmesi için kendine çeşitli yollar çizmektedir. Bunu gerçekleştirirken onun toplumsal bir içeriği olması sebebiyle etrafında yaşayan insanlarla işbirliği içerisinde olmak durumundadır. Garip bir şekilde amacını gerçekleştirdiği yolda arzularının onu eğip bükmesiyle, itip frenlemesiyle sunduğu tavırlar silsilesine kendi yakınlarındaki insanlar dâhil olur ve senkronize bir şekilde büyük oranda hep birlikte varmak istedikleri yere doğru ilerler. Etrafında karşılaşacağı insanları seçme şansı yoktur. Böyle bir kudret ona verilmemiştir. İnsanın *karşılaşma* için oldukça sınırlı bir özgürlük alanı vardır. Bu alanda gerçekleştirdiği kadarıyla karşılaştığı ve beraber olduğu insanlarla birlikte olma veya onlardan uzaklaşma gibi sınırlı seçeneklere sahiptir. Sınırlılığı en minimum seviyeye indirip kendi seçme alanını sürekli bir vaziyette geliştirmek ve artırmak isteyen her insan kendi etrafında bir *güç* alanı üretmiştir. “İnsanoğlu, yaşamdaki iyi şeylerden aldığı hazzı artırmak için mücadele eden ve bunu yapmak için uygun araçları seçme ve bu araçları kovalama becerisine sahip, yerinde duramayan, amaçları peşinde koşan rasyonel bir varlıktır. En azından insan yaşamının ayırt edici niteliği olan ve insana diğer türlerin yoksun olduğu bir tarihi armağan eden dinamizmi sağlayacak yeterli sayıda insan böyle davranır. Bu nitelikler iktidarın esas kaynağıdır” (Mann, 2012b: 15). Her nasıl olursa olsun, insanların rasyonel veya irrasyonel hedeflerinin peşinde giderken işbölümü yapması veya belirli bir ülkü etrafında toplanmaları bir *kolektif bilinç* aracılığıyla ortaya çıktığı açıktır. İşte insanları bir araya getiren bu özellik içeriği ne olursa olsun *toplumsal güç* olgusunun iptidai biçimlerini oluşturmaktadır.

İktidarı tanımlamanın komplike sorunlarına değinmek, tespit edilebildiği kadarıyla iki türlü anlayış doğurmaktadır. Birinci anlayışa göre iktidarın tanımını yapabilmek için şu iki safstadan kaçınmak gerekmektedir. Birincisi, gücün ortaya

çıkardığı eylemin güç zannedilmesi; ikincisi ise gücü oluşturan kaynaklar ve araçların güç zannedilmesidir. Dolayısıyla güç veya iktidar bir aktivitenin veya materyalin kendisinden çok bir potansiyeldir. Bu bakış açısı iktidarı bir *etki* alanı olarak tasavvur etmiştir (Lukes, 2007: 59). İktidarı elinde bulunduran grupların alt gruplara nüfuzu olarak görülebilecek bu olgu, bir çok yazar, düşünce adamı ve sosyolog tarafından kabul edilip geliştirilmiştir. Lukes'un 'üç boyutlu iktidar' kuramı bu minvalde bir manipülasyon ve etki kuramı olarak anlaşılabilir. Ancak etki ve manipülasyon iktidarı anlamada kısıtlı bir imkan tanımaktadır. Dolayısıyla her etki güçten değildir ama her güç etki doğurur. (Biersted, 1950: 732). Bu anlamda iktidarın analizini yapmak için onun etkisini, kitleleri hareket ettirme kabiliyetini ve manipülasyon olanaklarını iktidarın kendisinden ayırmak durumundayız.

İktidar bir eylem potansiyeli, bir istenç veya arzu olarak değerlendirildiğinde ortada geniş bir muamma durur ve bu, meseleyi çözmek ve analiz etmekten çok uzağa atar bizi. Bunun için, ikinci anlayışa göre birinci anlayışın analiz ihtiyacını karşılayacak nitelikte olmaması, güç ve iktidar olgusunu çok daha somut ve analiz edilebilir sosyolojik bir gerçeğe temas ettirilmesi vasıtasıyla çözmek daha olası görünmektedir. Bu anlayışa göre, güç, sosyal veya siyasal organizasyonun (örgütlenme) kaynaklarının temelini teşkil ettiği bir olgudur. İyi organize olmuş bir azınlığın, organizasyonu dağınık olan geniş kitlelere egemenlik kurması daha olasıdır (Biersted, 1950; 737). Güç ve güç ilişkileri doğru bir şekilde sadece sosyal bir bağlamda spesifikleştğinde anlaşılabilir (Marbalet, 1985: 546). Social power (toplumsal güç) böyle bir tartışmanın ürettiği çok boyutlu ve karmaşık bir toplumsal olgunun karşımıza çıkardığı bir sosyolojik meseledir. Gücün temel kaynak ve dinamiklerini sosyal organizasyonda görmek, bir iktidar nazariyesi üretebilmek için bakışını sosyolojiye çevirmeyi gerektirmektedir. 20. yüzyılın başlarında birçok iktidar teorisyeni bu anlayışı temsil etmeye başlamıştır. Bunlar arasında en önde gelenlerden biri Norbert Elias'dır. Elias, İktidarın devleti aşan ve toplumun diğer unsurlarında bulunan kapsamlı bir olgu olduğunu gören düşünürlerdendir. Ona göre:

“Bir insanın ya da bir grubun "toplumsal gücü" karmaşık bir fenomendir. Tek kişiyle ilgili olarak, hiçbir zaman tamamen onun bireysel bedensel gücüyle özdeş değildir ve gruplarla ilgili olarak da onların toplamı değildir. Ama bedensel

güç ve beceri bazı koşullar altında toplumsal gücün önemli bir unsurunu oluşturabilir. Bedensel gücün toplumsal güçteki payının ne kadar olduğu, toplumun genel yapısına ve söz konusu tek kişinin o toplum içerisindeki konumuna bağlıdır. Toplumların kendi yapısı ve yapılışı ne kadar farklıysa, bu güç, bu toplumsal güç de, yapısı ve yapılışı bakımından o kadar farklıdır. Örneğin sanayi toplumunda, onun gelişiminin bazı evrelerinde bedensel güç toplumsal güç bileşiminin unsuru olarak herkes için yeniden büyük önem kazanabilmekle birlikte, bir kişide en yüksek toplumsal güç ile çok düşük fiziksel güç bir arada olabilir.” (Elias, 2004: 94).

Elias’ın bu kavramı kullanıp kullanmama üzere kararsızlığı “Uygarlık Süreci” adlı eserinde meseleye sadece bir dipnot olarak değindiğinden anlaşılmaktadır. Ya da düşünür kavramın kullanılabilir bir kıvama henüz erişmediğini düşünmüş olabilir. Bunun için kavramı olabildiğince belirsizlik içeren bir açıklama getirerek sunmuştur. İkinci dünya savaşı sonlarında bu mesele ciddi bir şekilde tartışılmaya çalışılmıştır. Dönemin pozitivist paradigmasının bilim anlayışına tahakkümü “toplumsal güç” kavramının analizini de oldukça etkilemiştir. Bu düşünceyi temsil edenler arasında Sorokin’in talebeliğini yapmış Robert Biersted, *toplumsal güç* kavramının önemini ifade ederken, iktidar tanımlamasına yeni bir soluk getirildiğinin farkındadır. Biersted, gücün toplumsal önemini keşfeden ilk düşünür değildir. Biersted’e göre iktidar veya güç sadece siyaset sınırları çerçevesinde ele alındığında bir yetersizlikle karşı karşıya gelmektedir. Bunu aşacak bakış açısı siyasal gücün de toplumsal güç kavramının kapsadığı bir boyut olarak değerlendirilmesidir (Biersted, 1950: 730). Yeterince devlet ve devlet felsefesiyle ilgilenilmiş; bunun iktidar sorunsalının büyük bir alanını kapsamaması gerçeğiyle yüzleşilmiş ancak bu sorunu daha yeter seviyelerde incelemek ve açıklamak için işin daha detayına inebilecek sosyolojik (içtimai grupların, hatta bireylerin prestij, statü, sınıf ve ideoloji gibi boyutları) açımları yapılmamıştır henüz. Biersted “toplumsal güç” kavramının analizini yapmaya, güç kavramını, sıklıkla gücün yerine kullanılan prestij, nüfuz, itibar, salahiyet, kabiliyet, bilgi, hakimiyet, haklar, zorbalık ve otorite kavramlarından ayırmakla başlar (Biersted, 1950: 730). Bu kavramların güçle ilgili olması onların güç veya iktidarın yerine kullanılabilirliği anlamına gelmez. İnce bir işçilikle bunları bir birinden ayırmak ve biriyle diğerini anlatmaya çalışmak gerekmektedir. Prestij ve sosyal

gücü birbirinden ayıran Biersted'in yaptığı, İbni Haldun'un asabiye gücüne bir katkı olarak düşündüğü şeref, onur gibi bireysel özelliklerden bahsettiği düşüncelerine oldukça benzemektedir. Asabiye'nin vehmi bir unsur olduğu ve belirleyici olarak prestij, mevki, liderlik gibi özelliklerin de asabiye'nin sembolik süsleri olduğundan özellikle bahsedilir *Mukaddime*. Bu anlamda *sosyal güç* ve *asabiye* kavramları arasında ilginç bir paralellik bulunmaktadır. Bilindiği gibi asabiye, bir kavimde bulunanları kavim yapan asıl şey; bir tutkal, birleştirici bir gücü temsil etmektedir. Bu güç, bir liderin, sultanın, melikin ya da bir şeyhin etrafına bir kısım insanların toplanmasıyla kendini toplumsal gruplar olarak şekillendirecektir. Olası birkaç nüansın dışında, tarihsel farklılıkları da göz önüne alarak, toplumsal güç kavramıyla asabiye kavramlarının işaret ettiği gerçek; birbiriyle örtüşen, bir birini geliştiren bir toplum nazariyesi üretebilecektir. Ümit Hassan'ın asabiyyet nazariyesine bakış açısını yansıtan şu tespitler, meseleyi daha açık bir bütünlüğe kavuşturacaktır:

“İbn Haldun'a göre asabiyyet ile iktidar arasında yakın bir ilişki vardır. Her hangi bir sınırlı topluluk içerisinde de, bütün bir toplumda da siyasal iktidarı ele geçirecek potansiyele sahip olmak, iktidara geçmek ve sürdürmek için asabiyyete gerek vardır. Siyasal anlamda 'harekete geçme'nin asgari koşulu olan birlik, iç bütünlüğe ve dinamizm asabiyyet ile kendini gösterir. Belirli bir topluluk üzerinde üstünlük ya da bir toplum üzerinde egemenlik sağlamak güce dayanarak gerçekleştirilebileceğine göre, mücadele-çatışma-savaş gibi 'aksiyona geçme'nin daha etkin biçimleri de asabiyyetin varlığı ve kuvveti ile orantılıdır. Tabiatıyla iktidarı ele geçirmek ve sürdürmek yolundaki başarı da gene bütün belirleyici diğer faktörleri; teorik birikimimize atıfla belirtirsek ekonomik, coğrafi ve tarihsel üretici güçleri taşıyan insan üretici gücüne dayanmaktadır. 'İnsan üretici gücü denildiğinde, çoğul anlamda toplu eylem ve koşullara göre zor kullanma yeteneği anlaşılmalıdır. İbn Haldun gösterdiği kadarıyla; kişi ve kişilerin bir topluluk üzerindeki üstünlüğü, bir topluluğun diğer topluluklar üzerindeki üstünlüğü gene bir çekirdek birimin –bir sosyal örgütlenme biriminin- veri toplum üzerindeki siyasal egemenliği ele geçirmesi, otoritesini kurması, asabiyyet ile gerçekleştirilebilir.” (Hassan, 2015: 208).

Toplumsal gücün ön koşulu organizasyon (örgütlenme) mudur, ya da güç sosyal eylemin potansiyeli midir”, tartışması (E. Abramson, H. A. Cutler,... vd., 1958: 20), yapısalcılık ile sosyal eylem teorisyenleri arasındaki temel tartışmanın sosyal iktidar

mevzusuna bakan tarafını temsil etmektedir. İster organizmacı ister eylem teorisyenlerine özgü bir bakış açısıyla bakalım, toplumsal güç bir bakıma sosyolojinin incelediği iktidar ilişkileri alanına nüfuz etmek için geliştirilen bir kavramdır.

Hem yapısalcı birikim hem Weberyen eylem kuramcılarının birikimini kullanıp, aykırı bir bakış açısı sunarak onlarla hesaplaşan Foucault ise, iktidarın, onun aşkın anlamına ve her alana nüfuz eden tarzına odaklanıp, sosyal yapıyı aşan Durkheimci bir toplumsal baskı gerçekliğinin ötesinde tüm hâkimiyetlerin üzerinde değişmez, ele geçirilemez, yok olmaz, sabit bir hâkimiyet olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Foucault'a göre iktidar devletle (siyasal iktidar) sınırlandırılmayacak kadar, toplumla (toplumsal güç) da açıklanamayacak yapısallıktan uzaktır. İktidarın bedenleri şekillendirme gücü onu tanrısal bir denetim mekanizmasıyla anlayabileceğimiz hükmüne vardır. Bioiktidar girebileceği her alana nüfuz eden, izleyen, denetleyen ve böylelikle direnişe meydan vermeyecek bir hâkimiyet kurmaya çalışan tarzda işlemektedir. Foucault'un iktidar tanımlaması, bir tanımlamadan ziyade, meseleyi özünde farklı bir boyutta ele alıp değerlendirme girişimidir:

“İktidar töz değildir. İktidar, kökeni uzun uzadıya araştırılması gereken esrarengiz bir şey de değildir. İktidar yalnızca bireyler arası bir ilişki türüdür. Bu tür ilişkiler spesifik ilişkilerdir; yani mübadeleyle, üretimle, iletişimle hiçbir ilgileri yoktur; ama onlarla birleştirilebilirler. İktidarın karakteristik özelliği bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla değil) belirleyebilmeleridir. Zincire vurulup dövülen bir adam kendisi üzerinde güç uygulanmasına maruz kalmaktadır. Ama bu iktidar değildir. Ne var ki ölümü tercih ederek ağzını açmamak gibi kesin bir tavır koyabileceği bir durumda konuşmaya kışkırtılabilmişse eğer, o takdirde belli bir şekilde davranmaya itilmiş demektir. Bu durumda o insanın özgürlüğü iktidara tabi olmuş demektir. Yönetime boyun eğmiştir. Eğer bir birey özgür kalabilecek haldeyse, bu özgürlük ne kadar kapsamlı olursa olsun, iktidar onu yönetime tabi kılmayı başarabilir. Potansiyel bir reddetme ya da başkaldırma olmadan iktidardan söz edilemez.” (Foucault, 2005: 55).

İktidar bireysel yada kolektif özgür özneler üzerinde uygulanır. Belirleyici etmenlerin yeterince doyurulduğu yerde iktidar ilişkisi yoktur (Foucault, 2005: 75). Özgürlük, iktidar ilişkisi söz konusu olduğunda aranacak temel vasıftır. Yalnız şiddete, güce, baskıya, etkiye maruz kalan bir özgürlük bir iktidar ilişkisi doğurabilir. Bunun haricindeki teslimiyet ve rıza ilişkileri iktidarın bir özelliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla özgür bir öznenin (toplumsal grup ya da birey) muhalefeti onun özgürlük konusundaki tavizsizliğiyle açıklanabilir. İktidar bu tavizsizlik karşısında farklı tekniklerle müdahale ederek herhangi bir iktidar ilişkisini meydana getirir. Rıza ve teslimiyet iktidarın avını yemesine benzer; sindirim muktedirin avıyla kurduğu ilişkinin sonlanması demektir. Canetti bu ilişkiyi veciz bir alegoriyle hikâyelendirerek alışılmışın dışında, işin antropolojik kökenlerine de değinerek anlatmaktadır. Bu alegoriye göre iktidar, bir kedi-fare oyunu niteliğinde avcının avın bedenine nüfuzunu sağlayan bir takım gelişim süreçleriyle ilgilidir. Süreç sonunda avcı, avın bedenine hakim olmanın bir basamak üstüne çıkarak, av onun uzvu, eli veya aracı hükmüne geçer (Canetti, 2016: 219-228). İktidar ilişkisi bu tür bir sindirim ilişkisi değildir. Çünkü iki güç odağı arasında bir ilişki kurmanın tek şartı, doğal olarak güçleri orantısız iki varlık, iki grup veya iki odak olması durumudur. Bu minvalde sosyolojik olarak, *iktidar ilişkileri*, toplumsal güçler arasındaki merkezileşme ve teritoryalleşmeye oynayan bir çeşit güç mücadeleleridir.

İktidarı tanımlamada kolektif ve bireysel özneler arası ilişkilere yapılan bu atıf, iktidarı geleneksel devlet (state) anlamından çıkarıp toplumsallığın siyasi olmayan alanlarında da görülebilecek toplumsal baskı, etki, nüfuz, prestij gibi hususları da tartışmanın içine katmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla iktidarı incelemenin yolu onu tanımlamaya çalışmak değil, onu toplum içerisinde özel bir ilişki tarzı olarak okumak meselenin mahiyetini anlama adına önemlidir. İktidar ilişkileri asimetric bir mahiyettedir (Wrong, 1968: 673). Toplumsal etkileşimin *karşılıklı eşitlik* özellikli versiyonları haricinde bütün ilişkilerde az ya da çok bulunmaktadır. Bu ilişki tarzının toplumun büyük bir kısmını açıklayabileceğimiz bir şifre olarak değerlendirilmesi normaldir. Dolayısıyla, “toplumlar birden fazla çakışan ve kesişen sosyo-mekansal iktidar ağından oluşur” (Mann, 2012: 11). Bu ağların irili ufaklı toplanma ve birikimleri; aralarındaki iletişim ve etkileşimleri; iletişimlerin doğması ve yok olması gibi olgular, sürekliliğini *toplumsal güç* kavramında gizli olan bir esrarla

sağlamaktadır. Foucault'un arkeolojisini yaptığı şey de temelde bu esrarın çözümüne dayalıdır. O toplumu iktidar ilişkilerinden oluşan, temelinde anonim söylemlerin olduğu karmaşık bir süreç olarak görmektedir.

Görülen o ki, Foucault bu esrarı çözmeye çalışırken insanlığın büyük bir karamsarlık tablosu içinde boğulduğu sonucuna varması, iktidarı yarı-tanrı bir vaziyette gördüğü için bununla mücadele etmenin aslında çok zor olduğunu bilmesiyle alakalıdır. Meselenin gelip tıkanıdığı yer işte bu iktidar-direnış açmazıdır. Çünkü iktidar ele geçirilemez, dolayısıyla ele geçirilemeyecek şeye karşı direnmek müthiş bir irrasyonallite içermektedir. Onunla ancak mikro alanlarımızda mücadele edebiliriz. Bunun için Foucault'ya göre direnişin öznelere bedenlerdir. (Foucault, 2005) Buradaki dilemma ise bireysel mikro alanlardaki direniş stratejilerinin fitraten gelişip bir toplumsal bünyeleşme meydana getirip getirmeyeceğiyle alakalıdır. İktidar böyle bir bünyeleşme temayülü karşısında bütün argümanlarını kullanabilir. Toplumsal gücün argümanları onu oluşturan kaynakların bir tecessümüdür. Sosyomekansal iktidar ağlarıyla örölü toplumlar, birbirleri arasında, geniş çemberin dar çember karşısında, büyüğün küçük karşısında konumlandığı iç içe geçmiş milyonlarca daire olarak tahayyül edilebilir. Böyle bir tahayyül iktidar-muhalefet ilişkilerinin ele avuca gelmez bir mobilizasyon içerdiğini fark etmek için önemli bir bakış aşamasıdır. Hele bu ilişkilerin tarihselliği hakkında daha derin bir tahayyül gerekiyorsa meseleyi çok küçük bir bağlama indirgemek durumunda kalabiliriz. İnceleme alanı olan toplumsal güç kavramını hep belli yüksek bir seviyede tutup genelleştirerek açıklamak zorundayız. Bu bakış açısının bizi sosyal gerçeklikten uzaklaştırması riski her zaman vardır. Ancak buna mecburuz. Bunun için toplumsal gücü oluşturan kaynakları incelemekle işe başlamak bize ilginç bir perspektif sunacaktır.

Yukarıda da belirtildiği gibi *asabiye* ve *toplumsal güç* kavramları arasında bir paralellik bulunmaktadır. Bunu söylemekle ne kastedildiğinin açıklaması organizasyon kavramıyla ilgilidir. Bilindiği gibi herhangi bir toplanmaya organizasyon diyebilmemiz için bireyler arası bir hedef birliği söz konusu olmalıdır. Güç olgusu bireylerde beden ve kas gücü, akıl gücü ve irade gücü olarak türlü şekillerde tebarüz edebilir. Ancak topluluklarda güç ve iktidar, tek tek bütün

bireylerin nihai amaçlarının tek oluşuyla, yekvücut olmakla alakalıdır. Bireyler hayal ve hedeflerinde onulmaz bir ayrılık ve çatışma içerisine girdiğinde topluluk zayıflar ve genellikle bu süreç, İbn-i Haldun gibi bakarsak, liderin veya topluluğun seçkin kesiminin rahat ve rehabet zamanlarına denk düşmektedir. Lüksün ve sefahatin artması iktidarını kendi olanak, imkân ve sınırlarını koruması için bir takım çareler üretmeye mecbur bırakır. Hayal ve hedeflerin gittikçe mitleşen, efsane olup gerçeklikten uzaklaşan bir konuma gelmesiyle güçten düşen bu topluluk; siyasal iktidarını ya kaybedecek ya tekrar tek bir hedef içre birleşecektir ya da yok olacaktır. Biersted, toplumsal gücü şu üç özelliğin bir toplumsal grupta bulunmasına dayandırır: insan sayısı, organizasyon ve kaynaklar. İyi organize olmuş bir sayı, gücü doğurur diyerek gücün en önemli imkanının örgütlenme sistemiği olduğunu söylemektedir (Biersted, 1950).

İktidarın kaynakları konusunda teorik ve kapsamlı bir analizi çok çeşitli şekillerde yapılmıştır şimdiye kadar. Bunlar arasında önemli bir örnek olarak Bertrand Russel'ı sayabiliriz. Russel'e göre nasıl enerji, maddenin ve fiziğin en temel noktası ve mihenk taşı ise; güç veya iktidar da toplumun ve sosyal bilimlerin temel belirleyicisidir (Russel, 1999). Bunun için toplumsal güç olgusunu anlamak için daha etraflı bir araştırmaya, Russel'in yolundan giden Micheal Mann'in "The Source of Social Power" adlı 4 ciltlik iktidar sorununa orijinal bir teori çerçevesinde yaklaşarak insanlık tarihini inceleyen eserine gitmek durumundayız. *Toplumsal güç* kavramını 'bir aktörün (toplumsal) çevresini kontrol ederek belirli hedeflere ulaşma kabiliyeti' olarak tanımlayan Michael Mann'in kalkış noktası Bertrand Russel'ın iktidarla enerji arasında kurduğu analogidir. (Akt. Ardıç, 2012: 265). Söylendiği gibi eğer güç (iktidar, irade), toplumsal araştırmaların temel kavramıysa, toplumsal eylemin de temel belirleyicisidir.

Micheal Mann'e göre toplumsal gücün (*social power*) temel dört menşei bulunmaktadır: Siyasal, ideolojik, ekonomik ve askeri. İktidarın bu dört kaynağı kuramsal çerçevede değerlendirildiğinde birçok açıdan iktidar ilişkilerini açıklama için bir yol teşkil etmektedir. İlerde bahsedeceğimiz bir mesele olarak muhalefetin oluşmasını sosyal bir güç oluşumu veya hareket olarak değerlendirirsek Mann'in kuramsal bakışına göre muhalefeti de oluşturan muharrikin iktidar kaynaklarından

biri olduğu göz ardı edilmemelidir. “Dört iktidar kaynağı kendi yolunu takip eden, birbirlerine vurduca yön değiştiren bilardo toplarina benzemezler. ‘Birbirlerine geçerler’, yani karşılıklı etkileşimleri dış yönelimlerini olduğu kadar birbirlerinin i biçimlerini de değiştirir.” Toplumsal olaylar, birden fazla iktidar kaynağının birbirine geçen gelişimini kapsar (Mann, 2012b: 10). Bu karmaşıklığı tasvir edebilmek sosyolojinin teorik sınırlarını genişletmek gibi kabili zor bir çabayı gerektirmektedir. Mann başta üniter bir toplum tasavvurunu reddeder. Ancak sosyolojik birikimin ürettiği yapı, örgüt, sınıf, statü, alan gibi üniter kavramları kullanmak mecburiyetindedir. Toplumsal gerçekliğin üniter olmadığı, bu kavramları kullanmayacağımız anlamına gelmez; nk sosyal bilimlerin linguistik macerasının oluşturduğu dil, sosyoloğu buna zorlamaktadır. Yine de toplumlara bütünlükler olarak anlayamayız; onlar iktidar ağları şeklinde bir coğrafyada yer edinmişler ve tarih bu minvalde insan ağlarında iktidar ilişkilerinin tarihidir. Bir toplumsal unsurun diğerine üstün olması durumu oldukça karışık bir durumdur. Bunu hangi minvalde değerlendireceğimiz söz konusu iktidar ilişkisinin kendine has gerçekliğinde yatar. Burada karşımıza çıkan muamma, toplumsalı etkileyen ve yönlendiren iktidar çeşidinin hangi kaynaktan geldiğinin zorluğuyla ilgilidir. Bu belirsizliğe cevap verebilen en önemli düşünür Marx’tır. Ancak o da ekonomik ilişkileri, sınıf analizleriyle bir nihai önceliğine dayandırması meseleyi tam anlamıyla zme ulaştıramamıştır. Bu yüzden de Marx’ın bu tutumu ekonomik indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Weber’in ideal tip kavramsallaştırmasıyla toplumsal gerçekliğin her bir detayına dair farklı bir öncelik tasavvuru retmesiye meseleyi farklı bir mecraya sürüklemiştir. Ancak toplumsal gerçekliğe yaklařtıķa iş daha da karmaşık hale gelmektedir. Dolayısıyla her an metodolojik anlamda geri dönüşler yapmak ve makro-mikro zikzakları çizmek gerekmektedir (Mann, 2012: 14-15).

Meseleyi başa sardığımızda toplumu anlayabilmenin dinamikleri bizi, ilk olarak insanların bir arada nasıl yaşadığını sorgulamamıza götürmektedir. İnsanlar başından itibaren bir arada yaşarken ne tür bağlarla irtibat kurdukları önemlidir. Bilindiği gibi asabiye, Arapça’da bağ ve bağlanmak anlamına da gelmektedir. Bu minvalde, İbni Haldun’un asabiye kavramını ve buna ek olarak toplumsal g meselesini (social power) şu üç yönden inceleyebiliriz (1) Toplumsal İlişkiler; yardımlaşma, kaynaşma,

akrabalık, ilisyo (çıkar) ; bunu, asabiye salt nesebe ait bir dönemdeyken grup, örgüt ya da aşiretin kendi iç alanlarındaki ekonomik ve siyasi (askeri-politik) ilişkiler veya asabiyeye din, ideoloji gibi bir renk katılınca yani sebep asabiyesinde ortaya çıkan durumdaki ekonomik, siyasi (askeri-politik) ve ideolojik ilişkilerin bir özelliği olarak, (2) Hedef birliği; iyi organize olma durumu, (3) Hasletler ve meziyetler; karizma, prestij, riyaset ve bilgi gibi özellikler. Bu minvalde asabiye'nin kendisi ortada somut duran bir nesne değildir; bir soyutlamadır. Toplumsal güç olgusu da bir bakıma sosyolojik anlamda toplumun organizasyon ve örgütlenmesiyle ilgili bir soyutlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal güç kavramı ile asabiye arasındaki bu ilginç paralellik bu şekilde kullanılan bağ metaforu (asabiye) ile ağ metaforu (toplumsal güç) arasındaki benzeşmeden kaynaklanmaktadır. Toplumun, kalıcı bir insan grubuna işaret eden toplumsal güç ilişkisi ağları olarak anlaşılması, asabiye'nin bir bağ ve kaynaşma ilişkilerine dayanmasıyla yakından irtibatlıdır. Karşılıklı yardımlaşma, karşılığını bekleme ve çıkar ilişkisine ait durumlar temelinde, çeşitli kıtalarda güç sorunsalı, altürist veya pragmatist bir ideolojinin hâkimiyetiyle çok farklı bir değerlendirmeye tabi tutulabilir. Toplumsal güç kavramıyla asabiye kavramı arasındaki küçük farklılıklar buradan kaynaklanmaktadır. *Örgütsel materyalizmin* anladığı ve sistematikleştirdiği duruma göre, insanların güç kaynaklarına başvurma rasyonalitesi kaçınılmaz bir temeldir. Yani insanlar bir sorunla karşılaştığında onu çözmek için başvuracakları yer ister istemez toplumsal gücün herhangi bir kaynağının organizasyonlarından biridir. Ancak altürist bir ideolojinin ve dinin egemen olduğu bir dünyada güç metafiziğinin aşkınlığı çok farklı bir düzeyde yansıyacağı için, böyle bir toplumsal grubun üyesi bireylerin sorunlarının çözümü için başvuracakları kaynaklar örgütsel materyalizmin kaynaklarından biraz farklı olabilir. Asabiye'nin güç sorunsalına yaptığı katkı bu ince ayrımla ilgilidir.

1.1. SİYASAL GÜÇ (DEVLET)

İbni Haldun'a göre asabiye'nin nihai hedefi veya fitratının gereği nihai olarak varacağı yer "mülk"tür. "İçtima (örgütlenme) ve asabiye, oluşma durumundaki bir şeyin mizacı mesabesindedir. Oluşma hakkında bir şeyde mevcut olan unsurlar kuvvet ve üstünlük bakımından birbirine denk olsalar, mizaç ve maya o şeyin vücuda

gelmesini sağlamaz. O halde mutlaka unsurlardan birinin öbürüne galip gelmesi icab eder. Aksi halde tekvin tamamlanmaz. Asabiyette galibiyetin şart kılınmasının sebebi budur.” (İbn Haldun, 2010: 339). Yukarıda tasnif edilen sosyal güç meselesine asabiye olgusunun genişletilmiş, detaylandırılmış bir açıklaması olarak bakacak olursak; toplum içerisindeki güç odakları, ideolojik veya ekonomik hedeflerini gereğince gerçekleştirebilecek ortamları sağlamak için ister istemez siyasi gücün olanaklarına nüfuz edebilecek bir mecraya sürüklenecektir. Dolayısıyla güç odaklarının toplum içerisinde nasıl konumlandıkları ve merkezileşen güce karşı nasıl pozisyon aldıkları önemlidir. Burada sorun merkezileşme olgusunun nasıl “devlet” denilen bir siyasal güç odağı yarattığıyla ilgilidir.

Marksistlere göre devlet basit bir şekilde egemen sınıfın politik güce olan hâkimiyetidir. Ancak bu, sosyal güvenlik meselesi gibi bazı konuların devletin işlevi olması hasebiyle yeterli bir tanım olarak durmuyor. Egemen sınıfın ürünü ya da eklentisi olan basit bir devlet imgeselliğinden kurtulmak için biraz çabaladığında başka bir problemle karşılaşılır. Yine iş, dönüp dolaşır egemen sınıfın basit değil de bu sefer komplike bir şekilde politik güce olan etkisine gelecektir. (Poulantzas, 2004; 13). Dolayısıyla devlet, her şekilde bir üst yapı meselesidir. Ekonomik süreçlerin doğurduğu sistemlerin egemenliği (kölecilik, feodalizm, kapitalizm), devleti tanımlama ve anlamının bir alt yapısı olarak değerlendirildiğinde ekonomik yapıya nihai bir öncelik verildiği anlaşılmaktadır. Marksist devlet kuramının bu açmazını eleştiren ve farklı bir devlet teorisi ön gören en önemli anlayış, plüralist devlet kuramıdır. “Sınıfsal devlet analizine bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Pluralist devlet kuramı, Marksizm’e karşıt olarak, devletin mekanizmasının toplumsal sınıflar dışında başka güçler tarafından da belirlendiğini öne sürer ve siyaseti, farklı çıkar grupları arasında bir pazarlık süreci olarak görmektedir.” (Yalvaç, 2014; 23). Marksist devlet kuramının aşamadığı muamma, meseleyi önünde sonunda ekonomik alt yapının belirleyiciliğine getirip, buradan sosyalist bir devrim çıkarmak için üretim araçlarını işçi sınıfının ele geçirme ihtiyacına yönelik ideolojik saplantısıdır. Bu yüzden iktidar ve güç meselesi devlet sorunsalının merkezine sadece işin ekonomik boyutlarının detaylı analizlerine indirgenmesi sonucu devletin diğer önemli belirleyenleri gereğinden fazla arka plana itilmiş görülmektedir. Bu eksikliği kapama işi Max Weber’in iktidar ve devlet anlayışıyla bir nebze başlamıştır. Daha sonra

plüralist devlet teorilerinin ve neo-weberyana bakış açılarının tarihsel sosyoloji kuramları devlet sorununu çözmeye akademik bir ağırlık kazanmıştır. Günümüzde de devletin kurumsallaşması ve onun mahiyetinin ne olduğu noktasındaki temel argümantasyonların kaynağını Weber oluşturmaktadır. Weber'e göre, "kuralların uygulanmasında, idari yürütme memurlarının meşru olarak fiziksel güç kullanma tekeline sahip olduğu kurumlaşmış nitelikteki sürekli siyasal birliğe devlet denir." (Weber, 2013: 42). Bu tanım evrensel bir ün kazanmıştır ve devletle ilgili oldukça önemli bir muammayı çözmektedir. Bu muamma merkezileşme faktörüdür. Ve merkezileşmeyi yaratan unsurun da şiddet araçlarının potansiyel veya fiili olarak kullanımıdır. Kaba güç kullanımı siyasi kuruluşların idaresi için ne tek, ne de olağan yürütme yöntemidir. Aksine, bunların yöneticileri, amaçlarına ulaşmak için mümkün olan tüm araçları kullanmışlardır. Ancak, aynı zamanda kaba güç kullanma tehdidi ve sonunda kullanılması, kuşkusuz, siyasi yönetimin özel bir araçtır ve diğer araçlar sonuçsuz kaldığında, her yerde, gerekirse başvurulan nihai yöntem de budur. (Weber, 2013: 42)

Tilly (1990), devletlerin ortaya çıkışıyla ilgili yazdığı *Coercion, Capital and European States* adlı eserinde siyasal iktidarın merkezileşme problemini tespit etmeye çalışmıştır. Zor ve sermayeye dayalı bir temel sunan Tilly, devletin savaşlarla ve kaba kuvvetin potansiyel ve fiili olarak kullanılmasıyla ortaya çıktığını ve modern devlet sistemlerinin böyle bir kuramsal bakış açısıyla anlaşılacağını söylemektedir. Savaş devleti devlet de savaşı yaratmıştır. Orduların büyüklüğü vergilendirmeyi zorunlu kılmış, vergi yönetimi daha büyük bir bürokrasi zorunlu hale getirmiştir. Vergi yükünün artması toplumsal direnmeyi beraberinde getirmiş, toplumsal hareketler ve isyanlar çıkmıştır. Bunun sonucunda devlet daha da merkezileşme ihtiyacı duymuştur (Akt. Yalvaç, 2014; 40). Şiddet ve kaba kuvvetin meşru bir şekilde dayatılması ve karşıdaki güç odaklarının bunu meşru görmemesi savaşları doğurmuştur. Görülüyor ki birçok teorinin ortaklaşa kabul ettiği gerçek, devletin nihai olarak kaba kuvvet ve şiddetin potansiyel veya fiili tehditleriyle oluştuğu, bir başka devleti alt ettiği ve siyasal gücün böylelikle sürekli hale geldiğiyle alakalıdır.

Bu minvalde baskı araçlarına yönelik Weberyana ilgi karşısında noe-marksist bir bakış açısı sunan Althusser'in *Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı ünlü eserine

değirmek gerekmektedir. Bu eserin orjinalliği şiddet ve kaba kuvvetin araçlarıyla ideolojik araçlar arasında paralel bir bağ kurmasıdır. Yine Althusser de marksizmin klasik önkabulu olan devlet anlayışında sınıf egemenliğinin yerini tartışılmaz kabul eder. Ancak bu egemenliğin araçları sadece askeri ve siyasi olanaklar değil belki devlet meselesini daha anlaşılır kılacak ideolojik, kültürel bir takım aygıtlar da olabilir. (Althusser, 2014: 45). Devletin ideolojik aygıtları kuramı ideolojinin kendine has, devletten kısmen veya tamamen bağımsız bir kurumsallaşma veya organizasyon gerçekleştiremeyeceği hakkında pek az fikir beyan etmektedir. Belki de bu olasılığın reddi söz konusudur. Ancak bize göre ideoloji, ilerde de bahsedileceği üzere, toplumda devrimsel kırılmalar yaşandığı dönemlerde veya durağan zamanlarda kendi iç mekanizmasını canlı tutacak ve devletin egemenliğinden bağımsız kurumsallaşma örnekleri oluşturacak tarihsel gerçeklerin açıklanması için yatkın bir kaynaktır. Bunun için devletin dinamikleri sarsıldığı zaman ideolojik formasyona sahip bir takım örgütler kendini yeniden ihya etmek için farklı stratejilerle hayata atılabilir, ancak tümüyle yok olmaz.

Micheal Mann'de (2012: 28) de merkezileşme faktörü tıpkı Weber de olduğu gibi devletin en başat özelliğidir. Ancak Mann, devleti (siyasal gücü) toplumsal güçlerin diğer versiyonlarından ayırarak merkezileşme faktörünü bu ayrımın tam ortasına koyar. Yani herhangi bir toplumsal gücün merkezileşmesi öyle ya da böyle devleti oluşturmaktadır. Siyasal güç, diğer güçlerin mekanizmalarını da bünyesinde topladığı zaman siyaseti şekillendirecek bir güç olacağını söylemektedir. Toplumsal güç kaynaklarının hangisinin veya hangilerinin merkezileşme olgusunu gerçekleştirmeye yönelik bir nihai önceliği olduğuyla ilgilenmemektedir. Çünkü önceliği yapısal-determinist bir şekilde herhangi bir güç odağına vermek zorunda değiliz. Her coğrafyada farklı şekilde tezahür edebilir. Bu minvalde Mann, Marksist ekonomik determinizmi eleştirerek Weberyen müphemliği de azaltmaya girişmektedir. Onun ortaya attığı modelde toplum ve devlet ayrımı manasızdır. Dolayısıyla insanlar toplumsal öbeklerde veya devletler halinde yaşamazlar. Belki kendi kabile, aşiret veya ailelerinde yaşarlar. Toplum, devlet ve ulus kavramları çoğunlukla hayali bütünlüklere işaret etmektedir. Ama bu, devletin ve toplumun olmadığı anlamına da gelmez. İşte sosyolojinin bu gerçek-kuram arasındaki sonsuz gerginliği devam ettirmesi onu besleyecek yegâne kaynaktır. Bunu çözebilmenin

yollarından biri de toplumsal güç meselesine yoğunlaşmak ve iktidar mekanizmalarının çoğulcu yönlerini görebilmek ve tek nedenli açıklamalardan uzak durmaktır.

Önemli olan; devletin hangi toplumsal güç kaynaklarından veya herhangi birinin önceliğiyle oluştuğunun sistemik dizileri değil, hangi kaynakların hangi oranlarda bileşimiyle ayakta durduğu ve nasıl merkezileştiğidir. Çünkü devlet tek bir sebebin meydana getirdiği bir hâkimiyet değildir. Temel olarak herhangi bir coğrafyada yaşayan insan grupları arasında ekonomik, ideolojik ve askeri kaynakları kullanan ve bu kullanışı belli ölçülerde, belli sınırlarda icra edeceğinin kararını veren bir ya da birkaç zümre olacaktır. Genel bir ifadeyle bu oluşumlara siyasal güç varyasyonları diyebiliriz. Hangi toplumsal güç kaynağı diğer alanlardaki söylemsel ve ideolojik meşruiyeti kazanıp egemenliğini ilan ederse, devletin rengi de buna göre şekillenir.

Bu açıklamalardan sonra tezin konusuyla ilgili devlet kavramına bakış açımızı ifade etmemiz gerekir ki, ilerde belirteceğimiz gibi, muhalefetin anlaşılmasının olmazsa olmaz koşulu devlettir, devletin mahiyetidir. Bu minvalde devletin şiddet ve kaba kuvvete dayalı askeri güç (military power) olanaklarını elinde tutması onun merkezileşmesiyle alakalıdır ki, muhalefetin nasıl yapılacağı da bu temel özelliğe göre şekillenmektedir. Siyasi iktidarın (devlet) ne olduğu, karar mekanizması, temsil kapasitesi, siyasal katılıma yönelik tavrı gibi temel soruları, muhalefet kavramını analiz etmenin bir gereği olarak ele almak gerekmektedir. “Devlet nedir, kimdir sorusunu cevaplandırmak oldukça zor. *Devlet* bir kurumlar bütünü olduğu gibi, aynı zamanda toplum içindeki egemen iktidar ilişkisinin yoğunlaştığı alanlardır. Bu iktidar ilişkilerinin tasarımları da *devlet* kavramlarının uzantısında yer alıyor.” (İnsel, 2009; 279). Siyaseti işleten karar mekanizması olarak devlet, halkın bazı hayati ihtiyaçlarında (güvenlik gibi) söz sahibidir. Bu gücü elinde tutarken uyguladığı politikalara muhalefet edebilecek bir potansiyele karşı tavrı, muhalefet unsurunu da belirlemesi açısından önemlidir. Aynı zamanda temsil kapasitesi ve siyasal katılım için uyguladığı kota bu anlamda muhalefet stratejilerini olumlu ya da olumsuz şekilde etkilemektedir. İktidarın, egemenliği altındaki insan ve insan gruplarını temsil ederken oluşturduğu bir nüfuz gücü bulunmaktadır. Nüfuz gücü fazla ve etkin olan iktidar türü tebası tarafından daha fazla desteklenecektir. Nüfuzu azaldıkça da

muhalefet potansiyeli artacaktır. Nüfuz gücü fazla olan iktidarın, tebası için siyasete etkin olarak katılmasına yönelik fırsatlar sunması, iktidarın otoriter türlerine göre daha olası bir durum olarak karşımıza çıkacaktır.

İnsanlar çoğunlukla, toplumsal bütünlüğe yönelik bir ihtiyaçtan ziyade, toplumsal gücün ihtiyaçlarına cevap verebileceği kurumsal ağlara meyillidirler. “İnsanlar amaçları peşinde koşarken ağları daha fazla geliştirir ve mevcut kurumsallaşma seviyesini geride bırakırlar. Bu durum, mevcut kurumlara dolaysız bir meydan okuma biçiminde ortaya çıkabilir. Ama kazara ve çatlaklarda da ortaya çıkabilir.” (Mann, 2012; 27). “Toplumlar hiçbir zaman çatlaklarda yaşanan ortaya çıkış süreçlerini engelleyecek kadar kurumsal olmamıştır.” Yani gömlek yırtıktır yahut mızrak çuvala sığmaz. Yırtık yerden yenilik yeni kurumsallaşmalar peyda olur. Kurumsallaşmaya yönelik sosyal ihtiyaçların karşılanmasının kaynağı olan itkiler, yaşayan diğer insanlar arasında bir etkileşim ağı oluşturur. Peki, bu etkileşim ağının çatlakları nedir? Ve nasıl meydana gelmektedir? Çatlak ağın belli yerlerden tamiratı için gerekli olan teşebbüslerin sebebidir. Yani bir tür bozulma ya da çürüme. Bu anlamda çatlak onarılmaz derecede büyük ise, o alana (dini, siyasi veya askeri; bunların hepsini teritoryal bir alanda temsil eden devlete ait bir çatlak da olabilir) yönelik kökten bir devrim gerekmektedir. Çatlaklardan kaynaklanan sorunlar çoğunlukla ıslahat politikalarına sebep olmaktadır. Dolayısıyla iktidarı oluşturan alanlar veya kaynaklara yönelik bir muhalefet eyleminin gerçekleşmesi ıslahat politikalarına veya devrime zemin hazırlamaktadır.

2. GÜÇ İLİŞKİLERİ: MUHALEFETİN MUHTEVASI

Muhalefet, Arapça kökenli olup, “görüş ayrılığı” anlamına gelen bir kelimedir. Kelimenin Arap dünyasında Türkçe’de kullanıldığından daha farklı bir anlamı vardır. Araplar siyasal anlamda muhalefet kavramının karşılığı olarak *muarada* kelimesini kullanırlar (Ardoğan, 2004: 172). Karşıt olmak, direnmek anlamındadır. Muhalefet kavramının Arapça anlamından çok Türkçe’de neyi karşıladığı önemlidir. Dolayısıyla *muarada* kelimesinin karşıt konumda olma, karşı pozisyon alma, anlamını içine alan bir kavramdan bahsetmekteyiz. Burada *opposition* kelimesinin kapladığı yere temas etmek gerekecektir. *Opposition* da karşı pozisyon alma fiilini ifade eden bir kelimedir. Türkçe’deki muhalefet kelimesi hem *muarada* hem

oppositon kelimesini karşılar. Turgut'a göre "Genel bir kavram olarak muhalefet, bir görünüşe bir tutum ve davranışa karşı olma, uyarma, başka türlü olma karşıtlık gibi temelde aynı anlamı içeren değişik kelimelerle açıklanırken; bunu yapanlar 'uymaz', 'karşıt', 'aksi taraf', 'aksi fikirde olanlar'lar da muhalif kelimesiyle gösterilir. (Turgut, 2014: 3-4). "Muhalefet, kuramsal düzeyde veya pratikte yalnızca fikir anlaşmazlığıyla sınırlı kalmayıp, bu anlaşmazlık yüzünden eylem düzeyinde ortaya çıkabilecek çatışmacı hareketleri de kapsar. Esasen bu çatışmalar nedeniyledir ki tarih boyunca sürekli yeni akımlar ve bunlara bağlı olarak yeni olgular belirmiştir." (Turgut, 2014: 4). Ancak bu akım ve olgularda temerküz eden sosyal iktidar kaynakları kendi aralarında bir mülk mücadelesine girdiğinde bu mücadelenin taraflarının biri hâkim olandır, hegemonyadır veya devlettir. Yani *merkezileşemeyen bir güç* örgütlenmesinin başka bir *devlet olmayan bir güç* örgütlenmesine karşı muhalefeti manasıdır.³ Mesela, 15. yüzyıl Avrupa'sında ideolojik iktidarı temsil eden Katolik mezhebine karşı konumlanan Protestan tepkilerin siyasi bir hâkimiyet oluşturmayan kendi gibi başka bir dinsel anlayışa (Mesela anabaptistler) karşı kurumsallaşmış bir muhalefetinden bahsedemeyiz. Bu minvalde bir muhalefet tanımı yapacak olursak şöyle diyebiliriz: toplumsal güç kaynaklarından herhangi biriyle veya birkaçının mecaziyle oluşan bir güç dengesinin; teritoryalleşmiş, merkezileşmiş bürokratik kurumsallaşmış bir işbölümünü temsil eden *devlet* gücüne karşı isyan veya tepki girişimlerinin çeşitli boyutlarda gösterilmesi, dile getirilmesi veya hal edilmesine *muhalefet* denir. Bu tepkiler direniş sistematığı içerisinde iktidar ilişkilerinin neresindedir?

Foucault'a göre (2005; 61) "iktidar ilişkilerinin içeriğini anlamak için, belki direniş biçimleri ile bu ilişkileri ayırtmaya yönelik girişimleri araştırmamız gerekmektedir." Bu anlamda iktidar olgusunun araştırılmasında kullanılacak temel, "iktidar nedir?" "iktidar nereden gelir?" gibi sorulardan ziyade iktidar süreçlerinin ve ilişkilerinin "nasıl" olduğudur (Foucault, 2005; 69). Meselenin nasıllığına yönelen bu eğilim iktidarı çok sayıda tarihsel bir takım ilişki ağının etkileşimlerine göre açıklamaya yol açmaktadır. Bu ilişki ağlarının analizini yapmanın çeşitli yolları vardır. Foucault bu meseleye değinirken iktidar ilişkilerini, farklı bir perspektifle,

³Burada *devlet olmak* siyasi bir mekanizmayı yürütmek veya yürütenlerle işbirliği yapmak manasında kullanılmıştır.

Frankfurt Okulu'ndan kendisini özellikle ayırarak, iktidarla rasyonalite arasındaki ilişkiyi, rasyonalitenin açmazlarını sorgulayarak değil, aksine birçok rasyonalitenin birçok iktidar doğurabileceğini hesaba katarak göstermeye çalışmıştır. Bu da iktidar olgusunun sosyolojik analizini yapmanın daha kolay bir yolunu göstermektedir. Toplumsal güçlerin birbiri arasındaki mücadelelerle devlet olmaya çalışmanın veya haksızlıkları önlemeye çalışmanın sonsuz iktidar ilişkileri doğuracağı gerçeğini bilmek en başat farkındalıklardan birisidir. Bu aynı zamanda birden fazla rasyonalite ve meşruiyet ideolojisinin oluşumunun olasılığını göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Yani “aklın” yolu bir değil. Her kafadan bir ses çıkar; her ses bir toplumsal şuur üretir. Şuur vicdanları şekillendirir. Doğruyu yanlış seçer.⁴ Aynı düşünen insanlar toplumsal grupları meydana getirir. Böyle bir süreç içerisinde herhangi bir baskı veya güç mekanizmasına karşı ise diyeceğini der.

İktidar ilişkileri, toplumsal ağlara derinlemesine kök salmıştır ve ‘toplum’un üstünde olan ve radikal olarak ortadan kalkacağını hayal edebileceğimiz ek bir yapı oluşturmaz. Yine de toplum içinde yaşamak, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmanın mümkün olduğu bir şekilde yaşamaktır. İktidar ilişkilerinin bulunmadığı bir toplum ancak soyutlamada var olabilir. Ve bu, belirli bir toplumdaki iktidar ilişkilerinin, onların tarihsel olarak oluşmalarının, kuvvet ve zayıflıklarının kaynağının, bir kısmının dönüştürülüp diğer kısmının kaldırılması açısından gerekli olan koşulların analiz edilmesini siyasi bakımdan daha da zorunlu kılmaktadır. Zira iktidar ilişkileri dışında bir toplum olmayacağını söylemek, kurulu iktidar ilişkilerinin zorunlu olduğunu ya da iktidarın toplumların içinde bir kader oluşturduğunu, dolayısıyla yıkılamayacağını söylemek değildir. Tersine iktidar ilişkilerinin ve iktidar ilişkileriyle özgürlüğün inadı arasındaki ‘çekişme’nin analizi, geliştirilmesi ve sorgulanması sürüp giden siyasi bir görev oluşturur ve bu tüm toplumsal varoluş için geçerli olan siyasi görevin ta kendisidir (Foucault, 2005: 77). Kurulu iktidarın zayıflaması veya yok olması bir iktidar boşluğu oluşturmaktadır. Muhalefet herhangi bir şekilde organize olduğu nispette o boşluğu doldurmaya

⁴ İbni Haldun’a göre iki tür vicdan vardır: harici ve dahili vicdan. Bu mesele şehirlerde ve dağlarda yaşayan insanların ürettikleri adet ve yaşam stillerinin belirleyici bir güç olarak ortaya çıkan içlerinden temsil mekanizmasını canlandıracak bir hanedan, bir lider veya bir aşiretler konsensüsünün denetim mekanizmasını imlediği gibi bireysel davranış kontrolünü sağlayacak ideolojik (dini) egemenliğin varlığını da gösterebilen bir bakış açısidir (İbn Haldun, 2010: 46).

çalışır. Bu anlamda muhalefet hareketlenmelerinin yapısı siyasi-toplumsal değişimleri analiz etmede yardımcı olacaktır. Özellikle siyaset mekanizması dışındaki toplumsal hareketlilikleri, toplumsal güç kavramı bağlamında değerlendirmek siyaset sosyolojisine önemli bir katkı sunacaktır. Dolayısıyla bakılması gereken yer, ideal bir muktedir-madun ilişkisinden ziyade sosyo-mekansal bir iktidar ağı olarak anlaşılan toplumun (society) içsel iktidar mekanizmaları arasındaki mücadeledir. Tabii olanlar bu anlamda, iktidarın bir parçasını (organı, eli) oluşturmaktadır. Toplumsal devrim ve değişimlerin temelinde yönetmek-yönetilmek diyalektiğinden çok *toplumsal güç* mücadeleleri vardır.

O zaman iktidar-muhalefet ilişkisi sosyal yapının kendi içerisinde sosyal alanlara hâkimiyet mücadeleleri olarak okunabilir. Daha doğrusu iktidar-muhalefet diyalektiği iktidarlar arası mücadeleleri de anlatan bir karmaşık siyasal-toplumsal ilişkiler yığını olarak görülebilir. Bu diyalektik siyasi, ekonomik, ideolojik veya askeri iktidar gruplarının birbirleri arasında otoriter veya yayılmacı iletişimlerine bakarak her birini diğerine üstün ya da birinin diğerinin özelliklerini içinde barındırmaması gibi özelliklerden bahsetmemizi gerektirmez. Bunun aksine güç odaklarıyla alakalı “genellemeler basit bir nihai öncelik ifadesi haline gelemezler.” (Mann, 2012: 11). Yani mesela, bir muhalif grup için siyasal güç ile askeri güç arasında yönetim ve organizasyon noktasında bir *nihai öncelik* durumunu belirlemek zordur. Çünkü bu gerçeklikler çok çeşitli ve girift bir şekilde tezahür etmektedir. “En önemli güç örgütleri, uyguladıkları gücün cinsine göre ayırt edilebilirler. Ordu ile polis, beden üzerine zorlayıcı bir güç uygular; ekonomik örgütler, esasta heveslendirici ve caydırıcı olarak ödülleri cezalara başvurur; okullar, kiliseler ve siyasal partiler fikirleri etkilemeyi hedef tutar. Ne var ki her örgütün karakteristik gücünün yanı sıra başka güç biçimleri de uygulandığından, aralarındaki ayrımlar kesin çizgilerle çizilmiş değildir.” (Russel, 1999; 37). “Bunlar beşeri amaçlara ulaşmak için kullanılan örgütler, kurumsal araçlardır. Bunların önceliği ideolojik, ekonomik, siyasi veya askeri doyum isteyen insanın arzularının kuvvetinden kaynaklanmaz; beşeri amaçlara ulaşmak konusunda, bu beşeri amaçlar her ne olursa olsun, sahip oldukları hususi örgütsel imkânlardan kaynaklanır.” (Mann, 2012; 13).

İktidar kavramının içkin bir tasarlama olduğu göz ardı edilemez. Yani her iktidar, kendi hayat dairesinde, herhangi bir güç odağına muhalif ya da egemen olmasına bakmaksızın, iktidardır. Dairenin dışında kalanlar dışarıya özgüdür. Muhalefet ve direniş bu anlamda içkin olmayanın tanımlanması olarak değerlendirilebilir. İktidara karşı konumlanmak, *iktidar kompozisyonunun* dışında kalmak demektir. Bu bir toplumsal süreç meselesidir. Bu anlamda muhalefet, iktidar kompozisyonuna karşı alternatif bir söylemle pozisyon alma girişimidir. Diğer yandan muhalefet iktidara göredir. Toplumsal iktidarın içerdiği kapsadığı, bazen tehdit olan, bazen meşru görülmüş, bazen de yok edilen bir parçasıdır. Her iktidar kendi etkili olduğu alanın hâkimi olduğu nispette vardır. Bu anlamda muhalif pozisyonda olan toplumsal örgütlenmeler de bir iktidar şeması teşkil etmektedirler. Hegemonya ve otorite karşıtı olmak başka bir yerde (iktidar karşısında) başka bir hegemonya doğurmaktadır. Gramsci (2011) bunu *karşı hegemonya* şeklinde açıklamaktadır. İşte bunun için muhalefetin sosyolojik içeriği toplumsal iktidarın kavramsal boyutundan ayrılamaz.

Peki muhalefet nasıl örgütlenir ve kurumsallaşır? Bu soruya geçmeden önce kurumsallaşma meselesine kısaca değinmek gerek. *Kurumsallaşma*, insanın ihtiyaçlarına yönelik ürettiği fikir ve ön kabullerden yola çıkarak oluşturulan organizasyonların içinde duran eylem devamlılığıdır. Aydın'a göre (2000; 13) sosyolojik açıdan kurum " ne bir kişi ne bir grup ve hatta ne bir mekândır. Kültürün bir kısmıdır, insanların yaşam tarzlarının örüntüleşmiş bir parçasıdır. Bir başka deyişle çoğunluğun paylaştığı davranış örüntüleridir." Hiç şüphesiz davranış örüntüsü kavramının işaret ettiği durum bir eylem silsilesidir. Eylem devam ettikçe süreç gelişir. Gidişata göre bir kurumsallaşma gerçekleşir. Mekân kurumsallaşmanın ürettiği en son yapıdır. "Kurum, kültür normlarının yerleşmiş, belli ve sürekli tatmin yollarıdır." (Aydın, 2000; 13). Siyaset kurumu belirli şekillerde insanların yönetme ve yönetilme ihtiyaçlarını karşılayan eylem silsilesinin genel bir oluşumu olarak görülebilir. Kurumsallaşma meselesinin siyasi alanda organize ettiği yapı ve oluşumların birbirleri arasındaki hiyerarşik veya bürokratik ilişkilere göre temellendirilen sistematige bakacak olursak iki türlü siyasi eylemden bahsedebiliriz: Yönetmek ve muhalefet etmek. Bu iki eylemi de gerçekleştiren siyasi-sosyal yapılar toplum mekanizmasının içinde bir yerlerdedir. Siyasal iktidar muktedir olmanın sınırlarına göre şekillenen nüfuz gücüne göre belirlenmektedir. Bu etkin, otoriter

veya baskın nüfuz gücü karşısında daha sınırlı ve kendi alanlarında etkin bir başka nüfuz gücü şekillenebilmektedir. Bu güç muhalefet olarak tanımlanmaktadır. Demokratik sistemlerde muhalefetin meşruiyeti sağlanmıştır. Ancak otoriter ve totaliter devlet sistemlerinde muhalefetin toplumsal alandaki nüfuz gücü baskı görür.

Weber'e göre, sadece itaat bize iktidara ilişkin hiçbir fikir vermez (Akt. Sennet, 2011: 42). İtaatin yanında isyan ve itiraz da vardır. Ve bu karşı olma girişimi iktidarı anlamının bir başka yoludur. "Muhalefet" fikrinin analizi, bir ülkenin siyasi kültüründeki, en azından kimi belirgin unsurların önceden tecridini ve alanın sınırlarının göz önünde tutulmasını gerektirir. (Mardin, 2012: 177). Muhalefet, karşıt pozisyonunu teşekkül ederken ister despotik ister demokratik olsun çıkarlarına uymayan veya idealizmine ters gelen uygulamalara (politika) karşı tepkisini çeşitli şekillerde gösterecektir. Muhalefet kavramı sabır veya şiddet içerebilen, bu içeriği çeşitli frekanslarda alternatif talepler sunmak için duruma (çağ, gelenek, kültür) uydurma; hâkim görüş, fikir, ideoloji, hegemonya veya otoriteye karşı kendini konumlandırma (opposition) girişimini anlatır. Eylemin yapısı şahısların rollerini belirlediği gibi ilişkisellik noktasında insanlar arası pozisyonların muhtevasını şekillendirmektedir. Bu konumlanma, uygulanan (pratik) doğrultusunda daha doğrusuna inanılan kanaatin oluşturduğu bir bilinçlenmeye göre değerlendirilir. Muhalefet bilinci bu bilinçlenmenin gerektirdiklerine göre hareket etmektedir. Muhalifin sosyo-kültürel veya sosyo-psikolojik özelliklerine göre, daha çok *hedeflerine* göre sabır veya şiddet yönelimli oluşan muhalefet bilinci, muktedir olanı ıslah etmek ya da devirmek ister. İktidarın, egemenlik kurduğu siyasal-sosyal alanlara kendi rengini vermek, kendi şarkısını söyletmek hususunda geniş bir iradesi vardır. Ancak yönetimin şekline göre (demokrasi, teokrasi, monarşi) bu iradesini kullanır veya böyle bir şekillendirme girişimini despotik olarak değerlendirir ve müdahale etmez.

İktidar- muhalefet ilişkisi tarihsel sosyolojinin çizgisinde *toplumsal güçlerin* genel, statik olmayan, karmaşık bir ilişkiselliğe yönelen yarı-yapısal bir analiziyle açıklanabilir. Bu analiz, iktidarın kendi rakipleriyle çekişmesi ve rakiplerin güçlenip iktidar olması sirkülasyonu açısından değerlendirildiğinde İbni Haldun'un *tavırlar nazariyesinin* işaret ettiği yön, muhalefet sorunsalının kavramsal bir zemine

oturtulması için bize yardımcı olacaktır. İbn-i Haldun'a göre kaba kuvvet (şiddet) bir devletin (güç) oluşumu için temel (ilk) gereksinimdir (İbn Haldun, 2010). Gaye-i hayal, insan birlikteliklerinin belli hedefleri, onların potansiyel olarak fiziki ve manevi güçlerinin şekillendiği bir tasavvura işaret eder. Nifak topluluklarında böylesine bir kavi güç yoktur veya sınırlıdır. Asabiye, gaye-i hayali topluluk şuuruna döndüren ve buradan toplumsal gücü doğuran bir unsur olarak topluluğun direnme potansiyelini de göstermektedir. Bir asabiye'nin oluşturduğu mülke (devlet) rakip güçler, yeni yetme ve mobil olarak temel anlamda iktidarın karşısında muhalif bir iktidar odağı oluşturmaktadır. Borazaslan (2016: 164), bu şuura ve bu şuur temsil eden toplumsal gruplara "marj" adını vermektedir. Mülk yeri geldiğinde bu marjlardan bazılarını daha güçlü muhalif bir tehdide karşı varlığını sürdürmek için kullanabilir. Toplumsal gücün kaynaklarına göre oluşan yeni yetme akrabalık ağları doğal olarak karşıt ve muhalif organizasyonlara da sebep olmaktadır. Nitekim onlar da iktidar kaynaklarından neşet ettikleri için kendi alanlarında iktidardır. Her iktidarın yaygın ve otoriter bir eğilim potansiyeline sahip olduğu gibi muhalefet de böyle bir potansiyelden yola çıkarak etkin olmak ve sözünü dinletmek ister. Bunu da insanoğlunun tarih boyu edindiği tecrübelerin karmaşık ve son derece çeşitli tepki üretimlerine göre şekillendirmektedir. İsyân, devrim gibi açık bir şekilde pozisyonunu belirtip ona göre mücadele eder bazen. Bazen de alttan alma, sızma, görmezden gelme, ironi gibi türlü tavırlarla karşıt pozisyonunu gizler ve bu gizlilik sayesinde varlığını sürdürür. Bu meseleyi ileride daha etraflıca tartışacağız.

İktidar merkezileştikçe özgürlük azalmaktadır. Saf özgürlük veya saf egemenlikten bahsedemeyiz. Dolayısıyla iktidarın olduğu her yerde potansiyel veya aktif olarak direniş vardır. Özgürlük azaldıkça, iktidar ideolojisi her muhalefet kanalını tıkayacak hakimiyet söyleminin dozunu artırır. Althusser'in de bahsettiği gibi devletin ideolojik aygıtları kitleleri manipüle ederek onların bilinç ve şuurlarını siyasal iktidarı temsil eden hanedan, kral ya da parlamentonun egemenliğini sürekli kılabilecek kıvama getirmektedir; bunu devamlı yeniden üretir. Böylelikle marjların sosyal alanlarına nüfuz edebilecek kapasiteleri, yani özgürlükleri azalır. Bu azalma, mevcut iktidarın ideolojik koşullandırmasına karşı muhayyel bilinçler üretecektir. "Çevrelendiği varoluş ile uygunluk içinde olmayan bir bilinç ütöpiktir" (Manheim, 2002; 216). Bu bilinç mevcut ideolojinin karşısına bir muhalif örgütlenme olarak,

önünde sonunda çıkacaktır. Direnişi üreten ütopyanın nasıl örgütlendiği ve kurumsallaştığı konumuz itibarıyla önem arz etmektedir. Bu vesileyle muhalefet meselesinin bir örgüt meselesi olduğunu açıklayabiliriz. Yani bazı anlam ve normların oluşturduğu tepki kültürü (muhalefet) bir sosyal gruba ait bir özellik olacaktır. Muhalefetin öbekleşmesinden kastedilen de budur. Yalnız burada bir muamma var. Muhalif bilincin ütopyik olarak bir metne dökülüşü veya muhalif bireylerin zihinlerinde devamlı tazelenmesi onları güçlü bir organizasyon olarak sahaya çıkaracak ve belki de siyasal iktidarı ele geçirecek bir kıvama eriştirecektir. Bu durumda ütopyik olarak addedilen şuur devletleşecek ve bir ideoloji olarak karşımıza çıkacaktır. Buradaki müphem durumun çözümü, ütopya ideoloji haline gelirken iktidar ilişkilerinin belli açılardan yaşadığı çatışma veya uyuşma süreçlerinde aranmalıdır.

Öyle görülüyor ki, muhalefet, siyasal iktidara karşı pozisyon alma girişimleri, iktidarın herhangi bir şekilde etki ve nüfuzunu belirli alanlarda kısmen yada külli bir kaybediş sürecinde meşruiyet boşluklarını dolduran tepkiselliklerle ilgilidir. Etki gücünü tekrar kazanabilmek için iktidar, şiddeti artırmak durumunda kalabilir. Yalnız şiddetin bu kullanımı çoğunlukla yapısaldir ve meşrudur. Buradan bakıldığında sonsuz sayıda iktidar-muhalefet ilişkisinden bahsedebiliriz. Bütün toplumsal gruplarda, onu yaşatan ve hareket ettiren güç olarak bir *maşeri şuur* bulunmaktadır. Bu şuurun oluşturduğu şey ise toplumsal güç kaynaklarını nasıl kullanılacağına yönelik bir tasarım sunar. Çünkü insanoğlu ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik hedeflerini bulunduğu toplumun maşeri şuurundan bağımsız gerçekleştiremez. Dolayısıyla bu maşeri şuru temsil eden bir mekanizma olarak devlet diyebileceğimiz bir güç, *kolektif bilincin* orijinal biçiminden sapma eğilimine girebilir. Bu eğilime karşı topluluğun herhangi bir parçası muhalefet edebilir. Sapma eğilimlerini yorumlamak genellikle sübjektiftir. Yani birçok enfüsü ve afaki faktörler muhalefeti tetikleyebilir. Dolayısıyla muhalefeti neyin meşru kıldığının hangi kriterlere göre şekilleneceğinin belirlenmesi oldukça zordur. Dolayısıyla kuramsal bir bakışın muayyen iktidar-muhalefet ilişkilerinden ziyade spesifik ve lokal iktidar ilişkilerinin kendine has özelliklerine yoğunlaşmak akla daha yatkın görünmektedir. Meşruiyeti sağlayan, oluşturan ve geliştiren her ne ise o, iktidardır. Şöyle diyebiliriz; iktidar-muhalefet mücadeleleri bir meşruiyet savaşından ibarettir.

2.1. MEŞRUIYET PROBLEMİ

“Meşruiyet” kelimesi “şer’i” sözcüğünden türer. Ve şeriata uygun demektir. Yani yolunu bulmak, yolunu yapmak gibi deyişlerle ifade edilen bir sağduyu bilgisiyle alakalıdır. Geleneksel toplumlarda meşruiyet, daha çok din ve inanç merkezli şekillenirken, modern toplumlarda meşruiyetin kaynağı akıl ve rasyonalite olagelmıştır.

Bir düşüncenin veya eylemin meşruiyetini sağlayan iki temelden basedebiliriz; İdeoloji (Teoloji) ve Hukuk (Şeriat). İdeolojik meşruiyet söylemlerle oluşmaktadır. Hukuksal meşruiyetin dayandığı bir metin veya yasa bulunmaktadır. Bunların kurumsallaştırdığı bürokrasi ya da o manada bir müessesenin ideolojik söylemleri ve hukuk kuralları (sosyal normlar da olabilir) iktidarın ve muhalefetin de meşruiyetini sağlamaktadır. Meşruiyet sözleşmesinin kökenlerini tanrı-insan arasında oluşan ilk ahde dayandırabiliriz. Modern toplumlarda ise insan-insan arası bir ahidleşme bulunmaktadır. Bu da iktidar ilişkilerini doğurur. Sosyal gücün kaynakları herhangi bir güç mekanizmasının (topluluklar) meşruiyetine atıf ve gönderme yapmaktadır. Gücün kaynağı ne ise organizasyon ona göre şekillenir. Gücün kaynağı ideolojiyi belirliyorsa farklı bir organizasyon, ideolojinin belirlediği toplumsal güç mekanizmaları farklı bir organizasyonu doğurmaktadır. Bütün bunların yanı sıra eylemlerin ve fikirlerin meşruiyetini sağlayan en büyük muvazene unsuru garip bir şekilde şiddetin ve kaba kuvvetin dışlanmasıyla ilgilidir. Daha güçlü olanın veya merkezleşenin belirlediği bir meşruiyet çizgisinin yanı sıra bir de toplumsal güç odaklarının kendi içsel mekanizmalarında da canlanan *yerel meşruiyetlerden* de bahsedebiliriz.

Hükümlerlik ve güç yalın bir şekilde bulunmaz. Kuvvet ve kudretinin gereğini kanunilik veya meşruluk kisvesi altında kanun namına yapar. Yürürlüğe soktuğu her yasa kendi iktidar dairesini yeniden gerçekleştirmek içindir. (Schmitt, 2016; 4). Aslında bu süreç bir kısır döngü oluşturuyor gibi görünmektedir. Ancak tarih bize farklı konuşuyor. Yasa koyan, düşüncenin çizgilerini belirleyen her meşruiyet söylemi bir ideolojik güç odağının içkin ya da aşkın dinamiklerinin varlığını imlemektedir. Yalnız ideolojik gücün özerk olup olmayacağı lokal durumlara göre değişiklik arz etmektedir. Çoğunlukla özerk değildir. Devletin bir

aygıtıdır veya ekonomik ve askeri güç ilişkileriyle iç içe geçmiş bir vaziyettedir. Dolayısıyla meşruiyeti sağlayan en kritik nokta hangi güç mekanizmasının şiddet araçlarını kullanabileceği sorunsalıdır. ‘Öldürme hakkını’ (Lewis,) elde eden bir ideoloji meşru ideolojidir ve iktidar mekanizmasının en somut örneğidir.

Muhalefetin en büyük iddiası siyasal iktidarın ya tamamen ya da kısmen meşru olmadığına dairdir. Bu iddiayı hangi yasaya göre belirleyeceği yeterince açık değildir. Genellikle muhalefet organizasyonun iç dinamiklerinin oluşturduğu cesaret, bilgelik, asabiyet, din gibi belirleyici erdem ve erdem sistemlerine göre belirlenir. Meşruiyet söylemi, ahlaki etik veya dini normların sınırları ekseninde şekillendiği için bir toplumsal gücün (siyasal iktidara muhalif olup olmaması önemli değil) meşruiyet sağlaması açısından bu iktidar ağını ayakta tutan *maşeri şuur* ile çok yakından ilintilidir. Dolayısıyla muhalefetin de örgütlenme ve kurumsallaşma biçimini de oluşturan kendi dinamiklerinin temeli olarak bir *maşeri şuurdan* beslendiği açıktır. *İktidarın* içkin bir tasarlama olarak karşımıza çıktığı örneklerde muhalefetin tarzı da bu tasarıya uygun olacaktır. Yani iktidarın sınırları dışında ve iktidara bütünüyle *alternatif* bir oluşum olarak karşımıza çıkacaktır. Eğer muhalefet iktidarın bir parçasıysa, muhalefet bu anlamda meşru bir organ olarak ya da iktidarın örgütsel işlevini tamamlamak için konumlanan bir vazife olarak değerlendirilir. Böyle bir muhalefet çoğunlukla iktidara meşru bir alternatif olacaktır. Muhalefetin meşruiyeti *maşeri şuur* tarafından sağlanmaktadır. Kurumsallaşması ve yapısallaşması ise bu şuurun başlangıçta yol açtığı demokratik bir ortam tarafından şekillenmektedir.

Parlamento, bütün demokratik yönetim şekillerinde olmazsa olmaz bir yönetim merkezidir. Dolayısıyla meşru olan muhalefet etme şeklinin bir *parti* yoluyla burada temsil edilmesi demokrasinin temel unsurlarını oluşturan gerçekliğin bir parçasıdır. Sosyalist rejimlerde siyasal muhalefet söz konusu olduğunda, sosyalist öğretilerde, *muhalefet* ile *fikir ayrılığı* anlam ve tanımlaması düzeyinde bir tartışmanın olduğu görülmektedir. *Muhalefeti*, *fikir ayrılığından* ayırmaya çalışan bazı düşünürler kurumsallaşmış muhalefeti esas aldıkları gözlenmektedir. Bu yaklaşımda, muhalefetin örgütlenmiş olmasından ve hükümeti değiştirme isteğinden hareketle, *fikir ayrılığı* gerçeğinde bu tür özelliklerin olmadığı, onun yalnızca eleştirme, ikna

etme ve ögüt verme ve bir takım talepleri öne sürmeden ibaret olduğu belirtilmiştir. (Turgut, 2014: 245). Bu anlamda fikir ayrılığını temsil eden muhalefet *parti içi* olarak tanımlanmaktadır.

Meşru muhalefet demokratik yönetim şekillerinde parlamentoda bulunuşlarına göre kategorize edilmektedir (Turgut, 2014: 17). Birincisi, *parlamento içi muhalefet*; parlamenter yönetim sistemlerinde siyasal iktidarın bir parçası olarak görülmektedir. İkincisi, *parlamento dışı muhalefet*; meclis dışarısında kendine farklı bir siyasi alan bulan muhalefet tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi yönetim mekanizmalarında muhalefet kendine bir ifade alanı bulamaz. Yönetim araçlarını parlamenter sistemde olduğu gibi konuşma, görüşme ve uzlaşma vasıtasıyla kullanmayan siyasal iktidarlar karşısında, iktidarın meşru olarak görmediğı bazı muhalif örgütler, gizli muhalefet teşebbüslerinde bulunmak durumunda kalabilirler. Bu nedenle meşru olmayan bir muhalefet etme tarzının *teorik anlamda* var olduğu gözler önüne serilmektedir. Bu olgu, muhalefet meselesine nasıl bakacağımızı belirlemektedir. Bu minvalde muhalefeti meşruiyet paradigması çerçevesinde pasif ya da aktif olmak üzere iki türe ayırmak durumundayız. Pasif muhalefet, çoğunlukla *muhalefetin* iktidar tarafından meşru olarak görülmediğı topluluk ya da sivil toplum kuruluşlarının veya parlamentoda temsil edilemeyen marjinal örgütlerin haklarını ve taleplerini duyurmak açısından bazı farklı muhalefet stratejileri geliştirmeleriyle alakalıdır. Bu tür, genellikle şiddet içermeyen tepki girişimlerini adlandırmakta kullanılır. Aktif muhalefetin ise çeşitli yönleri vardır. Demokratik yönetimlerde kurumsallaşmış ve meşru görülmüş aktif muhalefet oluşumları vardır. Buna ek olarak devrim ve isyan gibi temel parametreleri içeren ve iktidar tarafından meşru olarak görülmeyen tepki girişimleri *aktif muhalefet* olarak görülebilir. Şu halde muhalefet meselesini kategorik şemasını çizmek için kullanacağımız temel ayırım; devlet *içinden* (parlamento, parti, bürokrasi) ve *dışından* olmak üzere iki parametre şeklinde olacaktır.

2.2. ŞİDDET-SABIR DİYALEKTİĞİ

Herhangi bir topluluk için iktidara karşı konumlanma, şiddet, sabır veya uzlaşmaya dayalı bir tarz (muhalefetin aktif veya pasif olması), değişmez bir sonuç olarak öngörülemez. İktidarın nüfuz biçimine göre bu şekillenir. Ama iktidar türü de

muhalefetin şiddet derecesini belirlemede nihai ölçü olamayacaktır. Peki, muhalefet etme eyleminin şiddetini ayarlayan ölçü nedir? Bu meseleyi anlayabilmek için hem iktidarın hem muhalefetin sosyo-kültürel yönleri hakkında derinlemesine bir alt yapının bilinmesi gerekir. Bu alt yapının ortaya çıkarılması için; dini, ideolojik, etik ve etnik olarak sosyo-kültürel özelliklerin belirlenmesi ve sağlam bir zihniyet okuması önemli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir sosyal grubun sosyo-kültürel olarak analizini yapmak onun zihniyet parametrelerini çıkarmakla alakalıdır. Çünkü kültürün (ideoloji de diyebiliriz) üç yönü olan *anlam*, *norm* ve *sembol (ritüel)* boyutları, zihni planda ona biçilen gömleği tasarlamaktadır. Yani zihniyet, göstergeler ve anlamların bir bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhalif sosyal grubun veya örgütlenmenin sosyo-psikolojik özellikleri, bireylerin kendi zihniyet planında davranışlarını etkileyen ve belirleyen bazı yönleri işaret eder. Muhalefetin dinamiklerini oluşturan bu iki özelliği belirlemek için muhalif grubun dünyaya yüklediği anlamları ortaya çıkarmak ve bu anlamların nasıl yaşandığını, ritüel ve rutinleri göstermek; bir *ideolojik gücün* kapsamında yürüdüğümüzün göstergesidir. Dolayısıyla muhalefet etme stratejilerini belirleyen ve motive edici güç, çoğunlukla ideolojiktir. Devletin ideolojik aygıtlarıyla yapılan propagandanın karşısında bir muhalefet bilinci oluşturmak için oluşan gayretler, sosyo-psikolojik açıdan muhalefetin şiddetini ne şekilde etkileyeceği çok az belirlidir. Öfke ve yıkma duygusunu körükleyen bir zihniyet, iktidar karşısında şiddeti kullanacağı, tahmin edilebilir sonuçtur. Sabır tavsiye eden bir dini-ideolojik söylem ve zihniyet ise pasif bir muhalefet tarzına sebep olacaktır.

“Bir iktidar ilişkisini tanımlayan, doğrudan ve aracsız olarak başkalarının üzerinde değil; başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olmasıdır: eylem üzerinde potansiyel ya da fiili eylem, gelecekteki ya da şu andaki eylemler üzerindeki bir eylem. Şiddet ilişkisi bir beden üzerinde ya da şeyler üzerinde uygulanır; şiddet ilişkisi zorlar, büker, işkence uygular, tahrip eder ya da bütün imkânlarla kapıyı kapatır. Şiddetin tam zıddı ancak pasiflik olabilir ve herhangi bir direnişle karşılaştığında onu en aza indirmekten başka bir seçeneği yoktur.” (Foucault, 2005; 73). Pasiflik ve sabır birbirinden farklı muhalif tepkilerdir. İktidarın şiddeti kurumsallaştıran devlet gücüne karşı bu gücün sahibi olamayan-olmayan diğer toplumsal güçlerin eylem biçimleri iki uçta şekillenmektedir: Sabır ve rıza.

Rıza teslim olmak, hükme razı olmak, boğun eğmek anlamındadır. Sabır ise bir hükmü reddetmek, onaylamamak ve bunun gerektirdiği bekleme süresinde hiçbir koşulda (iş ölümüne varsa da) rıza göstermemekle alakalıdır. Bu iki eylem tipi muhalefet durumlarının pasiflik olarak addedilebilme özellikleri onları birbirleriyle karıştırılmasına sebep olmaktadır. Şiddet, herhangi bir iktidar halkasının (toplumsal güç) başvuracağı bir muhalefet tekniği olabilir. Ancak görünür ve meşru kısmı devletin askeri ve lojistik hâkimiyetinde bulunur. Şiddetli bir iktidar baskısı karşısında muhalif olan ya sabredecektir yahut isyan edecektir. İsyân da farklı bir şiddeti doğurur ve devrimsel anlayışların merciinde bulunur.

Şiddet-sabır diyalektiğinden kasıt, toplumsal meseleleri çözmek için öfke ve yıkma gibi türlü *şiddet* içeren duyguların ve tepkilerin doğurduğu savaş zihniyeti karşısında barış ve uzlaşmadan ziyade bir pasiflik ya da pasiflik olarak görülebilecek bir çeşit *sabrın* olduğudur. Barış savaşın sonucudur. Ama sabır, şiddetin diyalektik olarak karşısında durmaktadır. Bir başka ifadeyle, şiddetin antitezi şiddetsizlik değil sabırdır. Bozaslan'a göre İbni Haldun'un çok çalışılmayan önemli bir tarafı vardır. "Mağripli düşünür 'şiddet' ile barış değil de 'pasifikasyon' arasında doğrudan bir ilişki kurmaktaydı. 'Pasifikasyon' pekişme sürecinde bir iktidarın, toplumu şiddet ve dolayısıyla da direniş kapasitesinden mahrum bırakması ve devamlılığını sağlamak için ihtiyaç duyduğu 'zor'u merkezden değil de 'kenar'dan 'marjlarından' satın alması anlamına gelmekteydi (Bozaslan, 2016, 13). İktidar varlığını sürdürebilmek için şiddet üslubunu kullanabilecek herhangi bir dizi araca sahip değilse, bu ihtiyacını karşılamaya yönelik hareketlerini marjlar arası dengesizliklerden de yararlanarak onlardan herhangi biriyle işbirliği içerisine girmesiyle gerçekleştirecektir. Radikal muhalefete karşı yine radikal başka bir marjın gücünden faydalanır. Burada şiddet, toplumsal güçleri merkezine alan teritoryalleştiren ve bunun üzerinden karar mekanizmasına sahip olacak örgütlenmenin ilk ve temel vasfı olmak durumundadır. Yani İbni Haldun'a göre *şiddetin* devletin oluşumunda ve yaşamını sürdürmesinde kaçınılmaz bir yeri olduğundan bahsetmiştik. Şiddeti politika araçlarını kullanmada bir usül olarak belirlemeyen siyasal iktidarlar, dolayısıyla bir çeşit pasifikasyon üslubuyla yönetim mekanizmasını işletirler. Böylelikle şiddet görünmez olur. Muhalefetin de meşru olarak görülmediği bir ortam ve zamanda şiddeti kullanmayışı onu iktidarla bir çeşit uzlaşma içerisinde olduğunu

göstermez. Tam aksine muhalefet, tepkisini göstermede daha etkili addettiği *sabır* yolunu kullanarak göreceli bir galibiyet tecrübesi yaşamayı umut edebilir. Bu tavır bir çeşit gizlilik (mistifikasyon) barındırmaktadır.

2.2.1. Devrim ve Terör (Şiddet)

Devrim, belirli bir sosyal-siyasal sistemin çarpıklıklarından kurtulmak için nihai bir özgürlük ütopyası olarak çıkıp ‘ani’ bir şekilde sistemi değiştirme endeksli büyük çaplı halk, kitle veya örgütlenmiş toplumsal kategorilerin başarılı olma durumudur. Devrim toplumsal bir ihtiyaç mıdır sorusu devrim tartışmalarında önemli bir yerdedir.⁵ İster bir ihtiyaç olsun ister tarihsel-materyalist çizgide ilerleyen bir zorunluluk olsun; devrim toplumsal gerçekliğin döngüsel unsurlarından biridir. Bu minvalde *değişim* kavramıyla *devrim* kavramı arasında bir farklılığın olduğunu ve bu farklılığın devrimin anidenliğiyle ilgili olduğunu söylemek gerekmektedir. Dolayısıyla toplumsal değişimin yasaları ile devrim yasaları devlet ve toplum arasındaki farkın mahiyetine göre şekillenir. Bunun sebebi devrimin asıl anlamının siyasal bir minvalde tartışılması gerektiğidir. Yoksa devrim ve değişim kavramları aynı şeyleri ifade ederdi. Fakat ani bir vahiy ve aydınlanma bir olay meydana getirmez. Onlar herhangi bir tarihi mantıktan yoksundurlar. Biz bu durumda ‘olayın mümkün olmayan mucizesi ortaya çıksın’ diye Tanrı’nın takdirine ve kadere sığınmak zorunda kalırız. Bu ortamda seküler siyaset imkânsızlaşacaktır. (Bensaid, 2016; 39). Seküler düşünce devrimi aceleye getirmeye meyillidir. Şartların oluşumunu tamamlamak için tüm kaynaklar seferber olunur; zaman gelirse devrime yol verilir. Bunun karşısında dinsel devrim araçları kullanmada acele etmez; Tanrı’nın mutlak adaletinin sağlanacağı bir işareti, belki nesiller boyu, sabırla bekler. Sonunda kazanacağının farkındalığını hiçbir zaman önemsizleştirmez. Bu da sabır motivasyonunun en sağlam temellerindedir. Modern ve seküler bakışın yaygınlaşmasının devrim fikri açısından en önemli sonucu belki süreklilik düşüncesinin tedavülden kalkmasıdır. Toplumsallık artık süreklilik ve devamlılık meselesi üzerinden anlaşılmamaktadır. ‘Bunun yerine o, gündelik düzeyde her an dağılıp yeni baştan kurulan bir oyun, organik bütünselliği çağrıştıran dönüşüm gibi kavramlarla ifade edilemeyecek sürekli bir hareketler, kopuşlar ve yeniden

⁵ Bkz. Doğu Batı Dergisi, Devrimler I, II.

düğümlemler bütünü olarak kavramsallaştırılır artık.’ (Özsel, 2016; 29). Süreklilik düşüncesinin modern versiyonları açıkça anlaşılır ki, seküler bir temelden beslenirler. Dolayısıyla bireylerin kendi hayatlarında yetişemeyecekleri bir ‘iyilik devrimi’ne yönelik isteksiz davranmaları çok olağandır. Fransız ihtilalinde olduğu gibi *Ekim devrimi* de insan yığınlarının ekonomik ve ideolojik güç odaklarına yönelik aceleci ve derin kırılmalar yaratan ani tepkilerinden bağımsız anlaşılabilir.

Siyasal iktidarın hâkimiyetine karşı şiddeti bir yol olarak gören bu muhalefet tarzı, kendisinden daha güçlü olan devletin örgütlü askeri gücüne karşı *vur kaç* taktiği ve mağaralara sığınma gibi metotlarla mücadele etmesiyle alakalıdır. Terör kendini coğrafi ve toplumsal dinamiklerin olanaklarıyla gizler ve şiddetin çeşitli yollarıyla taleplerini gerçekleştirmeye çalışır. Terör devrimciliğin en kabul edilen yollarından biridir. Çünkü dünyevi maksatlar ve kısa zamanda sonuç alma fantezisi muhalif bilincin aşırı şiddet pratiğini tetikleyecektir. Teröristin elinde, şartların oluşumunu beklerken bile silah vardır. Bu sabırsız bekleyiş aslında terörizm felsefesinin sosyolojik-dinamiklerini oluşturmaktadır.⁶

2.2.2. Şiddetsiz Direniş

İktidar ilişkileri asimetrik bir mahiyettedir. Bunun anlamı aralarında çatışma ilişkisi olan (ki iktidar ilişkilerinin dayanağı direniştir, çatışmadır) toplumsal güç odaklarının iktidarı kullanmada veya potansiyel olarak eşit olmadıklarıyla ilgilidir. İki güç odağı karşısında güçsüz olanın şiddet kaynakları açısından daha güçlü olana karşı şiddeti bir tarz olarak benimsemesi onun adına bir dezavantajdır. Eğer güçsüz taraf bir saldırıya kalkışırsa, bu durum güçlü grubun kendine avantaj sağlayan kaynakları kullanmasına bir bahane olabilir. Bunun istisnası güçlü tarafın büyük ölçüde gücünü kötüye kullandığı, mesela polisin aşırı şiddet kullanması, askeri birliklerin protestoculara ateş açması ve bunun geniş izleyici kitlelerinin tanıklığında gerçekleştiği, böylelikle kamuoyunun kanaatinin değiştiği durumlardır. İktidar böyle bir tepkimeyle karşılaşmayı ciddi derecede aleyhinde olacağını düşüneceği için

⁶ Konunu detayları için, *şiddetin* kolektif ve bireysel kullanımlarının sosyolojik bir tasnifini yapan Charles Tilly’e, (2009) şiddet meselesinin felsefi kökenleri hakkında ilginç bir tartışma için Hannah Arendt’e, (2016) Şiddet ve medeniyet; kaba kuvvet ve meşruiyet arasındaki diyalektik üzerinden tartışılan siyaset felsefelerinin kapsamlı bir analizi için Etienne Balibar’ın Şiddet ve Medenilik adlı kitabına (Balibar, 2014) *devrimin* psikolojik kökenleri konusunda da Gustave Le Bon’un Devrim Psikolojisi adlı ünlü çalışmasına da bakılabilir (Le Bon, 2011).

şiddeti alenen uygulamayı genellikle tercih etmez. Dolayısıyla gizli bir şiddet veya şiddeti meşru gösterecek bir ideolojik algı yayılımıyla muhalif grupların dayanışmasını kırmak ister. İktidar ilişkilerinde kullanılan yöntemlerin çok çeşitli olduğu ve bu çeşitlenmenin toplumsal gücün potansiyelinin genişliğiyle alakalı olduğu gerçek, güçlünün toplumsal gücün tüm aygıt ve kaynaklarının potansiyel olarak farkında olduğu gerçeğini doğurmaktadır. Güç sahibi sınıflar veya devlet muhalif grupların bu gizil gücüne karşı çeşitli gizli politikalar gerçekleştirir. Bu ilişki herhangi biri kazanana kadar devam eder. Şunu unutmamak gerek muhalif organizasyonların hedef tuttuğu meseleler de çok önemlidir. Hedeflerinin büyüklüğü ölçüsünde tehlikelidirler. Mesela, tecavüze uğramış bir kadının yakınları ve onu destekleyen bir grup kısmi örgütlenmenin odaklandığı hedef gerçekleştiğinde grup dağılabilir ve tehdit ortadan kalkar. Bunun yanında hedefin mülk olduğu daha örgütlü ve ideolojik anlamda devletin ideolojisiyle yarışabilecek örgütlenmeler ise devlet için daha ciddi bir problem teşkil edebilir.

Sharp da, “The Politics of Non-Violent Action” adlı kitabında muhalif grupların sadece toplu halde bir hedef birliği içerisinde karşı koyduklarında tamamen farklı bir sisteme sahip olabilecekken, baskı şiddete katlanmaya devam etmeleri durumunu farklı sebeplere dayandırarak şiddetsiz muhalefet kültürünün neden kurumsallaşmadığının izlerini bulabileceğimiz noktalara temas etmektedir. Bu sebepleri şöyle sıralamaktadır; alışkanlık, müeyyide korkusu, ahlaki sorumluluk, kişisel çıkar, lider karizmasıyla psikolojik bağ, ilgisizlik durumu, güven problemi. (Sharp, 1973). Bu tespitler kitlelerin neden direnmediklerinin de ipuçlarını vermektedir. Mann’a göre “kitleler itaat eder çünkü başka türlü hareket etmek için gerekli olan örgütlenmeden yoksundurlar, çünkü başkaları tarafından denetlenen kolektif veya dağıtıcı iktidar örgütlenmeleri arasında gömülüdürler. Kitleler karşısında örgütsel bir üstünlük sağlanmıştır.” (Mann, 2012a; 18). Mann’ın tespiti genel sosyolojik parametreler açısından daha yerindedir. Çünkü teorik anlamda Sharp’ın maddeler halinde bahsettiği sorunlar bir örgütlenme kusurunu ortaya çıkarmaktadır. İyi örgütlenememe durumu ise bir organizasyonun gücünün kaybolması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla direnişte şiddetsiz bir yolu tercih eden

bir örgütlenme, şiddetsizlik varyasyonlarından herhangi bir metodu kullanarak⁷ hedefe ulaşmada örgütlenme durumu, iyi organize olma, hedef birliği ve bilinçlilik seviyesinden taviz vermeden yoluna devam etmesi onu güçlü kılmaktadır.

Şiddetsiz direniş kavramı muhalif bireylerin herhangi bir meydanda, mekânda; herhangi bir amaç etrafında birleşerek sadece belirli bir zaman diliminde iktidarın haksız bir uygulamasına veya gündemi meşgul eden bir suç ya da sapma olayına karşı kamuoyunun bu konuda yeterli tepkiyi vermediğini düşünerek adaleti sağlamanın bir yolu olarak görülen şiddetsiz protesto biçimlerini anlatmak için de kullanılabilir. Dolayısıyla skalası gayet geniş ve her türlü şiddetsizliğin açıklanabileceği bir sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çeşit bir direnme biçiminin anlamı örgütsel muhalefetin şiddetsiz versiyonları açıklamada yeterli olmayacağını bilmek gerekmektedir. Çünkü muhalefetin *şiddet* içerip içermemesine yapılan vurgudan çok onun örgütselliğine ve bir *maşeri şuur* üretebilme kapasitesine yapılacak vurgu sosyolojik anlamda daha önemlidir.

Sivil itaatsizlik (civil disobedience) ise devletin (siyasal güç) temsili şiddet veya doğrudan şiddet araçlarını kullanarak uyguladığı politikalar karşısında yasaları değiştirmek ve özgürlükleri korumanın şiddetsiz muhalefet yöntemini oluşturmaktadır. Kanuna itaat etmenin etik sorumluluğundan feragat etmek için de kullanılan bu yöntem, 1848 yılında Amerika'da Thoreau tarafından ilk kez kullanılmıştır (Coşar, 2013; 9). Sivil itaatsizliğin iki temel özelliği vardır. (1)Yasanın haksızlığı karşısında yasa dışı davranma. (2)Uygulanacak eylemin şiddet içermemesi. Sivil itaatsizlik kamusal vicdana bir çağrı olarak doğmaktadır. Muhalefet eyleminin ne derece şiddet içermeyeceğine dair sınırlamalar kısıtlıdır. Bu anlamda, sivil itaatsizlik aceleci bir tavırla suçlanmaktadır. Yani ulaşılmak istenen hedefe kilitlenip, siyasal iktidarın politikalarını beklemek ve bu sırada pasif davranmak belki daha müspet okunabilir. Ancak sivil itaatsizlik metoduyla muhalefet etmeyi tercih eden insanın böyle bir sorunu yoktur. Ulaşılmak istenen hedef ancak çeşitli yürüyüşler, oturma grevleri gibi şiddet içermeyen eylemler sonunda gerçekleşecektir. Burada şu temel problem ortaya çıkmaktadır. Yürüyüşler,

⁷Sharp (1973) şiddetsizlik varyasyonları hakkında yazdığı kitabında 198 çeşit şiddetsiz direnme metodu tespit eder. Bu kitap şiddetsiz direniş kavramının eylem metotlarının neleri kapsadığıyla ilgili ilginç bir tasarı niteliğindedir.

oturma eylemleri gibi aktivitelerin genel özelliği olarak belki eylemi gerçekleştiren grup içerisinde şiddetin tasfiye edildiği doğrudur, ancak hükmeden yasanın buna yönelik tepkisi ne kadar şiddetten uzak olacaktır, bunun garantisi var mıdır? Yani her hal ü karda kapı şiddete açılmayacak mıdır? Bunun için sivil itaatsizlik olgusunun şiddet dışı muhalefet organizasyonları olarak başka bir şiddete yol açabileceği ihtimali sorgulanmalıdır.

Yukarıda bahsedilen muhalefet stratejileriyle alakalı temel metot ayrımları büyük oranda Batı düşüncesinin ürettiği demokrasi geleneğinden bağımsız bir yerde değildir. Demokrasi ve diktatörlük arasında gidip gelen Avrupa tarihinden çıkan tarih felsefesi dünyanın diğer kıtalarındaki siyasal toplumsal süreçlere teşmil edildiğinde ortada büyük bir muamma çıkacağı göz ardı edilmemelidir. Onun için demokrasinin kendine has imkânlarının oluşumuyla paralel bir şekilde gelişen düşünce özgürlüğü, bireysel hak ve hürriyetler gibi temellerin kapsamı dünyanın diğer bölgelerinde farklı bir zeminden okunmalıdır. Çünkü ürün ve üretim arasında doğacak her bir tenakuz demokratik yönetimlerin meşruiyetini kaybettiği ya da bir başka geleneksel biçime dönebileceğini, bu dönüşümünde anormal bir siyasa doğuracağını bilmek gerekmektedir. Bundan dolayı yukarıda bahsi geçen muhalefet metotlarının kavramsal bütünlükleriyle tezin konusu olan İslam dinine has teşekküllerin ürettiği muhalefet stratejileri kendi zeminlerinde çok az örtüştikleri nokta olduğu için devrim ve şiddetsiz direniş gibi yollarının ileride sunacağımız *dini muhalefet* kavramına sadece teknik anlamda yardımcı olacaktır.

2.3. İSLAM'DA MUHALEFET

Tabiatın ve insan fitratının gereği hürriyettir, insan hür doğar, hür yaşar, kendi iradesiyle kurumlar oluşturur ve kendi iradesiyle onlara tabi olur. Filozofların sözlerinin ve tüm devrimlerin temelini bu düşünce oluşturmuştur; insanlık tarihi başlangıçtan günümüze kadar hür insan ile insanı çeşitli amaçlar için kullanmak isteyen ideolojiler, kurumlar, sınıflar arasında geçen bir mücadelenin tarihidir. İslam'da da bu demokratik insani düşünce vardır. Kuran'da hürriyet terimi yoktur; fakat hür kelimesi sık sık geçer. Hür, köle olmayan, bir efendisi olmayan kişi demektir. İslam zulme karşı isyanı onaylar (Karpat, 2010; 11). Ancak bu ne tür bir isyandır? İçeriği tartışılmalı ve sistematik bir İslam'da muhalefet meselesi ortaya

konulmalıdır. İslam'ın muhalefet anlayışı, meşruiyet tartışmaları çerçevesinde net bir çerçeveye oturtulmuştur. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in bir hadisi bu konuya açıklık getirecek kapsamlı bir kategori sunmaktadır. Hadisin içeriği bir kötülük karşısında nasıl bir tavır sergileneceğiyle alakalıdır. Bu, İslami-dini muhalefetin nasıl olacağı hakkında temel bir gerçeği gösterir: Hoş olmayan bir işle (*münker*) karşılaştığında onu, ya elle düzelt; ona gücün yetmiyorsa dille düzelt; ona da gücün yetmiyorsa kalple buğz et.⁸ *El*, elde olan imkânları belirtmektedir; yani iktidarı, mülkiyeti veya sermayeyi tanımlayan bir mecaz. Dil, insanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir organdır. Dolayısıyla sahip olunan etkili bir gücün temsilidir (ideolojik güç). Kalp, iman ve şuur meselesidir. Dinin yasasına aykırı gelen bir tavır karşısında herhangi bir Müslümanın nasıl tepki ortaya koyacağı yeterince açıktır.

İslam'da hilafetin temel esası Allah'ın yeryüzündeki sünnetini uygulayacak sistemin *ne* ya da *kim* olduğuyla ilgilidir.⁹ İslam tarihi boyunca iktidarların söylem ve eylemleri bu minval üzeredir. Dolayısıyla *hilafet* ve *muhalefet* aynı siyasi olgunun iki ayrı yüzü gibidir.¹⁰ Temel motivasyon, 'Emri bil maruf nehyi anil münker' şeklinde ifade edilen *doğru siyasetin* sağlanmasının hayatiliğidir. Bu da yukarıdaki hadisin özetlediği metodolojik bir çerçeve içerisinde gerçekleşmek durumundadır. Toplumsal iktidarın bölük pörçük yapıları ya da merkezileşmenin devletleştirdiği herhangi bir iktidar, bu anlamda *marufu*¹¹ emretmek ve *münkerden* alı koymak için gayret göstermelidir. Her iki cephede bu vazifenin göz ardı edilmesi veya yapılmaması durumunda siyasal muhalefet unsurları veya halifenin ihya çabası aynı olgusallığın iki ayrı yönünü oluştururlar.

"Muhalefet" kavramı özellikle fikrî ve siyasî farklılığın ifadesi olarak İslâm toplumlarının pek çoğunun çağdaş siyasî hayatında yaygın kavramlardan biri olmuştur. Fikrî ve siyasî farklılık, açık bir biçimde görüş ayrılığının İslâm siyasî

⁸ "Kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki, bu imanin en zayıf derecesidir." (Müslim, İmân 78.)Ayrıca bkz. (Tirmizî, Fiten 11; Nesâî, İmân 17.)

⁹ Geniş bilgi için bkz. (Uludağ, 2008; Yaman, 2015; Arkun, 1995, Neccar, 1995: 35)

¹⁰ Etimolojik olarak iki kavram arasındaki münasebeti görebilmek için bkz. (Aslan, 2017)

¹¹ Ma'ruf kavramı geniş anlamda müslümanların, dar anlamda yönetenlerin Kur'an'a ve sahih sünnete aykırı olmayan, insanlığın ortak değerleriyle çelişmeyen, sahih geleneğin paralelinde ve akla uygun düşünce ve davranışlarını ifade etmektedir. Devlet başkanına itaatın ma'rufu olması, bu sayılan özelliklere sahip uygulamalarda ona itaat etmenin gerekli oluşu anlamına gelmektedir. (Çakın, 2006 422)

düşünce tarihinin bütün dönemlerinde tanıdığı bir vakıa olduğunu gösteren “mîlel”, “nihai”, “fırak”, “mezheb...” gibi İslâm düşünce tarihinde yaygın pek çok değişik terimle ifade edilmiştir (Mustafa, 2001: 9). Muhalefet ihtilaf kelimesinden türer. *Toplumsal bütünleşmenin* olduğu yerlerde ihtilaf ve muhalefet yoktur. Dolayısıyla İslâm’da muhalefetin, bir bütünleştirici etkin karizmatik unsur olarak Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu devirde ortaya çıkan ihtilaflar siyasal güç kavgalarına yol açmıştır. Evrensel bir figür olarak *Peygamberlik* makamı ile dünya işlerini ayarlayacak *hilafet* makamı arasındaki ikilikten kaynaklanan bir belirsizlik, *muhalefet* sorunsalına denk düşer.

İslâm’da muhalefet geleneği bir çeşit idealden sapma, var olan bir yönetimi ihya etme tarzındadır. “Gerçek şu ki, bu, öncelikle dini niteliğin siyasi çekişmenin özüne damgasını vurmasıyla ilgilidir. Bunun için mesele, değişen hayat, yani siyaset faktörleriyle değil, iman ve küfür, yani inançla ilgili olagelmıştır. Birincisi değişmezlik, ikincisi değişebilirlik özelliği taşıdığından, inanç unsurundan uzak olarak işlem yapan Batılı terimin değişmeden doğan rollerin el değiştirmesini tanıdığını görürken, İslâm düşüncesinde muhalefetin değişmediğini, muhalefet olarak devam edegeldiğini ve bu rollerin olayını tanımadığını görürüz.” (Mustafa, 2001: 60). Bundan yola çıkarak şuna varırız. İslâm düşüncesinde iktidarı elde etmeye çalışmanın meşru bir zemini kısmen yoktur. Memnu veya mekruhtur. Bunun yerine ideal düşünceyi ve doğruyu uygulamaya yönelik bir çaba gösterilmelidir. (Mustafa, 2001: 61). İslâm’da liderlik makamını elde eden kişi ya da iktidar zümresi, eğer İslâm şeraiti çerçevesindeyse ona itaat etmek farzdır. *Beyat* denilen mesele de bu farzın kurumsallaşmasıdır. Biat eden kişi yöneticinin istikametinden sorumludur. Yani devamlı iyiliği ve doğruyu hatırlatıcı bir konumda olması gerekmektedir. Muhalefet bundan ibarettir. Böylelikle karşılıklı bir yönetim mekanizması ideal düzeyde gerçekleşecektir. Yöneten ve yönetilen eşit şekilde yönetime katılacaktır.

Müslümanların yönetime dâhil olmaları için gerekli olan şartlar sağlandığında bunu nasıl yapacakları hususunda çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Ebu Hasan El Eşari, “Makalatül İslamiyyin” adlı eserinde *kılıç kullanma* konusunda çeşitli mezheplerin farklı görüşlerinden bahsetmektedir: “İnsanlar kılıç kullanma konusunda

dört fırkaya ayrıldılar. Mutezile¹², Zeydiyye¹³, Hariciler¹⁴ ve Mürcie'den¹⁵ birçoğu şöyle dedi: *İmkân bulduğumuz zaman asilere kılıç çekmemiz ve hakkı yerine getirmemiz vaciptir. Rafiziler¹⁶, öldürülse bile imam ortaya çıkıp emredinceye kadar onlara karşı kılıç kullanmanın batıl olduğunu söylediler. Ebu Bekr el-Esman ve onun görüşünde olanlar şöyle dedi: Kendisiyle birlikte çıkacakları adil bir imam bulunduğu zaman, asilere karşı kılıç kullanılır. Bazıları şöyle dedi: Adam öldürülse, zürriyet yok edilse dahi kılıç batıldır. İmam bazen adil olur, bazen olmayabilir. Fasık olsa bile onu görevden uzaklaştırmak gerekmez. Bunlar, sultana karşı ayaklanmayı inkar ettiler ve caiz görmediler. Bu, ashab-ı hadisin görüşüdür.” Eşari buradan devam ederek ashab-ı hadisinde bu kılıç kullanmama konusunda ihtilaf ettiğini söylemektedir. “Onlar, kılıcsız olarak münkerden sakındırılması ve marufun emredilmesi konusunda ihtilaf ettiler. Bazıları şöyle dedi: Kalbinle değişir. *İmkânın* varsa dilinle, *imkânın* varsa elinle değişir. Kılıç asla caiz değildir. Bazıları şöyle dedi: Dil ve kalp ile değiştirilmesi caizdir. El ile caiz değildir.” (Eşari, 2005: 325-326). Dil, el ve kalp kelimelerinin işaret ettiği sosyolojik gerçekliğe ileri kısımlarda detaylı bir şekilde değinilecektir. Bu anlamda *dini muhalefetin* İslam'ın Türkiye'de tarihsel ve güncel sınırlarında nasıl seyrettiği örnekler üzerinden ele alınacaktır.*

Haksızlık ya da sapma olarak nitelendirilen durum karşısında bazen şiddetli bir tavır, bazen ise sineye çekme, alttan alma, takiyye yapma gibi hallerle mücadele edilmektedir. Ehli Sünnet uleması mücadele ve muhalefet etmenin sınırlarını göstermektedir. Ancak dinin rükünlerine tezat teşkil eden bir politika söz konusuysa muhalefet mubah olmaktadır. Bu sınırlara göre hareket eden ulema ve ona mensup olanlar muhalefeti bu çizgilerde beyan ve halletmektedirler. Şia anlayışına göre ise muhalefet, devrim şartlarının oluşumuna kadar sabır tavsiyesi önemlidir. Ancak şartlar olgunlaştığında devrim meşrudur. İmam-ı Azam gibi bazı Ehli Sünnet

¹² Halife seçimi, büyük günah gibi ihtilaf konularında 'iki menzil arasında bir yer' şeklinde ifade edilen bir orta yol tuturan mezhebe verilmiş isim.

¹³ Şia'nın bir kolu; bazı anlayışları itibarıyla Ehli Sünnet'e yakınlıkları vardır.

¹⁴ İslam'da ilk mezhepleşmiş bir anlayışı temsil eden grup.

¹⁵ Mürcie, irca düşüncesine dayanan siyasetten uzak ve tarafsız bir grup sahabenin ürettiği siyaset felsefesi açısından orijinal addedilebilecek bir yoldur. Mutezilenin iki menzil arasındaki konumu aktif bir siyaset nazariyesi üretmektedir. Ancak mürcie ise ihtilafli meselelerde herhangi bir tarafı tutmadan hatta herhangi bir konumu temsil etmeden başka bir mecrada ilerlemekle alakalıdır. Dolayısıyla bu mezhep için tasavvufun çile, uzlet, firar gibi anlayışlarına zemin hazırlayan bir çizginin de ilksel hazırlayıcısıdır diyebiliriz. Bkz. (Kutlu, 2008: 44)

¹⁶ Şia'nın sistematığına göre şia düşüncesine rafizilik mesnedi ağır bir suçlamadır. (Camii, 1995)

anlayışının önemli temsilcileri de bu görüşü kısmi olarak benimsemişlerdir. Nevin Abdülhalik Mustafa bu görüşün taraftarlarının oluşturduğu muhalefet tarzına *temekkün ekolu* demektedir (Mustafa, 2001: 327). Bu ekol bir çeşit temkini barındırdığı gibi zamana yayılan bir örgütlenme şartlarının olgunlaşmasıyla da yakından ilgilidir.

2.3.1. Ehli Sünnet ve Muhalefet

Ehli Sünnet vel Cemaat şeklinde tabir edilen kütle aslında bir mezhepten çok mezheplerin ortaya çıkışına sessiz bir tepki olarak Müslüman cemaatinin (ümme) büyük bir kısmını teşkil eden sonraları mezhep olarak adlandırılan bir düşünüş tarzıdır (Keskin, 2003: 35). Bu mezhebin siyaset alanında oldukça pasif bir tutum sergilemesi mezhep ayrılıklarının yaşandığı Peygamberden sonra başlayan bir zihniyet kargaşasında takındığı tavırla yakından ilintilidir.

“Sünni siyaset anlayışı Kur’an ayetlerinden hareketle değil, peygamber sonrası yaşanan siyasi tecrübelerden hareketle oluşturulmuştur” (Kutlu, 2016: 147). “İmamet ve hilafet konusunda kitap yazmış veya uğraş vermiş Ehl-i Sünnet büyüklerinin geneli, hükümetin birincil ve en önemli görevinin *güvenliği* korumak olduğu görüşünü taşımışlardır. Gazali gibi sufi menşeli ve ihtiyatlı bir kişiden tutun İbn-i Teymiyye gibi katı ve tutucu bir şahsa kadar; Maverdi gibi siyaset bilgininden tutun İbn Haldun gibi aydın görüşlü düşünürü kadar herkes böyledir. Bunlar, içinde yaşadıkları durumların etkisi altında böylesi duyarlıklar kazanmışlardır” (Camii, 1995: 239-240). Bu çizgide İslam toplumlarının bütün dönemlerinde geçerli olabilecek bir teori olmayıp daha çok Müslümanların geçmişte yaşadıkları ve çoğunluk tarafından doğrulanan siyasi tecrübenin bir yansımasıdır. Daha sonra bu fikirler siyasal alandan inanç alanına taşınarak dini veya kelami (teolojik) açıdan meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Burada şunu unutmamak gerekiyor. “Asrın idrakine söylenecek gereken İslam” (Ersoy, 2007: 810) anlayışı aslında köklü bir geleneğe sahiptir bu anlamda. Sünni İslam’ın *devlet, siyaset* ve bunlara paralel olarak değerlendirilebilecek *muhalefet* anlayışı bu köklü geleneğin izahına teşnedir. Peygamber’den sonraki siyasi tecrübeye göre ayarlanan hilafet ve saltanat gibi meseleler, bu yüzden iman, nass ve itikat meselesi haline getirilmemiştir.

Siyaset teorisi açısından düşünüldüğünde, Ehli Sünnet akidesinin Batıda olduğu gibi bir tüzel kişilik oluşumu anlamında anayasacı bir devlet üretmesi mümkün değildir. Batı’da siyasi iktidarlar, askeri ve ekonomik güçlerin oluşturduğu feodal yapılar ve sonrasında oluşan krallıklar; barbarlık, vahşet gibi başına buyruk dolaşan bir anarşinin çözümü adına geliştirilen bir konsensüs temelli anayasal ulus-devletlerin oluşumunu takip ederek bir tüzel kişilik olarak *devletin* seyrini oluşturmuşlardır. Ancak İslam, Hz. Muhammed’in dini-karizmatik kişiliğinden dolayı peygamberden önceki ekonomi temelli kabile devletlerinin tedrici bir kopuşla dini-ideolojik temelli bir devrimsel dönüşüme kapı aralamıştır. Yani İslam’ın siyasi hayata etkisini, başat bir unsur olan Peygamberin ontolojik vazgeçilmezliği¹⁷ sebebiyle bizzat Peygamber’in boşluğunu dolduracak bir halifenin kim olacağı tartışmasında görebiliriz. Dolayısıyla Peygamberin vefatından sonraki tartışmalar siyasi bir önem arz etmektedir. Vahyin durması hayat ile ilgili güncel bilginin edinilmesi için başvurulacak merkezin bir *insan* mı veya *metin* mi olacağı üzerine türlü ihtilafların çıkması, bu anlamda siyasetin dinamiklerini keşfetme adına zemine koyulması gereken bir unsurdur. Bu minvalde merkez konumu sağlayacak şeyin *metin* olduğunu söyleyenler karşısında Ehli Sünnet ulemasının düşüncesine göre de “Zillullah-ı fil Alem” olarak nitelenebilecek bir *insanı* Peygamber’in otoritesini temsil eden bir vaziyette görmeleri, “Kuran mahluktur” tartışmasının¹⁸ ne derece siyasi bir yanı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ehli Sünnet düşüncesine göre halife, Kurani ve sünneti temsil eden ve “içtihat yapabilecek kadar bilgi sahibi” bir kişi olmalıdır. (Maverdi, 2017: 31)

Bunun yanı sıra Arap topraklarını aşan siyasi iktidar karşısına çıkan yeni kültürlerden de sentez üretmiştir. Sünni İslam’ın, Peygamberden sonraki siyasi boşluğu doldurma çabalarında bu etkilerin önemi göz ardı edilemez. Halifelik kurumunun kültürel olarak çok biçimli gelişimiyle “imamların kureyşten olması” şartını aşan yeni “patrimanyol bürokrasiler” (Black, 2001: 43) doğmuştur. Kureyşli

¹⁷ “Hz. Muhammed’in devlet başkanlığı misyonu, ilahi/dini kaynaklı olmayıp tamamen içinde yaşanan toplumsal ve siyasi gelişmeler sonucunda elde edilmişti. Onun kurduğu toplumsal yapı, dayanışma ve yardımlaşmayı esas alan Arap geleneklerine göre şekillenmişti. Ancak dağıntık kabilelerden oluşan Arapları bir araya getirip bir devlet kurmak, bütünüyle Hz. Muhammed’in ‘teşkilatçı dehasının’ bir ürünüydü.” (Kutlu, 2016: 140-141)

¹⁸ İslam tarihinde bu tartışmanın nasıl oluştuğunun detayı için bkz. (Watt, 2004: 309-315); yine bu tartışmanın siyasi karşılıklarının detayları için bkz. (Yıldırım, 2011: 49-69)

olmanın üstünlüğü yeni kültürlerle karşılandıktan sonra Arap olmanın üstünlüğüne dönmüştür.¹⁹ Bunun ötesinde İbn Haldun'un nesep asabiyesi dediği evrensel bir “yeni kabilecilik” (Black, 2001: 43) anlayışından doğan genel bir siyasi bakış açısı ve yapıları da oluşmuştur.²⁰ Bu çizgide Ehli Sünnet vel Cemaat'in kolektivist özelliğine paralel olarak İslam tarihinde iktidar oluşumlarında²¹ ve bu iktidarlara desteklemede etkin bir mezhep olarak tebellür etmesi, onu siyasi anlamda muhalefet nazariyesi üretme perspektifinden uzak tutmuştur. “Ehl-i Sünnet'in siyaset anlayışı, ilk dört halife, Emeviler ve Abbasiler döneminde yaşanan siyasi tecrübeden hareketle, Şia'nın imamet nazariyesine bir tepki olarak oluşturulmuştur. Ehl-i Sünnet'in klasik kelami eserlerinden hareketle bu anlayış şöyle özetlenebilir: Şiianın aksine, Ehl-i Sünnete göre, Hz. Muhammed, kendinden sonra halife olacak kişiyi açıkça ve ismiyle belirlememiştir. Yani imam nass ile tayin olunmamıştır. Ancak dini ve dünyevi ihtiyaçların temini için halifenin tayini zaruri bir meseledir. Kurumsal siyaseti yani bir halifeyi zorunlu kılan hususlar şunlardır: Hukukun uygulanması, suçun cezası, dış güvenlik, vergilerin toplanması, iç güvenlik ve barışın sağlanması, adliye, Cuma ve bayram namazları, anlaşmazlıklar ve ihtilafların çözümü, sosyal güvenlik meselesi ve tüm bunları sağlayacak bir halifenin mevcudiyetini için *ehli hal ve akd'in* seçim ve ihtiyarlarına bırakılmasıyla sağlamak.” (Kutlu, 2016: 145) Şia'nın siyasallaşması, hatta İslam'ın Şia etkisiyle siyasallaşması, Ehli Sünnet siyaset nazariyesinin anlaşılması açısından bir temel teşkil etmektedir. Çünkü halifenin kim olacağı sorununun *nass* çerçevesinde değerlendirmek, bunun böyle olmadığını düşünenler tarafından bir çatışmayla karşılanmıştır. Bu antagonizmayı Ehli Sünnet siyaset nazariyesi olarak adlandırabiliriz.

Sünnilik genellikle otorite karşısında itaatkâr bir tutumun ideolojisi olarak tebarüz etmiştir (Karasipahi, 2009: 106). İşte bu itaatkâr tutumu, yaşanan zaman itibarıyla yönetildiği iktidarın nüfuzunun meşruiyet koşullarını sağlayan ideolojik

¹⁹ İstidradı olarak bahsetmek gerekirse: Burada Cumhuriyetin İslam yorumunun Türkçü özelliğinin temelinde bu Arapçı İslam'a karşı olması yatmaktadır.

²⁰ Abbasi Halifesinin nüfuzu azaldıktan sonra siyasi iktidar mekanizmasını ele geçiren Türk boylarında Selçuklular ve daha sonra ise Osmanlılar bu *yeni kabileci* evrensel *patrimonyal bürokrasileri* temsil etmektedir.

²¹ Üçlü kademeli bir devlet teorisi dönüşümünden bahsedebiliriz: (1) “İmamlar kureyştedir” hadisi çizgisinde ibtidai Sünnilik tarzı olan Ashab-ı Hadis'in nazariyesi. (2) Patrimonyal Bürokrasi'nin kurumsallaşmasıyla Emevi tarzı. (3) Yeni kabilecilik şeklinde Türk-İran etkisiyle oluşan ve gelişen siyasi iktidar oluşum süreci (Black, 2001).

temellerin İslam şeriatına uygun olup olmadığının belirlenmesiyle yakından değerlendirme imkânı bulabiliriz. İslam'ın hâkim olduğu bir coğrafya için ehli-sünnete göre *emri bil maruf nehyi anil münker* vazifesi katı ve sert bir muhalefeti gerektirmez. Sünni dünyada, İslam'da muhalefet geleneği ekser tartışmalarda şiddet, devrim, isyan, terör gibi metotlardan genellikle uzak kalmıştır. Modernleşmenin Anadolu, Hint ve Mısır memleketlerindeki etkili dönüştürme hızı karşısında Ehli Sünnet ulema ve meşayihinin çeşitli şekillerde yumuşak veya sert tepkileri olmuştur. Ancak çoğunluk itibarıyla sabır merkezli bir tepkisizlik hâkim gibi görünmekteydi. Görünen o ki, modern siyasi müdahaleler pasif bir siyaset anlayışının ürünü olan Ehli Sünnet vel Cemaat mezhebinin siyasi bakış açısıyla ilgiliydi. Bu veçhe Ehli Sünnet'in *güvenlik* ve *iktidar*²² merkezli bir siyasi ideoloji ürettiği gerçeğiyle ilgilidir. Böyle bir düşünce siyasetin ve muhalefetin kurumsal temellerinden yoksun olmasıyla sonuçlandığı için gelecek nesiller açısından da bu düşünce biçimini benimseyenlere iktidarın konumunu güçlendiren siyasi pozisyonlar ve olanaklar sunuyordu. Aslında bu, olanaktan çok bir imkân kısıtlılığıyla ilgilidir. Ehli Sünnet'in modern temsilcilerinin, devrimci bir tarzda tutum takınmamasının ardında yatan sebep, Ehli Sünnet'in bu siyasal-tarihsel gerçekliğine bağımlı olarak bir insan kaynağı yetersizliğiyle karşı karşıya olmalarıdır çoğunlukla. Örgütlenme dinamikleri noktasındaki bu yetersizlik karşısında birçok Ehli Sünnet uleması sıfırdan üretim insan yetiştirme ve terbiye metodolojisi olarak mikro alanlarda *bireysel ihya mekanizmaları* oluşturmuşlardır.²³

²² Sosyal Güvenlik meselesi temkinli bir geri durma siyaseti üretmesi açısından önemli bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Sünni siyaset düşüncesinin en kayda değer tarafı bu konudaki hassasiyetleridir. Bazı düşünürler, güvenliği sağlamanın, “adaletten vazgeçme pahasına olsa da” icrası, sünni siyaset için “son derece önemli bir iktidar meselesidir” iddiasında bulunmaktadır. Bkz. (Camii, 1995; Kutlu, 2016). Sünniliğe yönelik adaleti ikinci plana atma suçlaması için daha detaylı bir araştırma yapılmalıdır. Çünkü Ehli Sünnet mezhebi başlangıcından günümüze çoğunluk kesp eden bir anaakımı temsil ettiği için iktidarı meşrulaştıran dinamizm olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla adaleti savunma prensibi göreceli bir tartışma alanı doğurma noktasında riskli bir alandır. Şia'ya uygulanan baskılar nedeniyle adaletten uzak bir Sünnilik tasavvuru üretimi toptancı bir yaklaşım olarak sunulduğu zaman, bunun gerçekle ilintisi sorgulanmalıdır, tartışılmalıdır. Çünkü her düşünce olduğu gibi Sünnilikte de temsilciler ve mensuplar yekpare bir bütün değildir.

²³ Bu konuda tezin konusu Said Nursi ve Kenan Rifai örneklerini ek olarak; bunların ötesinde Süleyman Hilmi Tunahan, Ömer Nasuhi Bilmen, Abdüzzaziz Bekkine, Abdülhakem Arvasi, Muhammed Raşid Erol gibi medrese ve tekke uzlaşısını temsil eden Osmanlı ideolojik iktidarının Anadolu'daki modern dönem izlerini örnek olarak gösterebiliriz. Bu örnekler kendi alanlarında devletin ideolojik aygıtlarının ürettiği sistematik eğitim hamlelerine karşı gizli bir örgütlenme tasavvuru geliştirerek alternatif insan modeli sunmaya çalışmışlardır.

2.4. DİNİ MUHALEFET

Şiddetsizlik veya pasiflik olarak adlandırılan tepkiler, insan haklarını ihlal ve başka mülkiyet ve sermayelere müdahale etmeden haksızlığa karşı kamu vicdanına bir çağrı şeklinde gerçekleştiğinde *sivil itaatsizlik* ve daha kapsayıcı bir tabir olan *şiddetsiz direniş* kavramı karşımıza çıkmaktadır. Ancak *dini muhalefet* olarak açıklayacağımız durum bundan biraz farklıdır. Şöyle ki, *dini muhalefet*; kamu vicdanına (*maşeri şuur*) bir çağrı olarak gerçekleşmek zorunda değildir; onun amacı bozulan veya çürüyen dini gerçeklerin yokluğundan dolayı ortaya çıkan haksızlıkların; inançlıların mülküne, bedenine veya kalbine tesirinden kaynaklanan duruma karşı dini tekrar yaşatmak; bireyde veya toplumda *dini yasayı* tekrar devreye sokmaya çalışmaktır. Hatta yeniden bir *maşeri şuur* oluşturmaya yönelik bir gayettir de diyebiliriz. Bu gayenin gerektirdikleri şartların müsaade ettiği bir şekilde gerçekleşmek zorundadır. *Dini muhalefet* çoğunlukla devrimcilik içeren katı ve keskin bir başkaldırı değildir. Sosyo-kültürel bir takım özelliklere karşı yapılan müdahalelere tepkilerin gösterilme biçimidir. Daha çok “sonraya bırakma”, “pasiflik” gibi dinamikleri canlandıran gelecek tasavvurunu işletir. Bu şuurun gerçekleşmesi açısından önemli olan şey, sosyolojik anlamda bir dini sosyal grup tecrübesi gerektirmesidir. Çünkü muhalefet etmenin bireysel tecrübelerle açık tarafı toplumsal ve tarihsel zeminde görünürlüğü tartışılabilir. Bu noktada birey yaşadığı haksızlıklar karşısında teslimiyeti veya reddedişi bir toplumsal çevre içerisinde gerçekleştirmek durumunda kalmaktadır. Bunlara ek olarak terörist veya anarşist olarak niteleyebileceğimiz silahlı dini hareketlenmelere de *dini muhalefet* diyebiliriz. Çıkış itibarıyla din kaynaklı bu hareketlenmeler devrimci bir isyan mentalitesi gütmektedir. Batı Avrupa tarihi mezhep savaşlarının yaşandığı dönem bu meseleyi açıklama için önemli timsaller barındırmaktadır. Ancak İslam tarihine bakıldığında bu tip direniş biçimlerine oldukça az başvurulduğu gözlenmektedir. Yine de isyan, ayaklanma gibi düzen karşıtı İslami köktenci direnç veya muhalefet biçimleri niteliksel anlamda İslam’ın çok biçimli yorumlarına ve kültürel biçimlerine zemin hazırlayan ihtilaf noktalarını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

İbn-i Haldun’a göre *dini içtimanın* oluşturduğu veya kavileştirdiği dini asabiyeinin (sebebe asabiyesi) muhalefeti isyan (şiddet) veya ihtilal (devrim)

durumuna gelirse, bu gayrı meşrudur: “kendine ibadeti şiar edinen ve dinin istediği yolda yürüyen şahıslardan birçoğu, zalim ve gaddar ümeraya karşı ayaklanma cihetine girmişler, Allah’tan sevap umarak *marufu emr, münkeri neyh ve tağyir* için halkı davet ederek başkaldırmışlardır. Bu yüzden kendilerine tabi olanlar artmış, peşlerine takılan kalabalıklar ve insan sürüleri çoğalmıştı. Bunlar, bu uğurda kendilerini tehlikeye atmışlar, çoğu sevap alarak değil, vebal altına girerek bu yolda mahvolmuşlardır. Çünkü yüce Allah bu hususu (ihtilal ve isyanı)kendilerine farz kılmamıştır.” (İbn Haldun, 2010: 152). İbn-i Haldun’un *dini içtima* şeklinde tabir ettiği olgu, asabiye kuvvetine ek olarak dinin takviyesiyle oluşmaktadır. Böyle bir organizasyon İbni Haldun’a göre asabiyesi kuvvetli olan neseplere karşı muhakkak zafer elde edecektir. Dolayısıyla böyle bir organizasyon muharebe veya pasif muhalefetle her ne şekilde neşet ederse etsin, bulunduğu ve geliştiği yer itibariyle bir muhalefet hareketidir. Ancak, dini muhalefetin meşruiyeti, muhalif grubun neye iman ettiğine göre şekillenmektedir. Din; ihtilal, isyan, devrim gibi toplumsal hareketleri meşru olarak görmüyorsa, böyle bir *muhalefet* meşru görülmez. Dolayısıyla bunu, dini muhalefet yerine belki liderin veya topluluğun kendi çıkarları için yapılan bir başkaldırı olarak değerlendirme daha yerinde olacaktır. Siyasal İktidarın etrafındaki diğer güç merkezlerini içine alarak teritoryalleşmesiyle oluşan devlet organizasyonları ekonomik iktidarın dağınık bir versiyonuyla hükmünü işleten kapitalizm ile kurduğu ticari ilişki ağları ilginç bir konsorsiyom oluşturmaktadır. Bu ilişkinin belli kapitalist bir ideoloji oluşturarak gelişmesi sonucunda yer küre etrafında etki ettiği alanlarda, eğer karşı bir muhalefet doğuyorsa bu muhalefet kapitalist ilişki ağlarının kaynakları ve şekillerine (menşe; ekonomik, tür; dağınık)²⁴ göre olmak durumundadır. Böyle bir iktidar tarzı karşısında muhalefet etmek, dünyayı alternatif bir anlamlandırma girişimiyle alakalıdır. Yani ideolojik bir muhalefet gerekmektedir. Dağınık ekonomik bir tarzda varlığını devam ettiren bir güçle *muharebe* araçlarıyla mücadele edilmez. Nitekim *düşmanın silahıyla silahlanmak* şeklindeki darb-ı mesel bu gerçeği ifade etmektedir. Bu tepkiler dini bir hassasiyet merkezinde şekilleniyorsa, böyle bir muhalefet de *dini muhalefet* olarak adlandırılabilir.

²⁴ Micheal Mann’e göre dört iktidar menşenin altı çeşit nüfuz türü vardır: Kolektif, bölüştürücü, otoriter,yayılmış, yaygın ya da yoğun iktidar (Mann, 2017: 15-16).

“Bir topluluğun iktidarı sadece, o topluluğun insan kalabalığına, iktisadi kaynaklarına ve teknik gücüne değil, aynı zamanda inançlarına da dayanır. Bir topluluğun bütün üyeleri tarafından tutulan bağnaz bir akide bazen o topluluğun iktidarını son derece artırır, bazen de azaltır. (Russel, 1999; 149). İnanç (iman) topluluk içre iktidarı artırdığı veya azalttığı ölçüde kendi varoluşunu da gerçekleştirir. Bu varoluş muhalefet etme stratejilerini de, eğer topluluğa hükmeden bir irade varsa, ki çoğunlukla vardır, belirler. *Dini muhalefet* kavramı tamamıyla inanç ve ideolojik ön kabullerin, hayallerin ve hedeflerin bütünsel bir kapsamını oluşturmaktadır. Topluluk veya topluluk içinde bir birey iktidar tarafından belirli şekillerde etki altına alınabilir. Russel’e göre bireyleri etki altına alabilmek için iktidarların şu üç yolu izlemesi gerekir: Beden üzerine doğrudan bir müdahale, kandırma ve manüpilasyon, propaganda. (Russel, 1999; 36). Bu üç yolun çeşitli şekillerde tezahürleri bulunmaktadır. İktidarın böylesine müdahalelerinin karşısında durmak, ideolojik bir muhalefet bilincini gerektirmektedir. İktidarın baskı ve yapısal şiddeti ve bunlar aracılığıyla uyguladığı politikalara karşı muhalefet etmek, Tanrı’nın zaman ve mekâna özel koyduğu yasalara muhalefet etmek noktasına gelirse bu muhalefetin meşrutiyeti sorgulanır. Zaman kendiliğinden gibi görünen geniş ölçekli doğma, yaşama ve ölme normlarıyla bezenmiş mekân ve bedenlere hükmünü okutur.²⁵ Bu hükmü unutan iktidar baskı ve şiddetle kendine muhalif olanlar karşısında (veya onlar karşısında değil) bir şekilde gevşeyecek ve halk ve *marjlarla* arasındaki hayati bağlar kopacaktır. Zamanın çıldırtıcı genişliğinde bu kuralı bilen muhalefet bilinci bu kuralı bilmeyenlere göre daha sabırlı bir yol izleyecektir. Bunun doğurduğu yol ayrımında muhalif insan grupları kendi nefsi-psikolojik durumlarına göre şiddet veya sabır yolunu tercih edeceklerdir.

²⁵Modern dönem ve yaşadığımız çağda devletin doğma-gelişme-yok olma sorunu küresel bir bakış açısından bağımsız okunamaz. Küreselliğin sentetik araçlarla, yorgun ve yaralı bazı devlet organlarını belli bir süreliğine başka bir üst gücün varlığına dayanak olarak bir süre daha yaşatabilir. Bu, İbni Haldun’un tasvir ettiği dünyadaki devlet (mülk) sorunsalına göre daha uzun bir evreyi işaret etmektedir. Modern ulus devletleri (soyut devletler) yaşam stratejilerini bazı sentetik ambalajlara adapte olarak veya onların araçlarını kullanarak tedavi olup hayatlarını uzatabiliyorlar. Tıp alanındaki gelişmeler nasıl insan sağlığındaki hâkimiyeti artırdı, aynen öyle de devletlerde benzer şekilde bir süreç yaşamıştır. Osmanlı’nın son dönemlerinde yaşanan modernleşme ve uluslaşma süreci bu gerçekliğin önemli örneklerdendir. Osmanlı örneği askeri teceddüt politikalarıyla başlayıp azınlıklara ekonomik ayrıcalıklar verilmesine doğru bu minvalde evrilmiştir.

Micheal Mann'ın iktidar kaynaklarını kategorize ettiği bakış açısından yararlanmak gerekirse, ideolojik iktidarın *dini muhalefet* kavramsallaştırmasını açıklayabilecek bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. İdeolojik iktidar, dinin kapladığı toplumsal alanın üzerinde bir karar ve söz hakkı mekanizmasıdır. İnsanların toplumsal ve gündelik hayatlarında çeşitli ihtiyaçlarını karşıladıkları zeminde din, onları aşkın bir varlık tasarısından gelen bir yasa çizelgesi veya elle tutulur, gözle görülür olağanüstü gerçekliklerin varlığına rağbetin kendiliğinden oluşturduğu kutsallığın müdahaleleriyle oluşan üstün bir kurumdur. Din insanları bir araya getiren yüksek bir ideal veya bir hedefi şekillendirmiş veya şekillendirecek fikri ve aktüel bir sistemdir. İdeolojik iktidarı oluşturan şey de çoğunlukla dinin sistematigi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekonomik ve siyasi iktidar kaynaklarıyla bir uzlaşma birliği veya onlara bir egemenliğin söz konusu olduğu durumda teokratik bir devletten bahsedebiliriz.

“İdeolojik iktidar insanların hayatta nihai anlamı bulma, norm ve değerleri paylaşma ve estetik ve ritüel pratiklere katılma isteğinden türer. Nihai anlamları, değerleri, normları estetikleri, ritüelleri birleştiren bir ideolojinin denetimini genel toplumsal iktidarı getirir... Her bir iktidar kaynağı ayrı örgütsel biçimleri üretir. İdeolojik iktidar ikna, bir hakikat iddiası ve ritüele ‘özgür’ katılım yoluyla yöneten, çoğunlukla yayılmış²⁶ bir iktidardır. Bu dağılımın iki esas biçimi vardır. Sosyo-mekansal olarak aşkın olabilir. Yani bir ideoloji tam da ekonomik, askeri ve siyasal iktidar örgütlerinin sınırları boyunca dağılabilir. Farklı devletlere, sınıflara vb. ait insanlar ideolojinin makul çözümler önerdiği benzer sorunlarla karşılaşabilirler. O zaman ideolojik iktidar yeni, ayırt edici ve güçlü bir toplumsal karşılıklı bir etkileşim ağı oluşturmak üzere aşkın bir biçimde yayılabilir. İkinci olarak ideolojik iktidar var olan bir iktidar örgütünü, onun içkin gücünü geliştirerek tahkim edebilir. Aşkınlık radikal bir şekilde özerk bir iktidar biçimidir; içkinlik var olan iktidar ilişkilerini yeniden üretir ve güçlendirir ” (Mann, 2012; 15-16).

Toplumsal olay ve olguları çözmek için insan, soyut bir varlık dizaynı tasavvur eden ontolojik ve epistemolojik bir sistemin bir takım düşünce parametrelerini kullanır. Buna ideoloji diyoruz. İdeoloji, bir anlamda insan hayatında kararları belirleyen öncelikli bir unsurdur. Mills (2016: 15), karşımıza çıkan problem ve

²⁶ İktidar türlerinden biri. Diğerleri otoriter, yaygın, yoğun, dağıtıcı, yayılmış...

tuzaklarla mücadele etmek için sosyolojik tahayyülü bir öneri olarak sunmaktadır. İşte herhangi bir toplumsal-ideolojik sistemi anlama, tahlil ve tasvir için ilk başvuru kaynağımız olan sosyolojik tahayyül, insan merkezli bir düşüncedir. İnsanın kudret sınırları nispetinde bir ilim sistematigi (sosyoloji) üretilebilir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın olay ve insanlara bakışı diye bir şey yoktur; varsa bile bilim bununla ilgilenmez. Comte, Durkheim, Weber, Marx gibi insanlığın olay ve olgu tarihiyle ilgili sosyolojik tahayyülü yeniden canlandıracak düşünürlerin birikimine, dinin tanrısından daha çok güvenilmesi gerekmektedir. Sosyolojinin metafizik problemlerle başa çıkamayacağı hakkındaki inanç bir başka metafizik doğurmaktadır. İşte toplumsal güç denilen olgunun toplumsal gerçekliğin büyük bir kısmını açıklayabileceği inancı, bunun dışında kalan belirsizliklerin asıl belirleyen olup olmayacağını bilmemizin garantisi değildir. Buradaki belirsizlik ise işin metafiziğidir. Tanrı ulaşılamaz bir bütünlük, bir kadir-i mutlak (temel belirleyici) olarak anlaşıldığı için insan hayatına etkisi bağlamında bir belirsizliği vardır. İnsanın kudret sınırları bunu göremeyebilir. Belirsizliğin sonuçları ne şekilde tecelli ederse etsin, açıklanması ve kavranması zor bir sürecin ürünüdür. Bütün eşyayı kuşatan tanrı veya sadece insan işlerini ayarlayan tanrı (social power), bir şekilde garip bir belirsizlikle beslenmektedir. Dolayısıyla ideolojik gücün belirlediği içkin ve aşkın özellikler bu anlamda tanrının veya o manada bir şeyin sınırlarıyla alakalıdır. İdeolojik gücün aşkınlığının toplumsal gücün diğer kaynaklarına olan nüfuzu olarak okunması; aşkınlığı yerküre üzerinde toplumsal iktidar ağlarını dinin tanrı anlayışından koparmaktadır. İdeolojik gücün bu açıklaması onu dini örgütlenmelere ait muhalefet bilincini açıklamamıza yarayacak başat öğeleri oluşturmasına rağmen tartışmayı daha ileri götüremeyecektir. Çünkü din ve tanrının aşkınlık ideolojisi çok önemli direnme ve sabretme stratejileri için temel motivasyon kaynağı olarak karşımıza çıkacaktır.

Burada şunun altını çizmek gerekmektedir. Mann'in aşkın olarak tanımladığı ideolojik iktidar metafiziğe ait bir alandan bahsetmez. İdeolojinin diğer sosyal iktidar kaynaklarının kurumsallaştığı alanlara yönelik yaygın bir tesirine, aşkın vasfı yükler. Ancak ileride bahsedeceğimiz üzere, *dini muhalefet* kavramsallaştırmasının işaret ettiği yönde, bu çeşit bir aşkınlığı da aşan bazı temel ideolojik-metafizik (itikadi) anlam dünyasının da siyasal-toplumsal hayatı etkilediği gerçeği unutulamaz. Mesela

İslam toplumlarında herhangi toplumsal-siyasal bir zeminde muhalefet zorunluluğu yaşanır, Allah inancının bir *maşeri şuur* oluşturma ve onun emir ve yasaklarına ilişkin sınırlarda hayatı anlama ve yaşama gerçeği, muhalif olma stratejilerini belirleyen temel motivasyon olacaktır.

Muhalefet etmenin sınırlarını bir çerçeveye oturtmak için, şu sorular çok önemlidir: din nedir, toplumsal hayata etkisi nereye kadardır? Bu, muhalefetin sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik özelliklerine geçmeden onun güç sınırlarını belirleme ve etki ettiği alanın önceden sosyolojik bir haritasını çıkarma adına önem arz etmektedir. Bu anlamda dinin kurumsallaşması ve sosyo-mekansal ilişki ağlarının oluşumu ve gelişimi, onun sembolik göstergeleriyle beraber mekânsal sınırlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bunlar, ideolojik anlamda dinin simgesel, anlamsal, ritüel ve rutin dünyasına ait üretimleri kurumsal bağlamda yaşamını sürdürebilmesi için görünen koşullardır. Siyasal iktidarın dine ve dinin göstergelerine karşı ıslah veya devrim politikaları karşısında dinin yaşamını sürdürmeye yönelik tepkileri farklı şekillerde tecessüm edebilmektedir. Muhakkak muhalefet dinin kurumsal sınırlarında bir *tavizsizlik* olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun için taviz ölçüsü nedir? İtikada yönelik bir siyasi hamleye karşı *dini muhalefet* kendi varoluş koşullarına göre tepki göstermek zorundadır. Eğer göstermiyorsa, hamlenin tesiri *itikadı* (dünya-insan-tanrı üçgeninde oluşan anlamlar dünyası) sarsmamıştır. Dinin herhangi bir mekânına, sembolüne, kıyafetine tehdit oluşturan herhangi bir müdahalenin karşısında ideolojik anlamda bir çeşit dini muhalefet oluşacaktır. Fakat bu nasıl, ne ile ve ne için gerçekleşecektir?

Foucault (2005; 63), iktidara karşı mücadeleyi tarihsel bir bakış açısıyla üçe ayırıyor; tahakküm biçimlerine karşı, bireylerin ürettiklerinden kendilerini uzaklaştıran sömürü sistemine karşı ve bireyleri kendilerine bağlayan ve bu şekilde kendilerine tabi kılan duruma karşı. Şu anlama gelir; (1) siyasal iktidarın etki ve nüfuzuna karşı (influnce, hegemonya, hâkimiyet), (2) toplumsal şuurun ürettiği mekân, mülk ve sermayeyi korumak için ve (3) bireyin kendi sembol-ritüel-anlamlarını şekillendiren ve belirleyen duruma karşı olan direniş olarak üçlü bir tedriçten bahsetmektedir.

Bu minvalde *dini muhalefetin* türlü boyutlarını muhalif olanın toplumsal kudret (toplumsal güç) sınırlarına dayalı bir kategori sunumu denemesi yapacak olursak üç kademedен bahsetmek gerekir: İmkân (sermaye), kültür (ritüel-sembol-norm), iman (nass-inanç-kalp). Bu kategoriyi *İle olmak* ve *için olmak* fiillerinin anlam kapsamına göre dizayn edecek olursak; bu, *dini muhalefetin* meşruiyeti ve içeriği hakkında teorik bir kapsama ulaşma noktasında yararlı olacaktır. *İle olmak* fiili her hangi bir *mülkiyet nesnesiyle* birlikteliği veya aidiyeti kastetmektedir. *İçin olmak* ise ideal hedefin ne olduğunu imler. Muhalefetin mülk, sermaye ve kudret sınırları aynı zamanda muhalefet imkânlarını-kaynaklarını da oluşturmaktadır. Mülkiyet derecesi fazla olan muhalefet güçlüdür. Ancak dini muhalefet meselesinde diğer tarz muhalefet etme biçimlerine göre hedef, ekonomik, askeri ya da siyasi kaygılardan ziyade bir üst anlamı oluşturacak aşkın ideolojik bir hedefi göstermektedir. Dolayısıyla bir sınıfın yaşam mücadelesinin şiddet içeriği bir mezhebin yaşam mücadelesine göre daha farklı düzeylerde meşruiyeti sorgulanacaktır. Çünkü muhalefet etmenin amacı eğer, yaşam iaşesi noktasında herhangi bir toprak, mekân, ya da sermaye merkezinde bir güç elde etmek ve bunun sonucunda siyasi otoriteyi kazanmak ise bu çeşit bir tepki girişimi ait oldukları dinin izin verdiği ölçüde meşru olarak görülebilir. Amacın *maşeri şuur* oluşturma merkezinde dinin aşkın ve içkin gerçekliğini yeniden oluşturma olduğu bir tarz, daha farklı bir muhalefet yolu takip edecektir. Önemli olan muhalefet amacının topluluk şuuruna uygun ve topluluğu oluşturan her birey için *tek* olmasıdır. Muhalefetin gücü asabiyeenin sağlam olduğu topluluklarda artar. Gaye unutulur ve araç amaçlaşırsa muhalefet bilinci sarsılır. Topluluk çıkmaza girer. Marx'ın işçi sınıfına yönelik "birleşin" çağrısı yapması bu gerçeğin bir izdüşümüdür. Marx, işçiler arasında hedef birliği şeklinde açıklayabileceğimiz bir *sınıf bilincinden* bahsederek işçi muhalefetini üretim araçlarını ele geçirmek ve sermaye sahiplerinden iktidarı almak olarak belirlediği hedefe nasıl varılacağıнын yollarını göstermiştir. Bu anlamda *dini muhalefetin* de ne ile (hangi araçlarla) ve ne için (ideal) oluşacağını belirlemek çok önem arz eder. Bu çizgide, üç çeşit *dini muhalefetten* bahsetmek gerekmektedir.

2.4.1. İmkân Muhalefeti (Temkin ve Temekkün)

İmkan'ın muhalefeti anlamak için imkan kavramının sosyoloji literatüründe neye karşılık geldiğine temas etmek gerekmektedir. Bordieu'nin sosyal sermaye (social capital) olarak adlandırdığı kavramın içeriğini de kapsayan ancak onu da aşan bir toplumsal sermaye olarak imkân, lengüistik açıdan değerlendirilirse mekân kavramıyla aynı kökten gelmektedir. Bu anlamda Bordieu'nun alan (space) kavramı imkânların kullanıldığı yer olarak tebarüz etmektedir (Bourdieu, Wacquant, 2012: 81). Tam anlamıyla imkân-mekân ilişkisi böyle bir zeminde anlamlı olmaktadır. Din, temel itibarıyla aşkın ve içkin özellikleriyle sosyo-mekânsal ilişki ağlarını belirleyen ve şekillendiren bir süreci işlettiğinde, bu çizgide mekân, şehir ve devletleri de etkileyebilecek kapasitedir. Böylesine bir dini iktidar oluşturma biçiminin, iktidarın nüfuz etkisi azalmaya başladığı süreçten sonra başka bir ideolojik iktidarın dinin belirleyici alanlar üzerindeki etkisi arttığında, bunun reaktif karşılığı olarak dini bir muhalefet üretme ihtimali yüksektir.

İngilizcede “source” ve “resource” kelimeleri Türkçeye tek bir kelime olarak “kaynak” şeklinde çevrilmektedir. Ancak bu iki kelime iki ayrı kademeyi anlatmaktadır. Şöyle ki kaynakların merkezi, kaynakları besleyen *menba* veya menşe, bir nesebin kökeni anlamında source kavramı; kökenlerin oluşturduğu olanaklar ve *imkânlar* şeklinde ise resource kavramı kullanılmalıdır. Bu minvalde Micheal Mann'ın *The Sources of Social Power* adlı kitabının çevirisi *Toplumsal Gücün Dört Menşei* şeklinde olması daha doğru görünmektedir.²⁷ Bunu yaptığımızda kaynak ve *imkân* kelimelerini *menbadan* ayırarak toplumsal gücün gerçekliğini gösterme adına teorik düzlemi daha açık ifade edebiliriz. Bu bağlamda imkânın muhalefeti derken neyin kastedildiği anlaşılabilir. Dini muhalefet sadece dini kaynakların-imkânların kullanımıyla değil, aynı zamanda imkânları din yolunda (uğruna) kullanmaktır. Bu iki olgusal ayırım oldukça önemlidir. Çünkü dini muhalefet için mesela, şiddetin ve silahın askeri kaynaklar olarak edinilmesi bunu din yolunda kullanıp kullanmayacağımızı sorgulamak açısından yeterli değildir. Dolayısıyla sermaye, devlet veya kültürel sembollerin din uğruna muhalif bir bilinç

²⁷ Bu kitabın ilk üç cildi Türkçeye *İktidarın Tarihi* adında çevrilmiştir. Bkz. (Mann, 2012a; 2012b; 2017)

yaratabileceği gibi, dini kaynaklar olarak *ilim, âlim, sarık, namaz, ayin, zikir* gibi bilgi, sembol ve ritüllerin dini bir tepkiyi anlatabileceği geniş perspektifler bulunmaktadır. Bu perspektiflerin içinde *dini muhalefet* kavramına uyacak bir eylemi seçebilmek için yukarıda bahsettiğimiz iki olgusal ayrımı kullanmak durumundayız.

İmkânların genel itibarıyla sosyolojik düzlemde farklı kavramlar altında tartışıldığı görülür. Sermaye, bilgi, gelenek, sembol, kültür, renk, dil, metin, militer yapı vs. şeklinde gündeme gelen özelliklerin aslında iktidar kavramıyla ilintili kapsamlar oluşturduğunu söylemek gerekmektedir. Klasik sosyoloji literatüründe iktidar ve toplum tartışması genellikle makro yapılara odaklanan bir mahiyet kesp etmektedir. Pozitivist, dolayısıyla determinist yaklaşımların detaylarda başarılı bir çizgi tutturamadığı da son dönem sosyal bilimler tartışmaları çerçevesinde kuvvetlenen bir kanaattir. Dolayısıyla diğer makro sosyolojik kavramlarda olduğu gibi iktidar kavramı da artık mikro analizlerin bir parçası haline gelmektedir. Dolayısıyla iktidar ve sermaye teorilerinin odak noktası, genel olarak bir toplumsal yapı değil, artık mekân ve beden gibi mikro yapıların sosyolojik sürecidir. Süreçlere odaklanmak da doğal olarak mikro tarih analizleri için temel motivasyon kaynağı olmuştur. Mikro ya da makro yapıların işleyişi ya da işlevselliği yerine bu yapısallıkların ortamı, zemini ve imkânları şeklinde ifade edilebilecek bir kaynaklar bütünü oluşturduğu süreç, aslında yukarıda tartıştığımız toplumsal iktidar kavramının detaylarıyla ilgilidir. Bu kaynakların her biri bir menşee veya membaa bağlıdır. Mann'a göre bu temel membaalar dört tanedir: ideolojik iktidar, siyasi iktidar, ekonomik iktidar, askeri iktidar (Mann, 2012a). Bunların oluşturduğu kaynaklar veya imkânlardan bahsetmek gerekirse şunları söyleyebiliriz:

Ekonominin imkânları; *sermaye*, toprak, para, şirket statüleri...

Siyasetin imkânları; partiler, *iktidar*, meclisler, bürokrasi...

Askeri imkânlar; ordu, *silah* teknolojisi...

İdeolojik imkânlar; *statü*, sanat, din, teori, anlam, semboller, ritüeller...

Bütün bu imkânları kullanma becerisi ise *örgütlenme* sayesinde gösterilebilir. Yani asabiye ya da toplumsal güç olarak tanımladığımız olgu bir anlamda bu

kaynakları kullanabilme becerisidir. Buradan *toplumsal güç = örgütlenme* formülü ortaya çıkmaktadır. Örgütlenmeyi oluşturan yegâne imkân ise *insandır*. Nicel veya nitel anlamda insan, *toplumsal gücün dört menşeinin* temel kaynağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda *asabiye* kavramının içeriği genişlemektedir. Akrabalık ve kan bağı şeklinde ifade edebileceğimiz *nesep asabiyesini* ayrı tutarak, İbn Haldun'un *sebep asabiyesi* olarak formüllediği meseleyi yukarıda bahsettiğimiz toplumsal gücün kaynaklarındaki örgütlenme şuuru olarak niteleyebiliriz. Bordieu'nun *sosyal sermaye* şeklinde ifade ettiği olguyla üç aşağı beş yukarı birleşmektedir.

Bir ev inşa etmek, bir caminin temellerini atmak, sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik bir alt yapının oluşturduğu bir zihniyet performansı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Mahremiyetin nasıl yaşanacağı, şehrin düzeni gibi sorunlar bu çerçevede çözüme kavuşacaktır. Zihniyet planında herhangi bir dayanağa uymayan ev, mabed veya mahalle tasarımları toplumda bazı muhafazakâr tepkilere yol açabilir. Aynı zamanda kalıplaşmış ve belirli bir senteze ulaşmış mekânsal yapılar üzerinde iktidarın değişime özgü yeni bir tasarım stratejileri bazı dini-kültürel tepkilere maruz kalabilir. İktidarın belirli bir dini sosyal grubun ürettiği ev veya mabetlerini yok etme veya dönüştürme projeleri grubun bireyleri arasında bazı amaç farklılıklarını ortaya çıkarabilir. Siyasal iktidarın belirli bir sosyo-mekansal ağa ve onun oluşturduğu mekanlara müdahalesinin söz konusu dini grubun sosyal iktidarının boyutlarını okuyabilmek için bir yol teşkil ettiği söylenebilir. Sosyal grubun dini-kozmolojik evrenini hafızada tutan ve onu zihinsel-bilişsel bir tasarım olarak hayatına taşıyan her birey, müdahaleye tepki gösterecektir. Tepkinin çeşitli şekillerde kurumsallaşmasına karşı bir teslimiyet kurumsallaşması da belirebilir. Teslim olan bireyler ve direnen bireyler arasında niteliksel farklılıkların potansiyel varoluşu, müdahaleyle birlikte görünür olacaktır. Salt mekânın yüzeysel görüntüsü ve onun oradaki varlığı iktidara karşı bir muhalefet için gerekçe olamaz. Ancak yapının ardındaki sosyo-kültürel anlam dünyası böyle bir harekete meşruiyet zemini teşkil edecektir.

2.4.2. Dil Muhalefeti

Dini muhalefet perspektifinin *ideolojik imkânları* kullanma seviyesi, *dil muhalefeti*ni açıklayan bir mahiyeti belirtmektedir. Burada *kültür* kavramının basit bir tanımına atıf yapacağız. Kültür; *ritüel, anlam ve normlardan* oluşan bir yaşama biçimidir. İktidarın kültürü ve muhalefetin kültürü ayrı şeylerdir. Bazen muhalif kendi kültürel ürünlerini muhalefet imkânları olarak keşfeder ve kullanır. Burada kültürel ürünlerden kasıt yukarıda bahsi geçen *ritüel ve semboller* kapsayan özel bir içeriktir. Ritüellerin oluşması ve bir yaşama biçimi olarak kültürde yer etmesini sağlayan şey sembollerdir. Din için de aynı şey geçerlidir. Dinin *ibadet* alanı irili ufaklı sayısız semboller üretir ve *normlar* bu sembollerin kullanılma biçiminden bizzat kültürü belirleyen koşulları sağlamaya kadar geniş bir dairede şekillenmektedir. Dil muhalefeti, dinin normlarının zemininde duran dogmalarla oluşturulmuş ibadetler ve simgelerin göstergesiyle ilgilidir. Bu alandaki tavizsizlik, *inananlar* tarafından dinin devamlılığını sağlayacak önemli bir tavır olarak bilinir ve icra edilir. Dindar (bir muhalif kültürün mensubu) yaşadığı ve muhalefet ettiği rejimin, iktidar dairesi içerisinde bir meşruiyet zemini olarak ürettiği kültürün ürünlerini bünyesini koruma adına kullanabilir. Dini-ideolojik imkânları kullanabilme kapasitesi önemli bir ölçüttür. Dinin hegemonyası askeri-siyasi-ekonomik imkânların din uğruna kullanılabilmesi anlamına gelmektedir. Dinin özerkleşmesi ya da bir coğrafyadaki siyasi-ekonomik ve askeri nüfuzunun kırılması ise onun alanını kısıtlamaktadır. Kısıtlayan seküler iktidar karşısında örgütlenme olanaklarını oluşturabileceği yegâne alanı ideolojik bir bilgi birikiminde ya da toplumsal hafızanın oluklarında bulacaktır. İmkânlar kısıtlandığında, başka bir ifadeyle dinin veya ideolojinin kamusal alana nüfuzunu sağlayacak araçlar azaldığında, artık dini muhalefetin seyri dindar veya dini ayakta tutmaya çalışan insanların bedenleri bir araç olma durumunda kalacaktır. Bedenin muhalefeti ise simge ve sembollerle olur. Yine bunları gündeme getirmenin ve imkân kısıtlılığını aşmanın yolu dini muhalefetin ikinci kademesi olan dil muhalefettir.

Dil muhalefeti; başka bir anlamda dini-ideolojik-kültürel gerçekliğin dönüşüme uğratılma çabaları karşısında bizatihi değiştirilmek istenilen simgeleri taşımak ve göstermektir. Feminist mücadelede kadınların dişil göstergelerini teşhir

etmesi, açlık sınırında yaşayan işçilerin çaresizliğini anlatmak için farklı sefalet simgelerini kullanması gibi birçok örneği vardır. Şapka giymemekten ziyade sarık giymeye devam etmek *sembolik muhalefetle* açıklanabilir. Kıyafetle ilgili bir yaptırım karşısında kendi ritüellerini yaşama açısından kendi sembollerini göstererek farklı şekilde bir *beden dilini* konuşturmaktadır. Muaviye ve Amr bin As'ın Hz. Ali'ye karşı muhalefet girişimlerinin tarihinde Siffin Savaşı'nda Emevi ordusunun yenik düşme eşiğine gelmesi akabinde mızrak uçlarına Kuran ayetleri asması. Burada dini muhalefet olgusunun iki boyutluluğu göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Yapılan muhalefet eylemi *din* uğruna mı veya *iktidar* uğruna kullanılan bir *imkân* mı sorusu zinde tutulması önemlidir. Bu konuda İslam tarihi literatüründe geniş bir tartışma yer tutmaktadır.

“Foucault, çağdaş toplumların, duyguları, davranışları, bedensel ifadeleri yani özetle bedeni düzenlemek için sayısız güç teknolojileri geliştirmiş olduklarını ileri sürmüştür. Bu yüzden toplumsal kontrolün bu formları, aynı anda beden ve akıl üzerinde kurnazca çalıştıkları için, sadece yüzeysel uyum sağlama değil, aynı zamanda kişinin ruhuna da nüfuz edebilme yetisine sahiptirler.” (Akt. Kara, 2013: 22). İktidarın bu nüfuz gücü karşısında çeşitli bedensel tepkiler görülebilmektedir. Bedenin muhalefeti, bedene yönelik bazı politik müdahale karşısında kendi araçlarını kullanarak gerçekleşmektedir. Fenomenolojik beden tıpkı Roland Barthes'in *iş* ve *metin* arasında yaptığı ayrımına benzer, beden ve cisimleşme arasında kullanışlı bir ayrımı kavramaya yarar. Beden, *iş* gibidir; maddi obje bu durumda kitabın kendisi, kitaplığı kaplamıştır. Cisimleşme ise bunun karşılığında *metindir*; *metin*, *eylem* ve üretime benzer bir şekilde tecrübe edilmiş *söylemin* belirsiz alanlarında yer alır (Kara, 2013; 28-29). Bedenin iki türlü göstergesi vardır: Dil ve kıyafet (ziynet). Cisimleşmenin (embodiment) en büyük göstergesi *söylemdir*. Kıyafet meselesi bedenin şeklinden bahsetmektedir. Şüphesiz bedeni kaplayan kıyafet, ziynet ya da süs *dilin* etkisindedir; aynı zamanda dil de kıyafeti etkiler. Fenomenolojik beden olarak tabir edilen olgu bu minvalde anlaşıldığında bilincin beden üzerindeki yansımalarının hem dile hem de kıyafete tesir ettiği görülebilir. *Dindarlık* ister istemez kendini türlü şekillerde inançlının bedeninde bazı önemli semboller aracılığıyla gösterir. Bu gerçek dinin beden üzerinde bir hegemonya kurması olarak okunabilir şüphesiz, ancak işin bununla hiçbir alakası da olmayabilir. İnanç, iman ve ruh hatta

kalp adı altında toplayabileceğimiz bedeninin hem bir parçası hem de ondan ayrı olan bir merkeze göre şekillenen beden, bir hegemonya veya tahakkümden çok teslimiyet ve rıza aracılığıyla kendini gösterebilir. Dinin bedenlere yaptığı bu etki görünürde *eylemlerden çok söylem ve göstergelerin* kapasitesine göre değerlendirilebilir. Ancak bir dindarın herhangi bir iktidar karşısındaki memnuniyetsizliğini okuyabileceğimiz temel argüman *eylem ve söylemlerin* bütünlüğüne göre şekillenmektedir. İslam terminolojisinde bu bütünlüğün karşılığı *iman-amel* birliğidir. Ancak burada söylemi de aşan bir olgudan bahsediliyor: İman. İman *dil* ile ikrar edilir ama tasdiki *kalp* iledir.

2.4.3. Kalbi Muhalefet

İktidarı heyecanlandıran en başat unsur *kalpleri razı edebilmektir*. Kalbi muhalefet, razı olmamanın ve mistik bir karşı duruşun resmidir. Dayandığı ideolojik temel ise İslam tasavvufu açısından düşünüldüğünde *vahdet-i vücud* nazariyesidir. Kader anlayışının Eşari çizgisine yakın olanlar²⁸ kalbi muhalefeti gizli veya sırlı yaşayarak *her şeyi Allah'tan bilmek* prensibini hayatlarının merkezine koyup bir köşe başı kanaati olarak bilmişlerdir. Kaderi, Maturidi gibi ya da ona yakın değerlendirenler²⁹ ise insanın bu konuda imkânlarını kullanması ve muktedirin münkerine karşı çıkmayı belli ölçülerde prensip edinmişlerdir. Böylelikle, *kalbi ret* diyebileceğimiz *rizanın* karşısında olmanın iki göstergesi oluşmaktadır. *Mistik veya gnostik tarz ve sembolik tarz*. Sembolik tarzı yukarıda *dil muhalefeti* şeklinde ele aldık. Bir de *kalbi ret* sonunda bazı imkânların elde edilmesiyle oluşan bir muhalefet tarzı daha oluşmaktadır. Bu tarz kamusal alanda görülebilen ve etki alanı en geniş olan muhalefet biçimidir. Bunu da yukarıda *imkân muhalefeti* başlığı altında inceledik.

Kalbi muhalefet kavramsallaştırmasının tam olarak anlaşılması için Steven Lukes'in *gönüllü riayetin garantilenmesi* şeklinde tabir ettiği bir durumdan bahsetmek gerekmektedir. Bu kavramı tersten okuduğumuz zaman karşımıza *kalbi muhalefet* mefhumu çıkacaktır. Bu anlamda *kalbi muhalefet* gönüllü riayeti sağlayan rıza üretimine karşı sabit muhalif bir pozisyonu temsil etmektedir. Sosyoloji

²⁸ Eşari'nin kader anlayışı için bkz. (Genç, 2016)

²⁹ Maturidi'nin kader görüşü için bkz. (Gümüsoğlu, 2017)

görünenin arkasını okurken kişilerin tutumu ve davranışlarını onların *dillendirmesiyle* bilebilir. Ancak hissiyatın veya fikrin dillendirilmemesi durumunda toplumsal gerçekliğin ne kadarını açıklayabilir olduğu tartışılabilir. Böyle bir durumda siyasetin ve siyaset sosyolojisinin meselelere bakışı nasıl olacaktır? Bu konuda geniş bir muamma duruyor. Bir siyasi tavır, tutum veya davranışın analizini yaparken meselenin kalbi yönlerine yönelik tecessüs böyle bir zorluğun aşılmasını bekleyecektir. Dolayısıyla *kalbi muhalefet* kavramının ilk planda görünmeyen, gizli ve sırlı bir şekilde zihinlerde canlanması doğaldır. Ancak rasyonel motivasyondan (pragmatizm) farklı bir şekilde hareket eden insan topluluklarında iktidarın dönüştürücü veya yok edici müdahalelerine karşı duruşun temelinde *eylemci* bir anlayış yatmayabilir. Eylem ve söylemlerden oluşan görünür tepkiselliklerin analizi bir sosyal bilimler metodolojisi sınırlarında değerlendirilebilir; ancak kalbi bir tepkinin (buğz) görülebilmesi için lisan-i halin bilinmesi gerekmektedir. Yüz ekşimesi, soğuk bakış, çekilme, müdahil olmama gibi hallere göre değerlendirilebilir. İncelenen alan, şahsın bu tepkilerini okuyabileceğimiz bir metin-eylem penceresi olmaması hasebiyle, onun hallerine tanık olan insanların onunla ilgili sözlerine başvurmak gerekmektedir. *Buğzu* ölçmenin herhangi bir tekniği yoktur. Ancak var olması *dini muhalefet* açısından son derece önemli bir göstergedir. Türkiye’de modernleşme ve devlet tarihinin bazı boşlukların doldurulması ve taşların yerine oturması için bu bakışı göz ardı edemeyiz. Eylem ve söylemlerde muhalif bir içeriğin bulunmaması, muhalefetin hiç olmadığı veya olmayacağı anlamında değerlendirilmemelidir.

Said Nursi’ye göre kalp tasdik organıdır; onaylar veya reddeder (Nursi, 2009d: 625). Dolayısıyla muhalif pozisyon edinmenin başında kalbin reddi vardır. Din, dünyayı anlamlandırmada çok etkin bir konuma sahiptir. Dünyayı anlamak ve neden dünya içre yaşanıldığı sorusuna verilecek ontolojik bir cevap, dinin anlam bakımından üstün tuttuğu amaçların yerine bu amaca ulaşmak için kullanılan dinsel araçlar (gösterge) geçtiği zaman bile, dinin toplumsal ve bireysel alanlarına herhangi bir müdahale olmadığı takdirde, değişmeyecektir. Ancak iktidarın veya kurumsallaşma içinde farklı bir fikrin şiddeti karşısında dini amaç ve dini araç gerginliği yaşama esnasında dindarların tepki anlayışlarında ihtilaf çıkacaktır. Araçlar amaçlaşabilir. Dolayısıyla burada “din nedir” sorusu da tekrar ele alınması

gereken bir soru olarak karşımıza çıkabilir. Bir kısım dindar ontolojik olarak kendi dinin gösterdiği hedefler ve çizdiği kurallardan taviz vermeyi daha kolay bir şekilde gerçekleştirecektir. Çünkü dinin göstergeleri dinin özüne (kalp, şuur, iman) göre daha az değerlidir. *Dini muhalefet* bir maşeri şuurun yeniden oluşması için ortaya çıktığında bu kısım dindarın muhalefeti farklı ve sırlı şekillerde sürer veya zamanla siyasal iktidara bütünüyle teslimiyet şeklinde sonlanır. Bu anlamda dinin birbiriyle tamamıyla zıt iki işlevi ortaya çıkmaktadır: (1) *Satükonun*, mevcut ideolojik iktidarın güç ilişkilerini meşrulaştırmak ve (2) dinin kendi gerçeğini yaşatmak için değişimin ve özgürlüğün protest bir savunucusu olmak (Billings, 1990; 2). Muhalefeti sırlamak bazı iktidar müdahalelerine meşruiyet kazandırmakla sonuçlanabilir. Mistik dünya görüşlerinde bulabileceğimiz böyle örnekler, çoğunlukla iktidara adapte olmakta güçlük çekmeyecektir. Bu çeşit bir tavır teslimiyet olarak okunabilir. Fakat teslimiyetten farklı bir sorunsal görülmektedir burada. Nitekim Kenan Rıfai'nin Cumhuriyet Dönemi siyasal iktidar ile kurduğu ilişki, bütünüyle teslimiyet olarak görülmemelidir. Dinin bazı göstergelerinden (kıyafet ve kadın) verdiği tavizlere rağmen dinin mahiyetini ihtiva eden kalp ve imandan vazgeçmez. Tekkeler ve Zaviyelerin kapatılmasından sonra ihvanlarıyla yaptığı sohbetlerde şeriatın özünden vazgeçmediğini her fırsatta belirtmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de dini muhalefet gerçeğini oluşturan temel argümantasyonun bir kısmına mistik dünya görüşünün Türk inkılaplarına karşı sırlı tepkilerini de almak durumundayız. Bu konuda verebileceğimiz başat örneklerden biri İsmail Kara'nın aktardığı bir şeyh efendinin rüyasıyla amel eden Anadolu mutasavvıflarının sessiz tepkileridir. Hiçbiri açıktan protesto etmez. Ancak her fiilin yaratıcısı tek olduğu için bunun karşısında durmak olanaksızlığı, onu sineye çekmeyle sonuçlanacaktır. Yalnız bu tavrın *siyasal iktidara teslimiyet* olarak ele alınması oldukça zordur.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE DİNİ MUHALEFET; TEPKİLER VE FAİLLER

İktidar ilişkilerinin mahiyeti aslında toplumsal güçlerin³⁰ siyasi alana hâkim olma çabalarıyla ilgilidir. Dolayısıyla iktidarı ele geçiren unsurun galip geldiği diğer unsurlara nüfuzunun sınırlarında yenik güçlerin direnci bulunmaktadır. (Barbalat, 1985: 536). Teorik olarak belirtilen bu direncin Osmanlının son dönemine yansımaları, Türk devletinin 31 Mart olayıyla birlikte nasıl bir net dönüşüme uğradığını görebilmemiz açısından ele alacağımız önemli bir nazari çerçeveye göre şekillenecektir. Bu çerçeveyi kapsayan en önemli unsur *dini muhalefet* meselesidir. Dolayısıyla batılı dönüşüm perspektifinin karşısındaki geleneğin, iktidarı sınırladığı yer, Türk toplum ve devlet yapısının muhtevasının dönüşümü açısından düşünülürse *dini muhalefetin* çok önemli bir direnç kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Burada bahsedilmesi gereken en temel nokta ise reformist ulemanın destekleriyle Jön Türkler'in yürüttüğü bir *dini muhalefet* sürecinin aynı zamanda Osmanlı hanedanının iktidarına son verdiği gerçeğidir. Ama bu süreç hilafet kaynaklı *kurumsal* bir *dini muhalefetin* yoğunlaşmasıyla gerçekleşmiştir. 31 Mart olayından sonra Cumhuriyetin ilanına kadar olan karışık ve kritik, iç-dış savaşların yoğun olduğu bir dönemde gelenekçi ulemanın direnci oldukça *kültürel* bir perspektif kazanmıştır. Daha sonra ise Cumhuriyet döneminde bu kültürel seyrin, dinin *dogmatik* alanına nüfuz eden gelişim ve gidişatın yoğunlaşmasıyla direnci daha farklı ve daha özelleşmiş alanlara sevk ettiğini müşahede edeceğiz. Burada görülmesi gereken en önemli nokta dini temsil eden ulemanın reformist ve geleneksel taraflarının düşünsel ve eylemsel ayrılıklarıdır. Dolayısıyla hem padişahın teokratik iktidarına karşı geliştirilen reformist muhalefet hem de bu reformist düşünce ve eylemler karşısındaki gelenekçi muhalefetin kullandığı argümanlar din merkezlidir. Çünkü o dönem için politik meşruiyeti sağlayan yegâne unsur dindir. Aslında öz olarak mesele, reformist anlayışla gelenekçi anlayışının meşruiyet mücadelesidir.

³⁰Kavramın detayları için bkz. (Mann, 2012) Mann'a göre *toplumsal iktidar* ekonomi, siyaset, askeriye ve ideolojiden oluşan dört menşeden ibarettir. Bunlar bir coğrafyada bulunan irili ufaklı toplumsal grupların hangi motivasyonla birleştiklerine göre şekillenirler. Siyasal iktidarı oluşturan güç, Weber'in anladığı şekilde şiddetin meşru araçlarını elde etmekten daha fazla bir şeydir. Siyaset-din; askeriye-din-siyaset, ekonomi-siyaset-askeriye gibi çeşitli birleşmelerin ürünü olarak devletler doğar. Bunların bir bünyede özerk hale gelmeleri veya herhangi birinin aşkın ideoloji imkânlarını ele geçirmesi birbirinden farklı siyasal iktidarlar doğurmaktadır.

Türkiye’de dini muhalefet meselesinin teorik-metodolojik çerçevede bir analizini yapma gereği duymamızın çeşitli sebepleri vardır. En önemli sebep dinin muhakkak tek bir yorumunun, tek bir yaşam biçiminin (kültür) olmaması ile ilgilidir. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinin kaynaklarını teşkil eden selefi düşünce, tasavvuf düşüncesi ve kelâmi-felsefi tarzın (Uludağ, 2012) Osmanlı toplumsal iktidarının zeminini de oluşturduğu söylenebilir. Ehli Sünnet perspektifinde Hanefilik mezhebinin oluşturduğu bir tasavvuf-kelam uzlaşısı geleneği (Şeker, 2013:253), modernliğin devlet ve toplum sınırlarında etkisiyle birlikte yeni kurulan Türk devletinin temellerini oluşturan Meşrutiyete karşı çok farklı tepki hamleleri gerçekleştirmiştir. Bu hamlelerin kapsamlı tespitini yapmak oldukça zordur. Ancak dini muhalefet nazariyesi çerçevesinde belirleyebileceğimiz birkaç davranış kalıbına göre bir şema oluşturabiliriz. Bu şema kesinlikle İslami düşünce tarzının farklılıklarına göre şekillenecektir: *Devrimsel tepki, dil muhalefeti ve kalbi muhalefet*. Dini muhalefetin bu üç boyutu Türkiye’de dinin sosyolojik imkanının temellerini oluşturmuştur. Devrimciler genellikle *temkin ve “temekkün”* (Mustafa, 2001: 327) temelli bir *sabır sürecini* benimseyip *imkânlar olgunlaştığında* bir başkaldırı vizyonunu edinmişlerdir. Bu imkânların ne zaman olgunlaşacağına ölçüsünü yapacak temel, muhalefet bilincini oluşturan zihniyetin şiddete başvurma, aceleci olma ve dünyevi hedeflere yönelme gibi motivasyonlarıdır. Şeyh Ubeydullah isyanını buna örnek olarak gösterebiliriz. *Dil muhalefeti* ise ileride bahsedeceğimiz tarzda dinin bir takım sembol ve ritüelini hatta dogmatik özelliklerini muhafazası şeklinde gösterilen bir tavır tarzıdır. Buna örnek olarak da İTC’nin, ulemanın dini nüfuzunu kullanarak gerçekleştirdiği *sembolik tepkileri* gösterebiliriz.³¹ Üçüncü olarak da tasavvufi dünya görüşünü oluşturan Vahdet-i Vücut nazariyesi perspektifinde “herşeyi Allah’tan görmenin” felsefesi olarak açıklayabileceğimiz apolitik gibi duran ama aslında bireysel mikro alanlarda oldukça politik bir tepki tarzı olarak *kalbi muhalefetten* bahsedebiliriz. Bu üç muhalefet tarzı da siyasal alanda meşru yollarla yapılacağı gibi gayri meşru yollarla da yapılabilir. İsyanın ölçüsü şiddetin ve haddi aşmanın kapsamı içinde değerlendiriliyorsa gayri meşru ilan edilen muhalif hareket, eğer devrim güdümlü bir isyan örgütlenmesinden uzak duruyorsa ve

³¹ Hutbeler, Hilafet risaleleri ve arizalar. Daha teferruatlı bilgi için bkz. (Kara, 1998) ve (Kara, 1999).

dini bu minvalde yorumluyorsa tepkisini kültürel veya kalbi cephelerde sürdürmek durumundadır.

İslam tarihinde oluşan teokratik iktidarlar fethedip yönettikleri memleketleri *zor (force)* kullanarak itikadi-iktidar çemberlerine sokmaya pek yanaşmamışlardır. Çoğunlukla kalbi ve *gönüllü riayet*³² temellerini atmaya çalışmış, böyle bir yönetim tarzı benimsemişlerdir. Emeviler, Abbasiler, Selçuklular, Memlükler, Osmanlılar... bu hanedanların yönetim şekilleri büyük oranda gönüllü riayet esaslarına dayanmaktadır. Ancak ideolojik (İslami) sınırlarda değerlendirilen her bir Müslüman'ın veya dini grubun itikadi-siyasi ve kültürel alanlardaki mezhepsel veya siyasi itirazları *iktidar* tarafından çoğunlukla sert bir şekilde cevap bulmuştur. Osmanlı devletinden sonra yeni kurulan Türk devletinin de dini politikaları bu minvalde değerlendirilmesi gerekir. Türkiye'de dini muhalefeti, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kuruluşundan günümüze, din ile ilgili reform, inkılap ya da politikalarına karşı kültürel veya devrimci bir karşı koyma biçimi olarak okumak gerekirse, bu sürecin ne şekilde geliştiği hakkında bir takım modernleşme tarihiyle ilgili noktalara değinmek gerekmektedir.

Osmanlı'da İslami hareketler tek biçimli veya bütünleşik değildir. Osmanlı dönemi boyunca İslam çok çeşitli temsil pozisyonları edinmiştir. Bir başka deyişle imparatorluktaki Müslüman cemaatler heterojen ve çok boyutluydu. Bu çeşitlilikten doğan ortodoksi (Ehli Sünnet) ve mistik (Tasavvuf) ekoller farklı şekillerde ve rollerde bölgelerin ve cemaatlerin bütünleşmesine yardımcı oluyordu. İslam'ın Osmanlı döneminde çok biçimli veya çok boyutluluğu modern devletin karşısında bir İslam devrimine sebep olacak şartların oluşmasına engel olmuştur. (Karasipahi, 2009: 88). Sünni ideolojinin devrimsel bir tarz işletmemesinin altında yatan sebeplerden başka biri, onun Şiiliğin aksine entelektüel-kurumsallaşmış bir imamet-hilafet teorisinin olmamasıdır (Karasipahi, 2009: 106). Yani halifenin kim olacağı meselesinden ziyade halifelik tavrının nasıl olacağı üzerinde durulmuştur. Bu anlamda halife belirleme işi kurumsal sınırlarının dışında mevcut kurumların (eğer dezenformasyon, bozulma, çözülme durumları varsa) ihyasına çalışmak başvurulacak tek siyasi tavidir. Bunun aksine davranıp iktidarın meşruiyetini sorgulayarak onu

³² Kavram için Bkz. (Lukes, 2016: 155)

devrim imkânlarının gerektiği gibi *yerinden etme girişimleri* ağır ve kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Çünkü hiçbir dönemde bu isyanlar imparatorluk sınırlarında kapsamlı bir meşruiyete ulaşmamıştır.³³ Bu tarihi olgusal gerçeklik Meşrutiyet devri Osmanlı'sında, hatta Cumhuriyet Türkiye'sinde de baskındır.³⁴ Dini muhalefetin ortaya çıkma potansiyeli açısından devlet çevrenin unsurlarını çeşitli yollarla denetim altında tutup rakip bir ideolojik tutumun yeşermesine engel olmaya çalışmıştır. Teknik ilerlemeyle beraber politik gücün taşraya nüfuzunu artırdıkça muhalefet potansiyeli olan unsurların kendi *imkânlarından uzaklaşması* gibi bazı gerçeklerle karşı karşıya kalınmıştır.

Modernleşme devrinde Türkiye'de İslami hareketlerin *yeniden diriliş* idealini oluşturan merkez, dinin müesseseleşmiş hali olan *câmilerden* ziyade metin ve görsel medya unsurlarının kullanımıyla ve halkı eğitmek ve seferber etmek amacıyla oluşturulan entelektüel çevrelerdir (Karasipahi, 2009: 90). Böyle bir anlayış aslında merkezci bir tutumdur. Halkın kendi imkânlarını kullanmaktan ziyade, halkı belli bir seviyeye erdirmeye çalışarak böylece bir dini hareketlenme oluşturma anlayışı siyaset nazariyesi açısından kayda değer bir tutumdur. Bu çevrelerin Osmanlı tarihi boyunca varlıklarını sürdürdükleri zemin devlet-din bütünleşmesidir. Özerkliğin sağlanması tasavvuru ise *laiklik* ideolojisinin Fransız jakobenlerinin tarzına yakın bir şekilde sağlanmasıyla ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu da İslami hareketlerin kendi alanlarına itilmesi ve kamusal alanlarda gitgide varlığını kaybetmesi gibi bir sürecin işlenmesine yol AÇMIŞTIR.

1. DİNİ MUHALEFETİN DAYANAKLARI; REFORM VE GELENEK

Osmanlı'da muhalefetin kaynağı, mevcudiyeti ve şekli ontolojik dünya görüşüne dayanmaktadır. Bu durum İslam diniyle yakından ilintilidir. Bir zihniyet meselesi olarak tasavvuf-kelam uzlaşısının oluşturduğu İbn Halduncu Osmanlı siyaset felsefesi (Şeker, 2013: 64); başkaldırı, devrim gibi iktidar hırsıyla neşet eden

³³ Burada Şeyh Bedreddin'in isyanı, sonuçları açısından Türkiye'de dini muhalefetin hangi sınırlarda gelişebileceği potansiyelini taşıması açısından işaret edilmesi gerek önemli bir vakadır. Sekülerleşme meselesi bu anlamda batıyla münasebetin ticari ve siyasi anlamda başladığı Lale devrinin önemli olayı Patrona Halil isyanından daha gerilere götürülebilir.

³⁴Türkiye'de devlet geleneğinin sürekliliği (Heper, 2012: 239) bu anlamda bir paralellik oluşturmaktadır.

tepkisellikleri değersiz görmüştür. Osmanlı toplumunda bu sebeple bir muhalefet kurumsallaşması yaşanmamıştır. Muhalefet diyebileceğimiz hareketler çoğunlukla iktidara karşı devrimci bir tarzda yürütülüyordu.. Dolayısıyla muhalefet etmek isyan etmekle eş anlamlı algılanıyordu. Bunun için isyanların başlangıçları ne şekilde olursa olsun, sonu kanlı oluyordu. Ancak geç dönem Osmanlı'da batılılaşmanın etkisiyle durum değişmiştir. Devlet'e yönelik tepkiler ortada açıkça duran siyasi, ekonomik ve askeri sorunlar dolayısıyla daha görünür olmaya başlamıştır. Öyle ki, III. Selim döneminde Avrupa'ya gönderilen talebeler sistemin çatlaklarını görerek bu konuda yeni bir Osmanlılık şuuru oluşturmaya girişmişlerdir. Bu irili ufaklı tepkisellikler ileride yürütme organını etki etme ve onu ele geçirme hedefiyle padişaha karşı örgütlü hale gelmiştir. Siyasal gelişim evreleri hiç şüphesiz oldukça önemli detaylar içeren bir içeriğe sahiptir. Ancak, Osmanlı'ya karşı ilk partileşmiş muhalefet İttihat ve Terakki Partisidir. Bu partinin sosyolojik dinamikleri ise Genç Osmanlıların yeni entelektüel tartışmalarına paralel olarak ortaya çıkan, padişaha karşı verilmiş mücadelelerde yatmaktadır. Osmanlı siyasetine yeni bir açılım getirerek önemli bir devrim süreci başlatılmıştır. Bu sürecin sonunda gerçekleşen Cumhuriyetin İlanının temelleri bu dönüşüm evrelerinin detaylarında aranmalıdır.

Jön Türklerin varlığını kuşatacak sihirli bir kelime bulmak gerekiyorsa, bu hiç şüphesiz 'hürriyet' olurdu. Hürriyetçi bakış son dönem Osmanlı entelektüelleri³⁵ arasında tartışmasız yücelenen ve öncelenen bir tarzı teşkil ediyordu. Ancak bu konuda bir tasavvur birliğine ulaşamamıştır. Bunu, aynı ifadenin farklı versiyonları arasındaki kavgada görebiliriz. Aslında 'manaların farklılığına' bir vurgu söz konusuydu. Yani *hürriyet*, *meşrutiyet*, *eşitlik* gibi değerlerden anlaşılabilir farklı farklıydı. Dolayısıyla ortada bir *söylem* tartışması vardı diyebiliriz. Klasik Osmanlı söyleminin nüfuzunu kaybettiği dönemde, kaybetmesini oluşturan şartlar açısından düşünüldüğünde, *hürriyet*, *terakki*, *muasırlaşma* gibi kelimelerin Osmanlı şuurunun

³⁵ Malumdur ki, Osmanlı entelijansiyası, modernleşme devrinden önce medreselerde okutulan kelimeler, fıkıh, akaid gibi ilimlerde ihtisas sahibi olanlar veya bu ilimlerin hayata-pratiğe aksetmesi olarak tanımlanabilecek tasavvufi istilahın tekke ve tarikat şeklinde kurumsallaşan yapılarının eğitim-irşat faaliyetleriyle yetiştirdiği zevat şeklinde iki bütünleşik toplumsal tipi kasteder. Modernleşme etkisi ise son dönem Osmanlı *aydın* lafz-ı mübareğiyle yeni bir öncü insan modeli ortaya çıkarmıştır. Kısaca bunlar bürokrat çevrelerdendir diyebiliriz. Buradan itibaren eski Osmanlı entelijansiyası (ulema) kendini bu modern hayata nasıl adapte ettiği-edebildiği-edemediği oldukça önemli bir sorunsaldır. Biz bu sorunsalın bir vechesi olan dini *muhalefet* meselesine yoğunlaşmak durumundayız. Diğer önemli vechesi ise entegrasyon meselesidir.

hayata yeniden döndürme projelerinde kullanılıyor olması garip bir çaba gibi görünmektedir. Çünkü kavramların mevcut tarihsel anlamları tedrici bir şekilde hegemonyasını hissettirecektir. Hilafet ve Saltanat şeklinde ifade edilen din-siyaset uzlaşısını temsil eden bir Osmanlı sisteminin mevcut siyasi terminolojisine rağmen, henüz ortaya atılmış batılı dünya görüşüne dayanan söylem kalıpları son dönem Osmanlı uleması tarafından İslam terminolojisinin teceddüt koşullarının sağlanmasına zemin hazırlamak için kullanılması oldukça ilginçtir.³⁶ Bu, toplumun gelecek umutları açısından çok farklı ve öngörülmez sonuçlar doğurmuştur. Dolayısıyla batılılaşma kavramları böyle bir ortamda kendi yolunu çizerken tedrici bir tarz izlemektedir. O dönemde, kavramların ve araçların mevcut tarihsel anlamları, yani gerçek mahiyetleri anlaşıldıkça bir kısım ulemanın hatasından dönmesi ve eski savunduğuna kati muhalefet etmesi gibi tenakuz denilebilecek durumlarla karşılaşmak oldukça mümkündür. Bu şartlarda ulemayı muhalefet stratejilerine göre kategorize etmek çetrefil bir çaba olarak karşımızda durmaktadır. Ancak şu var ki, batılılaşma, hegemonyasını tedrici bir şekilde sürdürürken reformist duruşunu koruyan ulemayı *bağımsız değişken* olarak merkeze almak süreç içerisinde farklılaşan tepkileri daha net ölçmek açısından önemlidir. Yani iktidar cephesinin dini bir çevrenin sözcülüğüyle ve meşruiyet çabalarıyla epistemolojik ve metodolojik olarak dini hayatı düzenlemesi gerçeği önemli bir parametredir.³⁷ Bu anlamda batıcılar kanadında *içtihat* mecmuası ve milliyetçiler kanadında ise *İslam* mecmuasında aksedilen düşüncelerin oluştuğu dini reformistler dönüşümün kültür-anlam cihetlerinde köşe taşlarını temsil ederler.

Hürriyet ve eşitlik söylemlerinin dayandığı temel, bireylerin kişisel yaşamlarında neye inandığı ve neye tabi olduklarına bakmaksızın; tabi oldukları din, gelenek veya inancın kolektif bir devlet bilincine veya devlet bilincini geliştirecek bir

³⁶ Bunun sebebi sosyal iktidarın önemli ölçüde dönüşmesidir. Asabiye'nin farklılaşması toplumun bütünleşmesini sağlayan temel motivasyonun değişmesi şeklinde ifade edebiliriz. Dini-ideolojik önceliklerin yerini ekonomik öncelikler almıştır. Dolayısıyla yeniden bu asabiye'nin oluşması için bizzat ulema tarafından devlet merkezli dönüştürme çabaları sarf edilmiştir. Garip bir şekilde Cumhuriyet devrimi ve inkılap politikaları bu dönüştürme çabalarının sağladığı meşruiyet zeminiyle çok yakından ilintilidir.

³⁷ Bu anlamda Cemaladdin Afgani ve Yusuf Akçura arasındaki somut ilişki ilerde bahsedeceğimiz *kültürel milliyetçiliğin* Cumhuriyet rejimiyle birlikte hâkim ideoloji olma durumuna yaptığı katkıyı düşünebiliriz. Bu ilişkinin olgusal alanda milliyetçilik ve İslam arasında enteresan bir diyalog olduğunu gösteren son derece önemli doneler bulunmaktadır. Bkz. (Küçük, 1984: 151).

mülke dönmemesi gerektiği hakkında laik bir anlayıştır. Dolayısıyla dini bilinci yükselten idealler hakkında tam kanaate sahip olan ulema, hürriyet söylemlerinin esas maksadını gördükleri zaman ona muhalif bir pozisyon almıştır. Jön Türkler son dönem Osmanlı toplumsal iktidarını dönüştürmek için bu anlayışa dayanarak (1) Padişah'ın bağımsızlığına dokunmama, (2) bireylerin inançlarına dokunmama, (3) dinin dünya işleriyle ilgilenmemesi gerektiği üzerine bir algıyla teba-iktidar ilişkileri açısından kritik bir dönüşüm süreci başlatmıştır. (Çavdar, 1991; 13). Böylelikle ideolojik-dini gücün kaynakları başta *halife* olmak üzere (faideli bilgiler, tekkeler, medreseler, âlimler, fıkıh) devletin kurumlarında geçer akçe olma durumundan yavaş yavaş uzaklaşmaya başlamıştır. Ulemanın merkezde nüfuzu kırılmıştır. Bu anlamda ideolojik gücün özerkleşmesinden ziyade, siyasi gücün özerkleşmesi durumundan bahsedilebilir.

1.1. ABDÜLHAMİT REJİMİ VE ULEMA (1876-1909)

Kurtuluş Kayalı'ya göre (2017; 602) bu dönemi istibdat veya baskı dönemi olarak nitelemek yeterince doğru değildir. Nedeni ise Türkiye'de makro tarih çalışmalarına yetkin ilgi duyulmamasıdır. Mikro analizlerde dönemin kısmi meselelerini izah ederken bazı oluşmuş *kavram kalıplarına* başvurulması gerçeği II. Abdülhamit iktidarını istibdat rejimi olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla Türk tarihinin sosyolojik seyrini Türk sosyal bilimlerinin makro teorik kalıplarına göre³⁸ değerlendirmesi durumunda bu dönemin farklı bir şekilde değerlendirilmesi ihtimali vardır. Bunun yapılması için istibdatın batılı anlamda hangi manaya geldiğini Osmanlı saltanat sistemiyle Abdülhamit iktidarı arasındaki kopuşlar ve süreklilikler açısından değerlendirmeye tabi tutulması lazımdır. Hobbes'un (1992) söylediği gibi bir leviathan devletle karşı karşıya olup olmadığımızı tarihsel sosyolojinin karşılaştırmalı metotlarıyla analiz etmek durumundayız. Batıda iktidar tartışmalarının temelinde siyasi, iktisadi ve askeri ilişkiler bulunmaktadır. İdeoloji ise bu dünyevi ilişkiler perspektifinde veya sonucunda gerçekleşen hayatın anlamıyla ilgili bir seküler anlayış sistemidir. Sosyalizm, kapitalizm, demokrasi gibi ideolojik temeller seküler bir tasarı olarak

³⁸ Kayalı'ya göre Türkiye'de sosyal bilim bu aşamaya henüz gelmemiştir. Bkz. (Kayalı, 2017; 601-629)

değerlendirilir. Ne var ki Osmanlı saltanat sisteminin dayandığı temele baktığımızda iktisadi ilişkilerin doğurduğu bir ideolojiden ziyade dinin dünyayı anlamlandırmasıyla oluşan bir iktisadi-siyasi-askeri ilişkiler kurumsallaşması gözlemlenir. Dolayısıyla herhangi bir Osmanlı padişahının yönetim tarzını oluşturan dinamikler kendi mefhumunun içinden değerlendirilmelidir.

Bu minvalde, araştıracağımız Cumhuriyet dönemi *dini muhalefet* meselesinin izlerini takip etme açısından İTC'nin *dini muhalefetin* dinamiklerini propaganda aracı olarak nasıl kullandığını ve böylelikle örgütlendiği gerçeğini belirtmek durumundayız.

İTC kökenlerini parlamento dışı gayrı resmi hareketlerden alır (Zürcher, 2005; 50). Padişaha karşı bu gayrı resmi mücadeleyi Selanik merkezli faaliyetlerle çeşitli yollarda sürdürmektedir. İstibdat rejiminin baskıları karşısında gizli ve açık olarak batılılaşma endeksli yapılan bu mücadele bir kısım *reformist ulema* tarafından desteklemiştir. 1876-1908 arası dönem İTC'nin muhalefet tarzını anlamak için önem arz etmektedir. Bu dönemde, İTC'nin organize olma tarzlarının kademe kademe bir devrime dönen muhalefet eylemciliği içerdiğini söylemek hata olmaz. Osmanlı'nın son dönemi göz önüne alındığında modernleşme-sanayileşme politikalarının en yoğun yaşandığı dönemlerden biri, II. Abdülhamit'in padişah olduğu dönemdir.³⁹ İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin etkisi günden güne artmaktadır. Bu manzaranın meşruiyet zeminini teşkil eden en önemli sebep II. Abdülhamit'in baskı ve sürgün politikalarıdır. Dönemin ekser ulema ve intelijansiyası bu baskıdan kurtulmak için hürriyet ve eşitlik söylemlerine başvurmuştur. Mehmet Akif, Said Nursi gibi batılılaşma karşısında cephe oluşturma idealleri olan aydınlar da İTC'nin organize

³⁹Bu konudaki tartışmaların detayına inmek sanıyorum tezin genel seyrinden uzaklaştıracaktır. Ancak bir iki önemli noktaya temas edelim. Niyazi Berkes Abdülhamit iktidarını bir istibdat rejimi olarak nitelendirmektedir. Hatta rejime 'çok başlı leviathan' diyor. (Berkes, 2011; 403) Şöyle devam ediyor: "Bu iktidarın yapmaya çalıştığı temel şeyin 'dinin mutlak gücünü' kurma girişimiydi. Ama aynı zamanda Düyûn-ı Umûmiye'yi kurarak batı sermayesinin Osmanlı topraklarına girişini kolaylaştırdı. Böylece Alman, İngiliz ve Fransız sermayesi özellikle demiryolları yapımının gelişimiyle Osmanlı topraklarındaki nüfuzunu artırdı. Dolayısıyla iktidar hem Osmanlı İslam geleneğini sürdürmeye çalışıp hem de batılı sermayenin nüfuzuna izin vererek bir çelişkiye düşmektedir. Bu çelişkiyi 'maddi uygarlık' ve 'manevi uygarlık' ayrımlarıyla aşmaya çalışmıştır." (Berkes, 2011; 370-380) Ancak ne kadar başarılı olduğu ilerleyen zamanlarda görülecektir. Bu sürecin seyrini belirleme noktasında İTC'nin ve İTC'ye sempati besleyen kuşakların rejim karşıtı tavırları da önemlidir. Batılılaşma seyri, çelişkinin aşılması için uğraşılmasından çok, kademeli olarak maddi-manevi tam bir batılılaşma temayüllerinin hâkimiyet kazanması olarak gelişmiştir.

ettiği siyasal muhalefete destek vermişlerdir. Bu dönemde isyan ve ayaklanma olarak nitelendirebileceğimiz olaylar da yaşanmıştır. Ali Suavi'nin eylemleri reformist ulemanın en marjinal örneklerinden birini teşkil etmektedir. Klantin Skalyeri adında bir Ermeni'nin Abdülhamit'e suikast girişimi arkasında İTC'nin olduğu iddiaları da o dönemde muhalefetin meşruiyet şartlarını sorgulama açısından önemli örneklerdendir. Bu süreçte rejime karşı gelme tarzları açısından bir değerlendirme yapacak olursak İTC'nin muhalefet stratejilerini ikiye ayırabiliriz. (1) İsyân ve ayaklanma odaklı askeri başkaldırı ve (2) bir kısım ulema tarafından desteklenen *dini muhalefet*.

Teşkilatlanmanın boyutları gerek Osmanlı sınırlarının dışında gerek içinde devlet üst düzey bürokrat ve askerlerinden oluşan oldukça ciddi bir hareketlenmeyi gösteriyordu. Genellikle Avrupa ve Rumeli'de gelişen bu süreç, Enver ve Talat paşa gibi askerlerin ve Mizancı Murat, Prens Sabahattin ve Ahmet Rıza'nın entelektüel faaliyetleri ve organizasyon kabiliyetlerinin ne denli etkili ve yoğun olduğuna delildi. Esas olarak Carbonari Örgütü ve Rus nihilistlerinin örgütlenme modelleri temel alınıp öğrenciler hücreler biçiminde teşkilatlandılar. “İttihatçı gazetelerde Abdülhamit'e karşı isyan çağrılarına, onun hafiyelerine karşı şiddete başvurmanın meşru olduğuna, hürriyet mücadelesi yapan cemiyetin bunu elde etmek için her araca başvuracağına dair yazılarda özellikle 1896 yılının sonlarından itibaren belirli bir artış olduğu gözlemlenir. Yayın organlarındaki bu tür yazıların artışında, Cemiyet'in savunduğu anayasal parlamentarizmin toplumun hemen her kesimi tarafından anlaşıldığına ve desteklendiğine olan inancın verdiği özgüven etkili olmuştur.” (Kaya, 2015: 85). Sadece yayın ve propaganda ile ihtilal yapılamayacağı, askerlerin yardımının zorunlu olduğu görüşünün 1902 yılındaki I. Jön Türk Kongresi'nde itirazsız kabul edilmesi, maddi açıdan zor durumda olan askerlerin Abdülhamit'i devirmeye olumlu bakacaklarına dair iyimser bir düşünceye dayanıyordu. Enver Paşa hatıralarında “Haziranın on iki ve on üçüncü Perşembe ve Cuma günleri arasındaki gecede artık Selanik'i, ailemi, istikbal-i maddimi terk ederek, sadece ahaliden bir fert gibi, hükümetin bütün kuvvetine karşı alenen, müsellahan ilan-ı isyan ediyordum” diyerek İTC'nin pratik olarak üstlendiği muhalefetin bir şekilde devlet dışı sınırlarda şekillenmeye başladığının işaretini vermiştir. Böylelikle padişahın baskı rejimini sonlandırmanın yolunu gizli teşkilatlanma, köylülerin örgütlemesi ve silahlanma

yöntemleriyle gerçekleştirilmeye çalışılıyordu. (Cengiz, 2012; 61-80). İTC'nin yurt içi örgütlenmesi Selanik'te başlatılmış ve buradan bütün Rumeli'ye yayılmıştı. Cemiyetin Balkanlarda Padişaha karşı gizli bir şekilde örgütlenmesi balkanların sosyo-ekonomik koşullarına dayanmaktadır. Selanik ve Kosova'da oldukça güçlü organizasyon kudreti elde ettiler. Ancak diğer vilayetlerde yeterli oranda kudret elde edememesi olarak açıklayabileceğimiz bir eşgüdüm sorunu, birçok genç subayın bağımsız silahlı eylemlerine sebep oldu.⁴⁰ Çünkü örgüt Osmanlı topraklarının geniş bir kısmında nüfuzunu artırmıştı. (Çavdar, 1991; 29). Bu sorunu aşmak için Merkez-i Umumi, hükümete karşı silahlı eylem girişimlerine karar verdi.

Dini muhalefet boyutu ise *kültürel muhalefet* unsurları olarak kullanılabilir *meşveret*, *şurayı ümmet* gibi İslami ifadelerin cemiyetin genel propagandasını yapan iki önemli matbuata da isim olması gibi türlü biçimleri oluşmuştur. “İTC'nin yayınladığı hutbelerde de İstibdat yönetiminin İslam'a aykırı olduğu, Kuran'dan ayetlerle, Peygamber'in hadisleriyle ispatlanmaya çalışılmış, Abdülhamit'in halifeliğe uygun olmadığı en güçlü İslami kanıtları kullanmak suretiyle dile getirilmiştir.” (Kaya, 2015: 85) “Cemiyet'in muhalif söyleminde dikkat çekici bir başka yan da bir padişah ve halife olarak Abdülhamit'le, padişah, saltanat, devlet, halifelik kavramlarını birbirinden ayırmaya çalışmasıdır. Bu çabanın temelinde, padişahlık makamına saygısından dolayı Abdülhamit'e muhalefette çekimser kaldığı düşünülen memurlar, askerler, öğrenciler, işçiler ve aydınlar gibi kamusalılıklarla ilişki kurmanın kolaylaşacağı düşüncesi vardır. Bir başka ifade ile İttihatçılar Abdülhamit ile padişahlık makamı arasındaki uyumsuzluğu, özdeşizliği yukarıda ifade edilen kamusalılık biçimlerine ispat edebildiği oranda başarı kazanacağını ummuştur.” (Kaya, 2015: 83)

Anadolu'da II. Meşrutiyet'in ilanından önce İTC'nin çeşitli müdahaleleriyle gerçekleşen birçok isyan ve ayaklanmaların ardında yatan sebep ekonomik olmasına rağmen (Akkurt, 2014; 179-300) bu ekonomik sıkıntıların aşılması için halkın isyana ve ayaklanmaya sürükleyen asıl muharrikin dini-ideolojik olup olmadığını

⁴⁰ Enver Paşa anılarında dağa çıkışını anlatırken artık ayaklanma, silahlanma ve isyan zamanının geldiğini söylüyordu ancak bu kanaatin Merkez-i Umumi'de henüz değerlendirilmediğini de ekliyordu. Paşa'nın: 'Artık meşruiyeti kuvveden fiile çıkarmaya İstaaanbul'u mecbur etmek için en kestirme tedbirin umumi bir isyan icrasına vabeste olduğuna kanaat-ı kâmile hâsıl etmiştim. Fakat Merkez-i Umumi'nin bu babda kati bir planı yoktu' (Cengiz, 2012: 67) şeklindeki sözü bunu kanıtlar.

belirlemek önemlidir. Çünkü halkın ekseri umumisinin Müslüman olması, İslam'da muhalefetin temel dinamizmini şekillendirecek özelliğin ekonomik olmaktan çok itikadi olmasından dolayı, insanları taşkınlığa sürükleyen şeyin ne olduğunu açıklamak için *veri eksikliği* durumunu göz ardı etmemek gerek. Dolayısıyla İTC'nin halkı teşkilatlanmaya teşvik yöntemleri arasında vazifeli müftülerin yayınladığı fetvalar ve taşrada bir takım halkın saygı duyduğu ulemanın hürriyet, eşitlik ve meşrutiyet gibi yenilik anlayışlarını yücelten üsluplarıyla *temel muhalefet* motivasyonunu belirleyen şeyin iktisadi ilişkilerden çok dini-ideolojik, ikna-rıza süreçlerinden etkilendiği tahminini yapabiliriz. Burada, ulemanın istibdat rejimine karşı temel meşrutiyet zeminini kaydıracak ve hilafet anlayışını tecdit edecek bir şekilde yayınladığı birçok risale, hutbe ve fetvalar arasında, Kara'nın (1998), örnek gösterdiği metinden bahsedilebilir. *Ulema-yı Din-i İslâma Davet-i Şer'îye* adında medrese hocalarından bir zatın 1896 yılında Mısır'da kaleme aldığı bu metnin istibdat rejiminin dayanaklarına yönelik itirazlarını ve bizzat ilmiye sınıfının bu konudaki rahatsızlıklarını dillendirmesinden dönemin bir kısım ulemasının İTC'ye destek olması sonucunu çıkarabiliriz.

Anadolu ve Rumeli'de bir kısım halkın ve teşkilatlanmış İttihatçı örgütlerin Kanun-ı Esasi odaklı rejim değişikliği yönünde talepleri karşısında padişah Abdülhamit Meclis-i Mebusan'ı ikinci kez açmak zorunda kaldı. Mecliste yaptığı konuşmada otuz senelik iktidarı boyunca Osmanlı-Rus harbi sırasında kapadığı meclisi neden bu kadar geç açtığıнын sebebini; halkın *meşrutiyet*, *hürriyet* ve *eşitlik* konusunda gerekli eğitim süreçlerinden geçemediğiyle ilgili bir eksiklikten kaynaklandığını söylüyordu (Kansu, 2016; 24). Padişahın bu nutku çok önemlidir. Çünkü bu bakış açısı, padişahın mücadele ettiği ve kendisini muhalif bir cemiyetin meşrutiyet alanı olarak tasavvur ettiği ve hayata geçirdiği *meşrutiyet* olarak adlandırılan anayasal düzen algısına yenik düştüğünün göstergesidir. Osmanlı siyasi sisteminin en başat konumunu içeren padişahlık makamının artık sembolik bir hal üzere seyredeceğinin en somut göstergesidir. Gencer'e göre bir tüzel kişilik olarak değerlendirilen *anayasacı devlet* anlayışının hâkim olması karşısında Abdülhamit'in yapabileceği pek bir şey yoktu. Çünkü bu zemini teşkil edecek şartların oluşması açısından Abdülhamit, oldukça ilginç bir şekilde "devleti tam tüzel bir iktidar aygıtına dönüştürmeye çalışarak kendi ayağına sıkıydı." (Gencer, 2014; 776).

Abdülhamit'in bu yöndeki politikaları onu modernleşme sürecinin önemli bir faili yapmaktadır. Ulemanın bu rejimi istibdat olarak nitelendirmesinin arkasında yatan dini-ideolojik sebepler aslında ortada bir *dini muhalefet* gerçeğinin yattığını göstermektedir. Bu anlamda meşrutiyet dönemi ulemasının muhalefet yönü modernleşme karşıtlığından ziyade istibdat karşıtlığıyla ilgilidir. “İslam’da istibdat yoktur” temel söylemi çerçevesinde halifelik kurumunun peygamberi temsil ettiği ve Abdülhamit'in halifelikle uzaktan yakından alakalı olmadığı üzerine genel bir kabul vardır. Bu anlamda Abdülhamit’e yönelik İslami tepkiler aslında *şeriat adına* yapılıyordu. İTC'nin ideologları ise başlarda böyle bir fikre karşı açık bir itiraz getirmemiştir. Ancak 1909'dan sonra iktidar aygıtına hâkim oldukları devirde Türkiye'nin istikbaliyle ilgili temel motivasyonlarının batılı-milliyetçi bir minval üzere seyrettiği gözlemlenmiştir.

1.2. 31 MART OLAYI SONRASI (1909-1919)

31 Mart olayı, Türk devletinde otoritenin el değiştirdiğinin en kritik göstergesidir. Bu tarihten sonra muhalefet, iktidar; iktidar, muhalefet olmuştur. Bu anlamda son Osmanlı muktediri II. Abdülhamit'tir diyebiliriz. 1908 devriminin sağladığı liberal ortamda Osmanlı toplumu istibdat rejimine karşı beslediği öfkeyi tam anlamıyla boşaltmış ve sansürlenmiş düşünceler 31 Mart olayına kadar garip bir özgürlük anlayışıyla savrulmuştur. Ulema çevreleri de bu özgürlük ortamından yararlanarak istibdat karşıtı fikirlerini sansür dönemine göre daha net bir biçimde göstermiştir. Hürriyetin İlanı sonrası yayınlanmaya başlayan Sırat-ı Müstakim adlı derginin ilk sayfalarında Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin yazısı, bu konuda reformist ilmiye çevrelerinin nasıl bir pozisyon aldıklarını göstermektedir:

“Cenâb-ı Hakk'ın avn-i samedânîsi ve ahrâr-ı ümmetin senelerden beri bezl-i mesâ'îsi ve ordumuzun şân-ı askerîye bi-hakkın lâyük olacak ve ile'l-ebed kulüb-i ümmetde nâ-kâbil-i zevâl bir hiss-i minnetdârî ve kemâl-i ihtirâm-kârî ile yer tutacak ve târih-i Osmaniyyemizin en şanlı sahîfelerini tezyin edecek gayret-i kahramâne ve hamiyet-i dindârânesi sâyesinde zincîr-i esâretten tahlîs-i girîbân ettik. Berât-ı hürriyet ve burhân-ı musâvâtımız olan Kânûn-ı Esâsî'mizi istirdâd ettik. Ve bunun bütün mevâdd-ı münderecesi ahkâmına harfiyyen ri'âyet edeceğimize cümlemiz yemin eyledik.”(Musa Kazım, 1908:1)

Hürriyet'in ilanından sonra İTC dini daha önce bir muhalefet aracı olarak görürken artık iktidarına meşruiyet sağlayan bir *imkân* alanı olarak kullanmaya başlamıştır. İktidar olduğu dönemlerde yaptığı kongrelerle İslamcı çizgide çok başarılı ideolojik açıklamalar yapıyordu. Dönemin İslamcıları, Kara'ya göre 31 Mart olayı öncesi ve sonrası harplerin başladığı bir döneme kadar İTC'nin devleti ve toplumu dönüştürme projelerini şariat adına destekleyerek, kimi İttihatçıların fark ettiği devletin seküler bir çizgiye doğru evrildiği gerçeğini göremediler (Kara, 2014b: 60). Cihan harbinde ise İTC meşruiyetini bütün bütün kaybetti ve İslamcılar enerjilerini çoğunlukla bir kurtuluş ideolojisi oluşturmaya sevk ettiler. İsmail Kara'ya göre İslamcılık hareketinin çıktığı zemin devlet nimetlerine mazhar olmuş ulema sınıfıdır. (Kara, 2014b: 47). Osmanlı toplum yapısı göz önüne alınırsa ulema sınıfının bir başka kademesi daha vardır. Bunlar pasif/muhafazkar halk hareketini temsil eden ve yönlendiren taşra ulemasıdır, diyebiliriz. Dolayısıyla İslamcılığın daha çok merkezde şekillendiği ve ideolojik olarak batılılaşma eğilimlerine temayül eden bir yönü olduğu gerçeği ilginç ve son derece önemlidir. *Dini muhalefetin* kaynakları açısından da merkezden çok çevrenin aktif/pasif bir rol izlediğini bu açıdan söyleyebiliriz.

İttihad-ı Muhammedi Cemiyetinin 31 Mart olayının faili olarak suçlanması ve yayın organı Volkan dergisinin kapatılması *dini muhalefet* çizgisinin zayıflamasına sebep olmuştur. Ulema ve meşayih iktidara gelen fikirlerin kendi alanlarını tehlikeye sokabileceği bir zemin oluşturacağına dair bir düşünceden dolayı tedrici bir *geri durma* siyaseti izlemeye başladılar. *Cemiyeti İlmiyeyi İslamiye* bu anlamda önemli isimleri barındırmaktadır. Bu cemiyet, Cumhuriyet devri ulemasının yetişmesini sağlayan koşulları oluşturmada etkin bir rol üstlenmiştir. Siyasal iktidarın, dini-ideolojik iktidara yönelik temayülleri ve din-devlet ayrımının sağladığı özerkleşme ve bunun üzerine inşa edilen devlet kurumsallaşmasında bu tip din adamlarının rolü büyüktür.

İTC iktidarının zaman zaman meşruiyet koşullarını kaybettiği ve iktidarını sarsan olaylar yaşadığı malumdur. Milliyetçi politikalar sonucu Trablusgarp harbi ve Balkan savaşlarına sebep olacak şartlar karşısında Meclis-i Mebusan içinde önemli tartışmalar yaşanmıştır. Neticede İTC'ye karşı *parlemanto içi* önemli bir muhalefet

ortaya çıkmaya başlamıştır. Hizbül Cedit Hareketi olarak adlandırılan bu örgütlenme saltanat ve hilafet kurumsallaşmalarının temelini sarsıldığını düşünerek İTC'ye ideolojik ve politik olarak ciddi bir tepki geliştirmiştir. İttihat ve Terakki içinden bir hareket olarak da değerlendirilen bu muhalefet, 23 Nisan 1911'de "Mevadd-ı Aşere" adlı bir manifesto yayınlamıştır. Bu manifesto, dini-ideolojik-etnik parçalanmışlığa vurgu yapan ve *ittihat* lafzını hak edecek şekilde davranılmasını sağlayacak bir birleştirme politikası önererek, dini muhalefetin kültürel ve kurumsal muhtevasını kapsayacak bazı tasarılar sunmuştur. Bu minvalde beşinci, altıncı, yedinci ve dokuzuncu maddeler önemlidir:

"5 "İttihad-ı Anasır"a (Osmanlı ülkesindeki etnik unsurlar arasında kaynaşmaya) çalışılmalı, ticaret, ziraat, sanayi ve maarif ihtiyaç oranında ilerletilmelidir.

6 Dinsel ve milli ahlak ve gelenekler "muhafaza" edilmekle beraber, Batı'nın medeni ilerilikleri Osmanlı ülkesinde geliştirilmelidir.

7 Anayasa'ya (Kanun-ı Esasi) uygun olarak, Osmanlı gelenekleri sürdürülmeli ve saklı tutulmalıdır

9 Kanun-i Esasi'de hilafet ve saltanatla ilgili hakları (padişahın haklarını) güçlendirmek, bu amaçla yasama, yürütme ve yargı kuvvetleri arasındaki ilişkilerde değişiklik yapılmalıdır." (Yücel, 2014: 117)

1.2.1. Ulemanın ve Meşayih'in Tavrı

31 Mart olayı, İTC'yi destekleyen ulemanın sükût-u hayalini temsil etmektedir.⁴¹ İTC, özellikle meşrutiyet, adalet, meşveret, müsavat gibi evrensel değerlerin İslami bir jargonda yorumlanması ve anlaşılması açısından ulema tarafından önemsenen bir teceddüt hareketini temsil ediyordu.⁴² Ancak İTC'nin iktidarı bu yorumlara tezat teşkil eden bazı uygulamaları ilmiye sınıfında büyük rahatsızlıklar meydana getirdi. Rumi 31 Mart 1325 ve miladi 13 Nisan 1908 tarihinde bir ayaklanma girişimi oldu. Sultanahmet meydanını dolduran kalabalığın büyük bir kısmı ilmiye sınıfındandı. Bu ayaklanmayı *dini muhalefet* misallerinde kılacak şartların iyi değerlendirilmesi

⁴¹ Bu dönemde Osmanlı toplumunun genel olarak yaşadığı hayal kırıklıkları için bkz. (Tunaya,1998: 72-85)

⁴² Bkz. (Kara, 1998: 10), Ulema-yı Dini İslama Davet-i Şer'iyye adlı risalede İttihat ve Terakki Cemiyeti 'Müceddidin Hareketi' olarak değerlendiriliyor.

gerekmektedir. Acaba bu isyanı teşvik eden güç ve meşruiyetine zemin hazırlayan ortam din ile mi ilgiliydi? Bu sorunu çözebilmek için olay sonrası ulemanın tavrını birkaç örnek üzerinden analiz etmek gerekmektedir.

Said Nursi'nin o dönemde ayaklanmanın ve taşkınlığın meşru olmadığı kanaatiyle askerleri itidale çağırdığı söylenir (Şahiner, 2013:107). Ulemanın çoğu da olaylar karşısında itidalli olmayı tavsiye etmiş ve isyan eden bazı askerleri teskin etmeye çalıştıkları kaynaklarda gerçekliğinde mutabakat sağlanan bir durumdur. Bazı reformist ulema çevreleri de Hürriyet'in İlanıyla birlikte oldukça geniş kapsamlı bir (kültürel-kurumsal) inkılap beklentisi içerisine girmiş ve dini sembollerin değişebileceğini düşünmüşlerdir. Ancak muhafazakâr tepkileri açıklayan, dönüşümün parametrelerini belirleyen sınırlamalar devreye girmeyle⁴³ sembolik alanın dönüşümünden vazgeçilmiştir. Bu konuda önemli bir örneğe temas etmeden geçmek olmaz. İTC şeyhülislamlarından Hayri Efendinin tavrını tarihsel bir veri olarak iddiamıza katkı sunabiliriz:

“Hayri Bey medreseli olmakla beraber, daha Meşrûtiyet öncesinde başındaki sarığı atarak ilmiye kökeni ile bağlarını koparmış ve yıllarca Nizâmiye mahkemelerinde hâkimlik ve savcılık görevlerinde bulunmuştur. Bu yüzden onun meşihata atanması, özellikle ittihat ve Terakki içerisindeki Batıcı kesimi oldukça ümitlendirmiştir. Bunların çoğu, yeni şeyhülislâmın redinkot ve fesini muhafaza ederek meşihat makamına oturacağını sanmışlardır. Oysa, Bâb-ı Âlî Caddesi'nden geçen şeyhülislâmlık alayında arabadaki şahsın sarıklı ve şeyhülislâmların tören üniforması olan “ferve-i beyzâ” yı giymiş olduğu görülünce ümitleri boşa çıkmış ve Hayri Efendi'nin geleneğe bağlı kalacağı anlaşılmıştır” (Gürer, 2010: 1196).

Hayri Efendi'nin yaptığı sembolik alanda, dini muhtevanın gösterilmesinin mümkün olup olmadığıyla ilgili bir zemin olarak okunursa İTC'nin reformist intelijansiyası karşısında geleneksel Osmanlı kurumlarının muhafazakar tepkisi, dönemin *dini muhalefet* parametrelerini gösterme açısından son derece önemlidir. Nitekim bu tepkiden rahatsız olan reformist yöneticiler istedikleri *siyasi özerkleşme* politikalarını gerçekleştirmek için Hayri Efendi'den sonra reformist ulemanın prototipi Musa Kazım Efendi'yi Bab-ı Meşihat'ın başına getirmiştir. İktidarın dini

⁴³ *Aşırı batılılaşma* tepkilerine örnek olarak gösterilebilir. Daha geniş bilgi için bkz. (Mardin, 2000: 23-58)

semboller alanına (imkânlarına) nüfuz etme çabası bir takım *kültürel muhalefet* biçimlerine sebep olmuştur. Cumhuriyet devri şapka iktisası hakkındaki kanunun karşısında duran muhafazakâr tepkiyi bu tarihsel seyri izlemeden anlamak mümkün değildir.

İTC iktidarı döneminde, Osmanlı devleti nefes alamayacak bir durumda savaşlarla uğraşıyordu. Trablusgarp savaşı ve Balkan harbi, daha sonra ise dış ve iç sorunların doğurduğu ve konjonktürden bağımsız okunamayacak Birinci Cihan harbiyle oldukça yorgun düşmüştü. Dolayısıyla batılılaşma politikaları bu dönemde önemli ölçüde kısıtlıydı. Savaş döneminin getirdiği karamsar havanın aşılabilmesi ve memleketin kurtulabilmesi için maddi tekâmül erteleniyor; manevi unsurların birleştiriciliğiyle memleket Kurtuluş Savaşına hazırlanıyordu. Bu manevi birleştiricilik ihtiyacını karşılayacak yegâne dinamik şüphesiz İslam'dı. İstanbul ve Anadolu'da 1918 sonrası *askeri ve dini imkânların* seferberliği söz konusu olmuştu. Bu seferberlik sırasında İstanbul'da dini ihya çabalarının kurumsallaşması adına oldukça önemli bir toplanmadan bahsetmeliyiz. Ulemanın ileri gelenlerinden meydana gelen bu müessese, Dâru'l Hikmeti'il İslâmiye'dir.

'Dâru'l Hikmeti'il İslâmiye', İttihat ve Terakki Fırkasının iktidarının son demlerinde 12 Ağustos 1334 (25 Ağustos 1918) tarihinde Cihan Harbinin sonlarında Şeyhülislam Muza Kazım Efendi'nin görevde olduğu zamanda kurulmuştur. Bu kurulun merkezden taşraya geniş bir örgütlenme oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bir de 'Ceride-i İlmiye' adlı haftalık gazete yayınlıyordu. Albayrak'a göre bu kurul şayet günümüze kadar yaşatılmış olsaydı, İslam âlemi günümüzde yaşadığı problemlerin birçoğunu çözmüş olacaktı (Albayrak, 2014; 13). Ancak dönemin iktidar ilişkileri analiz edildiğinde savaşların doğurduğu iktidar boşluklarından kaynaklanan bir sıçrama hareketi olarak değerlendirebileceğimiz bu kuruluş, aslında İslam dünyasının dini sorunlarını çözmek için detaylı bir sentez içermiyordu. Daha çok devlet içerisinden bir hamlenin yine devletin bir parçası olan *Bab-ı Meşihat'ın* kurumsal işleyişiyle ilgili bazı dönüşümleri oluşturmak için tayin, tüzük, müftülerin atanmasıyla ilgili problemler şeklinde ifade edilebilecek meselelerle uğraşıyordu. Dolayısıyla Albayrak'ın ifade ettiği gibi bir tarihsel devamlılık mümkün görünmemekle beraber mümkün olsaydı bile coğrafyanın sosyolojik gerçekliğine

nüfuz edecek ve İslami şuuru ayakta tutacak bir sistem oluşturamazdı. Çünkü siyaseti ayakta tutan dini-ideolojik meşruiyet büyük oranda milliyetçilik-ulusalcılık kanadına doğru seyretme aşamasındaydı.

Said Nursi, Elmalılı Hamdi Yazır gibi azaların süreç sonunda geri çekildiği ve devlet-dışı merkezlerde kendi başlarına kaldıklarını görmekteyiz. Rasim Özdenören'in "Gül Yetiştiren Adam" adlı romanında Elmalılı'yı anlattığı söylenir. Burada çizilen ulema-din adamı profili aslında Cumhuriyet dönemi ulemanın da prototipidir. Hem reformist ulema, hem geleneksel ulema hem de mutasavvıf zevattan bir kısım, bu devirde bir "geri çekilme" timsali oluşturmuşlardır.⁴⁴ Bu durumun 'hayal kırıklıklarıyla' alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Batılılaşma ya da 'batılılaştırma'(Meriç, 1983: 234) cereyanları bu coğrafyanın dinamiklerini büyük ölçüde dönüştürdükçe Osmanlı dini-ideolojik meşruiyeti temsil eden mevcut ulemanın meşruiyeti kademe kademe kamusal alandan uzaklaşmıştır. Bir başka ifadeyle her dönüşüm projesi karşısında umutlar besleyen İslami aydınlar dönüşümün tahminlerini aşan sonuçlar doğurduğunu gözlemledikçe karşılına çıkan bu 'tedrici batılılaşma' durumuna cevap vermekte yeterli olamamışlar ve nüfuzları büyük oranda kırılmıştır.

Mutasavvıflar (Meşayih) bu dönüştürme projeleri karşısında sadece ideolojik-dogmatik alana dokunabilecek temel düsturların muhafızı olarak siyaset dışı tekke, cami, cemiyet ve bir takım neşriyat *imkânlarını* kullanarak kültürel ve zaman zaman politik ihyayı sağlamak için sessiz ve etkin bir sürecin faileri olmuştur. Bu anlamda *Ceride-i Sufiye* ve *İtisam, Muhibban* gibi gazete ve dergiler tasavvufî neşriyatın önemli örnekleri arasındadır. Bu neşriyat daha çok dogmatik alandaki değişim karşısında sebatkâr (hatta muhafazakâr) bir karşılama girişimi olarak bir *kültürel muhalefeti* muhteva eder.

Bu sıralarda Ziya Gökalp adında bir 'sentezci' (Karakaş, 2007) entelektüelin yazılarında müftülük gibi meşihat işlerinde bulunan zatların kadılık görevlerini ifa edemeyeceğini belirterek *siyasal iktidarın* yargı mekanizmasını *dini iktidarın* yükümlülüğünden çıkararak laik bir özerk siyasal iktidar tasavvur etmesi, Osmanlı

⁴⁴ Bkz. (Özdenören, 2016)

devletinde köklü ve tedrici dönüşümlerin oluştuğu gerçeğini yansıtmaktadır. (Gürer, 2010: 1195) Ziya Gökalp'in meşihat adlı manzumesi bu konuda önemli bir zihniyet değişimini öngörmektedir. Kanun-ı Esasiyle birlikte siyasal iktidarın meşruiyetini sağladığı zemini, değişmez, sabit bir hükmü temsil eden *şer'i yasa* değil milletin demokratik konsensüsüyle sağladığı bir *anayasa* sağlayacaktır. Bu dönüşüm dogmatik alanı oluşturan değerlerin değişimiyle ilgili son derece kritik bir süreç girildiğinin göstergesidir. Bir başka yönden bu, Türk devletinin gayr-ı müslim halkla Tanzimat'tan bu yana reforme ettiği dini-etnik iktidar ilişkilerini yeniden temin etme adına atılan bir adımdır.

İsmail Kara'ya göre bu süreçte en güçlü *dini muhalefet*, merkezin fikri tartışmalarıyla yoğrulan batılılaşma endeksli İslamcılardan ziyade “taşrada, halk katında ve ilmiye sınıfı ile tarikat çevrelerinin alt katmanlarında kendine mahsus şifahi kanallarla işlemektedir” (Kara, 2014b: 10). Bu kanaatin temelinde muhalefetin seyrinin hangi minval üzere olduğuyla ilgi önemli bir *ön anlama* vardır. Tepkilerin katıksız İslami veya dini oluşunu tasvir edebilecek yegâne unsur, merkezin yoğun bilim, pozitivizm, akıl, aydınlanma gibi batılı hususlarla ilgili tartışmalarında uzak, kendi yağında kavruken, kendi biçimini tasavvur eden, kendi şarkısını söyleyen ve kimi uzlette, kimi sürgünde olan ulemadan veya meşayıhtan bir kısım zevat ve onları takip eden dindar halktır. Bu *muhalefet* örneklerinin Meşrutiyet dönemindeki biçimleriyle Cumhuriyet dönemindeki biçimleri arasında büyük paralellikler kurmak sanıyorum yanlış olmayacaktır. Bu arada böylesine bir tepki tarzı ile Scoot'un *gizli senaryo* şeklinde ifade ettiği bir direniş biçiminden de oldukça farklıdır. Gizli senaryo varsayımı, tabii olanlar arasında yaygın bir iletişimsel eylemdir. Ancak tabiiyet devam etmektedir. Tabii olanlar büyük oranda hala esirdir (Scoot, 2014: 74). Türkiye'de geleneksel kurumların batılı akımlardan uzak kendi hallerinde, kendi toplumsal iktidarlarını kurmaya çalışmaları bir *gizli senaryo* örneği değildir. Bunun için hem II. Meşrutiyet iktidarı hem de Cumhuriyet iktidarı bu ideolojik özerkleşme temayülleri karşısında oldukça sert bir tepki geliştirmiştir. Bu sadece dini muhalefet cephesinde değil, aynı zamanda etnik kalkışmalar karşısında da son derece baskın bir eğilimdir (Bozaslan, 2015: 272; Çeğin, 2014: 32).

Osmanlı devletinin boğuştuğu sorunlarla devlet içerisinde farklı alanlara nüfuz ederek kurumların işlemeyen taraflarını tamir etmeyi içeren ıslahat politikaları baş göstermiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun ordu içinde girişmiş olduğu az sayıdaki ilk reformlarda ifadesini bulan “ıslahat” fikri Cumhuriyet devrinde “inkılap” fikrine çevrilmiştir (Karpat, 2010,79). Bu süreç batılılaşma fikirlerinin de kendi aralarındaki mücadelelerle işlemiş ve devletin temel özelliklerini değiştirmeye dayalı bir modernleşme projesi olarak Cumhuriyet'in kurulmasıyla sonlanmıştır. Batılılaşma ve modernleşme fikriyatının oluşturduğu bir *dini muhalefet bilinci* Osmanlı hanedanının siyasal iktidarını dönüştürmüştür. Artık toplumsal güç dinamiklerinin *temsil ve karar* işleyişini kurumsallaştıran devlet mekanizması, en azından bürokratik-örgütsel düzeyde *dinin cumhuriyet eksenli ve hürriyetçi yorumlaması* paralelinde *tam batılı bir tarzda* işleyecektir. Dolayısıyla artık *muhalefetin* meşruiyet seyri farklı bir merkezde şekillenecektir. Bir başka ifadeyle muhalefet bilincini yaratan ideolojik meşruluk koşulları artık, kimi alanlarda kısmen kimi alanlarda bütünüyle Osmanlı toplumsal iktidar mekanizmasını oluşturan unsurlar olacaktır. Bu merkezi açıklayabilecek yegâne unsur ise *bireysel ihya* mekanizmalarıdır. İhyanın sağlanması açısından bir değerlendirme bizi tasavvuf ve kelam düşüncesinin *kalbi muhalefet* gerçekliğini barındıran inanç dünyalarını şekillendirme çabalarının gizli faaliyetlerine yoğunlaşmamız gerektiğine götürmektedir.

2. ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ

Osmanlı'dan sonra yeni kurulan Türk Devleti'nin kurucu parametreleri ve değerlerini analiz etmek, muhalefetin hangi yapıtaşları üzerinde kurulduğunu görme açısından kıymete değerdir. Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'de siyasal iktidarın da çözmeye çalıştığı bir mesele olarak *muhalefet* çok muhtelif gizli ya da açık bir şekilde geçerliliğini sürdürmüştür. Muhalif bir parti kurulması için bizzat Mustafa Kemal Atatürk'ün çabalarından çoğunlukla bahsedilmektedir. Ancak dönemin koşulları itibarıyla garip bir engel olarak görülen bazı şartlar, aslında yukarıda bahsettiğimiz şekilde bir muhalefet etme eyleminin meşruiyetine dair bir *maşeri şuurun* oluşmadığına ya da yetersiz olduğuna yönelik bazı gerçeklerle ilgilidir. Bunun sebebini dönemin reformist politikalarının toplumsal etkilerinde aramak gerekir. Osmanlı'da özerk olmayan ideolojik güç dinamikleri bu reformlarla

birlikte meşruiyet zeminini kurumsallaşmış alanlarda kaybetmiştir. Ulema ve medresenin taşra teşkilatlarında Osmanlı'nın politik meşruiyetini sağlayan özelliği, hilafetin kaldırılmasıyla birlikte anlamsızlaşmış, yeni devletle ne tür diyalog kurulacağı hakkında çok çeşitli spekülasyonlar oluşturulmuştur. İdeolojik-dini güç Anadolu'nun birçok noktasına halkın modernizme karşı yabancı ve tedbirli davranışından dolayı kısmi bir özerklik kazanmıştır diyebiliriz. Bu kısmi özerklik aslında muhalefetin Türkiye'de hangi meşruiyet boşluklarından ve çatlaklarından türediği hakkında oldukça açık bir gerçeğe işaret etmektedir. Ulema ve meşayih, basın-yayın ve matbaa gibi ideolojik yayılma araçlarından; medrese, tekke gibi eğitim kurumlarının sosyo-mekânsal ilişki ağlarının gündelik hayattaki gerçekliğine kadar birçok *imkânı* kaybetmesine rağmen ortada olan dini-ideolojik bir ütopya, garip bir şekilde 1945 sonrası yeniden canlanacak ve siyasi-kültürel alanlarda “çok tipli ve hayli değişen bir manzara şeklinde” (Kara, 2014a: 188) boy gösterecektir.

“Atatürk'ün laik reformları, en azından, Osmanlı tarihinde geçmişi bulunan iki gerçeği, yani onun, dinin toplum içindeki fonksiyonları ile ilgili düşüncelerini ve düşüncelerini siyasete aktarmak için kullandığı metotları ortaya koyar. Onun din hakkındaki fikirleri, Osmanlı laik memur sınıfının deneyimciliğini taşır; fikirlerini yürürlüğe koymak –kanun yapma; yasama- için kullandığı metotlar, 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme taraftarı devlet adamlarının politikalarıyla benzerlik gösterir.” (Mardin, 2013: 36) “Cumhuriyet rejimi siyasi bakımdan devrimci, sosyal bakımdan muhafazakârdı. Toplumsal yapıyla ilgili sorunlarda muhafazakârdı, toplumsal örf ve adetler konusunda ise devrimci. Birbirini tekzip eden bu görüşler, rejimi çelişkiye götürecek sonsuz zorluklara sebep olacaktır.” (Karpat, 2010; 138). Egemenler bütün çabalarına, yasaklamalarına ve kısıtlamalarına rağmen muhafazakâr yaşam tarzının ve taleplerinin tam da bu çabalara, kısıtlamalara ve yasaklamalara karşı pozisyon alıp, kendi madun formlar ile yeniden üreterek devam ettiklerini görmekte ve bu devam edişi çokça aşağılayıcı bir dille ifade etmektedirler. Bu aşağılayıcı ve hakaretamiz dil ve içerisinde barındırdığı öfke tersten bir okumayla madun muhalefet biçimlerinin varlığına ve başarısına bir gösterge olarak yorumlanabilir. Kemalist söylem “irtica” olarak nitelendirdiği muhafazakâr talepleri her zaman “ininden/kovuğundan çıkmak” “hortlamak” “sinsilik” ve “takiyye yapmak” ile tanımlamıştır (Çağlar, 2015: 130).

Feroz Ahmad'a göre Mustafa Kemal memleketi; Franco'nun İspanya da yaptığı gibi veya Musolini'nin İtalyada yaptığı gibi, gelenek, sosyal itikat ve sembollere göre yönetmek istemiyordu. O, Türkiye'yi hızlı ve ani bir şekilde 20. yüzyıla adapte ederek yeni bir ideoloji ve yeni semboller yaratmayı tercih ediyordu. Muhafazakâr olmamakla birlikte, ne *laik modernizmden* ne de *liberal demokrasiden* korkuyordu, böylelikle iktidarı kendi *radikalizmine* bir fren olarak görüyordu. Cumhuriyet rejiminin varsayımı, Türk toplumunun gerekli kalkınma safhasına ulaşmasıyla birlikte bu kurumların hayata geçirilmesi idi. Ancak, muhafazakârları kendi programına kazandıramadı ya da Sultanlığı / Halifeliği ortadan kaldırma gereğine ikna edemedi. (Ahmad, 1993: 56).

“Millet adına ülkenin kaderine el koyan Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi (1920-1923), bir yanda işgalci güçlere karşı ulusal direniş hareketini yöneterek başarıya ulaştırmış, bir yandan da çeşitli yasal düzenlemelerle Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini atmıştır. Bu meclis üyelerinin tümü tek bir amaç olarak, ülkeyi yabancı işgalinden kurtarmak etrafında tek vücut olarak hareket etmiştir. Bütün mebuslar Anadolu Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin birer üyesi sayılmışlardır. Her görüşün temsil edildiği İlk mecliste zamanla, kaçınılmaz olarak çeşitli görüş ayrılıkları belirmiş ve benzer görüşleri paylaşan mebuslar, zamanla çeşitli ad ve unvanlar alarak grup, zümre, parti biçiminde örgütlenmiştir. Mustafa Kemal ve arkadaşları Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu adıyla bir iktidar grubunu kurması meclis içerisinde mücadele boyutlarını değiştirmiştir. Kasıtlı olarak grup dışında bırakılanlarla, gruba katılmak istemeyen mebuslar, bazı uygulamalar karşısında, uzun süre bu iktidar grubuna karşı örgütsüz olarak mücadele etmiş ve nihayet 1922 Temmuzunda İkinci Müdafaa-i Hukuk Grubu adıyla örgütlenmiştir.” (Demirel, 2011; 13-14). Birinci grup, içerisinde Mustafa Kemal Paşa'nın da bulunduğu Osmanlı müesseselerinin köklü bir dönüşümünü savunan laik mebuslardan oluşmaktadır. İkinci Grup ise bu laikleşme tasavvurunun karşısında muhafazakâr ve gelenekçi kesimi temsil etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kurulması sırasında laiklik mentalitesine karşı muhalefet eden bu grubun muhtevası, *inkılâplara* karşı *parlamento içi muhalefetin* ilk nüvelerini göstermektedir.

İkinci Büyük Millet Meclisi'nde "Halk Programı"ını hazırlayanlardan pek azı bulunmaktadır. Yeni kurulan Halk Fırkası meclise tamamen hâkim olarak reformlara girişmiştir (Karpaz, 2010; 51). Dolayısıyla parlamento içi muhalefet imkânları *takrir-i sükûn* kanunuyla birlikte minimum seviyeye inmiştir. Osmanlı toplumsal sisteminden tevarüs eden medrese ve tekke gibi kurumsallaşmaların inkılaplar karşısında mecliste kendi sözünü söyleyecek bir alan bulma ihtimalleri azalmıştır. Dolayısıyla ontolojik olarak yaşamlarını devam ettirmeleri ve taleplerini dile getirmelerinin yollarını farklı alanlarda aramaya koyulmuşlardır. Bu dönemde siyasal iktidarın toplumsal alandaki nüfuzunun yetersizliği sosyolojik anlamda bir gerçektir. Kemalist aydınlar ve devlet adamları halkın batılılaşma ve cumhuriyet ideolojisi konusunda bir aydınlanma yaşaması için henüz uygun bir ortamın sağlanmadığında hemfikirdiler. İktidarın yaygın gücündeki bu çatlaklıklar Osmanlı geleneğini büyük oranda temsil eden bazı dini ve etnik sosyal grupların devrimci veya pasif muhalefetine sebep olmuştur. İşte iktidarın nüfuzunu artırmaya ve modern, batılı ve cumhuriyetçi bir insan tipolojisi yaratmaya yönelik politikalar karşısında birçok aydın farklı pozisyonları temsil edegelmişlerdir. Bu dönemde inkılap politikaları, belli çizgiler içinde farklı şekillerde tartışılmış, tevil edilmiş, anlamlandırılmış yahut muhalefete maruz kalmıştır. Her fırka kendine ait bir terkiyle bu politikalara karşı kendine en uygun konum aramıştır. Ya oyunu kabul etmiş ya da oyundan dışlanmış veya sessiz kalmıştır. Tasavvuf ve kelam geleneklerinin dini kurumsallaştırdığı sosyolojik bir Türkiye gerçeğinin inkılaplar karşısında nasıl konumlandığı son derece önemli bir sorudur.

2.1. MEŞRUIYET KRİZİ VE MİLLİYETÇİLİK

Osmanlı İmparatorluğu'nun başlıca iki tabakadan meydana geldiği genellikle bilinen bir gerçektir: Üstte padişah ve idareci sınıflar, altta taşra eşrafı ve köylüler. Osmanlı İmparatorluğu'nda idareci grup, birbirine paralel ve uygun üç ayrı sınıfa bölünen, düzenli, simetrik ve ayrıntılı bir rütbeler sisteminden ibaretti. Birincisi, başlarında şeyhülislam bulunan şariat yorumcuları ulema vardı; ikincisi, vezirin (daha sonraları sadrazamın) başında bulunduğu, devlet hizmetinde çalışanlar grubu; üçüncüsü, imparatorluğun belkemiği ve birçok devlet ricalinin içinden yetiştiği insan kaynağı olan ordu (Karpaz, 2010;165). İmparatorluğun yöneten ve yönetilen ayrımına göre şekillenen bu yapısına göre halk zümreleri çoğunlukla devletin politikalarına

koşulsuz itaat ederdi. Geleneksel devlet anlayışı çok kavi idi. Halk zümrelerinin yoğun olarak kalemiye, seyfiye ve ilmiye zümreleriyle kısmen bütünleşik yaşadığı aşikârdır. Modernleşme süreci işlemeye başladığı zaman, zümrelerin *iktidar imkânları* açısından şartları dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümle birlikte doğal olarak zümrelerin de etki alanlarında azalmalar ve artmalar görülmüştür. Buna ek olarak Modern aydınların oluşturduğu yeni bürokratlar ortaya çıkmıştır. Modern ordu, Osmanlılık şuurunu git gide kaybetmiş ve teknik bir söylemle batı tarzı bir ideolojik sistematığın egemenliği altına girmiştir. Osmanlı devlet geleneğinin devletçi yapısı değişmemiş fakat muhtevası büyük oranda değişmiştir. Ulema zümresinden bazı kısımlar Batı intelijansiyasına adapte olmuş, bazıları ise muhafazakâr bir İslam ideolojisi oluşturmuşlardır. Ordu büyük oranda hem teknik hem mental anlamda modernleşmiştir. “Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemeye başladığı sırada, gerilemenin sebebi olarak bürokratlar ve ulema arasında birbirine zıt iki görüş ortaya çıktı. Ulemaya göre, gerilemenin sebebi dini idi: Osmanlılar, Müslüman olarak görevlerini ihmal etmişler ve bu yüzde, inançların güçlü olduğu zamanlardaki hâkimiyet kudretini yitirmişlerdi. Askeri ve bürokratik memur sınıfına göre, imparatorluk devlet mekanizması bozulduğu için gerilemişti: Sorumluluk gerektiren yerlere ehliyetsizler yerleşmiş; tahsisatlar hakkı olmayanlara dağıtılmış, rüşvetçilik yaygın bir hal almıştı. Bu iki ayrı görüş net olarak birbirinden ayrılmıştır. Üçüncü bir memur kategorisi daha bulunmaktaydı: Sırf bulunmuş oldukları mevkilerin mahiyeti itibariyle yönetim işleriyle ilgili sofistike bir bilgi edinmiş olan ulema, laik (seküler) tezlere karşı, ihtiyatlı destek vermeye yöneldiler” (Mardin, 2013: 4) Dönüşüm hangi alanda başlamıştır? Bu sorunun cevabı oldukça zordur. Ancak ekser itibariyle ekonomik saiklerin değişimi, öncelikli unsur olarak görülmektedir. Bu anlamda milliyetçilik akımlarının başlamasının arkasındaki ekonomik sebepler çok önemlidir. Ama ekonomik değişimlerinde arkasında ne vardır? sorusu asıl yoğunlaşmamız gereken yeri gösterir. Bizce arkada yatan sebep esrarlı bir *meşruiyet krizidir*. Bu kriz ise *dini muhalefet* gerçeğinin oluşmasını sağlayan önemli bir sorunu göstermektedir.

Yukarıda bahsedilen *anlam karmaşası* yenileşme anlayışının çeşitli tezahürlerinin olduğunu göstermektedir. 19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan önemli etnik-siyasi-ekonomik ve askeri dönüşümlerin çok çeşitli anlamları da

beraberinde oluşmaya başlamıştır. Hiç kimse dönüşümün temel argümanlarının ne olması gerektiği konusunda anlayamamıştır. Modernleşmenin başlangıcından itibaren ortaya çıkan bu anlam sorunu bir meşruiyet krizine yol açmaktadır. Anadolu coğrafyasında yaşayan insanların bir devlet çatısı altında ideolojik etnik ve hukuksal bütünlüklerini sağlama açısından değerlendirilmeleri zorunluluğu bir anlamın hâkimiyeti zorunluluğunu doğurmuştur. Bu meşruiyet krizinin çözülmesine yönelik bir adım anlamına gelmektedir. Tanzimat reformlarıyla temeli sarsılan Osmanlı millet sistemine ikame edilecek bir sistemin hangi ideolojik zemine yaslanacağı hakkında geniş bir tartışma alanı oluşmuştur. Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp⁴⁵ ve Yusuf Akçura'nın bu tartışmanın oluşum ve gelişim seyrinde çok önemli katkıları vardır. 1904 yılında Yusuf Akçura “Üç Tarz-ı Siyaset”ini yazdıktan sonra İttihatçı grubun üç başı batıcı Ahmet Rıza, liberal Prens Sabahattin ve İslamcı Murat Beylerin baskın olduğu ideolojik anlamda imparatorluk alternatifleri geri planda kalmıştır. Bir dördüncü ideoloji olarak diğerlerine nazaran çok daha merkezci olan Türkçülük akımı ön plana çıkmaya başlamıştır (Jacoby, 2010: 130).

Tanin gazetesinde 1908 yılında Hüseyin Cahit Yalçın ‘Milleti-i Hâkime’ adlı yazıyı yazdıktan sonra imparatorluk topraklarında tek çarenin ‘Türkçülük’ olduğu kanaati yaygınlaşmaya başlar. Yunan, Arnavut, Arap ve diğer milletlerin Osmanlılık hakkında palazlanan fikir ve anlayışları Türklerin geri adım atmasına yol açabilecek parametreler içeriyordu. Buna karşılık olarak *zihinsel misak-ı milli sınırları çizilerek Devlet-i Aliyeyi ihya ve ıslahın tek çaresi Türk milliyetçiliği* olarak görüldü. Bu ideolojik meşruiyetin sağlanmasının arkasında yatan sebeplerden biri de ‘kapana kısılmışlık’ duygusudur (Küçük, 1983: 130). Sosyo-psikolojik açıdan toplum içinde bulunduğu hal ü pürmelali bu şekilde yansıtma tercihinde bulunuyordu, entelektüeller de buna ön ayak olarak iktidar aygıtını yavaş yavaş dönüştürdüler. Yalnız bir sorun vardı. Kurumsal dönüşümleri finanse edecek sermaye imkân ve kaynaklarını elinde tutan güç genellikle etnik bakımdan Türk ve Müslüman olmayan azınlıklardan oluşuyordu. Türk kimliğini güçlendirecek şartların oluşması açısından *ekonomik iktidarın* yeniden inşası son derece önemli görülmüştür. Bu sorun İTC’li yöneticiler tarafından keşfedilmiş ve kısmi çözümler üretilmişti. Bu dönemde “Türk

⁴⁵ Ziya Gökalp’in siyaset felsefesi ve teorisinin kapsamlı bir analizi için bkz. (Parla, 2001)

olmayan tüccar grupları kısmen yerlerinden edilip ekonomi üzerinde sıkı bir kontrol sağlanmıştı” (Jacoby, 2010: 140).

Cumhuriyet döneminde ise Milliyetçi ideolojik meşruiyetin ve hâkimiyetin sağlanması açısından *ekonomik iktidarın* etkinliğinin ne ölçüde olduğu hakkında teferruata girmeden söyleyebileceğimiz tek şey ekonomik alanın anlam parametrelerinin Meşrutiyet dönemine göre daha devrimsel bir şekilde dönüştüğüyle ilgili olduğudur. Bu sorunun temellerine yukarıda sermayenin dönüşümüyle ilgili yaptığımız açıklamalarda değindik. Sermaye anlayışının dönüşümüyle Osmanlı topraklarındaki parçalanmaların çok ilginç bir irtibatı vardır. *Provisyonist* ekonomik anlayış yerini *merkantilist* ticaret ilişkilerini doğuracak bir dünya tasavvuruna bırakınca⁴⁶, hazine merkezli Osmanlı ekonomisi, ulus merkezli kaynaklarını aramaya koyularak, devletçi bir yeni ekonomi kurumsallaşmasına doğru aşamalı bir şekilde evrilmektedir. Bu minvalde ulusal sermayenin oluşumuyla toplumda karşılığı olacak bir *anlam* egemenliği olarak *milliyetçiliğin* temelleri Osmanlı sosyo-ekonomik koşullarının dönüşümüne dayanır. İTC'nin ulusal ekonomiyi inşa etme çabaları klasik Osmanlı ekonomi tasavvurunda servete verilen anlamın değiştirilmesi gerektiğini açığa çıkarmıştı. Bu çizgide bir ümmet ekonomisi yerine ulus ekonomisi gelmeliydi (Berkes, 2014: 465). Bunun için İTC bazı tecrit ve tehcir uygulamalarına giderek Türk sermayesi üzerindeki yabancı nüfuzunu kırmaya çalıştı. Daha sonraları ise 1923 Lozan antlaşması *ulusal sermayenin* oluşmasının zeminini sağlaması açısından kayda değerdir (Grigoriadis & Kamaras, 2008: 54-55). Sermayenin millileşmesi aslında batılılaşmanın seyrini değiştiriyordu. Osmanlı yenileşme tarihi boyunca *aşırı batılılaşmaya* karşı sürdürüle gelen muhalefet çizgisi burada da varlığını hissettirdi. Çünkü taşra eşrafının devlete yabancılaşması ile köylü ve devlet arasındaki *tampon mekanizmaları* kırılıyordu. Cumhuriyet devri zenginleşen ulusal burjuva olarak tarif edebileceğimiz sınıf ve taşra eşrafı arasında yeni bir karşıtlık doğdu. Cumhuriyet iktidarı milli sermayeyi destekleyerek merkez-çevre arasındaki

⁴⁶ Mehmet Genç'e göre bu dönüşümün temelinde batılı-rasyonel bir ticaretin azınlıklar eliyle dönüşümü yatmaktadır. Genç, Osmanlı iktisadi dünya görüşünü üç temel ilkeyle açıklar: Provizyonizm (iaşecilik), Gelenekçilik ve Fiskalizm (hazinecilik). Bu temelde Osmanlı halkının bireysel veya grupsal ihtiyacını aşacak bir sermaye birikimine izin verilmez. Osmanlı hazinesi; hem mal girdi çıktılarıyla beslenen hem de reayayı çeşitli müesses yollarla besleyen bir adalet anlayışının ekonomik birikimini temsil eder. Bu geleneğin 19. Yüzyılın başlarında dönüşümüyle birlikte azınlıkların ve kısmen Türk-Müslümanların burjuvazileşmesinin tohumları atılmıştır. (Genç, 2018: 83)

tarihsel kopukluğu daha da derinleştirerek (Mardin, 2000a: 93) ekonomik, yönetsel ve ideolojik anlamda farklı bir meşruiyet krizine sebep oluyordu. Millilikten kasıt ise aslında Batılılaşmış bir unsur olarak şekilleniyordu. Bu unsuru, Anadolu’da *milli sermayeyle* bütünleşememiş diğer unsurlardan bilimsel olarak ayırmak için Karakaş, *milli sermaye* çevrelerine hitap için *ulus* lafzını önermektedir (Karakaş, 2007). Bu anlamda denilebilir ki, milliyetçilik anlayışının, Osmanlılık şuru ve Müslüman milletlerin kapsama kategorisini hatırlatması hasebiyle Cumhuriyet döneminde bir millileşme temayülünden çok uluslaşma süreci işlemiştir.

Ziya Gökalp’in “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” şeklindeki ifadesi uygulamada *kültürel milliyetçiliğin*⁴⁷ üç temel anahtarını temsil eder. Yenilik ve teceddüt ihtiyacı batılılaşma kavramının genel kapsamında önemli bir yer edinmiştir. 20. asrın başlarında İslamcılar, ulusçular ve batıcıların düşünce dinamizmini oluşturan ve devletin ideolojik meşruiyet krizini aşmaya çalışan üç düşünce akımı da yeniliğin ve teceddütün savunucusudur. Ancak biçim ve mahiyette düşünce farklılıkları vardır. Bu farklılıkların en önemlisi ve dönüşümün en etkin alanını inşa edeni *din-devlet* ayrımı meselesidir. Yaygın teceddüt anlayışı din devlet ayrımını meşru bir zeminde sağlayabilen Ziya Gökalp başta olmak üzere *kültürel milliyetçiliğini* savunan bazı aydınların düşünceleri devletin meşruiyet krizini çözmeye önemli bir etken olmuştur.⁴⁸ Bu düşünce Cumhuriyet devrimlerinin de ana fikrini oluşturmuştur. Kültürel milliyetçiliğin Osmanlı’nın son dönemleri ve Cumhuriyetin kuruluş zamanlarında *politik meşruiyeti* sağlayan temel ideoloji olduğu söylenebilir. İnkılap politikaları da bu çizgide varlığını sürdüren ve geliştiren bir sosyolojik seyri takip etmektedir.

Ziya Gökalp’e göre Cumhuriyet inkılapları, tedrici olarak süregiden dönüşümlerin ani bir patlama olarak neşet edip olgunlaşmış nihai bir parti

⁴⁷ “Türk ulusunun refah ve mutluluğu, Gökalp için nihai bir felsefi değer oluşturuyordu. Olgun milliyetçilik anlayışı kesinlikle açıkça dil ve kültür milliyetçiliğine dayanıyor, diğer ulusların milliyetçiliğiyle barış ve karşılıklı saygı içinde birlikte var olması isteniyordu” (Parla, 2001: 72)

⁴⁸ Kimi yazarlar için Ziya Gökalp İslamcılık ideolojisinin önemli bir ferdi olarak değerlendirilir. (Efe, 2008: 252). Gökalp’in kültürel milliyetçiliğinin temellerinde İslam dininin etkilerine geniş bir yer ayırdığı ve önem verdiği gerçeğini düşündüğümüzde bu kanaatte haklılık payı vardır. Shissler’e (2003: 171) göre “Türklerin hayatında İslam’ın nüfuz etmediği hiçbir alan yoktur.” Dolayısıyla İslam’ın köktenci bir reddi aslında kültürel milliyetçiliğin zeminini sarsabilecek bir şeydir. Bu anlamda Anadolu topraklarında devletin ontolojik meşruiyeti söz konusu olduğunda İslam dini ister istemez kıyısından köşesinden kendisine sembolik ya da kültürel bir alan bulmaktadır.

politikasıdır.⁴⁹ Gökalp'ın bu anlayışını bir aşırı vurguya tabi tuttuğumuzda batılılaşmanın kemâlâtını, kelimenin tam anlamıyla inkılaplar olduğuna dair kanaatin kavi olduğu son derece sarıh bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Ulusçuluk temelli inkılap politikaları böylelikle cumhuriyetin altı okunun zirvesine yerleşmiştir. Dolayısıyla Türk devletinin saltanat-hilafet rejiminin sonlandığı, meşruiyet çizgisinin Osmanlı İslam tasavvuru ve Osmanlı millet sisteminin olmadığı, Türk milliyetçiliğiyle belirlendiği bir siyasal iktidar sürecine girilmiştir. Sened-i İttifak'tan bu yana yaşanan merkezi otorite sorununun çözülmesi açısından da önemli bir mesafe kat edildiğinin en ciddi göstergesi milliyetçilik politikalarıdır. Türk tanımının Anadolu sınırlarında yaşayan etnik ya da dini unsurların tümüne kültür politikalarıyla aktarılma girişimi oluşmaya başlamıştır.

2.2. CUMHURİYET İNKILAPLARI

“Avrupalılaşmanın gerçek zaferi Kemalist inkılapla yaşittir.”
Cemil Meriç

Batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme kavramları arasında nüanslar vardır. Birbirlerinin yerine genellikle kullanılmazlar. *Batılılaşma* çoğunlukla kültürel bir dönüşümü kasteder. *Modernleşme* top yekün bir toplumun veya devletin kurumlarına konjonktürün gerektirdiği üstün medeniyetlerin kurumlarını taşımaktır. *Çağdaşlaşma* ise evrensel bir durum eşitliği sağlamayı hatırlatmaktadır. Berkes ise çağdaşlaşmayı *sekülerleşme* ile eş tutar (Berkes, 2011: 18). Bu anlamda her üç kavram da bir *dönüşüm* meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve genel bir ifadeyle “Avrupalılaşma” (Meriç, 1983: 324) sorunu olarak tebarüz eder. “Batılılaşma bir anda geleneksel toplum düzenini ortadan kaldırarak Osmanlı toplumunu bütün yapısıyla ve kültürüyle batılı kılmamıştır” (Çağan, 2015: 5). Aksine kendine has bir adaptasyon süreci işleterek merkezi ve çevreyi batılı ve milliyetçi referanslara ve siyasal anlamda hazırlama gibi bir çizginin tecrübesini yaşamıştır. Bu çizginin gelip vardığı en üst nokta ise *Cumhuriyetin ilanı* şeklinde devletin yapısal devrimini içeren

⁴⁹ “Şimdiye kadar hiçbir fırkanın programı bu kadar vuzuh ve sarahati haiz olmamıştı. Bu programın münderecatına gelince, bir taraftan millete kendi kendini idare etmek hakkını temin ettiği gibi, diğer taraftan da en büyük kıymeti halka vererek imtiyazlı yahut mütegalib sınıfların halk üzerindeki tahakkümünü izaleye çalışmayı en büyük hedef ittihaz etmiştir” (Gökalp, 1977: 12).

bir kırılma noktasıdır. Dolayısıyla bu nokta tedrici olarak devam eden bir Osmanlı batılılaşma sürecinin hızlandırılmış ve sonlandırılmış versiyonudur.

Tarihsel anlamda batı ile münasebetler açısından bir uzun süreç göz önüne alınırsa, ortada coğrafyalar arasında enteresan bir iktidar ilişkileri ağının gelişimi; askeri ilişkilerden ekonomik ilişkilere; oradan siyasi ilişkilere ve en son kültürel ilişkilere doğru seyreden bir gidişatın dönüşümü gerçeği vardır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *garplılışmaya* bakış açısı bu uzun süreçte kademe kademe bir *üstünlük* dönüşümü izlemesiyle ilgilidir. Fatih Sultan Mehmet'in Macar bir topçuyu getirtmesi ile Evliya Çelebi'nin Viyana'da karşılaştığı esrarengiz dünya ve Yirmisekiz Çelebi Mehmet'in sefaretnamesi arasında enteresan bir bağ bulunmaktadır (Tanpınar, 2012: 59-60). Üstünlüğün hangi alanda başladığı ve hangi zaman diliminde gerçekleştiği tam olarak belirlenemez. Ama ortada duran gerçek şudur ki, refah dönemi Osmanlısında dönüşümün membaı olabilecek nitelikte bir *yenilik* ihtiyacının hislere hücumuyla birlikte Osmanlı ileri görüşlü âlim ve aydını bu sezgisini yansıtmak oldukça geniş malzemeyi aktarmaktan çekinmemişlerdir. Mesela, Evliya Çelebi Yeni Dünya'yı keşfetmek için yolculuğa çıkmak isteyen iki Portekizli denizcinin Sultan II. Beyazıt'a finans sağlamasını talep için geldiklerini ancak eli boş döndüklerini anlatırken; Padişahın bu davranışını özümsemez bir nitelikte konuşur (Evliya Çelebi, 2011: 35). Seyyahın rahatsızlığı Osmanlı dünya tasavvurunun küçülmesiyle alakalıdır. Hayaller gerçekleştikçe küçülürler. Küçülmeyi izleyen en önemli unsur ise maddi-manevi üretim mekanizmalarının durgunluğu ve kısırlığıdır. İnsan zekâsı maddi-manevi ülfetlerinin esiri olduktan sonra toplumsal içe kapanmayla beraber oldukça yüksek seviyede bir saadet ideolojisi yaratır. Bu saadetin ve refahın Osmanlı'daki adı bir çeşit tasavvuftur (Ülgener, 2006). 17. asrın askeri sahada silah tekniği bağlamında oldukça önemli atılımları karşısında Osmanlı'nın pasif bir izleme veya gelişmeleri görmeme tavrı içinde olduklarını söylemek elbette gerçekten uzaktır. Ancak bu konuda yeterli bir takibatın yapılmadığı da ortadadır. Diğer alanlardaki durum da üç aşağı beş yukarı aynıdır. Buradan anlaşılıyor ki, Rönesans ve Reform çağlarının maddi terakki ürünlerinin Osmanlı topraklarına girişi modernliğin ekonomik ve siyasi iktidar ilişkilerini belirlemeye başladığı ulus-devletlerin yükselişe geçtiği zamanlardan daha eskiye dayanır. Ancak yapısal anlamda dönüşüm meselesinin tartışılmaya başladığı dönem *anayasa* tartışmalarına

dayanır. Bunun da temelinde hayatı dizayn edecek temel kuralların dünyevi ve çağdaş bir çizgide şekilleneceği gerçeği yatar.

Batılılaşma kavramının teorik temellerini üç alana kademeli bir şekilde nüfuz eden bir dönüşümden bahsederek açıklayabiliriz: (1) Yapısal alan, (2) Kültürel alan, (3) Dogmatik alan. Bu tedrici dönüşüm bireyin ve devletin sınırlarında çok çeşitli yansımalarla oluşmuş veya dizayn edilmiştir. *Batılılaşma*, Osmanlı devletinin yıkılmasına sebep olacak ideolojik-meşruiyeti oluşturan bir süreci kapsamaktadır. *Temel dönüşüm parametreleri* açısından bir değerlendirme yapılacak olunursa gerileme meselesinin göreceli bir tartışma alanına sürüklenmesi tabidir. Bunun için batılılaşma mevzuunda yapısal-kültürel-dogmatik alanlardan herhangi birine kronolojik bir nihai öncelik tayini son derece kusurludur. Tezin kapsamı gereği dini-ideolojik alanlardaki dönüşümlere yoğunlaşılacağından diğer alanlardaki hamlelere kısmi ve gerektiğinde değinilecektir.

Batılılaşma sorununun kademeli bir mahiyette değerlendirmemizin sebebi, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl modernleşme fikirlerini birbirinden ayırabileceğimiz en temel ölçüt olan “nereye kadar batılılaşacağız?” sorusudur.⁵⁰ Berkes’in ele aldığı *maddi-manevi uygarlık* ayrımı bu sorunun tezahürüdür. (Berkes, 2011) Maddi kültüre yönelik yenileşme karşısında herhangi bir direnç olmamasına rağmen manevi alanda herhangi bir hamle taşları yerinden oynatmıştır. Bu meseleyi biraz daha açarsak karşımıza toplumsal alanın kategorik, sosyolojik bir görüntüsü çıkmaktadır. Yani batılılaşma ölçüsünü toplumsal dinamiklerin sınırlarında hangi alanlarda kullanıp hangilerinde kullanmayacağız. Siyasi-askeri-iktisadi alanda bir dönüşüme devrin intelijansiyası büyük oranda mutabıktır. Ancak kültürel-sembolik alanda dönüşüme karşı İslamcılar ve çevre odakları tarafından güçlü bir direniş bulunmaktadır. *Dogmatik* alanda ise dönüşüm tartışmaları hem milliyetçiler hem de İslamcılar tarafından çoğunlukla kati reddiyelerle karşılanmıştır. Abdullah Cevdet gibi batıcıların savunduğu bu *köktenci dönüşüm* prensibi ya da “topyekûn batıcılık” (Bora, 2017: 83) meşruiyet perspektifi sağlayamamış ve marjinalize olmuştur.

⁵⁰ Bu minvalde Mümtaz Soysal’ın “Batılılaşmanın Neresindeyiz?” adlı çalışması batılılaşma meselesine bakışımızın kendi döneminin asri bir değerlendirmesi olarak görülebilir: (Soysal, 2015)

2.2.1. Yapısal Dönüşüm

Kemalist inkılabın yapısal alandaki çabalarının muhtevasını en kısa ve öz bir şekilde Emin Türk Eliçin ortaya çıkarmıştır: “Atatürk devrimleri dediğimiz reformcu eylemler aslında hep toplumun üst yapısında geçmiş, tutucu ve savunucu güçleri kalmamış bir düzenin kof kurum ve kuruluşlarını yıkıp ayıklamadan öteye gitmemiştir. Devrimin önderleri, Ata’nın yirmibeşinci ölüm yıldönümünde İnönü’nün radyodan anlattığı gibi, toplum yapısında köklü bir değişimi asla düşünmemişlerdi.” (Eliçin, 1970: 39) Açıklamalar ışığında varacağımız sonuç şudur. Cumhuriyet kadrolarının gerçekleştirmeye çalıştığı iki türlü yapısal devrim tasavvuru söz konusudur: (1) Devletin yapısal dönüşümü, (2) Toplumun yapısal dönüşümü.

Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Kanuni Esasi, Hürriyetin İlanı, Cumhuriyetin İlanı. Osmanlı döneminden Cumhuriyet’e kırılma anları olarak bahsedilecek bu *yapısal kırılmalar* modernleşme, çağdaşlaşma, batılılaşma, sanayileşme, kapitalizm, aydınlanma, milliyetçilik gibi kavramlarla karşılaşma sonunda bir çeşit sentez politikalarına sebep olması açısından dereceli bir dönüşümü içermesi hasebiyle oldukça önemlidir. “Ordunun ıslahından, modernizasyonundan başlayarak devlet düzenine, müesseselere, nihayet zihniyete, kültüre ve gündelik hayata sirayet eden Batılılaşma hareketlerinin her bir aşamasının bir sonrakini zaruri ve kaçınılmaz kılacağı devlet adamları ve aydınlar tarafından yeterince kavranamamış, kestirilememiş gözüküyor. Mesela güçlü modern bir orduya sahip olmak için batılı tarzda tesis edilen askeri okulların yeni siyasi ve fikri yönelişleri besleyeceği muhtemel görülmüş, neticeleri normal kabul edilmiş değildir. Meselenin bütün olarak görülememiş olması bir taraftan problemleri çözümsüzlüğe doğru götürürken diğer taraftan da bir sonraki aşamalara geçişlerde katılımı azaltmıştır” (Kara, 2014b: 20). Bu dönüşümün devletin yapısal mahiyetinde çok muhtelif ve geniş belirleyenleri vardır. Türkiye’de sosyal bilimlerin yoğunlaştığı alan burasıdır. Ancak Osmanlı toplum yapısını ne derecede dönüştürdüğü hala araştırılacak yönleri oldukça fazla olan merak unsurudur. Muhalefet unsurlarını analiz etmenin yolu da modernleşen ordu, sermaye ve en son devlet karşısında -bu pek değinilmemiş- taşra teşkilatı ya da Osmanlı taşrası toplum yapısının muhafazakâr özellikleridir. Bu minval de merkezdeki *aşırı batılılaşma* (Mardin, 2000b) tepkilerini de göz ardı

etmemek gerekmektedir. Batılılaşmanın sigortası bu aşırı batılılaşma tepkileri olmuştur. Aşırı batılılaşma eleştirileri tedricin zikzaklarını belirleyen bir çeşit *dil muhalefeti* biçimi yaratmaktadır.

Osmanlı’da din ile ilgili alan, şeriatın önceki devirlerde temel belirleyen olması hasebiyle, bir aşkın ideoloji olarak siyasete, orduya ve ekonomiye tam anlamıyla hâkimdir. Bu alanlar 18. yüzyılın sonlarından itibaren üst-belirleyicisi olan Osmanlı İslam tasavvurunun etkisinden kademeli bir şekilde uzaklaşmaya başlamıştır. Anayasa tartışmaları⁵¹ dinin egemenliğine yönelik dönüşümü içeren yapısal bir hamlenin meşruiyetini oluşturacak bir zemini sağlayacaktı. Cumhuriyet kadroları bu meşruiyetin olgunlaştığı bir dönemde yenileşme hadisesine eğilmişlerdir. *Saltanatın kaldırılması*, bunu seyreden *halifeliğin ilgası*, *devletin yapısal dönüşümü* adına icra edilen en temel olaylardır.

Toplumun yapısal dönüşümü üzerine Eliçin’e göre Kemalist devrim oldukça yetersiz bir mesafededir. “Türk devrimi neden ideolojisiz kaldı” (Eliçin, 1970: 107) şeklinde ifade ettiği bir sorunun gösterdiği çizgide Kemalist kadroların toplumun zihinsel formasyonuna etki edemediği gerçeği oldukça önemlidir. Jacoby, inkılapların, Micheal Mann’ın *ideolojik iktidarın kazanımları* şeklinde sistematize ettiği bir ideolojik hâkimiyet yolculuğunda hangi kademe başarısız olduğunu gösterir. Yedi “yol açıcı” yada “yeniden organize edici özelliğin” arasında dördüncü kazanım olan “devlet ve uyruk arasındaki kopukluğun azaltılması” ile ilgili yaşadığı başarısızlıklar, Kemalist devrimin yapısal anlamda nerede bir açmaza girdiğine dair önemli bir göstergedir (Jacoby, 2010: 125). Bu minvalde *toplumun yapısal dönüşümü* adına yapılan hamlelerin⁵² bu skaladaki yeri yaygın veya yoğun bir etkinlik kazanamamıştır.

Siyasal hâkimiyetin dönüşümüne paralel olarak “din reformu konusunda etkili görüş İslamcılar ve batıcılardan değil ulusçular kampından” gelmiştir (Berkes, 2014: 441). Bu minvalde yapısal dönüşümlerin büyük bir çoğunluğu milliyetçilikle

⁵¹ Tanzimat aydınları ve Yeni Osmanlıların gündeme getirdiği anayasa ihtiyacını “Kanun-i Esasi”yi yazarak gidermeye çalışan Meşrutiyet kadrolarının yaptığı şey, bir anlamda padişahın egemenliğinden çok dinin egemenliğini parlamentoya devretmesi ve dinin hegemonyasını dünya sınırlarına indirmesi olayıdır.

⁵² Tekke ve zaviyelerin kapanması (1925), Halkevlerinin kurulması (1932), Medreselerin kapatılması (1924), Köy Enstitüleri (1940).

yakından ilgilidir.⁵³ Yukarıda meşruiyet krizinin *kültürel milliyetçilik* temelinde çözüm çabalarından kısmi olarak bahsedilmişti. Mütareke dönemi ve Milli mücadelenin sonunda imparatorluk topraklarının Anadolu'yla sınırlı kalması (misak-i milli) Cumhuriyet kadrolarını yapısal dönüşümleri milliyetçilik-ulusalcılık temelinde gerçekleştirme gayretine itmiştir.⁵⁴

2.2.2. Kültürel Dönüşüm

Kültür alanıyla ilgili genel tartışmalara girildiğinde ideoloji kavramının da özünü oluşturan üç temel karşımıza çıkıyor: *Ritüel, norm ve anlam*. Kültürü ve ideolojiyi tanımlamaya girişen sosyal bilimciler (özellikle sosyologlar) bu üç alanın belirleyici unsurlar olduğunda hemfikirdir. Bu bağlamda temel parametreler açısından Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde bu konu ile ilgili yapılan reformlar ve uygulanan politikalar sembollerin ve ritüellerin gölgelenmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu bağlamla örnek gösterebileceğimiz en görünür olay *musiki inkılabıdır*. Daha evvel uygulanan *harf inkılabı* kültürel dönüşümün odak noktalarını yakalamamıza olanak sağlamaktadır. “21-23 Mart 1910’da toplanan 2. Manastır Kongresi’nde Latin alfabesi yanlıları bir araya gelmişlerdir. Sadrazam Hakkı Paşa, bir Arnavut mebusa ‘Latin harflerinin kabul edilmesi talebinin Arnavutların Osmanlı Devleti’nden ayrılmalarının ilk adımı olarak gördüğünden, bunu önlemek için her şeyi yapacağım’ demiştir. Hakkı Paşa, Arnavutluk’ta henüz hükümetin girmediği yerler olduğunu, ıslahat yapılabilmesi için kontrolsüz olan yerlerde hükümetin tesis edilmesi gerektiğini belirtmiştir.” (Zeyrek, 2013: 43). Görünen o ki, Meşrutiyet dönemi dil ve kültür alanına yönelik düzenleme girişimleri politik bir çizgide gerçekleşmiştir. Bu çizgi Cumhuriyetle birlikte politikaya ek olarak gündelik yaşamın ideolojik koşullarını değiştirme amacı da gütmeye başlamıştır. Kültürel alan

⁵³ Peyami Safa’ya göre inkılaplar milliyetçilik ve batılılaşma şeklinde iki merkeze göre icra edilmiştir. Safa, bu çerçevede inkılapları kategorize eder: “Milliyetçilikten doğan inkılab hareketleri: 1- Büyük Millet Meclisinin kuruluşu, 2- Saltanatın ve hilafetin ilgası, 3- Milli Ekonomi, 4- Osmanlı çerçevesinden çıkarılan Türk tarihinin Orta Asya’daki yataklarına kadar genişletilmesi, 5- Güneş Dil teorisi, 6- Kur’an tercüme ve ezanın Türkçeleştirilmesi. Medeniyetçilikten doğan inkılab hareketleri: 1- Laiklik, a- Meşihatın İlgası, b- Medrese ve şer’i mahkemelerin kapatılması, c- Tekke ve zaviyelerin kapatılması, d- Mekteplerden din derslerinin kaldırılması, e- Medeni Kanun, f- Poligaminin kaldırılması. 2- Şapka iktisası, 3- Latin Harflerinin kabulü, 4- Musuki inkılabı, 4- Garp takvimi, İngiliz haftası ve Pazar tatilinin kabulü, 6- Garp muaşeret ve kıyafetlerinin resmileşmesi.” Ve ekler: “Türk inkılabında bu iki çerçevenin dışarısına çıkan hiçbir hareket gösterilemez.” (Safa, 2017: 86-87)

⁵⁴ Devrimin teferruatlı siyasal-yapısal bir analizi için bkz. (Kahraman, 2010: 3-152).

dönüşümünün en temel göstergesi olan “dil reformlarının nihai amacının bir çeşit bireysel İslami gramerin terk edilmesi ve isimsiz ötekiler arasındaki milli dayanışmayı kurumsallaştıran yeni bir sesmerkezci yazı ile ikame edilmesi olduğu söylenebilir” (Ertürk, 2018: 148-149). Bu minvalde dilin modernleşmesinin dönüşüm tecrübesi aslında Osmanlı İslam tasavvuruna ait imge, sembol ve ritüellerin bir şekilde hayattan çıkarılması şeklinde ifade edebileceğimiz genel anlamda kültürel dönüşüm projelerinin prototipini oluşturmaktadır.

Laiklik, Türkiye’de *ideolojik iktidar* ile *siyasal iktidarın* büsbütün ayrılması veya özerkleşmelerinden ziyade siyasal iktidarın kontrolü altında bir dini-geleneksel *toplumsal iktidar* yapılarının siyasal ilişkilerden soyutlanması meselesidir. (Shively, 2008; 284). 1928 yılında anayasadan “Devletin dini İslam’dır” ibaresi çıkarılıp yerine 1937 yılında laiklik ilkesi taşınınca kültürel dönüşümlere kapı aralanmıştır. Dünyevi imkân ve dini imkân alanlarının birbirinden ayrılması⁵⁵ ise tam da kültürel-kurumsal dönüşümlerin ana damarını oluşturmaktadır. Seküler devletin kültürü dönüştürücü özelliği aslında ilk bakışta baskıcı veya jakoben bir tarzın hakim olduğu bir homojenlikle tam örtüşmez. Dolayısıyla dogmatik alana nüfuz edebilmenin yani kalpleri ikna edebilmenin metodolojisi açısından oldukça farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunlar, Kuru’ya (2007: 571) göre sekülerizm düşüncesinin iki önemli ve farklı bakış açısını belirten *pasif sekülerlik* ve *aktif sekülerlik* kavramsallaştırmasıdır. Pasif seküler politika çeşitli dini anlayışlara açık kapı bırakan daha yumuşak bir ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Aktif sekülerlik ise “kapsayıcı bir doktrin” olarak dini kamusal alandan kademeli bir şekilde çıkarma amacını gütmektedir. Pasif sekülerlik ile aktif sekülerizm arasındaki farklara dayanarak homojen bir sekülerleşme politikasının olmadığı ve bu gerçeğin karşısında homojen bir dini muhalefetin de olmayacağı varsayımından yola çıkmak gerekirse şunları söyleyebiliriz. Modernleşme teorisi, yüksek seviyeli sekülerleşen toplumlarda dinsel geleneğin *endüstriyel* gelişmişliğe döneceği tahmini üzerinde yoğunlaşan bir bakış açısıdır. Bu bakış açısına göre bütün toplumlar endüstriyel olanaklarını geliştirdikçe seküler hayat tarzlarını da ileri seviyelere ulaştıracaklardır (Kuru, 2007: 574).

⁵⁵ Laiklikten daha geniş bir mefhum olarak sekülerizmden bahsedilmektedir.

2.2.3. Dogmatik Alan

*Dogmatik alan*⁵⁶, İnkılapların *Türkçeleştirme* ile ilgili olanları perspektifinde dinin şer'i ve fihhi alanlarının dönüşümüyle ilgili bir takım düzenlemeleri içermektedir. *Ezanı Türkçe okumak, ibadetin Türkçeleştirilmesi, Kuran'ı meallendirme* gibi çeşitli dönüşümler; dinin ürettiği dil ve kültürün ürünlerini *manasızlaştırma* ve onların yerine *dinin öz anlamını* içerecek farklı ama modern ritüelleri hayata geçirmek olarak tanımlanabilir.⁵⁷ Bu bağlamda Cündioğlu (1998), 1932 yılı ramazan ayını ibadeti, Kuran'ı ve ezanı Türkçeleştirme politikalarında önemli bir tarih olduğunu tespit etmektedir.⁵⁸ Buna karşılık ulemanın fikir ve içtihat konularındaki katılıkları, dini eğitimi ıslah etmekteki isteksizlikleri ve devrin meydan okumalarına karşı yanıt verme konusundaki yetersizlikleri” (Bein, 2013: 42), rejim seçkinlerini dönüşüm konusunda daha kararlı kılıyordu. Bu anlamda dil devrimi, Osmanlı İslam tasavvurunun sembol ve ritüellerini oluşturan dogmaları da değiştirmeye yönelik bir zemine doğru sürükleniyordu. Böyle dogmalar Erken Cumhuriyet döneminde rejimin ciddiyetle mücadele ettiği “gerici” hareketlerin temelinde bulunuyordu. Arapça'nın kullanılması gerçekliği rejim seçkinleri ve taraftarları tarafından “gizli emeller”in (Kılıç Ali, :1997) ortaya çıkarılması gereken bir haddi aşmışlık olarak değerlendiriliyordu. Bu temelde dönemin birçok geleneksel yapısı kendini gizlemeye çalışarak *kurumsal sürekliliklerini* kendi imkânlarıyla sağlamaya çalışmıştır.

Geç Osmanlı modernleşme tartışmaları bağlamında Afgani'nin ‘içtihat kapılarını açmalıyız’ şeklinde oluşturduğu tartışma alanı, bahsedilen alanlardan

⁵⁶ Dogma nassa denktir. İslami dogmalar şeklinde kısaca tarif edebileceğimiz *nass*, İslami terminolojide karşılığı herhangi bir ayetin veya hadisin yani *hükümün*; Batı ortaçağ Hristiyan dünyasında oluşan dogmalara göre daha sınırlı bir *kesin hüküm* perspektifi içerir. Yani İslam'ın bu konuda bir çeşit teceddüde kapı aralayacak yorum alanları mevcuttur. Ancak, tevil ve tefsir açısından aklın ve hissin münderecatına göre yapılan her yorum nass sayılmaz. Kemalist rejimin İslam tasavvuru, bu anlamda bir tek-tipleştirme bakışı içerir. “Dindar insanın ve dindarlığın, dini kavramların laikleştirilmesini veya dini olanın laik unsurlar için, onlarla içiçe kullanılmasını Türkiye’de yaşayan insanların hafızasına anlatmak ise müşkül olacaktır” (Kara, 2016: 16).

⁵⁷ Kemalist rejimin dini, *Arap dini* olmaktan çıkarıp *Türk dini* çizgisine getirme anlayışı burada bahsedilmesi gereken önemli bir detaydır.

⁵⁸ Bu meselenin en kapsamlı çerçeveyi Cündioğlu'nun incelemesi ortaya çıkarmaktadır. Bkz. (Cündioğlu, 1998)

anlamın dönüşümüyle ilgilidir.⁵⁹ Değişim bir dış müdahaleden çok, içteki *anlam* sorununun ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Yani batılılaşma meselesi *anlam* mekanizmalarının oluşturduğu meşruiyet kapılarından girerek mücessem hale gelebilmiştir. İctihat kapılarını açmaya çalışan reformist din adamları karşısında muhafazakâr ulemanın nasıl tepki verdiğini Bigiyev karşısında Mustafa Sabri'nin düşüncelerinden öğreniyoruz. Kalam ve akaid ilminin detaylarına inerek anlaşılabilir bu tartışmada Mustafa Sabri Efendi öz olarak şunu söylemektedir: “İslam şeriatı hakkında tartışma konusu olan herhangi bir mesele kendi terminolojisinden bağımsız okunmamalıdır.” Nitekim Sabri Efendi, Bigiyev'in reformist tefsir anlayışı karşısında onun Kur'an ayetlerini doğru anlamadığını söyleyerek onu köktenci bir tarzda eleştirmiştir (Mustafa Sabri, 1998). Bu tepki, bazı ritüellerin, kültürel kodların, sembollerin⁶⁰ bilinmediği halde iman ve akaid meselelerine yönelik hüküm ehliyeti kazanılamayacağı iddiası cihetiyle bir *dini muhalefet* unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Meşrutiyet döneminde tesettür-ü nisvan, talak, riba gibi fıkhi; *Sünnet, icma, kıyas, Kur'an* gibi kapsamlı kavram ve alanların tartışmaya açılması, bunların ürettiği *tarihsel nassların* çerçevesini kırmıştır.⁶¹ Bu anlamda dini kurumsal bağlamda ayakta tutan, insanla Tanrı arasındaki ilişkiyi sağlayan ritüel formlarının (ibadet) biçim değiştirmesi dogmatik alana yönelik bir değişimin izlerini barındırmaktadır. Burada karşımıza batıl ya da doğru inanç sistemleri çıkmaktadır (Aydın, 2000: 99). Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki din mantığına göre Cumhuriyetin islam yorumunda⁶² batıl sayılan dini inançlara karşı daha kapsamlı bir dönüşüm tasavvuru görmek mümkündür.

Mansurizade Said adında bir yazarın İslam mecmuasında içtihatla ilgili söyledikleri üzerinden evlilik ve aile, şeriat, faiz gibi tartışmalı alanlarda asrın genel

⁵⁹ Afgani Darülfünun'da yaptığı bir konuşmasında peygamberliğin sanat ve meslek olduğunu söyleyerek (Küçük, 1984: 99) nass alanına yönelik bir dönüşüm vizyonuna sahip olduğunu Osmanlı çevrelerine sezdirmiştir. Darülfünun öğrencileri bunun karşısında verdikleri tepkiden anlaşılıyor ki, peygamberlere iman koşullarına veya buna benzer iman ve akaid meselelerine yönelik herhangi bir müdahale oldukça kati ve tavizsiz bir tepki doğuracaktır.

⁶⁰ Mesela, *hulud* yani inançsızın cehennemde göreceği azabın ebediliği mevzusu. Meraklısı için bkz. (Özdemir, 2017: 153-168)

⁶¹ Mustafa Sabri Efendi'nin bu tartışmaların yapılmasından oldukça müteessirdir. Muhafazakâr kimliğiyle bu tartışmalara yönelik tavizsiz bir tutum takınmıştır (Mustafa Sabri Efendi, 1995).

⁶² Kavram için bkz. (Bayart, 2015). Ayrıca Bayart'a göre “aklımızda tutmamız gereken şey tarihsel ve sosyolojik olarak İslam'ın var olmadığıdır.” Yani bu dönemde İslam öz olarak değil bir *olgu* olarak karşımızdadır (Bayart, 2015: 275).

mahiyetine uygun olarak geliştirdiği İslam anlayışına göre içtihat kapılarının açılması gerekmektedir.⁶³ Neticede İslam itikat ve akaidine yönelik bir dönüşüm ihtiyacını belirtiyordu. Masurizade Said'in bu yazılarını Niyazi Berkes şeriatın sonu olarak değerlendiriyor (Berkes, 2011: 448). Öyle anlaşılıyor ki yapısal dönüşüm politikaları (Tanzimat-İslahat-Sened-i ittifak) batılılaşma perspektifini yeterince sağlayamadığı için bu konuda terakkiyi sağlayabilmenin kültürel ve dogmatik yönlerine de yoğunlaşması gerektiği üzerine bir kanaat oluşmuştur. Bu kanaat üzerine devletin dünyevileşme seyri değişmiştir. Toplumun sembolik dindarlığını da dönüştürme girişimi başlatılmıştır. Aslında bu, toplumun dini gerçekliği hakkında bir fikri uzlaşmayı göstermektedir. Osmanlı son dönem uleması ve aydını her ne ideolojik formasyonda olursa olsun en temelinde halkın din ile ilişkisinin spontane dönüşümünden kaynaklanan bir gerçeklik üzerine dini reformlar tasavvuru üretmiştir. Çünkü 'Osmanlı milleti dinden uzaklaşmıştır' meyanında bir inanç vardı.⁶⁴ Bu durum karşısında Osmanlı ulema ve aydınlarından bazıları şeriata tekrar yaslanmak istiyordu; bazıları ise dinin maddi anlamda bir gerilemeye yol açtığını savunarak dinin boşalttığı ideolojik-hukuksal çizgiyi seküler batılı bir perspektifle doldurmak istiyordu.

Dogmatik bir dönüşüm yaşandığı iddiası, bunun iktidar eliyle yapıldığı ve dayatıldığı şeklinde bir yanlış anlaşılma yollarını tıkamayı sağlayarak sağlamlaştırılabilir. Bu minvalde laiklik meselesinin nasıl algılandığı ve uygulandığı itikat-inanç-anlam alanının nasıl dönüştüğüyle ilgili ipuçlarını sunar. Jose Casanova'ya göre laiklik teorilerini üç yönde inceleyebiliriz. "(1) Laik alanların dini kurumlar ve normlardan ayrışması olarak laikleşme, (2) dini inançlar ve pratiklerde görülen zayıflama olarak laikleşme ve (3) dinin özel hayat alanına sınırlandırılması olarak laikleşme" (Akt. Bein, 2013: 28). Dolayısıyla bu alandaki dönüşümler, devlet eliyle bir çaba yoluyla olmaktan ziyade spontane gelişen ve tarihsel dayanakları bireysel inanç dünyalarındaki erimelerden oluşan son derece esrarengiz bir değişimin izlerini barındırırlar. Ancak inkılapların *yapısal* ve *kültürel* dinamiklerine oldukça müsait bir ortam hazırlamak için bu dönüşüm yaygın bir zihniyet meselesidir.

⁶³ Konun kapsamlı bir tartışması için şu makaleye bakılabilir: (Okur, 1999: 255-284)

⁶⁴ Bu minvalde yapılan tartışmalar için Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergileri tarandığında karşımıza geniş bir hazine çıkmaktadır. Bu konuda "diyanet işlerini düzenleme", "köylere kaliteli imamların atanması" gibi yapısal çözümler öneriliyordu.

Cumhuriyet iktidarının din tasavvuru, dini yok etmek, dini zümreleri dağıtmak, dinin içeriğini boşaltmak gibi radikal bir *unutturma* projesi şeklinde değerlendirilemez.⁶⁵ Bu tasavvur tam tersi istikamette dini modernleştirerek daha yaşanabilir bir dünya kurma açısından bir ihya çabasıdır.⁶⁶ Cumhuriyet dönemi ulema ve meşayihın muhalefeti de bu ihyanın seyrinin dini yok etmeye yönelik bir teşebbüs olduğunun kanaatiyle ilgilidir. “Ulema, İslami kurumların rollerini ve işlevlerini yeniden yapılandırma ve azaltma çabalarını çoğu kez gizli din karşıtı maksatlarla ilişkilendiriyordu. Birçoğu laik⁶⁷ ve dini alanların birbirinden ayrılmasına yönelik hareketler için İslami gerekçelere başvurulmasını yanıltıcı ve samimiysiz buluyordu.⁶⁸” (Bein, 2013: 35). Cumhuriyet dönemi meşruiyet tartışmalarının dayanağı temel anlamda bir “doğru din iddiası” şeklinde tebellür etmiştir.⁶⁹ Doğru dinin belirlenmesi ve pratik olarak yaşanmasının sağlanması için de Cumhuriyet, iktidar imkânlarıyla ve kaynaklarıyla canhıraş çalışmıştır. Buna karşılık Cumhuriyet devri ulema ve meşayih bu doğru din tartışmalarında *dâhili vicdana* yeniden bir dönüş projelerini hayata geçirmeleri açısından iktidarın dine yönelik yaklaşımının aksine davranmışlardır. Bireysel vicdana dönmek zorunda kalan Müslüman daha sonra nasıl örgütlenecektir, sorusu henüz sorulmaya başlanmamıştır. Said Nursi ve Kenan Rıfai gibi bazı âlimler ise iktidarın ‘din bir vicdan işidir’ şeklindeki söyleminin yol açtığı fırsatları ve kısıtlı *imkânları* kullanarak alternatif ve özcü bir din söylemi geliştirmişlerdir. Bu alternatif yoğun bir şekilde *gelenekten* beslenmektedir.

2.3. ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ DİNİ MUHALEFET

İnkılap politikalarının büyük bir kısmı dini muhtevaya sahiptir. Hâkim ideoloji Ziya Gökalp’ın formülize ettiği ‘kültürel milliyetçilik’ temelinde gerçekleştirilen dini

⁶⁵ Bkz. (Kara, 2014a: 13) İsmet İnönü’nün bu konudaki sözleri manidar.

⁶⁶ Ancak Emir Türk Eliçin’e göre halkı din inançlarıyla ilgili Kemalist çizgilere yaklaştırmada başarısız olmasından dolayı 1945 sonrası rejimin izlediği çizgi bir “unutturma siyaseti”ydi (Akt. Kara, 2014a: 193)

⁶⁷ Laik alandan kasıt dünyevi sermaye, dünyevi devlet veya dünyevi ideolojidir. Bunların karşılıkları sırasıyla merkantilizm, demokrasi ve milliyetçiliktir.

⁶⁸ Yazar bu sözlerinin ardından dini alan ve dünyevi alan ayrımını temelden eleştiren ulemadan Elmamlılı Hamdi Yazırı örnek gösteriyor. (Bein, 2013:35)

⁶⁹ Bu çizgide bir parantez açacak olursak, Cemal Kutay’ın Mustafa Kemal Atatürk ve onun din yorumunu oldukça iddialı bir şekilde Hz. Muhammed’den sonra “ikinci büyük İslam” şeklinde telakki etmesi son derece enteresandır. (Akt. Cevizoğlu, 1998b; 47)

inkılapların ibadet, kültür ve nass alanına yönelen bir takım müdahaleleri oluşmuştur. Genellikle bu alanları dönüştürme girişimi batı endeksli ‘Türkleştirmek, Türkçeleştirmek’ metoduyla gerçekleştiriliyordu. Bu anlayışa yönelik tepkilerin hangi ideolojik zeminde geliştiğini belirlemek zordur. *Dini muhalefet* diyebileceğimiz birçok tepki aslında kökenleri etnisiteye dayanan bir mahiyet barındırıyordu. Doğu Anadolu’da seyreden Kürt isyanlarında bu olgu bariz bir şekilde görülebilir. Ancak burada önemli bir hususu göz ardı etmemek gerek. Etnik başkaldırıların dini bir içeriğe göre dizayn edilmesi toplumsal gerçekliği iyi etüt edilebilmesi şartını gerektirmektedir. Birçok dini hassasiyetlerin zuhuru ile etnik-iktisadi-siyasi kazanımlar sağlamanın yolu olarak kalkışılan muhalefet girişimlerini ayırmak gerekmektedir. Bazen aynı başkaldırıda çok farklı motivasyonlar bulunuyordu doğal olarak. Mesela Şeyh Said isyanıyla ilgili araştırmalardan çıkan sonuçların maksatla ilgili düşüncelerde tam bir mutabakat sağlanmadığı bir gerçektir.

Tepkilerin en fazla yoğunlaştığı yer din-devlet ayrımıyla ilgili bazı temel dönüşümlere karşı bunların birbirlerinden ayrılmaz bir bütün olduklarına dair kurumsal geleneğin savunuculuğudur. Son devrin şeyhülislamlarından Mustafa Sabri Efendi bu minvalde keskin ve net ifadelerle bütün bu inkılap politikalarını ‘dinsizlik’ olarak yorumluyor ve bu sürecin yaşanmasını ‘milletin başına sarılan en büyük bela’ olarak görüyordu (Mustafa Sabri Efendi, 2017a). Cumhuriyet iktidarı ise reformları gerçekleştirirken reformist ulemanın ayet ve sünnet tevillerini bir meşruiyet zemini olarak görüyor ve başvuruyordu.

Meşrutiyet devrinde başlayan ve halifeliğin kaldırılmasıyla kemale eren *siyasetin özerkleşmesi* kültürel inkılapların yoğunlaştırılmasıyla devletin dini alana yeniden nüfuzu sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak bu sefer dinin devleti belirlediği koşullar; devletin dini belirlediği koşullara evirilmiştir. Kemalist cumhuriyetin yoğun olarak antitez ürettiği gelenek, bilindiği üzere Osmanlı geleneğidir. Bu devirde genellikle Osmanlı’nın ürettiği kültürel ve kurumsal gerçekler reddedilmiş ve onlara gericilik vasfı yüklenmiştir. Osmanlı’nın Türklükle ilgisi dışında her özelliği geçmişten temizlenmiştir (Bozarlan, 2015: 281; İleri, 1984: 57; Alp, 1936: 318). Türkiye’de siyasal anlamda muhalefetin pozisyon aldığı yer ise bu reddedilen Osmanlı mirasının elde kaldıklarıdır. Bu anlamda “Osmanlı’nın direnişi” (Albayrak, 2013) aslında dini

muhalefetin de temellerini oluşturan yegane unsurdur. “Türkiye’de dinin sosyolojik imkânı” (Aktay, 1999), çağdaş Türkiye Müslümanlarına bir şekilde miras kalan Osmanlı İslam tasavvurundan bağımsız değildir. Bunlara ek olarak söylenmesi gereken en kritik gerçek “Osmanlı son dönem ulemasının kendilerini hem değişimin failleri hem de geleneğin muhafızları olarak görmesi” meselesidir (Bein, 2013: 21). Bein’e göre “ulema ve kurumların imaj ve itibarları, uzun vadeli bekalarını tehdit eden, şiddeti gittikçe artan olumsuz bir etkilenme süreciyle karşı karşıyadır.” (Bein, 2013: 24).

“Kemalist reformlar, 1913-1918 yıllarındaki reformlar gibi, toplumu laikleştirmeyi ve modernleştirmeyi amaçlıyordu. Eylül 1925’te tekke ve zaviyeler kapatıldı ve Kasım ayında, Osmanlı erkeklerinin Sultan İkinci Maahmut’tan beri geleneksel başlığı olan fes yasaklandı ve yerini Batı tarzındaki şapka ya da kepek aldı. Bu girişimler halkın inatçı direnişiyle karşılaştı. Tekke ve zaviyeler Müslümanların günlük yaşamında önemli bir rol oynamaktaydı ve şapkaya Hristiyan Avrupa’nın bir simgesi gözüyle bakılıyordu” (Zürcher, 2009: 256). Bu *dini muhalefet* içeren direnci etkisiz kılmak için *İstiklal Mahkemeleri* kendilerine düşen rolü oynadı.⁷⁰ Takrir-i Sükûn kanunu gereğince yaklaşık 7500 kişi tutuklandı ve 660 kişi idam edildi (Tunçay, 2010: 173). Bu hamleler karşısında Osmanlı ideolojik iktidarının Anadolu coğrafyasındaki modern belirtileri tarafından çok biçimli bir mahiyette karşılanmış ve tepki gösterilmiştir.

2.3.1. Devrim ve İsyân

Cumhuriyet devriminin din çevrelerine yaşattığı ideolojik statü kayıpları, siyasi nüfuz kırılması, dini kadroların yerinden edilmesi, iktisadi olanakların

⁷⁰ Cumhuriyetin “kudret pençesi” ve “adalet pençesi” inkılap politikalarının uygulanması noktasında bir sistemin iki yüzü gibi çalışmaktadır. Kudret pençesini temsil eden hâkim ordu ve meclistir. Adalet pençesi ise İstiklal mahkemeleri. İzmir suikastından sonra Mustafa Kemal’in sarf ettiği şu sözler, gerçekliğe rejimin bakışı açısından önemlidir: “Hükümeti Cumhuriyetimizin demir pençesi ve İstiklal Mahkeme-i aliyesinin yeddi adaleti vaziyete tamamen hâkim bulunuyor. (...) Cumhuriyetimizin milletin ruhundan mülhem prensiplerimizin bir vücudun izalesiyle haleldar olabileceği zehabında bulunanlar çok hafif dimağlı bedbahtlardır. Bu gibi bedbahtların Cumhuriyetin adalet ve kudret pençesinden müstahak oldukları muameleye maruz kalmaktan başka nasibeleri olamaz. Benim naçiz vücudum bir gün elbet toprak olacaktır. Fakat Türkiye Cumhuriyeti ilelebet payidar kalacaktır. Ve Türk milleti emniyet ve saadetini zamin prensiplerle medeniyet yolunda tereddütsüz yürümeye devam edecektir.” (Kılıç Ali, 1997; 95).

kaybedilmesi gerçeği ile yüzleşen taşranın eşraf, ayan, şeyh, ağa gibi Kurtuluş savaşı sırasında Avrupa devletlerine karşı bağımsızlığın sağlanması için başvurmuş, vazife yapmış kimi yerel güçleri isyana, başkaldırıya ve devrim heyecanına sürüklemiştir. 1920’li yıllarda Anadolu’daki bu irili ufaklı hareketlenmeler, göçler, sürgünler karşısında yerel siyasi iktidarlar tarafından “din elden gidiyor” şeklinde yorumlanarak kesin ve kati başkaldırı girişimleri yaratmıştır. Bu tepkiler çok yaygın ve toplumu seferber edebilecek cinsten büyük hareketlenmeler değildir. Dolayısıyla inkılaplara karşı devrimci başkaldırı hareketleri *örgütlenme imkânlarından* yoksun, aceleci bir şekilde gerçekleştirilmiş ve devrin din çevrelerinin ekserisi tarafından da meşru olarak görülmemiştir. Sakin bir şekilde karşılanan yapsal-kültürel-dogmatik dönüşümler, bu sayede bir seviyeye kadar başarılı olmuştur. Başarısızlığı ise Eliçin’e göre yukarıda da bahsettiğimiz gibi devrimin bir ideolojik alt yapısının⁷¹ olmamasıyla ilgilidir.

Kara’ya göre de, bu devirde devletin yapısal dönüşüm hamleleri⁷², toplum nazarında “kaydadeğer tepkilere” sebebiyet vermemiştir. “Büyük kalabalıkların istilacılardan ve eşkıyadan, karnını doyurmak, güvenlik, devletin/nizamin varlığını hissetmek, çoluk çocuğuna gelecek hazırlamak, dinini ve namusunu korumak gibi daha acil ihtiyaçları vardı” (Kara, 2014a: 189). Dolayısıyla kitleleri *örgütlenme imkânından* uzak oluş, dini muhalefetin biçimini de belirlemek durumundaydı. Din çevrelerinin devrimci yollara girmemesinin sebeplerinden biri de budur.

2.3.2. Dil Muhalefeti Örnekleri

Kemalist elitin kültürel politikalarla ilgili varsayımı kanun gücüyle değiştirilebilecek bir toplumsal-dini gerçekliğin dönüşebileceği ihtimali üzerinedir. (Yılmaz, 2002: 120) Kültür alanında yapılan inkılapların böyle bir temelden beslendiği aşikârdır. Kemalist elit halkın modernleşmesi adına tasarladıkları projelerin sonunda sekülerleşmeye yönelik sağlam bir inanca sahiptiler. Bunun için

⁷¹ İdeolojinin tanımlarından birinin “Eylem amaçlı bir inançlar kümesi” (Eagleton, 2011: 18) olması hasebiyle Cumhuriyet devrinde bir inançlar sistemi (dogmatik alan) oluşturacak veya bu sistemi muhatap alacak bir kitle olmadığı için devrim başarısız olmuştur da denilebilir.

⁷² Kara’ya göre (2014a: 189) bu yapısal dönüşümler: “Birinci meclisin feshi, muhalif ikinci grubun tasfiyesi, Cumhuriyetin ilanı, Lozan Antlaşmasının kabulü, Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin lağvı, Anayasa’dan “Devletin dini İslam’dır” ibaresinin kaldırılması yabancı bir Medeni kanununun kabulü...”

anayasanın ve kanunların değişimiyle toplumsal değişimin hızla süreceği ve gelişeceği varsayımı baskın bir inanca dönüştürmüştür. Dini muhalefetin nüfuzu, belirtileri ve toplumsal alanda bulunma olasılığı ilginç bir şekilde küçümsemmiştir. Devletin kültürel alanlardaki nüfuzuna, büyük oranda Osmanlı İslam geleneğinin yaşandığı taşrada çeşitli engeller çıkmıştır. Bu engellerin belli oranda gizli belli oranda görünür olanlarına ayrılması durumunda görünür olanlarını okuyabilme şartı semboller üzerinden olacaktır. Dini ve dinin tarihsel kurumsal devamlılığını görebileceğimiz manzaralar şeklinde tasvir edilebilecek gerçekliği hatırlatacak sembollerini kullanmak bu anlamda bir muhalefet tavrıdır. Sosyo-ekonomik alanlarda dini-ideolojik müesseselerin kendilerini yaşatma biçimleri devletin sıkı denetleyici pozisyonuna rağmen süregelen ve Türkiye'nin sosyolojik haritasını bu enteresan tepkiler belirlemiştir. Bu tepkiler arasında, ileride bahsedilecek bir mesele olarak *Risale-i Nurların* Arap alfabeleriyle yazılması ve belli bir süre bu konuda taviz verilmemesi önemli bir örnektir. Bir başka örnek ise, Cerrahi tekkesinin şeyhi /türbedarlığına ve tarikatın bazı ritüellerine devam etmesi olayıdır.

2.3.3. Buğzun Politikası

Buğz ve politika kavramlarının bir arada kullanılmasının imkânı, salt kamusal bir gerçekliğin ötesini okuyabilmekle mümkündür. Bu da bireylerin özel alanlarındaki memnuniyetsizliklerinin ölçülmesiyle gerçekleşebilir. Cumhuriyet kadrolarının dinin alanını özelleştirmesi ve böylece siyasal iktidarı başka etkilerden muaf bir şekilde özerkleştirmesi hadisesi dinin geleneksel varlığını koruma mücadelesini de *özel alanlara* sevk etmiştir. Yukarıda *kalbi muhalefetin, gönüllü riayet* koşullarının sağlanmasına yönelik iktidarın yaptığı hamlelere ters-analitik bir tavırla mümkün olduğunun belirtilerini sunduk. Bu minvalde *buğz etme, kalbi red* süreçlerinin İslami terminolojideki karşılığı olarak okunmalıdır. Buğzun politikası gizli alanlarda inşa edilen farklı bir *toplumsal tepki* meselesidir. Bu anlamda İsmail Kara'nın gösterdiği örneğe burada değinebiliriz: “Şeyh Rahmi Baba 1930'lu yıllarda şeyh ve halife arkadaşlarını gizlice Anadolu'nun bir kasabasına davet eder. Kahriye okunacak yani “Ya Kahhar” zikri çekilerek Mustafa Kemal'e onun “kahr u tedmir”i için dua edilecektir. Gizlice toplanılır. Ancak Şeyh Efendi o gece bir rüya görür. Rüyasında Peygamber Türkiye'yi Mustafa Kemal'e veriyordur. Kahriye zikrinden

vazgeçilir.” (Kara, 2014c: 15-16). *Vazgeçme* hadisesi bir başka bağlamda bahsedilmesi gereken ince sırlar içerir. Ancak *kalbi muhalefet* bağlamında önemsenmesi gereken, burada bir *memnuniyetsizlik* olmasıdır. Şeyh efendilerin rüyayı zikirden *vazgeçme* endeksli yorumlaması bir teslimiyet değil; politik bir sabır davranışıdır.

Teolojik açıdan insan-kâinat-Tanrı üçgeninde rabıtayı sağlayan din; yapı, kurum ve pozisyonlarıyla ritüellerini ve sembollerini oluşturarak bir dünya tasavvuru yaratır. Bu üçgene verilen mana dini-ideolojik alanda insanın nerede durduğunu gösteren önemli bir detaydır. Ritüel formları veya sembollerin içeriğine yönelik herhangi bir müdahale ister istemez dogmatik alanı da *yeni biçime* göre şekillendirecektir. Mesela namaz ibadetinde okunacak ayetleri orijinal şekli yerine Türkçe meallerini icra etmek, Tanrı ile ilişki dilinin kökten değişmesi anlamına gelir. Bu da hassas bir mevzudur. Nitekim Erken Cumhuriyet dönemi *dini muhalefet* perspektifinde en ciddi direnç bu alana yönelik politikalara karşı gelişmiştir.

Dünya konjöktürü açısından 1945 sonrası Demokrasi cereyanlarının etkisi Türkiye’de de dini göstergelerin tekrar kamusal alana çıkışını izleyebileceğimiz bir dönemdir. Buğzu takip edebilmenin yolu tarihsel açıdan bakıldığında bu ferahlama dönemlerinde gerek basın-yayın, gerek örgütsel faaliyet olarak baskıdan kurtulmuş öznelerin ifadeleri ve eylemlerini takip etmektir. Bu bağlamda Eşref Edip, Osman Yüksel Serdengeçti, Necip Fazıl Kısakürek, Samiha Ayverdi gibi muhafazakâr-İslamcı yazarların düşünceleri Erken Cumhuriyet dönemi boyunca seyreden politikalara karşı geniş bir *toplumsal buğz* gerçekliğinin olduğunu gösteriyor. 1946 seçimleri birçok konuyu tartışma gündemine taşımıştır. Bu konulardan biri de *dini hayattır*. Bu dönemde dini hayatın göreceli özgürlüğü Kara’ya göre kitaplarda, dergilerde ve sohbetlerde kendini gösteriyor. Bu minvalde Eşref Edip, Ömer Rıza Doğrul, Şemsettin Yeşil gibi yazarlar yoğun bir şekilde İslami hayatı yeniden gündemde tutmaya çalışmışlardır (Kara, 2010: 209-221). Yükselen İslami sesler arasında 1920-1945 arası din açısından yaşanan fetret döneminde yapılan politikalara karşı *memnuniyetsizlikleri (buğz)* izleyebileceğimiz çeşitli eserler yazılmıştır. Bunlar arasında Eşref Edip’in Kara Kitap adlı eseri kayda değerdir. Eser genel olarak *Laiklik*

ve *Halkçılık* şeklinde ifade edilebilecek inkılap ideologlarının “*mukaddesata* nasıl saldırdıklarının” resmini çizmektedir (Fergan, 2014).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİFAİLİK VE NURCULUĞUN MUHALEFET ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

“Sait Nursi ile Kenan Rifaî. Biri medrese öteki tekke. Sait’in müridi yığın midye gibi bir kayaya yapışmış. Sait nasların katı ve karanlık duvarları arkasında konuşuyor. Hitap ettiği toplum yalnız hayalinde mevcut. Ama bu hayali insanlar o konuştuğça gerçekleşiyor. Yani nurculardan önce kelam var. Anlaşılmayan esrareniz çağdı. Kabuklarına çekilen yüzbinlerce insan bu sesin cazibesıyla uykudan uyanıyor. Bir havariler ormanı. Yekpare ve kesif. Ağaçlar kaynaşmış birbiriyle. Dallarında kuşlar cıvıldamıyor. Adsız bir uğultu. Nur Risalelerinin bir fırtına rüzgârına benzeyen zaman zaman heybetli zaman zaman boğuk yankısı. Bu sahipsiz bu unutulmuş bu tarihin dışında yasayan kalabalığı Nur Risaleleri etrafında toplayan kuvvet ne? Yeni bir hakikat bakir bir düşünce akıncı bir ruh mu? Hayır. Sait Nursi bütünüyle bir tekrardır. Gazap tehdit ve horlayış. Ama zulmün ahmakça taarruzu bu münzevi sesi sayhalastırılmış. Laisizmin kartondan setleri birer birer yıkılmış bu sesle. Şehirle köy; çağdaş uygarlık düzeyi(!) ile Anadolu Batının yalanlarıyla mağlup bir medeniyetin rüyaları arayanlarla bulanlar tereddütle inanç. İki dünya halinde ayrılmış birbirinden. İlmin yobazları için bu emekleyen bu kekeleyen topluluk bir yüz karasıdır. Düşünmezler ki bu kendi yüz karalarıdır. Filhakika nurculuk bir tepkidir. Kısır ve yapma bir üniversiteye karşı medresenin tepkisi. Nur Risalelerinin gücü bir isyanı dile getirilerinden. Temyizi olmayan bir mahkûmiyet kararı. Derbeder perişan karanlık. Ama samimi ve dürüst. Şuuraltının çılgılığı. Bir yanda düşüncesizlik bizim olmayan değerler ve samimiyet yokluğu. Ötede için için kaynayan ve bir menfez arayan ihtibasa uğramış duygular. Batının tabiri ile filoneizmle mizoneizm. Tanzimat’tan beri yurdumuzu perişan eden illet teceddüt askı. Her seddi yıkan bu çılgın aşkın karşısına tek hisar kurulabilirdi: nurculuk. İfrat tefriti yaratacaktı ve yarattı. Bu iki zıt kutup arasında bir anlaşma zemini bulmak kabil mi? Hiçbir mahpes sağlam bir kale değildir. Tarih mumyalanamaz. Nurcuları deve kuşu haline getiren aydınların anlayışsızlığı. Unutulmasın ki iman kendi kendine yeter. Her nurcu fert olarak bahtiyardır. Ama kökünden kopmak yosunlaşmak kimseye mutluluk getirmez. Nurcular adalarında hayatlarına devam edebilirler. Onları yok farz etmek onlarınkinden çok daha vahim bir gaflettir. Hülâsa edelim. Sait Nursi bir kavga adamıdır. Yalçın bir irade, sert, müsamahasız bir mizaç, sözü ile özü bir tefekkür değil iman. Yogi ile Komiserin savaşı. Kenan Rifaî bir on dokuzuncu asır entelektüeli. Bir eski Galatasaraylı, İmparatorluğun ucsuz bucaksız coğrafyasında yıllarca dolaşmış. Geniş bir tecessüs. Büyük bir asimilasyon gücü. Zengin bir tecrübe. Bir parça Hint, bir parça Mevlana. Ve kanma bilmeyen bir yaşama susuzluğu. O da bir tekrar. Ama şeriatın katı kaidelerine mahpus değil. Aşkı dinleştiren bir Tanrı adamı. Müslümandan çok deist. Daha doğrusu panteist. Maddecilikle zehirlenen bir çağa ancak bu esnek bu her şeyi kucaklayan inanç sesini duyurabilirdi. Sait Nursi dağ başında vaazlar veren bir Sahyun nebisi. Hor görülenler, her şeyini kaybedenler, mukaddesleri çiğnenenler ona koştular. Yusuf Kenan zarif bir

salon adamı. Herkesin nabzına göre şerbet vermesini biliyor. Büyüleyici bir sesi yakışıklı cehresi var. Daha çok kadınları cezbedişi bundan. Medreseden çok tekke.” (Meriç, 1993: 215-216)

Tarihsel sosyolojinin karşılaştırmalı araştırmalara verdiği önemden yararlanmak durumunda ele aldığımız iki *toplumsal hareketin* neden farklı tavırlar ürettiğini hangi perspektifte açıklayabileceğimizin ipuçlarını göstermek adına Barrington Moore’un karşılaştırmalı tarihsel sosyolojisinin kıtalar arası halkların farklılıklarını dile getirme biçiminden yararlanmak gerekmektedir.

“Hindistan köylülerinin 19 ve 20. yüzyıllar boyunca en az Çinli köylüler kadar maddi sıkıntı içinde yaşadıkları halde, kapsamlı bir devrimci eyleme yönelmeyişlerini görmek insanı, bu iki toplumda olup bitene getirilen geleneksel açıklamalara kuşkuyla bakmaya yöneltir ve genel bazı nedenler bulma umuduyla, başka toplumlardaki köylü ayaklanmalarını hazırlayan etmenleri yakalayabilmek için uyanık olmaya iter.” (Moore, 2012; 20). Neden bu iki toplumda aynı toplumsal buhranlar yaşanmasına rağmen aynı tür bir devrimsel neticeye kapı aralamaz? Bu soru Moore’nun açıklamaya çalıştığı bir meseleyi meydana çıkarmaktadır. Moore’a göre bu farklı davranışlar doğuran aynı etkenleri kültürün ince ve son derece detaylı *yaşam tarzı tasvirlerine* göre yapmak oldukça zordur. Hatta bu bir kısır döngüye yol açabilir (Moore, 2012: 561). Bunun için karşılaştırma yaparken acele etmemek gerekmektedir. Dolayısıyla yapmamız gereken şey, bir harita oluşturmak için coğrafi keşiflere çıkmak gibi meselenin detaylarına doğru bir yolculuğa çıkmaktır. Burada neyin keşfedileceğine göre şekillenen açıklamalara bir “zihniyet” meselesi olarak bakılabilir. Kültürü de zihniyet oluşturmaktadır. Ancak kültür çoğunlukla bir göstergeler silsilesi olarak anlaşıldığı için onun *anlamlar* dünyasına girerek *gidişatı* okumak gerekmektedir. “Sorun, geçmişin ve o günün deneyimleri içinde bakış açılarının nasıl doğup kendisini nasıl sürdürdüğünün belirlenmesinde yatmaktadır” (Moore, 2012: 561). Bu minvalde nurculuk⁷³ ve modern rîfaiğin reaksiyonlarını tespit etmenin yolunu, onların kültürel kodlarına ve hayat görüşlerine yönelik bir araştırma sonucu çizebiliriz.

⁷³ Nurculuğa bir anlamda *modern nakşilik* de diyebiliriz. İleride tartışacağımız bir mesele olarak müceddidilik meselesine bakışı açısından nurculuk, 12. temsilcisi Mevlana Halidi Bağdadi adlı büyük bir şeyh olan nakşi-müceddidi silsilenin devamı olarak telakki edilir.

Din sosyolojisinin temel ilgi alanı; tanrı-insan irtibatından türeyen bilginin (vahiy) muhtevası ve mahiyetinden çok, bu bilginin nasıl bir toplumsal süreç içre neşvünema bulduğu ve geliştiği, cemaatleştigi, sosyal gruplar halinde bir kolektivite doğurduğu gerçeğidir (Mardin, 2006: 97). Vahyin içeriğiyle uğraşan teolojik disiplinler genel olarak bir hayat fikri ortaya çıkarır. Nesillerin geçmesiyle bu bilginin kültürel üretimleri farklı şekillerde tebellür edebilir. Kültürel ürünlerin değişimi çeşitli boyutlarda müşahede edilirken bu seyri belirleyen sosyal-siyasal faktörler göz ardı edilmemelidir. Bu anlamda vahyin bilgisiyle üretilen *toplumsal iktidar ağlarını* bir şekilde vahyin özünden uzaklaştıran dünyeviliğin, en azından olayın böyle olduğunu yorumlayan bir takım dini gruplar tarafından, reddedildiği bir süreç işleyebilir. Bu ret iktidarı ikiye bölmektedir. Aslında, tezin temel konusu olan *dini muhalefet*, bu ikiye ayrılışın dünyevi-uhrevi; maddi-manevi; din işleri-dünya işleri şeklinde belirmesinin neden ve nasıl olduğuyla yakından ilintilidir. Çünkü din; birçok yerde bir inançlar sistemi olarak dünyevileşme şeklinde algıladığı dönüşümler-işleyişler karşısında, içinde bir çeşit muhalefet güdüsü barındırır her zaman. Din, “*yasa koyucu*”nun (Bauman, 2012) dünya sınırlarında belirlenmesi karşısında ise her dönem son derece sebatkâr bir direnç göstermiştir.⁷⁴ Bu konuda tarihten ve yakın tarihten önemli sayıda örnek gösterilebilir.

Bu örnekler arasında çalışmamıza misal olan iki hareketin temsilcilerini de sayarak konuya geçebiliriz. Kenan Rifai ve Said Nursi'nin ortak özelliği bu anlamda Cumhuriyetin yaygınlaştırmaya çalıştığı İslam yorumuna direnebilecek, Osmanlı İslam tasavvuru üzerinden yeni bir dini söylem oluşturma teşebbüslerini temsil etmeleridir. Biri kaynağını *medrese* geleneğinden, diğeri *tasavvuf* geleneğinden almaktadır. Yalnız, ne rifaîliği salt bir tasavvuf ne de nurculuğu medresenin saf devamı şeklinde değerlendirebiliriz. Her iki hareket de hem düşünce hem aktivite planında tasavvuf ve kelam geleneklerinden belli oranlarda etkilenmişlerdir. Bundan daha önemli nokta ise modernleşme sürecine uyum noktasında da batı felsefe

⁷⁴ Erken Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de egemen olan din-islam anlayışı, geleneksel dini yapıların aksine dini bireysel alanlarda yaşanması gereken bir inanç sistemi olarak görüyordu. Din, bu anlayışa göre kamusal-siyasi alanda bulunmaması gerek mikroskobik meselelere hitap eden bir terbiye edicidir. Devlete ahlaklı fertler yetiştirmek için bir ahlak sistemi ve devlet olamayacak da bir sistem dışı unsur olarak din, laikliğin perdesi altında bireysel ihya mekanizması olarak veya küçük gizli grupların ontolojik motivasyonunu sağlayan ikincil bir tabiat olarak varlığını sürdürüyordu. Bu din mefhumu sadece Ehli Sünnet mezhebini oluşturan bir İslam değil, Alevilik, Nusayrilik, Yezidilik gibi daha farklı ve marjinal kesimlerin inanç sistemlerini de içermektedir.

geleneğinin etkilerine de açıklarlar. Nurculuk, medresenin yeniden üretimiyle bir *medrese-mektep uzlaşısı* tarzını benimsemiştir. Buradan yola çıkarak dini bir örgütlenme ve içtima şeklinde açıklayabileceğimiz bir toplumsal hareket olarak şekillenmiştir. Bunu Risale-i Nur'da Said Nursi'nin öngörülerinden çıkarabiliriz. Rifailik ise bir akademi çevresi oluşturarak tekke geleneğini yeniden biçimlendirmiştir. Aynı şekilde bunu da Kenan Rifai'nin tekke ve zaviyelerin kapatılması olayı sonrası öngördüğü “akademileşme” tasavvuruyla açıklayabiliriz. Bu dönemde Türkiye’de ortaya çıkan *dini muhalefet* gerçeğini okuma adına, bu iki tasavvurunun yeri ve bu tasavvuru gerçekleştirmek için nasıl bir tarz benimsedikleri üzerinde durulması, Türkiye’nin dini sosyolojik sistemini ve işleyişini anlamının yollarındandır.

1. NURCULUK VE RİFAİLİĞİN TOPLUMSAL İKTİDARI

Bu bölümde Micheal Mann’in iktidar teorisinden yararlanarak, ele aldığımız iki hareketin Osmanlı iktidar ağlarının çözülmesiyle birlikte yeni gelişen güç ilişkilerinde nasıl bir konum kazandığını-kaybettiğini açıklamaya çalışacağız. Böyle yaparak Türkiye’de radikal bir şekilde dönüşen iktidar ağlarının ürettiği sosyo-ekonomik dünya görüşüne bu iki dini grubun ne derece muhalif bir çizgi tuttuğu analiz edilecektir. Bunu yaparak da, yukarıda kategorize edilen *imkân-dil-kalp* muhalefetleri perspektifinde iki hareketin hangi konumlarda, hangi metotları izleyerek meseleye yaklaştıklarının ipuçları yakalanacaktır. Batılılaşmayla birlikte etkisini kaybeden geleneksel Osmanlı ideolojik iktidar mekanizmasının unsurlarını temsil eden yapılar arasında iki hareketin (nurculuk ve rîfailik) kurduğu toplumsal ilişki ağlarının açıklanmasının önemi vurgulanacaktır. Bu ağları oluşturan ve mensupları ve bireyleri birbirine bağlayan kendine mahsus bir hiyerarşinin nasıl bir zihniyet temeline yaslandığını açıklamaya çalışarak başlayabiliriz. Bu minvalde modernleşmenin radikal baskılarına maruz kalan tasavvuf ve kelam geleneklerini büyük oranda temsili iki *yapının* İslam dinini hangi çizgide yorumladıklarına temas etmek durumundayız. “İktidarın toplum hayatından gelen ve daha çok inançlara dayanan meşruluk kaynakları vardır. İktidarın meşruluk kaynakları (imkânları) sistemden sisteme ve inançtan inanca farklılık arz eder” (Zorlu, 2014: 17). Muhalefet iktidarın meşruluk kaynaklarını oluşturan inanca bir antitez üretmek için kendi

zihniyet dinamiklerini kullanır. Bu minvalde yekpare bir muhalif din yorumu da yoktur. Şimdi, erken cumhuriyet döneminde de kültürel milliyetçilik temelinde meşruluk üretmeye çalışan bir İslam yorumunun karşısında belli ölçülerde antitez olabilecek iki *din yorumuna* değinebiliriz.

1.1. DİNİN YORUMLARI

Süleyman Uludağ'a göre İslam'ın⁷⁵, itikadi yönlerinin merkeze alındığı *yorum ve yaşama tarzı* açısından dört temel biçimi vardır. Bunlar, *selefilik*, *tasavvufi tarz*, *kelami bakış* ve *felsefi* yorumdur (Uludağ, 2012). Bu biçimlerin her biri kendi içinde bir bütünlük olmalarıyla beraber, aralarında irtibatlar ve etkilenmeler bulunmaktadır. İslam tarihinde bu düşünme ve pratik biçimlerine çok rastlanır. İslam tarihinin fikri seyrini okuma adına ne kadar işlevsel bir kategori denemesi olduğu tartışılabilir. Ancak temel olarak birçok unsuru içinde barındırması hasebiyle kullanışlı ve açıklayıcı bir metodu bulmamıza yardımcı olmaktadır. İslam'da muhalefet bağlamında şiddet, sabır ve temkin gibi temel tepki düsturlarını düşünürsek selefi, tasavvufi ve kelami tarzın hangi muhalif çizgiyi tutturacağına dair temel yaklaşımları belirleyebiliriz. Bu çizgide yine Uludağ (2012), bu kategorilerin düşünsel ve eylemsel dayanaklarını oluşturan epistemolojik temellerini net bir şekilde belirtmektedir. Bu çizgide *selef*, nakil⁷⁶ yolunu; *kelam* akıl yolunu; *tasavvuf* keşif⁷⁷ yolunu; *felsefe* ise büyük oranda modernite etkisinin ürünü olduğu için çoğunlukla yunan felsefesi temelinde batı aklının (*ration*)⁷⁸ oranlayıcı diyalektiğiyle oluşturulan İslam yorumunu ve kültürünü temsil eder. İslam'ın felsefi yorumu, reformist ve modern din görüşüne sahip olan son dönem Osmanlı uleması ve

⁷⁵ Çoğunlukla Sünni İslam.

⁷⁶ Nakil; vahyedilen bilgiyi kullanma da lafzı yönün ağır bastığı, metnin ilk anlamının hakikat olduğu iddiasına dayanır. Detaylı bilgi için Bkz. (Kubat, 2011)

⁷⁷ Hakikat sırrına erme endeksli tecrübi bilgileri elde etme yolu olarak *keşif* akıl ve nakil bilgisinin ötesine geçtiği iddiasıyla hareket eder. Bu çizgi oldukça önemlidir. Çünkü kâşif keşfettiklerini halka arz etme noktasında kararsızdır. Bu minvalde iki türlü tasavvuf yolu ortaya çıkar: *Sırrı faş etme* ve *Sırra kadem basma*.

⁷⁸ Rasyonel akıl modern Kartezyen felsefenin baş unsurudur (Descartes, 1967). Çerçeve bu olunca rasyonel aklın, aklın biçimlerinden biri olduğunu söylemek gerekmektedir. İslam aklı, kalbin merkezlerinden bir tanesidir. Ondan gayrı değildir. Dolayısıyla batı felsefesinin akıl-his veya aklı-kalp şeklinde tez-antitez üreten diyalektiği; İslam aklına göre oldukça farklı bir yerdedir. Bu minvalde İslam'da kelâmî biçimi temsil eden tarzın önemseddiği akılla batı aklının bir ve aynı olmadığını belirtmek gerekiyor.

Cumhuriyet kadrolarının İslam tasavvurunun da paralelinde bir yerdedir.⁷⁹ Felsefe ve kelam arasında bir uzlaşma temelli din tasavvuru öngören farklı açılımlar da üretilmiştir (Yüceer, 2007: 335). Osmanlı İslam tasavvuru ise kelam ve tasavvuf yolunun orijinal bir imtiazıyla oluşmuştur. Bu birleşmenin en büyük kaynağını oluşturan düşünür İmam Gazali'dir (Şeker, 2013). Gazali felsefenin maksatlarını⁸⁰ belirleyip sonra onu sistematik bir şekilde reddederek⁸¹ yaşadığı devrin Yunan tercümelelerinden etkilenen akıl merkezli din yorumlarına tasavvuf ıstılahlarıyla cevaplar üretmiştir. Benzer bir tarzı Said Nursi'de görüyoruz. Bu minvalde Said Nursi'nin modernizm, pozitivism, materyalizm, natüralizm gibi seküler-modern dünya görüşleriyle hesaplaşması ekseninde Gazali ile aynı çizgiyi paylaştığı söylenebilir. Gazali'nin, mistik dünya görüşü ve İslam şeriatının senteziyle ürettiği *tasavvufi kelamı*⁸², Said Nursi'de modern bilimsel metotların yaygın ideolojik iktidarı karşısında pozitivism eleştirisine dönmektedir. Bu eleştiri, tıpkı "Gazali'nin Yunan felsefesi tesirinden uzak kalamaması gibi" (Uludağ, 2012: 219), Said Nursi de pozitivist metodolojinin insan-tarih-toplum görüşlerinden uzak değildir. Bu minvalde Nursi'nin tarih felsefesi denemesi olarak nitelendirebileceğimiz görüşlerinin⁸³ Karl Marks'ın tarihsel materyalizmiyle benzerliği ilgi çekicidir⁸⁴. Paralel olarak Nursi, bilimsel gerçeklerin müspet yönlerini kullanmaktan çekinmemiştir. Ancak bu mütefekkeri bütünüyle felsefi ve modernist bir çizgide görmek mümkün değildir.

⁷⁹ Modernizmin İslami yorumları şekillendirici temellerini oluşturan düşünselliğinin detaylı bir analizi için bkz. (Büyükkara, 2016: 205-243)

⁸⁰ Bkz. (Gazali, 1960)

⁸¹ Bkz. (Gazali, 1981)

⁸² Bunun yanında bir de *felsefi tasavvuf* düşüncesinden bahsetmek gerekmektedir. İşarilerin temellerini attığı bu tarz nasrlara dayanmayan keşif ve ilham merkezli serbest bir İslam düşüncesini temsil eder. Aynı şekilde Meşşailer de nasrları tevil yoluyla alabildiğine geniş bir açıda değerlendirerek sınırların dışına çıkan hikemi bir tarzı içerir (Uludağ, 2012: 206). Meşşailerin yorum tarzları ise *felsefi kelam* olarak isimlendirilebilir. Bu minvalde Yunan felsefesi nasrlara dayanmayan düşüncelerin oluşumuna sebebiyet vermiştir. Hem kelam hem tasavvuf düşüncesinin ise, felsefenin ya da bilimin nasrlara bağlı olmayan hikmetlerini dinin dogmalarıyla uyumlu hale getirmeye çalışması pek kayda değerdir. Bu çizgide Kenan Rıfai felsefi tasavvuf; Said Nursi ise tasavvufi kelamı temsil etmektedir.

⁸³ "Ehl-i dünyanın ve maddî tarihin nazarıyla, nev-i beşerin hayat-ı içtimâiyesi noktasında bakılsa, görülüyor ki hayat-ı içtimâiyeye-i siyâsiye itibarıyla beşer birkaç devri geçirmiştir. Birinci devri vahşet ve bedevilik devri, ikinci devri memlûkiyet devri, üçüncü devri esir devri, dördüncüsü ecir devri, beşincisi malikiyet ve serbestiyet devridir." <http://www.erisale.com/#content.tr.2.513>, (Erişim Tarihi 11.07.2018).

⁸⁴ Marx da ilkel komünal (vahşet), köleci (memlûkiyet), feodal (esir), kapitalist (ecir) ve sosyalist-komünist (serbestiyet) olmak üzere beş toplumsal formasyondan bahsetmektedir (Kartal, 2015: 232). İtalic yazılan kelimeler Nursi'nin tanımlamalarıdır. Nursi ve Marx bu minvalde tartışıldığında bahsedilen benzerlik görülebilir.

Amit Bein (2007: 611), Filibeli Ahmet Hilmi hakkında yaptığı araştırmasında Ahmet Hilmi'nin bilimsel gerçeklik ile mistik gerçeklik arasında bir irtibat olduğuyula ilgili düşüncesini aktarmaktadır. Bu düşüncesine *radikal modernistlerin* kati bir karşı çıkışı karşısında kamuoyunun sağduyusuna sığındığını söyler. Metafizik ile bilimsel paradigma arasında bir bağın olduğu hakkındaki düşüncede tabiat gerçekliğini anlamada İslami bakış açısının yeterli olduğuyula ilgili bir önyargı vardır. Bu düşünce son dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi tasavvuf ve ilmiye çevrelerinde karşılığı olan bir görüştür. İslam'ın mistik yönünü temsil eden tasavvuf anlayışının ruhçuluğu ve bilimin sistematik, metodolojik bilgi elde etme biçimi gerçekliğin birbirini tamamlayan önemli iki kutbunu oluşturmaktadırlar. Bu anlayış birçok sufünün katıldığı bir bakış açısidir. Dolayısıyla bilimi ihya etmek ile dinin iman ve amel boyutunu tecdit etme işleri eşit oranda değerlidir. Burada pozitivist ideolojiyle İslam geleneğinin ruhçu tecdidi arasındaki bu sentez girişimi İslam geleneğinin büyük oranda aleyhine bir süreç işletileceği öngörüsünü doğurmuştur. Muhafazakâr ulema bu görüşü savunmuştur.⁸⁵ Ancak Said Nursi'de de olduğu gibi bir kısım İslami çevrelerin pozitivism ve tasavvuf geleneğini bir arada değerlendirip oluşturduğu sentez, onların pozitivist bir yol izlediği anlamına gelmez. Onları modern ya da reformist bir çizgiden çok bir *tecdit* ya da *ihya* tarzına yakın tutmak gerekmektedir.⁸⁶ Bu minvalde hem rîfailik hem de nurculuk hareketlerinin bir ıslahat fikri oluşturduğu ve paralel olarak da bireysel veya cemaat merkezli ihya mekanizmaları üretmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Ahmet Hilmi'nin insan psikolojisi ve toplumu açıklamada materyalist düşünürlerin karşısında “antimeteryalist Avrupalı düşünürlerin” bilgi imkânlarını kullanması oldukça ilginç bir adaptasyon meselesidir (Bein, 2007: 612). Bu tarz, batı ile İslam arasında felsefi, psikolojik ve sosyolojik açıdan kapsayıcı bir sentez geliştirme yollarından biridir. Aynı tarz son dönem büyük mutasavvıflarından Kenan Rifaî'de de görülmektedir. “Entelektüel tasavvufçuluk” olarak adlandırabileceğimiz bu yeni akımın temsilcileri arasında Kenan Rifaî'ye ek olarak İsmail Fenni Ertuğrul'u da görebiliriz. Bu hareket daha çok kişilerin kendi dünyalarını inşa

⁸⁵ Bkz. (Mustafa Sabri Efendi, 1994)

⁸⁶ Tecdit, ihya, ıslahat, gelenek ve modrenite temelli İslami akımların düşünsel ayrımları oluşturan temellerin analiz edildiği şu çalışmaya detaylar için başvurulabilir. (Büyükkara, 2016)

etmeyle uğraştığı için İslamcılık hareketlerinin tamamen içinde sayılmaz (Mardin, 2013: 32). Yine Kenan Rîfai, Eflatun'nun mistik görüşleri temelinde Yunan felsefesinin mistik kökenleriyle, rîfaiiliğin prensiplerini modernize ederek yeni bir tarikat çevresine liderlik etmiştir. İsmail Fenni Ertuğrul ise, materyalizm karşısında İbn-i Arabî'nin düşüncelerinden yararlanarak Anadolu'da metafizik düşüncenin yeniden parlamasına sebep olmuştur (Nasr, 2015: 254-255).

Bunların paralelinde Said Nursî *tasavvufî kelam* bağlamında; Kenan Rîfai ise *felsefî tasavvuf* bağlamında değerlendirilecektir. Yaşadıkları dönem itibarıyla bu iki mütefekkir, Osmanlı'nın sonu ve modern Türkiye'nin başı olması hasebiyle, Osmanlı devlet sisteminin din ile bütünleşik bir yapıda olan hukukunun ve kurumlarının nasıl bir değişim-devamlılık süreci içerisinde olduklarını birebir müşahede etme imkânı bulmuşlardır. Devamlılığı okumanın kapsamlı ve detaylı bir manzarasını açığa çıkarmak son derece önemli ve aynı zamanda kurumsal bir çaba gerektiren zor bir meseledir. Onun için *nurculuk* ve *rîfaiilik* özelinde bir süreklilik okuması denemesiyle işe başlamak gerekmektedir. Etyen Mahçupyan'ın tespitleriyle bu sürekliliğin nerede olduğunu gösterebiliriz:

“Cumhuriyet ideolojisinin temel kaygusu, Osmanlı dönemiyle modern ulus-devlet arasında bağdaştırılamaz bir farklılaşma yaratmaktı. Buna göre, dinsel bir dünya algılamasının esiri olan arkaik bir imparatorluk, yerini bilimin ışığında ilerleyen genç ve dinamik bir cumhuriyete bırakmıştı. Bu geçiş aynı zamanda karmaşık ve kaotik bir toplumsal çerçeveden, tek bir birleşik iradenin ifadesi olan ‘millet’e dönüşmeyi de içermekteydi. Özellikle eğitimde ve kamuoyu organlarının etkilenmesinde yoğunlaşan devlet çabaları, bu farklılaşmanın bir kopuş modeli içinde algılanmasını hedefledi ve bu politika bugün de sürdürülmekte. Resmî devlet söylemine bakılacak olursa, Osmanlı dönemi sanki bir bıçak darbesiyle bitmiş ve yepyeni insanlar ve kurumlarla sıfırdan bir ülke yaratılmıştı.

Öte yandan birbirini takip eden Balkan Savaşları, 1. Cihan Harbi ve Kurtuluş Savaşı, en azından askerî insan malzemesinde ve yeni devletin yöneticilerinde, Osmanlı devletiyle olan sürekliliği açıkça ortaya koymaktaydı. Aynı şekilde toplumun kendisi de, Gayrimüslimlerin azal(tıl)masına ve yeni göçlere karşın, eski Osmanlı dünyasının parçası olmaya devam etmekteydi. Çünkü Osmanlı bir cemaatler toplumu olduğu için, bazı cemaatlerin yok olması veya yenilerinin gelmesi

cemaatler arası dengeyi değiştirse de, ana cemaati oluşturan Sünni/Hanefi kesimin hayata bakışını ve i kodlarını değiştirmemişti” (Mahçupyan, 1999: 168).

Bu bağlamda merkez-evre ayrımı temelinde düşünürsek *süreği* açıklamanın yolunun büyük oranda *taşrayı*⁸⁷ anlamaktan geçtiğine kani oluruz. Çünkü *kopukluklar*, modernleşme ve sekülerleşmenin etkisinin bariz bir şekilde hissettirmesi nedeniyle, ekseri merkezde gerçekleşmiştir. Bu da Türk modernleşmesinin bir açmazıdır.⁸⁸ Yapısal süreklilik bağlamında değerlendirebileceğimiz detaylı bir araştırma alanı bulmak kolay değil. Ancak kültürel düzeyde ve inançlar sisteminin sürekliliği düzleminde bir gidişat okuması yapmak gerekmektedir. Bu kültürel gidişatın ise ehli-sünnet çizgisinde Osmanlı cemaat toplumunun kültür kodlarına nüfuz etmiş sağlam bir çizgi olduğunu söylemeliyiz.

1.1.1. Kültür Kodları

Kültür kodu kavramı mahiyeti sistematik olarak belirlenmesi zor ama bir sosyal grubun veya toplumun “sembol kümeleşmelerini” somut bir şekilde hayatta görebileceğimiz bir özü içerir. “Bunlar, toplumun tarih içinde işlenmiş, toplumun veya topluluğun tümüne mal olmuş ve kurumlar yoluyla devam ettirilen” bir gidişatın temelleridir. Kültür kodları bu anlamda ideolojiyle örtüşen ve onun zeminini oluşturan bir teşekkül süreciyle de yakından ilintilidir. Kültürel farklılıkların bu temelden beslendiğini de söylemek gerekir. Mardin bu kavramı Osmanlı sermaye anlayışından bir örnekle vererek açıklamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede “ülüş”, üleştirme veya paylaşma şeklinde tarif ettiği bir ekonomik eylemi imparatorluğun temellerinde oluşan bir kültür kodu oluşturduğunu söylemektedir. Yazar, “dağıtma”, “dervişçe yaşama”, “servet birikiminin engellenmesi” gibi çeşitli değerleri oluşturan bu kültür koduyla Cumhuriyet dönemi “halkçılık” ideolojisi arasında da bir irtibat kurmaktadır (Mardin, 2010: 115-116). Bu teorik açıklamalar ışığında biz de *rıfailik* ve *nurculuk* arasında kültürel farklılıkları anlamak için hayatta somut olarak görülebilen bir *iletifimsel eylemi* tartışmaya amaya çalışacağız. Bu

⁸⁷ Burada taşra kelimesi coğrafi anlamına ek olarak bir de Cumhuriyetin İslam yorumunun dışarıda bıraktıklarıyla da yakından ilgilidir.

⁸⁸ Kopuş-süreklilik bağlamında Osmanlı toplum ve devlet yapısı ile Cumhuriyet devrimlerinin ürettiği yapı ve kültür arasında nasıl bir diyalektik olduğu hala tartışılan bir meseledir. Bkz. (Alpan, 2010).

eylem *dervişçe yaşamının* getirdiği hayat biçimiyle edinilen bilgilerin nasıl kullanılacağıyla ilgilidir. Bilindiği gibi her iki hareket de tasavvuf temelli bir teolojiye dayanmaktadır. Dolayısıyla kamusal alana çıkma tarzlarına dayanan ve grup içi ve grup dışı etkileşimi sağlayan farkları anlamak için şu iki kültür koduna değineceğiz.

Bunlardan ilki keşfin tecrübe edilmesiyle elde edilen bilginin inkişaf ettirilmesiyle oluşan bir iletişim boyutudur. *İnkişaf*, keşif ve ilham temelli bilginin yayılması için gereken temeli oluşturmaktadır. Medrese geleneğinde müsademelerin⁸⁹ yapılması ve üstün olanın fikrini kabul ettirmesi burada inkişafın nasıl gerçekleştiğinin kültürel izlerini barındırmaktadır. Bu çizgi Allah'ın varlığını ispat etmeye dayanan *istidlal* anlayışını da doğurmaktadır. Allah'ın varlığını akli delillerle ispatlamaya çalışmak keşfedilen Tanrı bilgisini metodolojik olarak inkişaf ettirmeye dayalıdır. Tarikat çevrelerinde ise tasavvuf epistemolojisinin ulaştığı bilgiyi (keşf) inkişaf ettirmeden ziyade bireysel ve mikro-çevresel bir yapı oluşturacak şekilde onu muhafaza etme şeklinde bir ilişki biçimine yol açan *sırlama*⁹⁰ temayülleri baskındır. Bu minvalde mesela, mutasavvıflarda genellikle Allah'ın varlığını ispatlama çabası revaçta değildir. Allah'a ulaşma belli şekillerde nefis tezkiyesi gibi çeşitli içsel yolculukların (seyr-i süluk) ürettiği bir marifet seviyesidir. Bu iki önemli kodun toplumsal gerçeklikte önemli bir davranış farklılığı yarattığı aşikârdır. Sır gizlenmesi gereken değerli bir hazinedir. İnkişaf ise hazineyi açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda inkişaf, keşfin ve sırrın ele alınışı veya kendi sınırlarında dile getirilişidir. Nurcular dinin bozulduğunu varsayarlar ve bu çürümüşlüğü tamiri için kökten bir çözüm gerekmektedir. Tamir, iman hakikatleriyle mümkündür. Ağacın dallarını veya yapraklarını sulamak ağacı yaşatmaz. Bu minvalde nurculuk topyekûn bir iman tazeleme hareketidir. Burada önemli bir noktaya temas etmek gerekmektedir. Müslümanların iman hastalıklarının sebebi hariçten gelmez; dâhilden gelir. İçerideki tehlike ülkedeki mevcut siyasal iktidar nüfuzunun *Batılaştırma* veya modernleştirme politikaları değildir. Tehlike

⁸⁹ “Barika-i hakikat müsademe-i efkârdan doğar” şeklindeki darb-ı mesele dayanan bu gelenek temsilcileri Osmanlı medrese uleması tarafından bir irşat metodolojisi olarak geliştirilmiştir. Bkz. (Can, 2010).

⁹⁰ *Sırrın* tasavvufun temeli olduğunu, onuncu yüzyıl sufilerinden Abdülkerim Kuşeyri'nin açıklamaları daha net ifade etmektedir (Kuşeyri, 1978: 184).

seküler ülfetin ve alışkanlıkların müslümanın hayatına bile isteye girişidir. Bireysel marifeti yaşama adına gösterilen hedeflerin hem tasavvufi ıstılahta hem de kelim tarzında oldukça önemli bir yeri vardır. Ancak *rîfailik* hakikati yaşama pratiğinin bireyselliğinin saklanması ve sırlamaya değer atfetmektedir. Nurculuk ise hakikat projesini *dini örgütlenme* adına dini muhalefetin sembolik imkânlarını veya diğer örgütsel imkânlarını kullanma kapsamını açık bırakarak coğrafyalara ve kurumlara yayılma ve oralarda etkin olma çabası gütmektedir.⁹¹ Said Nursi'nin 'bir yerde benim talebemi gördüysem; orayı kendi adıma fethetmiş sayarım' şeklindeki sözü anlatılmak istenenini daha net ifade etmektedir.

Mahmut Erol Kılıç'a göre tarikatlerin cemaatleşmesi-şirketleşmesi şeklinde izah edilebilecek sosyolojik bir olgu tasavvufun büyüsunü bozmaktadır (Kılıç, 2014). Tasavvufun büyüsu esasen onun sırrıdır. Sırrı faş etmek veya keramet göstermek hayızlı bir kadının durumuyla karşılaştırılır ve keramet mutasavvıflar için bir hayz-ı ricaldir (Kara, 2003: 123). Dolayısıyla bütün mutasavvıflar (çok azı müstesna) erdikleri hakikatleri dillendirerek bu kuralı çiğnememişlerdir. Kenan Rifai de bu çizgidedir. Bu minvalde nurculuğun sırrı faş etme yönündeki temayülleri⁹² tasavvufçular tarafından net bir şekilde eleştirilmiştir. Onun içindir ki Said Nursi'nin bir çeşit *tasavvufi kelamı* oluşturan doktrini tasavvufun sınırlarını aşan sosyo-ekonomik olarak daha makro yapılar üretebilecek⁹³ bir potansiyeli temsil etmektedir. Bunun aksine *rîfailik* ise felsefi tasavvuf yolunun karaktere bürünmüş halini temsil etmesi sebebiyle hikmet tartışmaları içerisinde eriştikleri ilhamları belli bir sohbet çevresinde belli seviyelerde özel tasavvuf dilinden anlayan seçme tiplerin (elit) manevi canlılıklarını sürdürebilmeleri için bir yuva⁹⁴ sunmuştur. Şimdi bu iki kültürel fenomene daha yakından bakmak gerekirse *tasavvufi güç ilişkilerini* anlamlandırabileceğimiz ve bunu sosyolojik bir temele oturtabileceğimiz farklara

⁹¹ Bu eğilimin bir kültür kodu olarak tarihte kolonizatör Türk dervişlerinin inkişafına dayandığını söyleyebiliriz. Bu tarz Said Nursi tarafından 'manevi cihat' mefhumuyla belirlenmiştir. "Manevi cihat"(Turner, Horkuç, 2013:111), tarihte gaza ideolojisine dayanan maddi cihadın modern bir versiyonudur.

⁹² Risale-i Nur'un kerametleri şeklinde bir başlık altında sunulan bilgiler söylemek istediğimizi yansıtmaktadır. Bkz. (Nursi, 2004: 35)

⁹³ Micheal Mann'a soracak olsaydık bu çeşit bir yayılma stratejisine aşkın ideolojik iktidar üretebilme kapasitesi derdi. Çünkü aşkın ideolojik iktidar toplumsal iktidarın diğer üç menşesine (siyaset-ordu-ekonomi) kendi imkânlarıyla nüfuz edebilmesi demektir.

⁹⁴ Bu çerçevede, Ümm-ü Kenan dergâhının tekkeler kapandıktan sonra bir misafirhane gibi kullanılması manidardır.

değirmek gerekiyor. *Manevi güç ilişkilerini* doğuran olgu, büyük oranda *hal-makam* ikiliğiyle özetlenebilecek tasavvuf ıstılahlarının irdelenmesiyle belirlenebilir.

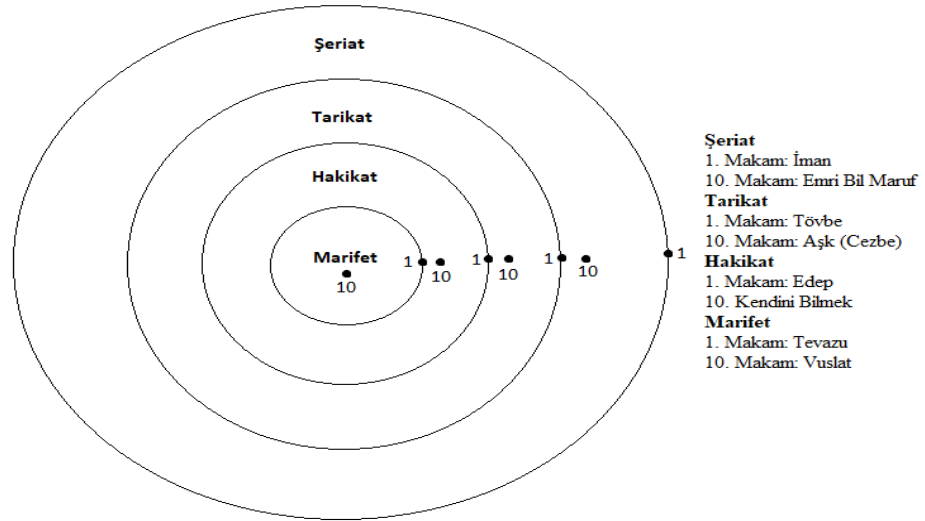
1.1.2. Hâl ve Makam

Tasavvufi kavramların büyük çoğunluğu hal-makam derecelerine⁹⁵ göre şekillenmektedir. Bu sosyolojide toplumsal rol ve toplumsal statü şeklinde ifade edilen bir gerçekliğe benzemektedir. Statü kavramı toplumsal gerçekliğin yaşandığı hayatta insanların buldukları pozisyonların bütünsel bir içeriğini sunmaktadır. Her bir bireyin dünya görüşüne ve toplumun değerlerine göre değişen statü aslında toplumun-topluluğun insanlardan beklediği davranış kalıplarının ideal bir haritasını sunmaktadır. Bu beklentiler ise toplumsal rol olarak tanımlanmış ve açıklanmıştır.⁹⁶ Tasavvuf ıstılahında ise geniş bir sıklıkla kullanılan hâl-makam terimleri (Kara, 2003: 98) aynı minval üzere değerlendirilebilir. Yani *toplumsal rolün* izdüşümü olarak *hâl*, toplumsal statünün ise *makam* olarak değerlendirilebilir. Tasavvuf düşüncesinde toplumsal beklentilerin oluşturduğu rollerin yerini, makamlara ulaşabilmek için gereken batını ve zahiri yolların geçilmesiyle, zorlukların atlatılmasıyla ortaya çıkan bir davranış kalıbı olarak niteleyebileceğimiz *hâllerin* aldığı bir gerçeklikle karşılaşırız. Rol, *gerçeğin* oyun olarak değerlendirildiği bir dünya görüşü ve hayat tasavvurunun ürünüdür; hâl ise *hayatın* bir oyun olarak görüldüğü bir gerçek-hakikat algısının üretimidir. Dolayısıyla tasavvufun hakikati bu dünyanın dışındadır; gerçeğe varmak ve onu anlamak için toplumsal-politik olan insanlar arası kurulmuş ilişki ağlarından uzaklaşmak ve kişinin keline dönmesi, yapılması ve tecrübe edilmesi gereken bir açılmıdır. Mutasavvıflar gerçeği aradıkları kapılar olarak *şariat*, *tarikât*, *hakikat*, *marifet* skalaları şeklinde çeşitli kademeler-kategoriler tahayyül etmişlerdir. “Dört kapı” (Uludağ, 2010) şeklinde de ifade edilen bu makamlara her bir kapının on eşiği olmasıyla “kırk eşik”ten girilir (Kara, 2003: 100). Bu kategoriler aynı zamanda bir muvazene unsurudur. Mürşit, müridinin bu seviyelerden hangisinde olduğunda göre tavır takınır ve iletişim kurar. Bu skala sistematığı iç içe geçmiş daireler şeklinde tasavvur edilebilir. En büyük daire *şariat*; onun içinde *tarikât*; onun içinde *hakikat* ve onun da içinde *marifet* daireleri vardır.

⁹⁵ Tasavvuf düşüncesinin dayandığı temel, cıalden türeyen bir *diyalektikten* ziyade mertebeler arası irtibatlarla oluşan bir *münderecat* sistemidir.

⁹⁶ Detaylı bilgi için bk. (Ceylan, 2011: 89-104).

Bu dairelerin etrafında onar eşik bulunmaktadır. Her bir eşik bir makamı temsil eder. Bazı sufiler bu makamları bin bire kadar çıkarmış, bazıları üç-dört kategoride ifade etmişlerdir. Aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi daireler içre bir irtibatın oluşturduğu makamlar temsil ettikleri yerlere göre batını bir yolculuğu barındırırlar. Makamlar menziller olarak değerlendirilirse (Uludağ, 2005: 234) ve her bir menzilde vazifeli bir *insan-ı kamil* vardır; vuslat ve marifet temsilcisi olarak bulunurlar ve sâliklerin yolunu çizerler; rehberlik ederler. Sosyolojik açıdan bu sistemin hayatın içerisinde görüntüleri vardır. Tarikat sembolizmi⁹⁷ olarak vasıflandırılan bu sistemin lokmadan hırkaya (kültürel biçimler, tarzlar); tekkeden zikir halkalarına kadar muhtelif görüntüleri bulunmaktadır.



Kuşeyri Risalesinde geçen tasavvuf ıstılahların⁹⁸ aslında hal-makam münderecatının toplamına denk gelir. Kuşeyri'ye göre de tasavvuf yolunun uğrak ve menzillerini göstermesi sebebiyle hal ve makam ikiliği önemli ölçüde başat bir yerdedir (Kuşeyri, 1978: 189). Dolayısıyla tasavvuf düşüncesinin ürettiği mefhumlar bir dini tecrübenin dile gelen halini temsil eder. İnsanın gelip geçici bir şekilde kalbine ve ruhuna dokunan *haller*, tecrübenin sıklığı ve zikir'in belli bir rutin şeklinde tekrarlanmasıyla sabit *makama* dönmektedir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin *makalat*⁹⁹ adlı eserinde makamlar yukarıda tabloda ifade edildiği şekilde *dört kapı kırk makam*

⁹⁷ Tarikat kıyafetlerindeki sembolizm için bkz. (El- İstanbuli, 2005)

⁹⁸ Bu ıstılahların daha kapsamlı bilgisi için bk. (Kuşeyri, 1978)

⁹⁹ Bu eser hakkında bilgi edinmek için bk. (Coşan, 2011: 1-38).

şeklinde tanımlanmıştır. Birinci kapı olan *şeriatın* onuncu makamı Hacı Bayram-ı Veli'ye göre 'emri bil maruf nehyi anil münker'dir (Akt. Demirli, 2015: 49). Yukarıda bahsettiğimiz şekilde *İslam'da muhalefetin* temellerini oluşturan bu anlayış aslında tarikat-hakikat-marifet mertebelerine açılan kapının eşiğidir. Böylelikle, tasavvuf düşüncesinde siyasetin ve dolayısıyla *muhalefetin* yeri ve konumu belirlenebilir. Bu meseleye geçmeden önce hal-makam münderecatının muhtevası teşekkül eden ve aynı zamanda *rabitanın*¹⁰⁰ sağladığı bir ilişki kaynaklı seyr-i süluk şeklinde tanımlanan yolculuğun saliklerinden (yolcu) bahsetmek gerekmektedir. Çünkü bu sistemde yer alan özneler olarak insanların edindikleri konumlar, yükseldikleri mertebeler sürekli bir sefer halinde olmayı gerektirmektedir. Sâlik (hak yolcusu; müslüman), bu sistematikte herhangi bir makamdadır (konum). Kenan Rîfai cezbeyle seyr-i sülukun merkezine koyar ve cezbesiz bir yolcu, ona göre *necat*¹⁰¹ bulamayacaktır. Mertebeleri aşmasının yolları da türlü türdür. Yolun süreğini sağlayan şey bir çeşit sabırdır. Bu minvalde Kenan Rîfai'ye göre dört çeşit yolcu vardır: *Meczûb-ı sâlik, sâlik-i meczûb, sâlik-i gayr-ı meczûb, meczûb-ı gayr-ı sâlik*. Bu ideal tipler aslında *halkın* istifade edebileceği ya da edemeyeceği şartına göre birbirinden ayrılmaktadır. Cezbe ehli olmayan sâlik hem kendisini hem de etrafını irşat etme noktasında başarısız kalacaktır. Buna karşılık "sabr-ı anillah"¹⁰² ile imtihan edilen cezbe ve vecd lütfuna erişmiş meczup salikler kısa yoldan vuslata ererler. Salik-i meczuplar için ise yol uzun ve meşakkatlidir (Rîfai, 2014: 45-46). İfade edilen kategoriler tarikat yolu olarak tanımlanabilecek seyr-i sülukun detayları olarak tebarüz etmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi *tarikatin* onuncu makamı olan aşk ve cezbeyle erişmenin yolunu göstermek için böyle detaylandırmalara girilmiştir. Ancak burada bir şeyi söylemeden geçmeyelim. Tasavvuf tamamiyle tecrübi kaynaklardan elde edilen bir epistemoloji oluşturduğu için üretilen kavramların dil analiziyle anlaşılması mümkün değil. Şu var ki, İslam tasavvuf düşüncesinde şeriat-hakikat

¹⁰⁰ Rabıta; en dar dairede şeyh-mürıt arası bir iletışim kaynağı olarak şekillenir. Ekrem Demirli'ye göre Bahadin-i Nakşibendi'ye kadar rabıtayı kurmanın sistematiği tarikat şeklindeki sosyal grupların birincil ilişkilerinde kurumsallaşmıştır. Nakşibendi ise tarikatın fiziksel bünyesi genişledikçe (sosyal sermayesi nicel olarak arttıka) şeyh-mürit ilişkisi kolaylıkla sağlanamadığından bir başka biçimde olarak içsel bir yolculuk vasıtasıyla mürit, mrşidiyle iletışime geçmesinin sistematiğini kurumsallaştırmıştır. (Demirli) *Rabıta* bir anlamda makamlar arası kurumsallaştırılan manevi bir iktidar ilişkisi yaratmaktadır. Fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'rasl ve fenâ fi'llah şeklinde ifade edilen manevi hedeflere varmak için, salik bu  muktedirle sırasıyla iletışim kurar. Bunun oluşturduğu sisteme rabıta denir. (Uludağ, 2005: 289)

¹⁰¹ İmtihan dünyasında Tanrı'ya vasıl olma başarısına necat ya da kurtulma denir.

¹⁰² Kenan Rıfai'ye göre bu sabır çeşidi en müşkül olanıdır.

arası bağlantı kurmadan, şeriat mertebesinin yada diğer mertebelerin özerk anlayış ve metodlar geliştirmesi vuslata ermek için yeterli değildir (Zerruk, 2015: 43). Dört kapı olarak ifade edilen makamlar birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla yollar arası bağlantılar bulunmaktadır. Bu bağlantı tasavvufun naslara dayanması gereken bir düşünce olması gerektiğiyle ilgilidir. Naslara (Kuran ve sünnet) dayanmayan her türlü metafizik, mistik bakış (işarilik) ehl-i bidattır.

Şeriat ve tasavvuf arasındaki bu ilişki tarih boyunca çeşitli varyasyonları olan sosyo-psikolojik bir muhteva içermektedir. Makama eren kişi rüya ve yakaza gibi hallerde aşağı mertebedekilerle iletişime geçtiği iddia edilir. Bu iletişim siyasal-bürokratik iktidar ilişkileriyle karşılaştırıldığında daha kapsamlı ve kati bir asabiyet doğurduğunu çok enteresan bir şekilde teze örnek olarak aldığımız Kenan Rîfai'nin ihvanları arasındaki iletişimden yola çıkarak destekleyebiliriz. Türkan Erkmen bir söyleşisinde şeyhiyle arasındaki irtibatın nasıl muhtevaya sahip olduğunu anlamak için şu sözlerine bakabiliriz:

“Bir gün Samiha Annemin (Samiha Ayverdi) *Büyük Doğu* mecmuasında ‘Emanet’ adlı bir nesir yazısını okumuş, ve ‘bu emaneti gelip sizden istesem bu emaneti çekinmeden verir misiniz?’ diye bir mektup yazdım. Akabinde cevap geldi. ‘Talibi olduğun emanet İstanbul’a geldiğinde sana yüz gösterir’ diyordu. Göklere uçmuştum, yerimde duramıyordum. Bu iştiaqla İstanbul’un yolunu tuttum... 175 nolu evin kapısını çaldım. Ve kendimi kütüphanede buldum. Samiha Annem biraz sonra teşrif ettiler, beni muhabbetle kucakladılar. Hocaları (Kenan Rifâî) hakkında bana bazı sözler söylediler fakat heyecandan hiçbirşey duyamıyordum. Hocasıyla beni tanıştıracığını söylediler. Nihayet o yeniden doğduğum an geldi. Yukarıdaki salonda, koltukta büyük bir zat oturuyorlardı. Ve o zattan etrafına bütün salonu kaplayan bir ışık doğmuştu. Bu hal karşısında ne yapacağımı şaşırđım; ağlayarak mübarek elini öptüm... bir başka alemdeydim, ki o lahuti ses: ‘Bilmek istediğın nedir?’ buyurdular. Ben de ‘Kendimi bilmek istiyorum’ dedim. O zaman Samiha Anneme hitaben ‘Hücceti var mı?’ diye buyurdular. O da ‘Var Efendim’ dediler. Hüccetim akşam gördüğüm o güzel rüyaydı. Evet, ıssız çölün ortasında duyduğum ses aynı sestı ve bana ‘Asayı at, Aynayı ara’ diyordu. Ben de çöl ortasında ayna ne ola ki, bu olsa olsa benim gönül aynam diyordum. Ve yakıcı kumların üstünde sonsuza doğru koşuyordum. İşte 1925’ten beri kapalı duran kapılar bu fakirle açılmış oluyordu” (Erkmen, 2005: 84)

Said Nursi için ise bu manevi rabitanın sosyal-psikolojik görüntülerini içeren bir hareketin lideri olması hasebiyle onun tasavvufi yönünün önemsenmemesi gereken bir boyutta olduğu söylenebilir. Nursi, Norşin medreselerinde *halidi nakşiliği* tanımıştır ve bir dönem bu yola meyletmiştir. Dolayısıyla onun düşüncesinde tasavvuf etkisi oldukça barizdir. Sonraki konularda daha detaylı bir şekilde tartışılacağı üzere Hindistan'da İslam tasavvufunun en önemli temsilcilerinden Sahrindi'nin Mektubat'ından oldukça etkilendiğini ve Sahrindi'yi kendisinin mürşidi olarak gördüğünü ifade eder. Aynı zamanda Abdulkadir Geylani'nin manevi âlemde onu ihtar ettiğini söyler; bunu Futuhul Gayb'ı okuması esnasında fark ettiği, ihtarın şiddetiyle sarsıldığı ve bu ihtarın kendisini bir çeşit seyr-i süluk macerasına sevk ettiği de söylediklerinden anlaşılmaktadır. Ancak Said Nursi'nin tasavvuf dünyasına yönelik yaptığı eleştiri vecdin, aşkın ve cezbenin yanıltıcı yanlarının olduğuyla ilgili oldukça temel bir tartışma üretebilecek cinstendir. Nursi'ye göre:

“Vahdetü'l-vücuda meşrebine ve saplanmasına çok esbab var. Onlardan bir ikisi kısaca beyan edilecek. *Birinci sebep*: Mertebe-i Rubûbiyetin hallâkiyetini âzamî derecede zihinlerine sığdıramadıklarından ve sırr-ı Ehadiyet ile herşeyi bizzat kabza-i Rubûbiyetinde tuttuğunu ve herşey kudret ve ihtiyar ve irâdesiyle vücud bulduğunu kalblerine tam yerleştiremediklerinden, "Herşey Odur" veyahut "yoktur" veya "hayaldir" veya "tezâhürîyettir" veya "cilvereleridir" demeye kendilerini mecbur bilmişler. *İkinci sebep*: Firâkı hiç istemeyen ve firâktan şiddetle kaçan ve ayrılıktan titreyen ve bu'diyetten Cehennem gibi korkan ve zevâlden gayet derece nefret eden ve visâli, rûhu ve canı gibi seven ve kurbiyeti Cennet gibi hadsiz bir iştiyakla arzulayan *aşk* sıfatı, herşeydeki akrebiyet-i İlâhiyenin bir cilvesine yapışmakla, firak ve bu'diyeti hiçe sayıp, *likâ ve visâli dâimî zannederek* "Lâ mevcude illâ Hû" diye, aşkın sekriyle ve o şevk-i bekâ ve likâ ve visâlin muktezâsıyla, gayet zevkli bir meşreb-i hâli vahdetü'l-vücuda bulunduğunu tasavvur ederek, müthiş firaklardan kurtulmak için, o vahdetü'l-vücuda meselesini melce' ittihâz etmişler” (Nursi, 2004b: 234).

Nursi'nin aşk ve cezbe eleştirisinin görünürdeki karşılığı, tasavvuf düşüncesinin mikro-beden alanında geçerliliğini sürdürmesi karşısında bunun protestodan uzak bir konformizme sürükleyeceğine dair bir inancıdır. Bu çizgide

Nursi, tasavvuf tarihi boyunca kurumsallaşan manevi bir iktidar alanına muhalefet etmektedir. Bu çerçevede vecdin eleştirisi, postnişinlik, şeyhlik, dervişlik gibi sosyolojik görüntülerin hakikatte tecrübe ettikleri Allah'ı yanlış anladıkları gibi son derece cesurca ve iddialı bir reddedişi temsil etmektedir. Aynı zamanda vecdin zevkinden vazgeçemeyen mutasavvıfları *lika ve visali* (kavuşma ve vuslat) daimi zannederek kamusal alanda (şariat seviyesi: halk) dini ihya gayretlerinden yoksun olduklarından dolayı eleştirmektedir. Nursi, Vahdet-i Vücut düşüncesinin insanı manevi bir konformizme iterek onu hayattan mücerret kılması şeklinde tanımlayabileceğimiz bir çeşit pasifizme yönelteceğine ilişkin bir eleştiri yapmıştır. Bu çeşit bir pasiflik kâinatın ve beşerin zahiri plandaki dönüşüm yasalarını görememe veya bu yasaların kendilerinde bir rububiyet bulunduğu dair bir illüzyondan kaynaklandığı için tam olarak iyilik ve kötülüğün ne olduğunu belirleyememe şeklinde bir sonuç üretmektedir. Dolayısıyla kötülükle mücadele şeklinde de okuyabileceğimiz *dini muhalefet* meselesi böyle bir düşünce biçiminde müphem ve anlaşılmaz kalacaktır. İşte Kenan Rifâî'nin hayat ve din anlayışındaki zorluğun kaynağı burada yatmaktadır.

Tasavvuf düşüncesinde makama¹⁰³ erişmenin yolları da sırlıdır. Ancak bunların toplumsal alanda karşılıkları vardır. Tarikat mensupları arasındaki dikey-yatay ilişkileri belirleyen sübjektif semboller vardır. Zamanla objektif kurumsal alanda bunlar, hiyerarşik belirleyen olacaklardır. Tasavvufun kurumsallaşması sürecinde, bunun ne zaman ve nasıl olacağına dair herhangi metodolojik bir sistem yoktur. Çok muhtelif şekillerde işler; gerçekte sahteyi ayıracak bir *teceddüt* iklimini oluşturacak bir hamle gelmeden sosyolojik bir grup olan tarikat dağılmaz; sosyo-ekonomik kurumsal damarı devam eder. Mahmut Erol Kılıç'ın *şirketleşme* olarak tarif ettiği durum budur.

1.1.3. Teceddüt Meselesi

Teceddüt, hem *tasavvufi kelim* anlayışı olarak *nurculukta* hem de *felsefi tasavvuf* doktrini olarak *rifailikte*, yukarıda bahsedilen marifet makamına erişen mürşit, âlim veya müceddidin halk içerisine dönmesiyle birlikte halkın asri

¹⁰³ Makam mefhumu tek bir alanda mücessem değildir. Her halin bir makamı vardır; dünya üst üste bir manevi basamak hükmündedir. Bu dünyada varılacak en son makam *Hakikat-i Muhammediye*'dir.

koşullarına uygun olarak şeriatı yeniden yorumlama ve orijinal bir tarz geliştirme meselesiyle ilgilidir. Teceddüt kavramı Osmanlı modernleşmesinin etkileri görülmeye başladığı sıralar çok çeşitli şekilde kullanılmıştır. Süreç büyük oranda batı irfanın (aydınlanma) dönüştürdüğü bir takım kırılmalar, tedriciler ve kısmi devrimler içeriyordu. Son devir Osmanlı uleması çoğunlukla belli ölçülerde bir teceddüdü savunmuştur. Ancak Cumhuriyet İslam tasavvurunun kapasitesi ve hedefleri ölçüsünde *köktenci batıcı* perspektife yakın olan dini dönüşümlerin dogma ve naslara yönelik müdahalelerine çok razı oldukları söylenemez. Siyaset ve din ilişkilerinin seyrine göre bir yenileşme ihtiyacı kabul edilmiş ve Cumhuriyeti din politikalarını belirleyen bir ölçü olarak dini teceddüt karşısında dinin dönüşümüne etki eden bir siyaset olarak Cumhuriyet karşılıklı etkileşim halinde olmuştur. Ancak rejimle organik bir bağ kurmadan devlet içi düzenlemelerin dışında, dinin kendi içerisinde bir yeniliğe ihtiyacı olduğuna dair kanaatler de kavidir. Elmalılı Hamdi Yazır'a göre tecdit kaçınılmaz bir şekilde dinin ahkâmındandır:

“Yenileşme olarak Türkçeye çevirebileceğimiz "teceddüt", İslam düşüncesinde tarihi en eski olan kavramlardan biridir. Teceddüt ile ilgili tartışmaların odak noktasında genellikle şu hadis yer almaktadır. "Şüphe yok ki Allah her asrın başında, yani her asırda, bu ümmete dinini yenileştirecek adam veya adamlar gönderecektir." Meşhur hadisi, aşağı yukarı bu kelimelerle Türkçeye aktaran Elmalılı bundan şu sonuçları çıkarır:

a) "Gönderecektir" sözü, ilahi bir vaade işaret etmektedir. Demek ki Yüce Rabbimiz ümmetinin meselelerini çözecek büyük kişilerden bizi mahrum etmeyecektir.

b) Hadis, dinin yenilenmesinin lüzumuna işaret etmektedir. Yani dini tefekkürde ve dinin fûruunda teceddüt şarttır. Dinin hiçbir sahasında teceddüde ihtiyaç olmadığını söylemek, bu hadisi bilmemek veya ona muhalefet etmek manasınadır.

c) Bu yenilenmenin her asırda olacağına işaret buyuruluyor. Bu, aynı zamanda, teceddüdün teşviki manasına gelir. Ümmet, işlerini halletmek için mucize bekleyemez; asrımız teceddüdün en büyük vasıtası olan içtihat ile meseleleri çözme asrıdır.

d) Hadiste geçen "bu ümmet" ibaresi ise istikrar içinde değişmeye, yani yenilikler gerçekleştirilirken ümmetin asıl kimliğinin korunması zaruretine, dolayısıyla teceddüdün sıradan bir değişme değil, ümmet kimliğini devam ettiren ve

güçlendiren bir faaliyet olduğuna işaret ediyor. Hatta hadis böyle bir faaliyeti dolaylı bir yolla emrediyor.” (Akt. Aydın, 1993: 299-300)

Osmanlı İslam tasavvurunu oluşturan ehli-sünnete dayalı hanefiliğin modernlikle karşılaştığında nasıl bir pozisyonda durduğunun cevabı belli ölçülerde bir tecdit olması gerektiğiyle ilgilidir. Bu anlamda iki mütefekkir ve anlayışı örnek olarak göstermek durumundayız: Kenan Rîfai merkezli bir teceddüt olarak tasavvuf alanında; Said Nursi merkezli bir teceddüt kelam düşüncesinde hangi saiklerle bir uyarlama prensibi oluşturmuşlardır?

Said Nursi'nin teceddüt anlayışı 17. yüzyılın Hindistan'ında Sihri olarak bilinen İmam Rabbaninin doktrinlerine dayanmaktadır.¹⁰⁴ Rabbanî'ye göre bahsedilen meşhur hadise dayanarak her yüzyılda bir müceddit gelmektedir. Müceddit dini ihya eder, yeniden biçimlendirir ve Hegel gibi söylersek zamanın ruhunu kavrayıp ona hitap eden, onu İslam itidaline çekip itikat anlamında bozuklukları düzelter bir diriliş hareketi doğurmaktadır. “Said Nursi hem Kur'an'ı, hem de Anadolu mistisizminden geri kalanları dönüştürücü araçlar kullanarak, aynı anda birkaç alanda etkinlik gösterebilmiştir; halk katında dinle temas kurmuş, İslam dininin halk arasında geçerli olan çeşitlemelerini izleyenleri Allah'ın birliğinde odaklanan bir inanç doğrultusunda çekmiş, geleneksel İslam bağnazlığının hantallığını yok etmiş ve modern Batı Avrupa düşüncesinde görüldüğü biçimiyle doğanın yasalarını kavramaya yönelik bir akımı başlatmıştır” (Mardin, 2010: 279). Dolayısıyla Nursi'de yenileşme gerek siyasi gerek kültürel veya bilimsel bir hegemonya kurmuş Batı'nın ürünleriyle etkileşim içindedir. Ancak muhafaza ettiği *kültürel lehçe* itibarıyla klasik Osmanlı dini düşünce ve konuşma üslubundan taviz vermemiştir. Aslında tam da burası Nursi'nin *dini muhalefetini* açıklamaya başlayabileceğimiz bir noktadır. Said Nursi yeniliğe yol açacak bir kapsamlı içtihadın kapılarının açık olduğunu söyler ancak, o kapılardan girmek için karşımızda önemli engeller olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵ Bu engeller genel olarak zamanın

¹⁰⁴ İmam Rabbanî'nin tecdit anlayışının teferruatı için bkz. (Buehler, 2014)

¹⁰⁵ Altı engelden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi oldukça önemlidir. Çünkü Nursi'nin yaşadığı zamanı hangi bağlamda değerlendirdiğini göstermektedir. “şu münkerat zamanında ve âdât-ı ecânibin (yabancı adetleri) istilâsı ânında ve bid'aların kesreti vaktinde ve dalâletin tahribatı hengâmında, içtihad namıyla, kasr-ı İslâmiyetten (İslamiyet sarayı) yeni kapılar açıp, duvarlarından muharriplerin (bozguncu) girmesine vesile olacak delikler açmak, İslâmiyete cinayettir.” (Nursi, 2009: 78)

koşulları ve Müslümanların dinini bilme ve yaşama standartlarındaki kalitesizlikleriyle ilgilidir. Dolayısıyla teceddüt bağlamında yapılacak şey Nursi'ye göre bu kalitesizliği azaltacak bir *toplumsal iktidar* tasavvuru oluşturmaktır. Bu, din ve Müslüman ilişkisindeki dengesizlikleri ortadan kaldırmakla mümkündür.¹⁰⁶ Bu da ancak *iman* sorununun çözülmesiyle birlikte oluşacak fikhın inşa ettiği *hayat* temelinde orijinal bir İttihat-ı İslam şuuruyla cisimleşecek bir *şeriat* iktidarındır.

Kenan Rıfai'de ise teceddüt, tasavvufi bir terbiye tarzının mikro biçimi olarak şekillenmektedir. Bu minvalde Kenan Rifaî, Nursi'nin içtihat kapılarından girilmemesi gerektiği üzerine geliştirdiği tecdit anlayışından uzak bir mahiyettedir. Nitekim rifaîliğin teceddüt anlayışı nurculuğa göre daha esnek ve sınırları geniştir. Rifaîlik bu bağlamda modern kültürün fenomenleriyle uygunluk kesp etmiştir. Ancak bu uygunluğu çok enteresan bir biçimde moderniteye ve modanın seyrine inanma ve bu hayat tarzını merkeze koyma gibi bir itaat biçimine tebdil edecek yollardan da uzak durmuştur. Kenan Rifaî'nin, *moda eleştirisi* olarak işaretleyebileceğimiz şu düşünceleri bu bağlamda oldukça önemlidir. Kenan Rifaî bir mecliste, gazetelerde elbise modasının değiştiğiyle ilgili bir haber okunması üzerine şu sözleri sarf etmiştir: “Bakın şu hale! Moda icatçısı ile ona tabi olan birkaç kişi çıkıyor, istedikleri değişikliği yapıyorlar ve bunların verdikleri garip kararlarla bütün dünya uyuyor. Bu ne kudrettir? Mesela kah etekler uzasın, kah kısalsın! diyorlar. Bütün dünya da onların emrini bekliyor ve tatbik ediyor. İşte dünya ehlini arkasından sürükleyen kuvveti görün. Bu zavallıların hali esaret değil de nedir?” (Rifaî, 2014: 29). Bu eleştiri aslında rifaîliğin temel prensiplerinden tasavvuf menşeli, *dünyadan uzak durma siyasetini* içeren bir tarz teşkil etmektedir. Bir çeşit esaret altında bulunan kalp ve kafaların modanın menşei belirsiz kültürel iktidarlar tarafından tebaa kılınmalarını fark ediş tarzı, Kenan Rifaî'nin, yaşadığı asrın inanç sorunlarına önemli ölçüde nüfuz ettiğini ve bunu değiştirmenin şartlarını kendi anlayışıyla tartıştığını, çözümler sunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Kenan Rifaî ve onun doktrininin hayata geçirilmiş şekli olan *rifaîliğin* teceddüt anlayışı, modanın (modernite) sembollerini taşıma ve gösterme noktasında modern üslupla önemli ölçüde bir benzerlik söz

¹⁰⁶ Daha sonraları, Nursi bu düşüncelerinden dolayı öğrencileri tarafından çağın müceddidi olarak bilinmiş ve tanımlanmıştır. Ancak kendisi bu iddiaları reddeder (Nursi, 2009a: 335).

konusu olmasına rağmen modanın seyrini hayatın merkezine koymaması itibarıyla orijinal bir içerik kazanmaktadır.

“Burada Kenan Rifaî'nin birlediği din ve inkılap meselesini, çok iyi anlamak icap eder. Kenan Rifaî'ye göre Müslümanlık herşeyden evvel totaliter cereyanların baş düşmanıdır. Zira İslamiyet'in bünyesinde saltanat ve istibdat yoktur. Pek iyi biliriz ki İslam'ın ilk halifeleri veraset yolu yerine nasp ve tayin ile cemaatin başı olmuşlardır. Hatta bizzat Hazret-i Peygamber kendisinden sonrası için bir namzet göstermemekle ümmetin menfaatini kendi reylerini kullanmakta bulduğunu anlatmak istemiştir. 'Senin dinin sana, benimki bana' diyecek kadar hür fikrin meşaleciliğini yapan İslamiyet hep adaletin, medeniyetin, ilim ve sanatın öncülüğünü etmiş, yolunu açmıştır. Böylece de hakiki din adamları irfan, medeniyet, terakki ve tekamül yolunun gönüllü ve serdengeçti dostu ve yardımcısı olmuşlardır.” Yalnız burada bir soru belirmektedir. “Daimi bir değişme ve tekamül içinde olan dünyanın içtimai, hukuki, bedii, ilh... namütenahi hareketlerini dinin değişmeyen ve mahdut olan dogmaları nasıl karşılayıp, düzenleyecek ve cevap verecektir?” Ayverdi'ye göre bu sorudaki yanlılık “nass hükümlerinin değişmeyeceği hakkında peşin olarak verilmiş kararlardan ileri gelmektedir.” Ayverdi'nin ve dolayısıyla rifaîliğin tecdit anlayışı bu zemin üzere gerçekleşmiştir. Herhangi bir kıymete değişmez damgasını vurmak onu öldürmektir (Ayverdi vd. 2012: 177-178). Dolayısıyla nas ve dogmaların da değişebileceği bir tasavvuru oluşturan ve geliştiren rifaî tarzın Türkiye'de oldukça orijinal din yorumu ve kültürü hayata geçirmesi itibarıyla geleneksel din mirasının dirilişi için şeriat zeminine dayanmayan bir yol önermesi manidardır. Böylelikle, Nursi'nin şeriat hedef tutarak istikbale dair düşlediği devlet¹⁰⁷ tasavvurunun rifaîlikte yeri olmadığını görmekteyiz. Bunun için rifaîlikte tecdit bir çeşit mikro tarikat alanına kısıtlanabilecek ve dolayısıyla kütlelerin dinamiklerinden uzak bir bünyeleşme oluşturmaya teşnedir diyebiliriz. Her ne kadar talebelerinin, Kenan Rifaî'nin kütlelere bir ışık olabilecek kapasitede evrensel bir kucaklayıcılık vazifesi edindiğini dillendirseler de, pratik hayatta hem kendi yaşadığı devir koşulları hem de günümüz için böyle bir hareketlilik söz konusu değildir.

¹⁰⁷ Bu devlet, genel modern siyasal bilim literatüründe devletten anlaşılan şeyin ulus devleti ile ilgili olması hasebiyle çok farklı bir güç odağı tasavvur eder. Tezin 'Nurculuğun Muhalefeti' adlı bölümünde bu konuyu daha detaylı sunacağız.

İhvanları arasında da asrın mücedditi olarak görülebilecek şahsın Kenan Rifaî olması ihtimali geniş ölçüde düşünülen ve dillendirilen bir kanaattir: “Kenan Rifaî belki de Hazret-i Peygamberin, her yüz senede bir, insanlar arasından çıkacağını müjdeleyen bu asrın İslamiyet’te en büyük inkılapçı insanıdır” (Ayverdi, vd: 2012: 180). Böyle bir kanaatin olası olduğunu söylemek bile başlı başına Kenan Rifaî’nin muhitindeki otoritesini göstermektedir. Yukarıda bahsettiğimiz şekilde bir tasavvufi iletişimin oluşturduğu rabitanın geleneksel muhtevasını da içerecek biçimde kurduğu mikro tarikat hiyerarşisinin ürettiği manevi iktidar ilişkileri de açıkça gözlemlenebilir. Bunun paralelinde yine ihvanlarının düşünceleri ve ona verdikleri anlam ve makamın ne derece hayati ve insanların mana dünyalarını kurtarabilecek bir seviyede olduğu düşünülürse şu sözler önemli bir teceddüt gerçeğini göstermektedir: “Onun asıl yaptığı iş insanlığın zuhurundan beri biriken malzemeyi, çerden çöpten temizleyip kendi şahsiyeti süzgecinden, yani bir manada XX. asrın kritik gözünden geçirdikten sonra yeni şartlara ve yeni vaziyetlere göre şekillendirip kıvama getirebilmesindedir.” (Ayverdi, vd: 2012: 150). Nass ile tasavvuf; şerait ile marifet arasında bir dengenin hatta nassa dayalı bir marifetin olması gerektiği şeklindeki din görüşü, Kenan Rifaî’nin düşüncesinde yer yer görülse de, ağırlıklı olarak işari temayülleri¹⁰⁸ barındıran bir fıkıh anlayışı ürettiği de bir gerçektir. Bu anlamda Kenan Rifaî’nin şu sözleri manidardır:

“Biz yaptığımızı Allah için yaparız, eğer kalbinden fetva sorup mesuliyetsizliğin hükmünü alırsan başkalarından korkma. Şu şöyle demişin, bu böyle demişin ehemmiyeti yoktur, elverir ki kalbin seni muaheze etmesin” (Ayverdi vd, 2012: 171).

1.1.4. Modernlik Etkisi

Bir devletin merkezi mağlup edilirse, çevresinin ve sahasının var olmaya devam etmesinin ona bir faydası olmaz. Daha açıkçası devlet derhal izmihlale uğrar. Çünkü merkez, kendisinden ruhun ve canın çevreye yayıldığı kalp gibidir. Kalp mağlup edilir ve ona malik olunursa, bütün çevre ve uç noktalar hezimete uğrar.” (İbn Haldun, 2010: 383) Hanedanın yayılması ve bölünmesi devletin belli tavırlarını işaret eden göstergelerdir. İbni Haldun’da hanedan anlayışı yaşadığı zamanın (15.

¹⁰⁸ Bkz. (Atl, 2014).

Asır) belli karakteristik özelliklerini içinde barındırır. 15. yüzyıl şehirlerinde yaşayan insanların seyrekliği bizi, şehre veya devlete egemen olan hanedanların az sayıda olduğu gerçeğiyle yüzleştirmektedir. Asrın dünyasında iktidar organizasyonları olarak adlandırabileceğimiz bu gruplar daha fazla sayıda daha çok çeşitlidir. Çeşitliliğinin artması sebebiyle bir parça orijinal metodoloji izlemek gerektiğini de hesaba katarak, yaşadığımız zamanın sosyolojik gerçekliğini büyük oranda İbni Haldun'un sunduğu kuramsal perspektiflere göre değerlendirebiliriz. Az gelişmiş-gelişmiş dikotomilerinden çok bedevi-hadari diyalektiğinden oluşan teorik çerçevelere ihtiyaç duyulacaktır. Bu çeşit bir diyalektiği modern anlamda Türkiye tarihi açısından sosyolojinin hizmetine sunan yazar Şerif Mardin'dir. Mardin (2000: 79-101) merkez-çevre kuramını işlerken böyle bir diyalektikten beslenmektedir. Osmanlı imparatorluğunun taşra ile münasebetleri ona göre devlet ile reaya arasında sürekli bir uzaklık doğurmuştur. 19. yüzyıl batılılaşma çabalarıyla birlikte imparatorluk unsurlarına vaat edilen *özgürlük*, *eşitlik* gibi değerlerin gündeme gelmesine rağmen mesafenin daha da artmasının doğurduğu yapısal sorunlar önemli ölçüde imparatorluktan Cumhuriyet'e aktarılmıştır (Mardin, 2000: 94). Bu yapısal sorunların temelinde yatan hakikat, merkeze yakın olan toplumsal grupların daha itaatkar bir üslup edindiklerinin; taşra dinamiklerinin de itiraz ve muhalefet noktasında aktif olduklarının kaynağındaki devlet imajıyla yakından ilgilidir. Micheal Mannci anlamda tüm iktidar menşelerinin (ekonomik, ideolojik, askeri, siyasi) merkezde toplanan güç odaklarını teşkil etmesi hasebiyle, taşra asırlardan beri kendi sözünü ve edimini merkeze aktarmakta güçlük çekmiştir. Bu güçlüğü oluşturan *devlet baba* imajı aslında siyasal iktidardan ziyade kültürel (ideolojik) iktidarın ürettiği bir çeşit zihniyet mesafelerinden doğması bahsetmek istediğimiz meseleye işaret etmek için elverişli bir gerçektir. Bu minvalde merkezin itaatkâr mutasavvıflarının ürettiği *vahdet-i vücudçu* tasavvuf anlayışıyla, taşra dinamiklerinin ürettiği yerel tasavvuf diyebileceğimiz bir çeşit *vahdet-i şuhut* anlayışı arasındaki sessiz kavga, toplumun kültür kodlarının dinamiklerini oluşturan ve sürdüren bir diyalektiği içermektedir. Bu bağlamda *merkezin* ürettiği kültürel iktidarın zihniyet temelinde duran tasavvufi prensiplerin, modernleşmenin kültürel dinamikleri karşısında bir çeşit kendine güveni temsil eden hakikati temellük ettiğine dair kanaatlerden dolayı dönüşüm karşısında direncin çok cüzi düzeyde olmasının

karşısında *taşranın* tepkisi nispeten daha sert olmuştur. Dolayısıyla ideolojik iktidarın Tanzimat'tan bu yana merkezin zihniyet, sembol ve ritüel dinamiklerini önemli ölçüde dönüştürmesine rağmen taşra geleneğin zahiri ve batını dinamiklerini sürdürme gelmiştir.

Bu minvalde ele aldığımız iki tasavvufi meşrep, ama eklektik özelliklerde farklılaşan hareketlerin, aynı zamanda sosyolojik düzlemde de farklı kesimlere hitap etmeleri açısından da farklı yerlerde durdukları gözlemlenmektedir. Bu hareketlerin öncüsü olan iki mütefekkirin biyografilerine kabataslak bakıldığında bu ayrım net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁹ Kenan Rifaî'nin Filibe Hanedanından Hasan Bey'in oğlu Abdülhalim Bey'in oğlu olması, çocukluğundan itibaren edindiği çevreler ve içinde bulunduğu koşullar itibarıyla imparatorluğun kültürel iktidarının merkezindeki dönüşüm sürecini bire bir müşahede edebildiği bir ortam, modernleşme karşısındaki pozisyonunu doğal olarak etkilemiştir. Aynı zamanda Rifaî, imparatorluk topraklarını çok iyi tanımaktadır. Fransızca ve Farsça bilir. Dolayısıyla batı geleneğiyle doğu geleneğini Mevlana ve Platon kaynaklarından yararlanarak bir çeşit İslam mistisizmi denilebilecek bir zihniyet temelini oluşturmuştur.¹¹⁰ Meşayih çevrelerinde moderniteye orijinal şekilde bakan ve o dağdağadan fikri ve tecrübi anlamda bir doktrin üreterek sıyrılabilen ve modern şartlarda Müslüman kalabilen bir şuurunu temsil etmektedir. Mesela Kenan Rifaî Jön Türkler ya da Yeni Osmanlı aydınlarının yaşadığı düşünsel dilemmayı yaşamaz. Çünkü Rifaî halka ve kitleye geniş bir ölçüde etki edebilmenin şartlarını oluşturacak ve modern siyasetin de temelleri olan demokratik meşruiyet biçimi oluşturabilecek bir ikna mekanizması tasavvur etme noktasında ilgisizdir. İleride de bahsedeceğimiz üzere onun mevcut siyaset ilişkilerinden uzak tarzı, onu mikro alanda tutarlı ve yekpare bir din görüşü üretmesine ortam hazırlamıştır. Dolayısıyla kendi içinde tutarlı ve kendisiyle barışık sakin ve sükûn bir tasavvuru temellük etmesi yönünde; Platon ve Mevlana'yı birleştirerek buradan bir dünya görüşü çıkarmıştır. Takipçileri genellikle bürokrat,

¹⁰⁹ Detaylı bilgi için bkz. (Nursi, 2009b; Şahiner, 2013; Ayverdi vd., 2012; Ayverdi, 2015a)

¹¹⁰ Kenan Rifaî'nin bu esnek ve mecazi; seçkin ve elitist zihniyetinin diğer Osmanlı ulema ve meşayihinden oldukça farklı bir üslup üretmesi gerçeği ilginç bir yere dayandırılır. Onun bu din anlayışı tamamiyle mason localarıyla kurduğu münasebetlerin biçimiyle ilgilidir (Yalçın, 2009). Ancak böyle bir iddiayı ispatlayabilecek delil sunma noktasında deliller ilginç bir şekilde yetersizdir. Kenan Rifaî'nin *Allience İsrailite* okullarında ilk mektep tahsilini yapmış olması onun mason olduğunu söyleyebilmemiz için yeterli bir delil değildir.

asker, doktor, muallim, felsefeci gibi modern devletin müesseselerinde vazife sahibi insanlardandır. Mensuplar genellikle “üst-orta sınıfın” temsilcileri olarak görünürler (Ceylan, 2014: 210). Dolayısıyla onun din görüşü ve bu dini tebliğ noktasında tasavvur ettiği çerçeve oldukça elitist bir tarz üretmektedir.

Türkiye’de hayat tarzını din merkezli şekillendiren çağdaş cemaat, tarikat, cemiyet veya akademi yapılarında bu iki ideal tipin çok çeşitli varyasyonları bulunmaktadır. Kenan Rıfai *seçkin dindarlığın*, Said Nursi *halk dindarlığının* bir üst tabanını temsil ediyor. Bu bağlamda cumhuriyet döneminde *dini muhalefet* örnekleri açısından bu iki tipin çeşitli biçimleri şehirlerde ve köylerde, kendine ait orijinallikleri de hesaba katarak, tebarüz etmiştir. Dolayısıyla Kenan Rıfai Cumhuriyet’in yapısal devrimlerini bire bir müşahede etmiş bir gelenek temsilcisi olarak; Said Nursi’ye göre daha farklı bir yerden meseleyi okuması doğaldır. Said Nursi, Meclisteki (TBMM) konuşmasından sonra çekildiği *uzlet* dolayısıyla hükümetin devrimci müdahalelerini taşradan takip etmiştir. Her iki mütefekkir de, devrimlerin ideolojik iktidar kurma araçları ve nüfuzunun karşısında kendi geleneksel ideolojik iktidarlarını yeniden kurabilmek için gerekli olan sermayeyi, ilginç bir şekilde yeni Türk devletinin sınırları içerisinde, onun hukuk sınırlarını çiğnemedi, insan yetiştirme, insana yatırım yapma odaklı hamlelerle edinmeye çalışmıştır. Bu açılımın temellerin farklı olarak burada bahsedilecek şey, sermayenin hazır bulunmuşluluğundan veya devrimin oluşturduğu maddi imkânların birikimiyle oluşmuşluluğundan ziyade geleneğin *oyun dışı* unsurlarının yeniden ihyası veya teceddütü sayesinde oluşan bir anilmerkez (çekim merkezi) olarak değerlendirilen iki düşünürün ütopyasıdır. Çekim merkezi olarak her iki mütefekkir oldukça etkin bir konumdadır. Ancak ileride bahsedeceğimiz bir mesele olarak Kenan Rıfai, Said Nursi’nin tebliğ metodunun kapsamına göre daha sınırlı bir tasavvur üretmiştir.

1.2. SERMAYE VE İMKÂN

Osmanlı’da bireysel sermaye-servetin devlet tarafından engellendiği, buna paralel olarak vakıf müesseselerinin olduğu bir sistem olduğu meyanında tarikatların ve ilmiye çevresinin meşruiyet koşullarını belirlediği ve geliştirdiği bir toplumsal içerik; modernleşmeyle birlikte bireysel sermayenin artması sonucu daha farklı bir sosyo-ekonomik gerçeklikle karşı karşıya gelmiştir. Bu gerçeklikle

karşılaşan Osmanlı vakıfları (*tarikatarlar* teşkilatlanmada önemli bir konumdadır) çeşitli davranış kalıpları üretmiştir. Aslında bu davranış kalıpları modern ideolojinin yayılımında araç olarak kullanılan iktisadi ilişkiler ağını belirli zamanlarda sekteye uğratmıştır. Ancak nihai olarak egemen olan iktisat anlayışı bireysel servetin kapitalist büyümesine kapı aralamanın getirdikleriyle ilgilidir. Devlet bu yayılım karşısında hem piyasayı kontrol hem de tebaasını bir arada tutabilecek yeni bir asabiye üretmek için Tanzimat'la başlayan gayr-ı müslimlere verilen ayrıcalıklı koşulların meşrutiyet dönemiyle birlikte millileşme, Türkleşme temayülleriyle farklı bir mecraya sürüklemiştir. Siyasal iktidarın denetim mekanizmasında yaşanan bu dönüşüm süreci geleneksel Osmanlı müesseselerinin sermaye imkânlarını kısıtlayacak bir içerik teşkil etmiştir.¹¹¹ Cumhuriyet döneminde de ekonomik iktidarın, yoğun bir şekilde milli ve yerli bir sermaye merkezli kurulması çabasına rağmen büyük oranda merkezde ve belirli güç odaklarında toplandığı görülmektedir. Bu minvalde, sermayenin kurduğu ilişki ağlarının ve bu sınıfın iktisadi gücü ile siyasal güç arasında kurulan birbirini besleme şeklinde bir ilişki biçiminin birçok taşra sermayesini¹¹² dışarıda bıraktığı ve merkezin bütün kaynaklarını iktidarın kendi bünyesini geliştirmek için kullandığı gözlemlenebilir. Temel olarak “kültürel milliyetçiliğe” dayanan bir ideoloji olarak Cumhuriyet'in sermaye alanında da bir “millileşme süreci” (Koraltürk, 2011) ve tekkelerin ve medreselerin kapatılması Osmanlı geleneksel kurumlarını temsil eden dinamiklerin iktisadi imkânlarını önemli ölçüde kısıtlamıştır.

Buna karşılık, Kenan Rıfai ve Said Nursi gibi son dönem Osmanlı zihniyetini temsil eden ve gizli ya da açık bir şekilde kültürel zeminini koruyan insan figürleri sermayenin geleneksel anlamı paralelinde modern dünyayla halleşmenin alternatif bir felsefesini üretmeye çalışmışlardır. Nursi, içinde yaşadığı toplumun büyük cihan harpleri görmesi itibarıyla yaşanan iktisadi imkânsızlıkların farkındaydı ve genel olarak Müslüman ümmetinin üç türlü imkânsızlık içerisinde yaşadığını söylüyordu: bilgi imkansızlığı (cehalet), iktisadi imkansızlık (fakirlik), örgütlenme kısıtlılığı (ihtilaf). Nursi'ye göre “(...) bizi bu kadar düşürüp i'lâ-yı kelimetullaha mâni olan ve

¹¹¹ Bektaşiliğin ilgası sonucu devletin sermaye anlayışındaki değişiklik ve bu değişikliğin Osmanlı tekkelerine etkisinin detayları için bkz. (Varol, 2013: 143-179).

¹¹² Burada taşra kelimesinden kasıt sadece imparatorluk sınırlarında İstanbul dışı yerler değil; aynı zamanda Cumhuriyetin zihniyet dinamiklerinin dışında kalanlardır.

cehalet neticesi olan muhalefet-i şeriattır. Ve *zaruret* ve onun semeresi olan sû-i ahlâk ve harekettir ve *ihtilâf* ve onun mahsulü olan ağraz ve nifaktır ki, ittihadımız bu üç insafsız düşmana hücumdur” (Nursi, 1911). Nursi’nin bu açıklamaları gösteriyor ki, Osmanlı’nın hal-i pür melali bu tür imkânsızlıkların içinden belli bir metodoloji üreterek çıkmanın çabası önemli ölçüde gündemdedir. Cehalet olgusunun tartışılması bir çeşit ideolojik zeminin kaybolmasıyla ilgilidir. İdeoloji ve dinin yol gösterici konumu bilginin (kelam, fıkıh, hadis, tefsir...) yayılmasındaki kaliteyle çok yakından ilintilidir. İdeolojik iktidarın dönüşüm evresinde buna karşı muhafazakâr bir şekilde ya da kısmen tecdit içeren geleneksel tarzların ihyası için gereken sermaye büyük oranda eksiklik arz etmektedir. Bu eksikliğin aşılması için bilgi, para ve insan kaynaklarını bu uğurda seferber edilmesi yoluyla geliştirilecek bir tarzın imkân koşulları yetersiz olduğu için, bütün bu imkân kısıtlılıklarını aşip olanakları yeniden oluşturma adına *ilmi*, *iktisadi* ve bütün bunların üzerinde *insanı* yeniden tanımlama ve inşa süreci, Said Nursi’de belirleyicidir.

Kenan Rifaî ise, bilindiği gibi Osmanlı’dan Cumhuriyete geçiş döneminde yaşamış ve Osmanlı eşrafına has bir yaşam tarzına sahiptir. O dönemin sosyo-ekonomik dinamikleri göz önüne alındığında varlıklı sayılabilecek, ancak devletin içinde bulunduğu sermaye (imkân) kısıtlılığından herkes gibi etkilenip pek de müreffeh sayılmayacak bir hayat yaşamıştır. Kenan Rifaî’nin Osmanlı sınırlarında muhtelif yerlerde devlet adına eğitim vazifelerini ifa ettikten sonra¹¹³ İstanbul’a gelip oturduğu konağı alması ve ardından ilk ve son şeyhi olarak hizmet ettiği Ümm-ü Kenan dergâhını yaptırması, ekonomik imkânlar konusunda bir fikir verebilir (Ceylan, 2014: 206). Said Nursi’nin taşrada kitleselleştiği insan dinamikleriyle Kenan Rifaî’nin müntesipleri arasındaki sınıfsal fark iktisadi temelli bir farktır. Dolayısıyla her iki anlayışın farklı örgütlenme tarzları ürettiklerinin bir sebebi de bu sınıfsal farklılıklardır.

¹¹³ Osmanlı maarif bürokrasisine genç yaşlarında Balıkesir’de atılmış ve Üsküp, Trabzon, Adana, Medine gibi muhtelif yerlerde bu görevleri yürütmüştür. Detaylı bilgi için bkz. (Ayverdi vd, 2012; Ayverdi, 2015a; Ceylan, 2014)

1.3. SİYASET

İnsan politik bir hayvandır. Aristo'nun bu sözünde, her türlü insan eyleminin siyasi bir alana hitap ettiği öngörüsü bulunmaktadır. Gerçekten insan ve insan grupları yer küre üzerinde oluşturdukları tüm toplum biçimlerinde bir iktidar üretmesi hasebiyle bu güçten uzak kalanlar bile eğer toplum içre yaşama durumunu tercih ettilerse (ki insanlar yalnız yaşamaz) siyasetin çok-biçimli sınırlarına dâhil olmuşlar demektir. Aynı zamanda insan hedefi olan bir varlıktır. Bu hedefe ulaşmanın yollarını aramak ve yeni hedefler için yollar geliştirmek için çeşitli stratejiler üretmelidir. Bu stratejilerin genel adını politika olarak belirlersek, karşımızda sayısız ilişki ağlarında duran karmaşık iktidar mücadelelerine şahit oluruz. Hiçbir insan veya ideoloji yoktur ki doğru olarak tasavvur ettiği gaye ve düşüncelerini diğer insanların tasdik edebileceği bir kıvama erişirme çabası olmasın. Bu minvalde politik olmayan bir insan veya insan grubu düşünülmesi neredeyse imkânsızdır. Ancak siyasetin teknik olarak ne olduğu, yani disipliner bir tanımı yapılmasının imkânları oldukça sınırlıdır. Bu sınırlılık ise siyasetin çok çeşitli tanımlamalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla üretilen her siyaset felsefesi aslında bir eskisinin veya mücadele ettiği bir başka siyasi görüşün antitezi olarak doğar. Bu minvalde siyasetin temelinde toplum tarihiyle ilgili olarak üretilen iki tasavvur vardır: Toplumsal sözleşme¹¹⁴ ve sosyal çatışma.¹¹⁵ Sözleşmeciler toplum görüşleri insanın siyasi alanda çatışma teorisyenlerinin direnişçi ve devrimci tarih nazariyelerine karşı uzlaşıcı, demokratik, meşveretçi usullerin hâkim olduğu siyasi anlayış çizgisi üretmiştir.¹¹⁶ İslam tarihinde siyasetin temellerini oluşturan nazariyeler ise genellikle bu uzlaşmacı metodolojiye yakındır. Ancak bu, İslam'ın devrim ve muhalefet fonksiyonlarını harekete geçirecek bir motivasyonun olmadığı anlamına gelmemelidir. Bu motivasyon ekseri 'Emri bil maruf, nehyi anil münker' nassının çizdiği sınırlarda gelişmektedir. Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan İslami yorum farklılıklarının ürettiği mezhepler bu nassın sınırlarından ayrılmamışlardır. İlk olarak *hariciler* şeklinde tanımlanan bir fırka ortodoksiyi temsil eden kitlenin İslam anlayışından uzaklaşmıştır. Daha sonra çeşitli anlayışların

¹¹⁴ Bkz. (Raousseu, 2016)

¹¹⁵ Bkz. (Hobbes, 1992)

¹¹⁶ Burada İslam'da meşveret usulüyle demokrasi arasında uyumun olduğunu veya İslam'ın demokrasiye karşı olduğu görüşlerinin detayları için bkz. (Koyuncu, 2018)

ürettiği doktrinlerle birlikte İslam'ın çok biçimli belirtileri karşısında hala ortodoks çoğunluğu temsil eden cemaat, Ehli sünnet vel cemaat şeklinde isimlendirilmiştir. Sünniler, mezheplerin *bidat*¹¹⁷ içeren görüşlerinin iktidar olması¹¹⁸ karşısında itaatkâr gibi görünen bir *memnuniyetsizlik* üretmişlerdir. Bu çizgide *İmam-ı Azam, Hasan Basri* gibi sünni kesimin ileri gelen fukaha ve uleması bu *memnuniyetsizliğin* sosyo-kültürel üretimlerine kaynak olagelmışlerdir.¹¹⁹ Bu dayanaklar ise uzlaşmacı tarzı geliştirerek siyasal iktidarı temsil eden sultan, melik ya da hanedanlara öğütler şeklinde oluşacak, ‘Emri bil maruf nehyi anil münker’ vazifesini gerçekleştirmek adına yapılan hamleleri de siyasal bir doktrin haline getirmiştir.

Uzlaşmacı, uzlaştırıcı ve şiddetten uzak bir tarz içeren Ehli Sünnet siyaset nazariyesine tezin birinci bölümünde değindik. Bu çizgide genellikle itaatkâr bir üslup olarak tebarüz eden bu nazariyenin yekpare bir bütün olmadığını söylemek gerekmektedir. Bu minvalde mezhebin din yorumları perspektifinde birçok çeşidi vardır. Ancak bunlardan ikisine tezin konusu olan nurculuk ve rîfailiğin siyasi konumlarını belirleme açısından değinmemiz gereklidir: *Tasavvufi siyaset ve kelami siyaset*. Tasavvuf temelli iki hareketin (*tasavvufi kelam ve felsefi tasavvuf*) siyasi üslupları Osmanlı siyaset düşüncesinin ürettiği bir düşünsel açılımı kullandıklarını söyleyebiliriz. Bu ayrımı yapmanın şartları iki düşünüş ve eylem biçiminin iktidara karşı farklı versiyonda pozisyon almaları neticesini doğurduğu için irdelenecektir. Sünni siyasetin bu minvalde ikiye ayrılması aynı zamanda pratik bir meseleyi çözmeye kapı aralamaktadır. Nihayetinde tasavvuf, pratik-tecrübi bir alanı inşa eden kendine özgü bir sistemler yığını üretmesi açısından farklı bir İslam yorumunu temsil etmektedir. Her iki harekette bulunan tasavvuf etkisi “sufi siyasetin” temellerinin neyi oluşturduğu sorusuna getiriyor meseleyi. Osmanlı siyasi düşüncesini masaya yatıran Özkan Öztürk, sufi siyasetin temellerini büyük oranda açıklamaktadır. Öztürk’e göre sufi siyaseti tanımlamanın en kestirme yolu onu itaatle özdeşleştirmektir (Öztürk, 2017b: 555). Ancak bu itaat mevcut iktidarın meşruiyetini sağlama stratejisi olmaktan çok, sufi siyasetin Allah-insan ilişkilerinin olması gerektiği ahlaki-siyasi ideallerin bizatihi ontolojik bir iktidar üreten bir orijinalliği

¹¹⁷ Kavram için bkz. (Karadaş, 2016)

¹¹⁸ Emeviler, Abbasiler, Selçuklular, Osmanlılar devletlerinin belli dönemleri için söz konusu edilebilecek bir gerçektir.

¹¹⁹ Geniş bilgi için bkz. (Uyanık, 2001).

olarak görülmelidir. Yani sufi devlet teorisinde itaat edilen mercii, devlet değil Allah'tır.

Ancak burada yoğunlaşacağımız yer iki hareketin siyasi olarak nasıl farklılaştığına dairdir. Dolayısıyla *sufi siyasetin* iki farklı görüntüsüne değinmek durumundayız. Bu farklılığın temelinde ise *kelami tebliğ*¹²⁰ yollarıyla, *tasavvufi tebliğ* anlayışının farklılıkları yatmaktadır. Siyaset-tebliğ arasında kurulan bu ilişki bize olabildiğince geniş bir bakış alanı kazandıracaktır. “Zillullah-ı fil alem” görülen sultanların da bu konuda Allah'ı temsil etmelerinden dolayı geniş bir sorumlulukları vardır. Bu sorumluluğu taşıyamama ve reddetme olayı gerçekleşirse, o zaman devreye *dini muhalefet* girecektir. Yani *emri bil maruf* vazifesi, hakkı temsil etmeyen bir “ara iktidarın”, sultanın, (Öztürk, 2017:254) dünya işleriyle ilgilenmesine ve halkını dinin özünden uzaklaştırabileceği ihtimaliyle yönetimden uzaklaştırılması gereken bir irade olarak görecektir. Vazifeyi gerçekleştirmenin yolları da çeşitlidir. Mezhepler tarihinde bu mesele genişçe tartışılmıştır. Tartışma, *müdahale nasıl olacak?* sorusu çerçevesinde şekillenmektedir.¹²¹

Tasavvufi tebliğ metodolojisi reyanın genel kültür seviyesinden uzak alegorik, mecazi tonlara dayanan, dar bir dairede irfan sorumluluklarını yüklenme ve *emri bil maruf nehyi anil münker* vazifesini yapma şeklinde belirlenmiştir (Uludağ, 2012: 175). İslam dünyasında ortaya çıkan mistik-deruni hayata, ruhani fikir ve hareketlere tasavvuf adı verilmektedir. Tasavvuf İslami kaynaklardan hareketle dini prensiplerin konu ile ilgili yönlerini inceleyen, derinleştiren, başkalarına da aktarma yollarını gösteren bir faaliyettir. Bir başka ifade ile tasavvuf Kur'an ve hadislerde yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işaret eden, maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbi davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibaret bir ahlak ve tefekkür sistemidir (Kara, 2003: 16). Dolayısıyla tasavvufun sırra dayalı mistik tasavvuru siyaset alanında etki ederken bu çerçevenin dışına çıkmaz. Dünyaya yönelik ilgisizliği şiar edinen tasavvuf düşüncesi, buna

¹²⁰ Tebliğ; aydınlatma, hakikati gösterme, kısaca ‘emri bil maruf nehyi anil münker’ kaidesini gerçekleştirme biçimi demektir. Tebliğ, İslam’da hem yönetme hem de muhalefet etme eyleminin madalyonun iki yüzü gibi bir belirtisini oluşturmaktadır. Yani muhalefet ve iktidar bir diyelaktik kavradan ziyade birbirini besleyen, ihya eden ve ıslah eden bir süreci gerçekleştirmektedir.

¹²¹ İslam’da muhalefet kısmında, bu müdahale araçlarını bir hadise dayandırarak belirlemiştik: El, Dil, Kalp.

paralel olarak siyaset işlerine de çoğunlukla ilgisiz kalmaktadır. Buna karşılık kelami tebliğ metodoloji ise farklı bir tarz geliştirmektedir. “Kelam, dini anlama ve anlatmada akli, fikrî, nazarı, kıyası ve istidlali muhakemeyi ve zekâyı ön plana aldığından; kullandığı dil ve vücuda getirdiği edebiyat makul, mantıki ve bazen de nazari ve mücerred bir mahiyet alır. Kelam âlimleri, dini meseleleri yazılı ve sözlü anlatmak için, zaman zaman insanın kalbine hitap etmişlerse de hiçbir zaman hitaplarını akla ve zekâyâ yöneltme ve buna ağırlık verme ilkesinden vazgeçmemişlerdir. Kelamcılara göre dini düşüncenin merkezi akıl ve zihin olduğundan, yapılacak şey hitapları oraya yöneltmek ve onları tatmin etmektir. İnsanların, dini gerçekleri akli ve mantıki delillerle ispat suretiyle ve hatta bazen cedel ve münazara ile kabul edeceklerine inanan kelamcılar akli ve mantıki yolları kullanmada ısrarcı olmuşlardır” (Uludağ, 2012: 166). Tasavvuf ve kelam metotlarının böylelikle iki farklı tebliğ üslubu ürettiği görülmektedir. Kelam metodunun siyasi hayata yansımaları ise tasavvufun soyutlanma üslubundan farklıdır. “Kelam kitaplarının semi’iyyat bölümlerinin imamet bahisleri, devlet yönetici ve yönetimin vasıfları ile kriterler getirmekte ve bunları dini-itikadi sorumlulukla ilişkilendirmektedir (Öztürk, 2017a: 41). Buna paralel olarak kelam âlimleri yönetici, sultan veya ümeraya karşı doğru-hak yönetimin şartlarını hatırlatmaya yönelik *dil muhalefeti* içeren bir üslup üretmişlerdir.¹²² Mutasavvıflar ise genellikle mevcut siyasi sistem karşısında “ameli hikmet” prensiplerini idealleştiren ve bu konuda “insani fiiller” (Öztürk, 2017a: 43) merkezli bir siyasi olgusalılığın bu ideallerle karşılaştırıldığında ortaya çıkan gerçekle arasında bir mesafe tutarak *itaat* görünümü bir *sükût* geliştirmişlerdir.¹²³

Pozitivist siyaset teorisinin dayandığı en temel motivasyon, toplumsal gerçekliğin olgusal kabulünü içeren bir kaderciliktir (determinizm) (Varel, 2017: 5). Bu minvalde tasavvuf disiplininin siyasi üslubunda var olan *sükût*, *geri çekilme*,

¹²² İmam-ı Azam Ebu Hanife’in Halife Mansur’a yönelik sürdürdüğü dil muhalefeti buna örnek gösterebiliriz.

¹²³ Bu konuda birçok mutasavvıfı örnek gösterebiliriz. Hallac-ı Mansur’un otorite karşısında onların zulmünü sükûtle karşılaması ve otoritenin de bu sükûtin rıza olmadığını bilmesi sonucu gerçekleşen baskı Hallac-ı Mansur’un muhalefeti veya tebliğini alegorik bir tarza çevirmiştir. Enteresandır ki tasavvuf ehlinin birçoğunda bu alegorik veya mecazi sözlerle mevcut durumu ifade etme tarzı vardır. Bunun için bu tarz muhalefet üslubu halkın ve yöneticilerin mecaz yüklü sözleri yanlış anlamalarından dolayı muhalif şahsın öldürülmesi, idamı veya derisinin yüzülmesi gibi cezalarla sonuçlanmıştır.

olduğu gibi kabul etme, her şeyi Allah'tan görme gibi durumlar, bu anlayışı pozitivist siyaset teorisine yaklaştırmaktadır. Ancak burada bahsedilmesi gereken ince bir detay var. Sufi siyaset ontolojisinde temel belirleyenin mutlak iktidar hükmünde bir yaratıcı olduğu için bu siyaset tarzı pozitivistin sosyolojik temellerinden uzaklaşmaktadır. Üslup olarak iktidar karşısında konumlanma perspektifinde ilk bakışta bir benzerlik görünse de zihniyet detaylarında pozitivistin determinizmiyle tasavvufun kader anlayışı arasında *iktidar* görüşleri bakımından büyük farklar vardır. Bir pozitivist mevcut iktidar gerçeği karşısında onun alternatifinin muhal ve mantıksız olduğunu düşündüğü için tasavvufun ameli hikmet merkezinde oluşturduğu ideallerin bir alternatif olabileceği imkanı bu iki tarzı birbirinden ayırmaktadır. “İlahi isimler merkezli bir siyaset anlayışı” (Öztürk, 2017b: 54-64) olarak sufi siyaset teorisinin, bu minvalde insanlarda tecessüm edecek esmaların, onların ruhsal ve nefsi kemalatına sebep olacak şartları sağlaması açısından bir *olması gereken* çizgisi üzere geliştiği görülebilir. Dolayısıyla böyle bir tarzın uzun vadede mevcut iktidar sisteminin içerisinde değil; belki paralelinde, ama ondan gayri bir gelecek tasavvuru üretmesi daha olasıdır.

Bu seyirde Levent Köker'in “iki farklı siyaset” şeklinde tanımladığı bir ayırmadan bahsetmek yerinde olacaktır (Köker, 2013). Pozitivist siyaset teorisi bu iki siyaset tarzının ilkidir ve temelleri determinizme dayanır. Ama asıl bahsedilmesi gereken tarz eleştirel siyaset teorisi olarak pozitivist akıma alternatif üretebilecek başka anlayışlarla ilgilidir. Köker'e göre eleştirel siyaset teorisi, insanlardan bağımsız bir iktidar tasavvuru üreten pozitivistin determinist kabullerine dayanan ön görüşünü reddeder ve insanı açıklamaya çalışmak yerine onu anlamaya çalışan bir tarz olarak, özgürlük ve rasyonalite kavramlarını yeniden ele alan ve iktidarı insanlara dağıtan bir katılımcı demokrasi tasavvuru üretir (Gülener, 2006: 198). Böylelikle eleştirel siyaset teorisi, bir üst anlatı veya mutlaklık atfıyla açıklanabilecek bir siyaset egemenliği yerine insanın kendisini koyma tarzı içermektedir. Sufi siyaset ise insan fiillerinin Allah'ın isimlerinin tecellileri olarak görülmesi vasıtasıyla yine insan merkezli bir siyaset üslubu geliştirdiğini

söyleyebiliriz.¹²⁴ Köker'in ayrımı paralelinde biz de sufi siyaseti “eleştirel siyaset teorisi” kategorisinin altında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Bu tartışmalardan sonra Said Nursi ve Kenan Rîfai'nin hangi mihraklarda konumlandıklarını ve siyasi pozisyonlarına ilişkin kültürel ve zihni arka planını oluşturan süreçlerin ne olduğunu analize geçebiliriz. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, tezin konusu olarak seçtiğimiz iki mütefekkir de siyasi yönelim açısından sufi siyasetin kapsamında değerlendirilmelidirler. Çünkü her iki düşünür de Osmanlı geleneğinin temsilcilerinden timsaller olarak, yukarıda bahsedildiği gibi, tasavvuf geleneğinden gayrı düşünülemezler. Dolayısıyla onların ürettiği siyaset bunun paralelinde değerlendirilmelidir. Ancak burada hemen bahsedilmesi gereken önemli bir gerçek vardır. Osmanlı sufi siyasetinin ürettiği tarz, islam şeriatının egemen olduğu bir devletin sınırlarında belirmiştir. Bu konuda Özkan Öztürk'ün Osmanlı sufi siyasetinin mahiyetini ve zeminini işlediği çalışmasında son derece detaylı bir sufi siyaset tasavvuru vardır (Öztürk, 2017b). Ancak bu tezde bu tasavvurun oluşturduğu üslubu temele alarak, Osmanlı islam tasavvurunun ürettiği şeriatın hükmünün kaldırılmasıyla ayyuka çıkan bir toplumsal gerçeklik karşısında geleneğin temsilcileri tarafından nasıl bir siyaset üretildiği konusu üzerinde durulacaktır. Doğal olarak ehli sünnet ekolu ve sufi siyasetinin ürettiği itaat merkezli yönelimin sürekliliği sağlanacak mıdır, yoksa yine ehli sünnet ve tasavvuf perspektifinin izin verdiği ölçülerde bir özgün muhalefet tarzı mı işletilecektir. Manzara gösteriyor ki ikinci ihtimal gerçeğe daha yakın durmaktadır. Bu gerçeği ise nurculuk ve rîfailik geleneklerinin kendilerini yaşatma eğilimlerindeki direnç unsurlarıyla kanıtlamak durumundayız. Bu meseleyi tezin ileride iki mütefekkirin muhalefet tarzlarını karşılaştıracığımız kısmında etraflıca tartışacağız. Burada kısaca siyaset tarzlarında değinip geçeceğiz.

Said Nursi'nin siyasetle ilişkisi¹²⁵ ise Kenan Rîfai'nin dayandığı tasavvufi tarzı da içermek suretiyle, ona *şeriat külliyatından* farklı katkılar yaparak meseleyi

¹²⁴ İslam ve demokrasi arasında belirlenmeye çalışan ilişki bu epistemolojik ve ontolojik temellere dayanır. Katılımcı demokrasinin islamla uyumlu olduğunu söyleyen bazı İslamcı aydınların temel aldığı görüşü kısaca ifade etmek gerekirse bu insan merkezliktir. İslamcıların demokrasi algılarının detaylı bilgisi için, bk. (Koyuncu, 2018: 111-138).

¹²⁵ Bu konuda yapılan en cisimli araştırma Ali Ağcakulu'nun yaptığı bir çalışmadır. Bkz. (Ağcakulu, 2017)

özgün bir çizgiye getirmesidir. Dayandığı temellere baktığımızda Abdulkadir Geylani, İmam Rabbani gibi mutasavvıfları görebiliriz. Muhyiddin-i İbn-i Arabi gibi mutasavvıfların tarzından uzak durmuştur. Ama onu da ehl-i sünnet itikadı çerçevesinde değerlendirmiştir. Sadece metodolojik (siyasi) anlamda pratik yönlerine çok atfı yoktur. Said Nursi'nin siyaset anlayışı “dünyayı kesben değil, kalben terk etmek” (Nursi, 2009: 109) şeklindeki şiarla ilgilidir. Dünyadan el etek çekmesinin yolu bir çeşit nakşi prensibi olan *halvet der encümene*¹²⁶ dayanır. Halk içinde halkla beraber olma tercihi onlar arasında *marufu emretme münkerden kaçındırma* vazifesini yapabilmenin amacıdır. Dolayısıyla kemali tebliğ yolunun akla ve istidlale verdiği önem, Said Nursi'de insanları hakikate ikna edebilmek şeklinde tezahür etmiştir. Nursi'ye göre “medenilere galebe ikna iledir; söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir (Akt. Ongun, 1997: 62). Said Nursi'nin siyaset felsefesi ve teorisi bu temelden beslenmektedir. Cumhuriyet döneminin baskısı altında sürgüne gönderildiği kasabalarda ideolojik olarak önemli bir nüfuz kazanmasıyla Said Nursi, Türkiye'de çok partili hayata geçişin liberal ortamında siyasete müdahil olarak kendine özgün kelami tebliğ yolunu da kullanmayı tercih etmiştir.

Tebliğ-siyaset ilişkisine dayalı bir değerlendirme, Ken'an Rıfai'nin büyük bir mutasavvıf veya bir mistik olması hasebiyle; insanları irşat etmek için kullandığı yöntem mutasavvıfların alegorik üslubu olduğu kanaatine vardırır. Bu anlamda mevcut siyasal iktidar ilişkilerine yaklaşımı aynı zamanda genel olarak topluma yaklaşımıyla paraleldir. Kenan Rıfai'ye göre âlemin nizamı için çalışıp çabalama eyleminin içerisinde bir parça gaflet bulunmaktadır. Ona göre âlemin nizamı, ancak çeşitli isimlerin ve zıt sıfatların harekete geçmesiyle mümkündür. Dolayısıyla nizamı sağlanması açısından ölçülü bir gaflet bulunması önemlidir. Bunu kanıtlamak için Rifaî, Hz. Musa'nın bir duasından bahseder: Musa “Ya Rabbi, kullarının üstünden bu gafleti al! diye yalvardı. Duası kabul olup insanların üstünden gaflet perdesi kalkınca, herkes taat ve ibadete daldı. Ve böylece beşeriyete lazım olan ihtiyaçlar temin edilemez oldu. Ne fırıncı ekmek yoğurdu, ne terzi elbise dikti, ne çiftçi ekin ekti ve nizam-ı alem de yerinden oynamış oldu” (Rifaî, 2014: 89). İlahi isimler

¹²⁶ Halk içinde Allah'la beraber olmak. Kavram için bkz. (Uludağ, 2001: 156).

merkezli siyaset teorisiyle açıklayabileceğimiz bu anlayış¹²⁷ klasik Osmanlı nizam-ı âlem düsturundan ayrı değerlendirilemez. Bu anlayış, Necmeddin-i Daye'nin Mirsadü'l- İbad adlı eserinde geniş bir yer tutan meslekler, insanlar ve toplumsal tiplerin yoğun bir şekilde bulunduğu *nizam-ı alem* fikriyle de örtüşmektedir (Dâye, 2010). Bu bakış siyaset ve iktidar meselesinin farklı bir mecrada tartışıldığını göstermektedir. Kenan Rifai'nin siyaset ve dünya işleriyle ilgili düşüncelerinin temelinde olan bu tarz, aslında onun pasif ve “olanda hayır vardır” hadisine dayanan bir üslup teşkil etmektedir.

2. DİNİ MUHALEFET VEÇHESİ

Buraya kadar, rîfailik ve nurculuğun toplumsal güç imkânlarını oluşturacak potansiyelleri ve pratik karşılıklarından bahsettik. Bu potansiyeller Osmanlı iktidarının sonlanmasıyla kurulan modern Türk devletinin ideolojik iktidarına alternatif olabilecek bir ütopya bilinci üretebilmeleri açısından kayda değerdir. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen dini muhalefet kavramının boyutları ve biçimleri çerçevesinde düşünüldüğünde bu alternatiflerin nasıl bir muhalefet bilinci oluşturacaklarını tartışmak gerekmektedir. Muhalefet motivasyonlarını oluşturan ve biçimleri belirleyen zihniyet performansı da ele alınması gerekli önemli bir temeldir. Bu minvalde meselenin daha detaylı bir görünümünü çıkarmak için yukarıda tartıştığımız dinin yorumları başlıklı kısımdaki kavramsal ayrımları geliştirerek iki hareketin muhalefet perspektiflerini belli kategorilere oturtmak gerekmektedir.

Erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde, geleneksel gerçeğinin temel çatısını teşkil eden iki tarzın (kelami ve tasavvufi tarz) genellikle siyasi örgütlenme yolunu tercih etmediklerini ve buna paralel olarak siyasi muhalefet tavrı

¹²⁷ “Sufi düşüncede, ‘sultan, yeryüzünde Allah’ın gölgesidir.’ ifadesiyle, gölge sahibi tek olduğundan saltanatında teklik hakikati üzerine tahakkuk ettiğine işaret edilir. Uluhiyet tek ise onun gölgesi hükmünde olan sultanın da tek olması icap eder. Bir mülkte halife olan sultanın, o mülkün reayasına nispetle mertebesi, bütün ilahi isimlerin ve sıfatların, zuhur mertebesi olan uluhiyete nispeti gibi görünür. Uluhiyet mertebesi tek olduğu için o mertebenin gölgesi ve mazharı olan sultan da tek olmalıdır. İki sultanın ortaya çıkması ise, uluhiyette iki ilahın tahayyülüne sebep olacaktır. Bu tahayyülün batıl oluşu, ikilik hakikatının tahakkukunun bu mertebede batıl oluşuna delil olarak da görülebilir. İkilik sultanlık mertebesinde değil ancak vezirlik mertebesinde ve sonrasında ortaya çıkabilir. Dolayısıyla devlet düzeninde sultanlık mertebesi açısından ikincil bir hakikat olma iddiası ile ön plana çıkan her kuvvet, hareket ve şahıs, batıl bir yorumun temsilcisi olarak görülür ve isyanı sadece devlete değil varlığın yapısına da itiraz olarak değerlendirilir. İkilikteki çatışma, alemi yok eder, teklikteki nizam ise imar eder. Uluhiyetin tam mazharı olduğu için bu mertebe iki şahsın taayyününü kabul etmez” (Öztürk, 2017b: 47).

sergilememişlerdir. Daha çok “ince siyaset” (Cündioğlu, 2014), sivil itaatsizlik, şiddetsiz direniş gibi kavramlarla kısmen ifade edebileceğimiz tepkiler görülmüştür. Bütün bunların dini bir çerçevede olması sebebiyle, bunlara genel bir ifadeyle *dini muhalefet* tabirini kullanmak elverişli görülmektedir. Bu noktada dindarlığın tepkisel ölçüsünü ayarlamının yolunu zor da olsa bulmak durumundayız. Temel ölçüt olarak ele alınacak husus ilk dönem İslam mezheplerinin isyan, başkaldırı veya teslimiyet tavırlarını ne şekilde gerçekleştirdiğine dair üretilen kavramsal çerçeveden yararlanarak kelam, tasavvuf ve selevî tarzların ayırımına göre davranmaktır. Bu noktada tepki tarzlarının şiddet derecelerinin kategorik ifadesi, ilgilendiğimiz ve araştırdığımız konuyu şekillendirecektir. Muhalefet etmenin, sosyo-psikolojik ve sosyo-kültürel özelliklere göre değerlendirilmesi gerektiği bu noktada önemli bir bahistir. Dolayısıyla tasavvuf ve kelam okullarının Türkiye’de nasıl bir sosyo-kültürel yapı oluşturduğu *dini muhalefetin* kapsamını okuma açısından önemlidir. Şimdi bu konuya geçmeden Türkiye’de dini muhalefetin ne şekilde ilerleyeceği hakkında bize bir temel sunan İslam’ın muhalefet anlayışları arasında bir tarz seçimi yaparak ilerlemek gerekmektedir.

İslam’da muhalefetin şartlarının oluşumu açısından düşünülürse İslam şeriatının öyle ya da böyle, gerek toplumsal-mikro alanlarda gerek siyaset-makro alanında bir hâkimiyetinin söz konusu olması gerekir. Şeriatın siyasi alana hâkimiyetiyle ilgili bir boşluk olması durumunda¹²⁸ *dini muhalefet* nasıl gerçekleşecektir? Bu soru, Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinde dini muhalefet anlayışını göstermenin giriş yolunu temsil etmektedir. İslam anlayışlarının iktidar talebine karşı menfi tutumlarındaki farklılık, ulema ve meşayih farklı muhalefet tarzlarına kanalize etmektedir. Modernleşme-ulusalcılık yanlısı zihniyetin ideolojik bir üstünlük kurmasıyla Osmanlı müesseselerinden gelen bazı ulema ve meşayih, yaygınlaşan bu etkin güç karşısında ilginç yollara başvurmuştur. Bu minvalde Cerrahi şeyhi İbrahim Fahreddin Efendi’nin tekkelerin kapatılması akabinde kilit vurulu tekkede tek başına sema etmesi, Abdülhakem Arvasi’nin (1865-1943), Kenan Rifâî’nin (1876-1950), nakşi Tekirdağlı Mustafa Feyzi’nin (1851-1926), uşşaki şeyhi Abdurrahman Sami’nin (öl. 1934), Celaleddin Dede’nin (1853-1946),

¹²⁸ Bu boşluk aslında bir çeşit *marufu emretme münkerden alıkoyma* yollarının kapandığı bir modern devlet sisteminin egemen olmasıyla çok yakından ilintilidir.

Abdülaziz Bekkine'nin (1895-1952) ve Mehmet Zahit Kotku'nun (1897-1980) bunu ilahi bir müdahale olarak okumaları (Kara, 2014a: 261) ve artık hakikatin zahirde yaşandığı bunun kalbe inmesi gerektiğini, böylelikle İslam'ın daha kaliteli yaşanacağı noktasında görüşleri uzun vadede kalıcı bir dirence sebep olması itibariyle önemli örneklerdir. Aynı zamanda Osmanlı'nın son dönemlerinde Said Nursi gibi önemli âlimlerin aza olduğu *Darul Hikmetül İslamiyye* gibi kuruluşların batıcı anlayışa karşı bir ıslahat yolu çizdiğini, bu yolun da ileriki dönemlerde önemli bir muhalefet stratejisi oluşturduğunu gözlemleyebiliriz. TBMM'nin kurulmasıyla milletvekili seçilen bazı İslamcı aydınlar bu yolu¹²⁹ izlemişlerdir. Tasavvuf meşrep hareketlerin ayakta kalmalarının ardındaki sebep ise; tehditlere uygun ve müsait bir söylem üreterek görünür olmaktan kaçınmakla açıklanabilir. Giyim kuşam, dil, iktisat gibi alanları dönüştüren inkılaplara karşı devrimci bir direniş olmamasını buna yorabiliriz. Çünkü gerçek bilgi kaynağı ve en nihai nokta insanın kalbidir. Kalbe giremeyen tesirin tekkeye yahut bedene yaptıkları tolere edilebilir cinstendir.

Cumhuriyet dönemi dine yönelik yapısal devrim tasarısı içeren en önemli dönüşüm hamlesi halifelik kaldırılmasıdır. Mustafa Sabri Efendi'ye göre halifelik, dinin dogma alanına aittir. Halifelik müessesesi olmazda İslam'ın temel şiarı olan *emri bil maruf nehyi anil münker* prensibi ve şartı havada kalmaktadır (Mustafa Sabri Efendi, 2017a). Dolayısıyla yapısal düzenlemelere karşı ekser ulemanın tepkisizliği ile Mustafa Sabri Efendi'deki bu tavizsizlik boyutu *dini muhalefetin* farklılıklarını oluşturmaktadır. Yapı, kültür ve inanç dinamikleri arasında Osmanlı hilafetinin durumunu bir bütünsel gerçeklik olarak ele alırsak bu üç alanda belirli ölçülerde tavizler ve tavizsiz tavırlara göre şekillenen çok boyutlu ve karmaşık iktidar ilişkilerini oluşturan dini muhalefet meselesinin zemini aslında iktidarın sınırlarıyla ilgilidir. Cumhuriyet rejiminin iktidar coğrafyası ve alanı dışarısında kalmak ve onun sınırları içerisinde olmak da muhalefetin ve tavizin derecesini gösterme adına önemli bir ölçüdür. İşte Mustafa Sabri Efendi'nin, yurtdışında gidişatı takip ederek gelişen köktenci dönüşümler karşısında köktenci bir *dil muhalefeti* örneği sergilemesi bu minvalde değerlendirilmelidir. Dolayısıyla sınırlar içerisinde olmak ya da olmama tepki davranışlarının mahiyetini belirlemiştir diyebiliriz. Bunun yanında iktidar

¹²⁹ Bu yol mevcut bürokrasi kadrolarında veya pratik siyaset alanında faaliyet göstermek şeklindedir.

sınırları içinde bir takım ulemanın hilafetin kaldırılmasına tepki vermemesin sebepleri I. Meşrutiyet dönemi hilafet tartışmalarına dayanır. O dönemde Abdülhamit'e yoğun olarak yapılan muhalefetin meşruiyet zeminini oluşturan bu bakış açısına göre, gerçek halifelik kurumu zaten o gün için icradan uzaktır. Dolayısıyla bu kurumun tecdidini veya ortadan kaldırılması gayr-ı meşru değildir.

Süreç sonunda ortadan kaldırılan yapılar ve kurumlar; imkânların bir çeşit yok olması gerçeğiyle karşılaştırmıştır. İhyayı veya dirilişi tartışmanın altyapısı tasavvuf düşüncesiyle kelim düşüncesi arasındaki bu ince farkla ilintilidir. Mutasavvıf musibeti Allah'ın müdahalesi olarak görür; kelamcı ise bir imtihan vesilesi. İmtihan kazanmak içindir. Musibet ise imtihan içindir. Bir yerde gaye imtihandır; diğerinde kazanmak. Kazanmanın şartı *münkere* karşı çıkmaktır. İmtihan dünyasında yaşıyor olmanın bilinci insanı bireysel kurtuluş mücadelesine (nefis tezkiyesi) itmektir. Tasavvuf temelli bir kelim düşüncesi ise müsibetin ve imtihanın sağladığı iman kalitesini kitleleştirme temayülündedir. Çünkü şeriata dayalı olmak, halka dayalı olmanın en belirgin yardımcısıdır. Halkın din görüşü ve seviyesi çoğunlukla sembolik bir mahiyette olduğu için dini sembollerin taşınması ve ifadesi, alegorik ve mecazi tasavvuf üslubuyla karşılaştırıldığında, kitleleşmesi (örgütlenmesi) ve ideolojik yaygınlığı daha yoğun bir şekilde tebarüz edecektir.

Şimdi bu örgütlenme biçimini oluşturacak bilincin çağın iktidar şartlarına göre işleyeceği bir sistem merkezinde nasıl olacağını anlamaya çalışalım. Cumhuriyet devrimlerinin nüfuz biçimi ve uyguladığı politikalar itibarıyla iktidar, geleneksel İslam'ın ürettiği insan ilişkileri ve kurumların karşısındadır. Dolayısıyla geleneksel Osmanlı İslam müesseselerinin, yukarıda bahsedildiği gibi, bir muhalefet merkezli üretim sürecine gireceği aşikârdır. Bu minvalde muhalefet meselesinin kozmolojik ve ontolojik dayanaklarına değinerek siyasal iktidarın ideolojik kazanımları karşısında kaybettiklerinin ne olduğunu ya da hangi noktaya kadar gidebildiğinin sınırlarını oluşturan direncin felsefesini açıklamak için bir gelenek zeminine ihtiyaç duyulacaktır. Kuracağımız temel, iki hareketin muhalefet anlayışlarını birbirinden ayırmamıza yardımcı olacaktır. Dolayısıyla dinin

yorumlarını¹³⁰ tasavvuf ve kelam düşüncesinin ayrımlarının kapsadığı ancak daha özel bir alan olarak nurculuk ve rîfailik yorumlarını irdeleyeceğiz. Din-dünya ilişkileri bağlamında dinin temel kutsiyet atfettiği alan olarak *yaratıcı* alanını nasıl belirleyeceği hakkında bir tartışmaya girmek gerekmektedir. Bu da insan-kâinat-tanrı üçgenine dinin ve din yorumlarının verdiği anlam ve bu anlamın farklılıklarından yola çıkarak oluşturulan zihniyet ve kültürün nasıl bir dini muhalefet seyri takip edeceğini belirtmemiz açısından önemlidir.

2.1. KOZMOLOJİ ÜÇGENİ

Din dolayısıyla tasavvuf bir bakıma Allah ve insan arasındaki ilişkileri kurma metodolojisi olması bağlamında *pratik* ve *tecrübidir*. Bu tecrübi düşünce biçiminin siyasi temelleri tanrı merkezli bir kapsamın ürettiği teokratik sistemlerin üretilmesine sebep olmuşlardır. Modern ulus devletlerin oluşumuyla¹³¹ birlikte tanrı alanıyla ilgili bir belirsizlik doğmuştur. Bu belirsizliği gidermenin yolu olarak Avrupalı insan, doğa ile irtibatı başka bir minvalde değerlendirip yeniden inşa ederek makro tanrı timsalleri şeklinde ifade edebileceğimiz ulus-devletler oluşturmuştur. Dolayısıyla tanrının hâkimiyeti, şeriatı, kudreti gibi kabullerin yerini demokratik konsensüslerin oluşturduğu insan üretimi bireysel ve toplumsal hak ve özgürlükleri temele alan anayasalar almıştır. Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle insan aklının ve muhakeme gücünün özgüvenine dayanan bu sistematik geleneksel dönem siyaset nazariyelerine göre oldukça farklı bir politik felsefe üretmiştir. Bunun temelinde yatan gerçeklik ise insan-tanrı ilişkilerinin doğurduğu bir mutlak devlet-tebaa diyalektiğinin (bir çeşit Hegelci köle-efendi diyalektiği) insan ve tabiat arası diyalektik bir kavradan doğan rekabetçi bir sisteme evrildiğiyle ilgilidir. Bir başka ifadeyle dinlerin egemen olduğu geleneksel dönemler için hâkim kozmoloji anlayışı olan tanrı-insan-tabiat ilişkilerinin tanrı temelli belirleyiciliğinin yerini salt insan-tabiat ilişkisine dönen bir tez-antitez (insan-doğa) çatışması almıştır. Modern ulus devlet sistemleri, ister

¹³⁰ Gencer'e göre "dinin yorumlarını sistematik incelemek, muhtemelen aşırı uzmanlaşma yüzünden zordur. Her din içinde tikel yorumları temsil eden mezhep ve tarikatları tanımlamak nispeten kolay da olsa bunları kapsayan ana tedeyyünler için aynısını yapmak zordur. Din yorumu bir topluluğun inanç ve hayat tarzının etkileşimiyle oluştuğu için, inceleyicinin yorumun her iki boyutunda da, hem teorik hem dini boyutta, dinlerdeki doktriner ayrımlara, hem de tarihi-sosyolojik boyutta vakıf olması gerekir. Oysa sosyolojinin teolojiden boşandığı çağımızda sosyal bilimcilerin özgül uzmanlık alanlarında dinin yorumlarını incelemeleri de iyice zorlaşmaktadır" (Gencer, 2014:87-88).

¹³¹ Geniş bilgi için bkz. (Giddens, 2008: 15-53)

kapitalist olsun ister sosyalist olsun bu tezin ya da antitezin, insanın ya da doğanın tarafında olma şeklinde tezahür eden ve tanrıdan geleneksel bir batıl dogma şeklinde bahseden laik ve seküler toplumlar üretmişlerdir.¹³² Dolayısıyla, Kozmoloji üçgeninde modern düşüncenin nüfuz edemediği tek yer *tanrısal* alan olması tanrıyı hayattan çıkarmak gibi bir gereksinime sebebiyet vermiştir (Eagleton, 2018). Bu meyanda tanrının boşalttığı yere *insanın* yaşama biçiminin oluşturduğu kültür oturmuştur. Kültürün anlam boyutu ise hep *kâinat* sınırlarında aranmıştır. Modern siyasal kültürü oluşturan felsefi temeller bu zeminden beslenmektedir.

Ancak modernliğin emperyalist nüfuzunun dönüştürdüğü geleneksel toplumlarda bu dönüşüme direnen ve tanrıyı hayattan ve siyasetten çıkarma refleksi karşısında toplumsal ilişkiler bağlamında Tanrı'nın hâkimiyetini yeniden sağlama ya da bunu hatırlatma biçiminde gelişen dinamik süreçler gelişmiştir. Özel olarak da İslam modern zamanlarda tanrıyla tekrar bir irtibatı sağlama adına yeniden bir yorumlama biçimi üretmek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Osmanlı devletinin teokratik yapısının kökten dönüşümü yukarıdaki teorik muhtevadan bağımsız okunamaz. Dolayısıyla modern hegemonyanın ilerleyişi ve ideolojik meşruiyetin temellerini oluşturucu iktisadi, askeri ve siyasal ikna mekanizmaları karşısında veya paralelinde geleneğin yeni biçimi ve muhafazasını temsil eden tepkiler de oluşmuştur. İşte Said Nursi ve Kenan Rifai'nin doktrininin çok büyük bir kısmı *tanrı-insan* ilişkisinin yeniden sağlanması prensibine dayanmaktadır. Tanrıyı hayattan veya siyasetten çıkarmak, onun adına yapılacak işleri de hayattan çıkarmak demektir. Tanrıyı sosyo-mekânsal iktidar ağlarının (toplum) önemli bir faali yapmak (kalbi, fikhî ve şer'i) ise bu temel pozitivist argümana nihai bir karşıt pozisyon üretmektedir.

¹³² Burada bağlamın dışında fakat bahsedilmesi gereken oldukça önemli bir gerçek var. Giddens'a göre sosyal bilimciler modern ulus devleti ifadesiyle modern toplum ifadesini aynı anlamda kullanmaktadır. (Giddens, 2008: 229) Bu çok önemli bir şey çünkü güç atfedilen mercii olarak devlet ve toplumun aslında bir nevi geleneksel dönemde mutlak hâkim olan Tanrı'nın yerini aldıklarını gösteren yeterli bir delildir. Sosyal bilimlerde ve sosyolojide maddede enerji kuvvetinin belirleyiciliği kadar toplumda da iktidarın belirleyiciliğinin o ölçüde olmasının kabulü merkezinde düşünürsek güç atfedilen mercii Tanrı değil de devlet (ulus devlet) oluşu bahsetmek istediğim olguyu gözler önüne sermektedir.

2.2. MUHALEFETİN ONTOLOJİSİ

Tasavvuf düşüncesinin varlık tasavvuru hakkında ileri sürülen iki temel görüş insan-Allah ilişkisinin iki farklı bağlamda kurulduğu bir zemini anlatmaktadır. Bu zemin basitçe ifade etmek gerekirse Allah'tan gayrı bir varlık tasavvuru meselesiyle ilgilidir. Tasavvufun ve İslam'ın özü olan tevhit inancının birliğe yönelik vurgusu, *kader* tartışmaları çerçevesinde insanın yaratılmış vücudunu ve varlığını da Allah'ın varlığı ekseninde tanımlamaya çalışan doktrinler oluşturmuştur. *Vahdet-i vücud* felsefesinin kökenlerinde bu eğilim yatmaktadır. Dolayısıyla bu çeşit tevhit ve vahdet düşüncesinde; tabiatın mutlak iktidar olan Allah'ın yeryüzündeki tecellilerine göre şekillenen bir bütünlük olması hasebiyle insanın bu konuda izafi bir pasifliğinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu meseleyi daha iyi anlayabilmek için vahdet-i vücud düşüncesinin mimarı Muhyiddin-i İbni Arabi'yle, bu düşüncenin 'Allah'tan başka varlığın olmamasını kabulüne' yönelik köklü eleştiriler getiren ve farklı bir vahdet anlayışı geliştiren Ahmet Sahrindi'nin (İmam Rabbani) ayrıldıkları noktalara temas etmek gerekmektedir. Cavit Sunar'a göre iki mutasavvıfın düşünceleri görünür ve görünmez âlemlerin ayrılığı ve Allah mutlaklığı karşısında, âlemin izafiliği ve nisbiliği meselelerinde ortaktır. Ancak temel bir konuda anlaşamazlar:

“Muhyiddin'e göre alem gölgedir fakat aslın yani Allah'ın kendisidir. Rabbani'ye göre de alem gölgedir fakat bu gölge aslın kendisi değil asıldan başka olan birşeydir ve aslın kendisine bahşettiği vücut ile dışta kendi nefsinde mevcuttur. Yaratılış başından itibaren bir vücut-yokluk münasebetidir. Bu sebepler mümkün yani alem vücut-yokluk terkinin bir neticesidir ve mahiyeti yokluktur fakat sırf Allah'ın lütfuyla kendi vücuduna sahiptir” (Sunar, 1960: 93).

Bu çizgide iki varlık tasavvurunun ürettiği sistematiğin iki farklı *insan sorumluluğuna* sebebiyet verecekleri açıktır. Yani insan-Allah-kâinat kozmosunda bu gerçekleri birbirinden ayrı vücutlar olarak görmekle Allah'ın tüm mevcudatı kapsayan tek vücut olduğu zannı arasında temel bir eylem-eylemsizlik tartışması çıkacaktır. İnsan vücut hakikatini keşfettiğinde bu keşfin anlatılmasının mümkün olmadığını düşünürse kamusal alanda yani âlemde ve insanlar arasında buna yönelik bir tebliği gerçekleştirmedi ilgisiz davranacaktır. Çünkü belli bir seviyeden bakıldığında bu kişi iyilik ve kötülüğün izafi kavramlar olduğu ve bütün eylemlerin

muhtevasının tanrısal olduğunu söyleyecektir. Bu tarza göre tabiata ve insana her müdahale aslında sünnetullahı muhalefet olacaktır. Dolayısıyla, genel olarak vahdet-i vücud olarak isimlendirilen böyle bir bakış açısı yukarıda ele aldığımız şekilde herhangi bir siyasal iktidarın dönüşüm hamlelerine karşı geliştirecekleri muhalefet anlamsızdır. Buna karşılık Allah'ın lütfuyla verilen bir insan ve âlem vücudu tasavvuru (vahdet-i şuhut düşüncesi) daha aktif bir insan modeli oluşturacaktır. Bu düşünce siyasal anlamda münkerin iktidarı karşısında aktif olarak muhalefet edebileceği şartları hazırlamada önemli bir zemini temsil etmektedir.

Bu minvalde incelemeye tabi tuttuğumuz iki hareketi, bu iki temel vahdet görüşlerinin önemli temsilcileri konumunda görmek gerekmektedir. Kenan Rifaî bu anlamda Muhyiddin-i İbni Arabî'nin doktrini vahdet-i vücud felsefesine yakın bir siyasa ve tebliğ yolu tuttuğunu ve bu çizgide hedeflere odaklandığını söyleyebiliriz. Kenan Rîfai'nin şu manzumesi onun vahdet anlayışını ve Allah tasavvurunu göstermektedir:

*“İns ü can, cümle mevcud bir alettir
İşleyen sensin bunlar bir ayettir
Görünen sıfatından ibarettir
Ayinen her şey, inkâra yok imkân*

*Hem bilen, hem söyleyen, hem işleyen
Sensin elhak cümleden bir görünen
Ken'an'dan da daim Allah var diyen
Sensin Allah, Sensin ancak bi-güman!”* (Rifaî, 2013: 160)

Bu çizgide Kenan Rifaî'nin münker karşısındaki tutumu son derece normalleştirici ve olayları kendi olgusallığına göre yorumlayıcı tarzı onu muhalefetin kamuya açık biçimlerinden uzaklaştırmaktadır. Çünkü Allah'ın muradı böyle tecelli ederse buna karşı *imkânlar* dâhilinde mücadele etmek manasızdır.

Said Nursî'nin ise daha çok İmam Rabbani'nin anlayışını benimsediğini müşahade etmekteyiz. Nursî'ye göre insanın sorumlu bir varlık olması Allah'tan gayrı bir vücut atfıyla açıklanabilir. İnsan'ın kendine has ve özel bir varlığı yoksa onun yapıp etmelerinde bir sorumluluğu ve genel olarak hayatın imtihanı mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla İslam'da siyaset ve muhalefetin temelleri olan “emr-i bil maruf nehyi anil münker” vazifesini ifa etmenin en büyük motivasyonu bu ayrı

vücutlar tasavvuru olacaktır. Çünkü insanın inkâra düşmesinin marufu da sahiplenmesinin ödül ve cezası olması için kendine ait bir vücut barındırması gerekir ki *irade* bu zemin üzere işleyecektir. Yoksa *cüzi iradenin reddi* gibi bir netice söz konusu olabilir.¹³³ Bu da insanın sorumluluğunu göz ardı etmektir.

2.3. BUĞZ VE TEPKİ

Said Nursi ve Kenan Rîfai'nin Osmanlı tasavvuf geleneğinin iki büyük tarzını¹³⁴ temsil ettiklerine değindik. Dolayısıyla her iki mütefekkeri *sufi* kategorisinde değerlendirebiliriz. *Sufiliğin* nasıl bir muhalefet üreteceğini anlayabilmek için öncelikle mevcut siyasal iktidarın kurduğu ekonomik, askeri ve ideolojik ilişki ağlarıyla *sufi* yaşam tarzını benimsemiş insan gruplarının kurduğu iktidar ilişkilerini birbirinden ayrı iki *siyaset* olarak değerlendirmeliyiz. *Siyasetten uzak olmak* aslında, bu anlamda mevcut siyasal iktidar ilişkilerine ve işlerine müdahil olmamak demektir.¹³⁵ Nurculuğun ya da rîfaiiliğin siyasete bakışı şeklinde bir ifade, bu iki olgunun hangisine işaret ettiğiyle ilgili belirsizliği ortadan kaldırarak yerli yerine oturacaktır. Böyle yaparak *sufi muhalefetin* hangi alanda şekillendiği belirlenebilir. Şöyle ki tasavvufun ortaya çıkışı itibarıyla bile siyasi ilişkiler ağına ilginç bir protesto biçimi oluşturması kayda değerdir. Aydın'a göre "Sufilik, bazı yazarların iddia ettiği gibi ulema ve devlet etkinliğinin ulaşamadığı köy ve kabilelerde gelişmiş değildir. İlk defa pratikteki bir bozulmaya karşı ve özellikle şehir merkezlerinde başlayıp gelişmiş bir manevi protesto yolu olarak ortaya konmuştur" (Aydın, 2015; 257). Bu minvalde Cumhuriyet iktidarının ürettiği bürokratik ilişkiler veya TBMM'nin kendisinin ilgilendiği ve yürüttüğü dünya işleri olarak siyaset, tam da bahsedeceğimiz iki dini hareketin buğz ve tepkilerini oluşturan bir tasarı çizmektedir. Bu manevi protesto biçimleri söz konusu siyasal iktidar ağının dokunduğu ve dönüştürdüğü alanlarda kendilerini yaşatacak bir *devamlılık* aramaktadır.

¹³³ Bu meselinin daha etraflıca görülmesi için Said Nursi'nin kader anlayışını aktardığı şu sayfalara bakılabilir: (Nursi, 2009d: 450-466)

¹³⁴ Vahdet-i Şuhud ve Vahdet-i Vücut gelenekeleri.

¹³⁵ Bu bağlamda hem Kenan Rîfai'nin hem de Said Nursi'nin yaşadıkları dönemde siyasal iktidarı temsil eden Mustafa Kemal Atatürk tarafından siyasal iktidar alanına davet edildiği ancak davete icabet etmedikleri gerçeğinden anlaşılıyor ki; her iki mutasavvıf dönemin siyasal iktidar ilişkilerinden uzak durmaya çalışmıştır. Aslında sadece bu bile onların muhalefetinin siyasal çizgilerin dışında bir eylemsellik taşıdığını göstermektedir.

Bu devamlılık kendi içinde bir irade barındırmaktadır. Bir araya gelen insanların kararlı ve sebat içinde “bildiklerini okumaları” zaman zaman aykırı, zaman zaman uysal birtakım hususiyetler ve kazanımlar edindirmektedir. Tarikat mensuplarının bir arada olma şuurlarını etkileyen her çeşit özellik, bu kazanımların mihenk taşına vurulup değerlendirilir. Değerlendirme sürecinde ortaya çıkanlar ne şekilde bir siyaset izleneceği hakkında ipuçları verir. Tasavvuf özge bir hayat okuması ve yaşam tarzı olarak gündelik hayattan siyasi hayata kadar her olgusal kalıba bir cevap üretmekte ve müntesibini gözetmektedir. Bu çeşit yaygın bir sistematik kültürel üretim ister istemez siyasi yönetimin eleştirisine ve hatta bazen istibdadına maruz kalmıştır. *Kalbi muhalefetin* şiddet karşıtı tavrına uygun olarak fiziksel kuvvete karşı bir dayanışma şuru üretmiştir. Kendi hayat görüşünün iktidar oluşu veya iktidar ideolojisinin kendi kategorik anlamına uygun oluşu ise çok farklı bir boyutta değerlendirilmedi.

Buğz ve tepki arasında bir ilişki vardır. Bu ilişki *dini muhalefet* biçimlerinden *kalbi muhalefetin*, diğer biçimlere olan önceliğiyle ilgilidir. Yani herhangi bir dini hassasiyetin ürettiği tepkiselliklerin temelinde kalbin ve gönlün itaatsizliği bulunmak zorundadır. Gönüllü itaat muhalefetin olmadığı anlamına gelir. Gönüllü itaat, sıkı bir denetim söz konusu olmadığı zaman ve aynı gemideki yoldaşların birbirlerine az bir miktar bile destek çıktıkları an buharlaşmaktadır (Scoot, 2014: 139). Bunu izleyen sonuç ise doğal olarak *teпки* olacaktır. Dolayısıyla sosyolojik bir fenomen olarak hazır bulunuşluluğu söz konusu olmayan *kalbi muhalefet*, işin tabii seyrinde belli bir zaman geçmesiyle dil ya da imkan muhalefetinin oluşmasına sebebiyet verecektir. O zaman şu sonuç ortaya çıkmaktadır. Dini muhalefet biçimleri birbirlerinden soyutlanmış kendilerine has bir siyaset metodu üretmezler. Bunlar birbirleriyle irtibatlı ve birbirlerinin öncelikli koşullarıdır. Bu minvalde nurculuk ve rıfailiğin iktidar karşısında konumları ve izledikleri siyaset anlamlı ve irtibatlı bir şekilde farklılaşmaktadır. O zaman şöyle söyleyebiliriz. Kenan Rıfai’de *kalbi muhalefet*; Said Nursi’de ise hem *kalbi muhalefet* hem de *dil muhalefeti* şeklinde tasvir edebileceğimiz tepki tavrı bulunmaktadır. Said Nursi’nin ‘zaman tarikat zamanı

değildir' anlayışıyla¹³⁶ Kenan Rîfai'in tekkelerin kapatılması olayına verdiği pasif tepkinin benzerliği bu çerçevede değerlendirilebilir.

2.3.1. Nurculuğun Muhalefeti

Said Nursi ve nurculuğun *muhalefeti*, doğal olarak siyasi görüşlerinin ve pozisyonlarının etkisindedir. İslam ve siyaset ilişkisi genellikle irşat ve tebliğ anlayışlarının paralelinde olduğu için, hem şeriatın hâkim olduğu yönetimler de hem dünyevi iktidarın hâkim olduğu zamanlarda bu çizgi değişmez. İşin merkezinde *emri bil maruf nehyi anil münker* vardır. Platonun *iyilerin yönetimi* şeklinde ifade edebileceğimiz ideal siyasetiyle İslam'ın irşat düşüncesi karşılaştırıldığında ortada önemli bir benzerlik bulunmaktadır. Mezhepler tarihi açısından da İslam içerisinde gelişen halifelik ve imamet tartışmasının kalbinde 'en iyi kim' sorusu yatmaktadır. İslam'da siyaset düşüncesi, Peygamberi ve Allah'ı en iyi temsil edecek mihrakın ne veya kimler olduğunu tartışarak gelişen ve evrilen bir süreci oluşturmaktadır. Osmanlı padişahının *zillullahı fil âlem* iddiası ve daha sonra Tanzimat etkisiyle gelişen meşveret tartışmaları sonrası kurulan Meclis-i Mebusan'ın Peygamber yolunu temsil ettiği şeklinde bir iddia, bu minvalde değerlendirilebilir. Hatta birinci Türkiye millet meclisi de bu iddiayı ortaya atmıştır. Daha sonra laiklik tartışmalarının baskısıyla İslam siyasetinin temelini oluşturan bu sürece bir son verilmiştir. Artık hilafeti temsil edecek herhangi bir kurumsallaşmaya gereksinim duyulmayacaktır. Ancak devlet içi bir değerlendirmenin sonucu üretilen bu düşünce halk tabakalarında büyük oranda meşruiyet kazanmamıştır. İşte reyanın siyasi hafızası olarak ifade edebileceğimiz bir mekanizmanın reel politikte bir karşılığının bulunmaması ortada siyasi bir boşluk doğurmuştur. Bu boşluğu Cumhuriyetin İslam yorumunun Türkçeleştirilmiş ve Türkleştirilmiş versiyonları, ideolojik iktidarı oluşturan kazanımlar şeklinde Anadolu'nun en ücra mezralarına kadar nüfuzunu hissettirmeye çalışmıştır.¹³⁷ Ancak zihniyet olarak *ırkçılık* ve *kavmiyetçilik* meseleleri

¹³⁶ "Risale-i Nur mesleği, tarikat değil, hakikattir, Sahabe mesleğinin bir cilvesidir. Bu zaman tarikat zamanı değil, imanı kurtarmak zamanıdır." Risale-i Nur, bu hizmeti lillâhilhamd en müşkül ve ağır zamanlarda yapmış ve yapıyor." (Nursi, 2004b :63). Burada şu detayın altı çizilmelidir. Nursi zaman tasavvuf zamanı değildir demiyor; tarikat zamanı değil diyor. Tarikat tasavvuf düşüncesinin kurumsallaşmasıdır. Bundan dolayı Nursi'nin düşüncesinde tasavvufun ve sufiliğin mevcudiyeti Osmanlı irfan geleneğinin ürettiği tarikat müesseselerinin ve örgütlerinin muhtevası değişmiş ve başka bir metoda kanalize edilmiş bir şekildedir.

¹³⁷ Köy enstitüleri ve halk evleri bu minvalde tartışılabilir.

Osmanlı İslam tasavvurun bünyesinde bulunmaması sebebiyle geleneği temsil eden İslami ve tasavvufi yapılar bu nüfuzu bir istibdat ve baskı olarak değerlendirmişlerdir. Özetle, oluşan siyasi boşluğu bir takım Osmanlı kalıntılarının dini izleri doldurmaya çalışmıştır. Devlet ise halk tabanındaki bu boşluğu fark ederek, kaldırılan şer'îye ve evkaf vekâletinin sürekliliğini sağlama adına Diyanet işleri müessesesini kurmuştur. Bu minvalde siyasi meşruiyet probleminin Emevilerle birlikte başlayan dini-dünyevi otoritenin ayrılmasının nihai belirtisi Cumhuriyet devri yönetim anlayışıdır¹³⁸: Halifeliğin yerini Diyanet¹³⁹; saltanatın yerini ise Cumhuriyet almıştır.¹⁴⁰ Siyasi ilişkiler ağının ürettiği bu kurumsallaşmaların dışında işleyen ve toplum içerisinde meşruluk kazanan siyaset dışı mekanizmalar ise aslında bu siyasi ilişkileri besleyen, dönüştüren ve zihniyet seyrini oluşturan *insan* potansiyelini ve gücünü ellerinde tuttuğu için siyaset sosyolojisi açısından basite alınmaması gereken belirleyici örneklerdir. Bu örneklerin en dışı dokunur ve toplumsal iktidarı yaygın ve yoğun olanı *nurculuk* hareketidir.

Nurculuk hareketinin kurucusu olarak bilinen Said Nursi'nin fikirleri, bu noktada Cumhuriyet tarihi içerisinde hareketin hangi zemine oturduğunu ve hareketin izlediği işaretleri göstermektedir. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, *nurculuk* yukarıda anlatıldığı gibi bir meşruiyet boşluğundan doğan dini bir hareketlenme olmanın yanı sıra egemen paradigmanın (pozitivizm) da bir alternatifi olarak doğmuştur. Nursi'nin fikirlerinde, Aydınlanma düşüncesiyle temellenen pozitivist hayat görüşünün Türkiye'de uygulanabilmesinin metodolojik gerçekliği sorgulanması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bireyci ve pozitivist bakış açısına muhalefet eden, fikri veya fiili olarak harekete geçen en görünür organizasyon Said Nursi ve onun düşünceleriyle neşvünema bulan *nurculuk* hareketidir. Bu anlamda Nursi, Türkiye'de dini muhalefetin de sembolü

¹³⁸ Laikliğin Türkiye'deki biçimi ve muhtevası bu süreçten bağımsız okunamaz.

¹³⁹ Diyanet işlerinin etkisi ve yetkisi tartışmaya açık bir alandır. Ancak şu reddedilemez: din, cumhuriyet için iktidar kaynaklarından birisidir ve tümüyle siyaset alanından çıkarılmamıştır. Bu minvalde topyekûn batıcılığı savunan düşüncelerin laikliğe atfettikleri ideal biçim Türkiye'de sağlan(a)mamıştır.

¹⁴⁰Said Nursi'nin şu sözleri, anlatmak istenileni ve bu konuda Nursi'nin neyi düşündüğünü göstermektedir: “Hulefâ-i Râşidîn, herbiri hem halife, hem reis-i cumhur idi. Sıddîk-ı Ekber (r.a.), Aşere-i Mübeşşere ve Sahabe-i Kirama elbette reis-i cumhur hükmünde idi. Fakat *mânâsız isim ve resim değil*, belki hakikat-i adaleti ve hürriyet-i şer'iyeyi taşıyan mânâ-yı dindar cumhuriyetin reisleri idiler” (Nursi, 2009a, 244).

konumundadır (Ongun, 1997: 71). Bu hareketin temel argümanı geleneksel Osmanlı ideolojik-dini sistem ve mekânlarına karşı geliştirilen antagonizma karşısında bir var olma mücadelesinden doğmaktadır. Dolayısıyla hareket, Türkiye Cumhuriyeti devletinin yeni politikalarının ideolojik iktidarı da ele geçirme hareketlerine karşı sessiz ve derinden bir tepki girişimi olarak okunmalıdır.

Bu tepki sosyolojik olarak veya siyaset bilimi açısından değerlendirildiğinde hangi zeminde gerçekleşmektedir? Said Nursi, siyasal iktidarın nüfuzunu okuma açısından hâkimiyet sağlayan paradigmanın kaynaklarını gösterebilme becerisi, meseleyi Avrupa feylesoflarının ve şimal cereyanının¹⁴¹ natüralist ve metaryalist çizgisine karşı geliştirdiği sistematik cevaplardan anlaşılmaktadır. Nursi'ye göre hâkimiyet asla rakip kabul etmeyen bir olgudur (Nursi, 2009b, 195). Bu anlamda Gramsci, hatta Focualt ile birleşirler.¹⁴² Ancak onlardan farkı bu hâkimiyetin nihai kaynağını belirlemede durduğu mutlak iman pozisyonudur. Gramsci ve Focualt hâkimiyet karşısında direnmek için sağlanacak motivasyonları bir mikro beden konformizmi (Focualt) veya karşı hegemonya şeklinde üretilebilecek karşı devrim tahayyülü (Gramsci) olarak belirlerler. Ancak Said Nursi'de motivasyon tüm ehlişünnet fukaha, ulema ve meşayihinde olduğu gibi son derece itina ile tasarladığı düşüncesinin de temelinde bulunan Allah'ın mutlak iktidara sahip olduğu gerçeğidir. Bu minvalde Nursi, yeryüzünde insan ve insan gruplarının kendi aralarındaki çatışma ve uzlaşmalarıyla meydana gelen siyasal iktidarlar, eğer dünyevilik içeren bir mahiyete doğru evrililiyorsa ya da doğuşları itibariyle seküler ve din dışı iseler, bunu

¹⁴¹ Şimal cereyanı, Said Nursi'nin mücadele ettiği materyalizmi temsil eden Avrupa düşüncesidir. Nursi'ye göre Avrupa iki kategoride değerlendirilebilir: "Avrupa fününu ve medeniyeti, Eski Said'in fikrinde bir derece yerleştiği için, Yeni Said harekât-ı fikriyede seyrettiği zaman, Avrupa'nın fünün ve medeniyeti o seyahat-i kalbiyede emrâz-ı kalbiyeye inkılâp ederek ziyade müşkilâta medar olduğundan, bilmeceburiye, Yeni Said zihnini silkeleyip, muzahraf felsefeyi ve sefih medeniyeti atmak isterken, kendi ruhunda Avrupa'nın lehinde şahadet eden hissiyât-ı nefsanîyeyi susturmak için, Avrupa'nın şahs-ı mânevîsi ile bir cihette gayet kısa, bir cihette uzun, gelecek muhavereye mecbur olmuştur. Yanlış anlaşılmasın, *Avrupa ikidir*. Birisi, İsevîlik din-i hakikîsinden aldığı feyizle hayat-ı içtimaiye-i beşeriyeye nâfi san'atları ve adalet ve hakkaniyete hizmet eden fününları takip eden bu birinci Avrupa'ya hitap etmiyorum. Belki, felsefe-i tabiiyenin zulmetiyle, medeniyetin seyyiâtını mehâsin zannederek beşeri sefâhete ve dalâlete sevk eden bozulmuş ikinci Avrupa'ya hitap ediyorum. Şöyle ki: O zaman, o seyahat-i ruhiyede, mehâsin-i medeniyet ve fünün-u nâfiadan başka olan mâlâyânî ve muzır felsefeyi ve muzır ve sefih medeniyeti elinde tutan Avrupa'nın şahs-ı mânevîsine karşı demiştim. Bil, ey ikinci Avrupa! Sen sağ elinle sakîm ve dalâletli bir felsefeyi ve sol elinle sefih ve muzır bir medeniyeti tutup dâvâ edersin ki, "Beşerin saadeti bu ikisiyledir." Senin bu iki elin kırılсын ve şu iki pis hediyen senin başını yesin ve yiyecek!" (Nursi, 2009b: 117).

¹⁴² Gramsci ile Nursi arasında iktidar düşüncelerindeki benzerliklerin detayları için bkz. (Bilici, 2006: 261-278).

mutlak kudrete muhalefet olarak yorumlayıp onlara karşı tavır almayı bir vazife olarak görmektedir. Bu anlamda yaşadığı çağ için *zındıka komitesi*¹⁴³ olarak adlandırdığı bir soyut iktidar tahayyülü vardır. Günümüzde küresel iktidar veya derin devlet gibi yapısal olarak ne olduğu fazla bilinmeyen gizli örgütlerin hâkim olduğunu sezdirir. Şimal cereyanı, deccal, süfyan gibi hadis literatüründe gündeme gelen kavram ve şahısları günümüz meselelerini yorumlamakta araç olarak kullanır. Mücadelesi de onlara karşıdır. Cumhuriyete, hürriyete veya adalete karşı olmadığını ve Türk devletini yöneten Türklerle dost olduğunu ifade eder. Kendisine yönelik baskıyı da araştırır ve bunu yapan iradenin Türk olmadığını; bir çeşit gizli zındıka (dinsizlik ideolojisi) örgütü olduğunu söyler.

Nurculuğun seyrini, oluşumunu, gelişimini (dolayısıyla muhalefetini) anlamak için Said Nursi'nin bizzat kendisinin belirlediği bir ayrıma başvurmak gerekiyor. Said Nursi'nin siyasi alanda mevcudiyetine dayanan Eski Said- Yeni Said ayrımı bu meselenin izdüşümüdür. Bu ayrımı neden yaptığımıza dair birçok sebep sayabiliriz. Kara'ya (2014a: 204) göre "Eski Said-Yeni Said ayrımı onun aktif siyasetle uğraşmayacağı, Ankara'ya karşı siyasi muhalefet yapmayacağı, iman ve ibadet merkezli fakat siyasetten uzak bir dindarlığı takviye etmek peşinde olacağı manasında tek taraflı bir deklerasyondur, bir geri çekilme idi. Bu beyanla muhtemelen İttihad-ı Muhammedi Hareketine mensubiyeti ve Derviş Vahdeti'nin çıkardığı Volkan gazetesi yazarlığı gibi iki de bir gündeme getirilen geçmişin din-irtica merkezli yüklerinden bir ölçüde kurtulmayı da planlıyordu."

Eski Said'in kelami tebliğ yollarını, cedel, istidlal gibi yolları kullanması ile Yeni Said'in daha münzevi, nefis tezkiyesine dayanan tasavvufi bir tarz tutturması

¹⁴³Nursi bir mahkeme müdafaasında bu komite için şunları söyler: "Kat'iyen size beyan ediyorum ki, hiçbir cemiyetçilik ve cemiyetlerle ve siyasî cereyanlarla hiçbir alâkası olmayan Nur talebelerini, cemiyetçilik ve siyasetçilikle itham etmek, doğrudan doğruya kırk seneden beri İslâmiyet ve iman aleyhinde çalışan gizli bir *zındıka komitesi* ve bu vatanı anarşiliği yetiştiren bir nevi *bolşevizm* namına bilerek veya bilmeyerek bizimle bir mücadeledir ki, üç mahkeme cemiyetçilik cihetinde bütün Nurcuların ve Nur risalelerinin beraatlerine karar vermişler. Yalnız Eskişehir Mahkemesi, tesettür-ü nisâ hakkında bir küçük risalenin birtek meselesini, belki bu gelen cümleyi, "Mesmuatıma göre, merkez-i hükûmette bir kundura boyacısı, çarşı içinde bir büyük adamın yarım çıplak karısına sarkıntılık edip o acip edepsizliği yapması tesettür aleyhinde olanın hayâsız yüzüne şamar vuruyor" diye eskiden yazılmış cümle sebebiyle, bir sene bana ve yüz yirmi adamdan on beş arkadaşşıma altışar ay ceza verdiler. Demek, şimdi Risale-i Nur'u ve şakirtlerini itham etmek, o üç mahkemeyi mahkûm etmek ve itham ve ihanet etmek demektir" (Nursi, 2009a: 345).

arasındaki farklar, Said Nursi'nin *dini muhalefetini* iki ayrı boyutta değerlendirilmesi gereken bir mesele olarak görmemizi gerektiriyor.

2.3.1.1. Eski Said

Said Nursî, 1925'ten önceki hayatı için "Eski Said" ifadesini kullanmaktadır. 1876 veya 1877'de Bitlis'in Hizan ilçesinin İsparit nahiyesine bağlı Nurs köyünde doğan Said Nursî, dokuz yaşına girdikten sonra eğitim ve öğretimine çevredeki medreselerde başlamış ve burada göstermiş olduğu tutum ve davranışlarla farklı ve muhalif bir kişilik yapısına sahip olduğunu ortaya koymuştur. Haksızlıklara, yanlışlıklara ve adaletsizliklere tahammül edemediğini, bu tür muamelelerle karşılaştığında karşı çıkmayı bir görev bildiğini medrese eğitimi sırasında göstermiştir. Tağ, Pirmis ve Hizan medreselerindeki eğitimi sırasında göstermiş olduğu tutum ve davranışları, onun muhalif kişilik yapısını, belirgin hale getirmiştir (Dursun, 2017).

Ulema yetiştiren bir ailede doğmuş olan Said Nursî'nin çocukluğu medreselerde geleneksel eğitimle geçmiş, gençliğinde bölgedeki aşiret çatışmaları sebebiyle siyasî meselelere ilgi duymuştur. Şeyhler, aşiretler ve mahalli toplumsal güçlerin rekabetinde belli noktalarda rol üstlenmesi onu, erken denebilecek bir çağda siyasî ve sosyal sorunlarla yüz yüze getirmiştir. Çocukluğundan beri cedelci ve muhalif kişiliği bir yerde uzun zaman kalmasına imkân vermemiştir. Devamlı değişik şehirleri ziyaret etmesi ona, bölge insanını ve sorunlarını yakından görme imkânı vermiştir. Aşiretler arası çatışmalarda uzlaştırıcı bir rol oynaması, onun kişiliğine uygun bir davranış olarak değerlendirilebilir. Said Nursî'nin dik başlı, eğilmez ve ciddiye almaz tavrı, gördüğü bir rüya üzerine Miran aşireti reisi Mustafa Paşa'yı hidayete dâvet etmesinde açıkça görülür (Nursi, 2009c; 25).

Said Nursi'nin ilk İstanbul macerası II. Abülhamit döneminde başlamıştır.¹⁴⁴ Henüz otuzlu yaşlarda bir genç olarak geldiği payitahtta kısa sürede varlığını hissettirmiştir. Van'da dost olduğu Tahir Paşa'nın referansıya padişahla görüşmek için teşebbüs etmiştir. *Medresetüzzehra* adlı projesini hayata geçirmek için kendine has tavrıyla devletle ilginç bir ilişki kurmuştur. Bu ilişkinin garipliği sonucu

¹⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz. (Sönmez, 2004)

mezcuplukla itham edilerek bir akıl hastanesine sevk edilmiştir. Ancak doktorun raporu herhangi bir anormallik olmadığı yönündedir. Yaşanan bu olaylardan sonra dönemin İttihat Terakki muhalefetini savunan ve o çevrelerde kendini ifade etmek isteyen bir portre sunmaya başlar. Selanik'te hürriyet, eşitlik ve adalet gibi İttihatçı kavramları savunur ve padişaha karşı muhalefet eder.¹⁴⁵ Bu muhalefetini başka bir yerde şu cümlelerle açıklamaktadır:

“İstibdat, zulüm ve tahakkümdür. Meşrutiyet, adalet ve şeriattır. Padişah, Peygamberimizin emrine itaat etse ve yoluna gitse halifedir. Biz de ona itaat edeceğiz. Yoksa peygambere tâbi olmayıp zulmedenler, padişah da olsalar haydutturlar. Bizim düşmanımız *cehalet, zaruret, ihtilâftır*. Bu üç düşmana karşı san'at, marifet, ittifak silâhıyla cihad edeceğiz. Ve bizi bir cihette teyakkuza ve terakkiye sevk eden hakikî kardeşlerimiz Türklerle ve komşularımızla dost olup el ele vereceğiz. Zira husumette fenalık var, husumete vaktimiz yoktur. Hükûmetin işine karışmayacağız. Zira, hikmet-i hükûmeti bilmiyoruz” (Nursi, 2009c: 61)

31 Mart Vakasında yargılandığı mahkemeden berat aldıktan sonra “zalimler için yaşasın cehennem” şeklinde ürettiği slogan bir şiddetsiz direniş söylemi oluşturarak dönemim iktidarına (İttihat ve Terakki Fırkası) karşı yapılmıştır. “Bediüzzaman'ın divan-ı harpteki bu müdafaası, o zaman iki defa tab edilip neşredilmiştir. O mahkemeden idamını beklerken beraat etmiş ve mahkemeye teşekkür etmeyerek, yolda Bayezid'den tâ Sultanahmed'e kadar, arkasında kalabalık bir halk kitlesi mevcut olduğu halde, *zalimler için yaşasın cehennem* sloganıyla ilerlemiştir (Nursi, 2009c: 57).

Bu minvalde onun siyaset görüşüne paralel olarak irşat ve tebliğ çizgisi bu çeşit muhalefet unsurlarını barındıran eylemler içermektedir. Bu eylemler büyük oranda *dil muhalefeti* perspektifinde değerlendirilmelidir. Said Nursi'nin muhalefet tarzı Cahız'dan aktardığı bir ifadeyle “muarazayı bissuyuf” değil “muarazayı bil huruf”tur (Akt. Nursi, 2010: 173). Yani silahlı bir örgütlenmenin kullanılabileceği şiddet unsurlarının ön planda olduğu bir muhalefet tarzı işletmek yerine harflerle, fikirlerle ve söylevlerle belli bir direniş metodu geliştirmiştir. Bu minvalde belirleyebildiğimiz

¹⁴⁵ Selanik'te yaptığı “Hürriyete Hitap” adlı Selanik Nutku olarak bilinen konuşma için bkz. (Nursi, 2009c: 51)

kadarıyla üç muhalif metin üretimi söz konusudur. (1) 1918 *Hutuvat-ı Sitte*; İstanbul'un İngilizler tarafından işgali karşısında İngiliz hegemonyasına bir dini muhalefet örneği. (2) *Namaz broşürü*¹⁴⁶; 1920 yılında kurulan yeni Türk meclisinde yaptığı namaz ile ilgili mebusların ve yönetimin dinden uzaklığına karşı geliştirdiği bir dil muhalefet örneği. Eski Said'in dil muhalefetinin en son örneği Büyük Millet meclisinde yaptığı bu konuşmadır. Bu konuşma namaz ve ibadetle ilgilidir ve mebusların namaz hassasiyetlerinin azaldığını görmesi üzerine, başka bir konuşma konusu belirlemesine rağmen meseleyi *emri bil maruf nehyi anil münker* çizgisine çeken bir uyarıcılık vazifesi yüklenerek bir çeşit *dini muhalefet* tavrı oluşturmuştur (3) *Risale-i Nur*¹⁴⁷; 1925 Şeyh Sait isyanı sonrası sürgüne gönderildiği Barla'da kaleme almaya başladığı ve örgütlenme doktrini şeklinde de anlaşılabilir bu kapsamlı eserin, mevcut siyasi iktidar ağlarından el etek çekmesiyle açıklanabilecek düzeyde Eski Said'e göre daha naif bir üslupla muhalefet bilinci üretmesi önemlidir. Said Nursi'nin bu değişimini muhalefet perspektifinde değerlendirecek olursak, katı ve keskin bir uyarıcılık pozisyonundan daha itidalli ve uzun vadede etkin ve meseleyi *devletin ihyası* çizgisinden koparıp Müslümanın, ehli kitabın ve insanın imanını çizgisine doğru eviren bir muhalif konumlanmayla karşılaşırız.

Buradaki kırılma dikkat çekicidir. Eski Said, toplumsal ve siyasal değişim karşısında ulemanın hamlelerinin boşa çıktığını görmesi sonucu, kendi ifadesiyle bir "ıstırap" içerisine girer. Bu cendereden çıkabilmek için "*Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye* âzâsından iken, küçükten beri şimdiye kadar izn-i İlâhîyle onun bir muîni ve nâsırı ve muhafızı olan kutb-u Rabbânî ve kandil-i nurânî Abdülkadir-i Geylânî'nin Fütûhu'l-Gayb risalesini tefe'ülen açtığı esnada, '*Sen dârü'l-hikmettesin; önce, kalbini tedavi edecek bir tabip ara.*' ibaresi çıkar. O ibare, onun hakkında pek manidar olarak, Eski Said'i Yeni Said'e çevirmesine sebebiyet vermiştir" (Nursi, 2009c: 196). Bu süreç onu mevcut siyasal iktidar sınırlarının dışına çıkmasında etkili olmuştur.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Metin için bkz. (Kara, 2011: 1051-1053)

¹⁴⁷ Said Nursi, bir döneme kadar Latin harfleriyle basılmasına karşı çıkmıştır. Ancak sonraki süreçlerde risalelerin bir kısmını latinize eden öğrencisi Tahir Mutlu'yu bu konuda taltif etmiştir.

¹⁴⁸ Eski Said'in neden siyasetten çekildiğini Yeni Said'in şu beyanı göstermektedir:

"Denilmiş: "Niçin siyasetten çekildin, hiç yanaşmıyorsun?"

Elcevap: Dokuz on sene evveldeki Eski Said, bir miktar siyasete girdi. Belki siyaset vasıtasıyla dine ve ilme hizmet edeceğim diye beyhude yoruldu. Ve gördü ki, o yol meşkül ve müşkülâtlı ve bana nisbeten fuzuliyâne, hem en lüzumlu hizmete mâni ve hatarlı bir yoldur. Çoğu yalancılık; ve

2.3.1.2. Yeni Said ve Örgütlenme

Şeyh Said isyanından sonra Said Nursi, bu olayla bir irtibatının olduğu şeklinde bir suçlama sonucu Isparta'nın Barla adlı kasabasına sürülmüştür. Bu sürgün ona yeni bir hayat sergüzeşti sunar. Bu gerçeklik içerisinde rejimin yapıp ettiklerini mesafeli bir şekilde takip eder. Rejimin itikada yönelik hamleleri karşısında oldukça dirençli bir fikri muhalefet serüveni gerçekleştirir. “Öte yandan Nursi’ye atfedilen ‘şeytandan ve siyasetten Allah’a sığınırım’ sözü, onun Eski Said’in yaptığı gibi siyaseti vasıta eden bir ıslahat hareketini değil de; halk tabanını ilim, ahlak ve maneviyat üzerinden dönüştürecek uzun soluklu bir terbiye sürecini öngören kültürel bir ıslahatçılığı benimsediğini bizlere göstermektedir” (Büyükkara, 2016:142).

Maşeri şuur perspektifi kazandırma endeksli herhangi bir muhalif organizasyon, toplumsal gücünün sınırlarında ve bu sınırları genişletme tasavvuruyla gidişatın gerektirdiği şekilde zamanla mevcut iktidarla mücadele etmeye başlayacaktır. Yeni Said’in muhalefeti bu çizgide değerlendirilmelidir. Ancak Nursi, devlet ve iktidara odaklanan bir *muhalefet* yerine sürece odaklanan bir *temkinli tavizsizlik* oluşturmuştur. Bu konu da talebelerine tembihleri ve bizzat kendi davranışları oldukça geniş bir örnek skalası oluşturmaktadır. Bu tarzı Yeni Said, “müspet hareket” şeklinde tanımlamış ve tavsiye etmiştir:

“Bizim vazifemiz müsbet hareket etmektir. Menfî hareket değildir. Rıza-yı İlâhîye göre sırf hizmet-i imaniyeyi yapmaktır, *vazife-i İlâhiyeye karışmamaktır*. Bizler âsâyişi muhafazayı netice veren müsbet iman hizmeti içinde herbir sıkıntıya karşı sabırla, şükürle mükellefiz.

bilmeyerek ecnebî parmağına âlet olmak ihtimali var. Hem siyasete giren, ya muvafık olur veya muhalif olur. Eğer muvafık olsa, madem memur ve meb'us değilim; o halde siyasetçilik bana fuzulî ve mâlâyânî birşeydir. Bana ihtiyaç yok ki beyhude karışayım. Eğer muhalif siyasete girsem, ya fikirle veya kuvvetle karışacağım. Eğer fikirle olsa, bana ihtiyaç yok. Çünkü mesâil tavazzuh etmiş; herkes benim gibi bilir. Beyhude çene çalmak mânâsızdır. Eğer kuvvetle ve hâdisî çıkarmakla muhalefet etsem, husulü meşkûk bir maksat için binler günaha girmek ihtimali var; birinin yüzünden çoklar belâyâ düşer. Hem on ihtimalden bir iki ihtimale binaen günahlara girmek, masumları günaha atmak vicdanım kabul etmiyor diye, Eski Said, sigara ile beraber gazeteleri ve siyaseti ve sohbet-i dünyeviye-i siyasiyeyi terk etti. Buna kat'î şahit, o vakitten beri, sekiz senedir birtek gazete ne okudum ve ne dinledim. Okuduğumu ve dinlediğimi, biri çıksın, söylesin. Halbuki, sekiz sene evvel, günde belki sekiz gazete Eski Said okuyordu. Hem beş senedir bütün dikkatle benim halime nezaret ediliyor. Siyasetvâri bir tereşşuh gören söylesin. Halbuki benim gibi asabî, en büyük hileyi hilesizlikte bulan pervâsız, alâkasız bir insanın, değil sekiz sene, sekiz gün bir fikri gizli kalmaz. Siyasete iştihası ve arzusu olsaydı, tetkikata, taharriyâta lüzum bırakmayarak, top güllesi gibi sadâ verecekti” (Nursi, 2009c: 243)

Meselâ, kendimi misal alarak derim: Ben eskiden beri tahakküme ve terzile karşı boyun eğmemişim. Hayatımda tahakkümü kaldırmadığım, birçok hadiselerle sabit olmuş. Meselâ, Rusya'da kumandana ayağa kalkmamak, Divan-ı Harb-i Örfide idam tehdidine karşı mahkemedeki paşaların suallerine beş para ehemmiyet vermediğim gibi, dört kumandanlara karşı bu tavrım, tahakkümlere boyun eğmediğimi gösteriyor. Fakat bu otuz senedir müsbet hareket etmek, menfi hareket etmemek ve *vazife-i İlahiyeye karışmamak* hakikati için, bana karşı yapılan muamelelere *sabırla, rıza* ile mukabele ettim. Cercis Aleyhisselâm gibi ve Bedir, Uhud muharebelerinde çok cefa çekenler gibi, sabır ve rıza ile karşıladım” (Nursi, 2009c: 643).

Vazife-i İlahiye aslında yukarıda tartıştığımız gibi bir kader inancına dayanmaktadır. Dolayısıyla Yeni Said yaşadığı süre boyunca iktidarın politik gerçekliğini, tasavvuf temelli bir bakış açısı olarak *her şeyi Allah'tan görmenin* ürettiği bir örnek olarak değerlendirmiştir. *Mutlak iktidar* olanın yeryüzündeki tecellisine göre şekillenen toplumsal hayat tasavvuru, bu noktada nurculuğun muhalefet biçimini de etkilemiştir. Çünkü evrendeki kozmolojik olaylarda olduğu kadar sosyo-politik hadiselerde de Allah'ın müdahalesi ve kudreti bizzat tecelli etmektedir. Ancak burada önemli bir şeyin farkında olmamız gerekmektedir. Allah'ın iradesi insanın fiilleriyle gerçekleştiği için *muhalefetin imkânsızlığı* şeklinde bir sonuç ortaya çıkabilir. Zaten bir dini muhalefet, *imkân-muhalefet* ilişkisine dayanan bir sürecin sonunda gerçekleşmelidir.¹⁴⁹ Dolayısıyla imkânsızlık durumu muhalefeti iptal mi ediyor kuşkusuz tezin temeline koyduğumuz meseleyi de iptal eder ve bu tezin dayanaklarını temelsiz kılar. Ancak demek istenilen bu değildir. Bunu anlayabilmek için yukarıda ele alınan *vahdet-i şuhud* düşüncesinin insana yüklediği Allah'ın varlığından gayrı yine Allah'ın yarattığı bir *vücut* tasavvurunu bilmek gerekmektedir. Evet, Allah kozmolojik ya da toplumsal gerçekliğin nihai muktediri olarak tebellür eder. Ancak cüzi iradeleri olan insanların onun muradının aksine tutum takındığı zamanlar da olabilmektedir. Dolayısıyla bu tutumları oluşturan imkân nasıl Tanrı'ya muhalefetin şartlarını oluşturuyorsa, öyle de dini muhalefetin imkânlarını oluşturan şartlar da Tanrı'ya karşı olan bu hareketlere muhalefetin imkânını oluşturmaktadır. Sabır ve rıza Tanrı'nın takdirine yöneliktir. İnsanın batıl düşünceleri ve bu düşünceler ekseninde geliştirilen politikalar

¹⁴⁹ Bkz. bu tezin birinci bölümünde *Dini Muhalefet* kısmı.

karşısında ise belli ölçülerde bir muhalefet anlayışı geliştirilmiştir. Bu çerçevede Erken Cumhuriyet döneminde Osmanlı İslam tasavvurunu yaşatmaya çalışan dini hareketlerde de olduğu gibi Said Nursi, siyaset alanında mücadele eden bir devrim anlayışı geliştirme yerine bir “gündelik hayat direnişi” timsali oluşturmuştur (Bedir, 2014). Biz bu direnişi oluşturan metoda ve muhalefet biçimine *dil muhalefeti* dedik.

Said Nursi ile ilgi birçok araştırma, mütefekkirin iktidara karşı tavrını *sivil itaatsizlik* ya da *sivil muhalefet* şeklinde değerlendiriyor.¹⁵⁰ Hiç şüphesiz bu değerlendirmeler kısmen doğru. Fakat bir siyasi duruş veya tavır gerçeği olarak Said Nursi ve nurculuk hareketi salt bu bağlamda değerlendirilemez. Şiddet dışı direniş araçlarını kullanan ve iktidarı bu minvalde sorgulayan ve dönüştürmeye çalışan dil muhalefeti biçimlerinin ötesinde, bu hareketin gelecek tasavvurları bağlamında farklı bir evrensel örgütlenme hayali içerisinde olduğu söylenmesi gereken bir gerçektir. Risalelerin manifesto olarak değerlendirebileceğimiz bir özetini yapacak olursak *evrensellik* mottosu başat unsur olarak karşımıza çıkacaktır. Bu minvalde Said Nursi anlaşılmasından yakınmaktadır¹⁵¹ ve dolayısıyla yapmak istediği şeyin de muhalefetten öte bir şey olduğunu hissettirmektedir. Bu da Cumhuriyet rejiminin ideolojik kazanımlarına karşı geleneğin direnişi olarak beliren ve önemli bir gelecek tasavvuru üreten ideolojik bir örgütlenme (cemaatleşme) süreciyle ilgilidir.

Yusuf Çağlayan’a göre Said Nursi herhangi bir ideolojik iktidar kurma veya devlete alternatif bir ideoloji üretme motivasyonundan uzaktır:

“Bediüzzaman ve Nur Cemaati, hiçbir zaman siyaset odaklı olmamış; karşı bir ideolojik iktidar örgütlenme faaliyetleri içinde yer almamıştır. Daima bir sivil toplum hareketi olarak kalmıştır. Siyaset karşısındaki tavrı “seçme hakkı” çerçevesinde bir sivil tavır olarak kalmıştır. Siyasete girme, münferit ve şahsı adına olabilir. Nur Cemaati, örgütlü bir siyaset öznesi hiçbir zaman olmamıştır. Çünkü asli vazife, din, iman hizmetidir ve bu hizmet siyasî bir cereyana indirgenemez. Ancak,

¹⁵⁰ Bkz. (Uyanık, 2015; Sabri, Beytar, 2009)

¹⁵¹ “Risale-i Nur'u anlamıyorlar. Yahut anlamak istemiyorlar. Beni, skolastik bataklığı içinde saplanmış bir medrese hocası zannediyorlar. Ben, bütün müspet ilimlerle, asr-ı hazır fen ve felsefesiyle meşgul oldum. Bu hususta en derin meseleleri hallettim. Hattâ bu hususta da bazı eserler telif eyledim. Fakat ben öyle mantık oyunları bilmiyorum. Felsefe düzenbazlıklarına da kulak vermem. Ben, cemiyetin iç hayatını, mânevî varlığını, vicdan ve imanını terennüm ediyorum. Yalnız Kur'an'ın tesis ettiği tevhid ve iman esası üzerinde işliyorum ki, İslâm cemiyetinin ana direği budur. Bu sarsıldığı gün, cemiyet yoktur” (Nursi, 2009c: 573).

bu sivil tavır bile ideolojik iktidar tarafından daima bir tehdit olarak algılanmıştır. Nur hareketi de siyasi bir temsile zorlanmıştır. Ta ki, siyasi bir harekete indirginin ve böylece daha kolay manipüle edilerek marjinal bir siyasi cereyana dönüştürülsün.” (Çağlayan, 2014).

Evet, böyle bir yargı belli bir dönem yaşamış bir düşünür için eylemlerinin bu sınırlarda değerlendirilmesiyle oldukça normal ve gerçektir. Ancak bütün bunlara ek olarak bir şeyi de göz ardı etmemek gerek. Said Nursi'nin kendi yaşadığı dönemde böyle bir ideoloji üretmediği ortadadır. Ancak gelecek tasavvuru adına ortaya koyduğu düşüncelerde, bu düşüncelerin nasıl gerçekleşeceğinde dair kurulacak herhangi bir metodolojik seyrin büyük oranda bir ideolojik iktidar yaratacağı da bilinmesi gerekir. Bunu kanıtlamak için ortada yeterli sayıda delil var. En önemlisi ise hem Eski Said'in hem Yeni Said'in mefkuresi olan “İttihat-ı İslam” ilkesidir. İttihat-ı İslam mefkuresi Eski Said'e göre Yeni Said'de kısmen farklıdır. Bu farklılık Eski Said'in İslamcı kimliğiyle paralel olan bir “Müslüman coğrafyasının birleşmesi” fikriyle Yeni Said'in hakikatperest İsevilerle Müslümanların kuracakları evrensel bir birlik fikrinin muhtevasıyla ilgilidir (Michel, 2015: 25-50). Yeni Said'le Eski Said arasında oluşan bu kısmi fark aslında onun tasavvuf çizgisine yaklaşan, kelim ve selefın tavizsiz düşüncesinden uzaklaşan esnek bir irşat düşüncesine dayanır.

Said Nursi'nin, ideolojik yayılımını sağladığı şartlar açısından düşünüldüğünde bulunduğu Isparta vilayeti bu konuda oldukça müsait bir konumdadır. Cumhuriyet dönemi dönüşüm politikalarına paralel olarak taşra eşrafının sanayileşme ve ticaretle ilerlemesiyle ekonomik ve sosyal sermayelerini bu minvalde geliştirmeleri karşısında “ulema, en ücra yörelerde bile kırsal nüfusun içinde ve onun parçası olarak yaşamıştı. Kültürel ilişkilerle birlikte bu ilişkilere paralel giden ortak yaşama dayalı ekonomik yapının bir arada tuttuğu toplum sarsıntı geçiriyordu. Bunun yerine, bir yanda piyasa işlemlerine, öte yanda da eşraf ile devlet arasındaki yakın ilişkiye dayalı yeni bir toplumsal yapı ortaya çıkıyordu. Gelişmekte olan kır-kent ayrılığı kesin bir biçimde olmaktan ziyade kültürel bir özellik taşımaktaydı. Said Nursi'nin sağladığı desteğin bir bölümü, toplumsal ilişki örüntüsünde meydana gelen bu temel değişiklik yüzünden ne yapacağını şaşırın insanlardan gelmektedir” (Mardin, 2010: 247). Böylesine bir *toplumsal gücü* oluşturan taşranın geleneksel toplum biçimini

devam ettiren insan kitlelerini zinde tutabilmek adına Nursi, oldukça ilginç bir şekilde gelecekle ilgili tasavvur ve tahminlere başvurmuştur. Bu anlamda onun *iman-hayat-şariat* dönemleri şeklinde ifade ettiği dizayn oldukça önem arz etmektedir. Kendi yaşadığı dönemin şartları itibarıyla *imanı* kurtarma vazifesini üslendiğini söyler. Ancak *hayatı* ve fikhî; *şeriatı* gerçekleştirecek hamlenin kendinden sonraki nesillerin elinde olduğunu öngörmektedir (Nursi, 2005: 152).

2.3.2. Rîfailik ve Kalp Direnci

Kenan Rifaî'nin Rifaîlik¹⁵² yolunun prensipleri ve tebliğ tarzlarını genel olarak değerlendirecek olursak, geleneksel *rufailiğin* Osmanlı'da ve daha önceki devirlerde kendine özgü belirtilerini, ritüellerini ve kültürel göstergelerini bundan ayrı tutmak gerekmektedir. Bu çerçevede *Rîfailik* ve *rufailik* tarikatları birbirinden ayrı değerlendirilmelidir. Bu ayrım modernlik etkisiyle alakalıdır (Atık, 2007). Kenan Rifaî, tecdit anlayışına paralel olarak, *rufailiğin* cehri zikir¹⁵³ denilen açık ve kamusal alanda ibrazı mümkün olan tarzını hafi (gizli) bir muhtevaya (*zikri kalbi*) büründürmüştür (Rifaî, 2014: 41). Erken cumhuriyet döneminde Osmanlı geleneğini hatırlatıcı herhangi bir din göstergesinin kamusal alanda ibrazının mümkün olmaması da bu dönüşümü açıklayan önemli bir belirleyendir. Nitekim *rîfailiğin* kamusal alandaki sembolik yansımalarında tasavvuf geleneğine ait pek az belirti keşfedilebilir. Özellikle Cumhuriyet devrimlerinin hegemonyası karşısında tasavvufi sembol ve ritüellerden verilen taviz bu gerçeği büyük oranda gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla rîfailik tarikatının sunduğu portre, hareketin dini

¹⁵² Bu tarikatın genel olarak ritüelleri ve görüntüleri; diğer tarikatlardan farklılıkları açısından kendine münhasır özelliklerinden bahsetmek gerekiyor. Rifaîlikte “Müridler, tek başlarına yaptıkları bütün zikirleri kendi işitecekleri kadar yüksek sesle (cehri) yaparlar. Toplu zikir ise hem oturarak (kuûdî) hem ayakta (kıyâmî) yapılmaktadır. Zikir meclislerinde genellikle Ahmed er-Rifâî'nin tertip ettiği evrâd ve ahzâbdan bir bölümü (sekizinci hizip) okunmaktadır. Ayrıca bazı gün ve gecelerde zikir sırasında “burhan” denilen kerametlerin izharı da söz konusudur. İsm-i celâl zikrinin hızlandığı bir sırada zikri yöneten şeyh kılıç, şiş, tığ, topuz gibi aletleri zikir yapan dervişler arasından seçtiği kimselerin yanak, karın, gırtlak, göz çukuru ucu gibi vücudun değişik yerlerine saplar. Dervişler vücutlarına saplanmış aleti elleriyle tutarken zikre devam ederler. Bunun yanı sıra şeyh yassı bir kaşık biçimindeki “gül” denilen, ateşte akkor haline getirilmiş demiri yalar veya dervişlerin belden yukarı çıplak bedenlerine temas ettirir. Bu tür gösteriler arasında ateşe girme, zehir içme, vahşi hayvanlarla oynama, ağızda cam parçalarını çiğneme gibi uygulamalar da zikredilebilir. Bu gösterilerle Allah dilemedikçe ateşin yakmasının, kesici aletlerin kesmesinin, yırtıcı hayvanların zarar vermesinin mümkün olmayacağı deliliyle ispatlanmak istenmekte, ayrıca bu yolla inkârcıların hidayete ermesi hedeflenmektedir.” (Tahralı, 2008: 99-103) Kenan Rifaî bu geleneksel ritüellerin büyük bir kısmını kaldırmıştır; yaşanan asrın koşulları çerçevesinde tarikatı baştan sona tecdit etmiştir.

¹⁵³ Kenan Rifaî ihvanının zikir ritüellerinin detaylı bilgisi için bk. (Ceylan, 2014: 249-351)

muhalefetini anlamak için onu mezhepler tarihinde bir yere oturtmak gerekirse, bizi irca düşüncesinin¹⁵⁴ temellerine itmektedir. İlk mezhep ayrılıkları yaşandığı dönemde iman ve amel arasında bir bağlantının olup olmadığıyla ilgili büyük tartışmada grupların ve anlayışların durdukları nokta ile toplumsal ilişkiler ve bu ilişkilerin ürettiği siyasi pozisyonlar açıkça görülebilmektedir. Bu noktada mürchie şeklinde adlandırılan içlerinde birçok sahabenin de bulunduğu bir grubun siyasi otoritenin kim olacağını belirlemede tarafsız kalmaları, işin siyasi boyutunu oluşturmaktadır.¹⁵⁵ Dolayısıyla hükmü erteleme veya Allah'a bırakma yönlü bir tavır sergilemeleri¹⁵⁶, siyasi olarak pasif bir duruşu doğurmuştur. Murcie mezhebinin bu pasif bir siyaset tarzı içeren sakin ve mistik bir tarzı benimsediği yargısı genellikle ve çoğunlukla kabul edilegelmiştir. Ancak Cook'a göre durum tam tersidir. Yani mürchie aslında büyük oranda aktivist bir çizgi benimsemiştir:

“Bir kimse, ister mürchieiği aktivist ister quietist¹⁵⁷ olarak ele alsın, geriye açıklanması gereken bir şey kalmaktadır. Benim iddiam, aktivist oldukları şeklindeki nazariyede, quietist oldukları nazariyeyine kıyasla açıklanması gereken daha az nokta vardır.” (Cook, 2013: 314).

¹⁵⁴ İrca anlayışının siyasi anlamda pasiflik üreten söylemi şu hadise dayanmaktadır: "İlerde bir sürü fitne kopacaktır, Bu fitneler esnasında oturan yürüyenden, yürüyen de koşandan daha hayırlıdır..."(Müslim, Fiten 12, bab, 3). Fitne ve fesada yol açar endişesiyle, hüküm belirtmekten çekinerek bir kenara çekilen ve son kararı Allah'a havale eden bu gruba, bu tutumlarından dolayı "Mürchie" denmiştir (Es-Salih, 1981: 111) Bu görüşü savunanlara göre, başlangıçta siyasî alanda bir tarafsızlığın ifadesi olan Mürchie, daha sonra akaid sahasındaki bir tarafsızlığın da adı oldu."

¹⁵⁵ Suriyeli sünni âlim "Ramazan El Bûtî'nin savunduğu, 'İslam dinine göre; devlet yöneticilerinden ne kadar zulüm ve fasıklık sadır olursa olsun, onları devirmeye çalışmak haramdır' fetvasının, yerel ve yöresel kaygılardan kaynaklanan, siyasi bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Başta Eş'ari olmak üzere Ehl-i Sünnet bilginlerinin bu görüşlerinde, İslami değerlere taraftar olan liderler söz konusudur. Zira burada yöneticinin, imanlı olması şartı bulunmaktadır. Ehl-i sünnet'in genelinin kanaati doğrultusunda, bunun kalben tasdikiyle belirginleşmesi yeterlidir. Dini buyrukları uygulamak ise, "Amel, imanın bir cüzü değildir" kuralı doğrultusunda muameleye tabi tutulmaktadır" (Biçer, Soğukoğlu, 2012: 27).

¹⁵⁶ "Ebu Hanife'nin Mürchie ilişkisiyle ilgili bir anekdot: Ebu Hanife'ye irca akidesini kimden aldığı sorulmuş o da Meleklerin tavrından etkilenerek bu görüşe kail olduğunu söylemiştir, zira onlar Allah tarafından kendilerinden eşyanın isimlerini saymaları istendiğinde, meseleyi Allaha havale etmişlerdir." (İnal, 2014: 226).

¹⁵⁷ Miguel de Molinos adlı bir İspanyol din adamının inanç doktrinine dayanan sükun, sessizlik, pasiflik ve mistik bir dünya görüşünün yansıması olan bir din yorumu. Quietist siyaset üslubu, aktivist siyaset görüşlerinin tam zıddına yerleştirilebilecek iyinin ve kötünün ötesinde bir muktedirin tasarrufu altındaki dünyayı anlama ve yorumlama çabası olarak doğmuştur; ancak kötü olan dünyayı (kötülük yaptırımı; adaletten ayrılamaz) değiştirmeye yönelik herhangi bir hamle tasavvur etmez. Konuyla ilgili bkz. (Zangwill, 1992)

Buna paralel olarak Kenan Rîfai'nin irca düşüncesine yakın siyasi pozisyonu başka bir zeminde aktif içerik teşkil etmektedir. Aktifliği temellendiren ise aslında klasik Osmanlı siyaset nazariyesinin en büyük belirtisi olan ilahi isimlerin tecellisi olarak devlet düşüncesinin vahdetinin kudretine olan inancıyla ilgilidir. Ayverdi'ye göre "Onun bu vahdet anlayışı etrafında örgüleşen aksiyoncu ruhu, ne dine bağlı devlet sistemince, ne de devlete bağlı din sistemince anlaşılamamıştır." (Ayverdi, vd. 2012: 124). Sabır ve irca arasındaki benzerlikler ve paralellikler (Mustafa, 2001: 274), *rîfaiğin* modern görüntüleri arkasında duran dingin bir tavizsizliği görmemizi sağlamaktadır. Gürsoy'a göre de "Ne kendisi ne de aile fertleri hiçbir zaman içe kapanmadılar. Ömürlerinin sonuna kadar, çalışmalarını her seferinde daha da kâmil bir seviyeye ulaştırmaya gayret ederek bütün insanlık adına eser verdiler. Etrafındaki insanlara kol kanat gerdiler. Aksiyondan bir gün bile düşmediler. Ama onlar teslim olmuş ve ruh huzuru yaşayan insanlardı. Aksiyon prensibi ile sükun birbirinin zıtları değildir" (Gürsoy, 2015: 204).

Birçok araştırmacı tarafından Ehl-i Sünnet'in ilk nüveleri olarak kabul edilen Mürci'e'nin kurucusunun kim olduğu sorusu, diğer mezheplerin aksine, net cevap verilebilecek bir husus değildir. Ancak Mürcie'nin ortaya çıkışıyla medenilik ve şehirlilik arasında bir paralellik vardır. Rîfaiğin entelektüelliğini besleyen felsefe geleneği aslında bu çerçevede değerlendirildiğinde, onun modernlik ve kentlilikle kurduğu ilişki bir çeşit *irca* düşüncesine temayülünü göstermektedir. Bu minvalde tekke ve zaviyelerin kapatılması karşısında Kenan Rifaî'nin tutumu oldukça ilgi çekici bir motivasyonu barındırmaktadır. "1930 Şubatında bir gün Bayezit Camiinde Topkapı Mevlevihanesi Şeyhi Baki Efendi'ye tesadüf eder. Ayaküstü konuşmasında Baki Efendi, dergâhların kapatılmış olması teessürüne intikal ettirip: *Bir zamanlar nay-ı Mevlana ile demsaz idik, Şimdi olduk maşallah bir düdük!* der. Ve (Kenan Rifaî'den) şu cevabı alır: *'Niçin düdük olalım? Neysek yine oyuz, erenler! Evvelce zahir tekkesinde demsaz idik; şimdi kalp tekkesinde dilsanız. Allah böyle istemiş, böyle yapmış. Mademki ondan geliyor, hepsi hoş. Düdük olmaya sebep yok ki... Şimdi ten tekke oldu: gönül de makam, yine kalpler cemal nuriyle doldu'* (Ayverdi vd, 2012: 123). Dolayısıyla her şeyi yaptıran Allah, her şeye kadir olan Allah siyasi-toplumsal olay ve olguların da tek failidir (Rifaî, 2014: 41, 198, 214, 230, 392, 437, 453). Yine bu çizgide başka bir misalden bahsedecek olursak Tekkelerin kapatılması

ve dolayısıyla tarikatların ritüel ve sembolik görüntülerinin yasaklanması üzerine Kenan Rifaî'nin bir çeşit teslimiyetçi tavrı kayda değerdir:

“Kenan Rifaî, getirilen yasağa tam olarak uymuştur. 1929 senesinde bir gün yakınlarından Dr. Server Hilmi Bey¹⁵⁸ hiç te mutadı (âdet) olmadığı halde bir istiğrak havasına dalarak sema etmeye başlar. Fakat Kenan Rifaî hemen eteğinden tutarak: ‘Olmaz efendi, bu zamanda böyle şey olmaz. Mademki yasaktır denmiş, menedilmiştir, onun için olmaz. Biz *ulü'l emrin* sözüne ittiba ederiz, çünkü oradan söylenenin hak olduğunu biliriz’ diyerek kanuna aykırı harekette bulunmaya fırsat vermemiştir” (Demirci, 2016: 107).

Ulü'l-emr meselesi, İslam hilafet ve muhalefet nazariyelerini oluşturan genel siyaset görüşlerinin arasında çıkan temel bir tartışmadır. *Ashab-ı hadis*¹⁵⁹ uleması halifeliğin saltanata dönüşü karşısında otoriteye karşı muhalefet prensipleriyle ilgili bir teceddüt geliştirememiştir. Genellikle iktidar Allah'ın yeryüzündeki eli olarak görülmüş ve yaptığı münkerlerin meşruyeti sağlanmaya çalışılmıştır. Daha sonraları ise bu toplumsal siyasal belirsizliği aşmak için rey kullanma ve akli öne çıkarma gibi anlayışlarla bir yenilenme, teceddüt tarzını geliştirmeye çalışılmıştır. Bu da Ehli Sünnet'in temeli olan hadis ashabının çok farklı varyasyonlarını doğurmuştur. Tepkiler sonucu teceddüt tarzını geliştiren düşünce ekollerine ashab-ı rey denilmiştir. Ashab-ı rey'in en önemli dayanağı olan İmam Maturidi'nin siyaset görüşü ise bu minvalde İslam'da otoriteyi ikiye ayıracak cinsten bir ulü'l-emr görüşüdür. Bu görüşe göre ulü'l-emr siyaset ve ticaret işlerinde nihai karar verici olan yöneticiler, akaid ve fikhî meselelerde ise *fukahadır* (Altıntaş, 2010: 59-60). Aynı şekilde “Râzî'ye göre masumiyet niteliği Şia'nın dediği gibi herhangi bir kimseye değil ümmetin tamamına âittir. Ümmetin vekili; *Ehlü'l-Hal ve'l-Akd'dir'dir*. Yöneticilerin ve sultanların işleri, âlimlerin fetvalarına dayandırdıkları takdirde, âlimler yöneticilerin amirleri olmuş olur. "Ulu'l-emr" lafzını (içtihat ehli) ulemaya hamletmek daha uygun ve evlâ olmuş olur.” (Akt. Oral, 2017: 170). Kenan Rifaî'nin görüşü ise her iki görüşün de (ashab-ı hadis, ashab-ı rey) prensiplerinden öte

¹⁵⁸ Kenan Rifaî'nin en yakınlarından, çocukluğundan itibaren ilişkileri devam etmiştir. Sonunda ise Server Hilmi Bey rifailik tarikatının en önemli halifesi, Kenan Rifaî'den sonra tekkenin şeyhi olmaya namzettir. Ancak ömrü vefa etmemiş, Kenan Rifaî'den önce vefat etmiştir.

¹⁵⁹ Ashab-ı Hadis Ehli Sünnet mezhebinin ilk biçimini oluşturan ve peygamberin sünneti ve hulefa-i raşidun ve tabiinin uygulamalarını ve bu minvalde oluşan metinleri merkeze alan bir din yorumudur. Bkz. (Çakın, 2006)

meseleye panteist bir sufinin gözüyle bakmasıyla ilgilidir. Onun için dünya işleri-din işleri şeklinde bir ayırmadan bahsedemeyiz. Marifet makamında konuşulacak tek şey tevhitir.

Bu tartışmalar paralelinde Kenan Rîfai'nin muhalefet anlayışı şeklinde ifade edilebilecek kapsamı oluşturacak en uygun konsept de bu bağlamda yukarıda değindiğimiz *kalbi muhalefet* perspektifidir. Bu sırlı ve sınırlı tavır alma dinamikleri hangi minval üzere işlediğini araştırarak olursak, karşımıza *vahdet-i vücüt* felsefesinin ürettiği her şeyi Allah'ın tecellisi olarak görmenin siyaseti çıkmaktadır. Toplumsal ilişkiler düzeyinde, olay ve olguları; haksızlıkları, makam kazanma ve statüleri, sermaye odaklı hedefleri ve bunların oluşturduğu kazanımları da kapsayan bir iktidar olarak Allah'ın kudreti, insanı göreceli olarak bir çeşit pasifliğe itmektedir. Yani insan, dünya hayatında gerçekleştirdiği eylem ve ürünlerin hakiki sahibi değildir. İnsan seçer, Allah yaratır. İnsan iradesinin kapsamadığı alanlarda yaşanan ve oluşan yanlış seçimlere (münker) müdahale etmek insanın kudret sınırlarını aşan bir niteliktedir. Bu noktada bir belirsizlik oluşmaktadır. Allah'ın iradesiyle insanın iradesinin nerelerde ayrıldığı veya ayrılıp ayrılmadığı yeterince açık değildir. Yani *quetist* bir siyaset olarak herhangi bir pozisyonun kapsamında, mesela Kenan Rîfai'de, kader anlayışının nihai karar ve belirleyicilik konumundaki Allah tasavvurunu işletirken, insanı bu minvalde nereye koydukları sorunu veya insanın siyasi olarak dünya üzerindeki etkisi bir belirsizlik oluşturmaktadır. Ancak muhalefet çizgisi, her ne olursa olsun bireyin kendi kalbinde bir iman şuuru yaşatması şeklindeki ısrarı üzerine şekillenmektedir. Dolayısıyla Allah'ın müdahaleleri olarak yorumlanan yasaklar ve kanunlar karşısında asi olmamak; hidayetten ziyade delaleti tercih etmek değildir. Yine Kenan Rifâî kendi tasavvufi anlayışına göre bir çeşit hidayet taraftarıdır. Ancak bu hidayet zamanın koşulları itibarıyla *kalp tekkesinde* gerçekleşecek bir mikro alanı tecessüm eder. Bedenin, dil ve göstergelerin muhalefetinden uzak bir şekilde muhafaza¹⁶⁰ edilmesi daha kolay bir yoldur. Dolayısıyla rifaîliğin muhalefet anlayışı gizlenmiş ve sırlı bir kamufraj mantığını içermektedir diyebiliriz.

¹⁶⁰ Muhafazakârlık ideolojisinin bu temelden beslendiği oldukça ilginç bir düşünsel kaynağı işaret etmektedir. Rifaîlik çizgisinin seçkin muhafazakâr görüşleri bu minvalde değerlendirilebilir. Bkz. (Bora, 2017c: 353-357)

2.3.2.1. Kadın ve Kamufraj

Kenan Rıfai'nin kadını, manevi bir tekâmülü seyri sülukla elde eden çok farklı bir Müslüman tipidir ve rifaîliğin Kenan Rıfai'den sonraki önemli şahsiyetleri çoğunlukla kadınlardan oluşmaktadır. Canetti'ye göre “dışsal olarak savunmasız birisi, geri çekilip içsel silahına sarılabilir. Sır, bedeninde korunan ikinci bir beden gibi olduğu ve daha iyi savunulduğu için, sorulara karşı içsel bir zırhtır. Ona yaklaşan herhangi birinin nahoş bir sürprizle karşılaşması ihtimal dâhilindedir. Sır onu çevreleyen maddeden daha yoğundur, onunla birlikte süreklilik taşımaz ve neredeyse delinmez bir karanlığın içinde saklanır” (Canetti, 2016: 309). Kamufraj bir muhafaza biçimidir. Bu da kalbi muhalefetin bir başka yönünü temsil etmektedir. Bu bağlamda rifaî çevrelerde tekkelerin kapatılması şeklinde bir ifadeye rastlanmaz, tekkelerin sırlanması vardır. “Tekkelerin sırlanması farklı şekillerde tepkiler doğurmuştur. Kenan Rifaî bu konuda kurallara harfiyen riayet yolunu seçmiştir. Bu davranışını da her olayı Hakk'ın tasarrufu bilmek gibi bir metafizik temele oturtmuştur” (Demirci, 2016: 201). Yine 1925 Tekkelerin kapatılması olayından sonra yasak döneminde erkek müntesiplerin sohbetlere devam etmesi mümkün olmamıştı. Dar çerçeveli ve çok özel toplantılarına, akraba ve aile yakınlarından olan kadınların iştiraki daha kolay olmuştu (Demirci, 2016: 202). Bu dar çerçevede Geç Osmanlı dönemi Kenan Rifaî portresinin etrafına topladığı ve sohbetlerine katılan toplumsal tipler düşünülürse başka tekkelerin şeyhleri, dervişler gibi geleneğin temsilcileri Erken Cumhuriyet dönemi Kenan Rifaî'de muhiti oluşturan topluluk, aile fertleri ve aile dostları şeklinde tebellür eden bir çevredir. Bu çevre ise büyük çoğunluğu kadınlardan oluşmaktadır. Cumhuriyet rejiminin sıkı takibi (Ergüner, 2016: 44) Kenan Rifaî'yi böyle bir strateji geliştirmesine sevk etmiştir. Nitekim tekkeler kapatıldıktan sonra kendisini ziyaret etmek isteyen birçok eski dostunu, onlara zarar gelmesini istemediği için geri çevirmiştir. Dolayısıyla Kenan Rifaî'nin kadın anlayışı metafizik temelli marifet düzeyinde kadın-erkek diyalektiğinin olmadığı bir insan felsefesiyle ilgili olması durumunu da göz ardı etmeden, rifaî ihvana Cumhuriyet dönemi için kadın ağırlıklı profili bu hareketi muarız cepheye karşı bir kamufraj, gizlenme, korunma kazandırmıştır da diyebiliriz.

Bu kadın ihvanlar arasında Samiha Ayverdi'nin konumu¹⁶¹, rifaîlik gönül tekkesinin kadın postnişini olarak ilginç bir kamuflaj mantığı içerir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla değinildiği gibi Kenan Rifaî bütün tarikat ritüellerinden vazgeçerek kalp tekkesine sığınarak gizli bir devamlılığı, sebatı ve dayanıklılığı sürdürecektir iradeyi oluşturmaktadır. Bu gizlenme aslında bir bakıma batının bir perdesi hükmündeki semboller ve ritüellerin görünürden kaldırılması ve buna ek olarak geleneksel tasavvuf kurumlarında örneği olmayan bir takım görüntüleri eklemesiyle anlam kazanmaktadır. İşte batını, kalpteki imanı ve gönüllerdeki ritüel ateşini göstermemenin ve zamanın yasağına uymanın bir başka yolu da gelenek dışı olarak kadın sufilerle ve aile efradıyla görüntü vermektir. Bu minvalde öne çıkan en önemli rifaî sufi Samiha Ayverdi'dir. Rifailiğin hayata bakış açısını ve mevcut siyasi konjonktüre yaklaşımını anlamanın ve dolayısıyla rifailiğin muhalefet anlayışının genel prensiplerinden bahsetmenin yolu, Ayverdi'nin düşünceleridir. Ayverdi'nin düşünceleri, rifaîliğin kalbi muhalefetini aksettirir bir şekilde tek parti dönemi sonrası bir dini canlanış, muhafazakâr şuurlanış ve dini tepkilerin örneklerinden biridir. Gönül tekkesinde üretilen bu hareketli düşünce biçimi ortaya çıktığında Müslümanlara bir çeşit cihat niteliği taşıyan çağrı olarak kendini göstermektedir. Ayverdi'ye göre Kenan Rifaî, hayatı boyunca bir türlü yakasını bırakmayan muarız cepheye karşı asla kindar bir tavır almamıştır. Yakın muhitini rahatsız eden, hatta çileden çıkararak çeşitli bühtan ve rivayetlerle, o hep keyiflenir, eğlenir, affeder, hatta iltifat ve ihsan içinde ihsanı cûşa gelir görülmüştür (Ayverdi, vd: 2012: 148). Ayverdi, Bu muarız cepheyi bir başka yerde daha detaylı anlatmaktadır:

“Türkiye’de dergahlar kapatıldı; fakat hem gün-be-gün adetleri artan mason locaları açıldı, hem de siyonizmin ileri karakolu olan bu locaları arkadan takviye edici yardımcı kuvvetler müesseseseleşerek, lions, rotary kulüp gibi isimler altında, locaların bir nevi hisar-peçesi ve ihtiyat kuvveti oldu. Yeryüzünü saran *Yahudi hegemonyası* bugün dünya iktisadiyatına, ticaretine, siyasetine, içtimai ve vicdani revişine (tutum) hükmeder olmuştur. İşte milletlerin tarihi ve ananevi hayatına açtığı yayılım ateşini gizleyebilmek

¹⁶¹ Aslında Samiha Ayverdi, Kenan Rifaî'nin işareti ve iltifatı yoluyla rifaîliğin sözcülüğünü yapmıştır. Bu iltifat “Samiha, kitaplarıyla dergâhımı yeniden açtı” şeklindedir (Gürsoy, 2007) ve aslında Ayverdi'nin düşünceleri ve faaliyetleri rifaîliğin örgütsel seyrini ve dinamiğini oluşturan bir muhtevaya sahip olduğuna önemli bir işarettir. Aynı işareten Kenan Rifaî'nin bir başka öğrencisi Meşkure Sargut da bir röportajında bahsetmiştir.

için de bu cephe gerisi ihtiyat kuvvetlerine, hayır cemiyeti süsü vererek, onların arkasına gizlenmeyi ustaca becermiş ve başarmış bulunmaktadır” (Ayverdi, 2014: 111).

Böylelikle, Said Nursi'nin zındıka komitesi şeklinde tanımladığı bir güç odağını Ayverdi daha detaylı bir şekilde ele alıyor. Bu gizli iktidarın oluşturduğu yapılar, kulüpler, dernekler çeşitli şekillerde faaliyet gösterirken Ayverdi, bu yapıların bazı üyeleriyle diyalog içerisinde olur zaman zaman. Ancak çoğu zaman fikir planında anlaşamazlar. Ayverdi bu tip örgütleri ülkenin geleceği ve menfaati açısından tehlikeli bulur. İşte bu ortamda Ayverdi hocasının gösterdiği çizgilerde bunlarla yazılarıyla ve fikirleriyle mücadele etmeye çalışmıştır. Bunların yanı sıra Erken Cumhuriyet dönemi siyasal iktidarını temsil eden Halk fırkası içinse oldukça sert eleştirileri vardır:

“27 senelik keyfi ve gayr-ı milli hatta gayr-ı insani bir zorbalık anlayışı ile tarihi ve manevi değerleri kıra kopara, millet nezdindeki itibarını eritmiş ve tüketmiş olan Halk partisi, zelzeleye uğrayan iktidarına çeki düzen vermek yolundaki tedbirlerinde de isabetli hareket edememiştir” (Ayverdi, 2014: 113).

Yalnız dikkat edilmesi gereken mesele şudur ki, Samiha Ayverdi bu düşüncelerini Tek parti iktidarından çok sonra 1985 yılında ilk basımı yapılmış bir kitabında aktarmaktadır. Erken Cumhuriyet dönemi içerisinde herhangi bir muhalefet veya tenkit şeklinde tebarüz edecek bir tavır, davranış yada söz mevcut değildir. Hatta hocası Kenan Rifaî yukarıda bahsedildiği gibi dil veya imkan muhalefeti temayüllerine olabildiğince kapıları kapatmıştır. Ancak şu gösteriyor ki, Samiha Ayverdi'nin dönem hakkındaki düşünceleri, rifaî kalplerin pek razı olmadığı politikalar içeren bir nüfuzun belirtilerini sunması hasebiyle bir çeşit kalbi muhalefet damarı tutturduğuna kanıt olarak gösterilebilir. Yine aynı kitabında meseleyi daha etraflıca kavrayabileceğimiz bir dizi ifade barınmaktadır. Ayverdi'nin, Halk fırkası ve inkılap politikaları için kullandığı şu ifadeler takdirlere sunulur:

“27 sene sürmüş Halk Partisi iktidarı, adeta bir Sovyet Rusya prensliği anlayışı içinde, dediği dedik buyruğu ile, tarih iman ve mefahire (geleneğin övünülecek ürünleri) yayılım ateşi açarak, Türk milletine kan kusturmuştu.” (Ayverdi, 2014: 116)

O dönem için hem İslamcı hem de muhafazakâr düşünür ve yazarların yoğun bir şekilde tartıştığı bu meselelerin çözümü için sığağı sığağına üretilebilecek bir muhalefet şuru için Ayverdi'nin gönülsüz olduğu şu anekdotan ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde, Necip Fazıl Kısakürek'in Samiha Ayverdi'yi bir ziyaretinde aralarında geçen konuşma iki insanın aksiyon anlayışlarındaki farklılıkları yansıtmaktadır.¹⁶² Bu farklılıklar aslında Ayverdi ve rifaîlik düşüncesinin nasıl bir siyaset ürettiğini görmek açısından önemlidir. Kısakürek, Ayverdi'nin inzivasından rahatsızdır ve bunu karşısında dillendirir. “Ortaya çıkmasını ve saklandığı kuleden inmesini istediğini” söyler. Böylelikle yüksek bir ilme sahip bir şahsiyetin kütlelere faydası dokunacaktır. Bu talep karşısında Ayverdi şöyle der: “Ben münzevi değilim ki... Hem prensip olarak inzivadan pek hoşlanmam da... Eğer bir tecerrüt (uzaklaşma) lazımsa, bunu kesret dalgalarının çalkantısı ortasında yapmak da mümkündür.” Bunun üzerine Kısakürek itiraz eder: “ Hem de öyle münzevisiniz ki, darılmayın baya kızıyorum size”. Cevap: “Eğer bu dediğiniz vaziyet için ben de bir meyil olsaydı, muhakkak ki tekaza (zoraki) eder ve çoktan cemiyetin bir koluna sürüklerdi. Fakat mademki buna lüzum hissetmiyorum; şu halde zorla kendi kendimi sevk etmem gayrı tabi bir hareket olur. *Ben hayat vazifemi kendi âlemimin içinde kurmuşum, kâfi işte.*” (Ayverdi, 2015: 106). Ayverdi'nin kendi âleminde kurduğu hayat vazifesi bireysel bir tecrübenin, keşfin, huzurun hatta bir çeşit *müspet konforun* da göstergesi olarak rifaîliğin ürettiği bir yorum tarzıdır. Necip Fazıl Kısakürek'in ise tebliğ anlayışı daha belirleyici ve aktiftir. Dolayısıyla Kısakürek çizgisi bir çeşit siyasal muhalefet geleneğinin ana damarını oluşturmaya namzet olmuştur. Ancak rifaîlik bu konuda elitist ve pasif bir tarz işletmektedir. Tekrar ifade etmek gerekirse burada neden Ayverdi'nin davranış biçimini dini muhalefet perspektifinde değerlendirmemizin sebebi muhalefetin kalbi cephesiyle ilgilidir. Tek Parti dönemi uygulamalarının yapısal-kültürel-dogmatik düzeyde birçok kurumsallaşmış gelenek unsurlarını çoğunlukla kökten dönüştürücü temayülleri ne Ayverdi'de ne de Kısakürek'te olumlu bir teslimiyeti içeren riayet koşulları oluşmaz. Her iki tarzda da

¹⁶² Necip Fazıl Kısakürek, Abdülhakem Arvasi adlı bir nakşi mutasavvıfın etkisinde bir düşünür olarak temsil ettiği tasavvuf çizgisiyle, Samiha Ayverdi'nin tasavvuf anlayışının aksiyona ve aktif siyasete temayülü arasındaki farklılıklardan bahsedilmektedir. Aynı zamanda Said Nursi ve Necip Fazıl'ın nakşi-müceddidi geleneği iki ayrı temsilcisi olması hasebiyle de (Şeker, 2007: 163) buradaki tavır farklılıkları nurculuk ve rifaîliğin aksiyon alanındaki farklılıklarına işaret eder.

temkinli bir sabır politikası izlemek suretiyle belli bir zaman geçtikten sonra ortaya çıkan üretim tepki ve memnuniyetsizlik olacaktır; nitekim olmuştur.

2.3.2.2. Kalp ve Tekke

Önceki bölümde tartışılan sosyolojik olarak mikro-bedensel alanı gösteren muhalefet bilincinin nasıl bir örgütlenme ürettiğine değinmek, sanıyorum muhalefet çizgisinin bu orijinal şeklinin ürettiği muhafazakâr sonuçları görmek açısından hayatidir. Kenan Rîfai'nin örgütlenme noktasında bulunduğu pozisyon mikro bir tahayyülün ürünüdür. Her ne kadar müntesiplerinin iddiasına göre *rîfailiğin* evrensel bir kapsamın ve kucaklayıcılığın ürettiği bir inanç tarzı ve hayat görüşü olmasına rağmen¹⁶³ aslında bahsedilen mikro örgütlenme tasavvuru bir çeşit *tarikât ailesi* şeklinde oluştuğu söylenebilir. Daha sonraki süreçlerde ise Samiha Ayverdi eserleri etkisiyle bir aile örgütlenmesi olarak görebileceğimiz mahiyeti, belli kesimlere aksettirerek genişletmiştir. Kenan Rîfai'ye göre çare, fertlerin ve cemiyetlerin hayatını iman şuuru ile zenginleştirip etrafını izaç etmeyen bir vicdani kontrolün teessüsündedir (Akt. Ayverdi vd, 2012: 170). Dolayısıyla her fert kendi mikro alanında vicdani müesseselerini canlandırarak olaylar karşısında ona göre tavır almalıdır:

“Herşeyin düzelmesi, insanın kendi düzelmesine bağlıdır. Bir insan kendi vücudundaki teb'anın ihtilal ve isyanlarına karşı koymazsa halk ile hüsn-i muaşeretini nasıl temin eder? Kendine hayrı olmayanın başkasına hayrı olur mu?” (Rîfai, 2014: 352).

Bu bağlamda Kenan Rîfai'nin insan bedenini bir çeşit mikro mülk olarak görmesi onun siyasi üslubunun sufimesrep olmasıyla alakalıdır. *Kalp tekkesinde demsaz* olmak sufi siyasetin temellerinde bulunan *mülk* anlayışıyla ilgilidir. Buna göre hakikat, sonsuz sayıda içiçe geçmiş dairelerin birbirine olan üstünlüğüyle ilgili bir manevi iktidar ilişkileriyle açıklanmaktadır. Bu karmaşık mesele Öztürk'e göre şöyle ifade edilebilir:

“Sufiler el-Melik ismini mülk ve melekûtun Allah'a nispetiyle ortaya çıkan isim olarak değerlendirmişlerdir. Hayatta yeryüzünde hükümdarların vezirleri olduğu

¹⁶³ Bkz. (Gürsoy, 2016)

gibi el- Melik isminin de vezirleri olduğunu ve bununla içerdği hükümleri icra ettiklerini ifade etmişlerdir. (...) Sufiler varlığın tamamını mülk-melik ilişkisi ekseninde değerlendirir. Her merteye bir alttaki ilişkisinde malik iken, alttaki de onun mülküdür.” (Öztürk, 2017: 123-124)

Dolayısıyla Kenan Rifaî, mülk-beden ilişkisinde önemli olan dünyanın muarızlarına karşı kalbi diri tutarak ve bu canlılığın oluşturduğu gizli tekkelerde imanı sebatkar kılma merkezinde farklı bir rabitalar zinciri kurma tasavvuru içerisinde bir çeşit örgütlenmeye kapı aralamaktadır. Bu örgütlenme biçimini, içinde modern bilim ve felsefenin de tartışıldığı bir çeşit akademiler şeklinde olması gerektiğine de işaret ederek göstermiştir. Tekkelerin kapatılması olayı sonrası onların farklı biçim ve mahiyette tekrar açılacağına dair öngörüsü akademi tasavvuruna denk düşen Akademilerin kurulmasını özellikle kendinden sonra gelen temsilcilerinden istemiştir. Rifaî çevrelerde bu meselenin tartışıldığı ve bu çizgide bir takım projelerin hayata geçirilmeye çalışıldığı müşahade edilmektedir. Bu minvalde Kenan Rifaî'nin torunu aynı zamanda bu tarikatın ileri gelenlerinde Kenan Gürsoy'un şu düşüncelerini göstermek yerinde olacaktır:

“Şimdi çıkaralım mimariden, adına tekke denmeyen bir akademi kuralım. O zaman akademiden neyi anlıyor diye sormak gerekir. Her halde (Kenan Rifaî'nin) kastettikleri, sadece tasavvufun mevcut akademilerin kurum yapıları çerçevesinde bilimsel yönleriyle öğrenilmesi değil. Fakat bilim, felsefe ve sanatlarla bütünleşilerek öyle bir eğitim alınması ki, orada asli amaç insanın kendi kendisiyle ‘barış ve bilim’ kurması olsun. Dahası orada insan evrensel bir sorumluluk bilinciyle kendi şahsiyet mimarisini oluştursun” (Gürsoy, 2015: 202).

Yine Gürsoy, Bütün bu tasavvurları gerçekleştirecek toplumsal iktidarı sağlayan insan potansiyeliyle ilgili şunları söylemektedir: “Sadece akrabalıktan veya yakınlıktan bahsetmiyorum. Ama o nüveden hareketle bütünlüğe, evrene, bütün insanlığa doğru giden bir aile oluşturmak sözkonusu. Elbette bu zordur” (Gürsoy, 2015: 202). Bunu gerçekleştirmenin en önemli yolu “bire bir inşaa”lardan geçmektedir (Gürsoy, 2015: 201). Yani kişisel ilişkiler, sohbet, diz dize terbiye şeklinde ifade edebileceğimiz birincil ilişkilerin sağladığı bir örgütlenme tasavvur edilmektedir.

SONUÇ

Çalışmanın genel seyrinin iki tasavvufmeşrep hareketin muhalefet bağlamında karşılaştırılması şeklinde geliştiği için ortaya çıkan sonuçlar da çoğunlukla bu iki hareketin ayrıldıkları ve benzeştikleri noktalar üzerine olmuştur. Bu minvalde dini muhalefetin antitezi olarak ele aldığımız Cumhuriyetin İslam yorumu, bu iki hareketin muhalefet anlayışlarını şekillendiren temel parametre olarak görülmüştür. Bu değişken aslında temel olarak *toplumsal mesafe* diyebileceğimiz bir çeşit uzaklık-yakınlık olgusuna dayanmaktadır. Yani siyasal iktidarın zihniyet veya coğrafya sınırlarına yakın ya da uzak olmaya göre dini muhalefetin de seyri ve biçimi şekillenmektedir. Osmanlı imparatorluğunun merkezinde kurumsallaşan bir tarikat olarak *rifâilîlik* ve taşranın kendine has dinamikleriyle yoğun bir toplumsal etkileşim gerçeği üzerine kendini inşa eden *nurculuk* hareketleri bu minvalde değerlendirilmiştir. Onun için rifâilîlik, nurculuğa göre daha yumuşak bir mücadeleyi ön görerek modern hayat ve modern devletin düşünsel ve toplumsal formasyonuna daha müsait bir ortamda zuhur etmiştir. Dolayısıyla taşranın taasvufi geleneğe yönelik ilgisi *nakşilikten nurculuğa* kayarken merkezde ise *bektaşilik*, *halvetilik*, *mevlevilik*, *rifâilîlik* gibi müesses tarikatlar da yeni kurulan devletin müsaade ettiği ölçülerde, modern bürokrasi kadrolarında görünebilmişlerdir. Taşranın siyasete atılımı ise 1945 sonrası konjonktürünün seyrine göre şekillenmiştir. Burada hem nurculuk hem rifâilîlik hiçbir siyasi ilişki ağında görünme taraftarı olmasa da bazı bireysel örneklerin devlet yönetimini belirleyecek şekilde bir kısım partilerde önemli yerlere geldiği de olmuştur.

Otorite anlayışları bağlamında bir karşılaştırma yapmak gerekirse Said Nursi ve Kenan Rîfai arasında belirleyeceğimiz farklar çok minimal düzeyde ele alınmalıdır. Çünkü her iki mütefekkir de mutlak kudret atfettiği iktidarı Allah'ın temellükünde görürler. Bu temellük ve tecelli Allah'ın yeryüzünde işleri nasıl hallettiğine dayanan bir kader çizgisi üretmektedir. Dolayısıyla siyasal iktidarlar veya en genel tabiriyle maddi güç kaynakları geçici bir tarzda şekillenir ve biterler. Bu iktidarlar bel bağlanacak veya arzulanacak bir nesne olmaktan çok uzaktır. Ancak şu var ki, Allah'ı yeryüzünde temsil eden bir tasavvurun da bulunması gerekmektedir. İşte Kenan Rîfai'ye göre bu temsili sağlayan yegâne mercii *insan-ı kâmil*dir. Kamil insan

Allah'ın yeryüzünde gezinen elidir. Onun muradını irade eden bir iktidarı oluşturması hasebiyle bir dini iktidar alanı üretmektedir. Aynı şekilde Said Nursi de benzer bir şekilde düşünerek yukarıda bahsedildiği gibi her asırda gelen bir müceddit tasavvuru bu iktidar alanını oluşturmaktadır. Kenan Rifaî insan ve toplumun herhangi bir şekilde rahatsızlığına sebebiyet verecek şekilde, onlara müdahale edilmesine hoş bakmaz. Ancak kendi bedenine yahut benliğine karşı fiziki veya manevi müdahalelere sabır tavsiye eder; dayanılması gereken, ancak işin sonunun iyi olduğu bir süreç öngörürdü. Said Nursi ise daha hırçın konuşur. Sesini insanlığın anlayabileceği şekilde yükseltmiştir. Ancak o da kendi bedenine yapılan türlü işkence ve zulümlere karşı son derece sabırlı olmuştur. Dine veya imana karşı bir menfi şuur, bir set, engel gördüğü vakit bu iki mütefekkirin ortak yanları tavır koymalarıdır. Bediüzzaman inziva ve uzletin kendine verdiği büyük imkânları kullanıp talebeleriyle ortak hareket ederek ilginç bir sükûtle yahut gayr-ı İslami şuur tarafından bir şekilde önemsenmeden *Risale-i Nur* denilen metinleri yazarak sesini duyurmuştur. Kenan Rifai ise etki alanına giren bir takım özel insanlara (aristokrat, mektep müdürleri, felsefe hocaları, modern kadınlar, doktorlar) öğütler vererek talebeler yetiştirmiştir. Misafirler ağırlamış, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde çeşitli görevler almış ve oralarda tabiat ve insan üzerine tasavvufi düşünce tarzları geliştirmiştir.

Ele alınan iki hareketin muhalefet anlayışlarındaki farklılıklar ise, muhalefet bilincinin, Manheim'in ideoloji-ütopya ayrımından yararlanacak olursak, iki ayrı ütopya ürettiğini söyleyebiliriz. Kalbi muhalefetin temellerinde sır, aşk, konak, kamufraj, vecd, bireysel tatmin gibi kültür kodlarının bulunduğu bir rıfailiğin mensubiyet kesbettiği intisaplıları nasıl örgütlediği konusu, resmi ideolojiye paralel olmayan ancak kültürel olarak onu besleyebilecek donelere sahip olan bir hareket olmasıyla da enteresan bir ilişki ağını gözler önüne sermektedir. Geleneksel tasavvufun kurumsallaşmasıyla üretilen toplumsal ilişkilerin, rıfailikte de kısmen var olduğu gözlemlenebilir. Ancak buradaki farklılık, aslında zahiri planda muayyen olan sanat ve edebiyatla uğraşan son derece modern kıyafetli müntesiplerin zihin dünyalarına girildiğinde dogmatik olarak geleneksel tasavvufun bütün kritik hassasiyetlerini barındırmalarına rağmen kültürel sembol ve ritüellerden kısmi bir uzaklaşmanın söz konusu olmasıyla ilgilidir. Şeriat-tarikat-hakikat-marifet

skalasında, bir varsayım olsa bile *marifet* çizgisinde durdukları iddiası dini alanı kültürel göstergelerden tamamen soyutladıkları bir gerçekliğe adım atılabileceğini meşrulaştırmaktadır. Yani *şapka giymek, kadınların baş örtülerinin olmaması vs...* gibi *kültür* planında sanki 1400 yıllık bir İslam geleneğinden kopma olarak yorumlanabilecek özellikler, *marifet* alanında ikincil planda kalmaktadır. Dolayısıyla “Kenan Rıfai’nin din anlayışındaki esneklik durumu”¹⁶⁴(Küçük, 2014) evrensel bir kucaklayıcılık olarak her türlü kültür göstergelerinden muaf, saf bir iman-kalp-aşk şuuru içeren orijinal bir söylem içermektedir. Buna paralel olarak *kalbi muhalefet* şeklinde ifade edilen tanıma da son derece uyumlu bir inanç tavizsizliğini de görmek durumundayız. Bu tavizsizlik, kendi anlayış formasyonu ile batı akademiasının etkilerini de içinde barındırarak oldukça yeni bir tarikat tarzı olarak bir *modern tekke* üretmiş ve bu yola intisap edenleri de bu orijinallik paralelinde örgütlemiştir.

Cumhuriyet dönemi, batılılaşma temayüllerinin, dinin kültürel ve dogmatik cephesinde önemli değişikliklere yol açtığı bir dönemdir. Bu anlamda bürokrasinin devletin yapısal bütünlüğünde önemli bir güç olarak belirmesi ve gelişmesinin seyri Rîfailik yolunun merkezin temsilcilerine kolaylıkla nüfuz edebildiği gerçeği bu kültürel dönüşümlerden bağımsız okunamaz. Günümüzde de modern rîfailiğin felsefi tasavvuf yada entelektüel tasavvufçuluk geleneğine uygun olarak faaliyetlerini bir akademi çerçevesinde yürüttüğü söylenebilir. Bu minvalde TÜRKAD, Kubbealtı ve Cenan Vakfı gibi kurum ve kuruluşlar akademik-tasavvufi faaliyetlerle elitist bir çerçevede aktüel sorunlara cevap vermeye çalışmaktadırlar. Hitap ettikleri kesim ise sermaye çevrelerinin dinini yaşamaya çalışan, metafizik meselelere cevap aramaya çalışan bir takım orta-üst tabaka modern ve çağdaş görünümlü nezaket ve üslup sahibi insanlardan oluşmaktadır. Rifaîlik bu kalbi muhalefet süreci, nurcuların örgütsel dinamiklerini oluşturan iman-hayat-şeriat tasavvurunun hedeflediği bir devlet tasavvurunun aksine belli bir çerçevede ve sınırlarda hareket eden kendi yağında kavruşan bir örgüt resmi çizdiğini söyleyebiliriz. Rifaîlikte *ulu’l emre itaat* anlayışı baskındır. Bu anlayış, insanlar arası dengeyi ve gündelik hayatın psikolojik sıkıntılarını entelektüel planda halledip mensupları şekillendirmek, terbiye etmek ve

¹⁶⁴ Bu konuda detaylı bir bilgi için Osman Nuri Küçük’ün *Rahmet Kapısı: Kenan Rıfai* adlı sempozyumda sunduğu tebliğ izlenebilir. Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=4H1esc1qS8Y> (Eriim tarihi 20.05.2018) Küçük’e göre Kenan Rıfai’nin din anlayışındaki esneklik Mevlana-meşrep bir arif olmasından ileri gelmektedir. (Küçük, 2014)

uyumlu bireyler yetiştirme endeksli bir stratejiye dayanır. Elitist bir tarza dayanan bu özellikleri *rifailiği* kitlesel bir hareket olmaktan uzak tutmuştur.

Nurculuğun örgütsel seyri ise 1970 sonrası Türkiye’inde birbirinden radikal şekillerde ayrılan *yazıcı, okuyucu, meşveretçiler* gibi grupların bünye içerisinden huruç etmesiyle muhtelif şekiller almıştır. Said Nursi’nin *dini muhalefetinin* sağladığı koşullar onun vefatından sonra çok-biçimli bir nurculuk örgütlenmesi doğurmuştur. Nursi’nin direnciyle oluşan *toplumsal iktidar*, Cumhuriyet devrimleri karşısında *kamufraj* mantığını da içeren bir gizlilikle, taşranın ekonomik, siyasi ve kültürel olanaklarını kullanarak oldukça kavi bir Müslüman etkileşim ağı meydana getirmiştir. Nurculuk içre oluşan anlayış farklılıkları büyük oranda nurcuların Risale-i Nurlarla kurdukları münasebetlerin nasıl olacağına dayalıdır. Orijinal metnin bozulmamasına azami özen göstermeye dayalı bir (harf inkılabına karşı) dini muhalefet, *nurcular* arasında ihtilaf doğurmuştur. Hüsrev Altınbaşak dil üzerinde oynanmasına hoş bakmamış ve bu konuda taviz vermemiştir. Zübeyr Gündüzalp Risalelerin latinize edilmesine müsaade ederek bu konuda Said Nursi’nin onay verdiğini iddia etmiştir. Aynı onaydan Nursi’nin bir başka talebesi Tahir Mutlu da bahsetmektedir. Hatta Risaleleri ilk olarak latinize eden şahıs Tahir Mutlu’dur. Said Nursi ise olay karşısında son derece sevinmiş ve talebesini bu konuda taltif etmiştir. Said Nursi’nin bu davranışı bir bakıma kültürel alana ait bir iktidar müdahalesine teslim olmak şeklinde yorumlanabilir. Ancak burada asıl mesele bunu ne uğruna yaptığıdır. Tezin birinci kısmında bahsettiğimiz imkân ve kaynakların türlerini bu özel olay temelinde hatırlayacak olursak, Arap harflerinden vazgeçme gibi bir ideolojik tavize karşılık örgütsel imkânlara rahatlıkla erişebilecek bir kanal açılması hasebiyle Nursi bu konudaki teslimiyeti müspet görmektedir. Çünkü gelecek tasavvuru üretebilecek insan kaynaklarına ulaşabilecek bir yolu hazırlayan bu değişiklik aslında ona göre gerçek muhalefettir.

İslam şeriatı iktidar alanından soyutlandığı vakit, meydana çıkan el-dil-kalp muhalefeti içeren uyarıcılar karşısında siyasal iktidarın bu konuda tavizsiz olması bir iktidar boşluğu doğurmuştur. Bu boşluk otoritenin dini biçimlerini doğurur. Ancak İslam’da ruhbanlık şeklinde tarif edeceğimiz bir kurumsallaşmış örneği bulunmadığı için bu dini iktidar alanını temsil eden güçler siyasal iktidarla mücadele etmek

yerine, büyük oranda kitleleri terbiye etmek ve onlara dinini öğretmek gibi temel bir misyonu üzerlerine alarak farklı şekillerde örgütlenme temayülleri oluşturmuşlardır. Bu istikrarın herhangi bir fitne karşısında nasıl davranılması gerektiğine dair geniş açılı bir ehli-sünnet siyaset nazariyesi sayesinde gerçekleştiğini söylemek abartı olmaz. Bu temayüller karşısında siyasal iktidarlar, bu güçleri kendilerine tehdit olarak algılaması sonucu baskı ve zor içeren bir ilişki biçimine sebebiyet verdikleri de olmuştur. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, medreselerin lağvı gibi toplumun yapısal dönüşümlerini sağlayacak potansiyelleri barındıran inkılaplar karşısında hem Kenan Rifaî hem de Said Nursi benzer tepkiler geliştirmişlerdir. Bunun bir *vazife-i ilahiye* olarak yorumlanması ve kader inancının gerektirdiği gibi Tanrı'ya asi olunmaması gerektiği kanaati baskındır. Bu paralellik aslında her ikisinin de orijinal bir yenileşme kaynağı doğuracak membaa işaret etmektedir. Tasavvufun sabır doktrinine dayanan bir zeminde her iki düşünür aynı çizgide görülürler. Ancak tabiidir ki onların teceddüt anlayışları sosyolojik olarak farklı şekillerde gelişmiştir. Her iki mütefekkirde Allah'ın yeryüzündeki tecellisi, iradesi ve muradı her bir ismin ayrı görüntüleriyle belirmesinin ön kabulü benzer olmasına rağmen, kamusal düzeyde *emri bil maruf* vazifesini icra etme metotları açısından farklılaşırlar. Bu farklılık içe dönük veya dışa dönük bir irşat usulü seçimiyle ilgilidir. Kenan Rifaî ve rifaîlik modern bir kamuflaj giyinip içe kapanması karşısında Said Nursi ve nurculuk dışa dönük bir ihya ve şeriat tasavvuru üretmiştir. Bu tasavvur farklılıkları asrın koşulları, felsefe ve düşünce hegemonyası çerçevesinde bu hegemonyaya karşı gösterdikleri direncin muhtevasıyla yakından ilintilidir. Hâkimiyete karşı kalbin reddi söz konusu olduğunda bu reddin mercii Tanrı değildir. Burada vahdet düşüncesine göre tavır ve tepkiler de şekillenmektedir. İnsana verilen bağımsız vücut referansı onun dil ve imkân muhalefetini anlamlı kılmaktadır. Ancak bedenlerin vahdeti şeklinde ifade edebileceğimiz dünya görüşüne göre dil ve imkân koşullarını seferber etmek manasızdır. Buradaki muhalefet ise kalbi muhalefetin mikro alanlardaki memnuniyetsizliklerindedir. Dolayısıyla insana verilen bağımsız beden referansı ile bedenlerin tekliği meselesi karşılaştırıldığında vahdet-i vücutçuların muhalefeti *irade* merkezli, vahdet-i şuhudçuların muhalefeti ise *beden-imkân* merkezlidir.

KAYNAKÇA

- Abramson, E. ve Cutler, H. A. vd. (1958). "Social Power and Commitment: A Theoretical Statment", *American Sociological Review*, 23 (1), 15-22.
- Ağcakulu, A. (2017). *Said Nursi'nin Siyaset Teorisi veya İslam Siyaset Düşüncesinde Reform*, İstanbul: Çıra Akademi Yayınları.
- Ahmad, F. (1993). *The Making of Modern Turkey*, London: Routledge Press.
- Akkurt, H. (2014). "Anadolu'da İttihat ve Terakki Cemiyeti (1906-1912): Genel Bir Çerçeve", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14 (2), 279-304.
- Aktay, Y. (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Albayrak, S. (2013). *Batı Emperyalizmine Karşı Osmanlı'nın Direnişi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Albayrak, S. (2014). *Son Devrin İslam Akademisi 'Dâru'l Hikmeti'il İslâmiye'*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Alp, T. (1936). *Kemalizm*, İstanbul: Cumhuriyet Gazete Matbaası.
- Alpan, A. S. (2010). "Modern Türkiye Tarih yazımında Süreklilik-Kopuş" *Bilim ve Gelecek Dergisi*, 73.
- Altıntaş, R. (2010). İmam-ı Mâturîdî'de Din-Siyaset İlişkileri, *Milel ve Nihal Dergisi*, 7, 53-66.
- Ardıç, N. (2012). "İktidarın Dört Atlısı: Micheal Mann ve Tarihsel Sosyoloji", *Toplum ve Bilim Dergisi*, 123, 258-285.
- Ardoğan, R. (2004). "Teorik Temeller ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 171-189.
- Arendt, H. (2016). *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arkun, M. (1995). İslami Düşüncede Otorite Kavramı: La Hükme İlla Lillah, *İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde (Derleme), Çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Aslan, Ö. (2017). "Halife Sözcüğü Bağlamında Kur'ân'da Hilâfet – Muhâlefet Münasebeti", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 1-26.

- Atık, T. (2007). “Rıfai Tarikatı Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Atlı, A. (2014). “Kenan Rifâ’de İşari Tefsir Örnekleri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 29-58.
- Aydın, M. (2000). *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Aydın, M. (2015). *İslam’ın Tarih Sosyolojisi*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aydın, M. S. (1993). Elmalılı’da Teceddüt Fikri, *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu* içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ayverdi, S. (2009). *Kölelikten Efendiliğe*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Ayverdi, S. (2013). *Ah Tuna Vah Tuna*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Ayverdi, S. (2014). *Ne idik Ne olduk*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Ayverdi, S. (2015). *Mülakatlar*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Ayverdi, S. (2015a). *Dost*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Ayverdi, S. vd. (2012). *Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık: Kenan Rîfai*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Balibar, E. (2014). *Şiddet ve Medenilik: Wellek Library Konferansları ve Diğer Siyaset Felsefesi Denemeleri*, Çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barbalet, J. M. (1985). Power and Resistance, *The British Journal of Sociology*, 36 (4), 531-548.
- Bauman, Z. (2012). *Yasa Koyucular ve Yorumcular*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Bayart, J. F. (2015). *Cumhuriyetçi İslam: Ankara Tahran Dakar*, Çev. Esra Atuk, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bedir, A. (2014). *Gündelik Hayatın Direnişi: Bediüzzaman Teolojisinde Gündelik Hayatın Direnişi*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Bein, A. (2007). A ‘Young Turk’ Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire, *International Journal of Middle East Studies*, 39 (4), 607-625

- Bein, A. (2013). *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti Değişimin Failleri Geleneğin Muhafızları*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Bensaid, D. (2016). Devrimler: Haşmetli, Dingin ve Sessiz, *Doğu Batı Dergisi*, 78, 33-49.
- Berkes, N. (2011). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Biçer, R. ve Soğukoğlu, F. (2012). “Arap Baharının Dinamiği: Ulu'l-Emre İtaatin Teolojisi (Yusuf Kardavi ve Ramazan Buti Örneği)”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10, 19-30.
- Biersted, R. (1950). An Analysis of Social Power, *American Sociological Review*, 15 (6), 730-738.
- Bilici, M. (2006). Gramsci’yi Unutmak, Said Nursi’yi Hatırlamak: Avrupamerkezcilik Alanında Gramsci ve Said Nursi’nin Paralel Teorileri *Alim ve Düşünür Olarak Bedüzzaman* içinde, haz. İbrahim M. Abu-rabi, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Bora, T. (2017c). *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, B. ve Wacquant, L. (2012). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarıslan, H. (2015). *İmparatorluktan Günümüze Türkiye Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarıslan, H. (2016). *Lüks ve Şiddet*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Buehler, A. (2014). “Tecdîd Anlatıları: ‘Müceddid-i Elf-i Sâni’ Olarak Ahmed Sirhindî”, çev. Mehmet Atalay, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 71-85.
- Büyükaksoy, K. (2013). *Kenan Rifâi’den Mesnevi Hatıraları*, İstanbul: Nefes Yayınları.
- Büyükkara, M. A. (2016). *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Camii, M. M. (1995). Ehli Sünnet ve Şia’da Siyasi Düşüncenin Temelleri, çev. Malik Eşter, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Can, B. (2010). Tanzimat Öncesi Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretim Yöntemleri, *EKEV Akademi Dergisi*, 44, 305-320.

- Canetti, E. (2016). *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Cengiz, H. E. (2012). *Enver Paşa'nın Anlıları*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Cevizoğlu, H. (1998b). *Türkçe İbadet*, İstanbul: Beyaz Yayınları.
- Ceylan, C. (2014). *Dergah'tan Akademi'ye: Rifâilîlik ve Kenan Rifâî*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları.
- Ceylan, T. (2011). Toplumsal Sistem Analizinde Toplumsal Statü ve Rol, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (1), 89-104.
- Cook, M. (2013). Activism and Quietism in Islam: The Case of the Early Murjia, A. S. Cudsi, E. H. Dessouki (Ed.), *Islam and Power (RLE Politics of Islam)* içinde, Oxon: Routledge Library Edition.
- Coşan, M. E. (2011). Hacı Bektaş ve Makâlât'ının Arapça Aslı Hakkında, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 45 (45), 1-38.
- Cündioğlu, D. (1998). *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2014). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çağan, K. (2015). *Münevverden Entelektüele: Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Çağlar, İ. (2015). Taşradaki Madunlar: Erken Cumhuriyet Döneminde Muhafazakâr Muhalefet, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 10 (1), 109-134.
- Çağlayan, Y. (2014). İdeolojik iktidar ve 17 Aralık süreci, *Yeni Asya International*, <http://www.yeniasya-international.de/2014/03/ideolojik-iktidar-ve-17-aralik-sureci>, (Erişim Tarihi 29.05.2018)
- Çakın, K. (2006). Demokrasiye Geçiş Sürecinde İslam Dünyasının Geleneksel Siyaset ve Hadis Kültüründen Kaynaklanan Sorunları, *Dini Araştırmalar*; 7 (20), 415-424.
- Çakın, Kâmil (2006). Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet, *Dini Araştırmalar*, 24, 13-25.
- Çavdar, T. (1991). *İttihat ve Terakki*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Çeğin, G. (2014). Erken Cumhuriyet Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği, Der. G. Çeğin, İ. Şirin, *Türkiye’de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çetin, M. (2015). Said Nursi’nin Siyaset Anlayışı, *Ekev Akademi Dergisi*, 62, 95-120.
- Dâye, N. (2010). *Sufi Diliyle Siyaset*, Çev. Kasım b. Mahmud Karahisari, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Demirci, M. (1997). Türkiye’nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tarikatler, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 45, 15-20.
- Demirci, M. (2016). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Şeyh Efendinin Portresi: Ten Tekke Gönül Makam, *Derin Tarih Dergisi*, 7. Özel Sayısı, 158-162.
- Demirci, M. (2016a). *Kenan Rifat Yazıları, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyat.*
- Demirel, A. (2011). *Birinci Meclis’te Muhalefet: İkinci Grup*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demirli, E. (2015). *Tasavvufun Altın Çağı*, İstanbul: Sufi Kitap.
- Descartes, R. (1967). *Metot Üzerine Konuşmalar*, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dursun, D. (2017). Toplumsal Muhalefetin Temsilcisi Olarak Bediüzzaman Said Nursî, Haz. M. Paksu, 20. *Asırda İslâm Düşüncesinin Yeniden Yapılanması ve Bediüzzaman Said Nursî* (Türkçe Tebliğler) içinde, , İstanbul: Nesil Yayınları.
- Eagleton, T. (2011). *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T. (2018). *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, Çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap.
- Efe, A. (2008). II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslamcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri, *Doğu Batı Dergisi*, 46, 142-172.
- El-Eşari, E. H. (2005). *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- El-İstanbuli, Y. A. S. (2005). *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, İstanbul: Ocak Yayınları.

- El-Maverdi, E. H. H. (2017). *El- Ahkamü's Sultaniye*, Çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınları.
- Ennedvi, A. (1974). *Tasavvuf ve Hayat*, çev. Mustafa Ateş, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Eraydın, S. (1964). *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Ergüner, K. (2016). *Ayrılık Çeşmesi: Bir Neyzenin Yolculuğu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erkmen, T. (2005). *Raz-ı Derun*, Haz. İsmet Birank, *Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında Kenan Rifâi Büyükkaksoy içinde*, İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı.
- Ersoy, M. A. (2007). *Safahat*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ertürk, N. (2018). *Türkiye'de Gramatoloji ve Edebi Modernlik*, Çev. Merve Tabur, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Es-salih, S. (1981). *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, Çev. İbrahim Sarmış, İstanbul: Zafer Matbaası.
- Evliya Çelebi (2011). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: İstanbul*, 1. Kitap, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fergan, E. E. (2014). *Kara Kitap*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1997). Egemenlik Kimindir?, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 45, 21-26.
- Foucault, M. (2005). *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları.
- Gazali, İ. (1960). *El Munkızu Min Ad-Dalal*, Çev. Hilmi Güngör, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Gazali, İ. (1981). *Tehafüt El Felasife*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gencer, B. (2014). *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Genç, H. (2016). Eş'ari Düşüncesinde İnsan Fiilleri, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 27, 427-441.
- Genç, M. (2018). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

- Giddens, A. (2008). *Ulus Devlet ve Şiddet*, Çev. Cumhuriyet Atay, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gökalp, Z. (1977). *Makaleler IV*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gramsci, A. (2011). *Hapishane Defterleri 1*, Çev. Ekrem Ekici, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Gümüšoğlu, H. (2017). İmam Mâtürîdî'nin Ayetler Temelinde Kader ve Kaza Meselesini İzahı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (48), 728-739.
- Gürer, A. Ş. (2010). İttihat ve Terakki'nin Bir Fırka Şeyhülislamı Arayışı ve Musa Kazım Efendi'nin Şeyhülislamlığa Getirilişi, *Turkish Studies*, 5 (4), 1186-1206.
- Gürsoy, K. (2007). Prof. Dr. Kenan Gürsoy'la Röportaj, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9, 473-525.
- Gürsoy, K. (2015). Değerlendirme Oturumu Konuşması, *Bir 20. Yüzyıl Münevveri: Kenan Rifâi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde, İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyat.
- Hanioğlu, M. Ş. (2008). İttihat ve Terakki Cemiyeti, *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık.
- Hassan, Ü. (2015). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Heper, M. (2012). *Türkiye'de Devlet Geleneği*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Hobbes, T. (1992). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ioannis, N. G. ve Kamaras, A. (2008). Foreign Direct Investment in Turkey: Historical Constraints and the AKP Success Story, *Middle Eastern Studies*, 44 (1), 53-68.
- İbn Zerruk, A. (2015). *Fıkıh ve Tasavvuf İlimlerinin Buluştuğu Noktadan İslam Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- İbn-i Haldun (2010). *Mukaddime 1*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İleri, C. N. (1984). Türk İnkılabı, *Toplum ve Bilim Dergisi*, 9, 57-58.
- İnal, İ. H. (2014). Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 223-235.

- Jones, R. M. (1917). Quietism, *The Harvard Theological Review*, 10 (1), 1-51.
- Kahraman, H. B. (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi II*, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kansu, A. (2016). *İttihatçıların Rejim ve İktidar Mücadelesi 1908-1913*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, İ. (1998). Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak Muhalefete Katılmak, *Divan Dergisi*, 1, 1-25.
- Kara, İ. (1999). Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Metinler II: Ey Ulema Bizim Gibi Konuş!, *Divan Dergisi*, 2, 65-134.
- Kara, İ. (2011). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2: Metinler, Kişiler*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2014a). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2014c). *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2016). *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İ. (2014b). *İslamcıların Siyasi Görüşleri I*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, M. (2002). Makbûl ve Maktûl Tasavvuf Kültürü İle İlgili Tesbitler, Problemler, Teklifler, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1), 1-16.
- Kara, M. (2003). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, M. (2010). *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, Z. (2013). *Toplumla Yüzleşme*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karadaş, Ç. (2016). Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid’at ve Hurafe, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2 (3), 23-43.
- Karakaş, M. (2007). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Ankara: Elips Yayınları.
- Karasipahi, S. (2009). Comparing Islamic Resurgence Movements in Turkey and Iran, *Middle East Journal*, 63 (1), 87-107.

- Karpat, K. (2010). *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kartal, Z. (2015). Marxist Toplumsal Gelişme Aşamaları ile Rostow'un Gelişme Aşamaları Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 10(2), s. 231- 24.
- Kaya, G. (2015). Eleştirel Söylem Tutumundan Karşıt Kamusal Alan Yaratmaya Geçiş: İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin II. Abdülhamit'e Muhalefeti, *Amme İdaresi Dergisi*, 48 (2), 73-103.
- Kayalı, K. (2017). Son Dönem Yerli Sosyal Bilimler Çalışmalarında 1908 Devrimi'nin Tahlili, Haz. S. Akşın, Sarp Balcı, Barış Ünlü, *100. yılında Jön Türk Devrimi* içinde, İstanbul; Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Keskin, H. (2003). Ehli Sünnet Kavramı Hakkında Bir Değerlendirme, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1), 35-38.
- Kılıç, A. (1997). *İstiklal Mahkemesi Hatıraları*, İstanbul: Cumhuriyet Kitap.
- Kılıç, M. E. (2014). *Tasavvuf Düşüncesi: Makaleler, Konferanslar 1*, İstanbul: Sufi Kitap.
- Kısakürek, N. F. (2014). *Bedüzzaman Said Nursi*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Koraltürk, M. (2011). *Erken Cumhuriyet Döneminde Ekonominin Türkleştirilmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koyuncu, A. A. (2018). *İslamcılık ve Demokrasi*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Köker, L. (2013). *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Kubat, M. (2011). İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 8 (1), 71-118.
- Kuru, A. T. (2007). Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion, *World Politics*, 59 (4), 568-594.
- Kuşeyri, A. (1978). *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kutlu, S. (2008). Mürcie, *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık.
- Kutlu, S. (2016). *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, Ankara: Otto Yayınları.

- Küçük, O. N. (2014). Kenan er-Rifâf'nin Mesnevî Şerhi Üzerinden Şeriat ve Din Anlayışı, *Rahmet Kapısı: Kenan Rifai Sempozyumu Tebliği*, <https://www.youtube.com/watch?v=4H1esc1qS8Y>. (Erişim Tarihi: 20.05.2018)
- Küçük, Y. (1984). *Aydın Üzerine Tezler -2*, Ankara: Tekin Yayınevi.
- Le Bon, G. (2010). *Devrim Psikolojisi*, Çev. Nisan Benzergil, İzmir: İlya Yayınevi.
- Lukes, S. (2007). Power, *Contexts*, 6 (3), 59-61.
- Lukes, S. (2016). *İktidar: Radikal Bir Görüş*, Çev. Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mahçupyan, E. (1999). Zihniyette Süreklilik ve Kopuş, *Birikim Dergisi*,: 125-126, 167-178.
- Manheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*, Ankara; Epos Yayınları.
- Mann, M. (2012a). *İktidarın Tarihi I*, çev.Ali Rıza Güngen, Gülben Şaş..., Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Mann, M. (2012b). *İktidarın Tarihi II*, çev.Ali Rıza Güngen, Gülben Şaş..., Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Mann, M. (2017). *İktidarın Tarihi III*, Çev. Ali Rıza Güngen, Özgür Balkılıç, Ankara: Phoneix Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983). *Jöntürklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yay.
- Mardin, Ş. (2000a). Türk Siyasetini Açıklayabilecek bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri, (Ed.) E. Kalaycıoğlu ve A.Y. Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000b). Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma, (Ed.) E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Mardin, Ş. (2006). Said Nursi'nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar, *Âlim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman* içinde, Ed. İbrahim M. Abu-Rabi, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2010). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2010). *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2012). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013). *Türkiye 'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- May, T. (2016). *Şiddetsiz Direniş: Felsefi Bir Giriş*, çev. Can Kayaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Meriç, C. (1983). Batılaşma, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 234-238.
- Meriç, C. (1993). *Jurnal II*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2006). *Kırk Ambar*, İstanbul; İletişim Yayınları.
- Michel, T. (2006). *Bediüzzaman'a Göre Müslümanlık-Hristiyanlık Münasebetleri*, çev. C. Taşkın, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Michel, T. (2015). *Akademisyen Bir Rahibin Gözüyle Risale-i Nurdan Düşünceler*, çev. G. Çırak, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Mills, W. (2016). *Sosyolojik Tahayyül*, çev. Ömer Küçük, İstanbul: Hil Yayınları.
- Moore, B. (2012). *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. A. Şenel, Ş. Tekeli, Ankara: İmge Kitabevi.
- Musa Kazım Efendi (1908). *Hürriyet, Müsavat, Sırat-ı Müstakim Mecmuası Meşrutiyetten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgesi I*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yay.
- Mustafa Sabri Efendi (1994). *Dini Müceddidler*, İstanbul: Sebil Yayınları.
- Mustafa Sabri Efendi (1995). *Meseleler Hakkında Cevaplar*, İstanbul: Sebil Yayınevi.
- Mustafa Sabri Efendi (1998). *Yeni İslam Müçtehitlerinin Kıymet-i ilmiyesi: Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*, Transkripsiyon: S. Dericioğlu, İstanbul: Bedir Yayınları.
- Mustafa Sabri Efendi (2017a). *Hilafetin Kaldırılmasının Arka Planı*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mustafa Sabri Efendi (2017b). *Türkün Başına Gelen Şapka Meselesi*, İstanbul: Derin Tarih.
- Mustafa, N. A. (2001). *İslam Siyaset Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayıışığı Kitapları.

- Mürsel, S. (2010). *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Nasr, S. H. (2015). *Gülşen-i Hakikat: Tasavvuf Geleneğinin Vizyonu ve Vadettikleri*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Neccar, F. M. (1995). *İslam Politika Felsefesinde Siyaset, İslam'da Siyaset Düşüncesi* içinde (Derleme), çev. Kazım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nursi, B. S. (1911). Hutbe-i Şamiye, <http://www.erisale.com/#content.tr.15.576>. (Erişim Tarihi, 11.07.2018)
- Nursi, B. S. (1994). *Bediüzzaman'ın Volkan Yazıları*, Hz. O. Resulhan, İstanbul: Nübihar Yayınları.
- Nursi, B. S. (2004). *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2004a). *Barla Lahikası*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2004b). *Emirdağ Lahikası*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2005). *Katamonu Lahikası*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2009). *Mesnevi-i Nuriye*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2009a). *Şualar*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2009b). *Lem'alar*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2009c). *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2009d). *Sözler*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Nursi, B. S. (2010). *Mektubat*, İstanbul: Sözler Neşriyat.
- Okur, K. H. (1999). II. Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit. (Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği), *Dini Araştırmalar*, 5, 255-284.
- Oral, O. (2017). Kelâmî Düşüncede Hâricî Zihniyeti ve Halifeye İtaat Sorunu, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 28, 168-184.
- Özdemir, H. R. (2017). Müslüman Olmayanların Cehennem 'de Görecekları Azabın Ebediliği Sorunu, *Dini Araştırmalar*, 20 (51), 153-168.
- Özdenören, R. (2016). *Gül Yetiştiren Adam*, İstanbul: İz Yayıncılık.

- Özel, İ. (2013). *Üç Mesele*, İstanbul: Tam İstiklal Yayıncılık Ortaklığı.
- Özsel, D. (2016). İki Ayır Veçhesiyle Devrim, *Doğu Batı Dergisi*, 78, 15-32.
- Öztürk, M. (2005). Kur'an Çerçevesinde Ümmet Kavramının Tahlili, *İslamiyat Dergisi*,: 2, 11-23.
- Öztürk, Ö. (2017a). Vahdet Nazarından Siyaset ve Sultan, *Keşkül Dergisi*, 42, 40-49
- Öztürk, Ö. (2017b). *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Parla, T. (2001). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Poulantzas, N. (2007). *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, Çev. Turhan Ilgaz, Epos Yayınları, Ankara.
- Raousseu, J.J. (2016). *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rîfai, K. (2013). *İlahiyat-ı Ken'an: İlahi ve Manzumeler*, Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı.
- Rifâî, K. (2014). *Sohbetler*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Russel, B. (1999). *İktidar*, İstanbul; Cem Yayınevi.
- Sabri, M. ve Beytar, E. (2009). *Said-i Nursi'nin Sivil Muhalefeti*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Safa, P. (2017). *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Schmitt, C. (2016). *Kanunilik ve Meşruiyet*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Scout, J. C. (2014). *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı yayınları.
- Sennet, R. (1999). *Gözün Vicdanı*, çev. S. Sertabiboğlu, C. Kurultay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sharp, G. (1973). *The Politics of Non-Violent Action; The Methods of Non-Violent Action II*, Boston; Albert Einstein Institution.
- Shissler, A. H. (2003). *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and New Turkey*, London: I. B. Tauris.

- Shively, K. (2008). Taming Islam: Studying Religion in Secular Turkey, *Anthropological Quarterly*, 81 (3), 683-711
- Soysal, M. (2015). *Batıllaşmanın Neresindeyiz?*, İstanbul: Altınordu Yayınları.
- Sönmez, S. (2004). Bediüzzaman Said Nursi'nin İlk İstanbul Hayatına Dair Bazı Belgeler, *Köprü Dergisi*, S. 86.
- Sunar, C. (1960). *Vahdeti Şuhud - Vahdeti Vucud Meselesi*, Ankara: Resimli Posta Matbaası Ltd. Şirketi.
- Şahiner, N. (2013). *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Şeker, F. (2007). *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şeker, F. (2013). *Osmanlı İslam Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şirani, A. (1918-1324). Din Devletten Tefrik Edilemez, *İtisam Dergisi*.
- Tahrallı, M. (2008). Rifaîyye, *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık.
- Therbon, G. (2008). *İktidarın İdeolojisi İdeolojinin İktidarı*, çev. İrfan Cüre, Ankara; Dipnot Yayınları.
- Tilly, C. (1990). *Coercion, Capital and European States, A. D. 990-1990*, Mass: Basil Blackwell.
- Tilly, C. (2009). *Kolektif Şiddet Siyaseti*, Çev. Seda Özel, İstanbul: Phoenix Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1998). *Hürriyetin İlanı: İkinci Meşrutiyetin Siyasi Hayatına Bakışlar*, İstanbul: Cumhuriyet Kitap.
- Tunçay, M. (2010). *Türkiye Cumhuriyet'inde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Turgut, N. Y. (2014). *Siyasal Muhalefet*, Ankara: İmaj Yayınevi.
- Turner, C. ve Horkuç, H. (2013). *İslam Medeniyetinin Kurucuları: Said Nursi*, çev. Salih Sayılğan, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Uludağ, S. (2008). *İslam Siyaset İlişkileri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uludağ, S. (2010). *Dört Kapı Kırk Eşik*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uyanık M. (2001). *İslâm Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Uyanık, M. (2015). *Ebu Hanife ve Said Nursi'de Sivil İtaatsizlik*, İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Ülgener, S. F. (2006). *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Derin Yayınları.
- Varel, A. (2017). Pozitivizm ve Siyaset: Yöntembilimsel Bir Eleştiri, *AİD*, 50 (3), 1-25.
- Varol, M. (2013). *Islahat Siyaset Tarikat: Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Watt, W. M. (2004). *İslam Kelam Ekollerinin Başlangıcı*, çev. M. E. Eren, *AÜİFD*, 2, 309-315.
- Weber, Max (2013). *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, İstanbul: Adres Yayınları.
- Winter, T.J. ve Murad, A. (2006). *İslam ve Hristiyanlık: Politik-Teoloji Denemeleri*, çev. Onur Atalay, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Wrong, D. H. (1968). Some Problems in Defining Social Power, *American Journal of Sociology*, 73 (6), 673-681.
- Yalçın, S. (2009). *O Müslümanlar Bu Dincilere Benzemiyor*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Yaman, A. (2015). *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul: İz yayıncılık.
- Yıldırım, R. (2011). Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 8 (1), 49-69.
- Yiğit, Y. (2014). İttihat ve Terakki Fırkası İçinde Parti İçi Muhalefet; Hizb-i Cedit Hareketi, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 14 (28), 103-125.
- Yılmaz, I. (2002). Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law, *Middle East Journal*, 56 (1), 113-131.

- Yüceer, İ. (2007). *Kelam ve Felsefe Uzlaşması*, Konya: Tablet Yayınları.
- Zangwill, N. (1992). Quietism, *Midwest Studies in Philosophy*, 17 (1), 160-176.
- Zeyrek, S. (2013). II. Meşrutiyet Döneminde İktidar – Muhalefet Çekişmeleri Üzerine Genel Bir Bakış, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (2), 25-58.
- Zorlu, C. (2014). *İslam Tarihinde İktidar Mücadelesi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Zürcher, E. J. (2005). *Savaş, Devrim ve Uluslaşma Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, Çev. Ergün Aydınoglu, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2009). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Ad SOYAD: Mehmet UĞRAŞ

Anabilim Dalı: Sosyoloji

Kişisel Bilgiler

Doğum yeri ve yılı: İskenderun, 1987

Eğitim

Yüksek Lisans: Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı

Lisans: Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

İş/İstihdam

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Araştırma Görevlisi

Mesleki Birlik/Dernek/Kuruluş Üyelikleri

-

Alınan Burs ve Ödüller

-

Yabancı Dil ve Puanı

KPDS 2011; 77,50