İslâm medeniyeti araştırmaları

Çağdaş İslâmî Akımlar

MEHMET ALİ BÜYÜKKARA

3. BASKI

Çağdaş İslâmî Akımlar MEHMET ALİ BÜYÜKKARA

KLASİK

KLASİK

Mehmet Ali Büyükkara

İstanbul Fatih'te doğdu (1967). Kadıköy İmam Hatip Lisesi (1985) ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu (1990). Aynı üniversitede hadis bilim dalında yüksek lisans (1993), Edinburgh Üniversitesi'nde Şia tarihi üzerine doktora (1997) yaptı. Yurda dönüşünde çalıştığı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde doçentlik (2000) ve profesörlüğe (2006) yükseltildi. Dekan yardımcılığı ve bölüm başkanlığı görevlerini yürüttü. 2009-2011 yılları arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde çalıştıktan sonra yeni kurulan İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ne geçti. 2012 yılından bu yana bu fakültenin dekanlığını yürütmektedir. Mezhepler ve çağdaş dini akımlar üzerine kaleme aldığı birçok araştırması bulunan Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları* (Rağbet Yay., 1999) *İmamiyye Şiası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler* (Aslı Ofset, 1999), *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik* (Rağbet Yay., 2004), *Geçmişten Günümüze Kabe'nin İşgali* (Samanyolu Yay., 2011), *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* (İFAV Yay., 2010) isimli kitapların yazarıdır.

İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dizisi, İslam medeniyetini tarihî sürekliliği içinde bir bütün olarak incelemektedir. Kültür havzaları arasında fark gözetmeden İslam tarihinin tüm dönemlerini kuşatmayı amaçlayan bu dizi, hem Müslümanların kendi dünyalarını tartışmak için ihdas ettiği problem alanlarına hem de İslam medeniyetinin diğer medeniyetlerle mukayesesi sonucunda ortaya çıkan sorulara ve bakış açılarına yer vermektedir. İslam medeniyetini idrakin anahtarı olan İslam ilimlerine ait meseleleri Müslümanların entelektüel gündeminin esaslı unsurları olarak yeniden kazanmayı hedefleyen dizi, aynı zamanda modernleşme sürecinde İslam'a dair gerek Batı'da gerek İslam dünyasında inşa edilen tasavvur ve bilgiyi tartışan çalışmalardan oluşmaktadır.

Editörler: **Eyyüp Said Kaya** (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Hızır Murat Köse (İstanbul Şehir Üniversitesi)

Alt-diziler

Siyaseti Yeniden Düşünmek

Editör: Özgür Kavak (İstanbul Şehir Üniversitesi)

- *Adl'e Boyun Eğmek*, Bedreddin İbn Cemâa
- *Sûfî Diliyle Siyaset*, Necmeddîn-i Dâye, Kâsım b. Mahmûd Karahisârî
- *Siyasî Nasihatnâme*, der. ve inceleme Özgür Kavak
- *Bilge Yöneticinin Elkitabı -Edebü'l-vezîr-*, Ebü'l-Hasan el-Mâverdî
- *Saray Âdâbı*, Ebû Osmân el-Câhız

Bilgi ve Toplum

Editör: Halit Özkan (İstanbul Şehir Üniversitesi)

- *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, George Makdisi
- *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, Johannes Pedersen
- *Hukuk, Toplum ve Kültür: Kuzey Afrika (1300-1500)*, David S. Powers
- *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam (1190-1350)*, Michael Chamberlain
- *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire (1392-1517)*, Halit Özkan
- *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, Jonathan P. Berkey

İslam Medeniyetinin Teşekkül Dönemi

Editör: Ali Hakan Çavuşoğlu (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Modernleşme Öncesi Tecdid Hareketleri

Editör: Eyyüp Said Kaya (İstanbul Şehir Üniversitesi)

- *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu

Modernleşme Sürecinde İslâmî İlimler ve İslâm Düşüncesi

Editör: Tuncay Başoğlu (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

- *Modern İslâm Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*, Özgür Kavak
- *Meşrutiyetten Cumhuriyete, Makaleler*, Elmalılı M. Hamdi Yazır
- *Felsefe Makaleleri*, Babanzâde Ahmed Nâim
- *Çağdaş İslamî Akımlar*, Mehmet Ali Büyükkara

Çağdaş İslâmî Akımlar

Mehmet Ali Büyükkara

KLASİK

KLASİK 119. Kitap

İSLÂM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI 15

Dizi Editörleri **Eyüp Said Kaya - Hızır Murat Köse**

Modernleşme Sürecinde İslâmî İlimler ve İslâm Düşüncesi 5

Editör **Tuncay Başoğlu**

ÇAĞDAŞ İSLÂMÎ AKIMLAR

Mehmet Ali Büyükkara

© Mehmet Ali Büyükkara, 2016
© Klasik, 2016

Yayına Hazırlık **Mustafa Demiray**

Üçüncü Basım Mart 2016

ISBN 978-605-5245-79-5

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 15813

Tasarım/Kapak **Erol Polat**
Mizanpaj Uygulama **Ender Boztürk**

Baskı/Cilt Elma Basım
Sertifika No. 12058
Halkalı Cad. No. 164 B4 Blok
Sefaköy / İstanbul
Tel. 0 212 697 30 30

KLASİK

Vefa Cad. No: 48/3 34134 Fatih İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
www.klasikyayinlari.com
klasik@klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

İslâm davasına ihlâsla ömrünü adayan âlim, zâhid, mütefekkir, rehber ve önder tüm zevâta ve bilhassa bu dava uğruna canlarını feda eden aziz şühedâya...

Takdim

Bir kısmı hâlâ devam etmekte olan Haricîlik, Şîa, Mu'tezile gibi İslam tarihinin büyük mezhepleri, İslâmiyet'in ilk yüzyılında ortaya çıkmış çeşitli siyasi, fikri, dini hareket ve cemaatlerin gelişmiş formlarıdır. O dönemde ihya ve ıslah hedefiyle ortaya çıkmış bu çeşit yapılardan bir bölümü sonraki birkaç yüzyıl içinde büyüyüp gelişerek mezhepleşmeyi gerçekleştirmiş; bir bölümü ise zayıflayıp eriyerek tarihi süreç içinde kaybolup gitmiştir.

Bu olup biten sosyolojik doğumlar, gelişimler ve ölümler ilk yüzyıllara mahsus hadiseler değildir. Bilakis sürekli tekrarlanan fenomenlerdir. Çağdaş dini akım, cemaat, hareket ve grupların akademik çerçevede takibini yapmak her şeyden önce İslâm düşüncesinin gelişimini geçmişten bugüne bilimsel bir gözle izlemek anlamına gelmektedir. Geçmiş tecrübeler ışığında, bugünün cemaatlerinin de mezhepleşme potansiyelini daima özlerinde taşıdıklarını gözden kaçırmamak gerekir.

Bu fenomeni anlamaya yönelik bilimsel çabanın günümüz müslümanlarının sosyal ve siyasi, dini ve mezhebi gerçekliklerini görünür ve anlaşılır kılmaya yardımcı olması gerekir. Tanıma ve tanışmanın da ötesinde, karşılıklı önyargıları aşma, ihtilafların çözümünde ve birlik-beraberlik projelerinde sağlam bir bilgi zeminine basarak insiyatif kullanma, ümmetin çeşitliliğini, zenginliğini, güçlü yanlarını, ihtilaf ve zaaflarını göstererek bugüne ve geleceğe ışık tutma, mevzubahis araştırmaların günümüz İslâm âlemi ve mensuplarını ilgilendiren hedefleridir.

İlahiyat ve İslâmî İlimler fakültelerinde yakın sayılabilecek bir geçmişi bulunan Çağdaş İslâm Akımları dersi böyle bir gayeye matuf olarak müfredata konmuştu. İslâm Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı altında bir bilim dalı olarak bu fakültelerin hiyerarşisinde yerini alan Çağdaş İslâm Akımları disiplininin kapsayıcı bir ders

kitabı bugüne kadar mevcut değildi. Eldeki makale türü yayınlar ve kitap bölümlerinin fotokopileri ile yetinilmekteydi ve bu durum hem hocalarımız hem de öğrencilerimiz tarafından şikâyet konusu olmaktaydı. Bu durum ayrıca öğrenme çıktılarında kaliteyi doğal olarak düşürmekteydi.

Bu ihtiyaca ilaveten son yıllarda Türkiye'nin İslâm âlemiyle girmiş olduğu yoğun ilişkiler, 2011'de başlayan Arap devrimleri süreci, yabancı işgaller ve bunlara direnişler, dini motivasyonlu terör hadiseleri, çokça tartışılmaya başlayan din-siyaset ilişkileri, sekülerleşme ve modernleşme kavramları çağdaş İslâmî akımlara dönük alakayı artıran diğer faktörler olmuşlardır. Dini ilimler dışında uluslararası ilişkiler ve siyaset, güvenlik bilimleri, sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve tarih disiplinleri de gittikçe yükselen bir ilgiyle konumuz olan saha üzerinde inceleme ve araştırma yapmaya başladılar.

Elinizdeki çalışma söz konusu yayın boşluğunun doldurulmasına bir katkı sağlama gayesi ile hazırlandı. Konu çağdaş İslâmî akımlar olunca kuşkusuz ki yazarın karşı karşıya kaldığı ilk zorluk bu akımların nasıl bir sistemle tasnif edileceğiydi. Çeşitli amaçlarla kaleme alınmış yerli ve yabancı eserlerde çok farklı sınıflamaların yapıldığı bilinmekteydi. Bu tasniflerin bir kısmı karmaşık, diğerleri daha basit düzeydeydi. Kitabımızdaki tasnifin iskeletini oluşturan gelenekçilik, ıslahatçılık, modernizm üçlüsü, daha önceki bazı çalışmalarda ele alınmakla birlikte, içerikleri, alt ve yan tasnifleri bakımından bizim yeterli görmediğimiz veya yanlış bulduğumuz boyutlarda kalmıştı. Fakat basit hâliyle bu üçlü tasnif aslında en ayırt edici, en akılda kalıcı tasnifti. Bu nedenle, çağdaş İslâmî akımları Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi için hazırladığımız *İslam Mezhepleri Tarihi* (ilk baskı: 2010) ders kitabının 10. ünitesinde tasnif ederken bu şablonu kullanmıştık. Bu yeni çalışmamızın da bir ders kitabı niteliğinde olmasını dikkate alarak, aynı şablonu geliştirmenin daha isabetli olacağı kanaatine vardık. Alt tasnifleri mümkün olduğu kadar basit hâlde bıraktık. Detayları en azından başlıklara taşımamaya çalıştık.

Günümüz İslâmî hareketlerinin tarihi arka planındaki 19. yüzyıl ihyacılığının doğuşunu konu edinen bir Giriş bölümünden sonra, her akım için müstakil bir bölüm ayırdık. Dolayısıyla kitabımız üç ana bölümden meydana geldi. Akımların karakterlerini tanımamızı

sağlayan kavramların açıklanmasından sonra her akımın kendisine mahsus belirgin özellikleri çoğu defa mukayeseli olarak sıralandı. Akabinde konu, incelenen akımın kendi içindeki farklılıkları esas alınmak suretiyle alt başlıklara ayrıldı. İlgili akımı temsil kabiliyeti en yüksek olan bir teşkilat ve oluşum varsa onlar mutlaka tanıtıldı; akımın önemli şahsiyetlerine, temel kurum ve eserlere değinildi. Akım ve teşkilatlar hakkında olumlu ve olumsuz bulunan noktalara dikkat çekildi.

Akımları birbirinden nasıl ayırdık? Başka bir deyişle, akımları üç ana kategori olarak nasıl tespit ettik? Başlıca şu kriterleri esas alarak bu tespiti yaptığımızı söyleyebilirim: Dinin ana kaynaklarına bakışlar; dini geleneğe dönük tavırlar; din-siyaset ilişkilerindeki görüş ve tutumlar; İslâm aleminin bugünkü ana sorunları hakkındaki tespitler ve önerilen çözümler; teşkilat karakterleri; liderlik tipolojileri; hitap ettikleri kesimlerin niteliği; odaklandıkları faaliyet biçimleri; üretim çeşitleri; Batı'ya tavır alış şekilleri. Bu değerlendirmenin sonucunda üç farklı ana akımla karşılaştık.

Bütün bunları yaparken akımlar arasında geçişkenliklerin olabileceğinin tabii ki farkındaydık. Gelenekçi bir akım bünyesinde verdiğimiz bir organizasyonun ıslahatçı özellikler taşıyabileceğini, yahut siyasal ıslahatçı bir örgütün güçlü modernist eğilimlere sahip olabileceğini görüyorduk. Islahatçılığı ayrı bir akım olarak tanıtırken, aslında gelenekçi ve modernist oluşumların neredeyse tamamının "ıslah" gayesiyle yola çıktığını da biliyorduk. Ancak belirttiğimiz gibi, bir oluşumun temel özellikleri hangi akımla daha çok uyuşuyor ise, tarihi kökenlerini ve onları temsil eden kişilerin fikir ve duruşlarını da hesaba katarak o akımla irtibatlandırma yoluna gittik. Örneklendirmelerde doğruya yakın tabloyu büyük ölçüde çizdiğimiz kanaatinde olduğumu burada belirtmeliyim.

Üç ana akım ile bir şekilde ilgisi kurulamayan marijinal bazı oluşumların bu çalışmanın dışında kaldığını da bu bağlamda söylemeliyim. Örneğin kendilerine özgü ilginç fikirleriyle maruf Nation of Islam gibi tanınmış bir Afro-Amerikan cemaat bu kitapta kendine yer bulamadı. Fakat kitabımızda yer alsın veya almasın, günümüz İslâm dünyası dini hareketlerinin kahir ekseriyetinin rahatlıkla bu üç ana akımdan biri içerisinde değerlendirilebileceğini düşünüyorum. Akımlar hakkında verdiğimiz malumatın, okuyucusuna,

karşılaştığı dini bir grubun en azından hangi akıma yakın durduğunu belirleme ve diğerleriyle mukayese etme kabiliyeti kazandıracağını ümit ediyorum. İslâm modernizmi içinde ele aldığım gelenekselci akımı, üç ana akıma muadil bir dördüncü akım olarak vermeyi doğru bulmadığımı burada not etmeliyim. Güçlü modern karakteri nedeniyle gelenekçilik içerisine yerleştiremediğim bu akım, aslında modernizm karşıtı olmasına rağmen İslâm modernizmi bölümünde incelendi. Bu tasarruf öncelikle tasnifi basitleştirme arayışının bir sonucuydu. Diğer taraftan okuyucu, İslâm modernizmi ile birlikte, modernizme bir hayli eleştirel yaklaşan fakat mesela dini çoğulculuk gibi bir konuda benzer kanaatleri paylaşan iki akımı beraberce görme fırsatı bulacaktır.

Kitabın sonuna eklenen daha önce neşredilmiş iki makale muhtemelen okuyucuların ilgisini çekecektir. Türkiye'deki radikal dini ekolleri inceleyen ilk makale zaten bazı fakültelerde ders materyali olarak kullanılmaktaydı. 2006'da neşredilen bu araştırma, küçük bazı güncellemelerle yeniden sunulmuş oldu. Diğer makale ise dini cemaatleşmelerin "muhtemel" olumsuz sonuçlarına dikkat çekmektedir. Dini cemaatçiliği zemmeden Türkiye'deki "modern" ilahiyatçı akademik duruşu hiçbir zaman onaylamadım. Cemaatleşmenin önü alınamaz sosyal ve psikolojik bir vakıa olduğunu biliyordum ve cemaatsel oluşumların zarardan çok fayda ürettiğini her zaman görüyordum. 2007'de neşredilen bu makaleden genel olarak olumlu geri dönüşler almıştım. 2014 yılında Türkiye'de büyük bir dini cemaat etrafında başlayan yoğun tartışmalar ile birlikte, "Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları" başlığını taşıyan bu çalışma kanaatimce önem kazandı. Günümüz İslâmî cemaatleri hakkında farklı veçheleriyle bu kitap vasıtasıyla malumat edinecek okuyucu, din adına hareket etmekte olan her türlü yapının "çoğu kez istemsizce" dine zarar verecek bir duruma gelebileceklerini, en azından böyle bir potansiyeli taşıdıklarını, bunun karşısında liderliklerin, ama onlardan önemlisi sıradan müntesiplerin çok dikkatli ve tedbirli olmaları gerektiğini -umarım ki- görme fırsatı yakalayacaktır.

İstanbul Şehir Üniversitesi'nden mesai arkadaşım Dr. Hızır Murat Köse'nin ısrarlı teşvikleri olmasaydı üzerimdeki yoğun idari işlerin arasında bu zorlu yazım işini kesinlikle üstlenmezdim. İSAM'dan

Doç. Dr. Tuncay Başoğlu çalışmanın son taslağını baştan sona okuyarak çok kıymetli bulduğum ikaz ve değerlendirmelerini bana iletti. Bu dostlarıma bu vesile ile teşekkür etmek istiyorum. Öğrencilerimiz için bir ders, araştırmacılar ve konunun meraklıları için bir el kitabı olmasını tasarladığım bu çalışmanın her alanda daha ileri araştırmalara zemin teşkil edeceğini ümit ediyorum. Şüphesiz ki gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Mehmet Ali Büyükkara

Maltepe, 1 Ağustos 2015

İçindekiler

Giriş

İHYA HAREKETLERİNİN DOĞUŞU / TARİHİ ARKAPLAN 19

İslâm Dünyasında İhya Hareketleri 23

Hazırlayıcı Nedenler 24
Temel Meseleler 25
İhyacıların/İslamcıların Müşterek ve Farklı Yönleri 28

İlk İhyacılar / İslâmcılar 31

Seyyid Ahmed Han (1817-1898) 31
Cemaleddin Efganî (1838-1897) 33
Muhammed Abduh (1849-1905) 34
Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) 36

Osmanlı İslâmcılığı ve Sonrası 39

Birinci Bölüm

GELENEKÇİLİK 45

Gelenekçiliğin Özgün Karakteri ve Önemli Özellikleri 49

İslâmî Gelenekçilik 51

1. Selefiyye Gelenekçiliği 57

Selefiyye'nin Aşırı Bir Tezahürü Olarak
Vehhabîlik Akımı 60

Günümüz Selefiyyesi'nde Derin Kırılma: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye Ayrışımı 65
el-Kâide ve Küresel Cihat 71
Cihadî İhtilaflar 74
Selefîlikten Haricîliğe Geçişin Bir Numunesi Olarak Irak-Şam İslam Devleti (IŞİD) 75
Suudîlik ve Cihadîlik Arasında Yeni Bir Duruş Olarak Siyasî Selefîlik 76
Sahve Kökenli Siyasallaşma 78
Cihadî Kökenli Siyasallaşma 79
Suudî Kökenli Siyasallaşma 80
Mısır ve Pakistan'daki Diğer Büyük Selefî Organizasyonlar 81
Selefiyyeler Ayrışmasının Belirgin Sonuçları 82

2. Medrese Gelenekçiliği 85

Diyobendiyye 86
Meclis-i Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet 89
Sipâh-i Sahâbe 90
Taliban Hareketi 91
Taliban ve Selefîler 97
Pakistan Talibanı 100
Cemaat-i Tebliğ 102
İslam Dünyasının Diğer Sünnî Medreseleri 106
Şiî Medrese Geleneği ve İran İslam Cumhuriyeti 107

3. Tarikat Gelenekçiliği 111

Barelviyye 112
Türkiye'de Halidiyye Nakşîliği 118

İkinci Bölüm
ISLAHATÇILIK 131

Islahatçı Akımın Özgün Karakteri ve Önemli Özellikleri 135

Islahatçı Oluşumlar 138

1. Kültürel Islahatçılık 139

Nurculuk 139
Süleymancılık 145

Nedvetü'l-Ulemâ ve Medresetü'l-Islah 149
Muhammediyye 156

2. Siyasal Islahatçılık 159

İhvân-ı Müslimîn 161
Seyyid Kutub ve Radikalleşme 165
1980 sonrası İhvân 169
Diğer Ülkelerde İhvân 171
Diğer Siyasal Islahatçı Hareketler 183
Cemaat-i İslamî 184
Hizbü't-Tahrîr 189
Hizbullah 193
Ensârullah 198

Üçüncü Bölüm
MODERNİZM 205

İslâm Modernizminin Özgün Karakteri ve Önemli Özellikleri 209

Modernizmin Diğer Yenilikçi Hareketlerden ve Islahatçılıktan Farkı 209
Modernizmin Özellikleri 211

İslâm Modernizmi ve Kur'an 215

Metinselci Modernizm 216
Tarihselci Modernizm 224

İslâm Modernizmi ve Modern Yorumlar 231
İslâm Modernizmine Yönelik Eleştirel Tespitler 241
Modernizm Karşıtı Çağdaş Bir Akım Olarak Gelenekselcilik 243

EKLER 251

Ek 1: Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasi Hareketler 253

Giriş 253
1. Tarihi, Düşünsel, Sosyo-Kültürel Arkaplan ve Oluşum 257
2. Belli Başlı Radikal Dini Ekol ve Hareketler (1980-2000) 279
2.1. Milli Görüş Hareketi 280

2.2. Radikal İslamcı Gençlik 284
2.3. Avrupa'da Radikallik: Cemalettin Kaplan'ın Cemaati 288
2.4. İran Bağlısı Radikalizm 291
2.5. Kürtçü-İslamcı Radikalizm 294
2.6. Mirzabeyoğlu'nun Radikalizmi: İBDA 298
2.7. Nurcu Radikalizm 301
2.8. Ehl-i Kur'an Radikalizmi 304
3. İslamcı Radikalizmin Ulaştığı Durum: Özellikler, Başarılar, Zaaflar 308
Sonuç 314

Ek 2: Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları 317

Giriş 317
Grup İçerisinde Dinin Doğru Anlaşılmasını ve Temsilini Engelleyecek Sosyo-Psikolojik Faktörler 320
1. Grup Olmanın Doğal Niteliğinden Kaynaklanan Problemler 320
2. Grup Liderliğinden Kaynaklanabilecek Problemler 330
3. Grup İçi Eğitimin Yol Açabileceği Riskler 334
4. Grup Gerilemesinin Olası Riskleri 338
Sonuç 342

Kaynakça 345

Kısaltmalar

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale, kitap bölümü veya ansiklopedi maddesi
a.mlf.	Adı geçen müellif
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
krş.	Karşılaştırınız
s.	Sayfa
t.y.	Yayın tarihi yok
vd.	ve devamı
v.diğ.	ve diğerleri
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayın yeri yok

Giriş

İHYA HAREKETLERİNİN DOĞUŞU / TARİHİ ARKAPLAN

Yaşadığı parlak çağlardan sonra İslâm âleminin gerilemeye başlaması genellikle 18. yüzyılın ikinci yarısı ile tarihlendirilir. Uluslararası ilişkilerde, ekonomide, eğitimde ve bilimde Batı dünyası karşısında zayıflamaya başlayan İslâm ümmetini ve ümmetin elinde tuttuğu siyasi iktidarları ve kurumları tarihteki ihtişamlı dönemlerine geri döndürmek, en azından, devam eden olumsuz gidişatı durdurmak amacıyla dönemin bazı ilim ve fikir adamları siyasi ve entelektüel faaliyetler içerisine girdiler. Hedefe ulaştıracak çaba ve yöntemin adını ihya, tecdid ve ıslah olarak koydular.

İhya dirilişi, **tecdid** yenilenmeyi, **ıslah** ise düzeltme ve iyileştirmeyi ifade etmektedir. Bu gayeyi gerçekleştirmek isteyen şahıslar ve çevreler öncelikle müslümanların önündeki sorunları tespit etmek, sonra da bu sorunları çözmek ve sosyal, siyasi ve dini marazları tedavi etmek için gayret gösterdiler. Bazı faaliyetler şahsi olmaktan çıktı ve son iki yüzyılda İslâm dünyasının düşünce ve siyasetinde hayli etkili olan organize hareketlere dönüştü.

Aynı gaye ile hareket eden bu organize yapıların izlemiş oldukları usul ve yöntemler benzer özellikler göstermemektedir. Bir kısmı

müslümanlığın geleneksel mirasına tutunmuş ve yenilenmeye mesafeli durmuştur. Diğer bir kısmı geleneksel mirası ciddi şekilde sorgulamış, hatta reddetmiş ve modern bir reformculuğa girişmiştir. Bazı hareketler ise bu iki tarz arasını bağdaştırıcı bir çizgi geliştirmiştir. Geleneğe takılıp kalmanın ağırlaştırıcı sonuçlarıyla yüzleşmek veya reformculuğun riskini üstlenmek yerine, pragmatik bir şekilde kısa ve orta vadeli sosyo-politik ıslahatlar için çalışmak bazı hareketler için daha faydalı ve makul bir yöntem olarak görülmüştür.

Günümüz İslâmî akımlarına geçmeden önce, bu akımların ve bunlara bağlı hareket ve cemaatlerin 19. yüzyıla kadar geriye giden bir tarihi süreçte nasıl bir sosyal ve siyasi atmosferde ortaya çıktıklarını anlamak, ayrıca konumuz hakkındaki temel kavramların içeriklerine uzanmak faydalı olacaktır.

İslâm Dünyasında İhya Hareketleri

İhyacı olarak nitelenen şahsiyet ve hareketlerin ortak gayesi, Kur'an ve sünnet çizgisinden saptığını düşündükleri İslâm ümmetini bu sahih kaynaklara geri döndürmek, inanç ve düşünceleri bidat ve hurafelerden temizlemekti. Bu gaye aynı zamanda bir yenilenmeyi, tazelenmeyi hedefliyordu. Bu yüzden ihyanın yanısıra yenileme anlamında tecdid terimi kullanıldı. Yine bu çaba düzeltmeyi, bozulan kısımları onarmayı, noksanlıkları gidermeyi amaçlıyordu. Bu manaların karşılığı olarak da ıslah terimi istihdam edildi.

İhya, tecdid, ıslah faaliyeti olarak bilinen veya daha yaygın şekliyle **İslamcılık** olarak isimlendirilen söz konusu hareketi şöyle tarif etmek mümkündür:

> 19-20. yüzyıllarda, İslâm'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim vd.) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek, ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir harekettir.[1]

1 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık*, s. 9.

Tarifi yapılan hareketin 'ilerlemeci-gelişmeci' gayesi kendini hemen belli etmektedir. **Terakki** sözcüğüyle genellikle kavramlaştırılan ilerleme ve gelişme, tarifteki 'yeniden' vurgusuyla ifadesini bulan tecdid hareketi vasıtasıyla olacaktır. Fransızca kökenli reform kelimesi, aynı sözlük anlamındaki Arapça kökenli tecdid yerine zaman zaman kullanılsa da, yaptığı çağrışım nedeniyle İslâmcılar tarafından pek tercih edilmemiştir. Zira tecdid dinin aslına rücu ederek bir yenilenmeyi ifade ederken, reform, tarihte batı hıristiyanlığında yaşandığı gibi dinin bizzat aslı üzerindeki bir operasyonel değişikliği çağrıştırmaktadır. Daha da kötüsü, reformda "dışarıdan" maksatlı bir dönüştürme gayreti bulunmaktadır. Oysa bilinmektedir ki İslâmiyet, içtihat gibi araçlarla 'içeriden' yenilenmeye pekâlâ müsait bir yapıdadır.

Hazırlayıcı Nedenler

Avrupa merkezli Batı medeniyeti, 15-16. yüzyıllardaki rönesans ve reform hareketleriyle kendisini büyük ölçüde yenilemişti. Hıristiyan dogmatizminin toplumsal, kültürel ve siyasi alanda güç kaybetmesi başka sebeplerle birlikte sanayi devrimini kolaylaştırmış, bu gelişmeyle batı, teknik ve ekonomik bakımdan İslâm dünyasına kıyasla büyük mesafeler almıştı. Bu üstünlük karşısında müslüman ülkeler batılı emperyal güçlerin askeri, iktisadi ve kültürel istilasına maruz kaldı. 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle başlayan süreç, 1852'de Hint alt kıtasının İngiltere himayesine girmesiyle devam etti. Kuzey Afrika Fransa ve İtalya'nın işgaline maruz kaldı. 1882'de Mısır İngilizlerin eline geçti. Osmanlı Devleti kapitülasyon anlaşmalarıyla birçok ekonomik imtiyazı bu güçlere devretti. Girmiş olduğu harplerin ve Fransız İhtilali'nin ateşlediği milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle topraklarının önemli bir kısmını kaybetti.

Bu mağlubiyetler bir taraftan Batı emperyalizmine karşı düşmanlık doğuruyor, diğer taraftan ise bir özeleştirinin eşlik ettiği "yeniden istikrara kavuşmak, galip devletleri taklit etmekle mümkündür" fikrine güç kazandırıyordu. Avrupa'da bulunan elçilerin, aydın ve öğrencilerin arasında beliren batı hayranlığı, bir aşağılık duygusunu besliyor, kendine yabancılaşma durumu toplumun önemli bir kesiminde etkisini gösteriyordu.

Başta pozitivizm olmak üzere çeşitli Aydınlanma ideolojileri eğitimli müslümanlar arasında revaç bulmaktaydı. Oryantalizm ve misyonerlik faaliyetleri müslümanların özgüvenini ciddi olarak tehdit etmekteydi.

Onları kendi özlerinden, kültür ve medeniyetlerinden utanır veya en azından kuşkulanır hâle getirmekteydi.[2]

Sömürge yönetimleri altında hürriyetlerini kaybetmiş müslüman kitlelerin bu zararlı cereyanlar karşısında direnmesi hayli zor olsa da "ilk İslâmcılar" diye bilinen kimi şahsiyetler, aktivist bir tavırla ilmi, kültürel ve siyasi bir takım gayretlerin içerisine girdiler. İstiklalini kaybetmemiş ülkelerde de benzer çabalar mevcuttu. Çoğunlukla baskıcı yönetimlerle idare edilen bu ülkelerde insan hakları, anayasal düzen, eğitim reformu türünden modern meseleler, bazı baskı ve sansürleri göğüslemek pahasına tartışılmaya başlandı.

Temel Meseleler

İlk İslâmcı muhitlerde üzerinde konuşulan, tartışmaya açılan, hakkında büyüklü küçüklü eserler yazılan konuları şu şekilde sıralayabiliriz:

a) İlk Kaynaklara Dönüş: "İslâm'ı hayata yeniden hâkim kılma" teklifi, İslâmcı aydınların söyleminde önemli bir yer tutmaktaydı. Müslümanların gerilemesinin sebebi, çoğu İslâmcının kanaatine göre İslâmiyet'in özünden uzaklaşılmış olmasıydı. Çözüm gerçek İslâm'a yönelmek, yani İslâmlaşmaktı. Bunu gerçekleştirmenin yolu Hz. Peygamber dönemine, diğer bir deyişle Asr-ı saadete dönmekten ve temel kaynaklara, Kur'an ve sünnete sarılmaktan geçmekteydi. Bir sonraki vazife ise Asr-ı Saadet sonrasında ortaya çıkmış ve dinîleşmiş geleneklerin gözden geçirilmesi ve ıslah edilmesiydi. İslâm düşüncesini körelten, müslümanları yanlış yollara sevkeden bid'at ve hurafelerin ayıklanmasıydı. Bu nedenle ihyacı hareketler bazı modern araştırmalarda "ana kaynaklara dönüşçü" özelliği nedeniyle "yeni Selefîlik" veya "ıslahatçı Selefîlik" olarak tanımlanmıştır.[3]

---

2 Kara, *a.g.e.*, s. 14-5.

3 Aslında yeni Selefîlik ile, daha çok Vehhâbîlik'le özdeşleştirilen ve geleneksel Ehl-i Hadîs çizgisini devam ettiren günümüz selefîliği arasında "ana kaynaklara dönüşçü" ortak payda dışında belirgin bir benzerlik ve yakınlık bulunmamaktadır. İhyâcılık/İslâmcılık İslâm toplumunu modernleştirmek adına yükseltilen, entelektüel, rasyonel, bilimci, gelişimci, aktivist yönleri ağır basan, müslümanları birleştirici bir amaç güden küresel bir siyasi projenin adı iken; geleneksel Selefiyye, daha çok hadis merkezli bir metinciliği esas alarak akılcı çözümlere mesafeli ve dışlamacı karakteri baskın muhafazakâr bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu nedenle kavram kargaşasına meydan vermemek için modern karakteri hayli baskın olan Efganî-Abduh ekolü benzeri yönelimler için Selefiyye teriminin kullanılmaması daha isabetli olacaktır.

b) Terakki İçin İçtihat: İslâmiyet'in modern ihtiyaçları karşılayacak evrensel bir siyasi-sosyal muhtevaya sahip olduğu fikri, İslâmcıların sıklıkla vurguladıkları bir tez olmuştur. İslâmiyet'in modern dünyadaki bu kapsayıcılığı, kaynağını kutsaldan almakla birlikte akılla da kavranıp temellendirilebilir. Zira İslâm, akla uygun bir dindir. Bu nedenle çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak edebilir. Gelişmeye (terakki) engel olmadığı gibi bizzat gelişip ilerlemeyi emreder. Gelişmeye engel olan dini unsurlar, dine sonradan ilave edilen geleneğin tortularıdır. Tutucu bağlardan kurtulmak ve asli kaynakları gelişmeci bir dini sistemin hizmetine sunmak için, Ortaçağ'da kapanan içtihat kapısı yeniden açılmalı, yeni hükümler üretilmeli, mezhep taklitçiliğinin önüne geçilmelidir.[4]

c) Batı'dan Faydalanma: Müslümanlar batıyı üstün kılan ilmi, medeni ve teknik usulleri alarak kendi toplumlarını kalkındırmak zorundadır. Zaten Batı medeniyeti bugünkü yüksek seviyesine daha önce Müslümanlardan öğrendikleriyle ulaşmıştır. Hz. Peygamber'in "hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır" sözü referans alınmalıdır. Fakat bu yararlanma faaliyeti mutlaka seçmeci (eklektik) bir tarzda yapılmalıdır.[5] Çünkü yabancı ideolojiler ve ahlak anlayışları da bu arada alınırsa, bunlar İslâm'ın asli değerlerine uymadığından, bu çeşit bir taklit gelişmeye değil tam tersine yıkıma sebep olur.

d) Tasavvufa Çift Taraflı Bakış: İslâmcıların bir kısmı gelenekle hesaplaşma adına genel olarak tasavvuf ve tarikatlara menfi bakmışlardır. Tarikatların tembellik ve miskinlik yuvaları hâline geldiği; insan iradesini değersizleştirdiği; hurafeciliği geliştirdiği; takva, tevekkül ve zühd kavramlarını yanlış yorumlayarak ilerlemeye mani olduğu iddiaları sık sık dile getirilmiştir. Bununla birlikte felsefi bir boyut taşıması ve bütün dinleri içine alan müsamahakâr birlik anlayışı nedeniyle vahdet-i vücûd düşüncesi bazı İslâmcılar nezdinde özel ilgi görmüştür.[6] Bir kısım İslâmcının ise bizzat tarikat ehli olduğu zaten bilinmektedir.

e) Eğitimde Reform: Eğitim-öğretimin ıslahı İslâmcılığın üzerinde durduğu diğer bir önemli konudur. Onlara göre, medrese sistemini değiştirmek, ıslah etmek, pratik bir faydası olmayan devri geçmiş ders müfredatı yerine günün ihtiyaçlarına cevap verecek konuları okutmak,

---

4 Mümtazer Türköne, "İslamcılık (Giriş, Teşekkül Devri)", *DİA*, c. 23, s. 61-2.

5 Türköne, *a.g.e.*, s. 61.

6 İlhan Kutluer, "İslamcılık (Düşüncede)", *DİA*, c. 23, s. 66-7.

felsefenin ve pozitif bilimlerin tahsiline önem vermek gerekmekteydi.[7] Bu hedefler doğrultusunda Seyyid Ahmed Han Hindistan'da Aligarh Mektebi'ni kurmuş; Muhammed Abduh el-Ezher müfredatının ıslahı için çalışmış, Said Nursî ise Doğu Anadolu'da Zehrâ Medresesi adıyla açmayı düşündüğü bir yüksek öğretim kurumunu projelendirmişti.

f) İslâm Birliği: İttihad-ı İslâm veya Frenkçesiyle panislamizm adını verdikleri müslümanların siyasi birliği, İslâmcılara göre İslâm âleminin geri kalışını ve sömürgecilerin istilasını önleyecek tek çareydi. II. Abdülhamid bunu bir devlet politikası hâline getirdi. Osmanlı padişahının aynı zamanda ümmetin halifesi olma imtiyazı tahkim edilerek İslâm ülkelerinin maddi ve manevi desteğini celbetmek ve bu sayede imparatorluğu emperyalist güçler karşısında ayakta tutmak bu politikanın esas amacıydı.

Cemaleddin Efganî'nin İslâm birliği ideali ise daha kapsamlıydı. Ona göre, ittihad-ı İslâm'ın, din bağı, hac ve hilafet olmak üzere üç dayanağı vardı. Efganî milliyet faktörünü, din bağını gölgede bırakmaması ve kavmiyetçi taassubu artırmaması şartıyla faydalı bir unsur olarak ele aldı. Irkçı eğilimlerden uzak, din bağını güçlendiren müspet bir milliyetçilikten yana oldu. Mekke ve Medine'yi İslâm birliğinin manevi merkezleri olarak tespit etti. Müslümanların her hac mevsimi bu merkezlerde toplanarak ümmetin ortak meselelerini görüşmelerini, aralarında iş bölümüne gitmelerini önerdi. Hilafet kurumunu ise bu birliğin yegâne otorite mercii olarak kabul etti. Ancak bu hilafet, ümmetin katılımı ve meşveret esası ile yürütülmeli, mutlakiyet bırakılarak meşrutiyete geçilmeliydi.[8]

g) Şuraya Dayalı Yönetim: Kur'an ve sünnetin belli bir yönetim şekli ortaya koymadığını, genel esaslar belirlemekle yetindiğini savunan İslâmcılar, hilafet kurumunu, onu "peygamber vekâleti" kabul eden geleneksel anlayıştan farklı olarak "millete vekâlet" şeklinde takdim ettiler. Bu yeni yaklaşım halk egemenliğine vurgu yaparak anayasa (kânûn-i esâsî) ve vekiller meclisi gibi yeni kurumları güçlendirmeyi hedefliyordu. Meşveret, şura, biat gibi İslâmî kavramlar ile, batı kökenli demokrasi, parlamento, serbest seçim, kamuoyu gibi kavramların arasında yakın irtibatlar tesis ederek İslâmcı bir siyaset ideolojisi geliştirilmeye çalışıldı.[9]

---

7 Kara, *Türkiye'de İslamcılık*, s. 77.

8 Hayrettin Karaman, "Efganî, Cemâleddin", *DİA*, c. 10, s. 462-3.

9 Türköne, "İslamcılık (Giriş, Teşekkül Devri)", s. 60; Azmi Özcan, "İslamcılık (İkinci Meşrutiyet)", *DİA*, c. 23, s. 63-4.

h) Yazılı Üretim: İhyâcı/İslâmcı şahsiyetlerin ürettikleri edebiyâta bakıldığında, yukarıda belirttiğimiz ana meselelerin işlendiği eserlerin yanısıra, temel insan haklarını İslâm hukuku açısından ortaya koyan, müslüman kadının toplumdaki yerinin iyileştirilmesini savunan makaleler önemli bir hacmi kapsamaktadır.

Yine oryantalist tenkitlere cevap vermek yahut ideolojik ve felsefî nitelikli yabancı akımlarla mücadele etmek gayesiyle çok sayıda kitap telif edildi. Efganî'nin bir naturalizm eleştirisi mahiyetindeki *Dehriyyûn'a Reddiye*'si, İsmail Fennî'nin materyalist ve ateist felsefeleri eleştirdiği *Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* adlı çalışması, İslâm'ın bilimsel gelişmelere özü itibarıyla mani olduğu iddiasındaki Ernest Renan'a karşı yazılan reddiyeler ve William Muir'in *Life of Muhammad*'ine karşı Seyyid Ahmed Han'ın eleştirel mektupları türünden daha birçok eser konumuz olan edebiyâtın dikkat çekici mahsülleriydi.

Kur'an merkezli bir düşünce tasavvuruna sahip ihyâcı âlimlerin, ayetleri tefsir ederken Kur'an'ı modern bilimle uyumlu bir kitap olarak gösterme gayretinde olduklarını anlıyoruz. Bu yorum tarzı, İslâmiyet'in bilimsel gelişmeleri engellediği yönündeki iddialara bir cevaptı. Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı eseri bu tarz tefsirin en bilinen örneğidir. Hz. Musa'nın önünde dağın erimesi haberini (el-A'râf: 143) Seyyid Ahmed Han'ın volkanik bir patlama olarak açıklaması, yine Hz. Musa'nın elindeki asasıyla taştan pınarlar akıtmasını (el-A'râf: 160) Said Nursî'nin artezyenin işareti olarak göstermesi yahut kuşların attığı taşlarla Ebrehe ordusunun helâkını (el-Fîl: 3-5) Abduh'un bulaşıcı çiçek hastalığı ile izah etmesi, hissi mucizelerin aklîlleştirilmesi ve bilimsel hâle getirilmesi gayretinin ilginç örnekleri olarak dönemin eserlerinde karşımıza çıkmaktadır.[10]

İhyacıların / İslamcıların Müşterek ve Farklı Yönleri

Yukarıdaki temel meselelerin içeriğinde İslâmcı âlim ve fikir adamlarının tam manasıyla görüş birliği hâlinde olduklarını söylemek mümkün değilse de İslâmcı kimliği teşkil eden bazı ortak kabullerin bulunduğunu vurgulamak gerekir. Hemen hemen her İslâmcı isim, İslâm dininin gelişmeye ve ilerlemeye engel olmadığı, Batı medeniyetine üstünlük sağlayan unsurların esasen müslümanlardan alındığı, müslümanın sürekli çalışma

10 Kara, *Türkiye'de İslamcılık*, s. 68-9.

hâlinde olması ve güçlenmesi gerektiği, milletin ve ümmetin birlik ve beraberliğinin elzem olduğu gibi meseleleri savunmada söz birliği etmiş, müslümanları tevhid prensibi temelinde saf ve sağlam bir inanç sahibi kılmak, eğitim ve öğretimi ıslah edip taklitçi zihniyete savaş açmak, toplumu donuklaştıran mevcut ahlak anlayışını değiştirerek aktif, müteşebbis bir müslüman tipi ortaya çıkarmak, yeni ve kapsamlı bir cihat fikri geliştirerek düşmanla mücadele alanlarını çeşitlendirmek gibi ortak hedefleri benimsemiştir. Bu gayeler çerçevesinde *bid'at* ve hurafelerin reddi, medrese ve tarikatların ıslahı, yeni bir felsefe anlayışı ve terminolojisinin geliştirilmesi gibi konulara ağırlık vermişlerdir.

Diğer taraftan, mesela ihya hareketine "nereden başlamalı" sorusuna verilen İslâmcı cevaplarda önemli farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Cemaleddin Efganî'nin bu bağlamdaki cevabı özgürlük ve inkılâp olmuş, ömrünü ülke ülke dolaşarak geçirmiş, gittiği yerlerde siyasi faaliyetlere inandığı hedefler doğrultusunda ya bizzat katılarak ya da danışmanlık yaparak müdahale etmişti. Öğrencisi Muhammed Abduh ise siyasete mesafeli durmayı yeğlemiş, ıslahatçı bir mantıkla kurumların iyileştirilmesi, eğitimde reforma gidilmesi, kabiliyetli öğrenciler yetiştirilmesi, dini düşünce ve akidenin saf ve berrak hâle getirilmesi, dini meselelere modern çözümler üretilmesi türünden konular üzerine yoğunlaşmıştı. Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza ise hocasının ölümünden sonra onun modernleşme yanlısı ıslahat çizgisini terkederek, kendisine miras kalan Menâr ekolünü daha siyasi, aynı zamanda muhafazakâr ve selefî bir çizgiye yerleştirmişti.

Tecdid ve ıslah gayretlerinin tamamlayıcı bir parçası olarak silahlı mücadeleyi benimseyen hareketler de yok değildi. Bengal'de Hacı Şeriatullah tarafından kurulan ve Dûzû Miyan ile büyüyen Ferâizi hareketi, İngiliz sömürgeciliğine ve onların hindu işbirlikçilerine karşı cihat açtı. Sih güçlerine karşı Hindistan'da yıllarca silahlı mücadele yürüten Seyyid Ahmed Şehid Barelvî ve onun Tarîkat-ı Muhammediyye teşkilatı da aynı yöntemi izledi. Endonezya'da Tuanku Imam Bondjol ile Hacı Miskin'in Hollanda sömürgeciliğine karşı cihadı ise tarihe Pedri Hareketi (1803-1837) olarak geçti. Şeyh Osman ibn Fûdî veya diğer ismiyle Osman dan Fodio Batı Afrika'da sadece bir ıslahatçı olarak kalmadı, şeriatın hüküm süreceği bir devletin tesisi için silahlı mücadeleye de yöneldi. Kuzey Afrika'da ise aslında bir tarikat hareketi olan Senûsiyye özellikle Şeyh Ahmed Şerif es-Senûsî zamanında Fransız, İtalyan ve İngiliz işgaline karşı sert ve yer yer başarılı bir direniş gösterdi.

İslâmcı şahsiyetlerin geleneği hangi ağırlık ve üslupta sorguladıkları veya lâdinî mihraklara karşı reaksiyoner olup olmadıkları, yazar ve araştırmacılar nazarında onların modernist veya muhafazakâr olarak değerlendirilmelerinin kıstaslarıydı. Mesela Seyyid Ahmed Han ve Efganî'nin ikisi de modernist ve akılcı olmasına rağmen, Ahmed Han'ın natüralizme kayan görüşleri, Efganî'nin bile tahammül edemeyeceği ve bu sebeple reddiye yazacağı derecede aşırı düzeylerdeydi. Osmanlı dönemi İslâmcılarından Mustafa Sabri, Said Nursî ve Elmalılı Hamdi'nin üçü de muhafazakâr kişiliklerdi. Fakat ilki içtihada karşı, ikincisi içtihat yanlısı olmakla beraber günün şartlarını elverişli bulmadığı için muhalif, üçüncüsü ise içtihada taraftardı.[11] Osmanlı'nın Mustafa Sabri, İskilipli Âtıf, Said Nursî gibi muhafazakâr İslâmcıları genellikle Cumhuriyet devrimlerine muhalif bir pozisyon almışlar; modernist olarak vasfedilen İzmirli İsmail Hakkı, Şemseddin Günaltay, Mehmet Şerafettin Yaltkaya gibi isimler ise laik idarede önemli görevlere getirilmişler, hatta yeni rejimin tasarruflarını savunan bir söylem geliştirmişlerdi.

11 Kara, *Türkiye'de İslamcılık*, s. 38-9.

İlk İhyacılar / İslâmcılar

İhyacı/İslâmcı düşüncenin mimarları ya da öncüleri diyebileceğimiz sembolleşmiş bazı isimlerin özetle de olsa tanıtılması, kitabın konusu olan ana akımların köklerinin ve dayandıkları düşünce ve paratiklerin daha iyi anlaşılması bakımından yararlı olacaktır. Bu şahsiyetlerin fikir, tavır ve metotlarındaki bâriz farklılıklar hemen dikkat çekecektir.

Seyyid Ahmed Han (1817-1898)

Aile nesebinin Hz. Peygamber'e ulaştığı iddiasından dolayı seyyid ünvanı taşıyan Ahmed Han, 1817'de Delhi'de dünyaya geldi. Dini ilimler ve hukuk tahsili gördü. O sırada İngiliz idaresi altında olan Hindistan'da uzun yıllar hâkimlik vazifesinde bulundu. Sömürge yönetimine karşı 1857'de başlatılan Sipahi Ayaklanması sırasında İngilizlere bağlı kaldığı için takdir nişanına layık görüldü. 1869'da İngiltere'ye giderek, bulunduğu on yedi ay zarfında İngiliz üniversite sistemini inceledi. Ülkesine dönüşünde *Tehzîbü'l-Ahlâk* adıyla aylık bir gazete çıkararak müslümanları batı kültürüne ve İngiliz hükümetine ısındırmak için çaba gösterdi; din ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması ve dinin her işe karıştırılmaması gerektiğini savundu. Tıpkı İslâm'ın ikinci asrında Grekçeden çevirilerle başlamış olan İslâm rönesansını tekrar başlatmak fikriyle, İngilizce eserleri Urducaya

çevirme işini yürütecek Abbasî Bağdat'ındaki Dârü'l-Hikme benzeri Scientific Society'yi hayata geçirdi. 1877'de Aligarh'ta batılı standartlarda eğitim hizmeti verecek bir kolej kurdu. Bu kurum onun ölümünden sonra 1920'de üniversiteye dönüştü. 1886'da müslümanları eğitim ve siyaset sahalarında aydınlatmak amacıyla Tüm Hint Müslümanları Eğitim Konferansı'nı başlattı. Ömrünün sonlarına doğru İngilizlerden "sör" ve "şövalye" ünvanları alan Ahmed Han 1898 yılında Aligarh'ta hayata gözlerini yumdu.

Öyle anlaşılıyor ki Ahmed Han, özellikle müslümanlar açısından tam bir felaketle neticelenen Sipahi Ayaklanması'ndan sonra müslüman halkın sosyal ve siyasi statüsünün daha da kötüleşmemesi adına kendisine İngilizler ile müslümanlar arasında aracılık pozisyonu biçmişti. Kurtuluş, kalkınma ve gelişme çabasındaki müslümanlara, Batı medeniyetini örnek alınması gereken bir numune olarak sunması bu sebeptendir. İlerleme programını üç temel husus üzerine bina etmiştir: Batı eğitim ve bilimini tereddütsüz kabul etmek ve batılı normlarda yeni bir eğitim kurumu açmak; modern şartlar doğrultusunda dine ve kutsal kitaplara akılcı bir yorum getirmek; idarecilerle müslüman halk arasındaki uçurumu kapatacak köprüler inşa etmek.[12]

İslâmiyet'in akılla uzlaştığını kabul eden Ahmed Han, Avrupa Aydınlanma akılcılığı ile tabiat felsefesinin geniş ölçüde tesirinde kalmıştı. İnanç sistemlerini değerlendirirken "tabiata uyma" ilkesini kabul etmiş ve İslâm'ın bu ölçüye en çok uyan din olduğu sonucuna varmıştır. Kâinatın tamamen sebep-sonuç ilişkisiyle yürüdüğünü öne süren Ahmed Han, dolayısıyla mucize ve kerametleri kabul etmemiş, mucizelerle ilgili nasları tabiat kanunlarına uyumlu şekilde yorumlamıştır. Kur'an-ı Kerim'deki dünyevi hükümleri dinin bir parçası olarak görmeyen Ahmed Han, hadis-i şeriflerin kabulünde akıl ve tabiata uyum kriterini getirmiş, bu uyumu bulamadığı hadisleri reddetmiştir. Onun, dinin anlaşılmasında Kur'an'la yetinen bir telakkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh, hadis, tefsir ilimleriyle bunların prensiplerinin yeniden münakaşa edilmesi gerektiğini, bu bakımdan bir Luther'e ihtiyaç duyulduğunu söylemesinden, Ahmed Han'ın, Protestan reformuna benzer bir hareketin İslâm dünyasında gelişmesini arzu ettiği hissedilmektedir.[13]

---

12 Gülseren Halıcı Özkan, "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh: Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/8 (2003), s. 150-1.

13 Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın ➔

Din ile siyasetin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan ve cihanşümul hilafet yönetimine sıcak bakmayan Ahmed Han, bu düşüncesiyle, daha sonra Mısırlı Ali Abdurrâzık (1888-1966) ve Tâhâ Hüseyin (1889-1973) gibiler tarafından kuvvetle müdafaa edilen laik İslâm tezinin bir öncüsü sayılabilir. Aslında Ahmed Han, tüm bu fikirleriyle ilk İslâmcılar arasında aykırı bir konuma sahip olmuştur. Onun dini ihya eden değil, bilakis tahrip eden birisi olduğu ileri sürülmüştür. Efganî ve Abduh onu İngiliz sömürgeciliğine hizmet etmekle suçlamışlardır. "Modern hayata yönelik özgün İslâmî bakış ve duruş geliştirmek yerine, İslâm'ı modern hayata uydurmaya çalışmak" ithamı, Ahmed Han'ı diğer İslâmcılardan ayıran bir ölçüt olabilir. Yakın dönem "İslâm modernizmi" hareketlerinin de maruz kaldığı benzer ithamlar, çalışmamızın modernist akım ile alakalı bölümünde daha etraflıca ele alınacaktır.

Cemaleddin Efganî (1838-1897)

Azerî, Fars veya Afgan kökenli olduğu hakkında iddialar bulunan Cemâleddin Efganî, on sekiz yaşına kadar Kabil'de bulunmuştur. Afganistan'ın meşhur âlimlerinden dil, tarih, din, felsefe ve siyaset alanında dersler aldı. Daha sonra İngiliz idaresindeki Hindistan'a geçti. Orada Avrupa bilim ve edebiyatıyla tanıştı. Hayatı boyunca birçok ülkeyi dolaştı. Bazıları birkaç defa olmak üzere Hicaz'a, İran'a, Hindistan'a, Mısır'a, İstanbul'a, Londra'ya, Paris'e, Rusya'ya seyahatler yaptı.

Bazen kısa bazen uzun süreler kaldığı her ülkede milli ve dini şuur uyandırmak, İslâm ülkeleri arasında sağlam bağlar kurmak, mezhebi çatışmaları önlemek, güç birliği oluşturarak sömürgeciliğe karşı mücadele etmek üzere siyasi, ilmi ve kültürel faaliyetlerde bulunan Efganî, bu amaçlarla çeşitli teşkilatlara katılmış veya kurucusu olmuştur. Afganistan'da bir süre başbakanlık dahi yaptı. Bu mücadelesi boyunca birkaç kez tutuklandı ve sınır dışı edildi. Talebesi ve dava arkadaşı Muhammed Abduh'la beraber 1883-1884 yıllarında Paris'te çıkardıkları *Urvetü'l-Vüskâ* dergisi, İslâm ülkelerindeki hürriyet ve ıslahat fikriyâtını besleyici bir işlev gördü. İran'da tütün üzerinde tekel kuran İngiliz şirketine karşı Şiî din adamlarıyla işbirliği içinde verdiği mücadele (1890), yönetim değişikliğine neden olacak bir devrim hareketine dönüştü. II. Abdülhamid'in İslâmcı

Dünyevîleşmesi", *Dîvân*, 14 (2003/1), s. 144-6; Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, c. 2, s. 74-5.

politikalarının oluşumunda ve Yeni Osmanlıların anayasa ve meşrutiyet taraftarlığında onun bıraktığı tesir büyük olmuştur. Hayata 1897'de İstanbul'da veda eden Efganî, genellikle İslâmcılığın ilk ve asıl kuramcısı olarak takdim edilmektedir.

Efganî'nin ıslahat programında İslâm birliği fikrinin çok önemli bir yeri vardı. Ona göre bu birliğin başında mutlaka bir halife bulunmalıdır. Ancak yönetim, ümmetin katılımı ve meşveret usulü ile yürütülmelidir. Mutlakiyetçi yönetimler İslâmî ve ahlakî değildir. Batının körü körüne taklidi Efganî'ye göre asla çözüm değildir. Batı, güç ve hâkimiyetin sırlarını keşfetmiş ve bunları yerli yerinde kullanarak ilerlemiştir. Bu sırların başında, düzen, sabır ve sebat gelir. Müslümanların bu değerleri alıp geliştirmeleri gerekir. Müslümanlara dinleri hususunda taassupkâr olmalarını öneren Efganî, batı karşısındaki aşağılık kompleksini anlamsız bulur ve Ortaçağ'ın üstün İslâm medeniyetini hatırlatır. İslâm'ın çağın şartlarına cevap verebilmesi, İslâmî prensiplerin güçlü şekilde hayatiyetini sürdürmesi için, değişen sosyal, siyasi, iktisadi şartlara göre içtihat edilmesi gerekir. İçtihat kapısının kapalı olduğu fikri bu açıdan zararlıdır. Saltanat sistemi, batınîlik, kadercilik, hadis uydurmacılığı, medrese sisteminin bozuluşu, cehalet, amelsizlik gibi etkenlerle bu medeniyet duraklamış, sonra da gerilemeye başlamıştır. Bu süreci ilerlemeye doğru çevirmek, sistemli bir ıslahat projesiyle mümkündür.[14]

Efganî ıslahatta önceliği siyasi çalışmalara vermektedir. O hayatında, yönetimden yani tavandan başlayıp tabana, halka doğru inen hızlı bir toplumsal iyileştirmeyi sağlayacak faaliyetlere öncelik vermiştir. Bu faaliyetlerde anti-emperyalist söylem egemendir. Mısır'da İhvân-ı Müslimîn, Pakistan'da Cemaat-i İslâmî gibi siyasi örgütlenmeler, Efganî'nin ıslahat gayretlerinin izinden giden hareketler olarak değerlendirilebilir.

Muhammed Abduh (1849-1905)

Mısırlı bir Türkmen ailesine mensup olan Muhammed Abduh, Tanta'da başladığı tahsil hayatını Kahire'de sürdürdü. O sırada Mısır'da bulunan Efganî ile tanıştı; ondan matematik, felsefe ve kelam dersleri aldı. Bundan sona hocasının yönlendirmesiyle sosyal ve siyasi konularla ilgilenmeye başladı. Bu arada el-Ezher'de hocalık yaptı, gazetelerde yazdı. Urâbî Paşa'nın İngiliz sömürgeciliğine karşı başlattığı direniş hareketini

14 Karaman, "Efganî, Cemâleddin", *DİA*, c. 10, s. 461-2.

desteklediğinden dolayı sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. 1883 sonlarında Efganî'nin daveti üzerine Paris'e giderek onunla birlikte *Urvetü'l-Vüskâ* dergisini çıkardı ve aynı adla kurdukları cemiyette yer aldı. Dergi kapatılınca, Mısır ve İslâm dünyasının kısa vadeli, parlayıp sönen siyasi gayretlerle kurtarılamayacağı kanaati pekişti ve Efganî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi.

Beyrut'a dönüşüyle beraber daha çok eğitim, kültür ve düşünce üzerinde durdu, dinler arası diyalog çalışmalarına önem verdi. Sürgün cezasının affının ardından 1889'da Mısır'a döndüğünde siyasi faaliyetlerini ve Efganî ile yaptığı işbirliğini azalttı. el-Ezher'de başlattığı tefsir derslerini vefatına kadar sürdürdü. Neşrettiği *el-Menâr* dergisinde siyasi meselelerden ziyade ilmi ve fikri konulara odaklandı. Bu arada hâkimlik vazifesi aldı. Ezher İdare Meclisi'ne üye tayin edildi ve üniversite müfredatının ıslahı için projeler geliştirdi. Bunun için Oxford ve Cambridge üniversitelerini ziyaret edip incelemelerde bulundu. 1905'te İskenderiye'de vefat etti.

Abduh'un ana hedefi, ilk kaynaklarından hareketle dinin anlaşılmasını sağlamak, itikadı Asr-ı saadetteki saflığına kavuşturup onun akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirmek, değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmekti. Çağdaş bir İslâm düşüncesi kurabilmek için modern batı ile ilişkilerin geliştirilmesini düşünüyor, batıdan bilim ve tekniğin alınmasını teşvik ederken, bu medeniyetin dinimize uymayan taraflarından uzak durulmasını istiyordu.

Abduh, kader meselesinde, insanın iradesi ve kesbine Eş'arî anlayıştan daha fazla değer vererek Mâturîdîliğe ve Mu'tezile'ye yaklaştı. Kur'an'ın insanların ilmi ve ahlaki seviyelerini yükseltmek için indirildiğini söyledi; onun hasta ve ölülere okunan bir kitap hâline getirilmesini eleştirdi. Dinin anlaşılmasında Kur'an'a merkezi bir rol biçip sünnetin delaletini büyük ölçüde ihmal etmesiyle geleneksel Selefîlikten ayrı düştü. Bazı ayetleri kendi zamanındaki bilimsel verilere uygun olarak yorumlamaya çalıştı. Fıkıhta içtihadı savundu. Fetva ve kazâda maslahat prensibinin işletilmesini önerdi. Kutsama kasdıyla olmaksızın heykel yapımına, şapka gibi batılı kıyafetlerin giyilebileceğine, Ehl-i Kitab'ın kestiğinin yenilebileceğine dair verdiği ruhsatlar, dönemin bazı ilim adamları tarafından tenkit edildi.[15]

---

15 Said Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*, c. 30, s. 484. Abduh'un dini ve siyasi ıslah düşüncesi hakkında kapsamlı malumat için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1998, s. 87-295.

Söz konusu fikriyâtı ve yöntemiyle Muhammed Abduh, siyasi olmaktan çok kültürel karakterli, tabandan tavana doğru bir toplumsal inşayı öngören ıslah hareketlerinin model aldığı bir öncü oldu. Eğitim, okullaşma, basın-yayın gibi faaliyetler üzerine yoğunlaşan, bunların gelişmesi ve zarar görmemesi için, değişken nitelikli siyasetten uzak durmayı yeğleyen günümüz dini hareketleri ile Abduh'un yöntemi arasında bariz benzerlikler bulunmaktadır. Bu arada Abduh'un din anlayışının yer yer modernist motifler taşıdığı gözden kaçmamaktadır.

Abduh ve Efganî'den büyük ölçüde etkilenmiş isimler olarak öne çıkan Mehmet Akif, Musa Cârullah, Muhammed İkbal gibi şahsiyetler Efganî'nin siyasi ıslahatçılığından çok Abduh'un kültürel ıslahatçı çizgisine yakın bir duruş sergilemişlerdir. Dini ve siyasi birçok konuda Abduh'la paralel düşünen Tatar âlimi ve düşünürü Musa Cârullah'ın (ö. 1949) da aralarında olduğu Rusya Cedîdcileri, medrese usulünün klasik eğitim metotlarını (*usûl-i kadîm*) izleyen ulemanın aksine, Batılı eğitim müfredatından esinlenen reforme edilmiş bir eğitim sistemini (*usûli cedîd*) savunmuşlardır.[16] Bu akımda Kur'an-ı Kerim'in merkezi kaynaklığına ve içtihada yapılan güçlü bir vurguyla, mezhepler üstü, akılcı ve modern hayata uyumlu bir İslâm anlayışı benimsenmektedir.

Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)

Tokat doğumlu olan Mustafa Sabri Efendi, ilmi kariyerinde Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliğine kadar yükseldi. Bir İttihad ve Terakki Fırkası mensubu olarak bir süre II. Abdülhamid muhalifi bir duruş sergiledi. Daha sonra Hürriyet ve İtilaf Fırkası kurucuları arasında yer aldı. İslâm İlimleri Cemiyeti'nin reisliğini yaptı. Damad Ferid hükümetinde şeyhülislamlık görevine getirildi (1919-1920). Anadolu'daki Milli Mücadele hareketine ve riyasetine güvenmiyordu. Karşı tedbirler alınmasını önerdi. Teklifi kabul edilmeyince görevinden istifa etti (Eylül 1920). Bu süreçte kurucusu olduğu Teâlî-i İslâm Cemiyeti'nde İskilipli Âtıf Efendi ve Said Nursî ile çalıştı. Cumhuriyet'in ilanından sonra yeni yönetim Mustafa Sabri'yi muhalif 150'likler listesine dâhil etti ve 1924'te vatandaşlıktan çıkardı.

---

16 Cedîdcilik hakkında bkz. Taha Akyol, "Cedîdcilik", *DİA*, c. 7, s. 211-3; Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *DİA*, c. 31, s. 214-6.

Önce Mısır'a giden Mustafa Sabri Efendi, daha sonra geçtiği ve bir süre ikamet ettiği Gümülcine'de çıkardığı *Yarın* dergisinde İslâm dünyasındaki batılılaşma hareketini tenkit etti. Kahire'de bu söylemini devam ettirdi. Başta Muhammed Abduh ve Reşid Rıza olmak üzere Ferid Vecdi, Merâğî, Muhammed Heykel, Ali Abdurrâzık gibi bazı Mısırlı âlim ve aydınları, İslâm dinini batı düşüncesi ve değerlerine göre yorumladıkları için ağır bir dille eleştirdi. Tecdîd hareketlerinde ölçünün kaçtığı inancındaydı. Modern çözümler sunan fetvalara, akılcılık adına hissi mucizeleri inkâr eden yaklaşımlara reddiyeler yazmaktan geri kalmadı. Fakat İslâm'ın bilimle çatışmadığı tezini ısrarla savundu.

İnsanın fiilleri meselesinde İslâmcıların çoğunluğunun meylettiği hürriyetçi Mutezilî ve Mâturidî görüşlere uzak duran Mustafa Sabri Efendi, Hanefî mezhebinden olmasına rağmen cebriyeci bir telakkiyle Eş'arîliğe yaklaştı. Hilafetin ilgasına şiddetle karşı çıkmakla beraber Millet Meclisi'nin bir şahs-ı manevî olarak halifeliği temsil etmesinde dini bakımdan bir mahzur görmedi. Kadınların tesettüründe gördüğü gevşeklikleri yazılarıyla önlemeye çalıştı. Hakkında af çıkmış olmasına rağmen, Türkiye'de İslâmî yönetimden artık geriye bir şey kalmadığını ileri sürerek yurda bir daha dönmedi ve 1954 yılında Kahire'de vefat etti.[17]

Mustafa Sabri Efendi, özellikle Mısır döneminde, modern motifler taşıyan ve Abduh'la sembolleşen İslâmcı ekolün karşısında, modernizm karşıtı (anti-modernist), eğitimde *usûl-i kadîm* yanlısı muhafazakâr ve gelenekçi bir İslâmcı ekolün kurucu ismi oldu. Düzceli Zâhid Kevserî (ö. 1951), Lübnanlı Yusuf Nebhanî (ö. 1932), son dönemde Suriyeli âlim Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1997) bu ekolün önemli isimleri oldular. Mustafa Sabri'nin öğrencisi Ahmet Davudoğlu (ö. 1983) bu ekolü Türkiye'ye taşıdı. Batılılaşma ve laikleşme muhalifi sert söylemi, tasavvuf ve mezhep karşıtlarına karşı ağır eleştirileriyle bu ekol İslâmcılık düşüncesinde farklı bir hattı oluşturdu. Ekolün Türkiye'deki önemli isimlerinden Davudoğlu'na göre din, yenilik taraftarlarının anladığı gibi "çömlekçi çamuru" değildir. Bu nedenle öyle herkes ondan istediği gibi "çanak, çömlek, vazo, heykel" yapamaz, zira din "... neşvünema bulmakla değil, ancak çelik gibi donuk durmakla ilahi vasfını muhafaza etmiş ve edecektir."[18] Dolayısıyla yenilik taraftarlarının yaptıkları, dini tahrif etmekten başka bir şey değildir.

---

17 Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, c. 31, s. 350-3.

18 Ahmed Davudoğlu, *Selâmet Yolları: Bülûğü'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul, t.y., "Mukaddime" bölümü, c. 1, S. E.

Osmanlı İslâmcılığı ve Sonrası

Mustafa Sabri'nin de mensubu olduğu Osmanlı İslâmcılık hareketi, ittihad-ı İslâm adı altında 1870'li yıllardan itibaren Osmanlı devletinin hâkim siyasi düşüncesi oldu. İslâmcı olarak bilinen münevverler bu ilk yıllarda siyasette katılımcılığı savunan düşüncelerini II. Abdülhamid'in monarşik yönetimi altında açıklama imkânı bulamadılar. İktidara muhalif bir grup oluşturarak meşrutiyet yanlısı faaliyetler içerisinde oldular. Bu yüzden sansür ve takibatlara maruz bırakıldılar. Sürgün ve hapis cezasına çarptırılan İslâmcılar oldu.

Fikir hareketi olarak İslâmcılık, Osmanlı ülkesinde esasen II. Meşrutiyet sonrasında *Sırât-ı Müstakîm* dergisinin 14 Ağustos 1908'de yayın dünyasına girişiyle kendisini ifade imkânı buldu. *Sırât-ı Müstakîm*'den sonra *Sebilürreşad*, *Beyânü'l-Hak*, *İslam Mecmuası*, *Volkan* gibi dergilerde kümelenen Said Halim Paşa, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, Şeyhülislam Musa Kâzım, Babanzâde Ahmed Naim, Seyyid Bey, Mehmet Ali Aynî, Mehmed Akif, Said Nursî, Elmalılı Hamdi, Aksekili Ahmed Hamdi, Mehmed Şemseddin (Günaltay) gibi isimler tarafından başlatılıp geliştirildi.[19]

---

19 Kara, *Türkiye'de İslamcılık*, s. 26-8.

İktidardaki İttihad ve Terakki partisinin Türk milliyetçisi bir çizgiye kayması, İslâmcı gruptan ayrılan Türkçü bir ekibin 1911'de *Türk Yurdu* dergisini çıkarması, Arnavut ve Arap müslümanların Osmanlı hükümetine başkaldırması gibi gelişmelerin ardından ve I. Dünya Savaşı'nda alınan ağır yenilgi ve toprak kayıpları sonrasında, 1920'lere gelindiğinde İslâmcılığın en azından siyasi alanda pek bir ağırlığı kalmamıştı. Fakat İslâmcıların büyük bölümü Milli Mücadele'ye destek verdi. Birçoğu ilk mecliste mebus olarak yer aldı. Cumhuriyete sıcak baktılar ve içlerinde saltanatın ve hilafetin kaldırılmasına destek verenler çıktı.

Laikçi devrimlerle beraber Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni ideolojisinin yerleşmesi sonrasında İslâmcılar farklı tutum ve tavırlar geliştirdiler. Yeni oluşan maarif ve hukuk kurumlarında, siyasi organlarda ve dini idarede görev alarak devletle uzlaşan İslâmcılar az sayıda değildi. Bunlar dışında Mustafa Sabri gibi muhalifler yurtdışında kalmayı tercih etti. Elmalılı Hamdi (1878-1942) gibiler ise uzlete çekilerek mesailerini ilmi çalışmalara hasrettiler. Said Nursî (1878-1960) ve Süleyman Hilmi (1888-1959) gibi isimler de bazen aktif bazen pasif tarzda cemaatleşme gayreti içinde oldular.

1925-1950 arasında İslâmcı aydınlar fikri mesailerini daha çok İslâm'ın iman, ibadet, ahlak konularında harcadılar. Mevcut sistem içinde dini kimliğin korunup geliştirilmesine, maddi ve manevi kalkınmanın birlikte gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaya çalıştılar. Alternatif bir İslâmcı siyaset ideolojisi ve projesi üretimi peşinde olmadılar.

1950'lerde başlayan demokratik gelişmeler sonrasında ise, o döneme kadar oluşan birikimin siyasete taşınması ve dini değerlerin sosyal ve siyasi projelerde yer bulması süreci başlamış oldu. 1960'lardan itibaren günümüze kadar Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub gibi İhvân-ı Müslimîn'e mensup liderler ile Ebü'l-Hasan en-Nedvî, Mevdudî gibi Hint bölgesi bilginlerinin, İslâm Devrimi sonrası İranlı Şiî müelliflerin ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekselci, Fazlurrahman gibi modernist düşünürlerin eserleri yoğun şekilde Türkçeye çevrilmiş, bu kitaplar ve Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç gibi yerli düşünürlerin eserleri, İslâmcı olarak tanımlanan aydınların fikri eğilimlerini farklı biçimlerle de olsa etkilemiş, ayrıca Milli Görüş hareketini de doğuran İslâmcılığın siyasileşmesi sürecini hazırlamıştır.[20]

---

20 Kutluer, "İslâmcılık (Düşüncede)", s. 67.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümleri, günümüz İslâm dünyasının üç büyük akımı olan **gelenekçilik, ıslahatçılık ve modernizmi**, bunların şahıs veya teşkilat olarak önemli temsilcilerini ve bunların görüşlerini değerlendirmeye alacaktır.

Söz konusu akımların kesin hatlarla birbirlerinden ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Aralarında mutlaka bazı benzerlikler bulunmaktadır. Farklı akımlara bağlı oluşumlar arasında geçişkenlikler yaşanmaktadır. Gelenekçi yapılarda ıslahatçı eğilimlere veya ıslahatçı yapılarda güçlü modernist motiflere sıklıkla rastlamaktayız. Fakat bu benzerlik ve geçişkenliklere rağmen, İslâm dünyasındaki dini özellikler gösteren mevcut siyasi, ilmi ve kültürel oluşumların söz ve icraatlarına ve tabii ki tarihsel köklerine bakarak üçlü bir ana sınıflamanın yapılmasının ve bu sınıfların kendi altlarında detaylandırılmasının mümkün olacağını düşünüyoruz.

Temel Sorular

1. 19. yüzyılda dinî ıslah ve ihya hareketlerini hazırlayan sebepler nelerdir?
2. İlk İslâmcılar açısından ıslah/tecdid ile reform kavramları arasında nasıl bir fark bulunmaktaydı?
3. İlk İslâmcıların üzerinde konuşup yazdıkları temel meseleler nelerdir?
4. İlk İslâmcılar hareket usulü ve üslubu bakımından hangi hususlarda birbirlerinden farklılaşmışlardı?
5. İlk İslâmcı şahsiyetlerden Seyyid Ahmed Han ile Cemaleddin Efganî'nin Batı'ya bakışlarını mukayese ediniz.
6. İlk İslâmcı şahsiyetlerden Cemaleddin Efganî ile Muhammed Abduh'u siyasi faaliyetlere bakışları ve katılımları yönüyle mukayese ediniz.
7. İlk İslâmcı şahsiyetlerden Muhammed Abduh ile Mustafa Sabri Efendi'yi dinî gelenek ile olan ilişkileri yönüyle mukayese ediniz.
8. Osmanlı dönemi İslâmcılarının Cumhuriyet dönemindeki faaliyetlerini özetleyiniz. Onlar Cumhuriyet dönemi İslâmcılığına nasıl bir miras bıraktılar?
9. İslâmcılık düşüncesi gözettiği hedefler itibarıyla 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ne kadar başarılı sayılabilir?
10. Dini gelenek ve modernizm arasındaki doğal gerilim ile yüzleşen ilk İslâmcıların teklif ettikleri çözümlerin halk nezdinde karşılıkları nasıl olmuştur? İslâmcı âlim ve aydınların farklı arayışlarının sıradan müslümanların hayatında, olumlu ve olumsuz yönleriyle ne gibi tesirleri olmuştur?

İleri Okumalar İçin Öneriler

- Cemaleddin Efganî, Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, İstanbul, 1987.
- Reşid Rıza, Hayrettin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, İstanbul, 2015.
- Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, İstanbul, 2013.
- Mustafa Sabri Efendi, *Dînî Müceddidler Yâhûd "Türkiye İçin Necât ve İtilâ Yolları"nda Bir Rehber*, İstanbul, 1338-1340.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İstanbul, 2015.
- İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I-III, İstanbul, 2014.
- Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İstanbul, 1994.
- Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1998.
- Eyyüp Said Kaya, "Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011), s. 27-50.
- *Milel ve Nihal* (Din, Tecdid ve Reform Özel Sayısı), 5/2 (2008).
- *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1700-1850*, ed. Nail Okuyucu, İstanbul, 2014.

Birinci Bölüm

GELENEKÇİLİK

Bir toplum veya toplulukta eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa aktarılan, üyeler arasında manevi bağları güçlendiren, özgüven kazandıran ve belli bir yaptırım gücü olan bilgiler, âdetler, davranışlar, alışkanlıklar, sözlü ya da yazılı kültürel kalıntılar geleneği oluşturmaktadır. Örneğin mezheplerin, tarikat ve medrese kurumlarının kendilerine özgü gelenekleri bulunmaktadır. Bunlar ümmet veya İslâm geleneği denilen geleneksel ana bünye içerisinde önemli bir bölümü oluşturur.

Gelenekçiliğin Özgün Karakteri ve Önemli Özellikleri

Gelenekçiliği diğer akımlardan ayıran özgün karakteri anlayabilmek için bu akımın önemli özelliklerini gözden geçirmek gerekmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Gelenekçi bakış açısına göre gelenek kutsaldır ve saygıyı hak etmektedir.

b. Gelenek aynı zamanda kadim ve daimi olduğu için, aynı geleneğin mensuplarına büyük bir özgüven kazandırmaktadır; zira ulvi bir tarih paylaşılmış olmaktadır.

c. Aynı nedenle, mensuplar arasındaki maddi, manevi bağları ve iç ahengi güçlendiren bir motivasyon sağlamaktadır.

d. Bu durum ortak bir kimlik şuuru ortaya çıkarmaktadır.

e. Değişim, gelişim, yenilik ve modernlik, gelenekten uzaklaşmayı ya da ondan kopuşu temsil ettiğinden şüpheyle karşılanmaktadır.

f. Sabit ve donuk görünseler de gelenekler, özlerini değiştirmeden süreç içinde evrilebilen ve yaşanan zamana intibak edebilen bir esnekliğe sahiptir. Gelenekçi oluşumların süreklilikleri ve modern zamanlarda güçlü şekilde var olabilmeleri bundan dolayıdır.

g. Gelenekçiler modern olana alternatif sunmalarıyla bir denge rolü oynamaktadırlar ve toplumsal değişimin hızlı olduğu süreçlerde bir fren vazifesi görmektedirler.

h. Geleneğin takibindeki kasıtlı ihmaller yahut geleneğe hürmetsizlik nedeniyle ihmalkâr ve kayıtsız mensuplara bazı müeyyideler uygulanabilmektedir.

İslâmî Gelenekçilik

Konumuz İslâmî gelenekçilik olunca tarihi süreçte farklılaşarak istiklalini kazanmış üç ana dini geleneği konu edeceğiz. Bunlar **selefiyye** gelenekçiliği, **medrese** gelenekçiliği ve **tarikat** gelenekçiliğidir.

a. Farklı kökenleri: Selefiyye gelenekçiliğinin temelinde hadis; medrese gelenekçiliğinde fıkıh; tarikat gelenekçiliğinde ise tasavvuf yer almaktadır. Dolayısıyla tarihte ve şimdiki hâlde bu akımlar karakterleri itibariyla gelenekçilikte birleşseler de, kökleri itibariyla farklılaşmışlardır, birbirlerine rakip, bazen de karşıt olmuşlardır.

b. Geleneğin koşulsuz kabulü: İslâmî geleneklerin bünyesinde mutlaka sahih unsurlar kadar sahih olmayan unsurlar da bulunmaktadır. Bu akım içerisindeki müessese ve fertleri gelenekçi yapan özellik, sıhhatli-sıhhatsiz ayrımına gitmeden mensubu oldukları geleneği tüm unsurlarıyla kabullenmeleridir. Gelenek kritik edilemez.

c. Geleneğin muhafazası: Gelenekçi yapıların birincil önceliği geleneğin nesilden nesile aktarımının sağlanmasıdır. Ne pahasına olursa olsun sahip olunan gelenek yaşatılmalıdır. Bu yönüyle gelenekçi tam manasıyla muhafazakârdır. Geleneklerin sıhhati yahut bunların yaşanılan çağdaki geçerliliği ve uygulanabilirliği çoğu kez göz ardı edilir.

d. Liderlik özellikleri: Gelenekçi grupların liderleri genellikle şeyh, üstaz, allâme, mevlana, hüccet, molla gibi lakaplarla anılırlar. Tamamına yakını geleneksel dini eğitim almış kimselerdir. Rahle-i tedrisât, yani bir âlimden veya şeyhten doğrudan alınan dersler önem arzettiğinden, akademik kazanımlar liderlik kademelerinde çok belirleyici değildir.

Liderler genellikle geleneksel kıyafetler giyerler. Başta sarık, üstte cübbe bu kostümün temel parçalarıdır. Kıyafetin rengi, giyinme ve örtünme şekli sadece özgün gelenekleri sembolize etmekle kalmaz, yer yer hiyerarşik bir statüye de işaret eder.

e. Silsilenin vazgeçilmezliği: İslâmî gelenekçilikte silsile bugünü geçmişe bağlar. Silsilesiz gelenek bir hiçtir.

Selefiyye gelenekçiliğinde silsile rivayet senedleriyle oluşur. İsnaddaki râviler hadis, eser veya haber denilen bu rivayetleri sözün ya da fiilin ilk sahibinden alarak birbirleri üzerinden nesilden nesile aktarırlar. Selefiyye geleneği, özellikle İslâm'ın ilk üç asrında bu şekildeki nakillerle aktarılan rivayetlerden oluşmuş ve Sünnî hadis usulü tarafından sahih sayılmış kitapları dinin tartışmasız ana kaynakları olarak kabul eder. *Kütüb-i Sitte* denilen altı hadis kitabı söz konusu kaynakların en sahihleri addedilir.

Medrese gelenekçiliğinde silsile, mevcut ulemâyı ilk fakih sayılan Hz. Muhammed'e bağlar. Mesela Hanefî mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanife, fıkhını hocası Hammâd'dan, o da hocası İbrahim en-Nehaî'den, o da hocası Alkame'den, o da hocası sahâbi İbn Mesud'dan, o da Resulullah'tan almıştır. İlim silsilesi denilen bu zincir, nihayetinde o Resûl'ü gönderen ilahi varlığa bağlandığından, aynı zamanda kutsaldır. Günümüz Hanefî medrese hocaları icazet denilen diğer bir silsile ile Ebû Hanife'ye bağlanarak bu kutsal zincirin son halkası olurlar. İcazet hocadan talebeye verilen öğretim izni beratıdır. Bizzat hocadan alındığı ve özel bir silsile ile geriye doğru mezhebin imamına, oradan da Hz. Resulullah'a bağlandığı için akademik bir diplomadan farklı ve çok daha değerli kabul edilir.

Tarikat gelenekçiliğinde ise silsile, mevcut şeyhleri ilk önce tarikatın pirine, oradan da ilk sufi şeyh sayılan Hz. Muhammed'e bağlar. Burada da "İlahi Olan" ile bir irtibat söz konusudur. Her tarikatın bir silsilenâmesi bulunur. Örneğin Halidiyye Nakşîliği'nin silsilesi, Hz. Peygamber'den sonra 15. sırada tarikat piri Şâh-ı Nakşibend'e, 23. sırada İmam Rabbanî'ye, 29. sırada Halid-i Bağdadî'ye ulaşır. Onun, artık irşad makamına ulaştıkları için manevi terbiyeye yetkilendirdiği yüzlerce

müridi, halife-vekil makamında silsileyi farklı kollardan devam ettirirler. Yetkilendirme bir nevi icazettir ve medrese geleneğinde olduğu gibi genellikle yazıyla kaydedilir. Fark şudur ki, medresenin icazeti ilmi bir aktarımı, tarikatınki ise manevi bir aktarımı temsil eder.

Silsilelerdeki kişiler, ilgili grupsal yapının ürettiği tabakât ve menâkıb türü kitaplar üzerinden sonraki nesillere numune şahsiyetler olarak tanıtılır.

f. Mertebelerin önemi: Gelenekçi yapılardaki hiyerarşik düzen bir "mertebe" sistemi şeklinde kendisini gösterir. Bağlılardan bu hiyerarşiyi gözetmeleri ve hürmet göstermeleri beklenir.

Selefiyye gelenekçiliği, "İnsanların en hayırlısı benim zamanımda yaşayanlar (*sahâbe*), sonra onlardan sonraki gelenler (*tâbiîn*), sonra da onlardan sonraki gelenlerdir (*tebeü't- tâbiîn*)..."[1] hadisine göre en üst mertebeleri belirlemiştir. Bu üst tarihi katman *selef-i sâlihîn* (sâlih geçmişler) olup, dinin doğru şekilde anlaşılması ve yaşanması için bu nesillerin öğretilerinin izlenmesi gerekmektedir.

Medrese gelenekçiliğinde ise ilk nesiller (*selef*) önemli olmakla beraber, mertebeler sonraki nesiller (*halef*) üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın üçüncü asrından itibaren teşekkül edip gelişen fıkıh mezheplerindeki kurucu müçtehitler (mutlak müçtehitler), metodolojide onlara tabi olmakla beraber her meselede bağımsız içtihat edebilen müçtehitler (mezhepte müçtehitler), bazı konularda içtihat edebilenler (mes'elede müçtehitler), içtihada kâdir olmamakla beraber hükümlerin izah ve tercihinde sözü dinlenen âlimler (sırasıyla muharricler, müreccihler, mümeyyizler), en altta da sadece hükümleri taklit suretiyle tatbik eden mukallidler aslında temel hiyerarşiyi oluşturur. İmâm-ı a'zam (en büyük imam), şeyhü'l-İslâm (İslâm'ın büyüğü), fahrü'l-İslâm (İslâmiyet'in övüncü), şemsü'l-eimme (imamların güneşi) gibi lakaplar yüksek mertebelere işaret eden ünvanlardır. Medrese hocaları olan müderrisler arasında da muîd, müfîd, dersiâm gibi akademik derecelendirmeye benzeyen bir hiyerarşi mevcuttur. Talebeler de bulundukları seviyeye göre derece alırlar. Şiî medrese geleneğinde olduğu gibi talebe, giydiği kıyafetle öğrenim seviyesini dışarıya belli eder.

Tarikat gelenekçiliğinde hiyerarşi esas itibarıyla mürşid-mürid yahut başka bir deyişle şeyh-derviş ilişkisi biçiminde ortaya çıkar. Bu ilişki

---

1 Buhârî, Fedâilü'l-ashâb, 1.

dışında Ricâlü'l-Ğayb (Gayb Erenleri) adındaki bilinmeyen/görünmeyen Allah adamlarıyla ilgili üçler, yediler, kırklar gibi; yüksek derecedeki şeyhler ile ilgili ise gavs, gavs-ı a'zam (en büyük gavs), kutub, kutbü'l-aktâb (baş kutub), abdâl, evtâd (direkler), nucebâ (seçilmişler) gibi kavramlar yine tarikat gelenekçiliğinde gaybî ve manevi hiyerarşiyi gösterir. Bunlarla alakalı nakledilen rivayetlerden birisinde şöyle geçer: "Abdâl, Şam ahalisindendir ve kırk kişidir. Ölenlerin yerine Allah başkalarını geçirir. Yağmur onlar sayesinde yağar, halk onlar sayesinde düşmana karşı zafer kazanır."[2]

g. Metin merkezcilik: Gelenekçi yapılar dini ve dünyevi meselelerde naklî bilgi ve teklifleri aklî çözümlere tercih etme eğilimindedirler. Selefiyye gelenekçiliğinde hadis mecmuaları ve şerhleri, medrese gelenekçiliğinde fıkıh, tarikat gelenekçiliğinde tasavvuf klasikleri temel başvuru kaynakları olarak öne çıkar. Döneminde geçerli olan görüş ve çözümlemelerin günümüzde de uygulanabilir olduğu düşünülerek, bu bilgilerin yer aldığı eserler birinci el kaynak addedilir.

Ashâbü'l-Hadîs (hadis taraftarları) diye de anılan selefiyye gelenekçiliğinin mensuplarının "Sünnet beyân bakımından Kur'an'a hâkimdir" sözleri, Kur'an-ı Kerim'in hadislere başvurmadan anlaşılamayacağını belirtir. Ahmed b. Hanbel'in Kur'an ve Sünnet'ten sonra sahâbe görüşlerini, ondan sonra da aslında hadis bilginlerinin zayıf saydığı mürsel hadisleri geçerli delil kabul etmesi, akli istidlallere, rey, kıyas ve içtihada ancak zaruret hâlinde başvurması örnek alınmaktadır. Aynı nedenlerle, aklı esas alan kelam ve felsefe zararlı alanlar olarak değerlendirilmekte ve bunlarla meşgul olanlar kınanmaktadır. Fıkıh ve tasavvuf kaynakları da selef-i sâlihîn sonrası oluşan metinler oldukları, ilki içtihada, diğeri de keşfe dayandığı için Selefîlerce itibar görmemektedir.

Medrese gelenekçiliğinde o medresenin bağlı olduğu itikadî ve fıkhî mezhebin klasik metinleri takip edilmektedir. Mezheplerin temel usulüne uygun olarak ve mezhep içinde kalınarak bugüne dair yeni hüküm ve fetvaları üretmek her zaman için mümkün olsa da, gelenekçi zihniyet bu noktada kendini belli etmekte, kitaplara geçmiş tarihi hüküm ve fetvaları önceleyebilmektedir. Selefiyye'nin başvurduğu hadis mecmualarındaki yalın hadisler, ancak mezhep fakihlerinin tercihleri ışığında değer

2 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 112.

kazanabilmektedir. Tasavvufi metinlere ise fıkhın kontrolünde, fıkhın onayladığı metinler olmaları şartıyla müracaat edilmektedir.

Tarikat gelenekçiliğinde ise tarikatların temel metinleri referans alınmaktadır. Tabakât, menâkıb, hılye, tezkire, mektûbât, resâil, letâif, makâmât, tecelliyât, fütûhât, füyûzât, sırrü'l-esrâr, erkânnâme, tarîkatnâme benzeri eserler hemen hemen bütün büyük tarikatlerin literatüründe mevcuttur. Derslerde bu tür eserlerin takibi yapılır, zira bunlar tasavvufi terbiye, seyr-i sulûk ve inkişafla ulaşılmış özel malumatı (*ilm-i ledün*), bu malumata meşakkatli bir yolla erişen zevâtın numune hayat ve ahlakını gözler önüne serdiklerinden çok önemlidirler. Bu yönüyle tasavvuf, *mâverâü'l-akl* (akıl ötesi) bir özellik arzeder. Çünkü hakikate (*marifetullah*) erişmek için keşf, tecellî, ilham gibi idrak vasıtaları kullanılmaktadır. Tasavvufi metinler esas kaynaklar olarak değil, bu sezgisel olgunluğa ve tecrübeye aracılık etmeleri yönüyle önem kazanmaktadır.

h. Erkek egemen yapı: İslâmî gelenekçilikte kadının statüsü ve rolü ister istemez gelenekçi kalıplar içerisinde kalmaktadır. Bu bakış açısıyla kadın sosyal hayattan büyük ölçüde soyutlanmış olmakta, kadının görevi evinin işleri ve çocuklarıyla sınırlı kalmaktadır. Kadının tesettürüne diğer akımlara kıyasla daha fazla ihtimam gösterilir. Gelenekçi teşkilatlar baştan aşağı erkeklerin egemen olduğu yapılardır. Çalışma ve eğitim sahalarında iki cinsin yollarının zarureten kesiştiği durumlarda sıkı bir ayrıştırma uygulanır. Bölünmüş mekânlar, müstakil toplantılar, farklı sınıflar ve hocalarla bu ayırım gerçekleşir.

Tarikat gelenekçiliği bu bakımdan diğerlerine göre daha toleranslı bir bakış sergiler. Kadınların tarikata intisabı genellikle kabul görür. Bazı tarikatlarda kadınların şeyh makamına yükseldikleri görülür. Batınî yönleri baskın bazı tarikatlarda kadın ve erkeğin sohbet ve zikir meclislerinde birlikteliğine rastlanmaktadır. Huşû ve vecd durumunda kişinin kalbi ve zihninin Allah dışındaki her şeyden (*mâsivâ*) uzaklaştığı iddiasına binaen böyle beraberliklerin mahzuru olmadığı düşünülmektedir. Bu yönüyle tarikat yapıları kadın dindarlığını yükselten toplumsal bir işlev görürler.

Bu açıklamaların peşinden, İslâmiyet içindeki üç büyük gelenekçi akımı ayrı ayrı ele alarak akımların günümüzdeki önemli temsilcilerini tanıyabiliriz.

1
Selefiyye Gelenekçiliği

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in iki ana damarından birisi olan Ehl-i Hadis ekolü,[3] Hz. Peygamber'in bir hadisinde[4] "en hayırlı müslüman nesiller" olarak tanıtılan "ilk sâlih nesillerin" (selef-i sâlihîn), yani sahâbe ve tâbiînin anlayıp yaşadıkları şekilde İslâmiyet'i anlayıp yaşamayı hedeflemeleri dolayısıyla Selefiyye adıyla da isimlendirilmiştir. Dolayısıyla "*halef*"in, yani "daha sonraki" nesillerin Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşarak "aklîleşen" dini metotları, doğrudan naslara başvurmak yerine bir takım itikadî ve fıkhî ekollerin kurucularının fikirleri etrafında "mezhepleşen" zihniyet kodları, hadislere dayalı zühd ve takva hayatını yaşamak yerine "tarikat" öğretileriyle bütünleşen dini hayatları, Selefiyye tarafından genellikle bid'at olarak vasıflanmaktadır.

Bu nedenle Selefiyye ya da Ehl-i Hadis ta başından beri kendisini Ehl-i Sünnet'in yegâne temsilcisi olarak görmüştür. *el-Fırkatü'n-nâciye*

3 Diğer ekol **Ehl-i Rey**, Ehl-i Hadis'in aksine, içtihadın temeli sayılan ve mantıksal düşünme yolları izlenerek yapılan aklî bir faaliyet olan reyi (*ra'y*), ayet ve hadislere dayalı lafzî yorumun yanısıra bir metot olarak kullanmıştı. Mensuplarının çoğunluğunu Iraklı âlimlerin oluşturduğu bu akıma ve takipçilerine Ehl-i Rey dendi. Hanefî mezhebi bu ekolün ana gövdesini teşkil etti.

4 Buhârî, Fedâilü'l-ashâb, 1.

(kurtuluşa eren topluluk), *ehlü'l-istikâmet* (doğru yolun mensupları) veya *et-tâifetü'l-mansûra* (ilahi yardımı haketmiş grup) isimlerini de aynı sebeplerle kendisine uygun bulup kullanmıştır. Hadislere tâbi olarak dini yaşadıklarını ifade eden *ehlü'l-eser* ve *ehlü'l-ittiba* sıfatları da bu akımın kullandığı diğer adlardır.[5] Selefiyye'den olmayan Hanefîler, Eş'arîler, Şiîler, tarikat sâliki sufîler ve diğer müslüman fırka ve akımların mensupları ise ehl-i bid'at dâhilindedirler, tebliğ ve da'vete muhtaçtırlar.

Selefiyye anlayışına göre iman; tasdik, ikrar ve amel üçlüsünün bütünleşmiş hâlidir. Doğrudan bir ilişki bulunduğundan dolayı amellere göre iman artar veya eksilir. Amelsizlik ya da büyük günahta ısrar imanı tümüyle yok edip kişiyi küfre sürükleyebilir. O zaman iman gider; geriye sadece kişinin İslâm'ı (müslümanlığı) kalır. Yani imansızlığı onu dinden etmez. Canın ve malın dokunulmazlığı devam eder. Bu bakımdan iman ile İslâm ayrı şeylerdir.

Selefiyye'ye göre Allah'ın zâtına ve tüm sıfatlarına Kur'an ve hadislerde haber verildiği üzere inanmak gerekir. Müteşâbih ayetleri ve haberî sıfatları te'vil caiz değildir. Yorum yapmaksızın bu tür nasları olduğu gibi kabul etmek lazımdır. "Allah'ın Arş'a istivâsı", "O'nun eli ve yüzü", "her gece dünya semâsına nüzûlü" gibi sıfatları açıklarken yorumdan kaçınmaları nedeniyle, bir kısım Selefî âlim, Allah'ı ve sıfatlarını O'nun mahlûkatına benzetme, onları sanki cisimleştirme anlamındaki teşbih ve tecsim durumuna düşmekten kurtulamamıştır. O'nun zâtına asla uygun olmayan beşerî sıfatları "lüzumsuzca ve kabaca (*haşv*)" Allah'a yakıştırdıkları için Mu'tezile'den ve Ehl-i Rey'den âlimler, karalayıcı bir sözcük olan Haşviyye ismini Selefiyye için kullanmışlardır.

el-Velâ, yani müminleri dost edinmek, ve *el-berâ*, yani imansızlardan uzaklaşmak ve onlara düşmanlık göstermek akidevî esasların en mühimlerindendir. Siyasi, kelâmi mezhepler, tarikatler gibi bid'at odaklarından ve onların fesatlarından *el-velâ ve'l-berâ* prensibi icabı sakınmak gerekir. Nasihat ve ikazın yanısıra onlarla her sahada mücadele etmek *(emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker)* asli görevlerdendir. Dini deliller

---

5 Selef ve Selefiyye'nin anlamı ve diğer isimlendirmeler hakkında bkz. Muhammed Fethî Osman, *es-Selefiyye fi'l-müctemi'âti'l-mu'âsıra*, Riyad, 1401/1981, s. 20; Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye: Merhale zemeniyye mubârake lâ mezheb İslâmî*, Dımeşk, 1408/1988, s. 9-11, 14, 19; Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, *el-Menhecü's-selefî*, Riyad, 1422/2002, s. 36-42.

olan kitap, sünnet, sahâbe sözü ve ameli, her hâlukârda, ancak mecburiyet durumunda başvurulabilecek akli delillerden önce gelir. Şer'i delilleri idrak edemeyecek durumda olanların mezhebi yoktur. Onlar âlimlerin fetvalarıyla amel etmelidirler. Yöneticilere mümin kaldıkları sürece itaat vaciptir. Fâsık kimseler olsalar dahi onların arkasında namaz kılmayı terketmek caiz olmaz.[6]

Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241/855), Ehl-i Hadis-Selefiyye hattının erken dönemindeki en önemli sima olarak görebiliriz. İmam Ahmed, aynı zamanda dört Sünnî fıkıh mezhebinden birisi olan Hanbeliyye'nin kurucusu sayılmaktadır. O, senedindeki râvi kopukluğundan dolayı aslında sıhhat şartını kaybetmiş mürsel hadisi dahi, kıyas deliline tercih etmiş ve kullanmıştır. *el-Müsned* nâmındaki hacimli hadis mecmuasının da yazarı olan Ahmed b. Hanbel ve onunla aynı metodu takip eden âlimler, mesailerinin büyük bölümünü hadisleri dinleyip rivayet etmeye ve onları yazıya geçirip mevzularına göre tasnif etmeye hasretmişlerdi. İmam Buhârî (ö. 256/870) ve İmam Müslim (ö. 261/874) gibi büyük muhaddisler bu tür faaliyetleriyle meşhur olmuş kişilerdi.

Kur'an ve hadis metinlerini esas aldıkları için rey ve kıyasa karşı çıkmakta, bu aklî delilleri kullandıkları için Ehl-i Rey'i "sünnet düşmanı" olmakla suçlamaktaydılar. Kendilerine "şeriatın koruyucuları ve bid'atların yıkıcıları" olarak özel bir misyon atfetmekteydiler. Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel de dâhil olmak üzere Ehl-i Hadis'in büyük imamları Arap kökenli idiler. Arab'ı sevmek bazı akaid risalelerinde imanın şubelerinden birisi olarak takdim edildi. Bu durum, meşhur temsilcileri gayr-i Arab mevâliden olan ve daha çok Arap olmayan müslüman topluluklara hitap eden Ehl-i Rey'e tezat bir özelliğe işaret etmektedir. Zaten Ehl-i Hadis, akli istidlalde bulunmanın Arap olmayanların bir uğraşı olduğu kanaatini taşıyordu.[7]

Tüm bu yönleriyle Ehl-i Hadis-Selefiyye hattı, İslâm düşüncesi içerisinde muhafazakâr bir kanadı temsil etti. Akıl karşıtı metinci literalizmi, dar kalıplar içinde kalan fikri yapısı ve dışlayıcı tavrı nedeniyle Ehl-i

---

6 Diğer Selefi prensipler ve konu hakkında geniş malumat için bkz. el-Kavsî, *el-Menhecü's-selefî*, s. 125 vd.; Abdurrahman Abdülhâlık, *el-Usûlü'l-ilmiyye li'd-da'veti's-Selefiyye*, Kuveyt, 1395, s. 10-35; Abdullah b. Abdülhamid el-Eserî, *Selefî Salihîn'in Akidesi*, çev. M. Ün, İstanbul, 1999; Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000, s. 67-152.

7 Kutlu, *a.g.e.*, s. 57-63.

Rey'e kıyasla zaman içinde fazla bir ilerleme kaydetmedi, geniş kitlelere hitap edemedi. Ama marjinal ölçülerle de olsa belli bir seçkin zümrenin mezhebi olarak kalmayı başardı. İçinden İbn Kuteybe (ö. 276/889), Hallâl (ö. 311/923), Berbehârî (ö. 329/940), İbn Batta (ö. 387/997), Kadı Ebû Ya'lâ (ö. 458/1065), İbn Akîl (ö. 513/1119), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi meşhur isimler çıkardı.

Selefiyye'yi İslâm düşüncesinde yeniden parlatan isim kuşkusuz Takiyyüddîn İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). O kelamcılar, felsefeciler, Şiîler ve bir kısım sûfiyye ile kitâbî bir mücadeleye girerek donuklaşmış ekolü canlandırmış, girmiş olduğu polemikler ile Selefiyye'yi âlimlerin ve halkın gündemine yeniden sokmuş, popüler hâle getirmiştir.

İbn Teymiyye Moğol işgali nedeniyle İslâm dünyasının çok sıkıntılı olduğu bir dönemde yaşamıştı. O bu işgale direnenler arasındaydı ve işgalcilere karşı fiili olarak bizzat savaştı. Moğollar hâkimiyet kurdukları alanlarda süreç içinde İslâm'ı kabul etmeye başladılar. Müslüman olmalarına rağmen şer'i kanunlar yerine kendilerine ait eski Cengiz Yasaları'nı uygulamayı sürdürmeleri nedeniyle İbn Teymiyye bu durumun küfür olduğu neticesine vararak Moğollara karşı cihadın sürdürülmesi gerektiği fetvasını verdi. Onun Tatar ve Mardin fetvaları olarak tarihe geçen bu türden görüşleri, günümüzde halkı Müslüman ülkelerdeki gayr-i şer'î rejimlere karşı silahlı mücadele yürüten Selefî örgütler için bir ilham kaynağı olmuştur.

Yine İbn Teymiyye'nin, tevhid akidesine aykırı inançları bünyelerinde barındıran Nusayrîlik, Dürzîlik gibi Orta Doğu'nun eski mezheplerine karşı verdiği sert fetvalar, çeşitli Sünnî yönetimler tarafından bu mezheplerin mensuplarına karşı yürütülen takibat ve cezalandırmalar için bir meşruiyet kaynağı teşkil etmiştir.

Selefiyye'nin Aşırı Bir Tezahürü Olarak Vehhabîlik Akımı

İbn Teymiyye sonrasında Hâfız Zehebî (ö. 748/1348), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1359), İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436) gibi âlimler ile gelişmesini sürdüren Selefiyye, 12/18. yüzyılda Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) ile birlikte yeni bir dönemece girdi ve Arap Yarımadası'nın merkezindeki Necd bölgesinde Vehhâbiyye adı altında yeniden güçlü şekilde seslendirildi. İbn Abdülvehhâb'la gelen yenilik, Selefîliğin

siyasallaşması ve Suudi devleti nezdinde bir devlet mezhebine dönüşmesidir.

Çoğu meselede Hanbelî mezhebinin görüşlerini paylaşan Vehhabîler, tevhid meselesi üzerinde durmuşlar, bu konunun kabir ziyareti ile olan ilişkisini izaha çalışmışlar ve kendi yöntemlerince bid'atlarla mücadele etmişlerdir. Vehhâbiliği, Selefiyye bünyesindeki bir "uçlanma" olarak değerlendirebiliriz. Bu uçlanmanın tezahürleri ise, tekfir unsurunun aşırı kullanımı ve bu yolla dışlanmış Müslüman kesimlere yöneltilen şiddettir. Bu yönleriyle Vehhabîlik, Emir San'anî (ö. 1182/1768), Muhammed Şevkanî (ö. 1250/1834) gibi Selefiyye âlimleri tarafından bile tenkit edilmiştir.

Neticede şunu söyleyebiliriz: Vehhâbiliği ayrı ve bağımsız bir mezhep olarak takdim etmek yerine, Selefiyye'nin bir takım aşırılıklar eşliğinde Suudîlerin siyasi himayesi altında yeniden sunumu olarak anlamak tarihi açıdan daha gerçekçi ve bilimsel olarak daha doğru bir değerlendirme olacaktır. Vehhâbiliğin söz konusu ettiğimiz tekfir ve şiddet yönündeki aşırılığı, tarihi Haricîlik aşırılığını bize hatırlatıyor olsa da, meşru siyasi otoriteye itaat noktasında Vehhâbiyye akımının olumlu kanaati ve bu konuda Haricîliği eleştirmesi, bu hususta tespitimizi haklı çıkarmaktadır.

Ayrıca şunu da biliyoruz ki Vehhabîlik adı tamamıyla muhalifleri tarafından kullanılan bir isim olagelmiştir. Tarihte ve günümüzde bu akımın mensupları kendilerini her zaman ve zeminde Selefiyye yahut Ehl-i Hadis olarak adlandırmıştır.

Arabistan'ın Necd bölgesindeki Uyeyne'de, kasabanın Hanbelî kadısının oğlu olarak dünyaya gelen Muhammed b. Abdülvehhâb, Mekke ve Medine'deki tahsilinden sonra Necd'e döndü ve memleketinde fikirlerini yaymaya, onları kitaplaştırmaya başladı.

Düşünce: İbn Abdülvehhâb'a göre iman; tasdik, ikrar ve ameldir. Artar ve eksilir. Allah'ın zâtına ve tüm sıfatlarına Kur'an ve hadislerde haber verildiği üzere inanmak gerekir. Müteşâbih ayetleri ve haberî sıfatları tevil etmek caiz değildir. Tevhid inancının rubûbiyet, ulûhiyet ve amel ile ilgili boyutlarından ulûhiyet tevhidi üzerinde önemle duran İbn Abdülvehhâb, şefaatin sadece Allah'ın izniyle ve ahirette olacağını söylemiş, Hz. Peygamber'in ve onun sahâbîlerinin ruhaniyetlerinden ya da veli bir zâttan bu dünyada şefaat beklemenin şirke sebep olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde, Allah'a dua ederken dileklerin kabulü için Hz. Peygamber'i ve velileri aracı kılma manasına gelen tevessül uygulamasını eleştirmiş, bunu Cahiliyye Araplarının putları aracı kılmalarına

benzeterek şirk tehlikesine dikkatleri çekmiştir. Türbe, mezar ziyaretlerinde yapılan dualarda ölmüş bir şahsı şefaatçı ya da aracı kılma ihtimali bulunduğundan, kabir başında namaz kılmak, dua etmek gibi amelleri İbn Abdülvehhâb yine şirk kapsamında değerlendirmiştir.

Tevhid inancı İbn Abdülvehhâb'a göre mutlaka amellere yansımalıdır. İman ile amel bir bütündür. Şirk ve bid'at türünden amelleri işleyenler hakiki mümin sayılmazlar. Kur'an ve sünnette olmayan, sonradan ortaya çıkan dini inanç ve amelleri ifade eden bid'at, Vehhabîlikte çok öne çıkan bir kavramdır. Siyasi, itikadî mezhepler, tarikatler, kelâm ve felsefeyle meşguliyet bid'at olarak telakki edilmiştir.

Şirke kapı aralayan türbelerin inşasına ilave olarak, mescitlere kubbeler ve yüksek minareler yapmak, içlerini süslemek bid'at kabul edilmektedir. Hz. Muhammed'in mevlidini ve diğer kandil gecelerini kutlamak, Kur'an ve hadislerde geçmeyen dua ve zikirleri tekrarlamak, Kur'an'ı makam ve teğannî ile okumak, mevlid okutmak, tesbih kullanmak yine bid'at kapsamında değerlendirilmektedir. Tütün müskirât cinsinden sayıldığından haram addedilmiştir.

Hayatta olmayan şeyhle manevi olarak irtibata geçme anlamındaki râbıta, ondan yardım dilemek anlamındaki istimdâd ve istiğâse benzeri tasavvufî davranışlar ulûhiyet tevhidine zarar verdiği için Vehhabî âlimlerce eleştirilmiştir. Tasavvufun bilgi edinme yolu olan mükâşefe de güvenilmez bir yöntemdir. Bir mürşide bağlanarak dini hayatı yaşamak insanı şirke götürebilir. Şîa mezhebini de benzer bir bakışla değerlendiren Vehhabîler, Ehl-i Beyt'e ve onların makam ve türbelerine gösterdikleri aşırı hürmetlerini, bazı sahâbîleri tekfir ve tel'inlerini ve sahih sünneti inkârlarını öne sürerek Şiîlerin irtidat ettiklerini, küfre düştüklerini iddia etmişlerdir.

Gerçek tevhidin kalplere yerleşmesi, şirk ve bid'atın tüm çeşitleriyle gönüllerden ve cemiyetten izalesi için "iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama" prensibinin işletilmesini lüzumlu gören İbn Abdülvehhâb, bunu âlim, adil, otorite ve güç sahibi bir yöneticinin müslümanların başında olması şartına bağlar. Böyle bir imama biat etmek tüm müslümanların boyunlarına borçtur. Bu imam toplumu şeriata göre yönetir. Âlimler, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamada imama yardımcı olurlar. Tebliğ, vaaz, nasihat, ikaz, münazara, münakaşa usulleriyle bu vazife yerine getirilir. Eğer insanlar hâlâ şirk ve bid'atlardan vazgeçmiyorlarsa, imamın izni

ve sağladığı kuvvetlerle, gerekirse savaşılarak kötülüğün giderilmesine çalışılır.[8]

Söz konusu anlayış doğrultusunda Vehhabîler, cihat adı altında Osmanlı Devleti'ne, Hicaz hükümetine, Şiîlere ve diğer rakiplerine karşı silahlı mücadele yürütmüşlerdi. Bu süreçte, kendileri gibi düşünmeyen müslümanları tekfir etmede acelecilikleri, şiddet uygulamaları, işgal ettikleri yerlerde halk üzerindeki baskıları, onarılmaz tahripleri, Vehhabîleri sanki apayrı bir mezhep kimliğinde tarihe yansıtmışır. Müslümanları tekfir ederek canlarını ve mallarını helal saymaları nedeniyle Haricîlikle vasfedilmişler, türbe ve kabirleri tahrip etmeleri nedeniyle 'mezar yıkıcılar' olarak adlandırılmışlar, fıkıh mezheplerine bağlı medreseleri kapatmaları, tarikat faaliyetlerini yasaklamaları, kütüphanelerdeki birçok fıkıh ve tasavvuf eserini yakmaları nedeniyle müslüman kamuoyunun genel olarak öfkesini kazanmışlardır.

Tarih: Muhammed b. Abdülvehhâb, yukarıdaki fikirleri doğrultusunda etrafında taraftar toplaması ve bazı aşırı faaliyetleri nedeniyle Uyeyne'den çıkartılınca bugünkü Riyad kentine bitişik Dir'iye kasabasına gitti ve buranın reisi olan Muhammed b. Suud'un himayesine girdi. Bu iki insan arasında 1744 yılında siyasi bir sözleşme yapıldı. Bu sözleşmeye göre İbn Abdülvehhâb, siyasi lideri olarak Muhammed b. Suud'a biat etmekte, İbn Suud da bunun karşılığında İbn Abdülvehhâb'ın dini daveti için gerekli siyasi, askeri ve lojistik kuvvet sağlama görevini üstlenmekteydi. Antlaşma meyvelerini verdi ve İbn Abdülvehhâb'ın öldüğü 1792 yılına kadar tüm Necd toprakları Vehhabî taassubuyla devşirilen askeri güç sayesinde Suûdîlerin hâkimiyetine girdi.

Vehhabî-Suûdî kuvvetleri 1802'de Kerbela'ya baskın düzenlediler. İki binden fazla Şiîyi kılıçtan geçirip Hz. Hüseyin'in türbesindeki değerli eşyayı ganimet alarak Dir'iye'ye döndüler. 1803-1805 arasında ise Osmanlı Devleti'nin elindeki Hicaz şehirlerini ele geçirdiler. Mekke ve Medine'de başta Bakî kabristanındakiler olmak üzere birçok türbe ve mezarı tahrip ettiler. Osmanlı emrindeki Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın ordusu 1812-1813 yıllarında Hicaz'ı geri aldı. 1818 senesinde de Necd'e girerek Vehhabîlerin başkenti Dir'iye'yi ele geçirdi.[9]

---

8 Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *DİA*, c. 42, s. 611-2.

9 Büyükkara, a.g.m., *DİA*, c. 42, s. 611; a.mlf., *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, 2004, s. 21-38; a.mlf. (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir, 2010, s. 218-221.

1822 yılında ve uğradıkları diğer bir bozgundan sonra en son 1902'de Necd'i tekrar ele geçiren Suûdî-Vehhabî kuvvetleri, Necd İhvânı adı verilen Vehhabî bir teşkilatın sağladığı askeri kuvvetle 1924-1925 yıllarında Hicaz şehirlerini tekrar hâkimiyetlerine geçirdiler. Bu geniş sınırlar içerisinde 1932 yılında bugünkü Suudi Arabistan devleti kuruldu. Vehhabîlik akımı da Suudi rejiminin bir nevi resmi mezhebi olarak statü kazandı.

Etkisi: Vehhâbiyye-Selefiyye Arabistan'da Necd dışında Körfez bölgesinde, Yemen'de, Irak ve Suriye'de bu bölgelerin geleneksel yerli mezheplerine rağmen zaman içinde kuvvet kazandı. Arabistan haricindeki Müslümanlar üzerindeki tesiri ise daha çok 20. yüzyılda kendini gösterdi. Gelişen ulaşım ve iletişim imkânları, farklı ülkelerdeki değişik cemaat ve kuruluşların Necd uleması ile irtibatını kolaylaştırdı. Hindistan-Pakistan Ehl-i Hadîs cemaati ile Mısır'daki Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye bu oluşumların en eskileri olarak kayda değer. Nijerya'da İzâle cemaati, Mali'de Subbanu hareketi, Moritanya'da Müceydirî ekolü, Mâlikî medreselerine ve tarikatlara karşı duruşlarıyla Batı Afrika'da Selefiyye'nin temsilcileri oldular.

Diğer İslâm ülkeleri ile Avrupa ve Amerika'daki çeşitli davet teşkilatları, yayınevleri, cami vakıfları ve öğrenci dernekleri kendi bölgelerinde Selefî öğretilerin propagandasını üstlenmiş durumdadırlar. Batı aleyhtarlığı, söz konusu kuruluş ve cemaatlerin en bariz özelliğidir. Bunu siyasi alanlarda ve militer usullerle yürütmeyi hedefleyen, Batılı kaynaklarca 'cihadîler' diye nitelenen Vehhâbiyye-Selefiyye etkisindeki büyüklü küçüklü şiddet yanlısı organizasyonlar da varlıklarını sürdürmektedirler. Cezayir'de Cemaatü's-Selefiyye li'd-da'vet ve'l-kıtâl, Endonezya'da Leşger-i cihâd, Somali'de eş-Şebâb, Nijerya'da Boko Haram, Mali'de Ensârü'd-dîn, Irak ve Suriye'de Irak-Şam İslâm Devleti (IŞİD) bu çeşit teşkilatlardan bazılarıdır.

Suudi Arabistan ve Körfez sermayesi orijinli zengin finansal kaynaklarla rahat hareket kabiliyeti yakalayan, Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî gibi uluslararası organizasyonları kullanarak geniş bir alana hitap etme fırsatı bulan ve Medine İslâm Üniversitesi gibi yüksek dini eğitim kurumlarında öğrenim görmüş yabancı öğrencilerin kendi ülkelerindeki faaliyetleri sayesinde son yüzyılda İslâm âleminde Fas'tan Endonezya'ya kadar kuvvetli bir rüzgâr estiren Selefî-Vehhabî akımın Türkiye'deki tesiri, diğer ülkelere kıyasla oldukça dar bir çerçevede kalmıştır.

Söz konusu durumun sebeplerinden birisi, Osmanlı'nın son dönem resmi tarikatı sayabileceğimiz Nakşîliğin görmüş olduğu fonksiyondur. Daha çok Halid el-Bağdadî'den gelen koluyla Anadolu'da, Balkanlarda ve Kafkasya'da yapılanan bu Halidiyye Nakşîliği'nin en belirgin özelliklerinden birisi, tasavvufî terbiyenin yanısıra medrese eğitimine verdiği önemdir. Bu medrese geleneği, etkin olduğu bölgeye göre Hanefî-Mâturidî ya da Şâfiî-Eş'arî bir eğitim-öğretim müfredatı üzerinden gitmiş, hem akaid hem fıkıh hem de tasavvuf zemininde Selefî fikir ve pratiklere yol vermeyen bir karakterde kendisini göstermiştir. Türkiye'deki gündelik dini hayatta, ayrıca ülkenin kültürel ve siyasi İslâmcılığında bu tarikatın etkisi hâlâ güçlü şekilde sürmektedir.

Ayrıca Vehhabîliğin bir uzantısı olarak görülen çağdaş Selefî hareket, Suudîlerin ideolojisi olarak anlaşılmış, milliyetçi sâiklerle hatırlarda hâlâ taze duran tarihi Osmanlı-Vehhabî karşıtlığı olgusu, Selefî düşüncelerin zemin bulmasına mani bir düşünsel atmosfer oluşturmuştur. Türkiye'deki halk müslümanlığının aşırı yorumlardan uzak, orta yolcu, hoşgörülü, birlikte yaşama kültürüne ve tecrübesine sahip karakteri, söz konusu Selefî düşüncenin taban bulmasını zorlaştıran diğer bir faktör olarak kayda değer.

Günümüz Selefiyyesi'nde Derin Kırılma: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye Ayrışımı

Suudi devletinin kuruluşunda etkin güç olan Vehhabîlik, 1930 sonrasında militer özelliğini hızla kaybederek kurumsallaştı. Bu durum, Vehhabîliğin devlet karşıtı bir pozisyona geçmesini önlemek için Suudi yöneticilerin tedricen uyguladıkları bir politikanın ürünüydü. Vehhabî ulemanın temsil kabiliyeti tümüyle resmi dini kurumlar bünyesine alındı. Özellikle ticaret, iş ve kamu yönetimi alanlarındaki seküler kanunlaştırma faaliyetleri, petrolün çıkmasından sonra ABD ve diğer Batılı devletlerle her sahada geliştirilen ilişkiler, eğitimde modernleşme hamleleri, yer yer din kaynaklı tepkilerin odağı oldularsa da artık "resmi" kimliğe sahip Vehhabî ulemanın onayıyla meşrulaştırıldılar.

"Suudî" Selefî çizgi denildiğinde, ileride değineceğimiz cihadî akımlarda görüldüğünün aksine, Vehhabilik tarihinin ilk başından itibaren Suudi Arabistan'ın kurumsallaşmış dini ve mezhebi ideolojisini anlamaktayız. Suudî ülkesinin dışında da söz konusu müesses yapı gibi düşünen ve hareket eden çok sayıda oluşum bulunmaktadır. Bunların büyük

çoğunluğunun dini ve fikri kaynakları yine çeşitli Suudî dini kurumlarıyla bağlantılı olan ulemadır. Ayrıca aralarında bu kurumlardan bir şekilde maddi destek alan yapılar vardır. Örneğin köken olarak Suudî olmayan ABD'li Dr. Aqeel Walker gibi kişileri ya da Kanada'daki The Reign of the Islamic Da'wa (TROID) gibi grup ve kuruluşları Suudî Selefiyye ismi altına dâhil edebiliriz.

Suudî Selefiyye'nin günümüzdeki temsilcileri, Hey'etü Kibâri'l-Ulemâ (Büyük Âlimler Heyeti), Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî, İdâretü'l-Buhûs gibi Suudî resmi dinî kurumlarıyla ya da ülkedeki dinî tahsil veren fakültelerle bağlantılı olan âlimler ve onların çevreleridir. Bu eğilimin en şöhretli isimleri olan Medine İslâm Üniversitesi kurucu rektörü ve eski başmüftü Abdülaziz ibn Bâz (ö. 1999), 20. yüzyılın büyük muhaddislerinden Nâsırüddîn el-Elbanî (ö. 1999), Yemen'deki Demmâc Dârü'l-Hadisi'nin kurucusu Mukbil el-Vâdı'î (ö. 2001), ünlü akaid âlimi Muhammed ibnü'l-Useymîn (ö. 2001), hâlen başmüftülük görevini yürüten Abdülaziz Âlü'ş-Şeyh, Büyük Âlimler Heyeti'nin meşhur âzalarından Sâlih el-Fevzân, modern zamanların en büyük cerh ve ta'dil üstadı sayılan Rebî' el-Medhalî, Medine İslâm Üniversitesi emekli öğretim üyesi Ubeyd el-Câbirî gibi isimlerin fetvaları ve yazılı eserleri üzerinden bu akımın Cihadîlerden farklılaşan belirgin yönlerini tespit etmek mümkündür.

Vehhabî bir emir olmaktan çok İslâmcı bir lideri andıran Kral Faysal'ın (ö. 1974) devri, İslâmcılık akımının Suudi Arabistan'a giriş yaptığı bir döneme tekabül eder. 1950'li yılların baskın ideolojisi olan ve mevcut Arap mutlakiyet idarelerine ciddi şekilde tehdit oluşturan Baas tipi Arap sosyalizmine ancak bir İslâm paktı kurarak karşı koyabileceğine inanan Faysal, bu hedefine ulaşmak için klasik Vehhabî söylem dışında çağdaş İslâmcı retoriği iç ve dış siyasette ağırlıklı olarak kullandı. Onun girişimiyle kurulan veya işlevsel hâle getirilen Şeriat Fakülteleri, Medine İslâm Üniversitesi ve Râbıta benzeri kurumlar bu süreçte vazife gördüler. Ülkeye okumaya gelen yabancı müslüman öğrenciler ile Mısır, Suriye, Irak gibi ülkelerde gördükleri baskılar nedeniyle Suudi Arabistan'a sığınan çoğu Selefî eğilimli İslâmcı öğretim üyeleri, Vehhabîliğin içe kapanık ve dışlamacı ideolojisinin etkisiyle ve belki de koloniyal bir yönetim tecrübesi yaşamaması nedeniyle siyasal ve radikal İslâmî akımlar ile o zamana kadar tanışmamış olan Suudi Arabistan'a İslâmcılığın taşınmasında aracı rol üstlendiler.[10]

---

10 Suudi Arabistan'da 1930 sonrası yaşanan toplumsal, kültürel değişim ve din-devlet ilişkileri hakkında bkz. Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a*, s. 133-191.

Cuheyman el-Uteybî ve kendilerine İhvan ismini veren cemaatinin 1979 yılındaki kanlı Mescid-i Haram baskını, mesihçi-mehdici unsurların eşlik ettiği ve Vehhabî-Selefî fikriyatı zemininde kendisini ifade eden rejim karşıtı bir protesto eylemi olarak kurgulanmıştır. Bu bakımdan, cihat kavramının öne çıkarıldığı, Suudi rejimini devirmeyi amaçlayan siyasi bir hareket olarak gözükmemektedir. Ancak Cuheyman'ın fikirlerine, eyleminin biçimine ve taleplerine bakıldığında, resmi kimlikli Suudî Selefiyye'den bir hayli farklı bir portrenin öne çıktığı görülmektedir. 1744 âlim-emir ittifakının ruhundan Suudi rejiminin uzaklaştığını düşünen Cuheyman, Suudi yöneticilerini, kafirlerle dostluk kurmakla, ülkenin servetini yabancılara peşkeş çekmekle, kutsal toprakları onların asker ve bürokratlarına açmakla, Arabistan'da müşrik ve kafirlere karşı yürütülmesi gereken cihadı engellemekle suçlamaktaydı.[11]

Mezhepsel arka planından dolayı lanetledikleri İran İslâm Devrimi'nin, üflemiş olduğu ruh ile Selefîleri siyasete doğru motive ettiği inkâr edilemez. Afganistan Cihadı (1979-1988) ise, kazanılan siyasi şuurun pratiğe dökülmesi için belli kesimlere fiili ve lojistik imkânlar hazırlamıştır. Afganistan'a giden gönüllü Arap mücahitler cihat ortamında radikalleşmişlerdir. Dolayısıyla 1970 ve 1980'li yıllar Selefîlikte derinden yaşanan gelişmelere tanık olmuştur. Bu süreçte beliren yeni dini söylemde geleneksel Vehhabîliğin ağırlığı azalacak, çağdaş İslâmcı tonlar ise fazlalaşacaktır. Abdülaziz ibn Bâz ve İbnü'l-Useymîn tipi gelenekçi âlimlerden farklı, Nâsır el-Ömer, Âiz el-Karnî, İbrahim ed-Devîş, Muhammed b. Said el-Kahtanî gibi isimlerden oluşan ve kendilerine *şuyûhü's-sahve* (uyanış âlimleri) denilen yeni bir Selefî ulema neslinin ortaya çıkışı bu süreci belirginleştirmektedir. Selman el-Avde ve Sefer el-Havâlî ise söz konusu yeni neslin en önde gelen simaları olarak hatırlanmaktadır.

Başta kraliyet ailesi olmak üzere Suudi vatandaşlarında gözlemlenen dinî gevşeklik ve dejenerasyon, Selefî ulemada "nereye gidiyoruz" noktasında bir panik hâli oluşturmuştu. 1991 Körfez Savaşı'nda Suudi Arabistan'ın ABD'nin yanında duruşu ve Amerikalı askeri personelin ülkede konuşlanmasına ve üs açmasına kraliyet hükümetinin izin verişi yine bu çevrelerde büyük tepkiyle karşılanmıştı. Bu olumsuz gelişmeler

11 Cüheyman'ın fikirleri, Harem baskını ve olayın sonuçları hakkında bkz. Büyükkara, *a.g.e.*, s. 194-234; a.mlf., *Kabe'nin İşgali*, İstanbul, 2005, s. 95-144; a.mlf., "Selefiliğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marife*, 9/3 (2009), s. 21-46.

bazıları için, İbn Abdülvehhâb'ın iki yüz elli yıl önce Suudilere sunmuş olduğu itaat şartlarının artık hükmünü kaybettiği anlamına geliyordu. Yani Suudi yönetimi dini meşruiyetini yitiriyordu.

Avde ve Havâlî'nin 1991 ve 1992'de biri Kral Fahd'a diğeri başmüftü İbn Bâz'a yazdıkları açık mektuplar bu durumu ortaya koymaktadır. Mektuplara hâkim olan söylem diğer Selefî şeyhlerin söylemlerinden oldukça farklıydı. Özellikle 1991 Körfez Savaşı'nda Suudi Arabistan'ın ABD yanındaki duruşuna, savaş sonrasında da buna paralel geliştirilen iç ve dış politikalara yöneltilen sert tenkitler alışılmadık bir üslupla dile getirilmekteydi. Daha fazla konuşma özgürlüğü ve yönetime katılım hakkını da içeren bir dizi reform talebinin seslendirildiği mektuplarda, Suudi yönetiminden hayatın tüm alanlarında şer'i kanunlara dönmesi, hükümet icraatlarını ulemanın denetimine açması, eğitim kurumlarının müfredatlarını İslâmileştirmesi, medyaya karşı dini bir sansür sistemi geliştirmesi, başta Yahudiler ile olmak üzere din düşmanlarıyla savaş ve mazlum Müslümanlara yardım için güçlü bir ordu tesis etmesi istenmekteydi.[12] İbn Bâz'ın başında olduğu Suudi Arabistan'ın en üst dini kurumu Büyük Âlimler Heyeti, Avde ve Havâlî'nin görüşlerini zararlı bulduğunu belirterek bu faaliyetleri fitne olarak değerlendirdi. Bu fetva neticesinde adı geçen âlimlerin görevlerine son verildi, kitapları toplatıldı. Eylül 1994'de tutuklandılar ve Haziran 1999'a kadar yaklaşık beş yıl hapis yattılar.

Başmüftü İbn Bâz'a Birinci Körfez Savaşı sırasında Havâlî'nin yazdığı uzun mektup "Ümmetin Âlimleri İçin Ortadaki Belirsizliğin Giderilmesi" başlığı altında kitap olarak çıkmıştır. Suudi devletinin ABD güçlerine yardım ve desteğinin bazı Selefî âlimlerce tespit edilen şer'i gerekçelerini madde madde eleştiren Havâlî, kitabının sonunda iki farklı devlet biçimi sunarak Suudi Arabistan'ın bunlardan birisini tercih etme durumunda olduğunu belirtir. Bunlardan birisi "inanç devleti"dir ki amacı cihat etmek, iyiliği emretmek, kötülüğü menetmektir. Diğeri ise "refah devleti"dir. Dünyalık arzulara ulaşmak bu devletin gayesi, Batılılaşmak ise bu gayenin vasıtasıdır.[13] Yine Körfez Savaşı üzerine yazdığı *Hakâik*

---

12 *Risâletü'l-ulemâ fi's-Su'ûdiyye ile'l-Melik Fehd* ve *Müzekkirâtü'n-nasîha* başlıklı mektuplardaki talepler hakkında bkz. R. H. Dekmejian, "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia", *Middle East Journal*, 48 (1994), s. 630-4.

13 Sefer el-Havâlî, *Keşfü'l-ğumme 'an ulemâi'l-ümme*, s. 59-62. Kitap Londra'da 1991'de 159 sayfa olarak basılmıştır. Bizim referansımız ise Havâlî'nin internet sitesi olan ⇨

havle ezmeti'l-Halîc başlıklı kitabında benzer tezleri tekraralayarak, ülkede askeri üsler kuran yabancı güçlerin Suudi Arabistan'daki kutsal toprakları işgal ettiklerini söylemektedir.[14]

Söz konusu "işgal" iddiası başta Üsame bin Ladin olmak üzere ülkedeki İslâmcı muhalefetin kullandığı en geçerli argüman hâline gelecektir. Ülke içinde yabancılara dönük eylemlerin fıkhi gerekçesi de daha sonra aynı argümana dayandırılacaktır. Suudîler diye adlandıracağımız resmi Selefî ulema ile muhalif Selefî Cihadî akım arasındaki görüş ve tutum farklılıkları aşağıdaki hususlarda en belirgin biçimde gözlenmektedir:

✓ Suudiyye: Söylemlerinde öncelik aktivitede değil akidededir. Davet ve cihat faaliyetleri, akidevî netlik sağlanmadan faydasız ve boş uğraşlardır.

Cihâdiyye: Öncelikleri, inançla beraber aktivitedir. Hayat, iman ve cihattan ibarettir. İman ve akide konuları ne kadar önemliyse, ümmetin içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ekonomik sıkıntılar, emperyalist güçlerin müslümanlar üzerinde oynadıkları oyunlar da o kadar önemlidir.

✓ Suudiyye: Daha çok bid'atlar hakkında, namaz, hac, nikah, peçe, sakal, kabir gibi konular üzerine yazar ve konuşurlar.

Cihâdiyye: Daha çok hâkimiyyet ve devlet, Yahudiler, Haçlılar, Amerika ve siyonist komplolar, siyasi mücadeleler, sürdürülen cihatlar, cihatlarda yaşanan mucizeler, şehadet ve şehitler hakkında yazar ve konuşurlar.

✓ Suudiyye: Namaz kıldığı müddetçe devlet başkanına itaat etmek gerekir. Yöneticilerle savaşmak Haricîliktir.

Cihâdiyye: Yöneticilerin kimlikleri ve dinî yaşantılarına değil icraatlarına bakmak gerekir. Müslüman olmuş Moğolların uyguladıkları kanunları küfür addederek onlara karşı savaşmayı farz sayan İbn Teymiyye'nin meşhur Tatar fetvası, bu kesimin kullandığı en önemli argümandır.

✓ Suudiyye: Geçmişten verdikleri örnekler; bid'atçı ve zalim Abbasî yöneticilerinin arkasında namaza duran Ahmed b. Hanbel, Şam'ı kuşatan Moğol hakanı Gazân Han'a gidip eman dileyerek halkı katliamdan kurtaran İbn Teymiyye, Suud ailesinin himayesine giren İbn Abdülvehhâb'dır.

<www.alhawali.com>'daki kitabın 62 sayfalık word edisyonuna dayanmaktadır.

14 M. Fandy, "Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi Nationalist?", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 9 (1998), s. 14.

Cihâdiyye: Geçmişten verdikleri örnekler; Abbasîlerin işkencelerine cesurca direnen Ahmed b. Hanbel, kılıcını Tatarlara çeken İbn Teymiyye, Bağdat sokaklarında haramlarla fiili mücadele kampanyası başlatan İmam Berbehârî, müşrik ve fasıklara karşı Arabistan'da bir cihat hareketi başlatan İbn Abdülvehhâb'dır.

✓ Suudiyye: Meşru bir liderin izni ve emriyle yürütülmediği gerekçesiyle Filistin, Keşmir, Çeçenistan gibi alanlardaki sıcak mücadelelere soğuk dururlar. Ümmet silahlı cihada henüz hazır değildir. O hâlde yapılacak iş, şirki terkederek tevhide sarılmaya müslümanları davet etmek ve İslâm âleminin Selef akidesi üzerinde buluşmasını sağlamaktır.

Cihâdiyye: Cihat ertelenemez bir ödevdir. Müminlerin meşru bir siyasi liderliğinin olmadığı bir zamanda müslüman cemaatler kendi aralarından seçtikleri bir liderin emrinde cihat etmelidirler.

✓ Suudiyye: Monarşik ve oligarşik eğilimlere yakın, sivil demokratik insiyatiflere uzaktırlar. Temsili demokrasi, sivil katılımcılık gibi modern siyasi kavramlar bidat olarak değerlendirilmektedir.

Cihâdiyye: Cihadî bünyede de benzer anti demokratik damarlar bulunmaktadır. Ancak cihatçı uyanışın önünde en büyük engel olarak mevcut Arap monarşileri ve diktatörlükleri görüldüğünden, adalet, özgürlük ve katılımcılık kavramları çevresinde seslendirilen talepler Cihadî ajandanın vazgeçilmez ögeleri olmuşlardır.

✓ Suudiyye: Diğer İslâmî cemaat ve hareketlerle işbirliğine sıcak bakılmamaktadır. Bir cemaatle işbirliği yapılabilmesi için onların "Kur'an ve sünnet çizgisinde", yani doğru Selefîlik üzere olmaları gerekir. Eğer bu koşul yerine gelmemişse, bu tür cemaatlerden *hecr* prensibi gereğince uzak durmak vacip olur.

Cihâdiyye: Emperyalist kafir güçlere karşı kuvvetli bir saf oluşturabilmek için Selefî olmayan İslâmî kesimlerle zorunlu işbirliğine gidilebilir. İlkesel farklılıklar daha sonra ele alınmak üzere gündemden düşürülebilir. el-Kâide'nin Hanefî ve sufî orijinli bir yapılanma olan Taliban ile işbirliğini, böyle bir değerlendirmenin ürünü olarak görebiliriz.

✓ Suudiyye: Büyük günah işleyeni kafir saymaz, küfür ile imanın bir süre bir arada bulunabileceğini söylerler. İbn Teymiyye'de gördüğümüz *küfr dûn küfr* (küfrün aşağısındaki küfür), *küfr lâ yenqul 'ani'l-mille* (dinden etmeyen küfür) gibi yumuşatıcı kavramları kullanırlar.

Cihâdiyye: Tekfir noktasında daha rahat hareket ederler; yer yer kurumları, devletleri, hatta bütün üyeleriyle tüm toplumu tekfir etmeye götüren "kaybolan ümmet", "cahilî toplum" gibi kavramları çokça kullanırlar.[15]

Tüm bu fikir ayrılıklarına mukabil, Suudî ve Cihadî eğilimler Selefiyye'nin şu temel prensiplerinde müttefiktirler: "İslâm, Sünnet'tir; Sünnet de İslâm'dır." İman, tasdik, ikrar ve amelden ibarettir. Allah'ın sıfatları, kelâmullah, ru'yetullah, şefaat, deccal, mehdî, Hz. İsâ'nın nüzûlü, dua-şirk ilişkisi, kabir ziyaretleri, muskanın hükmü, metnin zâhirinin esas alınması, müminin ebedî azaptan kurtulması vs. gibi klasik usûl konularında hak olan görüş Selef âlimlerinin söyledikleridir. Bid'atlar ve bid'atçılarla, özellikle de Şîa mezhebi ve tarikatçılarla mücadele amansız şekilde sürdürülmelidir.

Cihadî Selefîliği, Vehhabîlik ile çağdaş siyasal İslâmcılığın bir sentezi olarak görebiliriz. Ortaya çıkan sentezden müesses Selefiyye rahatsızdır; zira bu yeni ve muhalif çizgi her zaman için bir dinî devlet ideolojisi olmuş Vehhabîliğin ruhuna aykırıdır. İslâmcılar da rahatsızdır; zira ne üreteceği belli olmayan ve zaman zaman kontrol dışında kalan fikir ve gruplarla karşı karşıya kalmaktadırlar.

el-Kâide ve Küresel Cihat

Arapçada "üs" anlamına gelen el-Kâide'nin bir teşkilat olarak kuruluşu, Afgan Cihadı'nın sona erdiği 1988 yılı ile tarihlenmektedir. Teşkilatın kuruluş tarihinde mutlaka ismi zikredilen Dr. Abdullah Azzam (1941-1989) Filistin asıllı ilahiyatçı bir akademisyendi ve İslâmabad'daki Uluslararası İslâm Üniversitesi'nde görevliyken kurduğu Mektebü'l-Hidemât adlı organizasyon üzerinden, Afganistan'a gelmiş gönüllü Arap mücahitlere kalacak yer, maddi yardım ve silahlı eğitim sağlamaktaydı. Azzam, "cihat kervanına sen de katıl" çağrısı altında Arapları sıcak savaşla tanıştıran kişi olarak tanınmaktadır.

---

15 Çağdaş Selefiyye'deki Suudî-Cihadî farklılığı hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, 20 (2004), s. 205-234; a.mlf., "Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler", *İslâmiyât*, 10/1 (2007), s. 5 7-76; a.mlf., "Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi", [*Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, 2014] içinde, s. 485-524.

Cihadın başından itibaren Afganistan'da bulunan Suudi Arabistanlı genç işadamı Üsame bin Ladin (1957-2011), Dr. Azzam'ın vefatının ardından çoğunluğu Arap asıllı olan yabancı mücahitlerin sorumluluğunu üstlenen kişi olmuştur. SSCB'nin çekilmesiyle birlikte Cihat sona erdikten sonraki katılımlarla yaklaşık 35 bin civarındaki bir nüfusa ulaşacak olan bu gönüllülerin bir kısmı ülkelerine dönmüş, diğer bir kısmı Bosna, Çeçenistan, Kosova gibi yeni mücadele alanlarına geçmiştir. Önemli sayıda bir kesim ise Afganistan'da kalmıştır. Haklarında açılan kanuni takibatlar nedeniyle kaçak durumuna düşmüş, yahut dönüşleri hâlinde güvenlikleri garanti altında olmayan bu insanların, sahip oldukları militer yetenekleri ve savaş tecrübeleriyle Suudi Arabistan, Yemen, Irak, Suriye, Mısır, Libya, Tunus, Cezayir gibi totaliter rejimlerin hüküm sürdüğü ülkelere kabulü o zamanki şartlarda neredeyse imkânsızdı. Afgan Araplar diye anılacak olan bu topluluğun önemli bir bölümü Üsame bin Ladin liderliğindeki el-Kâide yapılanmasının zeminini teşkil etmiştir.[16]

Cihattan sonraki iç savaş sırasında Afganistan'dan çıkma yolları arayan el-Kâide'nin bu girişimi başarılı olmamış, iç savaşı bitirmek gayesiyle ortaya çıkarak ülkenin büyük bölümünü 1994 yılında kontrolüne alan Taliban'la ittifak hâlinde hareket etmek suretiyle söz konusu fetret dönemi aşılmaya çalışılmıştır.

Silahlı bir istiklal mücadelesi atmosferinde Afgan Araplar üzerinden bölgeye giriş yapan Selefîlik, doğal olarak siyasal İslâmcı ideolojiyle kaynaşmış biçimde kendisini gösterecektir. Bu durum özellikle aşırılık yanlısı Mısır kökenli Selefî örgütlenmelerin el-Kâide etrafında toplanmalarına yol açmıştır: el-Cemaatü'l-İslâmiyye'den Dr. Ömer Abdurrahman ve Tanzîmü'l-Cihâd'dan Dr. Eymen ez-Zevâhirî'nin el-Kâide ideolojisine katkıları bu açıdan büyüktür. Taliban'ın 1996'da kurduğu Afganistan İslâm Emirliği'nde güçlü bir korunak bulan el-Kâide, bundan sonra Mısır kaynaklı tedhişçi ve dışlamacı ideolojinin de etkisiyle "küresel cihat" fikrine yönelecektir.

---

16 Arap Afganlar ve el-Kâide'nin kuruluşu hakkında bkz. Abdullah Enes (Abd Allah Anas), *Vilâdetü'l-Afgân el-Arab: Sîretu Abdullah Enes beyne Mes'ûd ve Abdullah Azzâm*, London, 2002; Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, İstanbul, 2003, s. 170-6; Jason Burke, *El Kaide: Terörün Gölgesi*, İstanbul, 2004, s. 9-29, 52-121; Fawaz A. Gerges, *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy*, Orlando, 2007, s. 93-142; a.mlf., *The Rise and Fall of al-Qaida*, Oxford, 2011, s. 29-68.

Üsame bin Ladin'in Amerikalıların ve Yahudilerin bulundukları her yerde hedef olacaklarını belirten 1998 tarihli meşhur fetvasına göre,[17] küresel cihadın asıl hedefi ABD, İsrail ve müttefikleri olmasına rağmen, İslâm şeriatını tatbik etmeyen ve özellikle Birinci Körfez Savaşı'nda (1990-1991) Batılı güçlerle işbirliğine giren müslüman ülkeler de cihat kampanyasının hedefi olacaktır. Suudi Arabistan'ın Riyad ve Dahran kentlerindeki 1995 ve 1996'daki eylemler bu amaçla düzenlenmiştir. 1998 Ağustos'unda Tanzanya ve Kenya'daki Amerikan büyükelçiliklerine yapılan ve toplam 213 kişinin öldüğü, 4300 kişinin de yaralandığı intihar saldırıları, küresel cihat kampanyasının ilk büyük operasyonları sayılmaktadır. 11 Eylül 2001'deki New York İkiz Kuleler saldırısı ise örgütün üstlendiği en büyük eylem olmuştur.

11 Eylül'den sonra ABD'nin Afganistan'ı işgali ve Taliban yönetiminin yıkılmasıyla beraber büyük darbe yiyen el-Kâide güçleri, başta kuzey Pakistan olmak üzere Afganistan dışına çıkmak zorunda kalmışlardır. Lider kadrosunun önemli bir kısmı çatışmalarda hayatını kaybetmiş veya yakalanarak Guantanamo'ya sevkedilmiştir. Fakat teşkilat liderliği eski kabiliyetini kaybetmekle beraber ayakta kalmayı başarmıştır. Halen İslâm dünyasının değişik yerlerinde kendisini örgüte nispet eden, örgütün ideolojisini ve savaş yöntemini benimseyen büyüklü küçüklü örgütlenmelere rehberlik etmeyi sürdürmektedir. Söz konusu örgütler ile el-Kâide'nin merkezi arasında doğrudan bir emir-komuta ilişkisi olmadığı, merkezin genel ilkelerine ve Selefî prensiplere uymaları ve kendilerini savaş alanlarında eylemleriyle ispat etmeleri şartıyla dünyanın değişik bölgelerindeki yapılanmaların el-Kâide'ye kabulüne onay verildiği düşünülmektedir.

Üsame bin Ladin'le beraber Cihadî Selefîlik içerisinde yaşanan aşırılığa ve teröre doğru savrulma Cihadî âlimlerin önemli bir bölümü tarafından tenkit edilmektedir. Bu âlimlerin bin Ladin ve arkadaşlarını eleştirileri üç noktada yoğunlaşmaktadır: 1. Örgüt, müslüman yöneticileri ve ulemayı geçerli kanıtlara dayanmadan küfürle suçlamaktadır. 2. el-Kâide, düzenlediği kanlı eylemlerle halkı Müslüman ülkeleri savaş arenalarına dönüştürmüştür. 3. bin Ladin ve arkadaşları bu eylemlerinde İslâm savaş hukukuna aykırı biçimde masum sivil insanları da hedef almaktadır.

---

17 Üsame bin Ladin, "Nassu beyâni Cebheti'l-İslamiyyeti'l-'Âlemiyye li cihâdi'l-Yehûd ve's-Salîbiyyîn", *el-Kuds el-Arabî* (London): 23 February 1998, İng. çev. B. Rubin (ed.), *Anti-American Terrorism*, s. 149-150.

Cihadî İhtilaflar

Kitaplara, reddiye türünden risalelere ve internet forumlarına yansıyan yüzlerce makaleye, sesli ve görüntülü kayıtlara baktığımızda Cihadî Selefî akım bünyesinde şu konularda ciddi fikir ve tavır ayrılığının yaşandığı görülmektedir:

✓ İslâm şeriatını yasama, yürütme ve yargıda tatbik etmesi, bir hükümetin meşru sayılması için kâfi midir, değil midir? Yoksa, bu kararı vermek için diğer uygulamalarına, kurdukları ittifaklara ve benzeri hususlara da bakmak mı gerekir?

✓ Mücadelede öncelik, müslümanların topraklarında bir İslâm devleti kurulmasında mıdır, yoksa Amerika, İsrail gibi dış düşmanlara karşı cihatta mıdır?

✓ Tam bir başarı sağlanmadan bir bölgede İslâmî bir devletin ya da emirliğin kurulması ve bunun dünya kamuoyuna ilanı doğru bir stratejinin ürünü müdür?

✓ Mutlak bağlayıcı otorite saygın ulemanın fetvaları mıdır; yoksa bir cemaat liderliği kendi fıkhını üretebilir mi?

✓ Siyasi parti hareketlerine ve parlamentoya iştirak caiz midir, değil midir?

✓ Devlet memurluğu yapmak, resmi okul ve üniversitelerde okumak caiz midir, değil midir?

✓ Rejim ve devlet tekfir edildikten sonra, devletin savcısı, hâkimi, polisi ve askeri de tekfir edilecek mi?

✓ Rejim ve devlet tekfir edildikten sonra, rejimden hoşnut olmayan ama tepkisiz kalan halk da tekfir edilecek mi? Yoksa halkın bilgisizliği/cehaleti/şuursuzluğu bu umumi tekfire engel bir özür müdür?

✓ Kendi cemaatlerine mensup olmayanlar da tekfir edilecek mi?

✓ Tüm bu kitleler tekfir edilse bile onların malları ve canları bir müslümana helal olur mu?

✓ Halkı müslüman ülkelerin topraklarında toplu imha silahlarıyla yapılacak ve masumları da etkileyecek eylemler caiz midir?

✓ Müslüman ülkelerde veya başka yerlerdeki kadın, çocuk, din adamı gibi gayr-i müslim siviller cihadın hedefi midirler?

✓ *Temyî'*,[18] yani bidat ehli müslümanlar ile dostluk kurmanın, onlara toleranslı ve hoşgörülü davranmanın, onlarla oturup kalkmanın ölçüsü nedir?

Selefîlikten Haricîliğe Geçişin Bir Numunesi Olarak Irak-Şam İslam Devleti (IŞİD)

Ehl-i Hadis-Selefiyye çizgisinin iman mefhumunu tasdik, ikrar ve amel olarak üçlü tarifleri, her zaman Haricîliğe bir geçit zemini teşkil etmiştir. Zira Haricîlikte de aynı şekilde amel imanın bir parçası kabul edilmektedir ve bir müminin amelsizliği ve günahkârlığı teorik olarak küfür ile eşitlenebilmektedir. İbn Teymiyye gibi âlimlerin üretmiş oldukları "dinden etmeyen küfür" (*küfrun lâ yenkul 'ani'l-mille*) türünden yumuşatıcı kavramlarla söz konusu geçişin veya en azından yakınlaşma ve benzeyişin önü alınmaya çalışılmıştır. Küresel cihat fikrinin bir ürünü olan Irak-Şam İslâm Devleti örgütlenmesi, tekfirci tutumunda haddi aştığı ve savaşımını gayrimüslim ve zalimlere değil de İslâmcı yapılara ve müslüman kitlelere karşı yürüttüğü gerekçesiyle başta el-Kâide olmak üzere Cihadî Selefî oluşumlar tarafından Haricîlik ile itham edilmektedir.

IŞİD'in kurucu lideri sayılan Ürdün vatandaşı Ebû Mus'ab Zerkavî'nin bir el-Kâide komutanı olarak bulunduğu Afganistan'dan, 2003'teki ABD işgaline karşı direnişi örgütlemek için kadrosuyla beraber Irak'a intikal etmesi IŞİD teşkilatlanmasının başlangıcı kabul edilmektedir. Irak el-Kâidesi adı altında özellikle Şiîlere ve kendisiyle beraber hareket etmeyen diğer Sünnî direniş örgütlerine ve aşiretlere karşı kullandığı şiddet ve onların cami ve türbelerine düzenlediği saldırılar, bu tavrın doğru bir strateji olmadığını düşünen el-Kâide lideri Zevâhirî tarafından eleştirilmiştir. Zevâhirî, Şîa'nın tarihten bugüne Haçlıların

---

18 *Temyî'* kelimesi, Arapçada eritmek, çözmek, gevşetmek, yumuşatmak, hafifletmek, söndürmek, tatlılaştırmak, su katmak, sulandırmak, sıvındırmak, değerini düşürmek manalarına gelen *meyye'a* fiilinin mastarıdır. *Temyî'* hakiki Selefîliği temsil etmeyen kişi ve gruplarla ilişkide Selefîlerin ölçüsüz davranmasını kavramlaştıran yeni bir terim olarak kullanılmakta, klasik *müdâre* ve *mücâmele* terimlerini çağrıştırmaktadır. *Mümeyyi'* bu kelimenin ism-i fâilidir. Bu kişi, ya doğru itikadın ne olduğu hususundaki bilgisizliğinden veya bu konuda malumat sahibi olmakla birlikte daha çok ıslahatçı ve siyasi sâiklerle Selefî olan ile olmayan müslümanların arasını bularak hakikatin nerede olduğu hususunda bir muğlaklık, bir kapalılık yaratmış olmaktadır. Yani saf ve duru Selefî menheci bulandırmaktadır. Bu durum *el-velâ ve'l-berâ* prensibine de aykırı olduğu için onaylanmamaktadır.

işbirlikçisi ve sapkın bir akidenin temsilcisi olduğu iddiasını tekrar etmekle beraber, Irak'ta çoğunluğu oluşturan Şiîlere karşı yükseltilecek bir mücadelenin asıl düşman olan Amerika'yı rahatlatacağı kanaatindedir. Zevâhirî'yi kaygılandıran diğer konu ise Zerkavî grubunun medyaya açık şekilde tutsak ve rehineleri boğazlayarak infaz etmeleridir. Harp şartlarında belki göz yumulabilecek bu tür eylemler kamuoyuna olumsuz bir imajla yansıdığından, Zevâhirî bu hareketlerden mümkün olduğunca kaçınılmasını tavsiye etmektedir.[19]

Söz konusu iş tutuş biçimleri nedeniyle el-Kâide merkezi ile Irak'taki kolu arasında yaşanan bu sorunlar, 2006 yılında öldürülmesinin hemen öncesinde Zerkavî'nın Irak İslâm Devleti'ni kurduğunu ilan etmesiyle daha karmaşık hâle gelmiştir. "Tam anlamıyla başarı elde etmeden önce bir devlet oluşturma konusu her ne kadar iyi bir yansıma olarak gözükse de, aslında bu, direnişin kırılması anlamına gelmektedir" mesajını veren Üsame bin Ladin,[20] sanki yaşanacak gelişmeleri ilk başlarda görür gibidir. Küçük bir hâkimiyet alanı elde edince hiç vakit geçirmeden o alanı bir İslâmî emirliğe dönüştürmek, kabinesi olan bir devletin kurulduğunu ilan etmek, arkasından mahkemeler tesis edip şer'i hadleri ve diğer cezaları uygulamaya kalkışmak, bin Ladin gibi önde gelen birçok cihadî lider tarafından doğru bir strateji olarak kabul görmemiştir.

Suriye'de Esed rejimine karşı 2011'de başlatılan isyan nedeniyle Irak İslâm Devleti bünyesindeki Suriyeli'lerin kendi ülkelerine geçerek Nusret Cephesi'ni (Cebhetü'n-Nusra) kurmaları, konumuz açısından diğer bir önemli aşamadır. Irak İslâm Devleti'nin komuta ve militer gücünün bir kısmını Suriye'ye kaydırması, Suriye'yi özgürleştirmek gayesiyle gelmiş yabancı gönüllü mücahitlerin kendisine katılımıyla önemli hacimde bir silahlı güce ulaşması ve ismini Suriye'yi de kapsayacak biçimde Irak-Şam İslâm Devleti'ne (IŞİD) çevirmesi, Nusret Cephesi ile IŞİD arasında ciddi bir ihtilafın çıkmasına yol açtı. el-Kâide merkezinin hâlen kendisine bağlı bu iki yapıyı birisini Irak diğerini de Suriye sınırları içinde savaşmaya ve birbirlerine yardımcı olmak dışında iki ayrı liderlik olarak

19 Bkz. "Zawahiri's Letter to Zarqawi", Arapça orjinali ve İngilizce çev. için bkz. <http://www.ctc.usma.edu/posts/zawahiris-letter-to-zarqawi-original-language-2>, s. 5, 8-10 (19.10.2013).

20 Yasir el Zeatire, "Irak ve Şam İslam Devleti", Dünya Bülteni için al-Jazeera'dan çev. Tuba Yıldız, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haberYazdir&ArticleID=256308&tip=haber> (18.10.2013).

mücadeleyi sürdürmeye çağırması IŞİD tarafından kabul edilmedi. I. Dünya Savaşı'nın akabinde emperyalist güçlerin çizmiş oldukları sınırlara mahkûm olmadıklarını açıklayan IŞİD lideri Ebûbekir el-Bağdadî, böylece el-Kâide'den bağımsızlığını ilan etmiş oluyordu.

IŞİD'in Esed kuvvetleriyle çarpışmak yerine başta Nusret Cephesi olmak üzere diğer muhalefet güçlerinin ellerindeki kurtarılmış sahaları devralarak hâkimiyet alanını genişletmesi dikkate değer bir stratejinin ürünüydü. Diğer İslâmcı örgütler bu süreçte IŞİD'den büyük zarar gördüler. Aynı süreçte IŞİD, koyu Vehhabî/Selefî ideolojisinin de kendisine sağladığı meşruiyet çerçevesinde sert ve acımasız bir yayılma stratejisi izledi. Hem Irak'ta hem de Suriye'de el-Kâideciler de dâhil rakip İslâmcı kuvvetlerin önemli isimlerini kaçırdı veya katletti. Eline geçirdikleri yerlerde özellikle Nusayrîlere ve Kürtlere katliam derecesine varan muamelelerde bulundu. Suriye'de Rakka gibi önemli bir kent merkezini kontrolü altına alması ve oradan Deyrizor üzerinden Irak-Enbar sınırına bir koridor açması örgüte geniş alan hâkimiyeti sağladı. Arkasından Irak'ın ikinci büyük kenti Musul IŞİD kuvvetlerinin eline geçti.

Bir devlet sayılabilecek yüzölçümü artık harita üzerinde çizilebiliyordu. El koyduğu bankalardan, petrol rafinerilerinden elde ettiği servetin ve ele geçirdiği ağır silahların da kendisine sağladığı özgüvenle IŞİD, 29 Haziran 2014'te ismini İslâm Devleti olarak değiştirdiğini ve bunun küresel anlamda İslâm hilafetinin yeniden tesisi anlamına geldiğini dünyaya duyurdu. IŞİD lideri Bağdadî 2014 Ramazan'ının ilk Cuma'sında Musul Ulu Camii'nde "müslümanların halifesi" sıfatıyla okuduğu hutbesinde bu durumu bir kez daha ilan etti. Dünyadaki tüm İslâmî cemaat, grup, cihat teşkilatı ve hayır kuruluşlarının derhal hilafete biatlarını sunmalarını istedi.

Bu radikal adım Cihadî teşkilatların ve siyasal İslâmcı cemaatlerin çoğunluğu tarafından reddedildi. IŞİD'in Sünnî ve sahih Selefî çizgiden saptığı ve Hariciliğe kaydığı fikri, bu karşı duruşun en önemli argümanı oldu. Fakat buna rağmen Taliban hareketi içinde, Rusya'daki Dağıstan ve Çeçenistan direnişinde, Mısır'daki şiddet yanlısı marjinal Selefî oluşumlar bünyesinde küçük çapta da olsa IŞİD'e biat etmek suretiyle bazı ayrışmaların yaşandığı da görüldü. Bu hâliyle IŞİD, özelde Ortadoğu'da, genelde ise İslâm âleminde bundan sonraki süreçte dikkatle izlenen bir dini-siyasi oluşum olma hüviyetini muhafaza edecektir.

Suudîlik ve Cihadîlik Arasında Yeni Bir Duruş Olarak Siyasî Selefîlik

2005 sonrasında el-Kâide'nin küresel cihat fikrini bir doktrin hâline getirmesi ve terör yöntemlerini çeşitlendirmesi, bu yönelime karşı yine cihadî çevrelerden, özellikle *sahve* şeyhleri denilen İslâmcı Selefî âlimlerden gelen sert tepkiler, ABD'nin Irak'ı işgali, Filistin ve Yemen'de, bilhassa Afrika'da Somali, Nijerya ve Mali'de etkin olan aşırılık yanlısı militer Selefî örgütlenmeler, Mısır el-Cemaatü'l-İslâmiyye'si gibi bazı tedhiş yanlısı teşkilatların liderliklerinden sadır olan şimdiye kadar izlenilmiş metodun yanlışlığı hususundaki özeleştiri ve itiraflar, Arap Baharı sürecinde gözlemlenen değişik Selefî tavırlar, bu süreçte bilhassa Mısır'da bir kesim Selefiyye'nin siyasi parti şeklinde örgütlenmesi ve serbest seçimlerde ciddi oy desteği elde etmesi türünden gelişmeler, "cihadın" yasal ortamlarda sivil siyasetin çeşitli vasıtalarıyla mı yoksa illegal ya da militer yöntemlerle mi yürütüleceği hususunda ilkesel bir ayrışmanın Cihadî Selefiyye bünyesinde artık çok bariz hâle geldiğini bize gösterdi. Birinci elden oluşmuş geniş literatüre ilaveten konu üzerinde yapılan bilimsel araştırmalar ve yayınlar söz konusu farklılaşmayı takip etmek için geniş imkânlar sunmaktadır.

Siyasal Selefîliği Suudî ve Cihadî eğilimlerden bağımsız olarak ele almak sağlıklı bir değerlendirme olmayacaktır. Zira her iki eğilim de kendi içerisinden kendine özgü siyasalını üretmiştir. Bu siyasallık "demokratik" bir çerçevede temellenip yürütüldüğünden, söz konusu üretimin kuşkusuz ki cesur bir sorgulamanın eseri olduğu ve çok ciddi tenkit ve suçlamaların göğüslenmesini gerektirdiği açıktır.

Sahve Kökenli Siyasallaşma

Yazı ve konuşmalarıyla Selefîleri siyasete ilk defa yüreklendiren şahıs, bu çabalarıyla 1981 yılında iki Selefî milletvekilini yaşadığı Kuveyt'te meclise seçtirmeyi başaran *sahve* çevrelerinin tanınmış isimlerinden Mısır asıllı Selefî şeyh Abdurrahman Abdülhâlık'tır.[21] Üniversiteyi

21 Bkz. Abdülhâlık, *Meşrû'iyyetü'd-duhûl ile'l-mecâlisi't-teşrî'iyye ve kabûli'l-vilâyâti'l-'âmme fî zılli'l-enzımeti'l-mu'âsıra*, Kuveyt, 1413/1993. Bu eserinde Abdülhâlık sedece parlamentoya girmenin meşruiyyeti ve lüzumu hakkında tecvîz edici açıklamalarda bulunmakla kalmamakta, ayrıca İbnü'l-Useymîn ve İbn Bâz gibi Selefî otoritelerin fetvalarından destekleyici istidlaller yapmakta ve bu meşruiyyeti reddedenleri aşırı

okuduğu Medine'deki hocalarından çok, memleketi Mısır'ın İslâmcı ideolojisi Abdülhâlık üzerinde etkili olmuş gibidir. Bu nedenle Suudî çevrelerce şiddetle eleştirilmiş, İhvanî-Hizbî ve bidatçı olmakla itham edilmiştir. Kendi deyimiyle "taklitçi selefiyye"nin alternatifi olan bu "yeni selefiyye" (*es-selefiyye el-cedîde*) çizgisini Abdülhâlık'tan sonra Kuveyt'te ve bilahare İngiltere'de Muhammed Surûr Zeynelâbidîn, Yemen'de Abdülmecid Zindanî, Suudi Arabistan'da Dr. Saad el-Fakîh ile Dr. Muhammed el-Mes'arî gibi isimler izleyecektir. Son iki isim, Suudi Arabistan'da siyasi partiler yasaklı olduğu için faaliyetlerini Avrupa'da kurdukları muhalif sivil kuruluşların çatısı altında sürdürmektedirler. Zindanî ise Yemen'in büyük partilerinden Hizbü'l-Islah çatısı altında siyaset yapmaktadır.

Cihadî Kökenli Siyasallaşma

Muasır Selefiyye içindeki ikinci politik çizgi, geçmişte tedhişçi cihadî faaliyetler yürüten fakat 2000'li yılların başından itibaren geçirdikleri ideolojik değişimlerle ılımlı bir noktaya gelen çevreler tarafından temsil edilmektedir. Bu değişim en tipik biçimde Mısır'ın en büyük iki Cihadî Selefî teşkilatı olan Tanzîmü'l-Cihâd ve el-Cemaatü'l-İslâmiyye bünyesinde yaşanmıştır ve tedricî bir şekilde gerçekleşmiştir. Tora cezaevinde kaleme alınan 1984 tarihli *Mîsâku'l-ameli'l-İslâmî* başlıklı savaş çağrısı yapan manifestonun benzeri birçok metin, özellikle 2005 sonrasında bu teşkilatların önemli liderleri tarafından çok ciddi revizyonlara tabi tutulmuştur.

Aslında partileşmeden önceki ilk aşama terör yöntemlerinin bırakılması ve terörün dini-siyasi gerekçelerle kullanımının kınanmasıdır. Tanzîmü'l-Cihâd'ın bir kanadı Eymen ez-Zevâhirî riyasetinde Afganistan'da el-Kâide ile bütünleşirken, Seyyid İmam Şerîf (Abdülkâdir b. Abdülazîz) riyasetindeki diğer kanat *Terşîdü'l-cihâd fî Mısr ve'l-'Âlem* başlıklı metinle kendilerine yepyeni bir orta yol çizmiştir. Enver Sedat suikastı hükümlüsü Abbûd ez-Zümer'in şiddete başvurma ve teslim olma arasında cihatçı İslâmcılara üçüncü bir alternatif önerdiği *el-Bedîlü's-sâlis beyne'l-istibdâd ve'l-istislâm* başlıklı çalışması ise bir öncekini ikmal eden dikkat çekici bir metindir.

Bir sonraki aşama, 2011 Ocak devriminin hemen sonrasında adı geçen teşkilatların hızla partileşmeye giderek seçimlere katılmalarıdır. Yaklaşık otuz yıllık cezaevi hayatının ardından Mart 2011'de serbest

---

gitmekle (*ğulüv*) suçlamaktadır.

bırakılan Abbûd ez-Zümer, Sedat suikastı için Mısır halkından özür dileyecek ve akrabası Târık ez-Zümer'le birlikte el-Cemaatü'l-İslâmiyye'nin siyasi kanadı olan İnşa ve Kalkınma Partisi (Hizbü'l-Binâ ve't-Tenmiye) çevresinde politikaya atılacaktır. Tanzîmü'l-Cihâd üyeleri de benzer bir adımı atarak 2012 yılında Demokratik Cihat Partisi'ni (Hizbü'l-Cihâd ed-Dîmukrâtî) kuracaktır.

Suudî Kökenli Siyasallaşma

Sahve çevrelerinden ve tedhişçi cihadî bünyeden meydana gelen bu yönelimlere ilave edeceğimiz üçüncü ve asıl önemli siyasallaşma hareketi, Mısır'da Suudî Selefî fikriyata yakın İskenderiye merkezli Selefî Davet (ed-Da've es-Selefiyye) cemaati bünyesinden çıkmış ve Mısır siyasetinde önemli bir aktör hâline gelmiştir. Geleneksel prensipleri uyarınca Ocak Devrimi'nin ilk başında protesto hareketlerinden özenle uzak duran Selefî Davet ve özellikle Kahire'deki ona yakın çevreler ani bir kararla sokaklara inerek devrimciler arasında yerlerini almışlardır. Bu tavır değişikliğinin perde arkasında, Suudi Arabistan'ın yeni demokratik Mısır'da söz sahibi olma ve İslâmcı İhvân'ı dengeleme politik niyetinin etkili olduğu düşünülmektedir.

Devrim başarıya ulaştıktan sonra bu cemaat tarafından en-Nûr partisi kuruldu ve ilk genel seçimlerde yüzde 24'lük ciddi bir oy oranı elde etti. Nûr'dan başka el-Asâle Partisi, er-Râye Partisi ve son olarak Nûr'dan ayrılan bir grubun kurduğu el-Vatan, Mısır siyasetindeki diğer Selefî partilerdir ve bu çoklu yapı Selefîliğin tipik karakteri olan tefrika ve çok parçalılığın başka bir sahadaki diğer bir numunesi olarak değerlendirilebilir.

Tüm bu partiler birbirlerinden az veya çok farklılaşmakla beraber, değişik fıkhî mülahazaların eşliğinde kadınları ve gayri müslimleri de üye kaydederek veya aday göstererek, İran ve İsrail'le ilişkilerde ılımlı bir tutum sergileyerek veya liberal, milliyetçi ve laik partilerle işbirliğine giderek muasır Selefiyye'nin tabularına dokunmakta oldukça cesur davranmışlardır. Bu tavizler konusunda parti çevresindeki Selefî âlimlerin dini argümanlar eşliğinde birtakım itirazları bulunsa da, bu ulemanın genel kanaati, ödünlerin asgari düzeyde tutulması şartıyla din adına elde edilecek menfaatlerin, gelmesi muhtemel zararın üzerinde olduğu hükmüne dayanmaktadır.

Arap Baharı sürecinde Mısır'daki gelişmelere benzer şekilde Yemen'de Hizbü'r-Reşâd, Tunus'ta Cebhetü'l-Islah, Libya'da

el-Ümmetü'l-Vasat ve el-Vatan gibi Selefî partiler ortaya çıktı. Bunlar kendi ülkelerinde bir hayli güçlü olan İhvân-ı Müslimîn çizgisindeki siyasi oluşumların dinî-politik sahada alternatifleri ve rakipleri olarak boy göstermektedirler.

Mısır ve Pakistan'daki Diğer Büyük Selefî Organizasyonlar

Selefiyye gelenekçiliğin Mısır ve Pakistan'daki iki köklü temsilcisi, yukarıda konu ettiğimiz eğilimleri neredeyse bir asırdır kendi coğrafyalarında besleyen başlıca organizasyonlardır. Bu iki büyük yapının düşünce ve pratikte genel olarak Cihadî olmaktan çok Suudîlerin mezhebî duruşuna daha yakın durduğunu öncelikle belirtmeliyiz.

1926 yılında Mısır'da kurulan Cemâatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye, Selefî düşünceyi bilhassa basın-yayın yoluyla yaymak, ilmî ders halkaları oluşturarak halkı aydınlatmak, tabii ki bidatları ortadan kaldırmak, fakat siyasetten özenle uzak durmak şeklinde bir çalışma usulünü benimsemiştir.[22] Cemaat maddi ve manevi olarak Suudiler tarafından desteklenen bir yapı olagelmiştir. el-Ezher'in Eş'arî ve sufî meşrep kanadı ile İhvân'ın İslâmcı duruşu arasında Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Mısır'ın münevverleri ve dindar halkı açısından önemli bir alternatif olma özelliğini sürekli muhafaza etmiştir.

Şah İsmail Şehid'in (ö. 1831) fikir ve faaliyetleriyle 19. yüzyılda Hindistan'da yeşermeye başlayan Ehl-i Hadis ekolü, 1906'da yüzlerce Selefî âlimin katılımıyla toplanan ilk konferansla birlikte Encümen-i Ehl-i Hadis adıyla birleşik, örgütlü bir şekle dönüşmüştür. Diyobendîliğe mezhepçi, Barelviyye'ye sufî, Mevdudî'nin Cemaat-i İslâmî'sine de siyasal İslâmcı olduğu için muhalif olan Ehl-i Hadis, nebevî rivayetlerin değeri hususundaki derin görüş ayrılığından dolayı modernist eğilimli Ehl-i Kur'an akımının da karşısında yer almıştır. Caferîleri ise şirke düşmekle suçlamıştır. Hint alt kıtasının Ehl-i Hadis mensupları, tıpkı Mısır Selefîleri gibi Hanbelî fıkhına göre kıldıkları namazları[23] ve kendilerine

---

22 Kurucusunun kaleminden cemaat ve hedefleri hakkında bkz. Muhammed Hâmid el-Faqî, "Ehdâfü'l-cemâ'a ve 'akidetühâ", [Adil b. es-Seyyid, *el-Hâkimiyye ve's-siyâsetü'ş-şer'iyye 'inde şuyûhi Cemâ'ati Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire, 2009] içinde, s. 25-33.

23 Özellikle halkı Hanefî olan ülkelerde hemen farkedilen bu namaz kılış tarzında, Fâtiha'dan sonraki âmini yüksek sesle söyleme, kıyâm sırasında elleri göğüs hiza- ➥

has biçimde bıraktıkları sakallarıyla diğer İslâmî cemaatlerin mensuplarından görünüş bakımından kolaylıkla ayırt edilmektedir.

Hindistan'ın 1947'de bölünmesiyle Ehl-i Hadis'in Pakistan'da kalan kolu 1986 yılında İhsan İlahi Zâhir'in riyasetinde siyasi bir parti olarak da faaliyet göstermeye başlamıştır. Önce Nevaz Şerif'in muhafazakâr sağ eğilimli Pakistan Müslüman Birliği'yle (Pakistan Muslim League) ittifak kurmuş, daha sonra da Müttehide-i Meclis-i Amel ittifakı içinde yer almıştır. Milli mecliste güçlü temsiliyet için dini cemaatlerin kurduğu adı geçen bu ittifak bünyesinde Ehl-i Hadis'ten başka Diyobendî, Barelvî, Cemaat-i İslâmî ve Şiî-Caferî partiler bulunmaktadır.

İlk başlarda Sovyetlerin Afganistan işgaline karşı yürütülen silahlı mücadeleye dahi sıcak bakmazken, içeriden gelen baskılar neticesinde Cemmu-Keşmir'de faaliyet yürüten Tahrîk-i Mücâhidîn'i militer bir örgütlenme olarak bünyesinden çıkaran Ehl-i Hadis cemaati, takip etmekte olduğu Suudî Selefî çizgiyi hem belirttiğimiz şekilde politik arenada hem de cihat alanlarında bir hayli aşındırmıştır. Mısır'daki Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye cemaati de 2011 Ocak devrimi sırasında sokak gösterilerinde yer alarak ve bunun sonrasında demokratik seçimlere katılarak malum Selefî tavrı esnetmiş ve Mısır Selefîliğinin siyasileşmesinde dar çerçevede de olsa bir katkı sağlamıştır.

Suudi Arabistan'ın müesses Selefî yapılarının teşekkülünden çok önce kurulan bu köklü hareketler, her ne kadar Suudi desteğini sonraki yıllarda arkalarına alsalar da kendilerine özgü bağımsız duruşlarını muhafaza etmeyi başarmışlardır. Suudi âlimlerle müşterek şekilde muhafazakâr Selefîliğin tüm unsurlarını paylaşmalarına rağmen, yer yer İbn Abdülvehhâb'ı taklide dönüşen bir Suudi kimliğine taraf olmamaları bu yapıları diğerleri arasında özgün kılmaktadır.

Selefiyyeler Ayrışmasının Belirgin Sonuçları

Devletler ve güvenlik birimleri aşırı cihadî yönelimlerin önüne geçmek amacıyla ılımlı cihadî odaklarla (bilhassa *sahve* çevreleriyle) irtibata ve hatta işbirliğine geçmek zorunda kalmışlardır. Öte yandan Suudî ve Cihadî kesimler arasındaki ayrılık gittikçe derinleşmektedir. Avrupa ve Amerika'daki Selefî örgütlenmeler dahi ayrışmak zorunda kalmışlardır.

---

sında kol üstünden bağlama, ayakların arasını fazlasıyla açına, rükûdan kalkarken elleri kaldırma şeklindeki hareketler belirgindir.

Suudî Selefiyyesi klasik hadis ilminin cerh ve ta'dîl usullerini andırır şekilde Selefî şahsiyetlerin durumları ile alakalı risaleler kaleme alarak âdil ve mecrûh (merdûd) olanları belirleyip safları netleştirmek istemektedir. Yine Suudî Selefiyyesi, klasik makâlat kitaplarındaki bidatçı fırka isimlerini andırır şekilde Kutbiyye, Mevdudiyye, İhvâniyye benzeri ürettikleri isimler altında Cihadî Selefiyye'yi sınıflayarak Ehl-i Sünnet'ten dışlamak istemektedir. Selefîlikte baskın olan dışlamacı psikolojinin, her iki kesim içinde de, -tarihî Hariciliğin çok parçalı yapısına benzer biçimde- daha ileri bölünmeleri hızlandırması beklenebilir.

2011 başından itibaren yaşanan Arap devrimleri süreci, Selefiyye adına tarihi bir dönüşüme tanıklık etmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, demokratik siyasi hak arama vasıtalarını kullanmayı meşru kabul etmeyen Suudî çizgisindeki Selefî yapılar bile devrim süreçlerinde aktif rol almışlar, diğer İslâmcı gruplarla birlikte sokak gösterilerine bizzat katılmışlardır. Bir sonraki adımda ise bir süreliğine diktatoryal yönetimlerden kurtularak demokratik sisteme geçen Mısır, Tunus, Libya, Yemen gibi ülkelerde aynı Selefî gruplar kendi siyasi partilerini kurmuşlar ve serbest seçimlere katılmışlardır.

Yeni girilen bu kulvarın, Selefiyye içinde hem Suudî hem de Cihadî kanattan gelen tenkit ve muhalefete rağmen, Selefiyye'nin bir kesimini ılımlılık ve esneklik yönünde dönüştüreceği rahatlıkla öngörülebilir. Diğer bir öngörü, bu yeni siyasi tecrübenin zaten çok parçalı olan Selefiyye içinde daha ileri ve farklı bölünmelere yol açma ihtimalidir. Dini zemindeki tenkitler, değişik fetvalar, karşılıklı reddiyeler eşliğinde bir iç hesaplaşma kaçınılmaz görünmektedir.

Diğer taraftan ise çağdaş Selefîliğin son yıllarda yeni sömürgeciliğin bir aracı olarak işlev gördüğü dikkatlerden kaçmamaktadır. Suudi Arabistan devleti himayesindeki Suudî Selefîliği, Batı'nın Arap Yarımadası'ndaki çıkarlarına dini meşruiyet kazandıran bir mekanizma olarak hareket etmektedir. Öte yandan bazı Cihadî eğilimli Selefî örgütlenmelerin icraatları -tabii ki bir takım abartmalar eşliğinde- bahane gösterilmek suretiyle Afganistan, Irak, Somali, Mali gibi ülkelerin Batılı güçlerce işgal edildiği herkesin malumudur. Aslında bu ülkelerde geleneksel tabanları olmamasına rağmen, direniş güçleri olarak kendilerini gösteren veya o şekilde dışarıya takdim edilen bu yapılar, gerek içeriden gerekse başka İslâm ülkelerinden insan gücü ve finans desteği bulmayı başarabilmektedirler.

2
Medrese Gelenekçiliği

Müslüman ülkelerde orta ve yüksek öğretimin yapıldığı, kökleri 11. yüzyıla dayanan medreseler, 19. ve 20. yüzyıllarda İslâm dünyasında birçok dini akım ve teşkilatın doğum yerleri olmuşlardır. Klasik dini eserler üzerinden derslerin işlendiği bu geleneksel dini eğitim kurumları, pozitif ve aklî bilimleri de kapsayan modern programlar temelinde dini eğitim veren lise düzeyindeki okulların veya yüksek öğretim düzeyindeki fakültelerin alternatifi olarak varlıklarını İslâm âleminde hâlâ sürdürmektedirler.

Müderrislerden talebeye inen bir hiyerarşik sistemin hâkim olduğu medreselerin birçoğunda mezhebî eğitim-öğretim esas alınmaktadır. Sarf, nahiv, akaid, tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi daha çok nakle dayanan ilimler yanında muhakeme ve düşünceyi geliştiren kelâm, felsefe, mantık ve matematik de esasen medreselerin müfredatında bulunmasına rağmen, bu ideal denge tarihi süreçte genellikle aklî disiplinler aleyhine bozulmuştur. Bilhassa Anadolu ve Hint bölgesindeki Hanefî ve Şâfiî medreselerinde görülen önemli bir özellik, müderrislerin birçoğunun aynı zamanda tasavvuf erbabı ve tarikat mensubu olmalarıdır. Nakşibendîliğin bilhassa Halidiyye kolunda medrese ile tarikatın çok sıkı işbirliği bulunmaktadır.

Medrese geleneğine yaslanan oluşumların en tipik örneği Hint alt kıtasının Diyobendiyye cemaatidir. Köklü bir organizasyon oluşu ve

örgütlülüğü nedeniyle bu cemaat İslâm âlemindeki medrese oluşumlarının ideal bir modeli hâline gelmiştir.

Diyobendiyye

Diyobendiyye cemaatinin temelinde yer alan kurum, Delhi'nin 150 km. kuzeyindeki Diyobend kasabasında Muhammed Kâsım Nânûtevî (1833-1880) ve Reşid Ahmed Gangûhî (1827-1905) tarafından 1867 yılında kurulan Diyobend Dârululûmu'dur. 1857'deki Sipahi Ayaklanması'yla İngiliz sömürge yönetimine baş kaldıran fakat ağır ve maliyetli bir mağlubiyetle karşı karşıya kalan müslüman toplumun yeniden ayağa kalkması, Nânûtevî ve Gangûhî gibi âlimlere göre ancak geniş çaplı bir eğitim seferberliği ile mümkündü. Diyobend'deki adı geçen eğitim kurumu etrafında oluşan bu hizmet hareketi, kısa sürede Hint alt kıtasının neredeyse tamamına yayılan, ayrıca diğer Asya ve Uzakdoğu müslümanları tarafından da örnek alınan bir cemaati doğurmuştur. Kuruluşunun yüzüncü yıldönümünün kutlandığı 1967 yılına gelindiğinde Diyobend Dârululûmu'nu esas alan medreselerin sayısı 8934'e ulaşmıştı ve Hindistan'da müslüman nüfusa sahip neredeyse her kasaba ve köyde mutlaka bu medreselerin tedrisinden geçmiş bir "mevlevi" bulunmaktaydı.[24]

Hint alt kıtasının diğer köklü cemaatlerine benzer şekilde, Diyobendiyye'nin düşünce köklerine inildiğinde meşhur ıslahatçı âlim Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) belirgin izleri göze çarpar. Nakşibendiyye'ye intisabından dolayı tasavvufun bizzat içinde yer almış olan Şah Veliyyullah, diğer taraftan hadisler ile desteklenen bir fıkıh sistemini projelendirmesi nedeniyle akılcı ve nakilci dini anlayışları dengeleyen bir metodun öncüsü olmuştu. Mürşidin rehberliğinde yürüyen bir manevi irşadı onaylamakla birlikte, herkesin dini mesuliyetinin tamamıyla kendisine ait olduğunu söylemiş, mezarlara tazim ve ölülerden yardım dilemenin şirke yol açan yönlerine dikkatleri çekmişti.[25] Bu düşünceleriyle Şah Veliyyullah, bir yandan sahih akaid ve fıkhın kontrolünde aşırılıklardan uzak bir tasavvuf anlayışını savunan ve diğer yandan da hadis-i şerifler temelinde ama mezhep birikimine sahip bir fıkıh sistemine dayanan Diyobendiyye cemaatinin esinlendiği en önemli kaynak olmuştur.

---

24 Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, New Jarsey, 1982, s. 136.

25 Hayatı ve düşüncesi için bkz. Mehmet Erdoğan, M. Said Özervarlı, "Şah Veliyyullah", *DİA*, c. 38, s. 260-7.

Diğer taraftan ise, Şah Veliyyullah'ın bağımsız içtihadı önceleyen usulünün Diyobendiyye üzerinde yeterince etkili olmadığı görülmektedir. Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olan cemaat, bu karakterini medrese müfradatına yoğun olarak yansıtmıştır. 18. yüzyılda Leknev (Lucknow) şehrindeki Firengî Mahal medresesinde geliştirilmiş olan Ders-i Nizamî, Diyobend eğitim kurumlarındaki müfredatın ana eksenini oluşturmaktadır. Naklî ilimlere ilaveten *ma'kûlât* (akli ilimler) adı altında usul, mantık ve felsefeyi de içeren Ders-i Nizamî sistemi Diyobendîler elinde bir parça değişikliğe uğramıştır. Hadis disiplini bu programda en önemli ve itibarlı alan hâline getirilmiş, hadis dersi müfredatı ise *Kütüb-i Sitte*'yi de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Şeyhü'l-hadîs ünvanını taşıyan hadis müderrisi, medreselerin en üst düzeydeki öğretim görevlisi sayılmaktadır.

Hadisten sonra gelen uzmanlık alanı ise fıkıhtır. Selefî eğitim müesseselerinde tamamıyla hadisler üzerinden işlenen fıkıh, Diyobendiyye medreselerinde Hanefî mezhebi esas alınarak işlenir. İbadetler ve muamelat bahislerinin ağırlıklı olduğu müfredatta ilk başlarda fıkıh usûlü yeterli ilgiyi görmemişti. Özellikle cemaatin kurucularından Gangûhî'nin tasavvufun tesiri altındaki yönlendirmeleriyle mantık, felsefe ve usûl gibi aklî ilimler Ders-i Nizamî'deki orijinal ağırlığını neredeyse tamamen kaybetmiş, fakat daha sonraki yıllarda yapılan düzenlemelerle bu dersler belli kısıtlarla da olsa müfredata geri dönebilmiştir.[26] Diyobendiyye, en başından itibaren mezhep taklidini esas alan fıkıh anlayışıyla Hint İslâm dünyasında Ehl-i Hadis cemaatinden ve Ehl-i Kur'an gibi modernist hareketlerden farklı bir kulvarda kendisini geliştirmiştir.

Irak, Suriye ve Anadolu'daki Hanefî medreselerinde de görüldüğü şekilde, Diyobendiyye medreselerinde kelâm düşüncesinde Maturidiyye yerine Eş'ariyye mezhebinin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu tercih Selçuklular dönemindeki Nizamiye medresesine kadar geriye giden medrese geleneğinin kökleriyle alakalı bir durumdur ve geleneksel ders müfredatının bel kemiğini oluşturan Gazzâlî, Seyyid Şerîf Cürcanî ve Taftazanî gibi Eş'ariyye âlimlerinin ders kitaplarının ürettiği bir sonuçtur.

Bu yönüyle medreseli olmanın diğer bir sonucu, Sünnîlik üzerine yapılmakta olan kuvvetli vurgudur. Sahâbe konusundaki görüşleri ve imamlarına yükledikleri olağanüstü vasıflar dolayısıyla Şiîlerin İslâm dairesi dışında görülmesi şeklinde gelişen kanaat bu açıdan medreseye

26 Metcalf, *Islamic Revival in British India,* s. 101-5.

hâkim olmuştur. Aynı Sünnî hassasiyet nedeniyle Diyobendîler, Allah'ın sıfatları hakkında teşbih derecesine varan inançları dolayısıyla Ehl-i Hadis cemaatine, bilhassa mezar ziyaretleri ve coşkulu tarikat merasimleri dolayısıyla da Barelviyye cemaatine çok sert eleştiriler yöneltmektedirler.

Sülûkda genellikle Nakşibendî ve Çiştî yolunun tercih edildiği Diyobend medreselerinde hocalarla talebeler arasında aynı zamanda mürşid-mürid ilişkisi söz konusudur. Bu açıdan âlim aynı zamanda şeyh makamındadır. Ölçüsüz coşkunluklara izin vermemesi hasebiyle şer'i prensiplere daha uygun olan Nakşibendîlikteki semâsız ve sessiz zikri uygulayan Diyobendî şeyhleri, hem maddi hem de manevi eğitim ve terbiyenin mekânları olarak medreseyi kullanmışlar, tarikatlar gibi yer yer türbe kültürünü de içeren ayrı bir tekke-zâviye ortamını tercih etmemişlerdir. Mürşidin asıl görevi müridlerinin manevi gelişimini sağlamaktır, yoksa Allah ile kul arasında aracılık (tevessül) değildir. Diyobendîlik manevi yolda ilerleyen müslüman için en ideal örneğin Hz. Peygamber olduğu gerçeğinden hareketle onun sîreti ve sünnetinin rehberliğini öne çıkarmış, tarikat gelenekçiliğinde görülen şeyhe odaklı taklit anlayışını göz ardı etmiştir. Aynı şekilde bid'at endişesi ve Hinduizm'in tesiri sebebiyle mevlid merasimlerinden ve mezar ziyaretlerinden özenle kaçınmıştır.[27] Bütün bu hususlardan anlaşılacağı üzere, tasavvuf düşüncesi ve tarikat pratikleri Diyobendîlikte Sünnî fıkhın ve akidenin denetimi altında tutulmaya çalışılmaktadır.

Diyobend medreseleri İslâm âlemindeki diğer benzeri oluşumlar gibi kurumun ihtiyaçlarını vakıflar yoluyla halkın bağışlarından karşılamaktadır. Başından günümüze kadar Hindistan dışından çok sayıda müslüman öğrencinin bu medreselerde eğitim gördükleri bilinmektedir. Bugün Pakistan, Hindistan, Bangladeş ve Afganistan'da Diyobend medreselerinin sayısının on binlere ulaştığı tahmin edilmektedir. Başta Güney Afrika olmak üzere İngiltere, Amerika ve Kanada gibi Hint müslümanlarının yoğun olarak yaşadıkları ülkelerde de benzer kurumlaşmalar gittikçe yaygınlaşmaktadır.

Tüm bu eğitim-öğretim ve manevi terbiye gayretleri yanında Diyobendiyye cemaati siyasi faaliyetlerden geri kalmamıştır. Osmanlı hilafetini tanımış, Osmanlı devletinin ayakta kalma davasını her alanda

---

27 Diyobendiyye'nin kelam ve tasavvuf anlayışı hakkında detaylı bilgi için bkz. Metcalf, *a.g.e.*, s. 151-197.

savunmuştur. Cemaat daha sonra Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde önemli roller oynamış, bu süreçte İngilizlerle işbirliği yapmamış, bazen aktif bazen pasif tarzda bir direniş ortaya koymuştur. 1919'da kurulan Hint Ulema Cemiyeti (Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind) Diyobendîliğin siyasi kanadı olarak tanımlanabilir. Bağımsızlık hareketi sırasında Gandi ve Nehru'nun desteklediği "birleşik Hindistan" idealine sadık kalan Cemiyet, Pakistan'ın ayrı bir devlet olarak kuruluşuna muhalefet etmiştir. Cemiyet, bağımsızlıktan sonra Hindistan müslümanlarının sosyal, kültürel ve siyasi haklarının korunması için çalışmalar yapmaktadır.

Pakistan'ın ayrılmasından sonra bu ülkede kalan Diyobendi ulema, Hind Ulema Cemiyeti'nden ayrı olarak 1945 yılında İslâm Ulema Cemiyeti'ni (Cem'iyyet-i Ulemâ-i İslâm) kurmuştur. Günümüzde Pakistan siyasetinde çok aktif olan bu hareket, bazı iç ihtilaflardan dolayı farklı kollar hâlinde faaliyet göstermektedir. Bunların en büyükleri olan Mevlana Fazlurrahman'ın grubu (JUİ-F) ile Mevlana Semîülhakk'ın grubu (JUİ-S) özellikle ülkenin kuzeyindeki Peştun bölgelerinde ve Belucistan'da etkin olup Taliban hareketine verdikleri destekle tanınmaktadır. Aynı zamanda siyasi partileriyle serbest seçimlere katılmakta, seçilen üyeleriyle meclis ve senatoda temsil edilmektedirler.

Diyobendiyye kökenli olmakla birlikte zaman içinde bağımsız hâle gelmiş fakat medrese geleneğini büyük ölçüde devam ettiren diğer önemli hareket ve teşkilatlara burada ayrıca değinmemiz gerekir.

Meclis-i Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet

İsmini "Son Peygamber İnancını Koruma Meclisi" olarak çevireceğimiz bu oluşumun kökeni 1931 yılında bazı Diyobendî âlimlerin kurduğu Meclis-i Ahrâr-i İslâm adlı siyasi bir partiye dayanmaktadır. Parti Diyobendiyye'nin bilinen duruşuna uygun olarak birleşik Hindistan ideali zemininde, müslümanların ayrı bir devlete sahip olması gayesiyle faaliyet yürüten Muhammed Ali Cinnah'ın Muslim League'ine muhalif bir politika yürütmüştür. Hareketin ismine de yansıyan asıl ana hedef ise, Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu inancını muğlâk hâle getirerek liderleri Mirza Gulam Ahmed'in (ö. 1908) mehdi, mesih ve nebîliğini iddia eden Ahmediyye (Kâdıyâniyye) mezhebine karşı mücadele yürütmektir.

Ahmediyye liderinin memleketi olan Kâdıyân'da 1934'te düzenlediği Ahrâr Tebliğ Konferansı'yla ilk önemli çıkışını yapan Ahrâr hareketi aşırı

faaliyetlerinden dolayı 1954 yılında bazı yasaklarla karşı karşıya kalınca, hareket liderlerinden bir bölümü Meclis-i Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet ile yollarına devam etme kararı aldı. Böylece sadece Ahmediyye karşıtlığına odaklanan bağımsız bir organizasyon doğmuş oldu. Meclis-i Tahaffuz'un en önemli başarısı, Ahmedîlerin gayrimüslim olduğunu deklare eden bir maddenin 1974 yılında Pakistan anayasasına girmesinin sağlanmasıdır. Bu konuda diğer cemaatlerin de desteğini alan Meclis-i Tahaffuz, baskı grupları oluşturarak, bir kısmı kanlı olaylarla neticelenen sokak gösterileri tertip ederek, basın yayın faaliyetlerinde bulunarak amacına ulaşmıştır. Yine 1984 yılında devlet başkanı Ziyâülhak'ın emriyle çıkartılan ve kendilerini müslüman olarak göstermelerini Ahmedîlere yasaklayan ceza kanununun (XX. Ordinance) çıkmasında da Meclis-i Tahaffuz'un önemli katkısı bulunmaktadır.

Nüfusunun büyük çoğunluğu Ahmedî olan Rabve şehrinde Hz. Peygamber'in mevlid günü olan 12 Rebiülevvel tarihinde büyük kalabalıklarla her yıl düzenlenen "Son Peygamber" mitingleri Meclis-i Tahaffuz ve kardeş organizasyonların en dikkat çekici faaliyetidir. Harekete bağlı büyük bir medresenin (Dârululûm) bulunduğu Çiçevatni şehrindeki mitingler de oldukça coşkulu geçmektedir. Çok sayıda Ahmedînin yaşadığı İngiltere'de Londra merkezli Hatm-i Nübüvvet Akademisi ise, bağlı olduğu organizasyonla aynı hedefler doğrultusunda benzer faaliyetler yürütmektedir. Aylık *Levlâk* ve İngilizce versiyonu da yayımlanan haftalık *Hatm-i Nübüvvet* dergileri hareketin periyodik yayın organlarıdır.

Hareket liderlerinden Mevlana Yusuf Ludheyânevî 2000 yılında, Mevlana Müftî Cemil 2004'de, Mevlana Said Ahmed Celalpûrî 2010'da uğradıkları suikastlerde hayatlarını kaybetmişlerdir. Bu cinayetler dinî ve mezhebî ihtilafların Pakistan ortamında hangi boyutlarda şiddete dönüştüğünü gösteren dikkat çekici olaylardır.

Sipâh-i Sahâbe

İsmini "Sahâbe Muhafızları" olarak çevireceğimiz bu oluşum Encümen-i Sipâh-i Sahâbe adıyla teşkilatlanmış, Diyobendiyye kökenli bir organizasyondur. Terör bağlantıları nedeniyle 2002'de yasaklandıktan sonra Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat-Pakistan adını kullanmaya başlamış fakat bu organizasyon da 2012'de yasaklanmıştır. 1985 yılında bir grup Diyobendî molla tarafından Pakistan'da kurulan Sipâh-i Sahâbe, İran İslâm Devrimi'nin akabinde Hint-İslâm dünyasında yaygınlığı ve gücü

gittikçe artan Şiî faaliyetlere bir tepki olarak doğdu. Şiîlerin başta ilk üç halife ile Hz. Aişe ve Muaviye olmak üzere birçok sahabiye itikadi zemindeki karşıtlıkları, Sipâh-i Sahâbe isminin arkasındaki belirleyici motiftir.

Teşkilatın ana hedefi Pakistan'ın bir "Sünnî devlet" olarak anayasal statüye kavuşmasıdır. Şiîleri gayrimüslim olarak tanıyan Sipâh-i Sahâbe, kültürel ve siyasi faaliyetlerini tümüyle Şîa mezhebi karşıtlığına odaklamıştır. 1990 seçimlerine girerek mecliste sandalye kazanmayı da başaran oluşum, diğer taraftan çok sayıda yasadışı tedhiş hareketinin tertipçisi olmuştur. Şiîlerin devam ettiği ibadet mekânlarına ve türbelere karşı yapılan bombalı saldırıların, Şiî teşkilat liderlerine ve âlimlerine düzenlenen suikastların arkasında Sipâh-i Sahâbe'nin olduğu bilinmektedir. Sünnî tarikat geleneği çizgisinde yer alan Barelviyye cemaatinin önemli liderlerinden Selim Kâdirî'nin de 2001 yılında bu teşkilat tarafından infaz edildiği düşünülmektedir. Anlaşılıyor ki bazı inanç ve pratikleri Şiîlik ile benzeşen Barelvî grup Sünnî kimliklerine rağmen aynı nedenlerle Sipâh'ın hedefi olmaktan kurtulamamıştır.

Söz konusu eylemleriyle doğal düşmanlar kazanan Sipâh-i Sahâbe'nin kurucusu Mevlana Hak Cengvî 1990, sonraki liderler Mevlana Ziyâürrahman Farukî 1997, Mevlana A'zam Târık ise 2003 yılında düzenlenen suikastlerde hayatlarını kaybetmişlerdir. Yürütülen faaliyetleri haddinden fazla ılımlı bulan bir grup, Riyâz Basrâ'nın öncülüğünde teşkilattan ayrılarak silahlı mücadeleyi tek yöntem olarak benimseyen Leşger-i Cengvî'yi kurmuştur. Bu örgüt yer yer Sipâh'ın silahlı kanadı olarak değerlendirilmektedir ve Afganistan'daki Şiîleri de hedef alan terörist saldırılar organize etmektedir. ABD'nin 2001 yılında Afganistan'ı işgaliyle başlayan sıcak siyasi süreçte Sipâh-i Sahâbe ve Leşger-i Cengvî örgütleri Tâliban hareketi yanında yer almışlardır. Bu yapılar arasındaki işbirliği hâlen devam etmektedir.

Taliban Hareketi[28]

Talebe, öğrenci anlamındaki *tâlib* kelimesinin çoğulu olan *tâlibân*, Afganistan ve Pakistan'daki geleneksel Diyobendiyye medreselerinde

28 Bu bölüm, M. Ali Büyükkara'nın "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban" adlı makalesindeki ilgili kısım esas alınarak hazırlanmıştır. İlave bilgiler ve diğer referanslar için bkz. Büyükkara, a.g.m., [*Orta* ➔

kendilerine molla ya da mevlevi denen hocalar nezaretinde dini ilimler okuyan öğrencilere verilen bir isimdir. Mollalar ve talebelerinden oluşan medrese, Afganistan'da 1839-1842 ve 1878-1880 yılları arasında İngilizlere karşı yürütülen istiklal mücadelesinde önemli roller oynamıştır. 1979 Sovyet işgaline karşı başlatılan cihat sürecinde de aynı rol tekrarlanmış, hocası ve talebesiyle medreseliler çeşitli mücahit organizasyonların bünyesinde büyük yararlılıklar göstermişlerdir.

Bugünkü Taliban genel olarak 1960 yılı ve sonrası doğumluların teşkil ettiği bir kuşaktır. Yaşları büyük olanlar ve liderlik kadrolarında bulunanlar çoğunlukla Afgan Cihadı'na katılmış gazilerdir. Daha genç yaştakiler ise çoğunlukla Cihad sırasında mülteci kamplarında bulunan veya yetim yurtlarında büyüyen kesimdir. Bu kişiler eğitimlerini daha çok Pakistan'ın kuzeyindeki medreselerde almışlardır. Zor iklim şartlarının ve fakirliğin hüküm sürdüğü sert bir ortamı bir aile şefkatinden uzakta tecrübe eden bu gençler, cihat sona ermesine rağmen bu kez iç savaş sebebiyle özlem duydukları memleketlerine dönememişler, ağabeylerinin Afganistan'da başlattıkları harekete kolayca adapte olup Taliban'ın başarısında pay sahibi olmuşlardır.

Taliban'ın Tacikler ve Özbekler arasında taraftarları olmasına rağmen, hareketin büyük çoğunluğu güney Afganistan ve kuzey Pakistan'ın yerlileri olan ve yaklaşık 250 yıldır Afganistan'ı yöneten Peştunlardan oluşmaktadır. Tipik bir Taliban, kemiz denilen bölgeye özgü bir gömlek ile şalvar giyer; başında siyah sarık, ayağında sandalet vardır; genellikle askeri bir rütbesi bulunmaz.

İşgalci Sovyet kuvvetlerini 1988'de geri çekilmeye mecbur bırakan Afgan mücahit teşkilatları, artık hür olan Afganistan'ın yönetimini ele geçirmek için kendi aralarında savaşa girdiler. Tarafların birbirlerine üstünlük sağlayamaması ve daha başka harici sebeplerin sonucunda ülke, işgal yıllarından çok daha kötü bir duruma düştü. Sadece başkent Kabil'i ele geçirmek için vuku bulan hizipler arası çatışmalarda 63 bin insanın hayatını kaybettiği belirtilmektedir. Ayrıca şehirlerde ve taşrada tam bir emniyetsizlik hâli oluştu. Büyük silahlı güçleri hâlâ ellerinde tutan eski mücahit komutanları, hâkim oldukları bölgelerde birçok zulüm ve haksızlığın failleri olarak kanunsuz ve keyfî icraatlarda bulundular. Halkın

---

Asya'da İslam: Temsilden Fobiye, M. S. Kafkasyalı (ed.), Ankara, 2012] içinde, c. 3, s. 1301-1310.

fakirlik ve perişanlığına rağmen lüks ve refah içinde yaşayan bu savaş baronları haksız yargılama, gasp, tecavüz, adam kaçırma gibi birçok cürümün faili oldular.

Taliban'ın çıkışı hakkında çok sayıda destansı rivayet tedavülde dolaşmaktadır. Bunlar arasından en muteber rivayete göre, 1994 baharında Kandehar yakınlarındaki bir kasabadan iki genç kızın bir komutan tarafından kaçırılmasının akabinde mağdurların şikâyeti üzerine oradaki küçük bir Diyobend medresesinin hocası olan Molla Muhammed Ömer'in otuz kadar talebesiyle harekete geçmesi, Taliban'ın doğuşunu sağlayan olay olmuştur. Ellerindeki 16 tüfekle komutanın karakolunu basan tâlibler ve hocaları, kızları kurtarırlar ve komutanı bir tankın topuna asarak idam ederler. Büyük miktarda cephaneyi ganimet alan tâlibler, benzer olaylara müdahale etmeyi sürdürürler. İlk hadiseden birkaç ay sonra yine Kandehar'da raksı meslek edinmiş bir erkeği elde etmek için tank savaşına girişen iki komutanı devre dışı bırakıp bu kişiyi kurtaran Ömer ve talebelerinin şöhreti bölgede iyice yayılır ve hem şehirlerde hem de kırsalda destekçileri artar.[29] Eylemlerine, "Kadınlar ve çaresizlere karşı işlenen bu cürümleri görüp yaşadığımız hâlde nasıl tepkisiz kalabilirdik?" diye açıklama getiren Molla Muhammed Ömer (ö. 2013), Taliban hareketinin liderliğini üstlenecektir.

Kuşkusuz Taliban'ın kanunsuzluğa karşı bir gönüllü hareketi olarak hızla güç kazanışını sadece yerel dinamiklerle açıklamak yeterli olmaz. Sovyetlerden bağımsızlıklarını henüz kazanan ve büyük bir pazar olma potansiyeli bulunan Orta Asya ülkelerine doğru Afganistan üzerinden güvenli bir ticaret yolunun açılmasını isteyen Pakistan devleti, Afganistan'ı istikrara kavuşturacak bir arayış içindeydi ve Taliban'ı bunu sağlamanın bir aracı olarak değerlendirdi. Taliban'a yüklü silah yardımında bulunan Pakistan'ın yanısıra, ilk başlarda ABD'nin de, İran'ın Afganistan üzerinde gittikçe artan gücünü Şîa muhalifi Taliban üzerinden dengelemek ve Orta Asya'dan Hint Okyanusu'na petrolün aktarılmasında İran alternatifini hükümsüz kılacak güvenli bir Afganistan-Pakistan boru hattını ivedilikle gerçekleştirmek amacıyla Taliban'ın arkasında durduğunu burada belirtmek gerekir.[30] Ayrıca ABD'nin, Cihad sürecinde Sovyetlere karşı desteklediği Afgan mücahit örgütlerinin potansiyel olarak bölgeyi

29 Ahmed Rashid, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, London, New Haven, 2000, s. 25.

30 Rashid, *a.g.e.*, s. 26-30, 44-7.

istikrarsızlaştıracak bir İslâmcı aşırılığı taşımaları nedeniyle, siyasallaşmamış bir dini gelenekçiliğin temsilcisi olarak Taliban'ı stratejik çıkarları açısından daha emniyetli bulduğu da yadsınamaz.

İlk başta ülkeye barış, emniyet ve huzur getirmek için yola çıkan Taliban hareketinin, söz konusu dış ilişkilerin de zorlamasıyla kısa sürede siyasi bir harekete dönüştüğü görülmektedir. Kasım 1994'te Afganistan'in ikinci büyük şehri Kandehar'ı merkez edinen Taliban, bundan sonra hâkimiyet alanını hızla genişletmeye başladı. Kanlı çatışmalar sonucunda 5 Eylül 1995'te Herat'ı, 26 Eylül 1996'da da başkent Kabil'i eski mücahit örgütlerinden teslim aldı. Bu fetihlerle ülke topraklarının neredeyse üçte ikisine hükmeder duruma gelen Taliban, 1996 yılı sonunda, Afganistan İslâm Emirliği adını verdiği bir devlet kurduğunu ilan etti.

Bir Dürani Peştun olan Taliban lideri Molla Ömer, kendisi gibi Diyobendî ve Peştun cihat liderlerinden Muhammed Nebi Muhammedî ve Yunus Halis'in emrinde komünistlere karşı savaşmış, dört kez yaralanmış ve gözlerinden birisini kaybetmişti. Aslında medrese öğretiminin üst seviyelerinden mezun olmak suretiyle molla ünvanını tam manasıyla hak edecek bir ilmi seviyeye henüz ulaşmamıştı. Ancak küçük bir taşra medresesindeki talebeleriyle birlikte girdikleri bu macera onu Müminlerin Emiri ünvanıyla yeni devletin en tepesine çıkarmıştı. Molla Ömer, Emîrü'l-Müminîn seçilmesi vesilesiyle yüzlerce din adamı önünde Hz. Muhammed'e ait olduğu söylenen ve Afganistan'a 250 yıl önce getirilerek Kandehar'da gümüş bir sandık içinde muhafaza edilen hırkayı giyerek, makamının manevi gücünü tescil etmiş oldu.[31]

Taliban, Afgan halklarının yüzde 90'ı gibi Hanefî mezhebindendir ve birçoğu Kâdiriyye veya Nakşibendiyye tarikatlarına müntesiptir. Okudukları medreseler Diyobendiyye kökenli eğitim kurumlarıdır. Geleneksel Hanefî fıkıh formülasyonuna sıkı sıkıya bağlı olan bu yapı, modern sorunların çözümünde bile katı kurallar içinde ve literal tarzda bu eski mezhepsel formülasyonları esas almakta, yeni metotları ve bunların neticesinde doğan yorumları bid'at ya da dalalet olarak değerlendirmektedir. Taliban hareketine fazlasıyla yansımış olan Diyobendîliğin bu karakterini, aslında dinamik ve akılcı bir İslâmî ekol olan Hanefîliğin ruhuna ters şekilde teşekkül etmiş bir "Hanefî selefîliği" olarak izah etmek mümkündür.

---

31 Bu olayın ayrıntıları için bkz. Norimitsu Onishi, "A Nation Challenged: A Shrine; A Tale of the Mullah and Muhammad's Amazing Cloack", *The New York Times*: 19 December 2001.

Taliban liderliğini ve tabanını besleyen ana kültürel damarlardan ilki olarak, Diyobendîliğin Pakistan'daki siyasi görüntüsü olan Mevlevi Fazlurrahman'ın liderliğindeki Cemiyet-i Ulemâ-i İslâm'ın denetiminde daha çok Serhad ve Belucistan'da yaygın medreseleri kaydedebiliriz. Diğer ikisi ise Mevlevi Semîülhakk'ın başta Âkûrâ Haddek'teki 8 bin öğrenci kapasiteli Hakkâniye Dârululûmu olmak üzere diğer mektepleri ile, Mevlana Yusuf Binûrî'nin Karaçi'nin banliyösündeki Cemiyet-i Ulûm-i İslâmiyye'si ve ona bağlı medreseleridir.[32] Taliban'ın zihninde Hanefîliğin Diyobendî yorumu, Peştun milletinin örfi kanunları diye tanımlayabileceğimiz Peştunvâlî ile bütünleşerek kendine özgü ve yer yer daha katı bir forma evrilmiştir. Kadına karşı ayrımcılık ve Şîa karşıtlığındaki aşırılık, söz konusu formun tipik görüntüleri olarak karşımıza çıkar.

Aslında diğer şehirlerde daha önce kendisini göstermeye başlayan Talibanvâri şeriat uygulamaları, Kabil'in ele geçirilmesinden ve İslâm Emirliği'nin teşkilinden sonra resmi bir hüviyet kazandı. Kız okullarını kapatan Taliban, şehirdeki 70 bin civarında kız öğrenciyi okulsuz bıraktı. Kadınların çalışması yasaklandı. Özellikle başkentte değişik işlerde çalışarak ailelerinin geçimini sağlayan ve savaşta kocalarını kaybetmiş olan 25 bin kadar dul kadın bu yasak nedeniyle büyük mağduriyetler yaşadı. Ülke sathındaki yaklaşık 400 bin dul bu karardan bir şekilde etkilendi. Hastanelerde çalışan kadın doktor ve hemşirelerin de işlerini bırakması nedeniyle sağlık hizmetleri ciddi şekilde aksadı. Yanlarında mahremleri olmaksızın sokağa çıkmaları yasaklanan kadınlara, ayrıca yüzlerini bütünüyle örten burka adlı bölgeye mahsus bir çarşaf türünü giyme mecburiyeti getirildi.

Erkeklerin ise sakallarını kesmeleri veya kısaltmaları, saçlarını uzatmaları yasaklandı. Devlet memurlarına sarık sarma mecburiyeti getirildi. Tüm sinemalar kapatıldı. Radyo Şeriat adını alan eski Kabil Radyosu'nda müzik yayınları durduruldu. Televizyona, video kasetlerine yasak geldi. Yasağın işlevsel olması için evlerin çatılarındaki televizyon ve uydu antenleri toplatıldı. İçerisinde TV izlendiği tespit edilen evlerin elektriği Emr-i bi'l-Maruf Riyaseti'nin kolluk kuvvetleri tarafından kesildi. Ezan okunduğunda işyerlerinin kapatılması, sokakta kimsenin kalmamasının temini, aynı kolluk kuvvetlerinin denetimine bırakıldı. Yılbaşı ve Nevruz'u kutlamak, satranç oynamak, güvercin ve uçurtma uçurmak da

32 Rashid, *Taliban*, s. 89-92.

yasaklar kapsamına alındı. Vitrinlerdeki mankenler, mağaza ve dükkân camlarındaki reklam amaçlı fotoğraf ve posterler kaldırıldı. Eski Kur'an sayfalarından geriye dönüşle kazanılmış kâğıtlardan imal edilebileceği şüphesiyle kağıttan mamül çanta türü eşyanın ve tuvalet kağıdının satışı durduruldu.[33]

Kabil'in ardından Taliban'ın hedefi, kendisi karşısında Kuzey İttifakı adı altında birleşen eski Cihad liderlerinin elindeki kuzey şehirleriydi. Mayıs 1997'deki Mezar-ı Şerif'i işgal girişimi sırasında üç binin üzerinde zayiat vererek geri çekilmek zorunda kalan Taliban, bu şehri ve Bamyan'ı 1998'de ele geçirdiğinde kendisine karşı işlenmiş savaş suçlarına misliyle mukabele edecekti. Kendilerine Sünnîliğe geçmeleri, İran'a sürgün gitmeleri yahut ölümü kabullenmeleri seçenekleri sunulan Şiî Hazaraların katliama uğradığı bu hadisede, İran devleti de sekiz diplomatını kaybetti. Dörtyüz kadar Hazara kadının cariye alınarak ülkenin güneyine götürüldüğü bildirildi.[34]

Taliban'la birlikte anılan diğer bir konu uyuşturucu üretimi ve trafiği sorunudur. Dünya haşhaş üretiminin yüzde 80'i Afganistan'da yapılmaktadır. 2001 yılına mahsus sıkı tedbirleri ve bunun çok da etkili olmayan sonuçlarını istisna edersek, Taliban devleti yıllarında, devletin yıkılışından sonra ise Taliban denetimindeki alanlarda hammadde üretimi artarak devam etmiştir. Taliban bu üretimin dinen meşru olmadığını kabul etmekle beraber, şiddetli fakirliğin yaşandığı ülkede nüfusun önemli bir kesimini ekonomik olarak ayakta tutan haşhaş ekimi ve bunun trafiğini tam olarak engellemek de istememiştir. Bu bitkinin ekiminin caiz, ondan uyuşturucu yapımının ve kullanımının ise haram olduğu; kendilerinin haşhaşı sadece ektikleri, uyuşturucu üretimi ve kullanımında ise gayrimüslimlerin devreye girdiği mazeretine sığınan Taliban, gerçekte bu işten büyük gelir elde etmektedir. Öncelikle ürünün hasadından aldığı yüzde on öşür vergisi yüklü meblağlara tekabül etmektedir. Ayrıca

---

33 Söz konusu yasaklar hakkında bkz. Rashid, *Taliban*, s. 50-1; Büyükkara, "Bir İnanç ve İmaj Sorunu Olarak İslam'ın Talibancası", *Günümüz İnanç Problemleri: İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s. 281-3. Emr-i bi'l-Maruf Riyaseti'nin uyulmasını istediği bir dizi yasağı ilan eden resmi yazısı için bkz. Rashid, *a.g.e.*, s. 217-9.

34 Rashid, *Taliban*, s.73-5; Neamatollah Nojumi, *The Rise of the Taliban in Afghanistan*, New York, 2002, s. 158-170; Rauf Beg, *Adı Afganistan'dı, Talibanların Eline Nasıl Düştü*, İstanbul, 2001, s. 397-8.

maddenin naklinde sağladığı silahlı koruma karşılığında yüksek miktarda ekonomik kazanç elde etmekte, bu finansal girdilerle askerlerin maaşları ödenmekte, silah ve cephane alımı gerçekleşmektedir.

Taliban ve Selefîler

Taliban'ın kendine mahsus zihin dünyasında İranî dedikleri Şiîlerin, Vehhabî dedikleri Selefîlerin ve İhvanî dedikleri İslâmcıların saygıdeğer bir yeri bulunmamaktadır. Siyasi hırslarıyla Afganistan'ı felakete sürüklediklerini düşündükleri Afgan Cihadı'nın en büyük mücahit teşkilatları olan Gülbeddin Hikmetyar'ın Hizb-i İslâmî'si ve Burhaneddin Rabbanî'nin Cemiyet-i İslâmî'sine ve bu grupların ideolojik temellerini şekillendiren Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub, Mevdudî kaynaklı çağdaş İslâmcılığın düşünce ve pratiğine modern, eklektik ve rasyonel karakterinden dolayı Taliban her zaman soğuk durmuştur.

Selefîlik ise Orta Asya Türkistanı'na 1910'larda gelmesine rağmen Afganistan'a gelişi çok daha geç tarihlerde gerçekleşmiş, Pakistan Ehl-i Hadis'i kaynaklı olarak yahut Suudîlerin desteklediği Abdurabbirresul Seyyaf gibi mücahit liderlerinin kanalıyla ve son olarak gönüllü Arap mücahitleri üzerinden 1980'li yıllarda ülkeye girmiş, ama halk nezdinde daima "yabancı" ve "gayri Sünnî" bir dini anlayış olarak değerlendirilmiştir.

Silahlı bir istiklal mücadelesi atmosferinde Afganistan'a giriş yapan Selefîlik, doğal olarak siyasal İslâmcı ideolojiyle kaynaşmış biçimde kendisini gösterdi. Bu nedenle İslâmcı Afgan teşkilatları bu fiili durumu belli bir toleransla karşıladılar. Hanefîlik ve sufiliğin baskın karakter olduğu halk müslümanlığı bakımından ve yüzde on kadar azımsanmayacak oranda bir nüfusa sahip Şiî Afganlılar açısından Selefîler bazı toplumsal ve inzibati sorunların müsebbipleri olsalar da, sıcak mücadele ortamında bu sorunlar ve sorunların temelindeki mezhebi farklılıklar fazla büyütülmedi, görmezden gelindi, geçiştirildi. Nihayetinde yeni Selefî muhatapların önemli bir kısmı, evlerini, ailelerini, işlerini bırakıp büyük fedakârlıklarla Afganistan'a gelen ve aynı düşmana karşı omuz omuza savaştıkları Arap misafirleriydi.

Cihat sona erdikten sonra bu misafirlerin bir kısmı ülkelerine döndü. Bir kısmı Bosna, Çeçenistan, Kosova gibi yeni mücadele alanlarına geçti. Önemli sayıda bir kesim ise Afganistan'da kaldı. Haklarında açılan kanuni takibatlar nedeniyle kaçak duruma düşmüş yahut dönüşleri hâlinde güvenlikleri garanti altında olmayan bu insanların kendi ülkelerine kabulü

o zamanki şartlarda neredeyse imkânsızdı. Afgan Araplar diye anılacak olan bu kişilerin büyük kısmı bilindiği gibi el-Kâide yapılanmasının zeminini teşkil etti

Taliban'ın Afgan Araplarla ve onların İslâmcı Selefî ideolojisiyle tam olarak karşılaşması Taliban'ın 1996'da Celalabad ve Kabil'i almasıyla başladı. Bu irtibatı sağlama ve sağlamlaştırmada Pakistanlı yetkililer arabulucu rolü oynadılar. İlk başlarda iki grup arasındaki karşılıklı güvensizlik öyle anlaşılıyor ki ileri boyutlardaydı. O günlerde Araplar, Taliban'ı rahatsız edecek tutum ve davranışlar hususunda azami dikkat hâlindeydiler.[35]

Keşmir'in özgürlüğü için Hindistan'la savaşan militanların da eğitildiği büyük Host kampını içeren askeri komplekslerin el-Kâide'de kalmasını isteyen Pakistan, bu konuda Taliban'ı ikna etmeyi başardı. Kabil'in ele geçirilmesi için Üsame bin Ladin tarafından Taliban'a yapılan 3 milyon dolarlık cömertçe bir yardımın da kuşkusuz bu yakınlaşmada önemli bir payı vardı. 1997'de bin Ladin Kandehar'a davet edildi. Havaalanını kente bağlayan harap yolu yaptıran, şehrin birçok camisini onaran, Taliban komutanlarına eliaçık davranan bin Ladin, kısa sürede Taliban'ın gözdesi hâline geldi. Molla Ömer ile bin Ladin ailesi arasında kurulan evlilik bağlarıyla bu yakınlık daha da güçlendirildi.[36]

el-Kâide'nin hiç beklenmedik şekilde Taliban'ın himayesine girmesi Batılı güçleri oldukça şaşırtmıştır. bin Ladin'in 1996'da ABD'ye, 1998'de de Yahudi ve Hıristiyanlara karşı cihat ilan ettiğini açıkladığı fetvaları ve bunun arkasından düzenlenen Afrika'daki terör saldırıları akabinde ABD, Taliban'dan bin Ladin ve arkadaşlarının teslimini talep etti. Taliban bu talebi karşılıksız bıraktı. bin Ladin bu tarihten, öldürüldüğü 2 Mayıs 2011

---

35 Görüşme ve denetleme için Arap kamplarına gelmeye başlayan Taliban yöneticileriyle kamp sakinleri arasındaki ilk karşılaşmalarla ilgili bir görgü şahidi olarak Konuk'un anılarında kaydettiği anekdotlar, bu grupların birbirleri hakkındaki kuşku ve önyargılarını gözler önüne sermektedir. Araplar, Taliban'ın Amerika'nın siyasi, Pakistan'ın askeri, Suudilerin mali desteğiyle kurulmuş güdümlü bir örgüt olduğunu düşünürken; Taliban yetkilileri kasabanın camiine gelmeyip cemaate katılmayan Araplara, "Hanefî değilseniz bile Şâfiî mezhebine göre cemaate gelmelisiniz" uyarısı yapıyordu. O gün cami Taliban korkusundan dolayı daha önce görülmemiş şekilde hınca hınç dolmuştu ve Arap kamplarından camiye gelenlere komutanları Fâtiha'dan sonra sesli *âmin* dememeleri hususunda sıkı tembihte bulunmuştu. Bkz. Yahya Konuk, *Bosna'dan Afganistan'a Cihad'ın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007, s. 255-7, 265-7.

36 Rashid, *Taliban*, s. 139; Nojumi, *The Rise of the Taliban*, s. 227.

gününe kadar Taliban'ın yardımıyla Afganistan ve Pakistan'da gizlenerek örgütünü idare etmiştir.

Taliban hükümeti 11 Eylül öncesinde el-Kâide'ye ve bin Ladin'e sahip çıktığını doğrudan ilan eden beyanlardan özenle kaçınmıştır. 11 Eylül sonrasında ise ABD işgaliyle başlayan süreçte ve özellikle Pakistan Talibanı'nın oluşumuyla birlikte aradaki beraberlik ve ittifakın niteliğinin artık gizlenmediği görülmektedir. Pakistan Talibanı'nın çatı örgütü olan Tahrik-i Taliban-ı Pakistan'ın sözcüsü Mevlevi Ömer, söz konusu niteliği şu ifadeleriyle açıklamaktadır: "el-Kâide ile Taliban arasında bir fark bulunmamaktadır. Taliban ve el-Kâide'nin teşekkülü tek bir ideoloji üzerinde temellenmiştir. Bugün Taliban ve el-Kâide tek bir ideoloji hâlindedir. Bu teşkilatlar için çalışan herkes kafirlere karşı savaşmaktadır... Ancak şu farkla ki, bu savaşı yabancı ülkelerde verenler el-Kâide diye, Afganistan ve Pakistan'da verenler ise Taliban diye adlandırılmaktadır. Gerçekte ikisi de tek bir ideolojinin adıdır. İki teşkilatın da amaç ve hedefleri aynıdır."[37]

Taliban'ın el-Kâide'yi korumasına alması, Peştunvâlî denilen Peştun örfi hukukunun bir gereği olarak görülmektedir. Kendisine sığınan yabancı bir misafire bir Peştun'un yapması gereken, tıpkı yakın akrabasına davrandığı gibi, ona tüm misafirperverliğini göstermek, onun düşmanlarını kendi düşmanı bilip canı pahasına onu korumaktır. Taliban lideri Molla Ömer birkaç vesileyle, bin Ladin'i iade etmeleri hâlinde Peştun bölgelerinde kontrol edemeyecekleri büyüklükte ayaklanmaların olacağından korktuklarını bildirmiştir.[38] Ayrıca Taliban muhalifi Kuzey İttifakı güçlerine karşı girdiği savaşlarda Taliban birliklerinin üçte birini el-Kâide'ye bağlı yabancı savaşçıların teşkil ettiği gözönüne alındığında,[39] bu çeşit bir kader birliğinin de böyle bir vefakârlığa Taliban'ı mecbur ettiğini belirtmek gerekir.

---

37 C. Franco, "The Tehrik-i Taliban Pakistan", [A. Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009] içinde, s.282. el-Kâide'den de benzer bir açıklamayı 2001 yılı öncesinde Eymen Zevâhirî yapmıştı. Buna göre "... Molla Ömer, Afganistan İslâm Emirliği'nin ve ona tabi olan mücahitlerin lideridir. Şeyh Üsame Bin Ladin de -Allah onu korusun- Molla Ömer'in askerlerinden biridir", bkz. J. Nathan, "Reading the Taliban", [A. Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009] içinde, s. 33.

38 Rashid, *Taliban*, s.294.

39 Bkz. Nojumi, *The Rise of the Taliban*, s. 229; Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New Haven, London, 2002, s. 174.

Söz konusu birlikteliğin ayrıca bilinçli veya bilinçsiz bir etkileşimi de doğurduğu düşünülebilir. Bazı kuzey illerinde 1998'de Şiî Afganlılara karşı uygulanan ve bir soykırımı andıran toplu cinayetler ve yine Bamyan'daki 1500 yıllık Buda heykellerinin 2001 senesindeki yıkımı gibi Taliban'ın üzerine kalan bazı büyük eylemlerde el-Kâide'nin Selefî ideolojisinin muhakkak ki kuvvetli izleri bulunmaktaydı. Taliban'ın uluslararası ilişkilerinin kötüleşmesi el-Kâide'nin işine gelen gelişmelerdi. Taliban'ın gergin diplomatik ilişkiler altında radikal kimliğini muhafazası, el-Kâide'ye verilmiş olan koruma ve imkânların devamı anlamına geliyordu. el-Kâide liderliği için Taliban hükümetinin politik çıkarları, kendi hedef ve amaçları karşısında çoğunlukla önem arzetmiyordu.

Rashid'in tespitine göre, bin Ladin ve arkadaşları 2000 yılının başından itibaren Taliban liderliğinin karar alma mekanizmasında gücü gittikçe artan biçimde söz sahibi olmaya başladılar. Bu durum hâliyle Taliban'ın hedeflerini Afganistan sınırlarının dışına ve özellikle kuzeydeki Orta Asya ülkelerine taşıdı. Öncelikle el-Kâide'den meşruiyet onayı alan Özbekistan İslâmî Hareketi gibi yapılar, ister istemez Taliban fenomeninin bir parçası oldular. Taliban bu yabancı savaşçılara iktidarını tahkim için bel bağlarken; onlar da kendilerine sığınma temin ettiği için Taliban'a ihtiyaç duydular.[40]

Pakistan Talibanı

11 Eylül saldırılarından sorumlu tutulan el-Kâide'ye ve ona koruma sağlayan Taliban'a karşı ABD ve müttefiklerince başlatılan askeri harekâtla bölge yeni bir döneme girdi. Sadece Pakistan, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin resmen tanıdığı Taliban devleti yıkıldı. Hâkim olduğu şehirlerden tamamen çekilen Taliban, halk desteği bulduğu kırsallarda varlığını devam ettirdi. el-Kâide de tüm kamplarını boşaltarak militanlarını Pakistan'daki Kabileler Bölgesi'ne geçirdi. Hem Taliban hem de el-Kâide bu süreçte liderlerinden ve alt kadrolarından ağır kayıplar verdi. Bir bölümü tutsak düştü ve Guantanamo'ya götürüldü. Sağ ve salim kalanlar Kuzey Pakistan'daki Peştun kabileleri tarafından Peştunvâlî'nin gereği üzere korunmayı sürdürdüler.

Pakistan Talibanı, söz konusu yeni dönemin, daha açık ifadeyle ABD'nin Afganistan'ı işgalinin ürünü bir yapılanmadır. Kabile Bölgesi'nde

---

40 Rashid, *Jihad*, s. 211.

adı geçen muhacirlerden başka, Afgan Cihadı'ına katılmış, Ruslar geri çekilince de iç savaşa dâhil olmayarak ülkelerine dönmüş eski mücahitler bulunmaktaydı. 11 Eylül sonrası gelişmeler, eski ve yeni savaşçıları Kuzey Pakistan'da buluşturdu. ABD'nin bu sığınmacıların üzerine gitmek için "ya yanımızdasın, ya da karşımızdasın" mantığıyla Pakistan'ı sıkıştırması sonucunda, Pakistan ordusunun, kabilelerin yasalarla da garanti edilmiş özerkliğini ihlal ederek Kabile Bölgesi'ne asker sokması ve orada el-Kâide-Taliban avı başlatması, Peştun kabileleri fazlasıyla rahatsız etmişti. Başından beri Taliban'ın icraat ve politikalarına sempatiyle bakan ve onunla aynı dinî ve zihni kodları paylaşan şeriat yönetimi yanlısı kabile unsurları, bu yeni sosyal ortamda muhacir Taliban askerleri ve yabancı militanlarla birleşerek Pakistan Talibanı'nın temelini attılar.

Beytullah Mahsûd, 2007 yılı Aralık ayında Pakistan kökenli 13 farklı Taliban grubunu Tahrîk-i Taliban-i Pakistan adlı bir şemsiye teşkilat altında birleştirdi. Bu ittifakı kurmakla Mahsûd, kabilevi kökenleri farklı Talibanların arasındaki çatışma ihtimalini de azaltmış oluyordu. Bu kuruluşun gayesi, Pakistan'ın kuzeyinde, Kabileler Bölgesi'nde, küfrî bir idare addettikleri Pakistan'dan bağımsız bir İslâm Emirliği kurmaktı. Bu ayrılıkçılığa karşı Pakistan devleti sert müdahalede bulundu. Savaş Pakistan'ın içlerine taşındı. Tahrîk'in düzenlediği intihar eylemlerinde 2007-2008 yıllarında beşyüzden fazla insan hayatını kaybetti.[41]

Pakistan Talibanı'nın Mahsûd'la ortaya çıkan yüzü, Afgan Talibanı'ndan daha radikal, fikir ve eylemleriyle el-Kâideci ideallerle kesişen, küresel cihatçı ve dışlamacı (tekfirî) bir karakteri yansıtmaktadır. Franco'nun tesbitiyle bu durum, el-Kâide odaklı model ile, daha çok yerel kabilelerce benimsenen Diyobendîlikten esinlenmiş tutucu bir radikalizmin kaynaşması olarak görülebilir. Fakat bunun yanında, yaşanan tecrübelerden hareketle el-Kâideci aşırılıkla arasına mesafe koyarak Taliban'ın Hanefî ve sufi kimlikli yerel Peştun köklerine dönüşünü savunan ve bu nedenle Pakistan'la olan sorunların giderilmesi taraftarı olan bir Taliban çizgisinin hem Afgan hem de Pakistan Talibanı içerisinde mevcut ve diri olduğunu görmek gerekir.[42]

---

41 Pakistan Talibanı hakkında geniş bilgi için bkz. Franco, "The Tehrik-i Taliban Pakistan", s. 269-292; M. Abou Zahab ve Olivier Roy, *Islamist Networks: Afghan-Pakistan Connection*, London, 2004, s. 62-7.

42 Bkz. Franco, a.g.m., s. 289; Amin Tarzi, "The Neo-Taliban", [Robert D. Crews ve Amin Tarzi (ed.), *The Taliban and the Crisis of Afghanistan*, Cambridge-Massachusetts, ⇨

Yine Diyobendiyye kökenli olmakla birlikte Sipâh-i Sahâbe ve Taliban'ın uyguladığı siyasal ve tedhişçi yöntemleri onaylamayan büyük bir cemaat olarak Tebliğ Cemaati'ni bu bağlamda ele almak gerekecektir.

Cemaat-i Tebliğ

Tebliğ Cemaati kökleri Diyobendîliğe dayanan ve bugün küresel çapta faaliyetleri olan büyük bir cemaattir. Cemaatin kurucusu sayılan Diyobend Dârululûmu mezunu Mevlana Muhammed İlyas Kandehlevî (ö. 1944), ilk tebliğ faaliyetlerine 1926 yılında Delhi'nin güneybatısındaki Mevat'ta başladı. Onun hareket noktası olarak Mevat'ı seçmesi, bu yöre müslümanlarının dinleri hakkındaki cehaleti ve hindu geleneklerine olan yakınlıkları sebebiyleydi. Menkıbeye göre Muhammed İlyas, tebliğ emrini rüyasına giren hocası, aynı zamanda Diyobendiyye hareketinin kurucularından Reşid Ahmed Gangûhî'den almıştı. Asıl gerekçe ise Diyobendî tipi medrese çalışmalarının halkın çok küçük bölümüne hitap ediyor olmasıydı. Müslüman Hintlilerin yüzde 95'i bu eğitimden yoksun kalıyordu. Zor hayat şartları ve meşgul oldukları ağır işler insanları medrese eğitiminden mahrum bırakıyordu. Öyleyse yapılacak vazife bu insanların ayağına giderek İslâmî mesajı onlara bizzat ulaştırmaktı. Bu gönüllü tebliğ hareketi, 1934'te 107 kişiyle düzenlenen toplantıyla birlikte bir teşkilat hâline dönüştü.

Muhammed İlyas Kandehlevî ve vefatından sonra yerine geçen oğlu Muhammed Yusuf Kandehlevî (ö. 1984), bugün cemaat mensuplarının bütün dünyada uyguladıkları tebliğ yöntemlerini ilk ortaya koyan şahsiyetlerdir. Cemaat tebliğ edilecek esasları altı prensip altında toplamıştır. Nokta veya sıfat da denen bu prensiplerden ilki olan "kelime-i tevhid/şehadet", Allah'a imanın hakikatlerini ve bu hakikatlerin hayata ibadet ve salih amel olarak yansımasını ifade etmektedir. Şehadetin ikinci kısmındaki Hz. Resûlullah'a imanın gereği ise onun sünnetini sıkı sıkıya takip etmektir. İkinci prensip olan "namaz", bu ibadetteki devamlılığı ve huşûyu öne çıkaran bir maddedir. Farz namazlara ilaveten nafilelere de önem verilmelidir.

"İlim ve zikir" üçüncü prensiptir ve müslümanın iman ve amelinin olgunlaşıp güçlenmesini hedeflemektedir. İlim medreseye, zikir ise tekkeye

---

2008] içinde, s. 306; Shehzadeh H. Qazi, "The Neo-Taliban and Counterinsurgency in Afghanistan", *The Third World Quarterly*, 31/3 (2010), s. 487.

hapsedilmemelidir. Hocalardan ve kitaplardan elde edilen ilim mutlaka başkalarına aktarılmalıdır (*ta'lîm ve ta'allüm*). Zikrin başı Kur'an'dır. Daha sonra duâlar, Hz. Peygamber'e getirilen salavât-ı şerîfeler ve kişisel tevbeyi ihtiva eden istiğfarlar gelir. Dördüncü prensip olan "ikrâm ve ihtirâm-ı müslimîn", dindaşına kardeşi gibi davranmaya işaret eder. Bir müslüman kendisi için istediğini din kardeşi için istemeli, istemediği şeyleri ise ona layık görmemelidir. Kardeşine karşı fedakâr, vefakâr ve hizmetkâr olmalıdır. Beşinci prensip olan "ihlâs-ı niyet ve samimiyet" Allah rızasının her bir işte öne çıkarılmasını icap eder. Bir müslüman ve özellikle tebliğci vasfını kuşanan insan başkalarına anlattığı hususları öncelikle kendisi yaşamalıdır ve amellerine asla riyâ karıştırmamalıdır.

"Tefrîğ-i vakt", yani tebliğ için vakit ayırmak altıncı ve son prensiptir. Cemaat özellikle bu prensibiyle kendine mahsus bir kimlik kazanmaktadır. Farz bir ibadet olarak tebliğ bir müslümanın hayatının ayrılmaz bir parçası olduğu için, diğer ibadetler gibi buna da belli bir vaktin ve maddi bir imkânın tahsis edilmesi gerekir. Bu yapılmaz ise vacip yerine getirilmemiş olur. Cemaat-i Tebliğ bu vecibenin uygulanması adına özgün bir sistem geliştirmiştir. Buna göre bir tebliğci haftada bir kaç saatini kendi bulunduğu mahaldeki tebliğ faaliyetlerine ayırmalıdır. Her ay içinde üç tam gün ise kendi bölgesinin dışında tebliğ yapmalıdır. Ayrıca her yıl içinde aralıksız kırk gün yine tebliğ gruplarında görev almalıdır. Geçmişi olan deneyimli bir tebliğci için en ileri safha, ömründe bir defa bile olsa aralıksız dört ayını tebliğ çalışmalarında geçirmektir.

Söz konusu faaliyetler rastgele yürütülen şahsi gayretlerin ürünü değildir. Öncelikle tebliğ çalışmasını yapacak gönüllü grupların oluşturulması gerekir. *Teşkil* adı verilen 10-15 kişilik grupların başında bir emir bulunur. Meşveret denen karşılıklı rızaya ve gönüllülüğe dayalı bir iş bölümü yapılır. Yemekler, temizlik, ulaşım, resmi temaslar gibi vazifeler paylaştırılır. Yabancı ülkelere yapılan seyahatlerde mutlaka tercüman da yer alır. Teşkil gruplarının tabii ki birinci vazifesi gittikleri yerde tebliğ çalışmalarını başlatmaktır. Konaklama yeri genellikle o mahallin camisi olur. Bunun için öncelikle resmi makamlardan izin alınır.

Tebliğ genellikle camilerde ikindi ve akşam namazlarının hemen akabinde cami cemaatine yapılan 15-20 dakikalık sohbetlerde yapılır. Altı prensipten birisi etrafında konuşma şekillenir. Kur'an ayetleri ile Hz. Peygamber ve ashâbının söz ve davranışlarıyla örneklendirilen ve nasihatvârî tavsiye ve telkinleri içeren bu konuşmaların hemen akabinde, hâzır olan

cemaate kendileriyle birlikte tebliğ faaliyetlerine katılma çağrısı yapılır. Olumlu cevap veren ve isimleri kaydedilen bu yeni tebliğciler, sonraki faaliyetlerde artık bu gruplar içinde ilk tebliğ deneyimlerini yaşayacaklardır. Camilere ilaveten tebliğciler, yine o bölgede belirlenmiş evlere ziyaretlerde bulunarak tebliği hane halklarına da ulaştırmaktadırlar.

Cemaat-i Tebliğ'e katılımın mahiyeti bundan ibarettir. Herhangi bir resmi teşkilat üyeliği veya tüzük ve yönetmelikle belirlenmiş bir prosedür söz konusu değildir. Bu ilk adımdan sonra bu faaliyeti benimseyip devam ettirenler, tebliğ sisteminin ileriki aşamalarına geçerek cemaate bağlılıklarını güçlendirirler. *Hurûc* veya *teşkile çıkmak* denen bu tebliğ seyahatleri sırasında herkes kendi masrafını karşılamakla yükümlüdür. Bunun dışında bir aidat sistemi yoktur. Bu faaliyetler ile hem insanlara tebliğ yapılmış olur; hem de bu seyahatler üzerinden tebliğcinin manevi terbiyesi gerçekleşir. Maddi ve manevi fedakârlığı tecrübe eder. Günlük hayatını disipline sokar. Organizasyon ve işbirliği kabiliyeti gelişir. Önde olanları örnek alarak ibadetlerinde ve ahlaki tutumlarında gelişme sağlar. Teheccüd gibi önemli nafile ibadetlere alışkanlık kazanır. Yapılan grup içi okumalar ve müzakerelerde bilgisini artırır. Tebliğ mahiyetindeki ve grup içi okumalarda esas alınan kaynaklar Muhammed Yusuf Kandehlevî'nin *Hayâtü's-Sahâbe*'si ile Muhammed Zekeriyya Kandehlevî'nin *Fezâil-i A'mâl* (Amellerin Faziletleri) adlı kitaplarıdır. Yine meşhur hadis derlemesi *Riyâzü's-Sâlihîn* başvurulan eserler arasında yer alır.

Cemaat-i Tebliğ'i medrese kökenli diğer gelenekçi oluşumlardan ayıran temel nokta, cemaatin belli bir mezhep yöneliminin olmamasıdır. Dünyanın dört bir yanında faaliyet gösteren bir cemaatin belli bir fıkıh mezhebinin takipçisi olmaması doğal ve makul bir tutum olarak görülmelidir; herkes kendi mezhebini izlemekte serbesttir. Cemaat mensupları modern giyisiler yerine cübbe, şalvar türü geleneksel kıyafetleri tercih etmekte, sünneti uygulamak adına sakal bırakmakta, kadınlar ise genellikle çarşaf giymektedir. Kadınların tebliğ çalışmalarına katılımı son yıllarda fazlalaşmıştır. Fakat bu faaliyetler erkeklere hiç karışmadan hemcinslerine yönelik yapılmaktadır.

Cemaat-i Tebliğ'in diğer bir karakteri siyasi konularda tarafsız kalmayı prensip edinmeleridir. *Teşkil* seyahatlerinde ve tebliğ faaliyetlerinde siyaset konularına asla girilmez. Bu tutumları nedeniyle cemaat mensupları neredeyse dünyanın tüm ülkelerinden seyahat vizesi ve resmi izin alarak tebliğ çalışması yapabilmektedir. Cihat kavramını daha çok

nefse ve şeytana karşı mücadele olarak anladıklarından dolayı, dünyanın bazı bölgelerinde silahlı mücadele yürüten müslüman gruplar Tebliğciler için sahici bir gündem oluşturmamaktadır. Özellikle siyasal İslâmcı teşkilatlar bu yönüyle Cemaat-i Tebliğ'i siyasi duyarsızlıkla ve İslâm karşıtı hükümetlerle uzlaşmakla suçlamaktadır.

Cemaate yöneltilen diğer bir eleştiri, tebliğ faaliyetlerinde sadece müslümanları muhatap alması, gayrimüslimlere dönük bir davet programına sahip olmamasıdır. Cemaate göre ise bu çok tabii bir tutumdur, zira müslümanlar öncelikle kendilerini düzeltip ıslah etmelidirler ki başkaları üzerinde tesir bırakabilsinler. Yaygın tebliği önceleyen bir hareketin tebliğ vasıtası olarak TV, internet, gazete, dergi gibi medya araçlarını ilkesel olarak kullanmaması yadırganıyor olsa da bu Cemaat-i Tebliğ açısından açıklanabilir bir durumdur. Çünkü yüz yüze sözlü tebliğ Hz. Peygamber'in uygulamış olduğu metottur ve İslâm bu yöntemle yayılmıştır. Allah bu yolda sarfedilen gayretleri mutlaka bereketlendirmektedir.

Cemaat-i Tebliğ'in resmi üyeliğinin olmaması nedeniyle bu yöndeki iddiaları doğrulamak mümkün olmasa da, mensuplarının nüfusu açısından bu cemaatin dünyadaki en büyük İslâmî hareket olduğu tahmin edilmektedir. Her yıl yaklaşık üç milyon tebliğcinin katılımıyla gerçekleşen Bangladeş'teki Bishwa içtiması ve yine iki milyonun üzerinde bir katılımın olduğu Pakistan'daki Raiwand içtiması, müslümanların biraraya geldiği hacdan sonraki en kalabalık toplanmalardır. Dünyanın dört bir yanından gelen insanlar üç gün boyunca kendi imkânlarıyla bu toplantılara iştirak ederek vaaz ve nasihatlerden nasiplenmektedirler. Hidayet duası adı verilen uzun bir toplu dua ayininden sonra içtimalar sona ermektedir.

Gevşek bir teşkilat sistemine sahip olan cemaatin en üstünde bir şura heyetinin bulunduğu bilinmektedir. Heyet başkanının bir lider pozisyonunda olduğu söylenemez. Teşkilatın merkezci bir sisteminin olmaması bu yönetim tarzına uygundur. Faaliyetler mahalli olarak organize edilir. Her ne kadar Güney Delhi'deki Nizâmüddin Merkez Mescidi genel merkez kabul edilse de, örneğin Pakistan'da Raiwand, İngiltere'de Dawsbury Dârululûm olarak da bilinen Merkezî Mescid cemaatin çok büyük kurumlarıdır. Türkiye'deki merkezleri Sultangazi'deki Mescid-i Selâm'dır.

Takip ettikleri geleneksel ve kendilerine mahsus yöntemleri nedeniyle Cemaat-i Tebliğ'in, müslümanların karşılaştığı çağdaş sorunlara çözümler sunabilecek aydın ve âlimler yetiştirmede eksik kaldığı söylenebilir.

Bütün bunlara rağmen Cemaat-i Tebliğ günümüzün en önemli uluslararası İslâmî hareketlerinden birisi olma özelliğini devam ettirmektedir.[43]

İslam Dünyasının Diğer Sünnî Medreseleri

İslâm âleminin diğer bölgelerindeki medreseler, yukarıda tanıttığımız Hint kökenli cemaatlerdeki hacme ve teşkilatlılığa daha ulaşmış değillerdir. Daha çok Ticâniyye ve Şâzeliyye tarikatlarıyla irtibatlı Moritanya Mâlikî medreseleri, Tayland Patani'deki fıkıhta Şâfiî, itikadda Eş'arî ve tarikatta Nakşibendî Pondok medreseleri, yine aynı mezhep ve meşrebin takipçileri olan Kürdistan medreseleri, daha çok Fergana vadisinde yoğunlaşan ve Diyobend geleneğine çok yakın bir medrese müfredatını takip eden Orta Asya medreseleri, fıkhın denetimindeki bir tasavvuf yönelimini de ihtiva eden özgün örnekler olmasına rağmen Hint müslüman organizasyonları kadar geniş ve kapsayıcı bir cemaat yapısına sahip olamamışlardır.

Bunlar arasında belki de tek istisna, Endonezya müslümanlarının geleneksel medreseleri olan *pesantren* okulları üzerinden yapılanarak bir teşkilat hâline gelen Nehdatü'l-Ulemâ cemaatidir.[44] Modern ıslahatçı Muhammediyye hareketi ile bazı Selefî oluşumlar karşısında Sünnîliği, bir mezhebe bağlılığı ve geleneksel değerleri korumayı şiar edinmiş bir grup âlim tarafından 1926 yılında kurulan Nehdatü'l-Ulemâ, tarihi süreç içinde hem sömürgeci güçlerle mücadelesi hem de bağımsızlık sonrası politik faaliyetleri dolayısıyla Endonezya'daki önemli sosyal ve siyasi güçlerden birisi olmayı sürdürmüştür. Günümüzde bu teşkilat, Hint Diyobend çevrelerinde pek rastlanmayan bir hızda ve açıklıkta modern görüntüler sergilemektedir. Modernleşen toplumun beklentilerini karşılamak adına geleneği esneten bu yenilikçi yönelim, Nehdatü'l-Ulemâ'ya

---

43 Cemaat-i Tebliğ hakkında geniş malumat için bkz. M. M. Ahsan, "Cemâat-i Teblîğ", *DİA*, c. 7, s. 293-4; Fikret Efe, "Cemaat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 8 (2002), s. 101-121; a.mlf., "Cemaat-i Tebliğ'in Davet,Tebliğ ve Eğitim Yöntemi", *İslami Araştırmalar*, 17/3 (2004), s. 216-234; Muhammad Khalid Masud, *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden, 2000; Jan A. Ali, *Islamic Revivalism Encounters the Modern World: A Study of the Tabligh Jamaat*, New Delhi, 2012.

44 Bkz. İsmail Hakkı Göksoy, "Nehdatü'l-Ulemâ", *DİA*, c. 32, s. 541-2; a.mlf., "Pesantren", *DİA*, c. 34, s. 250-1.

medrese gelenekçiliğini aşan bir çerçevede "kültürel ıslahatçı" bir hüviyet kazandırmaktadır.

Şiî Medrese Geleneği ve İran İslam Cumhuriyeti

Bugünkü İran İslâm Cumhuriyeti, Şiî medresenin önderlik ettiği 1979 İslâm Devrimi ile kurulmuş bir devlettir. Devrimin lideri Ayetullah Humeynî (ö. 1989) aslında bir medrese müderrisidir ve kendisi gibi düşünen mollalarla birlikte 1960'lardan itibaren devrim sürecini yönetmiştir.

Şiî medrese derken örneğin Hint kıtasının Sünnî medreseleri etrafında oluşan Diyobendiyye gibi bir cemaati kastetmiyoruz. Havza-i ilmiyye denilen ve genellikle bulunduğu şehrin ismiyle anılan, yer yer ekolleşmiş, resmi olmayan geleneksel eğitim kurumlarından bahsediyoruz. Safevîler döneminde (1501-1736) başlayıp Kaçarlar döneminde (1785-1925) tamamlanmış köklü bir özerk yapıda varlığını sürdüren Şiî medrese, İslâm medrese gelenekçiliğinin tüm özelliklerini bünyesinde barındırmaktadır. Bu yönüyle havza-i ilmiyyeleri, Sünnî dârululûmların Şiî versiyonları olarak tanımlayabiliriz.

Tarihi süreçte geçirdiği gelişim ve idari ve mali bakımdan kurumsallaşmış bağımsız yapısı ile Şiî medrese aslında Sünnî medreselerde bulunmayan çok önemli üstünlüklere sahip bulunmaktadır. Ortadoğu'daki Sünnî medreseler Osmanlı sonrası laik ulus-devletlerin elinde güç ve itibar kaybı yaşamıştır ve bir daha tam manasıyla ayağa kalkamamıştır. Hint alt kıtasındaki Sünnî medreseler çok uzun yıllar sömürge yönetimi altında kalmıştır. Sömürgeciliğe direniş sâikiyle büyük organizasyonlar kurmayı başaran Hint medreseleri, diğer taraftan bölgedeki çok kültürlü sosyal atmosferin de tesiriyle siyasi çalkantılar içinde bölünüp parçalanmaktan kurtulamamıştır. Birbirleriyle sürekli rekabet hâlindeki Diyobendiyye, Barelviyye, Nedvetü'l-Ulemâ gibi farklı medrese cemaatleri, farklı medrese zihniyetlerinin oluşumuna sebebiyet vermiştir.

Fakat halifelik gibi üst bir siyasi kuruma ihtiyacı olmayan Şiî medrese tam aksine tarihi süreçteki siyasi çalkantılardan fazla etkilenmeden bağımsız varlığını korumayı başardı. Kaçarların ardından 20. yüzyılın başında İran'da iktidara gelen Pehlevî şahlarının medreseyi etkisiz kılma girişimleri ters tepti ve havza âlimlerinin önderliğinde yürütülen uzun ve zorlu bir mücadele sonrasında İran İslâm Cumhuriyeti doğdu. Bu başarı Şiî inanç ve düşüncenin bünyesindeki iki ayrı sıçramanın neticesiydi. Öncelikle

içtihat yanlısı Usulî ekolün nakilci Ahbarî ekol karşısındaki galibiyeti (18. yüzyıl),[45] Şiî medreselere geniş bir düşünsel dinamizm kazandırmıştı. İkinci sıçrama ise bu dinamizmin büyük bir cesaretle ortaya çıkardığı *velâyet-i fakih* nazariyesiydi. Humeynî'nin geliştirdiği bu nazariyeye göre, kıyamete yakın bir zamanda adalet devletini kuracak olan son imam Mehdî'nin gaybetten dönüşüne kadar, ulemanın Mehdî'ye vekâleten adil bir devlet kurması dinen ve mezheben meşru hâle geliyordu. Böyle bir fikrî devrim olmadan İslâm Devrimi'nin pratikte gerçekleşmesi mümkün değildi.

Velâyet-i fakîh Kum havzasında büyüyüp olgunlaşan bir içtihattı. Daha köklü bir havza olan Irak'taki Necef medreselerinin büyük âlimi Ayetullâh-ı Uzmâ Ebü'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1992), geleneksel Şiî gaybet inancına zarar veren bu nazariyeye muhalefet etti. Ancak devrimin gerçekleşmesiyle birlikte Kum havzasının güç kazanması, söz konusu muhalefeti önemsizleştirdi. Zaten Baas rejiminin baskısı altında bulunan Necef havzasının, İran'da iktidar iplerini elinde tutan Kum havzası karşısında direnmesinin çok da anlamı bulunmamaktaydı. Irak'ta Baas rejiminin çöküşü (2003) ve Şiîlerin iktidara gelişiyle birlikte tekrar ayağa kalkmaya çabalayan Necef havzasının, Şiî medrese geleneğinde Kum'a karşı yeniden bir denge oluşturma ihtimali yakın vadede zor görünmektedir. Hûî'nin talebesi ve halefi büyük âyetullâh Ali Sistanî'nin karizmatik şahsiyetine rağmen, İran'ın Şîa dünyasındaki baskın rolüne paralel olarak Necef'in gittikçe artan ölçüde Kum'un güdümüne girmekte olduğu gözlenmektedir.

İsnâaşeriyye mezhebinin anayasal olarak İran'ın resmi mezhebi hâline gelmesi, Şiî medresenin İslâm Devrimi'ndeki başat rolünün tabii bir sonucudur.[46] Geri dönüşü beklenen Gâib İmam *(el-Mehdî el-Muntazar)* adına dünyevi işlerin bir müçtehit tarafından üstlenilmesini ifade eden *velâyet-i fakîh* ya da anayasadaki ismiyle rehberiyyet, tam anlamıyla Şiî karakterli bir kurum olup yasama, yürütme ve yargıyı bütünüyle muhtevi şekilde tüm devlet sistemi ve halk üzerinde kontrole sahiptir. Diğer iki anayasal kurum olarak Koruyucular Şurası (*Şûrây-ı Negehbân*) ve Uzmanlar Şurası (*Şûrây-ı Hubregân*), büyük ekseriyetle medreseli Şiî ulemanın eliyle işleyen yapılar olup, halk oyuyla seçilmiş millet meclisinin

---

45 Bkz. Mazlum Uyar, *Ahbârîlik*, İstanbul, 2000, s. 334-9, 354-9.

46 Hâlen yürürlükteki 1979 tarihli İran anayasasının 12. maddesine göre, "İran'ın resmi dini İslâm'dır ve İsnâaşerî mezhebidir. Ve bu madde ebediyyen değiştirilemez. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zeydî gibi diğer mezheplere saygı duyulur ve onların takipçileri ibadetlerini yaparlarken kendi hukuklarına tabidirler."

(*Meclis-i Şûrây-ı İslâmî*) de üzerinde İran devletinin derin karar organlarıdır.[47]

Klasik İslâmî medrese sisteminin tüm özellikleriyle sürdüğü yapılar olan havzalara öğrencilerin yerleşmesi merkezi bir sınavla yapılmaktadır. İlk kademe 5-7 yıl kadar süren *mukaddemât* (başlangıç- giriş) dersleridir. Bu kademeyi bitiren talebeler sarık sarma ritüelinin eşlik ettiği icazet merasimiyle birlikte sarık, cübbe ve pelerinden oluşan ulemaya mahsus kıyafeti giymeye ve bunu hayatı boyunca kullanmaya hak kazanır. *Dester bendi* denilen benzer ritüeller Hint Sünnî medreselerindeki icazet merasimlerinde de icra edilmektedir.

İkinci kademe olan *sutûh*, talebelerin kendi seçtikleri hocalarından aldıkları ihtisas derslerinden oluşur. *Ders-i hâric* denilen üçüncü kademeye artık az sayıda seçilmiş talebe kalır. Bu kademenin belli bir süresi yoktur. Bu seviyedeki talebe zekâ, gayret ve yeteneğine göre içtihat seviyesine ulaşmayı amaçlar. Hâric mensupları artık ders okutmaya ve kitap yazmaya yetkili olup, elde ettikleri şöhret nispetinde sıradan halkın fıkhî konulardaki taklid mercii dahi olabilirler. İran hükümeti Uluslararası el-Mustafâ Üniversitesi gibi modern eğitim kurumlarını havza sistemine entegre ederek hem Şiî dünyanın dışında kalan kesimleri de kapsayıcı biçimde daha çok kişinin geleneksel medreseyle irtibatını kurmakta, hem de bu yolla geleneğe zarar vermeden medresenin tanınırlığını artırmayı amaçlamaktadır.

Şiî medrese müfredatında başta mantık ve felsefe olmak üzere akli ilimler ağırlıklarını her zaman korumuşlardır. Günümüz Sünnî medreselerinde ise bu özellik bir hayli zayıftır. Günümüzde neredeyse tüm havzalara hâkim olan Usulî geleneğin akli ilimlere alan açması kuşkusuz Şîa düşüncesine büyük bir dinamizm katmıştır. Ancak dini ve mezhebi geleneğin modern ve rasyonel yorum ve teorilerle bulandırılmaması hususunda medresenin oldukça muhafazakâr olduğu bilinmektedir. Örneğin bilhassa üniversite gençliğindeki İslâmcı ve devrimci bilinçlenmeye kitap ve konferanslarıyla çok önemli katkı sağlayan Şiî fikir adamı Ali Şeriati'nin (ö. 1977) modernist izahları medresenin tepkisiyle karşılaşmış ve bastırılmaya çalışılmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr, Abdülkerim Suruş, Muhammed Müctehid Şebüsterî gibi aydınlar da medrese gelenekçiliğinin asla onaylamayacağı modern düşünceleri nedeniyle dışlanmışlardır.

---

47 Söz konusu dini-siyasi kurumlar, görevleri ve işleyişleri hakkında bkz. Pınar Arıkan, *İran İslam Cumhuriyeti'nde Anayasal Sistem ve Siyasi Partiler*, ORSAM, Rapor no: 112, Ankara, 2012.

3
Tarikat Gelenekçiliği

İnsanın zikir ve riyâzet yoluyla manevi dünyasını her türlü günah ve kötü huydan arındırmasının, benliğini ahlakî bakımdan yükseltmesinin ve böylece Allah'ın rızasını kazanmasının bir metodu olan tasavvuf, tarihi süreç içinde tarikat adı altında kurumsallaşan yapılarda yaşanmaya ve yaşatılmaya çalışılmıştır. Tasavvuf ve tarikatlar, İslâmiyet'in en kuvvetli geleneklerinden birisini teşkil etmektedirler. Medrese geleneğinde nasıl âlimler-hocalar silsilesi varsa, tarikatlarda da geriye doğru Hz. Peygamber'e kadar ulaşan şeyhler-mürşidler silsilesi bulunmaktadır. Mertebeler ise, gavslar, kutublar, abdallar, yediler, kırklar, şeyhler, dervişler olarak şekil almaktadır.

Başta fıkıh olmak üzere zâhirî (*exoteric*) bilgi geleneğinin kurumları olan medrese ile, işârî, keşfî ya da bâtınî (*esoteric*) bilgi geleneğinin kurumları olan tarikatlar arasında İslâm düşünce tarihinde doğal bir rekabet ve ihtilaf yaşanmıştır. Fakat bu gerilimi asgariye indiren hatta iki gelenek arasında işbirliği geliştiren yapılanmalar da olmuş ve bunlar toplumda önemli başarılar elde etmişlerdir. Yukarıda konusu geçen Diyobendiyye cemaatinde ve daha belirgin şekilde Anadolu, Suriye ve Irak'ta etkin Halidiyye Nakşîliği'ne bağlı tarikatlarda bu özelliği görmek mümkündür.

Söz konusu tarikatların birçoğu, günümüzde sadece tasavvufî terbiye veren kurumlar olma boyutunu aşarak, mensuplarını her yönden kuşatan ve günlük hayatın birçok sahasında faal olan modern dini hareketler konumuna geçmişlerdir. Sahip oldukları büyük ticari şirketler, eğitim kurumları, yardımlaşma vakıfları, görsel ve yazılı medya kuruluşları, hatta siyasi partileriyle toplum hayatında oldukça fonksiyonel bir görev icra etmektedirler.

Tarikat geleneğine yaslanan oluşumlara, Hint alt kıtasının en büyük dini teşkilatlarından birisi olan Barelviyye özgün bir örnek olabilir. Barelviyye cemaati hem Ehl-i Hadis'in hem de Diyobendiyye'nin bölgedeki alternatifi ve rakibi durumundadır. Dolayısıyla bu cemaatin incelenmesi, tarikat gelenekçiliği ile selefiyye ve medrese gelenekçiliğini mukayese imkânı verecek, farklılıkları bariz hâle getirecektir.

Barelviyye

Barelviyye'yi malum şekliyle bir tarikat olarak kabul etmek aslında doğru bir değerlendirme olmaz. Her ne kadar cemaat *silsile-i rızavî* denen kendisine mahsus ve sürekliliği olan bir silsileye sahip olsa da, Barelviyye kendisini büyük ana tarikatların bir kolu veya devamı olarak sunmamıştır. Cemaatin kurucusu Ahmed Rıza Han Barelvî (1856-1921) bir mürşid olmaktan çok bir âlim olarak olarak tebarüz etmiştir. Başta *el-Atâyâ ennebeviyye fi'l-fetâvâ er-Rızaviyye* adlı on iki ciltlik fetva kitabı olmak üzere Ahmed Rıza'nın kaleminden çıkan eserler, fıkıh ilminin merkeze alındığı bir muhtevaya sahiptir.

Ancak cemaatin düşünce ve pratikleri göz önüne alındığında tarikat gelenekçiliğinin güçlü izleri tipik şekilde kendini belli etmektedir. Tıpkı Diyobendiyye'de olduğu gibi Barelviyye'de de medrese-tarikat birlikteliği mevcuttur. Farklılık şu ki, Diyobendiyye'de medrese geleneği baskın iken Barelviyye'de tarikat geleneği baskın unsurdur. Diğer bir deyişle Diyobendiyye'de tasavvuf fıkhın kontrolünde iken, Barelviyye'de bu kontrol bir hayli esnetilmiştir. Barelvîlerin ilk başından beri cemaatlerine uygun gördükleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ismi, Sünnîliği gerçek anlamıyla temsil eden ve tecdid iddiası bulunan şümullü bir hareketi çağrıştırmaktadır ve bir tarikattan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Sanki cemaat bu isim ile tüm tarikatları ve fıkıh mezheplerini kuşatan üst bir Sünnî çatıyı inşa etmek istemiştir.

Hindistan'ın kuzeyindeki Uttar Pradeş eyaletine bağlı Barîlî (Bareilly) şehrinde dünyaya gelen Ahmed Rıza Han Barelvî, bir taraftan dini ilimlerde şöhreti olan ailesinin rehberliğinde geleneksel zahirî ilimleri tahsil ederken diğer taraftan tasavvufla ilgilenmiş, 1877 yılında Marahra'daki Bereketiyye Seyyidleri'nden Kâdirî şeyhi Şâh Âl-i Resûl Mârhervî'ye intisap etmişti. İleriki yıllarda başka meşâyihten Çiştiyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye için de el alarak tarikat adabını öğrendi. Onun on üç farklı tarîkten icazeti olduğu belirtilmektedir.

Ahmed Rıza'nın Kâdirîlik bağı, Barelvîliğe kimlik kazandırması yönüyle üzerinde durulması gereken bir hususiyettir. Kâdirîliğin kurucusu Abdülkadir Geylanî'nin (ö. 561/1166) soyunun baba ve anne tarafından Hz. Muhammed'e ulaşması, tarikat silsilesinde ise Hz. Ali'den başlamak üzere Ehl-i beyt imamlarının bulunması, diğer tarikatlara kıyasla *teşeyyü'* de denilen Ehl-i beyt muhabbetini Kâdirîlikte ön plana çıkarmıştır. Semâ ve devrâna önem verilmesi ve zikrin cehrî yapılması yer yer coşkun ve taşkın bir tarikat görüntüsü ortaya çıkarmıştır. Tüm bunlara rağmen Geylanî, tarihte şeriat ile tarikatı birleştiren bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir. Ahmed Rıza'nın iddiası da tam bu idi ve o kurduğu cemaatin düşünce mihverine Hz. Peygamber sevgisini yerleştirdi.

Ahmed Rıza'nın peygamber sevgisi Selefiyye geleneğinin ve medrese fakihlerinin asla onaylamayacağı bir boyutta dile gelir. Tarikat gelenekçiliğinde güçlü bir motif olarak karşımıza çıkan "kâinatın kendi yüzü, suyu hürmetine yaratıldığı ve Allah'ın nurundan bir parça olan Hz. Muhammed" fikri Barelviyye'de aşırı boyutlarda yorumlanmıştır. Kuşkusuz bu tartışmalı yorumlarda vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri yadsınamaz ve bu tesir altında onun *Melfûzât* adlı eserine yansıyan 'insanüstü" bir peygamber algısı ortaya çıkar. Buna göre, Hz. Peygamber geçmiş ve gelecekle ilgili gaybî bilgiye sahiptir. Vefatından sonra da her yerde hâzır (mevcut) ve nâzır (gören) olabilir; dünya hayatı gibi bir hayatı bulunduğundan dolayı bu özelliğiyle dünya işlerine her an müdahale edebilir. Onun yardımını istemek (*istiğâse*) Allah'ın yardımını istemektir. Bu nedenle müslümanlar onun himmeti ile sıkıntılarından kurtulurlar. Ahmed Rıza kendisini Hz. Peygamber'e referansla 'Mustafa'nın kulu' (*'abdü'l-Mustafâ*) olarak takdim etmektedir.

Ahmed Rıza'nın Hz. Muhammed'de bulunduğu iddia edilen tüm bu tartışmalı sıfatların peygamberlerin vekilleri sayılan evliyâda da

bulunabileceğini söylemesi, başta Ehl-i Hadis ve Diyobendîler olmak üzere Hint ulemasının ciddi muhalefetine yol açmıştır. Ahmed Rıza da buna mukabil bu cemaatlere karşı büyük bir karalama kampanyası başlatmıştır. Görüşlerinden dolayı onları Vehhabî olmakla suçlamış ve tekfir etmiştir. O, sahâbe ve imamet konusundaki görüşlerinden dolayı Şîa âlimlerini, liderleri Mirza Gulam Ahmed'e nebîlik isnatlarından dolayı da Ahmediyye Kâdıyâniyye mezhebini zaten tekfir etmekteydi. Ahmed Rıza, farklı mezhep ve meşreplere mensup Hint âlimlerini bir organizasyon altında toplayarak hem tefrikayı sona erdirmek hem de bu güç birliği üzerinden yenilikçi bir eğitim hamlesi başlatmak için kurulan Nedvetü'l-Ulemâ teşkilatına da şiddetli hücumlarda bulundu. Nedve'nin suçu, kötü ve günahkar kişilerle işbirliği yapmasıydı. 1905 yılındaki hac seyahati sırasında bazı Hicaz âlimlerinin de desteğini alarak adı geçen gruplara karşı tüm bu ithamlarını bir fetva ile İslâm âlemine ilan etti.

Söz konusu zıtlaşma ve ayrılıklar günümüzde de yüzyıl öncesindeki yoğunluğunda devam etmektedir. Aslında tekfircilik kuşatıcı bir özgün karaktere sahip olan tarikat gelenekçiliğinde pek rastlanmayan bir hususiyettir. Oysa bu dışlayıcı tutum Barelviyye'nin cemaat kimliğinin bir parçası hâline gelmiştir. Öyle ki günümüzde Haricî eğilimli bazı marjinal Selefî grupların söylemlerinde rastladığımız "kafiri tekfir etmeyen de küfre düşmüştür" hükmünün bizzat Ahmed Rıza tarafından ifade edildiğini görmekteyiz.[48] Bu yaklaşım pek tabii ki benzer bir tutumla mukabele görecektir ve Barelviyye diğer gruplarca sapkın bir cemaat olarak değerlendirilecektir.

Allah'a yakınlaşmanın aracısız mümkün olamayacağı kanaatindeki Barelviyye'ye göre, Hz. Muhammed ile yapılan tevessül[49] Allah yolunda şüphesiz önemli bir adımdır. Fakat yeterli değildir. Zira Hz. Peygamber'e yakınlaşmak için de onun vekilleri olan pirlere ve şeyhlere müracaat etmek gerekmektedir. Bu nedenle bir mürşide intisab vaciptir. Mürşidin ölümünden sonra da devam eden manevi irşaddan nasiplenmek ve bereketi celbetmek için gerekli bağlantı kabir üzerinden kurulur. Dolayısıyla mezarlar, yatırlar ve türbeler hem dini hem de dünyevi kazanımlar açısından çok önemli mekânlardır. Tabir yerindeyse irtibat noktalarıdır. Söz

48 Bkz. Usha Sanyal, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Rıza Khan Barelvi and His Movement 1870-1920*, New Delhi, 2010, s. 233.

49 Allah'a ulaşmak maksadıyla Allah'ın sevgili kullarını (*evliyâullâh*) aracı kılmak, tevessül terimiyle ifade edilmektedir.

konusu ilişkinin kurulması için bazı hususi ritüeller önem taşır. Arapça ve Farsça düğün anlamındaki *arûs* sözcüğünden gelen *urs* merasimleri, iki sevgilinin buluşmasını çağrıştırır. Evliyânın ölüm yıldönümlerindeki bu anma merasimlerinde Barelvîler, şiir ve musikinin de eşlik ettiği semâ ayinlerinde cezbe hâlini yakalamak suretiyle arzu edilen kavuşmayı gerçekleştirmeye çalışırlar. Hz. Muhammed ve Ahmed Rıza'nın doğum günlerinde düzenledikleri mevlid merasimleri de aynı gayeye matuftur. Barelviyye'nin mevlid ve *urs* merasimleri çok görkemli geçer.

İlim tedrisi ve irşad yoluyla mensuplarının manevi gelişimini hedefleyen ve bu yolda onlara bir sorumluluk yükleyen diğer cemaatsel yapıların aksine Barelviyye, söz konusu türbe merkezli ritüelleri ile bu sorumluluğu hafifletmekte, aslında mensuplarına ölüm sonrası şefaati de garantileyen bir kurtuluşu vadetmektedir. Ayrıca şifacılık ve muskacılık pratikleriyle mensupların bazı dünyevi sıkıntılarını da gidermeyi üstlenmektedir. Bu çeşit fikir ve fiilleriyle Barelviyye özellikle kırsal kesimlerde önemli bir taraftar kitlesini yanına çekmiştir. Şehirli yüzü daha belirgin olan Ehl-i Hadis ve Diyobendiyye gibi gelenekçi yapılar veya Cemaat-i İslâmî gibi siyasal İslâmcı teşkilatlara kıyasla Hint ülkelerinde çok daha kalabalık bir kitleyi bünyesine almayı başaran Barelviyye'nin, örneğin Pakistan'da, mevcut cami ve mescitlerin yaklaşık yarısını kontrol ettiği tahmin edilmektedir.[50] Basın, yayın faaliyetleri ve siyasi organlarıyla birlikte bu cemaat, genellikle düşük eğitim seviyesine sahip kesimlerden oluşan mensuplarının sayısı dikkate alındığında Hint alt kıtasının belki de en büyük dini cemaati olma yolunda önemli bir mesafe katetmiş durumdadır.[51]

Alim hüviyetiyle Ahmed Rıza yukarıda açıklanan fikir ve fiillere fıkhî bir zemin bulmakta fazla zorlanmamıştır. Sünnî hadis külliyâtına

---

50 2014 itibarıyla 190 milyonluk bir nüfusa sahip Pakistan'da Sünnî müslümanların yüzde 50-70'inin Barelviyye bağlantılı olduğu ileri sürülmektedir. Bu rakam eğer güvenilir bir tahmine dayanıyor ise, yüzde 15'lik gayrimüslim ve Şiî nüfus düşülerek geri kalanların Sünnî olduğu hesaba katıldığında Barelviyye mensuplarının yaklaşık 80-100 milyon civarında bir nüfusa sahip olduğu tahmin edilebilir. Verilen tahmini oran için bkz. Aarish U. Khan, "Sunni Ittehad Council: The Strengths and Limitations of Barelvi Activism against Terrorism", <http://crss.pk/downloads/Reports/Research-Reports/Barelvi-Activism-against-Terrorism.pdf> (5.6.2014), s. 1.

51 Geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul, 2001, s. 178-186. Ayrıca bkz. a.mlf., "Rızâ Han Birelvî", *DİA*, c. 35, s. 61-4; Metcalf, *Islamic Revival in British India*, s. 296-314.

koşulsuz sahip çıkan Barelvîlerin genel kabul görmeyen inanç ve uygulamaları, genellikle muhaddislerin zayıf ve uydurma saydığı rivayetler temelinde meşrulaşmaktadır. Mezhepler üstü bir tavrı asla onaylamamaları ve Hanefîliğe taassup derecesinde bağlılıkları, mezhebî gelenekçiliğin çok güçlü olduğu Hint bölgesinde Barelvîliğin tutunup yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Tekke veya dergâh adı altındaki mekânlar yerine medrese merkezli bir yayılmayı tercih etmeleri, diğer cemaatlerle rekabette önlerini açmıştır. 1904'te kurulan Menzarü'l-İslâm Darülulûmu'nun peşinden benzer eğitim kurumları tesis edilerek günümüzde binlerle ifade edilen medrese sayısına ulaşılmıştır. Daha erken dönemlerden itibaren önem verdikleri dergicilik ve yayıncılık, bölgedeki diğer tarikat oluşumlarının pek ilgilenmediği sahalardır.

Tüm bu faaliyetlerin öncüsü olan Ahmed Rıza Han, taraftarlarınca 14/20. yüzyılın müceddidi olarak kabul edilmiştir. Arkadaşları ve müridleri gerek onun sağlığında gerekse ölümünden sonra asla onun önüne geçmeye çalışmamışlar, onun kölesi (*abdü'r-Rızâ, ubeydü'r-Rızâ*) olmakla iftihar etmişlerdir. Bir hürmet beyânı olarak onu ismiyle çağırmamaya özen göstermişler, A'lâ Hazret (Yüce Hazret) şeklinde anmayı tercih etmişlerdir. Hayattayken ellerini ve ayaklarını öperek saygılarını sunan taraftarları, ölümünden sonra ise Barîlî'deki şaşaalı türbesinin eşiklerini öperek aynı ihtiramı göstermeyi sürdürmektedir.

Diyobendiyye'nin sömürgecilik karşıtı siyasi duruşunun Barelviyye tarafından gösterilmediği görülmektedir. Bu pasif tutum Ehl-i Kur'an modernistleri yahut Ahmediyye mezhebi örneklerinde olduğu gibi İngiliz muhipliği şeklinde gelişmemiştir. Ahmed Rıza'nın sömürge karşıtı Hint Ulema Cemiyeti, Hilafet Hareketi, Ka'be Hâdimleri Encümeni, Cinnah'ın önderliğindeki Müslüman Birliği gibi kuruluşları desteklememesi, onun "bozuk inançlı müslümanlarla" ve hindular gibi gayrimüslim unsurlarla birlikte hareket etmeme prensibinin bir neticesi olarak görülmektedir. Fakat İngiltere karşıtlığı onun kitap ve makalelerine de yansımış değildir. "Hint müslümanlarının, hayatlarını İngiliz yönetimi altında şeriat esaslarına göre ciddi bir engelle karşılaşmadan sürdürüyor olmaları" Ahmed Rıza'nın suskunluğunun nedeni olarak değerlendirilmektedir.[52] Müslüman Hint aydınların önemli bir kısmının desteklediği Osmanlı hilafetinin ayakta kalma mücadelesine yine Barelviyye ilgisiz kalmıştır. Ah-

52 Sanyal, *Devotional Islam*, s. 301.

met Rıza'ya göre "halifenin Kureyş'ten olması" rivayeti gereğince haddi zâtında Osmanlı sultanları zaten halife sıfatına hâiz olamazlar. Sebep ve mazeretleri ne olursa olsun Barelviyye'nin sömürgecilik ve hilafet meselelerindeki siyasi tavrı İngilizleri hoşnut eden bir çerçevede neticelenmiştir.

Ahmed Rıza'nın vefatından sonra Barelvî hareketi bütünlüğünü koruyamamıştır. Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılışının desteklenmesi gibi siyasi nedenlerle veya Kâdirî, Nakşî, Çiştî, Sühreverdî gibi farklı tarikatları temsil eden büyük ailelerin aralarındaki rekabet sebebiyle farklı Barelviyye grupları ve teşkilatları ortaya çıkmıştır. Diyobendî gruplarda da gördüğümüz şekilde günümüzde tek bir Barelvî bünyeden söz etmek yerine farklı Barelvî grupların çeşitli ortak gayelerle biraraya gelip ittifak kurdukları federatif Barelvî oluşumlardan bahsetmek daha uygun olur. Diyobendîlerin İslâm Ulema Cemiyeti'ne alternatif olarak Barelvîlerin 1925'te kurduğu All India Muslim Conference teşkilatı Pakistan'ın ayrılmasından sonra bu ülkede Cemiyet-i Ulemâ-i Pakistan (JUP) olarak devam etmiş, Hindistan'da ise All India Ulama and Mashaikh Board (AIUMB) ismini almıştır. Bu son oluşum daha çok bir sivil toplum kuruluşu olarak çalışmaktadır. JUP ise Pakistan'da siyasi bir parti hüviyetine bürünmüştür.

Barelvîlerin Pakistan'daki siyasi temsilcileri JUP'dan ibaret değildir. JUP'un da aralarında olduğu Barelvî kökenli siyasi partiler ve sivil organizasyonlar 2009'da Sunni Ittehad Council çatısı altında bir ittifak oluşturmuştur. Bu partileri koalisyona zorlayan ise kendi ifadeleriyle Pakistan'ın hızla "Talibanlaşması" karşısında bir güç birliği oluşturmaktı. En köklü siyasi Barelvî organizasyon olan JUP daha önce 1979-2008 yılları arasındaki Sovyet işgaline karşı yürütülen Afgan Cihadı'na dahi destek vermemişti ve sonrasındaki Afganistan iç savaşında eski mücahit grupların ve Taliban'ın uygulamalarını kınayan bir söylem geliştirmişti. Pakistan Talibanı'nın ortaya çıkışı, mescitlere imam atamalarında görüldüğü gibi Diyobendîlerin devletten gördüğü pozitif ayrımcılık ve ülkedeki türbelere dönük Selefiyye ve medrese kaynaklı tecavüzler[53] daha sert tepkilerin verilmesi ve sıkı tedbirlerin alınmasını gerektirmişti. Yine bir Barelvî siyasi organizasyonu olarak temeli 1990'da atılan Sünnî Tahrîk, söz konusu gelişmeler karşısında bir nevi mağduriyet ve haksızlıkların sözcüsü olarak ortaya çıkmış ve 2000'li yıllarda dozu gittikçe artan şiddetin bir parçası olmaktan kurtulamamıştır.

---

53 Pakistan'da 2005-2011 yılları arasında türbelere yapılan 29 saldırıda 209 kişi hayatını kaybetmiştir, bkz. Khan, "Sunni Ittehad Council", s. 2-3.

Şîa karşıtı eylemleriyle tanınan Diyobendiyye kökenli Sipâh-i Sahâbe'nin 2001'deki bir suikastinde liderleri Selim Kâdirî'yi kaybeden Sünnî Tahrîk, 2007 yılında bir Ehl-i Hadis camiine düzenlenen silahlı saldırının sorumlusu olarak gösterilmiştir. Öyle görünüyor ki bu coğrafyadaki şiddet sarmalı, silahlı mücadele yöntemine başından beri ilkesel olarak karşı çıkan Barelviyye gibi oluşumları dahi içerisine çekebilmiştir. Barelvî gençlik organizasyonu Encümen-i Tulebâ-i İslâm tüm bu gayretlere taze güç sağlayacak bir teşkilat olarak 1968'den beri faal durumdadır.

Anti-militarist, demokrasi yanlısı ve barışçıl söylemleriyle bilinen İslâm hukuku profesörü Muhammed Tâhirü'l-Kâdirî ve 1980'de kurmuş olduğu Minhâcü'l-Kur'an cemiyeti bugün Barelvîliğin entelektüel yüzü olarak tanınmaktadır. Geniş bir enternasyonel teşkilat ağı bulunan Tâhirü'l-Kâdirî özellikle 11 Eylül sonrasında İslâm bağlantılı terörizm ve Batı kaynaklı İslâmofobi aleyhtarı yazı ve konuşmalarıyla özellikle Batı ülkelerinde büyük üne kavuşmuştur. Minhâc'ın Pakistan'da düzenlediği Ramazan itikafları on binlerce kişiyi biraraya toplayan büyük organizasyonlardır. Kalabalıkların Kadir gecesinde milyonları bulduğu belirtilmektedir. Kurmuş olduğu partiyle siyasete de giren Tâhirü'l-Kâdirî, teorik zemini Medine Vesikası'na dayanan,[54] insan haklarının korunduğu çoğulcu bir İslâm devleti fikrini savunmaktadır. Fakat gördüğü rüyalarda Hz. Peygamber'den aldığını iddia ettiği talimatlarla Pakistan siyasetine yön vermeye çalışması, siyasi rakiplerini tipik Barelvî tarzına uygun olarak küfre düşmek ve cehennemlik olmakla suçlaması, son olarak da halkı anti-demokratik yöntemlerle ayaklandırıp bir ihtilal ile ülke yönetimini ele geçirmeyi planlaması,[55] Tâhirü'l-Kâdirî hakkında dini ve siyasi çevrelerde tedavülde olan dikkat çekici eleştiri noktalarıdır.

Türkiye'de Halidiyye Nakşîliği

Türkiye İslâm âleminde tarikat geleneğinin çok güçlü olduğu ülkelerden biridir. Türklerin Orta Asya'da İslâmiyet'i sufiler aracılığıyla öğrenip

---

54 Hicretten sonra Hz. Peygamber önderliğinde Medineli müslümanlar ile Yahudi kabileler arasında imzalanan ve şehrin idaresi ile savunulmasında karşılıklı sorumluluk ve hakları belirleyen Medine Vesikası, dünya tarihindeki siyasi sözleşmelerin ilklerinden kabul edilmektedir.

55 Tâhirü'l-Kâdirî hakkındaki söz konusu durumu analiz eden bir yazı dizisi olarak bkz. Jane Louise Kandur, "Oddly Similar Political Phenomena in Pakistan and Turkey", *Daily Sabah*: 29 May 2015, 06 June 2015.

benimsedikleri genellikle kabul edilir. İran ve arkasından Anadolu'ya göçler sürecinde ve Balkanlara geçişte tarikat yapılarının hem fetihlerde ve fethedilen yerlerin müslümanlaşmasında hem de İslâmî sosyal hayatın şehirlerde yerleşmesinde ve organizasyonunda çok önemli roller üstlendikleri bilinmektedir. İlk başlarda Yeseviyye, Vefâiyye, Haydariyye, Kalenderiyye gibi bâtınî karakteri baskın tarikatlar Türkler arasında yaygın iken, daha sonraları, özellikle Selçuklularla birlikte Anadolu'da göçebelikten yerleşik hayata geçilmesiyle Mevlevîlik, Kâdirîlik gibi Sünnî tarikatların güçlenmeye başladıkları görülmektedir.

İslâm âleminin merkez coğrafyasında altı yüz yıl hüküm süren Osmanlı devleti tasavvufi örgütlenmelerin önünü açmış, devletle halkın bir nevi irtibatını sağlayan yapılar olarak bu oluşumlara destek vermiş, bunların hâmiliğini üstlenmiştir. 19. yüzyıldaki devleti modernleştirme hamlelerinin bir parçası olan merkezîleşme politikaları devlet-tarikat ilişkilerini de etkilemiş, Meclis-i Meşâyih (Şeyhler Meclisi) adı altında şeyhülislamlığa bağlı bir resmi kuruluş tarafından tarikatlar denetime tabi tutulmuş, tekkelere şeyh tayinlerinin onaylanması ile vakfiye meseleleri de dâhil tarikat organizasyonlarıyla ilgili birçok karar bu kuruma havale edilmiştir.

Tarikatlar gerek I. Dünya Savaşı'nda İstanbul'un emrinde gerekse Kurtuluş Savaşı'nda Ankara'daki Meclis'in emrinde fevkalade yararlılıklar göstermiştir. Osmanlı devletinin yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti 1925 yılında tarikatları yasaklayarak tekke ve zaviyeleri kapatmıştır. Böylece yasal kimliklerini kaybeden tarikatlar faaliyetlerini bugüne kadar çoğunlukla çeşitli dernek ve vakıfların çatısı altında sürdürmüşlerdir. Tekke ve dergâhları bulunmamakla beraber, ayin ve zikir meclisleri özel mekânlarda gizli biçimde devam etmiştir. Günümüz Türkiye'sinde faal tarikatların büyük çoğunluğu Nakşibendiyye kökenlidir. Kâdiriyye, Mevleviyye, Uşşâkiyye, Rifâiyye, Melâmetiyye, Halvetiyye gibi tarikatlar da mevcut olmasına rağmen,[56] bunlar Nakşî tarikatlar kadar yaygın ve organize değildirler.

Nakşîliğin Anadolu'da güç kazanması, bu tarikatın Halidiyye kolunun Osmanlı topraklarında teşkilatlanmasıyla başlar. Halidîliğin kurucusu sayılan Mevlana Halid el-Bağdadî el-Kürdî kuzey Irak'ın Süleymâniye şehrine bağlı Karadağ kasabasında dünyaya geldi (1779). Medrese eğitimi

56 Türkiye'deki tarikatlar hakkında hacimli müstakil bir çalışma olarak bkz. Semih Ceyhan (ed.), *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İstanbul, 2015.

aldı ve hocalığa yükseldi. 1805'teki hac yolculuğu sırasında tasavvufa yönelmesini sağlayacak bir takım hadiseleri tecrübe etti. Karşılaştığı Hindistanlı bir derviş ona Hindistan'a giderek Nakşî şeyhi Abdullah ed-Dihlevî'ye (ö. 1824) intisap etmesini tavsiye etti. Bunun üzerine İran ve Afganistan üzerinden zorlu bir yolculukla hedefine varan Mevlana Halid, orada beş ay süren seyr-i sülûk döneminin ardından şeyhi tarafından memleketi Süleymaniye'ye halife olarak tayin edildi. Bu seyahati sırasında geçtiği İran'da Şiî âlimlerle karşılaştı ve onlarla Sünnîliği müdafaa ettiği münazaralarda bulundu.

Kâdirîlerle çekişmesi nedeniyle Süleymaniye'den ayrılarak Bağdat'a yerleşen ve orada bir zaviye açan Mevlana Halid, yetiştirdiği çok sayıda müridini halife olarak değişik merkezlerde görevlendirdi. Davet üzerine 1823'te Şam'a taşınarak faaliyetlerini burada sürdürdü ve 1827 yılında bu şehirde vefat etti. Şam'ın ünlü Hanefî fakihi Muhammed Emin ibn Âbidîn (ö. 1836) ile Bağdatlı meşhur müfessir âlim Şehâbeddîn Mahmud Âlûsî (ö. 1854) onun talebeleri arasındadır. Halidiyye Nakşîliği, Türk, Kürt, Balkan, Kafkas müslümanları ile Suriye ve Irak Arapları arasında son iki asırda önemli bir teveccühe mazhar olmuştur. Özellikle kurucu mürşidinin bir Kürt olması bu tarikatın Kürt bölgelerinde en güçlü tarikat olmasının başlıca nedenidir. Berzencîler gibi bölgenin en nüfuzlu aileleri Kadirîlikten Nakşîliğe geçmişlerdir. Sonuçta, Algar'ın tespitiyle, Kürt kimliği bir dereceye kadar Halidî koluyla birleşmiştir.[57]

Halidiyye Nakşîliği'nin kendine özgü karakterinde öne çıkan belli başlı motifleri şu şekilde sıralayabiliriz:

✓ **Şeriata riâyet**: Tasavvuf düşüncesinin bâtınî tonu, bu tarikatta görece olarak bir hayli zayıftır. Tarikatların birçoğunun vazgeçilmez bulduğu tartışmalı vahdet-i vücûd anlayışı Halidîlikte epey geri planda kalan bir doktrin olmuştur. Mevlana Halid'in vahdet-i vücûdun zirve eserlerinden Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait *Fütûhât* ve *Fusûs* gibi kitapları okumayı dervişlerine yasakladığı bilinmektedir.[58] Bunun yerine zâhirî ilimlere önem verilmiştir. Tefsir-hadis geleneğine, Hanefî ve Şâfiî fıkhına bağlılık, bu tarikatın medrese ile içiçeliğini sağlamıştır. Halidî yolunun

57 Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA*, c. 15, s. 284-5.

58 Bkz. Ferhad Shakely, "The Naqshbendî Sheikhs of Hawrâmân and the Heritage of Khâlidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan", [E. Özdalga (ed.), *Naqshbendîs in Western and Central Asia*, İstanbul, 1999] içinde, s. 98-9.

zülcenâheyn yani iki yönlü olduğu hep söylenir. Medrese ilmin, dergâh da irfanın kapısıdır.

En meşhurları olarak Bitlis'te Norşin ve Ohin, Siirt'te Tillo, Erzurum'da Taşkesen medreselerinin müderrisleri aynı zamanda Halidî şeyhleri olarak vazifeliydiler. Günümüzde de bu durum büyük ölçüde devam etmektedir. Of, Çaykara ve Rize'deki medreseler de Halidî Nakşîliği'nin kurumlarıdır. 1940-1950'li yıllarda bölgenin dini ve sosyal hayatında oldukça tesirli olan Doğu Karadeniz sufî medrese geleneği günümüzde eski gücünü ve etkisini kaybetmiştir. Bu bölgede faal olan tarikatlar bu geleneği resmi Kur'an kursları bünyesinde yaşatmaya çalışmaktadırlar.

1826'da Yeniçeriliğin lağvedilmesinin sonuçlarından birisi bu askeri ocağın bağlı olduğu tarikat olan Bektaşîliğin yasaklanmasıydı. Bektaşî tekkelerinin kapatılmasıyla eş zamanlı olarak Anadolu'ya gelmeye başlayan Halidî halifeleri, Bektaşîliğin bıraktığı boşluğu doldurdu. Bu süreçte sarayın ve İstanbul ulemasının Halidîliğe verdiği destek yadsınamaz. Faaliyeti durdurulan birçok Bektaşî dergâhı Halidîlere tahsis edildi. Kuşkusuz ki bu desteğin arkasında, bâtınî karakterli bir tarikata karşı kendini şer'-i şerîfe adamış ve bu bakımdan güven veren bir başka tarikatın tercih edilmesi yatmaktadır.

Şeriata uygun bir dini düşünceyi ve davranış biçimini devlet adamlarına telkin etme gayreti, Halidîliğe İmam Rabbanî'den tevarüs eden bir hususiyettir.[59] Dolayısıyla Halidî şeyhleri bu hedefi gerçekleştirmek için devlete nüfuz ederek devlet erkânına yakınlaşmayı, böylece toplumun dindarlaşmasına rehberlik edecek öncü bir pozisyona sahip olmayı bir çalışma yöntemi olarak benimsemişlerdir. Osmanlı'yla kurdukları bu türden bağlar sayesinde Halidiyye 19. yüzyılda kısa süre içinde imparatorluğun en etkili tarikatlarından birisi olmayı başarmıştır.

✓ **Hafî zikir ve sohbet**: Halidiyye tarikatı cehrî (açıktan ve sesli) zikre karşıdır. Bu nedenle coşkulu ayinsel gösteriler ve müzik eşliğinde semâ hoş görülmemektedir. Bu özelliği sebebiyle tarikat, mesela Mevlevîlikte olduğu gibi kültür-sanat kanallarından kendini gösterme

---

59 Şeriat ölçülerinde bir tasavvuf anlayışının belki de en meşhur temsilcisi olan İmam Rabbanî'nin, dîn-i ilâhî adındaki muharref bir dini anlayışı yerleştirmeye çalışan Babür hükümdarı Ekber Şah karşısındaki mücadelesi ve Ekber'in ölümünden sonra onun oğlu Cihangir Şah'la işbirliği hâlinde söz konusu kötü dönemin izlerini silmeye çalışması, Halidî-Nakşî gelenekte "devlet ile kurulması gereken ilişkilerin" bir numunesini oluşturmuştur.

imkânından mahrum kalmıştır. Yine bu özelliği dolayısıyla, yasaklı olduğu ve baskılandığı zaman ve ortamlarda kendini açığa vurmadan faaliyetlerini sürdürme imkânını elde etmiştir. Sohbet denilen nasihate dayalı kişisel iletişim usulünün çok önemli bir tarikat ritüeli olarak bu dini yapıda öne çıkması, tarikat büyüklerinin mesajlarını bağlılarına doğrudan iletmesini sağlayacak bir mekanizmayı işletmektedir. Diğer taraftan sohbetler, cemaatsel dayanışmanın temeli olan tanışma ve birlikteliğin bir aracı olarak hizmet etmektedir.

✓ **Osmanlı'ya sadakat**: Halidîler Osmanlı'yı İslâmiyet'in muhafızı olan bir hilafet devleti olarak görmüşlerdir. Bu nedenle devletin devamı bir zarurettir. Halidî Gümüşhanevî dergâhının 1877-1878 Rus savaşına vatan savunması adına gönüllü katılımı böyle bir hassasiyetin neticesidir. Kurtuluş Savaşı'nda da aynı tavır sergilenerek devletin ve hilafetin yaşaması için Ankara yönetimine destek verilmiştir. Söz konusu özellik, görüldüğü gibi bir taraftan "devlet-i ebed müddet" sâikiyle Osmanlı devletine ve onun mirasına sadakat duygusunu beslemiştir, diğer taraftan ise, hilafetin 1924'deki ilgasından sonra "şeriata riâyet" özelliğiyle birleşerek laik rejim muhalifliği şeklinde tezahür etmiştir. 1930 Menemen Vakası bahanesiyle yeni Cumhuriyet, Halidîliğin gücünü kırarak onu sosyal ve siyasi sahadan tam olarak çıkartmayı istese de bu konuda amacına ulaştığı söylenemez.

Şunu da belirtmek gerekir ki 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında Kürt bölgelerinde çıkan Ubeydullah Nehrî ve Molla Abdüsselam Barzanî gibi bazı Nakşî şeyhlerinin Osmanlı'ya isyanları etnik ve ekonomik nedenlere dayanmaktaydı. Bu şahsiyetlerin herşeyden önce çok güçlü aşiret liderleri (mir) olduğu unutulmamalıdır. Devletin aşiretlere dönük bölgedeki yanlış politikaları, İngiltere gibi Batılı güçlerin o dönemde Osmanlı'yı zayıflatmak yönündeki planları ile birleşince bu türden ayaklanmalar kaçınılmaz olmuştur.

✓ **Şîa karşıtlığı**: Şeyh silsilelerinde Ehl-i Beyt soyundan birçok isme rastlamamıza rağmen, Anadolu tarikatları arasında Alevî temayülü en zayıf, Sünnî hassasiyeti en güçlü olan tarikatın Halidiyye Nakşîliği olduğunu belirtebiliriz. Osmanlı-İran mücadelesinde arada kalmış bir coğrafya olan kuzey Irak'ta gelişen Halidîlik, bu gergin siyasi ortamda desteğini Osmanlı'dan esirgememiştir. Râbıta hakkındaki risalesini "mürted İranlılar"ı lanetleyerek bitiren Mevlana Halid'in Şiîlere olan düşmanca tavrı ortadaydı. Onun bu tavrını halifeleri de benimsemiştir.

Şeyh Ubeydullah'ın 1880'de Urmiye'deki isyanı sadece İran yönetimine bir başkaldırı değil aynı zamanda Şiîliğe karşı açılmış bir savaş olarak da değerlendirilmiştir.[60] Yeniçeriliğin ilgasından sonra bu ocağın tarikatı olan Bektaşîliğe karşı devletin Halidîliği kayırması, yine tarikatın bu karakterinden dolayıydı. Halidîlik bu misyonunu sonraki dönemlerde aynı şevkle sürdürmede bir beis görmemiştir.

Türkiye'deki Nakşî tarikatların büyük çoğunluğu Halidî bir silsileye sahiptir. Doğrudan İmam Rabbanî'ye dayanan ve Mevlana Halid'den daha erken dönemlerde Osmanlı topraklarına ulaşmış olan Müceddidî silsile yaygın olmamakla birlikte, Türkiye'nin en büyük ıslahatçı dini hareketlerinden birisi olan Süleymancılık cemaati, kurucusu olan Süleyman Hilmi Efendi kanalıyla cemaatin "altın silsile" adını verdiği Müceddidî bir silsileye sahiptir. Diğer bir büyük ıslahatçı hareket olan Nurculuğun kurucusu Bediüzzamân Said Nursî ise Norşin medresesinin bir talebesidir. Bilindiği gibi Norşin medreseleri aynı zamanda Halidiyye şeyhlerinin himayesinde faaliyet gösteren kurumlardır.

Halidiyye Nakşîliği Anadolu'ya yaklaşık on kadar halife üzerinden yayılmıştır. Bu halifelerin silsilelerinden bugüne uzanan kollar, günümüz Türkiyesi'nin çok faal dini cemaatleridir.[61] İstanbul'un üç büyük dergâhından öncelikle söz etmek gerekirse, bunların ilki olan -bugünkü ismiyle- İskenderpaşa dergâhı, Ahmed el-Ervadî (ö. 1857) üzerinden Halid el-Bağdadî'ye bağlanır. Silsilenin bir sonraki ismi olan Ahmed Ziyaeddîn Gümüşhanevî (ö. 1893) son devir Osmanlı ulemasının en meşhurlarından birisidir. Şeyhi olduğu Cağaloğlu'ndaki Gümüşhaneli dergâhı aynı zamanda dârülhadîs olarak hizmet etmiştir. Sadece tarikat olarak kalmayarak ıslahatçı faaliyetler içine girmiş, yardımlaşma sandıkları kurarak ev ve ticarethanelerde âtıl duran nakdî servetlerin buraya intikalini sağlamış, bu gelirlerle matbaa kurarak faydalı kitapların basımını yapıp ücretsiz dağıtmıştır.[62]

Dergâh, Fatih İskenderpaşa Camii imam-hatibi Mehmet Zahit Kotku (ö. 1980) ile yakın tarihteki ününe kavuşmuştur. Mehmet Zahit Efendi vaaz ve sohbetlerinde dini konulara ilaveten Türkiye'nin sosyal, kültürel,

---

60 Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", s. 285.

61 Halidîliğin Anadolu halifeleri ve bugünkü kolları hakkında ayrıca bkz. Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", [*Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, Semih Ceyhan (ed.), İstanbul, 2015] içinde, s. 652-8, 675-681.

62 İrfan Gündüz, "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn", *DİA*, c. 14, s. 276.

siyasi ve iktisadi meseleleriyle alakalı görüşlerini de ifade etmekten geri durmamış, bu tavrıyla döneminde bilhassa üniversite öğrencileri üzerinde etkili olmuş, onun tavsiyesiyle birçok vakıf, dernek ve şirket kurulmuş, bu yöndeki tesirleri nedeniyle "görünmeyen üniversite" olarak isimlendirilmiştir.[63]

İskenderpaşa dergâhı 1970 sonrası Türkiye siyasetinde kendinden çok söz ettiren bir oluşumdu. Milli Görüş lideri Prof. Dr. Necmettin Erbakan ve arkadaşlarını siyasi faaliyetlere teşvik eden en önemli kişi Mehmet Zahit Efendi'ydi. Cumhurbaşkanı Turgut Özal ve kardeşi Korkut Özal başta olmak üzere Türk siyasi hayatında en önlerde bulunmuş muhafazakâr ve sağ kesimden çok sayıda şahsiyetin bu dergâha intisaplı oldukları bilinmektedir. Mehmet Zahit Efendi'den sonra tarikat postuna damadı Prof. Dr. Esat Coşan (ö. 2001) oturmuştur. Tarikat Coşan zamanında gelişimini sürdürmüştür.

İskenderpaşa daha çok üniversite gençliği üzerinde etkili bir oluşumdu. Muhammed Esad Erbilî (ö. 1931) ve Seyyid Taha Hakkârî üzerinden Halidîliğe bağlı İstanbul'un diğer büyük dergâhı olan Erenköy dergâhı ise, genellikle orta ve büyük esnafı kuşatan bir mensubiyet profiline sahiptir. Bu dergâh Mahmud Sami Ramazanoğlu (ö. 1984) ile birlikte tanınır olmuştur. 1953'te İstanbul'a gelip Erenköy semtine yerleşen Mahmud Sami Efendi bu şehirde memleketi Adana'da başlatmış olduğu irşad faaliyetlerini daha da geliştirecek bir imkânı buldu. Mahmud Sami Efendi'nin vefatından sonra, onun müridleri olarak tarikatın gelişiminde maddi ve manevi büyük emekleri bulunan Konya Kadınhan kökenli bir tüccar ailesi olan Topbaşlardan Musa Topbaş (ö. 1999) ve arkasından oğlu Osman Nuri Topbaş irşad postuna oturmuşlardır. Erenköy dergâhı bugün eğitim, basın-yayın, insani yardım gibi alanlarındaki faaliyetleriyle kültürel ıslahatçı oluşumlara benzer bir görüntü vermektedir.

İstanbul'un bu iki ünlü dergâhı, 1970 sonrası İslâmcı gençlik teşkilatlarının mensupları üzerinde oldukça etkililerdi. 1980 askeri darbesine kadar faal olan bu teşkilatlardan MTTB'nin 1969 sonrası başkanlarının birçoğu ve Akıncılara genel başkanlık yapan dört isimden üçü bu dergâhlara intisaplı kişilerdi.

İstanbul'un büyük Halidî dergâhlarından üçüncüsü olan Çarşamba İsmailağa dergâhı ise Abdullah Mekkî Erzincanî silsilesiyle Mevlana

63 Mahmut Esat Coşan, "Kotku, Mehmet Zahit", *DİA*, c. 26, s. 228.

Halid'e bağlanır. Abdullah Mekkî'nin halifesi olan Yanyalı Mustafa İsmet Efendi (ö. 1872), İstanbul'un ilk Halidî tekkesi olan Fatih Çarşamba'daki İsmet Efendi Tekkesi'ni kurar. Bu irşad ocağında ondan sonra sırasıyla Halil Nurullah, Ali Rıza Bezzâz ve Ahıskalı Ali Haydar Efendi (ö. 1960) şeyhlik makamına oturmuştur. Fatih dersiâmlarından olan Ali Haydar Efendi diğer Halidî şeyhleri gibi II. Abdülhamid'den yana tavır almış, bu yüzden mürşidlik vazifesi İttihad ve Terakki hükümeti tarafından uzun süre onanmamıştır. Cumhuriyet'le beraber dergâhlar yasaklanınca tekkeye bir minare ilave ederek ilim ve irşad hizmetlerini cami formatı içinde yürütmüştür. Onun tavassutuyla 1954 yılında Çarşamba İsmailağa camiinde imam-hatip olarak vazife alan 1929 Trabzon-Of doğumlu Mahmud Ustaosmanoğlu, şeyhinin vefatından bugüne kadar dergâhın mürşidliğini deruhde etmektedir.[64]

İsmailağa dergâhı İstanbul'un diğer iki dergâhına kıyasla eğitim seviyesi görece düşük ve daha çok alt gelir grubundan dindar kesimlere hitap eden bir özelliğe sahiptir. Öte yandan Ali Haydar Efendi'den itibaren titizlikle sürdürülen klasik medrese programı vasıtasıyla mensuplarının eğitim ve kültür seviyesini yükseltecek bir amacı hedeflemektedir. Mahmud Efendi hem tekke hem de medrese olarak kullandığı İsmailağa camiinde Osmanlı medreseleri sistemine uygun olarak dersler okutarak yüzlerce mürid ve talebesine icazet vermiştir. Sakallı, cübbeli ve şalvarlı erkek, siyah çarşaflı kadın mensupları ile İsmailağa dergâhı, Türk medyasına sıklıkla taşınan ve bu yüzden tanınırlığı yüksek olan bir dini cemaat olmuştur.

İstanbul'un üç büyük dergâhı dışında Türkiye çapında oldukça yaygın ve etkin bir diğer tasavvufî oluşum olan Adıyaman Menzil dergâhı ise Şeyh Ahmed Haznevî – Seyyid Taha Hakkârî üzerinden Halidîliğe bağlanmaktadır. Erol soyadını kullanan Seydâ Muhammed Râşid Bilvanisî'den (ö. 1993) sonra kardeşi Seydâ Abdülbâki Bilvanisî (Erol) şeyhlik postuna oturmuştur. Bu dergâh da İsmailağa gibi çoğunlukla alt ve alt-orta gelir grubundaki fertlerden oluşmaktadır. Yüksek tahsilli müridler az sayıdadır ve bunların büyük kısmını tıp doktorları teşkil etmektedir. Formel İslâmî ilimler okumuş kesimden tarikata teveccühün yine görece az olduğu tespit edilmiştir.[65] Diğer Halidî yapılara benzer şekilde sohbet önemini

64 Kamil Şenocak, "Kadim Duruşlu Bir Halidi Şeyhi: Mahmud Ustaosmanoğlu", *Demokrasi Platformu*, 6 (2006), s. 129-132.

65 Niyazi Usta, "Menzil Nakşiliği", *Demokrasi Platformu*, 6 (2006), s. 24-5.

korumakla birlikte, Menzil sufileri, irşadın esasen manevi kuvvetle meydana geldiği hususunda güçlü bir inanca sahiptirler. Şeyhlerinin nazar etmesinin ahlaki hastalıkları ve kötü alışkanlıkları gideren bir güce sahip olduğuna inanmaları nedeniyle Türkiye'nin dört bir yanından kafileler hâlinde Menzil'e ziyaretler yapıldığı görülür.[66]

Ülkücü hareketin birçok mensubu 1980 darbesi sonrasında Menzil dergâhına intisap etmiştir. Dolayısıyla dergâh bu kesimin önemli bir kısmının milliyetçilikten daha ümmetçi bir siyasi çizgiye geçişinde bir köprü vazifesi icra etmiştir. Bu müntesiplerden birisi, Ülkü Ocakları'nın 1980 öncesi genel başkanı ve Nizâm-ı Âlem hareketi lideri Muhsin Yazıcıoğlu'dur (ö. 2009).

Türkiye'den daha çok İngiltere ve Amerika'da etkili olan Kıbrısî dergâhı ise Halidîliğe İsmail Şirvanî - Cemaleddin Kumukî silsilesiyle bağlanmaktadır. Dergâhın başında uzun yıllar irşad vazifesini yürüten Kıbrıslı şeyh Nâzım el-Hakkanî 2014 yılında vefat etmiştir. Bu dergâh 11 Eylül 2001 sonrasında "Vehhabîliğin tam zıddına" İslâm'ın hoşgörülü yüzü olarak kendisini dünyaya sunmuştur. Halidiyye'nin tanınmış büyük kolları arasında bâtınî yönü en fazla gelişen tarikatın Kıbrısî dergâhı olduğunu söyleyebiliriz. Mesela tarikattaki kadın-erkek münasebetlerinde diğer dergâhlarda pek görülmeyen serbestlik, söz konusu ettiğimiz karakteri yansıtan bir görüntü olarak not edilebilir.

Şeyh Nâzım'ın silsilesindeki Şeyh Kumukî, Ruslara karşı yürütülen Kafkas bağımsızlık savaşının 1834-1859 tarihlerindeki destansı lideri Şeyh Şamil'in (ö. 1871) de mürşidiydi. Şamil daha sonra şeyhlik makamına yükseldi. Müslümanların "gazavât" adını verdiği bu cihat hareketi, tasavvufi menşeinden dolayı Ruslar tarafından "müridizm" olarak adlandırıldı. Kafkas bağımsızlık hareketinin bu bağlamda Nakşî-Halidî kökenli bir yapılanmaya sahip olduğu söylenebilir.

Halidîliğin el-Ervadî – Gümüşhânevî kolundan diğer önemli bir isim, Şeyh Abdülaziz Bekkine'dir (ö. 1952). Kitapları ve çıkarttığı *Hareket* dergisiyle 1960-1970'li yıllarda sağcı-milliyetçi kesim üzerinde etkili olan devrin fikir adamlarından Nurettin Topçu (ö. 1975), Şeyh Bekkine'ye intisaplıydı. Aynı dönemin diğer büyük fikir adamı Büyük Doğu hareketi lideri Necip Fazıl Kısakürek (ö. 1983) de bir Halidiyye müridiydi. Necip Fazıl'ın şeyhi olan Abdülhakim Arvasî (ö. 1943), Seyyid Fehim - Seyyid

66 Usta, a.g.m., s. 28, 33.

Taha Hakkârî silsilesiyle Halidîliğe bağlıdır. 1980-1990'lı yıllarda radikal söylem ve eylemleriyle öne çıkan şair ve fikir adamı Salih Mirzabeyoğlu, lideri olduğu İBDA hareketini üstadı Necip Fazıl üzerinden Arvasî'ye nispet etmektedir. İBDA'nın troykasını Şeyh (Arvasî), Üstad (Necip Fazıl) ve Kumandan (Mirzabeyoğlu) oluşturur. İlk ikisinin, maneviyat âleminde melekler, şehitler ve veliler ile birlikte İBDA hareketini denetledikleri düşünülür.[67]

Arvasî'nin diğer bir müridi, emekli albay ve kimya yüksek mühendisi Hüseyin Hilmi Işık'tır (ö. 2001). Işık, Türkiye'nin kültürel ıslahatçı dini hareketlerinden Işıkçılığın kurucusu sayılmaktadır.[68] Şeyh Abdülhakim'in ailesi Arvasîler, Başkale, Müküs (Bahçesaray), Hizan ve Doğubeyazıt'ta kolları olan köklü ve itibarlı bir seyyid ailesidir. Kürt havzasındaki Halidiyye şeyhlerinin ve medrese hocalarının bir kısmı Arvasîlerden gelmedir. Bu aileden olan Seyyid Ahmed Arvasî (ö. 1988), "Türk-İslâm ülküsü" düşüncesinin fikir babası kabul edilmektedir. Bu düşüncenin Nizâm-ı Âlem hareketi gibi kökeni Ülkücülük'ten gelen milliyetçi kesimleri laik milliyetçi doktrinlerden uzaklaştırıcı bir tesiri olmuştur.

Doğunun diğer bir köklü ailesi olan Sebtîlerden Şeyh Said, Palulu Ahmed es-Sebtî üzerinden Halidiyye'ye bağlanmaktadır. Bilindiği gibi Şeyh Said 1925 yılında Cumhuriyet idaresine karşı ayaklanmış, isyan başarısızlıkla sonuçlanmış, yakalanmış ve idam edilmiştir. Kürt lider Mesud Barzanî'nin amcası Şeyh Abdüsselâm Barzanî (ö. 1915) de bir Halidî şeyhiydi. Barzân şeyhleri, Seyyid Taha Hakkârî silsilesiyle tarikata bağlanmaktadır.

Müntesiplerinin çokluğu ve organize oluşları bakımından yukarıda belirtilen dergâhlardan başka, Doğu Anadolu'da etkin Haznevî ve Cezerî dergâhlarını da bu bağlamda zikredebiliriz. Merkezleri Suriye'de olan Haznevîler, Türkiye'de geniş bir mürid ağına sahiptir. Cezerî şeyhlerinin merkezi Cizre olmakla beraber, Suriye ve Irak'ta çoğunlukla Kürtler arasında çok sayıda bağlıları bulunmaktadır. Yine Kürtlerin itibarlı ailelerinden Siirt-Şirvan menşeli Küfrevîlerin şeyhlerinden el almış olan Alvarlı Efe lakaplı Muhammed Lütfi (Mazlumoğlu) Efendi'yi (ö. 1956) de burada anmak gerekir. Alvarlı Efe aslen Hasankalelidir ve Erzurum'daki

---

67 Salih Mirzabeyoğlu, *Tilki Günlüğü*, İstanbul, 1994, c. 4, s. 258.

68 Diğer grup ve cemaatlere nazaran dini vurgusu zayıf olan ve daha çok bir şirketi andıran Işıkçı cemaati hakkında bkz. Mustafa Tekin, "Işıkçılık", *Demokrasi Platformu*, 7 (2006), s. 47-64.

dergâhı Mehmet Kırkıncı, Osman Demirci ve Fethullah Gülen gibi Nur hareketinden cemaat büyüklerinin istifade ettiği bir yer olmuştur.

Erzincanlı Abdürrahim (Reyhan) Efendi (ö. 1998) de Anadolu'dan çıkan son dönemin tanınmış Halidî şeyhlerinden bir tanesidir. Yine Somuncu Baba Tekkesi olarak da bilinen Darende dergâhı, Şeyh Osman Hulusi (Ateş) Efendi (ö. 1990) zamanında oldukça gelişmiştir. Yahyalı dergâhı diye bilinen Halidî tarikatının bir kolunun başı ve Halidîliğin meşhur şeyhlerinden biri, Kayseri'nin Yahyalı ilçesinden Hacı Hasan (Dinç) Efendi'dir (ö. 1987). Tüm bu dergâhlar, vakıf veya dernek olarak da örgütlenmişler, ticari teşekküller kurmuşlardır. Basın-yayın faaliyetleriyle bağlılarını eğitmektedirler. Üniversite ve kadınlar birimleri yine aynı hedefe yönelik çalışmaktadır. İnsani yardım kuruluşlarıyla da muhtaç insanlara ulaşmayı hedeflemektedirler.

Hem geleneksel dini yapıların hem de Türkiye İslâmcılığının tarikat geleneğiyle ve özellike Halidiyye Nakşîliği ile olan özetle aktardığımız bu yakın irtibatı, İslâm dünyasında bir hayli etkili olan Selefiyye düşüncesinin Türkiye'de cılız kalmasının belki de en önemli sebebidir. İran menşeli İslâmcı akımların kök salamaması da aynı nedene bağlanabilir. Tarikatın Sünnî çehresi bu tür yönelişlere set çekmektedir. Türkiye'deki sufiyye tabanlı yapılar, benzerlerinin Pakistan'da yaptığı gibi bizzat siyasi parti olarak örgütlenmemekle beraber, çeşitli siyasi hareketlere açık veya kapalı destek vererek toplumsal katmanlarda ve devlet nezdinde etkin ve görünür olmaya çalışmaktadırlar. Buna karşılık, oy çekebilecekleri bu yapılarla özellikle sağ partilerin sürekli dirsek temasında oldukları bilinen bir gerçektir.

Temel Sorular

1. Gelenekçiliğin özgün karakteri genel olarak hangi hususlarda belirginleşir?
2. İslâmî gelenekçiliği diğer akımlardan ayıran temel özellikler nelerdir?
3. İslâmiyet bünyesindeki üç ana geleneği a) dayandıkları kaynaklar b) silsileleri c) mertebeleri d) liderlik özellikleri üzerinden mukayese ediniz.
4. Selefiyye gelenekçiliğinin müşterek itikadi kabulleri nelerdir?
5. Selefiyye gelenekçiliğindeki Suudî – Cihadî zihniyetleri mukayese ediniz; bu farklılaşmanın nedenleri nelerdir?
6. Medrese gelenekçiliğine bağlı Taliban hareketi ile Cihadî Selefiliğin Afganistan ve Pakistan'daki ittifakının sebeplerini açıklayınız.
7. Medrese gelenekçiliğinin iki önemli temsilcisi olarak Diyobendiyye cemaati ile Tebliğ cemaatini a) eğitim metotları b) teşkilat yapıları c) siyasete bakışları yönleriyle mukayese ediniz.
8. İslâm âlemi ve Hint alt kıtasının iki büyük cemaati olan Diyobendiyye ile Barelviyye hareketlerini tasavvuf ile ilişkileri yönüyle mukayese ediniz.
9. Halidiyye Nakşîliği'nin diğer tarikatlar arasında kendi mahsus özellikleri ve bunun tezahürleri nelerdir?
10. Dinî geleneğin gücü nereden kaynaklanmaktadır? Günümüz müslümanlarının bu güçten faydalanırken takip edecekleri usul ve yöntemler neler olmalıdır?

İleri Okumalar İçin Öneriler

- Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000.
- Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, 2013.
- Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, *Selefilik: Tanımı, Tarihi, Alanları, İlkeleri ve Özellikleri*, İstanbul, 2010.
- *Tarihte ve Günümüzde Selefilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı)*, İstanbul: İSAV-Ensar, 2014.
- Ebû Musab es-Sûrî, *Küresel İslami Direniş Çağrısı: el-Mukâveme*, İstanbul, 2015.
- Abdülhamit Bırışık, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul, 2001.
- *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler / Uluslararası Sempozyum*, Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2013.
- Ahmed Raşid, *Taliban: İslamiyet, Petrol ve Orta Asya'da Yeni Büyük Oyun*, İstanbul, 2001.
- Semih Ceyhan (ed.), *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İstanbul, 2015.
- Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri (1839-2000)*, İstanbul, 2002.

İkinci Bölüm

ISLAHATÇILIK

Aslı Arapça bir kelime olan ıslahat, kökü 'sulh' olan 'ıslah' kelimesinin çoğuludur. Islahat, genel olarak herhangi bir usûlde, kurumda ya da devlet düzeninde eskimiş, bozulmuş ya da aksayan yanları düzeltmek, iyileştirmek, eksiklikleri tamamlamak, bozulmaları onarmak, gayesine elverişli hâle getirmek manasına gelmektedir.

Bazen diriliş anlamındaki ihyâ ve yenilenme anlamındaki tecdid terimleri de ıslah yerine kullanılabilmektedir. Tecdid ile örneğin "bid'atlardan arınma" gibi inanç ve düşüncedeki soyut bir yenilenme kastedilirken, ıslah kavramında daha çok somut iyileştirmelere çağrışım yapılmaktadır. Günümüz Türkçesi'ndeki Fransızca kökenli reform kelimesi ıslahatın eşanlamlısı olarak yine sıkça karşımıza çıkmaktadır. Ancak reform kavramının içerdiği "yeniden şekil verme" manası ıslahat kavramındaki "orijinal hâline döndürme" fikrine zıttır. Bu nedenle ıslahatçı yapıların reform kavramına ihtiyatla yaklaştıkları ve onu ıslah yerine kullanmamaya özen gösterdikleri görülmektedir. Reform kelimesi genellikle bundan sonraki bölümde ele alacağımız modernist anlayışları tanımlamak için istihdam edilmektedir.

Islahatçılar bozulmayı İslâmiyet'in kendisinde aramazlar. Bozulma, müslümanların din algısında, yaşantılarında, dini kurumlarda, eğitim

müesseselerinde, devlet düzeninde, kısacası cemiyette, siyasette ve düşüncede olmuştur. Islahatçı akımlar bunları düzeltmeye, iyileştirmeye çalışır. Düzelmeyecek bir durumdaysa radikal bir tavır sergileyerek yıkıp asli hâli ve doğrusu ne ise onu inşa etmeyi deneyebilir. Bu köklü değişim talebi daha çok siyasi alanda dillendirilir. Bu durumda ıslahat, inkılâp kavramını da içine alacak bir manaya tahavvül eder.

Islahatçı Akımın Özgün Karakteri ve Önemli Özellikleri

Kültürel ıslahatçılar ile siyasal ıslahatçılar arasında usul ve yöntem açısından belirgin farklar bulunmasına rağmen her iki ıslahat tarzının ortak özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Islahatın hedefi: Islahatçılara göre müslümanların içinde bulunduğu kötü durum İslâmiyet kaynaklı değildir. Asıl nedeni müslümanların yapmış oldukları yanlışlarda aramak gerekir. Bu durum İslâmcılık metinlerinde "kabahat İslâm'da değil müslümanlardadır" mealindeki ifadelerle dile getirilir. Islahatçılara göre, İslâmiyet'in karşısındaki dış güçler yine müslümanların hatalarına bağlı olarak İslâm toplumunun gerilemesinde ve çöküşe geçmesindeki asıl sorumlulardır. Bu şer odaklarına karşı kültürel veya siyasi bir savaşım vermek mecburiyeti bulunmaktadır. İşte bu noktada modernist İslâmî akımların öncelikle gündeme aldıkları "dinin eleştirel analizi" türünden çabalar ıslahatçılıkta görülmez. Zira kabahat dinde değil kendi kusurlarımızda ve dış güçlerdedir.

b) Dini geleneğe bakış: Bozulmada, çürümede ve geri kalmada yanlış geleneklerin de rolü olduğu düşünüldüğü için, düzeltme ve inşa hareketinde geleneğe saygı duymaya, onu korumaya öncelik verilmez. Yani bu konuda ıslahatçılar muhafazakâr değildir. Bu husus, ıslahatçı akımı kategorik olarak gelenekçilikten ayırır.

Fakat ıslahatçılar pratik bir fayda görmedikleri için derin bir gelenek sorgulamasına da gitmezler. Zira böyle bir sorgulama girişimi büyük kitlelere hitap eden gelenekçi oluşumlar ile, onlarla aynı kitlelerden güç devşiren ıslahatçı akımlar arasında hâliyle bir engel oluşturacaktır. Islahatçılar bunu göze alamazlar. Geleneği eleştirdikleri için kendilerinden uzaklaşacak insan kaynağı, eleştirel davranmakla elde edilecek faydadan daha gerçekçi ve önceliklidir. Bu pragmatik tutum bize ıslahatçılığın, dini geleneğin eleştirisini gündemlerinin başına alan modernist yapılardan farkını göstermektedir.

c) Batılılaşma ve moderniteye yaklaşım: Islahatçılıkta batılılaşma ve modernizm eleştirisi çok güçlüdür. Fakat diğer taraftan seçmeci bir mantıkla ve faydacı gayelerle ileri bir medeniyet addettikleri Batı'dan ve modern dünyadan yararlanma yoluna gidilir. Bu ikilem hem gelenekçiliğin hem de modernizmin ıslahatçılığa yönelttiği tenkitlerin zeminini teşkil eder. Gelenekçiler, Batı medeniyetine ve yabancı gayr-i İslâmî değerlere öykündükleri için ıslahatçıları eleştirmektedirler. Modernistler ise sanki bir tutarlılılık talep eder tarzda ıslahatçıların modernite karşıtlığını çelişkili bulurlar. Madem Batı düşmanlığı yapılmaktadır; o hâlde -seçmeci davranılsa bile- niye Batı'nın kendi içinden ürettiği kurum ve fikirlere değer atfedilmektedir? İslâm modernistlerine göre bu yaklaşım ciddi bir çelişkiye işaret etmektedir.

d) Temel kaynak ve referanslarda nakil-akıl dengesi gözetilmeye çalışılır. Ne gelenekçiliğin ağırlıklı olarak nakil merkezli yaklaşımı, ne de İslâm modernizminin aklî çözümlemeleri öne çıkarıp naklî kaynakları görmezden gelen yaklaşımı ıslahatçılıkta doğru bulunur. Bunlar ifrat ve tefrit uçları olarak değerlendirilir. Bununla birlikte ıslahatçı yapıların kiminin diğerine göre daha nakilci veya daha akılcı oldukları görülmektedir. Bu husus aynı amaçlar için çalışan ıslahatçıların niçin birbirlerine rakip olduklarının ve anlaşmazlık yaşadıklarının cevaplarından bir tanesidir. Diğer taraftan bu dengeciliğin bazen hem gelenekçiler hem de modernistler tarafından faydacılık (pragmatizm) ve fırsatçılık (oportünizm) olarak değerlendirildiği görülmekte, usul ve yöntem açısından sağlam bir metodolojik zemine oturmadığı ileri sürülmektedir.

e) Islahatçı oluşumlarda sürekli bir faaliyet, dinamizm ve teşkilatçılık göze çarpar. Söz ve yazı yerine iş, eylem ve hareket ön plandadır. Yani ıslahatçılar teoriye değil pratiğe dönük çalışmaya yatkındırlar. Bu durum ıslahatçılığın teorik bir temelinin olmadığı anlamına gelmez. Bilakis

ıslahatçı yapıların kurucuları ve teorisyenleri arasında çok güçlü ilim ve fikir adamları bulunmaktadır. Fakat üretilen malzemeye bakıldığında, teorik çıktıların dahi çoğu zaman insanları iş yapmaya motive eden, bunun yolunu ve yordamını gösteren bir muhtevaya sahip oldukları görülür.

f) Faaliyetler ve gözetilen amaçlar, dinî-ilmî meseleler ile alakalı olmaktan ziyade siyaset, ekonomi, eğitim-öğretim, basın-yayın odaklıdır. Zira ıslahat gerektiren bozulma dinin kendisinde olmamış, daha çok toplumsal ve siyasi alanlarda vuku bulmuştur. Dolayısıyla müslümanlar nerede "düştülerse" oradan "ayağa kalkmaları" gerekir. En fazla ne taraftan "darbe yiyorlarsa" oraya tahkimat yapmaları beklenir. Kuşkusuz bu tahkimatın ana malzemesi dinin kaideleri, emir ve yasaklarıdır. Islahata muhtaç alanlara yaptığı katkı nispetinde dini ve ilmi konular gündeme alınır, ama bunlar mensupların ve halkın önüne öncelikli meseleler olarak konulmaz.

g) Faaliyet alanları itibarıyla entelektüel bir birikime sahip olmak gerektiğinden, ıslahatçı teşkilat kadrolarının elit bir tabaka oluşturdukları gözlemlenir. Hitap ettikleri kesimler de hâliyle kendilerini anlayacak seviyede insanlardan oluşmaktadır. Bu, sıradan halkın anlayacağı basit bir vaaz ve nasihat diline sahip gelenekçi akımlarda pek bulunmayan bir karakterdir. Bu özellik nedeniyledir ki ıslahatçı akımların geniş halk kitlelerine ulaşmakta, onları cezbedecek bir dini söylemi geliştirmekte zaman zaman zorlandıkları, seçkinci bir konuma kendilerini mahkûm ederek kuşatıcı olmaktan uzaklaştıkları gözlenmiştir. Bu handikapı aşabilen ıslahatçı hareketler özellikle siyasi alanda başarılı sonuçlar almışlardır.

h) Gelenekçi cemaatler ile kıyaslandığında ıslahatçı cemaatlerde daha sıkı disiplin, daha katı hiyerarşi ve daha resmi ilişkiler göze çarpar. Teşkilatçı mantık baskındır. Modern organizasyon yapılanmasının gerektirdiği seçimle yapılan atamalar, istişare ve yönetim kurulları, iş bölümüne dayalı icracı komisyonlar, tüzük ve yönetmelikler, denetim mekanizmaları, üyelik prosedürleri, yükselme kriterleri gibi hususlar duruma göre legal veya illegal biçimlerde uygulanır. Siyasal ıslahatçı cemaatlerin birçoğunda teşkilata girerken bağlılık yemini edilir.

i) Gelenekçi cemaatlere kıyasla ıslahatçı oluşumlarda kadınların faaliyetlere daha geniş katılımı gözlenir. Müslüman kadının toplumsal rolü ıslahatçılığın mesele ettiği alanlardan birisidir. Bu nedenle geleneksel dini değerler altında baskılanmış kadının çağdaş müslüman toplumda erkekle birlikte ıslahat çabasına doğrudan müdahil olması bir zorunluluk

olarak görülür. Islahatçı yapıların kadın kolları teşkilat bütünü içinde önemli bir fonksiyon icra eder. Gelenekçi ve modernist oluşumlarda çok etkin olmayan bu saha topluma nüfuz etmede ıslahatçı yapılara büyük avantajlar sağlar.

j) Islahatçı teşkilatlarda liderliğe yükselmede bir kriter olarak dini tahsil çok önem arzetmez. Üst kadrolarda daha çok seküler eğitimden gelen teknokrat, mühendis, ekonomist, eğitimci ve gazeteciler bulunur. Burada tanıtacağımız kültürel ıslahatçı yapılardan Nurculuk ve Süleymancılık hareketlerinin kurucuları olan Said Nursî ile Süleyman Hilmi Tunahan, yine Hint alt kıtasının en önemli dini organizasyonlarından Nedvetü'l-Ulemâ'nın meşhur önderi Ebü'l-Hasan en-Nedvî, her biri sahalarında tanınmış din âlimleridir. Bununla birlikte siyasal ıslahatçı hareketlere baktığımızda sanılanın aksine dini sahada bir diplomaya veya icazete sahip olmayan birçok lidere rastlamaktayız. İhvan-ı Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ bir eğitimci, Cemaat-i İslâmî'nin kurucusu Ebü'l-A'lâ Mevdudî bir gazetecidir. Milli Görüş hareketi lideri Necmettin Erbakan bir mühendis, Bosna-Hersek bağımsızlık hareketinin önderi Alija İzzetbegoviç bir hukukçudur. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Organizasyon becerisi, yönetim tecrübesi, karizmatik kişilik, teşkilat deneyimi gibi hususlar dini ilimlerde yetkinlikten daha önemli kriterler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Islahatçı Oluşumlar

Islahatçı oluşumları iki ana başlık altında incelemek mümkündür. Islahatçı hareketlerin bir kısmı sadece sosyal ve kültürel çalışmalar üzerinde yoğunlaşmakta, siyasi faaliyetlerden mümkün olduğunca uzak durmaktadır. Diğer kısmı ise yönetimin ıslahını hedeflemekte, dolayısıyla iktidarı ya da devleti ele geçirmeyi amaçlamaktadır.

1
Kültürel Islahatçılık

Kültürel ıslahatçı oluşumlar daha çok insan unsuru üzerine odaklanan ve toplumun sosyal tabanından başlayıp tavandaki yönetime ulaşan bir ıslahat programı öngören hareketlerdir. Eğitim-öğretim, basın-yayın, sivil toplum ve insani yardım kuruluşları, işadamları örgütleri, kültürel faaliyet yürüten dernek ve vakıflar, öğrenci teşkilatları gibi organlar vasıtasıyla halk tabanına ulaşıp seslerini duyurmakta, hâliyle daha uzun ve ayrıntılı bir ıslahat programına ihtiyaç duymaktadırlar.

Nurculuk

Türkiye'deki Nurculuk hareketi İslâm âlemindeki kültürel ıslahatçı akım için en uygun örneklerden birisini teşkil eder. Hareketin kurucusu Said Nursî 1878 yılında Bitlis'in Hizan ilçesinin Nurs köyünde doğdu. Kürt kökenli olduğu için, doğduğu köye nispetle verilen Nursî lakabı yerine zaman zaman Kürdî lakabını da kullanmıştır. Üstün hafızası ve zekâsı sayesinde, almış olduğu medrese eğitiminde kısa sürede büyük mesafeler kat'etti. Okuduğu yerler arasında Halidiyye Nakşîliği'nin önemli merkezlerinden Tağ ve Norşin medreselerinin de bulunması, Nursî'nin daha genç yaştayken tasavvufî terbiye aldığını göstermektedir. Van valisi Tahir Paşa'nın konağında davetli olarak kaldığı iki yıl zarfında, valinin

kütüphanesindeki fenni ilimlere dair eserleri inceleme fırsatı buldu. İlmi çalışmalarını İstanbul'da da sürdürdü. Bu tecrübeleri onda geleneksel medrese eğitiminde yenilik yapma fikrini doğurdu. Dini ilimler ile sosyal ve fenni ilimlerin birlikte okutulacağı Medresetü'z-zehrâ adını verdiği medrese projesi böyle bir düşüncenin ürünüydü.

Doğu Anadolu'da hayata geçirmeyi düşündüğü söz konusu yenilikçi medrese projesini padişaha sunmak için geldiği İstanbul'da verdiği dersler ve ettiği vaazlar sayesinde şehrin seçkin ulemasına kendisini kabul ettiren Said Nursî, II. Abdülhamid muhalifi İttihatçı çevrelerle yakın ilişkisinden dolayı takibata uğradı, bu yüzden faaliyetleri kısıtlandı. Bu süreçte anayasa ve özgürlük yanlısı fikirleriyle sesini duyurdu. II. Meşrutiyet (1908) sonrasında ise dini gayelerden uzaklaştıklarını düşündüğü İttihatçılardan yolunu tümüyle ayırdı. İslâmcı hedefleri olan İttihad-ı Muhammediyye Fırkası'nın kurucularından oldu. Bu nedenle 31 Mart Vak'ası'yla ilişkilendirildi, tutuklanıp yargılandı. Serbest kaldıktan sonra memleketine döndü ve öğrencileriyle birlikte Kürt aşiretlerine dönük eğitim ve irşat faaliyetlerinde bulundu. Sultan Reşad'dan gerekli maddi tahsisatı alınca Medresetü'z-zehrâ'nın temelini Van Gölü kıyısında atsa da I. Dünya Savaşı'nın başlaması nedeniyle bu müessese hayata geçemedi.

Said Nursî I. Dünya Savaşı sırasında talebeleriyle oluşturduğu 3-4 bin kişilik milis gücüyle vatan savunmasına katıldı. Bitlis civarındaki bir çatışmada Ruslara esir düştü. Volga kıyısındaki Kostroma'da iki yılı aşkın esaret hayatının ardından Bolşevik ihtilalinden kaynaklanan karışıklıktan yararlanıp firar etti, Polonya ve Avusturya üzerinden 1918'de İstanbul'a döndü. Bu mücadele yıllarında ilmi çalışmalarından geri kalmadı. Pasinler cephesinde kaleme aldığı *İşârâtü'l-İ'câz* adlı tefsiri Nursî'nin en önemli eserlerindendir. Savaştan Osmanlı'nın yenik çıkması ve yurdun işgal edilmesiyle beraber fetva ve yazılarıyla milli mücadeleyi destekleyen Nursî, 1920'de Ankara'da toplanan birinci Millet Meclisi'ne davet edildi. Orada yaptığı konuşmada kurtuluş mücadelesinde dini duyguların oynadığı mühim role değindi. Bazı mebusların namazlarını ihmal ettiklerinden bahsetmesi meclis başkanı Mustafa Kemal'in hoşuna gitmedi ve onu fitne çıkartmakla itham etti.

1923 yılında Ankara'dan ayrılıp Van'a giderek inzivaya çekilmesi, Said Nursî'nin hayatında yeni bir başlangıçtır. Siyasetle içiçe olduğu o zamana kadarki hayatına Eski Said dönemi adını vermiş, kendisini tedris ve telife adadığı bundan sonraki dönemi ise Yeni Said dönemi olarak

isimlendirmiştir. Erek dağındaki ikameti sırasında başlattığı toplumu eğitim yoluyla dönüştürme yöntemi Nurculuk hareketinin ana metodu olacak, bu dönemde yazmış olduğu eserler Nurculuğun felsefesini oluşturacaktır.

1925 yılında Doğu Anadolu'da patlak veren Şeyh Said isyanı Nursî'nin Van'daki inzivasını kesintiye uğratır. Şeriatı yeniden ikame etme hedefiyle başlattığı isyan hareketini Said Nursî'yi de dâhil ederek güçlendirmek isteyen Halidî şeyhi Şeyh Said, umduğu olumlu cevabı ondan alamamıştır. İsyanın bir Kürt-Türk çatışmasına döneceği, bunun kardeş savaşı manasına geleceği, ortaya çıkan fitnenin başta İngilizler olmak üzere İslâm düşmanlarını memnun edeceği, bunun ise şeriatın gayesine matuf olmayacağı gerekçesiyle Nursî, Şeyh Said'in isyanına katılmaz. Fakat buna rağmen isyan ile ilişkilendirilir ve tesirinin büyük olduğu Doğu eyaletlerinden onu uzak tutmak isteyen hükümetin talimatıyla Burdur'a, arkasından Isparta'ya sürgün edilir. Orada göz hapsinde yerleştiği (1926) ve sekiz yıl ikamet ettiği Barla köyü, *Risale-i Nur* adını verdiği eserlerinin büyük bölümünü yazdığı yer olacaktır. Bu eserler kendisi ve talebeleri tarafından el yazısıyla Osmanlıca olarak yazılmakta, sonra teksir makinalarıyla çoğaltılarak yurt sathında yine Nur talebeleri eliyle gizlice dağıtılmaktadır. Oluşturulan gizli halkalarda mütalaa edilen bu eserler ile özellikle genç nesillerde İslâmî bir şuurlanmanın inşasına çalışılmaktadır.

Said Nursî'nin bundan sonraki hayatı sürgünlerle, mahkemelerle ve hapis cezalarıyla geçecektir. 1935 yılında Cumhuriyet'in temel nizamını yıkmak için gizli cemiyet kurmak ve laikliğe aykırı davranmak suçlamasıyla yüz kadar talebesiyle Eskişehir'de hapsedilir. Serbest kaldıktan sonra sürgün edildiği Kastamonu'da sekiz yıl ikamet eden Nursî yeniden tutuklanır ve Denizli'ye gönderilir. Arkasından Emirdağ sürgünü ve Afyon hapishanesi gelir. Tüm bu tutukluluk ve yargılamalar beraatla neticelenir. 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle hakkındaki kovuşturmalar bir müddet kaldırılsa da, *Gençlik Rehberi* adlı kitabı nedeniyle laikliği ihlalden yeniden yargılanır, fakat delil yetersizliğinden beraat eder. Hapishane dönemlerinde *Risaleler*'in yazımı aralıksız devam eder. Kâğıdın bulunmadığı şartlarda kibrit kutularına ve kesekâğıtlarına yazmak suretiyle fikir ve mesajlarını takipçilerine ulaştırmayı sürdüren Nursî, cezaevini Hz. Yusuf'un Kur'an'da anlatılan hapis tecrübesine referansla "medrese-i Yûsufiyye" olarak adlandıracaktır.

Bu arada Demokrat Parti milletvekillerinden ve aynı zamanda Nur talebelerinden olan Tahsin Tola'nın girişimleriyle ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Risale-i Nur*'ların kanuna aykırı olmadıklarına dair raporunun da etkisiyle bu eserler ilk defa latin harfleriyle basılma izni alır. Ağır rahatsızlıklarından ötürü kendi isteğiyle gittiği Urfa'da 23 Mart 1960'da bir otel odasında hayata gözlerini yuman Nursî bu şehirde defnedilmiş, fakat iki ay sonra vuku bulan 27 Mayıs askeri darbesinin akabinde hükümet emriyle mezarı açılmış ve naaşı bilinmeyen bir yere taşınmıştır.[1]

Said Nursî genellikle "zamanın harikası" anlamındaki "Bediüzzaman" lakabıyla anılmaktadır ve kendilerini ona nispet eden Nurcu gruplar tarafından bir müçtehit ve "asrın müceddidi" sayılmaktadır. "Zaman tarikat zamanı değil imanı kurtarma zamanıdır" diyen Said Nursî, üstünlüğü Batılı devletlere geçen aklî ve fennî bilimler vasıtasıyla genç nesillerin dinden uzaklaştırılarak materyalizme yönlendirildiğini görmüş, bu nedenle bu saptırıcı çağdaş hücumlara karşı yeni nesillerin imanını aklî delillerle tahkim etmek istemiş, imanları taklit seviyesinden tahkik seviyesine yükseltecek bir söylemi eserlerine yansıtmıştır. İçinden çıktığı yapı itibarıyla Halidîlik zemininde geleneksel tarzda ilmî ve tasavvufî bir cemaatleşmeye gitmesi mümkün iken bunu tercih etmeyip ıslahatçı bir metodu izlemesinin gerisinde böyle bir mülahaza yatmaktadır.

Öte yandan Nursî'ye atfedilen "şeytandan ve siyasetten Allah'a sığınırım" (*e'ûzü billâhi mine'ş-şeytân ve's-siyâse*) sözü, onun "Eski Said'in yaptığı gibi" siyaseti vasıta edinen bir ıslahat hareketini değil de; halk tabanını ilim, ahlak ve maneviyat üzerinden dönüştürecek uzun soluklu bir terbiye sürecini öngören kültürel bir ıslahatçılığı benimsediğini bizlere göstermektedir. Nursî'nin 1950'li yıllarda Demokrat Parti'ye ve Türkiye'de yeni yeşeren çok partili demokrasiye vermiş olduğu destek, hiçbir zaman cemaatin siyasallaşması olarak anlaşılmamıştır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin baskıcı laiklik politikalarına karşı liberal bir anlayışla dini hürriyetlere imkân tanıyan Demokrat Parti politikaları, Nursî ve talebeleri tarafından ehven-i şer (kötülerin en iyisi) olarak değerlendirilerek Nur hareketinin ve dindar kitlelerin menfaati adına desteklenmiştir.

Sözler, Mektûbât, Lem'alar ve *Şualar* başlıklı dört eserin temelini oluşturduğu *Risale-i Nur* külliyatı Nurcular tarafından Kur'an'ın tefsiri olarak

---

1 Said Nursî'nin hayatı hakkında bkz. Alparslan Açıkgenç, "Said Nursi", *DİA*, c. 35, s. 565-7; Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara, 1995, s. 110-115.

kabul edilmektedir. Ancak bu tefsir Fâtiha'dan başlayıp son surede biten klasik tefsir yazımından farklı şekilde kaleme alınmış, konular esas alınmak suretiyle ayetlerin tefsiri yapılmıştır. Ele alınan konular ise İslâm inanç ve ibadetlerinin şekilleriyle değil, onların maksat ve hikmetleriyle ilgilidir. Mesela namazın nasıl kılınacağından ziyade niçin kılınması gerektiğini açıklayan, böylelikle öğretmekten ziyade şuurlandırıp yaşatmaya odaklı bir üslup ve muhtevaya sahip olan *Risaleler*, diğer taraftan bilhassa gençlerin etkilendiği çağdaş ideolojilerden kaynaklanan imanî problemlere çözümler sunar. Bu bağlamda pozitif bilimlerin verilerinden geniş ölçüde faydalanılır.[2] Bu yönüyle Nursî'nin kitaplarını klasik Kelâm edebiyatından farklı olarak pozitivizm ve materyalizm gibi Batı kaynaklı modern düşünce akımlarının Kur'an ışığında tenkidini muhtevalarının merkezine koyan Yeni İlm-i Kelâm tarzındaki eserler arasında saymak gerekir.

Bununla birlikte *Risale-i Nur*'lar bazı hususlarda tenkit edilmekten kurtulamamıştır. Tenkit konularından birisi "kalbime doğdu ki", "bana ihtar edildi ki", "kuvvetli bir gaybî işaret gördüm ki" gibi ifadeler ile Nursî'nin bu eserleri ilahi bir yardımla yazdığını okuyucusuna ihsas etmesidir.[3] Cifr ve ebced hesabıyla kendisi ve *Risaleler* hakkında Kur'an'da işaretler bulunduğunu ileri sürmesi ve Hz. Ali, Abdülkadir Geylanî, İmam Rabbanî gibi çok önemli şahsiyetlerin kendi zamanlarında *Risaleler*'i önemle işaret ettiklerini söylemesi yine tenkit konusu edilmiştir.[4] *Risale-i Nur*'un sadık talebelerinin iman ile bu dünyadan ayrılarak cennete gireceklerinin kutsî bir müjde ile kendisine bildirildiğini ifade etmesinin,[5] Nursî'nin Nur hareketine yüklediği misyonun ve verdiği özgüvenin abartılı bir yansıması olduğu değerlendirmesi yapılmıştır.

Risale-i Nur'ları okuyanlar ve "dershane" denilen hususi mekânlarda bu kitapların okutulması ve içindeki öğretilerin propagandası için çalışanlar kendilerini "Nur talebesi" veya "Nur şakirtleri" olarak adlandırmışlardır. Halk arasında ise bu topluluk yaygın olarak Nurcular şeklinde anılmıştır. Said Nursî'nin ilk talebeleri Nur hareketinin ilk teşkilatçıları olarak Nurcular gözünde saygın bir yere sahiptir. Bunlar arasında Hulusi Yahyagil'in ilk talebe olduğu belirtilir. Hüsrev Altınbaşak, Ceylan

2 Sitembölükbaşı, *a.g.e.*, s. 118-9.

3 Örnekler için bkz. Said Nursî, *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1999, s. 50, 72, 97, 100.

4 Mesela bkz. Nursî, *a.g.e.*, s. 65-96, 102-122, 126-135, 142.

5 Nursî, *a.g.e.*, s. 29 vd.

Çalışkan, Zübeyir Gündüzalp, Bekir Berk, Mehmet Feyzi Pamukçu, Bayram Yüksel, Mehmet Ali Birinci, Tahiri Mutlu, Said Özdemir, Mustafa Sungur, Mehmet Fırıncı gibi talebeler Nursî sonrası dönemde "ağabeyler" olarak da bilinen diğer önemli isimlerdir. Bunların bir kısmı, kendisinden sonra halef bırakmayan Nursî'nin vefatı sonrasında Nurculuğun cemaatleşmesini ve gelişimini sağlamış kişilerdir.

İlk kuşak ağabeylerden Hüsrev Altınbaşak ve çevresinin *Risale-i Nur*'ların latin harfleriyle basımına karşı çıkması ve eskiden olduğu gibi Osmanlıca aslı üzerinden yazılıp çoğaltılmasını savunması Nurculuk bünyesindeki ilk ayrılık sayılır. Bu gruba Yazıcılar denilirken, *Risaleler*'in latin harfleriyle basımına devam edenler Okuyucular olarak adlandırılmıştır. Zübeyir Gündüzalp başkanlığında bir istişare heyetinin teşkiliyle başlatıldığı için Meşveret Grubu olarak da isimlendirilen bu cemaat, daha sonra hangi siyasi partilere destek verileceği veya Nurculuğun hangi ilke ve yöntemlerle sürdürülmesi gerektiği üzerindeki tartışmaların neticesinde daha ileri bölünmelere maruz kalmış ve yeni Nurcu cemaatleri içerisinden çıkartmıştır. Bunlar arasında belki de en büyük oluşum olan Fethullah Gülen grubunun, cemaatleşme süreçlerinin ileriki aşamalarındaki davet ve faaliyetlerinde liderleri olan Gülen'in fikir ve yazılarını Said Nursî'nin önüne geçirdikleri için, kökenleri Nurculuk olmakla birlikte "neo-Nurcu", müstakil bir cemaat sayılmaları daha doğru bir değerlendirme olacaktır.

Rejim karşıtlığı suçlamasıyla kanuni mağduriyetlere uğramamak için Said Nursî'nin zamanından itibaren ihtiyatlı ve tedbirli bir çalışma usulü takip eden Nurcu hareket, 1980-1990'lı yıllarda çıkan bazı küçük Nurcu gruplar hariç tutulursa devlet karşıtı radikal bir söylem ve eylem tarzını benimsememiştir. Bununla birlikte Nurcu gruplar resmi bir tüzel kimliği taşımak yerine uzun yıllar gayri resmi ve gizli bir teşkilat sistemi altında faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Son yirmi yılda ise Türkiye'de demokratik özgürlüklerin gelişmesine paralel olarak çeşitli dernek ve vakıfların çatısı altında resmi tüzel kimlikler altında faaliyet imkânı elde etmişlerdir. Daha çok liberal sağ partilere verdikleri destek, İslâmcı partilerin uğramış olduğu kovuşturmalardan zarar görmemelerini temin etmiştir. Fakat bu tutum özellikle siyasal İslâmcı hareketlerin Nurculuk hakkındaki eleştirilerinde en baş sıralarda yer almıştır.

Süleymancılık

Kurucusu Süleyman Hilmi Tunahan'ın adına izafeten Süleymancılık diye anılan bu cemaat, Türkiye'nin diğer büyük kültürel ıslahatçı hareketidir. Kurucularının yaşadığı dönem ve hareketlerin ortaya çıkışı itibarıyla Nurculuk ile Süleymancılık belirgin benzerlikler gösterse de, gelişme aşamaları, sosyolojik tabanları ve faaliyet biçimleri bakımından iki hareket, aralarında mukayeseye imkân verecek farklılıklar arzetmektedir.

Bugün Bulgaristan sınırlarında kalan Silistre'nin Razgrad kasabasına bağlı bir köyde 1888 yılında dünyaya gelen Süleyman Hilmi'nin soyu, Fatih Sultan Mehmet zamanında Tuna bölgesine yönetici (Tuna Hanı) olarak atanan Hocazade ailesine dayanmaktadır. Seyyidlerden olan ailenin Balkanlardaki bu vazifesi Tunahan soyadının kaynağı olmuştur. İlk ve orta tahsilini memleketinde tamamlayan Süleyman Efendi, 1907 yılında İstanbul'a gelerek Fatih ve Süleymaniye medreselerinde değişik kademe ve ihtisas alanlarından yüksek dereceler ile mezun olup 1920'de dersiâm ünvanını aldı. Ayrıca Medresetü'l-kudât'ı bitirerek hâkimlik yapmaya hak kazandı, fakat bu mesleği babasının da arzusuna binaen icra etmedi. Müderrisliği ise ancak 1924'e kadar yapabildi. Yeni Cumhuriyet'in en önemli inkılâplarından olan Tevhid-i Tedrisât Kanunu dolayısıyla medreselerin kapatılması sonucunda 500'ü aşkın meslektaşıyla beraber işsiz kaldı.

Harf inkılâbıyla beraber daha sıkıntılı bir hâle evrilen bu zor dönemde, Süleyman Efendi'nin bulabildiği öğrencilere fahri olarak ders okutmayı sürdürdüğü bilinmektedir. Fakat polis ve jandarma takibatı ve istediği nitelikte öğrenci bulamaması nedeniyle İstanbul'dan ayrıldı. Çatalca'da kiraladığı bir çiftlikte ziraatla uğraşmaya başladı. 1937'de çıkan Diyanet İşleri Başkanlığı nizamnamesi uyarınca dersiâmların vaizlik yapmasına müsaade edilince 4 Şubat 1938 tarihinden itibaren İstanbul'da vaizlik vazifesine atandı. Selâtin camilerinde verdiği vaazlar Süleyman Efendi'nin etrafında seçkin bir halkanın teşkiline imkân verdi. Bu halkalara gizlice dini dersler okutması nedeniyle birçok kez tutuklandı, nezarethanelerde işkenceye maruz kaldı. 1943'te iptal edilen vaizlik belgesini ancak 1950'de geri alabildi. 1957'de bir şahsın Bursa Ulu Cami'deki mehdilik gösterisi ile aslında bir bağlantısı olmadığı hâlde ilişkilendirildi. İki aylık tutukluluğunda idamla yargılansa da nihayetinde suçsuz bulundu ve beraat etti.

1950'de iktidara gelen Demokrat Parti'nin kısmi de olsa sağlamış olduğu dini özgürlükler Süleyman Efendi ve çevresine daha rahat bir faaliyet

imkânı verdi. İlk yatılı Kur'an kursu 25 kadar talebeyle 1951'de İstanbul Küçük Çamlıca'da açıldı. Kendisi gibi eski hocaları bularak ders okutma faaliyetlerini genişleten Süleyman Efendi, aynı zamanda talebelerini Anadolu'daki değişik şehirlere göndererek oralarda da Kur'an kursları açtırdı. Bu öğrencilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan imam, vaiz, müftü kadrolarını almalarını teşvik ederek söz konusu çalışmaları kanuni ve resmi bir statüye kavuşturdu. 16 Eylül 1959 tarihinde vefat eden Süleyman Efendi Karacaahmet kabristanına defnedildi. Mezarı üzerine yapılan mütevazı türbe cemaat mensuplarınca yoğun olarak ziyaret edilmektedir.[6]

Süleyman Efendi Nakşîliğin Halidiyye kolundan önce Anadolu'ya gelmiş olan ve doğrudan İmam Rabbanî'ye dayanan Müceddidiyye kolundan tasavvuf terbiyesi almıştı ve irşad icazeti bulunmaktaydı. 33 mürşidin listelendiği "Altın Silsile" denen tarikat silsilesinde şeyhi Selahaddin b. Mevlana Serâceddin'in ardından son sırada yer almaktadır. Fakat Süleyman Efendi, cemaatini hiçbir zaman bir tarikat tarzında yapılandırmadı. Bununla birlikte Nurculuk ile kıyaslandığında Süleymancılıkta tarikatvârî düşünce ve uygulamaların daha yaygın olduğu görülmektedir. Örneğin Nurculuk'ta olmayan râbıta pratiği Süleymancılıkta çok önemli bir ritüeldir. Cemaat mensupları mürşid-i kâmil olarak andıkları Süleyman Efendi'yi hayallerinde canlandırarak onun huzurunda ondan feyizlendiklerini düşünürler.

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

"Kur'an Kursu Yaptırma ve Yaşatma Dernekleri" ile "Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri" adı altındaki kuruluşların girişimleriyle tesis ve idame edilen Kur'an kursları, Süleymancılıkta genel şekliyle

6 Hayatı hakkında bkz. Reşat Öngören, "Tunahan, Süleyman Hilmi", *DİA*, c. 41, s. 375-6.

Kur'an kıraatının öğretildiği ve hafızlık yaptırılan yerler olmasının ötesinde bir işleve sahiptir. Osmanlı usulünde klasik medrese eğitiminin verildiği bu kurumlarda öğrenci "ibtidâî" denen ilk aşamada Kur'an kıraatı ve Arapça ağırlıklı bir eğitime tabi tutulmaktadır. İkinci aşama olan "tekâmül altı", akaid, fıkıh ve usul metinleri ile mantık bilgisini ihtiva etmektedir. Son aşama olan "tekâmül"de ise tefsir, hadis ve diğer ilimlerde daha ileri metinler okutulmakta, ayrıca vaaz ve hutbe stajları yaptırılmaktadır. Bu seviyede bir öğrenci artık hocalık (müderris) makamına yükselmiş olmaktadır.[7]

1951'de tekrar açılmasına izin verilen İmam-Hatip okullarına ve bu okulların mezunlarına yüksek-öğretim yaptıran ilahiyat fakülteleri ve yüksek İslâm enstitülerine Süleyman Efendi ve cemaatı ilgi göstermemiştir. Süleymancılar devletin bu okullardan yetiştirdiği "laik" din adamları üzerinden İslâmiyet'i içeriden tahrip etmeyi planladığı kanaatine sahiptiler. İmam-Hatip okullarından ve İlahiyat fakültesinden mezun olanlar 1958'den itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı kadrolarına hoca ve öğretmen alarak atanmaya başlamıştı. Halkın da sahip çıkmasıyla büyük gelişme gösteren bu okullara karşı, daha Süleyman Efendi sağ iken başlayan süreçte Süleymancı camianın büyük bir muhalefet geliştirdiği ve bunun yer yer açık bir düşmanlığa dönüştüğü görülmektedir. Bu okullara dair belki samimi duygularla seslendirilen "içeriden tahrip" endişesinin yanısıra, halkın bağışlarının İmam-Hatip okullarına yönelmesinden kaynaklanan ekonomik rekabeti ve yine bu okulların mezunlarının din görevlisi atamalarında Kur'an kursu mezunlarına tercih edilmesinin neticesinde iş imkânlarının kısıtlanmasını söz konusu husumetin nedenleri bağlamında not etmek gerekir.

1971 yılında çıkan bir yönetmelikle tüm Kur'an kursu binalarının kullanım haklarının Diyanet İşleri Başkanlığı'na devrinin istenmesi Süleymancı camia için diğer bir krizin kaynağı olmuştur. Cemaat bu fiili durumu bundan sonra öğrenci yurtları açarak aşmaya çalışacaktır. Orta ve yüksek öğretim öğrencilerine barınma imkânı sağlayan bu yurtlar aynıyla bir Kur'an kursu/medrese vazifesi görmektedir. Üst kadrosunu imam-hatipli ve ilahiyatlıların oluşturduğu Diyanet teşkilatı ile Süleymancılar arasındaki söz konusu gerginlik, camianın din diline Ehl-i Sünnet müdafaası olarak yansımıştır. Bazı ilahiyatçıların "mezhepsiz modernistler"

---

7 Mehmet Ali Kirman, "Süleymancılık: Ortaya Çıkışı, Gelişim Evreleri ve Günümüzdeki Durumu", *Demokrasi Platformu*, 6 (2006), s. 160-2.

oldukları, Kur'an ve Sünnet'i tam olarak bilmedikleri, hatta İslâm'ı yaşamadıkları, buna rağmen hakları olmadığı hâlde "müçtehitlik" yapmaya kalkıştıkları yönünde 1970-1980'li yıllarda Necip Fazıl, Ahmet Davudoğlu gibi ünlü şahsiyetlerin dillendirdikleri söylem, Süleymancı camia tarafından tüm Diyanet mensuplarına teşmil edilmiş, bu konuda cemaate yakın gazete ve dergilerde birçok yazı ve haber neşredilmiştir.

Süleymancı camianın da tıpkı Nurcu gruplar gibi ihtiyatlı ve tedbirli bir faaliyet tarzını benimsedikleri görülmektedir. Örneğin İslâmcı Milli Görüş partileri yerine, 1990'lı yıllara kadar Türkiye'de iktidarı paylaşan liberal sağ partilere destek vermeleri, Süleymancı camianın bu dönemde kaydettiği büyük gelişimin başlıca nedenidir. Süleyman Efendi'nin damadı ve halefi Kemal Kaçar ile ondan sonraki liderler olan Süleyman Efendi'nin torunları Arif Ahmet Denizolgun ve Mehmet Beyazıt Denizolgun, değişik dönemlerde değişik partilerden milletvekili seçilerek devlet katında camiayı temsil makamında bulunmuşlardır. Fakat hiçbir zaman Süleymancılık doğrudan bir siyasi parti hareketine dönüşmemiş, kültürel ıslahatçı kimliğini korumaya özen göstermiştir. Adı geçen isimlerin tek bir siyasi oluşumun içinde değil de siyasi yelpazenin sağındaki ve genellikle iktidardaki farklı partilerde hizmet etmeleri, dönemsel olarak cemaati rahatlatan ve önünü açan bir strateji olarak görülebilir. Fakat cemaat liderliğinin bu kadar siyasetin içinde olması, bir taraftan iç ihtilafları doğuran bir faktör hâline gelmekte, diğer taraftan ise başka siyasi görüşlere mensup dini cemaat ve tarikat tabanları ile Süleymancı camia arasındaki ilişkileri çoğu zaman gerginleştiren bir atmosfer yaratmaktadır.

Büyük kurucu liderlerinin ardından birçok cemaatte olduğu gibi bölünmeler yaşayan Süleymancılık, iç ihtilafları çok büyütmeden yoluna devam edebilmiştir. En önemli ayrılık, Süleyman Efendi'den sonra cemaatin liderliğine geçen Kemal Kaçar'ın mutlak otoritesine karşı itirazlarını yükselten camianın önde gelen isimlerinden Hüseyin Kaplan ve Hilmi Türkmen'in 1981 sonrasında ana bünyeden kopmalarıdır. Bu ayrılıklar enteresan bir şekilde imam-hatip okulları ile Diyanet teşkilatına olan sert tutumun hiç olmazsa bazı taraflar için yumuşamasına yol açmıştır. Günümüzde artık Süleymancıların önemli bir bölümü bu liselere ve ilahiyat fakültelerine öğrencilerini göndermektedirler.

1980 askeri darbesinin akabinde özellikle Diyanet teşkilatı üzerinden cemaate yapılan baskılar ve hak kayıpları, 1984'ten itibaren Turgut Özal'ın başbakan ve cumhurbaşkanlığı sürecinde fazlasıyla telafi

edilmiştir. Cemaatin Avrupa teşkilatının gelişerek güçlenmesi de aynı yıllara rastlar. Henüz Avrupa'da Diyanet teşkilatı mevcut değil iken 1973 yılından itibaren İslâm Kültür Merkezleri adıyla Türk işçiler üzerinden teşkil edilen yapılanma, diğer bir işçi kuruluşu olan Avrupa Milli Görüş teşkilatıyla sürekli rekabet hâlinde olmuştur. Bugün bu kurumlar İslâm Kültür Merkezleri Birliği (İKMB) adı altında büyük bir federasyon olarak faaliyet göstermektedir.

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

Nedvetü'l-Ulemâ ve Medresetü'l-Islah

Nedvetü'l-Ulemâ ile Medresetü'l-Islah, Diyobendiyye'ye benzer şekilde Hint alt kıtasının tipik medrese sistemini uygulayan köklü ve teşkilatlı eğitim kurumlarıdır. Hindistan ve Pakistan'daki benzerleri gibi bu kurumlar da sadece bir okul olarak kalmamışlar, temsil ettikleri anlayış ve sergiledikleri tutumlar çerçevesinde kendi adlarıyla anılan ekollere dönüşmüşlerdir. Ancak Diyobendiyye'nin gelenekçiliğine alternatif olarak ortaya çıkmaları, programlarında dikkat çekici modern izler taşımaları ve toplumsal ıslah temalı bir hedefe odaklanmaları nedeniyle iki oluşumu da ıslahatçı ekoller ve hareketler içerisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Her iki ekolde hemen göze çarpar biçimde siyasal İslâm'a olan mesafeli duruş, ıslahatçılığın kültürel ve siyasi tonları arasındaki bazen ayırt edilemeyen farklara işaret etmesi ve bunları çok güzel örneklemesi açısından ayrıca üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Muhammed Ali Mongerî önderliğinde Hint ulemasından önemli isimler **Encümen-i Nedvetü'l-Ulemâ** adındaki bir dernek vasıtasıyla 1892 yılında biraraya geldiler. Toplantının gayesi, alt kıtadaki çeşitli mezhep ve akımlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmak suretiyle, Batılı eğitim sisteminin sonuçları olan dinsizlik ve diğer zararlı ideolojilere karşı bir birlik hâlinde mücadele etmek, bu sisteme gerçekten alternatif olacak bir eğitim-öğretim programını işler hâle getirmek ve böylece bölge

müslümanlarının gerileyişini durdurarak ilerlemeye geçmekti. Bu amaçla Nedvetü'l-Ulemâ (Âlimler Kurulu) adıyla bir cemiyet teşkil edildi. Bu oluşum geniş katılımlı periyodik toplantılar düzenleyerek söz konusu gayelere matuf adımlar atacaktı.

Cemiyetin 1894'te Kanpur'daki ilk toplantısına Diyobendiyye, Barelviyye ve Ehl-i Hadis cemaatlerinin liderleri, Şiî toplumun âlimleri ile modernist Aligarh ekolünün temsilcileri katıldılar. Ancak birlik ve beraberlik yolundaki hedef hiçbir zaman gerçekleşmedi. Diyobendî ile Barelvî medreselerinin gelenekçiliğinin ve Batı tarzı bir eğitim sistemini uygulayan Aligarh okulunun modernizminin birbirlerinden tamamen farklı İslâmî anlayışlarda insanların yetişmesine vesile olduğunu düşünen Nedve âlimleri, bu iki ucu yakınlaştıran orta yolcu bir eğitim programını hayata geçirmek için Leknev şehrinde Nedvetü'l-Ulemâ Dârululûmu adıyla yeni bir medrese kurdular (1898). Dolayısıyla birlik gayesiyle başlatılan Nedve girişimi yepyeni bir ekolün doğuşunun zeminini hazırladı.

Nedve Dârululûmu kurulurken medrese müfredatının çağdaş ihtiyaçlara göre düzenlenmesi, zengin bir kütüphanenin oluşturulması ve İslâm'a davette kullanılacak temel metinlerin hazırlanması ilk hedefler olarak belirlendi.[8] Arapça yanında İngilizcenin de zorunlu dersler arasına alınmasına karar verildi. Bundaki amaç, Batı kaynaklı ideolojilere karşı kültürel bir savaş yürütecek âlimleri donanımlı hâle getirmek ve İslâm öğretilerini başka ülkelerde neşredecek dil becerisini mezunlara kazandırmaktı.[9] Onaltı yıldır çalıştığı modernist kimlikli Aligarh ekolüne ait Mohammedan Anglo-Oriental College'den ayrılarak ilmî işler sorumlusu olarak 1905'te Nedve'ye katılan Şiblî Nu'manî (ö. 1914), klasik dârululûm müfredatının müsbet ilimleri de kapsayacak şekilde yenilenmesine en büyük katkıyı sağlayan kişidir. Özellikle onun materyalist ve pozitivist akımların İslâm âleminde yayılmasına karşı sahih İslâm inancını müdafaa etmek ve muhalif argümanları geçersiz kılmak amacıyla geliştirdiği kelam müfredatı, o dönemdeki Yeni İlm-i Kelâm çalışmalarına önemli bir katkı sağlamıştır. Bu tarz kelâm sadece bir savunma disiplini olarak kalmamakta, İslâmiyet'in üstün ahlakî ve toplumsal özelliklerini de ortaya koymak suretiyle çağdaş dünyaya yeni bir perspektif sunmaktadır. Yine Nu'manî'nin Sünnîlik dışındaki mezhebî oluşumları da kapsayan toleranslı yaklaşımı Hint ulemasının geleneksel dışlamacı tutumundan farklıydı.

---

8 Azmi Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", *DİA*, c. 32, s. 514.

9 Metcalf, *Islamic Revival in British India*, s. 338-9.

Onun tüm bu çabaları fazla modern bulunduğu için Nedve bünyesinde rahatsızlığa sebep olmuş, maruz kaldığı tenkit ve baskılar sonucunda Nu'manî 1913 yılında Dârululûm'dan istifa etmek zorunda kalmıştı.

Bugün Hint alt kıtasında yüzden fazla şubesi bulunan Nedvetü'l-Ulemâ Dârululûmu, sadece müfredatıyla değil öğretim tarzı ve görüntüsüyle de alt kıtanın diğer medreselerinden farklılaşmaktadır. Örneğin öğrencilerin hâlâ yerde rahleler üstünde geleneksel usulde ders dinlediği Diyobend medreselerinin aksine, Nedvetü'l-Ulemâ medreselerinde sıralar üzerinde, bilgisayar ve diğer teknik materyal yordamıyla dersler işlenmektedir. Nedve'ye bağlı Meclis-i Tahkîkât-u Neşriyyât-ı İslâm birimi değişik dillerde kitaplar neşretmektedir. Meclis-i Tahkîkât-ı Şeriat birimi de İslâm hukuku alanında araştırmalar yapmaktadır.

Şiblî Nu'manî'nin ardından Nedvetü'l-Ulemâ ekolünün en ünlü ismi şüphesiz Ebü'l-Hasan en-Nedvî'dir (1914-1999). Hindistanlı meşhur âlim ve tarihçi Abdülhay el-Hasenî'nin (ö. 1923) oğlu olan ve 1929 yılında on beş yaşında Dârululûm'a kaydolan Nedvî'nin, bu tarihten vefat ettiği 1999 yılına kadar geçen ömrü tamamıyla Nedve'ye adanmış bir ömürdür. 1934'te hocalığa yükseldiği Dârululûm'un 1961'de rektörü olmuştur. Nedvî'yi Hint kıtasının diğer müderrislerinden ayıran birçok hususiyet bulunmaktadır. O öncelikle İslâm'ı tam bir bütünlük içinde anlayıp anlatmış, derslerinde, yazılarında ve konferanslarında inanç, ilim ve amel yanında, ahlak, ticaret, siyaset ve yönetim konularını da ağırlıklı olarak işlemiştir. Batıcılık, milliyetçilik ve ahlaki yozlaşma, Nedvî'nin tenkitlerinde odaklandığı başlıca konulardır. Davetçi vasfını daima ön planda tutmuş, bu nedenle Tebliğ Cemaati'ne her zaman yakın bir şahsiyet olmuştur.[10]

Ebü'l-Hasan en-Nedvî ümmetin birliği meselesini sürekli gündeminde tutmuş, diğer dini oluşumlarda gördüğü yanlışlıkları tenkit etmekle beraber hiçbir zaman grup veya mezhep taassubuyla hareket ederek onlarla ilişkileri koparmamış, dışlayıcı bir tavır takınmamıştır. Islahatçı akımların birçoğunda gördüğümüz mezhepler üstü bakış açısının, tam bir ıslahatçı olan Nedvî için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çiştiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına mensubiyeti bulunmasına rağmen Arap ülkelerindeki Selefî organizasyonlarla yakın ilişkiler kurabilmiştir. Suudi Arabistan'ın öncülüğünde 1962'de kurulan Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî'nin

10 Hayatı ve düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, "Nedvî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, c. 32, s. 515-6.

kurucuları arasında yer almıştır. Hatta bu yakın ilişkiler nedeniyle, tıpkı siyasal ıslahatçılığın alt kıtadaki en meşhur ismi olan Mevdudî gibi o da Vehhabî olmakla suçlanmıştır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Nedvî'nin belki de Selefiyye ile olan bu yakın ilişkisi dolayısıyla, Şiî-Sünnî yakınlaşmasını destekleyen kanaatleri ömrünün son yıllarında değişmiş, kitaplarında Şîa mezhebi ve İran Devrimi'nin lideri Humeynî aleyhinde ağır beyanlarda bulunmuştur.

Nedvî'yi çağdaşı olan gelenekçi Hint âlimlerinden farklılaştıran diğer bir hususiyet, onun en köklü siyasal İslâmcı hareketlerden olan Cemaat-i İslâmî'nin kurucuları arasında bulunmasıdır. Fakat Cemaat'in lideri Mevdudî'yle yanyana olan bu yürüyüş devam etmemiş, hareket metodu üzerindeki görüş ayrılığı nedeniyle bu dava arkadaşlığı sona ermiştir. Nedvî'ye göre Mevdudî İslâm'ı siyasi olarak yorumlamaktadır. Aslında bu yorum tabiidir, fakat İslâm'ın sadece siyasi hedeflere tahsis edilmesi yanlıştır. Öncelik Allah'ın rızasını kazanacak ameller ile O'na yaklaşmak, ihlâs ve samimiyet ile Allah'a ve Resulü'ne itaat hâlinde olmaktır.[11]

Nedvî'ye göre, "İktidar sahiplerine imanı ulaştırma çabası, iman sahiplerini doğrudan iktidara ulaştırma çabasından daha efdaldir." Bu metodun İslâm'ın hâkimiyetini geciktirip geciktirmeyeceği yönünde tevcih edilen soruya Nedvî, "Biraz gecikse de zararı olmaz" şeklinde cevap vermiştir. Zira halkın terbiyesi yoluyla varılacak hayırlı sonuç çok daha sabit ve derin olacaktır. Burada Nedvî misal olarak İmam Rabbanî'yi gösterir. O, Ekber Şah'ın "dinlerin birliği" fikriyle mücadele ederken ne siyasi ne de askeri bir yöntemi benimsemişti. Sadece devlet erkânına nasihat etmiş, onları yazdığı mektuplarla uyarmıştı. Bu tedrici ve ihtiyatlı yol sonuç vermiş, Ekber'den sonra tahta çıkan oğlu Cihangir ve onun ardından gelen Şah Cihan ve Alemgir, İslâmiyet'e ve müslümanlara büyük hizmetleri dokunan hükümdarlar olmuşlardı.[12]

---

11 Ebü'l-Hasan en-Nedvî'nin *et-Tefsîrü's-siyâsî li'l-İslâm* adlı kitabı (Kahire, 1400/1980), kültürel ıslahatçı akımın siyasal ıslahatçı akıma yönelttiği köklü eleştirileri görmemiz açısından çok önemli bir numune eserdir. Nedvî bu eserinde Mevdudî ve Seyyid Kutub'un görüşlerindeki isabetsiz bulduğu noktaları tenkit etmektedir. Bu eserin *İslam'ın Siyasi Yorumu* başlıklı iki ayrı Türkçe çevirisi bulunmaktadır (İstanbul: Akabe Yay., 1986; İstanbul: Bedir Yay., 2007).

12 Bu görüşler için Ebü'l-Hasan Nedvî ile yapılan şu röportaja bakılabilir: "İslam'ın Yorumunun Siyasi Istılahlara, Sadece Siyasi Hedeflere Boyun Eğdirilmesi Uygun Değildir", haz. Muhammed Hayr R. Yusuf, çev. H. Akpur, *Nida Dergisi*, 144 (Ekim-Aralık 2010), s. 37-45.

Bu eleştirilerin sadece siyasal ıslahatçılara değil, partisel ve militer yöntemleri de kullanan medrese ve selefiyye gelenekçiliğine de yöneltildiğini burada belirtmek gerekir. Nedvî, Nedvetü'l-Ulemâ'nın kuruluş fikrine referansla onu geçmiş ve geleceği birleştiren bir ekol olarak tanıtır: "... Eski ile yeniyi birleştirmek gerekiyordu. Asıl olan eskiydi, fakat onu yeni neslin aklınca ve seviyesince ifade etmek, yeniden anlaşılır kılmak... gerekiyordu."[13] Bu sözler bir idealin ifadesi olarak Nedve'nin medrese gelenekçiliğinden ayrıldığı noktayı gösteriyordu. Fakat bilhassa Nu'manî sonrası dönemde Aligarh'a yöneltilen yoğun eleştiriler eşliğinde geleneğe olan bağlılık ağır basmış ve Nedvetü'l-Ulemâ bu muhafazakâr tutumuyla gelenekçi ekole epey yaklaşmıştır.

Hindistan A'zamgarh'ta 1908'de kurulan **Medresetü'l-Islah**'ın gayesi de büyük ölçüde Nedve'nin kuruluş gayesine benzemekteydi. Müslüman toplumu ıslah etmek ve onların dini ve sosyal sorunlarını çözmek Medresetü'l-Islah'ın ana misyonu olarak belirlenmişti. Kurucu fikrin Muhammed Şâfî'den geldiği belirtilmektedir. Fakat müfessir âlim Hamidüddin Ferahî (ö. 1930) ile Şiblî Nu'manî'nin kuruluşa olan katkıları daha büyüktür. Ferâhî'nin Kur'an'ı merkeze alan eğitim-öğretim sistemi Medresetü'l-Islah'a özgün bir vizyon kazandırmıştır. Nu'manî ise müfredat üzerine çalışırken "Kur'an ışığında eski ilimlerin yenilenmesi (*tecdîd*) ve yeni ilimlerin temizlenmesi (*tathîr*)" gayesiyle hareket etmiştir. Dini ilimlerin yanısıra gazetecilik, coğrafya, modern felsefe gibi derslere müfredatta yer verilmiş, İngilizce ve Hintçe dersleri de bunlara eklenmiştir.[14]

Medresetü'l-Islah ekolünden Hint alt kıtasındaki birçok önemli isim arasında belki de ilk sırada olan kişi Emin Ahsen Islahî'dir (ö. 1997). Nedve Dârululûmu hocalarının "Nedvî" lakabıyla anılması gibi, Emin Ahsen de mezun olduğu ve uzun yıllar hocalık yaptığı kuruma nispeten "Islahî" diye anılmaktaydı. O da Ebü'l-Hasan en-Nedvî ile beraber Cemaat-i İslâmî'nin kurucuları arasında yer almış, Cemaat'in en üst kurulu olan meclis-i şûrâ da görev yapmış, başkan yardımcılığına kadar yükselmişti. On yedi yıl sonra, 1958'de, Mevdudî'nin liderlik tarzının şura sistemini önemsiz hâle getirdiğini öne sürerek Cemaat'ten ayrılmıştı.

---

13 Adı geçen röportaj, s. 40.

14 Abdülhamit Birışık, "Hint Alt-Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Dîvân*, 17 (2004/2), s. 18-9.

Islahî toplumun ıslahının devletin ıslahından daha önemli olduğunu savunuyordu. Bu ayrılışında, Cemaat-i İslâmî'nin Cemiyet-i Talebe birimine uzun yıllar başkanlık etmiş öğrencisi Halid Mesud Islahî'yi (ö. 2003) de yanında götürdü. Arkasından Tanzîm-i İslâmî adlı siyasi olmayan bir teşkilat kurdu ve yayınladığı *Mîsak* dergisinde Mevdudî'nin siyaset anlayışını eleştirdi.[15] Daha sonra Halid Mesud'la beraber İdare-i Tedebbür-i Kur'an-ı Hadis (Kur'an ve Hadis Araştırmaları İdaresi) adıyla bir kurumun temelini attılar. Emin Ahsen'in neredeyse otuz yıllık bir çalışmayla ilim âlemine kazandırdığı meşhur tefsiri *Tedebbür-i Kur'an*, söz konusu kurumun bir ürünü sayılmalıdır.[16] Halid Mes'ud da bu süreçte hem İdare'nin başkanlığını yapmış, hem de kuruluşun periyodik dergisi *Tedebbür*'ün baş editörlüğünü üstlenmiş, ayrıca *Tedebbür* tefsirinin yazımında üstadına en büyük desteği vermiştir.

Aynı ekolden diğer bir ünlü isim 1925 doğumlu Mevlana Vahîdüddîn Han'dır. 1944'te Medresetü'l-Islah'tan mezun olan Vahîdüddîn Han, Cemaat-i İslâmî'nin Hindistan teşkilatında görev alarak meclis-i şûrâ üyeliğine kadar yükseldi. Onun da yolu bir süre sonra 1962 yılında Cemaat'ten benzer nedenlerle ayrıldı. Ona göre Üstad Mevdudî'nin siyasi mücadele çizgisi Batı emperyalizmine karşı bir reaksiyonun ürünüydü ve İslâm'ın temel hedeflerini ortaya koyup onları bilinçle hayata geçirmenin stratejisinden yoksundu. Diğer taraftan bir "İslâmî devlet"in inşası,

---

15 Emin Ahsen Islahî *el-Mîsâk* dergisini ve Tanzîm-i İslamî'yi daha sonra Dr. Israr Ahmed'e (ö. 2010) bırakmıştır. Israr Ahmed de Mevdûdî'nin ilk dava arkadaşlarındandı, fakat Cemaat-i İslamî'nin bir siyasal parti hareketine dönüşmesini bu hareketin "İslâmî uyanış ve toplumsal devrim" hedefli kurucu ilkesine aykırı buldu ve 1950'lerin sonunda Cemaat'ten ayrıldı. Tanzîm-i İslâmî şiddete başvurmadan ve mevcut demokratik sisteme dâhil olmadan, sadece toplumu bilinçlendirerek dönüştürmek ve devrime sevketmek suretiyle İslâmî hilafeti canlandırma amaçlı bir idealin organizasyonu hâline geldi. Bu yönüyle Dr. Israr Ahmed'in hareketi, ileride "siyasal ıslahatçılık" bölümünde bahsedeceğimiz Hizbü't-Tahrîr'i andırmaktadır. Şu farkla ki Dr. Ahmed'in 1991'de kurduğu Tahrîk-i Hilâfet Pakistan adlı kuruluş, hilafetin tesis edileceği en elverişli yerin Pakistan olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla Dr. Ahmed, özellikle Kur'an merkezli düşünce noktasında Islahî ekolden fazlasıyla etkilenmiş bir figür olmasına rağmen, son tahlilde hilafet odaklı ve siyasal içerikli bir söyleme sahip olduğu için Islahî çizgiden farklılaşan bir duruş sergilemiştir.

16 Geniş bilgi için bkz. A. Bırışık, "Islahî, Emin Ahsen", *DİA*, c. 19, s. 191-3; Abdul Rauf, "Life and Works of Mawlana Amin Ahsan Islahi (1904-1997)", *Pakistan Journal of History and Culture*, 30/1 (2009), s. 183-219.

müslümanların azınlıkta olduğu Hindistan söz konusu olduğunda hiç de gerçekçi olmayan bir hedefi içermekteydi.

Vahîdüddîn Han'ın siyasal ıslahat yerine özelde bireylerin, genelde ise toplumun ıslahını öngören reform stratejisi onu bir müddet sonra Tebliğ Cemaati'ne yakınlaştırdı. Fakat Islahî ekolden miras kalan Kur'an merkezli düşünme alışkanlığı onun bu oluşumla da yolculuğunun kısa sürmesine yol açtı. Geleneksel değerlere sıkı sıkıya bağlı olan Tebliğ Cemaati'nin bilhassa içtihat karşıtlığı, fıkhı klasik metinler ekseninde anlayıp uygulaması, zamansal değişimleri dikkate almadan nasları yorumlaması, aklî çözümlere uzak duran bir tutum içinde olması ve çağdaş gelişmelere elverişli şer'î çözümler üretememesi, Vahîdüddîn Han için yeni bir yol ayrımının gerekçeleriydi. Tebliğcilerden 1975'te ayrılan Han 1976'da Yeni Delhi'de İslâm Merkezi'ni (Islamic Centre) kurdu ve *Risâle* adlı Urduca bir dergi çıkarmaya başladı. Derginin 1984'te İngilizce, 1990'da Hintçe versiyonları yayına girdi. Vahîdüddîn Han'a göre İslâmiyet, müslüman-gayrimüslim ayrımına hiç gidilmeden, eğitimli tüm insanların anlayıp yararlanabileceği yüksek bir düzeyde zihinlere sunulmalıdır. O kendisini ait gördüğü Hindistan'ın sosyal, dini ve politik şartlarına da uygun olarak çoğulcu ve kapsayıcı bir ilişki tarzını savunmuş, ayrıca inançlar arası diyalog çalışmalarına çok önem veren bir kültürel faaliyet zemini oluşturmak istemiştir.[17]

Hint İslâm dünyasında Islahî ekolden yetişen diğer bir tanınmış şahsiyet 1951 doğumlu Câvid Ahmed Ğâmidî'dir. O da dokuz yılını Cemaat-i İslâmî'de geçirdi ve yöneltmiş olduğu ağır eleştiriler nedeniyle 1977'de Cemaat'ten uzaklaştırıldı. Ğâmidî'ye göre İslâmiyet'in müslümanlardan öncelikle istediği şey, siyasi bir İslâmî düzen kurmak değildir. Bu dinin bağlılarına düşen birincil ödev Allah'a hakkıyla kulluk etmektir. Vahiy bu gaye üzerine inmiştir ve müslümanlar bu ilahi buyruğu tüm insanlığa taşımakla vazifelidirler. Bu nedenledir ki, siyasal İslâm'ın öngördüğü sürekli bir mücadele atmosferini yaşamak yerine barış hâlinin idamesi gereklidir. İnsanlığı davet ancak bu tür ortamlarda meyve verir. Ğâmidî, zulmü ortadan kaldırmak için diğer tüm vasıtalar tüketilmiş ise sıcak cihat faaliyetlerini gerekli görür. Cihat ancak bir devlet tarafından yürütülür. Bir grup veya cemaatin silahlı faaliyetleri cihat olarak nitelenemez.

---

17 Geniş bilgi için bkz. Maulana Wahiduddin Khan, *Jihad, Peace and Inter-Community Relations in Islam*, ed. ve çev. Yogindar Sikand, New Delhi, 2010, Giriş bölümü (s. 4 vd.).

Bu görüşleriyle Ğâmidî, Taliban benzeri hareketlerin yöntemlerini kesinlikle onaylamamaktadır.[18]

1981 yılında el-Mevrid Araştırmalar Enstitüsü'nü kuran Câvid Ahmed Ğâmidî, *İşrak* ve *Rönesans* adlı dergileri çıkarmaktadır. Akide ve fıkıh sahalarında modern sayılabilecek görüş ve fetvaları mevcut olsa da, hâlâ geleneksel fıkıh yöntemini izlemesi ve bunu modern ihtiyaçların karşılanması için yeterli görmesi nedeniyle, Ğâmîdî'yi bir İslâm modernisti olarak değerlendirmek doğru bir tespit olmaz.

Çıkış hedefleri ve ortaya koydukları misyon itibarıyla aynı gayeleri taşımış olsalar da geldikleri konum itibarıyla Nedvetü'l-Ulemâ'nın Diyobend gelenekçiliğine, Medresetü'l-Islah'ın ise Aligarh modernizmine yaklaştığını söylemek mümkündür. Ancak her iki ekolün farklı tonlarla da olsa hâlâ kültürel ıslahatçı bir düzlemde hareket ettiğini, gelenekçiliğin veya modernizmin yörüngesine tamamen girmediklerini, tüm ıslahatçı hareketlerde gördüğümüz biçimde modern çözümlere ihtiyatla kapılarını açtıklarını, fakat bunu yaparken mümkün olduğunca klasik usulün kaidelerini çiğnememeye çalıştıklarını belirtebiliriz.

Muhammediyye

Endonezya Muhammediyye hareketi İslâm dünyasında çok tanınan bir hareket olmamasına rağmen müslümanların en köklü ve en büyük cemaat yapılarından bir tanesidir. Muhammediyye Cava'da 1912 yılında Hacı Ahmed Dahlân (ö. 1923) tarafından kuruldu. O sırada Hollanda sömürgesi altında olan Endonezya'daki yoğun misyoner faaliyetleri, Batı kültürünün özellikle tahsilli kesimlerdeki çürütücü etkisi, bunun yanında eğitimsiz geniş kitlelerde gözlemlendiği şekliyle yerel ilkel dinlerdeki gelenek ve ritüellerin daha çok tasavvufi kanallardan İslâmî olanlarla birleşerek sahih olmayan dini düşünce ve davranış biçimlerini ortaya çıkarması bir grup duyarlı âlimi harekete geçirmiş, bu bozulmaların önüne geçmek için ciddi ve sistemli bir eğitim hamlesinin gerekliliği fikriyle Muhammediyye hareketinin temelleri atılmıştı. Kur'an ve Sünnet'i modern gelişmeler ışığında yeniden yoruma tabi tutarak çağdaş müslüman

18 Cavid Ahmed Ğâmidî ve düşüncesi hakkında bkz. Asif Iftihar, "Jihad and the Establishment of Islam's Global Order: A Comparative Study of the Interpretative Approaches and World Views of Abu al-A'la Mawdudi and Javed Ahmad Ghamidi", basılmamış doktora tezi, Mc Gill University, 2005.

bireylerin dini ve ahlaki sorumluluklarının geliştirilmesi ve bu bireylerden oluşacak ideal İslâm toplumunun oluşumu, cemaatin ulaşmak istediği ana hedefti. Bu doğrultuda çalışma sahaları, eğitim ve din hizmetleri olarak belirlendi.

Muhammediyye öncelikle *pondok* ve *pesantren* adı altında bölgede faal olan klasik medreselerin ıslahını hedefleri arasına aldı. Cemaatin kurduğu yeni medreselerde dini ilimler yanında tarih, coğrafya, matematik, fizik, biyoloji gibi dersler müfredata dâhil edilerek öğrencilerin modern dünyadan haberdar olmaları amaçlandı. Kızlar için ayrı medreseler açıldı. Geleneksel *pesantren* tarzı, yerde oturmak suretiyle rahle üzerinde öğretim şekli modernleştirilerek, sınıflarda tahta önünde sıralar üzerinde ders yapma usulüne geçildi. 1938 yılına gelindiğinde, Cava dışındaki tüm büyük adalarda teşkilatını kuran Muhammediyye'nin şube sayısı 852'ye, üye sayısı 250 bine ulaşmıştı. 834 cami ve mescit ile 1774 okul cemaat tarafından idare edilmekteydi.

Söz konusu hızlı büyümenin arkasında Muhammediyye'nin siyasetten uzak kalmasının payı büyüktü. Serekat İslâm adlı bağımsızlık yanlısı siyasi oluşum Hollanda sömürge yönetimiyle tüm ilişkileri kesmişken, Muhammediyye'nin ıslah faaliyetlerini daha rahat yürütmek için Hollandalılarla irtibat hâlinde olması, hatta yer yer destek alması Serekat İslâm tarafından işbirlikçilik olarak değerlendirildi. Muhammediyye daha sonraki yıllarda da bu politikasını değiştirmemiş, Genaral Suharto'nun laik diktatörlüğü (1967-1998) döneminde de büyümesini sürdürmüştür. Cemaat olarak kendi partilerini kurmak ya da bir partiye bağlanmak yerine, zamana ve şartlara göre farklı partilerin desteklenmesi cemaat menfaatlerine daha uygun bulunmuştur. Muhammediyye kendi mensupları tarafından kurulan siyasi partileri, cemaatin asıl kimliğinden ayrıştırmaya sürekli özen göstermiştir.

Aişeyye adlı kadın kolunu oldukça faal şekilde kullanan Muhammediyye, gençlik ve öğrenci kolları, dövüş sporları kulüpleri ve izci birimleriyle toplumun her tabakasına ulaşmayı istemektedir. Halktan topladığı zekât ve yardımları toplumun dar gelirli kesimlerine ulaştıracak fakir yurtları, aşevleri, yetimhaneler gibi kurumları devreye sokan cemaat, işlettiği hastane ve kliniklerle geniş halk kesimleriyle bire bir temas kurma imkânına sahip olmuştur. Hacca gitmek isteyip de bu imkânı elde edemeyenlere maddi yardımda bulunan bir idari birime de sahip olan Muhammediyye'nin 2000 yılı rakamlarına göre 8880 şubesi

bulunmaktadır ve her yaş seviyesinde 5000'i aşkın okulu yönetmektedir. Üniversite düzeyinde ise 33 kuruma sahiptir. Mensuplarının sayısının 30 milyonu bulduğu ifade edilmektedir.[19]

Bu hacmiyle Muhammediyye, medrese gelenekçiliği başlığı altında kendisinden söz ettiğimiz Nehdatü'l-Ulemâ'dan sonra Endonezya'nın ikinci büyük dini cemaatidir. Sünnîliğin dört fıkıh mezhebinden birini taklit etmeyi zaruri gören Nehdatü'l-Ulemâ'nın aksine Muhammediyye, mezhepçiliği zayıflatmayı hedefleyen bir söylemi benimsemiştir. Müteassıp bir taklitçiliği kınamakta, içtihadın yaygınlaşmasını savunmakta, tarikat şeyhlerinin dini otorite mevkiinde görülmesine karşı çıkmaktadır. Muhammediyye tarikatları tümüyle reddetmese de, özellikle tasavvufun Endonezya özelinde Hinduizm, Budizm ve yerel inançlarla senteze girerek İslâm'ın özüne aykırı çok sayıda bid'at ve hurafe üretmesi nedeniyle, tarikatlara her zaman kuşkuyla yaklaşmıştır. Muhammed Abduh ve Reşid Rıza kaynaklı *el-Menâr* ekolünden derin şekilde etkilenen Muhammediyye'nin kurucu liderleri, yanlış buldukları yerleşik dini geleneklerin üzerine gitmekte oldukça cesur davranmışlardır. Örneğin Cuma ve bayram hutbelerini eskiden olduğu gibi Arapça değil de Endonezya lisanında okumaya başlamaları, gelenekçi kesimlerden yıpratıcı eleştiriler almasına rağmen, halkın eğitilmesi bakımından iyi sonuçlar veren yerinde bir adım olarak değerlendirilmektedir.

19 Muhammediyye hakkında geniş malumat için bkz. İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya'da Çağdaş İslam Düşüncesi ve Muhammediyye Hareketi", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1996), s. 115-169; a.mlf., "Muhammediyye", *DİA*, c. 31, s. 1-2.

2
Siyasal Islahatçılık

Siyasal İslâmcılık kavramıyla da nitelenen siyasal ıslahatçılık, kültürel ıslahatçılığın aksine tavandan tabana doğru bir ıslahat programı öngörmektedir. Siyasal ıslahatçılıkta devlet nizamını ele geçirmek veya en azından iktidarı kuşatarak etkili bir pozisyonu elde etmek, böylelikle devletin eğitim, adalet, finans gibi organlarını kullanmak suretiyle toplumsal ıslahat hedeflerine ulaşılmak asıl gayedir. Bu çizgideki oluşumlar, kültürel ıslahatçıların kullandıkları çoğu sivil özellikli organların yanısıra, sendikalar, partiler gibi politik araçları veya yabancı işgali sonlandırmak ya da iktidara yürümek amacıyla teşkil edilmiş direniş örgütleri şeklindeki militer yapıları devreye sokarak iktidar talebinde bulunmaktadırlar. Kültürel ıslahatçıların üzerinde yoğunlaştıkları sivil kurumlar ve faaliyet alanları siyasal İslâmcılar için de hayati öneme sahiptir. Zira devletin aynı zamanda tabandan kuşatılması için bu türden çalışmalar zaruridir. Siyasi vasıtalar üzerinden dini gayelere erişilmeye çalışıldığı için, "dini siyasete alet etme" suçlaması siyasal ıslahatçı hareketlere dönük en yaygın tenkit noktasıdır. Yine bu akımın temsilcilerinin İslâmiyet'i sırf bir siyasi ideoloji olarak takdim ettikleri ileri sürülmektedir.

Islahatı gerçekleştirmek için işe nereden başlanacağı hususu İslâmcılığın en önemli tartışma konularından birisi olmuştur. İslâmî

ıslahatçılığın kurucu isimlerinden olan ve aynı zamanda aralarında hoca - talebe münasebeti bulunan Cemaleddin Efganî ile Muhammed Abduh arasındaki belirgin metot ve yöntem farklılığı Mehmet Akif'in dilinde şu şekilde mısralara yansımıştır:

Mısr'ın muhteşem üstâdı Muhammed Abdu,
Konuşurken neye dâirse Cemâleddin'le;
Der ki tilmîzine Afganlı, "Muhammed, dinle!
İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak.
Öne bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak,
Nazariyyât ile bir şeyler olur zannetme...
O berâhîni de artık yetişir dinletme! ..."
..... (şiirde söz sırası Abduh'a gelir).....
"Şüphe yok, hakk-ı semûhîleri var Üstâdın,
Gidelim bir yere, hatta şu bizim Sûdân'a;
Yeni bir medrese te'sîs edelim urbâna.
Daha üç beş de fazîletli mücâhid bulalım.
Nesli tehzîb ile, i'lâ ile meşgûl olalım.
Çıkarıp gönderelim, hâsılı, Şeyhim, yer yer,
Oradan âlem-i İslâm'a Cemâleddinler."
..... (sözü tekrar Efganî alır).....
"Bu, fakat, yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum, yirmi günlük işe bak sen!"[20]

Bu şiirde de görüldüğü gibi sosyal ve kültürel bir ıslahatçılığı benimseyen Abduh'un uzun soluklu eğitim projeleri, tipik bir siyasal ıslahatçı olan Efganî tarafından çok kullanışlı bulunmamaktadır. Toplumu dönüştürmek suretiyle kalıcı inkılâbı hedefleyen Abduh'a Efganî'nin itirazı, bu yolun çok vakit alacağı fikri üzerinden gelmektedir. Bu zâtların döneminden yaklaşık bir asır sonra, benzer bir diyaloğa bir ilahiyat profesörü olan Hayrettin Karaman'ın hatıratında rastlamaktayız. Siyasal ıslahatçı bir hareket olan Milli Görüş'ün lideri Necmettin Erbakan ile birlikte bir mesele üzerinde konuşurlarken ona hitaben, "... sizler siyasi faaliyet yaparak, bizler de eğitim ve öğretim yoluyla aynı davaya hizmet edeceğiz, amacımız bir, yöntemlerimiz farklı..." diyen Karaman'a muhatabının cevabı şöyle olmuştu:

---

20 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, nşr. E. Düzdağ, İstanbul, 2007, s. 402.

> Allah önümüzdeki seçimde bana şu kadar milletvekili lütfederse iktidarımızdan altı ay sonra İstanbul'da ince çorapla dolaşan bir kadın göremezsiniz. Ben altı aydan söz ediyorum, siz yıllar sürecek, sonu da belirsiz bir faaliyetten söz ediyorsunuz. Ben sizi anlı şanlı cihada davet ediyorum, siz cephe gerisinde soğan ve patates soyalım diyorsunuz![21]

Türkiye'deki Milli Görüş örneğinde olduğu gibi siyasal ıslahatçı hareketlerin önemli bir bölümü, kanuni yollardan ve uzun süreli bir siyasi mücadeleyi programlamış, bu süreçte şiddet metotlarına başvurmamayı ilke edinmiştir. Bu çeşit hareketlerin en köklüsü ve en büyüğü Arap dünyasının hemen her ülkesinde uzantıları bulunan İhvân-ı Müslimîn hareketidir. Bu hareket, benzer vasıta ve hedeflerle çalışan İslâm âlemindeki diğer oluşumlar için şümullü bir örnek teşkil etmiştir.

İhvân-ı Müslimîn

İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) teşkilatı Hasan el-Bennâ öncülüğünde 1928 yılında Mısır'ın İsmailiye şehrinde kuruldu. Mısırlı bir öğretmen olan Bennâ 1906 yılında Buhayre'ye bağlı Mahmudiye kasabasında doğmuştu. Babası Ahmed el-Bennâ, asıl mesleği saatçilik olmasına rağmen hadis ilmiyle yoğun meşguliyeti olan bir insandı ve Ahmed b. Hanbel'in meşhur *Müsned*'ini konu başlıklarına göre tanzim edip kullanışlı hâle getiren *Fethü'r-Rabbânî* adlı eserin sahibiydi. Babasından ve diğer hocalarından aldığı Arapça ve klasik dini derslere ilaveten ortaöğrenimini modern eğitim veren bir okulda tamamlayarak öğretmen okuluna geçti. Yüksek eğitimini Dârululûm fakültesinde aldı ve öğretmenlik salahiyeti kazandı. Bu süreçte Şâzeliyye tarikatının Hasefiyye koluna intisab etti. Bulunduğu okullardaki Haramlardan Sakındırma Cemiyeti, Müslüman Gençler Cemiyeti gibi teşkilatların ya bizzat kurucusu oldu, ya da aktif görev aldı. Bu faaliyetleriyle daha genç yaşında iken İslâmî davet çalışmalarında önemli deneyimler kazandı.

İhvân-ı Müslimîn'in kuruluşu, Hasan el-Bennâ'nın öğretmen olarak ilk tayininin çıktığı İsmailiye şehrinde gerçekleşmiştir. Camilerde ve kahvehanelerdeki davet çalışmalarında bir araya getirdiği insanları daha sistemli bir faaliyete sevketmek için İhvân-ı Müslimîn adını verdiği bir teşkilatı hayata geçirdi. Teşkilatın çekirdeğini teşkil eden ilk yedi üye,

---

21 Hayrettin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İstanbul, 2008, c. 2, s. 242-3.

İslâm davası uğruna yaşayıp öleceklerine dair yemin ettiler ve Bennâ'yı başkanları olarak seçtiler. Bazı gençlik teşkilatlarının da İhvân'a katılmasıyla bu ilk yıllarda hızlı bir gelişme kaydeden İhvân 1933 yılında genel merkezini Kahire'ye taşıdı. Okullar, medreseler, mescitler ve birçok mahallede sağlık ocakları ve lokaller açıldı. Bu lokaller buluşma, tanışma, konuşma, tartışma ve okuma mekânlarıydı. Aynı zamanda küçük çaptaki sportif faaliyetlere yer sağlamaktaydı. Hem işsiz gençlere bir iş kapısı olması hem de ekonomik bakımdan teşkilata fayda sağlaması için çeşitli atölyeler kuruldu. Gazete ve dergiler neşredildi. Halka ve öğrencilere dönük programlı ilmi ve kültürel organizasyonlar düzenlendi. Bunlar içinde özellikle yaz kampları gençlerin hayli ilgi gösterdiği bir etkinlikti. İhvân'ın izini takip eden İslâm âleminin dört bir tarafındaki birçok ıslahatçı teşkilat bugüne kadar hep bu tür faaliyetler ile kendilerini topluma kabul ettirmiş, yayılma ve örgütlenme imkânları elde etmiştir.

Hasan el-Bennâ İhvân-ı Müslimîn'i sünnî, selefî, sufî, siyasi ve sportif bir cemaat, ilmi ve kültürel bir cemiyet, ekonomik bir şirket ve sosyal bir fikir sistemi olarak tanıtmaktadır.[22] Bu tarifte selefilik ve sufiliğin bir arada yer alması ilginçtir. Bennâ'nın selefiliğinin, dini metinleri literalist biçimde yorumlayan Vehhabîlik eğilimli Selefiyye gelenekçiliği ile bir ilişkisi bulunmamaktadır. Selefiliğin hemen ardından sufiliğin zikredilmesi bunun kanıtıdır. Buradaki selefilik, daha çok M. Abduh-Reşid Rıza ekolünün bir karakteri olarak öne çıkan ilk kaynaklara dönüşçü ama daha çok Kur'an merkezli bir metodolojiyi çağrıştırır. Sufilik ise manevi terbiyeye ve deruni olana referansta bulunur. Fakat bu sufilik aynı zamanda selefilik ile kayıtlandığı için, naslardan kopuk, bid'atlara bulaşmış bir tarikat gelenekçiliğini reddeder. Bir ıslahat hareketi olarak İhvan, dava edindiği İslâm'ın zahirî ve batınî yönünü böylece dengeleyerek insanlara ulaşmak ister.

Tanımda yer alan ilim, fikir ve kültür kavramları, dava insanının inşası için zaruri altyapıyı hazırlamaktadır. Sportiflik ise aksiyonu, gücü ve zindeliği simgelemektedir. Şirket olma İhvân'ın ekonomik bağımsızlığının vazgeçilmez bir unsurudur ve İslâm davasının hayatın her alanına müdahil olduğunu hatırlatır. Siyaset vurgusu ise asıl önemli noktadır. İhvan işte burada kültürel ıslahatçılıktan farklılaşır. Bennâ'nın şu ifadeleri bu farkı açıklar mahiyettedir:

---

22 Hasan el-Bennâ, *Mecmû'atü Resâili'l-İmâm eş-Şehîd Hasan el-Bennâ*, Beyrut, 1384/1965, s. 248-250.

> İslâm ... hem ibadet, hem önderliktir; hem dindir, hem devlettir; hem ruhaniliktir, hem ameldir; hem namazdır, hem cihaddır; hem itaattir, hem yönetimdir; hem mushaftır, hem kılıçtır; bunların biri hiçbir zaman ötekinden ayrı olamaz.[23]

Kuruluşundan itibaren İhvân-ı Müslimîn, Mısır'daki örtülü İngiliz sömürgeciliğine karşı olmuş, tam bağımsızlığı savunmuştur. İngilizlerin kontrolünden henüz çıkamayan Mısır monarşisi yine Bennâ ve İhvân'ın hedefindedir. Aslında bir muhalefet partisi olan Vefd'in liberal ve milliyetçi politikalarını doğru bulmayan ve bu partinin gayesinden saparak İngilizlerle uzlaştığını düşünen Bennâ ve arkadaşlarının siyasi bir alternatif oluşturmak için 1942 ve 1945'teki milletvekili adaylığı teşebbüsleri engellenmiştir. II. Dünya Savaşı nedeniyle zor bir dönem geçiren ve Mısır'ı kendi yanında savaşa girmeye ikna eden İngiltere, bu süreçte kendisine cihat ilan eden İhvân'a karşı tavrını sertleştirmiş, İngilizlerin hükümete baskıları sonucunda Bennâ ve arkadaşları birçok defa tutuklanmıştır.

İhvân'ın aynı yıllardaki diğer bir meşguliyet alanı Filistin meselesidir. Filistin'deki siyonist işgalin en büyük destekçisi İngilizler olduğu için, Mısır'daki örtülü sömürgecilik ile Filistin sorunu genellikle beraber değerlendirilmiştir. Sosyal, kültürel ve siyasi alanlardaki mücadelesine ilave olarak, İhvân'ın askeri tarzda yapılanmış en-Nizâmü'l-Hâs adlı bir yeraltı birimini 1940'ların başında faaliyete geçirdiği bilinmektedir. 1948'de Arap – İsrail savaşı başladığında söz konusu birimin öncülüğünde İhvân'dan çok sayıda gönüllü İsrail'e karşı savaşmak üzere cephelere koşmuştur. Bunun yanısıra İhvân'ın Mısır ve diğer Arap ülkelerindeki Yahudilere karşı da cihat çağrısında bulunması İngilizleri endişelendirdi ve hükümete yaptıkları baskılar neticesinde 1948 Kasım'ında İhvân yasa dışı ilan edildi. Bundan sonra Bennâ ve arkadaşları, kurucusu oldukları Şübbânü'l-Müslimîn'in teşkilat çatısı altında çalışmalarını sürdürdüler. Fakat Bennâ 12 Şubat 1949 günü silahlı saldırıya uğradı. Ağır yaralarından kurtulamayarak vefat eden Bennâ'yı Mısır istihbaratının vurduğu daha sonraki soruşturmalarda kanıtlandı.

Hasan el-Bennâ İslâm âleminin içinde olduğu kötü durumun düzelmesi için bir takım siyasi hedefleri gerçekleştirmeyi zaruri görüyordu. Öncelikle dini ve ahlaki değerlerin hayata geçirilmesi için İslâmî bir devletin kurulması, sonra hilafetin yeniden tesisi yoluyla İslâm birliğinin

---

23 Hasan el-Bennâ, *Hatıralarım*, çev. B. Eryarsoy, İstanbul, 1981, s. 277.

sağlanması gerekliydi. Bu hedefe ulaşmak, müslüman ülkelerin tümünün her türlü sömürgeci hükümetten ve onların yerli işbirlikçilerinden kurtarılmasıyla mümkündü. Kurtuluşu gerçekleştirmesi beklenen müslüman kitlelerin ise dinleri ile olan bağları zayıflamış, Batı'ya olan özentileri artmıştı. Bu kitlelere İslâm'ın gerçek çehresiyle öğretilmesi ve bu dinin hayatın tümünü kuşatan bir sistem olduğunun benimsetilmesi lazımdı. Bennâ bu gayeye ulaşmak için şu üç prensibi esas aldı:

a) İslâm'ın yegâne kaynağının Kur'an ve sahih hadisler olduğunu belirtmek ve sonradan dine sokulmuş bid'at ve hurafelere karşı müminleri bilinçlendirmek,
b) Böyle bir saflaştırma fikrini, İslâm'ın modern hayatın ihtiyaçlarına cevap verebileceği fikriyle birleştirmek,
c) Bunun mümkün olduğunu göstermek için İslâmî esasları, yani şeriatı hayata geçirme gayesiyle teşkilatlanmak ve bu siyasi hedefe doğru yürümek.[24]

Bennâ'dan sonra İhvân'ın başına geçen Hasan el-Hudaybî (ö. 1973) döneminde de bu ilkeler doğrultusunda faaliyetlere devam edildi. 1952 yılında Hür Subaylar Hareketi'nin bir darbeyle monarşiye son vermesi ve cumhuriyeti ilanı ilk başlarda İhvân tarafından desteklenmişti. Ancak darbenin liderlerinden Cemal Abdünnâsır'ın Mısır'da tek adam hâline gelmesi ve ülke yönetimini milliyetçi, sosyalist bir çizgiye getirmesi bir kez daha devlet ile İhvân'ı karşı karşıya getirdi. Zira İhvân Mısır'da İslâmî bir hükümet istiyordu. 1954'te Abdünnâsır'a yapılan bir suikast girişiminden İhvân sorumlu tutuldu, dört bin kişiyi bulan tutuklamalar vuku buldu ve teşkilat bir kez daha yasaklanmış oldu. Hudaybî ile birlikte altı İhvân lideri ölüm cezasına çarptırıldı. Hudaybî'nin cezası müebbete çevrildi, fakat aralarında ünlü İslâm hukukçusu Abdülkadir Udeh'in de olduğu diğer liderler idam edildiler.

1954 olaylarından sonra İhvân-ı Müslimîn'in toparlanması epey zaman aldı. Bu süreçte teşkilat açısından belki de en önemli sorun, öncelikle cezaevindeki İhvân mensubu mahkûmlar arasında çıkan İslâmî mücadele

24 İbrahim el-Beyyûmî Ğânim, "Hasan el-Bennâ", *DİA*, c. 16, s. 308. Bennâ'nın hayatı ve düşüncesi için ayrıca bkz. Yusuf el-Kardâvî, *Hasan el-Bennâ Mektebi*, çev. G. Yavuz, S. Koçak, İstanbul, 1992; Ahmet Emin Dağ, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Hasan el-Bennâ*, İstanbul, 2004; Tarık Ramazan, *İslami Yenilenmenin Kökenleri: Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslam Islahatçıları*, çev. A. Meral, İstanbul, 2005; *Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler Uluslararası Sempozyumu*, Ankara, 2012.

usulünün niteliği üzerindeki geniş boyutlu ihtilaftı. Özellikle Mısır zindanlarının ağır şartları ve uygulanan işkenceler, bazı mensupları Hudaybî liderliğindeki İhvân'ın orta yolcu ve uzlaşmacı mücadele yöntemini sorgulamaya sevketti. Mücadele usulü ve iktidara ulaşma yolları üzerindeki söz konusu sorgulamalar dinî bir temelde yapıldığından dolayı yer yer tekfirin dahi kullanıldığı bir öz muhasebe süreci yaşandı. Bu dönemde İhvân'dan ferdi ve grupsal kopmalar meydana geldi. Yeni oluşumlar hayat buldu. Seyyid Kutub bu tartışmaların ortasında sembol bir isim olarak öne çıktı.

Seyyid Kutub ve Radikalleşme

1906 yılında Güney Mısır'da Asyut'ta dünyaya gelen Seyyid Kutub, Bennâ gibi öğretmen okulu ve Dârululûm fakültesi mezunudur. Öğrenci hareketlerinde yer aldı ve sol fikirlere meyletti. Gençlik yıllarında Mısırlı meşhur mütefekkir ve şair Abbas Mahmud Akkâd (ö. 1964) ile tanıştı ve fikirlerinden etkilendi. Belki de bu irtibat dolayısıyla edebiyat ile yakından ilgilendi ve ülkedeki edebiyat çevrelerinde ismi hızla yükseldi. Mezuniyetinden sonra altı yıl kadar ilkokul öğretmeni olarak çalıştı. Aynı yıllarda Vefd ve Sa'diyyîn partisinde siyasetin içinde olduysa da 1945'te bu ilgisini tümüyle kesti.

Eğitim araştırmaları yapmak üzere 1948 yılında ABD'ye gönderilen bir heyette yer alan Seyyid Kutub'un yaklaşık iki yıl süren seyahati, onun fikri ve siyasi dönüşümünün başlangıç noktası sayılır. Kutub keskin bir Batı karşıtı olarak Amerika'dan dönmüştür. Bu fikirleriyle birlikte sosyalist ve milliyetçi Hür Subaylar komitesi ile irtibata geçti, 1952 darbesini destekledi, Cemal Abdünnâsır'ın yakın çevresinde bulundu. Kutub, eş zamanlı olarak İhvân-ı Müslimîn ile de ilişkiye geçti. Abdünnâsır ile İhvân arasındaki sıkıntı ve ihtilafları gidermek için arabuluculuk yaptı, fakat başarılı olamadı. 1953 yılı itibarıyla safını belirleyip İhvân'a katıldı, teşkilatın basın-yayın şubesinde idarecilik yaptı.

1954'te Mısır devlet başkanı Abdünnâsır'a karşı başarısız suikast girişiminden sorumlu tutulan İhvân yöneticileriyle birlikte tutuklandı ve on yıl kadar hapis yattı. Bu sürede meşhur tefsiri *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ı yazmaya başladı. 1964'teki tahliyesinden sonra kaleme aldığı *Yoldaki İşaretler* (*Me'âlim fi't-tarîk*) adlı radikal İslâmcılığın rehber kitabı sayılan eserindeki fikirlerinden dolayı ve İhvân'ı canlandırma faaliyetinde bulunduğu suçlamasıyla 1965'te tekrar tutuklandı ve idam cezasına çarptırıldı. Ceza,

İslâm dünyasından gelen yoğun tepkiler hiçe sayılarak 1966 Ağustos'unda infaz edildi. Naaşı bilinmeyen bir yere defnedildi.[25]

Toplumlar, Kutub'a göre müslüman ve câhilî olmak üzere ikiye ayrılır. Müslüman toplum sadece Allah'a kul olup hayatını O'nun hükümlerine göre düzenleyen insanların oluşturduğu toplumdur. Cahiliyye toplumu ise, İslâm inancı, düşüncesi, hukuku, ahlakı ve davranış kurallarının hâkim olmadığı toplumdur. Bu toplumla mücadele, tebliğ ve cihat vasıtasıyla yapılır. Mücadeleyi yürütecek öncü bir cemaatin öncelikle oluşması gerekir. Bu cemaat, şirk ve küfrün tüm çeşitlerinden arınmış saf bir akide (tevhid) temelinde bir araya gelir ve mücadelesini 'Rabbanî yöntem' adı verilen, tüm peygamberlerin Kur'an'da anlatılan mücadele yöntemini izleyerek gerçekleştirir. Bu yöntem, fedâkârca yürütülen, dünyevî beklentiler taşımayan, sadece Allah rızasını gözeten, en önemlisi, Cahiliyye sistemiyle asla uzlaşmaya girmeyen bir mücadeleyi gerektirir. Dinin kendisi ilahi kaynaklı olduğu gibi onun hareket metodu da ilahidir. Öncüler bu metodu izleyerek amaçlanan İslâm hâkimiyetine, yani dârü'l-İslâm'a ulaşabilirler. Kutub, bu öncü gruba uzun ve zorlu yolculuğunda rehberlik etmesi için *Yoldaki İşaretler*'i yazdığını söyler.[26]

Kutub bu fikirleriyle önemli noktalarda Bennâ'dan ayrılmaktadır. Kutub, müslümanlardan oluşsa bile muhatap olduğu toplumun Cahiliyye niteliğini öncelikle göz önüne alarak, bu toplum tevhid akidesine boyun eğmeden yapılacak İslâmî hükümet talebinin bir oyalanma olduğunu düşünmektedir. Yönetim şeklen değişse bile Cahiliyyenin varlığını sürdüreceği kanaatindedir. Kutub'un kullandığı Cahiliyye toplumu, dârü'l-İslâm, dârü'l-harb kavramlarını Bennâ kullanmamıştır. Yine Bennâ'nın sömürgeciliğe ve siyonizme karşı cihadı ile Kutub'un câhilî sistem ve tağûtî rejime karşı cihadı farklı boyutlardadır. Bennâ'nın fikirleri siyasi alanda

---

25 Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *DİA*, c. 37, s. 64-8. Kutub'un hayatı ve düşüncesi için ayrıca bkz. Muhammed Berekat, *İslami Hareket Metodu ve Seyyid Kutub*, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 1990; Salâh Abdülfettâh Hâlidî, *Seyyid Kutub: Mine'l-mîlâd ilâ'l-istişhâd*, Dımaşk, 1991; İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*, Ankara, 1992; A. J. Bergesen (ed.), *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion and Society*, London, 2007; John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York, 2010; Ahmet Ağırakça (haz.), *Şehadetinin Otuzuncu Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*, İstanbul, t.y.

26 Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Uçan, İstanbul, 1980, özellikle bkz. s. 7, 11-2, 23-7, 91, 98.

mücadele eden siyasi partiler, dernek ve gruplara yakın olduğu hâlde, Kutub'un düşünceleri gizli teşkilatlanma çabalarına daha uygundur.[27]

Fakat kaldıkları cezaevlerinde şiddetli baskı ve işkencelere maruz kalan İhvân mensubu bir kısım İslâmcı mahkûm, psikolojik durumlarının da etkisiyle söz konusu radikal kavramlara sempati duydu. Kutub'un kasdetmediği boyutlarda onun fikirlerini yorumladı. Uzlaşmacılıkla suçladıkları İhvân'dan koptu. Şiddet yanlısı ve dışlamacı tutumlara sahip marjinal oluşumlara kaydı. Bazısı câhilî saydığı toplumdan kendisini tamamen soyutladı. Camileri terkettiler; okudukları okulları, çalıştıkları devlet memuriyetlerini bıraktılar. Bazıları bombalama, adam kaçırma ve suikast eylemleriyle gündeme geldi. Eğitimci Dr. Salih Seriyye'nin (ö. 1974) Akademi hareketi, ziraat mühendisi Şükrî Mustafa'nın (ö. 1978) Tekfîr ve'l-Hicre cemaati, elektrik mühendisi Abdüsselam Ferec'in (ö. 1982) ve tıp doktoru Eymen ez-Zevâhirî'nin Tanzîmü'l-Cihâd teşkilatları ile el-Ezher hocası Dr. Ömer Abdurrahman'ın dini rehberliğini yürüttüğü el-Cemaatü'l-İslâmiyye bu tür oluşumlardandır.[28] Dr. Abdurrahman, bir grup İslâmcının 1993 yılında New York Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlediği bombalı saldırının fetvasını vermek suçlamasıyla yargılanmış ve müebbet hapis cezasına çarptırılmıştır. Bu eylemin 11 Eylül 2001 saldırılarının habercilerinden biri olduğu kabul edilmektedir.

Söz konusu radikal cemaat ve örgütleri, Seyyid Kutub'un fikirlerinin Selefiyye kaynaklı dar metincilik ve dışlamacılıkla birleştirilerek yorumlanışının sonuçları olarak kabul edebiliriz. Fakat Kutub'u Selefiyye gelenekçiliğinin tipik bir mensubu olarak değerlendirmek yanlış olur. Zira Kutup, bir hadis inkârcısı olmamasına rağmen, vahyî gerçeklere ters düşen bazı hadisleri kabulde çekinceli davranıyordu. Örneğin tefsirinde, Hz. Peygamber'e büyü yapıldığını anlatan isnadı sahih bir hadisi, peygamberlik sıfatlarıyla çeliştiği gerekçesiyle reddetmişti. Yine o, "(cennette) o gün bazı yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır" ayetinin tefsirinde meşhur rü'yetullah hadisini hiç konu etmemiş, bilakis üstü kapalı bir şekilde "gözlerin" değil "kalplerin" bakışından söz etmişti.[29] Selefiyye gelenekçiliğinin

---

27 Salih el-Verdani, *Mısır'da İslami Akımlar*, çev. H. Acar, Ş. Duman, Ankara, 1988, s. 88-90.

28 Söz konusu oluşumlar ve yöntemlerinin mukayeseli analizi için bkz. Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul, 1999, s. 292-311.

29 Bkz. Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. E. Saraç, İ. H. Şengüler, B. Karlığa, İstanbul, 1986, c. 15 , s. 394-5, c. 16, s. 445.

hassas olduğu bu çeşit konulardan dolayı Suudî Selefiyye, Kutub'u, hulûl ve vahdet-i vucûdu kabul etmekle Sûfiyye'ye, Allah'ın sıfatlarında ta'tîle giderek ve kader meselesinde cebri benimseyerek Cehmiyye'ye, rü'yetullahı inkâr ederek Mu'tezile'ye, müteşâbih nasları tevil ederek Eş'ariyye'ye, Hz. Osman ve Muaviye hakkında olumsuz kanaatler serdederek Râfiziyye'ye intisap ettiğini iddia etmiş ve onun tarihe gömülmüş bu batıl fırkaların fikirlerine tekrar can vererek Ehl-i Sünnet akidesine büyük kötülükler yaptığını söylemiştir.[30]

Ancak diğer taraftan Seyyid Kutub'un Cihadî Selefiliğe katkısı belirgin şekilde büyüktür. Onun hem *Fî Zılâl* tefsirinde hem de *Yoldaki İşaretler*'inde İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye kaynaklı olarak cihat ve dârü'l-İslâm kavramları üzerine yaptığı açıklama ve yorumlar söz konusu çevrede önemle değerlendirmeye alınmıştır. Câhilî toplum, Rabbanî metot, tevhidî öncü cemaat terimleri de yine radikal Selefî terminolojiye Kutub'un kazandırdığı kavramlardır. Aslında İslâmcılığa ait olan bu kavramlar bazı Selefî çevrelerde aşırı yorumlara tabi tutularak asıl bağlamından koparılmıştır. Cahilî toplum kavramı umumî tekfirin zeminini oluşturmuş, dârü'l-İslâm ve dârü'l-küfür kavramları halktan soyutlanmanın bir mazereti olmuş, "Rabbanî metodu" izlemedikleri için İhvân-ı Müslimîn gibi ana akımlardan kopulmuştur. Tevhidî öncü cemaat kavramı ile cemaat liderlikleri elitist bir konuma taşınarak halktan uzaklaşmış, cihat kavramı ise terör yöntemlerine yer yer dayanak yapılmıştır.

İhvân-ı Müslimîn yönetimi Seyyid Kutub'un fikirleri etrafında şekil alan söz konusu dışlamacı ve şiddet yanlısı oluşumlara karşı bir fikir savaşı başlattı. Teşkilatın Bennâ'dan sonraki ikinci lideri olan Hasan el-Hudaybî, zararlı bulduğu bu tür düşüncelere ve Bennâ'nın fikir ve mücadele çizgisinden saptıklarını düşündüğü oluşumlara karşı *Nahnü Du'ât Lâ Kudât* adlı ünlü reddiyesini yazdı.[31] Hudaybî'nin bu kitabı, özellikle Kutub'un *Yoldaki İşaretler*'indeki cahilî toplum tezine ve Mevdudî'nin *Kur'an'a Göre Dört Terim* adlı eserindeki benzer iddialarına bir cevap teşkil ediyordu. Kitabın adındaki "Davetçiyiz, Yargılayıcı Değil" vurgusu, insanların imanını sorgulayan ve onları mümin, münafık, kâfir

30 Rabî' b. Hâdî el-Medhalî, *Meâhiz Menheciyye 'ale'ş-Şeyh Sefer el-Havâlî*, s. 6-14 (Bu eser *Manhaj Observations on Safar al-Hawâlî* başlığı altında Arapça Word belgesi olarak salafipublications.org, no: ndv120002'de kayıtlıdır).

31 Bu eser, *Davetçiyiz Yargılayıcı Değil: İslam Dünyasında İnanç Sorunları* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 2002).

kategorilerinde muhatap alan hareket metodunu, Bennâ'nın İslâm'a davet yöntemini asıl referans alarak eleştiren bir vurguydu.

İhvân'ın üçüncü lideri Ömer Tilmisanî ise, görevde olduğu 1972-1986 yılları arasında, şiddeti yöntem olarak kullanan İslâmcı grupların tüm eylem ve düşüncelerini İhvân-ı Müslimîn'in kınadığını açıkça beyan etti. Hatta Tanzîmü'l-Cihâd'ın üstlendiği Mısır devlet başkanı Enver Sedat'ın ölümüyle sonuçlanan 1981 yılındaki suikast eylemini ağır bir dille eleştirdi. Sedat'ın tıpkı Hz. Osman gibi masum olarak öldürüldüğünü söylemesi, 1980'li yıllarda teröre karşı olan gruplar da dâhil tüm radikal İslâmcı cemaatlerin İhvân'ı ayıpladıkları bir argüman işlevi gördü.

1980 sonrası İhvân

İhvân-ı Müslimîn'in ancak "kelimeler yoluyla eyleme geçtiğini" söyleyen Ömer Tilmisanî'nin radikal gruplarla kendileri arasına mesafe koyma gayreti,[32] Mısır devletinin İhvân karşısındaki geleneksel duruşunda bir yumuşama yaratmadı. Hatta Sedat'ın öldürülmesi bahane edilerek, aslında hiç ilgileri olmadığı hâlde çok sayıda İhvân üyesi tutuklanarak cezalandırıldı. Abdünnâsır'ın siyasi mirasını reddetmek isteyen Enver Sedat bu gayeyle 1970'li yıllarda bir müddet İhvân'la iyi ilişkiler kurmuşsa da bu durum kalıcı olmamış, İhvân'ın kanuni hâle gelmesine müsaade edilmemişti. Sedat'ın ölüm fetvasına gerekçe olan İsrail ile 1978'de imzalamış olduğu barış antlaşmasına İhvân da karşı çıkmıştı. Sedat'ın ölümüyle iktidara gelen Hüsnü Mubarek bu antlaşmaya sadık kalınca tabii olarak İhvan ile devlet arasındaki ilişkilerde bir iyileşme kaydedilmedi.

1980'li yıllarda İhvân, üzerindeki kısıtlardan kurtulmak için bazı stratejik adımlar attı. Muhalefet partileriyle ittifaklar kurarak parlamentoya girmeye çalıştı. Vefd partisiyle yapılan koalisyonlar bu çeşittendir. Bu yıllarda kayda değer bir başarı sağlanamasa da, daha sonraki yıllarda, örneğin el-Kifâye hareketi altında bağımsız adaylarla girdiği 2005'teki seçimde 88 sandalye kazanarak parlamentoda ciddi bir güç oluşturdu. Ancak özü itibariyle demokratik olmayan bir sistem altındaki bu demokratik kazanımlar İhvân'ın gayeleri açısından önemli bir ilerlemeyi sağlamadı. İhvân'ı bu dönemde siyasi gündeme taşıyan asıl önemli gelişme, teşkilatın meslek odaları, sendikalar ve üniversite öğrenci derneklerindeki seçimlere kendi adaylarını sokarak yüksek oylarla bu kurumlarda hâkimiyet

32 Bkz. Gilles Kepel, *Peygamber ve Firavun*, çev. İ. Bendiderya, İstanbul, 1992, s. 173.

kurmasıdır. Ayrıca "çözüm İslâm'dadır" sloganıyla kenar mahallelere ve köylere hizmet götürmesi, teşkilatın taban örgütlenmesi açısından iyi bir yatırım olmuştur. Ancak takibat, gözaltılar ve tutuklamaların arkası kesilmedi. Devlet İhvân'ın tesirinin yükselişe geçtiği her dönemde çeşitli bahanelerle hareketin üzerine gitmekten geri durmadı.

İhvân'ın özellikle 2000'li yıllarda üzerinde çok çalıştığı kendi bağımsız siyasi partisini kurma hedefi 2011 yılına kadar gerçekleşmemiştir. 25 Ocak (2011) devrimi sürecine müdahil olarak devrimin başarısında önemli bir payı olan İhvân, yaklaşık 60 yıldır elde edemediği yasal statüsünü devrimden sonra geri alarak kendi siyasi partisi olan Hürriyet ve Adalet Partisi'ni kurdu. 2011-2012 seçim maratonunda yüzde 46 oyla birinci çıkan bu parti, 2012'deki devlet başkanlığı seçimlerine de kendi adayıyla girerek Muhammed Mursî'yi cumhurbaşkanı seçtirdi. Ancak Mursî, savunma bakanı olarak atadığı General Abdülfettah Sîsî'nin 3 Temmuz 2014 günü yaptığı darbeyle görevden alınıp tutuklandı. Askeri darbeye haftalarca meydanlarda direnen İhvân mensupları ve destekçileri, düzenledikleri bu kitlesel eylemleriyle sonuç almaya çalışsalar da, asker ve polisin çok sert müdahalesiyle yüzlerce can kaybı vererek meydanlardan çekilmek zorunda kaldılar. İhvân ve partisi yeniden yasaklandı. İhvân lideri Muhammed Bedî'in de dâhil olduğu yüzlerce İhvân mensubu ülkede şiddet olayları çıkartmak suçlamasıyla idama ve ağır hapis cezalarına mahkûm edildiler.

İhvân teşkilatına üyeliğin esaslarını ve idari mekanizmaların işleyişini düzenleyen tüzük ve yönetmeliklerde zaman içinde reformlar yapılsa da, üyeliğe giriş ve liderliğe yükseliş süreçlerinde esaslı bir değişim olmamıştır. Üyelik iki ana kademede gerçekleşmektedir. Aday üyeler belli bir süre içinde iyi hâllerine ve aldıkları sorumlulukları yerine getirip getirmediklerine bağlı olarak teşkilat üyeliğine layık olduklarını ispat edecek bir performans sergilediklerinde, ettikleri bağlılık yeminiyle asil üyeliğe yükseltilirler. Üyeler aidat öderler, kendilerine uygun görülen işlerde vazife alırlar, teşkilat hiyerarşisinde seçme ve seçilme hakkı kazanırlar. Kadınlar, öğrenciler, memurlar, işçiler, çiftçiler, ticaret odaları, basın-yayın, spor, dış ilişkiler, eğitim, davet ve propaganda gibi birçok alanda icracı güçlü ara teşkilatlara sahip olan İhvân-ı Müslimîn'in genel irşad bürosu (Mektebü'l-irşâdi'l-'âm) ve onun altındaki şura meclisi cemaatin en yüksek karar organlarıdır. İhvân'in lideri olan Genel Mürşid (el-Mürşidü'l-Âm) bu üst organlar tarafından oylamayla seçilir. Önceden hayat boyu

olan liderlikte kalma süresi, 1990 yılındaki değişiklikle yeniden seçilmeye imkân verecek şekilde altı yılla sınırlandırılmıştır.[33]

Diğer Ülkelerde İhvân

Arap dünyasında Mısır dışındaki İhvân teşkilatları, genel merkezin ana prensiplerine bağlı kalma taahhüdünde bulunmakla birlikte idari olarak özerk yapılarda olan örgütlerdir. Bu ülkelerdeki teşkilatların liderleri Genel Murakıb (el-Murâkıbü'l-'Âm) ünvanını taşırlar. İhvân-ı Müslimîn Suriye, Irak, Filistin gibi ülkelerde kurulmuş teşkilatlara bizzat ismini kullanma izni vererek onlarla özdeşleşmiş; Tunus, Fas, Yemen gibi ülkelerde ise teşkilatın davet ruhunu taşıyan siyasal İslâmcı yapıları kendisiyle organik bağları olmasa da benimsemiş ve onları desteklemiştir.[34]

Arap âlemindeki İhvân yapılanmalarının belki de en önemlisi Suriye teşkilatıdır. Siyasi ve inkılâpçı yönü baskın bir teşkilat olan Suriye İhvânı'nın resmi kuruluş tarihi 1945 olarak verilir. Kurucu lider, el-Ezher'de okurken Mısır İhvânı'nı yakından tanıyan ve bizzat örgüt faaliyetlerine dâhil olan Dr. Mustafa es-Sibâî'dir (ö. 1964). Şam Şeriat Fakültesi dekanı iken 1941'de kurduğu Muhammed'in Gençleri (Şebâbu Muhammed) teşkilatı Suriye İhvânı'nın tabanını teşkil etmiştir. Sosyalizmin İslâm'a uygun olduğu tezini işleyen *İştirâkiyyetü'l-İslâm* adlı kitabını 1959'da yayımlayan Sibâî,[35] işçi ve köylü haklarını savunan bir politik çizgide siyaset yapmış, fakat din karşıtı laik sol çevrelerin her zaman karşısında yer almıştır.

Suriye ve Mısır devletlerinin birleştiği 1958-1961 yıllarında, İhvân'ın Mısır'daki yasaklığı nedeniyle Suriye İhvân'ı da aynı muameleye maruz kaldı. 1963'te Baas rejiminin iktidara gelişiyle yeniden yasaklı hâle geldi. Teşkilatın 1960 ve 1970'li yıllardaki lideri olan İsâm el-Attâr'ın ılımlı siyaseti özellikle Halep ve Hama şehirlerindeki İhvân birimleri tarafından

---

33 İhvân-ı Müslimîn teşkilatı hakkında bkz. İbrahim el-Beyyûmî Ğânim, "İhvân-ı Müslimîn", *DİA*, c. 21, s. 580-3; Said Havva, *Müslüman Kardeşler Hareketine Giriş*, çev. M. Said Şimşek, Konya, 1980; Brynjar Lia, *Müslüman Kardeşlerin Doğuşu 1928-1942*, çev. İhsan Toker, İstanbul, 2013; Wickham, Carrie Rosefsky, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, Princton, 2013.

34 Mısır dışındaki İhvân-ı Müslimîn yapılanması hakkında bkz. Hilal Görgün, "İhvân-ı Müslimîn (Mısır Dışındaki İhvân-ı Müslimîn Teşkilatı)", *DİA*, c. 21, s. 583-6.

35 Bu eser *İslam Sosyalizmi* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (çev. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul, 2010).

tasvip görmedi. Halep'te Abdülfettah Ebû Ğudde (ö. 1997), Hama'da Mervan Hadîd (ö. 1976) gibi isimler etrafında yeni İhvan liderlikleri oluştu. Ebû Ğudde Ezherli bir hadis âlimiydi ve 1967'de ülkesini terkederek geri kalan hayatını bir ilahiyat hocası olarak Suudi Arabistan'da geçirdi. Ziraat mühendisi Mervan Hadîd ise Kutubçu bir çizgide daha radikal bir mücadeleyi örgütledi. Kurmuş olduğu et-Tâli'a el-Mukâtile (Savaşan Öncüler) örgütü 1960'lı yıllardan itibaren Hama merkezli olarak militer bir teşkilat ağı kurdu. Ülkede yüzde 12'lik bir azınlığa tekabül eden Nusayrî/Alevî mezhebine mensup Esed ailesinin bir askeri darbeyle 1970'te iktidarı ele geçirmesiyle birlikte İslâmî hareket üzerinde artan baskılara, rejimin önemli şahsiyetlerine suikastler düzenleyerek karşılık veren Hadîd cezaevinde vefat etti. Başlattığı hareket 1976-1982 yılları arasındaki İhvân isyanının zeminini oluşturdu.

Sünnî çoğunluğun Nusayrî/Alevî azınlık rejimine karşı bir isyanı olarak da görülebilecek söz konusu kalkışma, İhvân'ın o dönemdeki lideri Adnan Sa'deddin (ö. 2010) ile Muhammed Beyânûnî ve Said Havvâ'nın öncülüğünde kurulan Suriye İslâm Cephesi'nin bayrağı altında yürütülmüştür. Silahlı eylemlere ilaveten grevler ve sokak gösterileriyle de desteklenen bu devrimci ayaklanma Hama Katliamı diye tarihe geçen trajik hadiseyle neticelenmiştir. İsyanın merkezi olan Hama şehri 1982'nin Şubat ayında havadan ve karadan günlerce bombalanmış, en iyimser rakamlarla 10 ila 20 bin kadar insan bu olaylar sırasında hayatını kaybetmiştir. İsyanın ardından İhvân liderliği Suriye'yi terketmiş, ılımlı kesim daha çok Avrupa ülkelerine hicret etmiş, radikal kanatlar ise mücadeleyi tekrar başlatmak için Irak'a ve Ürdün'e geçmiştir. Eserleriyle Türkiye'de tanınan İslâm âlimi Said Havvâ (ö. 1989) bu ikinci grup arasındadır. İran İslâm Cumhuriyeti'nin isyan sürecinde müttefiki olduğu Suriye rejimine destek vermesi, başta İhvân olmak üzere Sünnî İslâmcı hareketlerin bundan sonra İran rejimine mesafeli durmasına yol açmıştır. İran'la savaş hâlindeki Irak'ta bir müddet ikamet eden Havvâ, *el-Humeyniyye* adlı kitabında İslâm Devrimi'nin liderini küfürle suçlamıştır. Havvâ'ya göre, Devrim'in "İslâmîliği" tamamen bir aldatmacadır ve Sünnîliği İslâm âleminde gerileterek Şiîliği ikame etmekten başka bir amacı bulunmamaktadır.[36]

Arap devrimlerinin bir parçası olarak 2011'de Suriye'de başlayan isyan sürecinde İhvân liderliği tümüyle ülke dışındaydı ve uzun yıllar

---

36 Bkz. Said Havvâ, *el-Humeyniyye: Şuzûz fi'l-akâid ve şuzûz fi'l-mevâkıf*, Beyrut, 1987.

Suriye'den uzak kalması nedeniyle isyanın askeri boyutuna önemli bir katkıda bulunamadı. Ancak İhvân söz konusu tarihi geçmişiyle Esed karşıtı muhalefetin sivil unsurları arasında ismi en önde bulunan oluşumlardan birisi olmayı sürdürmektedir.

Irak İhvânı'nın kurucusu Muhammed Mahmud es-Savvâf (ö. 1992) bir Ezherlidir ve memleketi Musul'da el-Uhuvvetü'l-İslâmiyye (İslâmî Kardeşlik) adıyla 1948 yılında teşkilatın temelini atan kişidir. 1950'li yıllarda başkent Bağdat'ın yanısıra kuzeyde Süleymaniye, Erbil gibi Kürtlerin ve güneyde Kerbela, Necef gibi Şiîlerin yaşadığı şehirlerde şubeler açarak gayri resmi de olsa Irak genelinde teşkilatlanan İhvân, 1960 yılında Irak İslâm Partisi'ni (Hizbü'l-İslâmî el-Irakî) kurarak bizzat siyasete dâhil oldu. Fakat monarşiye son vererek devleti ele geçiren milliyetçi sol hükümet 1961'de bu partiyi kapattı. Bu yasak 1968'de iktidara gelen Baasçılar tarafından da devam ettirildi. 1970'lerin başında İhvan toplu tutuklamalar karşısında tümüyle yeraltına inmek zorunda kaldı.

Yaklaşık 40 yıl süren bu yasaklı devre 2003'te Baas rejiminin düşüşüne kadar sürdü. Parti yasallığını tekrar elde edince kısa sürede siyasi örgütlenmesini tamamlayarak seçimlere katılma kararı aldı. İhvân'ın 2005'teki genel seçimlere iştiraki, 2003'ten beri Irak'ta bulunan ABD askeri varlığına karşı silahlı mücadele yürütmekte olan el-Kâide'nin Irak kolu tarafından kınandı. Irak'ta Sünnîlerin siyasal koalisyonunun (Cebhetü't-Tevâfuk) başına geçen Irak İslâm Partisi, Şiîlerin çoğunlukta olduğu hükümetlere ortak olarak katıldı. Yabancı askeri varlığa karşı çıkan parti, Irak'ın Şiî, Sünnî ve Kürt federasyonlarına bölünmesine de ilkesel olarak muhalefet etmekte, birleşik Irak'ı savunmaktadır.

Kurucu lider Savvâf Suriye İhvânı'nın kurucusu Sibâî gibi âlim ve mütefekkir bir şahsiyetti. Irak'taki liderliği sürecinde sosyalist siyasetçiler ve örgütlerle sürekli mücadele içinde oldu. Dava yoldaşı ve yakın arkadaşı Sibâî'nin aksine Savvâf, İslâm ile sosyalizmin hiçbir ilişkisinin bulunmadığını savunmuştur. *İştirâkiyyetü'l-İslâm* adlı eseri bu görüşü desteklemektedir.[37] Savvâf'ın Iraklı İhvân mensuplarından kurduğu askeri birlik Filistin'de siyonist güçlerle savaşan İslâmcılar arasında yerini alarak önemli yararlılıklar göstermiştir. 1960'ta Savvâf'tan liderliği devralan ve bu görevini ülkeyi terketmek zorunda kaldığı 1992 yılına kadar

37 Bu eser *İslam'da Sosyalizm Yoktur* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (çev. Ramazan Nazlı, İstanbul, 1988).

sürdüren fıkıh profesörü Abdülkerim Zeydân (ö. 2014), ilmi ve fikri üretimiyle İslâm âleminde itibar kazanmış bir İslâm âlimidir.

Irak Kürdistanı'nda İhvân bağlantılı siyasi çalışmalar Selahaddin Bahaeddin adlı bir öğretmen tarafından 1994'te kurulan İslâmî Kürdistan Birliği (Yekgirto İslâmî Kürdistan) ile başlamıştır. Bu oluşum Barzanî ve Talabanî'nin partilerinin ardından en güçlü siyasi örgüt olarak Kuzey Irak'ta faaliyetlerini sürdürmektedir.

Ürdün İhvânı, Abdüllatif Ebû Kûre'nin (ö. 1967) 1930'lardan itibaren bazı vakıflar altında devam eden faaliyetlerini 1945 yılında Amman'da İhvân-ı Müslimîn Cemiyeti adıyla birleştirmesiyle doğmuştur. 1948 Arap-İsrail savaşında yer alan İhvân birlikleri içinde Ürdün'den de önemli sayıda mücahit bulunmaktaydı. Bir hukukçu olan Ürdün İhvânı'nın ikinci lideri Muhammed Abdurrahman Halîfe (ö. 2006), 1953-1994 arası tam 41 yıl teşkilata başkanlık yaptı. İhvân'ın politik kolu olan İslâmî Çalışma Cephesi (Cebhetü'l-Ameli'l-İslâmî), Halîfe'nin döneminde 1992 yılında kuruldu. Bu parti, daha çok aşiretlerce desteklenen bağımsız ve renksiz adayların yarıştığı Ürdün seçimlerine ideolojik kimliği belli bir siyasi örgüt olarak girmekte, bilhassa şehir merkezlerinde önemli oranda bir desteği yanına çekebilmektedir.

Ebû Kûre'nin, Halîfe'nin ve sonraki liderlerin Ürdün Hâşimî kralarıyla ilişkileri inişli çıkışlı olmuştur. Mısır'daki merkezin ve diğer şubelerin devletlerle olan çok gerilimli münasebetlerine ve kanuni faaliyetlerden menedilmelerine karşın Ürdün İhvânı, Hâşimî ailesinin himayesinde uzun dönemler rahat bir çalışma ortamı yakalayabilmiştir. Fakat Ürdün'ün İsrail'le kurduğu yakın ilişkilere ve yaptığı antlaşmalara sert şekilde ve sürekli muhalefet göstermesi, boykot ve sokak gösterileri düzenlemesi, ayrıca Ürdün'de yasaklı olan Hamas örgütüne destek vermesi nedeniyle İhvân, zaman zaman kanuni takibatlara ve yasaklara maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Ürdün İhvânı'nın baş gündemini, İhvân'ın genel yaklaşımına uygun olarak "siyasi olmaktan çok İslâmî bir mesele" addettiği Filistin sorunu oluşturmaktadır.

Filistin İhvânı'nın tarihini bazı kaynaklar, önce İngilizlere sonra da siyonistlere karşı Filistin direnişini başlatan şahıs olan Kudüs baş müftüsü el-Hâc Emîn el-Hüseynî (ö. 1974) ile başlatırlar. el-Hüseynî her zaman Bennâ ve İhvân için kendisiyle istişare edilen ve işbirliği yapılan sembol bir şahsiyet olmuştur. Ancak Hüseynî resmi anlamda İhvân'ın Filistin liderliğini hiçbir zaman üstlenmemiştir. Asıl olarak teşkilat,

kayınpederi Hasan el-Bennâ tarafından Filistin'de İhvân'ı yapılandırmakla görevlendirilen Said Ramazan'ın (ö. 1995) 1945'te Kudüs'te ilk şubeyi açmasıyla faaliyete geçmişti. Irak ve Suriye gibi ayrı bir riyaseti bulunmayan, doğrudan Kahire'ye bağlı olan teşkilatın 1947'de şube sayısı 25'e ulaştı. Gazze, Batı Şeria ve Doğu Şeria (Ürdün) ilk başta aynı çatı altındaydılar. Batı Şeria 1950'de Ürdün devletinin kontrolüne verilince Gazze teşkilatı bundan sonra gelişmesini kendi başına sürdürdü.

Şeyh Ahmed Yâsin Gazze İhvânı'nın önde gelen liderlerindendi. 1973'te kurdukları Mücemma'ü'l-İslâmî, daha çok mülteci kamplarında sağlık hizmetleri vermekte, aşevleri ile yoksullara yardım götürmekte, mahalli lokaller üzerinden gençlere ulaşıp onlara dini ve ahlaki eğitim imkânları sunmaktaydı. Birinci Filistin ayaklanması (I. İntifada: 1987-1991) sırasında siyonist işgale karşı İslâmcı bir direniş örgütü olarak ortaya çıkan **Hamas** (Hareketü'l-Mukâveme el-İslâmiyye), Ahmed Yâsin ve altı arkadaşı tarafından bu yapısal zemin üzerine inşa edildi. Hamas siyasi, sosyal, kültürel faaliyetleriyle kısa sürede geniş halk desteğini de arkasına alan kapsamlı bir teşkilat hâline geldi.[38] 1992'de Hamas'ın askeri kanadı olarak teşkil edilen İzzeddin Kassâm Tugayları, II. İndifada'da (2000-2005) büyük yararlılıklar gösterdi. Bu süreçte sırasıyla liderleri Ahmed Yâsin ile Abdülaziz Rantisî'yi 2004 yılında 26 gün arayla İsrail'in düzenlediği suikastlere kurban verdi. Tugaya ismini veren Şeyh İzzeddin Kassâm (ö. 1935), Filistin'deki İngiliz sömürge yönetimine ve siyonist yayılmacılığa karşı silahlı mücadele yürütürken şehit olmuş el-Ezherli bir mücahitti.

Hamas bir taraftan İsrail'le çatışırken diğer taraftan Filistin'deki mücadele ortağı ve aynı zamanda siyasi rakibi seküler Fetih'le ciddi sorunlar yaşadı. Temel ideolojik ayrılıklar bir tarafa, gittikçe müzmin bir hâle evrilen ihtilafın başlıca nedeni, İsrail ile Fetih arasındaki Oslo Mutabakatı'nı tanımayan Hamas'ın, silahlı eylemlerine devam etme kararıydı. 2006 seçimlerinde Gazze'de Fetih'e açık üstünlük sağlayan ve hükümeti kuran Hamas'ın uluslararası ekonomik yaptırımlar üzerinden güç durumda bırakılması ve Hamas'tan başbakan seçilen İsmail Heniye'nin Fetih'ten olan devlet başkanı Mahmud Abbas tarafından görevden alınması iki örgüt arasındaki gerginliği son haddine taşıdı. 2007'de iki örgüt arasında cereyan eden şiddetli çatışmalar sonucunda Gazze tümüyle

38 Hamas hakkında ayrıntılı malumat için bkz. Khaled Hroub, *Hamas: A Beginner's Guide*, New York, 2010.

Hamas'ın kontrolüne geçti. Hamas fiili olarak iki başlı yönetilen bağımsız Filistin devletinde Gazze bölgesine hükmetmektedir ve İsrail'in uyguladığı ağır ambargo altında mücadelesini sürdürmektedir.

Fethi Şikâkî Gazze İhvânı'nın içinden yetişmiş diğer bir önemli siyasi figürüdür. 1970'lerin ikinci yarısında tıp eğitimi için bulunduğu Kahire'de el-Cemaatü'l-İslâmiyye ve Tanzîmü'l-Cihâd'la irtibat kurmuş, Kutubçu fikirlerden etkilenmişti. İran'daki İslâm Devrimi Şikâkî'nin düşüncesinde daha derin bir tesir bıraktı. 1970'lerin sonunda kendisi gibi düşünen arkadaşlarıyla **İslami Cihad**'ı kurdu. Teşkilatın askeri kanadı olarak faaliyet gösteren Kudüs Tugayları, Filistin'de intihar saldırılarını başlatan organizasyon oldu. İran devleti ve Lübnan'daki Hizbullah'la yakın irtibatlı bir teşkilat olması, İslâmî Cihad'ı zaman içinde İhvân-ı Müslimîn ve Hamas çizgisinden ayrı düşürdü. İslâmî Cihad Sünnîlerden oluşmasına rağmen İran'ın siyasi hattını takip eden nadir siyasal İslâmcı oluşumlardan bir tanesidir. Kurucu lider Şikâkî 1995'te Malta'da Mossad ajanlarının düzenlediği bir suikast sonucu öldürüldü.[39]

Yakın dönemin tanınmış İslâmcı şahsiyetlerinden Dr. Abdullah Azzam da Filistin ve Ürdün İhvânı içerisinde yetişmişti. 1980'de ilahiyatçı bir öğretim üyesi olarak geldiği Pakistan'da Afgan Cihadı ile yakından ilgilendi ve bir yardım kuruluşu olarak kurduğu Mektebü'l-Hidemât vasıtasıyla Arap kökenli gönüllülerin Afganistan'a taşınması ve ihtiyaçlarının karşılanması hizmetini üstlendi. Üsame bin Ladin ve el-Kâide'nin kurucu kadrosu çoğunlukla bu yolla bölgeye intikal etmişlerdi. Dr. Azzâm 1989'da Peşaver'de uğradığı bir bombalı saldırıda iki oğluyla birlikte vefat etti. *Kervana Katıl* (*Elhık bi'l-kâfile*), *Afgan Cihadında Rahman'ın Ayetleri* (*Âyâtü'r-Rahmân fî cihâdi'l-Afğân*) gibi kitapları 1990 ve 2000'li yıllarda İslâm dünyasının değişik ülkelerindeki sıcak İslâmî mücadelelere muhacir katılımları teşvik ettiği için, Dr. Azzâm haklı olarak "küresel cihadın babası" olarak anılmaktadır.[40] Fakat onun akidevi ve ideolojik duruşu ile savunduğu mücadele çizgisi, yer yer tekfirciliğin de eşlik ettiği el-Kâide'nin tedhişçi yöntemlerinden daha çok İhvân-ı Müslimîn'in ortayolculuğuna ve cihat metoduna yakın durmaktadır.

---

39 Konu hakkında ayrıntılı malumat için bkz. Hasan Hameyar, *Fethi Şikaki ve İslami Cihad*, çev. O. K. Sarıalioğlu, İstanbul, 2013.

40 Dr. Abdullah Azzâm'ın tüm eserleri *Dr. Azzam Külliyatı* adı altında 2006 yılında Vera Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

Sıcak mücadelede önemli tecrübelere sahip Suriye ve Filistin İhvânı'na pek benzemeyen bir tarihi geçmişi olan **Sudan İhvânı**, siyasi yönü baskın, belki de en kapsamlı ve bir o kadar problemli siyasallaşma tecrübesi olan bir İhvân şubesi olarak dikkat çeker. Mısır'da yüksek tahsil yapmış Sudanlı üniversitelilerin 1940'ların son yıllarından itibaren ülkelerinde İhvân modelini esas alan çeşitli dernekleşme faaliyetleri ile birlikte İhvân'ın Sudan'daki varlığı başlamış oldu. Bu küçük organizasyonlar 1954 yılında birleşerek Mısır'dan bağımsız şekilde resmiyet kazanan Sudan İhvân-ı Müslimîn'ini oluşturdular. 1960'lardan itibaren İhvân, selefî ve sufî yapılanmaları da içine alan İslâmî Misak Cephesi (Cebhetü'l-Mîsâk el-İslâmî) adlı geniş tabanlı siyasi bir koalisyonun kuruluşuna öncülük etti. 1986'da Dr. Hasan Turâbî'nin kurduğu Milli İslâmî Cephe (Cebhetü'l-İslâmiyye el-Kavmiyye) de aynı şekilde İhvân'ı siyasi sahada temsil etmeyi sürdürdü.

Sudan İhvânı'nın bundan sonraki tarihi aslında yakın dönem İslâmcılığının en meşhur şahsiyetlerinden birisi olan Hasan Turâbî'nin hayat hikâyesidir denilebilir. Bir tarikat şeyhinin oğlu olarak 1932'de dünyaya gelen Turâbî, Hartum Üniversitesi'nde ve Londra King's College'de hukuk eğitimi aldı, doktorasını Sorbonne'da tamamladı. Çok iyi bir kariyerle ülkesine döndükten sonra İhvân'ın çalışmalarına dâhil oldu. İslâmî Misak Cephesi'nin başkanlığına seçildiği 1964'ten 1979 yılına kadar Sudan İhvânı'na liderlik etti. Bu süreçte İhvân, üniversitelerde sosyalist yapılanmaların karşısında en örgütlü güç olarak belirdi. İyi yetişmiş kadrolarıyla ekonomik kurumlarda, askeri kadrolarda ve yüksek bürokraside kendisine yer edindi. Seçimlere katılarak parlamentoda temsil edildi. Turâbî'nin yer yer İhvân-ı Müslimîn'in genèl prensipleriyle çelişen başına buyruk hareketleri ve fazla cüretkâr bulunan bazı dini kanaatleri teşkilat içinde rahatsızlık yaratmıyor değildi. Onun devleti devralmak hedefiyle giriştiği siyasi manevraları bir tarafa, Sudan İhvânı'nın Mısır'daki genel merkezle uyumlu geleneksel faaliyetleri Sâdık Abdullah Abdülmâcid ve el-Hibr Yusuf Nûr ed-Dâyim gibi İhvân liderleriyle devam etti. Fakat Turâbî, söz konusu iç ihtilafa rağmen entelektüel kimliği, siyasi karizması ve güçlü nüfuz alanıyla Sudan İhvânı'nın önderi ve temsilcisi olarak anılmayı bundan sonra da sürdürdü.

Turâbî ve ekibi hem Sâdık el-Mehdî'nin sağ, hem de Cafer Numeyrî'nin sol hükümetleri zamanında bazen dışarıdan muhalefet etmek suretiyle, bazen de bizzat hükümette görev alarak anayasanın İslâmîleşmesinde ve şeriat hükümlerinin uygulanmasında çok önemli

roller üstlendiler. 1989'da ise General Ömer el-Beşir ile işbirliği hâlinde Sâdık el-Mehdî'nin seçilmiş hükümetini bir askeri darbeyle devirerek devleti bütünüyle ele geçirdiler. Turâbî 1999 yılına kadar Sudan Millet Meclisi'nin başkanlığını yürüttü.

Bu süreçte zikredilmesi gereken önemli bir olay, 1991 yılında Arap-İslâm Halk Konferansı'nın (el-Mu'temerü'ş-Şa'bî el-Arabî el-İslâmî) Hartum'da toplanmasıdır. Konferans'ın genel sekreterliğini Turâbî üstlenmişti. Fas'tan Filipinlere kadar 45 ayrı ülkeden tamamına yakını muhalif 200'den fazla İslâmî teşkilat liderinin davet edildiği bu konferans, küresel çapta bir İslâmcı birliğin tesisi hedefiyle gerçekleştirilmiştir. 1993'teki ikinci kongrede delege sayısı 500'ü aşıyordu. Bunların arasında silahlı mücadele yürüten örgütler de bulunmaktaydı ve bunların bir kısmına Sudan'da eğitim kampları tahsis edilmişti. Üsame bin Ladin de o yıllarda Sudan'daydı. Onun Afganistan'da iş başına gelen Talibân yönetimiyle ilişkileri belirsizliğini koruyordu. Niyeti el-Kâide'nin merkezini Sudan'a taşımaktı. Fakat Sudan devleti uluslararası baskılara direnemedi. Çok kârlı ticari ortaklıklar kurduğu bin Ladin'i ülkeden çıkartmak zorunda kaldı. O da Taliban'la tesis ettiği ittifaka güvenerek 1996'da Afganistan'a geri döndü ve örgütüyle birlikte kalıcı olarak bu ülkeye yerleşti.

Hasan Turâbî ile el-Beşîr'in ortaklığı uzun ömürlü olmadı. Devletin tepesindeki güç mücadalesi, el-Beşîr'in 1999 yılında parlamentoyu feshetmesiyle Turâbî aleyhine neticelendi. Turâbî için bundan sonra kötü günler başladı, tutuklanma ve ev hapisleri birbirini izledi. İhvân-ı Müslimîn'in büyükleri, İslâm âleminin her tarafından yakın dostları ve talebeleri Turâbî'den artık siyaseti bırakmasını, fikirleri ve engin tecrübesiyle İslâmcıları aydınlatacak kültürel çalışmalarda bulunmasını istediler. Fakat o siyasette kalmakta ısrar etti. Turâbî başkanı olduğu Sudan Halk Kongresi Partisi (Hizbü'l-Mu'temer eş-Şa'bî) üzerinden, İslâmî prensiplerden saptığını iddia ettiği el-Beşîr rejimine karşı siyasi mücadelesini hâlen sürdürmektedir.

Hasan Turâbî'nin mücadele çizgisi, pragmatik ve fırsatçı bir siyasetçi portresini ortaya koymaktadır. Askeri darbeden sonra Sudan'ın içine düştüğü sıkıntılar, Darfur'daki iç savaş ve Güney Sudan'ın ayrılarak bağımsızlığını kazanması, "tepeden aşağıya" bir ıslah metodunu benimsemiş siyasal İslâmcı ideolojiyi tenkit eden gelenekçi ve kültürel ıslahatçı hareketlerin kullandığı elverişli argümanlara dönüştü. Diğer taraftan ise Turâbî, tecdîd ve içtihat yanlısı düşüncesiyle, yer yer İslâmî gelenekçiliğin

kulvarına giren ıslahatçı hareketlerin önüne alternatif bir ufuk açtı. İslâmcı bir Arap mütefekkir olarak kadın hakları üzerine yapmış olduğu güçlü vurgular, özellikle kadının geri planda kaldığı Arap dünyasındaki ıslahatçı hareketlerde kadınların faaliyetlere katılımını teşvik eden olumlu bir tesir bıraktı. Had cezaları, irtidat suçu, hicâb, müzik gibi tartışmalı konularda vermiş olduğu modern fetvalar, bir taraftan tepki çekmekte, diğer taraftan ise "ön açma" vazifesini geleneğe saygıya tercih eden siyasal İslâmcı ıslahatçılara, insanları yönetmeyi kolaylaştıracak bir takım şer'i imkânlar sunmaktadır.[41]

Yemen İhvânı el-Ezher'de tahsil gören Yemenli öğrenciler tarafından 1960'lı yılların başında kuruldu. Bunlar arasındaki en önemli iki isimden Abduh Muhammed el-Mehlâfî 1969'da genç yaşta vefat etti. Diğer isim olan Abdülmecid ez-Zindanî ise Yemen İhvânı'nın en bilinen figürü oldu. Hem Zeydî imamet hem de sosyalist cumhuriyet döneminde ülkedeki siyasi şartlar, İhvân'ın Yemen'de etkili bir varlık göstermesini engelledi. Zindanî uzun yıllar Suudi Arabistan'da hocalık yaptı. Birleşik Yemen'in 1990'daki kuruluşundan sonra İhvân yanlıları, önemli kabile federasyonlarıyla ittifak hâlinde Islah Partisi'ni (et-Tecemmu'u'l-Yemenî li'l-Islah) kurdu. Partinin genel başkanlığını kabile federasyonları adına Şeyh el-Ahmer üstlense de, teşkilatın idaresi İhvân kadrolarınca yürütülmektedir. Yemen'i 34 yıl yöneten Ali Abdullah Salih ile bazen iyi bazen kötü ilişkiler geliştiren İhvân, devrim sürecinde güçlü şekilde yer almak suretiyle Salih'in 2012'de iktidardan düşürülmesinde aktif rol oynadı. Devrim sonrasındaki hükümette önemli görevler üstlenmiş olan el-Islah kadrolarının, Zeydiyye mezhebine mensup Hûsî hareketinin 2014'te başkent San'a'nın kontrolünü ele geçirmesi ile beraber devlet üzerindeki gücü önemli ölçüde azaldı.

Körfez ülkelerinde İhvân'ın örgütlenişi görece daha geç tarihlere rastlar. Bahreyn'e 1941'de bir talebe teşkilatı olarak giren İhvân, 1980'de Cem'iyyetü'l-Islah adı altında daha kapsamlı bir örgütlenmeye geçti ve bu organizasyonun siyasi kanadı olarak el-Minber el-Vatanî doğdu. el-Minber ülkedeki Şiî kökenli ve seküler partilere nispeten ciddi bir başarı gösteremese de, bazen ittifak kurduğu Selefiyye meşrepli Asâle partisiyle birlikte Sünnî azınlığın önemli temsilcilerinden birisi olarak siyaset sahnesinde yerini aldı. Kuveyt'te ise 1952'de Cem'iyyetü'l-İrşâd teşkilatı altında boy

41 Hasan Turâbî'nin düşencesi üzerine yapılan kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Abdülvahhab el-Efendi, *Turabi Devrimi*, çev. H. Kösebalaban, İstanbul, 1993.

gösteren İhvân fikriyatı, siyasi sahada İslâm Anayasa Hareketi (Hades: el-Hareke ed-Dustûriyye el-İslâmiyye) adı altında 1991'de partileşti.

Suudi Arabistan 1970'lerde, Katar ise 2000'li yıllarda İhvân mültecilerinin sığındıkları ülkeler oldular. Bennâ'nın öğrencilerinden meşhur Mısırlı âlim Yusuf el-Kardâvî, ülkesini 1961'de terkettikten sonra uzun yıllarını Katar'da geçirdi. Mısır'a ancak 2011 devrimiyle dönebildi. İhvân'ın adayı olarak devlet başkanı seçilen Mursî'nin bir askeri darbeyle devrilmesinden sonra İhvân ülkede yasaklanınca tekrar Mısır'dan ayrılmak zorunda kaldı. Mısır hükümeti gıyabında uluslararası tutuklama kararı çıkarttı.

Suudi Arabistan ise 1970'lerden sonra hem Mısır'dan, hem de Suriye ve Irak'tan muhacir olmuş İhvân'ın ileri gelen birçok mensubuna ev sahipliği yaptı. Abdülfettah Ebu Gudde ile Seyyid Kutub'un kardeşi Muhammed Kutub bunlar arasında en meşhurlarıdır. Suudi ülkesinin çağdaş İslâmcılıkla tanışması bu yolla olmuş, İhvân'ın siyasi düşünceleri bazı prensler ve Vehhabî âlimler de dâhil önemli bir kesim üzerinde ciddi tesir bırakmıştır. Şeriatın bir devlet hukuku olarak hayata geçirilmesinde bu kesimin öncülüğü gerçekten dikkate değer. Ayrıca kendilerine "*sahve* (uyanış) uleması" denilen İhvân eğilimli Selefî âlimler, Suudilere sıkı sıkıya bağlı geleneksel Selefî âlimlerden farklılaşarak yer yer Suudi rejimini de politikasından dolayı eleştiren bir ideolojik İslâmcı duruşun temsilcileri oldular. Cihadî Selefî düşüncenin temellerinin atılmasında *sahve* âlimlerinin rolü yadsınamaz.

Söz konusu ilişki Suudi rejimini sürekli rahatsız etmiştir. Bir dini ıslah ve davet hareketi olmanın ötesinde demokratik bir İslâmî devlet sistemini savunan İhvân, monarşik Körfez ülkelerinin asla kabul edemeyecekleri bir siyasal ideali taşımaktadır. 2011 yılından itibaren Arap diktatörlerin yönetimden uzaklaştırılması ve oluşan özgür siyasi atmosferde İhvân yanlısı siyasi güçlerin iktidarları serbest seçimlerle devralmaya başlamaları, bu krallıklar tarafından varlıklarına karşı büyük bir tehdit olarak görülmüştür. Mısır'ın seçilmiş devlet başkanı Mursî'nin devrilişinde darbecilere en büyük destek, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nden gelmişti. Kendi ülkesinde siyasi partileşmeye izin vermeyen Suudilerin, diğer Arap ülkelerinde İhvân partilerine rakip olan Selefî partileri desteklemeleri de yine İhvân'ı zayıflatmaya matuf bir stratejinin ürünüdür.

Kuzey Afrika ülkelerine İhvân fikriyatının taşınması, Mısır'da okuyan İslâmcı öğrencilerin ülkelerine dönüşleriyle veya haklarındaki

kanuni takibatlar nedeniyle bu ülkelere hicret eden Mısır ve Suriyeli İhvân mensuplarının öncülüğünde gerçekleşti. Libya'da 1940'ların sonunda başlayan İhvân örgütlenmesi 2011 devrimine kadar yeraltında kalmak zorunda kaldı. Birçok İhvân mensubu çok uzun yıllar hapis yattı. Teşkilat 2012'de Adalet ve İnşa Partisi'ni (*Hizbü'l-Adâle ve'l-Binâ*) kurarak siyasi mücadeleye girdi. Yapılan ilk genel seçimde, Arap devrimlerinin ardından İhvân partilerinin Mısır ve Tunus'ta ulaştıkları yüksek destek oranlarına ulaşamayan Adalet ve İnşa Partisi, yüzde 10'luk bir oy oranıyla beklentilerin çok altında kaldı.

Tunus'ta İhvân fikriyatı, felsefe mütehassısı akademisyen Râşid el-Ğannûşî ile hukukçu Abdülfettah Mûrû'nun 1973'te kurduğu el-Cemaatü'l-İslâmiyye ile temsil edilmeye başlandı. 1981'de İslâmî Yöneliş Hareketi (Hareketü'l-İtticâh el-İslâmî) adıyla partileşen grup, 1980'li yıllarda Tunus'ta öğrenciler ve işçiler arasında en etkin örgütlü gruptu. Parti yasaklanınca Ğannûşî ve arkadaşları 1989'dan itibaren Nehda (Uyanış) Hareketi ile yollarına devam ettiler. Lider kadrosu 1980'li yıllarda çok ağır cezaevi koşullarını tecrübe etti, bir kısmı ülkelerini terketti. Ğannûşî 22 yıllık sürgün hayatından sonra 2011'de ülkesine dönebildi. Yasal statüsünü yeniden kazanan Nehda, bugün Tunus'ta özellikle laik ve liberal partiler karşısında yüzde 50'lik bir oy potansiyeline sahip güçlü bir alternatif politik örgüt olarak varlığını sürdürmektedir. Kendisini bir İhvân üyesi olarak hiçbir zaman göstermeyen Râşid el-Ğannûşî, çoğulcu İslâmî demokrasi, kamu hak ve hürriyetleri, eşit vatandaşlık, çoğunluğun iktidarı gibi kavramlar üzerindeki yorumlarıyla, görece otoriter ve mutlakçı bir siyasi ideolojinin kulvarında yürüyen İhvân fikriyatına hayli özgürlükçü ve liberal bir ufuk açmıştır.

Cezayir'in Fransız sömürgeciliğine karşı savaşında İhvân genel merkezinin bağımsızlık mücadelesine verdiği büyük destek bilinmektedir. Bağımsızlık hareketinin İslâmcı figürlerinden Şeyh Ahmed Sehnun'un (ö. 2003) Râbıtatü'd-Da'va (Dava Birliği) organizasyonu, Cezayir'deki İhvân fikriyatına yakın siyasal İslâmcı çalışmalara ortak bir çatı sağlamaktaydı. Bu çatı altında, Cezayir'in ilk İhvân liderleri olan Mahfûz Nahnâh (ö. 2003) ile Muhammed Bû Süleymanî (Bouslimani)'nin (ö. 1993) ilkönce el-Muvahhidûn sonra da el-İrşâd ve'l-Islah adı altında faaliyet gösteren teşkilatları da bulunmaktaydı. İhvân'ın daha çok kültürel ıslahat odaklı çalışmalarına karşın, yine Râbıtatü'd-Da'va çatısı altında diğer bir grup, eğitim bilimleri profesörü Abbasi Medeni liderliğinde 1989'da

siyasi partileşmeye gitti. İslâm Kurtuluş Cephesi (el-Cebhetü'l-İslâmiyye li'l-İnkâz – FIS) adıyla kurulan bu partinin başkan yardımcılığına ateşli bir vaiz olan Ali Binhâc (Benhadj) getirildi.

Cephe fikrine ve özellikle Binhâc'ın Selefîlik esaslı demokrasi karşıtı radikal söylemlerine karşı olan Nahnâh bu oluşuma iştirak etmedi. Cezayir'deki ilk serbest seçimin yapıldığı 1991 Aralık ayında yüzde 55'lik yüksek bir oy oranıyla iktidar olmaya hak kazanan FIS, Fransa destekli bir askeri darbe ile yönetimden uzaklaştırılmakla kalmadı, tüm organlarıyla yasaklandı. Bunun üzerine FIS, yapılan darbeye karşı silahlı bir ayaklanmanın öncülüğünü üstlendi. Bu tavır 1992-2004 yılları arasında cereyan eden ve en az 50 bin can kaybıyla sonuçlanan Cezayir iç savaşını tetikledi. Nahnâh, İhvân yanlısı geniş kitleleri de içine çeken bu mücadeleden özenle uzak durdu. Hareketin ikinci adamı Bû Süleymanî, iç savaşta tecrübe edilen İslâmcı şiddetin İslâmî manada bir cihat olmadığı fikrindeydi ve bu görüşleri nedeniyle terörist bir organizasyon olan GİA (Silahlı İslâmî Cemaat: el-Cemaatü'l-İslâmiyye el-Musallaha) tarafından kaçırılarak infaz edildi. Nahnâh'ın 1990'da kurmuş olduğu Barış Toplumu Hareketi (Hareketü'l-Müctemai's-Silm) Cezayir'de yasal bir siyasi organizasyon olarak varlığını devam ettirmektedir. Mecliste muhalefet partisi olarak temsil edilen bu oluşum İhvân-ı Müslimîn'in Cezayir kolu olarak bilinmektedir.

Her ne kadar kendisini organik olarak İhvân ile ilişkilendirmese de, Adalet ve Gelişim Partisi (Hizbü'l-Adâle ve't-Tenmiye) İhvân-ı Müslimîn fikriyâtının Fas'taki temsilcisi olarak bilinmektedir. Partinin kurucusu olan tıp cerrahı Abdülkerim el-Hatîb 1960'lı yıllarda Fas'taki İslâmcı çalışmaları ilk başlatan kişiydi. Fas Hâşimî monarşisini meşru kabul etmesi ve devrimci bir metodu benimsememesi, ilk başından itibaren bu harekete yasal bir zemin sağlamıştır. 2011'deki serbest seçimlerden birinci olarak çıkan Adalet ve Gelişim Partisi hâlihazırda Fas'ı yönetmektedir. Fas'ın diğer bir siyasal İslâmcı hareketi olan Adalet ve İhsan Cemaati ise monarşiyi sorgulayan radikal fikirleri ve mevcut anayasayı reddedişi nedeniyle 1990'da yasaklanmıştır. Abdüsselâm Yâsin (ö. 2012) tarafından 1986'da resmen kurulan hareketin güçlü sufî bağları bulunmaktadır ve Yâsin hareket mensuplarınca bir müceddit sayılmaktadır. "Şiddete, gizliliğe ve yabancı teşkilatlarla işbirliğine hayır" sloganıyla hareket eden oluşum 1990'da yasaklansa da fiili olarak halk tabanında güçlü şekilde temsil edilmeyi sürdürmektedir. Karizmacı bir liderlik düşüncesini izlemesi ve mistik özellikleri barındırması nedeniyle Adalet ve İhsan Cemaati'nin

İhvân-ı Müslimîn'in prensip ve ideallerinden uzak kaldığı söylenebilir. Fakat hareket, Bennâ'da özgün haliyle temayüz eden gerçek ihvân fikriyatının kendilerince temsil edildiğini ileri sürmektedir.

Diğer Siyasal Islahatçı Hareketler

Arap âleminin her köşesine siyasal İslâm düşüncesinin taşınmasında etkisi en büyük organizasyon kuşkusuz İhvân-ı Müslimîn'dir. Bu teşkilatın Arap dünyası dışında bıraktığı tesir dolaylı şekilde gerçekleşmiş, bu ülkelerde doğrudan bir cemaatleşmeye gitmek şeklindeki bir genişleme stratejisi izlenmemiştir. Organik bağ olmaksızın dolaylı yollarla tesis edilen söz konusu etkileşimin yakın tarihte en bariz göründüğü yer Afganistan'dır. Sovyet işgaline karşı başlatılan Afgan Cihadı'nın (1979-1989) en büyük iki teşkilatından birisi olan Cemiyet-i İslâmî'nin kurucusu Profesör Burhaneddin Rabbanî (ö. 2011), el-Ezher'de okurken İhvân'ın lider kadrosuyla tanışmış, Seyyid Kutub'un kitaplarını tercüme ederek siyasal İslâmcılık düşüncesini Afganistan'a taşımıştır. Cemiyet-i İslâmî etnik olarak daha çok Tacik ve Özbeklerin yoğunlukta olduğu bir teşkilattı. Afgan Cihadı'nın diğer büyük teşkilatı olan Hizb-i İslâmî ise daha çok Peştunların ağırlıkta olduğu bir organizasyondu ve o da İhvân tipi bir örgütlenmeyi esas almıştı. Mühendis (Encinir) Gülbeddin Hikmetyar liderliğindeki Hizb-i İslâmî, çelik disiplini ile temayüz etmiş bir siyasi/askeri organizasyon olarak bilinmektedir.[42]

Endonezya'da 1980'lerin ortasında İhvân tipi bir ıslahat teşkilatı olarak doğan Terbiye Cemaati, 1988'de Adalet ve Refah Partisi'ni (Partai Keadilan Sejahtera – PKS) kurarak ülke siyasetinde önemli bir politik güç hâline gelmeyi başarmıştır. Malezya'da aynı tecrübe Malezyacı İslâm Partisi (Parti Islam Se-Malaysia – PAS) ile yaşanmaktadır.[43] Aynı siyasi çizgi Türkiye'de 1970'lerin başından itibaren Necmettin Erbakan'ın (ö. 2011) Milli Görüş hareketi üzerinden temsil edilmektedir.[44] Her ne kadar dini ve İslâmcı bir parti kimliğini reddetse de, Milli Görüş içinden çıkan Recep Tayyip Erdoğan liderliğindeki Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (Ak Parti),

---

42 Afganistan'daki söz konusu siyasal oluşumlar hakkında bkz. Olivier Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge, 1990, s. 110-138.

43 PAS hakkında detaylı bir çalışma olarak bkz. Farish A. Noor, *The Malaysian Islamic Party 1951-2013: Islamism in a Mottled Nation*, Amsterdam, 2014.

44 Milli Görüş hakkında detaylı bir çalışma olarak bkz. Serkan Yorgancılar, *Milli Görüş 1969-1980*, İstanbul, 2012.

toplumsal dönüşüm programlarında ve siyasal ideallerde İhvân'la birçok noktada yollarının kesiştiği görülmektedir. Ak Parti 2011 sonrası Arap devrimleri sürecinde Ortadoğu'ya dönük dış politikasında İhvân çizgisindeki hareket ve partilerle işbirliği içinde olmayı tercih etmiştir.

Batı ülkelerinde okuyan müslüman öğrencilerin ve oralarda yaşayan göçmenlerin kurdukları teşkilatlar daha çok siyasal ıslahatçı düşünceye sahip şahsiyetler tarafından idare edilmektedir. ABD'deki Müslüman Öğrenciler Birliği (MSA) 1963'te İhvân mensubu Araplar ile Cemaat-i İslâmî mensubu Hint müslümanlarının öncülüğünde kurulmuştur. Bugün neredeyse her İslâmî kesimi kucaklayan büyük bir konfederasyon şeklinde çalışan MSA, daha sonra Kuzey Amerika'nın en büyük şemsiye müslüman örgütü olan Kuzey Amerika İslâm Toplumu'nun (ISNA) kuruluşuna öncülük etmiştir. ISNA siyasal İslâmcı ruhunu bugüne kadar büyük ölçüde korumayı başarmıştır. Tripple IT (IIIT) diye bilinen International Institute of Islamic Thought ise aynı çevrenin Kuzey Amerika'da ve başta İngiltere olmak üzere Avrupa'da faaliyet gösteren bir çeşit akademik düşünce kuruluşudur.

Güney Asya'daki en sistemli teşkilat yapısına sahip dini cemaatlerden birisi olan Cemaat-i İslâmî ise Hint alt kıtasında İhvân-ı Müslimîn'in muadili sayılmaktadır.

Cemaat-i İslamî

Cemaat-i İslâmî, İngiliz Hindistanı'nda İslâmî uyanışı başlatmak isteyen Ebü'l-A'lâ Mevdudî'nin (1903-1979) çağrısı üzerine yetmiş beş delege tarafından 1941'de Lahor şehrinde kuruldu. Dilimize çevrilmiş çok sayıdaki eseriyle belki de Türkiye'de Seyyid Kutub ile birlikte en çok tanınan siyasal İslâmcı şahsiyet olan Mevdudî, Hindistan'ın bugün Maharaştra eyaletine bağlı bir şehir olan Evrengâbâd'da doğmuştu. On beş yaşından itibaren gazetecilikle olan meşguliyeti nedeniyle Mevdudî ülkesinde daha çok bir gazeteci ve siyasetçi olarak tanınsa da, avukat olan babasından ve gitmiş olduğu okullardan geleneksel ve modern tarzda aldığı dini eğitim, onun aynı zamanda İslâmî ilimler sahasında rahatlıkla kalem oynatmasına imkân veren sağlam bir alt yapıyı sağladı.

Çıkardığı dergiler, yazdığı makaleler, verdiği konferanslarla İngiliz sömürgeciliğine karşı cesurca bir mücadele yürüten Mevdudî, sömürge sonrası bağımsızlıkta hangi yolun izleneceği hususunda bölünmemiş

bir Hindistan projesini savunan Diyobendiyye ulemasıyla aynı görüşteydi. Onun bu kanaatinin arkasında milliyetçi duygulardan çok birleşik ümmet ideali yatmaktaydı. Ancak bu mümkün olmamış, gelişen olaylar 1947 yılında müslümanların çoğunlukta olduğu Pakistan devletini ortaya çıkarmıştı. Pakistan sınırlarında kalan Lahor'da Cemaat-i İslâmî'yi kuran Mevdudî ve arkadaşlarının bundan sonraki hedefleri, bu yeni ülkede İslâm âlemine ve tüm dünyaya örnek olacak bir İslâm devleti kurmak olacaktır. Bağımsız Pakistan fikrinin siyasi aklı olan Muhammed Ali Cinnah'ın Müslümanlar Birliği Partisi'ne laik kimliği nedeniyle muhalif duran Mevdudî ve cemaati, Pakistan'ın yönetiminde İslâmî kuralların hâkim olması için çalışacaktır. Pakistan'ın 1956'daki ilk anayasasında "İslâmî temellere dayanan bir toplum oluşturmayı ve mevcut bütün kanunları Kur'an ve Sünnet ışığında düzenlemeyi" esas alan maddelere yer verilmiş olması, büyük ölçüde Cemaat-i İslâmî'nin bir eseri sayılabilir. Ancak bu hedefe ulaşmak için Cemaat ciddi bedeller ödedi. Başta Mevdudî olmak üzere Cemaat mensupları uzun süreli hapis cezalarına çarptırıldılar. Mevdudî'nin 1951 ve 1953'te farklı görüşlerdeki İslâmî cemaatleri biraraya toplayarak onları İslâm hukukuna dayalı dinî devlet fikrine ikna etmesi ve bu zeminde oluşan prensipler doğrultusunda onları harekete geçirmesi, hedefe giden yolda atılmış belki de en önemli adımdı.

Pakistan anayasasının söz konusu yapısı Cemaat-i İslâmî'nin bir siyasi parti olarak faaliyet göstermesine imkân vermekteydi. Bu yeni süreçte, Hz. Peygamber'in son nebi oluşu hususunda aykırı görüşlere sahip Ahmediyye/Kâdıyâniyye mezhebine karşı büyük bir kampanya başlatması nedeniyle bölücülük suçlamasıyla yargılanan Mevdudî, ölüm cezasına çarptırılmış, ama daha sonra beraat etmişti. Eyyüb Han'ın 1958'deki askeri darbesiyle Cemaat'in siyasi faaliyetlerine yasak getirildi; fakat Mevdudî'nin yürürlükteki kanunlar hakkındaki eleştirileri azalmadan devam etti; bu yüzden birkaç defa mahkûm oldu. Buna rağmen o, 1965'te Hindistan'la savaşın başlamasıyla birlikte askeri yönetime desteğini vermekten imtina etmedi. Bu süreçte Cemaat-i İslâmî, Hindistan, Keşmir, Sri Lanka ve o zamanki ismi Doğu Pakistan olan Bangladeş'te de teşkilatlandı. 1971'de Bangladeş'in Pakistan'dan ayrılmasının karşısında yer aldı. Bangladeş'teki teşkilatlar, özellikle Cemaat'in talebe kolu, Pakistan ordusu tarafından yönetilen paramiliter el-Bedir güçleri bünyesinde, Hindistan'la beraber hareket etmekte olan ayrılıkçı güçlere karşı iç savaş sırasında silahlı mücadele yürüttü.

Sağlığı bozulduğundan dolayı Cemaat'in liderliğini 1972 yılında bırakan Mevdudî, sonraki yıllarda Zülfikar Ali Butto'ya (1971-1977) sosyalist ideolojisinden dolayı şiddetle muhalefet etmiş, fakat askeri darbeyle iktidara gelmesine rağmen İslâmcı bir siyaset izleyen General Ziyaülhak'ı desteklemiştir.[45] Hayatında Selefî bir itikad ve fıkhı benimsemiş, ancak bu yönelim ömrünün son yıllarına rast gelen İran İslâm Devrimi'nin Şiî liderlerine destek vermek hususunda Mevdudî'ye bir mani teşkil etmemiştir. İslâmcılığın ümmetçi idealleri mezhebi tercihlerin önüne geçmiştir. 1979'da vefat ettiğinde Sovyet işgaline karşı Afgan Cihadı (1979-1989) henüz başlamıştı ve Cemaat-i İslâmî mücahit örgütlerine doğrudan desteğini esirgemedi. Hemen arkasından şiddetlenen Keşmir müslümanlarının işgalci Hindistan yönetimine karşı mücadelesinde ise, Hizbü'l-Mücâhidîn adlı mücahit bir grupla yer yer işbirliği hâlinde Keşmir davasının bir parçası olmaktan çekinmedi. Ancak Cemaat, Afganistan ve Keşmir'deki silahlı gruplar ile olan irtibatlarını açık etmemeye özen gösterdi. Mevdudî'nin belirlemiş olduğu cemaat esaslarına göre Pakistan bir İslâm toprağı sayıldığı için, bu ülkede faal olan bir cemaat olarak silahlı bir mücadelenin bizzat içinde yer almak kesinlikle meşru görülmemekteydi.

Diğer büyük İslâmcı şahsiyetler gibi Mevdudî de İslâm dinini insan hayatının dünyevi ve uhrevi olan yanlarını tüm yönleriyle kuşatan külli bir sistem olarak görmektedir. Bir insan tevhide delalet eden şehadet kelimesini söyleyerek İslâm'a girdiğinde bu külli sistemi bütünüyle kabul etmiş, bu sistemin sahibi olan Allah'a bütün varlığıyla boyun eğip teslim olmuş demektir. Mevdudî'nin hacmi küçük ama tesiri büyük olan *Kur'an'a Göre Dört Terim* adlı eserinde, şehadetin müslüman şahsiyet üzerindeki söz konusu tesiri çarpıcı biçimde irdelenir. Bir müslüman ilah, rab, ibadet ve din kavramlarını hakiki manalarıyla bilip idrak etmediği için, "... Durmadan 'Allah'tan başka ilah yoktur' kelime-i tevhidini tekrarladığı hâlde Allah'tan başka birçok ilahlar türetir. Şüphesiz ki bu şahıs Allah'tan başkasına dua etmez. O'ndan başkasını ilah ve rab olarak çağırmaz. Lakin bunu dili ile yapar. Bunun yanında bu iki kelimenin kullanıldığı manalarda birçok ilahlar, çeşitli rablar edinir de haberi olmaz... o gerçekte dinin

45 Ziyâülhak döneminin ilk yıllarındaki bu destek sonraki yıllarda devam etmemiştir. Mevdûdî'nin vefatından sonraki dönemde, hükümetteki Cemaat'e bağlı dört bakan, Ziyaülhak'ın devlet programını İslamlaşma açısından yetersiz bularak istifa etmişlerdi. Cemaat bundan sonra devletin demokratikleşmesi için çalışan bazı muhalefet partileriyle birlikte hareket etmeyi tercih etti.

ve ibadetin gerçek amaçları bakımından şüphesiz ki Allah'tan başkasına ibadet etmekte ve O'nun dininden başka bir dine girmiş bulunmaktadır."[46]

Radikal İslâmcılığın rehber kitaplarından biri olma özelliğini hâlâ koruyan bu eseri okuduktan sonra, Seyyid Kutub'un baştan sona fikirlerini gözden geçirdiği söylenmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Kutub'un "Cahiliyye toplumu" fikri ile Mevdudî'nin bu tezi daha sonraları bazı aşırı gruplar tarafından umumi tekfirciliğin bir gerekçesi olarak kullanılmıştır. İhvân-ı Müslimîn'in Bennâ'dan sonraki lideri Hasan el-Hudaybî'nin kitabına başlık yaptığı *Davetçiyiz, Yargılayıcı Değil* vurgusu, insanların imanını sorgulayan ve onları mümin, münafık, kafir kategorilerinde muhatap alan söz konusu radikal hareket metodunu Bennâ'nın İslâm'a davet yöntemini referans alarak tenkit eden bir muhtevaya sahiptir.

Mevdudî de Bennâ ve Kutub gibi fertten başlayarak toplumu kuşatan ve toplumdan aldığı güçle devlete ulaşan bir İslâmcılık projesinin savunucusuydu. Sömürgeciliğin üstü örtülü biçimde sürmesi, Mevdudî'nin mesele ettiği konuların en önemlilerindendir. Bu gidişatı cihat ederek durduracak öncü İslâm toplumunun oluşması için, öncelikle *Kur'an'a Göre Dört Terim*'de açıklandığı şekilde akidevi bir netlik gerekir. Daha sonra kişi tüm ibadet ve hükümleriyle İslâmiyet'i hayatının her safhasında tatbik etmelidir. Allah'ın ilahlığı (uluhiyyet), O'nun sadece yaratıcılığı ile veya ibadette tek merci olması ile alakalı bir sıfat değildir. O koyduğu şeriatın dünyada hüküm sürmesini (hâkimiyyet) de istemektedir. Tevhidin de ayrılmaz bir parçası olan bu husus, ancak İslâmî bir hükümetin kurulmasıyla tahakkuk eder. Böyle bir devletin İslâm tarihindeki saltanat tecrübesiyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu hususta Mevdudî, demokrasi, anayasal düzen, ekonomik sistem gibi modern Batılı değerleri İslâm'a uyarlayarak bir devlet, hukuk ve ekonomi projesi ortaya koyar.[47]

Hindu kültürünün veya Kâdıyanîlik gibi mezheplerin müslüman zihnin saflığını bozacak karakterine işaret eden Mevdudî, keramet, keşif ve ilham sahibi kutsal ve karizmatik lider fikrine karşı olmuş, hurafeci ve batınî bir içerikte (cahili tasavvuf) olmayan, bilakis insanın manevi yönünü dirilten ve nefisleri tezkiye eden bir tasavvuf anlayışını teşvik

---

46 Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. O. Cilacı, İ. Kaya, İstanbul, 1987, s. 8-9.

47 Geniş bilgi için bkz. Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, İstanbul, 2003; a.mlf., *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, İstanbul, 2006; a.mlf., *İslam Nizamı*, İstanbul, 1978.

etmiş, Batıcı ve pozitivist nesillerin yetişmesinin müsebbibi olan modern seküler eğitim kurumlarını eleştirirken, yeniliklere kapalı taklitçi geleneksel medrese sistemini de eleştirmiş, içtihat kurumunun yol göstericiliğinde yenilikçi bir eğitim anlayışı ve düşünce sisteminin geliştirilmesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre yenilikçi olmak bir ıslah ve tecdîd gayretinden başka bir şey değildir ve bu asla tahrif boyutuna getirilmemelidir. Mevdudî, "Kur'an merkezli" bir tecdîd anlayışını savunurken Hz. Peygamber'in dindeki özel ve ayrıcalıklı konumuna zarar verecek bir tavır içine giren modernist kesimlere de Sünnet'in kâmil ve kusursuz bir İslâmlaşma örneği olduğunu ifade ederek karşı çıkmıştır.[48] Mezhepler üstü duruşu, sahabilerin özellikle siyasi konularda bazı hatalar yaptıkları şeklindeki kanaati, bazı meşhur sufilere yönelik eleştirileri tenkit konusu yapılmış, gelenekçi çevrelerde dinde fitne çıkarmakla, kendine mahsus bir mezhep kurmakla suçlanmıştır. Tebliğ Cemaati'nin kurucularından Muhammed Zekeriyya Kandehlevî'nin *Mevdudiyyet Fitnesi* (Karaçi, 1976) adlı kitabı ona yönelik eleştirel çalışmalardan bir tanesidir.[49]

Cemaat-i İslâmî'nin teşkilat yapısı İhvân-ı Müslimîn'e çok benzemektedir. Emir olarak adlandırılan Cemaat lideri, Merkezi Şura Meclisi tarafından beş yıllığına seçilir. İcracı kollar olarak, bölge ve mahalle teşkilatları, meslek odaları, kadınlar, gençlik ve öğrenci yapılanmaları, sosyal yardımlar, okullar ve sağlık hizmetleri ile ilgilenen birimler, akademik düşünce üreten enstitüler hep birlikte Cemaat-i İslâmî'nin hedefleri doğrultusunda sürekli toplumla iletişim hâlindeki organlardır. Yasaklı bir organizasyon olmaması nedeniyle mal ve mülk edinmede örneğin İhvân-ı Müslimîn'in yaşadığı zorlukları yaşamayan Cemaat-i İslâmî, Lahor şehrindeki Mansûre semtinde genişçe bir kampüs içine genel idari merkezini konuşlandırmıştır. Maliye, sosyal servisler, halkla ilişkiler, dış ilişkiler, parlamento ilişkileri, çeviri, basın ve yayın, hizmet içi eğitim gibi idari birimlerin yer aldığı bu idari kompleks, ülkedeki yaygın teşkilatlanmanın kalbi mesabesindedir. Teşkilat yapılanması ve işleyişi açısından Cemaat-i İslâmî en demokratik siyasi organizasyonlar arasında yer almaktadır. Üç kademeli üyelik aşamasında son kademeye gelen ve *erkân* adı verilen asil

48 Hz. Peygamber'in konumu, sünnet ve hadislerin şer'î değeri konusunda bkz. Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. A. Asrar, İstanbul, 1997.

49 Mevdudi hakkında bkz. Anis Ahmad, "Mevdûdî", *DİA*, c. 29, s. 432-7; S. Veli Rıza Nasr, *Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü, İstanbul, 2000;* Abdülhamit Birışık (ed.), *Mevdudi: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri,* İstanbul, 2007.

üyeler Şura Meclisi'ni seçmede rey sahibi olurlar. Henüz ikinci kademede olan ve *karkûn* sıfatını taşıyan üyelerin ise oy hakkı bulunmamakta fakat mahalli teşkilatlarda önemli görevler üstlenmektedirler. İlk kademedekiler ise cemaatin çoğunluğunu teşkil eden *müttefik* adındaki taraftarlardır. Bunlar Cemaat'e maddi yardımda bulunurlar, genel seçimlerde Cemaat'in partisine oy verirler, tabanda özellikle eğitim alanındaki teşkilat çalışmalarına katılıp bunlardan istifade ederler.[50]

Hint alt kıtasının medrese ve tarikat kökenli büyük gelenekçi cemaatleri ile kıyaslandığında Cemaat-i İslâmî'nin genel halk tabanında daha düşük bir sempatik karşılığının olduğu gözlemlenir. İhvân-ı Müslimîn örneğinde Mısır'da da bir benzeri tecrübe edilen bu durumu doğuran sebeplerden birisi, Cemaat'in kadrolarının çoğunlukla üniversite mezunu profesyonellerden oluşmasıdır. Bu elit zümrenin, eğitim seviyesi düşük bilhassa kırsal kesimdeki halk tabanına erişmede ve onlarla aynı dili yakalamada sorunlar yaşaması kaçınılmazdır. Dindar bir halk olan Pakistanlıların siyasi seçimlerde Cemaat-i İslâmî'yi düşük oy oranlarında bırakmasının en önemli nedeninin bu husus olduğunu ifade edebiliriz. Cemaat'in militer yapıda olmayan ve şiddeti yöntem olarak kullanmayan bir metoda sahip olması, ayrıca örgütlü yapısı, onu Pakistan siyasetinde her zaman muhatap alınması gereken bir unsur hâline getirmiştir. Ancak Cemaat'in ideolojik ve dinamik potansiyelinin etkili bir siyasi güce ağırlığı kadar ve hak ettiği oranda dönüştüğünü söylemek şimdilik mümkün görünmemektedir.

Hizbü't-Tahrîr

İslâm Kurtuluş Partisi anlamındaki Hizbü't-Tahrîri'l-İslâmî kendisini "ideolojisi İslâm olan bir siyasi parti" olarak tanımlamaktadır.[51] Parti 1953 yılında o sırada Ürdün idaresinde bulunan Kudüs'te kuruldu. Kurucu lider Muhammed Takıyyüddîn en-Nebhanî (ö. 1977) el-Ezher mezunu bir Filistinlidir. Aslında İslâmcı hedefleri itibarıyla İhvân-ı Müslimîn'e çok yakın olan Nebhanî, İhvân'ın siyasi çalışmalarını bir cemaat olarak yürütmeyi tercih edip partileşmeye gitmemesi nedeniyle Hizbü't-Tahrîr'i

50 M. Menazir Ahsan, "Cemâat-i İslamî, *DİA*, c. 7, s. 291-3. Cemaat-i İslâmî hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. S. Veli Rıza Nasr, *Cemaat-i İslamî*, İstanbul, 2014; İrfan Ahmed, *Hindistan'da İslamcılık ve Demokrasi: Cemaat-i İslamî'nin Dönüşümü*, İstanbul, 2015.

51 Hizbü't-Tahrîr, *Hizbu't-Tahrir'in Değiştirme Metodu (Menhec)*, Beyrut, 2009, s. 32.

kurmaya karar vermişti. Partinin resmi başvurusu yapılarak izin alınmasına rağmen 1954'te yasaklanmış, Nebhanî Ürdün'ü terk etmek mecburiyetinde kalmış, gittiği Lübnan'da vefatına kadar sıkı denetim altında tutulmuştur.

Hizbü't-Tahrîr'in ana hedefi, dünya üzerinde tüm müslümanları kuşatan ve İslâm'ın şer'î hükümlerinin tatbik edildiği bir hilafet devleti kurmaktır. Hizb'e göre, başta İhvân olmak üzere diğer İslâmî cemaatlerin metodları ve hedefleri net değildir. Oysa İslâmî devlete giden yol bellidir ve bu yolu Hz. Rasulullah yaşayarak bize bizzat göstermiştir. Allah müminlere peygamberlerinin yolunu (*sîret*) izlemelerini emretmiştir. Hizb bu bağlamda takip edilmesi gereken yolu üç aşamada açıklar. Birinci aşamada bire bir davet yoluyla teşkilat kadrosunu oluşturacak bireylere ulaşılarak bu kişiler üzerinde yoğun bir kültürlendirme faaliyeti yapılır. Bu aşama Hz. Peygamber'in dârü'l-Erkâm'da ilk sahabîleri eğitmesi sürecine benzetilir. İkinci aşama, yetişmiş kadroların insiyatifinde Hizb'in davasını insanlara açıkça sunma, fikirleri kitlelere açıklama, kamuoyu oluşturma ve ümmetle kaynaşma safhasıdır. Bu aşamada yöneticilerle çekişmek, idareyle çatışmak nebevî sünnetin bir gereğidir. Hz. Peygamber'in tecrübe ettiği bu zor dönemde, onun yaptığı gibi halktan yardım (nusret) ve himaye istenerek büyük bir sabırla güçlükler aşılmaya çalışılır. Bu mücadele ve mücahedenin ardından üçüncü aşamada yönetim devralınır, İslâmî devlet tesis edilir, halife seçilir, şer'î hükümler hayata geçirilir, İslâm'ın evrensel mesajı tüm dünyaya ilan edilir. Tabii olarak dünya üzerindeki küfür blokları bu adalet davetine karşı çıkacaklardır. Dolayısıyla "medeniyetler çatışması" kaçınılmaz olarak vuku bulacaktır.[52]

Hizbü't-Tahrîr'in 190 maddelik *Hilafet Devleti Anayasa Tasarısı* dünyanın önemli dillerinin hemen hepsine çevrilmiştir. İslâmî hükümlerin kısmi ve tedrici tatbikini kabul etmeyişi, ayrıca Birleşmiş Milletler, NATO gibi gayrimüslimlerin denetimindeki uluslararası paktlara üye olmaya cevaz vermeyişi nedeniyle Hizbü't-Tahrîr, kendilerini İslâm devleti olarak sunan Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Sudan gibi devletlerin bu iddialarını bütünüyle reddetmektedir. Ümmetçiliği öne çıkarmak suretiyle milliyetçilik ve mezhepçilik eleştirisi yoğun olarak gündeme getirilmektedir. İhvân-ı Müslimîn'in aksine Hizb kendisini Sünnî bir hareket olarak

52 Hizbü't-Tahrîr, *Hizbu't-Tahrir'in Değiştirme Metodu*, s. 43-54. Medeniyetler çatışması hakkındaki görüşleri için müstakil olarak şu risaleye bakılabilir: Hizbü't-Tahrîr, *Hadâratlar Çatışması Kaçınılmazdır*, y.y., 1423/2002.

tanımlamaz. Ancak Hizb Sünnî bir akideyi esas almaktadır ve ihtilaflı temel meselelerde dünya üzerindeki tüm mensuplarını bağlayacak bir pozisyonu belirlemekten kaçınmamaktadır. Mesela Hizb'e göre amel imanın bir cüzü değildir veya kabir azabının olup olmaması meselesi itikadi bir konu değildir. Bu normatif tavır, yaşadıkları ülkeye ve mezhebi mensubiyetlerine göre farklı itikadi yaklaşımlar sergileyen İhvân teşkilatlarının sahip olmadığı bir özelliktir. Kendilerini Sünnî olarak tanımlamamaları, örneğin İran'dan Şiî müslümanların partiye üyeliğini engelleyecek bir ilkesel duruşu kendiliğinden ortadan kaldırmaktadır.

Hizbü't-Tahrîr'in "kitle ve nizam" vurgusu, sadece kitlelere dönük kültürel çalışmalar yapan, hayır işleri organize eden, yayıncılık ve basın faaliyetlerine odaklanan, yahut sünnete ve ibadetlere davet eden, vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunan ıslahat teşkilatlarının doğru çizgide olmadığına işaret eder. Hizb'e göre eğer İslâmî bir teşkilat faaliyete geçecekse, "Bu cemai çalışmanın ... siyasi bir çalışma olması gerekir ve siyasi olmaması caiz değildir. Çünkü Hilafet'i ikame etmek ve halifeyi nasbetmek siyasi bir iş olduğu gibi Allah'ın indirdikleriyle hükmetmek de siyasi bir iş olup ancak siyasi bir çalışmanın olması ile gerçekleşir."[53] Ancak Hizb, dârülislâm-dârülküfür ayrımına ilkesel bir önem atfettiği için, şer'î olmayan bir sistemin koyduğu kurallar içerisinde resmi yoldan partileşerek veya bu sistemin yardımını talep ederek İslâm'ı iktidara getirmenin kesinlikle doğru bir metot olmadığı kanaatini taşır. Bu husus, Hizb'in Arap dünyasındaki İhvân hareketlerinden veya Hint alt kıtasındaki Cemaat-i İslâmî'den ayrı düştüğü diğer bir noktadır. Bu duruş, "Vâcibe haram yollarla ulaşılması şer'an caiz değildir" cümlesiyle ifade edilir.[54]

Haliyle söz konusu siyasi duruş neredeyse tüm İslâm ülkelerinde Hizbü't-Tahrîr'i yasadışı bir statüye mecbur etmiştir. Bu illegal durum, partinin silahlı yöntemlerden özenle uzak kalması nedeniyle devletler ve güvenlik birimleri açısından tolere edilebilir bir mahiyet arzeder. Nitekim parti Türkiye de dâhil birçok ülkede basın-yayın faaliyetlerini serbestçe sürdürmekte, ağırlıklı olarak hilafet konusunun işlendiği izinli toplantılar, konferanslar hatta büyük mitingler tertip edebilmektedir. Hz. Peygamber'in Medine devletinin kuruluşundan önce Mekke döneminde şiddet kullanma ve çatışmaya girme yolunu tercih etmemesi,

---

53 Hizbü't-Tahrîr, *Hizb-ut Tahrir'in Değiştirme Metodu*, s. 19-20.

54 Hizbü't-Tahrîr, *Hizbu't-Tahrir'in Değiştirme Metodu*, s. 41. Bu ilke Hizb'in anayasa taslağının 182. maddesinde ayrıca vurgulanır.

Hizb'in bu tavrının sebebidir. Hilafet kavramı üzerine bina edilmiş özgürlük ve devlet vurgusu, kimlik sorunlarıyla yüz yüze kalmış, bilhassa Avrupa'daki müslüman göçmen ailelerin gençleri arasında Hizbü't-Tahrîr'i oldukça çekici hâle getirmiştir. Sovyet baskısından kurtulmuş Orta Asya cumhuriyetlerinde de 1990 sonrası dini kimliklerin yeniden inşası sürecinde Hizb'in hayli popüler bir hareket olarak ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Ancak Hizb için Avrupa'daki geniş özgürlük ortamı bu Asya ülkelerinde neredeyse hiç mevcut değildir. Başta Özbekistan olmak üzere Tacikistan, Kırgızistan gibi ülkelerdeki cezaevleri Hizb üyeleriyle doludur.

Hizb, başında emir olan bir yönetim komitesi tarafından idare edilir. Alta doğru yönetim piramidi, mu'temid başkanlığındaki vilayet komiteleri ve onun altında nakip ünvanlı bir başkanın yönettiği mahalli komiteler olarak teşkil edilir. Emirin Ürdün'de bulunması bu ülkeyi sanki Hizbü't-Tahrîr'in başkenti hâline getirmiştir. Diğer ülkeler ise vilayet ismini alırlar. Hizb'in, yine bir siyasal İslâm hareketi olan İhvân'ın öngördüğü fert-aile-cemiyet-devlet şeklinde merhaleli giden ıslah metodu yerine toplumu tamamen "tepeden dizayn eden" bir yöntemi tercih etmesi, üstelik "İslâmî yönetim" şeklindeki genel bir kavramı kullanmak yerine "hilafet" gibi çok iddialı bir kavramı ilk planda öne çıkarması, bu oluşuma yöneltilen eleştirilerin en başında gelmektedir. Ayrıca bu halifelik kurumunun etrafında Hizbü't-Tahrîr oldukça otoriter görünen bir yönetim modeli tasarlamıştır. Çok politize olmuş bir şekilde İslâmiyet'in halka sunumunun, din hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan kesimler için yanıltıcı ve yanlış yerlere yönlendirici bir etki bıraktığı düşünülmektedir. Hz. Peygamber döneminin aşamalarını esas aldığını ileri sürmekle beraber, İslâmî hükümlerin uygulanışında devlet yönetimlerine tedrici bir yaklaşım imkânı tanımaması izahı zor bir çelişki olarak gözükmektedir. Kurumlar arası ve milletler arası ilişkiler bağlamında partinin çok ilkesel davranmasının, pratikte müslümanların önlerini kapadığı, kurucu lider Nebhanî'nin koyduğu parti kurallarının veya onun kendi zamanındaki siyasi ve metodik tespitlerinin doğrudan bugüne taşınmasının statik bir teşkilatçılığı ortaya çıkardığı belirtilmektedir.[55]

---

55 Hizbü't-Tahrîr hakkında detaylı bilgi için bkz. Süha Taci Faruki, *Hizbu't-Tahrir ve Hilafet*, çev. Hasan Aktaş, İstanbul, 2014; Ali Köse, "Hizbü't-Tahrîri'l-İslamî", *DİA*, c. 18, s. 184-5.

Hizbullah

1979 İran İslâm Devrimi Şîa medresesi tarafından yürütülmüş bir hareket olmasına rağmen, beslendiği düşünce damarları büyük ölçüde siyasal İslâmcılığa uzanmaktaydı. Şîa'nın beklediği mehdinin yokluğunda, aslında kıyamete yakın bizzat onun tarafından tesis edilmesi beklenen adalet devletinin inşası, devrimin lideri Ayetullah Humeynî'nin *velâyet-i fakîh* içtihadı ile mümkün hâle gelmişti. Humeynî'ye göre İslâm dışı siyasi nizamlar, başında tağutun olduğu şirk nizamlarıydı. Bu şirk durumunu ortadan kaldırmak müslümanlar üzerine farzdı. Diğer taraftan büyük Osmanlı devletinin parçalanmasından sonra ümmet birbirinden ayrılmış, çoğunun başında emperyalistlerin kuklalarının bulunduğu ulus devletleri ortaya çıkmıştı. İslâm birliğini yeniden sağlayabilmek için bu zulüm hükümetlerini devirmek gerekiyordu. Öyleyse gâib imamın yokluğunda bu işleri deruhde edecek sahih bir liderliğe ihtiyaç bulunmaktaydı. Hadislerde belirtildiği gibi ulemâ eğer enbiyânın varisleri ise, İslâm hükümetinin hakiki sahipleri olan Hz. Peygamber ve On İki İmam'a vekâleten bu vazifeyi âdil fakihler yürütmeliydi.[56] Devrimin öncü kadrosu ve devrimden sonra tesis edilen İslâm Cumhuriyeti'nin yöneticileri, *velâyet-i fakîh* içtihadının kendilerine açtığı bu yolda mezhebî bakımdan meşruiyet kazanmış oldular.

Söz konusu devrimci âlimler kadrosu bu inkılabı başta Şiîlerin çoğunlukta olduğu Irak ve Bahreyn olmak üzere diğer müslüman ülkelere ihraç etmek istediler. Sünnî ülkelerde ise, yukarıda kendilerinden bahsedilen İhvân-ı Müslimîn, Cemaat-i İslâmî gibi köklü ve büyük cemaatler bulunmaktaydı. İran İslâm Cumhuriyeti, devrimi de desteklemiş olan bu büyük teşkilatlarla işbirliği yapmak yerine, İran'daki veliyyü'l-fakîhe, yani Humeynî'ye rehberiyet bağı ile bağlı küçük yapılarla birlikte hareket etmeyi tercih etti.

Mezhebi hassasiyetlerin de yönlendirdiği bu anlamlı tercihin fikri altyapısı "hizbullahilik" kavramına dayandırıldı. Adı geçen İslâmcı Sünnî teşkilatların 1970'lerden itibaren Suudi etkisine girdikleri, bu nedenle Batılı emperyalist güçlere bir alternatif oluşturmayacak ılımlı "Amerikan İslâmı"nın temsilcileri konumuna geçtikleri iddia edildi. İslâm devrimi fikrinin tanınmış stratejistlerinden olan Ali Korani'ye göre "hizbullahi yol" gerçek bir alternatif teşkil ediyordu. Humeynî tarafından ortaya konan

---

56 İmam Humeynî, *İslam'da Devlet*, İstanbul, 1991, s. 66-7, 109 vd..

söz konusu yol/metot, "halk kitlelerine dayanıyor, ulema önderliğinde yürüyor ve mescidi eksen alıyordu."[57] Korani, "hizbullahi yol"un karşısına "hizipsel teşkilat yöntemi"ni koydu ve iki metodun mukayesesini yaparak ikincisinin artık geçerliliğini yitirdiğini bildirdi. Zira hizbullahi kültür, halk kültürüydü. İslâmî teşkilatların kültürü ise kendi üyelerine ve okumuş kesime dönük, ama halka uzak, "yüksek" bir kültürdü. Hizbullahi metot "nas kültürü"nü izlerken; hizipsel teşkilatlar "şerh kültürü"nü esas alıyordu. Hizbullahi metot "cihada dayalı" dindarlığı öne çıkarmıştı; ama teşkilatların mesajları "fikri dindarlık"ta kalmıştı. Ayrıca teşkilatların liderliği sebatsızdı ve bu yüzden orta yolculuk benimsenmişti. Hizbullahi liderlik ise sebat, istikrar ve tavizsizlik özelliklerine sahipti. Ayrıca irfanî ve tasavvufî karakterleri baskındı. Teşkilatlar ise problemlerini sürekli rasyonel zeminde çözmek istiyorlardı.[58]

İran'ın devrim ihracı girişimleri sonuçsuz kaldı. Humeynî'nin ölümünden sonra, cumhurbaşkanı Hâşimî Rafsancanî döneminde (1989-1997) bu politika tamamen rafa kaldırıldı. Bu projenin en önemli, belki de yegâne başarısı Lübnan'da Hizbullah örgütünün ortaya çıkışıdır. Lübnan müslümanlarının oransal olarak yarısını teşkil eden Şiî nüfusun yoğunlaştığı Güney Lübnan veya tarihi ismiyle Cebel-i Âmil, Hizbullah'ın doğum yeri ve kalesi olarak bilinmektedir. Şehirli bir kimliğe sahip Sünnîlerin aksine Şiîler son yıllara kadar Lübnan'da kırsal alanlarda meskûn, az eğitimli ve gelir seviyesi düşük bir kesimi oluşturmaktaydı. Lübnan'daki tüm müslümanları temsilen Suriye ile birleşmek isteyen Sünnî liderlerin bu girişimine engel olmak için Hıristiyanlar, 1926'da Şiîlere Sünnîlerden farklı bir mezhebi statü tanınmasını sağladılar. Bu adım, Şiîliği bu küçük ülkede önemli bir siyasi unsur hâline getiren sürecin başlangıcıydı. Abdü'l-Hüseyn Şerefüddîn'in (ö. 1957) başlattığı ve İran'dan bölgeye gelen meşhur âlim Musa es-Sadr'ın (ö. 1978) devam ettirdiği eğitim ve öğretim faaliyetleriyle Lübnan Şiîleri, eskisine göre siyasi, kültürel ve ekonomik bakımdan daha iyi seviyeleri yakalamayı başardı. Bilhassa Sadr'ın gayretleriyle Şiîlik bilinci hızla yükselmeye başladı. Sadr'ın bir sosyal yardım teşkilatı olarak 1974'te kurduğu Mahrumlar Hareketi, Lübnan İç Savaşı'nda Şiîlerin siyasi ve askeri temsilciliğini üstlenen Emel örgütünün yaslandığı en önemli organizasyon olacaktır.

---

57 Ali Korani, *İslamî Mücadelede Hizbullahi Yol*, İstanbul, 1991, s. 11-3, 105.

58 Bkz. Korani, *a.g.e.*, s. 199-216.

Musa es-Sadr'ın 1978'de ortadan kaybolması sonrasında Emel dini hüviyetini kaybederek hızla sekülerleşti. İran Devrimi'nin Lübnan Şîası üzerinde yaratmış olduğu heyecan ister istemez Emel'e yansıyacak, örgütün başkan vekili ve sözcüsü Hüseyin Musevî 1982'de Emel'den ayrılıp İslâmî Emel'i kuracaktır. Bu yeni oluşuma ilaveten, Emel'le birlikte hareket etmeyen birkaç küçük Şiî direniş grubu 1980'li yılların ilk yarısında Hizbullah'ın temelini oluşturacaklardır. Fakat İran devrim hükümetinin Lübnan'a bu iş için gönderdiği ve sayısı 1500-2000 kadar olduğu söylenen bir Devrim Muhafızları (Sipâh-ı Pâsdârân) taburu olmasaydı, Hizbullah'ın doğuşu belki de gerçekleşmeyecekti. Muhafızların öncülüğüyle teşkil edilen bu koalisyon, "Allah'ın grubu" anlamındaki ismini Kur'an'daki bir ayetten alan Hizbullah çatısı altında ileriki yıllarda tek vücut bir organizasyona dönüşecektir. Şiîlerin yoğun olarak yaşadığı Güney Lübnan'da, Güney Beyrut'ta ve Bekaa'da hızla güçlenen Hizbullah, ilk hedefini İsrail işgalini sona erdirmek olarak belirlemiş, bu işgalin başladığı 1982'den, resmen sona erdiği 2000'e kadar 18 yıl boyunca İsrail'le fiili mücadele eden en etkili Lübnanlı grup olarak belirmiş, bu süreçte rakibi Emel'le de yer yer çatışmaya girmiş, Emel'i etkisizleştirerek bu örgütün arkasındaki Suriye Baas rejiminin desteğini İran'ın da devreye girmesiyle kendi yanına çekmeyi başarabilmişti.

Lübnan İç Savaşı 1990'da Taif Antlaşması ile sona erince, ülkedeki tüm militer grupların silahları bıraktırılırken, Hizbullah bundan muaf tutularak İsrail tehdidine karşı Güney Lübnan'daki silahlı gücünü muhafaza etmesine müsaade edildi. Hizbullah'ın İsrail karşısındaki direnişini güçlendiren nedenlerin başında, düzenlediği önemli suikastler, esir elde ettiği etkili operasyonlar ve en önemlisi müslüman dünyada ilk defa kendisinin uyguladığı intihar saldırıları ya da diğer ismiyle "şehadeti isteme operasyonları" (*el-'ameliyyât el-istişhâdiyye*) gelmektedir. Hizbullah ve çevresindeki din adamları, önceden tasarlanmış şekilde hayatın feda edilmesini gerektiren bu hareketin meşruiyyetini, intiharın İslâmiyet'te yasak olması bağlamında uzun süre tartışmıştı. Hizbullah'ın kuruluşundaki maddi ve manevi büyük desteğiyle ünlenen Ayetullah Seyyid Hüseyin Fadlallâh (ö. 2010) bu meseleyi sistemli şekilde gündeme getiren ilk kişi oldu.

Hizbullah'ın ve taraftarlarının, istişhad eylemlerine cevaz verici açık ve net bir fetva bekledikleri bir dönemde Fadlallâh, intihar taktiğine başvurulmasına ait bazı çekinceleri olduğunu açıkça ilan etti. Hatta

bir röportajında, büyük güçlüklerle karşılaşıldığı zamanlar müstesna söz konusu operasyonların haklı gösterilemeyeceğini ifade etti. Büyük güçlüklerle karşılaşılması yani "zaruret", Fadlallâh için bir çıkış yolu oldu. Bu zaruret savaşan güçler arasındaki büyük orantısızlıktan doğmaktaydı. Başka bir alternatif bulunmaması durumunda "Acaba on düşman askerini öldürdükten sonra öleceğinizi bilerek on kişiyi öldürmek için savaş meydanına atılmakla, kendiniz ölürken onları da öldüreceğinizi bilerek bu işi yapmak arasında bir fark var mıdır?" sorusuna Fadlallâh'ın cevabı, bir farkın bulunmadığı yönündeydi. Siyasi şartların değişmesiyle 1985 sonrasında intihar saldırılarını terkeden Hizbullah'taki bu tutum değişikliği Fadlallâh tarafından bu sefer şu şekilde izah edildi: "İntihar saldırıları yönteminin, sadece ve sadece eğer bir insanı kendi vücudunu tahrip gücü yüksek bir bomba hâline getirmeye sevkeden coşkulara eş değer siyasi ve askeri değişimler meydana getirebildiği takdirde uygulanabileceği inancındayız."[59] Lübnanlı Şiî grupların bıraktığı bu savaşım biçimi, daha sonra "küresel cihat" fikrine sahip Sünnî-Selefî örgütler tarafından yaygın olarak kullanılacaktır.

1990'lı yıllar, Hizbullah'ın askeri biriminin yanısıra sivil siyaset birimlerini teşkil ederek Lübnan politikasına girmesine sahne oldu. Bu tutum, "Hizbullah'ın Lübnanlaşması" olarak değerlendirildi. Bu tespit her ne kadar Hizbullah'ın ülkenin bir bölümüne sıkışmış İrancı bir örgüt olmaktan çıkarak yerelleşmesini ima etse de, Hizbullah'ı bu karara İran'ın teşvik ettiği bilinmekteydi. İran'ın finansal, Suriye'nin de lojistik desteği olmadan Hizbullah'ın bu hacimde büyümesi ve etkili hâle gelmesi zaten mümkün değildi. İlk defa seçimlere iştirak ettiği 1992 yılından bu yana Hizbullah, Lübnan parlamentosunda temsilci bulundurmaktadır ve bazı hükümetlere koalisyonun bir parçası olarak katılmaktadır.

Hizbullah'ın Lübnan'daki durumu "devlet içinde devlet" olarak tanımlanmaktadır. Lübnan dışından personelin de istihdam edildiği silahlı kuvvetlerinden başka Hizbullah, adalet ve müftülük birimleriyle, her seviyede eğitim kurumlarıyla, sendikalarıyla, bankacılık faaliyetleriyle, dış ilişkiler ofisiyle, kreş, klinik ve hastaneleriyle, el-Menâr adlı televizyon kanalı ve radyosuyla, şehit ailelerinin bakımını üstlenen ve yoksullara yardım götüren insani yardım kuruluşlarıyla gerçekten Lübnan devletine paralel bir hükümet gücünü yürütmektedir. Genel sekreter hareketin

59 Martin Kramer, "Hizbullah'ın Moral Mantığı", çev. İ. Turan, *Dünya ve İslam*, 11 (1992), s. 106-111.

lideri kabul edilmekte, diğer siyasi İslâmcı hareketlere benzer şekilde en üst düzeyde bir şura meclisi tarafından idare edilmektedir.[60]

Hareketin manevi önderlerinden Hüseyin Fadlallâh başta olmak üzere ilk ve ikinci genel sekreter Subhi Tufeylî ile Abbas Mûsevî (ö. 1992) Irak'ta Necef havzasında yetişmiş şahsiyetlerdi. Bu nedenle Hizbullah'ın ilk döneminde *velâyet-i fakîh* karşıtı Necef geleneğinin büyük tesiri bulunmaktaydı. Bu durum örgütün İran yönetimine ideolojik olarak bütünüyle bağlanmasına uzun bir süre mani olmuştur. Fadlallâh *velâyet-i fakîhi* tanımadığını açıkça belirtmiştir. Tufeylî'nin liderlik görevini bırakmak zorunda kalması, Lübnan ve Hizbullah üzerindeki İran nüfuzuna direnmesi neticesinde gelişmiştir. Fakat 1992'de Hizbullah'ın başına Hasan Nasrallah'ın geçmesiyle birlikte bu ilişki biçimi değişmiştir.

Nasrallah da Lübnanlı Şîa talebelerinin birçoğu gibi ilim tahsiline Necef medreselerinde başladı. İleriki yıllarda ise uzmanlığını Kum medreselerinde tamamladı. *Velâyet-i fakîh*e samimiyetle inanmış bir lider olarak Ali Hamaneî'nin liderliğine tam olarak bağlı olan Hasan Nasrallah zamanında Hizbullah bütünüyle İran kontrolündeki bir teşkilat hâline dönüştü. 2006 yılında Lübnan'a giren İsrail ordusunu şiddetli çatışmalarla çekilmeye mecbur etmesi, Hizbullah'ı çok popüler hâle getiren bir zaferdi. İsrail karşısındaki beceri dolu fedâkarâne direnişi sadece Şiîlerin değil, Sünnîlerin, hatta Lübnan vatandaşı Hıristiyan ve Dürzîlerin de yaygın desteğini kazanmıştı. Ürdün ve Suriye'de Sünnî kesimler nezdinde Nasrallah bir İslâm kahramanına dönüşmüştü. Ancak 2011 yılından itibaren başlayan Suriye iç savaşında İran siyasetinin bir parçası hâline gelmek suretiyle Baas rejimi yanında savaşa müdahil olması, Hizbullah'ın İslâm dünyasının genelinde sahip olduğu teveccüh ve saygınlığa büyük darbe indirdi. Teşkilat Suriye'deki muhalif Sünnî örgütler tarafından büyük düşman olarak ilan edildi. Bugün Hizbullah, başta ABD olmak üzere Batılı ülkelerin birçoğu ve Körfez'deki monarşik Arap rejimleri tarafından terörist bir örgüt olarak tanınmaktadır. Avrupa Birliği'nin de içinde olduğu bazı ülkeler ise örgütün sadece askeri kanadını terör listelerine almakta, siyasi kanadını ise meşru bir yapılanma olarak kabul etmektedir.

---

60 Hizbullah hakkında detaylı bilgi için bkz. Naem Qassam, *Hizbullah: Bir Hareketin Anlatılmamış Öyküsü*, çev. Muharrem Tan, İstanbul, 2007; Joshua L. Gleis, Benedetta Berti, *Hezbollah and Hamas: A Comparative Study*, Maryland, 2012.

Ensârullah

Hizbullah'ın Lübnan'daki pozisyonuna benzer bir pozisyonu Yemen'de elinde bulunduran Ensârullah, Hûsî hareketinin teşkilat ismidir. Ensârullah'ın da mezhebi kökeni Şîa'ya uzanmakla birlikte, Hizbullah gibi İsnâaşeriyye'ye değil Zeydiyye mezhebine mensup bir tabana dayanmaktadır. Taraftarlarını da içine alacak şekilde çoğul olarak el-Hûsiyyûn diye de anılan Hûsî ailesi, Yemen'in kuzeyindeki Sa'de şehri yakınlarında uzun zamandır yerleşik olan ve soykökleri Hz. Peygamber'e dayanan bir seyyid sülalesidir. Zeydiyye mezhebine mensubiyetleri bulunan Hûsîler, Yemen Zeydiyyesi'nin tarihi ana yurdu sayılan Sade vilayetinde, içlerinden çıkarttıkları âlimler dolayısıyla seçkin statülerini koruyarak bugüne kadar gelmişlerdir. Yemen'de Zeydîler nüfusun yaklaşık üçte birini temsil etmektedirler. Geri kalan üçte iki, büyük çoğunluğunu Şafiîlerin oluşturduğu Sünnîlerdir.

Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'in yönetimlerini meşru saymaları, Zeydîleri diğer Şiîlerden ayıran önemli bir hususiyettir. Onlara göre, Hz. Fâtıma – Hz. Ali neslinden olmak şartıyla, ilim, takvâ ve cesaret sahibi bir lider silahına sarılarak küfür ve zulme başkaldırırsa, yani hurûc ederse, o kişi müslümanların imamı olmaya hak kazanır. Bu imamın, Şîa-İsnâşeriyye'nin öne sürdüğü gibi **vehbî** (bahşedilen) bir ilimle donatılmış ve günahlardan korunmuş (*masûm*) olması gerekmez ve bir mehdi beklentisine girilmez. Söz konusu inançlarıyla Zeydiyye, tarihi süreç içinde Şiî köklerinin mevcudiyetine rağmen Sünnî kesimlerle iyi ilişkiler geliştirmekte zorlanmamıştır. Zeydiyye'nin bu uzlaşmacı tutumu samimiyetle karşılık görmüştür. Çok yakın zamana kadar Yemen camilerinde Zeydî-Sünnî ayırımı yapılmamışsa yahut kız alıp vermelerde mezhebî kimlikten çok kabilevî statüler belirleyici olmuşsa, asırlardır süren bu durum, söz konusu tarihi uzlaşmanın dikkate değer bir sonucudur. Zaten Yemen Zeydîleri arasında Şîa ya da Şiîlik bir sıfat olarak kabul görmemektedir. Onun yerine Zuyûd (Zeydîler) ismi mezhep içinde ve dışında yaygın olarak tercih edilmektedir.

Genellikle Ensârullâh'ın temeli, bir grup Zeydî aktivistin 1990'da kurdukları Hak Partisi'ne (Hizbü'l-Hak) dayandırılır. Seyyid aileleri de dâhil tüm Zeydîlerin başta Sa'de vilayeti olmak üzere ülkenin bütününde karşılaştıkları her türlü sorunu, mezhebî ayrımcılığı, sosyal ve ekonomik sıkıntıları gündeme taşıyarak siyasi arenada hak aramak ve taleplerde bulunmak, bu partinin ana hedefleriydi. Hizbü'l-Hakk'ın Zeydî kimliği saklı değildi ve kendisiyle aynı yılda örgütlenmeye başlayan ve

kısa zamanda Sünnîliğin sözcüsü konumuna yükselen Islah Partisi'nin alternatifi olma gibi bir iddiası da bulunmaktaydı. Parti gündeminin en önemli konularından birisi Yemen'deki Selefî/Vehhabî yayılmacılıktı. Parti yetkililerine göre, Vehhabîlik emperyalizmin bir çocuğuydu ve emperyal güçler Yemen'i ele geçirmek için bu çeşit bir dinî kisveye bürünmüştü. Vehhabîliğin arkasındaki Suudi Arabistan bu amaçla çok büyük harcamalar yapmaktaydı. Bu akımla mücadele, Hizbü'l-Hakk'ın başlıca göreviydi.

Hizbü'l-Hak bünyesindeki söz konusu siyasi çalışma, konumuz açısından daha önemli olan sivil bir faaliyeti doğurmuştu. 1991'de kanuni izne kavuşan eş-Şebâbü'l-Mü'min (Mümin Gençler) teşkilatı, politik çalışmaların ötesinde, gençliğe hitap eden kültürel bir çerçevede faaliyetlerine başladı. Şebâb'ın çalışmaları halk tabanında çok olumlu karşılıklar buldu. İhvân-ı Müslimîn tipi İslâmcı yapılanmaların rutin faaliyetleri olan dinî ve kültürel okuma grupları, mahalle lokalleri, cami kursları, yaz kampları, seminer ve konferans toplantıları türünden etkinlikleriyle teşkilat, Sa'deli geniş bir tabanla temas kurma imkânı elde etti. Muhatap olunan Zeydî gençlik, mezhepleri hakkında temel kaynaklar üzerinden bilgilendiriliyor, Hüseyin Hûsî gibi aktivist şahsiyetlerin öncülüğünde ise bu dinî bilgiler İslâmcı bir söylemle güncelleniyor, bu arada "Vehhabî fitnesi"ne karşı gerekli ikazlar yapılıyordu.

Hizbü'l-Hak siyasi sahada beklediği başarıyı gösteremedi. 1993 seçimlerinde sadece iki milletvekilini parlamentoya gönderebildi. Bunlardan birisi Yemen'in tanınmış Zeydî âlimlerinden Bedreddîn Hûsî'nin (ö. 2010) oğlu Hüseyin Hûsî'ydi. Hüseyin Hûsî 1990'ların sonunda politikayı bırakacak, özellikle Şebâb içinde daha dar bir kadroda radikal İslâmcı bir yapılanmaya geçecektir. Bu ise ileriki yıllarda tam bir ayrılığa dönüşecektir. 1956 doğumlu Hüseyin Hûsî, Yemen Hûsî hareketinin kurucusudur. San'a Üniversitesi'nde hukuk okuyan, 1993-1997 yılları arasında Hizbü'l-Hakk'ı Sade milletvekili olarak parlamentoda temsil eden Hüseyin, 1997-1999 arasında Hartum'daki bir üniversiteden Kur'an İlimleri alanında master derecesi aldı. 2000'li yılların başında kendisine bağlı olanlarla birlikte Şebâb'dan ayrışmaları sonrasında, Sa'de'de verdiği konferanslar ve yaptığı vaazlar vasıtasıyla önemli bir takipçi kitlesine ulaştı.

Hüseyin Hûsî'nin siyasi söyleminde İran İslâm Devrimi'ne, devrimin önderlerine, Lübnan'daki Hizbullah hareketine güçlü bir öykünmenin olduğu açıktır. Bu duruşu onun mezhep değiştirip İsnâaşeriyye'ye geçtiği iddiasıyla izah edenler olsa da, onun duymuş olduğu söz konusu

yakınlığın, bu unsurların ABD ve siyonizm karşıtı sert tavırlarına olan bir takdir hissinden kaynaklandığı kesindir. Toplantılar sırasında, anma merasimlerinde ve sokak gösterilerinde Hûsîlerin sürekli attıkları ve Hûsî hareketiyle neredeyse özdeşleşen "Allâhu Ekber, kahrolsun Amerika, kahrolsun İsrail, kahrolsun siyonizm, zafer İslâm'ın!" sloganları, İran İslâm Devrimi'nin meşhur sloganlarıdır. Hüseyin Hûsî'ye göre bu sloganlar, halk arasında bir siyasi şuurlanmayı uyandırmakla kalmayacak, İslâm düşmanlarını da rahatsız edecek bir atmosferi yaratacaktır. Bu mesajlar aynı zamanda ABD çıkarlarıyla uyumlu çalışan Sünnî Arap liderleri için de bir ikaz işlevi görecektir.

Hûsî hareketinin rejim karşıtı siyasi bir protesto hareketi olmaktan çıkıp silahlı bir direniş örgütüne dönüşmesi 2003 yılı sonrasında gerçekleşir. Hüseyin Hûsî ve arkadaşları 2004 yılı Eylül ayında Marrân dağlarında bir mağarada sıkıştırılmış, teslim olmaları istenmiş, bu talebe cevap vermedikleri için başlatılan ağır ateş sonucu Hûsî ve beraberindekiler hayatlarını kaybetmiştir. 2009 yılında Suudi Arabistan'ın fiilen çatışmalara girmesi, Hûsî isyanını uluslararası bir sorun hâline getirmiştir. Hûsîlerin İslâmcı çizgisi, yöntemlerinde İran devrimcilerini ve Hizbullah'ı model almaları ve İran'dan maddi destek aldıkları iddiaları Suudileri tabii olarak tedirgin etmiştir. Hemen güneyindeki bu gelişmelere kayıtsız kalamayan Suudilerin müdahalesiyle birlikte, Hûsî savaşında el-Kâide'nin sesinin daha gür duyulmaya başladığı görülmektedir. Savaşın başından itibaren San'a rejiminin, el-Kâide bağlantılılar da dâhil, legal ve illegal Selefî yapılanmaları Hûsîlere karşı seferber etmeye çalıştığı hakkındaki iddialar tam olarak doğrulanmış olmasa da, devletin böyle bir operasyonu en azından denemiş olması ihtimal dâhilindedir. Söz konusu gelişmeler, en sonunda el-Kâide'yi de savaşın bir parçası yapmıştır. Yemen merkezli Arap Yarımadası Kâidesi (el-Kâide fî Cezîreti'l-Arab), biri Şiîlerin Ğadîr bayramında olmak üzere, düzenlemiş olduğu iki intihar saldırısının akabinde, 2011 Ocak ayında Hûsîlere karşı cihat ilan ettiğini açıklamıştır. Bu açıklamasında el-Kâide, Hûsîleri Sünnî halka savaş açmakla ve onları yurtlarından çıkartmakla itham etmekteydi.

İran'ın öteden beri Körfez ülkeleri ve Suudi Arabistan'daki Şiî azınlığa dönük kışkırtıcı faaliyetler içerisinde olduğu yönündeki güçlü algı, Hûsî meselesinde de pek tabii İran parmağını akıllara getirmiştir. İran'ın yarımadada etkinlik kurmak istediği, Sünnî Arap rejimlerinin ise bunun önüne geçmek için her yolu denedikleri çok iyi bilinen bir gerçektir. Yemen ve Körfez

ülkeleri medyasının Hûsîlerden "Şiî isyancılar" olarak söz etmesi, İran'da da gittikçe artan bir sıklıkla Zeydîleri "Hûsî Şiîleri" olarak görme eğilimi, sorunun bilerek mezhepsel bir boyuta taşınmak istendiğinin bir göstergesidir. el-Kâide'nin de bu inanç ve eğilimde olduğu zaten bilinmektedir.[61]

2011 başından itibaren Arap devrimleri sırasında Ensârullah, Yemen'de devlet başkanı Ali Abdullah Salih'in görevden uzaklaştırılması sürecinde Sünnî hareketlerle beraber devrime fiilen katılmıştır. Devrim sonrasında ise güçlü bir hükümetin bir türlü kurulamamasının bir sonucu olarak devlet otoritesinin zayıflaması, Güney Yemen'de sol ayrılıkçılığın tekrar güç kazanması, el-Kâide'nin operasyonlarını giderek artırması, ülkeyi ciddi bir istikrarsızlığın içine sokmuştur. Bu kaotik durumdan en çok istifade eden güç ise Hûsîler olmuş, yaklaşık on yıllık savaş tecrübeleriyle kuzeydeki zaten mevcut fiili hâkimiyetlerini güneye doğru genişletip nihayetinde 2015 yılı Ocak ayında San'a'daki başkanlık sarayını ele geçirmişler ve seçilmiş cumhurbaşkanı Abd Rabbuh Mansûr Hâdî'yi kaçmaya mecbur etmişlerdir. Hiç bir etnik ve mezhebi ağırlıkları bulunmadığı hâlde, Hûsîlerin daha da güneye inerek ülkenin en önemli liman kenti Aden'i tehdit etmeleri başta Suudi Arabistan olmak üzere bölge ülkelerini endişelendirmiş ve bir koalisyon gücü oluşturularak Hûsî ilerlemesini durdurmak için 2015 Mart'ında askeri bir müdahale başlatılmıştır. Koalisyon ortakları, Hûsîlerin İran adına bir vekâlet savaşı yürüttüğünü düşünmektedirler ve başlattıkları savaşın esasen İran yayılmacılığına karşı olduğunu belirtmektedirler.

---

61 Ensârullâh hakkında geniş malumat için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30 (2011/1), s. 115-152.

Temel Sorular

1. Islahatçı akımı diğer akımlardan ayıran temel özellikler nelerdir?
2. Kültürel ıslahatçılık ile siyasal ıslahatçılığı metot ve yöntemleri açısından mukayese ediniz.
3. Nurculuk ve Süleymancılığı a) kökleri ve beslendikleri kaynaklar, b) eğitim metotları, c) siyasete yaklaşımları, d) muhatap oldukları kesimler üzerinden mukayese ediniz.
4. Nedvetü'l-Ulemâ hareketini yine bir Hint müslüman cemaati olan Diyobendiyye ile mukayese ediniz.
5. İhvân-ı Müslimîn cemaati içinde Seyyid Kutub ile birlikte gelen değişim ve dönüşümü açıklayınız.
6. İhvân-ı Müslimîn ile Hizbü't-Tahrîr arasındaki metot ve yöntem farklılıklarını açıklayınız.
7. İran İslâm Devrimi'nin siyasal İslâmî akım üzerinde bıraktığı etkiyi tartışınız.
8. Mezhepler ve mezhepçilik konusunda gelenekçilik ile ıslahatçılık arasındaki yaklaşım farklılığının nedenlerini tartışınız.
9. Kültürel ıslahatçılık ile siyasal ıslahatçılığın tecdid fikri açısından sorunlu yönleri sizce nelerdir? Mukayeseli olarak açıklayınız.
10. İhvân fikriyatının Türkiye'de bıraktığı kültürel ve siyasi izler nelerdir? Örneklerle açıklayınız.

İleri Okumalar İçin Öneriler

- Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul, 2010.
- Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, İstanbul, 1980.
- Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, İstanbul, 1987.
- Hasan el-Hudaybî, *Davetçiyiz Yargılayıcı Değil: İslam Dünyasında İnanç Sorunları*, İstanbul, 2002.
- Ebü'l-Hasan en-Nedvî, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, İstanbul, 2007.
- İmam Humeyni, *İslam'da Devlet*, İstanbul, 1991.
- Hamid Algar, *İslam Devriminin Kökleri*, İstanbul, 1988.
- İbrahim M. Ebu Rabi, *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*, İstanbul, 2001.
- Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul, 2000.
- Yasin Aktay (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, İstanbul, 2014.

Üçüncü Bölüm

MODERNİZM

Batı'da modernizm anahatlarıyla Aydınlanma ile ortaya çıkmış, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde hâkim bir düşünce sistemi hâline gelmiştir. Dayandığı temel düşünce, geleneksel kurumların, geleneksel sanatın ve edebiyatın vs. artık miadını doldurduğu, bu nedenle bunları terkederek çağdaş değerlere uygun, bilimsel verileri esas alan, akıl merkezli yeni bir evrensel kültür ve anlayışın geliştirilmesi gerektiğidir. İlerleme ideali modernizmin temel dogması olmuş, ancak geleneğin boyunduruğundan kurtulmak suretiyle refah, mutluluk ve özgürlüğün elde edilebileceği yönünde tartışılamaz bir inanç oluşturulmuştur. Modernizm, ekonomiden felsefeye modern olmayan her şeyin sorgulanmasının gerekliliğini savunmaktadır. İslâm modernizmini, yahut diğer bir deyişle "İslâm çağdaşçılığı"nı bu açıklama bağlamında tanımlayıp anlamak gerekir.

İslâm Modernizminin Özgün Karakteri ve Önemli Özellikleri

İslâm modernizminin temel tezi, müslümanların karşı karşıya olduğu dini, sosyal siyasal, kültürel vs. problemlere İslâmiyet'in çözümler getirmeye kadir olduğu, ancak bunun sağlanması için dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'e dayanılması, ayrıca onların ışığında oluşmuş olan tarihsel dini mirasın, yani geleneğin ilmi ve rasyonel süzgeçten geçirilerek yorumlanması gerektiği şeklindedir. İşte bunu yaptıklarında müslümanlar, çağdaş değişme ve gelişmelerin altında ezilmeyecekler, bilakis ona yön vermeye muktedir hâle geleceklerdir.[1]

Modernizmin Diğer Yenilikçi Hareketlerden ve Islahatçılıktan Farkı

Peki modernist yaklaşımın tecdid hareketlerinden veya ıslahatçılıktan farkı nedir? Modernist İslâm düşüncesinin fikir babası kabul edilen Pakistanlı düşünür Fazlurrahman, söz konusu tecrübeleri değerlendirmek suretiyle bu farkı açıklamaya çalışır. Ona göre ihyacılığın Gazzâlî'ye

1 Mehmet Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", [Fazlur Rahman, *İslam*, İstanbul, 1993, Giriş bölümü], s. XVIII.

kadar geriye giden bir geçmişi vardır. Ancak bugünkü İslâm modernistlerinin yaptığına bir şekilde benzer biçimde başta tasavvuf ve felsefe olmak üzere mevcut fikri müesseselere sistemli eleştiriler getiren kişi İbn Teymiyye olmuştur. Onun ana fikri "saf İslâm'a dönüş" teziydi. Bunun için Asr-ı saadet pek tabii ki "bir örnek ve ilham kaynağı" olabilirdi. Ancak bu ihyacı ekol Asr-ı saadeti olduğu gibi o güne taşımak istedi. Oysa bu sosyolojik olarak imkânsızdı. Bunu yaparken de, "yaşayan sünneti" yansıtan siyer-i nebîyi değil, dinamizmini kaybetmiş donuk hadis literatürünü esas aldı. Ayrıca bu ekol felsefeye hatta kelâm faaliyetlerine şiddetle karşı olduğu için ciddi bir düşünce kısırlığı içindeydi. Dolayısıyla umut edilen iyileşme gerçekleşmedi. Aksine Kur'an'a odaklı tefekkürün önünü kapayan, bilimi dışlayan hadis merkezli basit bir eğitim-öğretim sistemini miras bırakan bu "eski ihyacı / selefi" ekol, menfi tesirleri hâlâ devam eden bir sürecin başlatıcısı oldu.[2]

Fazlurrahman "yeni ihyacılık" adını verdiği ikinci bir yenilenme hareketinden bahseder ki bu, İhvân ve Cemaat-i İslâmî gibi siyasi ıslah projelerine sahip yapılar tarafından temsil edilmektedir. Bu yapılar Batıcılık ve gelenekçiliğin gücünü zayıflattıkları için müspet yönde bir hizmet görmüşler, eğitimi modernleştirmek için ciddi çaba sarf etmişlerdir. Fakat bu ekolün başındakiler hukuk, iktisat, mühendislik gibi seküler alanlarda yetişmiş samimi dindar kişilerdi. Bu oluşumlar dini geleneği iyi bilen âlim ve mütefekkirlerden yoksun oldukları için derin ve kökleri sağlam bir ihya hareketini gerçekleştiremediler, İslâm dünyasının problemlerini de çözemediler. "Onlar, ne İslâm'ı ne de Batı'yı anlamamız konusunda derli toplu bir yaklaşım geliştirebildiler. Sözgelişi, Batı karşısında daima tutarsız ve cılız kaldılar. Batı'dan aldıkları yarım-yamalak bilgilerle Kur'an'ın hayat (insan, cemiyet, tabiat vs.) görüşünü telif etmeye kalkıştılar. Düşünceden bahsettiler, ama entelektüelizmin ve rasyonalizmin karşısında olmayı da ihmal etmediler."[3]

Fazlurrahman'ın "klasik modernizm" adını verdiği üçüncü yenilenme hareketi ise Seyyid Ahmed Han ve Efganî-Abduh ekolleri ile onların mirasından başkası değildir. Bizim de bu çalışmamızda İslâm modernizmi içinde değerlendirdiğimiz bu ekolden Fazlurrahman'ın kendisini ayırması, ileride görüleceği gibi, modernist düşüncenin birden fazla yüzünün olduğunun da bir açığa vurumudur. Klasik modernizmin Fazlurrahman'a göre

2 Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", s. XVIII-XX.

3 Aydın, a.g.m., s. XXVI.

en problemli tarafı sağlam bir metodolojiye dayanmamasıdır. Bu nedenle öykündükleri Batı'yı hakkıyla anlayamamışlardır. Batı'yı bir bütünlük içinde göremedikleri için, Batı'nın kurum ve değerlerine seçmeci veya bağdaştırmacı şekilde yaklaşmışlar, bu nedenle hem tutarsız davranmışlar hem de yenilenme hedeflerine ulaşamamışlardır. Ayrıca İslâmî geleneği değerlendirirken modern tarih tenkit metoduna (hermenötik) başvurmamaları nedeniyle, İslâm tarihindeki başarıları fazlaca abartmışlar ve bu metodu İslâmî malzemeye tatbik eden oryantalizme karşı gereksiz bir kuşku ve tepki geliştirmişlerdir.[4]

Modernizmin Özellikleri

Farklı veçheleriyle İslâm modernizmini diğer ana akımlarla mukayeseli şekilde şu özellikleriyle tanıyabiliriz:

a) Geleneğe bakışı: Gelenekçi ve ıslahatçı nitelikli günümüz İslâmî akımların neredeyse tamamı, İslâm medeniyetinin çöküşünün ve müslümanların Batı karşısında gerilemesinin sebebinin İslâm dini değil, müslümanlar olduğu tezini desteklemektedir. Buna ilaveten dış emperyalist güçlerin yapmış olduğu tahribat da gündeme getirilmektedir. İslâm modernistleri ise büyük bir cür'etle bozulma ve çöküşün asıl sebebinin ne dış güçler ne de müslümanlar olduğunu, asıl sorunun "bugüne İslâm diye gelen din" olduğunu ileri sürerek dinin kaynaklarını, dinin anlaşılma usüllerini ve sürüp gelen dini geleneği derin bir sorgulamaya tabi tutmaktadırlar.

b) Akıl merkezciliği: Gelenekçilikte naklî bilgi ve teklifler tercih ediliyor iken, ıslahatçılık nakil-akıl dengesini gözetmeye çalışmıştır. Modernist çözümlerde ise genellikle akıl ön plandadır. Dolayısıyla İslâm modernizmi hayli rasyonel bir temele dayanır. Modernist yorumun dini metin ile ilişkisi, daha çok metnin literal (*textual*) anlamı üzerinden değil, metnin bağlamı (*contextual*) üzerinden kurulmuştur.

c) Nazari yönü ve gevşek organizasyon yapısı: İslâm modernizminde icraat yerine söz ve yazı ön plandadır. Yani modernizm, nazari yönü baskın bir cereyandır. Bu nedenle bu akımla ilişkisi olan kesimlerde teşkilatçılık yaygın değildir. Şifahi ve kitabi faaliyetler daha çok küçük ölçekteki akademik ve kültürel nitelikli kurumlar üzerinden yürütülür.

---

4 Aydın, a.g.m., s. XXI-XXIV.

Tüzel hüviyete sahip olmayan ve genellikle internet üzerinden irtibatlı sanal gruplar üzerinden teşkilat boşluğu doldurulmaya çalışılır. Söz konusu kurumlara bir üyelik bağından ziyade gevşek bir sempatizanlar ağından bahsedilebilir. Teşkilat mensubiyeti mantığı içinde hareket etmeyen, gönüllülük veya takipçilik olarak niteleyeceğimiz oluşumlardan söz edilebilir. Genellikle bireyselliğin ön planda olduğu bu oluşumlarda hiyerarşik düzen veya cemaat/örgüt disiplini altındaki ilişkiler çoğunlukla reddedilmektedir. Söz konusu bireysel ve liberal tarz, uzun soluklu ve kapsayıcı organizasyonlara imkân vermemektedir. Grup içi bölünmelere sıklıkla rastlanmaktadır.

d) Siyasetle ilişkileri: Bahsettiğimiz bu karakter, İslâm modernizminin "siyasal" olmaktan çok "kültürel" yönü baskın bir hüviyet taşımasının da doğal nedenidir. Zira siyasallık bu çeşit bir gevşek yapının kaldıramayacağı bir örgütlülüğü gerektirir. Fakat Abduh, Fazlurrahman, Arkoun gibi modernistlerde gördüğümüz biçimde, bu "kültürellik" siyasiler ile kurulan güçlü "bireysel" ilişkilere engel olmaz. İslâm modernizmindeki üç farklı siyasi tarz hakkında ileride bilgi verilecektir.

e) Öncülerin profili: Öncüleri veya sözcüleri daha çok akademik ilahiyat eğitimi almış, sosyal bilimler formasyonuna sahip ve felsefî birikimleri yüksek kişilerden oluşur. Geleneksel dini eğitimden geçen Fazlurrahman gibi meşhur modernistler, bu müktesebatlarını gelenekle hesaplaşmak için ustalıkla kullanmışlardır. Ayrıca, pozitif bilimlerde kariyer yapmış bazı şahsiyetlerin de din-bilim irtibatını kurmak adına Kur'an merkezli modernist dini söylemler geliştirdikleri, bu fikirler etrafında kurumsal faaliyetlere giriştikleri görülmektedir.

Bir İslâm modernisti sayabileceğimiz Ali Şeriati (ö. 1977), ilk maddede belirttiğimiz modernist derin sorgulamayı bir "teşrih" (detaylı anatomik inceleme) operasyonu olarak nitelendirir. Şeriati'ye göre müslümanların, kutsal olana saygılı davranan dostane yaklaşım yanında, teşrihçi tabip yaklaşımına da ihtiyaçları bulunmaktadır. Ancak bu ikinci yaklaşım zordur, zira bunun uygulanmasında dini anlamaya çalışırken ona saygısız davranma, onun kutsallığını bozma ihtimali bulunmaktadır. Oysa anatomide saygı ve kutsamanın bir yeri yoktur. Bu nedenle bu zorlu görevi üstlenebilecekler, Şeriati'ye göre "dine içeriden bakan" "din âlimleri (ulema)" olamazlar, çünkü onlar din hakkında konuştuklarında dinin kutsallığına en ufak bir halel getirmek istemezler. Fakat dinin bedenini teşrih masasına yatırma durumundaki "din aydınları", iki yaklaşım biçimine de sahip

ve yatkın oldukları için, dinin kutsallığını sarsıyormuş gibi gözükmelerine karşın aslında ona en büyük iyiliği yapmış olanlardır.[5]

Şeriati'nin âlim ile aydını ayırdığı bu açıklamalarında, yukarıdaki (e) maddesinde belirttiğimiz hususiyetin belirgin izleri rahatlıkla görünür. O, dini geleneği kutsayan veya en azından ona saygı duyan geleneksel yaklaşımın, dini yanlış tanıtmak suretiyle İslâm'la gençlerin buluşmasını engellediği kanaatindedir. Şeriati'ye göre okullarda karma eğitim yapılması, hatta kadınların açılması gibi konular hiçbir zaman müslümanların temel meseleleri olmamıştır. Temel sorun, İslâm'ın yeniden inşası ve yeni nesilleri cezbedecek bir hayat yolunun ortaya koyulmasıdır. Bu açıdan, Şeriati'nin nazarında Hasan el-Bennâ'nın "yasakçı" dini İslâm değildir. "Evet"i "hayır"ından fazla olan din İslâm'dır. Onun bu özelliği maalesef gelenekçi çevreler eliyle ortadan kaldırılmıştır.[6]

Görüldüğü üzere Şeriati gibi modernistler nazarında, Bennâ'nın ıslahatçılığı dahi kör gelenekçilikten kurtulamamıştır. Bu nedenle daha ilerici bir açılım zaruri olmaktadır. Bunu gerçekleştirmek için ise önce aydından başlanmalı ve onun eliyle Kur'an'a dönülmelidir. Kur'an olduğu saf şekliyle, yani felsefe, kelâm, tasavvuf gibi tarihsel ve geleneksel tesirlerden arındırılarak anlaşılmalıdır. Bu kavrayış aynı zamanda imana, adalete ve önderliğe bir dönüştür.[7]

---

5 Abdülkerim Suruş, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriati*, çev. Saba Kara, Ankara, 1989, s. 64-5.

6 Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, s. 338.

7 Erkilet, *a.g.e.*, s. 348.

İslâm Modernizmi ve Kur'an

İslâm modernizmi "bugüne İslâm diye gelen din" hakkında sorgulama yaparken doğal olarak İslâmiyet'in ilk kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i tek ölçüt olarak ele almaktadır. Zira Kur'an, modernist akıma göre, her ne kadar yorumlanırken tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi geleneksel dini ilimlerin tahrifatına uğramış olsa da, metin olarak bozulmadan bugüne intikal etmiştir. İkinci kaynak olan Sünnet'in muhtevasındaki hadisler ise Kur'an'ın sahip olduğu sıhhat ve güvenilirlikten yoksundur. Dolayısıyla başta hadisler olmak üzere fıkhî, kelâmî, mezhebî, tasavvufî tüm dini metinler ve bu metinler etrafında oluşmuş usüller, anlayışlar ve kurumlar modernistlerin tenkit odakları olmaktadırlar. Modernistlere göre sadece Kur'an'dan ilham alınarak çağdaş sorunların üstesinden gelinebilir. İslâmiyet'in yeniden zamana damgasını vurması ancak bu metotla gerçekleşebilir.

Oysa gelenekte Kur'an; onun Hz. Peygamber'de hayat bulmuş şekli olan Sünnet ile, Kur'an'ın ve Sünnet'in müslüman toplum tarafından hayata geçirilip yaşanmış hâli olan icma ile ve bu tecrübeleri izleyerek işleyen bir akıl yürütme yöntemi olarak kıyas ile birlikte bir kaynak olarak değerlendirilmekteydi. Yani Kur'an, diğer kaynakların da katkılarıyla okunup anlaşılmaktaydı. İslâm modernizmi ise bütün yorum çalışmalarını

Kur'an üzerine "onun doğru anlaşılması" için yoğunlaştıracaktır. Diğer kaynakların katkısı gereksizdir, zira Kur'an herkesin anlayabileceği kolaylıktadır.[8]

Metinselci Modernizm

Temel kaynak olarak Kur'an'a yapılan söz konusu güçlü vurgu, Kur'an İslâmcılığı, Kur'an'a Dönüşçülük, Kur'aniyye (Kur'anizm) gibi isimlerle adlandırıldı. Giriş bölümünde müstakil olarak kendilerinden bahsettiğimiz Seyyid Ahmed Han ve ıslahatçı yönü baskın Muhammed Abduh'tan başka, Mısır'da Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) ve günümüzde Ahmed Subhî Mansûr, Pakistan'da Ahmed Pervîz (ö. 1985) bu ekolün en bilinen isimleridir. Ekol mensupları, el-En'am 38 ve 59. ayetlerde de belirtildiği gibi Kur'an'ın başka bir kaynağa ihtiyaç bırakmayacak şekilde açık, anlaşılır, yeterli, her şeyi kapsayan ve kendi kendisini açıklayan bir özellikte olduğunu, manasının da herkesin anlayacağı biçimde metinde içkin olduğunu kabul ettiler. Kur'an ayetlerinin metin manalarının tümüyle "umumi ve evrensel" olduğunu söylediler ve ayetleri "güncelleştirme" yoluyla çağdaş olaylara tatbik ettiler. Zira ilahi metin dinamiktir, dolayısıyla onun her şartta ve her bir zaman ve mekânda söyleyecek sözü ve verecek cevabı vardır. Bu güncelleştirme işleminde Sünnet'in belirleyiciliği çok dar çerçevede kalmıştır. Onun yerine, ulaşılmak istenen "çağdaş maslahatlar" belirleyici olmuştur. Maslahatlara aykırı düşen hadis malzemesi, klasik hadis usûlünün metin ve isnad tenkidinden tamamen farklı olarak "akla arz" veya "tabiata arz" yöntemiyle teste tabi tutulmuştur. Aklın ve tabiatın prensiplerine uymadığı iddia edilen hadisler reddedilmiş, uyduğu düşünülenler ise kabul edilerek kullanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'e söz konusu modern yaklaşımım en tanınmış temsilcisi, kendisinden sonraki Hindistan Ehl-i Kur'an ekolüne ilham kaynağı olan **Seyyid Ahmed Han**'dı. Onun Kur'an merkezli olarak bazı dini meselelere getirdiği açıklamalar, daha sonraki modernistlerce farklı biçimlerle de olsa genellikle tekrarlanmıştır. Mucizeler hakkındaki düşünceleri bu duruma uygun bir örnek olur. Ahmed Han, mirâcı rüya olarak yorumlamış, Kur'an'da geçen cinleri dağ adamları olarak tanımlamış, Kızıldeniz'in Musa Peygamber için yarılışını basit bir med-cezir hadisesi olarak açıklamıştır. Ona göre peygamberlik oldukça yüksek bir duygu ve

8 Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Sünnete Ne Oldu?*, İstanbul, 2008, s. 60-1.

zeka kabiliyetinin sonucuydu. Bu doğal ayrıcalıklar peygamberlere, melek elçilere hiç ihtiyaç duymadan ilahi hakikatlere ulaşma yollarını açıyordu. Rasyonel alanda bir karşılığı olmayan melekler ise bu durumda anlatım sembolleri olmaktan öteye bir varlık anlamı taşımıyordu. Ahmed Han Kur'anî hükümlerde "dinî-dünyevî" ayrımına gidiyor, dünyevî olanların zamana uygun olarak değişebileceğini söylüyordu. Faizin ancak fakirden alındığında günah sayılacağını, hırsıza el kesme cezasının cezaevi sistemini yürütemeyen geri kalmış ülke ve hükümetler için geçerli olacağını, cihadın ise sadece savunma amaçlı yapılacağını ileri sürüyordu.[9]

Seyyid Ahmed Han'ın temelini attığı **Aligarh Müslüman Üniversitesi** Hindistan'da Diyobendî, Ehl-i Hadis, Nedvî ve Islahî eğitim kurumlarına alternatif olarak modern İslâm anlayışını geliştirmek amacıyla kuruldu. "Batı'nın ilerleyişinin ortaçağa kadar geriye giden köklerinin izini sürmek ve İslâm dünyasının muhteşem geçmişini önemle öne çıkarmak suretiyle müslümanlara öz saygı kazandırmak" şeklindeki bir misyonla[10] ve İngiliz eğitim modeline uygun İslâmî bir tedrisat başlatmak amacıyla 1875'te Hindistan'da Uttar Pradeş'in Aligarh şehrinde bir mektep olarak tesis edilen kurumun adı, üç yıl sonra Muhammadan Anglo-Oriental College şeklini aldı. Koleji vefatına kadar idare eden Ahmed Han, kuruluş safhasında İngiltere'nin Hindistan Genel Valisi Lord Lytton'un fikri ve mali katkılarını almış ve okulun eğitim kadrosu içine Thomas W. Arnold, Joseph Horowitz gibi ünlü oryantalistleri de dâhil etmişti. Okul bu sebeple Hindistan'ın önemli fikir ve ilim adamlarından Şiblî Nu'manî, Muhammed İkbal, Mevlana Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Mevdudî tarafından tenkit edilmiştir.[11] 1920 yılında üniversiteye dönüşerek ilahiyat dışındaki farklı fakülteleri de bünyesine katan kurum, günümüzde artık ilk dönemlerindeki modernist karakterini önemli ölçüde taşımamakta, daha muhafazakâr bir kimlikle eğitim-öğretim hizmetine devam etmektedir.

Metinselci modern yaklaşımın en tipik tezahürü olan Kur'ancılık (Kur'âniyyûn) akımının en derli toplu temsilcisi olarak **Hindistan Ehl-i Kur'an ekolü,** büyük ölçüde Seyyid Ahmed Han ve arkadaşı Çerağ Ali'nin (ö. 1895) öncülüğünde 19. yüzyılın ikinci yarısında doğdu. Henüz bir organizasyon dâhilinde hareket etmeyen bu gruba ilk zamanlar "hadis

---

9 Metcalf, *Islamic Revival in British India*, s. 323-4; Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi", s.156-161.

10 Metcalf, *a.g.e.*, s. 333.

11 Halit Eren, "Aligarh", *DİA*, c. 2, s. 460.

inkârcıları" anlamında *münkirîn-i hadîs* adı verilmekteydi. Ekolün bir cemaat hâline gelişi ise Abdullah Çekrâlevî'nin (ö. 1914) eliyle gerçekleşti. 1902 yılında Lahor'da Ehl-i Zikr ve'l-Kur'an adıyla ortaya çıkan bu cemaatin bir benzeri, diğer bir meşhur Kur'ancı olan Ahmedüddîn Amritsarî (ö. 1936) tarafından Ümmet-i Müslime adıyla Amritsar'da teşkil edildi. Bugüne güçlü şekilde gelen diğer bir Kur'ancı cemaat, 1938'de Delhi'de ortaya çıkan Tahrîk-i Tulû'-ı İslâm'dır (İslâm'ın Doğuşu Hareketi). Pakistan'ın kuruluşuyla beraber merkezini 1947'de Karaçi'ye, sonra da Lahor'a taşıyan hareketin şüphesiz en önemli ismi **Gulâm Ahmed Pervîz**'di (ö. 1985). Hareketin ismini taşıyan *Tulû'-ı İslam* dergisi, Kur'an Eğitimi Cemiyeti ve Kur'an Araştırmaları Merkezi etrafında özellikle üniversite gençliğine dönük ciddi bir cemaat çalışması yapan Ahmed Pervîz, bilhassa hadisler hakkındaki görüşleri nedeniyle gelenekçi ulema tarafından tekfir edildi; İslâm sosyalizmini savunduğu için İslâmcı çevrelerce şiddetle eleştirildi. Pervîz, Hz. Muhammed'in görevinin sadece Kur'an'ı tebliğ etmek olduğu, onun Kur'an dışında hüküm koyma yetkisinin bulunmadığı kanaatindeydi. Hint ülkeleri dışında Avrupa ve Kuzey Amerika'da eğitim merkezleri bulunan bu cemaat, özellikle internet üzerinde Pervîz'in teyp ve video kasetlerine kaydedilmiş Kur'an derslerini *Ders-i Kur'ân* adıyla yayınlamakta, neşrettiği kitap ve makaleleriyle üstadlarının ismini yaşatmaktadır.

Klasik Kur'âniyyûn'dan farklı bir çizgide de olsa **İnâyetullah Han Meşrıkî**'nin (ö. 1963) 1930'da kurduğu Hâksâr Hareketi (Hâksâr Tehrîk: Mütevâziler Hareketi) de modern bilimin bulgularıyla Kur'an gerçeklerini birleştiren bir öğretiyi savunması ve hadislere karşı menfi duruşu nedeniyle bu bağlamda ele alınabilir. Cambridge mezunu ünlü bir matematikçi olan İnâyetullah Han, "din ayrımına gitmeden tüm insanların eşit görülmesi" şeklindeki çoğulcu bir felsefeyi savunmuş, İngilizlere karşı bir süre silahlı hareket yürütmüş, bağımsızlıktan sonra kurduğu partiyle siyasi mücadeleye soyunmuş, 1957'de ise yüz bini aşkın taraftarını esir Keşmir'i kurtarmak için Hindistan sınırına konuşlandırmış, Pakistan hükümetinin müdahalesiyle hareket ikna edilerek geri çekilmeleri sağlanmıştı. Eski gücünü günümüzde kaybetmiş olan Hâksâr, bugün çalışmalarını daha çok sosyal ve kültürel faaliyetlere teksif etmiştir.

Kur'an'ın tek kaynak olduğu konusunda birleşen Hint Kur'ancıları, birçok hususta derin iç ihtilaflara girmekten kurtulamamışlardır. Mesela Çekrâlevî günde beş vakit namazdan sözederken, Amritsarî namazın iki

vakit farz olduğunu ileri sürmüştür. Kur'an'da yer almadığı için cenaze ve bayram namazlarının dinde olmadığını söylemeleri, orucun hangi ayda ve kaç gün tutulacağı konusunda Kur'an merkezli açıklamalarda bulunmaları, İslâmî bir devletin yokluğunda zekât vecibesinin düşeceğini savunmaları, had cezaları, mürtedin hükmü, mirasın taksimi ve çok eşlilik hususunda çokça üzerinde durulan modern hüküm ve fetvaları tekrarlamaları Hint Kur'ancılığının tipik karakterini ortaya koyan tezahürlerdir.[12]

Mısır, Arap dünyasında İslâm modernizminin en fazla revaç bulduğu yer olarak gösterilir. Bu ülkedeki tarihi genellikle Muhammed Abduh ile başlatılan bu akım, birçok ünlü ismi içerisinden çıkartmıştır. Hint alt kıtasıyla aynı süreçte gelişen Mısır Kur'ancılığındaki Abduh'un öncü rolü, Seyyid Ahmed Han ile mukayese edildiğinde, her ikisinin de benzer sonuçlara ulaştığı görülmekle birlikte Abduh'un daha mutedil ve ıslahatçı bir çizgide ilerlediği dikkat çeker. Sözgelimi Ahmed Han, İslâm filozoflarının rasyonalizmini ihya etmeyi amaçlarken, Abduh Mu'tezilî bir akıl anlayışına canlılık kazandırmaya çalışmıştır. Ahmed Han nebevî mucizeleri inkâr ederek tabiat kanunlarının zorunluluğunu savunurken, Abduh mucizeyi dini bir kavram olarak kabul etmiş, fakat şu veya bu mucizenin kabul ya da inkârını bir iman meselesi olmaktan çıkarmıştır. Ahmet Han bilim alanının iyice genişlemesi için din alanını bir çeşit deizme gidecek kadar daraltırken, Abduh din ile bilim alanlarını birbirine müdahale etmeyecek şekilde ayırmıştır.[13]

Abduh'tan sonra Mısır ekolü Hint modernizmini andırır biçimde aşırı sayılabilecek fikirleri üretmesinin yanısıra, Abduh'un görece ölçülü yöntemini izleyen âlimleri de içerisinden çıkartmıştır. **Kâsım Emîn**'in (ö. 1908) müslüman kadının özgürlüğü hakkındaki modern fikir ve teklifleri, çok daha sonra ortaya çıkacak feminist müslüman modernistlerin düşüncelerine göre bir hayli ölçülüdür. Onun kadının statüsünün çağdaş Batılı değer yargılarına göre tayin edilmesi gerektiğini savunduğu çalışmalarından biri olan *Tahrîrü'l-Mer'e* (Kadının Özgürlüğü) adlı meşhur kitabını Abduh'la beraber yazdığı, fakat bazı siyasi sebeplerle Abduh'un

---

12 Hint Ehl-i Kur'an hareketi hakkında bkz. Abdülhamit Birışık, "Kur'âniyyûn", *DİA*, c. 26, s. 428-9; a.mlf., *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 317-413; M. Nur Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi*, 62 (2015), s. 439-441.

13 Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", s. XXII.

kitaba imza koymadığı belirtilmektedir.[14] Yine mutedil fikirleriyle tanınan **Ferid Vecdi** (ö. 1954), modern dünyanın keşfettiği veya olumlu bularak tasvip ettiği herşeyi Kur'an'ın öngörmüş olduğunu, bu bilgilerin ayetler arasında saklı bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre gerçek İslâm, mevcut baskın medeniyetle uyumluluk hâlinde olan bir dindir.[15]

el-Ezher'in hocalarından **Ali Abdurrâzık** (ö. 1966) ise fikirlerini daha çok İslâmî siyasal düzen tartışmaları üzerinden açıklamıştır. Abdurrâzık'a göre İslâmî bir yönetim sistemi bulunmamaktadır ve bu nedenle hilafet kurumu aslında gayri meşru sayılmalıdır. Kur'an'da da bir temeli olamayan hilafet, Hz. Muhammed'in dünyevi yöneticiliği için tasarlanmış bir vekâlet kurumudur. Ancak Abdurrâzık, Hz. Muhammed'in vazifesinin tümüyle manevi ve ahlaki alanı kapsadığını, siyasi bir yanının bulunmadığını ileri sürecektir. Ayrıca hilafetin müslüman dünyanın entelektüel ilerlemesini engellediğini, yolsuzluk gibi kötülükleri ise yaygınlaştırdığını iddia edecektir.[16] Yayımladığı eserinde İslâm'ın aslında hükümet etme işini insanlara bıraktığını, din ile siyasetin tamamen ayrıldığını söylemesi, Reşid Rıza gibi modern fikirlere yakın âlimleri dahi rahatsız etmiştir. Bunun üzerine Abdurrâzık'ın el-Ezher diploması iptal edilir, âlim ünvanı geri alınarak üniversitedeki işinden el çektirilir. Daha sonra İngiltere'ye giderek avukatlık eğitimini tamamlayan Abdurrâzık bir süre Mısır'da Vakıflar Bakanı olarak görev yapmıştır. Bu fikirleriyle Ali Abdurrâzık, kendisinden sonra İslâm âleminde "laik İslâm" adı altında ifade edilen düşünce ve tekliflerin referans noktası kabul edilebilir.

Mısır'da tam anlamıyla Kur'ancı diyebileceğimiz öncü isimlerin en meşhuru kuşkusuz bir tıp doktoru olan **Muhammed Tevfik Sıdkî** (ö. 1920) idi. Makalesine başlık yaptığı "İslâm sadece Kur'an'dan ibarettir" (*el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh*) sözüyle özetlenebilecek bir çerçevede fikirlerini takdim eden Sıdkî, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin sadece onun yaşadığı asrı bağladığını, günümüze yapacağı bir katkısı olmadığını söylüyordu. Mezkur makalesinde kendisini "biz Kur'ancılar"

---

14 Fethî en-Neklâvî, "Kâsım Emîn", *DİA*, c. 24, s. 542.

15 M. Moaddel, K. Talattof, *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, New York, 2000, s. 15.

16 Abdurrâzık'ın *el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm* adlı eserinde ortaya koyduğu bu fikirleri kendi satırlarından izlemek için bkz. Charles Kurzman (ed.), *Liberal İslam: A Source Book*, Oxford, 1998, s. 29-45; Moaddel, Talattof, *Contemporary Debates in Islam*, s. 95-100.

(*nahnü'l-Kur'âniyyûn*) diye tanıtan Sıdkî, düşüncesini ve tezlerini "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (el-En'âm: 38) ayetine dayandırıyordu. Farz olan namazların Kur'an'da iki rekât olarak geçtiğini söylemiş, zekâtta nisab miktarının hadislere bakılarak değil, günümüz şartları gözetilerek tespit edileceğini ifade etmişti.[17]

Mısır'ın diğer bir ünlü Kur'ancı ismi **Ahmed Subhî Mansûr**'dur. 1949 doğumlu olan Mansûr, fikirlerinden dolayı 1985 yılında el-Ezher'deki hocalık vazifesinden el çektirildi. Aynı sebeple hakkında davalar açıldı ve birkaç kez tutuklandı. 1991-2 yıllarında Ferec Fûde ile birlikte Müstakbel partisini kurarak politikaya atıldı. Fûde irtidat ettiği suçlamasıyla el-Cemaatü'l-İslâmiyye teşkilatı tarafından öldürüldü. Mansûr ve Fûde devletin dinden ayrılması gerektiğini söylüyor, Mısır'daki mevcut yasaları savunan görüşler bildiriyor, şeriat taleplerine karşı çıkıyor, müslümanlar ile hıristiyan vatandaşların eşitliğini savunuyordu. Mansûr 2012'de ABD'ye iltica etti. Oğullarıyla birlikte Kuzey Virginia'da Uluslararası Kur'an Merkezi (IQC) adlı bir kuruluşu faaliyete geçiren Mansûr, ayrıca <ahl-alquran.com> web sitesi üzerinden fikirlerini neşre devam etmektedir.

Ahmed Subhî Mansûr da çoğu Kur'ancı gibi hadislere bir değer atfetmemektedir. "Ehl-i Kur'an'ın İtikadı" başlıklı makalesinde, şehadet kelimesinin *'lâ ilâhe illallâh*'tan ibaret olduğunu ileri sürmekte, tüm peygamberlerin eşit statüde olduğunu belirtmekte, Hz. Peygamber'in elçiliğine dair cümlenin ezanda olmaması gerektiğini iddia etmekte, onun Mescid-i Nebevî'deki kabrinin ziyaret edilemeyeceğini söylemektedir. Müslüman kadınların iyi ve barışçıl insanlar olmaları şartıyla gayrimüslim erkeklerle evlenmelerinin helal, buna karşın ona göre "hiç de iyi insanlar olmayan" bin Ladin ve Kardâvî benzeri kişilerle evlenmelerinin ise haram olduğu fetvasını vermektedir. Beş vakit namazı kabul etmekle beraber namazdaki *tahiyyât* duasının Hz. Peygamber'e övgü içerdiği için okunmayacağını söylemekte, cihadın sadece savunma amaçlı olduğunu belirtmekte, müslümanların yönetiminde halifeliğin değil demokrasinin geçerli olmasını istemektedir.[18]

---

17 Mustafa Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", [Cengiz Kallek (ed.), *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, İstanbul, 2010] içinde s. 37-41; M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslamı'na", *Dîvân*, 28 (2010), s. 77-8.

18 Bu görüşler Mansûr'a ait "Ahl al-Qur'an's Beliefs" (Ehl-i Kur'an'ın İtikadı) başlıklı makalede ortaya konulmaktadır, bkz. <http://www.ahl-alquran.com/English/show_article.php?main_id=11634> (25.08.2015).

Kur'ancılık Türkiye'de daha çok 'Kur'an İslâmı' adı altında Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Bayraktar Bayraklı, Muhammed Nur Doğan, Abdülaziz Bayındır gibi birçoğu ilahiyat kökenli akademisyenler tarafından temsil edilmiştir. Bu isimler arasında ideolojik ve metodolojik bir yöntem ortaklığından bahsetmek zordur. Mısır Kur'ancıları gibi tüm hadis külliyatını geçersiz sayan bir yaklaşımı benimsememekle birlikte, hadislerin istihdamında Seyyid Ahmed Han ve Abduh'ta bariz şekilde görüldüğü gibi subjektif bir seçiciliği tercih eden bu isimler, fikir ve maksatlarına elverişli buldukları rivayet malzemesini yeri geldiğinde kullanmaktan çekinmemektedirler.

Türkiye'de gerçek manasıyla Kur'ancılık 1980'li yıllarda ortaya çıkan ve kendilerine '**mealciler**' adı verilen gruplar tarafından temsil edilmiştir.[19] Metin merkezci bir anlayıştan hareketle Kur'an'ı bizzat Kur'an'dan anlamaya çalışmak için yola çıkan bu gruplar, Arapça bilmemenin getirdiği bir sonuç olarak Türkçe meallere yönelmek durumunda kaldılar. Anlamın salt metinde içkin olduğu yönündeki genel Kur'ancı kanaat büyük ölçüde paylaşılıyor, on beş asırlık tarihi tecrübenin aslında "Kur'an'dan uzaklaşma tarihi" olduğu belirtilerek dini gelenek mahkûm ediliyordu. Ancak bu tavırda her mealin aslında bir yorum veya anlamlar ve yorumlar arasında bir seçim olduğu gerçeğinin çoğu kere dikkate alınmadığı, geleneğin boşalttığı alanda çoğu kez özgürce "yeni bir metin inşasına" gidildiği görülmektedir.[20] Türkiye'deki Kur'ancı çevreler vakıf, dernek ve dergiler etrafında faaliyet göstermekte ve son yıllarda internet imkânlarını kullanarak propaganda malzemelerini kitap, makale, video formatında takipçileriyle paylaşmaktadırlar.

Kur'an'ın mübîn (apaçık), kâfî (yeterli) ve mufassal (açıklanmış) olduğu, anlaşılmak için başka bir kaynağa ihtiyaç duymadığı şeklindeki Kur'ancı ekolün müntesiplerince yapılan açıklamaların peşinden gelen ve bir nevi keşfi/sezgiciliği çağrıştıran ifadeler hayli enteresandır. Kur'an'ın herkese kendisini açıkladığını ileride söyleyecek olan genç Abduh üzerinde,[21] bir tarikat mensubu olan akrabası ve rehberi Şeyh Derviş'in,

---

19 Bu akım hakkında, kitabın sonunda ek olarak yer alan "Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasi Akımlar" adlı makalemizin "Ehl-i Kur'an Radikalizmi" başlıklı bölümüne bakılabilir.

20 Mustafa Öztürk, "İslâmî Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *İslâmiyât*, 10/1 (2007), s. 118, 123, 127, 133.

21 Bkz. M. Abduh, M. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, Beyrut, 1354/1935, c. 3, s. 293.

"Kur'an'ı oku, lakin sadece cümlenin manasını ve bereketini, feyzini tefekkür etmekle yetin; sonra Allah sana tafsilatlı anlama yolunu açacaktır"[22] nasihatinin mutlaka bir tesiri bulunmaktaydı. Sebeb-i nüzûl rivayetlerine ve nebevî tefsire bir kaynak değeri atfetmeyen Hüseyin Atay, "Yapınız müsait ise Kur'an kendini size açıyor" diyerek benzer bir referans kapısını aralamaktadır.[23] Rasyonel temelli Kur'ancı ekol, tarihsel ve geleneksel malzemeyi kaynak olmaktan çıkardığı için, Kur'an'ı anlama yolunda irrasyonel bir beklenti içine düşmekten kurtulamamıştır.

Bu türden sezgiciliğin izâfiliğinden olacak ki, aşırı uçlardaki bazı Kur'ancıların daha ileri giderek mistik hurûfiliği andıran izahlar yapmak durumunda kaldıkları görülmektedir. Mesela ünlü Kur'ancılardan birisi olan Dr. Edip Yüksel, Kur'an'ın insan kapasitesi üzerinde bir matematiksel kompozisyona sahip olduğunu söylemek suretiyle 19 sayısına dayandırdığı matematiksel kodlarla söz konusu göreliliği gidermek ve bu açığı kapatmak istemektedir.[24] 19'culuğun fikir babası Mısırlı bir biyokimya uzmanı olan **Dr. Reşad Halife**'dir. Lisansüstü eğitim için ABD'ye gelen Halife, Arizona'nın Tucson şehrinde oluşturduğu küçük ama eğitimli insanlardan oluşan cemaatinin de desteğiyle 1970'li yıllardan itibaren tanınmış bir figür hâline geldi. Onu tanınır yapan, Ahmed Subhî Mansûr'un modernizmine büyük ölçüde benzeyen düşüncesi değildi. Bu fikirlerine zemin olarak Halife, "Kur'an'ın 19 mucizesi" adını verdiği 19 sayısı ve katları ile Kur'an'daki sure, ayet ve kelimelerin bir takım matematiksel kompozisyonlarını kullanıyordu. 19 koduna uymadıkları gerekçesi ile Tevbe suresinin son iki ayetinin aslında Kur'an'ın bir parçası olmadığını iddia etti ve bu ayetleri içermeyen Kur'an mealini 1989'da *Qur'an: The Final Testament* adıyla neşretti.

---

22 Bkz. İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 21.

23 Hasan Onat, "Türkiye'de Din Anlayışı ve İslam'ın Geleceği: Prof. Dr. Hüseyin Atay'la Bir Mülakat", *Demokrasi Platformu*, 2/8 (2006), s. 22-3; Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay", *Demokrasi Platformu*, 2/8 (2006), s. 59-60. Benzer bir açıklama şöyledir: "Biz zihnimizi ve kalbimizi Kur'an'a açtıkça, o da bize kendini açacaktır. Kur'an ancak emir ve yasaklara uyanlara kendini açmaktadır", bkz. Toplu Çalışma, *İslami Kimlik: İlkeler ve Hareket*, İstanbul, 1996, s. 41. Diğer bir açıklamada ise şöyle denmektedir: "Kur'an, taşımış olduğu manaları, taliplisine açar (Allah, yolunda gayret gösterenlere yollarını açar). Bu, hakk olduğunu iddia eden bir din (ve onun Kitabı) için zaruridir", bkz. M. Kürşat Atalar, "Kuran ve Tarihsellik", *Haksöz*, 75 (Haziran 1997).

24 Yüksel'in bu iddiasını açıkladığı kitabı *Üzerinde 19 Var* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul, 2002, 2005).

1957 Bitlis Norşin doğumlu **Edip Yüksel**, Reşad Halife'nin en yakınındaki birkaç isimden birisiydi. Akıncılar derneği etrafındaki İslâmcı faaliyetleri nedeniyle 12 Eylül 1980 darbesi akabinde yargılandı ve hapis yattı. Bir süredir ilgi duyduğu 19'culuğun fikir babasıyla birlikte olmak için 1989 yılında ABD'ye gitti ve oraya yerleşti. Reşad Halife'nin "yalnızca Allah'a ibadet edenler" anlamında Submitters adını verdiği cemaatinin bir üyesi oldu. Aslında daha hayattayken Submitters bünyesinde baş gösteren Halife'yi bir peygamber olarak görme eğilimi 1990'da öldürülmesinin akabinde daha fazla belirginleşince, Yüksel bu gruptan ayrılma kararı aldı. Hadis inkârcılığı ve Tevbe suresinin iki ayetini Kur'an'dan çıkarması nedeniyle Türkiye'nin tanınmış âlimlerinden olan babası Sadreddin Yüksel (ö. 2004) tarafından mürted ilan edilen Edip Yüksel, daha çok Türkiye'ye dönük olarak kitap ve videolarıyla yaptığı davet faaliyetlerini Arizona'da sürdürmektedir.[25]

Tarihselci Modernizm

İslâm modernizmi içinde tarihselciler denilen diğer ekol ise, Kur'an'ın güncelleştirilmesini "Kur'an'ın indiği tarihsel şartları" görmezden gelerek yaptığı için Kur'ancılık diye de adlandırılan metinselci modernizmi eleştirmektedir. Tarihselcilere göre, Kur'an'daki hükümlerin gerçek sebeplerini anlayabilmek için mutlaka o tarihi dönemin şartları dikkate alınmalıdır. Zira anlam, "Allah tarafından bir kere kastedilmiştir ve keşfedilmek üzere orada duran bir şeydir. Bunu keşfetmek için de tarihi göz önünde bulundurmak gerekir."[26] Tarihi sebepler ve şartlar anlaşıldıktan sonra, çağımıza uygun hükümler Kur'an temelli olarak türetilmelidir. Eğer böyle yapılmaz da "evrensel" olduğu düşüncesiyle sadece metin ve literal anlam esas alınarak Kur'an yorumlanırsa, keyfilik ve subjektiflik, dolayısıyla manada tahrif ihtimali artar. Ayrıca metnin esas alınması Kur'ân'ın mesajını dondurmuş olmaktadır. Çünkü metin "Kur'an'ın indiği durumsal (zamansal ve mekânsal) şartlara" göre şekil almıştır ve bu metni aynen bugüne taşımanın günümüz meselelerine yapacağı katkı çok sınırlı kalmaktadır.

Tarihselcilere göre metinselci ekolün diğer bir handikapı, nasların tarihsel şartları göz önüne alınmadığında, o şartlarda nâzil ya da vârid

25 Edip Yüksel'in bir otobiyografisi olarak bkz. *Norşin'den Arizona'ya Sıradan Bir Adamın Sıradışı Öyküsü*, İstanbul, 2015.

26 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2004, s. 81.

olmuş ve o durumsal şartlarda gayet normal ve elverişli olan hükümlerin, çağdaş dünyanın gerek ve şartlarına uymaması durumunda metinselci modernistlerin gayet mahcup bir tavırla o ilahi ve nebevi hükmü çok da makul olmayan bir tarzda savunmaya kalkışmaları veyahut savunmak mümkün olmadığında o hükmü veya hükmün kaynağını tümüyle inkâr yoluna gitmeleridir. Kölelik, çok kadınla evlilik, kadının dövülmesi, mirasın cinsler arasında eşitsiz paylaşımı, kadının küçük yaşta nikahlanması, fetih amaçlı savaş, esirlerin öldürülmesi gibi hükümlerde, tarihselci İslâm modernizmi savunmacı bir pozisyona hiç girmeden bu hükümlerin tarihsel şartlarını anlamaya ve şer'î maksatlarını bulmaya çalışır. O hükümlerin evrensel olduğu hususunda metinselciler gibi bir ön kabule sahip olmadığı için, tevil ya da inkâra gerek kalmaz. Pakistanlı düşünür ve ilim adamı **Fazlurrahman**, tarihselci İslâm modernizminin fikir babası sayılmaktadır.

Fazlurrahman bugün Pakistan sınırları dâhilinde olan Hazara'da 1919 yılında dünyaya geldi. İlk dini eğitimini Diyobend medresesi mezunu bir molla olan babası Mevlana Şihâbüddîn'den Ders-i Nizâmî usulüyle aldı. On yaşında hafızlığını tamamladı. Ailenin Lahor'a taşınması, Fazlurrahman'ın üniversite tahsiline başlaması için bir fırsat oldu. 1940'ta Pencap Üniversitesi Arapça bölümünden mezun oldu. Aynı bölümde asistanlığa atandı ve yüksek lisansını tamamladı. Cemaat-i İslâmî'nin kurucusu Mevdudî ile tanışması bu sırada gerçekleşti. Mevdudî'nin o sırada akademik çalışmalara yoğunlaşmış olan Fazlurrahman'a yaptığı "Ne kadar çok çalışırsan senin pratik ile ilgili melekelerin o derece zayıflar. Niçin gelip Cemaat'e katılmıyorsun?" teklifi,[27] siyasal ıslahatçılığın tipik yaklaşımını yansıtmaktadır. Fakat o ilmi-nazari çalışmaları tercih etti. Doktorasını Oxford Üniversitesi'nde İbn Sina felsefesi üzerine yaptı (1949). Sonrasında akademik kariyerine İngiltere'de Durham ve Kanada'da McGill üniversitelerinde devam etti.

Büyük ölçüde vâkıf olduğu geleneksel dini bilgi ile Batı'da karşılaştığı modern dini bilgi arasında farkettiği paradoksal çelişki, akademik kariyerinin bu ilk safhasında Fazlurrahman'ı kendi ifadesiyle ciddi bir şüpheciliğe sevketmiş fakat bu çelişkiyi dini bir bunalıma çevirmeden atlatmayı bilmiştir. Çelişkiye çözüm olarak sunduğu "bütün geleneklere devamlı yeniden hayatiyet kazandırılmalı ve onlar (taze yorumlarla)

---

27 Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslami Araştırmalar*, 4/4 (1990), s. 234.

yenilenmelidir" fikri onun ileriki yıllarda geliştireceği metodolojinin temelini oluşturmuştur.[28] 1961'de Pakistan hükümetinin davetiyle Karaçi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde misafir profesör olarak ders verir. Sonra bu kurumun müdürlüğüne atanır. 1968'e kadarki bu sürede yirmiden fazla makale ve iki kitap çıkarır. *İslam* adlı eserinde İslâm düşünce tarihiyle âdeta hesaplaşmaktadır. Bu kitaptaki bazı fikirlerinden, özellikle de Kur'an'ın, manası ilahi ama lafzı Hz. Peygamber'e ait beşeri bir kaynak olduğu şeklindeki kanaatinden dolayı bazı gelenekçi çevreler tarafından başına ödül konularak katli istenir. Bunun üzerine Fazlurrahman 1968'de ülkesini terkederek ABD'ye yerleşir. Vefat ettiği 1988 yılına kadar ilmi ve düşünsel faaliyetlerini İslâm Düşüncesi profesörü olarak görev yaptığı Chicago Üniversitesi'nde sürdürür.

Fazlurrahman'a göre, İslâm dünyasının kurtuluşu için Efganî'nin öncülük ettiği gibi siyasal veya Abduh'un gayretinde olduğu gibi kültürel bir ıslahatçı eylemlilik yeterli değildir. Aynı zamanda sabırla yürütülecek ve gerekli İslâmî bakış açısını üretecek derin bir fikri çabaya ihtiyaç vardır.[29] 'Fikri cihat' diye adlandırdığı bu gayretin düşünsel temeli, değişimin bir zorunluluk olduğu ilkesine dayanır. Müslümanların geri kalması değişim gerçeğinin anlaşılmamasından kaynaklanmıştır. Günümüz müslümanları, Kur'an'ın indiği tarihsel ortamdan daha farklı bir tarihsel ortamda yaşamaktadırlar. Kur'an ise her çağa hitap eden bir kitaptır. Kur'an'ın bu çağa hitabı ise tekil Kur'an hükümleri vasıtasıyla değil; tevhid, adalet, hürriyet, eşitlik, şura gibi "Kur'an'ın evrensel ilkeleri" vasıtasıyla olur. Fazlurrahman bu hususta şu yöntemi önerir: İlk önce Kur'an'ın indiği döneme gidilip siyer ve sebeb-i nüzûl rivayetlerinin yardımıyla ayetlerin hangi maksatlara binaen, hangi genel ilkeleri yerleştirmek için indiği tespit edilir. Sonra bu ilkeler bugüne taşınır ve ilkelerin çağın şartlarında nasıl gerçekleşeceği tespit edilerek modern çözümlere varılır. Böylece Kur'an'ın emir ve yasakları zamanımızda yeniden etkinlik kazanır.[30]

Ayetlerin tekil hükümleri ise, ibadetlerle ilgili olanların dışında, Fazlurrahman'a göre tarihsel kalmaktadır. Bu hükümler o çağın şartlarında ve o çağın maslahatlarına binaen nazil olmuştur, dolayısıyla sonraki dönemlere hitap etmez. Zira toplumlar, şartlar ve maslahatlar sürekli

---

28 Açıkgenç, a.g.m., s. 234.

29 Açıkgenç, a.g.m., s. 238.

30 Fazlur Rahman'ın düşünce sistemi ve metodolojisi hakkında bkz. Açıkgenç, a.g.m., s. 235-248; a.mlf., "Fazlurrahman", *DİA*, c. 22, s. 281-286.

değişmektedir. Değişmeyen ise Kur'an'ın evrensel ilkeleridir. Mesela hırsızın elinin kesilmesine hükmeden el-Mâide 38. ayetin maksadı eğer ağır bir cezayla hırsızlığın caydırılması, bu vesileyle adil ve huzurlu bir toplumsal düzenin oluşturulması ise, aynı maksadı çağımızda gerçekleştirecek daha ağır veya hafif başka bir ceza, ayetteki hükmî cezanın yerine geçebilir. Tarihselci modernistlerin eleştirdikleri metinselci modernistler ise, ayetin tarihi bağlamına genellikle müracaat etmeden, mesela, ayet metnindeki kelimenin semantiğinden hareketle, el kesmenin (*kat'*) eli yaralayıp çizmek suretiyle hırsızı işaretleme manasına geldiğini söyleyebilmektedirler. Ancak şunu vurgulamalıyız ki, her iki durumda da, Kur'an'da hırsız için konulan had cezası artık işlevini kaybetmiş olmakta, hiç de modern bulunmayan bu şer'î uygulama, yerini bir başka uygulamaya bırakmaktadır.

Tarihselci yöntem Fazlurrahman'dan sonra bazı farklılıklarla da olsa Muhammed Âbid Câbirî (ö. 2010), Muhammed Arkoun (Erkun) (ö. 2010), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (ö. 2010), Hasan Hanefî, Abdülkerim Suruş gibi isimler tarafından geliştirilip savunuldu. Bu düşünür ve akademisyenlerde, özellikle de Arkoun, Ebû Zeyd ve Suruş'un fikirlerinde gördüğümüz en dikkat çekici vurgu, Kur'an'daki şer'î hükümlerin aslında ilahi bir tabiatının bulunmadığı iddiasıdır. Bunun felsefi temeli ise, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e gelmesiyle birlikte beşeri bir karaktere bürünüyor olmasıyla açıklanmaktadır. Mesela Fransız uyruklu Cezayirli akademisyen **Arkoun**'a göre, kutsal kitap vahiy aracılığı ile artık tabir caiz ise "ete kemiğe bürünmekte" ve tarihileşerek (*historicization*) bu dünyanın bir parçası olmakta, ilahi tabiatını yitirmektedir. Gelenekte "ilahi kanunlar" olarak değerlendirilen şeriat da hâliyle bunun bir parçasıdır ve o da vahiyle beraber aynı süreçte dünyevileşmiş ve ilahi özelliğini bu anlamıyla kaybetmiştir. Dolayısıyla yeni şartlara göre şeriat üzerinde yapılacak değişikliğe mani teolojik bir engel bulunmamaktadır. Bu değişiklik Kur'an'ın ilerlemeci mantığına uygun biçimde müslümanlar için aynı zamanda elzem bulunmaktadır.[31]

Söz konusu meseleye hasrettiği *Mefhûmü'n-Nas*[32] adlı kitabında benzer görüş ve tezleri savunan Kahire Üniversitesi profesörü **Nasr Hâmid Ebû Zeyd**, bu görüşlerinden dolayı mürted ilan edildi ve mahkeme

---

31 Mohamed Arkoun, "Rethinking Islam Today", [Kurzman (ed.), *Liberal İslam*, Oxford, 1998] içinde, s. 215-6.

32 Bu eser *İlahi Hitabın Tabiatı* (Ankara, 2001; İstanbul, 2013) adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

kararıyla karısından boş olduğuna hükmedildi. Tanzîmü'l-Cihâd gibi örgütlerden aldığı ölüm tehditleri nedeniyle 1995 yılında Mısır'ı terketmek zorunda kalan Ebû Zeyd, bundan sonraki çalışmalarını Hollanda'daki Leiden Üniversitesi'nde sürdürdü. İranlı profesör **Abdülkerim Suruş** ise aynı hususları 'din' ile 'dini bilgiyi' ayırarak açıklamaktadır. Bizzat din olgusu mutlak (*absolute*) ve aşkın (*trancendental*) olmasına rağmen, dini bilgi izafi (*relative*) ve bağlam-bağımlı (*context-dependent*) karakterdedir. Suruş bu ayrımdan hareketle dini bilgi olarak önümüzde duran İslâmî hükümlerin dini gelenek içindeki anlaşılma biçimlerini büyük bir özgüvenle eleştiriye tabi tutar ve buradan daha liberal ve çoğulcu sonuçlara ulaşır.[33]

Tahran'da eczacılık alanında lisans diploması alan Suruş, lisansüstü eğitimine Londra'da devam etmiş, 1979 İran İslâm Devrimi'nin destekçileri arasına katılmış, devrimden sonra üniversite sistemini yeni düzene göre şekillendirmek için kurulan Kültür Devrimi Enstitüsü'nün yedi kurucu üyesinden birisi olarak İmam Humeynî tarafından atanmıştı. Sonraki yıllarda büyük ölçüde din adamlarının kontrolüne geçen devrim yönetiminin politikaları karşısında eleştirel bir duruş takınan Suruş'un çıkarttığı dergi kapatılmış, yazılarına sansür getirilmiş, Ensâr-ı Hizbullah grubunun hedefi hâline gelmiş, konferans ve dersleri engellenerek taciz edilmiş, bu süreçte devlet memuru olarak yürüttüğü işini kaybetmişti. Suruş'un bundan sonraki hayatı çoğu müslüman modernistle aynı doğrultuda gelişti. ABD'ye giden Suruş 2000 yılından itibaren çalışmalarını bu ülkenin en itibarlı yüksek eğitim kurumlarından olan Harvard, Yale, Princeton, Columbia ve Chicago üniversitelerinde, ayrıca Hollanda ve Almanya'da, İslâmî ilimler ve İslâm düşüncesi profesörü olarak sürdürdü. Suruş başta ülkesi İran olmak üzere müslüman ülkelerdeki resmi ve gayri resmi anti-demokratik idare ve hukuk uygulamalarını, insan hakları ihlallerini dini ve felsefi perspektiften eleştirmekte, mensubu olduğu Şiîlikten başlayarak mevcut dini geleneklerin ürettiği, kendi ifadesiyle çağdışı kalmış kurumları ve uygulamaları tenkit etmekte, çoğulcu, liberal, demokratik alternatif çözümler önermektedir.

Sudan'da ortaya çıkan **Mahmud Muhammed Taha** ve Cumhuriyetçi Kardeşler Cemaati'ni de yukarıdaki çabalara göre daha erken doğmuş farklı ve ilginç bir tarihselcilik numunesi olarak bu bağlamda

33 Abdelwahab el-Affendi, "The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8 (2009), s. 32.

anmak gerekir. 1910 doğumlu olan Tâhâ mühendis olarak üniversiteden mezun olmuş, sonra Sudan'ın bağımsızlık sürecinde politikayla ilgilenmiş, 1945'te kurduğu Cumhuriyetçi Parti'yle demokratik sosyalizmi ve tam bağımsız federal bir Sudan cumhuriyetinin kurulmasını savunmuştur. Bu faaliyetleri nedeniyle tutuklanmış, hapis hayatında dine yönelmiş, serbest kaldığında ise parti çalışmalarını bırakarak 1951'den itibaren yoluna Cumhuriyetçi Kardeşler (İhvânü'l-Cumhûriyyûn) adını vereceği bir siyasal-dini hareketle devam etme kararı vermiştir.

1967'de yayımladığı *İslam'ın İkinci Mesajı* (*er-Risâletü's-Sâniye mine'l-İslâm*) adlı kitabı Mahmud Muhammed Taha'nın enteresan fikirlerini yansıtan bir eserdir. Bu çalışmasında Tâhâ, Kur'an'ın biri asıl diğeri füru olan iki mesajının olduğunu ileri sürmektedir. Mekke'de inen ayetler iman ve ahlakın temelleri olarak İslâm'ın aslını teşkil eder. Bu ayetlerin aynı zamanda eşitlikçi, paylaşımcı, dayanışma ve yardımlaşmaya dayalı bir sosyal dokuyu öne çıkarması, günümüzdeki demokrat ve sosyalist değerleri bize hatırlatır. Medine'de inen ayetler ise İslâm şeriatının üzerinde yükseldiği ahkâm ayetleridir. Bunlar dönüşüm geçiren ilk müslüman topluma bir takım emir, yasak ve yaptırımlarla rehberlik etmeyi, insanları ve toplumu Mekke ayetlerinin hedeflediği olgunluğa ulaştırmayı amaçlar. Diğer bir deyişle bu ayetler, hedeflenen olgunluğa mukavemet ve muhalefet gösteren insanları yola getirmek için tasarlanmıştır. Kişiler ve topluluklar bu seviyeye ulaştığında Medenî buyruklar geçerliliğini kaybeder ve tümüyle yerlerini dinin özünü teşkil eden Mekke buyruklarına bırakır. Dolayısıyla bugünün İslâm mesajında, tarihsel kalan Medine değil, asıl olan Mekke esas alınmalıdır. İnsanlar aslında "ikinci ve son mesaj" olan Mekke İslâmı'na çağrılmalıdır.[34]

Darbeyle iktidara gelen General Cafer Numeyrî'nin şeriatı uygulama kararına gerçek şeriatın bu olmadığını söyleyerek şiddetli muhalefet gösteren Mahmud Muhammed Taha irtidatla suçlandı, yargılandı ve mürted sayılarak ölüm cezasına çarptırıldı. Aynı davada yargılanan dört arkadaşı tevbe ederek kurtuldular. Tâhâ ise düşüncelerinde ve muhalefetinde ısrarını sürdürdü ve nihayetinde 76 yaşındayken 1985 yılında idam edildi. O sırada Adalet Bakanlığı'nı yürüten Sudan'ın meşhur siyasal İslâmcı ismi Hasan Turâbî'nin bu neticeyi hazırlayan kişi olduğu iddiası Tâhâ'nın takipçileri tarafından hep dillendirildi. Üyelerinin birçoğunun

34 Mahmud Muhammed Taha'nın düşüncesi hakkında bkz. Ömer Mahir Alper, "Mahmûd Muhammed Taha", *DİA*, c. 27, s. 370-1.

Batı ülkelerinde sürgünde olduğu Cumhuriyetçi Kardeşler hareketi Sudan'da yasaklı durumdadır. ABD'de Emory Üniversitesi'nde hukuk profesörü olan Sudanlı **Abdullahî Ahmed en-Naîm**, bugün Tâhâ'nın ve Cumhuriyetçi Kardeşlerin modern ve revizyonist fikirlerine hayat veren en önemli entelektüel şahsiyettir. İslâm şeriatının üreteceği sistemin eninde sonunda modern tarzda laik bir devlet olacağını öngören Naîm, klasik şer'î hükümlerin günümüzde tatbik edilemezliği konusundaki görüşlerini şu cümleleriyle ifade etmektedir:

> Bir müslüman olarak benim kanaatim, şer'î kamu hukukunun, dini bir mesuliyet olarak müslümanların yerine getirmekle mükellef oldukları İslâm hukukunu temsil etmeyeceği yönündedir. Ben yine kuvvetle inanıyorum ki, günümüzdeki şer'î kamu hukuku uygulamaları hem müslümanlara hem de İslâmiyet'in bizzat kendisine son derece zarar veren uygulamalardır.[35]

35 Abdullahî Ahmed an-Naîm, "Sharia and Basic Human Rights Concerns", [Kurzman, C. (ed.), *Liberal İslam: A Source Book*, Oxford, 1998] içinde, s. 238.

İslâm Modernizmi ve Modern Yorumlar

Kur'ân-ı Kerim bağlamında ister metinselci ister tarihselci yorumlarla beslensin, İslâm modernizminin her türden fikir ve uygulamaları, son kertede modernizm karşıtı çevrelerde genellikle aynı perspektiften eşit düzlemde değerlendirilmektedir. Buna rağmen, dini geleneği bir veri olarak kabullenme noktasındaki büyük veya küçük boyuttaki ihtilaflar, modernist ekoller arasındaki ayrışmanın yönünü ve derinliğini belirleyen önemli kriterlerdir. Özellikle metinselci Kur'ancılığın Kur'an dışındaki rivayetlere sırtını dönüşü ve dolayısıyla geleneksel dini kaynaklardan büyük ölçüde kopuşu, tarihselciler açısından İslâm modernizmini zayıflatan ve sakat bırakan bir faktör olarak görülmektedir. Bu durumun kendilerini de yaraladığını hesaplamalarından olsa gerek, gelenekten uzaklaşmanın riskleri üzerinde tarihselci çevrelerin dikkatle durdukları anlaşılmaktadır. Mesela "ilerici/yenilikçi" İslâmî yaklaşım anlamında kullanılan "**progresif müslümanlık**" teriminin ne olduğu açıklanırken, bu anlayışın "gelenekten kopmamaya çalıştığı", belki de bunun bir çeşit "tenkitçi gelenekçilik" olarak anlaşılması gerektiği belirtilmektedir.[36]

---

36 Adis Duderija, *Constracting a Religious Ideal "Believer" and "Women" in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslim's Methods of Interpretation*, New York, 2011, s. 133-4.

Güney Afrikalı modernist profesör **Farid Esack** "progresif" olmaya sol bir içerik katar. Ona göre bu tür müslümanlık adaletsiz toplumları adil toplumlara dönüştüren, insanları istismarın bir nesnesi olmaktan çıkarıp tarihin bir nesnesi hâline getiren İslâmî anlayıştır.[37] Suriye asıllı akademisyen **Bessâm Tîbî** ise kendini liberal müslüman olarak tanımlar. **"Liberal İslam"**, modernizm ile eşanlamlı olarak Tâhâ, Arkoun gibi şahsiyetlere de atfedilen diğer bir meşhur terimdir. Tîbî'nin kazandırdığı **Avro İslam** (*Euro-Islam*) terimi ise Avrupa'nın çağdaş değerlerini kabullenmiş bir İslâmî anlayışı çağrıştırmaktadır. Bu modern anlayışın çıkış nedenlerini, özellikle 11 Eylül'le başlayan olayların akabinde Batı ülkelerinde baş gösteren İslamofobia ve yabancı düşmanlığına bazı müslümanların verdiği bir cevap, kuşatılmışlıktan ve sürekli kötü odak olarak işaretlenmekten kurtulma gayreti şeklinde tespit etmek mümkündür. el-Efendi bu akımı "Avrupa'ya özgü bir İslâm kültürü yaratma çabası" olarak değerlendirir. Avrupa'ya ait olmak, Batı'nın seküler, çoğulcu ve demokratik normlarını içselleştirmek demek olur ki, bu aynı zamanda bu kıtada yaşayan müslümanları Arap, Türk veya Hint-Pakistan köklerinden ayırarak onları Avrupalı yapmak anlamına gelir. Kavramın taşıdığı ima, aslında bu çağdaş İslâmî formun diğer İslâmî formlardan üstün olduğudur ve onun belki bir vakitte diğerlerinin yerine geçerek hakiki dini değerleri insanlığa göstereceği umulur. el-Efendi'ye göre bu modernist tutum, Avrupa'daki diğer geleneksel İslâmî modeller ile şimdilik hegemonik bir ilişki kurmamakta, daha çok özerk bir hâlde kalmayı arzulamaktadır. Fakat bunun Amerika versiyonunda (*American-Islam*) hegemonik bir karakter göze çarpar. Doğrunun kendi tekellerinde olduğuna inanan Amerika'daki modernistler, diğer akımları baskılamaya çalışan üstenci bir söylem geliştirmişlerdir.[38]

Metinselci ve tarihselci yorumlarıyla İslâm modernizminin Kur'an ve Sünnet kaynaklı şeriat uygulamalarının birçoğunu günümüz dünyasında geçerli görmediği yukarıda vurgulanmıştı. Bu konuda temel argüman, ilahi kaynaklarına rağmen şeriatın, nihayetinde bu kaynakları yorumlayan âlimlerin bir ürünü olduğu şeklindedir. Ayrıca şeriatın âlimler elinde ortaya çıkma süreci, içinde olduğumuz süreçten farklı şartlarda gerçekleşmiştir. Öyleyse yapılacak görev, yine ilahi kaynaklar ışığında ama yaşadığımız çağın şartlarında alternatif bir İslâm hukuku ortaya çıkartmak

37 Clinton Bennett, *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, New York, 2005, s. 22.

38 el-Affendi, "The People on the Edge", s. 25-6.

olmalıdır.[39] Haliyle klasik İslâm düşüncesindeki şeriatın uygulayıcısı olan "İslâm devleti" kavramı, bu modern yorumda değerini ve işlevini kaybetmektedir. Ali Abdurrâzık'ı izler şekilde görüşlerini açıklayan Tîbî'ye göre, siyasal İslâm'ın en önemli prensibi olan "din ve devlet" prensibi bir kurgudan ibarettir. Zira ne Kur'an'da ne de Sünnet'te İslâm devlet nizamına ait bir kutsal belirleme bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'deki devlet uygulaması tarihsel şartların onu zorlamasından doğmuş olan bir zarurettir. Bu örneği hilafet adı altında bugüne taşımanın ise günümüz şartlarında bir geçerliliği yoktur. Halifelik tarihsel bir siyasi kurum olup özü itibarıyla hiçbir kutsallık taşımamakta, din ile bir ilgisi bulunmamaktadır.[40]

Müslüman ülkelerdeki gayrimüslimlerin statüsü meselesi modernistlerin ilgi odağı olan diğer bir siyasi konudur. Kuşkusuz ki teklif ettikleri çözümlerin klasik zimmîlik modeliyle alakası yoktur. Burada temel belirleyici faktör dini çoğulculuktur. Suruş'un sûfiyye referanslı yorumundan başlayacak olursak, ona göre dindar bir toplum aynı zamanda zorunlu olarak çoğulcu bir toplumdur; zira Allah'a ulaşmanın insanlar adedince yolu mevcuttur.[41] Şer'î hukukun zimmîlere tanıdığı görece özgür alan modernistler tarafından yeterli görülmemektedir. Esack'in ifadesiyle, gayri müslimlerin uhrevî kurtuluşuna inanmadığı hâlde onların dünyevî hukukuna saygı göstermenin bir tutarlılığı yoktur.[42] Öncelikle müslümanlardan gayrimüslimlerin de ebedi saadete erebileceklerine dair bir inanç geliştirmeleri beklenmelidir. Burada dikkat çeken husus dini çoğulculuk (*religious pluralism*) fikrinin bazı modernistler tarafından geniş anlamıyla savunuluyor olmasıdır. Böyle bir hümanist çerçevede, mürtede dair şer'î ahkâma zaten bir alan kalmamaktadır.

Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının 19. yüzyılda altını çizdikleri şekilde cihadın ancak savunma amaçlı yapılacağı tezi, İngiliz sömürgeciliğine karşı Hindistan'da faal olan askeri ve siyasi cihat hareketleri tarafından ihanet olarak değerlendirilmiştir. *Cehd* kökünden türeyen cihat kavramının samimiyetle gayret göstermek, ısrarla sebat etmek, titizlikle elinden geleni yapmak, tüm gücünü harcamak şeklindeki anlamlarının

---

39 an-Na'im, "Sharia and Basic Human Rights Concerns", s. 237.

40 Bessam Tibi, *The Challange of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, 1998, s. 163-9, 188-9.

41 Bennett, *Muslims and Modernity*, s. 168-9.

42 Bennett, *a.g.e.*, s. 165.

hiçbir biçimde savaşmak manasına gelmediğini söyleyen Ehl-i Kur'an'dan **Çerağ Ali**, cihadın Kur'an'da bu manada hiç kullanılmadığını, savaş anlamının bilahare İslâm'a sokulduğunu ileri sürmüştür.[43] İslâm'da savaşın sadece savunma amaçlı olarak yapıldığını belirten Çerağ Ali, bu gerekçenin zaten "milli ve tabii yasalara uygun" bir durum olduğundan yadırganamayacağını belirtmektedir. Ali'nin oryantalist iddiaları uzunca gündeme getirmesi,[44] Batılıların İslâm'ı bir savaş dini olarak gösterme çabalarına karşılık verme arzunun bir tezahürüdür. Cihadı fetih için bir yol ve İslâm'ı yayma vesilesi olarak gören gelenekçi ve siyasal ıslahatçı akımlara tümüyle ters olan bu izah ve yorum biçimi, modernist çevrelerin neredeyse hepsinin paylaşıp benimsediği bir anlayış olmuştur.

Örneklerini verdiğimiz siyasi görüş ve anlayışlar etrafında örgütlenmiş olan dernek, vakıf, düşünce kuruluşu kimliğinde çok sayıda modernist organizasyon bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan **The Institute for the Secularization of Islamic Society** (ISIS, İslâm Toplumunun Sekülerleşmesi Enstitüsü), rasyonalizm, hümanizm, sekülerizm, demokrasi ve insan haklarının İslâm toplumlarında geliştirilmesi için faaliyet yürüttüğünü belirtmektedir.[45]

İslâm modernizminin diğer bir enteresan yüzü cinsiyet ve kadın hakları konularında kendisini göstermektedir. Bu alanda en çok tartışılan konular örtünme, erkeğin çok evliliği, şahitlik, miras hakkı ve kadının toplumdan tecridi meseleleridir. Beklendiği gibi modernistler, Kur'an kaynaklı olmasına rağmen kadının miras hakkı ve şahitlikteki eşitsiz hükümleri kabul etmemektedirler. Çoğu zaman feminist bir bakış açısının eşlik ettiği modern dini söylem, tesettür hükümlerini erkek egemenliğinin bir silahı ve kadını eve kapatmanın bir aracı olarak değerlendirmektedir. Mesela Faslı yazar **Fatema Mernissi** (ö. 2015) 1991'de yayımladığı *Kadın ve İslam* adlı kitabında müslüman kadının mevcut ikincil ve baskılanmış konumunu kadın aleyhtarı muhtevaya sahip hadis malzemesine bağlamaktadır.[46] **Kecia Ali**'nin üzerinde durduğu konu ise İslâm'daki cinsel

---

43 Chiragh Ali, "The Popular Jihad or Crusade According to Muhammadan Common Law", [Moaddel, M., K. Talattof, *Contemporary Debates in Islam*, New York, 2000], s. 90.

44 Chiragh Ali, a.g.m., s. 82-8.

45 www.secularislam.org; www.centerforinquiry.net/isis/ (14.07.2015).

46 Mernissi'nin *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri* (İstanbul, 1995) ve *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza* (Ankara, 2006) adlı çalışmaları Türkçede ⇨

etik normlarının eşitlikçi bir kimliğe kavuşturulmasıdır.[47] Amerikalı İslâmî İlimler profesörü **Amina Wadud** kadın erkek eşitliğini ilginç bir şekilde pratiğe taşımıştır. 2005 yılında 60 kadar erkek ve 40 kadar kadından oluşan cemaatine başka bir kadının okuduğu ezanın ardından Cuma namazı kıldırmıştır. Gelenekçi ve ıslahatçı İslâmî çevreler tarafından "liberal aşırılık (*ğulüv*)" olarak değerlendirilen bu namaza New York'taki üç cami müsaade etmeyince, namaz St. John Episkopal Katedrali'nde basının önünde ve protestolar eşliğinde kılınmıştır. Wadud "cinsiyet cihadı" (*gender jihad*) olarak adlandırdığı[48] kadın hakları savunusunu kurucusu olduğu Sisters-In-Islam benzeri modernist kadın organizasyonlar etrafında sürdürmektedir.

Amina Wadud'un eşcinsel haklarının da bir savunucusu olduğu bilinmektedir. Ancak Wadud'dan daha öte, çalışmalarını özellikle eşcinsellik üzerine yoğunlaştıran Amerikalı müslüman akademisyen Dr. **Scot Siraj al-Haqq Kugle**'ın konu hakkındaki açıklamaları önemlidir. Öncelikle argümanlarını Kur'an'ın ataerkil bir topluma nazil olduğunu not ederek ortaya koyan Kugle, müslümanların toplumsal istikrar adına ve yeni oluşan yönetici sınıfını tahkim etmek amacıyla eski ataerkil düzeni devam ettirdiklerini söylemektedir. Modern tarihselci metodoloji üzerine kurguladığı açıklamalarını Kugle şöyle sürdürmektedir: "Modernitenin gelişiyle birlikte insan doğasının ve toplumsal kurumların algılayış şekilleri değişti. Bu sadece bir gerçeklik değildi, aynı zamanda ahlaki bir meydan okuyuş ve olası bir nimetti. Modernite bize farklı düşünme biçimlerini göstermekle kalmadı, aynı zamanda ataerkil gücün zincirlerinden kendimizi kurtarma şansı verdi."[49]

Progresif müslümanların, sahip oldukları "radikal tevhid" inancının bir icabı olarak adil bir dünya için siyaset, ekonomi, cinsiyet gibi birçok alanda ilerleme kaydettiklerini söyleyen Kugle, söz konusu adaletin cinsel

---

yayımlanmıştır.

47 Kecia Ali'nin *Sexual Ethics and Islam* (London, 2006) adlı kitabı *Cinsel Ahlak ve İslam: Kur'an, Hadis ve Fıkıh Üzerine Feminist Düşünceler* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul, 2005).

48 Wadud'un *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* adlı kitabı 2006'da (London) yayımlanmıştır. Diğer kitabı *Kur'an ve Kadın* Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul, 1992).

49 Scot Sirajj al-Haqq Kugle, "Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims", [Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford, 2010] içinde, s. 226.

tercihleri de artık kapsaması gerektiğini ileri sürmektedir.[50] Özellikle Amerika'da bu türden liberal yorumlar yapılmaya başlandığında, Daayiee Abdullah isimli eşcinsel bir imamın Washington'da Mescidü'n-Nûr ve'l-Islah adlı "LGBT-dostu" bir mescit açması gecikmedi. Eş zamanlı olarak **Al-Fâtiha** adlı bir organizasyon 1999 yılında yine Abdullah tarafından faaliyete geçirildi. Al-Fâtiha'nın tüm mensuplarının mürted olduğunu ve bu nedenle ölümü hakettiklerini ilan eden el-Muhâcirûn[51] ve benzeri teşkilatlardan gelen tehditler karşısında bu kuruluş 2011'de kapanmak zorunda kaldı. Fakat Güney Afrikalı eşcinsel imam Muhsin Hendricks'in Cape Town'da 1996 yılında kurduğu **The Inner Circle** (TIC) adlı kuruluş hâlen faaliyetlerine devam etmektedir. TIC kuruluş amacını, "eşcinsel müslümanların cinsel kimlikleriyle beraber dinleriyle barışmalarına yardımcı olmak" olarak açıklamaktadır.[52] Muhsin Hendricks de, tıpkı Abdullah Daayiee gibi, imam kimliğiyle farklı dinden ve aynı cinsten kişiler arasında resmi ve dini nikâh kıyma yetkisine sahiptir. Müslümanlar arasındaki eşcinsellikleri konu eden 1997 yapımı "Aşk İçin Cihat" (*A Jihad for Love*) filmi vizyona girince, Güney Afrika Müslümanları Yargıtayı, ülkedeki müslümanların Hendricks ve mescidinden uzak durmaları ve TİC mensuplarıyla dostluk kurmamaları fetvasını vermiştir.

Amina Wadud'un da kurucuları arasında olduğu **Progressive Muslim Union (PMU)**[53] İslâm âlemindeki modernist oluşumların en tanınmışlarından birisiydi. Wadud'un meşhur Cuma namazını organize etmesiyle PMU tüm dünyada müslüman kamuoyunun dikkatini üzerine çekmiş, oluşumun önde gelen isimleri birden tanınır hâle gelmiş, ancak bu durum aynı zamanda iç ihtilafları hızlı biçimde tetiklemiştir. Prof. Omid Safi, Prof. Muqtedar Khan, Dr. Laury Silvers, Dr. Hussein Ibish gibi önemli figürler, PMU'nun -fikirlerinden ziyade- iş görüş biçimi nedeniyle bu oluşumdan ayrılma kararı aldılar. Yöntem eleştirileri daha çok İslâmî edepten uzak biçimde faaliyet yürütmesi, müslümanların sevip saydığı, kamuoyuna malolmuş kişilere, kurumlara ve onların düşüncelerine

---

50 Kugle, a.g.m., s. 227.

51 el-Muhâcirûn (al-Muhajiroun) İngiltere merkezli olarak 1986'dan itibaren Batı ülkelerinde faaliyet gösteren siyasal İslamcı radikal bir teşkilattır. Hilafetin yeniden tesisi hususundaki vurguları nedeniyle çoğu kez Hizbü't-Tahrîr'in bir kanadı olarak görülmüştür. Terörist faaliyetlere karıştığı gerekçesiyle 2004 yılında yasaklanmıştır.

52 TİC resmi web sitesi:<http://theinnercircle.org.za> (17.07.2015).

53 Oluşumun internet aktiviteleri daha çok <www.Muslimwakeup.com> (MWU) üzerinden yürütülmekteydi.

yakışıksız saldırması, PMU içindeki bazı kişilerin İslâm'ın hiçbir biçimde onaylamayacağı biçimde "serbest" fikirler ileri sürmesi, agnostik ve septik eğilimleri de bünyesine alıp onları öne çıkartarak İslâmî mesajı "laçkalaştırması", "dini bilgileri kıt olan" üyelerin gerçek İslâm'ı öğrenmek hususunda isteksiz olması, cinsiyet ve cinsellik meseleleri üzerinde haddinden fazla odaklanması, kendisi dışındaki İslâmî kesimlere son derece müsamahasız davranması üzerine yoğunlaşmıştı. Muqtedar Khan, bu sayılan sebepler yüzünden progresif müslümanların gelenekçi kesim tarafından "İslâm cahili ve kötü niyetli" ilan etmelerinin makul görüleceğini belirtmektedir. Tüm bunlar aslında Khan'a göre modern progresif hareketi zayıflatan yersiz ve talihsiz hareketlerdir.[54]

Khan ve Safi gibi "orta yolcu" modernistlerin geleneğe daha dönük bir düşünceyle hareketten ayrılmaları 2006 sonrasında PMU'yu etkisizleştirdi. el-Efendi'nin "ultra-radikal modernistler" adını verdiği[55] "serazat" kesim, yollarını **Muslims for Progressive Values (MPV)** ile sürdürme kararı aldı. Ani Zonneveld, Pamela Taylor gibi kişilerin öncülük ettiği MPV, yola ilk başta birlikte çıktıkları eski PMU'cuların onaylamadıkları bir biçimde dinlerarası ve eşcinsel evliliklere sahip çıkmalarıyla tanınmaktadır. MPV 10 ilkesini şu şekilde ortaya koymaktadır:

1. Müşterek kimlik: Kim kendisini müslüman kabul ederse o müslümandır. Gerisi Allah ile kul arasındadır.
2. Eşitlik: Tüm insanlar ırkına, milliyetine, cinsiyetine, cinsel kimliğine, üstün kabiliyetine veya engelli oluşuna bakılmaksızın eşittir.
3. Laiklik: Din devletten tümüyle ayrılmalıdır.
4. İfade özgürlüğünden vazgeçilemez.
5. Evrensel insan hakları herkes için geçerlidir.
6. Kadınların toplumsal, siyasi ve hukuki eşitliği esastır.
7. LGBT müslümanların hakları savunulmalıdır.
8. İçtihat zaruridir.

---

54 Muqtedar Khan, "Is Muslimwakeup.com Undermining the Progressive Muslim Movement", <www.ijtihad.org/Muslimwakeup.htm> (18.07.2015). <Ijtihad.org> Muqtedar Khan'ın web sitesidir.

55 el-Affendi, "The People on the Edge", s. 36-9.

9. Sevgi ve merhamet insanlar arasında yaygınlaştırılmalı, her türlü şiddetin karşısında yer alınmalıdır.

10. Çoğulculuk temel bir ilke olarak savunulmalıdır.[56]

Aslında PMU - MPV ayrılığı modernist hareketlerin çok tanıdık bir özelliğine işaret etmesi bakımından önem taşır. Başta Sünnet olmak üzere temel kaynakların reddi üzerine bina edilen karar üretim mekanizmasının, yüzyılların tecrübesiyle olgunlaşan İslâmî ilimler metodolojisini de dikkate almadığı için, modernite ile buluşma ve uzlaşma noktasında nerede ilerlenileceği (*progression*) ve nerede durulacağı hususunda görüş birliğine varması mümkün olmamaktadır. Başka bir deyişle modernistler adedince modern görüş ve fetva ortaya çıkmaktadır. Zaten serbest ve eşitlikçi bir düzlemde ve disiplinli olmayan bir birliktelik içinde faaliyet yürüten bu gruplar, bu ölçüsüzlüğün de etkisiyle kaçınılmaz olarak iç ihtilaf ve bölünmelerin odağı olmaktadır.

Müslüman modernist kişi ve kuruluşların siyasi duruş olarak aynı pozisyonda olmadıklarını da bu bağlamda belirtmek gerekir. Geniş anlamıyla üç farklı siyasal görüntüden söz edilebilir:

a. Liberal görüntü: İslâm modernizminin en görünür yüzüdür. Marjinal cinsel tercihlerin dini düzlemde haklarının savunulmasına varacak kadar "bireysel" ve "özgürlükçü" bir yönelime sahip olan bu duruşun boyutları, bazen bir çeşit bâtınîliği andırır biçimde dinin temelini teşkil eden ibadetlerin şekli uygulamalarını iptal edecek, bazı haramları da belli şartlarda meşru hâle getirecek derecede "aşırı rasyonel" bir liberalliğe kadar uzanabilir.

Bu bağlamda belki modernizm ile tasavvufun enteresan ilişkisine değinmek yerinde olur. Abdülkerim Suruş, Omid Safi gibi modernistlerdeki sık ve vurgulu Mevlana, İbnü'l-Arabî referansları dikkat çekicidir. Enteresan olan husus, akılcılık ile sezgiciliğin ilginç biçimde buluşmasıdır. Bu buluşmada öne çıkan kavram maneviyat/ruhsallıktır (*spirituality*). Manevi bilginin yani marifetin, sûfiyye yolunda şeriatın rehberliğine ilave veya ona alternatif olarak hakikate ulaştırıcı bir işlev görmesi konumuz açısından önemlidir. Nasların zahirinden çıkan şer'î ahkâm, sûfiyyenin keşf, ilham, irfan, aşk, marifet, hikmet çemberinde birçok defalar farklı manalar kazanabilmiş, hatta bazı aşırı yorumlarda bu manevi manalar şeriata alternatif hâle gelebilmiştir. Bu sonuç modernizmin göreceliliğiyle

56 <www.mpvusa.org/mpv-principles> (18.07.2015).

uyumlu bir mahiyet arzeder ve şeriattan âzâde liberal bir dini söylem geliştirmeyi kolaylaştırır. Diğer taraftan "varlığın birliğini" ifade eden vahdet-i vucûd düşüncesinin kapsayıcılığı, hümanizm ve dini çoğulculuğa felsefi bir zemin teşkil ederek dini liberalizme meşruiyet alanı sağlar. Fakat söz konusu sûfiyye vurgusunun çağdaş İslâm modernizminin tümüne teşmil edilecek bir karakter olmadığını, çoğu modernistin yine de mutlak akılcılıktan taviz vermediğini burada belirtmek gerekebilir.

b. Anti-emperyalist sol görüntü: Sol modernist söylem de büyük ölçüde özgürlükçüdür. Ancak bu söylemin, kapitalizme, dolayısıyla emperyalizme götüren serbest liberal değerlere ciddi itirazı bulunmaktadır. ABD'nin liderliğini yaptığı küresel düzen bu söylemde zemmedilmekte, sosyalist, halkçı, bağımsızlıkçı referanslar öne çıkartılmaktadır. İslâm'ın özünün çağdaş tabirle eşitlikçi sol bir içeriğe sahip olduğu belirtilmekte, Emevîlerle başlıyan tarihi süreçte dindeki bu özün yok edildiği, adil olmayan, baskıcı bir siyasal ve ekonomik düzenin onun yerine ikame edildiği ileri sürülmektedir. İslâm tarihinin "rasyonalistleri" kabul edilen "Kur'an merkezci" Mu'tezile'nin İslâm tarihinin ilk iki yüzyılındaki "devrimci" kimliği,[57] söz konusu sol söyleme kullanışlı argümanlar sağlamaktadır. Mısırlı felsefe profesörü Hasan Hanefî'nin *yesârü'l-İslâm* (sol İslâm) projesi bu görüntüye tekabül etmektedir.[58] Eski bir Marksist olarak Ali Şeriati'nin Safevi Şîası - Ali Şîası kavramlaştırması da bu sağ-sol çelişkisine işaret eder.[59] Şeriati'ye göre Safevîlik muharref sağ devletçiliği, Hz. Ali'nin duruşu ise İslâm'ın gerçek karakteri olan sol devrimciliği temsil eder.

c. Devletçi ve laikçi sağ görüntü: İslâm modernizminin bu görüntüsü, Baas tipi veya ulusalcı ve laikçi devlet yapılarının din politikalarının oluşumu ve yürütülmesinde baş rolde olan bir mahiyet arzeder. Bu çeşit modernist söylem, liberal ve sol söylemlerin aksine otoriter, baskıcı ve yasakçı karakterde kendini belli eder. Türkiye'de 28 Şubat 1997 sonrası askeri darbe sürecinde irtica gerekçesiyle dindar kesimlere dönük baskı

---

57 Mu'tezile'nin Emevî ve Abbâsî yönetimlerine karşı muhalif duruşu ve devlete karşı başlatılan isyanlara katkısı hakkında bkz. Muhammed Amara, *Mutezile ve Devrim*, çev. İ. Akbaba, İstanbul, 2000.

58 Bkz. İlhami Güler, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi", *İslami Araştırmalar*, 7/2 (1994), s. 149-170.

59 Bu kavramlaştırmanın bütününü görmek için bkz. Ali Şeriati, *Ali Şiası Safevi Şiası*, İstanbul, 1990.

ve yıldırma politikalarının uygulanmasında Prof. Yaşar Nuri Öztürk gibi Kur'ancı şahsiyetlerin meşruiyet desteği büyüktü.[60] Liberal kimliğiyle tanınan Prof. Muhammed Arkoun'un İslâm'daki başörtüsü emri ile alakalı tarihselci tezleri, 2000'li yıllarda Fransa'da yürürlüğe konan ortaöğretimdeki başörtüsü yasağının yürütülmesinde Fransız devletinin elini güçlendirmiş, en azından yasağa karşı Arkoun'dan özgürlükçü bir muhalefet beklenirken, tam tersine o bu yasağın yerindeliği hususunda görüş bildirmiştir. Irak, Suriye, Mısır, Tunus, Cezayir gibi ülkelerde bu çeşit modernist laik kimlikli ilahiyatçı ve sosyal bilimcilerin 1950'lerden itibaren devletlerinin din politikalarına verdikleri düşünsel ve akademik destek genellikle Kur'ancı ve tarihselci argümanlar zemininde şekillenmiştir.

60 Yaşar Nuri Öztürk, Hüseyin Atay, Hasan Elik, Rami Ayas, Beyza Bilgin gibi ilahiyatçı akademisyenlerin yazdığı *İslam Gerçeği* (Ankara, 1995) kitabı söz konusu gayeye matuf bir kitaptı. Kitabı yayımlayan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin o dönemdeki dekanı M. Said Yazıcıoğlu, *İslam Gerçeği*'nin ordunun talimatıyla hazırlatılıp bastırıldığını anıları arasında kaydetmektedir, bkz. *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya: Anılar*, İstanbul, 2013, s. 114-6. Aynı fakültenin İslam felsefesi profesörü Mehmet Bayraktar, *İslam Gerçeği Kitabı Üzerine* (Ankara, 1995) başlıklı çalışmasında adı geçen kitabı eleştirmiş ve muhtevasındaki iddialara cevaplar vermiştir.

İslâm Modernizmine Yönelik Eleştirel Tespitler

Metinselci ve tarihselci yönleriyle, yahut liberal, sol veya laikçi görüntüleriyle İslâm modernizmi düşüncesi ciddi tenkitlere maruz kalmıştır:

✓ Kur'an ayetlerinin Sünnet ve icma-i ümmet dikkate alınmadan yorumlanması ve içtihada malzeme yapılmasının keyfi ve subjektif hüküm ve fetvalara meydan verdiği belirtilmiştir. Söz konusu kaynakların devre dışı bırakılması modernistlere çok geniş bir alanda herhangi bir kısıt olmadan ve çoğu kere metodolojik ve ahlakî tutarlılık taşımadan serbestçe söz söyleme imkânı vermektedir.

✓ Tarihselcilerin Kur'an ilkelerini bugüne taşımalarının neticesinde çıkan yeni fikir ve hükümlerin, her nasılsa hep çağdaş zamanlarda câri olan ve arzulanan sözde evrensel değerler ve uygulamalar olduğu ifade edilmektedir. Yani modernizm doğruya ulaşmak için değil, Batılı değerlerin ve çağdaşlığın gereklerini sağlamak için uğraş vermektedir.

✓ Modernistlerin çözmek istediği sorunlar, oryantalizmin sorun diye ortaya koyduğu meselelerdir. Bunların çözümü için de oryantalizmin önerileri dikkate alınmaktadır.[61] Bu durum İslâm modernizminin aslında "dıştan tahrip" amacındaki oryantalizmin üstü kapalı formu olduğu çağrışımını yaratmaktadır ve "içten tahrip" algısına güç katmaktadır.

---

61 Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul, 2008, s. 39, 42, 66.

✓ Söz konusu modern seslerin genellikle Avrupa ve Amerika'dan yükselmesi hâliyle kuşkucu bir istifhama sebebiyet vermekte, Batı'nın seküler ve pozitivist hegemonik baskısı altında üretilmiş farzedilen bu yeni fikirlerin ne derece İslâm'a uygun olduğu sürekli sorgulanmakta, hatta bu fikirlerin sahibi olan düşünürlerin acaba İslâm karşıtı odakların İslâm'ı içeriden tahrip için kullandıkları figürler olup olmadıkları şüphesini doğurmaktadır. Bu durum, bu aydın ve ilim adamlarının düşüncelerinin özellikle İslâm âlemindeki akademik çevrelerde dahi yeterince ma'kes bulamamasının en önemli nedenidir.

✓ Gelenek sorgulamasının nerede başlayıp nerede sonlanacağı tam olarak belli olmadığı için, modernistler üzerindeki kuşkular hiç kalkmamıştır. Abduh örneğinde olduğu gibi Sünnet'i kabul eden mutedil bir modernist söylemden, ayetleri veya ibadetleri yürürlükten düşürecek bir boyuta uzanan geniş bir tayfta kimin ne söylediği, neyi niçin savunduğu, neyi kabul edip neyi reddettiği genellikle kafa karışıklığına neden olmakta, bu da modernist akıma olan güveni tümden sarsmaktadır.

✓ Bazılarının din aleyhtarı çevrelerle uzlaşık tavır ve söylemleri, dini hayatlarındaki görünür zaaf ve gevşeklikleri müslüman kamuoyunun genel olarak tepkisini çekmekte, önerdikleri tecdid ve ıslah çözümlerinin lâdinî olarak anlaşılmasına yol açmaktadır. Bu durum, 16. yüzyıldaki Hıristiyan Reformu'nun oldukça dindar öncülerini akla getirir. Protestan hareketinin başarısı ve kalıcılığı, ahlakiliğini kaybetmiş gelenekçi Katolikler karşısında bu reformcu öncülerin dindar ve zâhidâne tavırlarından kaynaklanmıştı. Bu açıdan bakıldığında, dinde reform yanlısı çağdaş İslâm modernistleri ile diğer İslâmî akımlardaki rakipleri arasında benzer bir tezat bulunmadığı, hatta tam tersi bir görüntü mevcut olduğu için, modern İslâmî düşüncenin İslâm âleminde revaç bulmasının mevcut şartlarda hayli güç olduğu söylenebilir.

✓ Modernizmin İslâm âlemi üzerindeki tesirini artıracak meşru bir otoritesi ve yüksek bir itibarı bulunmamaktadır. Meşhur modernistlerin mevcut otorite ve itibarı çoğu defa prestijli Batı üniversitelerinde hoca olmalarından yahut internet imkânlarını ileri düzeyde kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Hatırlanacak olursa gelenekçi akımda bu otorite ve itibar kadim geleneğe yaslanılmak suretiyle, ıslahatçı akımda ise güçlü örgütlenme ve hiyerarşik düzen sayesinde sağlanıyordu. Modernizmin bu handikapı, fikirlerin savunulmasını ve yayılıp tutulmasını sağlayacak geniş bir takipçi kitlesinden bu akımı yoksun bırakmaktadır.

Modernizm Karşıtı Çağdaş Bir Akım Olarak Gelenekselcilik

İngilizcede *traditionalism* terimiyle karşılanan gelenekselcilik, yahut tradisyonalist akım, "çağdaş" anlamında modern, ama modernizm karşıtı bir hareket olarak karşımıza çıkar. Gelenekselciliği gelenekçilik ile karıştırmamak gerekir. Birinci Bölüm'de açıkladığımız gelenekçi akımdaki gelenek, "tarihin bir nevi taklidini" zorunlu kılan bir zihniyetin ana kavramıdır ve örf ile âdetleri de çoğu kez içeren bir muhtevaya sahiptir. Gelenekselcilikteki gelenek ise çok derin felsefî bir anlam taşır ve aslında Batılı olan bir felsefî akımın bir takım müslüman düşünürler tarafından İslâmî kavramlar etrafında yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır.

Gelenekselci akıma ismini veren geleneğin (tradisyon) artık örf ve âdetlerle alakası bulunmamaktadır. Bu gelenek kadimdir, kutsaldır ve Doğu'dandır. Kadimliği ve kutsallığı "ilahi olan" ile irtibatlı olmasından ileri gelmektedir. Zira toplumların tüm hücrelerinde mevcut olan gelenek, vahiyle başlamıştır ve toplumun en alt katmanındaki folklorik bir malzemeye kadar sirayet etmiştir. Peygamberler aracılığıyla bu gelenek tarih boyunca yenilenmiştir. Her dindar toplum aslında bu geleneği farklı tarzlarda bünyesinde taşır. Ancak daha çok Doğu'ya ait Çin, Hint ve İslâm toplumlarında kendisini belli eder. Çünkü modernizm ile birlikte Batı bu gelenekten büyük ölçüde kopmuş, an'anevî yahudilik ve hıristiyanlığı

bozmuş, kadimle bağını koparmış, kutsallığını yitirerek profanlaşmıştır. Modernizmin etkisinin daha sınırlı kaldığı Doğu medeniyetleri ise kısmen de olsa bu geleneksel özü muhafaza etmiştir.

René Guénon (ö. 1951) gelenekselciliğin kurucu ismi olarak bilinir. Aslen Fransız olan Guénon 1912'de müslüman olmuş, Abdülvâhid Yahya ismini almış ve Şâzeliyye tarikatına intisap etmiştir.[62] Guénon'un eserlerindeki amacı farklı din, kültür ve medeniyetlerdeki söz konusu "ortak" geleneksel özü keşfetmek ve açıklamaktır. Bu müşterek özü "ezeli hikmet" (*sophia perennis* = *el-hikmetü'l-hâlide*) kavramıyla karşılayan düşünür ise **Frithjof Schuon**'dur. Onun, Guénon'un başlatmış olduğu gelenekselci hareketi kavramsal çerçevesi belli bir dünya görüşü hâline getirdiği, dolayısıyla ikinci kurucu isim olduğu kabul edilir. Aslen İsviçre doğumlu bir Alman olan Schuon, 1934 yılında müslüman olmuş, İsa Nureddin adını almış, Şâzeliyye tarikatına girerek şeyh makamına yükselmiş, 1981'de ABD'ye yerleşmiş, 1998'de Bloomington'da vefat etmiştir. Günümüzde gelenekselcilerin organize şekilde faal olduğu dünya üzerindeki birkaç yerden bir tanesi Bloomington şehridir.[63] Schuon'un takipçileri bir tarikat adına referans verir şekilde Meryemiyye olarak anılmışlardır. Hz. Meryem'in ismi üç İbrahimî dinin üzerinde birleştiği kutsal bir sembol olarak seçilmiştir.[64]

Schuon'u Amerika'ya sürükleyen en önemli motivasyon, Kızılderililerin dini inançlarında ezeli hikmetin izlerini bulabilmekti. Ona göre dünya dinleri arasında görünen inanç ve ibadetlerdeki zıtlıklar, ezeli hikmetin özünde bir değişiklik yapmaz. Zira bu evrensel hakikat dinlerin zâhirinde değil bâtınında bulunmaktadır ve kabuklar değişik olsa da içerikte aynı kalmaktadır. İşte bu noktada Schuon'la beraber gelenekselciliğin "dinlerin aşkın birliği" tezi karşımıza çıkar. Buna göre bütün semavî dinler aynı gerçeğin farklı dillerde ifade ediliş biçimleridir. Dolayısıyla her din aslında *ed-dîn*'dir. Yani bir dini yaşayan kimse tüm dinleri yaşamış gibidir. Kur'an'da her millete peygamber gönderildiği ve peygamberler arasında bir farkın olmadığı bildirilmektedir.[65] O hâlde ister müslüman, ister

62 Guénon hakkında bkz. Mustafa Tahralı, "Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)", *DİA*, c. 1, s. 279-282.

63 Bkz. Traditionalist Youth Network, <www.tradyouth.org> (28.07.2015). Schuon hakkında bkz. Adnan Aslan, "İsâ Nûreddin", *DİA*, c. 22, s. 483-4.

64 Meryemiyye hakkında bkz. Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford, 2004, s. 147-152.

65 Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, İstanbul, 1996, s. 50-2.

yahudi, ister hıristiyan, hindu veya zerdüştî olsun, ilahi bir vahyi kabul eden her insan, kelimenin evrensel anlamında müslümandır.[66]

Gelenekselciler bir seçkinler topluluğu olagelmiştir. Bu nedenle küçük toplulukların ilgilendiği bir akım olması müntesiplerince sorun edilmemiştir. Zira seçkinler zaten çoğunluk içinden seçilmiş az sayıda nitelikli entelektüel topluluklardır. Gelenekselciler muhtemel seçkinler tabakasını teşkil edecek elemanları şuurlandırmakla kendilerini görevli sayarlar. Avamla polemiğe girmek yersizdir. Anlatmak, açıklamak, hataları söylemek esastır. Söz konusu seçkin bilgelerin tarihten tevarüs ettikleri kurtarıcı bir misyonları vardır. Hatta Schuon, seçkinlerin hakikati ispatlayıp insanlara kabul ettirmek için zor kullanma hakları olduğunu söylemiştir.[67] Bu nedenle bazıları onu ve üstadı Guénon'u aşırı sağla ve faşizmle irtibatlandırmıştır.[68]

İslâmiyet'in seçkinler zümresi, evrensel hakikate, yani ezeli hikmete vâkıf oldukları için kendilerine ârif, hekîm ve veli denilen şahsiyetlerdir. İbnü'l-Arabî, Mevlana gibi kişiler bu yüzden kendi zamanlarında ve günümüzde tüm dinlerin mensuplarınca sevilen, sayılan ve okunan şahıslar olmuşlardır. İslâmiyet'in avantajı, tüm dinlerin en evrenseli ve kadim geleneğin son halkası olmasındandır. İslâm'ın diğer halkalarla olması gereken irtibatı, en sağlıklı şekilde tasavvuf kanalıyla kurulur. Zira belirttiğimiz gibi ezeli hikmetin aranıp bulunacağı yer dinlerin bâtınî tarafıdır. İslâm'ın modern çağda ihyası ve insanlığın kurtuluşu, ıslahatçı hareketlerin ve müslüman modernistlerin tasarladıkları gibi maddi gelişmeyle değil, manevi gelişmeyle gerçekleşecektir. Bu ihya çabasında tasavvuf en önemli vasıtadır. Tasavvuf bu ekole göre İslâm'ın kalbi mesabesindedir. Haliyle gelenekselci hareket tarzı, küçük halkalardan oluşan ilim ve irfan meclislerini esas almış, siyaset kulisleri ve miting meydanlarını hiçbir zaman davet için uygun ve elverişli bulmamıştır.[69]

---

66 Nasr, *İslam: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul, 1985, s. 29.

67 Mehmet Hakan, "Modern İslam Düşüncesinde Gelenekselciliğe Bakış", *Tezkire*, Derleme Dizisi 1 (Kasım 1991), s. 84-5.

68 Bkz. Pierre Bethel, "A Commentary about 'the Spiritual Fascism of René Guénon and His Followers'", *Oriens: online journal of traditional studies*, 3/5-8 (2006), s. 1-3, <www.regnabit.com> (29.07.2015).

69 Gelenekselci düşünce ve özellikle dinlerin aşkın birliği hakkında detaylı malumat için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif: Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul, 2003; Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 2006; Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol* ➔

Müslüman gelenekselcilerin neredeyse hepsinin bir tarikat intisabı bulunmaktadır. Bazıları şeyhlik makamına yükselmiştir. Çektirdikleri fotoğraflarda geleneksel kıyafetler içinde olmaya dikkat etmişlerdir. Simya, astroloji, okkültizm gibi modernizmin reddettiği bilgi kaynaklarına ilgi duymuşlardır. Tüm dinleri aşkın bir birliktelik içinde idrak etmek için dinlerin mistik, ezoterik, tasavvufi yönlerini ortak zemin olarak kullanan gelenekselciler, belirli bir dine veya mezhebe çağırmak yerine, adına ezelî hikmet dedikleri ortak ilahi geleneğe ve değerlere çağrı yapmaktadırlar. Bu değerlere göre, insanın inançlı olması ve hayatını bu inanç doğrultusunda yaşaması yeterli görülmektedir. Kendilerini hıristiyan, protestan, müslüman ya da Sünnî ve Şiî şeklinde ifade etmek yerine, daha üst bir kimlikle, Allah hakkında ortak inanca sahip olan, tüm peygamberleri tek bir zincirin farklı halkaları şeklinde gören bir akımın mensupları olarak tanıtmaktadırlar. Bu ifade biçimi, bir kişiyi kendi dininden çıkarmaz, zira bir bilge hangi üstün bilgi düzeyinde olursa olsun ancak kendi dini geleneğinin kaidelerine bağlı kalarak kurtuluşa erebilir.[70] Dolayısıyla bazı modernist akımlarda gördüğümüz dini prensip ve gelenekleri dikkate almayan modern dini çoğulculuk fikri gelenekselcilikle bağdaşmaz. Ancak geçen yüzyılın son çeyreğinde popüler hâle gelen ve hâlen tesiri devam eden "dinler arası diyalog" fikri ve faaliyetlerinin büyük ölçüde gelenekselci tezlerden beslendiğini söyleyebiliriz.

Bu görüşleriyle gelenekselcilik, bünyesinde bir hayli çağdaş unsur taşıyan bir akım görünümündedir. Modernizm karşıtı olması, onun gelenekçi akımlar arasında değerlendirilmesini gerektirmez. En azından gelenekselciliğin "dinlerin aşkın birliği" tezi, İslâm'ın en son ve tek gerçek din olduğunu söyleyen ve onun önceki dinleri tümüyle neshettiğini ifade eden geleneksel İslâmî düşünceyle bağdaşmamaktadır. Schuon'dan sonra onun talebeleri gelenekselciliği daha da geliştirmişlerdir. **Titus Burckhardt** veya diğer ismiyle Sidi İbrahim (ö. 1984) sanat alanında ezeli hikmetin izini sürmüş, **Martin Lings** veya diğer ismiyle Ebûbekir Sirâceddîn (ö. 2005) ise yazmış olduğu siyer kitabıyla şöhret bulmuştur. İlk neşri 1983'te yapılan bu eserinde Lings, Britanyalı bir Batılıdan hiç

---

ve İslam, İstanbul, 2013; İlhan Kutluer, "René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri", [İ. Kara, A. Öz (ed.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İstanbul, 2013] içinde, s. 404-448.

70 Kutluer, a.g.m., s. 415.

beklenmeyecek şekilde, İslâm'ın peygamberini onun hayatındaki akıl dışı harikuladeliklere yoğun atıflarla bize tanıtmaktadır. Eser Türkiye'de çok sevilmiş, iki yüz kadar baskısı yapılmıştır.[71]

Gelenekselci ekolün Türkiye'de en bilenen yüzü şüphesiz ki İranlı akademisyen ve yazar **Seyyid Hüseyin Nasr**'dır. Hem anne hem de baba tarafından İran'ın itibarlı ailelerinden birinin çocuğu olarak 1933 yılında Tahran'da doğan Nasr daha 13 yaşındayken ABD'ye eğitim için gönderildi. Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde fizik lisans diploması aldı. Doktorasını Harvard Üniversitesi'nde bilim tarihi dalında yaptı. Yüksek öğrenimi sırasında felsefeyle çok yakından ilgilenen Nasr, Schuon'la tanışması sonrasında gelenekselci ekolü yakından tanıma fırsatı buldu. İran'a döndüğünde dekanlık ve rektörlük vazifelerinde bulundu. Kraliçe Farah Pehlevî'nin emri ve himayesi altında 1974 yılında faaliyete geçirilen İran Devlet Felsefe Enstitüsü'nün kurucu başkanı oldu. 1979 İslâm Devrimi'nden sonra ülkesini terkederek ABD'ye yerleşti. Nasr 1984 yılından itibaren George Washington Üniversitesi'nde İslâmî İlimler ve Halidî Hikmet hocası olarak görev yapmaktadır. The Nasr Foundation adlı vakıf, Nasr'ın düşüncesini neşretme, bu fikirler üzerinde yapılan bilimsel çalışmaları destekleme ve yayın faaliyetinde bulunma misyonunu üstlenmiş bir vakıftır. Gelenekselciliğin ilk üstatlarının daha çok felsefi temelde yaptıkları izahları İslâmiyet özelinde açıklayan eserleriyle tanınan Nasr'ın neredeyse tüm kitapları Türkçeye çevrilmiştir. İbnü'l-Arabî ve Mevlana'nın eserlerini edebi bir dille İngilizceye kazandırarak bu iki ismin tanınmasına büyük katkı yapan ve kaleme aldığı eserlerle İslâmiyet'in sufi vechesini Batı dünyasına tanıtan Prof. **William Chittick**, diğer bir meşhur gelenekselcidir ve Nasr'ın Tahran Üniversitesi'nden öğrencisidir.

Sedgwick'in tespitleriyle gidecek olursak, Türkiye'de gelenekselcilik yoğun yayın faaliyetine rağmen ferdi yönelişlerin dışında bir genel sempati çevresi oluşturamamış, herhangi bir organizasyonun kurucu fikri olamamıştır.[72] Aslında durum diğer İslâm ülkelerinde de bundan çok farklı değildir. Elitist bir fikriyat karakterinde oluşu nedeniyle, değil sıradan dindar toplulukların ilgisini çekmek, aslında düşünsel anlamda yan yana olduğu tasavvufi çevrelerde dahi yeterli karşılık bulamamıştır. Bunun diğer bir nedeni, gelenekselciliğin modernist olmasa bile modern

---

71 Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları.

72 Sedgwick, *Against the Modern World*, s. 254-5.

bir akım olmasıdır. Gelenekçi tasavvufi çevreler, hiç alışmadıkları derin bir felsefi dili kullanan ve yer yer geleneksel İslâmî öğretilerle çelişen bu yeni düşünceye kendilerini yakın hissetmemişlerdir. Ancak küçük de olsa seçkin bir kesimin ilgi odağı olmuş, Sedgwick'e göre, sayısı tam olarak bilinmemekle beraber Türkiye'de bir kesimi tasavvufa doğru meylettirmiş, ayrıca Batılılaşmanın cazibesinden kendisini kurtarmış yeni kuşak entelektüellerin düşünce dünyasına bu ekolü sokabilmiştir.[73]

73 Sedgwick, *a.g.e.*, s. 257.

Temel Sorular

1. Modernist akımı diğer akımlardan ayıran temel özellikler nelerdir?
2. İslâm modernizminin Kur'an'ı ele alışındaki metinselci ve tarihselci yaklaşımları metodolojik açıdan mukayese ediniz.
3. Avrupa İslâmı, Amerikan İslâmı şeklindeki terimler hangi şartlarda tedavüle girmişlerdir ve bu kavramlar ile amaçlanan hedefler nelerdir?
4. İslâm modernizminin "âlim" yerine "aydın"ı ikame etmek istemesinin sebepleri nelerdir? Ali Şeriati'nin açıklamaları muvacehesinde konuyu tartışınız.
5. Bazı İslâm modernistlerinin tasavvuf ile kurdukları olumlu ilişkiyi nasıl izah edebiliriz? Akılcı bir ekolün keşf ve maneviyata olan ilgisinin mantıki açıklaması ne olabilir?
6. İslâm modernizminin siyaset ile ilişkisinde ortaya çıkan farklı duruş ve görüntüleri örneklerle açıklayınız.
7. İslâm modernizminin çok parçalı yapısının muhtemel sebepleri nelerdir? Konuyu örnekler eşliğinde tartışınız.
8. İslâm modernizmine yöneltilen belli başlı eleştiriler nelerdir?
9. Gelenekselci akımın İslâm modernizmine getirdiği eleştiriler ve modernizmin zararlarını gidermek için teklif ettiği çözümler nelerdir?
10. Gelenekselci akımın İslâm modernizmine karşı geliştirdiği argümanların yeterli ve tutarlı olduğunu düşünüyor musunuz? Gelenekselci düşüncenin üstün ve zayıf yönlerini öne çıkartarak konuyu tartışınız.

İleri Okumalar İçin Öneriler

- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, İstanbul, 1990.
- Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevîleşmesi", *Dîvân*, 14 (2003/1), s. 137-164.
- M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslâmı'na", *Dîvân*, 28 (2010/1), s. 69-113.
- Cengiz Kallek (ed.), *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Dağ, M. Aydın, İstanbul, 1993.
- Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, Ankara, 2011.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Ankara, 2013.
- Abdülkerim Suruş, *Minimum ve Maksimum Din*, Ankara, 2002.
- Edip Yüksel, *Üzerinde 19 Var*, İstanbul, 2005.
- Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, İstanbul, 2013.
- William Chittick, *S. Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, İstanbul, 2012.

Ekler

Ek 1
Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasi Hareketler

Giriş

Yukarıdaki başlıkta ifadesini bulan konuyu bir araştırma olarak sunmanın en başta gelen güçlüğü, aslında Batılı bir kavrama dayanan; ama son yıllarda Türkçede yaygın olarak kullanılan 'radikal' sözcüğünün terimsel anlamını kapsayıcı biçimde ortaya koymaktır. Türk Dil Kurumu'nun Güncel Sözlüğü'nde 'köklü, kesin, kökten' ve 'köktenci' anlamlarını bulan sözcük, İslâmî akım ve hareketler için genellikle 'köktenci' anlamıyla kullanılmaktadır ki bu kullanım yine Batılı bir terim olan 'fundamentalizm' ile örtüşerek anlam karışıklığına yol açmaktadır. Aslında 'köktenci' sözcüğünün doğru karşılığı fundamentalizmdir ve bu kavrama İslâm tarihinde en uygun düşen terim, Hanbelilik-Vehhabilik çizgisinde gelişmiş köklü hadisçi geleneğe isim olan 'Selefîliktir. Bu tür 'köktencilik' ise radikalizmin açıklayacağımız terimsel anlamı içinde oldukça dar bir alanı kapsamaktadır. Zira her Selefî radikal değildir. İslâmîyet'in kök kaynakları olan ayet ve hadislerin literal anlamlarına başvurarak dini anlayan ve yaşayan Selefîlerin önemli bölümünü siyasi talepleri olmayan, statükoyu benimsemiş kesimler oluşturmaktadır. Bunların köktenciliği, namazın kılınışı, kıyafetler gibi şekilsel, bazen de ulü'l-emr'e itaatin vacipliği gibi siyasi konularda selefin, yani bazı sahabilerin ve ilk dönem

* Bu makale daha önce *Demokrasi Platformu* dergisinin 2006 yılı 8. sayısında 107-166. sayfalar arasında "Türkiye'deki Radikal Dini-Siyasi Akımlar" başlığıyla yayımlanmıştır. Başlık dahil bazı küçük tashihler ile son dokuz yıldaki gelişmelere binaen sonuç bölümüne eklediğimiz zorunlu dipnotlar dışında makalede bir revizyona gidilmemiştir.

âlimlerinin tutum ve davranışlarını esas almalarıyla sınırlıdır.[1] Radikal İslâmî hareketler de doğal olarak temel kaynak olan Kur'an'ı önceler. Ancak fark Aktaş'ın ifadesiyle şudur ki, Selefîlik Kur'an'ı vahyedildiği koşullarda anlamaya çalışırken, radikalizm onu bugünkü koşullarda anlamayı ve yorumlamayı amaçlar.[2]

Türkçedeki söz konusu terminolojik sorundan ötürü, Batı kökenli bir terim olmasına rağmen 'radikallik' bu çalışmamızda ele almayı hedeflediğimiz hareketleri tanımlamak için en uygun kavram olarak gözükmektedir. 'Radikal' yerine bazı radikal eğilimli yazarlarca önerilen 'tevhidî hareket', 'bilinçli' ya da 'şuurlu çizgi' tamlamaları öznel nitelikli olduklarından, 'inkılabî' veya 'devrimci' kelimeleri de kavramsal hatalara meydan verebileceğinden ötürü böyle bir akademik çalışmada kullanılmayacaktır. Radikal İslâm kavramının birçok radikal hareket tarafından özümsenmiş olması ve kullanılması gerçeği de, bu tercihimizin yerinde olduğunu ayrıca göstermektedir.[3]

Tabii ki burada radikalizmin Amerikan kullanımında çoğu zaman aşağılama (*opprobrium*) boyutuna varan "siyasi aşırılık" (*extrimism*) anlamı kastedilmeyecektir. Günümüzde bu pejoratif içeriğiyle kullanımı yaygınlaşmaya başlayan 'radikal İslâm' şiddet ve terör çağrışımı yapmakta, bunun karşısına da dinin modern ve barışçıl yorumunu esas alan akımlara sıfat olarak 'ılımlı İslâm' konulmaktadır. Bu ayrım tamamen politik amaçlıdır ve bu tarz kullanımın ne tarihsel ne de semantik gerçekliği bulunmaktadır. Doğru şekliyle radikalizm, yönetimde, politikada, toplumsal değerlerde hatta ekonomide geniş kapsamlı ve hızlı bir köklü değişimi/dönüşümü planlayan ideolojileri sıfatlayan bir terimdir. Latincede 'kök'

---

1 Çağdaş Selefî akımların radikal ve uzlaşmacı iki yüzü hakkında bkz. Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık", s. 205-234.

2 Ümit Aktaş, *İslamî Hareket ve Yöntem*, İstanbul, 1996, s. 133.

3 Mesela bkz. Aktaş, *a.g.e.*, s.127 vd.; Ömer Faruk Köse, *İslamî Hareket ve Önündeki Engeller*, Ankara, 1997, s. 29; Alev Erkilet, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 682 vd. İlginçtir ki 15.03.2005 tarihli yerel basın organlarında çıkan haberlere göre, Başbakanlık Güvenlik İşleri Başkanlığı'nca yayımlanan bir genelgede, "terör örgütlerinin amaçlarına hizmet etmemek ve dindar vatandaşların rencide edilmesini önlemek" gayesiyle, resmi yazılarda ve konuşmalarda bazı sözcüklerin kullanımı yasaklanmıştı. Buna göre fundamentalizm, ılımlı İslam, köktenci, köktendinci kelimeleri İslam dini hakkında yanlış çağrışımlar yaptıkları için sakıncalı bulunuyorken radikal kelimesi bu yasak kapsamına alınmamıştır. Genelgede, terör eylemlerine başvurmayan, ancak radikal fikirler taşıyan yapılanmalara sıfat olarak "radikal dinî gruplar" ifadesinin kullanılması önerilmektedir.

demek olan *radix*'ten türemiş bu sözcüğün terimsel kullanılışı 19. yüzyıl Avrupası'nın monarşi rejimlerine karşı yükseltilen liberal ya da Marksist muhalefet hareketlerine kadar geriye götürülebilir. Dolayısıyla mevcut olanı korumayı savunan 'muhafazakâr' veya mevcut üstünde dar ya da geniş iyileştirmeler yapmayı hedefleyen 'ıslahatçı' ideolojiler, radikal ideolojiyle tabiatı icabı uyuşmamaktadır.[4] Neticede radikal sözcüğüne mutlaka öztürkçe bir karşılık bulunacaksa bu, önerilen "köktenci" veya "köktendinci" kelimeleri değil, "kökten-değişimci" kelimesi olmalıdır.

Öyleyse "Türkiye'deki radikal dinî hareketler" konusu, Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcut siyasal rejimini, devlet düzenini, ekonomik ve kültürel yapısını İslâmî esaslar temelinde oluşturulacak yenileriyle değiştirmeyi, toplumu ve toplumsal gayri dinî değerleri de bu planda dönüştürmeyi hedefleyen teori, düşünce, hareket ve organizasyonları hep birlikte kapsar. Anlaşılacağı gibi ortada sınırlamaları yapılmış bir fikir ya da homojen bir yapı yoktur. Bu bağlamda söz konusu çeşitliliği belirtmek için Aktaş'ın tespitini kabulde akademik açıdan bir sakınca bulunmamaktadır. Buna göre Türkiye'deki radikal İslâmî yelpazenin şekilsel karakteristiği, ne merkezinin ne de çevresinin belirgin, somut bir örgütsel ya da cemaatsel yapıda ifade edilemeyişi; buna karşın özellikle gençliğe dayalı dinamik gruplar, dergiler, bilinçli özgür bireyler, dernekler ve vakıflar çevresinde yoğunlaşması, ancak çevresini uzlaşmacı ya da dine uzak çevrelere değin genişletebilmesidir.[5] Bu karakteristiğe rağmen bu makalemizde, söz konusu yelpazenin en azından son otuz yıllık üretiminden hareketle, düşünce ve yapıların farklı özelliklerini değerlendirmeye alarak bir kategorizasyon denemesine gidilecektir.

Burada radikal olanlar ile olmayanları ayıran baş kıstas üst seviyelerdeki siyasi bir bilincin eşlik ettiği dönüştürme/değiştirme hedefidir. Dolayısıyla radikallik mücadeleci bir muhalefeti gerektirir. Mevcut sistemi kabullenmiş ve bunun sürmesini isteyen Işıkçılık gibi ekoller, "muhafazakâr demokrat" yaklaşımlar, belki köklü değişimi arzulayan ancak doğal önceliklerinden dolayı siyaset bilincinden uzaklaşmış tarikat

---

4 Bkz. *Encylopaedia Britannica*, "radical" maddesi.
Not: Islahatçı akımların ıslah etmek için üzerinde çalıştıkları sistem ve kurumlar eğer düzelmeyecek durumda kötü ve köklü iseler, ıslahatçı oluşumlar bazen radikal bir tavır sergileyerek yıkıp aslı ve doğrusu ne ise onu inşa etmeyi deneyebilirler. Bu köklü değişim talebi daha çok siyasi alanda seslendirilir. Bu durumda ıslahat, inkılap kavramını da içine alacak bir manaya bürünür.

5 Aktaş, *İslamî Hareket ve Yöntem*, s. 134.

ya da medrese kökenli dinî yapılanmalar, "davet devletten öncedir" diyen Tebliğ Cemaati gibi dinî gruplar, dini sadece bir yaşam biçimi olarak birtakım ibadet ve geleneklere hasreden kültürel oluşumlar, rejimin küçük değişimlerle ıslah edilebileceğine kani olan ve bu nedenle devlette kadrolaşma, okullar açma, medyada güçlü olma gibi hedefleri ilk sıraya alan, hâliyle sert muhalif siyasi çizgiyi onaylamayan, hatta kınayan bazı Nurcu gruplara benzer cemaatler, siyaseten muhalif ve faal olan ama ulusçu geçmişleri sebebiyle devletçi refleksleri "devlet-i ebed müddet" iktizasınca hâlâ güçlü kalan Nizam-ı Âlemci odaklar İslâmî radikalizm kapsamına girmemektedirler. Ayrıca İslâmî radikalizmin, örneğin dinin sadece geleneksel teşri sisteminde radikal değişikliklere gitmek isteyen modernist akımlarla da ilgisi bulunmamaktadır.

"Köklü değişim talebi olan ve bunu söz veya fiille dışa vuran güçlü siyasi muhalefet bilinci" radikal farklılaşmanın nirengi noktasıdır. Bu özelliği taşıyan bir siyasi akım Selefiyye gelenekçiliğinden olabileceği gibi modernist de olabilir; legal veya illegal çalışabilir; İhvan gibi dışarıdan, Nurculuk gibi içeriden olan ekollerden esinlenmiş olabilir; millî kimliği önemseyebildiği gibi saf evrenselci bir yol da tutabilir; "aşağıdan yukarıya" değişimi öngören merhaleci bir metodu takip eder veya ihtilal ya da devrim stratejisi izleyebilir; terörü yöntem olarak uygulayabileceği gibi şiddete tüm unsurlarıyla tavır da alabilir. Bu farklılıklarla hareketler radikal kalmayı sürdürürler.[6] 1980-1990'lı yıllarda radikal kesimlerin aralarındaki tüm fikri ve yapısal farklılıklara rağmen protesto eylemlerinde ve basın bültenlerindeki söz ve eylem birliktelikleri bu tespitimizi güçlendiren bir olgudur. Burada belki tereddüte yol açacak husus, mevcut siyasi sistemin imkânlarından yararlanarak radikal hedeflere ulaşmak isteyen ve hâliyle takiyye yapma durumunda kalan, yer yer de uzlaşan hareketlerin ne kadar radikal sayılabileceği problemidir. Bu nedenle çoğu radikal hareket Milli Görüş'ü sistemin bir parçası olarak görür ve eleştirir. Ancak bu araştırmada "köklü değişim talebinin dışa vurumu" bir ölçüt olarak alındığından, Milli Görüş'ün de radikal hareketler içinde sayılması uygun bulunmuştur.

---

6 Erkilet, "radikal hareketler"in karşısına "ılımlı hareketler"i koyarak bu iki kategoriyi on adet kriterle birbirinden ayırmaktadır. Bunların bir bölümü gerçekten güçlü veya zayıf şekilde radikalleri diğerlerinden ayıran ölçütler olmasına karşın, özellikle İslam'ın kendisine, İslam mesajının evrenselliğine ve iktidara yönelik tutumlarda belirlediği ölçütler radikalizmin terim anlamıyla bağdaşmayacak şekilde radikal alanı daraltmaktadır. Krş. Erkilet, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık", s. 683-8.

1. Tarihi, Düşünsel, Sosyo-Kültürel Arkaplan ve Oluşum

Birçok dinin kutsal metinlerinin aksine İslâm'ın kaynağı olan Kur'an, siyasal bağlamı olan çok sayıda hükmü ihtiva eden bir kitaptır. Bu dinin peygamberi Hz. Muhammed, hicreti sonrasında Medine'de müslümanların ilk devletini kurmuş ve yönetmiştir. Onun ölümünün ardından devletin başına geçen halifelerin döneminde kaynağı Kur'an ve Sünnet'e dayandırılan bir devlet ve yönetim geleneği oluşacaktır. Din ve dünya işlerinin idaresinde Hz. Peygamber'in vekâletini üstlenecek, ümmeti ve ülkeyi yönetecek, müslümanların hak ve hukukunu savunacak, İslâm topraklarını kafirlerin istilasından koruyacak bir halifenin bulunması zorunluluğu Sünnî mezhebî düşüncenin en belirgin karakteristiği olmuştur.

İslâmcı bakış açısıyla İslâm tarihi genellikle iki gelişim süreci içinde değerlendirilir: Hilafet dönemi ve hilafet sonrası dönem. Buna göre, Emevîler ve Abbasilerin "sultanlık devleti" hakiki halifelerin çizgisinden sapmış, devlet ve dini birbirinden ayırmıştı. Bu sistem içten çürüdü, devlet yıkıldı ve Batılı güçlerin istilası neticesinde "sömürge devleti" kuruldu. Mevcut kurumlar Batılılaştırıldı. İslâm'a savaş açıldı. Sömürge sonrasında ise ismi müslüman olan ya da müslüman gözükenlerin yönettiği "münafık devlet" tipi doğdu. Bu devlet tüm siyasi ve ekonomik gücü kendinde toplar. Devlete Batı ajanı elitler hâkimdir. Din ve devlet işleri laiklikle birbirinden ayrılır. İç tehditlere karşı gayrimüslimlerle ittifak normal görülür. Gücünü pekiştirmek için münafık devlet çoğu kez zora ve baskıya başvurur. Söz konusu İslâmcı bakış açısı şu neticede durur: İslâm'ın asırlardır yaşadığı kriz içten, devlet sisteminden kaynaklanmış, dış sebepler olsa olsa ona ivme kazandırmıştır.[7]

Bu nedenle İslâmî radikalizm, bu krize son vermek için "gayr-i İslâmî devleti" "hakiki hilafet devleti"nin ilkeleri uyarınca kurulacak yenisiyle değiştirmek ister. Bu düşünceye göre İslâm bir hayat nizamıdır. Din ve dünyayı birlikte düzenleyen sistemdir. Vahiy kaynaklı olduğu için yegâne doğru sistemdir. Sadece müslümanların değil tüm insanlığın kurtuluşu bu düzende gerçekleşecektir. İyi olanı emretme, kötü olanı yasaklama görevi ideal şekliyle ancak bir devletin organlarınca yürütülebilir. Hâkimiyet tamamen Allah'a ait olmalıdır. Allah'ın kanunlarının hâkim

7 Asaf Hüseyin, *İslamî Radikalizmin Ötesi*, İstanbul, 1993, s. 39-56.

olduğu yerler İslâm diyarı (dârü'l-İslâm), olmadığı yerler ise savaş diyarı (dârü'l-harb) sayılır.[8]

Türkiye'de diğer müslüman ülkelerde olduğu gibi bir sömürge devleti kurulmamıştır; ama Sünnîliğin hilafet silsilesi 1924'te bu topraklarda sonlanmıştır. Yeni rejim hukuktan eğitime, kılık-kıyafetten takvime hemen her alanda giriştiği inkılâp hamleleriyle toplumsal kurumlarla dinin bağını kesmek istemiştir. Tarikatlar yasaklanmış, medreseler kapatılmıştır. Şimdi ne olacaktır? Osmanlı'nın son döneminde devletin idamesi, çöküşün önlenmesi, müslümanların birliği, geri kalmışlıktan kurtuluş, gelişmeyi gerçekleştirme gibi büyük idealler üzerinde çeşitli teori ve icraatları olan ilk İslâmcılar, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sonrasında değişik tutum ve tavırlar geliştirmişlerdi. Yeni rejimin oluşturduğu maarif ve hukuk kurumlarında, siyasi organlarda ve dinî idarede görev alarak uzlaşan İslâmcılar az sayıda değildir. Bunlar dışında Mustafa Sabri (ö. 1954) ve Mehmet Akif (ö. 1936) gibi muhalifler yurtdışına çıkmayı tercih ettiler. Türkiye'de kalmış Elmalılı Hamdi (ö. 1942) gibiler de toplumsal hayattan el etek çekmekle bir nevi hicret hayatı sürdürdüler. Said Nursî (ö. 1960), Süleyman Hilmi (ö. 1959) gibi isimler ise bazen aktif bazen pasif tarzda, ama radikal ve mücadeleci bir hat üzerinde cemaatleşme gayreti içine girdiler. Bu şahsiyetler günümüz Türkiyesi'nin en büyük dinî ekollerinden Nurculuk ve Süleymancılığın kurucuları sayılmaktadır.

Başta 1925 Şeyh Said ayaklanması olmak üzere Cumhuriyet'in ilk yıllarında "şeriatın tekrar ikamesi" gayretiyle çıkarılan isyanlar şahsa odaklı ve mahalli kalmışlardır. Çoğunlukla çete ya da kabile hareketi hâlinde seyrettiklerinden, bu kalkışmalarda siyasi bilinç yoksunluğu kendini belli etmektedir. Öte yandan siyasi arenada, basın-yayında dinî muhalefet oldukça cılızdır. Önderlik yapabilecek şahsiyetlerin varlığına rağmen güçlü ve aktif bir kadro hareketinin bu yıllarda çıkmamasını Ertürk, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin çok özel şartlarına bağlar. Öncelikle İslâmcılar, devletin varlığına savaş açmış işgalci emperyalist güçlere karşı Mustafa Kemal'in liderliğinde bir istiklal mücadelesi yürüten ekip içinde yer almayı zorunlu görmüşlerdi. İkinci olarak, hem istiklal mücadelesinde hem de yeni rejimi oturtmanın ilk hamlelerine kadar geçen süreçte

8 Bu düşüncelerin ayrıntısıyla işlendiği kaynaklardan en önemlileri şunlardır: Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*; a.mlf., *Din Dediğin Budur*; Mevdûdî, *İslam'da Hayat Nizamı*; a.mlf., *İslam Anayasası*; a.mlf., *İslam'da Siyasi Sistem*; Mustafa Sibâî, *İslam'da Din ve Devlet*; Abdülkerim Zeydan, *İslam Şeriatında Fert ve Devlet*.

Mustafa Kemal'in faaliyetleri genel olarak İslâmî motifler taşımaktaydı. Son olarak, rejimin konsolidasyonu sürecinde uç vermeye başlayan dinî yönelimli muhalefet, gerektiğinde şiddet kullanılarak bastırılmış, daha önemlisi padişahlık yanlısı irticacı ve emperyalistlerin işbirlikçisi olarak gösterilmişti.[9]

Atatürk sonrası tek partili dönemde dinî oluşumlar üzerindeki baskı daha da arttı. Toplumsal kurumlarla tüm ilişkileri kesilmiş, kişisel vicdanda Allah ile kul arasında kalan salt ahlaki ve pasif bir inanca dönüşmüş ve denetime müsait bir İslâm'ı yaratmak üzere dizayn edilen Türkiye'ye özgü radikal laiklik, beraberindeki radikal Batılılaşma ideolojisi ve söz konusu baskıcı tutumlar, dinine hâlâ çok derinden bağlı geniş halk kitleleri içinde devlete karşı bugünlere kadar sürecek gizli ve köklü bir tepkinin tohumlarını attı. Bu gerekçelerle Ocak'ın, İslâmî radikalizmi "radikal Kemalizm'in gayri meşru çocuğu" saymasını[10] anlaşılır bulmakla beraber, bu iddianın izaha muhtaç olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Ocak'ın bu tespiti dinî radikalizmin "tepkisel" yönünü açıklama sadedinde belki doğru bir değerlendirme sayılabilir. Ancak görüleceği gibi Türkiyeli dinî radikalizm, yerli ve yabancı dinamikler yardımıyla kendini üreten ve geliştiren bir özü de bünyesinde barındırmaktadır ve tepkisel duruş ancak bu husus dikkate alındığında anlaşılır olmaktadır.

Demokratik kanalların kapalı olduğu tek partili yıllarda dinî muhalefet daha çok yer altında hareket etmekteydi. Tarikatlar yeni yeni toparlanmakta, Nurcular Said Nursî'nin risalelerini çevrelerinde dağıtıp küçük halkalarda okumakta, Süleymancılar gençlere Kur'an öğretmekle meşgul olmaktaydılar. Bu yasaklı faaliyetler tabii ki takibatlar, sürgünler, mahkûmiyetler ve mağduriyetler eşliğinde sürdürülmekteydi. 1945'te çok partili hayata geçilmesi ve 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi, dinî faaliyetleri özellikle de basın-yayın sahasında bir nebze rahatlatmıştı. Dönemin şartlarında büyük sayılabilecek bir okuyucu potansiyeline sahip *Sebilürreşad*, *Hareket* ve *Büyük Doğu* dergileri İslâmcı kimlikleri yanında milliyetçi, muhafazakâr, tasavvufçu, gelişme ve ilerleme yanlısı, Anadolucu, yer yer devletçi, genellikle DP'ye sahip çıkan ve CHP'ye yüklenen, yahudilik ve Masonluk karşıtı bir yayın politikası izliyorlardı. Dindar bir

---

9 Ahmet S. Ertürk, "Türkiye'de İslamî Hareketin Gelişim Süreci", *Dünya ve İslam*, 3 (Yaz/1990), s. 105.

10 A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Kemalizm-İslam (Yahut Şeriat) Kavgası", *Türk Yurdu*, 17 (1997), s. 24-6.

cumhuriyeti arzuluyorlar, laikliğin işletilme biçimini eleştiriyorlar ve demokrasinin geliştirilmesini talep ediyorlardı.[11]

İmam-hatip okullarının açılışı, ilahiyat fakültesi ve İslâm enstitülerinin kuruluşu Türkiye'deki İslâmî gelişme açısından oldukça önemli adımlar sayılır. Bir grup müteşebbis dindar işadamının gayretiyle o dönemde bu adımlara paralel faaliyete geçirilen birçok dernek ve vakıf içinde İlim Yayma Cemiyeti hemen göze çarpar. Cemiyet, Anadolu şehirlerinde imam-hatip okulları açmak yanında, kente yeni gelmiş yoksul ailelerin ve taşranın başarılı çocuklarına cazip burslar ve uygun barınma olanakları sağlayarak onların büyük şehirlerin üniversitelerinde tutunmalarına imkân vermiş, daha önemlisi çeşitli ilmi ve kültürel faaliyetlerle genç kesimi bir araya getirerek "milliyetçi-mukaddesatçı" bir kolektif bilincin ve ileride siyasi, ticari, akademik, kültürel sahalarda isim yapacak elit bir kadronun oluşumuna katkıda bulunmuştu.

Din eğitiminin yasak olduğu yıllarda Bağdat, Şam ve Kahire'nin lise ve üniversitelerinde, özellikle el-Ezher'de dinî tahsil yapan Türkler ve bazı Balkan kökenli öğrenciler bu dönemde Türkiye'ye döndüler. Bunların birçoğu tahsilleri sırasında, Cumhuriyet rejimine muhalif olduklarından muhacir düşmüş Osmanlı bakiyesi ulemayla da teşrik-i mesâide bulunma şansı yakalamışlardı. Ayrıca İhvân-ı Müslimîn'in büyüme ve gelişme safhalarını yakından ve yerinde müşahede etmiş, bu cemaatin ileri gelenlerinden yakın dostlar edinmişlerdi. Bu kişiler ve bunların ilahiyat fakülteli, enstitülü arkadaş ve öğrencileri, bugüne kadar aralıksız süren dinî yayınların Arapçadan Türkçeye çevirisi faaliyetinin başlatıcılarıdır. Konumuz açısından mühim olan husus, söz konusu ilk çevirilerin önemli bir bölümünü İhvân mensubu fikir ve hareket adamlarının eserlerinin oluşturmuş olmasıdır. Eserleri çevrilen yazarlar arasında Pakistan Cemaat-i İslâmî hareketinin kurucusu Ebu'l-A'la Mevdudî de yer almaktadır.[12] Türkiye'de İslâmcılığın sağcı ve milliyetçi kadrolardan koparak

---

11 Geniş bilgi için bkz. Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı*, Ankara, 1995, s. 165-184; Necdet Subaşı, "1960 Öncesi İslamî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 217-235.

12 İsmail Kara, 1950 sonrası neslin Osmanlı'dan yadigar kalan İslamcı birikimden yararlanamamasını harf inkılabıyla irtibatlandırmaktadır. Kara'ya göre, İHL'lerin ilk mezunları Osmanlıca metinler yerine Arapça eserlere yakınlık duyuyorlardı. Ayrıca psikolojik bir faktör de etkiliydi: Osmanlı birikimi artık mağlup olmuş, kenara itilmiş bir varlıktı. Bu birikimin emektarlarından bir kısmı reformistlikle, yeni rejimin yöneticileriyle iş tutmakla veya baskılara boyun eğmekle lekelenmişlerdi. Hâlbuki ➔

radikalleşme sürecine girmesinde en büyük etkenin bu çeviri faaliyetleri olduğu tezi birçok yazar ve araştırmacı tarafından paylaşılmaktadır.[13]

1960-70'li yıllarda söz konusu onlarca çeviri kitap arasında okuyucuda en büyük tesiri bırakan iki eser hiç kuşkusuz Seyyid Kutub'un (ö. 1966) *Yoldaki İşaretler*'i ile Mevdudî'nin (ö. 1979) *Kur'an'a Göre Dört Terim*'i olmuştur. Mevdudî'nin bu küçük hacimli eseri, ilah, rab, ibadet ve din kavramlarını Kur'an'ın indiği dönemde ilk müslümanların ve Kur'an inkârcılarının anladığı şekliyle hakiki anlamlarıyla yeniden ortaya koymak amacını hedefleyen bir kitaptır. Zira bu kavramlar, Mevdudî'ye göre, asırlar içinde hakiki anlamlarını yitirmişlerdir. Neticede bu temel kavramları bilmeyen günümüz müslümanları kelime-i tevhidi tekrarladığı hâlde farkında olmadan Allah'tan başka birçok ilahlar türetir, onlara kulluk eder. Bu insanlara şirk hâlinde oldukları söylenilse bunu asla kabul etmezler, bunu söyleyenlere hücum ederler. Oysa içinde bulundukları durum, Allah'ın hakkında hiçbir delil indirmediği bir başka dinin ifadesidir.[14]

Seyyid Kutub ise, tıpkı Kur'an'ın inmeye başladığı ilk yıllardakine benzer biçimde, günümüz müslümanlarının mensubu oldukları toplumların cahiliye hâli içinde olduklarını ileri sürer. Öyleyse yaslanılan tüm cahilî etkilerden sıyrılmak, ilk müslümanların dayanmış oldukları arı kaynağa dönmek gerekir. Allah'ın egemenliğini tanımayan ve O'nun şeriatının uygulanmadığı bir yerde İslâm yoktur. İslâm'ın ötesindeki her şey cahiliyedir. Müslümanın tek milliyeti inancıdır. Ortada bir tek Allah'ın hizbi (grubu) vardır. Diğer hiziplerin tümü şeytan ve zorbaların hizbidir. İki hizip arasında çatışma kaçınılmazdır. Mücadele, saf tevhidî inancı kavramış ve bunu yaşayan öncü bir İslâm toplumu tarafından yürütülür. Dinin kendisi ilahi kaynaklı olduğu gibi onun hareket metodu da ilahidir. Öncüler bu metodu izleyerek amaçlanan İslâm hâkimiyetine, yani

---

kitapları çevrilenler devrimciydiler, muhaliftiler, hapsediliyorlar, sehpalara gönderiliyorlardı. Bu tespitler için bkz. "İsmail Kara ile söyleşi", *Girişim*, 54 (1990), s. 56.

13 Bkz. Ethem R. Fığlalı, "İslam'ın Bugünkü Meseleleri", *Türk Yurdu*, 116-7 (Nisan, Mayıs 1997), s. 31; Hasan Onat, "Türkiye ve Siyasal İslam", *Türk Yurdu*, 116-7 (Nisan, Mayıs 1997), s. 113; Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, İzmir, 1997, s. 253; Yalçın Akdoğan, *Siyasal İslam*, İstanbul, 2000, s. 161-2; Yücel Bulut, "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 919-21.

14 Bkz. Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, s. 8-12.

dârü'l-İslâm'a ulaşabilirler. Kutub, bu öncü gruba uzun ve zor yolculuğunda rehberlik etmesi için *Yoldaki İşaretler*'i yazdığını söyler.[15]

Aynı yıllarda daha dar çevrelerde etkin olan; ama Cemaat-i İslâmî ve İhvân'ın aksine, örgütünü Türkiye'ye de taşımaya çalışan Hizbü't-Tahrîr'den bu bağlamda söz etmek gerekir. Takiyyüddin Nebhanî'nin (ö. 1977) Filistin'de kurmuş olduğu bu örgütün 1965'ten sonra başlayan yayın ve teşkilat faaliyetleri, teorilerden daha ziyade günlük ve pratik siyasi tavırların geliştirilmesi yönünde İslâmî radikalizme bir miras bırakmıştır. Yeni hilafet bilinci, bunu gerçekleştirme yolunda aşamalı hareket metodu ve cemaatleşmenin ötesinde politik örgütlenmenin zarureti, söz konusu mirasın en belirgin unsurlarıdır.

Kanaatimce Türkiye'deki İslâmcı düşüncenin radikalleşme sürecini yurtdışından söz konusu hareketlere, yapılara ve çeviri eserlere tek başına bağlamak indirgemeci bir yaklaşımdır ve Türkiye'deki dinî radikalizmi anlama ve değerlendirmede oldukça yanıltıcı sonuçlar vermektedir. Aynı ideolojik ve kültürel kaynaklarla beslenmiş Endonezya'nın, Filipinlerin veya Fas'ın İslâmcılığında, örneğin Selefîlik derinden kök salmışsa, ya da Haricî şiddet eğilimleri ve tekfircilik görece baskınsa; ama bu özellikler Türkiye'de oldukça sathi kalmışsa, radikalleşmenin bu uçlanmalarını törpülemiş başka unsurlara da dikkatler çevrilmelidir. Bunlar Türkiye'ye özgü yerel unsurlardır. Bunların başında Necip Fazıl'la (ö. 1983) başlatılabilecek ideolojik karakterli edebi çizgi yer alır.

Bu çizgi aksiyoner ve epeyce ideoloji yoğunluklu bir çizgidir. Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinde yayımlanmış çeşitli makalelerinin sistematik bir sıralamasından oluşan ve ilk baskısı 1968'de yapılan *İdeolocya Örgüsü* için o, "Bu eser benim bütün varlığım, vücud hikmetim, herşeyim" demektedir. Sitembölükbaşı, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri İslâm'ı siyasi bir sistem olarak ortaya koyan yayımlanmış ilk eser olarak bu kitabı değerlendirirken; Miyasoğlu, onun hedefi, çerçevesi ve davasını sunuş tarzıyla dünya ölçüsünde bir değere sahip ve eşi bulunmayan bir fikir eseri olduğunu ileri sürmektedir.[16] On bir bölüm ve beş yüz sayfadan oluşan bu kitapta Necip Fazıl çöküş tarihinin bir muhasebesinden sonra bir İslâm devleti modeli ortaya koyar. Devlet, ancak hayatın tüm yönlerinde

---

15 Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. S. Uçan, İstanbul, 1980, özellikle bkz. s. 7, 11-2, 23-7, 91, 98.

16 Sitembölükbaşı, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı*, s. 173; Mustafa Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul, 1985, s. 95.

gerçekleşecek bir İslâm inkılâbıyla kurulacaktır. Devletin başında halkın iradesini temsil eden "yüceler kurultayı", bunun başında da "başyüce" devlet başkanı olarak yer bulacaktır. Otoriter, bir o kadar da totaliter olduğu izlenimi veren bu rejim, ruhçuluk, milliyetçilik, nizamcılık, müdahalecilik gibi bazı temel prensipler uyarınca toplumun her sahasında köklü değişikliklere gider.

"Bizim milliyetçiliğimiz; İslâm'a bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliğidir" diyen Necip Fazıl, Türkiye'yi merkeze alarak liderliğini Türklere verdiği Büyük Asya idealini Batı medeniyetinin karşısına koymuştur.[17] *Büyük Doğu*'nun bir öğrencisi olan Sezai Karakoç ise Necip Fazıl'ın milliyetçi-muhafazakâr vurgularından önemli ölçüde sıyrılarak daha ümmetçi-evrensel bir İslâmcılığı formüle etmiştir. Duran, İslâmcılığın Karakoç'la birlikte milliyetçilikten bağımsızlaşmaya başladığını belirtmektedir. Ertürk'e göre ise, Karakoç'un Türkiyeli müslümanları içinde yaşadıkları çevrenin fikri, siyasi ve sosyal temellerine duyarlı olmaya yöneltmesi, yurtdışı faktörlerin etkileriyle birleşerek 60'ların ikinci yarısından sonra daha somut ve aktif bir muhalefet bilincinin uyanmasına yol açmıştır.[18] "Başyücelik Devleti" yerine Karakoç'un düşüncesinde "Diriliş Sitesi" vardır. Kendisini bu İslâm düzeninin kuruluş işçisi gören Karakoç, bu ideayı inşa edecek "diriliş erleri"nin özelliklerini, ideal devletin niteliklerini *Diriliş Neslinin Amentüsü*'nde açıklar. İnşa için Hz. Peygamber'in mücadele metodu uygulanacaktır. Bu sitede maddi güçler manevi güçlerin denetimindedir. Halkın yönetimi olacak, ama demokrasi putlaştırılmayacaktır. Hukuk düzeni İslâm'a dayanacak, ekonomide faizin gölgesi bile bulunmayacak, ayrıca tüm müslümanların politik birliği için merkezi Ortadoğu olan "Özülke"nin, yani dârü'l-İslâm'ın tesisi yolunda gerekli şartlar hazırlanacaktır.[19]

Nuri Pakdil'in çıkardığı *Edebiyat* dergisinin önemi ise, *Büyük Doğu*'da ve Karakoç'un *Diriliş* dergisinde yetişmiş olan; ancak bu dergilerin kurucularının gölgesinde kalan Cahit Zarifoğlu (ö. 1987), Akif İnan

---

17 Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul, 1976, s. 357, 193-6.

18 Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 150, 156; Ertürk, "Türkiye'de İslamî Hareketin Gelişim Süreci", s. 108.

19 Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, İstanbul, 1986, özellikle bkz. s. 30, 36-8, 41, 44-5, 52, 56, 59.

(ö. 2000), Alaaddin Özdenören (ö. 2003), Erdem Beyazıt (ö. 2008), Rasim Özdenören, Nazif Gürdoğan gibi isimleri parlatan bir yayın olmasından kaynaklanmaktadır. Radikal dinî düşünceye katkıları azımsanamayacak bu edebiyatçılar arasına daha sonra Atasoy Müftüoğlu gibi katışıksız bir radikal de katılacaktır. Bu ekip *Edebiyat*'tan ayrılarak 1976'da *Mavera*'yı çıkartır. Dönem MSP'li yılları kapsamaktadır. İran devrime gitmektedir. Arkasından Afganistan işgal edilecek ve cihat başlayacaktır. Bu süreç içinde yayına başlayan *Mavera* hiçbir zaman ideolojik kimlikli bir dergi olmamış; ancak gündemi izlemekten geri kalmamıştır.[20] Derginin Afganistan özel sayısı bu bağlamda kayda değer bir yankı yapacaktır. Erdem Beyazıt'ın 1981'de İran, Pakistan ve Afganistan'a yaptığı gezilerin anıları *İpek Yolundan Afganistan*'a adıyla yayımlanır. Yine onun kendine özgü anlaşılmaz dil üslubunu terk ederek yazdığı Savaş Risalesi başlıklı şiirleri radikal çevrelerde büyük ilgi görür. Cahit Zarifoğlu ise Meral Maruf adlı bir Afgan bayanla mektuplaşıp *Dullar Kampı* ismiyle bir roman çıkarır. Hafız Esed rejimine karşı 1982'de gerçekleşen Hama isyanı ve ardından yaşanan katliamlar üzerine meşhur Hama şiirini yazar. TRT'den ayrılan Yücel Çakmaklı ve Şenol Demiröz'ün kurduğu Ajans 1400'e Zarifoğlu da ortaktır. Bizzat yerinde savaş çekimleri ve cihat liderleriyle yapılan söyleşilerden derlenen Ajans 1400 yapımı Afganistan belgeseli sahasında Türkiyeli İslâmcıların ilk profesyonel ürünü sayılır.

Rasim Özdenören, *Kafa Karıştıran Kelimeler*'de Batılılaşma ile birlikte anlam kaymalarına uğrayan kavramların kafa karıştırıcı niteliklerini irdelemiş, *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*'de ise genel olarak "dinî-din dışı ayrımı"nı öngören düşünce biçiminin maluliyetini analiz etmiştir. *Mavera* yazarlarından D. Mehmet Doğan'ın ilk defa 1975'te yayımlanan ve yirmi yıl boyunca birçok kez çok satanlar arasında yerini alan kitabı *Batılılaşma İhaneti*, Tanzimat'la başlayan, Cumhuriyet'le hızlanarak süren Batılılaşma çabalarını dokümanter biçimde eleştirmektedir. Ciddi bir laiklik ve Kemalizm eleştirisi içeren bu eser ilk yayımlandığında Cemil Meriç (ö. 1987) tarafından bir 'ithamnâme' olarak nitelendirilmiştir. Yaşar Kaplan'ın 1978'de çıkardığı *Aylık Dergi*, edebiyata meraklı üniversite öğrencilerine uzun yıllar bir okul vazifesi görmüştür. Cihan Aktaş, Ümit Aktaş, Mustafa İslamoğlu gibi bir sonraki kuşağın radikal yazarlarının ilk kalemlerini oynattıkları bu dergi, Ehl-i Sünnet

20 *Edebiyat* ve *Mavera* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Lekesiz, "İslamî Türk Edebiyatı'nın Değişen Yüzü", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 970-4.

özel sayısıyla (1985) birlikte mezhepsizlik ithamının odağı olmuş, daha sonra da İran Devrimi'nin ivme kazandırdığı radikalizme ayarlı bir çizgiye oturmuştur.[21] Kaplan'ın seksen sayfalık *Demokrasi Risalesi*, Türkiye tipi demokrasi ve laikliğin radikal bir tenkidiyle birlikte şeriat savunusu ihtiva ettiğinden, 163. maddeden mahkûm olmuş ve belki de bu özelliği nedeniyle döneminde çok satanlar listelerinin en başlarında yerini almıştır.

Necip Fazıl'ın Kur'an'a bakışını irdeleyen Ertürk, onun fikriyatında Kur'an'ın yerinin, her müslümanın bizzat doğrudan değil, ancak şeyhler ve veliler aracılığıyla ulaşılabilecek yüksek ve uzak bir konumda olduğunu ileri sürer. İnsanların Kur'an'a ulaşması sanki onun kutsallığını bozacaktır. Düşünmek ve kaynaklara muhatap olmak gerekli de, yeterli de değildir. Gerekli değildir; çünkü ona belli seçkin kişiler ulaşabilir. Yeterli değildir; zira zihinsel karşılaşma yanında mistik bir tecrübeye de ihtiyaç vardır.[22] Bu düşüncesiyle Necip Fazıl, ne klasik tasavvuf ve fıkıh geleneğini ağır biçimde sorgulayan akılcı ve eklektik Efganî-Abduh çizgisini onayladı, ne de mezhebî kaynakları aşarak Kitap ve Sünnet'i esas alan Selefî anlayışa sıcak baktı. el-Ezherli Ahmet Davudoğlu'nun (ö. 1983) *Din Tahripçileri* adlı eserine yazdığı önsözde, İbn Teymiyye'yi "kuru ve nasipsiz akıl borazanı" olarak vasfediyor, onun izinden gidenleri "küfürden beter bir dalâlet anlayışıyla sözde iman adına çalışmış sahte kahramanlar" olmakla itham ediyordu.[23] Davudoğlu'nun bu kitapta suçladığı şahsiyetler, Necip Fazıl'ın ithamlarından hiçbir zaman kurtulamadılar. Bunlar arasında Mevdudî ve Kutub da vardı. İlk kaynaklara doğrudan başvurmayı sıhhatli bir siyasi hareketin olmazsa olmazı gören bu hareket adamlarının mezhepsizlikle damgalanmaları radikal çevrelerde genellikle hoş karşılanmamıştır. Türklere İslâmî harekette öncülük biçen Necip Fazıl bu yabancı adamları Türkiye'de görmek istemiyordu. Belki de bunların gençlik üzerinde gittikçe artan biçimdeki etkilerine tahammül edemiyordu. Milletler ve mezhepler üstü evrensel bir İslâmî hareketi savunan radikal kesimler ile Necip Fazıl arasında bu nedenlerle kapanmayan bir mesafe hep olagelmiştir.

1950'li yıllarda düzenlediği Anadolu konferanslarıyla Necip Fazıl'ı taşraya taşıyan Büyük Doğu Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer alan

---

21 Bkz. Lekesiz, a.g.m., s. 974.

22 Ertürk, "Türkiye'de İslamî Hareketin Gelişim Süreci", s. 107.

23 Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul: Bidatlarla Mücadele Yay., 1974, s. 3-4.

Malatyalı terzi M. Said Çekmegil'in (ö. 2004) Kur'an merkezli duruşu ise bu bağlamda sanki bir ironiyi çağrıştırmaktadır. Duasında "Hind'den, Çin'den, Yunan'dan, muharref Nasranî'likten, menkıbevi israiliyattan devşirilen mistik sayıklamalardan müştekiyiz, onların zannîliklerinden teberrî ederiz" diye niyaz eden Çekmegil,[24] uzun yıllar Türkiye'deki tasavvuf çevrelerince mezhepsizlikle dinsizlik arasında vasfedilir olmuştur. O, *Vahye Göre Büyük Zulüm* adlı kitabında Said Nursî, Necip Fazıl, Sezai Karakoç, M. Zahid Kotku, Ali Şeriati gibi büyük üstatları, "Kur'an'ın çizgisinden saparak fikirlerine zulüm karıştırmakla" suçlar. Bid'at ve hurafelerden arındırılmış bir din anlayışını keskin ve yaralayıcı bir dille savunan, geleneğin var ettiği anlayışlara ve bilhassa tarikat yapılanmalarına karşı entelektüel bir duruş sergileyen Çekmegil, "Malatya Ekolü" diye bilinen yerli radikal çizgiye ilk ve esaslı şeklini veren kişidir.[25]

Türkiye'deki dinî radikalizmin tasavvuf karşıtı bir damarı hep var olmuştur ama, Osmanlı'dan tevarüs edilen tarikat kökenli gelenek, Arapçadan çevirilerle yerleşmeye çalışan Selefîliğe ve Çekmegil gibi üstatların sivri söylemlerine baskın çıkarak radikal ekollerin doğuşunda ve fikirlerinin oluşmasında tartışmasız rol oynamıştır. Son dönem İslâmcılığının iki büyük isminden Necip Fazıl, Abdülhakim Arvasî'nin (ö. 1943), Necmeddin Erbakan ise Mehmet Zahid Kotku'nun (ö. 1980) müridiydi. 1970'li yılların radikal gençlerinin birçoğu tıpkı MSP'li ağabeyleri gibi bir tarikatın mensuplarıydılar. MTTB'nin 1970 sonrası lider kadrosundan Ömer Öztürk benzeri çoğu isim yanında, Akıncıların dört genel başkanından üçünün değişik tasavvufî grupların bağlıları oldukları bilinmektedir. İskenderpaşa ve Erenköy'ün Nakşî dergâhları bu bağlamda kayda değer. Özellikle Kotku'nun başında bulunduğu İskenderpaşa dergâhı üniversitelilerin tekkesi olarak ünlenmiştir.[26] Karadeniz teşkilatları içinde Kadirî dergâhının müritleri azımsanmayacak sayıdadır. Daha çok Ülkücülerin tekkesi olarak bilinen Adıyaman Menzil dergâhı o yıllarda radikal İslâmcı gençlerin

---

24 M. Said Çekmegil, *İslam'ın Gerçeği*, İstanbul, 1996, s. 79.

25 Bkz. Şevket Başıbüyük, *Büyük Doğu'nun Son Kalesi: M. Said Çekmegil*, İstanbul, 2004, s. 60, 152-6, 191.

26 Akıncılar'ın son genel başkanı Mehmet Güney, M. Zahid Kotku adına düzenlenen bir anma toplantısında, 1970'li yıllardaki tekke (İskenderpaşa) - gençlik ilişkisinin yakınlık ve sıcaklığına değinmektedir. Bu konuşmasında Güney, Kotku'nun dönemin gençliği üzerindeki danışman mevkiine dikkatleri çekmektedir. 14.11.1996 tarihinde Çamlıca Hâcegân'daki bu toplantıda yapılan konuşmanın metni için bkz. "Gerçekten Bir Liderdi", <www.angelfire.com/ak4/alperen2000/anmzk/lider.html>, (09.06.2006).

de nispeten ilgisine mazhar olmuştur. Ayrıca bu dergâh 1980 sonrasında cezaevlerinde yaşanan "Ülkücülerin İslâmcılaşması" vakıasında radikalizm yolunda bir geçit vazifesi görecektir.

Arap ve Hint dünyasının radikal yazar ve hareket adamlarından yapılan ilk çeviri eserlerde ortaya konan düşünceler, genellikle klasik Ehl-i Sünnet fıkıh anlayışının çerçevesi içine sığmayacak genişlikte "ana kaynakçı" bir özgünlüğü bünyesinde taşımaktadır. Bu kaynak Kur'an'dır ve yer yer sahih hadislere referans yapılır. Hadisler Ehl-i Hadis usulünü andırır şekilde kabulcü bir mantıkla ele alınmaz. Kaynak hadis kitabının itibarına bakılmaksızın dikkatli seçmeler yapılır. Mezhebî içtihatlara sık rastlanmamakla birlikte İbn Teymiyye, İbn Kayyım benzeri Selefî âlimlere atıflar hiç de az değildir. Ne Mısırlı Bennâ ya da Kutub Şâfiî mezhebindendi, ne de Pakistanlı Mevdudî bir Hanefî olduğunu deklare etmişti. Prof. Hamidullah'a "baîdullah" (Allah'tan uzak) lakabını takan, Mevdudî'yi de "İbn Teymiyye'yi göklere çıkardığı, İmam-ı Rabbanî gibi, beyninin her zerresi güneş bir iç-dış kahramanını yalnız dış cephesiyle ele alıp içini görmezlikten geldiği" için sapıklıkla suçlayan Davudoğlu,[27] el-Ezher çevresinde başını Şeyhülislam Mustafa Sabri, Zâhid el-Kevseri gibi Osmanlı bakiyesi ulemanın çektiği Efganî-Abduh karşıtı anti-modernist cephe içinde yetişmiş bir kişiydi. Yukarıdaki suçlamaları yaptığı kitabının son bölümünde, dört mezhepten birine bağlılığın zaruri olduğunu açıklıyor, tabakât-ı fukahâyı sıralayarak, ancak kimlerin mezhepler üstü bir içtihada yetkisi olduğunu okuyucularına hatırlatıyordu.

Tıpkı tasavvuf gibi mezhebî fıkıh da Osmanlı'dan tevarüs edilen geleneğin bir parçasıdır ve bu vakıa, çeviri eserlerin olağanüstü etkisi altındaki Türkiyeli radikal düşüncede ilginç bir şekilde fıkıhçı bir damarın oluşmasına sebebiyet vermiştir. Son dönemde Osmanlı'nın resmi tarikatı sayılan Nakşîlik, daha çok Halid el-Bağdadî'den gelen koluyla Anadolu'da yapılanmıştır. Halidiyye Nakşîliği'nin en belirgin özelliklerinden birisi ise tasavvufî terbiye yanında fıkhî eğitime önem vermesidir. Bu geleneğin Anadolu'daki önemli merkezi Bitlis'teki Norşin dergâhıydı. Said Nursî bu dergâhta yetişmişti. Bu dergâhın sonraki kuşaktan diğer bir talebesi Sadreddin Yüksel'dir (ö. 2004). Geleneksel medrese eğitiminden sonra, girmiş olduğu sınavlarla müftülük hakkı kazanan, İstanbul'da merkez vaizliği ve İslâm Enstitüsü hocalığı yapan Yüksel'in eserleri, onun

27 Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 164.

ilmi duruşunu ve radikal düşünceye katkılarını ortaya koyar. Halid el-Bağdadî'nin *Dîvân*'ına ve Said Nursî'nin talimatıyla onun *İşârâtü'l-İcâz* adlı tefsirine şerhler yazdı. *İctihad-Taklid ve Telfik Risalesi*'ni, Abduh, Reşid Rıza ve Hayrettin Karaman'a reddiye olarak kaleme aldı. Laisizmi eleştirdiği *İslamî Açıdan Laiklik* başlıklı eseri 1983'te Tahran'da basıldı. Sadreddin Yüksel'in adı genellikle radikal çevrelerde Cuma namazı tartışmalarıyla birlikte anıldı. Arapça kaleme aldığı *Risâle fî Şe'ni'l-Cum'a* adlı kitabında siyasi yönetim ile Cuma namazı arasındaki irtibatı fıkhî deliller ışığında ortaya koydu. O hep, İslâmî bir yönetime dayanmayan Türkiye'de Cuma namazı kılmanın farz olmadığını söylemiştir.[28] *Makaleler* başlıklı kitap serisinde, çeşitli muamelat konuları yanında dârü'l-İslâm - dârü'l-harb tartışmalarını, Cuma konusunu ve Ramazan başlangıcında Diyanet takvimine itibar meselesini tekrar tekrar gündeme getirmiştir. *İslamî Harekette Ulema, Mutasavvıf ve Yazarların Sorumlulukları* adlı kitabın yazarı Mehmet Çağlayan (ö. 1999) da Yüksel gibi aynı ekolün Şark ulemasından diğer bir temsilcisidir.

Söz konusu fıkıhçı radikal damarın Yüksel'den sonraki en önemli ismi kuşkusuz Hüsnü Aktaş'tır. Ankara İlahiyat Fakültesi mezunu Aktaş'ın düşüncesi ve fıkıh anlayışı, Yüksel'in tekke ile medrese geleneği arasında daralan bakış açısının epey ötesinde bir genişliği taşır. 1970'lerin son yıllarında çıkan *Şura* ve *Hicret* dergilerinin başyazarları arasında yer alan Aktaş, daha sonra Yusuf Kerimoğlu müstear ismiyle *Milli Gazete* ve *Akit*'te fıkıh köşesinin sahibi oldu. Beşir Eryarsoy, Ahmet Ağırakça, Ömer Küçükağa gibi ilahiyatçılarla 1986'daki *Mektep* dergisi deneyiminden sonra Aktaş, *Mektep* yazarlarının bir bölümü, Konya'da *Ribat*'ı çıkaran vaiz Abdullah Büyük, *Aylık Dergi*'den Yaşar Kaplan ve radikal kadın dergisi *Mektup*'tan Emine Şenlikoğlu, Sabiha Ünlü gibi isimlerle 1988'de haftalık *Vahdet* gazetesini çıkarmaya başladı.[29] Bu arada tutuklulara ve ailelerine yardım amacıyla Vahdet Vakfı kuruldu. Amaç, gazetenin adına da uygun düşer tarzda başta radikal kesim olmak üzere tarikatları da kapsayacak şekilde cemaatlerin birliği yolunda bir platform oluşturmak, en azından şûrâya dayalı bir sistemi yürürlüğe koymaktı. Tabii ki dinî eğitim almış yazar ve hareket adamları, yani ulema, bu şûrânın belkemiğini oluşturacaktı. Bu proje yürümedi. Gazete kapandıktan sonra *Misak* dergisiyle yola devam edildi.

---

28 Mesela bkz. Ziya Eryılmaz, *İslamda Meseleler Çözümler*, İstanbul, 1991, s. 84-6.

29 Bu gazete hakkında ayrıca bkz. Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul, 1995, s. 208-13.

Hüsnü Aktaş veya diğer adıyla Yusuf Kerimoğlu radikal kesimin çok okuduğu yazarlar arasında en baş sıralarda yer alır. *Kelimeler-Kavramlar* kitabında, çağdaş İslâmcı siyasi vurgularla, ama klasik tefsir ve fıkıh külliyatının kaynaklığından kopmadan İslâmî kavramlara radikal yorumlar getirir. *Emanet ve Ehliyet*, sayfalarında yine güçlü siyasi izler taşıyan, alışılmışın dışında bir ilmihal kitabıdır. 163. maddeden mahkûm olan *Medeni Vahşet* ise, okuyucusunu Türkiye'nin siyasi sisteminin gerçekleriyle radikalizm penceresinden yüzleştirmek ister. Bu çalışmada Taberî, Serahsî, Kurtubî, Molla Hüsrev gibi âlimlere, Elmalılı Hamdi, Mehmed Vehbi, Ömer Nasuhi gibi son dönemin Osmanlı müelliflerine çok sayıda referans gitmesine rağmen, örneğin Seyyid Kutub gibi bir radikalin ismi dipnotlarda geçmez.

Klasik kaynakların tarihte kalmış yorum ve içtihatlarını bugüne taşıyarak yeni gelişmeleri değerlendirmeyi, çağdaş sorunları çözmeyi sağlıksız bir yöntem gören Ali Bulaç ve Mehmet Metiner gibi yazarlar, gerekli fıkhın ancak hareket sürecinde evrensel İslâmî ilkelerle uyumlu taze içtihatlarla belirleneceği iddiasıyla, söz konusu radikal tutumu "sarı sayfaların fıkhı" ya da "fıkıh despotizmi" diye adlandırarak eleştirmişlerdi.[30] Ancak Sünnî ve mezhebî karakterli bu duruş, Türkiye'nin dinî-kültürel geleneğiyle uyumluydu ve ilgi odağında kalmayı sürdürdü. Aktaş'ın bir sonraki kuşağından olan imam-hatip Mustafa Çelikin çalışmaları aynı ekolün ilginç yapıtlarıdır. 1989-1994 yıllarında dört cildi çıkan *Dârü'l-Harb Fıkhı*, beş ciltlik *İslamî Hareket Fıkhı*, *İlahlar Rejiminin Anatomisi*, *Müşrik Toplumun Amentüsü* ve *Şeriat Yolunda Şehadet Yarışı* Çelikin eserleri arasında en dikkat çekicileridir.

İslâmcıların 1960'ların sonlarında milliyetçi cenahtan bağımsızlaşma adımları Karakoç gibi edebiyatçı yazarların düşünce ürünleri içinde saklı kalmamış, teşkilatlar çapında etkisini göstermeye başlamıştı. 1969 seçimleri yaklaşırken, önde gelen Nurculardan Bekir Berk'in araştırıp Mustafa Polat'ın kaleme aldığı ve *İttihad* gazetesinin ilavesi olarak tüm yurtta dağıtılan *İslamî Hareket ve Türkeş* başlıklı broşür, sadece Nurcu kesimde değil dinî duyarlılığı yüksek tüm muhitlerde derin akis yarattı. Türkeş'in İslâmî hareketle ilgisini kategorik olarak reddeden broşür yazarı, onu, Mısır eski devlet başkanı Abdünnâsır'a benzetmekteydi: Arap milliyetçisi Abdünnâsır, İhvân teşkilatının desteğiyle iktidara geçmiş; fakat

30 Bkz. Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul, 2004, s. 209-211.

yerini sağlamlaştırdıktan sonra Mısır hapishanelerini müslümanlara zindan etmişti. "Bugün bazı safdilleri 'Türklük gurur ve şuuru, İslâm ahlak ve fazileti' teranesiyle aldatan Türkeş'in aynı yolda yürümekte olduğu hiçbir tereddüde yer kalmayacak şekilde anlaşılmıştır" denilmekteydi.[31]

Söz konusu ayrışım sürecinde, köklü öğrenci teşkilatı Milli Türk Talebe Birliği'nin (MTTB) 1969 yılındaki 49. genel kurulu bir kırılma noktası oluşturur. Türk sağında milliyetçi ve İslâmcı çevreler arasındaki birliktelik Türkeş ve Erbakan çizgilerinin ayrı partisel temsil olanaklarına kavuşmasıyla bozulmuş, bu farklılaşma zaman geçmeden gençlik örgütlerine yansımıştı. MTTB'de 'İslâmcı' Burhaneddin Kayhan'ın (ö. 2002) genel başkanlığı kazanmasıyla ortam gerildi ve kılıçlar çekildi. Cağaloğlu meydanındaki zafer kutlamasında "hak yol İslâm yazacağız" marşını okumaya başlayan Kayhan destekçilerine karşı molotofkokteylleri, taş ve sopalarla saldırıya geçen Türkeş taraftarlarının "Bozkurt geliyor" diye bağırmaya başladıkları, karşı tarafın ise "İslâm geliyor" demesi ve "müslüman Türkiye" diye slogan atması üzerine buna "milliyetçi Türkiye" şeklinde karşılık verildiği haberlere yansıdı.[32]

Milliyetçilerle farklılıklarını ortaya koyan Nurculardan bir kısmı eskisi gibi Süleyman Demirel'in Adalet Partisi'ni (AP) desteklemeye devam etti. Bir bölümü ise AP'den milletvekili adayı olması Demirel tarafından engellenen Erbakan'ın Milli Nizam Partisi'nin (MNP), arkasından da Milli Selamet Partisi'nin (MSP) kurucuları arasında yer alarak saf değiştirdi. Çakır, MSP'nin doğuşunu Nakşî İskenderpaşa dergâhıyla Nurcu kadroların bir ittifakı olarak görmektedir.[33] Ancak Erbakan'ın 1974 seçimleri arkasından sağ partilerle değil de CHP'yle koalisyona girmesi ve kurulan hükümetin çıkardığı af kanunuyla solcu siyasi tutukluların salıverilmesi, MSP'nin başta Nurcular ve Süleymancılar olmak üzere geleneksel cemaatlerle olan ittifak ilişkisini derinden sarstı. İlk başlarda Erbakan'a destek vermekle birlikte, partiyi Büyük Doğu hareketinin bir vasıtasına çevirecek emir ve tavsiyelerinin Erbakan'ca dikkate alınmaması neticesinde Necip Fazıl da MSP'yle ters düştü. 1980 darbesine kadar süren dönemde

---

31 Bekir Berk, N. Mustafa Polat, *İslamî Hareket ve Türkeş*, s. 64.

32 Bkz. Berk, *a.g.e.*, s. 29. MTTB'de yaşanan ayrışma hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zülküf Oruç, *Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği*, İstanbul, 2005, s. 62-8; M. Çağatay Okutan, *Bozkurt'tan Kur'an'a Milli Türk Talebe Birliği*, İstanbul, 2004, s. 192-200; Duman, *Demokrasi Sürecinde*, s. 251-5.

33 Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 217.

diğer dinî ekollerle yaşanan tartışmalar, başka iç ve dış faktörlerin de etkisiyle MSP'li kitleleri birbirine kenetledi, radikalleştirdi. Sanki artık ortada bir parti değil, lideri Erbakan olan ve devleti teslim almak için yola koyulan bir cemaat vardı.

MTTB, kapatıldığı 1980 yılına kadar İslâmcı kimliğini korudu. Düzenlediği konferanslar, sanat, tiyatro ve spor etkinlikleriyle üyelerini çok yönlü yetiştirdi. Padişah Abdülhamid, şair İkbal gibi şahsiyetleri anma törenleri, İstanbul'un Fethi şölenleri, Çanakkale ziyaretleri canlı bir aktivite alanı yaratarak dava birlikteliklerini pekiştirdi. Anadolu'nun ücra kent ve kasabalarındaki İslâmcı şuurlanma, sayıları üç yüze yaklaşmış MTTB lokalleri etrafında biçimleniyordu.[34] MSP'nin bir cemaate dönüşerek dindar kesim üzerindeki kuşatıcılığını yitirmesi MTTB'yi etkilemiş, teşkilat, partiye bağlı bir gençlik örgütüne dönüşmemek için sonuna kadar direnmiştir. Necip Fazıl hâlâ MTTB üzerinde etkindir. Bu nedenler teşkilat içinde hizipleşme yarattı. Teşkilat içi tasfiyeler ve dışlanmalar arasında 1976 yılında daha radikal bir örgütlenme olan Akıncılar doğdu. Türkiye'nin sağ-sol çatışmalarıyla içine girdiği anarşi ortamında Ülkücü ve Devrimci güçlere karşı İslâmcı kazanımları koruyacak aktif bir güce ihtiyaç olduğu varsayımıyla hayata geçirilen bu dernek faaliyeti, kendisiyle daha yakın ve doğrudan irtibatta olacak bir gençlik teşkilatına acilen gereksinim duyan MSP tarafından daha sonra sahiplenilecektir. Bazı MTTB şubeleri kendilerini feshedip Akıncılara geçtiler. Bazı yerlerde ise her iki teşkilat, sıkıyönetim organlarınca kapatıldıkları tarihe kadar birlikte varlıklarını sürdürdü.[35]

Milli Mücadele Birliği'ne değinmeden radikal hareketlerin kültürel ve düşünsel arka planı üzerine yapılacak bir değerlendirme eksik kalır. Zira bu teşkilattan yetişmiş bazı şahsiyet veya ekiplerin radikal oluşumlar içinde belirleyici isimler oldukları görülecektir. Mücadele Birliği, Necmettin Erişen, İrfan Küçükköy, Mevlüt Baltacı ve arkadaşlarından oluşan Konya Yüksek İslâm Enstitülü ve çoğu Konyalı din görevlileriyle, İstanbul Hukuk Fakültesi öğrencisi Afyonlu Aykut Edibali ve Yavuz Aslan Argun'un 1968 yılında temelini attıkları legal bir teşkilattır. "Türkiye'nin ve müslümanların problemleri, devletin yanlış sistematize edilmesinden

---

34 Mehmet Metiner'in, Adıyaman'ın Kahta ilçesindeki MTTB faaliyetlerini tasviri için bkz. Metiner, *Yemyeşil Şeriat*, s. 22-6.

35 Daha geniş bilgi için bkz. Serkan Coşgun, "Üniversiteli Müslüman Gençlerin Otuz Yıllık Yürüyüşü", *Yürüyüş*, 2-3 (1999).

kaynaklanıyor. O hâlde çalışma hedefimiz, devlete ulaşmak olmalıdır. Bunun yolu da inançlı insanları teşkilatlandırmak, eğitmek, ülkeyi ve devleti yönetecek hâle getirmektir" diye hareketin amacını ortaya koyan Edibali'ye genel başkan olarak biat edilir.[36] Mücadeleciler, Ülkücüleri İslâmî bilgi ve yaşantı açısından eksik buluyorlar, MTTB'yi disiplinden yoksun bir hareket görüyorlar, İslâmcı duruşuyla rejimi rahatsız ederek Türkiye'ye zarar vereceği düşüncesiyle MSP'yi tasvip etmiyorlardı.[37] Yüksek öğretmen okullarında en etkili siyasi grup bu teşkilattı. Mücadelecilik millî ve sağcı bir hareketti. "Siyonizm, Kapitalizm, Komünizm karşısında yer almak; İslâm'a ve millî değerlere saygılı olmak" hareketin prensiplerini oluşturuyordu.[38]

Mücadelecilikte teşkilat ve hiyerarşi duyarlılığı üst seviyelerdeydi. Solla etkin mücadele için sosyalist literatür dikkatle izleniyordu. Bu süreçte solun örgütsel yöntem ve taktikleri ister istemez Mücadele teşkilatına yansıyordu. Çelik disiplin ve koşulsuz itaat istenmekteydi. Uyumsuzlar gerekirse 'tard' edilirdi. "Yumrukları güçlendirmek" için spor aktiviteleri vazgeçilmez faaliyetlerdendi.[39] İdeolojik eğitimle dinî eğitim yan yana yürütüldü. *Nesefî Akâidi*, Teftazanî'nin şerhi esas alınarak açıklandı ve kitap olarak basıldı. Akide bağlamında felsefi yorumlara ve tasavvufa getirdikleri eleştiriler Türkiye'de yeniydi. Kenan Rifâî tarikatını ve Necla Çarpan'ın "Yeni Mevlevilik" tezini sahih akideden sapma olarak gördüler ve sert bir tavırla eleştirdiler. Yaşanan toplumsal bunalımın sebebini Kur'an'dan uzaklaşmada gördüklerinden, Kur'an çalışmalarına üst seviyede önem verdiler. Özellikle Konya ekibinin Kur'an'ı konularına göre tasnif ederek yaptıkları eğitim çalışmaları, sahabe neslinin idealize edilerek bir "sahabe kardeşliği" ortamı yaratmak için İslâm tarihi okuma çabaları kentin dindar çevrelerinde genellikle takdirle karşılandı. Arap ülkelerinde tahsil yapmış hocalardan bu dünyadaki İslâmî hareketler hakkında bilgi alıyorlardı. Teşkilatın kurucularından Erişen, Mevdudî ve Kutub'u ilgiyle okuduklarını, *Yoldaki İşaretler*'den ise özellikle etkilendiklerini belirtmektedir.[40]

---

36 İrfan Küçükköy, *Bir Uyanışın Anatomisi: Mücadele Birliği*, Konya, 2005, s. 19-21.

37 Osman İridağ, "Sokakta Ülkücüler, Koridorda Mücadeleciler", *Aksiyon*, 424 (20.01.2003).

38 Küçükköy, *Bir Uyanışın Anatomisi*, s.66.

39 Bkz. Küçükköy, *a.g.e.*, s. 36, 332 vd..

40 Bkz. Mustafa Aydın, "Bir Milli İslamcılık Serüveni: Mücadelecilik", [*İslamcılık*, İs- ➔

1975 yılından sonra Mücadele Birliği dağılma sürecine girdi. Edibali'nin "sorumsuz tek adam" liderliği, ikinci lider Argun'un istihbarat çevreleriyle olduğu ileri sürülen bağlantısı, Mücadeleci saftaki sarsılmaz görünen dayanışmayı yıprattı. Konya ekibinden Erişen tard edildi. Hareketin kültür-sanat dergisi *Pınar*'a, Cevat Özkaya ve bir grup eski Mücadeleci el koydu. Bu dergi daha sonra yayınevine dönüştü ve nispeten radikal İslâmcı bir çizgide çıkartılan *Umran* dergisiyle birlikte İstanbul merkezli bir çevre oluştu.[41] Ankara'da "Kur'an merkezli çalışma grupları"nın öncülerinden Fecr Yayınevi kurucuları ve İstanbul'da aynı çizgide faal olan *Haksöz* dergisinin sahibi Hamza Türkmen, Mücadelecilikten yetişen, sonra koparak değişen radikal İslâmcı kesimin önemli şahsiyetlerindendir. Edibali ise genel başkanı olduğu sağcı-milliyetçi kimlikli Islahatçı Demokrasi Partisi'yle yoluna devam etti.

1977 ile 12 Eylül 1980 arasında yayımlanan ideolojik muhtevalı bazı dergiler üstünden, Türkiye'deki dinî düşüncenin siyasallaşarak radikalleşmesi sürecinin önemli bir dönemini çarpıcı özellikleriyle tanımak mümkün görünmektedir. Toplam tirajlarının 40-50 bin civarında olduğu düşünüldüğünde, geniş bir kesimin düşünce gelişiminde ve faaliyet yönünün netleşmesinde bu dergilerin katkıları hiç de küçümsenemez. Bu dergilerden *Düşünce*, *Şura*, *Tevhit*, *Hicret* ve *Sebil*, bir bölümü MTTB'nin yayın organı *Milli Gençlik*'te yazıya başlamış, bir bölümü de *Hareket*, *Diriliş* gibi düşünce ve edebiyat dergilerinde, Milli Görüş'ün fikir gazetesi *Yeni Devir*'de deneyim kazanmış, örgütsel olarak görece bağımsız, bilhassa partisel endişelerden uzak, hatta yer yer muhalif bir yazarlar kadrosunca çıkartılmaktaydı.

1980-1990'larda İslâmî radikalizmin orta kuşaktan en önlerdeki fikir ve hareket adamları, o dönemde bu dergilerin genç yazarlarıdır. Bunlar arasında Ali Bulaç, Hüsnü Aktaş, Selahattin Eş Çakırgil, Yılmaz Yalçıner, Beşir Eryarsoy, Ahmet Ağırakça, İhsan Süreyya Sırma, Sait Şimşek, Ali Ünal, Mehmet Bekaroğlu, Hüseyin Hatemi gibi isimler ilk akla gelenlerdir. Organı olduğu derneğin adını taşıyan *Akıncılar* dergisi ile, MTTB'den dışlanan gençlerin kurduğu İstanbul Kültür Ocağı'nın

---

tanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 466; Küçükköy, *a.g.e.*, s. 34, 315-8. Ayrıca bkz. Hamza Türkmen, "Millileştirilmiş Din Anlayışının Türkiye'de İlk Ciddi Örneği: Yeniden Milli Mücadele", *Haksöz*, 39 (Haziran 1994) ve 40 (Temmuz 1994); Necmeddin Erişen, "Yeniden Milli Mücadele Sorgulanmalıdır", *Haksöz*, 39 (Haziran 1994) ve 40 (Temmuz 1994).

41 Bkz. Küçükköy, *a.g.e.*, s. 267; Aydın, a.g.m., s. 458.

(İKO) Sedat Yenigün (1980'de öldürüldü) idaresindeki dergisi *İslamî Hareket* aynı dönemin diğer periyodikleridir. Bu son dergiler sadece teşkilatçı gençlerin amatör yazılarını yayımlamamakta, *Mavera* ekibinden Rasim Özdenören, Akif İnan, *Milli Gazete*'den Sadık Albayrak gibi usta kalemleri de sayfalarında ağırlamaktaydılar.

Adı geçen yayınların gündeminden bir kesiti görebilmek, daha önemlisi, verdikleri mesajlar açısından hangi boyutlarda tesir bıraktıklarını anlayabilmek açısından *Hicret: Cemaatten Devlete* logolu *Hicret* dergisinin 17 Kasım 1979 tarihli ilk sayısının içeriği iyi bir örnek olabilir. Dergi bu ilk sayısında, Humeynî'nin "İslâmî olmayan iktidarları devirmeliyiz" beyanını büyük puntolarla kapağına taşımıştır. S. Eş'in başyazısı "Niçin Bu Ayrılık-Gayrılıklar!" başlığını taşımaktadır. 3. sayfadaki Afgan Cihadı'yla ilgili bir haberde "100'e yakın Türkiyeli müslümanın cihat için yola çıktıkları" bildirilmektedir. 4. sayfada Ali Bulaç, "anayasa" kavramını irdelemekte, 5. sayfada ise "Hicret Olayı ve İlk Cuma Namazı" başlıklı yazısında Hüsnü Aktaş, Cuma namazının "devlet ve cihat şuurunu ayakta tuttuğu" tespitini dile getirmektedir. 6. sayfada Beşir Eryarsoy, hicretin önemini anlatmakta, "ıstılahlar" sayfasında ise "hüküm" kavramı ele alınmaktadır. Aynı sayfada Diyanet'in Ramazan hilali konusundaki takvim uygulaması tenkit edilmektedir. 10. sayfada Cumhurbaşkanı Korutürk'ün "bazı başlar ezilecek" beyanı üzerine Eş, Aktaş ve Bulaç'ın görüşleri alınmıştır. Sonraki sayfalarda Afgan direnişi, Mısır'daki tutuklamalar ve Ayetullah Taleganî'nin vefatıyla ilgili haberlere rastlanmakta, Fatih Vakıflar Yurdu'nun boşaltılması tepkiyle, Pakistan'ın atom bombası üretme çalışmaları övgüyle karşılanmaktadır. 13. sayfadaki "Kürdistan müslümanları da İslâm dışı her düzeni reddediyor" başlıklı yazı dikkat çekicidir. 16. sayfada ise Kaddafi'nin *Yeşil Kitab*'ı için bir eleştiri yazısı yer almıştır. 19. sayfadaki *Hicret*'in çıkış sebebinin açıklandığı makaleden, *Tevhit*'teki yazılardan dolayı Eş'e 13, Aktaş'a da 8 ayrı dava açıldığını öğreniyoruz.

Kitap basımı, dergi yayıncılığıyla paralel gitmektedir. 1960'larda Hilal Yayınları'nın yaptığı işi 1970'lerde Düşünce Yayınları yapmıştır. Bu yayınevinin neşrettiği Bulaç'ın *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*'i ve Aktaş'ın *Medeni Vahşet*'i uzun yıllar radikal gençliğin en çok okuduğu kitaplar arasında yer aldı. Melahat Aktaş'ın *Savaş Çağrısı*'nı, Ağırakça'nın *İslamî Devlet Düzeni*'ni yayımlayan Düşünce, Humeynî'nin ünlü *İslam Fıkhında Devlet* kitabını da Türkçeye çevirdi. İdeolojik kitap çevirisinin ikinci dalgası da bu dönemde başladı. Bu sefer kitaplar Arapçadan

değil Farsçadan çevrilmektedir. İran Devrimi'nin lider ve ideologlarından Humeynî, Mutahharî, Ali Şeriati, Beheştî gibi isimlerin onlarca eseri 1990'lı yıllara kadar birçok defa baskı yapacaktır.

Dergiler ve kitaplar 1980 sonrasında da radikal kesimlerin ideolojik beslenme kaynakları olmayı sürdürdüler. Ancak radikal nitelikli düşüncelerin farklı tonlarla da olsa halka ulaştırılmasında, 1970'lerden 1980'lere geçiş sürecinde ilahiyatçı din görevlilerinin rolleri küçümsenemez. İstanbul merkez vaizlerinden Timurtaş Uçar'ın (ö. 2000) büyük kalabalıklara uzun seneler boyunca vermiş olduğu coşkulu vaazlarının kayıtlarına ilgi bugün hâlâ devam etmektedir. M. Naim Karaman (ö. 2014) sadece popüler bir vaiz değil aynı zamanda bir yazardı. *İslam Cemaati Düşüncesinin Anatomisi* başlıklı kitabı, evrensel bir ümmet bilinci oluşturmayı amaçlayan klasik vaaz üslubuyla yazılmış bir eser görünümündedir. Ali Rıza Demircan, Emrullah Hatipoğlu, İmdat Kaya gibi imam-hatipler, vaaz ve konferansları nedeniyle sık sık görevden el çektirme, yer değiştirme cezalarına çarptırıldılar. Anadolu'nun hemen her kentinde bu çeşit din görevlileri bulunmaktaydı. Örneğin Konya'da *Ribat* dergisini çıkartan Abdullah Büyük, Kayseri'de İstişare Yayınları çevresinden Mehmet Göktaş, çalışmalarıyla etraflarında cemaatsel bir birlikteliği tesis etmeyi başardılar.

12 Eylül 1980 askeri darbesi MSP'yi ve gençlik örgütlerini kapatınca bu legal yapılardan yoksun kalan radikal çevreler, küçük halkalar hâlinde ve lokal çalışmalar yoluyla illegal varlıklarını sürdürdüler. Haklarında açılmış ağır cezalı davalardan dolayı bazı radikal yazarların ve gençlik örgütü yöneticilerinin yurt dışına çıkmaları, 12 Eylül sonrasında kapsayıcı yapılanmaların oluşmamasında önemli bir etkendir. Ancak şu bir gerçekti ki, askeri hükümet aşırı sağ, sol ve ayrılıkçı Kürt unsurları baş hedef seçmiş, İslâmcı kesim takibat ve tutuklamalardan büyük ölçüde salim kalmıştı. Bu durum onlara nispi de olsa bir rahatlık sağladı. Aynı zamanda sağ ve solun çekilmesiyle birlikte ideolojik alanda bir boşluk açılmış oldu. Akdoğan, söz konusu boşluğun radikal İslâm'ca doldurulması endişesiyle devletin, sistemle uyumlu dindar bir müslüman kimliğine meşruiyet kazandırıcı bazı politikalar ürettiğini ileri sürmektedir. İHL'lerin sayısının artırılması, zorunlu din dersi uygulaması, Türk-İslâm sentezi düşüncesi bu politikanın bazı parçalarıdır. Böylece "radikal grupçuklar ile, siyasal sistemle bütünleşmeye yatkın gruplar arasında bir ayrım çizgisi" çizilmeye çalışılmıştır.[42]

---

42 Akdoğan, *Siyasal İslam*, s. 315-6.

İran, devrim ihracına girişmişti. Afgan Cihadı hızla başarıya gidiyordu. Mısır devlet başkanı Sedat, Cihad'çılarca öldürüldü. Suriye İhvânı, Hama'da büyük bir ayaklanmaya kalkıştı. Hizbullah direnişi neticesinde İsrail ve ABD, Lübnan'dan çekilmek zorunda kaldı. Arkasından Hamas'ın intifâdası başladı. Tüm bu dış gelişmelerle bir özgüven oluştu ve radikalizmin ritmi hızlandı. Tam bu dönemde ideolojik çevirilerin üçüncü dalgası geldi. Bu defa da Cihadî Selefî düşünceye sahip Salih Sırriyye, Ömer Abdurrahman, Abbûd ez-Zümer, Abdullah Azzam gibi hareket adamlarının, Seyfeddin el-Muvahhid, Ziyaeddin el-Kudsi imzalı yazarların kitapları raflarda boy gösterdi ve oldukça ilgi gördü. Bu eserler ışığında Kutub ve Mevdudî'nin düşünceleri tekfirci, dışlamacı, uzletçi ve şiddet yanlısı bir çerçevede yeniden tefsire tabi tutuldu. Dinî kültür eksikliği ironik tarzda kafa karışıklıklarına neden olmuyor değildi. Örneğin İran özlemcisi bir radikal, İbn Teymiyye'nin akaid yorumuna sahip çıkılması gerektiğini savunabiliyordu.

Dâr kavramı, Cuma namazı gibi konularda zaten başlamış olan radikalizmin iç tartışmaları bu dönemde çeşitlenerek sivrileşti. Tekfirci uçlanmalar bazı kesimlerde boy gösterdi. Diyanet'in imamları arkasında namaza durmanın sıhhatinden, devlete memur olmanın cevâzına uzanan bir çeşitlilikte yoğun münakaşalar yaşandı. Şiddeti savunan yöntemsel teoriler hâliyle taraftar buldu. Ciddi hadis sorgulamaları ve tasavvufun reddi de bu süreçte boy gösterince radikal gruplar, geleneksel cemaatlerden ve bilhassa tekkelerden kesin hatlarıyla uzaklaşmakla kalmadılar, kendi aralarına da duvarlar örerek farklılaşıp bağımsızlaştılar. Sistemle uzlaşma ithamları arasında Milli Görüş'ün Refah Partisi (RP), kendine özgü radikal bir yapı hâlinde kaldı. Bir sonraki bölümde üzerinde duracağımız ekollerin birçoğu, 1980 sonrası gelişmelerin ürünleriydi. Bu oluşumların çıkardıkları dergiler radikal yapılanmalara bir çeşit çatı vazifesi gördü ve tabana kimlik kazandırmada işlevsel oldu.

İslâmî hareketin hangi yöntem ve stratejiyle yolunu sürdüreceği problemi, seksenli yıllardaki İslâmî radikalizmin belki de en başta gelen sorunsalı oldu. *Yoldaki İşaretler*'de "ilahi kaynaklı dinin siyasi hareket yöntemi de ilahi olmalıdır" ifadesiyle dillendirilmiş olan düşünce etrafında gerek telif gerek çeviri türünden ciddi hacimde bir literatür oluştu.[43]

---

43 Bu tür literatür arasından seksenli yıllarda en çok tutulan çalışma *Mekke Rasüllerin Yolu* adlı Ali Ünal'ın eseridir. Bu kitabında Ünal, Hz. Peygamber'in Mekke dönemindeki davet aşamalarını siyer üslubunda Kur'an ayetlerine referansla tespit etmeye çalışmaktadır. Konuyu teorize eden diğer iki önemli telif ise Ümit Aktaş'ın ➔

"Nebevî hareket", "Rabbanî yol", "çağdaş davet fıkhı" benzeri başlıklarla gündeme taşınan konu, genelde, Seyyid Kutub tarafından "pratiklik ve esneklik açısından İslâmî hareketin merhaleli bir karakter taşıdığı ve her merhalenin ihtiyaçlarına uygun araçlarının olduğu" şeklinde ifade ettiği nitelik üzerinden tartışılmaktaydı. Bu düşünce zemininde siyasal particilik, dernekçilik, tarikatçılık, öncü kadro, legalite ve illegalite masaya yatırıldı. Hareketin ulema tarafından idaresinin bir zorunluluk olup olmadığı meselesi, İran Devrimi tecrübesi de dikkate alınarak konu edildi.[44] Sözlü tebliğ ve silahlı mücadelenin yeri ve vakti genellikle Hz. Peygamber'in dönemine referansla tartışmaya açılıyordu.

İslâmcı gençliğin liderleriyle bazı tarikatların irtibatı 1980 sonrasında zayıflamış, neredeyse kopmuştu. Tarikatların tarihsel-toplumsal bir realite olduğunu düşünen ve bu nedenle toptan bir reddediş tavrı geliştirmeyen radikal kesimler dahi, eğitimsel kaynakların tespiti üzerinde tasavvuf çevreleriyle ihtilafa düştüler. Her şeyden önce onlar tekkenin bir siyasi hareket merkezi olamayacağı kanaatindeydiler. Radikal lider ve yazarların 1980'li yılları değerlendirirken yaptıkları özeleştirilerde genellikle yer bulan, mensupların amelsizlikleri, hırçınlıkları, bunalımları türünden kişilik bozukluklarında bu yol ayrımının rolünü de düşünmek sanırım yanlış olmaz. Ahmet Küçükağa'nın ifadesiyle, münakaşa ve cedelleşme bir hastalık hâline gelmiş, müslümanlar birbirleriyle cihat etmeye başlamışlardı. Düşünsel plandaki zirveye karşın amel planındaki boşluk, bunalım ve buhranı doğurmuştu. Öğrendikleri ütopyalarla büyüyen nesil hayatın gerçekleriyle karşılaştığında çoğu kez her şeyi reddeden, küçümseyen, kırıp geçiren bir kimliğe bürünmüştü.[45]

Her şeye rağmen seksenli yıllar, Türkiye'deki dinî radikal düşünce ve pratiğin en üst düzeyde açığa vurulduğu bir dönem olarak kabul görür. 1987'de çıkan başörtüsü yasağıyla birlikte Cuma namazı gösterileri

---

İslamî Hareket ve Yöntem'i ile Said Hakim müstear ismiyle yazan Mehmet Alagaş'ın *Rabbani Yol ve Sünnetullah* adlı kitaplarıdır. Alagaş, İzmir'de çıkardığı *İnsan* dergisi ve aynı adı taşıyan yayınevinde bastırdığı kitaplarıyla radikal İslamcı kesimde isim yapmış bir yazardır.

44 Seksenli yıllarda radikal kesimin en çok satan dergisi *Girişim*'in "Türkiye'de İslamî Hareket", "İslamî Vahdet" ve "İslamî Harekette Aydın ve Ulema" soruşturma sayıları, hareket yöntemi üzerinde farklı çevrelerin görüşlerini bir araya getirmesi açısından değerli bir malzemeyi içermektedir. Bkz. *Girişim*, 54 (Mart 1990), 55 (Nisan 1990) ve 57 (Haziran 1990) tarihli sayılar.

45 Ahmet Küçükağa ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 26.

ve sokak protestoları başlayacak, yer yer geniş katılımları elde eden bu eylemler, hem radikallerin halk kesimileriyle birlikteliğini sağlayacak, hem de çok farklı radikal sesleri yan yana getiren bir platform görevi icra edecektir. Zaman zaman en üst düzeyde rejim protestosuna dönüşebilen, İslâmî devlet ve şeriat taleplerinin rahatlıkla açığa vurulduğu bu türden eylemler, Turgut Özal'lı yılların demokratik ve liberal atmosferi içinde kanıksandılar ve göz yumuldular. Yetmişlerde ve seksenlerin başında dinî radikalizmin popülerliğini sağlayan coşkulu cami vaazları, doksanlı yıllarda yerlerini bant tiyatrolarına, marş kasetlerine, ateşli tartışmaların yaşandığı panellere bıraktı. Hasan Nail Canat (ö. 2004) ve Ulvi Alacakaptan'ın tiyatro sahneleri, turneleriyle taşranın sıradan aktivitelerine renk kattılar.

1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren Şule Yüksel Şenlerin kitapları, gazete yazıları ve konferansları, genç kızlar ve kadınların örtünme kararlarında etkili olmuş, tesettür olgusu ülke gündemine oturmuştu. 1967'de Hatice Babacan, öğrencisi olduğu Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nde Prof. Neşet Çağatay'ın dersine başörtülü girdi. Çağatay'ın "ya başını aç, ya da sınıfı terk et" uyarısının arkasından dersten çıkmak zorunda kalan Babacan, başörtüsü takmayı sürdürmesi neticesinde disipline sevk edildi ve okuldan uzaklaştırıldı. Bu cezaya protesto olarak fakültede başlayan işgal eylemleri ve boykotlar 1968 yılı boyunca sürdü.[46] Türkiye'deki dinî radikalizmin başta gelen motivasyon kaynaklarından olan başörtüsü mücadelesi, ilgili literatürde genellikle bu olayla başlatılmaktadır. İran Devrimi sürecinde çarşaflı kadının oynamış olduğu rol, radikal çevrelerde hep övgüye değer bulunmuştur. 1978'deki *Şura* dergisinin kadınlara ayrılan sayfalarında "bebek makinesi, mutfak ve yatak odası ırgatı" olmaya isyan etmesi gereken müslüman kadının bireysel bilinci elde etmesi, politize olması ve toplumsallaşması üzerinde duruluyor, böyle bir ideal annenin nitelikleri sıralanıyordu. Bu konuların işlenişi 1980'li yıllarda Melahat Aktaş, Cihan Aktaş gibi bayan kalemlerin kitap ve yazılarıyla derinleşerek ve çeşitlenerek devam etti. Bu yıllara has bir fenomen olan Emine Şenlikoğlu'nun 1984'ten itibaren editörlüğünü yaptığı *Mektup*, radikal kadınların dergisi olarak ünlendi. Birçok kitabın da yazarı olan Şenlikoğlu, *Gençliğin İmanını Sorularla Çaldılar* adlı eseri sebebiyle 163. maddeden yargılandı ve bir yıl kadar hapis yattı.[47]

---

46 Bkz. Neşet Çağatay, *Türkiye'de Gerici Eylemler*, Ankara, 1972, s. 62-6.

47 Cihan Aktaş, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 832-5. Ayrıca bkz. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 192-6.

Bazı meşhur Ülkücülerin seksenli yılların ortalarından itibaren radikal İslâmcı saflara geçmeleri konumuz açısından kayda değer diğer bir gelişmedir. Bu eski Ülkücülerin en tanınmışı kuşkusuz Mehmet Pamak'tır. Kürt bir aileden gelen 1950 Çanakkale-Ezine doğumlu Pamak, 1980 darbesi sonrasında Danışma Meclisi'nde Çanakkale milletvekili olarak görev aldı. Demokrasiye geçilince Türkeş'in emriyle eski MHP'nin yerine Muhafazakâr Parti'yi kurdu ve genel başkanı oldu. 1986'dan sonra ise kendi deyimiyle "tevhidî İslâm ile şereflendi" ve geçmişini sorgulayarak reddetti. *İzzeti Yanlış Yerde Aramak* adlı kitabında, "tağuti sistem ve onun siyasi organizasyonu reddedilmedikçe müslüman olunamayacağını" iddia eden Pamak, MHP'yi "laik sistemin en katı destekçisi" olmakla, İslâmî grupları ise "devlete yanaşarak itibar aramakla" suçlayarak eleştirmektedir.[48]

Burhan Kavuncu ise, cezaevlerinde yaşanan "Ülkücülerin İslâmcılaşması" sürecinde ismini duyuran bir şahsiyettir. İçerideki saf değiştirme Mamak Cezaevi'nde ölü bulunan Hüseyin Kurumahmutoğlu (ö. 1987) ile başlamıştı. "Türk-İslâm sentezi şirktir", "Türkeş tağuttur", "Ülkücülük cahilî bir yapılanmadır" diyerek eski dava arkadaşlarından kopan bir grup mahkûm, kamuoyu bildirileri, cezaevi isyanları, tünel kazma girişimleri ve açlık grevleriyle uzun süre kendilerinden söz ettirdiler.[49] Dışarıda da benzer dönüşümler yaşanıyordu. Kavuncu o dönemde bu kesimin sözcülüğünü yaptı. Daha sonra *Yeni Yeryüzü* dergisini çıkardı. Bu derginin Devlet Güvenlik Mahkemesi'nce toplatılan Kasım 1993 sayısında, "Savaşa Laikler Gitsin" başlığı altında devletin PKK'yla mücadelesinin müslümanların bir savaşı sayılmayacağı belirtiliyordu. Cezaevi grubundan Mehmet Sümbül (ö. 1999) ise, *Milliyetçi miyiz Müslüman mıyız* ve *İslam Adına Particilik* kitaplarını yayımladı. Bu son çalışmasında, particilik yoluyla İslâmî mücadelenin meşru bir yöntem olmadığını savundu.

2. Belli Başlı Radikal Dini Ekol ve Hareketler (1980-2000)

Bu bölümün başlığındaki "ekol ve hareket" sözcükleri, bölüme esnek bir muhteva kazandırmak için seçilmiştir. Araştırmanın bu bölümünde

---

48 Mehmet Pamak, *İzzeti Yanlış Yerde Aramak*, y.y.: Selam Yay., 1995, özellikle bkz. s. 31, 181, 203, 417.

49 Bkz. Ali Bakaner ile söyleşi, *Girişim*, 55 (Nisan 1990), s. 42-3.

kategorize edilerek tanıtılacak görüşlerin temsilcileri arasında, Milli Görüş, İbda, Cemalettin Kaplan grubu gibi başı sonu belli örgütlenmeler olduğu gibi, teşkilat vasfı öne çıkmayan oluşumlar da bulunmaktadır. Buradaki amacımız, özellikle eldeki yayımlanmış malzemeden hareketle ana trendleri/ekolleri belirginleştirmektir. Yoksa bu ekol ve hareketlerin örgütsel organik yapılanma özellikleri, başları ve sonları, bu makalenin konusunu ilgilendirmemektedir. Dolayısıyla, düşünsel ve yöntemsel duruşları aşağıdaki sekiz ekolden belirgin şekilde farklı olmayan irili ufaklı çeşitli yapılanmaların, fraksiyonların bu kategoriler içinde görünmemesi doğal karşılanmalıdır.

2.1. Milli Görüş Hareketi

Ahmet Küçükağa'nın Milli Görüş'ü kastederek dile getirdiği, "Bu hareket Türkiye'de bir teknedir, bir tezgâhtır. Bu tezgâhtan geçmemiş, bu teknede mayalanmamış bir müslüman göstermek zordur" iddiası,[50] öncelikle İslâmcı radikal kesim için geçerli olabilecek bir tespit olmalıdır. Hareketin geçmişi altmışlı yılların ikinci yarısına dayanır. *Büyük Doğu*'da Necip Fazıl, *Hareket*'te Nurettin Topçu, *Türk Yurdu*'nda Osman Turan ve Osman Yüksel Serdengeçti, Süleyman Arif Emre gibi etkili fikir ve siyaset adamları bu yıllarda milliyetçilikten İslâmcı çizgiye geçiş işaretleri veriyorlardı. İTÜ profesörü Necmettin Erbakan bu ortamı çok iyi değerlendirecektir. 1967'de verdiği "Doğuda, Batıda ve İslâm'da Kadın" konulu konferansta, "Müslümanlığın kendine has mütekâmil bir iktisadi sistemi mevcuttur. Bu sistem ne Doğu'daki sistemdir, ne de Batı'daki sistemdir" şeklindeki sözleri belirgin biçimde dünya görüşünü ortaya koyuyordu.[51] Belki de bu sözler 1991'de yayımlayacağı *Adil Ekonomik Düzen* projesinin ilk işaretleriydi.

Kazanmış olduğu Odalar Birliği başkanlığı kendisine verilmeyen, AP'den mebus adaylığı Demirel'ce veto edilen Erbakan, 1969 genel seçimlerine bazı arkadaşlarıyla Müstakiller Hareketi adı altında girdi. Sağcı partilerden niçin farklılaşıldığının açıklandığı "Mukaddesatçı Türk'e Beyanname" başlıklı bildiride hareket, "Batı'nın uyanışından sonra kabuk tutmaya başlayan İslâm vecd ve aşkını ihya edecek ve onu eşya ve hadiselere hâkim kılacak" bir kahramanın, bir kurtarıcının dört asırdan

50 Ahmet Küçükağa ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 26.

51 Sadık Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, İstanbul, 1989, s. 57-9.

beri beklenmekte olduğu vurgusunu yapmaktaydı.[52] Erbakan Konya'dan milletvekili seçildi. Arkasından Milli Görüş'ün ilk partisi olan Milli Nizam Partisi'ni (MNP) kurdu (1970). Partinin çizgisinin "bin yıllık Hak yolu" olduğu, "iyiyi ortaya koymak ve kötüyü men etmek" misyonunun hedeflendiği belirtilmişti. 12 Mart Muhtırası'nın ardından kapatılan MNP'nin yerine Ekim 1972'de kurulan Milli Selamet Partisi (MSP), yetmişli yıllardaki İslâmcılaşma ve radikalleşme sürecinin etrafında döndüğü bir merkez kurum fonksiyonu görecektir.

Erbakan'ın, Türk politik hayatında alışılmamış bir tavırla Atatürk'ün adını neredeyse hiç ağzına almaması ve Anıtkabir'e gitmekteki belirgin isteksizliği o dönemde oldukça radikal bir tavır olarak yankı buldu.[53] Ankara'da kendisine Milli Görüş'ü soran bir gazeteciye, "milletimizin tarihi, an'anevi ve bütün manevi değerlerine saygılı olan görüş" yanıtını veren ve laikliğe karşı olmadığını vurgulayan Erbakan'ın resmi yayın organı *Milli Gazete*'de aynı Milli Görüş, "insanı konu alan, insanın ilgi alanına giren her şeyle ilgilenen bir Nizâm-ı Âlem, ... tüm insanlık için, öteki dünya milletleri için refah ve huzuru sağlayıcı yeni bir düzen teklifi" olarak sunulmaktaydı. O salt bir politik aktivite değildi; "aynı zamanda güçlü devrimci nitelikleri ile, özünde insanın ve eşyanın diriliş müjdesini taşıyan bir kültür hareketi"ydi.[54]

1974 seçimleri sonrasında CHP ile kurduğu koalisyon nedeniyle büyük Nurcu gruplarla ve Süleymancılarla yollarını ayıran Milli Görüş, Necip Fazıl'ın desteğini de yitirerek kendine mahsus bir İslâmî cemaat olmaya doğru evirildi. Geleneksel gruplarca onaylanmayan radikal söyleminin çerçevesi, Erbakan'ın takiyyeli açıklamalarıyla örtülebilecek kapsamlıkta dar alanlı değildi. Bu, MSP'nin İran Devrimi sürecine verdiği destekle iyice belirginleşti. Süleymancıların yayın organı *Sabah*'ta, "Müslüman Türk milletinin, kendileri adına Acemistan'a kuyruk sallayanlardan hesap soracağı" belirtiliyor, Erbakan'ın da Humeynî gibi devlete cihat açma hesabı içinde olduğu ileri sürülüyordu.[55] Ancak "Humeynîcilik" ile damgalanan bu oluşumun "sahih" İslâmî çizgide olmadığını ileri sürenler de vardı. İslâmî hareketin, demokrasinin sakatlıklarıyla malul bir politik teşkilatla yürütülemeyeceğini, eğer yürütülürse MSP'nin İslâmî hareketi

---

52 Servet Ediboğlu v.diğ. (haz.), *Sâlnâme: 1390-1970 Yıllığı*, İstanbul, 1970, s. 203.

53 Bkz. Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, s. 77-9.

54 Albayrak, *a.g.e.*, s. 136, 243-4.

55 Albayrak, *a.g.e.*, s. 261-2.

laik sistem için zararsız kılacak bir sübap rolü üstleneceğini savunan Selahattin Eş'in *Milli Gazete*'deki yazılarına son verildi. Eş, kendisi gibi partiye mesafeli diğer arkadaşlarıyla beraber *Şura* ve *Hicret* dergilerinde görüşlerini açıklamayı sürdürdü.[56]

Devleti rahatsız etmeye başlayan Akıncılarla ilişkisi ve bir kısım katılımcının İstiklal Marşı'nda oturduğu Konya'daki meşhur Kudüs Mitingi (6 Eylül 1980) nedeniyle sıkıntılı günler yaşayan MSP, 12 Eylül'ün ihtilal hükümeti tarafından kapatılacak, Erbakan da tutuklanacaktır. Demokrasiye geçildikten sonra kurulan Milli Görüş'ün üçüncü partisi Refah (RP), seksenli yılları oldukça cılız bir örgüt olarak geçirdi. 1991 seçimlerinde ise Türkeş'in MÇP'si ve Edibali'nin İDP'siyle ittifaka girerek oylarını ikiye katlayıp % 16,8'lik oy yüzdesine ulaştı. Ancak bu milliyetçi ittifak, Milli Görüş'ün Kürt İslâmcılarını küstürerek belli bir dönem de olsa onları hareketten uzaklaştırdı. Esas başarı İstanbul, Ankara gibi büyükşehirlerin kazanıldığı 1994 yerel seçimlerinde geldi. Arkasından RP 1995 genel seçimlerinden % 21,3'lük bir yüzdeyle birinci çıktı ve kurulan hükümetin en büyük ortağı oldu. Bu başarıda Adil Düzen benzeri projelerin etkisi bulunmakla birlikte, esas etken, merkez sağ siyasetin Özal sonrası içine girdiği darboğazdı.[57]

Birçok belediyeyi elinde tutan ve iktidarın büyük ortağı olan Milli Görüş'ün, verdiği uzlaşma sinyalleriyle devletin 'derin' muhalefetini yumuşatmak istemesi anlaşılır bir durumdu. "Atatürk yaşasaydı Refah'lı olurdu" türünden sözler, Şevki Yılmaz, Hasan Mezarcı, Hasan Hüseyin Ceylan gibi Milli Görüş'ün ilahiyatçı radikallerinin oldukça sert ve uçlu demeçlerinin üstünü örtecek kadar inandırıcı olmadı. 28 Şubat 1997 ile başlayan malum süreçte RP ve arkasından Fazilet Partisi, devletin laik, demokratik anayasal rejimini değiştirmeye teşebbüs suçlamasıyla kapatıldılar. Ayrıca bu süreçte, Milli Görüş'ün güçlü Avrupa teşkilatı ile gençlik örgütü Milli Gençlik Vakfı (MGV) ciddi zararlara uğradı.

Milli Görüş'ün misyonu Erbakan'ın şahsında kişiselleşmiş ve tekelleşmiştir. Örgütler, üyelerin fikirleriyle harekete katılacağı bir kanal olarak değil, emir-komuta zincirinin halkaları ve genel merkezin temsil ettiği mutlak doğruların aktarıldığı bir eğitim kurumu işlevi görür.[58] 'Hoca'

---

56 Albayrak, *a.g.e.*, s. 138, 277.

57 Bkz. Nuray Mert, "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 417.

58 Menderes Çınar, "Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 175.

olarak vasıflanan Erbakan, siyasi bir partinin sıradan lideri değildir; biat edilmesi gereken dinî bir önderdir. İtaat anlayışının referansları peygamber-sahabe ilişkisi bağlamındaki örneklerle oluşturulur. Bu yüzden bağlılık dinsel temelli bir muhtevaya sahiptir.[59] Çakır, Milli Görüş'ün, belli bir "sır"rın paylaşıldığı, kendi ritüelleri ve apayrı mantığı olan bir "kan kardeşliği cemaati"ni andırdığını söyler.[60] Bu 'sır' genellikle Erbakan'ın dışarıya kapalı özel toplantılarında açılır. Kutsal cihat hareketi olarak Milli Görüş, onun emiri olarak da Erbakan, bazen üstü kapalı, çoğu zaman daha açık tarzda sunulur.[61]

Milli Görüş hareketinin dinî meşruiyetinin ve misyonunun söz konusu özel toplantılar dışında mensuplara nasıl aktarıldığını, diğer dinî gruplarla oluşan bazı ortak gündemlerde Milli Görüş'ün pozisyonunun nasıl belirlendiğini, onlardan gelen tenkitlere dinî kaynaklar ışığında nasıl cevap verildiğini izlemek açısından, seksen ve doksanlı yıllarda *Milli Gazete*'deki çok tutulan yazılarıyla temayüz eden eski *Yeni Devir* ve *Şura* yazarı Ahmet Akgül'ün söylediklerine bakmak önemli fikirler verecektir. Bazı makalelerini derlediği *Değişen Dengeler ve İslam* adlı kitabında Akgül, yeryüzü hâkimiyeti için çarpışan iki güç odağından bahseder:

Birincisi, mevcut zulüm düzenini devam ettirerek Büyük İsrail hayalini gerçekleştirmek isteyen Siyonistlerdir. İkincisi ise "bu şeytan saltanatını yıkıp İslâm'ın barış ve adalet nizamını yerleştirmek isteyen ve bunun için gerekli olan kavram, kurum ve programlara sahip Milli Görüşçüler"dir. Hak ve batıl mücadelesi Siyonizm'le Milli Görüş arasında cereyan etmektedir. Siyonizm bâtılın karargâhı, Milli Görüş Hakk'ın karargahıdır. Mücadeleyi kazanmak için İslâm Birleşmiş Milletleri gibi evrensel teşkilatların kurulması, Adil Ekonomik Düzen'in uygulanması, güçlü siyasi ve askeri bir otoritenin hazırlanmış olması gerekir. Bu nedenle Milli Görüş iktidar olmadan 'halife' arayışına girmek yararsız bir çabadır. Milli Görüş hareketi ve cemaati dünyadaki tüm müslümanların tercümanı ve temsilcisidir. Tâbi olunması gereken *sebîlü'l-mü'minîn*i (müslümanların yegâne yolunu), icmâ-i ümmeti, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı ifade eder. Akgül şu ayeti hatırlatır: "Her kim kendisine hidayet

---

59 Bkz. Metiner, *Yemyeşil Şeriat*, s. 31. Ayrıca İskenderpaşa dergâhı eski şeyhi M. Esad Coşan'ın (ö. 2001) Erbakan hakkındaki 26 Mayıs 1990 tarihli konuşması için bkz. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 48-54.

60 Ruşen Çakır, "Milli Görüş Hareketi", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 569.

61 Bkz. Coşan'ın söz konusu konuşması: Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 52-3.

ve İslâmîyet apaçık belli olduktan sonra resule (elçiye) muhalefet ederek *sebîlü'l-mü'minîn*'den başkasına uyarsa, onu düştüğü sapıklıkta bırakırız ve ahirette onu cehenneme sokarız" (en-Nisâ: 76).[62]

Abdurrahman Dilipak, Mustafa Karahasanoğlu, Atilla Özdür, Hasan Maden, Kemal Güler gibi isimlerin yönetiminde 1990'da çıkmaya başlayan haftalık *Cuma* dergisi, Milli Görüş'ten bağımsız, ama bu siyasi çizgiyle diğer radikal çizgilerin kendisinde buluşturulduğu bir araç vazifesi gördü. Bu ekip ilk önce *Akit*, arkasından da *Vakit* gazetesinde tekrar bir araya gelerek Türk basınının İslâmcı ucunu teşkil ettiler ve *Cuma*'nın misyonunu devam ettirdiler.

Milli Görüş'ün "ben merkezci" İslâmî hareket teorisi Nurculuk, Süleymancılık gibi büyük geleneksel ekollerce doğal olarak dikkate alınmamıştır. Radikal hareketlerin büyük bir kısmı da partisel siyasi mücadeleye sıcak bakmamışlardır. Radikalizmin parti karşıtlığında iki belirgin eğilim göze çarpar. Birinci eğilim, particiliği gayri İslâmî sistemle bir uzlaşma biçimi sayar ve bu tutumu sahih akideden sapma olarak görür. Atasoy Müftüoğlu'nun "Muhammedî bir düşüncenin oluşması için Ebu Cehl'in yardımını isteyemezsiniz" cümlesi, bu eğilimi çarpıcı biçimde yansıtan bir ifadedir.[63] Diğer yaklaşımda ise konu bir inanç sorunu olarak değerlendirilmez. Milli Görüş'ün yöntemsel yanlışları ortaya konur veya Erbakan'ın stratejisi ya da liderlik tarzı masaya yatırılır. Yıkılması hedeflenen devlete bağlı bir kurumun İslâmî hareketin merkezi olamayacağının altı çizilir.[64] Her iki yaklaşımın pratik sonucu seçim zamanı geldiğinde oy vermemek şeklindedir. Oy atanların inancını sorgulayıcı aşırı tavırlar da marjinal ölçekli de olsa yok değildir.

2.2. Radikal İslamcı Gençlik

Türkiye'nin en büyük öğrenci gençlik teşkilatı MTTB'de 1969'dan itibaren, genel başkan Kayhan'ın sözleriyle, "tez olarak sağcılık, milliyetçilik, muhafazakârcılık, Türkçülük saf dışı edilerek İslâmcılık işlenmeye"

---

62 Bkz. Ahmet Akgül, *Değişen Dengeler ve İslam*, İstanbul, 1994, s. 26, 76-7, 89, 134.

63 Atasoy Müftüoğlu ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 22. Mehmet Pamak'ın *İzzeti Başka Yerde Aramak* kitabı ile Mehmet Sümbül'ün *İslam Adına Particilik* kitabı bu eğilimin yansıtıldığı iki eser olarak göze çarpar.

64 Bu tarzda yapılmış eleştiriler için bkz. Molla Mansur Güzelsoy, *İlmi ve Siyasi Tahliller*, İstanbul, 1996, s. 118-22; Köse, *İslamî Hareket*, s. 33-4; Değişim Dergisi, "Siyasal Parti Değil İslamî Hareket", *Değişim*, 4 (Haziran 1993).

başlanmıştır.[65] 1975'ten sonra pasifize olacak bu teşkilatın yerini, bir grup Ankara Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi öğrencisi tarafından 1976'da kurulan Akıncılar Derneği dolduracaktır. Derneğin son genel başkanı Güney'e göre Akıncılar, günün şartlarının zorlaması neticesinde az okuyan ama fazla hareket etme durumunda kalan bir yapılanmaydı ve bu yüzden dini öğrenmek, yaşamak ve tatbik etmek konusunda yeterli altyapısı bulunmamaktaydı.[66] Ancak misyonun gereği ne ise yapılmalıydı. Derneğin yayın organı *Akıncılar*'ın ilk sayısı "Hayat, İman ve Cihattır" kapağıyla çıkmıştı. Gençlik dergide kendisini "diriliş nesli" olarak takdim ediyordu. Başka bir sayıda ise fedakârlık erdeminin altı çiziliyor, gençliğe İslâm'ı sevdirip yaşatana kadar tebliğ vazifesinin her şartta aralıksız sürdürülmesi gerektiği belirtiliyordu. Sağ ve solun okul ve sokak işgalleri bu faaliyetlere mani olmamalıydı.[67]

Akıncılar 1980 öncesi anarşi ortamında doğrudan bir aktör olarak rol almadı.[68] Ancak diğer ideolojik gruplarla çatışma kaçınılmaz oldu. Kayıplar verildi. Ülkücü gençliğin de sahiplendiği ilahiyat öğrencisi Ruhi Kılıçkıran (ö. 1968) ve MTTB'nin el değiştirmesinden sonra düzenlenen bir bombalı saldırıda vefat eden Mustafa Bilgi (ö. 1969) radikal İslâmcı gençliğin "şehitler kervanı"nın ilklerinden sayılmakla beraber,[69] en yaralayıcı kayıplar 1979-1980 yıllarında verilmiştir. Sadreddin Yüksel'in oğlu ve Fatih Akıncıları başkanı Metin Yüksel 23 Şubat 1979 günü Ülkücülerce vurularak öldürüldü. Düştüğü yer olan Fatih Camii avlusundaki kırmızı boyalı taş, ona ait "şehadet bir çağrıdır tüm nesillere ve çağlara" cümlesiyle çerçeveli biçimde Yüksel'in hatırasını radikaller nezdinde bugüne kadar hâlâ canlı tutmaktadır.

27 Kasım 1979'da sıkıyönetim tarafından kapatılarak genel başkanı tutuklanan Akıncılar, en son Türkiye çapında 633 şubesi bulunan bir teşkilattı. 12 Eylül ihtilaline kadar yaklaşık bir yıl faaliyetler tabelasız

---

65 Burhanettin Kayhan ile söyleşi, *Girişim*, 54 (1990), s. 48.

66 Mehmet Güney ile söyleşi, *Girişim*, 54 (1990), s. 46.

67 *Akıncılar*, 7-8 (Kasım 1979), s. 12.

68 Bu husus Amerikalı bir araştırma kurumu olan Rand Corporation'un hazırlattığı "The Prospect of Islamic Fundamentalism in Turkey" başlıklı rapora yansımıştı, bkz. Fehmi Koru (haz.), *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı Akımlar*, İstanbul, 1990, s. 54.

69 Bkz. Serkan Coşgun, "Üniversiteli Müslüman Gençlerin Otuz Yıllık Yürüyüşü", *Yürüyüş*, 2-3 (1979).

yürütüldü. Belki de bu kısa tecrübenin yardımıyla, ideolojik nitelikli legal faaliyetlerin tamamen yasak olduğu ihtilalin ilk yıllarında yeniden toparlanma fazla zaman almadı. Yurtdışına çıkmak zorunda kalmayan ve cezaevi dışında bulunan eski MTTB'li ve Akıncı "abiler" gönüllü bir amatörlükle çevrelerindeki ilk gençlik çalışmalarını başlattılar. Üniversiteler, sayıları o sırada 374'ü bulan İHL'ler ve diğer liseler bu çalışmalarda odaklanılan noktaları oluşturdular. Askeri darbenin ardından ortaya çıkan ve daha çok okul sohbetleri ve toplu yaz aktiviteleriyle şekil alan söz konusu tabelasız öğrenci faaliyetleri, 1980 sonrasında gelişen İslâmî radikal hareketlerin ilk nüvelerini oluşturacaktır.

Anlaşılacağı gibi bu çalışmalar lokaldi ve biri diğerinden bağımsızdı. Radikal söylem ve tavrın tonu bu nedenle yöreden yöreye, okuldan okula, hatta fakülteden fakülteye değişiklik arz ediyordu. Lider ve organizatör kişilerin birbirinden değişik zihniyet ve davranış kalıpları tabanları biçimlendiriyordu. Ama ortak noktalar yok değildi. Söz konusu gruplar artık genellikle tasavvuf dergâhlarından ve Milli Görüş'ten bağımsız çalışıyorlardı. Bu ayrışma 12 Eylül sürecinin getirdiği, bunun öncesinde rastlanmayan bir özellikti.[70] İşte yeni radikal gençlik olgusu bu bağlamda belirdi.

Takip eden yıllarda, aralarındaki ortak zeminleri çoğaltabilen farklı gruplar bir organizasyon altında harekete karar verdiler. Üniversitelerde özellikle solcu gruplara karşı etkin olma çabası, düzenlenen forumlar, pankart asma ve bildiri dağıtma aktiviteleri birliktelikleri pekiştirdi. Gençliğin sokağa çıkışı başörtüsü gösterileriyle başladı. Eylemlerin vesile ve konuları Filistin direnişine destek veya Selman Rüşdi'yi protesto şeklinde çeşitlenerek sürdü. Bu arada düzenlenen İran seyahatleriyle bazı devrimci heyecanları bizzat yerinde tadan radikal gençler yanında, Afgan Cihadı'nın sıcak ortamını bilfiil yaşayanlar da bulunmaktaydı.[71] 1985-1990 arasında Mehmet Metiner ve arkadaşları tarafından çıkartılan *Girişim* dergisi ilk önceleri neredeyse bütün radikal gençlik gruplarının ortak sesi oldu.[72] Daha sonra ise gruplar kendi dergilerini çıkardılar. Diğerleriyle farklılıklarını bu yayınlarında yansıttılar. Böylece kimlikler

---

70 Bu süreç için bkz. Coşgun, a.g.m.

71 Bu türden gezi ve savaş anılarını ihtiva eden iki kitap olarak bkz. Bekir Tank, *Cihadı Kuşanan Topraklar/Nemrut Dağı'ndan Hindikuş'a*, İstanbul: Şura Yay., 1990; Abdülhamid Muhaciri, *Cihad Günlüğü*, İstanbul: Özgün Yay., 1994.

72 *Girişim* hakkında bkz. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 140-55.

daha da netleşti. Dergilerin ya da yayınevlerinin isimlerinden türeyen grup adları yaygınlaştı.

Seslerin daha güçlü çıkması için radikal üniversitelilerin ortak zemin arayışları Müslüman Gençliki doğurdu. Metiner'in tanımıyla, bu oluşum illegal bir örgüt değildi, mücadeleyi ortaklaştırmak için oluşturulmuş bir platformdu. Grupsal aidiyetler korunarak platformda yer alınırdı.[73] Müslüman Gençlik bir bildirisinde kendisini şöyle tanıttı: "Müslüman Gençlik, ne düzenin yasalarındaki kalıba sığan bir örgüt, ne de siyasi fraksiyon anlamında bir gruptur. Ama müslüman olmanın verdiği ciddiyet, disiplin ve doğal örgütlülüğe ve yine İslâm'ın dünya görüşünde bütünleşmekten kaynaklanan tevhidî ve devrimci nitelikli bir homojenliğe sahiptir."[74]

İlk sayısı Ocak 1991'de çıkan *Müslüman Genç* dergisi, Müslüman Gençliğin yurt çapındaki eylemlerini, üniversite kavgaları hakkındaki haberleri, dağıtılan bildirilerin tam metinlerini sayfalarına taşıyordu. Dergideki diğer yazılardan, hareketin sıradan bir gençlik organizasyonu çapının ötesinde amaçlar taşıdığı anlaşılmaktadır. "Dünyanın hiçbir yerinde gençlik örgütlenmeleri, var olan statükodan daha kuvvetli olamaz" tespiti yapılmaktaydı. O hâlde yapılacak iş, "iç bütünlüğü oluşturup kadrolaşmak; sosyal bilinci ve tağuti güçlere karşı başkaldırıyı yükselterek kitleselleşme aşamasını gerçekleştirmek ve bir sonraki aşama olan devletleşmeye geçmektir."[75] Doksanlı yılların diğer bir gençlik dergisi olan *Değişim*'in "Sistemi Reddediyoruz" kapaklı sayısının sayfalarında ise, müslümanların mevcut rejime nasıl bakmaları gerektiği tartışmaya açılıyor, dine aleni düşmanlık gösteren kesimlere nasıl tavır alınacağının cevabı aranıyordu.[76]

Anlaşılıyor ki Müslüman Gençlik türü oluşumlar, üst yoğunluktaki ideolojik ve eylemsel bir atmosferi yaratmak suretiyle daha ileri ve ilkesel birlikteliklere gençleri hazırlamışlar, böylece yukarıya doğru bir basamak işlevi görmüşlerdir. Söz konusu gençlerin öğrencilik yılları sonrasında daha üst yapılara ne oranda geçiş yaptıkları, bunların yetişkinlik

---

73 Metiner, *Yemyeşil Şeriat*, s. 306-7. Ayrıca bkz. Hüseyin Okçu, "Müslüman Bir Gençlik Doğuyor", *Girişim*, 58 (Temmuz 1990), s. 27.

74 *Müslüman Genç*, 13-4 (Ocak, Şubat 1992), s. 29.

75 Bkz. *Müslüman Genç*, 3 (Mart 1991), s. 20; 4 (Nisan 1991), s. 5.

76 *Değişim*, 23 (Mart, Nisan 1995). Diğer örnekler için bkz. Duman, *Demokrasi Sürecinde*, s. 270-3.

dönemi istihdamlarının radikal hareketler tarafından ne derece sorunsuz gerçekleştirildiği, verimlilik alınıp alınmadığı hususları ise ayrıca merak konusudur.

2.3. Avrupa'da Radikallik: Cemalettin Kaplan'ın Cemaati

1926 Erzurum-İspir doğumlu Cemalettin Kaplan veya daha saygın ve İslâmî olması için seçtiği soyadıyla Hocaoğlu, aldığı geleneksel medrese eğitimi sırasında dışarıdan ilk, orta ve lise sınavlarını vererek ilahiyat fakültesine girmeye hak kazandı. 1965'teki mezuniyetinden sonra Diyanet merkez teşkilatında çeşitli görevler aldı ve başkan yardımcılığına kadar yükseldi. Daha sonraki vazifesi, emekliliğine kadarki on beş yıl boyunca yürüttüğü Adana müftülüğüydü. Bu görevi sırasında 1977 seçimlerinde MSP'den milletvekili adayı olmuş ama seçilememişti. 1981'deki emekliliğinden sonra, gelen istek üzerine ailesiyle beraber Almanya'ya gitti. Avrupa Milli Görüş'ün İrşad ve Fetva Komisyonu'na başkan oldu. 1983 yılında bu teşkilattan ayrıldı. İki yıl sonra da kendi örgütü olan İslâm Cemaatleri Birliği'ni kurdu.

Kaplan'ın Milli Görüş'ten ayrılma gerekçesi, teşkilatın üst idaresinin ulemaya devredilmesi isteğinin kabul görmemesiydi. Kaplan, Humeynî'nin İran Devrimi örneğinde olduğu gibi, âlimlerin riyasetindeki bir İslâmî hareketten yanaydı. İran'da yaptığı temas ve incelemeleri bu fikrini güçlendirdi. Tıpkı Humeynî gibi video-teypler, kasetler vasıtasıyla Türkiye'ye mesajını ulaştırmak ve burada örgütü adına bir hareket alanı yaratmak istedi. Mahalli grupların yapılanarak yükselişe geçtikleri o yıllarda, Almanya'da yaşayan eski bir Diyanetçinin uzaktan kumandalı faaliyetleri doğal olarak radikal çevrelerde ilgi uyandırmadı. Aslında Kaplan, Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in kendisi aleyhindeki konuşmalarıyla ve Uğur Mumcu'nun bir röportajıyla Türkiye'de tanınır, bilinir hâle geldi.[77]

Cemalettin Kaplan Milli Görüş'ten tek başına ayrılmamış, çok sayıda cami imamını peşinden sürükleyerek, koptuğu teşkilatı ciddi anlamda sarsmıştı. Yeni dilindeki "İrancı" motifler Sünnî tabanda rahatsızlık yaratınca ve bu yüzden Milli Görüş'e geri dönüşler başlayınca, İran rejimiyle arasına mesafe koyan bir tutum geliştirdi. Dinî söylemini de Sünnîleştirdi. Bu arada, "Tüm İslâmî Cemaatlere Tebliğ" başlıklı bir

77 Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 181-4.

bildiriyle Avrupa'da faal Türkiye kökenli diğer dinî gruplara kendi örgütüne katılım çağrısı yaptı.[78] Bu bildiride teşkilatının temel amaç ve stratejilerini ilan etti: Buna göre dava, Kur'an'ın anayasa, şeriatın kanun ve devletin İslâm olmasıdır. Metot ise tebliğdir. Tebliğ döneminde kaba kuvvete ve teröre başvurulmaz. Kafir rejimle uzlaşılmaz. Ehl-i Sünnet'in akidesi ve fıkhı esastır; mezhepsizlik kabul edilemez. İran'ın gerçekleştirdiği inkılâp İslâmî'dir; ama İran'a toptan karşı çıkma ve teslim olma bahis mevzuu olamaz. Cemaatin kararları fetvayla belirlenir. Kurulacak devlette Asr-ı saadet modeli esas alınır. Kaplan, bu hususların tek bir cümlede özetlenebileceğini söyler. Bu da, "Allah'a mahsus olan hâkimiyet hakkının insanlardan alınıp Allah'a iade edilmesi"dir.[79]

Cemaatin başında emir bulunur. Merkez şurası ve fetva komisyonu ile koordineli olarak kararlar çıkar. Cemaatin faaliyet merkezleri olan Avrupa'daki camiler ve Kur'an kursları, Köln'deki genel merkeze bağlı çalışırlar. *Tebliğ* ve *Ümmet-i Muhammed*, cemaatin periyodik yayın organlarıdır. Kaplan'ın mesajları genellikle bu dergilerin sayfalarında veya Tebliğ Yayınları'nca basılan kitaplarda mensuplarına duyurulur. Medrese, tekke ve kışla "geçilmesi zorunlu üç tezgâh" olarak nitelenir ve bunların fonksiyonları etrafında şekillenen yazılar söz konusu dergilerin sayfalarına yansıtılır. Mensuplar medrese eğitiminden geçmeli, kendi tanımladıkları bir çerçevede ehl-i zikir olmalı ve en azından silah kullanmasını öğrenmelidirler. Ancak, geniş bir tabana ve yetişmiş kadrolara kavuşmadan silahlı hareketler tasvip edilmez. Kaplan cemaati üzerinde bir alan araştırması yapan Atacan, buna rağmen, özellikle grup içindeki genç üyelerin, eğer hareket emri gelirse silahlı eylemlere hiç düşünmeden katılabilecek bir ruh hâli taşıdıklarını gözlemlemiştir.[80]

Cemaat yayınlarında dikkat çeken diğer bir husus ileri düzeydeki Atatürk düşmanlığıdır. Arap ve Hint dünyasının radikal hareketlerinin söylemlerinde de sıkça karşımıza çıkan bu tutum, Türkiye'deki hareketlerde "tek parti" yönetimi eleştirisi olarak belirginlik kazanmıştır.[81] Kaplan'ın cemaatinde ise Atatürk'ün kişiliğiyle ilgili iddialar ön plandadır ve bu

78 Çakır, *a.g.e.*, s. 185.

79 Bkz. Fulya Atacan, *Kutsal Göç: Radikal İslamcı Bir Grubun Anatomisi*, İstanbul, 1993, s. 75-6.

80 Atacan, *a.g.e.*, s. 46, 77-9, 84.

81 Bkz. Koru (haz.), *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'deki İslamcı Akımlar*, s. 63.

temelde alaycı ve hakaret boyutlu bir söylem gelişmiştir.[82] Milli Görüş hedef alınarak geliştirilen "partili mücadele" eleştirisi ise yine Türkiye merkezli ekollerin eleştirilerine kıyasla daha sert ve yer yer hakâretamiz bir vasıf arz eder.[83]

Cemalettin Kaplan, bir ileri aşama olarak 18 Nisan 1992'de İslâm Federe Devleti'ni kurduğunu ilan etmiştir. Cemaate göre bu devlet bir hilafet devletidir. "Vatanı genelde dünya, özelde ise Anadolu'dur." Böyle bir devlet zaruridir; zira İslâmî bir devlete bağlı olmadan ölen müslüman, 'Cahiliyye' üzere ölmüş olur. Bu 'devlet'in başında bulunan Kaplan'a edilecek biatın metni ayrıca yayımlanmıştır.[84] Metin Kaplan, babasının 1995'teki ölümünden sonra yeni lider olarak cemaatin çoğunluğunun desteğini alır. Ancak bu geçiş sorunsuz olmaz. Ortaya çıkan iç ihtilaflar cemaati ciddi anlamda yıpratır. Diğer bir lider adayını öldürttüğü iddiasıyla Almanya'da tutuklanan Metin Kaplan, Türk makamlarının talebi üzerine Türkiye'ye iade edilir. Kurucu liderin karizmasından yoksun bir yeni liderin idaresi altında zaten duraklamış olan cemaat, bu son gelişmeyle dağılma sürecine girmiş bulunmaktadır.

Atacan, Kaplan hareketinin, Avrupa'da yaşayan ve düşük statülü işlerde çalışan vasıfsız işçiler arasında taban bulduğunu söyler. Bunlardan bazıları işlerinden çıkartılmış kişilerdir. Bu insanlara cemaatin kazandırdığı "İslâm mücahidi" kimliği, yaşanılan toplumdaki sosyal baskılara ve ayrımcılığa karşı bir direnme noktası oluşturur. İslâm mücahitliği, onların içinde bulundukları sosyal konumlarıyla kıyaslanmayacak onurlu bir konumdur. Hissedilen bu seçkinlik, erkeklerde sakal, sarık, cübbe ve şalvar, kadınlarda da çarşaf kıyafetiyle dışarıya yansıtılır. Asr-ı saadeti Türkiye'de inşa etmeyi arzulayan cemaat mensupları için Avrupa toplumunda karşılaşılan problemler önemsizleşir. Bu psikolojik unsur yanında, cemaatin sağladığı dayanışma ağının, yine söz konusu problemlerle başa çıkmada mensuplara maddi avantajlar sağladığı bilinmektedir.[85]

---

82 Şu yayınlar örnek olabilir: *M. Kemal'in Babası Kim?*, Köln: Tebliğ Yay., 1988 ve *Ümmet* dergisinin M. Kemal özel sayısı, 8 (15 Eylül 1988).

83 Böyle bir örnek için *Ümmet-i Muhammed*'in 25 Haziran 1991 tarihli sayısından iktibasla bkz. Eryılmaz, *İslamda Meseleler Çözümler*, s. 226-37.

84 Atacan, *Kutsal Göç*, s. 69, 93-5.

85 Atacan, *a.g.e.*, s. 49-55.

2.4. İran Bağlısı Radikalizm

1979 İran İslâm Devrimi sonrasında Humeynî önderliğinde kurulan yeni rejim, "baş şeytan" olarak vasıfladığı ABD ve onun müttefiklerine karşı bilhassa Ortadoğu'da dirençli bir muhalefet hattı oluşturmak için halkı müslüman diğer ülkelerdeki İslâmî hareketlerle ilişkilere ayrı bir önem vermişti. Amaç, bu ülkelerde İran'ın devrim ideolojisini benimsemiş cemaatler yoluyla en azından İran'ın izlediği politikalar doğrultusunda etkili kamuoyları oluşturmaktı. Belki bundan sonraki ileri bir hedef, İran'dakinin benzeri bir rejim değişikliğini bu hareketler kanalıyla bu ülkelerde gerçekleştirmekti. Türkiye'de de 1980 sonrasında İslâmî radikal oluşumların arasında çalışmalarını bu doğrultuda düzene koyan, stratejilerini de İran'ın söz konusu hedeflerine uyarlayan bir 'İrancı' damarın belirginlik kazandığı görülmektedir. Yazarlarının İran'a bağlılık normlarında ve üsluplarında bariz farklılıklar hissedilse de *İstiklal*, *Şehadet*, *İslamî Davet*, *Tevhid* dergileri ile *Selam* gazetesi, söz konusu trendi temsil eden yayın organları olmuşlardır. Hizbullah Hakverdi, Nurettin Şirin, Mehmet Ali Tekin, Süleyman Gündüz, Süleyman Arslantaş, 1980-2000 yılları arasında bu mevkutelerin sayfalarında en çok göze çarpan isimlerdir. Selahattin Eş de, 12 Eylül sonrası gittiği İran'dan, örneğin *Tevhid* dergisinde, "Dârü'l-İslâm Penceresinden" başlıklı köşesinden düzenli olarak okurlarına seslenmiştir.

Dünya çapında İran rehberiyetindeki hareketler için kurgulanan "evrensel İslâmî hareket" kavramının baş stratejistlerinden olan Pakistan asıllı Kelim Sıddıki (ö. 1996), "bir açık üniversite mahiyetindeki İran'ı izleyecek başka İslâm devrimlerinin kuluçka safhasında olduğu" iddiasında bulunmuştu. Ona göre, "evrensel İslâmî hareket" evrensel bir meşruiyet ve taraftar kitlesi kazanmaya başladığında, emperyalist dünya sisteminin yapı taşları olan ulus devletler parçalanmaya ve ölmeye mahkûmdu.[86] Sıddıki, Kutub ve arkadaşlarının idamı ve İhvân'ın uluslararası kanadının tasfiyesiyle birlikte başta İhvân ve Cemaat-i İslâmî olmak üzere dünyadaki İslâmî hareketlerin Suudi Arabistan'ın hükmü altına girmeye başladığını ileri sürmektedir. Böylece "Suud-Amerikan" müdahalesiyle İslâmî potansiyel depolitizasyona maruz kalmıştır. İran Devrimi ise bu gidişatı tersine çevirmiştir.[87]

---

86 Kelim Sıddıki, *İslam Devriminin Aşamaları*, çev. S. Alagöz, İstanbul, 1997, s. 11, 37, 111.

87 Bkz. Sıddiki, *a.g.e.*, s. 36-41.

Türkiye'deki dinî radikalizmin beslendiği köklerden bazıları İhvân ve Mevdudî havzalarına uzanmaktaydı. Sıddıki gibi bir stratejist olan Ali Korani'nin adlandırdığı "hizbullahi yol" ise, bu sağlam ve güçlü köklere bir alternatif oluşturuyordu. Humeynî tarafından ortaya konan söz konusu yol/metot, "halk kitlelerine dayanıyor, ulema önderliğinde yürüyor ve mescidi eksen alıyordu."[88] Korani, "hizbullahi yol"un karşısına "hizipsel teşkilat yöntemi"ni koydu ve iki metodun mukayesesini yaparak ikincisinin geçerliliğinin kalmadığını bildirdi. Zira hizbullahi kültür, halk kültürüydü. İslâmî teşkilatların kültürü ise kendi üyelerine ve okumuş kesime dönük, ama halka uzak 'yüksek' bir kültürdü. Hizbullahi metot "nas kültürü"nü izlerken; hizipsel teşkilatlar "şerh kültürü"nü esas alıyordu. Hizbullahi metot "cihada dayalı" dindarlığı öne çıkarmıştı; ama teşkilatların mesajları "fikri dindarlık"ta kalmıştı. Ayrıca teşkilatların liderliği sebatsızdı ve bu yüzden orta yolculuk benimsenmişti. Hizbullahi liderlik ise sebat, istikrar ve tavizsizlik özelliklerine sahipti. Ayrıca irfanî ve tasavvufî karakterleri baskındı. Teşkilatlar ise problemlerini sürekli rasyonel zeminde çözmek istiyorlardı.[89]

Türkiye'deki ilgili radikal çevreler İran rehberiyetinin sunduğu yeni metodun ismi olan Hizbullahiliği içtenlikle benimsediler.[90] Bu çizgiye, yani "hatt-ı İmam"a uymayan radikal hareketleri ise sert bir üslupla eleştirdiler. "Amerikancı İslâm", yeterince ağır bir ithamdı. Hizbullah Hakverdi imzalı "Amerikancı İslâm'ın Sorgulanması" yazı dizisi bu bağlamda gerçekten hatları belirliyordu. Aslında "şanlı ve tavizsiz" Risale-i Nur'lara dayanmakla beraber "inkılâbın cihanşümul hükümranlığını engellemeye" çabalayan ve bu nedenle "Amerika ve bölgedeki uşakları tarafından takdir ve taltiflere mazhar olan" Nurcular, Hakverdi'ye göre ABD İslâmı'nı Türkiye'de temsil etmekteydiler. Ayrıca "İngiliz emperyalizmini tenkitten aciz modernist Abduh'un yolunun takipçileri Musa Kazım'lar, İzmirli İsmail Hakkı'lar, Mehmed Said'ler (Hatiboğlu) ve Hüseyin Atay'lar" Amerikancı İslâm'ın fikri-ilmi otoriteleri olmuşlardı. İhvân ise Bennâ'dan sonra Kur'anî çizgiden saparak "ulusalcılık, uzlaşmacılık, demokratlık, hümanistlik gibi olumsuzlukların simgesi" hâline gelmiş, Mısır'daki inkılabî çıkışlara menfî tavır takınarak Amerikancı İslâm'ın güçlü bir alt yapısını teşkil etmişti. Bunlara ilave olarak Hakverdi, isim vermeden Ercümend

88 Ali Korani, *İslamî Mücadelede Hizbullahi Yol*, İstanbul, 1991, s. 11-3, 105.

89 Bkz. Korani, *a.g.e.*, s. 199-216.

90 Bkz. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 155 vd., "Hizbullahiler" bölümü.

Özkan'ı hedef alır ve onu "Hizbü't-Tahrîr adlı İngiliz güdümlü müfsid hareketin Anadolu'daki kolu olarak çalışmak, İnkılab'ı savunur görünmekle birlikte inkılâbın temel dinamiklerini baltalayarak ABD İslâmı'nın azılı bir temsilcisi hâline gelmek"le suçlar. Çünkü o "Rasulullah'ı sanık sandalyesine oturtmuş, Kur'an'da geçmeyen Mehdî, Hızır gibi hakikatleri inkâr, Hz. Mevlana gibi ehl-i velâyeti de tahfif, hatta tekfir" yoluna sapmıştı.[91]

Bu ithamkâr ve dışlayıcı tavra diğer radikallerden yanıt fazla gecikmeden geldi. Metiner, bir İran ziyareti sonrasında *Girişim*'de yayımladığı makalesinde "İran'dan çok İrancı" olanlardan bahsediyordu. Metiner'e göre bu kesim İran yönetiminin mezhebî karakterini saklayarak onu mezhepler üstü bir biçimde göstermekte, böylece insanları yanıltmaktaydı. Tarihi yeniden yorumlamak adına Ehl-i Sünnet müslümanların hassasiyetlerini tahrik etmekteydi. Humeynî'ye biat etmeyenleri Kur'an ve Peygamber'in hattının dışında göstermekteydi. Bu tutumlar, Metiner'e göre İran'a fayda değil zarar getiriyordu ve Devrim'in müslümanlar nezdinde layıkıyla anlaşılmasına ve bu tecrübeden faydalanılmasına ciddi bir engel oluşturuyordu.[92]

İran'ın İhvân, Cemaat-i İslâmî, Milli Görüş gibi büyük hareketlerle sıcak ilişkiler kurmak yerine kendine sadık ama marjinal gruplarla iş görmek şeklinde gelişen "devrimi ihraç" politikası tutmadı ve Humeynî'nin ölümü sonrasında büyük ölçüde terk edildi. Korani'nin hizbullahi yolu belki kendi içinde tutarlı bir mantığı taşıyordu; ancak Korani'nin ya da Sıddıki'nin, tarihî Ehl-i Sünnet - Şîa geriliminin hâlâ güçlü olan etkisinin hesabını "iyimserce" yaptıkları muhakkaktı. Diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de İran'ın söz konusu siyasi çabaları 'Şiîleştirme' gayretleri olarak sunuldu ve bu propaganda dindar kesimde tesirini gösterdi.[93] Millî, Sünnî, fıkhî ve tasavvufî damarları güçlü yerli radikalizmin Devrim'e ve yönetimine büyük bir sempatiyle yaklaştığı; ancak İran'a bağlılık tezine oldukça soğuk kaldığı gözlendi. Ama söz konusu oluşum Türkiyeli dinî radikalizmin belli bir dönemine damgasını vurmayı başardı. Geriye ciddi hacimde bir literatür bıraktı. Sayıları az da olsa bazı 'İrancı' radikaller

---

91 Hizbullah Hakverdi, "Amerikancı İslam'ın Sorgulanması", *Şehadet*, 11-2 (Ocak 1989), s. 22-7.

92 Metiner, "İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu", *Girişim*, 44 (Mayıs 1989), s. 32-4.

93 Güzelsoy, söz konusu anti-İrancı literatürden örnekler sunmaktadır, bkz. *İlmi ve Siyasi Tahliller*, s. 173-6.

mezheplerini değiştirerek Caferî oldular. Gençler arasında mut'a evlilikleri bile görülmeye başlandı.[94] Alevîler üzerinde dahi tesirini gösterdi. Bir grup Anadolu Alevîsi, kendi kimliklerini Caferîlikle özdeşleştirdi ve İran'daki İslâmî yönetime sempati duyan bir söylem geliştirdi.[95]

2.5. Kürtçü-İslamcı Radikalizm

Türkiye'deki radikal dinî hareketler açısından Kürt sorunu her zaman "sorunlu" bir alan olagelmiştir. Kürt sorunu bir taraftan Türkiye Cumhuriyeti devletinin ta başından beri yüzleşmek istemediği ve çözüm bulmada zorlandığı bir nitelik taşıması hasebiyle devlete yönelik eleştirel saldırılarda radikallere bulunmaz bir malzeme sağlıyordu. Ancak diğer taraftan sorunun Kürt ulusalcılığının reflekslerini harekete geçirme potansiyeli nedeniyle radikaller sürekli ve sıkıcı bir üslup ayarına mecbur kalıyorlardı. Genellikle sorun, ulusalcı Kemalist ideolojinin bir "günahı" olarak takdim edildi. Bu takdimde doğal olarak Şeyh Said'in "şeriatın ilgâsı" kaygısıyla başlattığı ayaklanma yüceltildi. "Türkiye Türklerin ise Kürtlerin vatanı neresi?", "Kürtler niçin TC'ye başkaldırıyor?", "Kürt-Türk kavgası kime yarıyor?" sorularına tatminkâr cevaplar arandı.[96] Fakat mutlaka bir şerhin düşülmesi gerekiyordu. Zira Özcan'ın deyişiyle, "Türk-İslâm Sentezi sapkınlığını doğuran zeminin aynısı bir nüansla Kürt-İslâm Sentezi için de mevcuttu." Birincisinde üstünlük ve asabiyet ruhuyla Türk öğesi kullanılmışken, ikincisinde ezilmişlik ve kendini savunma içgüdüsüyle Kürt öğesi yer alıyordu.[97] Öyleyse sorun dillendirilirken ve çözümler aranırken özenli olunmalıydı.

Ancak istenen bu özen için gerekli tahammül, kendisini Kürt olarak tanımlayan ama İstanbul'da değil, Güneydoğu'da yaşayan radikal kesimler için uygulanması hiç de kolay olmayan bir güçlüğü taşıyordu. Zira PKK'nın etkinliği ve bu unsurla savaş hâlindeki devletin bölgedeki asker,

---

94 Bkz. Eryılmaz, *İslamda Meseleler Çözümler*, s. 132-148.

95 Çorum Ehl-i Beyt Camii ve *Aşura* dergisi çevresi hakkında bkz. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul, 1997, s. 123, 174-8. İran Devrimi'nin etkilerini çeşitli yönleriyle analiz eden bir çalışma olarak bkz. Hasan Onat, "İran İslam Devrimi'nin Getirdikleri Üzerine", *Türk Yurdu*, 10/38 (Ekim 1990).

96 Dilipak, Bulaç, Kavuncu, Pamak, S. Eş, H. Aktaş, İ. Süreyya Sırma, Altan Tan gibi yazarların bu sorulara verdikleri cevaplar için bkz. *Kürd Soruşturması*, Ankara: Sor Yay., 1992.

97 Ahmet Özcan, "Kürt Sorunu ve Müslümanlar", *İmza*, Eylül 1989, s. 4.

polis, istihbarat kuvvetleri, Kürt İslâmcıları kıpırdanmakta zorlandıkları bir çemberin içine sokmuştu. İran Devrimi'nin getirmiş olduğu ideolojik canlılık bu atmosfer içinde yegâne moral güç kaynağıydı. İran'ın komşuluğu, devrim sonrası İran'ına bölgeden gidip gelişleri kolaylaştırmış, belki de bu nedenle İran bağlısı radikalizm, Türkiye'nin diğer bölgelerine nispetle Güneydoğu'nun İslâmcı çevrelerinde daha derin kök salmıştı.

Seksenli yılların ortalarından itibaren Anadolu kentlerinde açılan çeşitli kitabevleri, sattıkları kitaplardan ve dağıtımını yaptıkları dergilerden hangi dinî hareketin merkezi olduklarını belli ederlerdi. Hemen her şehirde İslâmcı radikallerin uğrak yerleri olan bu türden kitabevleri mevcuttu. İnsanların birbirleriyle tanıştıkları, bazen de gündemdeki meseleleri oturup tartıştıkları bu mekânlar çoğu zaman o kentteki radikal faaliyetlerin organize edildiği merkezler olarak iş görürdü. Diyarbakır'da da Menzil ve İlim kitabevleri bu türden mekânlardı.

Menzil çevresine[98] dâhil olanlar İrancı olarak bilinmekteydiler. Zaten kendilerinin Hizbullahî olduklarını hiçbir zaman saklamadılar. *İstiklal* ve *Şehadet* dergilerinin dağıtımını şehirde bu kitabevi yapıyordu. İlim Kitabevi ise İran'a sempati duymakla birlikte 'İrancı' değildi. Daha çok İhvan çizgisindeki yayınlar bu kitabevinde ilgi görürdü. Bu kitabevinin yayımladığı ilk kitap Said Havvâ'nın eğitim hakkında yazdığı bir kitaptı. Havvâ ise İran bağlısı çevrelerce pek sevilmezdi; zira İran'ın savaş hâlinde olduğu Irak Baas rejimiyle arası iyiydi ve Humeynî aleyhine bir risale kaleme almıştı. Daha sonra İlim çevresi de İran'a yakınlaştı. Kitabevinin büyüklerinin İran'a gidip gelmeleri ilişkileri geliştirdi.[99]

Ancak ilk baştaki söz konusu ayrışma nedeniyle, aslında pek çok ortak noktaları bulunan bu iki radikal çevre bir daha bir araya gelemedi. Şehirde ve bölgenin tümünde ayrı liderlikler altında örgütlendiler. Menzil grubunun ilişkide olduğu Ubeydullah Dalar gibi bölgenin sevilen dinî şahsiyetleri ve yine grubun dinî lideri olarak bilinen Mansur Güzelsoy sayesinde Menzilciler daha itibarlı bir konumdaydılar. Fakat kitlesel tabanları zayıftı. İsmi geçen mollalardan yoksun İlimciler ise daha örgütçüydüler. Köylere varıncaya kadar teşkilatlanmayı başarmışlar, camilerin çoğunu kullanımları altına almışlardı.[100] Menzil oluşumundan geriye kalan

98 Bu grubun, Adıyaman Menzil Nakşi dergâhıyla isim benzerliği dışında hiçbir alakası yoktur.

99 Metiner, *Yemyeşil Şeriat*, s. 273.

100 Metiner, *a.g.e.*, s. 273; Ercan Çitlioğlu, *Tahran Ankara Hattında Hizbullah*, Ankara, 2001, s. 73.

kitabî malzemeden, onların da birçok radikal grup gibi aşamalı hareket yöntemini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Grubun lideri Fidan Güngör, oluşan kadronun öncelikle eğitime alınması gerektiğini düşünmektedir. Harekete geçmek için belli bir keyfiyete, ayrıca yeterli kemmiyete ulaşılması şarttır.[101]

İlimciler de büyük ölçüde aynı çizgideydiler. Ancak onlar beklenmedik biçimde PKK ile fiili savaş kararı almışlardı. Çünkü PKK, İlimcilere göre bölgedeki İslâmî gelişme önünde en büyük engeldi. "Küfrî" bir örgüt olan PKK'nın tasfiyesinden sonraki hedef ise, artık deneyim kazanmış çelik disiplinli bir hareket aracılığıyla "küfrî" devlete karşı savaşmak ve ilk aşamada Kürtlerin yaşadığı topraklarda bir İslâm devleti kurmaktı. Bu kararda belirleyici mantık neydi? Tebliğ ve kadrolaşma dönemi başarıyla bitmiş, sıra cihada mı gelmişti? Bu soruların cevabını bulacağımız, İlim grubundan geriye kalan bir yazılı malzeme elimizde bulunmamaktadır. Ama sanıyoruz ki alınan çatışma kararında merhaleci yöntemin gereklerinden çok, şartların zorlaması etkili olmuştu. PKK'nın dindar kitleleri içine alıcı yeni politikalar geliştirmesi, örgüt lideri Abdullah Öcalan'ın bu konu üzerine bir kitap yazması ve örgüte bağlı "Kürt İmamlar Birliği" adlı bir birimin kurulması, ayrıca bu örgütten İslâmî hareket mensuplarına gelen ve şiddeti gittikçe artan saldırılar İlimcileri harekete geçiren asıl etkenlerdi. Çitlioğlu'nun ifadesiyle, İlimcilerin lideri Hüseyin Velioğlu, "PKK'yı hedef almazlarsa PKK'nın hedefi olacaklarının bilincindeydi."[102]

PKK yayın organlarının çatıştıkları İslâmcı grup için takmış olduğu Hizbullah ismi İlimcilerce benimsendi. "Allah'ın taraftarı" anlamına gelen Kur'an kökenli bu terim, Lübnan'daki İran bağlantılı büyük bir radikal örgütün de aynı zamanda ismiydi. Söz konusu çatışmalarda her iki taraftan 700 kadar militanın öldüğü bildirilmektedir. Bunlardan 500'ünün Hizbullah, geri kalanının ise PKK eylemi olduğu tahmin edilmektedir.[103] Menzil grubu, İlim grubunun bu çıkışını hiçbir zaman onaylamadı. Menzil'in dinî lideri sayılan Güzelsoy, büyük olasılıkla Ali Korani'nin yukarıda açıkladığımız sınıflamasından etkilenerek, "teşkilat yapılanmaları"nın handikaplarından bahsetmekteydi. Ona göre, "kitlesel düzeyde yapılanmayan" herhangi bir hareket, siyasi ıstılahta Hizbullah hareketi sayılamazdı. Bu

---

101 Fidan Güngör, *Teoriden Pratiğe İslamî Hareket*, İstanbul: Fıtrat Yay., 1997, s. 20-1.

102 Çitlioğlu, *Tahran Ankara Hattında Hizbullah*, s. 93.

103 Ruşen Çakır, *Derin Hizbullah*, İstanbul, 2001, s. 58.

isim ona verilse bile bu taklidî, şeklî ve hakikati yansıtmayan bir adlandırma olacaktı.[104]

Menzilciler ayrıca Hizbullah-PKK çatışmasının İslâmî harekete zarar verdiğini söylediler. Hareketin asıl hedefi devlet olmalıydı. Ama tam aksine bu çatışmada kârlı çıkan devlet oluyordu. Bu görüşlerini *Hira* adlı dergilerinin sayfalarında ilan ettiler. Hizbullah'ın ilk çıkışına devlet güçlerinin en azından sessiz kaldığı bir gerçekti. Dinî motiflerin kullanılarak PKK'nın zayıflatılması ve tabanla ilişkisinin kesilmesi zaten her fırsatta uygulamaya konulan bir devlet politikası olmuştu.[105] Hizbullah ise bu konjonktürü "devleti kullanmak" olarak adlandırdı. Menzilciler ise bunun, tam tersine "devlet tarafından kullanılmak" olduğunu söylediler.[106]

Bu zıtlaşmayla birlikte Menzil grubu da Hizbullah'ın hedefi hâline geldi. 60 kadar taraftarını kaybetti, yüzlerce yaralı verdi.[107] Diyarbakır'daki birkaç suikast girişiminden sağ kurtulan Menzil lideri Fidan Güngör ve arkadaşları bölgeyi terk ettiler. İstanbul'a ve bazı Batı illerine göç ettiler. Güngör 1994 yılında büyük ihtimalle Hizbullah mensubu militanlarca kaçırıldı. Bir daha kendisinden haber alınamadı. Hizbullah bölgedeki tüm dinî oluşumların kendisine iltihakını istiyordu. Gönüllü olarak iltihak etmeyenler veya örgütün isteklerini yerine getirmeyenler cezalandırılıyordu. Molla Ubeydullah Daların (ö. 1992), Ülkücülük'ten radikal İslâmcılığa geçen Mehmet Sümbül'ün (ö. 1999), radikal Nurcu cemaat lideri İzzettin Yıldırım'ın (ö. 2000) ve daha birçok tanınmış kişinin Hizbullah tarafından infaz edildikleri basına yansıdı. Güngör'ün kaçırılması, dinî lideri Molla Güzelsoy'un da tedavi için gittiği İran'daki vefatı (1996) sonrasında Menzil grubu tasfiye olmuş oldu.

17 Ocak 2000 günü İstanbul Beykoz'da başlayan Hizbullah operasyonu sonucunda ise örgüt lideri Hüseyin Velioğlu ve çok sayıda militan güvenlik kuvvetleri tarafından öldürüldü, bir kısmı yakalandı. Soruşturmalar sırasında kamuoyuna "mezar evler" olarak yansıyan konutlara ulaşıldı. Bu evlerin sorgulama mekânları olarak kullanıldıkları belirlendi. Haklarında idam kararı çıkanlar, bu evlerin bodrumlarına ya da bahçelerine gömülmüşlerdi.

---

104 Güzelsoy, *İlmi ve Siyasi Tahliller*, s. 125-6.

105 Bkz. Çitlioğlu, *Tahran Ankara Hattında Hizbullah*, s. 94-100.

106 Bu polemiğin *Hira* dergisinin 1994 yılı Eylül-Aralık sayılarına nasıl yansıdığını görmek için bkz. Çitlioğlu, *a.g.e.*, s. 105-7.

107 Çitlioğlu, *a.g.e.*, s. 115.

2.6. Mirzabeyoğlu'nun Radikalizmi: İBDA

1950 doğumlu Salih Erdiş'in dedesi İzzet Bey, Şeyh Said isyanı sırasında 1926 yılında devlet güçleriyle girdiği bir çatışmada öldürülmüştü. İzzet Bey'in Muş kökenli aşireti mecburi iskâna tabi tutulunca baba Muhammed Şerif, Konya ili sınırlarına yerleşti. Erdiş soyadını "Cumhuriyet zorlaması" diye reddeden ve bunun yerine *Gölge* dergisindeki (1975) şiirlerinde kullandığı müstear soyadını benimseyen Salih Mirzabeyoğlu, her zaman Kürt asıllı soyuyla ve ailesinin geçmişiyle övünmüştür.

Kader onu, Türk milliyetçiliğini İslâmcılık içerisinde yoğurmak isteyen bir üstatla, Necip Fazıl'la bir araya getirecektir. *Gölge* dergisi etrafında toplanan gençler ve bu arada derginin başarılı kalemlerinden Mirzabeyoğlu, Necip Fazıl'ı "en büyük üstat" kabul etmektedir. Bu ekibin önemli bir kısmı daha sonra kurulacak Akıncılarda etkili vazifeler alırlar. Bazıları il ve ilçe teşkilatlarına başkan olurlar. Dinamik ve militanca tavırlarıyla dikkat çeken, kendi aralarındaki birlikteliklerini de hiç bozmadan devam ettiren ekip, zaman içinde dernek genel merkezinin direktifleri dışında bir hareket çizgisi tutturur. Kur'an, bayrak ve silah üzerine yemin türünden uygulamalar Akıncıların pratiğinde yoktur.[108] İstanbul'daki haraç toplama, adam dövme eylemleri genel merkezi oldukça rahatsız etmektedir. Hatta silahlı eylemlere geçmek istemektedirler. Bu teklifi Erbakan'a götürdüklerinde, Erbakan'ın "daha mantar tabancanız bile yok" diyerek onları 'refüze' ettiği söylenir.[109]

Esas ayrılık *Akıncılar* dergisinin yayına çıkmasından sonra belirir. Öncelikle eski *Gölge* ekibi bu yeni dergide, Necip Fazıl'ın Erbakan aleyhine yazmış olduğu ve onun kişiliğini hedef alan "Rapor"ları tefrika etmek istemektedir. Bu talep kabul edilmez. Bunun üzerine Mirzabeyoğlu ve arkadaşları Akıncılardan koparak alternatif *Akıncı Güç* dergisini çıkartırlar. Dergilerinde, Akıncı gençleri "... provokasyona gelmeme gibi klişelerle ... kendilerini basitliğe, miskinliğe, mıyışmaya, şahsiyetsizliğe, korkaklığa, 'olmanın çilesini çekmek yerine olmuş görünmenin zevkini sürmeye' yöneltmeye çalışanları ... sırttan lüzumsuz boş çuval atar gibi silkeleyerek atmaya ... ve metotlu ve sistemli bir hareketin içerisine girmeye" çağıran

108 Bkz. Metiner, *Yemyeşil Şeriat*, s. 49-50.

109 Fethi Çalmuk, "Necmettin Erbakan", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 567.

Ak-Güç'çüler,[110] kurdukları İKP-C'yle (İslâm Kurtuluş Partisi-Cephesi) örgütlenirler. Mirzabeyoğlu burasını, "İBDA-C'yi mayalandıran önderlerin kurdukları" bir örgüt olarak tanıtmaktadır.[111] Fakat 1980 darbesinin de tesiriyle örgüt taban bulamadan etkisizleşir.

1980'den sonra yola İbda ile devam edilir. İbda ismi, doğuş, zuhûr anlamına gelen bir Arapça sözcüğe dayanmaktadır. "Şeyh (Arvasî), Üstad (Necip Fazıl) ve Kumandan (Mirzabeyoğlu)" İbda'nın 'troyka'sını temsil eder. İlk ikisinin maneviyat âleminde, "cinler, melekler, şehitler, veliler ve diğer bildik soydan olmayan varlıklarla" hareketi denetledikleri düşünülür.[112] Mirzabeyoğlu, bizzat Necip Fazıl tarafından İbda misyonuyla vazifelendirildiğini ileri sürmektedir. Bu misyonu şöyle açıklar: "Büyük Doğu'nun 'niçin' buudunu heykelleştirmekle mükellefim. Altına bizzat sığınanların temin edeceği en umumi keyfiyet şemsiyesini, yani İbda'yı açmış bulunuyorum." Yani İbda, fikrin eyleme dönüşmesi, projenin somutlaşmasıdır. Bu misyonun arkasında Üstad vardır. Şöyle devam eder: "Rahmetli üstadımız, beni yetiştirme misyonunun her an bitişikliği içinde ve mütefekkir yetiştiren mütefekkir çehresiyle, yapanı yaptırandır. Atı koşturan süvari! Fail olmak yerine münfail sıfatta!"[113] Said Nursî'nin de rüyasında gördüğü bir temsil planı ve kadro hareketi olarak İbda'yı tanıtan Mirzabeyoğlu, "... ne Türkiye'de ne de dünyada Büyük Doğu-İbda fikriyatının dışında bir anlayış ve sistem yoktur" iddiasında bulunur.[114]

Seksenli yıllarda faaliyete geçen İbda Yayınları Mirzabeyoğlu'nun kitaplarını yayımlamaya başlar. Bu arada, laikliğe aykırı yazılardan veya devlet ve Atatürk düşmanlığından dolayı birbiri peşine kapatıldıkları için toplam sayıları 10'u bulan *Tavır, Karar, Ak-Doğuş, Ak-Zuhur, Öfke, Oluş, Tahkim, Taraf, Akın Yolu, Genç Adam* dergileri İbdacıların periyodikleridir. Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü*'nde açıklanan Başyücelik Devleti'ni kuracak İslâm inkılabını "bir nevi aydın aristokrasisi" sayan ve sıkı bir ideolojik eğitimle bu seçkin sınıfın teminini zaruri gören Mirzabeyoğlu,[115] "Ak-Doğuş grubu" adında bir oluşum kurdurur.[116] İbda'nın eylem cephesi

---

110 *Akıncı Güç*, 3 (15 Temmuz 1979), s. 2.

111 Mirzabeyoğlu, *Adımlar: 1984'den 1996'ya*, İstanbul, 1997, s. 180.

112 Mirzabeyoğlu, *Tilki Günlüğü (6. Cilt)*, İstanbul, 1994, s. 258.

113 Mirzabeyoğlu, *Adımlar*, s. 13.

114 Mirzabeyoğlu, *a.g.e.*, s. 32, 84.

115 Mirzabeyoğlu, *a.g.e.*, s. 45.

116 Ak-Doğuş'un ilkeleri ve tüzüğünün metni için bkz. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 177-81.

ise İBDA-C'dir. Silahlı mücadeleyi yöntem olarak seçerler. Bombalama, silahlı saldırı türünden eylemlerle örgüt tanınır. Bazı büyük suikastların ardından hadisenin İBDA-C tarafından üstlenilmesi, örgütün şöhretini yükseltmek için başvurulan bir taktik olmalıdır. Zira bu tür eylemlerde güvenlik güçleri daha başka örgütlerin izlerine ulaşmıştır.[117]

İbda'nın bu eylemleri, radikal olsun, olmasın diğer dinî cemaatler tarafından tasvip görmez. Ayrıca İbdacıların "tek yol bizim yol" tavrı özellikle diğer radikaller ile İbda'yı karşı karşıya getirmiştir. *Tavır* dergisinin 'parajüt' başlıklı iktibas sayfasında, *İnsan, İslam, İcmal, Sızıntı, Mektup, İktibas, Girişim* gibi dergilerin çeşitli yazıları alaya alınır. Bilhassa Fethullah Gülen, "uzlaşmacı bir kişilik" olarak hedef tahtasına konur. Ağır küfürler eşliğinde devlet ajanlığıyla suçlanır.[118] İbda'yı provokasyonlara alet olmakla suçlayan ya da müslümanlar arasında gözetilmesi gerekli hukuku hiçe saydıkları ithamında bulunan Fehmi Koru ve Hüsnü Aktaş gibi tanınmış yazarlar örgüt militanlarınca dövülürler. İslâmî kitap fuarlarına dahi bu gerginlikler taşınır. Humeynî posterlerini stantlarına asmış 'İrancı' yayınevinin hemen karşısındaki İbda standında padişah Yavuz Selim'in resmi asılıdır. Karşılıklı sözlü sataşmalar büyük bir kavgayı ateşler ve her iki taraftan onlarca yaralıya mal olan bir sokak çatışması yaşanır. Üstadı gibi Ehl-i Sünnet'i "mutlak ve pazarlıksız bir çerçeve" gören Mirzabeyoğlu, bu olayı "Şiîlerin Küçük Çaldıran Hezimeti" olarak kitabına aktarır: "İrancı ibişler derslerini almışlardır."[119]

Kürtlük davası Mirzabeyoğlu'nun düşüncesinde önemli bir ağırlık taşır.[120] Gerçekleştirecekleri İslâm inkılâbı sadece Türkleri değil Kürtleri de özgürleştirecektir. Bunun için Doğu ve Güneydoğu'da faal bir silahlı örgüt kurduğunu söyler ve bu örgütün PKK ile çatışmak suretiyle devletin oyununa gelmeyeceğinin altını çizer; zira devlet -tıpkı Hizbullah'ınki gibi- bir çatışmayı arzulamaktadır.[121] Diğer radikal İslâmcılar gibi İbdacılar

---

117 Örneğin İBDA-C tarafından üstlenilen bir bombalama eylemi (30 Aralık 1994) sonucu hayatını kaybeden yazar Onar Kutlar'a yapılan saldırının, aslında PKK tarafından gerçekleştirildiği, soruşturmanın ilerleyen safhalarında emniyet birimlerince açıklanmıştır, bkz. *Cumhuriyet Ansiklopedisi 1981-2000*, c. 4, s. 431. Ayrıca bkz. Mirzabeyoğlu, *Tilki Günlüğü*, s. 389.

118 Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 170, 173.

119 Mirzabeyoğlu, *Adımlar*, s. 75, 97.

120 Mirzabeyoğlu'nun Kürt sorunu hakkındaki görüşleri için bkz. *a.g.e.*, s. 130-84.

121 Mirzabeyoğlu, *Tilki Günlüğü*, s. 173-7.

da Şeyh Said ve ayaklanmasını saygı ve sitayişle anarlar. Onun ölüm yıldönümündeki taziye ilanlarının altına, nefret ettikleri İran bağlılarının dergisi *Tevhid*'le yan yana imza koymakta bir beis görmezler.[122]

Daha çok "otobiyografik roman" olarak tanınan *Tilki Günlüğü* serisi, Mirzabeyoğlu'nun tutmuş olduğu günlükleri içerir. Günlük hatıralara rüyalar ve hayaller eşlik eder. Bazen sayılar ve harflerle şifrelemelere gidilir veya şifreler çözülür. Bazen de okuyucuya anlamsız gelen kelimeler art arda sıralanır. Kitap kimilerine göre ancak Hurufî bir yöntemle çözümlenecek önemli şifreleri ihtiva etmektedir. Sanki o "ledünnî ilim"le yazılmış esrarlı bir tasavvuf kitabıdır. Fakat güvenlik birimleri bu kitabı bir eylem günlüğü olarak değerlendirmiş, yazılı hatıraları da itiraf telakki etmiştir. İBDA-C adlı terör örgütünün yöneticisi olmak savıyla 1998 yılında tutuklanan ve idam hükmü giyen Salih Mirzabeyoğlu'nun suç dosyası, *Tilki Günlüğü*'ne geçtiği hatıraları nedeniyle oldukça kabarıktır.

2.7. Nurcu Radikalizm

Türkiyeli rejim muhalifi radikallerin ilklerinden sayılan, "en mukaddes maksadım şeriatın bütün ahkâmını tamamen icra ve tatbiktir" sözlerinin sahibi Bitlis-Hizan'lı Said Nursî'den geriye kalan Nurcu hareketin mirası, ağırlıklı olarak Yeni Asya, Fethullah Gülen cemaati gibi uzlaşma taraftarı oluşumlarca sahiplenilmiştir. Ancak bu cemaatler arasında saklı kalan bir radikal damar 1980 sonrasında kendini açığa vurarak temayüz eder. Söz konusu radikaller, İslâmî kesimde daha çok "radikal Nurcular", "Kürtçü Nurcular" ya da "Med-Zehracılar" olarak adlandırılan çevredir.

Genellikle Şeyhanzade ismiyle anılan, Ankara İlahiyat Fakültesi'nden mezun Kürt asıllı bir Nurcu olan Sıddık Dursun'un 1982'de İstanbul'a gelerek Tenvir Neşriyat'ı kurması bu çevrenin oluşumunun ilk adımı sayılabilir. Yayınevinin kuruluş amacı, Nursî'nin eserlerini kapsayan Risale-i Nur Külliyatı'nı aslına uygun olarak yeniden neşretmektir. Zira diğer Nurcu grupların yayınevleri bu külliyatı basarlarken yüzlerce kelimeyi, cümleyi, paragrafı, hatta bölümü kitaplardan çıkartmışlardır. Bu durum, 12 Eylül'ün ihtilal konseyi tarafından bu eserleri incelemekle görevlendirilen bilirkişilerin raporlarına bile yansımıştır. Bir raporda, son yıllarda yapılan Risale-i Nur baskılarında, rejime, kanunlara zararlı cümlelerin çıkartılmış olduğu ve eserlerin böylece ahlaki kitaplar hâline

122 Bkz. *Girişim*, 57 (Haziran 1990), s. 39.

dönüştüğü belirtilmiştir. Bu gerekçelerle Tenvir, kitaplardan çıkartılmış olan "Münafıklar" ve "Vehhabiler" bölümünü de ekleyerek ve tespit edilen diğer tahrifatı da çoğu zaman orijinal Osmanlıca yazma nüshalara müracaatla düzelterek Risale-i Nur Külliyatı'nı tekrar basar.[123]

Şeyhanzade, söz konusu tahrifatta, "Nurculuğun içine sızmak suretiyle veya dışarıdan mahirane yöntemlerle Nurculuğun asliyetini bozarak bu hareketi rejime zararsız ve onunla uyumlu hâle dönüştürmek isteyen" odakların parmakları olduğunu düşünmektedir. Zaten Nurculuğun içinde olduğu parçalı hâl, Nursî'in tabiriyle, "bazen dost suretinde, bazen talebe suretiyle daireye hulul eden, ... (ve) himmetleri parçalayan" ihanet şebekelerinin oyunlarının neticesidir.[124] Şeyhanzade, sapkınlık olarak gördüğü gelişmeleri, bir Nurcu grubun "hoşgörü" toplantısına katılan Iraklı ilahiyat profesörü Muhsin Abdülhamid'in konuşmasını aktararak izaha çalışır. Profesör, ev sahiplerine şöyle seslenmiştir: "Sizler böylece rejimi çok mülayimâne gösteriyorsunuz. O hâlde neden elli yıl bu sistem Bediüzzaman'a her nevi zulmü, işkenceyi yapmayı reva gördü? Kendisi sürgünlerde, hapishanelerde çürütülmeye çalışıldı. On dokuz sefer zehirlendi... Bu gerçekleri sizler saklıyorsunuz!"[125]

Belirttiğimiz şekilde gelişen kitap basım gayreti, başka faaliyetleri beraberinde getirir. İsmini, Nursî'nin Van'da kurmak istediği, dinî ilimlerle pozitif bilimlerin beraberce okutulduğu bir üniversite olacak Medresetü'z-Zehrâ'dan alan Med-Zehra vakfı kurulur. Ayrıca 1989 yılında *Da'va* dergisi çıkartılır. "Gerçek tevhidî çizgideki tüm müslümanlarla, ırkı-mezhebi ne olursa olsun ittihadı vesile telakki edecekleri"ni söyleyen *Da'va*, bu sözlerini doğrulayıcı ve diğer Nurcularla olan farklılıklarını bârizleştirici biçimde Ayetullah Humeynî'nin ölümü vesilesiyle sayfalarında büyük bir taziye ilanı yayımlar.[126] Dergideki "Kürt" vurgusu hemen dikkat çeker. Yer yer Kürtçe şiirlere rastlanmakta, zaman zaman Nursî yerine Kürdî lakabı zikredilmektedir. Bu Nurcu ekolün Güneydoğu'daki Hizbullah grubunun strateji ve yöntemlerini onaylamadığı anlaşılmaktadır.[127]

---

123 Bkz. M. Sıddık Şeyhanzade, *Nurculuğun Tarihçesi*, İstanbul: Tenvir Neşr., 2003, s. 492-3.

124 Şeyhanzade, *a.g.e.*, s. 471.

125 Şeyhanzade, *a.g.e.*, s. 520.

126 *Da'va*, 2 (Haziran,Temmuz 1989).

127 Bkz. Adem Şeker, "Kürdistan'da İkinci Kerbela Faciası Yaşanıyor", *Da'va*, 66-67 (Ekim, Kasım 1995).

Şeyhanzade mevcut sistemin karşısında olduğunu saklamaz. Düşüncesindeki alternatif devlet modelini açıklar. Ulus devletçiliğini eleştirir. Bazı İslâmcıların "sivil toplumcu" uzlaşma arayışlarını tenkit eder. Halkları müslüman tüm ülkelerin tek bir İslâm Milleti sancağı altında birleşmeleri gerektiğini söyler.[128] Milli Görüş partilerini İslâm'la özdeşleştiren grupları tasvip etmediklerini dile getiren Şeyhanzade, "İslâm dışı sistemlerle hiçbir zaman için barışmamak, anlaşmamak, bütünleşmemek müslümanların şiarı olmalıdır" tespitinde bulunur.[129]

Ağrı-Patnos doğumlu İzzettin Yıldırım da Med-Zehra'nın önde gelen isimlerindendir ve Eskişehir merkezli çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. O da Şeyhanzade gibi Nurculuğu, "manasız bir kültür hareketi" değil, "iman ilkelerinin hayata aktarılmasıyla tamamen bir İslâm toplumu meydana getirecek köklü bir inkılâp hareketi" olarak anlar.[130] Ancak, Yavuz'un bildirdiğine göre, İslâmcılıkla Kürtçülük arasındaki sınır konusunda çıkan görüş ayrılığı neticesinde Kürt kimliğini daha öne çıkarmak niyetinde olan Yıldırım ve arkadaşları 1990 yılında Zehra Vakfı'nı kurarak bir bölünmeye neden olurlar.[131]

Medresetü'z-Zehrâ üniversitesi için ilk adımı Zehra Vakfı atacaktır. Van'da satın alınan arsa üzerinde ilk aşamada bir lise açılması tasarlanır. Ayrıca bu grup, 1992'de *Nûbihar* adlı Kürtçe-Kirmanca bir dergiyi yayın hayatına sokar. İlk sayılarından itibaren bu dergi Kürt sorununun İslâmî açıdan tartışıldığı bir platform vazifesi görür. *Nûbihar*'ın genel yayın yönetmeni Sabah Kara, *Özgür Gündem* gazetesinin kendisiyle yaptığı röportajda dergisini, "İslâmî bir inanca sahip olan ve hem Kürtlerin hem de diğer milletlerin kurtuluşunu bu ideolojide gören müslüman ve yurtsever Kürtlerden yana Kürtçe bir dergidir" diye tanıtır.[132] Zehra grubu daha sonra 1993'te eski radikal Metiner'in yönetimindeki daha liberal ve çok sesli *Yeni Zemin* dergisinin çıkışına destek verecektir. Öyle anlaşılıyor

---

128 Bkz. Şeyhanzade, "Tevhide Dayalı Devlet Modeli", *Da'va*, 39 (Haziran 1993), s. 11-24.

129 Şeyhanzade ile söyleşi, *Da'va*, 58-59 (Ocak-Şubat 1995).

130 İzzettin Yıldırım ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1994), s. 51.

131 M. Hakan Yavuz, "Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 292. Nurcu radikal gruplar hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Fulya Atacan, "A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities", *Middle Eastern Studies*, 37/3 (2001), s. 111-144; Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 122-5.

132 Serdar Şengül, "İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 534.

ki Yıldırım'ın Kürt İslâmcılar üzerinde gittikçe artan etkisi Hizbullah'ı rahatsız etmiştir. 29 Aralık 1999'da örgüt militanları tarafından Üsküdar'daki evinden kaçırılan Yıldırım, Hizbullah operasyonları sonrasında 28 Ocak 2000 tarihinde Kartal'daki bir "mezar" evde ölü bulunur. Ondan geride, Zehra grubuna yazdığı bir vasiyetname kalmıştır.

2.8. Ehl-i Kur'an Radikalizmi

Başlıktaki Ehl-i Kur'an adının, 19. yüzyılda Hindistan'da vücut bulmuş meşhur Ehl-i Kur'an hareketiyle organik hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Düşünsel ilişki ise sadece belli konulardaki benzerliklerle sınırlıdır. Ehl-i Kur'an, seksenli yıllarda Türkiye'de Kur'an okuma ve tefsir çalışmalarını faaliyet merkezlerine alarak yola çıkan ve İslâmî çevrelerde tahfîf maksatlı ve negatif anlam yüklü bir adlandırmayla "mealciler" diye şöhret bulan,[133] karakteristiği belirgin ekol için seçtiğimiz bir sıfat olarak anlaşılmalıdır. Hindistanlı Ehl-i Kur'an ile Türkiye'deki söz konusu oluşumların düşüncelerinin, belki, "Kur'an dinin yegâne kaynağıdır", "onu anlamak için yine Kur'an'a başvurulmalıdır ve bu yüzden tefsir kitaplarına ihtiyaç yoktur", "hadisler din değil, dinin tarihidir" şeklindeki bazı hükümlerde benzeştiği söylenebilir. Ancak konumuz olan Türkiyeli ekol, radikal bir kimlikle kendisini açığa vurmuştur ve genellikle Kur'an merkezli bilinç bu siyasi duruşla bütünleşerek ekolün temel karakteristiğini oluşturmuştur.

Seksenli yılların başından itibaren başta Ankara olmak üzere daha çok üniversitesi bulunan büyük şehirlerde başlayan "Kur'an çalışmaları", küçük ve genellikle birbirinden bağımsız gruplarca yürütülmekteydi. Bu çalışmaların müdavimlerinin maksadı, mümkün olduğunca, "geleneksel din"in yorum ve katkılarından bağımsız biçimde Kur'an'ı anlamak ve bu anlayış doğrultusundaki bir İslâm'ı kişisel ve toplumsal seviyede pratiğe geçirmekti. Söz konusu grupların bir kısmı bu çalışmalarıyla ve pratize ettikleri dinî yaşam tarzlarıyla onların fikirlerine katılmayan geleneksel çevreler nezdinde dahi göz doldurdular. Fakat diğer bazı gruplar keskin eleştirilerin odağı oldular. Gelen eleştiriler, hadis külliyatını ya da mezhebî, fıkhî, tasavvufî geleneği reddedişlerinden ziyade, onların kişilikleri ve dindarlıkları üzerine yoğunlaşıyordu. Zira bînamazdılar, kadın-erkek münasebetlerinde alışılmışın dışında serbesttiler, ukala ve üstten

133 Bkz. Aktaş, *İslamî Hareket ve Yöntem*, s.136; Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 200-4.

bakan bir tutumları vardı. Üstüne üstlük yüce kitaba saygısızdılar: "Ellerinde sigara, Türkçesinden Kur'an okuyorlar ve ahkâm kesiyorlardı!"

Belki de pratikten çok teorik yönlü çalışmaları nedeniyle Ehl-i Kur'an oluşumlarından geriye önemli hacimde yazılı malzeme kalmıştır. Bu malzeme içinde yer alan *İktibas* ve *Haksöz* dergileri, yukarıdaki bölümlerde adlarını sıraladığımız onlarca dergi arasında en istikrarlıları olarak hâlâ yayınlarını sürdürmektedir. Bu dergilerin, üzerinde daha geniş duracağımız düşünce dünyaları dışında onlar kadar politize olmamış iki derginin çevresinden daha söz edilebilir. Bunlardan ilki, Çakır'ın "gerçek mealciler" diye tanıttığı,[134] 1988'de çıkmaya başlayan *Kalem* dergisi çevresidir. Şeref Çavdar, Süleyman Kalkan, Mehmet Ali Baltaşı, Mehmet Yaşar Soyalan, Mehmet A. Ersin gibi isimlerin yazdığı bu dergi, seksenlerin sonlarındaki en üst seviyede siyasallaşmış radikal atmosfer içinde fazlaca teorik düzeyde duran söylemiyle oldukça sönük kalmış ve bu yüzden devamlı olamamıştır.

Diğer dergi *Kelime* ise 1986 yılında Konya'da çıkmaya başladı. *Kelime*, Murat Kapkıner ve Metin Önal Mengüşoğlu'nun şiir ve öykülerinden daha ziyade, Said Çekmegil'in damadı Hikmet Zeyveli'nin meal tenkitleri ve eleştirel hadis tahkikleriyle tanınır ve tutulur oldu. Said Şimşek Kur'an, Mikail Bayram da İslâm Tarihi sahasındaki araştırmalarıyla dergiye katkıda bulundular. *Kelime*'nin muhtevasını ithal gündemlerin oluşturmayacağının altını çizen derginin sahibi, piyasadaki diğer dergilerle farklılıklarını ilk sayıda eleştirel tarzda açıklarken, aslında dönemin radikalizm görüntüsünü kalemiyle belirginleştiriyordu: "Dahili etkinliklerle doyuma ulaşamayanlardan kimileri doygunluğu dış kaynaklarda arar. Devrimci olarak İran, kavgada inatçı olarak Filistin, kahraman olarak Afgan'ı bulur. Gündem saptanmış, konu bulunmuştur... Ölüler, cephe haberleri, marşlar, tanklar, ihanetler, zafer işaretleri... Başkalarını alkışlamak kadar kolay başka ne olabilir?"[135]

İlk sayısı 1981'de Ankara'da çıkan *İktibas* ise başlı başına bir fenomendir. Derginin sahibi Kırşehir-Mucur doğumlu Ercümend Özkan (ö. 1995) eski bir Hizbü't-Tahrîr'cidir. Bu nedenle hüküm giyer. 1967-1970 arasını hapiste geçirir. Özkan, Hizbü't-Tahrîr'in Türkiye'de bir İslâm devleti kurmak için gelmediğini, Türkiye dışında kurulacak bir devleti Türkiye'nin yok etmesini önlemek için geldiğini anlamış ve örgütten

134 Çakır, *a.g.e.*, s. 203-4.

135 Murat Kapkıner, *Kelime*, 1 (1986), s. 2-3.

ayrılmıştı. Ayrıca Hizbü't-Tahrîr ihtilalciydi. İhtilal, ikrah doğururdu. İnsanların değişerek çevrelerini değiştirmeleri ise doğal ve sünnetullaha uygun olandı. Hizbü't-Tahrîr'in Kur'an ile hadisleri eşit kaynaklar olarak görmesi de Özkan'a doğru gelmiyordu.[136]

İktibas'ı çıkartmaya başlamasıyla birlikte Özkan tüm enerjisini, gayri İslâmî saydığı "kirler"den İslâm'ı arındırmaya yöneltti. Ona göre, dine gelenek yoluyla girmiş tasavvufî, fıkhî ve mezhebî görüşler temizlenmeliydi. Ayrıca modern Batılı ideolojiler kanalıyla İslâm'a sokulan hümanist, sosyalist ya da demokratik-laik anlayışlardan din arındırılmalıydı. Bunlar sağlanmadan verilecek siyasal mücadele sağlıksız olacaktı. Bu ise "Kur'an İslâmı"nın mücadelenin temeline yerleştirilmesiyle mümkündü. Yani o hem sisteme karşı, hem de geleneksel dinî gruplara karşı bir savaşım vermek mecburiyetinde kalmıştı.[137] Bu nedenle tarikatların ve medrese kökenli geleneksel çevrelerin boy hedefi olmaktan kurtulamadı. İran Devrimi'ni hep destekledi; fakat bir itaat bağı ile bağlanmayı sıhhatli görmedi.

İktibas çevresi, İslâmî hareketten ne anladığını dergilerinde açıkladı. Buna göre, Kur'an merkezli düşünsel arınmayı gerçekleştirmek, değişimi ve iktidarı hedeflemek hareketin "tevhidî" sayılmasının gereklerindendir. Hareket, hayatın siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik tüm yönlerini kapsamalı, bölgesel ve kavmî değil evrensel olmalıdır. "Amaca götüren her yol meşrudur" gayri ahlakîliğini taşımamalı, İslâmî bir yöntemle, tavizsiz şekilde ve örgütlü yürütülmelidir. Toplumsallaşmak için açık olunmalı, ilkeler ve program sadece hareket üyelerince değil toplumun tümü tarafından bilinmelidir.[138] Hareket, devlete, halka ya da bireylere karşı terör yoluna başvuramaz. Fikirleri kabul ettirmenin yolu zorlamadan geçmez. Şiddet uygulamanın örneği ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in hayatında bulunmaktadır.[139]

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı nasıl anladığının ve uyguladığının karşılığı olan Sünnet, Ehl-i Kur'an oluşumlara göre, "zan ifade eden" hadisten

---

136 A. B. Bircan, M. K. Atalar, *Ercümend Özkan ile İslamî Hareket Üzerine*, Ankara, 1997, s. 341-2, 345.

137 Alev Erkilet, "Ercümend Özkan", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 688-9. *Haksöz* çevresinin benzer görüşleri için ayrıca bkz. Toplu Çalışma, *İslamî Kimlik: İlkeler ve Hareket*, İstanbul, 1996, s. 28, 73.

138 A. B. Bircan, M. K. Atalar, "İslamî Hareket -Bir Tanım Denemesi-", *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 16-7.

139 "İslam ve Terör (Dehşet)", *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 11-2.

farklı bir olgudur. Hadislerin doğrulanması, klasik hadis usulü yöntemleriyle değil, ancak onları Kur'an nasları ışığında kritik etmekle hâsıl olur. Bu görüşlerde *İktibas*'la büyük ölçüde mutabık olan *Haksöz* dergisi çevresi, konumuz olan radikal tarzın diğer bir dikkate değer temsilcisidir. İstanbul'da, eski Milli Mücadeleci Hamza Türkmen'in yönetiminde 1991'den bu yana çıkan dergi, daha aktivist bir mücadele anlayışını ve direnişçi bir eylemliliği savunmakta, hareketin tavizsizliği, uzlaşmazlığı, örgütlülüğü ve ilkeliliği üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Özkan'ın tebliğ amaçlı yasal bir İslâm partisi kurma fikrine, "altyapısızlık" ve "mücadele safhasının uygunsuzluğu" gerekçeleriyle Türkmen'in karşı çıktığı anlaşılmaktadır.[140]

Ortadoğu'daki bazı oluşumlarda rastladığımız, muhtevasında hareket ilkelerinin vaz'edildiği risale türü eserlerin yayımı, yerli radikal çevrelerin pratiklerinde pek yer almayan bir uygulamadır. Fakat *Haksöz* çevresinin çalışması olan *İlkeler ve Hareket*, bu tür literatürün Türkiye'deki derli toplu bir örneği olarak görülebilir. "Ancak ilkesel temelde yükselen bir yapılanmanın ve bu yapılanmanın öncülüğünde gerçekleşecek bir mücadelenin İslâmî mücadele olmayı hak edeceği" yargısı doğrultusunda kaleme alınan bu kitap, çoğu radikal oluşumca benimsenen "başlangıç aşamasında kimlik ve ilkeler gizlenmelidir" anlayışının bu çevrede kabul görmediğinin de bir kanıtı sayılmalıdır.[141] *İktibas* çevresi "İslâm şiddeti onaylamaz" biçimindeki bir sadelikte konuyla ilgili görüşlerini açıklıyorken; *Haksöz* çevresi, Kur'anî 'kıtal' (sıcak savaş) kavramına gönderme yapar ve İslâmî hareket adamlarının "kıtal zorunluluğuyla karşı karşıya kalan diğer İslâmî çalışmaların eylemlerini eleştirmekten ziyade anlamaya ve haklılığı oranında sahiplenmeye çalışmaları" gerektiğini açıklar.[142] *Haksöz*'ün ilkeleri, tipik Kutub'çu merhaleli hareket yöntemini esas alan özellikler taşımaktadır.[143]

---

140 Bkz. Hamza Türkmen, "Dayanışmada Ölçü ve Açıklanmamış Bir Özeleştiri", *İktibas*, 205 (Ocak 1996). Bu makale, Özkan ile Türkmen'in 1980 öncesine dayanan "birliktelik" oluşturma çabalarına ve daha sonraki ayrışma noktalarına işaret etmesi açısından ayrıca önemli bir yazıdır.

141 Bkz. *İslamî Kimlik: İlkeler ve Hareket*, Toplu çalışma, İstanbul, 1996, s. 8. Gizlilik hakkındaki görüşleri için bkz. *a.g.e.*, s. 63-5. İlkelilik hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Rıdvan Kaya, *İslamî Kimlik: Mücadele ve Muhasebe*, İstanbul: Ekin Yay., 2006, s. 32-3.

142 Bkz. *İslamî Kimlik*, s. 73.

143 Bkz. *a.g.e.*, s. 60-74.

3. İslamcı Radikalizmin Ulaştığı Durum: Özellikler, Başarılar, Zaaflar

Yukarıda tanıtılan radikal ekol ve hareketler, Türkiye dışındaki halkı müslüman diğer ülkelerde karşılık bulacak düzeyde güçlü uluslararası ilişkiler içine girememişlerdir. Dolayısıyla diğer ülkelerin İslâmcılarından bu hareketlere dönük organik bir itaat bağı da oluşmamıştır. Erbakan gibi küresel politik çevrelerde tanınan ve İhvân, Cemaat-i İslâmî benzeri köklü İslâmî teşkilatlar tarafından sevilip sayılan bir karizmatik liderin başında bulunduğu Milli Görüş'ün de içinde olduğu adı geçen oluşumların hiçbiri, yerelliği aşacak bir performansı gösterememiştir. Tüm bu hareketler gerek Mısır'ın gerekse Afganistan ve İran'ın radikal tecrübelerinden büyük ölçüde beslenmişlerdir. Ancak hiçbiri, işledikleri onca evrenselci motife rağmen belli bir yabancı ekolün Türkiye şubesi olarak çalışmamıştır. Mert, Türkiye İslâmcılığı'nın "Osmanlı'nın çöküşü" travmasının körüklediği ve "parlak geçmişle övünme" ihtiyacının eşlik ettiği milliyetçi sâikler nedeniyle bölgedeki radikal söylemlerle güçlü bağlar kuramadığından bahsetmekte, Türk milliyetçiliğinin Araplara ilişkin tarihsel küskünlüğünün, bu nedenle İslâmcılar nezdinde aşılamadığını ileri sürmektedir.[144]

Arap dünyası, Hint alt kıtası ve Güneydoğu Asya'nın radikal hareketlerinin teori ve pratiğine net olarak damgasını vuran Selefîliğin, Türkiye'deki radikal çevrelerdeki etkisi oldukça dar çaplıdır. Bu özelliğin Türkiye'ye mahsus bazı sosyo-kültürel şartlardan kaynaklandığı tezini bu makalenin birinci bölümünde açıklamıştık. Daha çok Vehhabîliğin bir uzantısı olarak görülen Selefîlik, hem Suudî'lerin ideolojisi olarak anlaşılması, hem de Osmanlı mirasının ve modernizmin etkisinin Türkiye'de üst seviyelerde olması nedeniyle Türkiye'de bir itibar zemini bulamamıştır.[145] 2000'li yıllarda gündeme giren ve Kasım 2003 İstanbul bombalamalarıyla açığa vuran Selefî yapılanma ise, Türkiye'deki yerel dinî-siyasi dinamiklerle bağlantılı olmaktan ziyade, Afgan Cihadı'nın ardından başlayan iç savaşta ve Taliban döneminde temayüz eden el-Kaideci enternasyonal

144 Mert, "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", s. 416.

145 Aktaş, *İslamî Hareket ve Yöntem*, s. 134. İslâmî hareketler üzerine araştırmalarıyla tanınan Fransız akademisyen Olivier Roy, "her zaman Türkiye'deki fundamentalist çevrelerde, günümüzdeki diğer ülkelerin İslâmî çevrelerinde eksik olan eleştirel bir kafa yapısı ve felsefi bir düşünme tarzını bulduğunu" söyler, bkz. Roy, *Küreselleşen İslam*, çev. H. Bayrı, İstanbul, 2003, s. 7.

Cihadî Selefîlikle bağlantılı görünmektedir ve çok marjinal gruplaşmaları içermektedir.

Bu bağlamda Türkiye'deki dinî radikalizmin şiddet ve terörle alakası üzerinde bazı tespitlerde bulunmak yerinde olur. 12 Eylül 1980 öncesi anarşi atmosferinde Akıncı gençlerin bellerindeki silahlar savunma amaçlıydı. Akıncıların son genel başkanı Güney, "Provokasyonlara, oyunlara, hile ve tuzaklara düşmemek, düzenin oyununa gelmemek için 102 şehidimizin acısını yüreklere gömmeyi yeğledik" demekte, Ülkücü ve solcuların büyük kısmının daha sonra kendilerini haklı bulduğunu ifade etmektedir. Zira "düzenin köhne duvarları kelle ile örülmek isteniyordu" ve "ortada piyonlar, kuklalar dövüştürülüyordu."[146] Radikal gazeteci ve yazar Yılmaz Yalçıner ve arkadaşlarının sonuçsuz kalan İran'a uçak kaçırma girişimleri (14 Ekim 1980), örgütsel yönü olmayan sansasyon amaçlı bir eylem görüntüsündedir. Üsküdar müftüsü Hasan Ali Ünal'ın öldürülmesinden (4 Temmuz 1982) bazı İslâmcılar mahkûm olmuş, ama arkasından bir örgüt çıkmamıştır. Kanlı Madımak Oteli hadisesinde de (3 Temmuz 1993) belli bir müesses örgütün izine rastlanmamış; ancak olaya karıştığı belirlenen çok sayıda kişi ağır mahkûmiyetlere çarptırılmıştır. 1995'te Gümüşhane Barosu başkanını katleden İzzet Kıraç'ın eylemi de aynı şekilde bireysel bulunmuştur.

Yukarıda tasnif edilen sekiz hareket arasında şiddeti açıkça yöntem olarak seçenler, doğrudan teröre bulaşan Kürt Hizbullahı ile, daha küçük çaplı eylemleriyle, ama şiddeti en üst düzeyde onaylayan söylemiyle İbda olmuştur. Bunlar üzerine gerçekleşenler dışında 1980-2000 arasındaki yirmi yıl içinde radikal İslâmcılara yönelik devletin emniyet güçlerinin geniş çapta iki operasyonundan söz edilebilir. Bunlardan ilki Batman ili merkezli İslâmî Hareket adı verilen yapılanmaya dönük operasyondur. Bu örgüt, gazeteci yazarlar Turan Dursun ve Çetin Emeç'i 1990 yılında öldürmekle suçlanmıştır.

Umut adı verilen diğer operasyon ise 'İrancı' olarak bilinen bir radikal çevreye dönük yapılmış, tutuklananların Kudüs Savaşçıları veya Tevhid-Selam örgütüne bağlı oldukları kamuoyuna duyurulmuştur. Bu operasyon daha büyük boyutlu bir suikastlar zinciriyle irtibatlandırılmıştır. Ölümle veya yaralanmayla sonuçlanan Suudi, Iraklı, Amerikalı diplomatlara ve İranlı rejim muhaliflerine yönelik suikastlar yanında,

---

146 Mehmet Güney ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 44-5.

ilahiyat doçenti Bahriye Üçok (ö. 1990), gazeteci yazarlar Muammer Aksoy (ö. 1990), Uğur Mumcu (ö. 1993) ve Ahmet Taner Kışlalı'yı (ö. 1999) öldürdükleri iddiasıyla yargılanan bu kişiler ağır mahkûmiyetlere çarptırıldılar. Ancak özellikle laik kimlikleriyle tanınan yazarlara yapılan saldırıların hakiki faillerinin söz konusu operasyonlarda ele geçirildiği iddiası üzerinde başta maktul yakınları olmak üzere kamuoyunun önemli bir bölümünün ciddi kuşkuları hâlâ sürmektedir. Bu cinayetlerin, devletin düzenini değiştirmeye yönelik radikal bir siyasi hedef güdülerek işlenip işlenmediği tam olarak bilinmemekle beraber, en azından ilgili davalardan mahkûm olanların bir kısmının, başka bir ülkenin Türkiye'deki beşinci kol faaliyetlerinde kullanıldıkları tespit edilmiş durumdadır.[147] Kasım 2003 İstanbul bombalamaları ise yukarıda belirtildiği şekilde enternasyonal Cihadî-Selefî ağlarla bağlantılı gözükmektedir.

Görünen o ki, Türkiye'deki radikal İslâmcı çevrelerin büyük bölümü şiddeti yöntem olarak benimsememiştir. Bu tutumun oluşumunda "düzenin oyununa gelmeme" ihtiyatının önemli bir sâik olduğu anlaşılmaktadır. Kutub'çu aşamalı davet yöntemini esas alan çevrelerde şiddetin en azından 'şimdilik' bir yöntemsel geçerliliği olmadığı, hatta başvurulursa harekete zarar verici bir işlev göreceği kanaati oluşmuş, "Mekke dönemi"nin zorluk ve işkencesi yaşanmadan "Medine dönemi"nin cihadını uygulamak "nebevi hareket metodu"na ve "hikmetle mücadele" anlayışına ters bulunmuştur.[148] Ortada önemli bir örnek olarak duran İran Devrimi aşamalarının şiddet ve terörün uygulanmadığı bir süreç olduğu, devrimcilerin kan dökerek değil kan vererek amaçlarına ulaştıkları vurgusu radikal kitâbiyatta sık sık karşımıza çıkar.

Türk solunun şehir ve kır savaşları, toprak işgalleri, kurtarılmış bölgelerde barikat direnişleri türünden pratiklerine radikal İslâmî hareketlerde rastlanmaz. "Türk solunu tekrar etmeyi" İslâmî hareketi bekleyen muhtemel tehlikelerden biri olarak gören Özcan, kısa yoldan devrim hevesleriyle silahlı hırçınlıkların yeşerdiği bir ortamda örgüt enflasyonunun, beraberinde eylem yarışı ve keskinlik şovlarını getireceğini, şiddet kullanmanın devrimcilik ölçüsü sayılacağını, bunun sonucunda da her

147 Bkz. Ankara 11. Ağır Ceza Mahkemesi'nin Umut Davası hakkındaki 17 Aralık 2005 tarihli gerekçeli kararı.

148 Bkz. Münir Muhammed Gadban, *Nebevi Hareket Metodu*, çev. T. Akarsu, İstanbul, 1991, c.1, s. 126-8 ('Hikmetle Mücadele' bölümü), s. 160-3 ('Savaşa İzin Verilmesi' bölümü).

tür (doğal olarak gruplar arası) şiddeti meşrulaştıracak ayet, hadis ve fetvaların ortalığı dolduracağını ileri sürer. Özcan'a göre İslâmî muhalefet darbeci-devrimci değil, değişimci-devrimcidir. Düzenden kopuş amacıyla illegalizmi fetişleştirerek aslında halktan kopan bir özelliğe sahip değildir. Zira bu, Özcan'ın tespitiyle, hem var olan toplumsal gelişmelere terstir; hem de müslüman kimliğine yabancı bir tarzdır.[149]

1980'li yılların sonlarına doğru zirvesini bulan bir tırmanış yaşayan Türkiye'deki İslâmî radikalizm, doksanlı yılların ortalarına gelindiğinde artık bir gerileme ve tıkanma sürecine girmiştir. Bu gerçek radikal hareketler tarafından da genellikle kabul edilmektedir ve birden çok nedenle ilintilendirilmektedir. Bu nedenlerin başında şüphesiz bu döneme baskın Özalist politikalar gelmektedir. Marksizm'in çöküşüyle ideolojilerin sona erdiği, ideolojik hayallerini yitiren insanların bireysel çıkarlara yöneldiği bir süreçte yürürlüğe konan Özal'ın liberal politikaları, dindar kitlelerde "bir taraftan namaz kılınırken, diğer taraftan dans edilip içki içilebileceği" şeklinde ifadesini bulan bir ahlaki dejenerasyonu beraberinde getirmekle kalmamış, "müslüman her şeyin en iyisine layıktır" cümlesiyle dillendirilen bir konformist anlayış İslâmcı kesimde itibar görür olmuştu. Doğal olarak, Türkmen'in deyişiyle, İslâmî direniş bilinci köreldi ve kitleler tüketim kültürünün zavallı köleleri kılınmaya çalışıldı.[150] Özal'lı yıllarda dindarların önüne konan pasta gerçekten iştah açıcıydı. Erkilet, radikal kesimin konformist akıntıya karşı koyabilmeyi olanaklı kılacak düşünceler geliştirmekte zorlandığını düşünmektedir. Yaşanan bir kan kaybıydı ve peşinden hızla 'sağ'a savrulma gerçekleşti.[151]

Refah Partisi'nin yerel seçimlerdeki büyük başarısı (1994) ve arkasından iktidara gelişi (1995) radikal kesimin hitap ettiği kitledeki konformist ahlakı kalıcılaştırmıştır. Hızla gelişen bireyci ve vurdumduymazcı tavırlar idealist radikal değerleri fazlaca aşındırmıştır. Aynı süreçte Fethullah Gülen'in neo-Nurcu hareketi benzeri uzlaşma yanlısı cemaatlerin katlanarak büyüdüğü gözlemlenir. Ticari alanlarda ve medyada etkili atılımlar yapmışlardır. Yurtiçi ve yurtdışı cemaat okulları başarılarıyla göz doldurmaktadır. Bu gelişmelerin radikal çizgide bir özgüven sorunu

---

149 Bkz. Ahmet Özcan, "Türkiye'de Muhalefet Geleneği", *Değişim*, 4 (Haziran 1993), s. 30; a.mlf., *İslamî Uyanıştan İslamî Harekete*, İstanbul, 1996, s. 28-30.

150 Hamza Türkmen ve Osman Kayaer'in görüşleri için bkz. *İktibas*, 32 (Şubat 1998), s. 32-5.

151 Erkilet, "1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık", s. 693.

doğurduğu açıktır. Her şeyden önce İslâmî gelişim adına atılan söz konusu 'somut' adımlar karşısında radikalizmin 'soyut' retoriği, muhatap kitlelerce fazla bir değer ifade etmemeye başlamıştır. Sokak eylemleri ise artık sıradanlaşmıştır.

Daha önemlisi dış gelişmeler radikaller açısından gerçekten sıkıntı vericidir. İran Devrimi'nin üzerinden on beş yıl geçmiş olmasına rağmen benzer bir İslâmî devrim başka bir ülkede gerçekleşmemiştir. Zaten İran İslâm Cumhuriyeti, Humeynî (ö. 1989) sonrasında devrim ihracından vazgeçmiştir. SSCB'nin ülkeden çekilmesiyle birlikte Afgan Cihadı, mücahit gruplar arasındaki kirli bir iç savaşa dönüşmüştür. Cezayir'de İslâmcı FIS'in iktidara yürüyüşü durdurulmuş, arkasından başlayan silahlı mücadele, İslâmcılar arası iç problemlerin de etkilediği bir tıkanmayla karşı karşıya kalmıştır. Moro, Eritre, Suriye, Tunus ve Mısır'da değişen bir şey yoktur. Sadece Bosna ve Çeçen direnişi radikal ruhlara serinlik üflemektedir. Bu sırada ideolojik kitap çevirilerinin dördüncü dalgası gelir. Bu kitapların Seyyid Hüseyin Nasr, Suruş, Gannûşî, Garaudy, el-Efendi gibi yazarları, önceki çevirilerin aksine İslâmcılara, örf ve geleneği dikkate alma, metinsel nasları kutsamama, demokrasiyi özümseyerek yönetimlere katılma, İslâm'ı siyasallaştırarak yıpratmama, totalizmi terk etme, sivil inisiyatiflere öncelik verme çağrısı yapmaktadırlar.

Bu dönemde bazı hareketlerin ve önemli radikal şahsiyetlerin, Erkilet'in ifadesiyle, "önceden şiddetle eleştirdikleri birçok geleneksel anlayışı içerseme eğilimine girdikleri" gözlemlenir. Kendi siyasi mücadele yöntemlerinin halktan kopuk olduğu savından ve geleneksel değerlerle bütünleşmiş hareketlerin başarılı olduğu ön kabulünden hareketle partisel kitleleşme anlayışına bir sempati gelişir. "1980'lerin ortalarına kadar RP, gündemi belirleyen bir güç olarak radikallere dönerken; 1990'ların ortalarından itibaren radikaller yüzlerini partiye çevirdiler."[152] Eski radikal yeni "sivil İslâmcı" Ali Bulaç'a ait çok gürültü koparan "Medine Vesikası modeli"nin gündeme girişi, bu dönemin hemen öncesine denk gelir. Söz konusu tarihi vesika, hicretten sonra Hz. Muhammed'in liderliğinde Medine'ye yerleşmiş ve şehri kontrol altında tutan müslümanlarla, başta yahudiler olmak üzere şehrin diğer ahalisi arasında akdedilmiş, taraflar arasındaki sosyal ve hukuki ilişkileri düzenleyen bir antlaşma belgesiydi. Yahudiler belgeye göre tebaa kabul ediliyor, ortak tehditlere karşı ortak

152 Erkilet, a.g.m., s. 693.

güvenlik sorumlulukları belirleniyor, egemenlik ve yönetime katılım esasları sabitleniyordu. Bu modele sahip çıkan aralarında eski radikallerin de bulunduğu İslâmcı çevreler, İslâm'ın tarihi ve teolojik referanslarında çoğulcu bir siyasi modelin bulunduğunu böylece ilan etmiş oldular. İslâmî açıdan bir devlet pekâlâ demokratik, hatta Batılı anlamıyla laik karakterli olabilirdi. Oysa totaliter bir rejim çıkaran İran Devrimi, özgür bir İslâm toplumu oluşturma hayallerini suya düşürmüştü.[153] Radikal çevrelerin büyük bölümü ise doğal olarak Medine Vesikası modeline itibar etmemiştir.[154]

Türkiye'nin kendine özgü müslümanlığını yaşayan sıradan halkı ile olan bağlarını, geleneğe yönelttikleri yaralayıcı eleştirileriyle iyice zayıflatan ve bir kısmı kendileri içinden "çoğulcu çözülmelerle" bir kriz hâli yaşayan radikal hareketler, marjinalleşme gerçeğini özeleştirel biçimde değerlendirdikleri bir sırada 28 Şubat süreci içinde kendilerini buldular. Bu sürecin etki-tepki teorisiyle radikalizme canlılık kazandıracağı beklentileri boşa çıkmış, yaşanan kriz daha da derinleşmişti. Örgütlenmeler zarar görmüş, legal kuruluşların birçoğu kapanmak zorunda kalmıştı. Saldırıya uğrayan laik ve Kemalist kimlikli her yazar ve gazetecinin sorumluluğunun bir radikal örgütün üzerinde kalması, şiddet yöntemlerini benimsemediği hâlde ortak bir jargonu kullanma durumunda olan diğer radikal hareketleri de zora soktu. Bu faktör dindar kimlikli geniş kitlelerde dahi bir İslâmî hareket fobisi oluşturdu.[155]

İslâmî kesimden radikalizme dönük eleştirel değerlendirmelere genel hatlarıyla değinerek çalışmamızı noktalamak yerinde olacaktır. Radikal ekollerin içinden birçok gözlemci ve yazar tarafından da paylaşılan ve beliren olumsuzluklarda önemli bir etken olduğu düşünülen husus, radikalizmin beslendiği düşünsel kaynaklarla ilgilidir. Bu konuyu değerlendiren Ocak, Türkiye dışındaki kaynakların İslâmcıların ufkunu açıcı olumlu bir katkı sağladığını teslim eder. Fakat bu kaynakların salt rejim ve iktidar sorunları üzerine insanları yoğunlaştırmaları, yerel tarihsel ve kültürel faktörlerin göz ardı edilmesine yol açarak bir yabancılaşma durumu yaratmıştır.[156] "Radikalizmin Sınırları" başlıklı makalesinde ise

---

153 Bkz. Akdoğan, *Siyasal İslam*, s. 214; Ömer Çaha, "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 484-5.

154 Örneğin bkz. Güzelsoy, *İlmi ve Siyasi Tahliller*, s. 187-200.

155 Ahmet Özcan bu durumu, "olgunlaşma sürecindeki İslamî hareketin handikapları"ndan birisi olarak değerlendirir, bkz. *İslamî Uyanıştan İslamî Harekete*, s. 34-5.

156 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul, 2002, s. 94-6.

Yanardağ, radikal düşünce ve pratiğe dönük temel tenkit noktalarını altı maddede toplar: "Kaynağa dönüş" düşüncesiyle bilgiyi imanla özdeşleştiren radikal yaklaşımın "hakikati temsil eden benim" mantığı üzerinden farklı düşünce ve önerilere hırçınca bir tepki geliştirdiği eleştirisini yapan Yanardağ, ikinci olarak radikallerin totaliter ideoloji tutkunluğunu konu eder. Üçüncü tenkit noktası, radikalizmin sosyal meselelere koyu bir muhafazakâr tutumla yaklaşıyor olmasıdır. Topluma açılımcı politikalar geliştirmek yerine, içe dönük aşiretçi bir ilişki biçiminden vazgeçilmemiştir. Dördüncü nokta "dinî inhisarcılık"la ifade edilen dinin yorumlanmasındaki tekelci tutumdur. Halkı, inanç ve yaşantıları düzeltilecek bir yığın olarak gören ve bu misyonla kendine öncülük rolü biçen seçkinci radikal tavırdan beşinci maddede bahseden Yanardağ, son olarak, her şeyi belirlemeye kendini vazifeli sayma şeklinde tezahür eden politik obligasyonu vahim bir hata olarak takdim eder.[157]

Sonuç

2002 yılı sonrası Ak Parti iktidarının sunduğu nisbi özgürlük ortamında, 28 Şubat'tan zarar gören tüm dinî cemaatler gibi radikal kesimin de bir onarım gayreti içine girdiği tahmin edilebilir. İlgili yayınlar izlendiğinde iç muhasebenin ve özeleştiri sürecinin devam ettiği anlaşılmaktadır. İslâmî hareketin evrensel boyutta takibi sürmektedir. Ancak bu takip ve hemhâl olma yoğunluğu, seksenli yıllara kıyasla yerli gündemle meşguliyetin gerisinde kalmıştır. Çoğu sivil toplum kuruluşu üzerindeki radikal kesimlerin gözlemlenen etkinliği, "dışarıdan ziyade içeriye bakma" vakıasının bir göstergesi sayılabilir.

Cesaret, girişimcilik, risk alma, ideolojik beslenmede çeşitlilik, buna bağlı olarak diyalektik ve yaratıcı düşünme yeteneği, bağımsızlık düşkünlüğü, keskin ve muhalif retorik, gündemi yakından takip alışkanlığı, yazı, söz ve yorum becerisi, iş disiplini türünden özellikler, ideolojik yönü neresi olursa olsun radikal her ekolün kendi mensuplarına kazandırdığı pozitif karakterlerdir. Belki de bu özelliklerin yardımıyla 'eski' ya da 'hâlâ' radikal İslâmcıların önemli bir bölümü bugün, politikada, bürokraside, akademyada, iş dünyasında ve medyada başarılı konumlara gelmiş durumdadırlar. Bu durum 68 kuşağının radikal solcularının, Türkiye'nin

157 A. Faruk Yanardağ, "Radikalizmin Sınırları", *Yeni Zemin*, 1 (Ocak 1993), s. 75-8.

doksanlı yıllarından itibaren oynamış oldukları belirgin dominant rolleri çağrıştırır niteliktedir.

Bu hususlar dışında, ikinci bölümde sıralanan oluşumların son gelinen aşamada durumları genel hatlarıyla şöyledir: Milli Görüş, son partisi Saadet ile yoluna devam etmektedir. Ancak radikal söylem ve tavır 28 Şubat'ın ardından büyük ölçüde terkedilmiştir. Radikal İslâmcı gençlik gruplarının üniversite çalışmalarında ulaştığı kesimin hacminin, seksenli-doksanlı yıllara nispeten epeyce küçüldüğünü tahmin etmek güç değildir. İmam-hatiplilerin ardının kesildiği, 28 Şubat sürecinin laik-Kemalist söylemiyle beslenen kuşağın üniversitelere geçtiği düşünüldüğünde ve tekrar yükselişe geçen milliyetçilikle birlikte rakiplerin çeşitlendiği, geleneksel dinî cemaatlerin de güçlendiği hesaba katıldığında, yukarıdaki tahmini doğrulamak zor olmaz. Alman hükümetinin Cemalettin Hoca'nın halefi Metin Kaplan'ı Türkiye'ye iadesiyle bu cemaatin çalışmaları ciddi sekteye uğramış, lokal unsurların birbirleriyle olan cemaatsel bağları kopmuştur. 1980'li yıllardaki İran bağlısı radikal ekollerin özelliklerini taşıyan bir yapılanmaya bugün rastlanmamaktadır.[158] Basına yansıyan bilgilerden, Kürt Hizbullahı'nın hayattaki lider kadrosunun büyük bölümünün tutuklu olduğunu öğrenmekteyiz.[159] İbda lideri Mirzabeyoğlu da cezaevindedir.[160] Grubu yayın faaliyetlerine devam etmektedir. Nurculuğun radikal eğilimleri ve Ehl-i Kur'an hareketleri ise kendilerine özgü siyasi çizgileri üzerinde seslerini duyurmayı sürdürmektedirler.

Altmışlı yılların sonunda Türkiye'ye girmeyi deneyen ama sonuç alamayan Hizbü't-Tahrîr, geçtiğimiz birkaç yıl içinde tekrar boy göstermiştir. Şimdiye kadar titizlikle uydukları şiddete başvurmama prensibi sayesinde hareket, demokratik ve özgür konjonktürler içinde büyük ölçüde zarar görmeyeceği bir propaganda ve faaliyet imkânı yaratarak diri kalmayı başarmıştır. 11 Eylül'ün ardından gelen Ortadoğu'daki ABD

158 2011'de başlayan Suriye iç savaşıyla birlikte çeşitli dernekler ve web siteleri üzerinden kendilerini tekrar açık eden bu oluşumlar, Esed rejiminin düşmesini isteyen Ak Parti hükümeti ve İslamcı cemaatlere karşı, Esed yanlısı İran politikalarına destek vermektedirler.

159 Hizbullah'ın lider kadrosunun önemli bir bölümü 2011 yılında tahliye edilmiştir. Bu grup, Hür Dava Partisi (Hüda-Par) adıyla 2013 yılında resmileşen bir siyasi partiye sahiptir.

160 Salih Mirzabeyoğlu 2014 Temmuz'unda "yeniden yargılanma "kararıyla tahliye edilmiştir.

işgallerinin ve İsrail'in Filistin ve Lübnan'daki hukuk tanımaz politikalarının, halkı müslüman diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de Hizbü't-Tahrîr gibi beynelmilel oluşumlara ve enternasyonal Cihadî-Selefî ağlara dönük sempatileri körükleyecek gergin bir duygusal atmosfer yarattığı ayrıca dikkatlerden kaçmamaktadır.

Ek 2
Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları

Giriş

Din, bilindiği gibi, sadece bireylerin değil grupların da kimliklerinin oluşmasında önemli bir işlev görür. Bir dine çeşitli biçimlerdeki bağlılıkları ve onunla etkileşime girmeleriyle kimlik kazanan çeşitli grupların düşünce ve eylemleri, ister istemez o dinin anlaşılmasında, tatbikinde, tebliğinde, temsilinde ve topluma yansıma biçimlerinde etkili olur. Bir başka deyişle, bir dinin, o dine mensubiyetini belli etmiş ya da en azından bunu inkâr etmemiş gruplardan bağımsız olarak ele alınıp değerlendirilmesi genellikle mümkün olmaz.

Tabii ki burada "dinî grup" derken, dinî bağlarla doğal bağların (akrabalık, kabile, ırk, millet vd.) kesiştikleri gruplaşmaları kastetmiyorum.[1] Her ne kadar başlangıçta küçük bir dinî grup olarak doğmuş olsa da, sonrasında gelişip müstakilleşmiş müesses dinin kendisini de ifade etmiyorum. Makalenin başlığında geçen dinî grup yapıları, genelde anlaşıldığı

---

* Bu makale daha önce *Usûl: İslam Araştırmaları* dergisinin 2007 yılı 7. sayısında 107-136. sayfalar arasında yayımlanmıştır. Küçük zorunlu tashihler dışında makalede bir revizyona gidilmemiştir.

1 Bu tür gruplaşmalar hakkında bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, Kayseri, 1990, s. 65 vd.

gibi, geleneksel bir dinin doğuşunun sonrasında toplumsal, siyasi ve kültürel yapının sürekli evriminden ve bundan doğmuş olan yeni şartlardan, ayrıca fertlerin dinî tecrübelerinin zenginleşmesinden, dinî bilgi ve eylemlerin karmaşıklaşmasının ortaya çıkardığı uzmanlaşmadan kaynaklanan oluşumlardır.

İslâmiyet'te mezhepler, tarikatlar, dinî-siyasi cemaat, parti ve örgütler, sır grupları, dayanışma teşkilatları gibi değişik boyut ve özellikteki sosyal gruplar söz konusu oluşumlara örnektirler. Bunlara mensubiyet, kişileri birer fert olmanın ötesine taşır. Ortak bir irade etrafında onları toplar. Grubun müşterek menfaati çoğu kez bireysel menfaatlerin önüne geçer. Tabiî bir dayanışma/kardeşlik ruhu doğar. Bir otoriteye bağlılık ve hiyerarşik bir görev dağılımı oluşur. Denetim sistemi kurulur. Gevşek veya sıkı disiplin buna eşlik eder. Umumiyetle grubu benzerlerinden ayırt eden sadece kendisine mahsus ritüelleri ortaya çıkar. Gruba giriş ya da kabul esasları belirginleşir ve genellikle gruba davet edici misyoner bir söylem gelişir.[2]

Aynı dine mensup grupların kendi aralarında bir yarış ya da mücadele içinde oldukları görülür. Sosyal psikolojiye göre, gruplar arasındaki benzer olan ve olmayan tutumlar böyle bir karşıtlığın nedenleridir. "Sizin istediğinizi biz de istiyoruz", "Sizin sevdiğinizi biz de seviyoruz" şeklindeki benzer tutumlar, "Biz doğrusunu biliyoruz", "Biz daha çok seviyoruz", "Biz daha çok istiyoruz" biçimindeki kalite iddialarıyla bir müsabaka bilinci yaratır. "Sizin sevdiğiniz bazı şeyleri biz sevmiyoruz", "Sizin istediğiniz bazı şeyleri biz istemiyoruz", "Bizim istediğimiz şeyleri siz istemiyorsunuz" şeklindeki benzer olmayan tutumlar da aynı sonuca götürür.[3]

"İnsanlar niçin gruplara girerler?" sorusunun yanıtı, dinî gruba girişlerin sosyo-psikolojik nedenlerini de büyük ölçüde açıklar mahiyettedir. Sosyal bir varlık olduğu için zaten grupla birlikte hareket etme ihtiyacı hisseden insan, güçsüzlüğünü telafi amacıyla bir gruba dâhil olabilir. Kalabalıklar arasındaki yalnızlıklar ve yer yer yaşanan kaoslar insanı dayanışma noktası aramaya iter (yakınlık gereksinimi). İnsan

---

2 Wach, *a.g.e.*, s. 131 vd. Grup özellikleri hakkında ayrıca bkz. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. N. Çelebi, Konya, t.y., s. 52-3; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Ankara, 1984, s. 187-8; Hamdi Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, İstanbul, 2006, s. 52-3.

3 Yumni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul, 1990, s. 227.

grup içinde kendini kanıtlayarak ve bir işe yarama arzusunu tatmin ederek stresten kurtulur ve rahatlar (benlik gereksinimi). Ortak bir amacın peşinde koşmanın psikolojik çekiciliğini de burada vurgulamak gerekir. Grupla özdeşleşmek biz duygusunu yoğunlaştırır. Birlikte hareket etmek çoğu zaman heyecan vericidir. Bazen de, tâbi olma ihtiyacının tam tersine, hükmetme duygusu kişileri gruplara sevkeder. Prestij ve menfaat sağlamak için, hatta saldırgan dürtülerini doyurmak için bile gruplara yönelindiği olur. İnsanların önceki lekeli hayatlarından kurtulmak üzere dinî gruplara girdikleri de görülmüştür. Grubun içindekilere beslenen özel sempatiler de insanları cezbedici bir işlev görür.[4] *The Psychology of Religious Sects: Comparison of Types* (New York 1912) adlı klasikleşmiş eserinde Henry C. McComas, dinî grupların doğuşunu, farklı insanların farklı ruhi gereksinimler taşımalarına ve bunları karşılamak için duygu ve karakterlerine uygun yerler aramalarına dayandırmaktadır. Bu teoriden yola çıkarak şiddet yanlısı, uzlaşmacı, reformcu, akılcı, gelenekçi, uzletçi tipteki çeşitli grupların, söz konusu vasıflara psikolojileri yatkın kişilerin ellerinde teşekkül edip geliştikleri sonucuna da ayrıca varılabilir.[5]

Bu girişten sonra; makalemde değindiğim konulara yer yer örnek verdiğim grupların tutum tiplerini (radikal-muhafazakâr, atak-mutedil, otoriter-eşitlikçi, içe dönük-dışa dönük, geniş-marjinal vs.) görmezlikten geleceğimi belirtmeliyim. Sosyolojik bir alan çalışmasının ya da psikolojik bir vaka incelemesinin gereksinim duyacağı grup davranış teorilerine ve buna bağlı ayrıntılı tipolojik tasniflere de hiç girmeyeceğim. Bahsedeceğim dinî grup davranışlarını yönlendiren "sosyo-psikolojik faktörlerin" derinlikli analizini konunun asıl uzmanları olan din sosyolog ve psikologlarına bırakarak, bir makale hacmindeki bu çalışmamdaki amacımın, grup sosyolojisi ve psikolojisinin genel verilerinden istifadeyle dinî gruplaşmalarla alakalı bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmak ve bu bağlamda dinin doğru anlaşılması hususundaki risklere işaret etmek olduğunun altını çizmek isterim.

---

4 Geniş bilgi için bkz. Fichter, *a.g.e.*, s. 54; Dönmezer, *a.g.e.*, s. 197; Wach, *a.g.e.*, s. 185; Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 47-8, 102; Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, çev. E. Günur, İstanbul, 2005, s. 92, 161.

5 İslâmî söylem farklılıklarını bu teoriden hareketle tasnif eden bir çalışma olarak bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s. 15-36.

Bilindiği gibi günümüzün büyük mezhepleri ilk başta küçük dinî gruplar olarak neşet etmişlerdi. Bunların bir süreç içerisinde sahiplendikleri dinî söylemleri mezhepleşmeyle birlikte büyük ölçüde doktrinleşti. Ritüelleri de mezhebî bir hüviyet kazanarak kemikleşti. Değineceğim konularla ilgili örneklerde, eskinin cemaatleri olan günümüz mezheplerinden başka, çağdaş İslâmî grup ve hareketlere de yer yer atıfta bulunulacaktır.

Grup İçerisinde Dinin Doğru Anlaşılmasını ve Temsilini Engelleyecek Sosyo-Psikolojik Faktörler

1. Grup Olmanın Doğal Niteliğinden Kaynaklanan Problemler

Grup içinde olmanın insanı sosyalleştiren, insanda bir yere ait bulunma, bir bütünün parçası olma bilinci yaratarak ahenkli bir hayatı temin eden ve birlikte hareket şuuruyla ilgilere canlılık getirip bu ilgiler doğrultusunda çalışmayı isteklendiren avantajları bulunmaktadır. Fakat bunlar yanında grup, insan üzerinde egemenlik ve istibdat kurarak onun kişiliğinin öne çıkmasını önleyici bir potansiyele sahiptir. Klikleşme, ihtilaf, bölücülük, bölgecilik gibi olumsuzlukları beraberinde taşımasının yanında; örneğin bölgeci bir cemaatin kollektif millet şuurunu zaafa uğratmasında olduğu gibi küçük grubun büyük grup zararına bir fonksiyon icra ettiği de görülür.[6] Dinî gruplar için de benzer avantaj ve dezavantajlardan söz edilebilir. Bu çalışmada, dinin anlaşılması ve temsili problemiyle ilgili handikaplar üzerinde durulacaktır.

Bir gruba katılım ve onunla bütünleşme aşamasından başlayarak asıl konuya girilebilir. Dinî gruba katılım ve bütünleşme sürecinin nasıl işlediğine dair birden fazla teori olduğunu biliyoruz.[7] Teoriler dikkatle incelendiğinde şu ortak nokta görülecektir: Bireysel ve toplumsal sorunların yaygınlığı fertlerin bir gruba dâhil olma ihtimalini yükseltmektedir. Mesela bir teori, ekonomik, fizyolojik, psişik ve etik "mahrumiyetler"in gruplara mensubiyeti hızlandırdırdığını söylerken, diğer bir teori, toplumdaki "yapısal gerginlikler"in fikirdaşları yanlarına çekme yönünde çeşitli gruplara avantajlar sağladığı tezini ileri sürmektedir. Çıkan bu neticenin dinî grupları değerlendirirken öncelikle dikkate alınması gerekir. Zira burada olumlu grup tipi ile olumsuz grup tipinin ayracı

6 Bkz. Dönmezer, *a.g.e.*, s. 208-9.

7 Bkz. Nils G. Holm, "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 14 (2002), s. 282-3.

olabilecek bir kriter de belirmiş olmaktadır. Aslında ilk var olma nedenleri olan bu "mahrumiyet"leri ve "gerginlikler"i izale edici işlev görenler olumlu, böyle yapmaları gerekirken tam tersine bunları kalıcılaştırıcı veya artırıcı işlev görenler olumsuz dinî grup tipi çizmektedirler. Dinî grubun olumlu ya da olumsuz tipte olması, çoğu kez, o grubun dinin doğru anlaşılması ve temsili noktasında problemli olup olmadığını da meydana çıkarmaktadır. Örneğin İslâmiyet açısından bakıldığında, insanlığı kemâle ulaştırmak gibi ulvî bir gayeye sahip olduğunu kutsal kitabından bildiğimiz bu dinin, özü itibarıyla ve sahih hâliyle, kişisel ve toplumsal sorunları kalıcılaştırıcı bir işlev görmemesi gerekir. Buna rağmen ortada sorun varsa, bu sorunların önemli bir kısmının sosyolojik bir arka planı vardır ve bu planda problemli dinî grupların da rolleri bulunmaktadır.

Başka bir teoride ise dinî gruba katılım ve bütünleşme belli aşamalarda tasvir edilir. Bu tasvirde, grubun adayla temasından hemen sonra propaganda başlamaktadır. Adayın bilincinin uyarılmasının hedeflendiği propaganda aşamaları genellikle İslâmî gruplarca "tebliğ" safhası olarak değerlendirilmektedir. Bu safhayla ilgili konumuz olan problem, bu ilk tebliğin, İslâmiyet'in öngördüğü ve tecrübe ettiği tedric takip edilmeksizin yapılıyor olmasıdır. Grup mantığı içerisinde başka öncelikler bulunabilir. Zira bu aşamalarda öncelikle adayın ilgisinin çekilmesi hedeflenir. Niçin başkalarıyla değil de kendileriyle beraber olması gerektiği üzerine yükleme yapılır. Bu bağlamda geçmiş veya benzer grup ve hareketlerin yetersizlik ve başarısızlıkları vurgulanır. Ayrıca adayın üzerinde olumlu duygusal bağlar oluşturmak için grubun olumlu özellikleri güçlü şekilde ön plana çıkartılır.

Daha sonra aday gruba katılım için karar aşamasına gelir. Sonraki aşamalar ise bazı gruplarda "köprüleri yıkma" ve "itiraf" aşamaları olarak belirginlik kazanır. Aday artık geçmişinden ruhen kopar. Önceki hayatıyla ilgili itiraflarda bulunarak nâdim olur. Genellikle bu süreç bazı törenler vasıtasıyla ruhlarda kalıcılaştırılır. Bu yolla ayrıca cemaatsel bir misak sağlanır. Selefi gruplarda söz konusu kopuş *tevellâ* (iyilere yakınlaşma) ve *teberrâ* (kötülerden uzaklaşma) olarak kavramlaştırılır.[8] Geçmiş hayat genellikle Cahiliyye olarak adlandırılır. İsmailîler bir ahid metni okumak

---

8 Bu düşünceyi yansıtan iki önemli eser olarak bkz. Ham(e)d b. Ali b. Atîk, *Velâ*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Tevhit Yay., t.y.; Muhammed b. Said el-Kahtanî, *el-Velâ ve'l-Berâ*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Yasin Yay., 1991. Ayrıca bkz. Rıdvan Seyyid, *İslamda Cemaatler Kavramı*, İstanbul, 1991, s. 73-4.

suretiyle bu kopuşu anlamlandırmışlardır.[9] Anadolu Alevîliğinde ikrar alma aynı gayeye matuftur.[10] Arap Alevîliğinde ise mezhebe sülûk merasimi düzenlenir ve bu bir nevi vaftiz törenini andırır.[11] Bütün bunlar dinin ikinci bir şehadeti gibidir. İlk şehadeti ve levâzımını unutturuyor ya da gölgeliyorsa ciddi bir problem var demektir.

Dinî grubun görüşü ve hayat tarzı o dine mensubiyetin gerektirdiği temel düşünce ve genel hayat tarzından az veya çok farklıysa, grup, üyelerini kaybetmemek için onlarla daha yoğun bir bağlılık kurmak ister. Genellikle mensuplara, onların özel bir görev üstlenmiş topluluklar oldukları duygusu hissettirilir.[12] Mesela bazı Selefi gruplardaki *gurebâ*dan olma bilinci böyle bir duygunun tezahürüdür. 'Yalnız' anlamındaki *'garîb*'in çoğulu olan bu terim, "İslâm garib olarak başladı ve başladığı gibi garib olarak sona erecek; ne mutlu bu gariblere!" hadisi üzerinden, teveccüh gösterilmemiş, kısıtlanmış, yalıtılmış grublara bir özgüven aşılamaktadır.[13] "Altın nesil'den olma" söylemi de grubu benzer seçkinci bir konuma yükseltebilir. Eğer bu söyleme, sâdık ve samimi cemaat mensuplarının iman ile kabre girecekleri ve ehl-i cennet olacaklarına dair bir müjde de eşlik ederse söz konusu bilinç daha da perçinlenmiş olur.[14] Konunun problemli tarafı, bu seçkinci anlayışla grup mensuplarının, kendilerinin dışındaki her şeyi bir nevi görünüşten ibaret saymaya başlamaları, daha kötüsü, yok edilmesi gereken kötülük alanına dâhil etmeleridir. Eğer grupta hatalı bir anlama, tefsir ve temsil durumu varsa, sorunlar, bu duygu ve şuurla, tashihi ileride imkânsızlaşacak biçimde kalıcılaşma riskini yüklenmiş olur. Zira artık mensuplar, dışarıdaki bir kimsenin aklına, bilgisine, tecrübesine ihtiyaçları olmadığını düşünmektedirler. Bunlara kulak verilse dahi bu dinlemeler nezaket kabilinden olmakta ve çoğu kez kâle

---

9 Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "İsmaili Dâi ve Fâtımî Da'vet", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (1998), s. 28-9.

10 Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara, 1996, s. 329-331.

11 Bkz. Abdülhamit Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, Konya, 1997, s. 29-34.

12 Holm, a.g.m., s. 283.

13 Selefi bir cemaatin lideri olan Cuheyman el-Uteybî'nin *gurebâ* yorumu hakkında bkz. Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, 2004, s. 212.

14 Bazı Nurcu gruplarda rastladığımız söz konusu söyleme ekseriya referans gösterilen bu müjdeyi, Said Nursî'nin bazı eserlerinde görebiliyoruz. Mesela bkz. *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*, İstanbul: Yeni Asya Yay., 1999, s. 29 vd..

alınmamaktadır.[15] Samimi nasihatler ve ikazlar bile kötü niyetli saldırılar olarak algılanabilmektedir.

Grup olmanın doğası gereği mensuplar, grup içine doğru bağlılık ve sempati, grup dışına doğru ise çelişme ve farklı olma duygusu geliştirirler. Bu tipteki davranışlar, yumuşak bir antipatiden derin bir nefret duygusuna kadar gidebilir ve savunucu ya da saldırgan nitelikte olabilir.[16] Savunma reflekslerini doğuran şey, grubu sahiplenmenin akabinde gelen sorumluluk ve vazife duygularıdır. Aslında Allah'a yönelik olması gereken sorumluluk ve vazife şuurunu grup şuuru bastırmışsa problem ciddi demektir. Mesela kişiliği grup içinde oluşmuş bir genç için grup mensubiyeti bir şahsiyet hâline gelmiş olabilir ve o, grubuna yapılan eleştiriyi varlığına, benliğine yapılan bir eleştiri olarak algılayarak her şeyiyle savunmaya geçer.[17] Doğrunun yanlış, yanlışın doğru olarak aksettirilmesi ve haksız savunmalar işte bu noktada belirir.

Her zaman olmasa da savunmaya nefret refakat eder. Hoffer, birleştirici etkenlerin en kolay bulunanının ve en geniş kapsamlısının nefret olduğunu söylemektedir. Ortak nefret, en birbirine uymaz elemanları bile birleştirir.[18] Bazı mezhep ve gruplarda rastladığımız, muhaliflerini ölçüsüzce kâfir, mülhid ilan etme, düşkünlükle, döneklikle suçlama şeklindeki tutumları grupsal nefretin tezahürleri olarak görebiliriz. Üretilmiş olan stereotipler zihinlerde rakip dini grupların aşağılanmasına imkân vermekte; önyargılar ise aynı dinin müminleri olan farklı dinî grupların mensuplarını birbirlerinden tecrit etmektedir.[19] İleri boyutta nefret ise kendiliğinden şiddeti doğurur. Dinî gruplardaki şiddet temayülü üzerinde, çalışmanın "grup gerilemesi"yle alakalı dördüncü bölümünde duracağım.

Dinî grupların kendileriyle dış dünya arasında bazı psikolojik barikatlar kurarak özel bir grup kimliği oluşturduklarını ve grubun sınırlarını çizdiklerini ya da çizilmiş olan sınırı tahkim ettiklerini biliyoruz.[20]

---

15 Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 57.

16 Dönmezer, *a.g.e.*, s. 190.

17 Bkz. Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 51, 104-5.

18 Hoffer, *a.g.e.*, s. 135-6.

19 Stereotiplerin ve önyargıların oluşumları ve dinî gruplar arası münasebetlerdeki işlevleri hakkında bkz. Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, Adana, 2004, s. 104-26; A. Yapıcı, K. Albayrak, "Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler", *Dinî Araştırmalar*, 5/14 (2002), s. 35-44.

20 R. F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996, s. 166; Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, İstanbul, 2005, s. 203.

Aşağıda değineceğim, gruplara özel bazı yasakların, diyet biçimleri ve nafilelerin de kimlik kurma ve sınır çekme hususlarında grubu besledikleri ortadadır. Fakat aynı gayeye ulaştıran en etkili yol, bir grubun kendisini merkeze konumlandırarak "öteki" oluşturma teşebbüsüdür. İslâm düşüncesinde "kurtulan fırka" (*el-fırkatü'n-nâciye*) kavramı yer yer bu gaye için hizmet görmüştür. Kendilerini dinsel gövdenin ana eksenine yerleştiren gruplar uyuşamadıkları başka cemaat, hareket ve akımları bid'atçılıkla suçlayarak dışlamışlar, onları "sapkın grup" (*el-fırkatü'd-dâlle*), "cehennemlik grup" (*el-fırkatü'n-nâriyye*) gibi adlarla ötekileştirmişlerdir.[21] Kendileri dışındaki oluşumların menşeinde komplocu mantıkla gayrimüslim parmağı aramışlardır. Ehl-i Sünnet kavramının da bu yönde sorunlu biçimde istihdam edildiği örnekler bulunmaktadır.[22]

Dış dünyaya karşı psikolojik barikatları yeterli görmeyen bazı cemaatler ise fiziki barikatları da devreye sokarak kimlik ve sınırları iyice somutlaştırmaktadırlar. Aslında bulundukları şehrin, mahallenin camiine gitmeyerek cemaatle namazlarını kendi mescit, tekke veya yurtlarında kılan grupların bu tavrının da bir çeşit fiziki barikat kurma amaçlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu tutumun, zamanı kestirilemeyecek bir vakitte bütünüyle namaz ve cami karşıtlığı biçiminde tezahür etmeyeceğini kimse garanti edemez. Nitekim namazlarını camide kılma hususundaki isteksizliğini hakkında oluşmuş menkıbelerden anladığımız Hacı Bektaş'ın bu davranışının sonraki Alevî-Bektaşî kesimlerde nasıl bir yansıma yaptığını görmek hiç de zor değildir.[23] En müşahhas örneğini ABD'deki Hıristiyan Amish cemaatinde gördüğümüz kendini yalıtma durumunun,[24]

---

21 Geniş bilgi için bkz. Ejder Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife*, 5/3 (2005), s. 47-59, özellikle s. 56 vd.; M. Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", [*İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, c. 1, İstanbul, 2005] içinde s. 446.

22 Türkiye'deki Işıkçı cemaatin söylemi bu bağlamda uygun bir örnek olabilir. Grubun rehber kitaplarının birinde şu ifadeler yer almaktadır: "Bugün Müslüman denilen üç büyük İslam fırkası vardır. Şiiliği Yahudiler kurdu. Vehhabiliği İngilizler kurdurdu. Ehl-i Sünnet'i Türkler korumaktadır... İstanbul'daki Hakikat Kitabevi İslam'ı yaymaya çalışmaktadır.", bkz. *Faideli Bilgiler*, haz. Heyet, İstanbul, 2001, s. 199. Bu söylemin değişik versiyonları ve detaylı tahlili için bkz. Mustafa Tekin, "Işıkçılık", *Demokrasi Platformu*, 2/7 (2006), s. 53-64.

23 Bu konuda bkz. M. Saffet Sarıkaya, "Dinde Marjinalleşmenin Pratik Boyutuna Dair Bazı Değerlendirmeler", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları*, 1/1 (Bahar 2008), s. 36-7.

24 Bkz. F. Sevinç Göral Alkan, M. Tayfun Üstün, "Taliban, Waco, Amish ve Yezidiler ➪

bazı marjinal İslâmî cemaatlerde, dinen övülmüş bir kavram olan 'hicret' pratiği üzerinden karşılık bulduğunu görüyoruz. Mesela siyasi mücadelesinde böyle bir yöntemi benimsemiş olan Mısır'daki Tekfir ve'l-Hicre cemaatinin mensupları 1970'li yılların başında şehirleri terkederek yarı çöl niteliğindeki bölgelere göç etmişlerdi. Bu grubun mensuplarının Cuma namazı kılmadıkları ve "Allah'ın mescidi" olmadıkları gerekçesiyle camilere gitmedikleri bildirilmektedir.[25] Yine davranışlarıyla Amishlere çok benzeyen bir grup olan, Suudi Arabistan'da Büreyde şehrinin hemen dışında izole biçimde yaşayan İhvânü'l-Büreyde adındaki topluluk elektrik, telefon, otomobil gibi teknolojileri kullanmayı reddetmektedir. Necd'in diğer bir şehri olan Zilfî'de sâkin Hayyü'l-muhâcirîn topluluğunu da bu tür marjinal cemaatlere örnek gösterebiliriz.[26]

Toplumun geneli içinde insanlar için önemsiz görünen detaylar dinî gruplar için büyük önem arzedebilir.[27] Aslında bu detayların, belki de bir "son sınır" algılamasıyla, bir nevi fiziksel barikat işlevi gördüğünü gözlemleyebiliriz. Dünün cemaatleri olan bugünün mezheplerinde söz konusu teferruatın ne ölçüde önemsenir hâle geldiğini fark etmek hiç de güç değildir. Namazda ellerin bağlanıp bağlanmadığı, kıyamdayken ayakların arasının ne kadar açıldığı, secdenin neyin üzerine yapıldığı, çıplak ayağa mı yoksa mest ya da çorap üzerine mi mesh edildiği, teravihin kaç rekât kılındığı, yolculukta namazın kasr edilip edilmediği, vitirde selamın hangi rekâtta verildiği gibi küçük ve önemsiz farklılıklar, cemaatlerin birbirinden kopmasına en az büyük ve önemli farklılıklar kadar hizmet etmiştir. Söz konusu teferruatın akaid kitaplarına girmesi, bu durumun en çarpıcı

Örneğinde Evrensel Bir Olgu Olarak Fundamentalizmin Psikodinamikleri", *Stratejik Analiz*, 8/90 (Ekim 2007), s. 108.

25 Salih el-Verdanî, *Mısırda İslami Akımlar*, c. 1, çev. H. Acar, Ş. Duman, Ankara, 1986, s. 104, 108.
Cemaatin lideri olan Şükrî Mustafa bir kasidesinde şöyle diyordu:
"Tufandan önce beni dinle! Ey Allah'ın kulu!
Ülkenden çık ve bana uy... bir çöl yerde...
Kalbimdeki ülkem, Şeytan'a ibadet edilmediği bir yerdir,
Düşüncemdeki ülkeyi her yere taşıyorum, ...
Yol azığını al ve bana uy Ey Allah kulu!
Dünya yol azığı olarak bize Kur'an yeter!" (bkz. Verdanî, *a.g.e.*, s. 109).

26 Bkz. T. Hegghammer, S. Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 39 (2007), s. 122 (dipnot: 88).

27 Bkz. Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 56.

kanıtıdır.[28] Bazen sakal, bıyık, giyinme ve örtünme biçimlerindeki detaylar da barikat vazifesi görür.[29] Gerçekte grupların tahkimâtı olan tüm bu detaylar cemaatlerin, hareketlerin, mezheplerin esas müşterekleri bir araya gelmelerine engel olabilmekte, müslümanların arasına duvarlar örebilmekte,[30] faydasız dinî tartışmalara zemin hazırlayabilmektedir.

Diğer grup çeşitleri gibi dinî gruplar da devamlı olmak için mensupları arasında uyum ararlar. Bu uyum, yazılı veya biçimsel grup normları çerçevesinde grup içi kontrolün işletilmesiyle sağlanmaya çalışılır. Grup hayatının en önemli görünüşlerinden birisi "grup baskısı"dır. Güçlü liderlik otoritesi, bazen ödüllerle (örneğin hayır dua ile), bazen de cezai müeyyidelerle (izolasyon, sevgi yoksunluğu, keffaret vs.) bir kontrol mekanizması kurarak hızlı bir şekilde bireylerin değer sistemlerinde ve davranış tarzlarında benzerliğe yol açabilir.[31] Her ne kadar sosyal kontrolün sıkılığı açısından gevşek dokulu gruplarla otoriter gruplar farklılık gösterseler de, hemen hepsinde fikir ve amellerin yeknesaklığı hedeflenir.

Dinî cemaatlerde, tabii ki otoriter olanlarda daha somut bir biçimde, fikir akışının yukarıdan aşağıya doğru cereyan ettiği görülür. Bunun en ileri noktası, Kur'an'ın temel ilkelerinden olan şûranın işlevsiz kalması

---

28 Bazı örnekler için bkz. İbn Hakîm es-Semerkandî, *İslam İnançları ve Ehli Sünnet Yolu*, (*Sevâdü'l-A'zam* tercümesi), çev. A. V. Cengiz, Ankara, 1975, s. 63, 68; Hasan b. Ali el-Berbehârî, *Explanation of the Creed*, (*Şerhü's-Sünne* tercümesi), çev. Daawood Burbank, Birmingham, 1995, s. 45, 79.

29 Geçen yüzyılın ilk çeyreğinde Arabistan'ın Necd bölgesinde faal olan Vehhabi İhvan cemaati, giyinme biçimlerini sanki din telakki ediyordu. Başlarındaki örtünün üzerine diğer bedeviler gibi ikal (kalın ipten taç) takmayan, bunun yerine sarık saran İhvan mensupları için bu giyim tarzı sanki müslüman olmanın bir alameti hâline gelmişti ve bu alameti taşımayanlara saldırı ve tacizler artmıştı. Bunun üzerine İhvan'ın lideri olan Abdülaziz ibn Suud 1919 yılında, "inançları aynı olduğu sürece başına ikal takan ile sarık saran müslüman arasında iman bakımından bir fark bulunmamaktadır" fetvasını ulemadan almak suretiyle, ortaya çıkan anarşinin önüne geçmek istedi. Konu hakkında bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 60, 74. Nusayrîlerin Kilaziyye kolunun sakallarını traş ettikleri, Haydarîlerin ise sakallarını uzattıkları bildirilmektedir. Günümüzde bu mezhebin din adamları fötr şapkalarıyla kendilerini belli etmektedirler, bkz. Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, s. 66.

30 Türkiye'deki Işıkçı cemaatinin camide hoparlör kullanımını bid'at sayması, bu cemaat mensuplarının camilerden uzak durmasına yol açmaktadır. Bu bid'atın kimi zaman müslümanı küfre düşüreceği vurgusunun cemaat yayınlarında sıklıkla ifade edilmesi ise (bkz. Tekin, "Işıkçılık", s. 54) durumu daha vahim hâle getirmektedir.

31 Holm, a.g.m., s. 277.

ile birlikte tek lider ya da yönetici elit hegemonyasının ortaya çıkmasıdır. İşte bu noktaya yaklaşıldığında, grup normlarının genel İslâmî normlarla çelişmesi ihtimali artar; çelişenlerin izalesi ihtimali ise azalır. "Grup düşünmesi" denilen tutum, cemaat liderliğinden gelen karar ve uygulamalara karşı eleştiri geliştirmedeki çekingenliği ifade eder. Şer'î ya da aklî muhtevalı tenkitler lüzumlu oldukları hâlde bir türlü dile dökülemezler. O zaman da çoğu kez gidişattan rahatsız cemaat mensuplarında psikolojik bir onarım mekanizması devreye girer. Bu sayede üstten gelen kararların aleyhindeki kanıtları görmezden gelme ya da ortaya çıkacak tahribatı mühimsememe şeklinde bir tavır gelişir. "Bir hikmeti vardır" tarzı söylemler yaygınlık kazanır.

Fikir ve amel yeknesaklığı, itaat yoluyla olduğu kadar taklitçilik yoluyla da elde edilir. Bir emre uymakta ne kadar itaat varsa bir örneği taklit etmekte de o kadar itaat vardır ve çoğu zaman taklit bir sorunun çözümüne giden kestirme yoldur.[32] Dolayısıyla taklitçilik dinî gruplarda birleştirici bir etken ve pürüzleri giderme yöntemi olarak karşımıza çıkar. Bazen yaşayan lider taklit edilir, bazen geçmişten bir numune şahıs öne çıkarılır veya tarihin belli bir kesimi tüm unsurlarıyla bugüne taşınarak örnek alınır. İnsan tabiatındaki altın çağlara geri dönme, onu yeniden yaşama, tarihin kazanımlarını tekrar elde etme arzusu böyle bir taklitçiliğin kaynağı olabilmektedir.[33] İslâm'ın ilk döneminden, genellikle Hz. Peygamber'den başlatılan ve sahabilerle devam eden çoğu anakronik üstad silsilelerinin kurulması ve bunların cemaat toplantılarında tekrarlanması, yine timsal şahsiyetlerin şemâilinin ve menâkıbının yazılı hâle getirilerek belli bir kutsallık içinde okunması, mensupların zihinlerindeki taklit mercilerinin konumlarını takviye edici uygulamalardır. Bu türden geleneklerin muhafazasının dinin muhafazası şeklinde algılanması hatalı bir dinî anlayışın emâresidir. Burada taklitçi gelenek, Kur'an ve sahih sünnet mahreçli akılcı dinamik geleneği bastırıcı bir fonksiyon icra etmektedir. Taklit aynı zamanda sorunların bir çözüm yolu olarak benimsendiğinden, düşünce üretme ve istişare sistemleri dumura uğramaktadır.

Müşterek hedefler için gruplaşan/cemaatleşen dindarlar kişisel özgürlüklerinden bazı fedakârlıklarda bulunmak durumunda kalırlar. Çoğu kez bu fedakârlıklar grup uyumu için talep edilir. Örneğin mensuplardan grup içi evlilik yapmaları istenir. Bazı marjinal gruplarda,

---

32 Hoffer, *a.g.e.*, s. 147, 150.

33 Bkz. Kutlu, a.g.m., s. 25 vd..

yenilecek yemeklerin, giyilecek elbiselerin, gidilecek okulların, yapılacak mesleklerin dahi belirlendiği görülür.[34] Hatta grup üyesine 'hidayetini' ifade eden yeni bir ad dahi verilir.[35] Bugün balık etini haram sayan Yezidiler, ilk başında balık etini Yunus Peygamber'e hürmet kastıyla yemiyorlardı ve bu uygulama diğer diyetleriyle birlikte o topluluğu diğer dinî gruplardan ayırıyordu. Mesela selefi Cuheyman el-Uteybî, cemaatine Suudi Arabistan'daki devlet okullarında okumayı ve resmi kurumlarda çalışmayı dinî gerekçelerle yasaklamıştı.[36] Bu kısıtlamalar grubu bekleyen kadere göre bazen normlaşıp kalıcılaşır. Örneğin yüzyıllar öncesinde Dürzîler, daha dinî bir cemaat hâlinde iken, asimile olmamak için topluluk dışı evlilik yapmayı bırakmışlardı. Artık mezhepleşmiş olan Dürzîlikte bugün durum "Ancak Dürzî doğanlar Dürzî olurlar" noktasına gelmiştir ki bu netice, tarihi süreç içinde mezhep dışı evliliklerin haram sayılmış olmasındandır.

Bazen fedakârlıklar ekonomik olmaktadır.[37] Zira cemaatin yaşaması ve gelişmesi finansal girdilerle yakından alakalıdır. Bunun için dinî gruplar üyelerini bazı zorunlu ödemelere mecbur ederler. İşte bugünün bazı mezheplerinde, farz olan zekât yerine veya onun yanına kaim olan dinî vergiler, başlangıçta, onlar henüz bir cemaat çapındayken söz konusu gayeyle düzenlenmiş yardımlaşma fonlarıydı. Ahmedîlerde aylık gelirin on altıda birine, ölümü hâlinde terekesinin onda birine, Bahâilerde yüzde on dokuzuna denk düşen bu miktarlar,[38] tarihi süreç içinde şer'îleşerek kalıplaşmıştır.

Dinî gruplar, ana babadan tevarüs etmiş dinin verdiği tabii ve üst kimliğin, yani din kimliğinin haricinde başka bir kimliği mensuplarına kazandırırlar. Grup kimliği denilen bu alt kimlik genellikle sonradan kazanılır ve iradî bir tercihin ürünüdür. Alttan üste doğru uzayan kimlik şemsiyeleri psikososyal açıdan fertleri koruyucu ve destekleyici önem arzeder. Bir grubun problemli din anlayışı yüzünden eğer mensuplar grup

---

34 Paloutzian, *a.g.e.*, s. 166.

35 Bkz. Werner Gross, "Tarikat ve İbadet Gruplarının Yıkıcı Olma Niteliklerini Değerlendirici Psikolojik Kriterler", çev. Rena S. Uluç, *Türk Psikoloji Bülteni*, 4/9 (1998), s. 105.

36 Bkz. Büyükkara, *Kâbe'nin İşgali*, s. 106-8.

37 Paloutzian, *a.g.e.*, s. 166. Kalyoncu, dini gruplaşmalar içinde maddî akışın yukarıya, fikrî akışın ise aşağıya doğru geliştiğinden bahsetmektedir, bkz. s. 57-8.

38 Bkz. E. Ruhi Fığlalı, *Kadıyânîlik*, Ankara, 1994, s. 119-120; Fığlalı, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, Ankara, 1994, s. 70.

kimliklerini tabii kimliklerinin önüne çıkartıyorlarsa, bu durum belli bir süre sonra katlanılmaz hâle gelebilir. Kimliklerin kişilik içinde çatışması ciddi ruhsal bunalımların sebebidir.[39] Bilhassa erken yaşlarda dinî gruplara girmiş olanların kişilik ve sosyal ilişkilerinde aile, millet gibi tabii kimlikler ve yine umumun ortak dinî değerleri yeterince etkili olamamaktadır. Grup kimliğinin özü, bir başka ifadeyle dava, eğer yıkılır ya da zarara uğrarsa, diğer kimliklerin sağladığı korumalardan yoksun kalan ve kendi kimliğini de grup kimliğiyle özdeşleştirmiş olan mensuplarda sonu intihara varacak psikozların yaşanması kolaylaşmaktadır. Çünkü artık gruba bağlılık, bir bağımlılığa dönüşmüştür. Kendisini vakfettiği ve uğrunda bedel ödediği bir şeyin kaybıyla her şey anlamsızlaşabilmektedir.

Tasvir ettiğimiz şahsiyetin gruptan kopuşu da sorunludur. Böyle bir insanın hayatında, bu durumda iki zıt uçta değişmeler yaşanabilir. Aslında grup davasına, dinin kendisinden çok, inanç hâline dönüşmüş özel/indî yorum ve kanaatlerin hâkim olduğunu fark etmiş olan mensupların bir kısmında ibadetlerde gevşeklik, sahih dinî düşüncede dejenerasyon türünden belirtiler görülür. "Dava boşmuş" sendromu ana davayı tümüyle boşlatabilir. Kendi başlarına kaldıklarında dinî değerleri korumakta zorlanan diğer bir kısmında ise, inancı asli kaynaklardan yeniden öğrenme telaşı başlar ve "asıl şimdi müslüman olduk" mantığıyla daha dindar bir hayat ortaya çıkar.[40] Yani "dini anlama" değişikliğe uğramıştır.

Gruptan kopuşun başka bir boyutu, mensupların karşılaştıkları müeyyidelerle ilgilidir. Mensuplar grup içinde çeşitli fikir ve davranışlarıyla aykırılık sinyali verdiklerinde, dinî cemaatin kontrol mekanizmaları devreye girmektedir. Mesela herkesin başına gelebilecek birtakım dert ve sıkıntılarla karşılaşan bir cemaat üyesi, psikolojik bir yönlendirmeyle bunu "aykırılıklarına", "yaramazlıklarına" mukabil yediği bir manevi şefkat tokatı olarak değerlendirmekte, hemen kendisine çekidüzen vermektedir. Buna aldırış etmeyenler kopma noktasına kadar gelmektedirler ki, bu noktada bazı gruplarda din orijinli ithamlarla dışlanma gerçekleşmektedir. Allah rızası ve ebedî saadet için gruba girmiş olanlar, hâllerinden ve gidişattan memnun ve mutmain olmadıklarında hain, dönek, mürted,

---

39 Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 103-4, 106-7.

40 Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 108-9.

düşkün sayılmakla karşı karşıya kalmakta, hatta otoriter gruplarda hayatlarını da riske atmış olmaktadırlar.[41]

2. Grup Liderliğinden Kaynaklanabilecek Problemler

Liderlikleri en sorunlu dinî grup tipi olan ve Batılı terminolojide *cult* olarak ifade edilen, daha çok aşırı fikir ve uygulamalarıyla temayüz etmiş oluşumların belli müşterek sosyo-psikolojik karakterleri tespit edilmiştir. "Marjinal dinî gruplar" olarak ifade edeceğim bu oluşumlar başlıca şu özellikleri sergilerler:

a. 'Gerçek' ilahi metin ve kurallara sahip oldukları yönünde bir inancı taşırlar.

b. İnançlarını yer yer 'büyüsel' biçimlerde sergilerler.

c. Kötümser bir tutum içindedirler.

d. Hem kötülüğün kurbanı olduklarına hem de bunu tersine çevirmeye muktedir tek taraf olduklarına (tüm-güçlülük) paradoksal biçimde aynı anda inanırlar.

e. Grup ile dış dünya arasında psikolojik ve fiziksel barikatlar kurarlar.

f. Grup sınırlarının dışındakileri tehdit veya tehlike odağı olarak görürler.

g. Çoğu kez kadınların alçaltılmasını da kapsayan, aile, cinsiyet, çocuk bakımı ve cinsellik normlarında farklılık gösterirler.[42]

Bu özelliklerden bir diğeri de grubun "ilahi metnin biricik yorumlayıcısı" olarak kabul edilen bir liderin etrafında toplanmasıdır. Böyle bir dinî grupta hayat, aynı zamanda mutlak otoriteye sahip bu lider etrafında döner. Bu kişi son karar merciidir ve onun talimatı grup mensuplarını bağlamaktadır.[43]

Marjinal olsun veya olmasın dinî bir cemaatin karakterini, özelliklerini ve sürekliliğini tayin eden önemli ögelerden birisi kuşkusuz liderin kişiliğidir. Kendisini ve cemaatini istikamet üzere tutan, ma'rufu emreden,

---

41 Bkz. Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 100-1.

42 Volkan, "Observations on Religious Fundamentalism and the Taliban", *Mind and Human Interaction*, 12/3 (2001), s. 157-8; a.mlf., *Körü Körüne İnanç*, s. 202-3.

43 Paloutzian, *a.g.e.*, s. 166.

münkeri nehyeden, kararlarını şûra ile veren, kibirlenmeyen, gururlanmayan, altındakilere muhabbet ve merhamet besleyen, Hz. Peygamber'in ve diğer müspet örneklerin izinden gitmeye gayret eden cemaat liderleri müslümanlar arasından her zaman çıkmıştır, bugünden sonra da çıkacaktır. Makalemin bu bölümünde ben, olumsuz bir tip çizerek, temsil ettikleri dinin doğru anlaşılmasına mani olan liderlerin veya bu olumsuzluğu taşımamakla beraber gruplarınca onlar nâmına teşkil edilmiş olumsuz liderliklerin belirgin özellikleri üzerinde duracağım.

Öncelikle, en sağlam fikrin sahibi, vahyin en doğru yorumcusu, dinin en güzel temsilcisi ve en mükemmel uygulayıcısı, her iyiliğin sebebi, kararında yanılmaz olan, her işinde bir hikmet bulunan, bütün gözlerin kendisine döndüğü, bütün ellerin kendisine uzandığı, yokluğuna tahammül edilemeyen bir lider portresinin hiçbir şekilde İslâmiyet'in özüne ve genel prensiplerine uymadığı bilinmelidir. Doğuşuna eski Doğu dinlerindeki ilahi tabiatlı lider fikrinin yoğun olarak tesir ettiği Şiîlik,[44] sıraladığımız problemli vasıfları öngören bir liderlik (imâmet) doktriniyle müslümanlığın içinde ciddi bir bölünme ve ihtilaf unsuru olmuştur. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet başta olmak üzere çeşitli mezhep ve ekollerin bu doktrine yönelttikleri naklî ve aklî nitelikli tenkitler binlerce cilt kitabı doldurmuş bulunmaktadır. Fakat bu büyük gayrete rağmen, Şiîlikle alakası olmayan müslüman oluşumları da kapsayan biçimde, dinî cemaat liderliğinin konumuzla ilgili sorunları ciddi olarak önümüzde durmaktadır.

Herşeyden önce, bir liderin ilminin/bilgisinin vehbî (bahşedilmiş ilham mahsulü) olduğu ön kabulü, çok önemli sorunlara kapı aralamaktadır. İslâmiyet orijinli çok sayıda mezhep, cemaat ve tarikatta rastladığımız naslar üzerindeki bâtınî ve hurûfî tefsir denemeleri, böyle bir ön kabule eşlik etmektedir. Bu bilgi kutsal sayıldığından, özellikle bunu şifâhî olarak liderden (hocadan/üstaddan) alan seçkin talebeler de belli bir mazhariyete sahip olmakta, bu "aktarım" böylece kutsal bir gelenek hâlinde sürdürülmektedir. Hatta hocayı seyretmenin bile bir bilgi akışı ve aydınlanma sağladığına inanılmaktadır.[45] Hocanın bizzat kendisi ya da seçkin talebelerince yazıya dökülmüş malzemenin de kutsal addedildiği

---

44 Bkz. J. Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. F. Işıltan, Ankara, 1989, s. 147-8; Heinz Halm, *Shiism*, Edinburgh, 1991, s. 156-7.

45 Mensching, bu hususu, "hoca-talebe, üstad-mürit arasındaki ilişkilerle belirlenmiş cemaatin" en önemli özelliği olarak kaydeder, bkz. Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Konya, 1994, s. 169.

görülmektedir. Bu bilginin ancak ilk yazıldığı harflerle neşredilmesi gerektiği söylenmekte, sadeleştirme ve tercümenin bu bilgiyi etkisizleştireceğinden endişe edilmektedir. Tabii ki bu malzeme cemaat içi eğitimde en merkezdeki kaynak/mehaz olarak değer görmektedir.

Bilhassa dinî liderin vefatının ardından bir "lider sünneti" anlayışı cemaate hâkim olabilmektedir. Onun gibi yeme, içme, yürüme, oturma, giyinme davranışları sergilenmektedir. Bunu kolaylaştıran menâkıb tarzı biyografiler hazırlanıp okunmaktadır. Tıpkı Hz. Peygamber'in sünneti ve hadisleri üzerinde olduğu gibi, büyük liderin arkasından onun her sözünü literal biçimde anlayan, her davranışını aynen uygulayan bir ahbârî/selefî cemaatçi kesim oluşmakta; bunun yanında da böyle düşünmeyip, liderin söz ve hareketlerinden genel ilkeler çıkartarak bugüne yansıtma yanlıları olan usûlîler/reyciler ortaya çıkmaktadır.[46] Karizmatik liderlerin arkasından dinî cemaatlerde yaşanan bölünmelerin en önemli nedenlerinden birisi de söz konusu farklı bakış açılarıdır.

Liderin rüyalarına da aynı gerekçeyle büyük değer atfedilmektedir.[47] Önemli kararlar onun istihâresine göre şekil alabilmektedir. Zaman zaman liderliklerin bazı sembolik dinî ritüeller vasıtasıyla kendisini güçlendirmeye çalıştığı gözlemlenir. Mesela Taliban lideri Molla Ömer, bin kadar din adamı önünde emîrü'l-müminîn seçilmesi vesilesiyle, Hz. Muhammed'in giydiği söylenen ve Afganistan'a 250 yıl önce getirilerek Kandehar'da şimdiye kadar sadece iki defa açılmış olan bir sandıkta muhafaza edilen cübbeyi giymiş, merasime katılan birçok seyirci bu tarihi hâdisenin coşkusundan bilincini yitirmişti.[48]

---

46 Örneğin Said Nursî'nin 1950 sonrasında Demokrat Parti'yi desteklemesine ahbârî bir mantıkla yaklaşarak, bugün aynı siyasi çizginin uzantılarının desteklenmesi gerektiğini savunan Nurcu grupların yanısıra, Nursî'nin bu desteğinin illet ve maksatlarını değerlendirerek bugünkü politik duruşlarını tespit eden gruplar bulunmaktadır.

47 1979 yılında Mescid-i Haram'ı işgal eden cemaatin lideri Cuheyman el-Uteybî, Muhammed el-Kahtanî adlı şahsın kendisine ve cemaat üyelerine rüyalarında Mehdî olarak gösterildiğini ilan etmişti, bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 216-7. Taliban lideri Molla Ömer de, Hz. Muhammed'in kendisine görünüp Afganistan'a barış getirmesini istediği bir düş gördüğünü iddia etmişti, bkz. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s. 94.

48 Volkan bu olayı, N. Onishi'nin "A Tale of the Mullah and Muhammad's Amazing Cloack" (*The New York Times*: December 9, 2001) adlı yazısından alıntılarla değerlendirmektedir, bkz. Volkan, *a.g.e.*, 94-6.

Sağlıksız dinî liderliklerin teşhis edilmesi esasen hiç zor değildir: Benlik sevgisi marazî biçimde görünür hâldedir. Yürüme, konuşma, selam verme tarzları arasında bu yönden uygunluk vardır. "Başkaları tarafından beğenilmek, önem verilmek", bir beklenti hâlinde bütün hareketlerine yansımıştır. Etrafını kendi malı gibi görmeye başlamıştır. Aşırı tutkulara sahip olmuştur. Büyük bir hırsla maddi zenginliğin yollarını aramakta, cemaat içinden kadınlarla evlilikler yapmaktadır. Bu şekildeki megalomanik ve narsistik semptomlara bir de hezeyanlı paranoid bozukluklar refakat ediyorsa, patolojik durum cidden ağırlaşmış demektir.[49] Ahmedîliğin kurucusu Mirza Gulam Ahmed'in hayat hikâyesi tetkik edildiğinde söz konusu özelliklerin büyük kısmının onda mevcut olduğunu görürüz.[50] Dürziyye'nin tanrılaştırdığı Fâtımî halifesi Hâkim bi-Emrillah'ın da ruh sağlığının iyi olmadığı bildirilmektedir. Yardımcısı Hamza b. Ali, onun dengesiz söz ve davranışlarını büyük bir ustalıkla, onun ilahî yönünün ya da "ilâhi olan" ile ilişkisinin tezahürleri olarak cemaat mensuplarına yansıtmayı başarmıştır.

Belli kişilik özellikleri olan bir lider, bu evsâfa sahip bir şefe ihtiyaç duyan bir grupla karşılaşırsa ancak gerçek bir lider olur. Yani grubun vasıflarıyla başarılı lider davranışı arasında bir korelasyon bulunmaktadır. Dolayısıyla dinî anlayış ve temsil bakımından problemli liderler aynı ölçüde problemli bir mensuplar kitlesinin içinde kendilerini gösterebilir. Böyle bir uyum ya da "pekişme" olmadan, liderlik sorunları fazla tehdit edici olmaz.[51] Bu aslında hastalıklı bir bağlanıştır. İslâmiyet ise ta ilk başında tevhit davasıyla bu hastalıklı ilişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber, Kur'an'ın ifadesiyle, "insanların üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri kaldırmak" üzere (el-A'râf: 157) özgürleştirici bir misyonla görevlendirilmiştir. Hastalıklı ve zorba şeflerin tahakkümünden insanları kurtarmaya çabalamıştır. Köleleşen insanların bu şeflere duydukları kutsal saygıyı, onlardan medet ve şefaat beklemelerini, rızık ummalarını kınamıştır. "Kullarım beni senden sorarlarsa gerçekten ben yakınım, bana dua edince, dua edenin duasına karşılık veririm" (el-Bakara:

---

49 Bkz. Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 25, 29, 33. Din psikolojisinde ruh sağlığının yedi ölçütü hakkında bkz. Paloutzian, *a.g.e.*, s. 253.

50 Mirza Gulam Ahmed'in şahsiyet özellikleri hakkında bkz. Fığlalı, *Kâdıyânîlik*, İzmir, 1986, s. 61 vd..

51 Liderin toplum psikolojisinde karşılık bulmasıyla ilgili bkz. Kalyoncu, *a.g.e.*, s. 37-41; Erol Göka, *İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler*, Ankara, 2006, s. 146.

186) diyerek aracıları kaldırmıştır. "Şeyh uçmaz, mürit uçurur" tabirinde de anlamını bulan grup mensubiyetlerindeki liderleri putlaştırma eğiliminin ciddi bir sapmaya dönüşmeden tedavisi, Kur'an'ın şifa kaynaklığında mümkündür.

Karizmatik liderin ölümüyle dinî gruplar genellikle büyük şoklar yaşarlar. Eğer grup sağlıklı bir dinî düşüncenin yörüngesindeyse, bu şoklar fazla tehlike arzetmeden atlatılır. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında Hz. Ömer gibi sahabilerin geçirmiş oldukları şokun etkisi, bir dinî sapmaya yol açmadan atlatılmıştır. Yıllar ilerleyip kültürler çeşitlendikçe, fikirler saflığını yitirdikçe sapma riski artmıştır. Nitekim 40/660 yılında Hz. Ali vefat ettiğinde bazı müslüman grupların bu ölümü kabullenemedikleri görülmektedir.[52] Bu ilginç tavırda kuşkusuz başka din ve kültürlerin izleri olmakla birlikte, "büyük liderin yokluğuna tahammül edememe" psikolojisinin de etkili olduğunu görüyoruz. Yine karizmatik liderin ardından ortaya çıkan protesto ve itizal hareketleri,[53] daha ileri düzeylerde bölünmelere yol açmak suretiyle dinin doğru anlaşılması ve temsili önünde yeni engeller oluşturabilmektedirler.

3. Grup İçi Eğitimin Yol Açabileceği Riskler

Her dinî cemaat kendi din yorumunu eğitim ve öğretim yoluyla mensuplarına aktarır. Grupların sosyolojik konumları ve psikolojik durumlarına göre grup içi eğitimin niteliği değişebilmektedir. Burada üzerinde duracağım hususlar, daha çok marjinal ve aşırı eğilimlere sahip dinî gruplarla ilgili olanlardır. Zira bu gruplar genellikle çeşitli sosyopsikolojik kontrol yöntemleriyle tek yönlü bilinçlenmiş bireyler eğitme peşindedirler ve çıkan netice "tek dilden konuşan, at gözlüğüyle bakan, sadece beyninin filtre ettiklerini algılayan" mensuplar topluluğudur. Bu oluşumun dinî yanlışlarını doğrulara çevirmek oldukça zordur. Ancak şu unutulmamalı ki, bu türden cemaatlerin uyguladıkları yöntemlerin belki daha gevşetilmiş formları makul ve mutedil anlayışlı cemaatler için de geçerli olabilmektedir.

---

52 Mesela Abdullah İbn Sebe ve grubu böyle düşünüyordu. Bkz. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1998, s. 204-5.

53 İtizalin sosyolojisi için bkz. Wach, *a.g.e.*, s. 167-194. Küçük çaplı itizal örnekleri olarak Süleymancılık'ta yaşanan bölünmeler hakkında bkz. M. Ali Kirman, "Süleymancılık", *Demokrasi Platformu*, 2/6 (2006), s. 169-70.

Her grubun düşünce dünyasında "vazgeçilmez öncelikler" bulunur. Kimisi sürekli bid'atlardan, kimisi yaşanan ahlaksızlıklardan, kimisi de siyasi olumsuzluklardan bahseder. Birine göre masonlar, öbürüne göre komünistler ya da Darvinistler, diğerine göre ise mezhepsizler en büyük tehlikedirler ve bunlarla mücadele için donanımlı olunmalıdır. Bir cemaat kıyamet alametlerine takılıp kalmıştır; diğer cemaat ise kerametlerle, rüyalarla, ruhlar ve cinlerle uğraşıp durmaktadır. Muhatabının itikadî durumunu tespit için bir selefi öncelikle "Allah nerededir?" sualini sorar. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu önceliklerle grup aslında bir kimlik inşa etmekte, kendisini ifade etmekte ve sınırlarını çizmektedir. Aynı zamanda grubun "ötekileri"ni (bid'atçılar, laikler, şeriatçılar, milliyetçiler, ümmetçiler, felsefeciler, tarikatçılar, tasavvuf karşıtları, ilahiyatçılar, hadis düşmanları, mezhep bağlıları vs.) belirlemiş olmaktadır. Bu nedenle gruplar eğitim-öğretim stratejilerini çoğu kez dinî (tabii ki Kur'anî) önceliklere göre değil grupsal önceliklere göre tespit etmek zorunda kalmaktadırlar.

Gruplar rasyonel temele dayanan birebir ya da örgün eğitim tekniklerini zaten uygulamaktadırlar. Tâbiler arasındaki uyuşmazlık noktalarının asgariye çekilmesi için bu teknikler gereklidir. Buna ilaveten bazı dinî gruplar "karizmatik ikna" denilen daha özel ve ileri yöntemleri denemektedirler. Ateşli vaazlar bu yollardan biridir. İkna iletişimi eğer kişisel yetenekleri gözardı ederek bilgiyi işlemeye yönelirse bir propaganda yoluna dönüşür. Başarılı bir propagandada, belirli şeyler düzenli olarak tekrarlanmalı ve duygusal mesajlar yoğun olarak kullanılmalıdır. Ayrıca dinleyicinin tecrübeleriyle bağlantı kurulmalıdır. Her şeyin tek doğru cevabının var olduğuna, kurtuluş için bu cevabın tek imkân olduğuna birey inandırılmalıdır. Toplu dinî alaylar, zikir gösterileri, dans (sema/semah) ve müzik (ilahiler/marşlar/mersiyeler), ikna iletişimini büyük ölçüde güçlendirmektedir.[54] Çoğu mezhep ve harekette gördüğümüz "dinîleşmiş" bu tür uygulamaların kökenlerine inildiğinde, söz konusu hedefe dönük grup içi propagandanın izleri rahatlıkla görülür.

Dinî grubun norm ve ideallerini bu tarz yöntemlerin marifetiyle içselleştiren mensupların sinir sisteminde, yeni tecrübelerden oluşmuş bir yapının ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Böyle bir yapı içinde beliren küçük işaretler, hakiki ve büyük tecrübelere yol açabilmektedir.[55] Birey

54 Holm, a.g.m., s. 284.

55 Methodist Hıristiyanların yaşadıkları bu türden tecrübelerin bir tasviri için bkz.

ancak vaazlarda, ayinlerde ve müzik dinlerken güncellik kazanabilecek hatırlama materyaline sahiptir. Mesela birey, grubun vâizini dinlerken geçmiş dinî yaşantılarını güncellemiş olur ve yoğun bir duygusallık içine girer. Dinî hareketlerin, vaaz ve tebliğ faaliyetlerinde aynı konulara odaklanmalarının ve bunların tekrarını yapmalarının sebebi budur.[56] Şu duruma çoğumuz şahit olup şaşırmışızdır: Bir cemaat, liderini veya kendilerinden bir vâizi dinlerken ağlamaktadır. Oysa öğretimi yapılan, anlatılmakta olan konular hiç de insanı hislendirecek konular değildir. Çoğu kez "biz de mi bir eksiklik var; kalp gözümüz mü kapalı ki bu duygusallığı yaşayamıyoruz" diye hayıflanıp kendimizi suçlamışızdır. Oysa bilinçaltımıza öncesinden bir yükleme yapılmış olmadığından, cemaat mensuplarının verdikleri tepkiyi bizim vermememiz gayet doğaldır.

Vamık Volkan'ın "gösteren ve anlatan muallimler" diye nitelediği lider tipinin dinî grupların başlarındaki örnekleri, göstererek anlatma tekniğini kullanarak yeni bir enformasyonu tâbîlerine geniş bir yaygınlıkta benimsetebilmektedir. Yine "karizmatik ikna" ile ilgili bu yöntem, sıradan öğretimdeki "kavramlara, becerilere ve bunların anlamlarına egemen olma yolundaki yavaş süreçten" üyeleri mahrum etmektedir. Bunun yerine üyeler, muallim-liderle hızlı bir özdeşim kurarak liderin öğrettikleriyle biçimlenen ortak grup kimlikleri üzerine odaklanma eğilimi göstermektedirler. Aynı zamanda birbirleriyle özdeşim kurmaktadırlar; çünkü yeni kavramı ya da beceriyi hepsi öğrenmiştir. Neticede bunu kendilerine öğreten liderin çevresinde toplanmaktadırlar. Bu yöntemde simgeler öne çıkmakta, liderin göstererek öğrettiği şeyin simgesel tasarımları, grup üyeleri arasında yeni bağlantılar sağlamaktadır.[57]

Bu yöntemin enteresan iki örneğini İslâm mezhepleri tarihinde bulabiliyoruz. Bunlardan ilki, Alamut'un Nizârî-İsmâilî hükümdarlarından İmam II. Hasan'ın 8 Ağustos 1164 günü bir merasimle Büyük Kıyâmet'i ilanıdır. Dinin hakikatine artık İmam'ın talimiyle vâkıf olan ve bu dünyada cennete kavuşan Nizârî cemaat için şeriatın zâhirinin yürürlükten kaldırılmasını ifade bu bâtınî kıyameti Alamut'un en yüksek terasında İran'ın dört bir yanından gelen yandaşlarına bir hutbeyle açıklayan II. Hasan, Ramazan'ın 17'sine rastlayan bu günde iki rekât bayram namazı

Aime Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", [Mehmet Aydın (ed., çev.), *Din Fenomeni*, Konya, 2000] içinde, s. 62-3.

56 Holm, a.g.m., s. 285.

57 Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s. 333-6. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 328-9, 341.

kıldırmış ve hemen arkasından, hazırlanmış olan sofraya oturarak gün ortasında davetlileriyle birlikte orucunu açmıştı.[58] Bu gösteri, tarihe kazınacak ve asla unutulmayacak bir olay olarak İslâm ibâdât ve muâmelâtının geçersizliğini Nizârîlerin ortak zihninde kalıcılaştırmıştır. Diğer olay ise Bahâilik tarihindeki meşhur Bedeşt toplantısıdır (1848). Bâbî cemaatin üst düzey mensuplarının katıldığı bu toplantıda kadın bir Bâbî olan Cenâb-ı Tâhire, ayet ve hadisler okuyarak başındaki örtüyü açmış, şeriatın yerine artık yeni nizâmın geçerli olduğunu açıklamıştı. Bu davranış Bâbîler ve daha sonra Bahâîler için İslâm'dan kopuşu simgelemekteydi.[59]

Grup mensubunu ya da mensup adayını beyin yıkama taktiklerine tâbî kılarak kontrol altına alan eski veya yeni bazı dinî grupların varlığı herkesin malumudur. Maruz kaldığı yoğun propagandaya bağlı olarak aşırı yorulan, duygusal coşkunluk ve bir o kadar karışıklık yaşayan beynin normal fonksiyonları bozulmakta veya etkisiz kalmakta; böylece yeni enformasyona karşı direnme gücünü yitirerek teslim olmaktadır.[60] Grupların belki bilinçli, belki bilinçsiz, belki iyi niyetli, belki istismar amaçlı uyguladıkları söz konusu manipülasyonist eğitimsel taktikler, insanların tefekkür, tezekkür, teakkul ve tedebbür ederek iman etmelerini ve dini yaşamalarını öğütleyen Kur'anî yöntemi devre dışı bırakmakta ve dinin anlaşılması ve temsili noktasında tamiri güç tahripler yapmaktadır.

Marjinal dinî grupların özelliklerini sıralayan Paloutzian, enformasyon kontrolünden bahsetmektedir ki bu kontrol, doktriner ögelerin ancak zamanı geldiğinde, mensup ya da mensup adayı hazır olduğunda, aşamalı olarak aktarılmasını öngörmektedir.[61] İsmailîlikteki mezhep içi eğitim sisteminin ve davet stratejisinin bu merhaleci ilkeyle şekil aldığını bu bağlamda hatırlıyoruz.[62] Bu sistem daha çok dinî sır cemaatlerinde karşılaştığımız bir yöntemdir ve grupsal bazı fikir ve amellerin dinî bir veçheyle saklanmasını ihtiva etmektedir. Bazı mezheplerde dinîleşmiş olan takiyye pratiğinin ortaya çıkış nedenlerinden birisi de budur. Sırrın

---

58 Bkz. Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990, s. 386-7.

59 Bkz. Metin Bozkuş, "Bahâiliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2002), s. 144.

60 Paloutzian, *a.g.e.*, s. 168.

61 Paloutzian, *a.g.e.*, s. 167.

62 Bkz. Büyükkara, "İsmâilîlere Atfedilen Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci Üzerine Bir İnceleme", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), s. 35-49.

ifşâsı müeyyideyi icap ettirir. İfşaatçılar çoğu zaman dışlanmayla (aforoz, teberrî), hatta ölüm cezasıyla karşı karşıya kalırlar.[63]

Enformasyon kontrolü başka bir şekilde, farklı bilgi kaynaklarıyla grup üyelerinin irtibatını kesmek suretiyle yapılır. Farklı matbuâtın, basın ve yayının takibi hususunda cemaat içi kısıtlamalar bu kontrolün en sık uygulanan yöntemidir. Bazen de değişik eğitim imkânlarından mensuplar mahrum edilerek tamamen grup içi eğitim-öğretime yönlendirilirler. Okudukları okulları ve fakülteleri cemaatiyle birlikte terk eden selefî Cuheyman el-Uteybî (ö. 1980) şöyle diyordu: "İçimizden birisi gecenin bir yarısında arkadaşının kapısını çaldığında, ona bir hadisi, bir ayeti veya bir kitabı sorduğunda, Allah bizleri ilim bakımından bu yolla çok daha fazla faydalandırmıştır."[64]

4. Grup Gerilemesinin Olası Riskleri

Aslında Freudiyen terminolojiye ait bir kavram olan gerileme (*regression*), stres ve endişe durumunda bireyin ilk davranış özelliklerine geri dönmesini, içinde olduğu psikolojik duruma çocuksu davranışlarla karşı koymasını ifade etmektedir. Tıpkı bireyler gibi, ulusal, dinî, etnik ve ideolojik felaketlerle kolektif bir örselenme ve anksiyete geçiren gruplar da gerileme gösterirler.[65] Hoffer, tehdit altında bulunan bir ulusun, kendisini tehdit altında hissettiğinde kitle hareketine büründüğünü söyler. Ona

---

63 Dâvûdî Bohra toplumunun *el-hazînetü'l-meknûne* (gizli hazine) saydığı mezhebî kitâbiyâtın akademik gerekçelerle de olsa fâş edilmesi karşısında mezhebî otorite olan Mollacı'nın mezhepten dışlama kozunu kullandığı ve yazılı malzemeyi korumaya alarak kullanımı kısıtladığı bilinmektedir. Cemaat içinden bu meseleye dönük eleştirel bir yazı olarak bkz. Dr. Abbas Hamdani, "Fatimid Literature: Creation, preservation, transfer, concealment and revival" (3 Ağustos 2001'de Kanada'nın Ontario kentindeki Dünya Dâvûdî Bohra Konferansı'nda sunulan bu tebliğ, <http://dawoodi-bohras.com> adresli sitede yayındadır, 10.02.2008). Nusayrîliği terkederek Hıristiyanlığa geçen Süleyman el-Adenî, *el-Bakûratü's-Süleymâniyye fi keşfi esrâri'd-diyâneti'n-Nusayriyye* (Beyrut 1863) adlı kitabında, önceki kutsal kitabı olan ve sır olarak saklanan *Kitâbü'l-Mecmû*'u yayınladığı ve eski inancının gizli tutulan diğer sırlarını, ibadet ve merasim şekillerini ifşa ettiği için Tarsus'ta muhtemelen eski mezhepdaşları tarafından öldürülmüştü.

64 Dr. S. el-'Uteybî, *Sevra fi Rihâbi Mekke*, y.y., t.y., s. 269.

65 Bkz. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s. 79-81. Grup gerilemesi hakkında ayrıca bkz. Otto F. Kernberg, "Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler", çev. A U. Mehmedoğlu, *AÜİFD*, 46 (2005), s. 192-7; Göka, *a.g.e.*, s. 85-7.

göre bu durum dinî gruplar için de geçerlidir.[66] Dinî grubun bizzat kendisine ya da o grubun davasını bağladığı geniş ve ortak dinî kimliğe yönelik bir tehdidin yarattığı anksiyete sonucunda ortaya çıkabilecek belirtilerin birçoğunu, gerek çevremizdeki oluşumlarda gerekse tarihin yaprakları arasında tespit edebiliyoruz.

Volkan'a göre gerileme yaşayan gruplar, bireyselliklerini yitirerek gözü kapalı biçimde bir liderin çevresinde toplanırlar. Lideri sadakatle izleyenler ile bu sadakati tam olarak göstermeyen mensuplar arasında "iyiler ve kötüler" ayrımı çizilir. Ayrıca grup, düşman gördükleriyle kendisi arasında keskin bir "biz ve onlar" bölünmesi yaratır veya mevcut bölünmeyi derinleştirir. Mutlakçı bir pozisyona girer ve grup ortak kimliğini sürdürmek adına her şeyi yapma hakkına sahip olduğu duygusunu yaşar.[67]

Herhalde saldırganlık, tedhiş ve şiddete yönelimin dinî grup nezdinde tam anlamıyla haklılık kazanması bu noktada gerçekleşmektedir. Genelde sanıldığının aksine, bu tür bir yönelimin suçu tamamıyla güç ihtirasına kapılmış liderlere ait değildir. Bir kitle hareketinin tek vücut yapısı içinde kişisel bağımsızlıklarını kaybeden bireyler yeni bir özgürlüğe kavuşurlar. Bu, hiç vicdan azabı çekmeden nefret etme, yalan söyleme, işkence yapma, adam öldürme özgürlüğüdür. Bencillikten doğan nefret ve zalimlik, benliğini teslim etmekten doğan nefret ve zalimlik yanında hafif kalmaktadır.[68] İntihar eylemlerinin arkasındaki psikolojiyi inceleyen Volkan, eylemcilerin psikotik olmadıklarını, tam aksine yükselmiş bir özsaygı yaşadıklarını ileri sürmektedir. Topluluk kimliğini çekirdek kimliğinin önüne geçirmiş bu kişilerde dinî grup kimliği, yaralanmış ya da boyun eğdirilmiş bireysel kimliklerdeki çatlakları doldurmuştur.[69] Başkaları adına kendini kurban etme duygusu, söz konusu özsaygının bir çeşit açığa vuruluşudur.

---

66 Hoffer, *a.g.e.*, s. 98.

67 Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s. 86-7.

68 Hoffer, *a.g.e.*, s. 146-7. Konumuz, psikolojik bir savunma mekanizması olan "yansıtma" (*projection*) ile de ilgilidir. Kimlik oluşumunda evrensel bir ihtiyaç olan "öteki" imgesi veya bir başka deyişle düşmana olan gereksinim, "yansıtmalı özdeşim" açısından önemlidir. Grup, kendinde olan fakat kurtulmak istediği negatif taraflarını "öteki"ne yansıtarak onu bir kötülük imparatorluğuna dönüştürür ve böylece yansıtmayı yapan, yansıtılan herkese acımasızca davranma hakkı elde etmiş olur. Geniş bilgi için bkz. Göka, *İnsan Kısım Kısım*, s. 127-33.

69 Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s. 237-9. Göka bu vakayı narsizm olarak açıklar, bkz. *a.g.e.*, s. 206.

Tedhiş ve şiddete yönelmenin grup baskısıyla ilgisi de yadsınamaz. Paloutzian, bir kişinin diğerine zarar verme ihtimalini güçlendiren birçok faktörden birisi olarak "sosyal baskı"yı zikretmektedir.[70] Bu baskının etkili olabilmesi için bazı etik normların üretilmesi gerekebilir. Bu nedenle grup, örneğin üyelerine, intikam için kullanmış oldukları şiddetin, kendilerine uygulanan şiddetten daha hafif kaldığı mesajını verebilir.[71] Dinin içerisindeki bazı araçlar böyle normların üretimi için seferber edilirler. Bazı cemaat müftülerinin İslâmî fıkıh geleneğinin esnek yapısına dayanarak verdikleri fetvalar tedhiş ve şiddet yolunda mensuplara geniş bir meşruluk alanı açmaktadır. Mesela el-Kâide'nin müftülerinden sayılan Şeyh Hamûd ibn 'Uklâ (ö. 2002), Taif'in fethinde Hz. Muhammed'in kullandığını ileri sürdüğü mancınıktan yola çıkarak, masumu suçludan ayırdetmeyen toplu imha silahlarının kullanımına cevaz vermekte; ayrıca, kâfirlerin canlı müslümanları siper almaları durumunda mücahitlerin savaşı sürdürmeleri gerektiğini bildiren eski bir fetvâdan ilham alarak, müslüman dindaşlara da zâyiat verdiren katliam tekniklerini meşrulaştırmaktadır.[72] Dinin asıl kaynaklarının bütüncül okunmasından neşet etmeyen parçacı bir fıkıh yorumu, burada ciddi bir anlayış problemini ortaya çıkarmıştır.

Tekrar grup gerilemesinin belirtilerine dönersek; grup üyelerinin artan ölçüde büyüsel beklentiler ve inançlara takıldıkları, mitolojik söylenceleri önemsemeye başladıkları gözlemlenmiştir. İlahi bir yardımla desteklenmiş, kutsal bir görevle vazifelendirilmiş, ideal bir zaferi sağlayacak muhayyel kurtarıcının müminlerce beklenmesi, böyle bir gerilemenin işareti olarak değerlendirilebilir.[73] Gerçekten İslâm tarihine bakıldığında "kurtarıcı mehdî" iddialarının daha çok yoğun toplumsal stres devrelerinde yaygınlık kazandığı ve cemaatsel yapılar etrafında tasarlandığı

---

70 "Ben burun kırarın; çünkü benim takımdaki herkes burun kırmaktadır" psikolojisi. Bkz. Paloutzian, *a.g.e.*, s. 219.

71 P. Wilkinson, *Political Terrorism* (New York 1974)'den alıntılayan Süleyman Özeren, "Radikalizm, Terörizm ve Politik Yaklaşımlar", <http://www.sucveceza.com/icerik-342.html> (12/02/2008).

72 Bilgi için bkz. M. A. Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, 20 (2004), s. 219-20.

73 Gerilemeye karşı grupların geliştirdiği ve W. R. Bion'un "temel sayıltılar" adını verdiği savunma tutumlarından üçüncüsü olan 'eşleşme' (*pairing*) tutumunda mesiyanik umutların belirginleştiğinin altını çizen Göka, grupların açık bir liderlikten yoksun oldukları durumlarda gerilemenin daha koyu hissedileceğini ve liderlerle ilgili arkaik fantezilerin serbestleşeceğini belirtmektedir, bkz. *İnsan Kısım Kısım*, s. 43, 86.

görülmektedir.[74] Mehdî, topluca yaşanan stresin sanki bir sesi ve sözcüsü durumuna geçmiştir. Sıhhatli bir lider bu türden bir düşünce marazının semptomlarını sezinlediğinde acilen müdahale etmelidir. Hz. Ömer'in, hakkında efsanevî söylenceler dolaşmaya başlayan muzaffer komutan Halid b. Velid'i derhal görevinden alması bu açıdan dikkate değer bir örnektir.

Yine gerileyen gruplar, ortak simgelerinden bazılarını proto-simgeler olarak yaşar ve kendisiyle düşman gruplar arasındaki küçük farklılıklar üzerine yoğunlaşmaya başlar.[75] Büyük farklılıklar dururken teferruatla ve proto-simgelerle uğraşılması, makalemin birinci bölümünde açıkladığım şekilde, bunların "son sınır" addedilmesinden ve varlıklarının temeli olarak algılanan grup kimliğinin devamı için bu sembol ve detaylar çevresinde sert bir savunma geliştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Gerilemiş gruplar ayrıca, tarihten seçtikleri örselenmelere ve zaferlere etkinlik kazandırırlar. "Olup bitmişler"le ilgilenmek bir "zaman çökmesi"ne yol açar. Bu tarihe geri gitme, geçmişteki acı veya tatlı olayların, Volkan'ın "yıldönümü tepkileri" dediği, simgelerin aşırı biçimde sergilendiği törenlerde hatırlanması şeklinde tezâhür eder.[76] Bu duruma en çarpıcı misâl Şiî ve Alevî topluluklarca yüzyıllardan beri büyük bir heyecanla anılan Kerbela vak'asıdır. Geçmiş, Aşura törenlerinde sanki bütün canlılığıyla tekrar yaşanmaktadır.[77] Günümüze tevârüs etmiş olan yıldönümü tepkilerinin, halkın yaşadığı din dâhilinde hayli geniş bir yer tuttuğunu kolaylıkla gözlemlemekteyiz.

Gerileme durumuyla beliren emârelerin şiddeti, grup liderlerinin psikolojik özelliğine, ortadaki tehdit ve stresin boyutu ve süresine, grup üyelerinin bu tehdidi algılama biçimine ve diğer bazı sosyo-psikolojik koşullara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Yapılması gereken, doğru liderin ve sağduyulu grup mensuplarının gayretleriyle söz konusu marazî vaziyetin tersine çevrilmesi, yani ilerlemeye (*progression*) geçilmesidir.[78] Böyle bir geçişle birlikte fantezi gerçeklikten, geçmiş ise şimdiden ayrılacak, çekirdek kimlik ve bireysel kişilik tekrar güç kazanacak, ifade özgürlüğü eski değerini bulacak, uzlaşma ve hoşgörü ortamı sağlanacak, empatinin kıymeti yeniden anlaşılacak, özgüven dengesizlikleri ortadan kalkacaktır.

---

74 Bkz. Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, İstanbul, 2004, s. 216-7.

75 Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s. 103-5.

76 Volkan, *a.g.e.*, s. 87, 143.

77 Hasan Onat, Kerbelâ vak'asını konumuzu da ilgilendiren yönüyle ele almaktadır, bkz. "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik Ortadoğu*, 2/1 (2007), s. 1-9.

78 İlerleme ve belirtileri hakkında bkz. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, s. 126-7.

Normal olan, bu hâlet üzere olmaktır. Dinin anlaşılması ve temsili sorunları böyle bir hâlet içinde asgari düzeylerde karşımıza çıkar. Hâkim olan aklıselîm, sorunların üstesinden gelinmesi için çeşitli imkânlar sunar.

Sonuç

Her şeyden önce, bu çalışmada üzerinde durulan problemlerin her dinî oluşumun meselesi olmadığını; ancak hepsi için dini anlama ve temsilde birer risk oluşturduklarını belirtmemiz lazımdır. Grup olmanın tabiatı zaten bu riskleri gerektirmektedir. Gruba girişin ilk safhasında kişinin grup öncesi dinî hayatıyla ilgili yapmak durumunda kaldığı sorgulamalarla birlikte grup kimliği oluşmaya başlamakta; sürecin devamında grup dışına doğru çelişme tutumları gelişmekte; bu tutum bazen nefret boyutuna kadar varmaktadır. Mensubuyla güçlü bağlılıklar kurmak isteyen grup, onun özel bir misyon taşıdığı, diğerlerinden farklı olduğu, seçkin bir statüde bulunduğu düşüncesini işleyerek sorunlu bir istiğnâ duygusunu mensubuna kazandırmış olmaktadır.

İtikadî, ibadî, fıkhî nitelikli bir takım psikolojik ve fiziksel barikatlar vasıtasıyla kendisiyle 'ötekiler' arasındaki farklılıkları sabitleştiren grup böylece kendi kimliğinin sınırlarını tahkim etmektedir. Bu durum dindaşların ihtilafına, ayrılıklara, teferruata dair lüzumsuz tartışmalara zemin hazırlamaktadır. Grup uyumu için ihtiyaç duyulan hiyerarşik itaat, grup baskısıyla telkin ve kontrol edilmekte, şûra devre dışı kalmakta, 'grup düşünmesi' makul özeleştirilerin önünü kapamaktadır. İhdas edilen üstad silsileleri ve menâkıb edebiyatıyla taklitçiliğin önü açılmakta, bazı diyetler, nafile ritüeller, malî ödemelerle mensuplar bir takım müşterek fedakârlıklara zorlanmakta, bütün bunlardan oluşan grup geleneği sonradan 'dinîleşmek' suretiyle dinin asliyet ve sâfiyetini bozabilmektedir. Üyelerin gruptan ayrılışları da problemli olmaktadır. Grup davasının zihinlerde çökmesi kişilik ve kimlik sorunlarını müzminleştirmekte, mensup, dinî yaşantısını tümüyle ihmal edebilmektedir.

Grup liderlerine hak etmedikleri ölçülerde değer biçilmesi ayrıca önemli bir sorundur. Dinî metinlerin bâtınî yorumuna kapı açılması, liderlerin söz ve yazılarına kutsallık atfedilmesi, 'seçkin talebeler'in statü bulması, 'lider sünneti'ne işlerlik kazandırılması, dinî liderliğin yol açtığı muhtemel sorunlardan birkaçıdır. Karizmatik liderin ölümünün ardından yaşanan şoklar mevcut ihtilafları körüklemekte ve liderler nâmına tasarlanan bazı fantezi fikirlerin revaç bulmasının önünü açmaktadır.

Kimlik inşası ve bunun muhafazası için dinî grup, verdiği eğitim-öğretimde vazgeçilmez önceliklerini merkeze almaktadır. Dinî önceliklerin ihmale uğradığı bu eğitim sürecinin yanısıra, 'iknâ iletişimini' ilerletmek için mensuplar yoğun duygusal mesajların hedefi olmaktadırlar. Ateşli vaazlar, dansvarî gösteriler ve müzik bu duygusallığı sağlayan en uygun araçlardır. Liderin 'göstererek' öğretmesine dayanan karizmatik iknâ usulleri, mensuplara uygulanan enformasyon kontrolü ve bazı beyin yıkama usulleri, tefekkür ederek öğrenme sürecinden mensupları mahrum etmekte, sağlıklı dinî eğitimin önünü kesmektedir.

Toplumsal felaket ve stres dönemlerinde 'gerileme' yaşayan dinî grupların liderliğinin mutlakçı bir kimliğe büründüğü gözlenmiştir. Ortak kimliğini sürdürmek ve ayakta kalmak için her şeyi yapma hakkına sahip olduğuna inanan grup tedhiş ve şiddet kaynağına dönüşebilir ve buna meşruiyet sağlamak için dinî-ahlakî normlar üretir. Yine gerilemeyle birlikte büyüsel, okült inançlar yaygınlık kazanır, olağanüstü ilahî lütuflarla sıkıntıların sona ereceği büyük bir beklenti hâline gelir. Mesiyanik tasavvurlar yerleşir. Tarihi zafer ve hezimetlerin yıldönümleri dinî bir muhtevada anılarak güç ve moral toplanmaya çalışılır.

Grup işleyişinin neticesi olan bu söz konusu olumsuzlukların tespit ve mütalaasından sonra şu mühim soru ister istemez akıllara gelecektir: Öyleyse din, grup ve cemaatlerin elinden kurtarılmalı mı? Her ne kadar 'gerçek ve tek' din tasavvuruna sahip olduğunu savunan malum 'ilahiyatçı' söylemin epeyce 'totaliter' bulunan diliyle bu soruya 'evet' cevabı verilse bile,[79] bu sonucu beklemek boş bir bekleyiş, bu yöndeki bir çaba boş bir çaba olacaktır. Dinin temel kaynaklarının ihtilafa müsait yapısı ya da dindarların siyasi ve kültürel tecrübeleri, şimdiye kadar ayrılık ve gruplaşma doğurmuş olup bundan sonra da doğurmaya devam edecektir. Varoluşsal sorunları karşısında sadece rasyonel çözümlerle yetinmeyen insanoğlu, çeşit çeşit dinî çözümlerin peşinde gruplaşmayı sürdürecektir. Hayattan dini çekip almaya çalışan seküler ve modern ideolojilerin bıraktıkları boşluk, postmodernizmin sunduğu imkânlarla dinî gruplar tarafından eskisinden daha hızlı şekilde doldurulacaktır.[80] Otoriter ya da buyurgan resmi din kurumları ve

79 Bu söylemin aslında bir 'özeleştiri' niteliğinde olan eleştirisi için bkz. Ali Bardakoğlu, "İlahiyatçıların Din Söylemi", *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s. 63-76.

80 Postmodern anlayışta öznenin yaşanan hayat içerisinde önemini kaybetmesi, bunun yerine cemaat duygusunun ön plana çıkması; yine bu öğretinin temel görüşlerinden olan 'göreceliğin' bir sonucu olarak hakikatin tek olmadığı fikrinin, kültürde çokçu-

söylemleri karşısında sivil oluşumların çıkması kaçınılmazdır. Ayrıca dinî gruplaşma mevzubahis olunca istismar hep muhtemel olmuştur, bundan sonra da olacaktır. İstismarcı gruplarla mücadele de, eskiden olduğu gibi samimi müminlerce yine cemaat yapıları vasıtasıyla yapılacaktır.

Öyleyse, makalemde sunmaya çalıştığım dinin doğru anlaşılması ve temsili önündeki risk ve tehlikelere karşı yapılması gereken ikazlara, cemaatleri ve cemaatleşmeyi zemmeden bir elitist söylemin eşlik etmesi mevcut ve muhtemel sorunları çözmeyecek, tam tersine müzminleştirecektir. Dilimizin bir imtizaç ve nasihat dili olması gerekir. Din zaten nasihatten ibarettir. Tüm iletişim kanalları bunun için kullanıma açılmalıdır. Yoksa sadece hırpalamak, aksiyle mukabele görür, kenetlenmeye sebep olur.

Zannımca esas önemli husus, -onları ister onaylayalım ister onaylamayalım, mevcut ve aramızdaki- mezhep müntesiplerinin, cemaat mensuplarının, hareket adamlarının, tarikat sâliklerinin, teşkilat üyelerinin bu makalede dile getirdiğim risk ve tehlikelerin bilincinde olmalarıdır. Bu tür ikazların her zaman gündemde olduğu bir grupsal bünyenin şerden çok hayır üreteceği kanaatindeyim. Sağlıksız liderliklerin şahsiyet sahibi üyelerce etkisizleştirilmesi zor olsa da imkânsız değildir. Kangrenleşen bir gruplaşmanın ise, dâhilî onarım kabiliyetini artık yitirdiğinden, kendisini yapıştırdığı ana bünyeyi zehirlememesi için en son çare olarak haricî bir müdahaleyle kesilip kopartılması gerekebilir. Ama bu operasyonun bünyede yeni bir kangrene yol açmaması için tüm tedbirler alınmalıdır.

Fıtrat yapısına ve cemiyet dokusuna zarar vermeyen gruplaşmalar dinin anlaşılması yönünde sorun teşkil etmeyecek, belki gidişâtı olumlu etkileyecektir. Sonuçta ortaya çıkan tartışmasız gerçek, doğru ve yaygın bir din eğitiminin ne kadar önemli ve zaruri olduğu gerçeğidir. Bilgili ve uyanık mensupların bir cemaati içten kontrolü ve yanlışlıklara müdahalesinin, dışarıdan bir müdahale girişimine göre sonuç alma ihtimali daha fazladır. Genellikle istikametten sapmalar, nereye gideceklerini bilen yolcuların sürücüyü uyarmalarıyla düzeltilirler. Ancak her hâlükârda trafik polisleri, işaret levhaları ve kenar barikatları, bulunmaları gerektiği yerde durmalıdırlar. Zira yolcuların yönlerini şaşırmış, dalmış veya uykuda olmaları her zaman olasıdır.

---

luğun ve sivil toplumculuğun itibar görmesi ve diğer ilgili konular için bkz. S. Hayri Bolay, "Postmodernizm", [C. Can Aktan (ed.), *Modernite'den Postmodernite'ye Değişim*, Konya, 2003] içinde, s. 65-70.

Kaynakça

Abduh, Muhammed, M. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, Beyrut, 1354/1935.

Abdul Rauf, "Life and Works of Mawlana Amin Ahsan Islahi (1904-1997)", *Pakistan Journal of History and Culture*, 30/1 (2009), s. 183-219.

Abdullah Enes (Abd Allah Anas), *Vilâdetü'l-Afgân el-Arab: Sîretu Abdullah Enes beyne Mes'ûd ve Abdullah Azzâm*, London, 2002.

Abdülhâlık, Abdurrahman, *el-Usûlü'l-ilmiyye li'd-da'veti's-Selefiyye*, Kuveyt, 1395.

..... , *Meşrû'iyyetü'd-duhûl ile'l-mecâlisi't-teşrî'iyye ve kabûli'l-vilâyâti'l-'âmme fi zılli'l-enzımeti'l-mu'âsıra*, Kuveyt, 1413/1993.

Abou Zahab, Mariam, Olivier Roy, *Islamist Networks: Afghan-Pakistan Connection*, London, 2004.

Açıkgenç, Alparslan, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri (1919-1988)", *İslami Araştırmalar*, 4/4 (1990), s. 232-252.

..... , "Fazlurrahman", *DİA*, c. 22, s. 281-286.

..... , "Said Nursi", *DİA*, c. 35, s. 565-572.

el-Adenî, Süleyman, *el-Bakûratü's-Süleymâniyye fi Keşfi Esrâri'd-Diyâneti'n-Nusayriyye*, Beyrut, 1863.

el-Affendi, Abdelwahab, "The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8 (2009), s. 19-50.

..... (el-Efendi, Abdülvahhâb), *Turabi Devrimi*, çev. H. Kösebalaban, İstanbul, 1993.

Ağırakça, Ahmet (haz.), *Şehadetinin Otuzuncu Yılında Seyyid Kutub Sempozyumu*, İstanbul, t.y.

Ahmed, Anis, "Mevdûdî", *DİA*, c. 29, s. 432-7.

Ahmed, İrfan, *Hindistan'da İslamcılık ve Demokrasi: Cemaat-i İslamî'nin Dönüşümü*, İstanbul, 2015.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, t.y.

Ahsan, M. Manazir, "Cemâat-i Teblîğ", *DİA*, c. 7, s. 293-4.

..... , "Cemâat-i İslamî, *DİA*, c. 7, s. 291-3.

Akdoğan, Yalçın, *Siyasal İslam*, İstanbul, 2000.

Akgül, Ahmet, *Değişen Dengeler ve İslam*, İstanbul, 1994.

Akıncı Güç Dergisi, 3 (15 Temmuz 1979), s. 2.

Akıncılar Dergisi, 7-8 (Kasım 1979), s. 12.

Aktaş, Cihan, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 826-836.

Aktaş, Ümit, *İslamî Hareket ve Yöntem*, İstanbul, 1996.

Akyol, Taha, "Cedîdcilik", *DİA*, c. 7, s. 211-3.

Albayrak, Sadık, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, İstanbul, 1989.

Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA*, c. 15, s. 283-5.

Ali, Jan A., *Islamic Revivalism Encounters the Modern World: A Study of the Tabligh Jamaat*, New Delhi, 2012.

Ali, Kecia, *Cinsel Ahlak ve İslam: Kur'an, Hadis ve Fıkıh Üzerine Feminist Düşünceler*, İstanbul, 2005.

Alkan, F. Sevinç Göral, M. Tayfun Üstün, "Taliban, Waco, Amish ve Yezidiler Örneğinde Evrensel Bir Olgu Olarak Fundamentalizmin Psikodinamikleri", *Stratejik Analiz*, 8/90 (Ekim 2007), s. 103-111.

Alper, Ö. Mahir, "Mahmûd Muhammed Tâhâ", *DİA*, c. 27, s. 370-1.

Ammara, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2000.

Arıkan, Pınar, *İran İslam Cumhuriyeti'nde Anayasal Sistem ve Siyasi Partiler*, ORSAM, Rapor no: 112, Ankara, 2012.

Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam Today", [Kurzman, C. (ed.), *Liberal İslam: A Source Book*, Oxford, 1998] içinde, s. 215-221.

Aslan, Adnan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 2006.

....., "Îsâ Nûreddin", *DİA*, c. 22, s. 483-4.

Atacan, Fulya, *Kutsal Göç: Radikal İslamcı Bir Grubun Anatomisi*, İstanbul, 1993.

....., "A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities", *Middle Eastern Studies*, 37/3 (2001), s. 111-144.

Atalar, M. Kürşat, "Kuran ve Tarihsellik", *Haksöz*, 75 (Haziran 1997).

Aydın, Mehmet, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi", [Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul, 1993, Giriş bölümü], s. xv-xxxxiii.

Aydın, Mustafa, "Bir Milli İslamcılık Serüveni: Mücadelecilik", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 452-468.

Bakaner, Ali, "Ali Bakaner ile söyleşi", *Girişim*, 55 (Nisan 1990), s. 42-3.

Bardakoğlu, Ali, "İlahiyatçıların Din Söylemi", *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s. 63-76.

Başıbüyük, Şevket, *Büyük Doğu'nun Son Kalesi: M. Said Çekmegil*, İstanbul, 2004.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Gerçeği Kitabı Üzerine*, Ankara, 1995.

el-Bennâ, Hasan, *Mecmû'atü resâili'l-İmâm eş-Şehîd Hasan el-Bennâ*, Beyrut, 1384/1965.

..... , *Hatıralarım*, çev. B. Eryarsoy, İstanbul, 1981.

Bennett, Clinton, *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, New York, 2005.

el-Berbehârî, Hasan b. Ali, *Explanation of the Creed*, (*Şerhü's-Sünne* tercümesi), çev. Daawood Burbank, Birmingham, 1995.

Berekat, Muhammed, *İslami Hareket Metodu ve Seyyid Kutub*, çev. B. Eryarsoy, İstanbul, 1990.

Bergesen, A. J. (ed.), *The Sayyid Qutb Reader: Selected Writings on Politics, Religion and Society*, London, 2007.

Berk, Bekir, N. Mustafa Polat, *İslamî Hareket ve Türkeş*, *İttihad Gazetesi* ilavesi, 1969.

Bethel, Pierre, "A Commentary about 'the Spiritual Fascism of René Guénon and His Followers'", *Oriens: online journal of traditional studies*, 3/5-8 (2006), s. 1-3, <www.regnabit.com>, (29.07.2015).

Bircan, A. Burak, M. Kürşat Atalar, *Ercümend Özkan ile İslamî Hareket Üzerine*, Ankara, 1997.

..... , M. Kürşat Atalar, "İslamî Hareket -Bir Tanım Denemesi-", *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 16-7.

Birışık, Abdülhamit, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul, 2001.

..... , "Hint Alt-Kıtasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divan*, 17 (2004/2), s. 1-62.

..... , "Rızâ Han Birelvî", *DİA*, c. 35, s. 61-4.

..... , "Nedvî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, c. 32, s. 515-8.

..... , "Islahî, Emin Ahsen", *DİA*, c. 19, s. 191-3.

..... , "Kur'âniyyûn", *DİA*, c. 26, s. 428-9

..... (ed.), *Mevdudi: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri, İstanbul, 2007*.

Bolay, S. Hayri, "Postmodernizm", [C. Can Aktan (ed.), *Modernite'den Postmodernite'ye Değişim*, Konya, 2003] içinde, s. 63-73.

Bozkuş, Metin, "Bahâiliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2002), s. 139-156.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Câmi'u's-sahîh*, İstanbul, 1315.

Bulut, Yücel, "İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 903-926.

Burke, Jason, *El Kaide: Terörün Gölgesi*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, 2004.

el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye: Merhale zemeniyye mubârake lâ mezheb İslâmî*, Dımeşk, 1408/1988.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Vehhâbîlik", *DİA*, c. 42, s. 611-5.

....., *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, 2004.

....., *Kabe'nin İşgali*, İstanbul, 2005.

....., "İsmaili Dâi ve Fâtımî Da'vet", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/1 (1998), s. 9-36.

....., "İsmâilîlere Atfedilen Dokuz Aşamalı Da'vet Süreci Üzerine Bir İnceleme", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), s. 35-49.

....., "Bir İnanç ve İmaj Sorunu Olarak İslam'ın Talibancası", *Günümüz İnanç Problemleri: İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s. 277-287.

....., "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", *Dini Araştırmalar*, 20 (2004), s. 205-234.

....., "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", [*İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, c. 1, İstanbul, 2005] içinde, s. 441-491.

....., "Biz Artık O Sapkınlardan Değiliz: Selefilerin Selefilerden Teberrileri Üzerine Değerlendirmeler", *İslâmiyât*, 10/1 (2007), s. 57-76.

....., "Selefiliğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marife*, 9/3 (2009), s. 21-46.

....., "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", *Dîvan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 30 (2011/1), s. 115-152.

....., "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdüşümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban", [M. S. Kafkasyalı (ed.), *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*, Ankara, 2012] içinde, c. 3, s. 1287-1324.

....., "Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi", [*Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul, 2014] içinde, s. 485-524.

..... (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir, 2010.

Calvert, John, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York, 2010.

Ceyhan, Semih (ed.), *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İstanbul, 2015.

Chiragh Ali, "The Popular Jihad or Crusade According to Muhammadan Common Law", [Moaddel, M., K. Talattof, *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, New York, 2000] içinde, s. 71-94.

Coşan, Mahmut Esat, "Kotku, Mehmet Zahit", *DİA*, c. 26, s. 227-8.

Coşgun, Serkan, "Üniversiteli Müslüman Gençlerin Otuz Yıllık Yürüyüşü", *Yürüyüş*, 2-3 (1999). Ayrıca bkz. <http://tarih.makrogazete.com/?p=1541>, (27.08.2015).

Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, İstanbul, 2004.

***Cumhuriyet Ansiklopedisi**: 1981-2000*, İstanbul, 2002, "Onar Kutlar bomba kurbanı", c. 4, s. 431.

Çağatay, Neşet, *Türkiye'de Gerici Eylemler*, Ankara, 1972.

Çaha, Ömer, "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 476-502.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, İstanbul, 1995.

..... , *Derin Hizbullah*, İstanbul, 2001.

..... , "Milli Görüş Hareketi", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 544-603.

Çalmuk, Fethi, "Necmettin Erbakan", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 550-575.

Çekmegil, M. Said, *İslam'ın Gerçeği*, İstanbul, 1996.

Çınar, Menderes, "Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 157-176.

Çitlioğlu, Ercan, *Tahran Ankara Hattında Hizbullah*, Ankara, 2001.

Daftary, Farhad, *The Ismâ'ilîs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990.

Dağ, Ahmet Emin, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Hasan el-Bennâ*, İstanbul, 2004.

Da'va Dergisi, 2 (Haziran,Temmuz 1989) sayısı.

Davudoğlu, Ahmed, *Selâmet Yolları: Bülûğ'ül-Merâm Tercümesi ve Şerhi*, "Mukaddime" bölümü, İstanbul, t.y., c. 1.

..... , *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul, 1974.

Değişim Dergisi, "Siyasal Parti Değil İslamî Hareket", *Değişim*, 4 (Haziran 1993).

Dekmejian, R. Hrair, "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia", *Middle East Journal*, 48 (1994), s. 627-643.

Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Ankara, 1984.

Duderija, Adis, *Constracting a Religious Ideal "Believer" and "Women" in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslim's Methods of Interpretation*, New York, 2011.

Duman, Doğan, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, İzmir, 1997.

Duran, Burhanettin, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 129-135.

Düzgün, Şaban Ali, "Kur'an'a Dönüşte Öncü Bir İsim: Hüseyin Atay", *Demokrasi Platformu*, 2/8 (2006), s. 41-70.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, İstanbul, 2013.

Ediboğlu, Servet, v.diğ. (haz.), *Matbuatta Hadiseler ve Milli Neşriyat: Sâlnâme 1390-1970 Yıllığı*, İstanbul, 1970.

Efe, Fikret, "Cemaat-i Tebliğ, Doğuşu ve Kendisine Yöneltilen Eleştiriler", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 8 (2002), s. 101-121.

..... , "Cemaat-i Tebliğ'in Davet,Tebliğ ve Eğitim Yöntemi", *İslami Araştırmalar*, 17/3 (2004), s. 216-234.

el-Efendi, Abdülvahhâb, bkz. el-Affendi.

Encyclopaedia Britannica, "Radical", <http://global.britannica.com/topic/radical-ideologist>.

Erdoğan, Mehmet, M. Sait Özervarlı, "Şah Veliyyullah", *DİA*, c. 38, s. 260-7.

Eren, Halit, "Aligarh", *DİA*, c. 2, s. 460.

Erişen, Necmeddin, "Yeniden Milli Mücadele Sorgulanmalıdır", *Haksöz*, 39 (Haziran 1994); 40 (Temmuz 1994).

Erkilet, Alev, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul, 1999.

..... , "1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 682-720.

..... , "Ercümend Özkan", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 684-697.

Ertürk, Ahmet S., "Türkiye'de İslamî Hareketin Gelişim Süreci", *Dünya ve İslam*, 3 (Yaz/1990), s. 101-8.

Eryılmaz, Ziya, *İslamda Meseleler Çözümler*, İstanbul, 1991.

el-Eserî, Abdullah b. Abdülhamid, *Selefî Salihîn'in Akidesi*, çev. M. Ün, İstanbul, 1999.

Fandy, Mamoun, "Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi Nationalist?", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 9 (1998), s. 5-21.

el-Faqi, Muhammed Hâmid, "Ehdâfü'l-cemâ'a ve 'akidetühâ", [Adil b. es-Seyyid, *el-Hâkimiyye ve's-siyâsetü'ş-şer'iyye 'inde şuyûhi Cemâ'ati Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye*, Kahire, 2009] içinde, s. 25-33.

Faruki, Süha Taci, *Hizbu't-Tahrir ve Hilafet*, çev. Hasan Aktaş, İstanbul, 2014.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, Ankara, 1994.

..... , *Kadıyânîlik*, Ankara, 1994.

..... , *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara, 1996.

..... , "İslam'ın Bugünkü Meseleleri", *Türk Yurdu*, 116-7 (Nisan, Mayıs 1997), s. 29-32.

Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, çev. N. Çelebi, Konya, t.y.

Franco, Claudio, "The Tehrik-i Taliban Pakistan", [A. Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009] içinde, s. 269-292.

Gadban, Münir Muhammed, *Nebevi Hareket Metodu*, çev. T. Akarsu, İstanbul, 1991.

Gerges, Fawaz A., *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy*, Orlando, 2007.

..... , *The Rise and Fall of al-Qaida*, Oxford, 2011.

Girişim Dergisi, 57 (Haziran 1990), s. 39.

Gleis, Joshua L., Benedetta Berti, *Hezbollah and Hamas: A Comparative Study*, Maryland, 2012.

Göka, Erol, *İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler*, Ankara, 2006.

Göksoy, İsmail Hakkı, "Endonezya'da Çağdaş İslam Düşüncesi ve Muhammediyye Hareketi", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1996), s. 115-169.

..... , "Muhammediyye", *DİA*, c. 31, s. 1-2.

..... , "Nehdatü'l-Ulemâ", *DİA*, c. 32, s. 541-2.

..... , "Pesantren", *DİA*, c. 34, s. 250-1.

Görgün, Hilal, "Seyyid Kutub", *DİA*, c. 37, s. 64-8.

..... , "İhvân-ı Müslimîn (Mısır Dışındaki İhvân-ı Müslimîn Teşkilatı)", *DİA*, c. 21, s. 583-6.

Gross, Werner, "Tarikat ve İbadet Gruplarının Yıkıcı Olma Niteliklerini Değerlendirici Psikolojik Kriterler", çev. Rena S. Uluç, *Türk Psikoloji Bülteni*, 4/9 (1998), s. 103-6.

Gündüz, İrfan, "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn", *DİA*, c. 14, s. 276-7.

Güler, İlhami, "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi", *İslami Araştırmalar*, 7/2 (1994), s. 149-170.

Güney, Mehmet, "Gerçekten Bir Liderdi", <www.angelfire.com/ak4/alperen2000/anmzk/ lider.html>, (09.06.2006).

..... , "Mehmet Güney ile söyleşi", *Girişim*, 54 (1990), s. 46.

Güngör, Fidan, *Teoriden Pratiğe İslamî Hareket*, İstanbul: Fırtat Yay., 1997.

Güzelsoy, Molla Mansur, *İlmi ve Siyasi Tahliller*, İstanbul, 1996.

Ğânim, İbrahim el-Beyyûmî, "Hasan el-Bennâ", *DİA*, c. 16, s. 307-310.

..... , "İhvân-ı Müslimîn", *DİA*, c. 21, s. 580-3.

Hakan, Mehmet, "Modern İslam Düşüncesinde Gelenekselciliğe Bakış", *Tezkire*, Derleme Dizisi 1 (Kasım 1991), s. 80-9.

Hakim, Said, *Rabbani Yol ve Sünnetullah*, İzmir, 1997.

Hakverdi, Hizbullah, "Amerikancı İslam'ın Sorgulanması", *Şehadet*, 11-2 (Ocak 1989), s. 22-7.

Hâlidî, Salâh Abdülfettâh, *Seyyid Kutub: Mine'l-mîlâd ile'l-istişhâd*, Dımeşk, 1991.

Halm, Heinz, *Shiism*, Edinburgh, 1991.

Ham(e)d b. Ali b. Atîk, *Velâ*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Tevhit Yay., t.y.

Hamdani, Abbas, "Fatimid Literature: Creation, preservation, transfer, concealment and revival", <http://dawoodi-bohras.com>, (10.02.2008).

Hameyar, Hasan, *Fethi Şikaki ve İslami Cihad*, çev. O. K. Sarıalioğlu, İstanbul, 2013.

Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler *Uluslararası Sempozyumu*, Ankara, 2012.

el-Havâlî, Sefer, *Keşfü'l-ğumme 'an ulemâi'l-ümme*, <www.alhawali.com>, (31.07.2004).

Havvâ, Said, *Müslüman Kardeşler Hareketine Giriş*, çev. M. Said Şimşek, Konya, 1980.

..... , *el-Humeyniyye: Şuzûz fi'l-akâid ve şuzûz fi'l-mevâkıf*, Beyrut, 1987.

Hegghammer, T., S. Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 39 (2007), s. 103-122.

Heyet, *Faideli Bilgiler*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2001.

Hicret: *Cemaatten Devlete* Dergisi, 1 (17 Kasım 1979) sayısı.

Hizbü't-Tahrîr, *Hizb-ut Tahrir'in Değiştirme Metodu (Menhec)*, Beyrut, 2009.

..... , *Hadâratlar Çatışması Kaçınılmazdır*, y.y., 1423/2002.

Hoffer, Eric, *Kesin İnançlılar*, çev. E. Günur, İstanbul, 2005.

Holm, Nils G., "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2002), s. 271-286.

Hroub, Khaled, *Hamas: A Beginner's Guide*, New York, 2010.

el-Hudaybî, Hasan, *Davetçiyiz Yargılayıcı Değil: İslam Dünyasında İnanç Sorunları*, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul, 2002.

Humeynî, İmam Ayetullah, *İslam'da Devlet*, İstanbul, 1991.

Hüseyin, Asaf, *İslamî Radikalizmin Ötesi*, İstanbul, 1993.

Iftihar, Asif, "Jihad and the Establishment of Islam's Global Order: A Comparative Study of the Interpretative Approaches and World Views of Abu al-A'la Mawdudi and Javed Ahmad Ghamidi", basılmamış doktora tezi, Mc Gill University, 2005.

İktibas Dergisi, "İslam ve Terör (Dehşet)", *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 11-2.

İridağ, Osman, "Sokakta Ülkücüler, Koridorda Mücadeleciler", *Aksiyon*, 424 (20.01.2003).

İşcan, Mehmet Zeki, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1998.

el-Kahtânî, Muhammed b. Said, *el-Velâ ve'l-Berâ*, çev. Harun Ünal, İstanbul, 1991.

Kalyoncu, Hamdi, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, İstanbul, 2006.

Kanlıdere, Ahmet, "Mûsâ Cârullah", *DİA*, c. 31, s. 214-6.

Kandur, Jane Louise, "Oddly Similar Political Phenomena in Pakistan and Turkey", *Daily Sabah*: 29 May 2015, 06 June 2015.

Kapkıner, Murat, "takdim yazısı", *Kelime*, 1 (1986), s. 2-3.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık*, İstanbul: Yeni Şafak Kitaplığı, 1995.

..... , "İsmail Kara ile söyleşi", *Girişim*, 54 (1990), s. 56.

Karakoç, Sezai, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, İstanbul, 1986.

Karaman, Hayrettin, *Bir Varmış Bir Yokmuş – Hayatım ve Hatıralarım*, İstanbul, 2008.

..... , "Efganî, Cemâleddin", *DİA*, c. 10, s. 456-466.

el-Kardâvî, Yusuf, *Hasan el-Bennâ Mektebi*, çev. G. Yavuz, S. Koçak, İstanbul, 1992.

Kavak, Özgür, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevîleşmesi", *Dîvân*, 14 (2003/1), s. 137-164.

el-Kavsî, Müfrih b. Süleyman, *el-Menhecü's-selefî*, Riyad, 1422/2002.

Kaya, Rıdvan, *İslamî Kimlik: Mücadele ve Muhasebe*, İstanbul: Ekin Yay., 2006.

Kayaer, Osman, "İslam, Türkiye'nin Yükselen Değeridir", *İktibas*, 230 (Şubat 1998), s..34-5.

Kayhan, Burhanettin, "Burhanettin Kayhan ile söyleşi", *Girişim*, 54 (1990), s. 48.

Kepel, Gilles, *Peygamber ve Firavun*, çev. İ. Bendiderya, İstanbul, 1992.

Kernberg, Otto F., "Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler", çev. A. Ü. Mehmedoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat F. Dergisi*, 46 (2005), s.177-201.

Khan, Aarish U., "Sunni Ittehad Council: The Strengths and Limitations of Barelvi Activism against Terrorism", <http://crss.pk/downloads/Reports/Research-Reports/Barelvi-Activism-against-Terrorism.pdf> (05.06.2014).

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul, 1976.

Kirman, Mehmet Ali, "Süleymancılık: Ortaya Çıkışı, Gelişim Evreleri ve Günümüzdeki Durumu", *Demokrasi Platformu*, 6 (2006), s. 151-180.

Kollektif, *Kürd Soruşturması*, Ankara: Sor Yay., 1992.

Koltaş, Nurullah, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul, 2013.

Konuk, Yahya, *Bosna'dan Afganistan'a Cihad'ın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007.

Korani, Ali, *İslamî Mücadelede Hizbullahi Yol*, İstanbul, 1991.

Koru, Fehmi (haz.), *Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı Akımlar*, İstanbul, 1990.

Köse, Ali, "Hizbü't-Tahrîri'l-İslamî", *DİA*, c. 18, s. 184-5.

Köse, Ömer Faruk, *İslamî Hareket ve Önündeki Engeller*, Ankara, 1997.

Kramer, Martin , "Hizbullah'ın Moral Mantığı", çev. İ. Turan, *Dünya ve İslam*, 11 (1992), s. 97-120.

Kugle, Scot Sirajj al-Haqq, "Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims", [Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford, 2010] içinde, s. 190-234.

Kurzman, Charles (ed.), *Liberal İslam: A Source Book*, Oxford, 1998.

Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara, 2000.

....., "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s. 15-36.

Kutluer, İlhan, "İslamcılık (Düşüncede)", *DİA*, c. 23, s. 65-7.

....., "René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri", [İ. Kara, A. Öz (ed.), *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, İstanbul, 2013] içinde, s. 404-448.

Kutub, Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Uçan, İstanbul, 1980.

....., *Fî Zulâli'l-Kur'ân*, çev.: E. Saraç, İ. H. Şengüler, B. Karlığa, İstanbul, 1986.

Küçükağa, Ahmet, "Ahmet Küçükağa ile söyleşi", *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 26.

Küçükköy, İrfan, *Bir Uyanışın Anatomisi: Mücadele Birliği*, Konya, 2005.

Lekesiz, Ömer, "İslamî Türk Edebiyatı'nın Değişen Yüzü", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 962-978.

Lia, Brynjar, *Müslüman Kardeşlerin Doğuşu 1928-1942*, çev. İhsan Toker, İstanbul, 2013.

Lings, Martin, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Nazife Şişman, İstanbul, 2012.

M. Kemal'in Babası Kim?, Köln: Tebliğ Yayınları, 1988.

Mansûr, Ahmed Subhî, "Ahl al-Qur'an's Beliefs", <http://www.ahl-alquran.com/English/show_article.php?main_id=11634> (25.08.2015).

Masud, Muhammad Khalid, *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden, 2000.

el-Medhalî, Rabî' b. Hâdî, *Meâhiz menheciyye 'ale'ş-Şeyh Sefer el-Havâlî*, (*Manhaj Observations on Safar al-Hawâlî* başlığı altında Arapça word belgesi olarak <salafipublications.org>, no: ndv120002).

Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, nşr. E. Düzdağ, İstanbul, 2007.

Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Konya, 1994.

Mernissi, Fatema, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, Ankara, 2006.

....., *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri*, İstanbul, 1995.

Mert, Nuray, "Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 411-9.

Mertoğlu, M. Suat, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüşten Kur'an İslamı'na", *Dîvân*, 28 (2010/1), s. 69-113.

Metcalf, Barbara D., *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, New Jarsey, 1982.

Metiner, Mehmet, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul, 2004.

....., "İran İslam Devrimini Doğru Değerlendirememek Sorunu", *Girişim*, 44 (Mayıs 1989), s. 32-4.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. O. Cilacı, İ. Kaya, İstanbul, 1987.

....., *İslam Nizamı*, İstanbul, 1978.

....., *Hilafet ve Saltanat*, çev. Ali Genceli, İstanbul, 2003.

....., *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli, İstanbul, 2006.

....., *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. A. Asrar, İstanbul, 1997.

Michel, Aime, "Mezheplerin Psiko-Sosyal Yapısı", [Mehmet Aydın (ed., çev.), *Din Fenomeni*, Konya, 2000] içinde, s. 51-85.

Mirzabeyoğlu, Salih, *Tilki Günlüğü (6. Cilt)*, İstanbul, 1994.

....., *Adımlar: 1984'den 1996'ya*, İstanbul, 1997.

Miyasoğlu, Mustafa, *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul, 1985.

Moaddel, Mansoor, Kamran Talattof, *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, New York, 2000.

Muhaciri, Abdülhamid, *Cihad Günlüğü*, İstanbul: Özgün Yay., 1994.

Muqtedar Khan, "Is Muslimwakeup.com Undermining the Progressive Muslim Movement", <www.ijtihad.org/Muslimwakeup.htm>, (18.07.2015).

Muslims for Progressive Values, "MPV Principles", <www.mpvusa.org/mpv-principles>, (18.07.2015).

Müftüoğlu, Atasoy, "Atasoy Müftüoğlu ile söyleşi", *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 22.

Müslüman Genç Dergisi, 3 (Mart 1991), s. 20; 4 (Nisan 1991), s. 5; 13-4 (Ocak, Şubat 1992), s. 29.

an-Naîm, Abdullahî Ahmed, "Sharia and Basic Human Rights Concerns", [Kurzman, C. (ed.), *Liberal İslam: A Source Book*, Oxford, 1998] içinde, s. 222-238.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul, 1985.

....., *Söyleşiler*, İstanbul, 1996.

Nasr, S. Veli Rıza, *Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü, İstanbul, 2000.*

....., *Cemaat-i İslamî*, İstanbul, 2014.

Nathan, Joanna, "Reading the Taliban", [A. Giustazzi (ed.), *Decoding the New Taliban*, New York, 2009] içinde, s. 23-42.

en-Nedvî, Ebü'l-Hasan, *İslam'ın Siyasi Yorumu*, çev. Hakan Özkan, İstanbul, 2007.

..... , "İslam'ın Yorumunun Siyasi Istılahlara, Sadece Siyasi Hedeflere Boyun Eğdirilmesi Uygun Değilidir", Ebü'l-Hasan en-Nedvî ile söyleşi, haz. Muhammed Hayr R. Yusuf, çev. H. Akpur, *Nida Dergisi*, 144 (Ekim-Aralık 2010), s. 37-45.

en-Neklâvî, Fethî, "Kâsım Emîn", *DİA*, c. 24, s. 541-2.

Nojumi, Neamatollah, *The Rise of the Taliban in Afghanistan*, New York, 2002.

Noor, Farish A., *The Malaysian Islamic Party 1951-2013: Islamism in a Mottled Nation*, Amsterdam, 2014.

Nursî, Said, *Sikke-i Tasdîk-i Gaybî*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1999.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul, 2002.

..... , "Türkiye'de Kemalizm-İslam (Yahut Şeriat) Kavgası", *Türk Yurdu*, 17 (1997), s. 22-8.

Okçu, Hüseyin, "Müslüman Bir Gençlik Doğuyor", *Girişim*, 58 (Temmuz 1990), s. 27.

Okumuş, Ejder, "Ehl-i Sünnet ve'l-Camaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife*, 5/3 (2005), s. 47-59.

Okutan, M. Çağatay, *Bozkurt'tan Kur'an'a Milli Türk Talebe Birliği*, İstanbul, 2004.

Onat, Hasan, "Türkiye'de Din Anlayışı ve İslam'ın Geleceği: Prof. Dr. Hüseyin Atay'la Bir Mülakat", *Demokrasi Platformu*, 2/8 (2006), s. 1-40.

..... , "Türkiye ve Siyasal İslam", *Türk Yurdu*, 116-7 (Nisan, Mayıs 1997), s. 101-117.

..... , "İran İslam Devrimi'nin Getirdikleri Üzerine", *Türk Yurdu*, 38 (Ekim 1990), s. 16-9.

..... , "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik Ortadoğu*, 2/1 (2007), s. 1-9.

Onishi, Norimitsu, "A Nation Challenged: A Shrine; A Tale of the Mullah and Muhammad's Amazing Cloack", *The New York Times*: 19 December 2001.

Oruç, Zülküf, *Bir Öğrenci Hareketi Olarak Milli Türk Talebe Birliği*, İstanbul, 2005.

Osman, Muhammed Fethî, *es-Selefiyye fi'l- müctemi'âti'l-mu'âsıra*, Riyad, 1401/1981.

Öngören, Reşat, "Tunahan, Süleyman Hilmi", *DİA*, c. 41, s. 375-7.

Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, c. 2, s. 73-5.

Özcan, Ahmet, *İslamî Uyanıştan İslamî Harekete*, İstanbul, 1996.

..... , "Kürt Sorunu ve Müslümanlar", *İmza*, Eylül 1989, s. 4.

..... , "Türkiye'de Muhalefet Geleneği", *Değişim*, 4 (Haziran 1993), s. 30.

Özcan, Azmi, "İslamcılık (İkinci Meşrutiyet)", *DİA*, s. 62-5.

..... , "Nedvetü'l-Ulemâ", *DİA*, c. 32, s. 514-5.

Özeren, Süleyman, "Radikalizm, Terörizm ve Politik Yaklaşımlar", <http://www.sucveceza.com/icerik-342.html>, (12/02/2008).

Özervarlı, M. Sait, "Muhammed Abduh", *DİA*, c. 30, s. 482-7.

Özkan, Gülseren Halıcı, "Bağımsızlık Mücadelesinde Yenilikçi Bir Ruh: Sir Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/8 (2003), s. 147-156.

Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2004.

Öztürk, Mustafa, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", [Cengiz Kallek (ed.), *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması*, İstanbul, 2010] içinde, s. 13-67.

..... , "İslami Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *İslâmiyât*, 10/1 (2007), s. 117-138.

Öztürk, Yaşar Nuri, H. Atay, H. Elik, R. Ayas, B. Bilgin, *İslam Gerçeği*, Ankara, 1995.

Qassam, Naem, *Hizbullah: Bir Hareketin Anlatılmamış Öyküsü*, çev. Muharrem Tan, İstanbul, 2007.

Qazi, Shehzadeh H., "The Neo-Taliban and Counterinsurgency in Afghanistan", *The Third World Quarterly*, 31/3 (2010), s. 485-499.

Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an ve Sünnete Ne Oldu?*, İstanbul, 2008.

Pakdemirli, M. Nur, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi*, 62 (2015), s. 425-454.

Paloutzian, Raymond F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996.

Pamak, Mehmet, *İzzeti Yanlış Yerde Aramak*, y.y.: Selam Yay., 1995.

Ramazan, Tarık, *İslami Yenilenmenin Kökenleri: Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslam Islahatçıları*, çev. A. Meral, İstanbul, 2005.

Rashid, Ahmed, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*, New Haven, London, 2000.

..... , *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New Haven, London, 2002.

Rauf Beg, *Adı Afganistan'dı, Talibanların Eline Nasıl Düştü*, İstanbul, 2001.

Roy, Olivier, *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 2003.

..... , *Islam and Resistance in Afghanistan*, Cambridge, 1990.

Sanyal, Usha, *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Rıza Khan Barelvi and His Movement 1870-1920*, New Delhi, 2010.

Sarıkaya, M. Saffet, "Dinde Marjinalleşmenin Pratik Boyutuna Dair Bazı Değerlendirmeler", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları*, 1/1 (Bahar 2008), s. 27-41.

Sarmış, İbrahim, *Bir Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*, Ankara, 1992.

es-Savvâf, Muhammed Mahmud, *İslam'da Sosyalizm Yoktur*, çev. Ramazan Nazlı, İstanbul, 1988.

Sedgwick, Mark, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford, 2004.

es-Semerkandî, İbn Hakîm, *İslam İnançları ve Ehli Sünnet Yolu*, (*Sevâdü'l-A'zam* tercümesi), çev. A. V. Cengiz, Ankara, 1975.

Seyyid, Rıdvan, *İslamda Cemaatler Kavramı*, İstanbul, 1991.

Sezen, Yumni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İstanbul, 1990.

Shakely, Ferhad, "The Naqshbendî Sheikhs of Hawrâmân and the Heritage of Khâlidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan", [Elizabeth Özdalga (ed.), *Naqshbendîs in Western and Central Asia: Change and Continuity*, İstanbul, 1999] içinde, s. 89-100.

Sıddıki, Kelim, *İslam Devriminin Aşamaları*, çev. S. Alagöz, İstanbul, 1997.

es-Sibâî, Mustafa, *İslam Sosyalizmi*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul, 2010.

Sinanoğlu, Abdülhamit, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı*, Konya, 1997.

Sitembölükbaşı, Şaban, *Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara, 1995.

Subaşı, Necdet, "1960 Öncesi İslamî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 217-235.

Suruş, Abdülkerim, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması ve Dr. Ali Şeriati*, çev. Saba Kara, Ankara, 1989.

Sümbül, Mehmet, *İslam Adına Particilik*, İstanbul, 1992.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1998.

Şeker, Adem, "Kürdistan'da İkinci Kerbela Faciası Yaşanıyor", *Da'va*, 66-67 (Ekim, Kasım 1995).

Şengül, Serdar, "İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 525-543.

Şenocak, Kamil, "Kadim Duruşlu Bir Halidi Şeyhi: Mahmud Ustaosmanoğlu", *Demokrasi Platformu*, 6 (2006), s. 123-149.

Şeriati, Ali, *Ali Şiası Safevi Şiası*, çev. F. Artinli, İstanbul, 1990.

Şeyhanzade, M. Sıddık, *Nurculuğun Tarihçesi*, İstanbul: Tenvir Yay., 2003.

....., "Tevhide Dayalı Devlet Modeli", *Da'va*, 39 (Haziran 1993), s. 11-24.

....., "Şeyhanzade ile söyleşi", *Da'va*, 58-59 (Ocak-Şubat 1995).

Tahralı, Mustafa, "Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)", *DİA*, c. 1, s. 279-282.

Tank, Bekir, *Cihadı Kuşanan Topraklar/Nemrut Dağı'ndan Hindikuş'a*, İstanbul, 1990.

Tarzi, Amin, "The Neo-Taliban", [Robert D. Crews ve A. Tarzi (ed.), *The Taliban and the Crisis of Afghanistan*, Cambridge-Massachusetts, 2008] içinde, s. 274-310.

Tekin, Mustafa, "Işıkçılık", *Demokrasi Platformu*, 7 (2006), s. 47-64.

Tibi, Bessam, *The Challange of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, 1998.

Toplu Çalışma, *İslamî Kimlik: İlkeler ve Hareket*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.

Tosun, Necdet, "Nakşibendiyye", [Semih Ceyhan (ed.), *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İstanbul, 2015] içinde, s. 611-692.

Türkmen, Hamza, "Millileştirilmiş Din Anlayışının Türkiye'de İlk Ciddi Örneği: Yeniden Milli Mücadele", *Haksöz*, 39 (Haziran 1994), 40 (Temmuz 1994).

....., "Dayanışmada Ölçü ve Açıklanmamış Bir Özeleştiri", *İktibas*, 205 (Ocak 1996).

....., "Birliktelik, Mücadele Zemininde Sağlanacaktır", *İktibas*, 230 (Şubat 1998), s.32-3.

Türköne, Mümtaz'er, "İslamcılık (Giriş, Teşekkül Devri)", *DİA*, c. 23, s. 60-2.

Usta, Niyazi, "Menzil Nakşiliği", *Demokrasi Platformu*, 6 (2006), s. 21-44.

el-'Uteybî, Dr. S., *Sevra fî Rihâbi Mekke*, y.y., t.y.

Uyar, Mazlum, *Ahbârîlik*, İstanbul, 2000.

Ümmet dergisi, M. Kemal özel sayısı, 8 (15 Eylül 1988).

Ünal, Ali, *Mekke Rasüllerin Yolu*, İstanbul, 1995.

Üsame bin Ladin, "Nassu beyâni Cebheti'l-İslamiyyeti'l-'Âlemiyye li cihâdi'l-Yehûd ve's-Salîbiyyîn", *el-Kuds el-Arabî* (London): 23 February 1998, İng. çev. B. Rubin (ed.), *Anti-American Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader*, Oxford, 2002, s. 149-150.

Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul, 1997.

el-Verdani, Salih, *Mısır'da İslami Akımlar*, çev. H. Acar, Ş. Duman, Ankara, 1988.

Volkan, Vamık, *Körü Körüne İnanç*, İstanbul, 2005.

....., "Observations on Religious Fundamentalism and the Taliban", *Mind and Human Interaction*, 12/3 (2001), s.156-160.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Kayseri, 1990.

Wadud, Amina (Vedûd-Muhsin, Amine), *Kur'an ve Kadın*, çev. N. Şişman, İstanbul, 1992.

Wahiduddin Khan, Maulana, *Jihad, Peace and Inter-Community Relations in Islam*, ed. ve çev. Yogindar Sikand, New Delhi, 2010.

Wellhausen, Julius, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. F. Işıltan, Ankara, 1989.

Wickham, Carrie Rosefsky, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, Princton, 2013.

Yanardağ, A. Faruk, "Radikalizmin Sınırları", *Yeni Zemin*, 1 (Ocak 1993), s. 75-8.

Yapıcı, Asım, *Din Kimlik ve Ön Yargı*, Adana, 2004.

....., K. Albayrak, "Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler", *Dinî Araştırmalar*, 5/14 (2002), s. 35-60.

Yavuz, M. Hakan, "Bediüzzaman Said Nursî ve Nurculuk", [*İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yay., 2004] içinde, s. 264-307.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, c. 31, s. 350-3.

Yazıcıoğlu, M. Said, *Ne Yan Yana Ne Karşı Karşıya: Anılar*, İstanbul, 2013.

Yıldırım, İzzettin, "İzzettin Yıldırım ile söyleşi", *Girişim*, 54 (Mart 1994), s. 51.

Yılmaz, Hüseyin, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif: Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul, 2003.

Yorgancılar, Serkan, *Milli Görüş 1969-1980*, İstanbul, 2012.

Yüksel, Edip, *Üzerinde 19 Var*, İstanbul, 2005.

....., *Norşin'den Arizona'ya Sıradan Bir Adamın Sıradışı Öyküsü*, İstanbul, 2015.

el-Zeatire, Yasir, "Irak ve Şam İslam Devleti", *Dünya Bülteni* için *al-Jazeera*'dan çev. Tuba Yıldız, <www.dunyabulteni.net/?aType=haberYazdir&ArticleID=256308&tip=haber> (18.10.2013).

ez-Zevâhirî, Eymen, "Zawahiri's Letter to Zarqawi", Arapça orjinali ve İngilizce çev. <www.ctc.usma.edu/posts/zawahiris-letter-to-zarqawi-original-language-2>, (19.10.2013).

Dizin

11 Eylül 71, 73, 99, 100, 101, 118, 126, 167, 232, 254, 315, 340
12 Eylül 1980 askeri darbesi 275
12 Mart Muhtırası 281
27 Mayıs askeri darbesi 142
28 Şubat askeri darbesi 239
31 Mart Vak'ası 140

I. Dünya Savaşı 40, 77, 119, 140
II. Abdülhamid 27, 33, 36, 39, 125, 140
II. Dünya Savaşı 163

Abbas Hamdani 338
Abbas Mahmud Akkâd 165
Abbas Mûsevî 197
Abbasî 32, 69, 257
Abbasi Medeni 181
Abbûd ez-Zümer 79, 80, 276
ABD/Amerika 64-69, 73-76, 78, 82, 88, 91, 93, 98-101, 126, 165, 173, 184, 197, 200, 218, 221, 223, 224, 226, 228, 230, 232, 236, 239, 242, 244, 247, 276, 291-293, 315, 324
Abd Rabbuh Mansûr Hâdî 201
Abduh Muhammed el-Mehlâfî 179
Abdullah Azzam 71, 72, 176, 276
Abdullah Çekrâlevî 218
Abdullah ed-Dihlevî 120
Abdullah Mekkî Erzincanî 124, 125
Abdullahî Ahmed en-Naîm 230
Abdurabbirresul Seyyaf 97
Abdurrahman Abdülhâlık 59, 78, 79
Abdü'l-Hüseyn Şerefüddîn 194
abdü'l-Mustafâ 113
abdü'r-Rızâ 116
Abdülaziz Âlü'ş-Şeyh 66
Abdülaziz Bekkine 126
Abdülaziz ibn Bâz 66, 67
Abdülaziz ibn Suud 326
Abdülaziz Rantisî 175
Abdülfettah Ebu Gudde 37, 172, 180
Abdülfettah Mûrû 181
Abdülfettah Sîsî 170
Abdülhakim Arvasî 126, 266, 299
Abdülhay el-Hasenî 151
Abdülkadir Geylanî 113, 143
Abdülkadir Udeh 164
Abdülkerim el-Hatîb 182
Abdülkerim Suruş 109, 213, 227, 228, 233, 238, 312
Abdülkerim Zeydân 174
Abdüllatif Ebû Kûre 174
Abdülmecid Zindanî 79, 179
Abdülvâhid Yahya 244
Abdürrahim (Reyhan) Efendi 128
Abdüsselam Barzanî 122
Abdüsselam Ferec 167
Abdüsselâm Yâsin 182
Adalet Partisi (AP) 170, 270
Adalet ve Gelişim Partisi 182
Adalet ve Gelişim Partisi (Hizbü'l-Adâle ve't-Tenmiye) 182
Adalet ve İhsan Cemaati 182
Adalet ve İnşa Partisi (Hizbü'l-Adâle ve'l-Binâ) 181
Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) 183
Adalet ve Refah Partisi (Partai Keadilan Sejahtera - PKS) 183
Adana 124, 288, 323
Aden 201
Adıyaman 271
Adıyaman Menzil dergâhı 125, 266, 295
Adil Ekonomik Düzen 280, 283
Adnan Sa'deddin 172
el-Affendi bkz. el-Efendi

Afgan 33; ~ Araplar 72, 98
Afgan Cihadı 71, 92, 97, 101, 117, 176, 183, 186, 274, 276, 286, 308, 312
Afgan Cihadında Rahman'ın Ayetleri (*Âyâtü'r-Rahmân fî cihâdi'l-Afğân*) 176
Afganistan 33, 67, 71-73, 75, 79, 82, 83, 88, 91-94, 96-100, 117, 120, 176, 178, 183, 186, 264, 308, 332
Afganistan İslâm Emirliği 72, 94, 99
Afro-Amerikan cemaat 9
Afyon 141
Ağırakça, Ahmet 166, 268, 273
Ağrı 303
Ahbarî ekol 108
Ahıskalı Ali Haydar Efendi 125
Ahmed b. Hanbel 54, 59, 69, 70, 161
Ahmed el-Bennâ 161
Ahmed Dahlân 156
Ahmed el-Ervadî 123
Ahmed Haznevî 125
Ahmed Pervîz 216, 218
Ahmed Rıza Han Barelvî 112-117
Ahmed Sehnun 181
Ahmed Subhî Mansûr 216, 221, 223
Ahmed Şerif es-Senûsî 29
Ahmed Yâsin 175
Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî 123
Ahmedîler 90, 328
Ahmediyye/Kâdıyâniyye 89, 90, 114, 116, 185
Ahmedüddîn Amritsarî 218
Ahrâr hareketi 89
Ahrâr Tebliğ Konferansı 89
Aişe (Hz.) 91
Aişeyye 157
Âiz el-Karnî 67
Ajans 1400 264
Ak Parti 183-315
Akademi hareketi 167
akaid 59, 65, 66, 85, 86, 147, 276, 325
Ak-Doğuş; ~ dergisi 299; ~ grubu 299
Ak-Güç'çüler 299
Akgül, Ahmet 283, 284
Akın Yolu dergisi 299
Akıncı Güç dergisi 298, 299
Akıncılar 124, 224, 266, 271, 273, 282, 285, 298, 309
Akıncılar; ~ dergisi 273; ~ derneği 224
Akit gazetesi 268, 284
aklî; ~ disiplinler 85; ~ ve fennî bilimler 142
Aksekili Ahmed Hamdi 39
Aksoy, Muammer 310
Aktaş, Cihan 264, 278
Aktaş, Hüsnü 268, 269, 273, 274, 300
Aktaş, Melahat 274, 278
Aktaş, Ümit 254, 264, 276
Âkûrâ Haddek 95
Ak-Zuhur dergisi 299
A'lâ Hazret 116
Alacakaptan, Ulvi 278
Alamut 336
Albayrak, Sadık 274, 280
Alemgir 152
Alevî 122, 172, 341; ~-Bektaşî 324
Al-Fâtiha (organizasyon) 236
Algar, Hamid 120
Ali (Hz.) 113, 143, 198, 239, 334
Ali Abdullah Salih 179, 201
Ali Abdurrâzık 33, 37, 220, 233
Ali Binhâc (Benhadj) 182
Ali Hamaneî 197
Ali Korani 193, 194, 292, 296
Ali Rıza Bezzâz 125
Ali Sistanî 108
Ali Şeriati 109, 212, 213, 239, 266, 275
Ali Şîası 239
Aligarh 32, 153, 156, 217; ~ ekolü 150; ~ Hareketi 32; ~ Mektebi 27; ~ modernizmi 156
Aligarh Müslüman Üniversitesi 217
Alkame 52
All India Muslim Conference 117
All India Ulama and Mashaikh Board 117
Almanya 228, 288, 290
Altın nesil 322
Altın Silsile 146
Altınbaşak, Hüsrev 143, 144
Âlûsî 120
Alvarlı Efe (Muhammed Lütfi Mazlumoğlu) 127
Amerika bkz. ABD
Amish cemaati 324
Amman 174
Amritsar 218

Anadolu 36, 65, 85, 87, 111, 119, 121-123, 128, 140, 141, 146, 260, 265, 267, 271, 275, 290, 293-295, 322
Anadolu Alevîliği 322
Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi 8
Anadolucu 259
Anıtkabir 281
Ankara 59, 92, 109, 119, 122, 140, 142, 164, 166, 167, 213, 224, 227, 234, 240, 254, 260, 268, 273, 278, 281, 282, 285, 294-297, 301, 304-306, 310, 318, 322, 325, 326, 328, 331, 333
Ankara Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi 285
Ankara İlahiyat Fakültesi 268, 301
anti-emperyalist 34, 239
anti-modernist 37, 267
Arabistan 64, 66, 67, 70, 79, 172, 179, 325
Arap 40, 59, 60, 66, 67, 70-72, 78, 80, 83, 97, 98, 151, 161, 163, 171, 172, 174, 176, 178-181, 183, 184, 191, 197, 200, 201, 219, 232, 267, 269, 272, 289, 308, 322; ~ devrimleri 8, 83, 184, 201; ~dünyası 183, 308
Arap Alevîliği 322
Arap Baharı 78, 80
Arap Yarımadası 60, 83, 200
Arap Yarımadası Kâidesi (el-Kâide fî Cezîreti'l-'Arab) 200
Arap-İslâm Halk Konferansı (el-Mu'temerü'ş-Şa'bî el-Arabî el-İslâmî) 178
Arap-İsrail savaşı 174
Argun, Yavuz Aslan 271
Arizona 223, 224
Arkoun, Muhammed 212, 227, 232, 240
Arnavut 40
Arnold, Thomas W. 217
Arslantaş, Süleyman 291
Asâle Partisi 179
Asâle Partisi (Bahreyn) 80
Ashâbü'l-Hadîs 54
Asr-ı saadet 25, 35, 210, 289, 290
astroloji 246
Asyut 165
Aşura 294, 341
Atatürk 259, 281, 282, 289, 299
Atay, Hüseyin 222, 223, 240, 292
el-Atâyâ en-nebeviyye fi'l-fetâvâ er-Rızaviyye 112
Ateş, Süleyman 222
Avde 68
Avrupa 24, 32, 33, 64, 79, 82, 149, 172, 184, 192, 197, 218, 232, 242, 282, 288-290
Avusturya 140
Aydınlanma 24, 32, 207
Aylık Dergi 264, 268
A'zamgarh 153
Azerî 33

Baas 66, 108, 171, 173, 195, 197, 239, 295
Babacan, Hatice 278
Babanzâde Ahmed Naim 39
Bâbîler 337
Babür 121
Bağdat 32, 70, 120, 173, 260
Bahâiler 328
Bahreyn 179, 193
Bakî kabristanı 63
Balkan 120
Balkanlar 65, 119, 145
Baltacı, Mevlüt 271
Baltaşı, Mehmet Ali 305
Bamyan 96, 100
Bangladeş 88, 105, 185
Barelvî; ~ parti 82; ~ grup 91; ~ siyasi organizasyonu 117; ~ gençlik organizasyonu 118; ~ medreseleri 150; ~ler 117
Barelviyye 81, 88, 91, 107, 112-118, 150
Barış Toplumu Hareketi (Hareketü'l-Müctemai's-Silm) 182
Barîlî/Bareilly 113, 116
Barla 141
Barzanî 174
Başkale 127
başörtüsü yasağı 240, 277
başyüce 263
Başyücelik Devleti 263, 299
Batı; ~ dünyası 21; ~ medeniyeti 24, 26, 28, 32, 136, 263
Batı Afrika 29, 64
Batı Şeria 175
Batıcılık 151, 210
Batılılaşma 37, 136, 259, 264
Batılılaşma İhaneti 264
bâtınî (*esoteric*) bilgi 111

Batman 309
Bayındır, Abdülaziz 222
Bayraklı, Bayraktar 222
Bayram, Mikail 305
Bedeşt toplantısı 337
el-Bedîlü's-sâlis beyne'l-istibdâd ve'l-istislâm 79
el-Bedir güçleri 185
Bediüzzaman 142
Bedreddîn Hûsî 199
Beheştî 275
Bekaa 195
Bekaroğlu, Mehmet 273
Bektaşîlik 121
Belucistan 89, 95
Bengal 29
el-berâ 58
Berbehârî 60, 70, 326
Bereketiyye Seyyidleri 113
Berk, Bekir 144, 269, 270
Berzencîler 120
Beyânü'l-Hak 39
Beyazıt, Erdem 264
Beykoz 297
Beyrut 35
Beytullah Mahsûd 101
bid'at 25, 29, 57-59, 61, 62, 69, 71, 88, 94, 133, 162, 164, 266
bid'atçılar 335
Bilgi, Mustafa 285
Birinci, Mehmet Ali 144
Birinci Filistin ayaklanması (I. İntifada: 1987-1991) 175
Birleşik Arap Emirlikleri 100, 180
Birleşmiş Milletler 190
Bishwa içtiması 105
Bitlis 121, 139, 140, 224, 267, 301
Bloomington 244
Boko Haram 64
Bolşevik ihtilali 140
Bosna 72, 97, 98, 312
Bosna-Hersek 138
Bû Süleymanî 181, 182
Buda 100
Budizm 158
Buhârî 59
Buhayre 161
Bulaç, Ali 269, 273, 274, 312
Bulgaristan 145
Burckhardt, Titus 246
Burdur 141
Burhaneddin Rabbanî 97, 183
burka 95
Bursa Ulu Cami 145
Büreyde 325
Büyük, Abdullah 268, 275
Büyük Asya ideali 263
Büyük Doğu 126, 259, 262, 263, 265, 266, 270, 280, 299; ~ Cemiyeti 265; ~ hareketi 126
Büyük Kıyâmet 336

Câbirî, Muhammed Âbid 227
Cafer en-Numeyrî 177, 229
Caferî 81, 82, 294
Caferîlik 294
Cağaloğlu 123, 270
Cahiliyye 166, 187, 290, 321; ~ Arapları 61
Cambridge 35, 101, 183, 218, 337
Canat, Hasan Nail 278
Cape Town 236
Cava 156, 157
Câvid Ahmed Ğâmidî 155, 156
Cebel-i Âmil 194
Cebhetü'l-Ameli'l-İslâmî 174
Cebhetü'l-İslah 80
Cebhetü'l-İslâmiyye el-Kavmiyye 177
el-Cebhetü'l-İslâmiyye li'l-İnkâz 182
Cebhetü'l-Mîsâk el-İslâmî 177
Cebhetü'n-Nusra (Nusret Cephesi) 76
Cebhetü't-Tevâfuk 173
Cehmiyye 168
Celalabad 98
Cemâatü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye 81
cemaat 7, 10, 64, 70, 74, 77, 80, 81, 86, 87, 102, 104, 106, 112, 114, 115, 125, 144-146, 148, 149, 156, 157, 162, 166-168, 186, 189, 212, 218, 271, 281, 290, 297, 311, 318, 322, 324, 326-329, 331-336, 338, 340, 343
Cemaat-i İslâmî (Pakistan) 34, 81, 82, 115, 138, 152-155, 184, 185, 188, 189, 191, 193, 210, 225
el-Cemaatü'l-İslâmiyye 72, 78-80, 167, 176, 181, 182, 221

Cemaatü's-Selefiyye li'd-da'vet ve'l-kıtâl 64
Cemaat-i Tebliğ 102-106
Cemal Abdünnâsır 164, 165
Cemaleddin Efganî 27, 29, 30, 33-36, 160, 265, 267
Cemaleddin Kumukî 126
Cem'iyyetü'l-Islah 179
Cem'iyyetü'l-İrşad 179
Cemiyet-i İslâmî 97
Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind 89
Cem'iyyet-i Ulemâ-i İslâm 89
Cemiyet-i Ulemâ-i Pakistan 117
Cemiyet-i Ulûm-i İslâmiyye 95
Cemmu-Keşmir 82
Cenâb-ı Tâhire 337
Cengiz Yasaları 60
el-Cevâhir 28
Ceylan, Hasan Hüseyin 282
Cezayir 64, 72, 181, 182, 240, 312
Cezerî 127
Chicago Üniversitesi 226, 228
Chittick, William 247
CHP 259, 270
Cifr 143
Cihadîler 66
Cihadîlik/Cihadiyye 69, 70, 78
Cihangir 121, 152
cihat 29, 63, 67-71, 73, 75, 77, 78, 82, 92, 94, 98, 126, 155, 163, 166, 168, 176, 182, 187, 196, 200, 226, 233, 264, 274, 277, 281, 283; fikri ~ 226; küresel ~ 72, 73, 78, 196
Cinnah 89, 116, 185
Cizre 127
Columbia 228
Coşan, Esat 124
Cuheyman el-Uteybî 63, 66, 67, 322, 328, 332, 338
cult 330
Cuma dergisi 284
Cuma namazı 235, 268, 276, 277, 325
Cumhuriyet devrimleri 30
Cumhuriyet Halk Partisi 142
Cumhuriyetçi Kardeşler Cemaati/hareketi 228, 230
Cumhuriyetçi Parti (Sudan) 229
Çağatay, Neşet 278
çağdaş ideolojiler 143
Çağdaş Kavramlar ve Düzenler 274
Çağlayan, Mehmet 268
Çakmaklı, Yücel 264
Çalışkan, Ceylan 143
Çanakkale 271, 279
Çarpan, Necla 272
Çarşamba 125
Çarşamba İsmailağa dergâhı 124
Çatalca 145
Çavdar, Şeref 305
Çaykara 121
Çeçen direnişi 312
Çeçenistan 70, 72, 77, 97
Çekmegil, Said 266, 305
Çelik, Mustafa 269
Çerağ Ali 217, 234
Çin 243, 266
Çiştî 88, 117
Çiştiyye 113, 117, 151
çömlekçi çamuru 37

Daayiee Abdullah 236
Dağıstan 77
Dahran 73
Dalar, Ubeydullah 295, 297
Damad Ferid hükümeti 36
Darende dergâhı 128
Darfur 178
Dârululûm fakültesi 161, 165
dârü'l-Erkâm 190
Dârü'l-Harb Fıkhı 269
Dârü'l-Hikme 32
dârü'l-İslâm 166, 168, 262
dârü'l-küfür 168
dârülhadîs 123
Darvinistler 335
Da'va dergisi 302
ed-Da've es-Selefiyye 80
Davudoğlu, Ahmet 37, 148, 265
Dawsbury Dârululûm 105
dayanışma teşkilatları 318
Değişen Dengeler ve İslam 283, 284
Değişim 287
Dehriyyûn'a Reddiye 28
Delhi 31, 86, 102, 105, 106, 114, 155, 218
Demircan, Ali Rıza 275
Demirci, Osman 128

Demirel, Süleyman 158, 270
Demiröz, Şenol 264
Demmâc Dârü'l-Hadisi 66
Demokrasi 125, 127, 147, 189, 223, 261, 265, 269, 270, 273, 287, 324, 334
demokrasi 27, 70, 118, 181, 182, 187, 234, 263, 265
Demokrasi Risalesi 265
Demokrat Parti 141, 142, 145, 259, 332
Demokratik Cihat Partisi 80
Denizli 141
Denizolgun, Arif Ahmet 148
Denizolgun, Mehmet Beyazıt 148
dershane 143
Ders-i hâric 109
Ders-i Kur'ân 218
Ders-i Nizamî 87, 225
dersiâm 53, 145
Dester bendi 109
Devlet Güvenlik Mahkemesi 279
Devletçi 239
Devrim Muhafızları (Sipâh-ı Pâsdârân) 195
Deyrizor 77
Dilipak, Abdurrahman 284
Din Tahripçileri 265, 267
"Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları" 10
dinlerin aşkın birliği 244, 245, 246
Dir'iye 63
Diriliş Neslinin Amentüsü 263
Diriliş Sitesi 263
Dîvân 268
Diyanet İşleri Başkanlığı 142, 145-147
Diyarbakır 297
Diyobend 86, 87, 88, 93, 102, 106, 151, 156, 225
Diyobend Dârululûmu 86, 102
Diyobendî 82, 88-90, 94, 95, 102, 114, 117, 150, 217
Diyobendîlik/Diyobendiyye 85-91, 94, 95, 101, 102, 107, 111, 112, 115, 116, 118, 149, 150, 185
Doğan, Mehmet 264
Doğan, Muhammed Nur 222
Doğu Anadolu 27, 127, 140, 141
Doğu dinleri 331
Doğu Karadeniz 121
Doğu Pakistan 185
Doğu Şeria (Ürdün) 175
Doğubeyazıt 127
DP 259
Dullar Kampı 264
Duran, Burhanettin 263
Durham 225
Dursun, Sıddık 301
Dursun, Turan 309
Dûzû Miyan 29
Dünya Ticaret Merkezi 167
Dürani 94
Dürzîler 197, 328
Dürzîlik 60, 328
Düşünce 273
Düşünce Yayınları 274
Düzce 37

ebced 143
Ebû Hanife 52
Ebû Zeyd 228
Ebûbekir (Hz.) 198
Ebûbekir el-Bağdadî 77
Ebûbekir Sirâceddîn 246
Ebü'l-Hasan en-Nedvî 40, 138, 151-153, 217
Ebü'l-Kâsım el-Hûî, Ayetullâh-ı Uzmâ 108
Ebü'l-Kelâm Âzâd 217
Edebiyat dergisi 263
Edibali, Aykut 271
el-Efendî 228, 232, 237, 312
Efganî-Abduh ekolü 25
eğitim 26, 32, 36, 106, 139, 147, 165
Ehl-i Hadîs 25, 64; ~ ekolü 57, 81; ~-Selefiyye 59, 75
Ehl-i Kitab 35
Ehl-i Kur'an 81, 87, 116, 216, 217, 219, 221, 222, 234, 304-306, 315; ~ ekolü 217; ~ radikalizmi 222, 304
Ehl-i Rey 57, 58, 59
Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat 57, 90, 112, 283, 324
Ehl-i Zikr ve'l-Kur'an 218
ehlü'l-eser 58
ehlü'l-istikâmet 58
ehlü'l-ittiba 58
Ekber Şah 121, 152
ekol 37, 57, 94, 108, 153, 210, 223, 224, 279, 280, 304, 308

Elhık bi'l-kâfile 176
elitist 247
Elmalılı Hamdi 30, 39, 40, 258, 269
Emanet ve Ehliyet 269
Emeç, Çetin 309
Emel örgütü 194, 195
Emevîler 239, 257
Emin Ahsen Islahî 153, 154
Emîn el-Hüseynî 174
Emir San'anî 61
Emirdağ 141
Emîrü'l-Müminîn 94
emr bi'l-ma'ruf 58
Emr-i bi'l-Maruf Riyaseti 95, 96
Emre, Süleyman Arif 280
Enbar 77
Encümen-i Nedvetü'l-Ulemâ 149
Encümen-i Sipâh-i Sahâbe 90
Encümen-i Tulebâ-i İslâm 118
Endonezya 29, 64, 106, 156, 158, 183, 262
Ensâr-ı Hizbullah 228
Ensârullah 198, 201
Ensârü'd-dîn 64
Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye 64, 81, 82
Enver Sedat 79, 80, 169
Erbakan, Necmettin 124, 138, 160, 183, 270, 271, 280, 282, 283, 298
Erbil 173
Erdiş, Salih 298
Erdoğan, Recep Tayyip 183
Erek dağı 141
Erenköy 266
Erenköy dergâhı 124
Erişen, Necmettin 271
Eritre 312
erkân 188
Ersin, Mehmet A. 305
Eryarsoy, Beşir 166, 168, 268, 273, 274
Erzurum 96, 121, 127, 288
Esack, Farid 232, 233
Eski Said dönemi 140
Eskişehir 63, 141, 303
Eş Çakırgil, Selahattin 273, 282
Eş'arî 35, 58, 65, 81, 106
Eş'ariyye 87, 168
e'ûzü billâhi mine'ş-şeytân ve's-siyâse 142
Evren, Kenan 288
Evrengâbâd 184
evrensel İslâmî hareket 291
evrenselci 256, 308
Eymen ez-Zevâhirî 72, 79, 167
Eyyüb Han 185
Ezher 27, 34, 35, 81, 167, 171, 179, 183, 189, 220, 221, 260, 267
Ezher İdare Meclisi 35
Ezine 279
ezoterik 246

Farah Pehlevî 247
Fars 33
Fas 64, 171, 178, 182, 262
Fatema Mernissi 234
Fâtıma (Hz.) 198
Fâtımî 322, 333
Fatih Camii 285
Fatih Sultan Mehmet 145
Fatih Vakıflar Yurdu 274
Fazilet Partisi 282
Fazlurrahman 40, 209, 210, 212, 219, 225-227
Fecr Yayınevi 273
felsefe 247; ~ciler 60, 335
Ferahî 153
Ferâizi hareketi 29
Ferec Fûde 221
Fergana 106
Ferid Vecdi 37, 220
Fethi Şikâkî 176
Fethullah Gülen cemaati 301
Fethü'r-Rabbânî 161
Fezâil-i A'mâl 104
fıkıh 51, 53, 54, 59, 63, 65, 85-87, 94, 104, 111, 112, 147, 156, 158, 174, 215, 235, 265, 267-269, 340
Fırıncı, Mehmet 144
el-fırka; ~tü'd-dâlle 324; ~tü'n-nâciye 57, 324; ~tü'n-nâriyye 324
Fî Zılâli'l-Kur'ân 165, 167, 168
Filipinler 178, 262
Filistin 70, 71, 78, 163, 171, 173-177, 262, 286, 305, 316
Filistin İhvânı 174, 177
Firengî Mahal 87
formel İslâmî ilimler 125
Franco 99, 101
Fransa 24, 182, 240
Fransız 29, 181, 227, 240, 244, 308

Fransız İhtilali 24
Fransızca 133
Frenkçe 27
Fusûs 120
Fütûhât 120

Gâib İmam 108
Gandi 89
Gangûhî 86, 87
Gannûşî 312
Garaudy, Roger 312
gavs-ı a'zam 54
Gayb Erenleri 54
Gazân Han 69
Gazzâlî 87, 209
Gazze İhvânı 175, 176
gelenekçi 9, 41, 49, 51-54, 55, 137, 138, 211, 235, 248
gelenekselcilik 243, 246, 247
Genç Adam dergisi 299
Gençlik Rehberi 141
Genel Murakıb (el-Murâkıbü'l-'Âm) 171
Genel Mürşid (el-Mürşidü'l-'Âm) 170
George Washington Üniversitesi 247
GİA (Silahlı İslâmî Cemaat: el-Cemaatü'l-İslâmiyye el-Musallaha) 182
Girişim dergisi 261, 277, 279, 280, 284-287, 293, 300, 301, 303, 309
Göktaş, Mehmet 275
Gölge dergisi 298
Grekçe 31
Guantanamo 73, 100
Guénon, René 244-246
Gulâm Ahmed Pervîz 218
gurebâ 322
Gülbeddin Hikmetyar 97, 183
Gülen, Fethullah 128, 144, 300, 301, 311
Güler, Kemal 284
Gümülcine 37
Gümüşhane 309
Gümüşhaneli dergâhı 123
Gündüz, Süleyman 291
Gündüzalp, Zübeyir 144
Güney, Mehmet 266, 285, 309
Güney Afrika 88, 236
Güney Lübnan 194, 195
Güney Sudan 178
Güney Yemen 201
Güneydoğu Asya 308
Güngör, Fidan 296, 297
Gürdoğan, Nazif 264
Güzelsoy, Mansur 284, 295

Hacı Bektaş 324
Hacı Hasan (Dinç) Efendi 128
Hacı Miskin 29
Hacı Şeriatullah 29
Haçlılar 69
Hades: el-Hareke ed-Dustûriyye el-İslâmiyye 180
hadis 57, 59, 61, 81, 82, 87, 88, 112, 114, 115, 118, 150, 154, 217, 224, 235, 267; ~ düşmanları 335
Hafız Esed 264
Hâfız Zehebî 60
Hak Partisi 198
Hakâik havle ezmeti'l-Halîc 68
Hâkim bi-Emrillah 333
Hakkâniye Dârülulûmu 95
Hâksâr Hareketi (Hâksâr Tehrîk: Mütevâziler Hareketi) 218
Haksöz dergisi 273, 305, 307
Hakverdi, Hizbullah 291-293
halef 53
Halep 171, 172
Halid b. Velid 341
Halid el-Bağdadî 65, 119, 120, 123, 267, 268
Halid Mesud Islahî 154
Halidî Gümüşhanevî 122
Halidî Hikmet 247
Halidîlik/Halidiyye 52, 85, 111, 118-123, 126-128, 139, 142, 146, 267
Halidiyye Nakşîliği 52, 111, 118, 120, 122, 123, 128, 139, 267
Halil Nurullah 125
Hallâl 60
Halvetiyye 119
Hama 171, 172, 264, 276
Hama Katliamı 172
Hamas (Hareketü'l-Mukâveme el-İslâmiyye) 175
Hamidüddin Ferahî 153
Hammâd 52
Hamûd ibn 'Uklâ 340
Hamza b. Ali 333
Hanbelilik/Hanbeliyye 59, 253
Hanefî 58, 239

Haramlardan Sakındırma Cemiyeti 161
hareket 7, 10, 21, 22, 64, 65, 67, 71, 72, 75, 83, 89, 90, 102, 105, 116, 123, 136, 144, 145, 151-153, 156, 160, 161, 166, 169, 172, 182-187, 190, 192, 193, 195, 212, 217, 218, 223, 243, 245, 254-256, 259-262, 265, 267-269, 270, 272-274, 276, 277, 279, 280, 284, 285, 288, 289, 291, 296, 298, 304, 306-310, 313, 315, 318-320, 324
Hareket dergisi 126, 273
Hareketü'l-İtticâh el-İslâmî 181
Hareketü'l-Mukâveme el-İslâmiyye 175
Hareketü'l-Müctemai's-Silm 182
Harem baskını 67
Haricî 114, 262
Haricîlik 7, 61, 63, 69, 75
Hartum 199
Hartum Üniversitesi 177
Harvard 228
Hasan el-Bennâ 40, 97, 138, 161-164, 175, 213
Hasan Hanefî 227, 239
Hasan el-Hudaybî 164, 168, 187
Hasan Nasrallah 197
Hasan Turâbî 177-179, 229
Hasankaleli 127
Hasefiyye 161
haşv 58
Haşviyye 58
Hatemi, Hüseyin 273
Hatiboğlu, Mehmed Said 292
Hatipoğlu, Emrullah 275
Hatm-i Nübüvvet 89, 90
Hatm-i Nübüvvet Akademisi 90
Havâlî 68
Havza-i ilmiyye 107
Hayâtü's-Sahâbe 104
Haydariyye 119
Hayyü'l-muhâcirîn 325
Hazara 96, 225
Haznevî 127
Hendricks, Muhsin 236
Herat 94
hermenötik 211
Hey'etü Kibâri'l-Ulemâ 66
Hıristiyan; ~ dogmatizmi 24; ~ Reformu 242
Hızır 293
el-Hibr Yusuf Nûr ed-Dâyim 177
Hicaz 33, 63, 64, 114
Hicret 268, 273, 274, 282
Hicret: Cemaatten Devlete 274
Hilafet 27, 116, 187, 190-192, 257
Hilafet Devleti Anayasa Tasarısı 190
Hilafet Hareketi 116
Hilal Yayınları 274
Hindistan 27, 29, 31, 33, 64, 81, 82, 86, 88, 89, 98, 113, 117, 120, 149, 153-155, 184, 185, 186, 189, 216-218, 233, 304
hindu 29, 102, 245
Hinduizm 88, 158
Hint 24, 40, 81, 85-90, 93, 106, 107, 109, 112, 114-116, 138, 149-153, 155, 184, 189, 191, 218, 219, 232, 243, 267, 289
Hint alt kıtası 308
Hint Okyanusu 93
Hint Ulema Cemiyeti 89, 116
Hintçe 153, 155
Hira dergisi 297
Hizan 127, 139, 301
Hizb-i İslâmî 97, 183
Hizbullah 176, 193-200, 228, 276, 291-293, 295-297, 300, 302, 304, 315
Hizbullahî 295
hizbullahi yol 193, 194, 292
Hizbü'l-Adâle ve'l-Binâ 181
Hizbü'l-Adâle ve't-Tenmiye 182
Hizbü'l-Binâ ve't-Tenmiye 80
Hizbü'l-Cihâd ed-Dîmukrâtî 80
Hizbü'l-Hak 198, 199
Hizbü'l-Islah 79
Hizbü'l-İslâmî el-Irakî 173
Hizbü'l-Mu'temer eş-Şa'bî 178
Hizbü'l-Mücâhidîn 186
Hizbü'r-Reşâd 80
Hizbü't-Tahrîr 154, 189-192, 236, 262, 293, 305, 306, 315, 316
Hocazade 145
Hollanda 29, 156, 157, 228
Horowitz, Joseph 217
Host 98
hulûl 168
Humeynî 107, 108, 152, 193, 194, 274, 275, 288, 291, 293, 295, 302, 312
Humeynîcilik 281
el-Humeyniyye 172
Hûsî hareketi 179

Hûsî Şiîleri 201
el-Hûsiyyûn 198
Hussein Ibish 236
Hür Subaylar Hareketi 164
Hürriyet ve İtilaf Fırkası 36
Hüseyin (Hz.) 63
Hüseyin Fadlallâh, Ayetullah Seyyid 195, 197
Hüseyin Hûsî 199, 200
Hüseyin Musevî 195
Hüsnü Mubarek 169

IIIT 184
International Institute of Islamic Thought 184
Irak 64, 66, 72, 75-78, 83, 87, 108, 111, 119, 120, 122, 127, 171-175, 180, 193, 197, 240, 295
Irak İhvânı 173
Irak el-Kâidesi 75
Irak Kürdistanı 174
ırkçı 27
ıslah 7, 9, 21, 23, 25, 26, 29, 35, 36, 105, 133, 149, 153, 157, 178, 180, 188, 192, 210, 242, 255, 256
Islah Partisi 199
Islah Partisi (et-Tecemmu'u'l-Yemenî li'l-Islah) 179
ıslahatçı 9, 25, 29, 36, 41, 75, 86, 106, 123, 124, 127, 133, 135-139, 142, 145, 148, 149, 151, 152, 156, 159-162, 178, 179, 184, 211, 216, 219, 226, 234, 235, 242, 245, 255
Islahatçı Demokrasi Partisi 273
Isparta 141
Israr Ahmed 154
Işık, Hüseyin Hilmi 127
IŞİD 64, 75-77

İbda 280, 299, 300, 309, 315
İBDA-C 299-301
İbn Abdülvehhâb 60-63, 68, 69, 70, 82
İbn Akîl 60
İbn Batta 60
İbn Bâz 68
İbn Kayyım el-Cevziyye 60, 168, 267
İbn Kudâme 60
İbn Kuteybe 60
İbn Mesud 52
İbn Sina 225
İbn Suud 63
İbn Teymiyye 60, 69, 70, 75, 168, 210, 265, 267, 276
İbnü'l-Arabî 120, 238, 245, 247
İbnü'l-Cevzî 60
İbnü'l-Useymîn 67, 78
İbnü'l-Vezîr 60
İbrahim ed-Devîş 67
İbrahim en-Nehaî 52
İcmal dergisi 300
İctihad-Taklid ve Telfik Risalesi 268
içtihat 26, 34, 237
İdare-i Tedebbür-i Kur'an-ı Hadis 154
İdâretü'l-Buhûs 66
İdeolocya Örgüsü 262, 263, 299
ihtirâm-ı müslimîn 103
İhvân-ı Müslimîn (Mısır) 34, 40, 81, 161-165, 168-171, 174, 176-178, 182-184, 187-190, 193, 199, 260
İhvân-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) 138, 161
İhvanî 97
İhvanî-Hizbî 79
İhvâniyye 83
İhvânü'l-Büreyde 325
ihya 21, 23
İkiz Kuleler 73
İKP-C 299
ikrâm 103
ikrar alma 322
İktibas dergisi 300, 305, 306, 307, 311
İlahi Olan 52
ilahiyat fakülteleri 147
ilahiyatçılar 335
İlahlar Rejiminin Anatomisi 269
İlim Yayma Cemiyeti 260
İlimciler 295, 296
İlkeler ve Hareket 223, 306, 307
ilm-i ledün 55
ilmihal 269
İmam II. Hasan 336
İmam Müslim 59
İmam Rabbanî 52, 121, 123, 143, 146, 152
imam-hatip liseleri/İHL'ler 146, 260, 275, 286
İnan, Akif 263, 274
İnâyetullah Han Meşrıkî 218
İngiliz sömürgeciliği 29

İngilizler 32, 89, 141, 163, 324
İngiltere 24, 31, 79, 88, 90, 105, 116, 122, 126, 163, 184, 217, 220, 225, 236
İnsan dergisi 277, 300
insan hakları 25, 228, 237
İnşa ve Kalkınma Partisi 80
İpek Yolundan Afganistan'a 264
İran 33, 40, 67, 80, 93, 96, 107-109, 119, 120, 122, 123, 128, 152, 172, 176, 186, 190, 191, 193-197, 199-201, 228, 247, 264, 265, 275-278, 281, 286, 288, 289, 291-297, 301, 305, 306, 308-310, 312, 313, 315, 336
İran Devlet Felsefe Enstitüsü 247
İran İslâm Cumhuriyeti 107, 109, 172, 193, 312
İran İslâm Devrimi 67, 90, 186, 200, 228, 294
İranî 97
el-İrşad ve'l-Islah 181
İsâ (Hz.) 71
İsa Nureddin 244
İSAM 10
İsâm el-Attâr 171
İskenderiye 35, 80
İskenderpaşa Camii 123
İskenderpaşa dergâhı 123, 124, 266, 283
İskilipli Âtıf 30, 36
İslâm; ~ çağdaşçılığı 207; ~ devleti 74, 118, 185, 190, 233, 262, 296, 305; ~ modernizmi 10, 33, 210, 211, 215, 224, 225, 241; ~ Avro (Euro-~) 232; ılımlı ~ 254; Kur'an ~ı 221, 222, 306; radikal ~ 254, 275; Liberal ~ 232
İslam Cemaati Düşüncesinin Anatomisi 275
İslâm Cemaatleri Birliği 288
İslam dergisi 300
İslâm Emirliği 95, 99
İslâm Federe Devleti 290
İslam Fıkhında Devlet 274
İslâm İlimleri Cemiyeti 36
İslâm Kurtuluş Cephesi (el-Cebhetü'l-İslâmiyye li'l-İnkâz – FIS) 182
İslâm Kurtuluş Partisi 189, 299
İslâm Kültür Merkezleri Birliği 149
İslam Mecmuası 39
İslâm Merkezi 155
İslâm Mezhepleri Tarihi 7, 8, 63, 324
İslâm Ulema Cemiyeti 89, 117
İslam'ın İkinci Mesajı (*er-Risâletü's-Sâniye mine'l-İslâm*) 229
İslâmabad 71
İslâmcılık 23, 25-28, 30, 37, 39, 40, 66, 135, 159, 180, 183, 187, 189, 246, 254, 256, 260, 261, 263, 264, 272, 278, 282, 283, 285, 298, 303, 306, 311, 313
İslami Açıdan Laiklik 268
İslâmî Cihad 176
İslâmî Çalışma Cephesi (Cebhetü'l-Ameli'l-İslâmî) 174
İslamî Davet dergisi 291
İslamî Devlet Düzeni 274
İslamî Hareket dergisi 274
İslamî Hareket Fıkhı 269
İslamî Hareket ve Türkeş 269, 270
İslamî Harekette Ulema 268
İslâmî Kürdistan Birliği (Yekgirto İslâmî Kürdistan) 174
İslâmî Misak Cephesi (Cebhetü'l-Mîsâk el-İslâmî) 177
İslâmî radikalizm 256, 257, 311
İslâmî Yöneliş Hareketi (Hareketü'l-İtticâh el-İslâmî) 181
İslâmofobi 118
İslâmoğlu, Mustafa 264
İsmail Fennî 28
İsmail Heniye 175
İsmail Şirvanî 126
İsmailîler 321
İsmailiye 161
İsmet Efendi Tekkesi 125
İspir 288
İsrail 73, 74, 80, 163, 169, 174-176, 195, 197, 200, 276, 283, 316
İstanbul 10, 33-35, 37, 59, 63, 67, 71, 72, 96, 98, 108, 115, 119-121, 123-125, 127, 140, 143, 145, 146, 152, 160, 161, 163, 164, 166-169, 171, 173, 176, 179, 183, 187-189, 192-194, 197, 207, 209, 216, 221, 223, 224, 227, 234, 235, 239-241, 244-247, 253, 254, 257, 260-266, 268-275, 278, 280-286, 289, 291, 292, 294, 296-299, 301-303, 306-308, 310, 311, 313, 318, 319, 321-324, 341
İstanbul Hukuk Fakültesi 271
İstiklal dergisi 291
İstiklal Marşı 282

İstişare Yayınları 275
İsviçre 244
İşârâtü'l-İcâz 268
İşrak 156
İştirâkiyyetü'l-İslâm 171, 173
İtalya 24
İtalyan 29
İttihad-ı İslâm 27
İttihad-ı Muhammediyye Fırkası 140
İTÜ 280
İzmirli İsmail Hakkı 30, 292
İzzeddin Kassâm 175
İzzeddin Kassâm Tugayları 175
İzzet Bey (Salih Erdiş'in dedesi) 298
İzzetbegoviç, Alija 138
İzzeti Yanlış Yerde Aramak 279

Ka'be Hâdimleri Encümeni 116
Kabil 33, 92, 94-96, 98
Kaçar, Kemal 148
Kaçarlar 107
Kaddafi 274
Kadı Ebû Ya'lâ 60
Kadın ve İslam 234
Kadınhan 124
Kâdıyân 89
Kâdıyanîlik/Kâdıyâniyye 89, 114, 185, 187, 333
Kâdirîlik/Kâdiriyye 94, 113, 117, 119, 120
Kafa Karıştıran Kelimeler 264
Kafkas 120
Kafkasya 65
Kahire 34, 37, 80, 81, 152, 162, 175, 176, 227, 260
Kahire Üniversitesi 227
el-Kâide 70-73, 75-79, 98-101, 173, 176, 178, 200, 201, 340
Kalem dergisi 305
Kalenderiyye 119
Kalkan, Süleyman 305
Kanada 66, 88, 225, 338
Kandehar 93, 94, 98, 332
Kanpur 150
kânûn-i esâsî 27
Kapitalizm 272
Kapkıner, Murat 305
Kaplan, Cemalettin 280, 288, 290, 315
Kaplan, Hüseyin 148
Kaplan, Metin 290, 315
Kaplan, Yaşar 264, 268
Karaçi 95, 188, 218
Karaçi İslâm Araştırmaları Enstitüsü 226
Karahasanoğlu, Mustafa 284
Karakoç, Sezai 40, 263, 266
Karaman, Hayrettin 27, 34, 160, 161, 268
Karaman, Naim 275
Karar dergisi 299
Kardâvî 221
karkûn 189
Kâsım Emîn 219, 220
Kastamonu 141
Katar 180
Katolikler 242
Kavuncu, Burhan 279
Kaya, İmdat 275
Kayhan, Burhaneddin 270
Kayseri 128, 275, 317
Kecia Ali 234, 235
Kelim Sıddıki 291
Kelime dergisi 305
Kelimeler-Kavramlar 269
Kemalist 282, 294, 313, 315
Kemalizm 259, 264, 282
Kenan Rifâî 272
Kenya 73
Kerbela 63, 173, 302
Kerbela vak'ası 341
Kerimoğlu, Yusuf 268, 269
Kervana Katıl (*Elhık bi'l-kâfile*) 176
Keşmir 70, 82, 98, 185, 186, 218
Kıbrısî dergâhı 126
Kılıçkıran, Ruhi 285
Kıraç, İzzet 309
Kırgızistan 192
Kırkıncı, Mehmet 128
Kırşehir 305
Kışlalı, Ahmet Taner 310
Kızıldeniz 216
Kızılderililer 244
el-Kifâye hareketi 169
Kilaziyye 326
klasik modernizm 210
komünistler 335
Komünizm 272
Konya 124, 171, 268, 271-273, 275, 281, 282, 298, 305, 318, 322, 331, 336, 344
Konya Yüksek İslâm Enstitülü 271

Koru, Fehmi 285, 300
Koruyucular Şurası 108
Kosova 72, 97
Kostroma 140
Körfez; ~ sermayesi 64; ~ ülkeleri 200
Körfez Savaşı 67, 68, 73
Kral Fahd 68
Kral Faysal 66
Kudüs 174-176, 189, 282, 309
Kudüs Mitingi (6 Eylül 1980) 282
Kudüs Savaşçıları 309
Kudüs Tugayları 176
Kum 108, 197
Kur'an Araştırmaları Merkezi 218
Kur'an Eğitimi Cemiyeti 218
Kur'an Harf ve Harekeleri 146
Kur'an kursları 121, 146, 289
Kur'an Kursu Yaptırma ve Yaşatma Dernekleri 146
Kur'an ve Sünnet 54, 57, 148, 156, 185, 209, 232, 257
Kur'an'a Göre Dört Terim 168, 186, 187, 261
Kur'aniyye (Kur'anizm) 216
Kur'âniyyûn 217-219, 221
Kureyş 117
Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri 146
Kurtubî 269
Kurtuluş Savaşı 119, 122
Kurumahmutoğlu, Hüseyin 279
Kutbiyye 83
Kuveyt 59, 78, 79, 179
Kuzey Afrika 24, 29, 180
Küçük Çamlıca 146
Küçükağa, Ahmet 277, 280
Küçükağa, Ömer 268
Küçükköy, İrfan 271, 272
küfr dûn küfr 70
küfr lâ yenqul 'ani'l-mille 70
Kültür Devrimi Enstitüsü 228
kültürel ıslahatçılar 135, 159
Kürdî (Said Nursî) 139
Kürdistan 106, 174, 274, 302
Kürt 77, 120, 122, 127, 139-141, 173, 275, 279, 282, 294-296, 298, 300-304, 309, 315
Kürt Hizbullahı 309, 315
Kürt İmamlar Birliği 296
Kürt İslâmcılar 295
Kürtçe-Kirmanca 303
Kürtçü Nurcular 301
Kütüb-i Sitte 52, 87

lâdinî 30, 242
Lahor 184, 185, 188, 218, 225
laikçi 40
laikler 335
laiklik 237, 268
Leiden Üniversitesi 228
Leknev 87, 150
Lem'alar 142
Leşger-i Cengvî 91
Leşger-i cihâd 64
Levlâk 90
liberal 80, 142, 144, 148, 163, 181, 212, 228, 232, 235, 236, 239, 241, 255, 278, 303, 311
Libya 72, 80, 83, 181
Life of Muhammad 28
Lings, Martin 246, 247
Londra 33, 68, 90, 177, 228
Londra King's College 177
Lord Lytton 217
Luther 32
Lübnan 176, 190, 194-199, 276, 296, 316
Lübnan İç Savaşı 194, 195

Mâddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli 28
Maden, Hasan 284
Madımak Oteli 309
Maharaştra 184
Mahfuz Nahnâh 181
Mahmud Abbas 175
Mahmud Muhammed Taha 228, 229
Mahrumlar Hareketi 194
Makaleler 268
ma'kûlât 87
Malatya Ekolü 266
Malezya 183
Malezyacı İslâm Partisi (Parti Islam Se-Malaysia – PAS) 183
Mali 64, 78, 83
Mâlik b. Enes 59
Malta 176
Mamak Cezaevi 279
Mansûre (Lahor) 188
Marahra 113

Mardin fetvası 60
marifetullah 55
marjinal dinî gruplar 330
Marksist 239, 255
Marksizm 311
Marrân dağları 200
Mashaikh Board 117
mâsivâ 55
Masonluk 259
Massachusetts Teknoloji Enstitüsü 247
materyalizm 143
Mâturidî 37, 65
Mâturîdîlik 35
Mavera 264, 274
mâverâü'l-akl 55
McComas, Henry C. 319
Me'âlim fi't-tarîk 165
Meclis-i Ahrâr-i İslâm 89
Meclis-i Meşâyih 119
Meclis-i Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet 89, 90
Meclis-i Tahkîkât-ı Şeriat 151
Meclis-i Tahkîkât-u Neşriyyât-ı İslâm 151
Medeni Vahşet 269, 274
Medine 27, 61, 63, 64, 66, 79, 118, 191, 229, 233, 257, 310, 312, 313; ~ dönemi 310
Medine Vesikası 118, 313; ~ modeli 312
medrese 52, 53, 54, 85, 107, 111, 119, 121, 289; ~-i Yûsufiyye 141
Medresetü'l-Islah 149, 153, 154, 156
Medresetü'l-kudât 145
Medresetü'z-Zehrâ 140, 302, 303
Med-Zehra 302, 303
Med-Zehracılar 301
Mefhûmü'n-Nas 227
Mehdî 108, 293, 341
Mehdî el-Muntazar 108
Mehmed Akif 39
Mehmed Şemseddin (Günaltay) 30, 39
Mehmed Vehbi 269
Mehmet Akif 36, 160, 258
Mehmet Ali Aynî 39
Mehmet Ali Paşa 63
Mehmet Zahit Kotku 123, 266
Mekke 27, 61, 63, 191, 229, 276, 310, 338
Mekke dönemi 310
Mektebü'l-Hidemât 71, 176
Mektep dergisi 268
Mektûbât 142
Mektup dergisi 268, 278, 300
Melâmetiyye 119
Melfûzât 113
el-Menâr; ~ dergisi 35; ~ ekolü 29, 158
el-Menâr televizyonu 196
Menemen Vakası 122
Mengüşoğlu, Metin Önal 305
Menzilciler 295, 297
Merâğî 37
Meral Maruf 264
Meriç, Cemil 264
Merkezî Mescid 105
Merkezi Şura Meclisi 188
Mervan Hadîd 172
Meryem (Hz.) 244
Meryemiyye 244
Mescid-i Haram 67, 332
Mescid-i Nebevî 221
Mescid-i Selâm 105
Mescidü'n-Nûr ve'l-Islah 236
Mesiyanik 343
Mesud Barzanî 127
Meşveret 27, 103, 144
Meşveret Grubu 144
Metiner, Mehmet 269, 271, 286
metinselci modernizm 216
Mevat 102
Mevdudî 40, 81, 97, 138, 152-154, 168, 184-188, 217, 225, 258, 260, 261, 265, 267, 272, 276, 292
Mevdudiyye 83
Mevdudiyyet Fitnesi 188
Mevlana A'zam Târık 91
Mevlana Celaleddin-i Rûmî 247, 293
Mevlana Fazlurrahman 89
Mevlana Hak Cengvî 91
Mevlana Halid el-Bağdadî el-Kürdî 119, 120
Mevlana Muhammed İlyas Kandehlevî 102
Mevlana Müftî Cemil 90
Mevlana Said Ahmed Celalpûrî 90
Mevlana Semîülhakk 89
Mevlana Şihâbüddîn 225
Mevlana Yusuf Binûrî 95
Mevlana Yusuf Ludheyânevî 90
Mevlana Ziyâürrahman Farukî 91

Mevlevî Fazlurrahman 95
Mevlevî Ömer 99
Mevlevî Semîülhakk 95
Mevlevîlik/Mevleviyye 119, 121
el-Mevrid Araştırmalar Enstitüsü 156
meyye'a 75
Mezarcı, Hasan 282
mezhep 324; ~ bağlıları 335; ~e sülûk merasimi 322
MHP 279
Mısır 24, 33-35, 37, 63, 64, 66, 72, 77-83, 161, 163-165, 167, 169, 171, 174, 177, 180, 181, 189, 216, 219-222, 228, 240, 269, 270, 274, 276, 292, 308, 312, 325
Millet Meclisi 37, 140, 178
Milli Gazete 268, 274, 281-283
Milli Gençlik 273
Milli Gençlik Vakfı (MGV) 282
Milli Görüş 40, 124, 138, 148, 149, 160, 161, 183, 256, 273, 276, 280-284, 286, 288, 290, 293, 303, 308, 315
Milli İslâmî Cephe (Cebhetü'l-İslâmiyye el-Kavmiyye) 177
Milli Mücadele 36, 40, 271, 273
Milli Mücadele Birliği 271
Milli Nizam Partisi 270
Milli Selamet Partisi (MSP) 281
milliyetçi 65, 80, 126, 127, 163-165, 173, 185, 259, 260, 263, 269, 270, 273, 282, 308; ~-mukaddesatçı 260
Milliyetçi miyiz Müslüman mıyız ve İslam Adına Particilik 279
milliyetçiler 335
milliyetçilik 24, 151, 190, 263, 284
el-Minber el-Vatanî 179
Minhâcü'l-Kur'an 118
Mirza Gulam Ahmed 89, 114, 333
Mirzabeyoğlu, Salih 127, 298, 301, 315
Misak dergisi 268
Misâku'l-ameli'l-İslâmî 79
mistik 182, 223, 246, 265, 266
Miyasoğlu, Mustafa 262
modern ilahiyatçı 10
modernist 209, 211, 220
Moğol 60, 69
Mohammedan Anglo-Oriental College 150
Molla Güzelsoy 297
Molla Hüsrev 269
Molla Ömer 93, 94, 98, 99, 332
Moritanya 64; ~ Mâlikî medreseleri 106
Moro 312
Mossad 176
MSP 264, 266, 270-272, 275, 280-282, 288
MTTB 124, 266, 270-273, 284-286
Muaviye 91, 168
Mucur 305
el-Muhâcirûn (al-Muhajiroun) 236
Muhammed (s.a.v.)/Peygamber (Hz.) 25, 26, 31, 52, 57, 61, 62, 88-90, 94, 103, 105, 111, 113-115, 118, 167, 185, 188, 190-193, 198, 215, 218, 220, 221, 226, 227, 233, 247, 257, 263, 276, 277, 306, 312, 327, 331, 332, 334, 340
Muhammed Abduh 27, 29, 33-37, 158, 160, 162, 216, 219, 223, 265, 267, 292
Muhammed Abdurrahman Halîfe 174
Muhammed Ali Cinnah 89, 185
Muhammed Ali Mongerî 149
Muhammed b. Abdülvehhâb 60, 61, 63
Muhammed b. Said el-Kahtanî 67, 321
Muhammed b. Suud 63
Muhammed Bedî 170
Muhammed Beyânûnî 172
Muhammed Bû Süleymanî (Bouslimani) 181
Muhammed Emin ibn Âbidîn 120
Muhammed Esad Erbilî 124
Muhammed Hamidullah 267
Muhammed Heykel 37
Muhammed ibnü'l-Useymîn 66
Muhammed İkbal 36, 217
Muhammed İlyas 102
Muhammed Kutub 180
Muhammed Lütfi (Mazlumoğlu) 127
Muhammed Mahmud es-Savvâf 173
Muhammed el-Mes'arî 79
Muhammed Mursî 170
Muhammed Müctehid Şebüsterî 109
Muhammed Nebi Muhammedî 94
Muhammed Surûr Zeynelâbidîn 79
Muhammed Şâfî 153
Muhammed Şerif 298
Muhammed Şevkanî 61
Muhammed Takıyyüddîn en-Nebhanî 189
Muhammed Tevfik Sıdkî 216, 220
Muhammed Yusuf Kandehlevî 104

Muhammed Zekeriyya Kandehlevî 104, 188
Muhammed'in Gençleri (Şebâbu Muhammed) teşkilatı 171
Muhammediyye hareketi 106, 156
Muhsin Abdülhamid 302
Muir, William 28
mukaddemât 109
Mukaddesatçı Türk'e Beyanname 280
Mukbil el-Vâdı'î 66
Mumcu, Uğur 288, 310
Muqtedar Khan 236, 237
el-Murâkıbü'l-'Âm 171
Musa (Hz.) 28, 216
Musa Cârullah 36
Musa Kazım 292
Musa es-Sadr 194, 195
Muslim League 89
Muslims for Progressive Values (MPV) 237
Mustafa Kemal 140, 258, 259
Mustafa Sabri Efendi 30, 36, 37, 39, 40, 258, 267
Mustafa es-Sibâî 171
Musul 77, 173
Musul Ulu Camii 77
Muş 298
Mutahharî 275
Mutasavvıf ve Yazarların Sorumlulukları 268
el-Mu'temerü'ş-Şa'bî el-'Arabî el-İslâmî 178
Mu'tezile 7, 35, 58, 168
Mutezilî 37
mutlakiyet 34
Mutlu, Tahiri 144
Mücadele Birliği 271
mücâmele 75
Müceddidî silsile 123
Mücemmaü'l-İslâmî 175
müdâre 75
Müfrih b. Süleyman 58
Müftüoğlu, Atasoy 264, 284
Müküs (Bahçesaray) 127
mümeyyi' 75
el-Mürşidü'l-Âm 170
Müslüman Birliği 82, 116
Müslüman Genç dergisi 287
Müslüman Gençler Cemiyeti 161
Müslüman Gençlik 287
Müslüman Öğrenciler Birliği (MSA) 184
Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler 264
el-Müsned 59, 161
Müstakbel Partisi 221
Müstakiller Hareketi 280
Müşrik Toplumun Amentüsü 269
müttefik 189
Müttehide-i Meclis-i Amel 82

Nahnü Du'ât Lâ Kudât 168
Nakşibendîlik/Nakşibendiyye/Nakşîlik 65, 85, 86, 88, 94, 113, 117, 119, 123, 146, 151
Nânûtevî 86
Napolyon 24
Nâsır el-Ömer 67
Nâsırüddîn el-Elbanî 66
Nasr, Seyyid Hüseyin 40, 109, 244, 246, 247, 312
Nasr Hâmid Ebû Zeyd 227
Nasranîlik 266
Nation of Islam 9
NATO 190
Nâzım el-Hakkanî 126
Necd 60, 61, 63, 64, 325, 326
Necef 108, 173, 197
Necip Fazıl 40, 126, 127, 148, 262, 263, 265, 266, 270, 271, 280, 281, 298, 299
Nedvetü'l-Ulemâ Dârululûmu 107, 114, 138, 149, 150, 151, 153, 156
Nehda (Uyanış) Hareketi 181
Nehdatü'l-Ulemâ 106, 158
Nehru 89
nehy ani'l-münker 58
neo-Nurcu 144, 311
Nesefî Akâidi 272
Nevaz Şerif 82
Nevruz 95
New York 73, 94, 96, 99, 166, 167, 175, 220, 231, 232, 234, 235, 319, 332, 340
Nijerya 64, 78
Nizâm-ı Âlem 126, 127, 281
en-Nizâmü'l-Hâs 163
Nizâmüddin Merkez Mescidi 105
Nizârî-İsmâilî 336
Nizârîler 337
Norşin 121, 123, 139, 224, 267

Nûbihar 303
Nur; ~ hareketi 128; ~ şakirtleri/talebesi 143
Nurcular 142, 143, 259, 270, 292, 301, 302; radikal ~ 301
Nurculuk 123, 138, 139, 141, 144-146, 149, 256, 258, 284, 302, 303, 315
Nurs 139
Nusayrî 77, 172, 326
Nusayrîlik 60
Nusret Cephesi 76, 77

Of 121, 125
Ohin 121
okkültizm 246
Okuyucular 144
Oluş dergisi 299
On İki İmam 193
Orta Asya 91, 93, 100, 106, 118, 192
Orta Asya Türkistanı 97
Orta Doğu 60
Ortaçağ 26, 34
Oryantalizm 24
Oslo Mutabakatı 175
Osman (Hz.) 168, 169
Osman dan Fodio/ibn Fûdî 29
Osman Hulusi (Ateş) Efendi 128
Osmanlı 24, 27, 30, 39, 40, 63, 65, 88, 107, 116, 117, 119, 121-123, 125, 140, 147, 193, 258, 260, 266, 267, 269, 308; ~ İslâmcılığı 39
Oxford Üniversitesi 35, 225

Öcalan, Abdullah 296
Öfke dergisi 299
Ömer (Hz.) 198, 334, 341
Ömer Abdurrahman 72, 167, 276
Ömer el-Beşir 178
Ömer Nasuhi 269
Ömer Tilmisanî 169
örgüt 91, 98, 171, 174, 175, 181, 196, 197, 212, 282, 287, 296, 297, 299, 300, 304, 309, 310
Özal, Korkut 124
Özal, Turgut 124, 148, 278
Özbekistan İslâmî Hareketi 100
Özbekler 92
Özdemir, Said 144
Özdenören, Alaaddin 264
Özdenören, Rasim 264, 274
Özdür, Atilla 284
Özgür Gündem gazetesi 303
Özkan, Ercümend 292, 305, 306
Özkaya, Cevat 273
Öztürk, Yaşar Nuri 171, 222, 240
Özülke 263

Pakdil, Nuri 263
Pakistan 34, 64, 73, 81, 82, 88-93, 95, 97-101, 105, 115, 117, 118, 128, 149, 154, 176, 185, 186, 189, 190, 216, 218, 225, 226, 232, 260, 264, 274, 291
Pakistan Müslüman Birliği 82
Pakistan Talibanı 99-101, 117
Palulu Ahmed es-Sebtî 127
Pamak, Mehmet 279, 284
Pamukçu, Mehmet Feyzi 144
panislamizm 27
Paris 33, 35
parlamento 27
parti 74, 78, 80, 82, 117, 128, 148, 154, 170, 173, 174, 183, 185, 189, 191, 192, 229, 271, 284, 289, 318
Pasinler 140
Patani 106
Patnos 303
Pedri Hareketi 29
Pehlevî şahları 107
Pencap Üniversitesi 225
Perennial Philosophy 247
pesantren 106, 157
Peşaver 176
Peştun 89, 94, 95, 99, 100, 101
Peştunvâlî 95, 99, 100
Peygamber (Hz.) bkz. Muhammed (s.a.v.)
peygamber vekâleti 27
Pınar 109, 273
PKK 279, 294, 296, 297, 300
Polat, Mustafa 269, 270
Polonya 140
pondok 106, 157
Princeton 228
Progressive Muslim Union (PMU) 236
Protestan 32, 242

Qur'an: The Final Testament 223

Rabbanî metot 168
Râbıtatü'd-Da'va 181
Râbıtatü'l-Âlemi'l-İslâmî 64, 66, 151
Rabve 90
radikal 187, 222, 253, 254, 256, 264, 277, 279, 284, 286, 289, 309, 311, 313, 315
radikalizm 254, 256, 257, 259, 267, 269, 295, 305, 311
Radyo Şeriat 95
Râfızıyye 168
Raiwand 105
Rakka 77
Ramazanoğlu, Mahmud Sami 124
Rashid 93, 95, 96, 98-100
Rasulullah (Hz.) 190
Râşid el-Ğannûşî 181
Râye Partisi 80
Razgrad 145
Rebî' el-Medhalî 66
Refah Partisi (RP) 276
Reform 26, 133, 228, 235
Renan, Ernest 28
Resulullah (Hz.) 52
Reşad Halife 223, 224
Reşid Ahmed Gangûhî 102
Reşid Rıza 29, 37, 158, 162, 220, 268
Ribat 268, 275
Ricâlü'l-Ğayb 54
Rifâiyye 119
Risâle fî Şe'ni'l-Cum'a 268
Risale-i Nur/*Risaleler* 141-144, 292, 301, 302
Riyad 58, 63, 73
Riyâz Basrâ 91
Riyâzü's-Sâlihîn 104
Rize 121
Rönesans 156
Ruslar 101, 126, 140
Rusya 33, 77
Rusya Cedîdcileri 36

Saad el-Fakîh 79
Sabah 281
Sa'de 198, 199
Sâdık Abdullah Abdülmâcid 177
Sâdık el-Mehdî 177, 178
Sa'diyyîn 165
Safevi Şîası 239
Safi, Omid 235, 236, 238
sağcı 126, 260, 272, 273
sahâbe 53
sahve (uyanış) 67, 78, 80, 82, 180; ~ uleması 180
Said Halim Paşa 39
Said Havvâ 172, 295
Said Nursî 27, 28, 30, 36, 39, 40, 123, 138-144, 258, 259, 266-268, 299, 301, 303, 322, 332
Said Ramazan 58, 175
Sâlih el-Fevzân 66
Salih Seriyye 167
sarf 85
Savaş Çağrısı 274
Savaş Risalesi 264
Schuon, Frithjof 244
Scientific Society 32
Scot Siraj al-Haqq Kugle 235
sebeb-i nüzûl 223
Sebil 273
Sebilürreşad 39, 259
Sebtîler 127
Sedgwick, Mark 244, 247, 248
Sefer el-Havâlî 67, 68, 168
Selahaddin b. Mevlâna Serâceddin 146
Selahaddin Bahaeddin 174
Selam gazetesi 291
Selçuklular 87, 119
selef 53; ~-i sâlihîn 53, 54, 57
Selefîlik/Selefiyye 25, 35, 51-54, 57-61, 64-67, 71, 75, 78-83, 91, 113, 117, 128, 152, 162, 167, 168, 179, 253, 254, 256, 308, 340; yeni ~ 25
es-selefiyye el-cedîde 79
Selim Kâdirî 91
Selman el-Avde 67
Selman Rüşdi 286
Senûsiyye 29
Serahsî 269
serbest seçim 27
Serdengeçti, Osman Yüksel 280
Serekat İslâm 157
Serhad 95
Seydâ Muhammed Râşid Bilvanisî 125
Seyfeddin el-Muvahhid 276
Seyyid Ahmed Arvasî 127
Seyyid Ahmed Han 27, 28, 30-33, 210, 216, 217, 219, 222, 233
Seyyid Ahmed Şehid Barelvî 29

Seyyid Bey 39
Seyyid Fehim 126
Seyyid İmam Şerîf 79
Seyyid Kutub 40, 97, 152, 165-168, 180, 183, 184, 187, 258, 261, 269, 272, 276, 277
Seyyid Şerîf Cürcanî 87
Seyyid Taha Hakkârî 124-127
sır grupları 318
Sırât-ı Müstakîm dergisi 39
Sırma, İhsan Süreyya 273
Sızıntı dergisi 300
Sidi İbrahim 246
Sih 29
Siirt 121, 127
Silistre 145
Silvers, Laury 236
simya 246
Sipahi Ayaklanması 31, 32, 86
Sipâh-i Sahâbe 90, 91, 102, 118
Sisters-In-Islam 235
Sitembölükbaşı, Şaban 262
siyasal ıslahatçılık 154, 159
siyasal İslâmcılık 159
siyasi aşırılık 254
siyonist 69, 163, 173, 175
Siyonizm 272, 283
Sol modernist söylem 239
Somali 64, 78, 83
Somuncu Baba Tekkesi 128
Sorbonne 177
sosyal gruplar 318
Soyalan, Mehmet Yaşar 305
Sömürge 25, 31, 257
sör 32
Sözler 142
Sri Lanka 185
SSCB 72, 312
St. John Episkopal Katedrali 235
Subbanu hareketi 64
Subhi Tufeylî 197
Submitters 224
Sudan 177, 178, 190, 228, 229, 230
Sudan Halk Kongresi Partisi (Hizbü'l-Mu'temer eş-Şa'bî) 178
Sudan İhvânı 177
Sûfiyye 168
Suharto 157
Sungur, Mustafa 144
Sultan Reşad 140
Sultangazi 105
Sunni Ittehad Council 115, 117
Suriye 64, 66, 72, 76, 77, 87, 111, 120, 127, 171-173, 175, 177, 180, 194-197, 232, 240, 276, 312, 315
Suriye İhvânı 171, 173, 276
Suriye İslâm Cephesi 172
Suudî; ~ devleti 61; ~ Selefîliği 83; ~-Vehhâbî kuvvetleri 64
Suudî Arabistan 63-69, 72, 73, 79, 80, 82, 83, 100, 151, 172, 179, 180, 190, 199-201, 291, 322, 325, 326, 328, 332
Suudîler 68
Suudîlik/Suudiyye 69, 78
Sühreverdî 117
Sühreverdiyye 113
Süleyman Hilmi Tunahan 40, 123, 138, 145, 146, 258
Süleymancılık 123, 138, 145-149, 258, 284, 334
Süleymâniye (Irak) 119, 120, 173
Süleymaniye Medresesi 36, 145
Sümbül, Mehmet 279, 284, 297

Şâfiî 59, 65, 85, 98, 106, 108, 120, 267
Şâh Âl-i Resûl Mârhervî 113
Şah Cihan 152
Şah İsmail Şehid 81
Şâh-ı Nakşibend 52
Şah Veliyyullah 86, 87
Şam 54, 64, 69, 75, 76, 120, 171, 260
Şâzeliyye 106, 161, 244
eş-Şebâb 64
Şebâbu Muhammed 171
eş-Şebâbü'l-Mü'min 199
Şehadet dergisi 291
Şehbenderzâde Ahmed Hilmi 39
Şenler, Şule Yüksel 278
Şenlikoğlu, Emine 268, 278
Şeriat 66, 95, 121, 171, 259, 269, 271, 283, 287, 295, 298
Şeriat Yolunda Şehadet Yarışı 269
şeriatçılar 335
Şeyh Abdüsselâm Barzanî 127
Şeyh el-Ahmer 179
Şeyh Derviş 222
Şeyh Said 127, 141, 258, 294, 298, 301
Şeyh Şamil 126

Şeyhanzade 301-303
Şeyhü'l-hadîs 87
Şeyhülislam Musa Kâzım 39
Şîa 7
Şiblî Nu'manî 150, 151, 153, 217
Şiî Afganlılar 97, 100
Şiî Hazaralar 96
Şiîler 58, 62, 63, 87, 91, 97, 108, 173, 193-195, 197, 200, 300
Şiîlik 91, 194, 198, 228, 331
Şimşek, Sait 273
Şirin, Nurettin 291
Şirvan 127
şövalye 32
Şualar 142
Şura dergisi 268, 273, 278, 282, 283
Şûrây-ı Hubregân 108
Şûrây-ı Negehbân 108
Şübbânü'l-Müslimîn 163
Şükrî Mustafa 167, 325

Taberî 269
tâbiîn 53
Tacik 183
Taftazanî 87
Tağ 139
et-tâifetü'l-mansûra 58
Tahir Paşa 139
Tâhirü'l-Kâdirî 118
tahkik 142
Tahkim dergisi 299
Tahran 228, 247, 268, 295-297
Tahrîk-i Mücâhidîn 82
Tahrik-i Taliban-ı Pakistan 99
Tahrîk-i Tulû'-ı İslâm 218
Tahrîrü'l-Mer'e 219
Taif 195, 340
Taif Antlaşması 195
Takiyyüddin Nebhanî 262
taklit 24, 26, 53, 88, 142, 158, 327
Talabanî 174
Taleganî 274
et-Tâli'a el-Mukâtile (Savaşan Öncüler) örgütü 172
Taliban 70, 72, 73, 77, 89, 91-102, 117, 156, 178, 308, 324, 330, 332
ta'lîm ve ta'allüm 103
Tanta 34
Tanzanya 73
Tanzimat 264
Tanzîm-i İslâmî 154
Tanzîmü'l-Cihâd 72, 79, 80, 167, 169, 176, 228
Taraf dergisi 299
Târık ez-Zümer 80
tarihselci modernizm 224
tarikat 52, 53, 55, 111, 112, 113, 328
tarikatçılar 335
Tarîkat-ı Muhammediyye 29
tasavvuf 26, 37, 51, 54, 55, 63, 65, 85, 86, 88, 106, 111, 112, 120, 121, 146, 187, 210, 213, 245, 265-267, 277, 286, 301, 335; ~ karşıtları 335
Taşkesen 121
Tatar 36, 69
Tatar fetvaları 60, 69
Tatarlar 70
tathîr 153
Tavır dergisi 299, 300
Tayland 106
Taylor, Pamela 237
Teâlî-i İslâm Cemiyeti 36
teberrâ (kötülerden uzaklaşma) 321
tebeü't- tâbiîn 53
tebliğ 62, 102-104, 106, 151, 155, 188, 256, 288, 290, 296
Tebliğ dergisi 289
Tebliğ Yayınları 289
Tebliğciler 105
tecdid 21, 23, 24, 29, 112, 133, 209, 239, 242; ~ hareketleri 37
et-Tecemmu'u'l-Yemenî li'l-Islah 179
Tedebbür-i Kur'an 154
tefsir 115, 120, 219
Teftazanî 272
Tehzibü'l-Ahlâk 31
tekâmül 147
tekfir 71, 167, 325
Tekfir ve'l-Hicre cemaati 167
Tekfircilik 71, 167, 325
Tekin, Mehmet Ali 291
tekke 116, 119
Temyî 75
Tenvir Neşriyat 301
Terakki 24, 26, 36, 40, 125
Terbiye Cemaati 183
Teşkil 103, 104
tevellâ (iyilere yakınlaşma) 321

Tevhid dergisi 291
tevhidî; ~ hareket 254; ~ öncü cemaat 168
Tevhid-i Tedrisât Kanunu 145
Tevhit 273, 274, 321
The Inner Circle (TIC) 236
The Institute for the Secularization of Islamic Society (ISIS, İslâm Toplumunun Sekülerleşmesi Enstitüsü) 234
The Nasr Foundation 247
The Psychology of Religious Sects: Comparison of Types 319
The Reign of the Islamic Da'wa (TROID) 66
Tîbî, Bessâm 232, 233
Ticâniyye 106
Tilki Günlüğü 127, 299-301
Tillo 121
Tola, Tahsin 142
Tokat 36
Topbaş, Musa 124
Topbaş, Osman Nuri 124
Topbaşlar 124
Topçu, Nurettin 40, 126, 280
Trabzon 125
tradisyonalist akım 243
TRT 264
Tuanku Imam Bondjol 29
Tucson 223
Tulû'-ı İslam dergisi 218
Tuna Hanı 145
Tunus 72, 80, 83, 171, 181, 240, 312
Turan, Osman 280
Tüm Hint Müslümanları Eğitim Konferansı 32
Türk 40, 120, 124, 125, 127, 141, 149, 232, 253, 259, 261, 263, 264, 270, 275, 279, 280, 281, 284, 290, 294, 298, 308, 310, 328
Türk Dil Kurumu 253
Türk Yurdu 40, 259, 261, 280, 294
Türk-İslâm ülküsü 127
Türkeş, Alparslan 269, 270, 279, 282
Türkiye 8, 10, 23, 27, 28, 30, 37, 39, 40, 64, 65, 105, 118, 119, 123-128, 139, 142, 144-146, 148, 161, 172, 183, 184, 191, 222-224, 246, 247, 248, 253-256, 258-263, 265, 266, 268-273, 277, 278, 280, 282, 284, 285, 288-295, 299, 304, 305, 307-311, 313, 315, 316, 322, 324, 326
Türkmen 34
Türkmen, Hamza 273, 307, 311
Türkmen, Hilmi 148

Ubeyd el-Câbirî 66
Ubeydullah Nehrî 122
ubeydü'r-Rızâ 116
Uçar, Timurtaş 275
el-Uhuvvetü'l-İslâmiyye (İslâmî Kardeşlik) 173
ultra-radikal modernistler 237
ulus devletçilik 303
Uluslararası Kur'an Merkezi (IQC) 221
Uluslararası el-Mustafâ Üniversitesi 109
ulü'l-emr 253
Urâbî Paşa 34
Urduca 31, 155
Urfa 142
Urmiye 123
Urvetü'l-Vüskâ dergisi 33, 35
usûl-i cedîd 36
usûl-i kadîm 36, 37
Uşşâkiyye 119
Uttar Pradeş 113, 217
Uyeyne 61, 63
Uzmanlar Şurası 108

Üçok, Bahriye 310
Ülkü Ocakları 126
Ülkücülük 127
Ümmet 70, 218, 289, 290
ümmetçi-evrensel 263
ümmetçiler 335
Ümmet-i Müslime 218
el-Ümmetü'l-Vasat 81
Ünal, Ali 273, 276, 309
Ünal, Hasan Ali 309
Ünlü, Sabiha 268
Ürdün 75, 172, 174-176, 189, 190, 192, 197
Ürdün İhvânı 174, 176
Üsame bin Ladin 69, 72, 73, 76, 98, 99, 176, 178, 221

Vahdet Vakfı 268
vahdet-i vucûd 239
Vahîdüddîn Han 154, 155

Vahye Göre Büyük Zulüm 266
Vakit gazetesi 284
el-Vatan 80, 81
Van 139, 140, 141, 302, 303
Van Gölü 140
Vefâiyye 119
Vefd 163
Vehhabî; ~ taassubu 63; ~-Suudî kuvvetleri 63
Vehhabîler 61, 62, 63, 302
Vehhabîlik/Vehhabiyye 25, 60-67, 71, 199, 253, 322, 326, 332
el-velâ ve'l-berâ 58, 75
velâyet-i fakîh 108, 193, 197
Velioğlu, Hüseyin 296, 297
Virginia 221
Volga 140
Volkan 39
Volkan, Vamık 323, 336, 339, 341

Wadud, Amina 235, 236
Walker, Aqeel 66
Washington 236, 247

XX. Ordinance 90

Yahudiler 68, 69, 312, 324
yahudilik 243, 259
Yahyagil, Hulusi 143
Yahyalı (Kayseri) 128
Yalçıner, Yılmaz 273, 309
Yale 228
Yaltkaya, Mehmet Şerafettin 30
Yanyalı Mustafa İsmet Efendi 125
Yarın dergisi 37
Yazıcılar 144
Yazıcıoğlu, Muhsin 126
Yekgirto İslâmî Kürdistan 174
Yemen 64, 66, 72, 78, 79, 80, 83, 171, 179, 198-201
Yemen İhvânı 179
Yeni Asya 143, 301, 322
Yeni Delhi 155
Yeni Devir 273, 283
yeni ihyacılık 210
Yeni İlm-i Kelâm 143, 150
Yeni Mevlevilik 272
Yeni Osmanlılar 34
Yeni Said dönemi 140
yeni Selefîlik 25
Yeni Zemin dergisi 303
Yenigün, Sedat 274
yesârü'l-İslâm (sol İslâm) 239
Yeseviyye 119
Yeşil Kitab 274
Yezidiler 324, 328
yılbaşı 95
Yıldırım, İzzettin 297, 303
Yılmaz, Şevki 282
Yoldaki İşaretler 165, 166, 168, 258, 261, 262, 272, 276
Yunan 266
Yunus Halis 94
Yusuf (Hz.) 141
Yusuf el-Kardâvî 164, 180
Yusuf Nebhanî (Lübnanlı) 37
yüceler kurultayı 263
Yüksel, Bayram 144
Yüksel, Edip 223, 224
Yüksel, Metin 285
Yüksel, Sadreddin 224, 267, 268, 285

Zâhid el-Kevseri 267
Zarifoğlu, Cahit 263, 264
Zehrâ Medresesi 27
Zehra Vakfı 303
zerdüştî 245
Zerkavî 75, 76
Zevâhirî 72, 75, 76, 79, 99, 167
Zeydîler 198
Zeydiyye 179, 198
Zeyveli, Hikmet 305
Zilfî 325
Zindanî 79, 179
Ziyaeddin el-Kudsi 276
Ziyaülhak 186
Zonneveld, Ani 237
Zuyûd (Zeydîler) 198
Zülfikar Ali Butto 186

Batı'nın Müslüman toplumlara yönelik siyasi, askeri ve kültürel tehdit ve işgaliyle ortaya çıkan kriz, farklı tepkileri doğurmuş ve bu tepkiler, İslâm coğrafyasının merkezi bölgelerinden başlamak üzere birçok ülkede farklı vurgulara sahip çözümler ve programlar geliştiren dini oluşumların ve hareketlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bir ders kitabı olarak hazırlanan bu eser, son iki asırda ortaya çıkan İslâmî oluşum ve hareketleri sadece tanıtmakla kalmayıp onların tepki ve tavırlarını anlamak üzere kuşatıcı bir teorik çerçeve ve tasnif sunmakta, nasların yorumundan siyasete, fıkıh ve mezheplerden tasavvuf ve tarikatlara, eğitim ve bilime kadar birçok konuda ortaya koydukları görüş, tavır ve uygulamalara yön veren temel yaklaşımlarına işaret etmektedir.

THG
872865
ENV
2018
THG 872865 ENV

Mehmet Ali Büyükkara
Lisans ve yüksek lisans eğitimini Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, doktorasını Edinburgh Üniversitesi İslam ve Ortadoğu Çalışmaları bölümünde tamamladı. Halen İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi dekanlığını yürütmektedir. Bazı eserleri: *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik* (2004), *Geçmisten Günümüze Kâbe'nin İşgali* (2011), *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Siiliği ve Abbasiler* (2010).

9 786055 245795