

T. C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN SOSYOLOJİSİ) ANABİLİM DALI

T-99883

TÜRKİYE'DE BİR “YENİ DİNİ CEMAAT” ÖRNEĞİ OLARAK  
“SÜLEYMANCILIK”

DOKTORA TEZİ

M. Ali KIRMAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Ankara 2000

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN SOSYOLOJİSİ) ANABİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE BİR “YENİ DİNİ CEMAAT ÖRNEĞİ OLARAK**  
**“SÜLEYMANCILIK”**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof.Dr. Münir KOŞTAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı :

Prof.Dr. Münir KOŞTAŞ

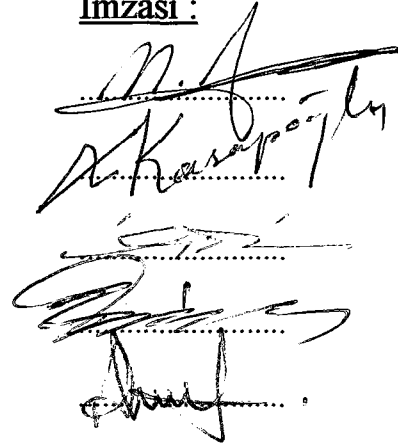
Prof.Dr. Aytül KASAPOĞLU

Prof.Dr. Ünver GÜNAY

Prof.Dr. Hüsnü E. BODUR

Yard.Doç.Dr. Niyazi AKYÜZ

İmzası :



Tez Sınavı Tarihi: 18.01.2001

## ÖN SÖZ

Türkiye’de, özellikle 1950 sonrası dönemde, olgusal bir gerçeklik olarak, tarihsel kökenleri çok eskilere uzanan ve kültür mirasının bir parçası haline gelen tarikatların yanında ortaya çıkan ve temelde belli bir İslam anlayışının temsilcileri olmakla birlikte Türkiye’nin değişen sosyo-politik yapısına paralel olarak yeni örgütlenme yapıları geliştiren grupların sayı ve faaliyet açısından kamusal alanda daha fazla görünürlük elde ettikleri; bu çerçevede dinin daha çok konuşulur bir hale geldiği bilinmektedir. Ancak bu olgu, hemen her kesimin ilgisini çekmekle birlikte ne dinin ne de dinî grupların doğru olarak anlaşılabilirdiği söylenebilir. Öte yandan bu yoğun ilginin akademik düzeyde karşılanabileceği çok fazla eserin de olmadığı bir gerçektir. O halde bu olgunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, yani Türkiye’de dinle ilgili realitenin daha bilimsel ve daha rasyonel bir biçimde inşa edilebilmesi için yapılabilecek girişimlerden biri, belki de en sağlıklısı, Türkiye’deki dinî grup ve topluluklar üzerine bilimsel çalışmalar yapmaktır.

Bu çalışma, söz konusu dinî oluşumlardan biri olan “Süleymancılık” üzerine sosyolojik bir inceleme olma iddiası ile bu boşluğu doldurmaya adaydır. Ancak en büyük özelliği, konuya tamamen bilimsel bir bakış açısıyla objektif olarak yaklaşmak olan bu çalışmanın bazı eksiklik ve yanlışlıklar içermediği ya da mükemmel olduğu iddia edilemez. Fakat bir değerlendirmede bulunurken araştırmanın bilimsel bir bakış açısıyla ele alındığının, belli sınırlılıklar içerisinde gerçekleştirildiğinin göz önünde bulundurulması yararlı olacaktır.

Araştırma, bir giriş ile iki bölümden oluşmaktadır. Giriş’te araştırmanın konusu, alanı, amacı, önemi ve sınırlılıkları belirlendikten ve yöntem ve veri toplama teknikleri üzerinde durulduktan sonra araştırmada kullanılan temel kavramlar açıklanmaktadır. Birinci bölümde, “Süleymancılığın” tarihî ve toplumsal arka planı, doğuşu, gelişimi ve evrimi ile günümüzdeki genel durumu ele alınmıştır. İkinci ve son bölümde ise, grubun yapısı, ritüelleri, terminolojisi, din anlayışı ve dünya görüşleri hakkında toplanan ampirik veriler aktarıldıktan sonra grubun fonksiyonları belirlenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın başarıya ulaşması, öncelikle, kendileriyle görüşme imkanı bulduğumuz, ancak isimlerinin açıklanmasını istemeyen cemaat mensuplarının gösterdiği iyi niyete bağlıdır. Beni evlerinde, işyerlerinde ve öğrenci yurtlarında misafir ederek bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği bulunan bu kişilere teşekkür borçlu olduğumu ifade etmeliyim.

Her zaman olduğu gibi bu çalışmam boyunca da yardımlarını esirgemeyen ve yetişmemde büyük emeği olan kıymetli hocam ve tez danışmanım Prof.Dr. Münir KOŞTAŞ'a sonsuz teşekkürlerimi arz etmeyi bir görev sayıyorum. Ayrıca hiç bir randevu talebimi geri çevirmeyerek bana değişik yer ve zamanlarda kendileriyle görüşme fırsatı sunarak, sadece bu çalışmayla sınırlı kalmayan zengin tartışma fırsatı sunan, üstelik bunu kendilerine adeta görev sayan hocalarıma teşekkür borçlu olduğumu ifade etmeliyim. Bunlardan, özellikle metodoloji açısından istifade ettiğim Prof.Dr. Aytül KASAPOĞLU'na; araştırmanın objektif esaslar çizgisinde sürdürülmesinde sergilediği titiz ve ısrarlı tutumu nedeniyle Prof.Dr. Ünver GÜNAY'a; yaptığı kısa ve öz açıklamalarla pratik çıkış yolları üretmesinin yanı sıra bazı İngilizce metinleri gözden geçirdiğimiz Prof.Dr. Hüsnü E. BODUR'a ve araştırmanın her aşamasında, özellikle moral motivasyon yönünde verdiği destek için Yard.Doç.Dr. Niyazi AKYÜZ'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca burada isimlerini sayamayacağım bir çok arkadaşına ve meslektaşına da teşekkür ediyorum.



## İÇİNDEKİLER

|                                                                   |           |
|-------------------------------------------------------------------|-----------|
| ÖN SÖZ .....                                                      | I         |
| İÇİNDEKİLER .....                                                 | III       |
| KISALTMALAR.....                                                  | V         |
| GİRİŞ.....                                                        | 1         |
| 1. Problem .....                                                  | 1         |
| 2. Konu ve Amaç .....                                             | 3         |
| 3. Önem.....                                                      | 4         |
| 4. Sınırlılıklar.....                                             | 6         |
| 5. Sayıtlar .....                                                 | 8         |
| 6. Yöntem ve Veri Toplama Teknikleri.....                         | 11        |
| 7. Araştırmada Kullanılan Temel Kavramlar .....                   | 17        |
| <b>I. BÖLÜM : “SÜLEYMANCILIĞIN” DOĞUŞU ve EVRİMİ .....</b>        | <b>29</b> |
| A. TARİHİ ve TOPLUMSAL ARKA PLAN .....                            | 29        |
| 1. Tarihî Kökler .....                                            | 29        |
| 2. Türkiye’de Toplumsal Değişim ve Yeni Dinî Oluşumlar .....      | 36        |
| 3. Türkiye’de Tarikatlar, Nakşibendîlik ve Süleymancılık .....    | 43        |
| B. SÜLEYMAN HİLMİ TUNAHAN’IN HAYATI .....                         | 49        |
| 1. Doğumu ve Soyu.....                                            | 49        |
| 2. Eğitimi.....                                                   | 51        |
| 3. Evliliği, Çalışma Hayatı ve Tutuklanmaları .....               | 52        |
| 4. Vefatı ve Defni.....                                           | 57        |
| 5. Eserleri.....                                                  | 58        |
| 6. Karizmatik Kişiliği.....                                       | 59        |
| C. “SÜLEYMANCILIĞIN” ORTAYA ÇIKMASI ve GELİŞİMİ .....             | 60        |
| 1. “Süleymancılığın” Ortaya Çıkışı ve Gelişimi.....               | 60        |
| a. Süleyman Hilmi Tunahan Dönemi .....                            | 61        |
| aa. 1950 Öncesi Dönem .....                                       | 61        |
| ab. 1950 Sonrası Dönem .....                                      | 65        |
| b. Süleyman Hilmi Tunahan Sonrası .....                           | 68        |
| ba. 1959-1971 Arası Dönem .....                                   | 68        |
| bb. 1971-1980 Arası Dönem .....                                   | 71        |
| bc. 1980 Sonrası Dönem .....                                      | 75        |
| 2. Günümüzdeki Genel Durumu.....                                  | 79        |
| D. DEĞERLENDİRME .....                                            | 81        |
| <b>II. BÖLÜM .....</b>                                            | <b>84</b> |
| <b>“SÜLEYMANCILIĞIN” YAPI ve FONKSİYON AÇISINDAN ANALİZİ.....</b> | <b>84</b> |
| A. YAPI.....                                                      | 84        |
| 1. Örgütsel ve Yönetmel Yapı.....                                 | 84        |
| 2. Toplumsal Taban .....                                          | 88        |
| 3. Mekansal Yapı .....                                            | 92        |
| B. TERMİNOLOJİ ve RİTÜELLER.....                                  | 95        |
| 1. Terminoloji .....                                              | 95        |
| a. Sözel İletişim: Kelimeler.....                                 | 95        |
| b. Sözsüz İletişim: Semboller.....                                | 98        |
| 2. Ritüeller .....                                                | 100       |

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| a. Rabita .....                                                           | 101 |
| b. Hatm-i Hâcegân .....                                                   | 103 |
| c. Nafile Namazlar ve Tesbihat .....                                      | 105 |
| ca. Duhâ Namazı .....                                                     | 105 |
| cb. Evvâbin Namazı .....                                                  | 105 |
| cc. Teheccüd Namazı .....                                                 | 106 |
| cd. Tesbih Namazı .....                                                   | 106 |
| ce. Hacet Namazı .....                                                    | 107 |
| d. Dua ve Tesbihat .....                                                  | 107 |
| e. Kabir Ziyareti .....                                                   | 108 |
| C. DİN ANLAYIŞI .....                                                     | 109 |
| 1. Din, Şeriat ve Tarikat Anlayışları .....                               | 109 |
| 2. Manevî Bağlılığa Bakış .....                                           | 112 |
| 3. Mehdî ve Hızır İnancı .....                                            | 113 |
| 4. Kader Anlayışı .....                                                   | 115 |
| 5. İbadetlere Bağlılık Düzeyi .....                                       | 116 |
| 6. Ahlâkî Tutumları .....                                                 | 119 |
| D. DÜNYA GÖRÜŞÜ .....                                                     | 121 |
| 1. Dünyaya Bakış .....                                                    | 121 |
| 2. Diğer Dinî Kurum, Hareket ve Cemaatlere Bakış .....                    | 123 |
| a. Formal Dinî Kurumlara Bakış .....                                      | 124 |
| aa. İmam Hatip Liseleri, Yüksek İslam Enstitüsü, İlâhiyat Fakültesi ..... | 124 |
| ab. Diyanet İşleri Başkanlığı .....                                       | 130 |
| b. İnfomal Dinî Cemaatlere Bakış .....                                    | 134 |
| ba. Şîîlik, Vehhabîlik ve Radikal Dinî Hareketler .....                   | 134 |
| bb. İslam'ın Modernist Yorumuna Karşı Yaklaşım .....                      | 136 |
| 3. Siyasal Bakış Açısı .....                                              | 137 |
| 4. Halk İnanışlarıyla İlgili Tutumlar .....                               | 142 |
| 5. İç Sekülerleşme ya da Değişim .....                                    | 144 |
| E. FONKSİYONLAR .....                                                     | 148 |
| 1. Dinî-Mistik Fonksiyonlar .....                                         | 149 |
| 2. Sosyo-Kültürel Fonksiyonlar .....                                      | 152 |
| a. Grubun Sosyal Fonksiyonu .....                                         | 153 |
| b. Grubun Eğitsel ve Kültürel Fonksiyonu .....                            | 155 |
| c. Grubun Ekonomik Fonksiyonu .....                                       | 157 |
| F. DEĞERLENDİRME .....                                                    | 158 |
| GENEL DEĞERLENDİRME ve SONUÇ .....                                        | 159 |
| SUMMARY .....                                                             | 168 |
| BİBLİYOGRAFYA .....                                                       | 169 |

## KISALTMALAR

|                     |                                                         |
|---------------------|---------------------------------------------------------|
| <b>A.Ü.İ.F.D.</b>   | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi        |
| <b>A.Ü.D.T.C.F.</b> | : Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi                       |
| <b>A.Ü.E.F.</b>     | : Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi                  |
| <b>A.Ü.S.B.F.</b>   | : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi        |
| <b>Bkz.</b>         | : Bakınız                                               |
| <b>Çv.</b>          | : Çeviren                                               |
| <b>D.İ.B.</b>       | : Diyanet İşleri Başkanlığı                             |
| <b>E.Ü.Y.</b>       | : Erciyes Üniversitesi Yayınları                        |
| <b>E.Ü.İ.F.D.</b>   | : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi       |
| <b>G.Ü.İ.İ.B.F.</b> | : Gazi Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi   |
| <b>İ.A.</b>         | : İslam Ansiklopedisi                                   |
| <b>İ.F.A.V.</b>     | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı         |
| <b>İ.Ü.E.F.</b>     | : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi              |
| <b>İ.Ü.İ.F.</b>     | : İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi               |
| <b>Krş.</b>         | : Karşılaştırınız                                       |
| <b>M.E.B.</b>       | : Millî Eğitim Bakanlığı                                |
| <b>S.H.T.</b>       | : Süleyman Hilmi Tunahan                                |
| <b>O.M.Ü.İ.F.D.</b> | : Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| <b>O.S.A.V.</b>     | : Osmanlı Araştırmaları Vakfı                           |
| <b>T.B.M.M.</b>     | : Türkiye Büyük Millet Meclisi                          |
| <b>T.D.V.</b>       | : Türkiye Diyanet Vakfı                                 |
| <b>T.D.V.İ.A.</b>   | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi             |
| <b>T.İ.B.</b>       | : Türkiye İş Bankası                                    |
| <b>T.O.D.A.İ.E.</b> | : Türkiye Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü               |
| <b>T.T.K</b>        | : Türk Tarih Kurumu                                     |

## GİRİŞ

### 1. Problem

Son yıllarda oldukça hızlı bir değişimin yaşandığı dünyada geleneksel hareket tarzlarının dinamizmini kaybetmesi sonucu yeni arayışlara yönelen insanların bu beklentilerine cevap sadedinde bir çok toplumsal hareketin ortaya çıkmış olduğu bilinmektedir. Çok değişik amaçlar doğrultusunda ortaya çıkan bu hareketler içerisinde dinî karakterli olanların önemli bir yer tuttuğuna bakılırsa, dinî gruplar ve bunların oluşumu ile bu oluşuma etki eden faktörlerin, eskiden olduğu gibi, günümüzde de ilgi çekmeye ve güncelliğini korumaya devam ettiği söylenebilir.

Benzer bir durumun, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yapılan bir dizi reformlar sayesinde oldukça köklü ve önemli bir değişim süreci içine girmiş görünen Türkiye için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira Türkiye'nin, cemaat tipi bir toplum yapısından seküler bir cemiyet yapısına doğru bir *geçiş süreci* yaşadığı gözlenmektedir. Bir diğer ifadeyle, bugün Türkiye'de yaşananlar, geleneksel bölünmelerin yerini modern topluma özgü fonksiyonel bölünmelere bırakmaya başladığı bir geçiş sürecini simgelemektedir. Türkiye'nin içinde bulunduğu bu zor ve karmaşık dönemde, uzun süre sessiz ve gizli kalan toplumsal unsurlarının, özellikle dinî karakterli olanların, bilhassa 1950'den sonra dinî alanda yaşanan kısmî rahatlama sürecinde iç ve dış dinamiklerle harekete geçtiği görülmektedir. Ancak dinî grupların kamusal alanda daha fazla görünürlük elde etmesi, ortaya izahı son derece zor bir durum çıkarmıştır. Bu durumu bir "gelişme" sayanlar olabildiği gibi, "endişe" ile karşılayanlara da rastlanılabilmektedir. Bir diğer ifadeyle, yeni İslam'a bir "diriliş" gözüyle bakmaktan "cumhuriyetçi ideolojiye karşı gerici bir tepki hareketi" olarak görmeye kadar çok çeşitli görüşlere rastlamak mümkündür. Ancak farklı kesimlerden gösterilen bu yoğun ilgiye rağmen konuya bilimsel ve rasyonel bir tarzda yaklaşıldığını söylemek oldukça zordur. Zira ülkemizde din fenomeni, modern Türk toplumu bağlamında yeterli bir biçimde ele alınmadığı için dinle ilgili realitenin inşâsıyla alâkalı farklı değerlendirmelere sıkça rastlanmaktadır. Bu durumda, çok boyutlu ve çok fonksiyonlu oldukları anlaşılan söz konusu dinî oluşumların en kısa zamanda bilimsel metotlarla ele alınıp mahiyetlerinin, fonksiyonlarının ve toplumun hangi kesimlerinde taban bulduklarının sosyoloji sahasında yapılacak alan araştırmalarıyla ortaya konması gerekmektedir. Ancak sosyal bilimler alanında oldukça az araştırmanın yapıldığı ve ciddi bir sosyoloji eğitiminin verilemediği<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bu konuda yapılmış önemli bir ampirik çalışma için bkz. Aytül Kasapoğlu, *Sosyoloji Eğitiminin Sorunları*, Ankara, 1991

Ülkemizde özellikle insanların yaşadığı dinî hayatla, yani sosyolojik din ile din merkezli gruplaşma olgusu ve dinî gruplar üzerine bir araştırma yapmanın hiç de kolay olmadığı söylenbilir. Hal böyle olunca konunun özellikle medyada ve diğerk alanlarda değışik üslup ve algılama biçimlerine göre farklı bir biçimde sergilendiğı, bunda da bizâtihi dinî grupların kendilerini takdim etme tarzları ile bu hareketlere karşı olanların yazılarının payının büyük olduğı bilinen bir husustur. Bununla birlikte son zamanlarda konuyla ilgili sosyolojik araştırmaların yeni yeni filizlenmeye başladığı da görülmektedir.<sup>2</sup>

Öte yandan Cumhuriyetin kuruluşuna kadarki dönemde daha ziyade tekkelerde faaliyet gösteren tarikatlar ve diğerk dinî cemaatların, teorik yönden klasik tarikat ya da geleneksel dinî grup yapılanması şeklinde ele alınması mümkün iken, Cumhuriyet döneminde yaşanan değışim sürecinde üstlendikleri fonksiyonlarla bir ara form olarak ortaya çıkan, ancak daha sonra toplumsal yapıya yerleşen ve bir anlamda temel form özelliğı kazanan tarikat benzeri yeni dinî oluşumlar için yeni ve farklı bir teorik ereve oluşturulması adeta bir zorunluluk halini almıştır. Zira tarikatlara getirilen yasaklamanın da zorlamasıyla, kendilerine farklı meşruiyet alanları bulma arayışları içerisinde sosyo-ekonomik ve politik amaç ve faaliyetlere yönelen, fakat kendilerini tarikat olarak tanımlamayan bu yeni dinî oluşumların daha iyi anlaşılabilmesi için Din Sosyolojisi alanında yapılacak<sup>3</sup> ve söz konusu oluşumları yapı ve fonksiyonları açısından sosyolojik analize tâbi tutacak, "alan araştırmaları"na<sup>4</sup> büyük ihtiyaç olduğı bir gerçektir. Böyle bir ihtiyaa cevap olarak atılacak her adım, aynı zamanda toplumsal yapının tanınması ve bu yapıda ortaya çıkan problemlere çözüm yolları bulunabilmesi için en elverişli yol olarak gzlmektedir. Zira sosyolojik olarak bilinmektedir ki, bir toplumsal yapının analiz edilebilmesi her şeyden önce onun kültürel içeriğinin bilinmesine, bu da, toplumsal grupların şekil ve mahiyetlerinin tespit edilmesine bağlıdır.

<sup>2</sup> Bu çalışmalardan bir kaçı şunlardır: şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul, İletişim, 1992; Fulya Atacan, *Cerrahiler*, İstanbul, Hil Y., 1990; Tayfun Atay, *Bati'da Bir Nakşi Cemaati, şeyh Nazım Kıbrısı rneğı*, İstanbul, İletişim, 1996; Niyazi Usta, *Menzil Nakşiliğı*, Ankara, Tre Y., 1997. Bunların dışında yayınlanmamış doktora ve yüksek lisans çalışmaları da vardır: Emin Y. Demirci, *"Modernisation, Religion and Politics, in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community"*, (doktora), Manchester, 1996; Durmuş Tatlılıoğlu, *Dini Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi: Kayseri ve Ankara İlleri Rifai Cemaati rneğı*, (doktora), Kayseri, 1995; Gülay Cezayirli, *Ankara'da Bir Mevlevi Topluluğı*, (doktora), Ankara, 1996; A. Yayan (Togayhan), *Dini Grup ve Hareketlerin Sosyolojisi: Yahyalı rneğı*, (yüksek lisans), Kayseri 1992; Muhammet akmak, *Dini Bir Grup Olarak Aczimendilik*, (yüksek lisans), Ankara, 1997; Hakkı Karaşahin, *Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin Tasavvufi Görüşleri ve Halidi Cemaati*, (yüksek lisans), Kayseri, 1998

<sup>3</sup> Bu tür çalışmaların yapılması öncelikle Din Sosyolojisi'nin sorumluluk alanına girmektedir. Zira Din Sosyolojisi'nin görevi, "din fenomeninin tezahür biçimlerinin izahını yapmak ve aynı zamanda bu fenomenin toplum hayatının bütünü içindeki yerini ve rolünü belirlemektir." Bkz. Günter Kehrler, *Din Sosyolojisi*, v. S.Yüksel, İstanbul, Kubbealti Neşriyat, 1992, s.16-7

<sup>4</sup> Alan araştırması hakkında geniş bilgi için bkz. Hortense Powdermaker, *"Saha alışması"*, v. B.Dikeçligil, *Sosyoloji Konferansları*, İstanbul, İ..İ.F. Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Y., 1993, s.35-44

## 2. Konu ve Amaç

Din Sosyolojisi disiplininin metot ve verileri ışığında yapılmış bir “dinî grup çalışması” olan bu araştırmanın konusunu, Süleyman Hilmi Tunahan’ın (1888-1959) başlattığı aksiyonu devam ettiren ve bu yüzden ona izafeten kamuoyunda “*Süleymancı*” olarak bilinen, ancak kendilerini “*Süleyman Efendi’nin talebeleri*” ya da kısaca “*Süleymanlı*” olarak tanımlayan dinî cemaat oluşturmaktadır. İslam dini içerisinde özel bir sünnî geleneği temsil eden tasavvufî bir kitle görünümünde olan bu grubun seçilmesinde çeşitli faktörler etkili olmuştur. Her şeyden önce Türkiye’nin toplumsal şartları içinde ortaya çıkmış ve üstelik Cumhuriyet döneminde Türkiye’nin dinî ve sosyal tarihi üzerinde önemli etkileri olmuş sosyal bir realite olan “Süleymancılık”, Türkiye’deki dinî gruplar içerisinde farklı ve kendine özgü orijinal bir dinî cemaat konumundadır. Ayrıca içine kapalılığı nedeniyle kamuoyunda merak ve öğrenme arzusu oluşturmaya rağmen hakkında herhangi bir alan araştırması yapılmamış olduğu için hakkında çeşitli spekülasyonlar yapılan “Süleymancılık” ve benzeri dinî grupları isimlendirme konusunda da bir sıkıntı yaşanmaktadır. Bütün bu nedenler bir arada düşünüldüğünde “Süleymancılık”, üzerinde durulmaya değer bir dinî cemaat olarak kendini göstermektedir.

Bir dinî grubun çeşitli boyutlarıyla ele alınarak sosyolojik analizinin yapılacağı bu çalışmanın amacı, Türkiye’nin dinî yapısının önemli bir unsurunu oluşturan ve dinî kültürünün gelişmesine katkıda bulunan, fakat son derece kapalı bir görünüm sergileyen söz konusu cemaatin iç organizasyonunu açığa çıkarmak, karakteristik özelliklerini gözler önüne sermek, dinî-toplumsal bir oluşum olarak konumunu belirlemek ve ayrıca Türkiye Cumhuriyeti’nin kısa tarihi içinde dinin, cemaatlar düzeyinde yaşadığı ve halen yaşamakta olduğu değişim süreci içerisinde oynadığı rolü açığa çıkarmaktır. Bir diğer ifadeyle bu çalışmanın amacı, söz konusu grubunun hangi toplumsal şartlar altında ve ne gibi ihtiyaçtan doğduğu, mahiyeti, din anlayışı ve dünya görüşü, kendine özgü karakteristikleri, değerleri, halk düzeyindeki etkisi, toplumun hangi kesimlerinde taban bulduğu ve doğuşundan günümüze gelinceye kadar ne gibi fonksiyonlar üstlenmiş olduğu ile Türk toplumunda işgal ettiği konumunu ortaya koymaya yöneliktir.

Öte yandan bu çalışmada, tarih boyunca insanı, tutum ve davranışlarını, insanlar arası ilişkileri ve toplumsal hayatı etkileyen, hatta belirleyen temel kurumlardan birisi olan dinin iki farklı boyutu, yani mevcut toplumsal dengeleri ve düzeni koruyup sürdürme ve toplumsal bütünleşmeyi sağlama fonksiyonu ile toplumsal alanda çatışmalara yol açan ayırıcı fonksiyonu, bir dinî grup temelinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Zira dinî grupların da benzer ikili fonksiyona sahip oldukları, yani sosyal bütünleşmeye yaptığı katkılarla toplumda düzen ve istikrarın, birlik ve bütünlüğün korunmasında çok önemli bir

etken konumunda olabildikleri, fakat kimi zamanda ayrıştırıcı fonksiyonları sayesinde toplumsal alanda çatışma ve kutuplaşmaların yaşanmasına da yol açabildikleri bilinmektedir.

Bu araştırmada test edilmesi düşünülen başka alt soruların varlığı da söz konusudur.<sup>5</sup>

a) “Süleymancılık”, kapalı bir topluluk olmakla birlikte Türkiye’de yaşanan sosyal değişme sürecinde daha geniş bir toplumsal yapı ile etkileşim sonucu kendine özgü bir dil ve lehçe geliştirmiş olduğu ve böylece bir takım sembolik anlatımların yanı sıra lisan-ı hâl ile propaganda yapmak suretiyle taraftar topladığı düşünülmektedir.

b) Bugünkü durumu itibariyle “Süleymancılığın” toplumsal tabanının, köy ve kasaba gibi kırsal alanlarda yaşayan insanlarla “yeni şehirli” olarak nitelenen, yani şehirlere göç eden, ancak eski değerlerinden kopamayan, yani sosyo-kültürel açıdan, hayat ve cemiyet anlayışı bakımından toplumun alt kesimlerinden gelen insanlardan oluştuğu; sosyo-ekonomik bakımdan ise, daha ziyade ortanın altı veya alt-orta tabakaya hitap ettiği tahmin edilmektedir.

c) Türkiye’de yaşanan değişim sürecine bağlı olarak söz konusu cemaatin değer ve davranış şekilleri düzeyinde de önemli bir dönüşümün, bir iç sekülerleşme sürecinin yaşanmakta olduğu öngörülmektedir.

### 3. Önem

Araştırmaya başlamadan önce yapılan kaynak araştırması neticesinde “Süleymancılık” ile ilgili olarak yazılmış bir makale<sup>6</sup> ile birkaç lisans tezi<sup>7</sup> dışında herhangi bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır.<sup>8</sup> Öte yandan daha ziyade “Süleymancı” cemaat mensubu öğrencilere yaptırılan söz konusu lisans tezlerinin sosyoloji sahası dışındaki alanlarda yapılmış olması da, bir yandan bu sahadaki boşluğu derinleştirirken, diğer yandan da bu konuda yapılacak sosyolojik araştırmaların önemini arttırmaktadır.

<sup>5</sup> Bilimsel araştırmalarda araştırmacıya rehberlik eden denencenin tanımı ve özellikleri hakkında bkz. Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 6.b., Ankara, 1994, s.68-70

<sup>6</sup> Fulya Atacan, “*Anadolu Gazetesi ve Süleymancılık*”, *Toplumbilim*, Sayı 2, Ekim 1993, s.135-152

<sup>7</sup> M.Ali Özmen, *İslamiyet ve Süleymancılık Mukayeseli İlmi Bir Araştırma*, Ankara, 1978; Mevlüt Şahin, *Süleyman Efendi’nin Tasavvufi Mektupları*, Ankara, 1992; Ömer Yeğin, *Süleyman Hilmi Tunahan ve Tasavvufi Şahsiyeti*, İzmir 1996; İbrahim Sevimli, *Süleyman Hilmi Tunahan ve Tasavvufi Şahsiyeti*, Erzurum 1996; Numan Turhal, *Süleymancılığın Doğuşu ve Gelişmesi*, Ankara, 1997

<sup>8</sup> Doğrudan “Süleymancı” cemaatle ilgili olarak yazılmamış olmasına rağmen bu konuya kısaca değinen ve sınırlı bilgiler veren çalışmalara da rastlamak mümkündür. Bunlardan bir kısmı şunlardır: Ahmet Güner, *Tarikatlar*, İstanbul, Milliyet, 1986; Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul, Metis, 1990; Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı*, Ankara, T.D.V., 1995; Ünver Günay, Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri, E.Ü.Y., 1999; Elisabeth Özdalga, “*Education in the Name of ‘Order and Progress’ Reflections on the Recent Eight Years Obligatory School Reform in Turkey*”, *The Muslim World*, Vol.LXXXIX, No:3-4, July-October 1999, s.414-438

“Süleymancılık” hakkında sosyolojik bir alan araştırmasının yapılmamış olduğunun vurgulanması, kuşkusuz, bu konuda herhangi bir eserin kaleme alınmadığı anlamına gelmez. Fakat “Süleymancılık” ile ilgili yazılan eserlerin önemli bir kısmı cemaat mensubu veya cemaate sempati duyan kişiler tarafından yazılmıştır.<sup>9</sup> Dolayısıyla bu eserlerde abartılı ifadeler ve sübjektif değerlendirmelere rastlanması sürpriz değildir. Zira grup ortamında ortaya atılan bir iddia veya söylenen bir sözün tartışmadan süratle gerçeğe dönüştürülebildiğine işaret eden Le Bon’a göre, kitlelerde tartışma ve itiraz kabul etmeme ve abartma gibi eğilimler her zaman mevcuttur ve bunlar tamamen duygulara yöneliktir.<sup>10</sup> Buna karşılık önce “Süleymancı” iken daha sonra bu cemaatten ayrılmış olanlar ile “Süleymancılık” aleyhtarı kişilerce yazıldığı anlaşılan diğer bir kısım kitapların da, Süleyman Hilmi Tunahan ve onun bağlılarına yönelik bir çok itham ve suçlamaları içerdiği için, aynı şekilde duygusal olduğu görülmektedir.<sup>11</sup> Bu noktada “Süleymancılık” ile ilgili mevcut literatür içerisinde bir ikisi istisna edilirse, geri kalanların objektiflik adına kayda değer bir önem taşımadığı söylenebilir. Biraz dikkat edildiğinde, saldırı veya savunma amacıyla kaleme alındıkları ve bu çerçevede “Süleymancılık” hakkında yüzeysel bilgiler verdikleri, üstelik aynı bilgileri birbirinden alıntılarla tekrarladıkları ve bir takım spekülasyon ifadeleri ve önyargılarla dolu oldukları görülür. Oysa ister dinî ister başka gayelerle ortaya çıksın her toplumsal hareket veya oluşum ancak sosyolojik metodlarla analizlerinin yapılması, yani bilimsel bakış açısıyla derinlemesine araştırılması suretiyle anlaşılabilir. Aksi takdirde yapılan izahlar yüzeysel kalmaya mahkumdur.

Doğrudan “Süleymancı” cemaatini konu edinen bilimsel bir araştırma yapılmamasının pek çok nedenleri olduğunu düşünmekteyiz. Bunlardan biri, belki de en önemlisi, “Süleymancılar”ın gündemde olmak veya kalmak gibi bir problemlerinin veya eğilimlerinin olmaması, bundan şiddetle kaçınmaları ve oldukça “sessiz” ve “mütevazı” çalışma yapmak istemeleridir. Kuşkusuz bütün bu istek, arzu ve eğilimler hiç bir zaman hiç bir faaliyet içinde olmamak anlamına gelmeyeceği gibi, söz konusu kesimi dinî ve sosyal

<sup>9</sup> Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrin Din Mazlumlari*, İstanbul, Büyük Doğu Y., 1969; Hızır Yılmaz, “Süleymancılık (!) Hakkında Bir İnceleme”, Köln, 1977; Osman B. Manav, Seyfettin Kurt, İsmail Özerdem, “Süleyman Hilmi Silistrevî”, *Genç Akademi*, Süleyman Hilmi Tunahan Özel Sayısı, Yıl 3, Sayı 27, Kasım Aralık 1995; Osman B. Manav, Seyfettin Kurt, “Süleyman Hilmi Silistrevî”, *Sahabe’den Günümüze Allah Dostları*, C.10, İstanbul, Şule Y., 1996, s.43-58; Mustafa Özdamar, *Süleyman Hilmi Tunahan*, İstanbul, Kırk Kandil Y., 1996; Ahmet Akgündüz, *Tabular Yıkılıyor 2*, İstanbul, O.S.A.V., 1997. Bu eserlerin yanı sıra 4. dipnotta belirtilen lisans tezlerinin ilki dışında diğerleri ile Tunahan’ın bizzat talebesi olmuş kişilerin daha sonra yazdığı hatırat türü kitaplar ve yayınlanmamış notlar.

<sup>10</sup> Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, İstanbul, Hayat Y., 1997, s.47

<sup>11</sup> Mustafa Akyıldız, *Ben Bir Süleymancı İdim*, İstanbul, 1969; Ahmet Gürkan, *Süleymancılık*, Ankara, 1969; Erol Boyacıoğlu, *Din Sömürücüleri*, Ankara, Yenigün Matbaası, 1969; Rahmetullah İnayet, *Vesikalarla Süleymancılığın İçyüzü*, Trabzon, Bidatlarla Mücadele Y., t.y.; M.Ali Özmen, *İslamiyet ve Süleymancılık*, yayınlanmamış lisans tezi, Ankara, 1978; Ömer Öngüt, *Süleymancıların İçyüzü*, İstanbul, Hakikat Neşriyat, 1993; Uğur Mumcu, *Rabıta*, 21.b., İstanbul, 1997; Faik Bulut, *Ordu ve Din*, İstanbul, Tüm Zamanlar Y., 1995; Faik Bulut, *Tarikat Sermayesinin Yükselişi*, 2.b., İstanbul, Doruk Y., 1997

hayata bağlayan damarların kopuk ya da kesik olduğunu ifade etmeyeceği de açıktır. Dolayısıyla bu çalışmanın onların dinî ve sosyal yönleri ile üstlenmiş oldukları fonksiyonların belirlenmesi açısından da önem arz ettiği söylenebilir

Öte yandan dinî grupların , içinde yer aldığı toplumun genel dinî ve sosyal hayatından kopuk ve bağımsız olarak ortaya çıkmadığı gerçeği gözönüne alındığında, bir dinî grubun yapısını, dinî yaşayışını, sosyal ve dinî hayat içindeki konumunu incelemenin o dinî grubun içinde bulunduğu toplumun dinî yaşayışını anlamak ve açıklamak açısından da yararlı olacağı açıktır. Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nde din temelli bir oluşum olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen üstlenmiş olduğu bir takım sosyo-kültürel fonksiyonlar sayesinde yaygın bir örgütlenme ağı gerçekleştirmiş olduğu görülen "Süleymancılık" akımı üzerinde yapılan bu çalışma, makro planda Türkiye'nin dinî-sosyal tarihi ile dinî coğrafyasının belirlenmesi açısından olduğu kadar Türkiye'de bugün yaşanan sekülerleşme sürecinin kazandığı niteliğin anlaşılması açısından da önem taşımaktadır. Yine bu çalışmanın, Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan diğer dinî oluşumların anlaşılmasında da bir model oluşturabileceği düşünülmektedir.

#### 4. Sınırlılıklar

Bu çalışma, bir doktora tezi olarak hazırlandığı için her şeyden önce zaman bakımından belli sınırlılıklar içinde gerçekleştirilmiştir. Buna başkalarını da eklemek mümkündür. Dolayısıyla "Süleymancılık", her ne kadar homojen bir dinî grup görüntüsü çizse de, bu araştırmada bütün yönleriyle ortaya konabilmiş değildir. Bunda da, kaynakların sınırlı ve yetersiz oluşu ile cemaatin öznel tutumu, yani bir yandan kapalı bir görünüm sergilemesi, diğer yandan da faaliyet alanını yurtdışına da taşıyarak genişletmiş olması belirleyici olmuştur. Bunlara siyasî ve konjonktürel şartların etkisini de eklemek mümkündür. Dolayısıyla belli bir evren ve örneklem grubu içerisinde 1996-2000 yılları arasında elde edilen bilgi ve verilere dayanan bu çalışma, söz konusu cemaat hakkında doktora düzeyinde yapılmış ve belli sınırlılıklar içerisinde gerçekleştirilmiş ilk araştırma olması hasebiyle aşırı iddialı olmaktan uzak bir konumdadır.

Bu yüzden, her ne kadar amaç ve önem bölümlerinde bu araştırmanın Türkiye'nin dinî coğrafyasının çıkarılmasına katkı sağlayacağı belirtilmişse de, araştırma boyunca yapılan görüşme ve gözlemler neticesinde "Süleymancı" cemaatin örgütsel yapısı içerisinde çok önemli olan iller (bölge merkezleri) esas alınarak Türkiye'nin hangi bölgelerinde etkili olduğuna dair bazı değerlendirmeler yapılmış olmakla birlikte söz konusu cemaatin Türkiye genelinde bir haritası çıkarılamamıştır. Bunun daha geniş zaman ve titiz bir ekip çalışmasını gerektiren kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

Bir başka sınırlılık da, araştırmanın yöntemi ile ilgilidir. Bilindiği gibi son yıllarda sosyolojide “yazılı yapıtların yorum sanatı bilgisi” demek olan “*hermeneutik*” uygulamaları da görülür olmuştur.<sup>12</sup> Ancak bu araştırma, her ne kadar “Süleymancı” cemaatin lideri ve üyelerine ait bazı yazılı kaynaklara başvurularak gerçekleştirilmiş ise de, bir “metin yorumlama” çalışması değildir. Hermeneutik bir çalışma yapmayı, Süleyman Hilmi Tunahan ya da onun talebelerinin meydana getirdiği oluşum için adeta imkansız kılan en önemli etken, Tunahan’a atfedilen ve tasavvuf ilke ve adabından bahseden birkaç risale dışında cemaatin özellikle ideolojik yapısını açıkça ortaya koyabilecek yeterli yazılı metnin olmamasıdır. Zaten cemaat de, entelektüel düzeyde bir dinî hareketten ziyade, Kuran’ın yüzünden okunması ile elementer mahiyette din bilgileri verme ekseninde ortaya çıkmış bir oluşum görünümündedir. Ayrıca bir hareketin veya cemaatin yayınladığı kitap, dergi, broşür vb. yazılı metinler üzerine yapılacak hermeneutik bir çalışmanın söz konusu oluşumun ideolojisi ile ilgili bir takım bilgiler verebilirse de, bu ideolojinin ardındaki toplumsal dinamikler hakkında yeterli ipuçları sağlamayacağı konunun uzmanları tarafından ifade edilmektedir.<sup>13</sup>

Ayrıca araştırma yapılırken özellikle verilerin toplanması esnasında daha ziyade gözlem tekniği ve onun versiyonları kullanılmış olup, anket vb. teknikleri uygulanamamıştır. Zira araştırmaya başlamadan önce, Aralık 1996 ile Ocak 1997 aylarında, Adana’da cemaat mensupları ile yapılan görüşmelerde, yurtlarda görevli belletmenlerle yurtlarda barınan öğrenciler ve bu öğrencilerin velilerine anket uygulamak arzumuz dile getirilmiş, olumlu yanıt alınmış, hatta danışman gözetiminde örnek soru kağıtları hazırlanmıştır. Ancak daha sonra bunun gerçekleşmesi mümkün olmamıştır. Zira kamuoyunda “28 Şubat Süreci” olarak bilinen 28.02.1997 tarihinden sonra yaşanan gelişmelerden oldukça etkilendikleri anlaşılan cemaat mensupları fikir değiştirerek “*şartlar değişmiştir; anket yapmanıza müsaade edemeyiz, ancak yurtlarımız herkese olduğu gibi sizlere de açıktır; istediğiniz zaman gelip ziyaret edebilirsiniz*” demişlerdir.

Yapılan ön hazırlıklara rağmen anket tekniğinin uygulama imkanının ortadan kalkması üzerine katılımcı gözlem ve dışardan gözlem tekniği uygulamalarına ağırlık verilmiştir. Ancak uzun zamana ihtiyaç duyan katılımcı gözlem tekniği uygulamalarının, bazı nedenler dolayısıyla, uzun bir zaman dilimini içermediği belirtilmelidir. Dolayısıyla bu araştırmada, daha ziyade çeşitli zamanlarda yapılan ve konu başlıkları açmak ve açık uçlu sorular sormak suretiyle konuşmalar ve görüşmeler yapma esasına dayanan yapılaşmamış mülakat (unstructured interview) tekniği ile dışardan gözlem uygulanmıştır.

<sup>12</sup> Bkz. Aytül Kasapoğlu, “*Sosyoloji’de Hermeneutik Uygulamaları*”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 5, Ekim 1992, s.59. Hermeneutik ile ilgili geniş bilgi için bkz. Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, C.I-II, 2.b., İstanbul, İnkılap Y., 1996

<sup>13</sup> Bkz. Kasapoğlu, a.g.m., s.61

Öte yandan araştırma boyunca yapılan görüşmeler grubun erkek üyeleriyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla yapılan gözlemler de erkeğin dünyasını yansıtacak boyuttur. Bir diğer ifadeyle, bir kaç tanıdığın dışında kadın üyelerle görüşme imkanı bulunamamış olması nedeniyle araştırmanın ağırlık merkezini erkeklerin temsil ettiği görüşler oluşturmuştur. Bu yüzden araştırmanın oryantasyonu kadının değil, erkeğin dünyasına doğrudur. Dolayısıyla erkek birlikleri olarak nitelenen “Süleymancı” topluluk içerisinde cinsiyet kimliğine ilişkin boyut değerlendirme kapsamına alınmamıştır. Bu konuda da yeni araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

## 5. Sayıtlar

Günümüzde toplumsal olayların sosyolojik yönden araştırılmasında, artık, toplumsal olaylardan birini sebep, diğerini sonuç olarak ele alan tek yanlı determinizm yerine karşılıklı bağıllık ve fonksiyon ilişkisine dayanan yaklaşımlar kullanılır olmuştur.<sup>14</sup> Buna göre, determinizmde olduğu gibi, bütün toplumsal olayların kendine bağlı olduğu bir ilk ya da yaratıcı neden yoktur, bir olayın bir çok boyutu ve fonksiyonu vardır. Bu nedenle, çok boyutlu ve çok fonksiyonlu olduğu anlaşılan bir dinî grubun sosyolojik analizinin yapılacağı bu çalışmada daha geçerli ve güvenilir sonuçların elde edilmesi için bir modele bağlı kalınmayıp, söz konusu grubun durumuna uygunluk açısından bir çok yaklaşım bir arada kullanılmıştır.

Türkiye'nin toplumsal bir gerçekliği olan “Süleymancılığın”, olmuş bitmiş bir olgu (social problem) olarak değil, bir oluşum süreci (social movement) olarak ele alındığı<sup>15</sup> bu çalışmada, “Süleymancılık” olgusunun, ait olduğu sosyal ve kültürel bağlam içerisinde betimlenmesine çalışılmıştır. Bu yüzden önceden oluşturulmuş ve ya tasarlanmış bir şablon veya teoriden hareketle pratiğe, oradan da genel yasalara varma şeklinde bir yaklaşım içerisinde olunmamıştır. Çünkü amacımız, genel yasalara varmak değil, genel bir eğilimi belli bir sosyal bağlamda ortaya koymaktır.

Bu itibarla “Süleymancılığı” bir bütün halinde tanımaya ve anlamaya yönelmiş olan bu çalışmada her ne kadar mevcut sosyolojik kuramlardan yararlanılmış ise de, ele alınan olgunun mevcut kuramlardan hareketle, yani dedüktif bir yaklaşımla determinizm yapılmamıştır. Bir diğer ifadeyle, bu çalışma, pozitivist kaygılarla insanları sayılaştıran ve belli kategorilere yerleştiren nicel (kantitatif) bir araştırma olmaktan ziyade nitel (kalitatif)

<sup>14</sup> Bkz. Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 4.b., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s.302-323

<sup>15</sup> Bu yaklaşım için bkz. Harry H. Bash, *Social Problems & Social Movements*, New Jersey, Humanities Press, 1995

bir araştırma olup, betimsel özelliği ağır basmaktadır.<sup>16</sup> Betimsel çalışmaların en önemli özelliği, incelenen olgunun ne olduğunu açığa çıkarmayı amaç edinmiş olmasıdır.<sup>17</sup> Dolayısıyla insanları sayılaştırmayan, belli kategorilere hapsetmeyen, onları duygularıyla, anlam ve sembol sistemleriyle gerçekten anlamaya çalışan bir yaklaşım içinde olunmaya çalışılmıştır. Bir diğer ifadeyle, bu çalışmada, öncelikle “anlayıcı”, zaman zaman da “açıklayıcı” bir yaklaşım sergilenmiştir. Sosyolojik araştırmaların iki temel türünü oluşturan bu yaklaşımlar çerçevesinde gerçekleştirilen bu çalışmada, araştırmanın objektifliğini<sup>18</sup> en üst düzeye çıkarmak için de söz konusu cemaat önyargılardan uzak, tarafsız bir yaklaşımla ele alınmaya çalışılmış; cemaati tanıtmaya gibi lehte, yanlış tanıtmaya gibi aleyhte bir çaba içerisinde kesinlikle olunmamıştır. Zaten böylesi bir yanlış tutum, amacı sosyal gerçekleri objektif bir şekilde açığa çıkarmak olan Sosyoloji’nin ilke ve metotlarına da son derece ters düşmektedir.

Bu çalışma, aşağıda belirtilen sayıtlardan (assumption) yola çıkılarak gerçekleştirilmiştir:<sup>19</sup>

a) Yaşanan hızlı değişim sürecinde geliştirdikleri yeni ilişki ağları ve yeni davranış biçimleri ile ortaya çıkan dinî oluşumların, söz konusu değişim sürecinde olumsuz etkilenecek ana toplumsal yapının içinde yer almakla birlikte merkezin dışında kalan kitlelerin ya da “mutlak” veya “nisbî yoksunluk”<sup>20</sup> içinde bulunan kişilerin sosyal, kültürel ve ekonomik ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik fonksiyonel faaliyetler sergiledikleri ve bu yüzden kendilerine toplumsal taban bulmakta fazla zorlanmadıkları,<sup>21</sup>

b) Her ne kadar uzun bir geçmişe dayanan tarihî kökleri olsa da, Cumhuriyet döneminde oluşan yeni toplumsal gerçekler karşısında din kurumunun bozulduğu ve hatta yok olacağı düşüncesiyle karizmatik bir lider etrafında odaklanan ve dolayısıyla hiyerarşik bir yapılanma sergileyen bir tepki hareketi görünümünde olan “Süleymancılığın” Türkiye’nin toplumsal bir gerçeği olduğu,<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Nitel araştırma hakkında bilgi için bkz. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Boston, Allyn and Bacon, 1994, s.316-328

<sup>17</sup> Bkz. Karasar, a.g.e., s.23

<sup>18</sup> Din Sosyolojisi araştırmalarında objektiflik konusunda bkz. Edvard Vogt, “Objectivity in Research in Sociology of Religion”, *Readings in the Sociology of Religion*, (ed.) Joan Brothers, London, Pergamon Press, 1969, s.115-125

<sup>19</sup> Geniş bilgi için bkz. Karasar, a.g.e., s.71-3

<sup>20</sup> En somut ifadesini Marx’ta bulan “mutlak yoksunluk” yaklaşımı ile Glock’un geliştirdiği “göreceli yoksunluk” kavramı hakkında bir değerlendirme için bkz. Susan Budd, *Sociologists and Religion: Themes and Issues in Modern Sociology*, London, Collier-MacMillan Publications, 1973, s.64-7

<sup>21</sup> Bkz. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1998, İnsan Y., s.

<sup>22</sup> Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 4.b., İstanbul, İletişim, 1995, s.103-4, 221; Günay, Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri, E.Ü.Y., 1999; Hasan Onat, “Türkiye’de Din Anlayışı”, *Türk Ocakları Yıllığı*, 1996, s.186-228

c) “Süleymancılığın”, klasik tarikat yapılanmasının ait bazı özellikler taşısa da, başlı başına bir tarikat olmadığı, yani kaynağını tasavvuftan almakla birlikte geleneksel tarikatlardan oldukça farklı, yeni bir tip yapı ve örgütlenme biçimi oluşturan yeni bir dinî hareket olduğu için konunun uzmanları, bu tür cemaatleri, “tarikat benzeri yeni dinî cemaatler” ya da “yeni dinî örgütlenmeler” olarak isimlendirdikleri,<sup>23</sup>

d) “Süleymancılar”ın meşreben Nakşî tarikatına mensup olmaları<sup>24</sup> nedeniyle Nakşîliğin sadece Cumhuriyet öncesi dönemde değil, günümüz Türkiye’sinde de belli bir toplumsal tabanda etkinliğini sürdürdüğünü<sup>25</sup> kabul edilmektedir.

Bu teorik sayılıtların yanı sıra bir takım teknik sayılıtların varlığı da söz konusudur.

Araştırmaya konu olan cemaatin mensuplarının organize ettiği yurtlarda kalan öğrenci kitlesi ile anket uygulaması yapmayı düşündüğümüzü, ancak bazı nedenlerden dolayı bunu gerçekleştirme imkanı bulamadığımızı belirtmiştik. Aslında bir anlamda öğrenci kitlesinin cemaat hakkındaki yetersiz bilgilerinden dolayı yanlış bilgiler edinme riskini ortadan kaldıran bu durum karşısında cemaatin lider kadrosunda yer alan üst düzey sorumlular ile daha önce bu kadroda iken sonradan cemaatten ayrılanlar ve öğrenimini bu yurtlarda kalarak tamamlamış, halen bir özel veya kamu kuruluşunda çalışan ve cemaatle gönül bağı devam eden kişilerle görüşmeler yapma yoluna gidilmiştir. Bir diğer ifadeyle, yetişkin üyelerin, bağlı oldukları topluluğun bilgi ve inanç düzeyine, ideolojisine daha fazla sahip, vâkıf kişiler olduğu sayılıtsından hareket edilmiştir. Tarikatlarda ve dinî gruplarda manevî önderliğin şart olduğu ve son hedefin liderin bilgive inanç düzeyine ulaşmak olduğu, yetişkin üyelerin de bu seviyeye en yakın kişiler olduğu kabulünden yola çıkılmıştır. Ancak bunun bir takım riskler de içerdiği açıktır. Sözgelimi, inanç ve ibadet gibi hassas konularda insanların her zaman çok açık olmadığı bilinmektedir. Bütün bunlara rağmen, görüşülen kişilerin güvenilir olduğu kabul edilmiştir. Öte yandan bu güvenilirliğin daha üst düzeylere çıkarılması için bazı kontrol mekanizmalarına başvurulmuştur. Bu çerçevede görüşülen kişilerin sözleriyle davranışları arasındaki uygunluğa; cemaatten ayrılmış, ancak gönül bağı devam eden sağduyulu kişilerle yapılan görüşmeler ve üçüncü olarak da, akademik kişilerle güvenlik birimlerindeki şahısların değerlendirmelerine yer verilmiştir. Böyle bir uygulamaya gidilmesinde “Süleymancı” cemaat hakkında daha yeterli ve güvenli bilgiye ulaşılabileceği kabul edilmiştir.

<sup>23</sup> Ünver Günay, Harun Güngör, A.Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Ankara, Adım Y., 1997, s.148; Günay, Ecer, a.g.e., s.259; Hüsnü E. Bodur, “*Küreselleşme Bağlamında Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketler ve Türk Toplumuna Etkileri*”, 04-07 Mayıs 2000 tarihinde İstanbul’da yapılan Avrupa Birliği Şurası’na sunulmuş tebliğ

<sup>24</sup> Yılmaz, a.g.e., s.31; Manav, Kurt, Özerdem, a.g.m., s.5

<sup>25</sup> Erol Göngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 9.b., İstanbul, Ötüken, 1992; Şerif Mardin, “*Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı*”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, s.71-98; Hamid Algar, “*Nakşibendî Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış*”, çv. K.Özköse, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Mart Nisan 1997, s.123-146

## 6. Yöntem ve Veri Toplama Teknikleri

Dinî grup ve hareketleri liderlerin başlattığı hareketler olarak ele alma ve açıklama eğilimi sosyolojik bakış açısına göre tek boyutlu ve indirgemeci bir yaklaşımdır. Zira böyle bir yaklaşım tarzı her şeyden önce onların çok boyutlu ve çok fonksiyonlu birer toplumsal olgu olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir.<sup>26</sup> Oysa onların bütün boyutlarıyla ele alınarak hangi toplumsal, siyasal, dinî ve kültürel şartlar altında ortaya çıktıklarının ve ne gibi fonksiyonlar üstlendiklerinin bilinmesi gerekmektedir. Bu gerek söz konusu dinî oluşumların ve gerekse içinde bulundukları toplumsal yapının daha derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Çünkü toplumsal bir olgu olarak din ve dinî grupların günümüzde toplumsal yapı içerisinde aldığı farklı görünümünün tek değişkene bağlı olarak açıklanamayacak kadar karmaşık ve çok yönlü etkileşimler içerdiği bilinmektedir. Bu itibarla dinî grupların durumlarını incelerken çeşitli faktörlerin etkisini ve global perspektifleri göz önünde bulundurmak ve “toplumsal olguları birbirleriyle ve sosyo-ekonomik yapının bütünü ile bağıntılı olarak ele almak, olgular arasındaki nedensellik ilişkilerini toplumsal yapının dinamiği içinde değerlendirmek gerekmektedir.”<sup>27</sup>

Çok boyutlu ve çok fonksiyonlu bir dinî grubun sosyolojik analizinin yapılacağı bu çalışmada daha geçerli ve güvenilir sonuçların elde edilmesi için bir modele bağlı kalınmayıp, söz konusu grubun durumuna uygunluk açısından bir çok yaklaşımın bir arada kullanılacağı belirtilmişti. Dolayısıyla bu çalışmada, çok eskiye dayanan tarihî bağları ve kökleri bulunduğu anlaşılan söz konusu cemaat, öncelikle, “*tarihî ve sosyal zaman*” kavramları<sup>28</sup> çerçevesinde ele alınmak suretiyle kendisinin ortaya çıkmasında etkili olan faktörler izaha çalışılmıştır. Bir diğer ifadeyle, söz konusu cemaatin bir bütün halinde kavranılması için, içinde yer aldığı toplumun tarihî ve sosyal zamanı içerisinde ele alınmaya ve böylece ortaya çıktığı sosyal, kültürel, siyasî ve dinî arka plan değerlendirilmeye çalışılmıştır. Zira sosyolojik olarak bilinmektedir ki, hiç bir dinî grup, içinde yer aldığı toplumun genel dinî ve sosyal hayatından kopuk ve bağımsız olarak ortaya çıkmış değildir. Bir diğer ifadeyle, “saf” bir din olayı yoktur, her dinî olayın tarihî, sosyal, kültürel ve psikolojik yönleri mevcuttur.<sup>29</sup> Bu yüzden “Süleymancılık”, tarihî ve sosyal zaman kavramları etrafında “*diyakronik*” bir tarzda ele alınmaya çalışılmış; bu çerçevede onu

<sup>26</sup> Din, tasavvuf ve tarikat olgularının çok yönlü, çok boyutlu ve çok fonksiyonlu olduğunu, dolayısıyla monolitik yaklaşımların yetersizliğini her fırsatta vurgulayan önemli bir çalışma için bkz. Ünver Günay, Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri, 1999

<sup>27</sup> Ünsal Oskay, “Yöntembilim ile İlgili Bazı Düşüncelerin Eleştirisi”, *Toplumbilimlerinde Araştırma ve Yöntem* (der. R.Keleş), Ankara, T.O.D.A.İ.E., 1976, s.411

<sup>28</sup> Bu kavramlar hakkında bkz. Ünver Günay, A.Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Y., 1999, s.39.

<sup>29</sup> Bkz. Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. M.Aydın, 2.b., Konya, Din Bilimleri Y., 1995, s.20; Krş. Harold Fallding, *The Sociology of Religion*, Canada, McGrew-Hill Ryerson Limited, 1974, s.52

ortaya çıkaran tarihî kökler üzerinde durulmuş ve ayrıca cemaatin, başlangıcından günümüze gelinceye kadar geçirdiği aşamalar ve yaşadığı evrilmeler hakkında bilgi verilmiştir. Böylece kısmen “*tarihî inşacılık*” (historical construction) yapılmıştır.<sup>30</sup>

Bununla birlikte sıkı örgütlenme biçimiyle kendi içinde bütünleşme eğiliminin güçlü, geleneksel ilişkilerin egemen, değişimin yavaş olduğunu düşündüğümüz grubun ortaya çıkışını, yapısını ve fonksiyonlarını belirlerken makro kuramlardan “*yapısal-fonksiyonalizm*”in temel sayıltılarından hareket edilmiştir.<sup>31</sup>

Yapılar arasında karşılıklı bağımlılıklar bulunabileceğinden hareketle toplum modelini bütüncül ve dengeli bir süreç olarak yorumlayan ve toplumda mevcut normları kurumları ve rolleri bu dengeye hizmet eden unsurlar olarak gören yapısal-fonksiyonalizmin dayandığı temel ilkeleri iki noktada toplamak mümkündür. İlki, toplum fonksiyonel bir bütündür ve bu sayede bütün parçalarıyla birlikte çatışmadan uzak, ahenkli bir şekilde işler. İkincisi, toplumu meydana getiren maddî veya manevî her unsur o toplum için hayatî fonksiyona sahiptir. Bu iki temel ilkeyi biraz daha açacak olursak, ilkinde, her yapı bir fonksiyona sahip olduğu için gelişir, yapılar var olduğu için fonksiyonlar ortaya çıkmaz. Yani yapılar fonksiyonları değil, fonksiyonlar yapıları oluştururlar. İkincisinde ise anlatılmak istenen, bütün toplumsal yapı ve birimlerin toplumsal sistem içinde fonksiyonel olduklarıdır. Fonksiyonel olma, bir ihtiyacı karşılama ve öteki parçalarla ahenkli bir bütünleşme demektir.

Bu kuramın teorisyenlerine göre, bir toplumsal sistemin dengesinin korunması ve sürdürülmesinde dinin merkezî ve çok hayatî bir fonksiyonu vardır.<sup>32</sup> Dinin bir denge unsuru olarak toplumda önemli bir fonksiyonu olduğunu belirten Parsons, Durkheim’den esinlenerek, toplumun fonksiyonel bütünlüğünün sağlanmasında en yararlı duyguların anlatış, meşrulaştırma ve güçlendirme mekanizması olarak dinsel davranışın çok büyük anlamı olduğunu düşünür. Ayrıca o, Weber’in “modern toplumda dinin büyüünün bozulduğu” fikrine katılmaz; aksine onun topluma “başka bir şekilde yerleştiği” görüşündedir. Nitekim dinin önemini yitireceği iddialarının geçerliliğini kaybettiği ve dinin günümüzde yeniden yükselen bir değer haline gelmesi Parsons’u haklı çıkaran olgulardandır. Buna rağmen onun, dini, yapısal-fonksiyonel açıdan ele alış tarzı, toplum ve

<sup>30</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Harry H. Bash, *Social Problems & Social Movements*, New Jersey, Humanities Press, 1995

<sup>31</sup> Yapısal-Fonksiyonalizm hakkında bkz. Haralambos & Holborn, a.g.e., s.867-876; Wilbert E. Moore, “İşlevselcilik”, çv. Ş.Tekeli, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (der. T.Bottomore, R.Nisbet), 2.b., Ankara, Ayraç Y., 1997, s.327-368

<sup>32</sup> Elizabeth K. Nottingham, *Religion: A Sociological View*, New York, Random House, 1971, s.55-75; Krş. Peter Worsley (ed.), *Introducing Sociology*, 2<sup>nd</sup> edition, Manchester, Penguin Books, 1977, s.496

dinde meydana gelen değişme ve sapmaları açıklamada yetersiz olmakla eleştirilmiştir. Ancak sadece Parsons değil, yapısal-fonksiyonel kuramın kendisi de bazı yönlerden eleştiriye uğramıştır.<sup>33</sup>

Bu modelin en değerli yanı, her toplumda çeşitli toplumsal faaliyetlerin birbiriyle bağıntılı olduğu görüşüne vurgu yapması, toplumsal dünyadaki olaylar ve olgular arasında determine ilişkiler yerine değerlere dayanan ve amaçsal nitelikli ilişkiler ve bağlantılar aramasıdır. Bu yüzden fonksiyonalistler, toplumsal kurumları ve grupları bireyin değerleri ve amaçları açısından açıklamaya yönelmişlerdir.<sup>34</sup> Zira onlara göre, birbiri içine girmiş karşılıklı fonksiyonel bir bağlantı içinde bulunan unsurların oluşturduğu sistemler bütünü olarak düşünülen toplumun en önemli fonksiyonu bütünleşme olup, bütünleşmeyi sağlayan değerler sistemi toplumsal birliği ve bütünlüğü oluşturur. Mükemmel bütünleşme olmasa da toplum, iç ve dış etkileri, mevcut değer yargısı ve norm sistemin gereksinimleri doğrultusunda sosyal kontrol ve tampon kurum mekanizmasıyla uyum ve denge ortamına yöneltir. Toplumda uyum, denge ve bütünlük önemli fonksiyonel unsurlardır. Bu yüzden bir fonksiyonel mekanizma, kendisinden beklenen bir fonksiyonu uygun bir şekilde karşılayamazsa yerini bir diğeri alır.

Öte yandan “Süleymancılığın” gelişme sürecinde, özellikle kendisiyle aynı fonksiyonu üstlenen resmî-dinî kurumlarla, yani “*fonksiyonel muadiller*”<sup>35</sup> ile yatay çatışma içine girmiş olması nedeniyle “çatışma” kuramından da yararlanılmıştır.<sup>36</sup> Bilindiği gibi, bu kuram, toplumun ahenkli ve bütünleşmiş bir varlık olduğu tezini savunan yapısal-fonksiyonel yaklaşım tarafından bir “toplumsal hastalık” olarak görülen çatışmayı esas alır. Her ne kadar bireylerin içgüdüsel bir niteliği olarak ele alanlar olsa da, sosyolojik anlamda çatışmanın, daha ziyade toplum içindeki çeşitli grupların çıkarlarının birbiriyle çatışmasından doğduğu ve bu nedenle kaçınılmaz olduğu kabul edilir. Bir diğer ifadeyle, çatışma olgusuna aşırı vurgu yapan ve çatışmayı “toplumun hayatı” olarak gören bu kuram, “toplum, birbiriyle mücadele eden grupların veya çıkarların bir sistemini temsil eder” teziyle ortaya çıkmıştır. Bir diğer ifadeyle, toplumu birbiriyle çatışan, savaşı grupların bir arenası olarak gören bu kuramda çatışma, çelişki, değişme, baskı, güç, otorite ve çıkar gibi kavramlar esas alınmaktadır.

Çatışmanın sürekli olumsuz açıdan ele alınmasını eleştiren Coser’e göre çatışma, ikili bir fonksiyona sahiptir. Çatışma grup içinde birlik ve denge yarattığı gibi, grup üyelerinin bir araya gelmeleri ve böylece grup bağının güçlenmesi açısından son derece

<sup>33</sup> Yapısal-fonksiyonalizmin bir eleştirisi için bkz. Krş. Poloma, a.g.e., s.44-7

<sup>34</sup> Bottomore, a.g.e., s.40

<sup>35</sup> Bu kavram hakkında bkz. Tolan, a.g.e., s.252

<sup>36</sup> Bu kuram hakkında bkz. Haralambos & Holborn, a.g.e., s.878-888

olumlu fonksiyonlar üstlenebilir ve çoğu zaman grubun liderleri tarafından gerçek veya hayali düşmanlar yaratılarak teşvik edilir. Öte yandan çatışma, toplumsal yapıya yöneldiği ve onu yıpratdığı oranda olumsuz bir fonksiyon da görebilir.<sup>37</sup>

Toplumu bir organizma olarak değil, içinde çatışmaların olageldiği bir süreç şeklinde ele alan bu kuramın teorisyenleri, çatışmanın da toplumda bir denge halinin oluşmasına neden olduğunu savunurlar ve toplumun bir bütün olarak devamını sağlayacak mekanizmaları araştırırlar. Anlaşılan çatışmacı model de bir ölçüde toplumsal denge fikrine yaklaşır. Ancak böyle bir denge, ahenkli bir işbirliği sonucu değil, çatışan çıkarlar arasındaki uzlaşma sonucu olduğu için kararsız bir denge halidir. Bir diğer ifadeyle, böyle bir denge, taraflardan güçlü olanın zayıf olana kendi çıkarlarını karşısındakine kabul ettirmesi sonucu ortaya çıktığı için zorlamaya dayalı bir dengedir. Bu noktada Marxist çatışma modelindeki uzlaşmaz çatışmanın günümüzde uzlaşır çatışma haline dönüştüğü söylenebilir.

Öte yandan bu çalışmada, özellikle grubun dil ve lehçesi ile ideolojisinin belirlenmesi noktasında mikro kuramlara da başvurulmuştur. Toplumu insan aktivitelerinin bir ürünü olarak gören ve öncelikle toplumsal yapı tarafından belirlenme özelliğini göz ardı etmeden insan davranışının anlamlılığı üzerine vurgu yapan ve “sosyal aksiyon teorileri”<sup>38</sup> olarak da bilinen modellerden, özellikle “sembolik etkileşimcilik”ten<sup>39</sup> yararlanılmıştır.

Dolayısıyla bu çalışmada, dinî alanda ortaya çıkmış bir toplumsal realitenin giriftliğini anlamlı ve anlaşılabilir bir boyuta yükseltebilmek için makro ve mikro modellerin her ikisinden de yararlanılmıştır. Ancak bu çalışmada, her ne kadar makro ve mikro kuramlardan yararlanılmış ise de, ele alınan olgunun mevcut kuramlardan hareketle, yani dedüktif bir yaklaşımla determinizm yapma gibi bir yola gidilmediğini bir kez daha belirtmekte yarar vardır.

Pozitivist kaygılarla insanları sayılaştıran ve belli kategorilere yerleştiren nicel bir araştırma olmaktan ziyade insanları duygularıyla, anlam ve sembol sistemleriyle gerçekten anlamaya çalışan bir yaklaşımın sergilenmiş olması itibarıyla nitel bir araştırma olma özelliği ağır basan bu çalışmada, “Süleymancılık” olgusu kendi ait olduğu sosyal ve kültürel bağlamda ele alınmaya çalışılmıştır. Bu yüzden önceden oluşturulmuş veya tasarlanmış bir şablon ya da teoriden hareketle pratiğe, oradan da genel yasalara varma şeklinde bir yaklaşım içerisinde olunmamıştır. Çünkü amacımız, genel yasalara varmak değil, genel bir eğilimi belli bir sosyal bağlamda ortaya koymaktır.

<sup>37</sup> Bkz. Poloma, a.g.e., s.97-114

<sup>38</sup> Sosyal aksiyon teorileri hakkında bkz. Haralambos & Holborn, a.g.e., s.888-903

<sup>39</sup> Bu kuram hakkında bkz. Poloma, s.201-220; Haralambos & Holborn, a.g.e., s.891-7

Araştırmada belli bir kurama bağlı kalınmayarak farklı kuramlar kullanılmış olması nedeniyle bu çalışmanın bir anlamda teorısızlık (theoryless) esası üzerine bina edildiği ileri sürülebilirse de, konunun uzmanları aslında bunun bir eksiklik olmanın ötesinde nitel çalışmaların bir özelliği olduğunun farkındadırlar.

Bir dinî grubun incelenmesini konu edindiği için bir tür “özel din sosyolojisi” çalışması şeklinde olan bu çalışmada ele alınan topluluğun örgütsel ve ideolojik yapısı ile dinî yaşayışını açık bir biçimde ortaya koyabilmek için gereken teorik ve ampirik bilgi ve verilerin toplanmasında, sosyolojik olmakla birlikte, değişik teknikler kullanılmıştır.<sup>40</sup> Bu çerçevede genel olarak dinî grup çalışmalarının vazgeçilmez yöntemi olan “gözlem”e başvurulmuş ve onun tekniklerinden yararlanılmıştır.

Araştırmaya başlarken öncelikle dolaylı gözlem metodunun bir tekniği olan literatür (kitap, dergi, broşür, çeşitli raporlar, belgeler, yıllıklar, ansiklopediler, sözlükler ve üniversitelerde hazırlanmış bilimsel araştırmalar, seminer ve tezler) taraması yapılmıştır. Bu bağlamda ilk önce üniversitelerde konuyla ilgili herhangi bir araştırma yapılıp yapılmadığı belirlenmeye çalışılmış ve daha sonra konumuzu ilgilendiren alan araştırması örnekleri ile diğer yazılı kaynak ve belgelerden yararlanma yollarına başvurulmuş, bu arada “örnek olay inceleme yöntemi”nde kullanılan kaynaklar da ihmal edilmemiştir. Genel olarak *yaşam belgeleri* ve *yaşam öyküleri* olarak ikiye ayrılan bu kaynaklar, “çeşitli mektupları, anıları, itirafları, biyografileri, özeleştirileri; sosyal hizmet kurumlarının, mahkemelerin tuttukları ve sakladıkları kayıtları; kişilerin özgeçmişleriyle ilgili gereçleri; yöresel gazetelerde muhabirlerin yazılarını; okurların çeşitli sorunlarla ilgili şikayet mektuplarını, makalelerini, haberlerini, rapor ve röportajlarını içerir.”<sup>41</sup> Bu bağlamda önce Süleyman Hilmi Tunahan’ın bizzat kendisinin yazdığı *Kuran Harf ve Harekeleri* ile kendisine atfedilen risalelere ulaşılmış, daha sonra Millî Kütüphane’ye gidilerek Tunahan’ın talebeleri tarafından bir dönem (1969-1980 arası) haftalık olarak yayınlanan *Ufuk* gazetesi koleksiyonu, özellikle “*Büyük Müceddid İçin ne Dediler*” başlığı altında Tunahan’ı tanıyan kişilerin hatıralarına yer verilen yazı dizisi ile grubun lider kadrosu içinde yer alan, ancak daha sonra gruptan ayrılan kişilerle yapılan ve çeşitli gazetelerde yayınlanan röportajlar ve yazı dizileri taranmıştır. Ayrıca talebeleri tarafından kaleme alınan hâtırat türü bazı kitaplar ile yayınlanmamış özel notlardan da yararlanılmıştır. Yine bu çerçevede başta T.B.M.M. Kütüphanesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı arşivi olmak üzere çeşitli resmî kurum ve kuruluşların kütüphaneleri, arşiv ve resmî kayıtlarına da başvurulmuştur. Ayrıca başta

<sup>40</sup> Sosyoloji’nin metot ve teknikleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Maurice Duverger, *Metodolojik Açından Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ü. Oskay, 4.b., Ankara, Bilgi Y., 1990, s.94 vd.; Nottingham, a.g.e., s.289-314

<sup>41</sup> Örnek olay inceleme yöntemi hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Yasa, “*Örnekolay İnceleme Yöntemi*”, *Toplumbilimlerinde Araştırma ve Yöntem* (der. R. Keleş), Ankara, T.O.D.A.İ.E. Y., 1976, s.275-297

Süleyman Hilmi Tunahan olmak üzere “Süleymancı” cemaat mensuplarının zaman zaman mahkemelere çıkarıldıkları ve yargılandıkları bilinmektedir. Bu itibarla hepsine olmasa da “*Mahkeme Kararları*” ile bu kararlara esas olmak üzere hazırlanan “*Bilirkişi Raporları*”nın bir kısmına ulaşılmıştır. Kısaca grupla ilgili literatürün, yani yazılı kaynak, rapor, bilgi, belge ve dokümanların hemen hepsine ulaşılmış ve her ne kadar çoğunda bilimsel özelliğe ya da sosyolojik bir bulguya rastlanılmamışsa da, onlardan belli noktalarda yararlanılmıştır.

Dolaylı gözlem teknikleri dışında elde edilen ve araştırmanın temelini oluşturan ampirik diğer bilgi ve verilerin toplanmasında, temelde saha araştırmalarının bir uygulaması olan katılımcı gözlem tekniğine başvurulmuştur. Bu çerçevede araştırmacı, grubu uzun yıllar tanıyan ve “dışardan gözlemler” yapan birisi olmasına rağmen, ilk olarak, cemaatin etkin bir mensubu olması nedeniyle cemaat içerisinde oldukça çok tanıdığı olan bir arkadaşıyla 1996 Kasımında, daha sonra da başka kanallarla bir çok defa Adana’da cemaat mensuplarının hizmete açtığı yurtların en eskisi olan ve hâlen merkezî bir öneme sahip Seyhan-Şakirpaşa Talebe Yurdu’na gitmiş, orada kalmış ve cemaatin hiyerarşik yapısında farklı konumlarda bulunan kişilerle görüşmeler ve sohbetler yapmış, ayrıca yapılan vaaz ve sohbetlerin yanı sıra “*rabıta*”, “*ihlas hatmi*” ve “*tesbih namazı*” gibi dinî törenlere de katılmıştır. Ayrıca benzer şekilde, fakat değişik zamanlarda, özellikle kandil gecelerinde, Adana’daki Seyhan-Baraj, Yüreğir-Sofulu, Karaisalı-Salbaş ve Pozantı-Aşçıbekirli talebe yurtlarında da bulunmuştur. Dolayısıyla araştırmaya esas teşkil eden bilgi ve veriler daha ziyade Adana ve çevresinde 1996-2000 yılları arasında yapılan görüşme ve gözlemlerden elde edilmiştir. Böyle bir seçimde söz konusu cemaatin Adana, Tarsus, Mersin gibi Türkiye’nin güney bölgelerinde güçlü olması ve cemaatin hiyerarşik yapısı içerisinde Adana’nın, İçel, Osmaniye ve Hatay illeri ile Kıbrıs’ı da içine alan önemli bir bölge merkezi olması etkili olmuştur. Ancak burada yapılan görüşme ve gözlemlerle elde edilen bilgiler İstanbul, Ankara, Gaziantep ve Elazığ gibi bölge merkezleri ile Kahramanmaraş şehrinde cemaatin diğer mensuplarıyla görüşülerek karşılaştırılmış ve doğrulukları test edilmiştir. Bu çerçevede araştırmacı, 1996-2000 yılları arasında İçel, Kahramanmaraş, Elazığ, Gaziantep, Ankara ve İstanbul’a yaptığı ziyaretlerde bazen randevu alarak zaman zaman da araştırma niyeti ortaya koymadan çok sayıda talebe yurdu ziyaret etmiş, hatta misafir olarak kalmıştır. Orada öğrenci ve belletmenlerle yapılan sohbet ve görüşmelerin yanı sıra bir takım gözlemler de yapılmış ve elde edilen bilgiler daha sonra kaydedilmiştir. Ayrıca bazı grup üyelerinin ev ve işyerleri de ziyaret edilmiş ve üyelerle derinlemesine görüşmeler ve serbest sohbetler yapılmıştır.

Çeşitli zamanlarda yapılan ziyaret ve görüşmelerde daha ziyade mülakat (interview) tekniği uygulanmıştır. Bilindiği gibi, dışardan gözlem teknikleri arasında yer alan mülakat

iki yolla yapılır: Kapalı uçlu soruların yer aldığı soru kağıtları ile yapılan ve yapılaşmış (structured) olarak adlandırılan mülakatlar ile yapılaşmamış (unstructured) olarak isimlendirilen konu başlıkları açmak ve açık uçlu sorular sorulmak suretiyle yapılan konuşmalar. Araştırmacı daha ziyade ikincisini uygulamıştır.

Söz konusu evren içinden bir örneklem grubu oluşturulmuştur. Bu çerçevede grubun hiyerarşik yapısı içerisinde belli statüleri ve önemli rolleri işgal eden lider konumundaki kişilerin yanı sıra herhangi bir sorumluluğu olmayan sade müntesipler ile talebe yurtlarında kalan öğrenciler ve öğrenci velilerinden oluşan 72 (yetmişiki) kişi ile çeşitli zamanlarda görüşmeler yapılmıştır. Bunların yanı sıra örneklemin temsil gücünün yükselmesi için bizzat Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebesi olmuş veya onu sadece görmüş ve onun ilk talebelerinin öğrencisi olmuş, yani cemaatin eğitim sisteminden geçmiş ve hâlen cemaatin lider kadrosu içerisinde yer alan üst düzey sorumlular ile önceleri bu kadro içerisinde iken daha sonra cemaatten ayrılmış ya da en azından mesafeli duran toplam 14 (ondört) kişiyle de görüşülmüştür. Cemaati uzun yıllar yakından tanıyan bu kişilerden Tunahan'ın hayatı, cemaatin tarihî gelişim seyri ve bu süreçte özellikle Tunahan sonrası dönemde yaşanan kırılma noktaları ve itizallerle ilgili önemli bilgiler ve değerlendirmeler alınmıştır. Öte yandan yüksek öğrenimlerini tamamlayana kadar yurtlarda kalmış, dolayısıyla eğitim ve kültür düzeyi yüksek olan ve hâlen cemaatle “gönül bağı” devam eden ve daha ziyade kamu kurumlarında çalışan 21 (yirmibir) kişi ile de görüşülmüştür. Bu kişilerle yapılan görüşmelerde cemaatin gerek ideolojik yapısı ve ritüelleri gerekse yaşadığı iç sekülerleşme süreci hakkında önemli bilgi alınmıştır. Bunların yanı sıra konuya açıklık getireceğine inanılan çeşitli resmî makamlarda bulunan yetkililerle de görüşülmüş ve bazı önemli bilgiler elde edilmiştir.

## 7. Araştırmada Kullanılan Temel Kavramlar

### a. *Dinî Grup*

Bilindiği gibi insan, toplumsal bir varlıktır. Bu itibarla insanlar ulaşmak istedikleri ortak amaçlar etrafında, aralarında belirli derecede bir işbirliği kurarak birbirleriyle sosyal ilişkilere girmekte ve bundan da toplumsal grup kavramı doğmaktadır.<sup>42</sup> Toplumda çok çeşitli gruplar görülmektedir. Bunları belli özellikler çerçevesinde, sözgelimi, yapı, fonksiyon, amaç ve büyüklük itibarıyla sınıflandırmak mümkün olduğu gibi, insanların gruplara yönelik şekillerine göre de bir sınıflama yapılabilir. Bu çerçevede toplumsal grupların özel bir türünü meydana getiren “dinî grup” kavramı da, insanların dine yönelişleri

<sup>42</sup> Toplumsal gruplar hakkında bkz. Anthony Giddens, *Sociology*, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge, Polity Press, 1994, s.284-307

dikkate alınarak oluşmuş bir kavramdır. Dolayısıyla bu kavram, en genel tanımla, daha yoğun bir manevî hayat yaşama isteği ile bir araya gelen insan topluluklarını ifade eder. Bir diğer ifadeyle, dinî grup deyince, insanların din eksenli olarak dinî norm ve değerlere uygun bir şekilde karşılıklı rolleri yerine getirmek üzere yakınlaşıp bir araya gelmesiyle ortaya çıkan topluluklar anlaşılmaktadır.<sup>43</sup>

Her din, özellikle yüksek dinler, kendi içinde çok değişik şekillerde ortaya çıkan farklılaşma duygularına temel oluşturabilir, yani bir dinin aynı insanlar üzerinde oluşturduğu farklı tesir derecelerine göre çeşitli şekilleri olabilir. Zira insanların yaş, cinsiyet, meslek, eğitim, toplumsal statü vb. değişkenlere bağlı olarak aynı dini farklı anlamaları, yorumlamaları, yaşamaları, yani o dinle farklı bir manevî ve zihinsel bağ kurmaları mümkündür. Bu yüzden her ne kadar gösterdikleri çeşitli özelliklere göre teorik olarak farklı şekillerde sınıflandırılabilmesi mümkünse de sosyoloji literatüründe dinî grupların iki ana başlık altında ele alındığını görmekteyiz: “Tabiî Dinî Gruplar” ve “Dinden Doğan Gruplar”.

Her ne kadar sosyologlar için önemli birer araştırma temeli oluştursalar da<sup>44</sup> “tabiî dinî gruplar” ya da “özdeş dinî gruplar”, tabiî bir grubun zamanla dinin taşıyıcısı haline gelmesi durumunda ortaya çıkar. Dolayısıyla burada doğrudan doğruya dinî sebeplerle bir araya gelme veya gruplaşma hali görülmez. Oysa “hassaten dinî gruplar” ya da “sırf dinî gruplar” olarak adlandırılan gruplar, üyelerinin özellikle dinî yönelişleri ve bir araya gelmeleri sonucu oluşmaktadır. Dinin bizzat kendine özgü bir takım sosyolojik görünümeler oluşturma gücünün bir yansıması olarak ortaya çıkan bu tür gruplar bireylerin mevcut grup bağlarını zayıflatarak -bazen hepten yok ederek- yeni bir bağ, “din bağı” ile bir araya gelmeleri suretiyle yeni bir gruplaşma yaratmalarına yol açar. Böyle bir durumda evlilik, aile, arkadaşlık, yurttaşlık vb. birliktelikler yeterli olmamakta, hatta çoğu zaman anlamını yitirmekte ve “daha derinden kaynaklanan ve tabiî olanın sınırlarını aşan başka beraberliklere ihtiyaç duyulmaktadır”.<sup>45</sup> Bu yüzden yeni bir dinî grubun mevcut bir tabiî grup içinde ortaya çıkabileceği gibi dinî bir gruptan ayrılma, itizal şeklinde de olabilir.

Yeni bir dinî grubun ortaya çıkışı, “yeni bir dinî yaşantı”yı ifade eder. Bu yüzden yerleşik dinî gruplardan ve yaygın din anlayışından “farklı” ve “yeni”, ama yine “dinî” olmakla ayırt edilen bu tür dinî gruplarda ortak amaç, dini, esaslarına ve özüne uygun olarak

<sup>43</sup> Dinî gruplar hakkında geniş bilgi için bkz. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev.T.Kalpsüz, Ankara, 1964, s.38-64; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 3.b., Ankara, A.Ü.İ.F., 1983, s.218-248; Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü.Günay, Kayseri, E.Ü.Y., 1990, s.65-9, 131-4; Hüsnü E. Bodur, “Beşerî ve Semavî Dinlerde Gruplar”, *Din Öğretimi*, Sayı 20, Eylül 1989, s.43-58

<sup>44</sup> Taplamacıoğlu, a.g.e., s.220

<sup>45</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. B.İnandı, Ankara, A.Ü.İ.F. Y., 1987, s.23

yaşamaktır. Bu amaç ve arzu, üyeler arasında birlik, beraberlik, dayanışma ve yardımlaşma duygularının da temel dayanağı durumundadır. Çünkü kendi dışındaki insanlarla ortak bir fikre inanma ve ortak bir yaşantıyı paylaşma psikolojik yönden bireye teselli, cesaret ve moral güç kazandırdığı için belli bir doyum sağlar. Böylece öncelikle psikolojik düzeyde başlayan bireyin dinî yaşantıyı gerçekleştirmeye yönelme arzusu, onu bir gruba katılmaya ve oradaki diğer bireylerle etkileşime ve işbirliğine yönelttiği için sosyolojik bir mahiyet kazanmış olur. Bu şekilde üyelerini kuvvetli bir dayanışma ruhu ile birbirine kenetleyen grup, kendisine de süreklilik kazandırmış olur.<sup>46</sup>

Dinden doğan gruplarla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir husus da, bu tip gruplarla yüksek dinler arasındaki ilişkidir. Dinden doğan grupların, daha ziyade “yüksek tipli evrensel dinler” tarafından oluşturuldukları bilinmektedir.<sup>47</sup> Dinî cemaat meydana getirme potansiyelleri yüksek olan bu dinler, söz konusu potansiyellerini bireyin diğer sosyal gruplara aidiyetine bir zarar vermeden gerçekleştirirler. Bu yüzden dinden doğan gruplar, kendilerini oluşturan evrensel dinlerin insan hayatının bütününe kapsama iddiasının bir uzantısı olarak büyük bir gayretle üyeleri için dinî olmayan konularda da belli davranış biçimleri oluşturmaya yönelirler. Çünkü geleneksel toplumdan ayrılmak suretiyle ortaya çıkan bir sırf dinî grubun en önemli özelliklerinden biri, kendilerine özgü kural ve davranışlarla üyelerine “farklı bir dünya görüşü” ve “yeni bir toplum düzeni” sunmasıdır.<sup>48</sup> Dinî gruplar, üyelerine sağladığı bu imkanın karşılığında onlara belli görev ve sorumluluklar da yükler. Çünkü her dinî grup, aynı zamanda üyelerinden belli davranış biçimleri bekleyen normatif bir sistemdir.<sup>49</sup>

Bir dinî grubun ruhunu, aynı inançları paylaşma ve aynı ibadetleri yapma oluşturur. Bu yüzden her dinî grup, dinin nasslarını açıklama gibi teorik, Tanrı’ya yakınlaşma ve ona bağlılığı pekiştirme gibi pratik amaçlara yönelik bir takım fikir ve düşüncelere sahiptir. Üyeleri arasında birlik, beraberlik ve kardeşliği tesis etme gibi önemli fonksiyonları yüklenen bu düşünsel söylem grubun gelişmesi için zorunlu olarak yenilenmek ve yeni şartlara uygun hale getirilmek durumundadır. Ancak bu aşamada farklı yorumların yapıldığı görülür. Özellikle kurucunun ölümüyle çeşitli protesto, itiraz ve hatta itizal hareketleri yaşanabilir ve belki de bölünmeler olabilir.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Wach, a.g.e., s.32-3

<sup>47</sup> Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. M.Aydın, Konya, Tekin Kitabevi, 1994, s.162

<sup>48</sup> Taplamacıoğlu, a.g.e., s.237

<sup>49</sup> Kehrler, a.g.e., s.68-70

<sup>50</sup> Dinî grupların doğuşuna etki eden faktörler olarak dinî ikaz, itiraz ve protestolar hakkında geniş bilgi için bkz. Wach, *Din Sosyolojisi*, s.167-204

Her grubun olduğu gibi dinî grupların da bir hedefi vardır. Üstelik her grubun ayırıcı vasfı, kabul edilen hedefin özelliğine dayanır. Dinî grupların ilk hedefleri kendi değerlerini korumak, şartlar elverirse bunları yaymak, davranış beklentilerinin gerçekleşmesini sağlamak ve bunu kontrol etmektir.<sup>51</sup> Ancak bu hedefler her zaman tam olarak gerçekleşme imkanı bulamayabilirler.

### ***b. Toplumsal Değişme***

Bir biçimden başka bir biçime geçiş sürecini ya da önceki durum veya davranıştan farklılaşma biçimini ifade eden değişme, evrensel bir olgu olup, düşünürler tarafından çok eskiden beri üzerinde durulan bir konudur. Ancak sosyolojik anlamda değişmenin açıklanması problemi. XIX. yüzyılda endüstri ihtilali ile birlikte gelişen hızlı sosyal hareketlilikler sonucunda önem kazanmıştır.<sup>52</sup> Özellikle iki dünya savaşı sonrasında toplumsal yapılarda meydana gelen değişmelerin neden olduğu sorunlar, sosyolojinin ilgi alanlarından biri olarak toplumsal değişme hakkında teorik ve deneysel araştırmaların önem kazanmasını sağlamıştır.<sup>53</sup> Günümüzde ise değişmeler, bütün insanları kapsayacak şekilde etkili ve hızlı olmaktadır. Bu durumu ifade için *sıkıştırılmış tarih* kavramı kullanılmaktadır.<sup>54</sup> Dolayısıyla toplumsal değişme olgusu, özellikle günümüz toplumlarının hayatında en önemli konulardan biri olması itibarıyla modern sosyolojinin odak noktasında yer almaktadır.

Her ne kadar değişme denildiği zaman modernleşme, yenileşme, ilerleme, kalkınma, gelişme gibi kavramlar akla geliyorsa da, toplumsal değişme bu kavramlardan belirgin farklarla ayrılır. Zira toplumsal değişme, bilimsel bir kavram olup, hiçbir yön ve değer yargısı ifade etmez. Oysa değer yargısı taşıyan ve belli bir amaca yönelik bir değişmeyi ifade eden ilerleme, gelişme ve kalkınma gibi ifadeler ekonomi ile ilgili kavramlardır. Evrim devrim, başkaldırı gibi siyasal ve kültürel deyimler de toplumsal değişmenin özel bir biçimleri olarak değerlendirilebilir. Genellikle az gelişmiş ülkelerin ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel bakımdan sanayileşmiş ülkelerin modelini temel alan bir değişme göstermeleri anlamında kullanılan modernleşme ve çağdaşlaşma kavramları ise, toplumsal

<sup>51</sup> Kehrer, a.g.e., s.52

<sup>52</sup> Söz konusu dönemde meydana gelen toplumsal hareketlilikler ve değişmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, Ankara, A.Ü.S.B.F., 1963, s.52

<sup>53</sup> Florida Üniversitesi Sosyoloji Kaynaklarını Karşılaştırmalı İnceleme Projesi Müdürü Hornell Hart, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1952-58 yılları arasında yayınlanmış yirmi beş kadar sosyoloji kaynağını incelemesi sonunda on iki konuda konsensüs sağlandığını, bunlardan birinin de "sosyal değişme" olduğunu görmüştür. Bkz. M. Ahmed ez-Za'bî, *et-Tegayyür'ül-İctimaî* (Sosyal Değişme), Beyrut, 1991, s.35

<sup>54</sup> Bkz. Zbigniew Brzezinski, *Kontrollden Çıkış Dnyaya*, çev. H.Menemencioğlu, İstanbul, T.İ.B., 1996, s.vii

değişmenin özel bir durumu veya görünümü olmaktadır. Toplumsal değişme kavramı ise, belli bir toplumsal gerçeği tüm değer yapılarından arınmış olarak ve özel durum veya görünümünün tümünü kapsayacak biçimde ifade eden nesnel bir kavramdır.<sup>55</sup>

Bir çok tanımları yapılmış olan toplum değişme kavramını, kısaca, farklı zaman dilimlerinde sosyal yapı unsurlarında ortaya çıkan nitelik ve nicelik farklılaşmaları olarak tanımlamak mümkündür. Toplumsal değişme denildiği zaman bu kavramın içine nüfus, yerleşim tarzı, eğitim, din gibi fizikî ve kültürel yapı özelliklerinin yanı sıra toplumsal kurumlar tarafından belirlenen toplumsal ilişkiler de girer. Nitekim sosyoloji alanında özellikle erken dönem çalışmalarının sanayi ülkelerinde demografik yükselmeler, aile ve sınıf yapılarındaki değişmeler ile hukuk ve din kurumlarındaki değişiklikler gibi sorunlarla ilgili olduğu görülmektedir.<sup>56</sup> Kabul edilen en yaygın şekliyle sosyal değişme, toplum yapısında ve bu yapının çeşitli fonksiyonlarında ve fertlerin oynadığı sosyal rollerde, yani toplumdaki ilişkiler sisteminde, toplumsal kurumlarda ve bireylerin davranışlarında meydana gelen değişmeler olarak tanımlanabilir.

Toplumsal değişmeyi açıklama gayreti içinde olan birçok sosyolog, değişmenin niteliği ve nedenleri hakkında farklı ölçütler kullandıkları için ortaya birbirinden çok farklı yaklaşımlar ve modeller çıkmıştır.<sup>57</sup> Ancak toplumsal değişmenin anlaşılması her şeyden önce onun oluşumuna etki eden faktörlerin tespitini zorunlu kılmaktadır. Zira toplum kompleks bir sistemdir ve bu yüzden toplumsal değişme faktörleri çok çeşitlidir. Bu çeşitliliğin içerisinde en belirgin olarak göze çarpanlar, fizikî çevre, biyoloji, teknoloji ve kültür faktörüdür. Bunlara kitle iletişim, demografi, din, ekonomi ve politik çatışma ve savaş faktörlerini de eklemek mümkündür.

### **c. Yeni Dinî Hareket**

Yeni dinî hareketler toplumsal hareketlerin özel bir türünü oluşturduğu için önce toplumsal hareket kavramının açıklanması yararlı olacaktır. Gerçek anlamda *toplumsal hareket* kavramını kullanabileceğimiz örgütlü ve kalıcı hareketlerin ilk oluşumu XIX. yüzyıla doğru gerçekleşmiştir. Zira bu yüzyılda bütün dünya toplumlarını etkileyen sanayileşme olgusuyla birlikte yaşanan hızlı sosyal değişme sürecinde bir çok toplumsal hareketin ortaya çıktığına şahit olunmuştur. Bu tür oluşumlar, toplumda “yeni bir hayat

<sup>55</sup> Bkz. Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, 4.b., Ankara, Murat-Adım Y., 1996, s.276-7; Krş. Tom Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Ü.Oskay, İstanbul, Beta Y., 1997, s.298-306

<sup>56</sup> Bottomore, a.g.e., s.306-7

<sup>57</sup> Toplumsal değişmeyi açıklamaya çalışan kuramlar hakkında bkz. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 4.b., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985 s.61-224

tarzı". "yeni bir model" ve "yeni bir dünya görüşü" oluşturmak; belirli sosyal kurumlarda bir değişmeye yol açmak veya tamamen yeni bir düzen yaratmak için girişilen çeşitli "kolektif eylemler" olarak bilinirler.<sup>58</sup>

Bu hareketlerin, özellikle 1950 sonrası dünya genelinde yeni tipleri ortaya çıkmıştır. Temel özellikleri özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve dayanışma olan ve öncelikli hedef olarak siyasal iktidarı, yani devlet iktidarını değil,<sup>59</sup> toplumsal iktidarı benimseyen bu hareketleri öncekilerden ayırmak için, bir kısım sosyologlar, "yeni toplumsal hareketler" kavramını kullanmaktadırlar ve bu çerçevede yeni paradigmlar geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.<sup>60</sup> Her ne kadar çok geniş bir yelpazeyi ifade etse de, bugün, yeni toplumsal hareketler denildiği zaman akla, geçtikleri süreç ve mevcut durumları ne olursa olsun, genellikle, feminizm, eşcinsel hareket, barış hareketi, çevre hareketi, yeşil hareket, nükleer karşıtı hareket, ırkçılık karşıtı hareket, etnik azınlık hareketi vd. gelmektedir. Günümüzde tatmin bulmayan toplumsal gereksinimlerin "yeni ifade biçimleri" olarak da tanımlanan ve kültüre atıfta bulunan özgürlük arayışları olarak ortaya çıktıkları gözlenen<sup>61</sup> bu hareketlerin, genelde, orta sınıfa mensup olanlar arasında rağbet görerek toplumsal taban buldukları bilinmektedir.<sup>62</sup>

Toplumsal hareketlerin özel bir türünü oluşturan "yeni dinî hareket" kavramı ise, tıpkı yeni toplumsal hareketler gibi, çoğu 1950'lerden sonra ortaya çıkan, 1970'lerden itibaren de yaygın bir ilgi görmeye başlayan ve söylemlerinde coşkun bir dinî, ruhî ve felsefî yaşantı vaat eden birbirinden farklı oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>63</sup> Genellikle kendinden önce gelen geleneksel dinî hareketlere gönderme yapılarak tanınan ve onlardan önemli ölçüde ayrılan bir dünya görüşü ve bir inançlar manzumesine ve karizmatik bir lidere sahip olan bu hareketler "muhafazakâr olmayan gruplar" olarak da isimlendirilmektedir.<sup>64</sup> Bununla birlikte yapı ve dış görünüm olarak ele alındığında ise, yeni

<sup>58</sup> Orhan Türkdoğan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi*, İstanbul, Birleşik Y., 1997, s.13; Krş. Günay, *Din Sosyolojisi*, s.24-5; Esmâ Durugönül, "Reislamizasyon Hareketlerinin Kuramsal Bir Çözümlemesi" *Sosyoloji Dergisi*, Ankara, A.Ü.D.T.C.F., 1996, s.80

<sup>59</sup> Devlet iktidarına talip olmamaları, "devletin ve varolan sistemin onlara yasakladığı ya da onların yasaklı duygusunu taşıdığı şeylerin tümüne yönelik arayış"larının, yani maddî ve manevî hedeflerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Onlar bu hedeflerine "ya devlet içinde ya onun yanından dolaşarak ya da onu aşarak ulaşmaya çalışmaktadırlar". Bkz. Andre G. Frank, "Yakın Tarihin Toplumsal Hareketleri", *Büyük Kargaşa* içinde, s.177

<sup>60</sup> Bkz. Claus Offe, "New Social Movements", *Social Research*, Vol 52, No 4, s.817-868

<sup>61</sup> Bkz. Alain Touraine, "Toplumsal Hareketler", *Yeni Sosyal Hareketler* içinde, s.35-51; Nilüfer Göle, "İslami Hareketler ve Postmodernizm", *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu*, İstanbul, 1995, s.110

<sup>62</sup> Bkz. David A. Snow, R. Machalek, "The Sociology of Conversion", *Annual Review Sociology*, X, 1984, s.181; John A. Hannigan, "The New Religious Movements and The New Social Movements Compared", *Review of Religious Research*, Vol 31, No 3, March 1990, s.252

<sup>63</sup> Bkz. Eileen Barker, *New Religious Movements*, London, HMSO Publications, 1992, s.9; Krş. Günay, a.g.e., s.439-463

<sup>64</sup> Bkz. Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, 2<sup>nd</sup> edition, California, 1990, s.352-4

dinî hareketleri, çağdaş dünyadaki özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırları kaldırma sebebi olarak kavramsallaştırmanın da mümkün olduğu belirtilmektedir.<sup>65</sup>

Yeni dinî hareketlerin yeni veya dinî olup olmadıkları yönündeki tartışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede onların, sanayileşmiş Batılı toplumlarda 1960'lı yıllarda, bilhassa gençlik arasında yaygın siyasal, kültürel protesto hareketlerinin dinsel formlar altında yeniden üretilmesiyle ortaya çıktığı ve aslında mezhep, tarikat, kült cemaati gibi dinî organizasyonların asırlar boyu çeşitli toplumlarda ve dinî gelenekler içerisinde mevcut olduğu, dolayısıyla yeni fenomenler olmadıkları belirtilmektedir.<sup>66</sup> Ancak bu hareketlerin “yeni” olarak nitelenmelerinin sebebi, hepsinin, “global bir olgu”<sup>67</sup> olarak, II. Dünya Savaşı sonrasında, yani yakın zamanda ortaya çıkmış olması; “dinî” olarak nitelenmesi ise, kendilerince bir dinî-felsefî dünya görüşüne, manevî aydınlanmaya, aşkın bilgiye ve kendini gerçekleştirilmeye ulaştıran yollar ya da hayatın anlamı, eşyanın tabiatı gibi en temel sorulara bazı cevaplar önermeleri sebebiyledir.<sup>68</sup>

Yeni dinî hareketlerin analizini yaparken öncelikle belirtilmesi gereken husus, söz konusu oluşumlarla değişim süreci arasında yakın bir ilişkinin olmasıdır. Gerçekten de söz konusu hareketlerin ortaya çıkışı modern çağın hızlı, derin ve geniş toplumsal değişimleriyle eş zamanlıdır. Nitekim söz konusu hareketlere yönelik yapılan araştırmalardan elde edilen veriler, bu tür akımların toplumsal değişimin hızlı, modernleşme, şehirleşme ve sekülerleşme eğiliminin güçlü, sosyal, ekonomik ve siyasal ilişkilerin yoğun olduğu yerlerde daha fazla yayıldığını göstermektedir.<sup>69</sup> Zira XIX. yüzyıldan itibaren başlayan ve etkisini arttırarak bütün dünyayı kuşatan hızlı değişmelerin etkisiyle geleneksel norm ve değerleri altüst etmeye başlamıştır. Ahlaki belirsizlik, kültürel karmaşa, yapısal farklılaşmanın yarattığı karmaşık bir ortamda egoizm ve ferdiyetçiliğin yaygınlaşması, yalnızlık duygusu, dünyanın aşırı materyalist ve gayr-i şahsi olarak algılanışı gibi nedenler bu tür dinî grupların doğup gelişmeleri için uygun şartları hazırlamışlardır. Yaşanan hızlı değişmelerin etkisi sadece dinî, ahlakî alanla sınırlı kalmamış; başta sosyal, ekonomik ve siyasal olmak üzere bireylerin hayatlarının çeşitli alanlarında mutlak veya göreceli bir takım yoksunlukların meydana gelmesine de yol açmıştır. Formal sosyal kurumlar tarafından giderilemeyen bu yoksunlukların, netice itibariyle, inançlara daha fazla

<sup>65</sup> Hannigan, a.g.m., s.254

<sup>66</sup> Bu tartışmalar hakkında bkz. Bodur, a.g.t., s.4-5

<sup>67</sup> Harold Turner, “A Global Phenomenon”, *New Religious Movements and The Church*, (ed. A.R. Brockway and J.P. Rajashekar), Geneva, 1987, s.3-15

<sup>68</sup> Barker, a.g.e., s.145

<sup>69</sup> Bkz. James A. Beckford (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London, Sage Publications/Unesco, 1986; Harold Fallding, *The Sociology of Religion*, Canada, McGraw-Hill Ryerson Limited, 1974; Türkdogan, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, s.365-392; John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Colorado, Westview Press, 1982

sarılma sonucunu doğurduğu, bunun da, “modern toplumda dinin başlıca ilgi alanının özel hayat alanı olduğu” şeklindeki sayılıtlara meydan okuyan yeni bir takım dinî hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.<sup>70</sup> Çünkü bu hareketler, geliştirdikleri yeni dayanışma biçimleri ile, sözgelimi kollamacılık ilişkileriyle, adeta bir “sosyal güvenlik mekanizması” fonksiyonu görerek sosyo-ekonomik problemler karşısında insanlara bir “sığınak” sağlamakta; ayrıca “sarıcı ve teselli edici” fonksiyonları sayesinde de sosyal, kültürel ve ekonomik yönden ihmal edilmiş, hayal kırıklığına uğramış, üstelik siyasi alanda da temsil imkanı bulamamış kitleleri saflarında toplamak suretiyle onlara seslerini duyurabilecekleri bir platform olmaktadır. Bir diğer ifadeyle, bu hareketlerin, yeni roller ve yeni deneyimler sunmak ve böylece yaşanmış olan olayların olumsuz etkilerini kaldırmak amacıyla üyelerini yeniden toplumsallaştırma, bir anlamda rehabilite etme suretiyle “dinî ve psikolojik tatmin ve huzur kaynağı” durumunda oldukları söylenebilir. O halde bu tür dini grupların doğuşunda toplumsal değişimin, sekülerleşmenin, marjinalliğin ve göreceli mahrumiyetin hayli etkin olduğu söylenebilir.

Yeni ve farklı bir tarzda ortaya çıktıkları için söz konusu hareketlerin toplumdaki yaygın din anlayışının bir yansıması olan reşmî-dinî kurum ve makamlara karşı tepkisel ve hatta saldırgan bir tavır içinde olduğu, bu noktada üyelerinin de rasyonel düşünce ve analizlerden ziyade irrasyonel bir tarzda hareket ettiklerine dair yaygın bir kanaat vardır. Her ne kadar bu yönde bir takım bulgular olsa da, yeni dinî hareketlerin üyelerinin toplumda olağan kabul edilenden daha ahlakî ve daha manevî yaşantılara varmaya çalıştıkları hususu da göz ardı edilmemelidir. Gerçekten de bu akımların en önemli özelliği, daha yoğun manevî bir yaşantıyı ön plana çıkarmaları ve bunun en kestirme yolunu, kutsalın doğrudan tecrübesini sunmalarıdır.<sup>71</sup> Ancak bu hareketlerin, üyelerinin sadece dinî-mistik boyutta manevî ihtiyaçlarını karşılamakla kalmadıkları, sosyal alanda da pek çok fonksiyon üstlendikleri ve bunların öncekilere göre daha ön planda olduğu görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu hareketlerin, toplumun moral entegrasyonunda önemli katkıları olabileceği yönündeki iddialara itibar edilmediği gibi, bu tür hareketlerin sekülerizasyon sürecine engel olamayacağı; dolayısıyla bunların seküler toplum karşısında geçici karşı koyuşlardan başka bir şey olmadığı ve kısa sürede yok olacakları da belirtilmektedir.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Bkz. Barbara Hargrove, *The Sociology of Religion*, 2<sup>nd</sup> edition, Illinois, 1989, s.17. Değişim karşısında yoksunluk, statü kaybı ve adaletsizliğe uğrayan ve yeni düzene yabancılaşan kişilerin dinî gruplara yönelişi hakkında bkz. Ahmet N. Yücekök, *Dinin Siyasallaşması*, İstanbul, Afa Y., 1997, s.23-31

<sup>71</sup> Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982, s.131

<sup>72</sup> Bu konudaki tartışmalar hakkında bkz. Bodur, a.g.t., s.4-5

#### *d. Ara Form*

Ara form ya da tampon mekanizma kavramı, toplumsal değişim sürecinde ortaya çıkan yeni ilişkiler, değerler ve fonksiyonlar ile eskileri arasında bir köprü görevi gören ve böylece toplumun fonksiyonel bütünlüğünü sağlayan kurumları ifade etmektedir.

Bu kurumların ortaya çıkışını toplumun orta hızda bir değişme geçirmesine bağlayan Kıray'a göre, değişme çok yavaş ya da çok hızlı olursa tampon kurumlar ortaya çıkmayabilir. Çok yavaş olan değişme tampon kurumların fonksiyonuna ihtiyaç göstermez, çünkü çeşitli toplumsal yapı unsurları arasında büyük farklılıklar doğmaz. Öte yandan ani radikal teknolojik değişiklikler veya sel, yangın, deprem gibi kritik olayların ortaya çıktığı durumlarda ya da devrim gibi çok hızlı değişme zamanlarında tüm toplumsal yapı çok büyük ölçüde değiştiğinden evrim sırasındaki fonksiyonel bütünlüğün anlamı kalmaz. Toplumsal değişimin buhransız olmasını sağlayan ve aynı zamanda toplumsal çözülmenin önüne geçen tampon kurumlar, gerek bünye gerekse fonksiyon bakımından hem eski hem de yeni toplumsal yapı içindeki unsurlardan farklı nitelikleri vardır. Bu kurumlar toplumsal yapının çeşitli yönlerini birbirine bağlarlar. Bütünün bir parçası olarak, bütünleşmesi sağlanamayan yapı ve fonksiyonlar kaybolur, bunların yerini tampon kurumlar doldurur ve böylece toplumun orta hızda bir değişmede denge halinde kalması sağlanır.<sup>73</sup>

#### *e. Kollamacılık*

Kollamacılık, genel olarak hızlı bir değişim süreci yaşayan ve tam bir bölgesel denetim arzulanmasına rağmen kaynak eksikliği gibi temel sorunlar nedeniyle görece özerk alanlarda tam ve doğrudan entegrasyonun sağlanmasında bir gecikmenin yaşandığı toplumlarda görülen bir ilişki biçimidir.<sup>74</sup> Bir diğer ifadeyle, toplumsal ve ekonomik alanda yaşanan hızlı değişim nedeniyle, özellikle büyük yerleşim birimlerinde ortaya çıkan sosyal güvensizlik ortamında görülen patronaj, ikili bir ilişkidir; bir tarafta koruyan ve kollayan olarak "hâmi" (patron), diğer tarafta "kollanan" (client). Bu ikili ilişki aynı zamanda dikeydir, yani her biri kendisinden daha iyi ya da kötü konumda biri ile müttefik olmayı faydalı bulan ve statü, güç veya kaynak bakımından eşit olmayan, farklı sosyo-ekonomik statüdeki bireyler arasında oluşan anlaşmalardır. İkili ve yüz yüze olan bu ilişkide her iki taraf için de beklentiler kişisel ve karşılıklıdır. Adalet ve yardım dağıtıcısı olan hâmi, koruyucudur, cömerttir ve müşfiktir. Kollanan kişiden beklenense, mutlak sadâkat ve itaattir.

<sup>73</sup> Kıray, Ereğli, s.15-7

<sup>74</sup> Bu ilişki biçimini, Türkiye'de uzun süre iktidar olmuş bir siyasî parti bağlamında değerlendiren bir çalışma için bkz. Ayşe G. Ayata, CHP (Örgüt ve İdeoloji), çv. B.Tarhan, N.Tarhan, Ankara, Gündoğan Y., 1992

Öte yandan taraflar arasında yasal bir bağlayıcılığın olmadığı böylesi bir ilişki, bazı durumlarda yasalara aykırı da olabilmektedir. Anlaşılan taraflar arasında informal ahlâkî değerler geçerlidir ve ilişkiler çoğu kez tartışılabilir olsa da gönüllüdür veya en azından ilişkinin ideolojisi onun gönüllü olduğunu göstermektedir. İnsanların gönüllü olarak böyle bir ilişkiye girmesinde en önemli etken, “kaynakların sınırlılığı”dır. Bu bağlamda kollamacılık, sınırlı kaynaklardan faydalanmanın ve bu kaynakların daha iyi toplumsal konumdakiler tarafından daha aşağı konumdakilere öncelikli dağılımını sağlamanın bir yolu olmaktadır. Böyle bir kaynak transferinde kollayan ya kaynakların bizzat sahibidir ya da kaynakların sahibi (genelde devlet) ile kolladığı kişiler arasında “aracı” rolü oynamaktadır. Bu nedenle iyiliklerin karşılıklı olması ilkesi kanalıyla bir taraftan kolladığı kişilerden itaat ve sadâkat görürken, diğer taraftan da devletle ilişkilerini sıcak tutan hâmi, kendisine dinî, siyasî ve ekonomik anlamda bir güç temeli oluşturmaktadır. Dolayısıyla hâminin, bu işten dinî ve siyasî avantajların yanında ekonomik yarar da sağladığı ve gayri menkullerinin dışında her zaman yanında nakit parası veya döviz, altın gibi her an paraya çevrilebilir menkul mal varlığı bulunduğunu belirten Ayata’ya göre, “kollamacılıkta dinî ve siyasal güç ile ekonomik çıkar iç içe geçmiş durumdadır.”<sup>75</sup> Anlaşmayı bozma olasılığı her zaman mevcut olmasına rağmen iki tarafın işbirliğiyle, en azından hâmi ve adamının hayatı boyunca devam edecek şekilde sağlamlaştırılan böyle bir ilişki, genellikle erkek çocuklar, yoksa damatlar tarafından devralınmaktadır.

Belirtilmesi gereken bir husus da, demokratikleşme ve modernleşme sürecine girilmesiyle birlikte kollamacılığın, yerini kırsal bölgelerde aracılığa, kentsel alanlarda yatay katılım biçimlerine bırakmış olmasıdır. Yatay katılım kanalları arasında meslekî kuruluşlar, sendikalar, sosyal yardımlaşma vakıfları, dinî gruplar ile diğer çıkar gruplarını saymak mümkündür.

### *f. Sivil Toplum*

Batı düşünce tarihi içinde üretilen sivil toplum kavramının kökü, her ne kadar XV. yüzyıla kadar uzansa da asıl olarak XVIII. yüzyıldan itibaren yeni bir eksen kazanarak kavramlaştığı görülmektedir.<sup>76</sup> Sözlük anlamı “yurttaşlar toplumu” olup, yurttaşlar arasında gerçekleşen sosyal ilişkilere ve iletişime atıf yapan bu kavram, toplum halinde yaşamının imkanını anlamaya yönelik “analitik bir araç” olarak da değerlendirilmektedir.<sup>77</sup> Sivil toplumu tanımlarken bireyin özgürlüğü, özgür irade ve sorumluluk bilinci gibi kavramlara

<sup>75</sup> Ayata, a.g.e., s.27-8

<sup>76</sup> Kavramın tarihî gelişimi için bkz. Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim, 1990, s.9-24; John Keane (ed.), *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar*, çev. E.Akın, A.Bora, A.Çiğdem, L.Köker, M.Küçük, A.Nur, İstanbul, Ayrıntı Y., 1993, s.47-87

<sup>77</sup> Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum, ve İslam*, s.15

vurgu yapan Vergin'e göre, sivil toplum, insanların kendi iradeleriyle ortak idealler ve çıkarlar etrafında bir araya gelerek örgütlenmek suretiyle oluşturdukları "yeni bir toplumsal ilişkiler ağı" ya da "bireye seçme şansı veren ve sorumluluk üstlenmesini gerektiren bir ilişkiler bütünü"dür.<sup>78</sup>

İnsan topluluklarının hiç bir güç tarafından zorlanmaksızın içinde hareket edebilecekleri, kendini belirleyebilecekleri alanın adı olarak da tanımlanan sivil toplum, Hegel'in ifadesiyle, "salt ihtiyaç üzerine kurulmuş toplumsal birimdir." Ancak bu noktada tarih, insanların egoistliklerinin oluşturduğu çıkarlar sistemini düzenleyen tarafsız bir güce duyulan ihtiyaca cevap olarak "devlet"i çıkarmıştır. Dolayısıyla devletin olmadığı yerde sivil toplumdan bahsetmek mümkün değildir. Anlaşılan sivil toplum ile devlet ayrılmaz bir bütünlük içinde olup, birbirini tamamlayan iki olgudur. Ancak bu noktada "devlet ile birey arasındaki ara alan"<sup>79</sup> olan sivil toplumu, dar anlamda devletin ve ekonomik sürecin dışında kalan toplumsal hayatın tümüyle özdeşleştirme ya da birbirinin karşıtı gibi gösterme şeklindeki yaklaşımlara dikkat edilmelidir. Zira katı bir devlet-toplum karşıtlığının, insanları sivil topluma değil, "doğal yaşam hali"ne götüreceği açıktır. Aslında devlet hem sivil toplumu kendi bünyesinde toplar hem de sivil toplum içinde bir alan işgal eder. Devlet, içinde hareket edilecek alanın çerçevesini belirler ve özerk grup örgütlenmesine ait etkinliklerin kurallarını düzenler. Bu itibarla sivil toplum, devleti dışlamadığı gibi, bir anlamda devletin düzenleyici olma fonksiyonuna muhtaçtır denebilir. Ancak bu fonksiyonunun daha sağlıklı işlemesi veya denetimi için de sivil toplumun güçlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bir diğer ifadeyle, "sivil toplumda devlet, hukuk devletidir ve birey içindir. Aynı şekilde devlet, toplumu değil, toplum devleti denetler."<sup>80</sup>

### *g. Sivil İtaatsizlik*

İlk defa 1848 yılında Amerika'da Henry David Thoreau tarafından kullanılan bu kavram, 1980'li yıllarda Avrupa'da yoğun tartışmalara konu olmuş, son yıllarda da Türkiye'de kullanılmaya başlanmış ve çeviri ağırlıklı bir literatür ortaya çıkmıştır.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Nur Vergin, "Demokrasi ve Sivil Toplum", *Yeni Türkiye*, Yıl 1, Sayı 1, Kasım-Aralık 1994, s.10

<sup>79</sup> İlkay Sunar, "Sivil Toplum ve İslamiyet", *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, (eds. E.Özdalga, S.Persson), çev. A.Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Y., 1999, s.11-21

<sup>80</sup> Aytül Kasapoğlu, "Din Siyaset İlişkisi", *Sosyoloji Dergisi*, Ankara, A.Ü.D.T.C.F., 1996, s.116

<sup>81</sup> Henry D. Thoreau, *Haksız Yönetime Karşı*, çev. V.Günyol, İstanbul, 1963; R.B.Downs, "Devlete Karşı Feri", *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*, çev. E.Güngör, 4.b., İstanbul, Ötüken, 1997, s.93-106; H.Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, İstanbul, Afa Y., 1994; H.Arendt, R.Dworkin, J.Habermas, J.Galtung, M.L.King, J.Rawls, H.Saner, H.D.Thoreau, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, çev. Y.Coşar, İstanbul, Ayrıntı, 1997; H.D.Thoreau & M.H. Gandhi, *Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş*, çev. C.H.Arslan ve F.Ünsal, Ankara, Vadi Y., 1997

Kavram olarak haksızlıklara karşı bütün yasal yolların tükendiği noktada kamu vicdanına çağrıyı amaçlayan bir eylem türü olarak tanımlanan sivil itaatsizlik, aynı zamanda haksızlıklara karşı çıkma, yalan söylememe, sözün yerine getirilmesi gibi ahlakî ilkeleri geçerli kılma çabası olarak da değerlendirilmektedir. Sistemin geneline değil, tekil haksızlıklara yönelik olup alenîdir. Ayrıca eylemin başında söylenenlere riayet edildiği için hesaplanabilirlik özelliği taşıması nedeniyle haksızlıklarla ilgili çifte standart kullanılmaz. Şiddet içermeyen, mevcut yasal yollar tükendikten sonra başvurmak zorunda kalınan, bu nedenle yasadışı, ama meşru bir eylem biçimidir.<sup>82</sup>

Bir diğer ifadeyle, sivil itaatsizlik, kamuya açık, üçüncü kişilerin daha üstün bir hakkını çiğnemeyen ve fakat yasalara aykırı “barışçıl protesto” eylemlerini nitelemeye kullanılan bir kavramdır.<sup>83</sup> Bazı siyaset bilimcilerine göre ise, hem demokrasinin hem de liberalizmin “turnusu kağıdı” olarak nitelendirilmektedir.<sup>84</sup>



<sup>82</sup> Özellikleri için bkz. Yakup Coşar, “Önsöz”, **Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik** içinde, s.9-15

<sup>83</sup> Ökçesiz, a.g.e., s.130

<sup>84</sup> Bkz. Sarıbay, a.g.e, s.196-7

## I. BÖLÜM : “SÜLEYMANCILIK” DOĞUŞU VE EVRİMİ

### A. TARİHİ VE TOPLUMSAL ARKA PLAN

Son yıllarda Türkiye’de ortaya çıkan ve sayıları her geçen gün artan dinî oluşumları anlayabilmek için son derece elverişli bir arka plan sağlayan İslamî geleneğin, yani tarihî sürecin bilinmesi gerekmektedir. Bu itibarla “Süleymancılık” olgusunun yapısı, özellikleri ve fonksiyonlarına geçmeden önce onun hangi sosyal, kültürel ve tarihî şartlar altında ortaya çıktığına, kurucusunun hayatına ve bugüne gelinceye kadar hangi aşamalardan geçtiğine değinmek yararlı olacaktır.

#### 1. Tarihî Kökler

Bir tarikat olup olmadığı sürekli tartışılan “Süleymancılık” hakkında değerlendirmede bulunanlar arasında bir kesim, onu sünnî tarikatlardan biri olarak ele alırken,<sup>85</sup> diğer bir kesim de, onun bağımsız bir tarikat olmadığı, dinî bir grup veya hareket olduğu kanaatindedir.<sup>86</sup> Böyle bir tartışmaya bizzat grubun kendi yapısının neden olduğu söylenebilir. Çünkü “Süleymancılık”, genel olarak İslam dünyasında, özel olarak da Türkiye’de yaygın ve güçlü bir tarikat olan Nakşibendî gelenek içerisinde yer aldığı için, klasik tarikat yapılanmasında gözlenen bir takım özellikleri taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle, bir mistik hareket gibi ferdin manevî kurtuluşunu öne çıkaran bir boyutu olduğu söylenebilir. Diğer yandan da son yıllarda Batı’da ortaya çıkan yeni dinî hareketler gibi, modern araç ve yöntemleri kullanmak suretiyle bir takım sosyo-kültürel fonksiyonlar üstlenmiş olduğu görülmektedir. Anlaşılan “Süleymancılık” çok yönlü ve çok boyutlu bir görünüm sergilemektedir. Dolayısıyla onun boyutlarının doğru bir şekilde anlaşılması ve daha sağlıklı bir değerlendirme yapılabilmesi için tasavvuf ve tarikat olgusu hakkında kısa açıklamalarda bulunduktan sonra bu olguların tarihî gelişimlerine değinmek yerinde olacaktır.

<sup>85</sup> Bkz. Türkiye’de İslamcı Akımlar, çv. Y.Polat, İstanbul, Beyan Y., 1990, s.73; Sitembölükbaşı, a.g.e., s.128; Meydan Larousse, C.11, s.643 (Sabah Y., C.18, 1992, s.389); Çeşitli resmî raporlar

<sup>86</sup> Bkz. Ethem R.Fırlı, Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi, İstanbul, Tercüman Y., 1987, s.10 (Yazar, burada Nurcu, Süleymancı ve Işıkçı gruplardan bahsederken, “aslı tarifi içinde ve ilmî ölçülere göre birer tarikat olmadıkları halde kavram kargaşasından dolayı sanki birer tarikat gibi zikredilen akımlar” ifadesini kullanır ve “zaten kendileri de haklı olarak tarikat olmadıklarını belirtiyorlar” der.); Mardin, Türkiye’de Din ve Siyaset, s.103; Hanns Thomä-Venske, “Islamic Cultural Centers”, Modern Islamic World, John Esposito (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 1995, s.307; Büyük Larousse, C.21, s.10912, İstanbul, Milliyet, t.y.; Ana Britanica, C.28, İstanbul, Hürriyet Y., t.y., s.437

XIII ve XI. yüzyıllar arasında yaşamış ilk devir sufilerin yapmış olduğu tanımlardan<sup>87</sup> anlaşıldığına göre, tasavvuf, insanın nefsi (özbenliği) ve dünya ile ilgisini kesme ve böylece Allah ile daha yoğun temasa geçme amacıyla yapılan faaliyetleri ifade etmektedir. Kuran'da da geçen, ancak farklı anlamlarda kullanılan "nefs" kavramı<sup>88</sup> etrafında odaklanan bu tanımların hepsinin bulunduğu ortak payda, nefsi yenmek suretiyle manevî kirlerden arındırarak insandaki ruhî kuvvetleri harekete geçirme ve böylece Allah'a yaklaşma, hatta kavuşma olmaktadır, yani tasavvufi söylemle "seyri ilallah"tır. Ancak tabii ihtiyaçlarının bir kısmını belli süreler içinde terk eden sufînin bu davranışı nefse eziyet ve acı vermek, nefse zulmetmek şeklinde değerlendirilmişse de, sufîlere göre bu, nefsi kontrol altına almak amacıyla yapılan ve onun esaretinden kurtulmayı ve Allah'a yaklaşmayı temin eden bir metot konumundadır. Zira sufî, "mikrokozmoz"dan, yani insandan ya da "kendini tanımak"tan "makrokozmoz"a, yani Allah'a ya da "Rabbini tanıma"ya geçmek istemektedir. Bu durum, haliyle, kendinde o zamana kadar gerçekleşmeyen yeni hâl veya hallerin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır.

Günümüzde ise tasavvufî hayat denildiğinde, daha yoğun manevî bir yaşantı amacıyla örnek kişilerin otoritesine, karizmasına saygı duyarak kendilerini özgür irade ve seçimleriyle onların irade ve kontrolüne teslim eden ve dünya görüşlerini onların öğretileri ışığında oluşturan ve dolayısıyla olayları onların öğretisi süzgecinden algılayıp yorumlayan insanların bir araya gelerek oluşturduğu dinî topluluklar ve burada yaşanan dinselikle aklı gelmektedir.

Birbirinden farklı tanımlar yapılmasında, tasavvufun "özel" bir durum olmasının yanı sıra tarihî süreçte çeşitli kültürlerle etkilenecek çok farklı görünüm almış olmasının da etkili olduğu söylenebilir.<sup>89</sup> Bu nedenle onun, günümüze gelinceye kadar geçirdiği evrimi daha iyi görebilmek için tarihî gelişimine ve bu gelişim içinde yüklendiği fonksiyonlara bakmamız yararlı olacaktır.

"Sosyolojinin öncülü" olarak bilinen İbn-i Haldun, İslam'ın doğuşunda, Hz. Peygamber, hatta ilk halifeler zamanında gerek giyim gerek dinî amel yönünden temayüz edecek herhangi bir davranış olmadığını, yani tasavvuf diye bir şeyin olmadığını, bunun daha sonra ortaya çıktığını belirtmektedir.<sup>90</sup> Gerçekten de VIII. asırdan itibaren "dünyanın muhtelif mahallerinde yüzyıllardan beri kendi hars ve ananeleri ile yaşayan çeşitli milletler

<sup>87</sup> Bu tanımlar için bkz. Ethem Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", A.Ü.İ.F.D., C.XXIX, 1987, s.387-406

<sup>88</sup> Bu kavramın farklı anlamları için bkz. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara, A.Ü.İ.F., 1986, s.37-45

<sup>89</sup> Bu durumu tasavvuf literatüründe en iyi ifade eden söz şudur: "Dünyadaki insan sayısınca Allah'a yol vardır." Bkz. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 2.b., İstanbul, Ötüken Y., 1987, s.191

<sup>90</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z.Kadiri Ugan, İstanbul, M.E.B., 1986, C.II, s.555

İslamiyet dairesine girince en esaslı noktalarda bile bir çok farklar meydana gelme"ye başlamıştır.<sup>91</sup> Bir diğer ifadeyle, "hicretin ikinci yüzyılında ve ondan sonra dünyaya ve servetine rağbet genel bir hal aldıktan sonra ömürlerini ibadete tahsis eden" mutasavvıflar ortaya çıkmıştır.<sup>92</sup> Ancak genel bir adlandırmayla kendilerine nüssak, zühhâd, abidûn, bekkâûn, ve kussas denilen ve dünya malına önem vermeyerek Allah'a yönelen, O'nu düşünen ve anan, O'na tevekkül eden ve O'na karşı gelmekten korkarak ağlayan, dolayısıyla teessürî heyecan duygusuyla karakterize olan bu toplumsal kategoriler, öyle sanıldığı kadar yaygın ve organize gruplar olmayıp, daha ziyade *reaksiyon tavrı hüviyeti taşıyan mistik protesto hareketleri* olarak tanımlanmaktadır.<sup>93</sup>

Sufiliğin ilk olarak IX. yüzyılda Bağdat'ta öğretilmeye başlandığı bilinmektedir. Mensuplarını Allah ile doğrudan temasa geçirdiğini söyleyen sufiliğin bu iddialı görüşünü ulemanın, sürekli şüpheyile karşılaşmış ve karşı çıkmış olduğu bilinmektedir.<sup>94</sup> Ancak ileri sürdüğü idealin cazibesi çok güçlü olduğu için kendine özgü düşünce yapısı, uygulamaları ve örgütlenmesiyle "din içinde din" şeklinde algılanmaya başlanan Sufilik, bu idealin gerçekleşmesi için sistemli ve somut bir metot sunmuştur. Buna göre mürit, beşerî tabiatından sıyrılarak "ilahî bir hâl"e ulaşınca kadar makamdan makama iletilmekteydi. Samimi olarak açıklanan yüksek ideallere ve ahlak kurallarına rağmen tasavvufî hareketin liderleri zamanla "Allah'a varma" idealinin zorunlu olarak içerdiği tehlikelere karşı daha az hassasiyet gösterdikleri için bazı uyarıcı sesler tasavvufun dayanılmaz cazibesi karşısında duyulmaz olmuştu. Nihayet Sünnî İslam, XIV. yüzyıldan sonra teslim olmuş ve böylece tasavvuf zaferini ilan etmiştir.<sup>95</sup>

XV. yüzyıldan itibaren kurulu düzenin bir parçası haline gelen tasavvufun zamanla bu şekilde yaygınlık kazanarak kurumsallaşmasıyla birlikte pek çok ekolün ortaya çıktığı ve bunların tümünü ifade için de "*tarikât*" kavramının kullanılmaya başlandığı görülür.<sup>96</sup> Öte yandan kitabî bir eğitimin olmadığı yerlerde "bazı Kuran ayetlerinin Sufilik açısından yorumlanarak şeyhlere kerametler atfedilmesi" ve bu kerametlerin çoğunun, belli bir velînin veya onun adına nispet edilen bir tarikatın itibarını arttırmak için şuurulu olarak imal edilen "efsanevî hikayeler" ve "uydurma silsile"lerle desteklenmesi<sup>97</sup> suretiyle tarikatların hızlı bir şekilde yayılma sürecine girdiği bilinmektedir. Bu süreç içerisinde tasavvufun, zamanla, bir

<sup>91</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 8.b., Ankara, 1993, s.14-5

<sup>92</sup> İbn Haldun, a.g.e., s.541

<sup>93</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.86-7; Krş. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s.23

<sup>94</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., s.210. Sünnî ulemanın reddettiği görüşler arasında niyetin amelden, itaatın ibadetten üstün olması ile sünnetin farza tercih edilmesi de yer almaktadır. Bkz. Louis Massignon, "*Tarikât*", İ.A., M.E.B., C.12/1, s.27

<sup>95</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., s.209-210

<sup>96</sup> Massignon, a.g.m., s.1-3

<sup>97</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., s.221-5

felsefe ve düşünce sistemi halini almaya başlamasıyla yabancı tesirlerin etkisine maruz kaldığı görülmektedir.<sup>98</sup> Anlaşılan başlangıçta “*bireysel ve marjinal bir zühhd hareketi*” şeklinde başlayan tasavvuf, giderek “*entelektüel bir seçkin hareketi*” görünümüne bürünmüş ve nihayet sistemleşerek kişi ile Allah arasında doğrudan bağlantı kurmayı amaçlayan “*teozofik Sufilik*” şeklini almıştır.<sup>99</sup>

XI. yüzyılda siyasi hakimiyetin Selçuklu Türklerinin eline geçmesiyle sufiliğin Anadolu’ya girdiğini ve yeni bir dönemin başladığını görmekteyiz. Bu dönemde bir yandan Haçlı seferlerinden mustarip olan yerli halk ile Moğol istilâsının etkisi altında batıya göç eden Türkmen aşiretleri arasında, diğer yandan Türkmen aşiretlerinin kendi aralarında birleşme ve kaynaşma sağlanmasında dervişlerin, yani tasavvufun birinci derece rol oynadığı görülmektedir. Anlaşılan onların getirdiği sevgi, kardeşlik ve sosyal adalet anlayışı Anadolu’daki bütünleşmeyi güçlendirmiştir. Böylece Sufilik, engin bir hoşgörü anlayışı içerisinde Anadolu’daki hristiyan kültür ile karşılıklı alış-verişe girmek suretiyle oluşan veliler ve kutsal mekanlar kültü çerçevesinde bir “ortak yaşama”yı (sembiyoz) gerçekleştirmeyi başarmıştır.<sup>100</sup> Anadolu’da özellikle Türkler arasında yatkın bir psikolojik zemin bularak süratle yayılan ve genellikle sünnî çizgide yer alan tarikatların,<sup>101</sup> Türk kültüründe ayrı bir yeri olduğu, bunda da en büyük payın İslam dinini Türk millî kültüründen alınan unsurlarla sufîyâne bir biçimde yorumlayan Hoca Ahmed Yesevî’ye (ö. 1167) ait olduğu söylenebilir. Bu bağlamda özellikle XII. yüzyıldan itibaren müslüman Türklerin hayatında önemli bir yer edindiği görülen tarikatların halkın sadece manevî ihtiyaçlarını gidermekle kalmadığı, aynı zamanda başka bir çok fonksiyonlar da üstlenmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>102</sup> Dolayısıyla Sufilik, Türk kültürü ile çok sıkı etkileşime girmiş ve Türklerin önceki kültürleriyle yeni bir sentez oluşturmuş olması nedeniyle Anadolu’da hayat bulan müslüman Türk kültürünün “mistik bir hüviyet”le tanımlanmasına yol açmıştır.<sup>103</sup>

Anadolu’da şekillenen müslüman Türk toplumunun yapısına bakıldığında devletle birey arasında “ikincil” ya da “aracı” kurumların, bir diğer ifadeyle “sivil toplum”

<sup>98</sup> Tartışılabilir ölçülerde olsa da Yeni-Eflatunculuk, Hristiyan mistisizmi, İsrailiyyat, Hind ve Uzakdoğu unsurlarının İslam tasavvufuna etkilerinin genişçe bir tartışması için bkz. **Güngör, İslam Tasavvufunun Meseleleri**, s.25-95

<sup>99</sup> **Günay, Ecer**, a.g.e., s.124

<sup>100</sup> **Günay, Ecer**, a.g.e., s.158-9, 183

<sup>101</sup> Türklerin İslam’ı kabul etmesiyle birlikte kurdukları bütün devletler (Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Osmanlılar) esas itibarıyla Ehl-i sünnet yolunda yürümüştür. Bkz. Hüseyin G. **Yurdaydın**, “*Türkiye’nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış*”, **A.Ü.İ.F.D.**, C.IX, 1962, s.109-120

<sup>102</sup> Osmanlı’da tarikatların üstlenmiş olduğu fonksiyonlar için bkz. Hülya **Küçük**, “*Osmanlılarda Tarikatların Fonksiyonları*”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 45, Mart Nisan 1997, s.83

<sup>103</sup> Bu hususu ifade için Erol Güngör şöyle bir ifade kullanır: “Evliyası olmayan yerde Türk yok demektir.” Bkz. **Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, s.150-1

anlayışının pek oluşmadığı görülür.<sup>104</sup> Böyle bir sosyo-kültürel yapıda toplumun hemen her alanına nüfuz etmeye çalışan tarikatlar birer “ara form” olarak çalışma, ekonomi, eğitim, sanat, musikî, siyaset, askerlik ve hatta sağlık gibi toplumsal alanlara yönelmişlerdir. Bu çerçevede Şerif Mardin’in de isabetle belirttiği gibi, tarikatların en aşağı üç fonksiyonu olmuştur; öncelikle “bir eğitim merkezi” olarak insanların resmî ulemanın verdiğiinden daha farklı bir dünya görüşü ve kimlik edinmesini mümkün kılmışlar ve böylece, özellikle ikincil yapıların yokluğunda, zaman zaman set çekilmek istenen “toplumsal seyyâliyet”in sağlanmasını kolaylaştırmışlar. ayrıca desteksiz ve güvensiz basit halk tabakalarının üstten (ümera ve kapıkullarından) gelebilecek haksızlık ve zorbalığa karşı tepki ve protestolarını gösterebilecekleri “direnc noktası” oluşturulmasında önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir.<sup>105</sup> Dolayısıyla tasavvuf ve tarikatların toplumsal farklılaşma, işbölümü ve uzmanlaşmanın çok fazla gelişmediği, bu bakımdan din ve siyasetin büyük ölçüde birleştirildiği, “sınırları nisbeten belirsiz ümmet tipi bir toplum”da hiçbir zaman sırf dinî oluşumlar olarak kalmadıkları, aynı zamanda toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal alanda önemli “tamamlayıcı fonksiyonlar” üstlendikleri ve böylece toplumsal yapı ve bütünleşmenin pekiştirilmesine katkıda bulunmuş oldukları görülmektedir.<sup>106</sup>

Üstlenmiş oldukları çeşitli fonksiyonlarla çok boyutlu bir görünüm arz eden ve özellikle XII. yüzyıldan itibaren halk düzeyinde belli bir kabul gören tarikatların pek çoğunun, en parlak dönemini XII ve XVI. yüzyıllar arası Osmanlı’nın kuruluş ve yükselme dönemlerinde yaşamış olduğu bilinmektedir. Bu tarikatlar arasında Bahaüddin Nakşibendî’nin (ö.1389) Türkistan’da kurduğu ve adına izafeten Nakşibendîlik olarak anılan tarikat, üzerinde durulmaya değer bir konumdadır. Zira “Sünnî eğilimleri en güçlü sufi oluşum”<sup>107</sup> olarak kendini gösteren bu tarikatın, mistik eğilimine rağmen “halvet der encümen” (halk içinde olma) ilkesiyle dünyevî bir meyil de taşıdığı anlaşılmaktadır.<sup>108</sup> Bu yüzden “dinsel bir mistisizm” olmakla birlikte aksiyonu ön planda tutması nedeniyle Hint ve Hristiyan mistisizmlerinden farklı olan İslam tasavvufu hakkında kullanılan “bir aksiyon mistisizmi” veya “aksiyoner bir disiplin” nitelemelerinin<sup>109</sup> İslamî tarikatlar arasında Nakşîlik için daha geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira diğer tarikatlarda daha ziyade bireysel planda kalan bu aksiyon, Nakşîlerde toplumsal plana da yansımaktadır.

<sup>104</sup> Türk toplumunda bu boşluğa ilk dikkat çeken Şerif Mardin olmuştur. Bkz. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.80

<sup>105</sup> Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.70-1. Benzer bir tespit için bkz. Zurcher, a.g.e., s.278-9

<sup>106</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.171-2, 183-4

<sup>107</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.190

<sup>108</sup> “Kelîmât-ı Kutsiye” olarak anılan Nakşibendîliğin ilkeleri için bkz. Tahsin Yazıcı, “Nakşibend”, İ.A., M.E.B., C.9, s.52-4

<sup>109</sup> Bkz. Y. Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, İstanbul, Sidre Y., 1988, s.7

İlk önce Timur'un orduları ile Anadolu'ya geldikleri anlaşılan Nakşîlerin her zaman Saray'a yakın olma özelliklerini Osmanlı dönemine de taşımış oldukları görülmektedir. Bahaüddin Nakşibend'in müritlerinden olan ve Timur'un mürşidi olduğu söylenen Emir Kulal'ın oğlu, Yıldırım Bayezid'in damadı olan ünlü sufi Emir Sultan (ö.1429) ile başlayan Müceddidî Nakşîlerin en üst düzeyde Osmanlılara nüfuzu, bazı önde gelen Nakşibendîleri İstanbul'a davet eden Fatih Sultan Mehmet zamanında da (saltanatı 1415-1481) devam etmiştir. "Süleymancılar", üstatları Süleyman Hilmi Tunahan'ın cedit İdris Bey'in bu dönemde İstanbul'a geldiğini ve Fatih Sultan Mehmet tarafından kız kardeşi ile evlendirilerek Tuna'ya Han tayin edildiğini anlatırlar. Anlaşılan, Nakşibendîler o zamandan sonra Türk dinî hayatında önemli bir konum edinmişlerdir.<sup>110</sup> Nitekim Ahrar'ın halifelerinden olan Simavlı Molla Abdullah İlahî (ö.1491) ise, Orta Asya'da intisab ettiği Nakşibendî tarikatını, önce memleketinde, sonra da İstanbul'da kurduğu tekke ile Anadolu'da kurumlaştırmıştır. Öte yandan "Hurûfîlik" akımı da, ki etkileri Süleyman Hilmi Tunahan'da da görülmektedir,<sup>111</sup> yine Fatih zamanında yayılmaya ve hatta saraya nüfuz etmeye başlamışsa da takip ve tenkil edilmiş, müntesipleri de Bektaşîliğin içine nüfuz etmiştir. Bu dönemde idarenin Şîî, Batınî, Hurufî gibi akımlara karşı sert tutum takınmasıyla başta Nakşîlik olmak üzere Sünnîliğe önem veren tarikatların etkilerini arttırmaya başladığı bilinmektedir.

XVI. yüzyıldan itibaren dünya çapında meydana gelen değişimlere ayak uyduramayan Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkmaya başlayan siyasî ve ekonomik karışıklıklar ile toplumsal dengesizliklere paralel olarak dinî hayat da giderek kuralcı bir şekilcilik ve merasimcilikle karakterize olacak şekilde gelenekleşmeye ve bu arada medrese ile tekke arasında gerginlik baş göstermeye başlamıştır.<sup>112</sup> Dinî konuları bilimsel zihniyet ve analizden yoksun olarak şekilci ve yüzeysel bir tarzda ele alan katı ve aşırı muhafazakâr tutumun örnekleri arasında Hızır'ın sağ olup olmadığı, zikir, evliyaya saygı, kabir ziyareti, sema ve musikî, Hz. Peygamberin annesi ve babasının imanı, büyüklerin elini eteğini öpme, matematik tahsili ile tütün ve kahve içmenin meşruluğu gibi konular sayılabilir.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> Bkz. Şerif Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s.81; Krş Hamid Algar, "Nakşibendî Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış", çv. K.Özköse, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Mart Nisan 1997, s.131

<sup>111</sup> Bkz. Ali Erol, *Hatıratım*, Ankara, Ertu Matbaası, 1995, s.51-2, 63, 96

<sup>112</sup> Tekkeye yöneltilen eleştiriler arasında şekilcilik, merasimciliğin yanı sıra maddî menfaat temini, ahlakî tefessüh, hatta cinsel ahlaksızlık suçlamaları da yer almaktadır. Bkz. Öztürk, a.g.e., s.185-195

<sup>113</sup> Geniş bilgi için bkz. Yurdaydın, a.g.m., s.116-120

XIX. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'da yenileşme çabalarının arttığı görülmektedir. Bu çerçevede 1826 yılında tekkeleri ıslah amacıyla "Meşihat" adı altında bütün din görevlilerinin bağlı olacağı merkezî ve bürokratik bir daire kuran<sup>114</sup> II. Mahmud, bu uygulamasıyla bir anlamda tarikat ehline güvenmediği, onları denetim ve disiplin altına almak istediğini ortaya koymuştur. Her ne kadar padişahın yaptığı resmî açılışlarda görev alarak dua eden tarikat mensupları olsa da, II. Mahmud zamanındaki tarikatların önemli bir kısmının yapılan yenileşme hareketlerinden dolayı padişahı "gavurluk"la suçlayarak yer altına çekildiği bilinmektedir. Ancak bir yandan XIX. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan yeni toplumsal şartlarda da varlıklarını sürdürebilmek için tarikatların yer altından çıkarak "yeni sisteme sızma çalışmaları" başlattıkları ve bu çerçevede taraftarlarını "mobilize" etmeye uğraştıkları görülürken,<sup>115</sup> diğer yandan da, her ne kadar önceleri desteklenmiş olsa da,<sup>116</sup> Tanzimat'la birlikte yapılan reformların istenilen çizgide gitmediği, dolayısıyla merkezin elden kaçırıldığı düşüncesiyle yenileşme çalışmalarına din, şariat, hilâfet gibi kavram ve kurumlar adına karşı çıktıkları ve bu maksatla bir takım tepki ve protesto hareketlerine yöneldikleri anlaşılmaktadır. Ancak tasavvufun bu özelliğini, diğer tarikatlara göre daha çok ön plana çıkaranlar Nakşîler olmuştur.<sup>117</sup> Anlaşılan Osmanlı'da hilâfet ve şeriattan her uzaklaşma teşebbüsüne karşı sistemli tepkiler, Nakşîlerden gelmiştir. Mesela Tanzimat'ın reformcu politikalarına karşı ilk tepki 1859 yılında Nakşî Şeyh Ahmet'ten gelmiş, ancak başarılı olamamıştır. Bir başka tepki hareketi yine bir Nakşî şeyhi olan Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin (ö.1893) cemaatinin Cuma namazlarında yaptığı gövde gösterileridir. Osmanlı İmparatorluğu içerisinde Nakşîler tarafından gösterilen bir diğer tepki hareketi ise, "Kuleli Vakası" olarak da bilinen "31 Mart Olayı"dır. 13 Nisan 1909 tarihinde gerçekleşen bu olay, *İttihad-ı Muhammedî Fırkası* kurucularından olan ve yayınladığı *Volkan* gazetesinde ayaklanmanın propagandasını yapan Nakşî şeyhi Derviş Vahdetî'nin asılmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>118</sup> Bu gelişmelerden sonra, bir sonraki bölümde de görüleceği üzere, Osmanlı'nın yerine kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde tekke ve zaviyeler kapatılarak tarikat faaliyetleri yasaklanmıştır.

<sup>114</sup> II. Mahmut zamanından itibaren şeyhülislamın resmî daireleri olan bu makam, sadece bir resmî daire olmayıp, aynı zamanda çok amaçlı bir merkez konumundaydı. Geniş bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, "*Bâb-ı Meşihat*", T.D.V.İ.A., 1991, C.4, s.362-3

<sup>115</sup> Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 6.b., İstanbul, İletişim, 1997, s.31

<sup>116</sup> Mardin, bazı Nakşîlerin Genç Osmanlılarla ilişki ve ittifak kurduğundan bahseder. Bkz. Mardin, "*Türk Tarihinde Nakşîbendi Tarikati*", s.84

<sup>117</sup> Nakşîlerin önemli isimlerinden Ubeydullah el-Ahrar'ın (1404-1496) şu iki sözü, ilk bakışta çelişik gibi görünse de, yeterince açıklayıcıdır: "Zalimlerin kötülüklerinden müslümanları korumak için devlet adamlarıyla beraber olunabilir, onlarla dostluk kurulabilir" ve "Allah'ın emrine aykırı hareket eden devlet adamlarının buyruklarına ya da halka eziyet hususunda devlet adamlarına itaat edilmez." Bkz. Algar, a.g.m., s.129

<sup>118</sup> Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan tepki ve protesto hareketleri hakkında geniş bilgi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul, 1962, s.118-123

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılıyor ki, ilk önceleri münferit bir yaşayış şekli olan Sufilik, daha sonra insanların bir cemaat hayatı yaşamak üzere bir araya gelmesiyle tekke ve tarikat formlarında kurumsallaşmaya ve sistematize edilmeye başlanmıştır. Ne var ki, tarikatların kurumsallaşmasını takip eden dönemde pek çok sebepten dolayı uhrevî hedeflerinden uzaklaşarak dünyevî endişelerle motive olmaya doğru bir evrilme yaşanmıştır. “*Tarikatların sekülerleşmesi*” denen bu olgunun, tarihî süreçte, sözgelimi yeterli olgunluğa, kemâle sahip olmayan ve kendini şeyh, mesih, mehdi, hatta Hz. İsa olarak tanıtan sahte şeyhler gibi son derece olumsuz tezahürleri ortaya çıkmıştır.<sup>119</sup> Bunların çoğunun söz konusu dünyevîleşmeden kendilerine düşen maddî payları almak istedikleri, bir diğer ifadeyle, dinî, daha doğrusu dine gönülden bağlanan samimi insanların duygularını istismar ettikleri söylenebilir. Bu yüzden tarikatların, her ne kadar dinî bir mahiyet taşıdığı düşünülse de, bu yargıyı olumsuz kılacak nitelikler taşıyanlarına da rastlanılabilmektedir. Gerçekten de “aşağı tabakadan bazı tarikat mensuplarının hokkabazlıkları ve bir çok tarikat şeyhinin ahlakî düşüklüğü, onları bugünkü müslüman aydınların gözünde her yerde hor ve hakîr duruma düşürmüştür. Tarikatların İslam kültürüne yaptığı en menfi etki ise, en kaliteli zihinleri, en parlak zekaları kültür hayatının dışına çekmesi ve onları kısırlığa mahkum etmiş olması”dır.<sup>120</sup>

Bununla beraber tarihte geliştiği şekliyle bir bütün olarak değerlendirildiğinde, tasavvufun, gerçek bir dinî yaşantı biçiminden tutun da siyaset, iktisat, bilim ve sanata katkısı olan bir disiplin olarak olumlu yanlarının da olduğu görülür. Zira tasavvuf, iyi anlaşıldığı dönemlerde, yeri gelmiş iç siyasette görülen adaletsizlikler karşısında tavır almış, yeri gelmiş dış düşmanlara ve emperyalist güçlere karşı ulusal kurtuluş hareketi halini almış, zaman olmuş sosyal yardımlaşma ve meslekî faaliyetlerle ekonomik ve sosyal hayata canlılık kazandırmıştır. Ayrıca dil, şiir, mûsikî ve hat gibi edebiyat ve sanat alanlarının zenginleşmesini sağlayan kültürel bir boyuta da sahip olduğu söylenebilir.

## 2. Türkiye’de Toplumsal Değişim ve Yeni Dinî Oluşumlar

Son yıllarda Türkiye’de dinî grup, tarikat, cemaat, vakıf gibi adlarla anılan çeşitli oluşumların sayı ve faaliyet yönünden büyük bir gelişim içinde oldukları görülmektedir. Aslında Türkiye’nin son derece dinamik olan toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasî ve dinî yapısıyla doğrudan alâkalı olan, ancak hakkında bilimsel düzeyde çok fazla bilgi bulunmayan bu olguyu sağlıklı bir şekilde analiz edebilmek için Türk tarihinin toplumsal değişme açısından ele alınarak incelenmesinin son derece yararlı olacağı söylenebilir.

<sup>119</sup> Bkz. Ahmet Yüksel Özemre, “*Tarikat Nedir Ne Değildir?*”, *Çağrışım*, Yıl 2, Sayı 19, Mayıs 1994, s.5

Ancak, bir önceki başlık altında verilen bilgileri tamamlayıcı olması açısından, burada sadece Cumhuriyet dönemine genel bir bakış yapılacaktır.

Bilindiği gibi, I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu çökünce yerine 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Geleneksel düzenin yerine “laik bir sosyal-siyasal yapı oluşturmak” ve ayrıca “İslam’a modern ve rasyonel bir içerik kazandırmak”<sup>121</sup> üzere kurulan “yeni devlet”in<sup>122</sup> çağdaş Batılı devletler arasında yer alması için bir dizi reformlar yapılmıştır. Her ne kadar yeni gibi görünse de, “aslında Tanzimat’la birlikte başlayan Batılılaşma hareketinin son adımları”<sup>123</sup> olan bu düzenlemelere biraz daha yakından bakıldığında, bunların seküler mahiyette olduğu görülmektedir.<sup>124</sup> Böylece sekülerleşme sürecine girilmesiyle, din kurumu, tarım toplumu özelliği arz eden Osmanlı toplum yapısında neredeyse sosyal hayatın tüm yönlerini düzenleme yerine daha aslı fonksiyonlarına çekilmeye; yani toplumsal alandaki çok fonksiyonlu rol yapısından daha uzmanlaşmış yapılara doğru evrilmesinin yol açtığı yapısal farklılaşma sonucu, gündelik hayatın büyük bir bölümü dinî otoriteden ayrılarak diğer kurumlara devredilmeye başlamıştır. Elbette bu süreç, dinî kurumların sosyal ilişkilerdeki oldukça belirgin güçlerini zayıflatırken uzun zamandır dinin gösterdiği bir çok gizli fonksiyonlarını da alt üst etmiştir.

Böyle bir durum karşısında, doğal olarak, eski tarikatların ve dinî grupların, din ve devlet arasında yakın bir geleneğin olduğu Osmanlı toplum yapısında kurmuş oldukları belli iletişim kanallarının tıklandığı anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle, yeni kurulan modern bir devlet olan Cumhuriyet Türkiyesinde laikleşme ve modernleşme yönünde gerçekleşen yeni yapılanmalarla başarıya dayalı statü kazanım yolları oluşturulmaya çalışılmasıyla birlikte doğuştan kazanılan, yani atfedilen statü temellerinin sarsıldığı, eskiden kalan sosyo-ekonomik menfaat ağlarının olumsuz etkilendiği söylenebilir. Anlaşılan, aslında son derece isabetli bir şekilde, yeni kurulan devlette entegrasyonu sağlayıcı bir güç olarak, yani bir üst kimlik olarak uygulamaya konulan laiklik ilkesi, geniş halk kitleleri tarafından tam olarak benimsenmiş olmaktan uzaktır. Bu çerçevede laiklik ilkesinin, uygulamada rasyonel ve

<sup>120</sup> Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s.197

<sup>121</sup> Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, çev. Y.Aktay, Ankara, Vadi Y., 1991, s.215-7; Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. M.Kıratlı, 6.b., Ankara, T.T.K., 1998, s.408

<sup>122</sup> “Yeni devlet” kavramı, Erol Güngör’e göre, “siyasî bağımsızlık kazandıktan sonra modern bir millet olma yolunda çalışan ülkelere verilen genel bir isimdir.” Bkz. Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul, Ötüken, 1993, s.34

<sup>123</sup> Bkz. Muzaffer Sencer, “*The Influence of Religion on Turkish Society*”, *Turkish Public Administration Annual*, Vol.11, 1984, s.98

<sup>124</sup> Sekülerleşmeyi dinsel ve kutsal olanın ekonomik, siyasal, eğitim, hukuk ve diğer dünyevî hayat alanlarında etkisizleşmesi olarak tanımlayan Betty R. Scharf’a göre, bunun en canlı örneğini Türkiye Cumhuriyeti’nde halifelüğün kaldırılması ve aynı zamanda geleneksel olarak ulema tarafından kullanılan politik gücün reddi oluşturur. Bkz. Scharf, *The Sociological Study of Religion*, London, Hutchinson & Co Ltd., 1970, s.35

objektif yasalara göre bir hayat tarzı geliştirme şeklinde cereyan etmediği<sup>125</sup> ve bu çerçevede yapılan “bazı uygulamalar”ın<sup>126</sup> toplumsal katmanlar arasında bir “boşluk” oluşturduğu anlaşılmaktadır.<sup>127</sup> Öte yandan yapılan düzenlemelerin halka lâıykıyla anlatılamamış olmasının da bu problemleri derinleştirmiş olduğu belirtilmektedir.<sup>128</sup> Bir diğer ifadeyle, bazı uygulamaların zihinlerde bir değişim ve dönüşüm yaratma noktasında etkili olamadığı; daha ziyade kurumsal yapı değişiklikleri ile sınırlı kaldığı; bunun da belli kesimlerde saltanat, hilafet, tekke ve medreselere özlemin ifadesi olarak “mekan fetişi” yarattığı görülmektedir. Sözgelimi, her ne kadar çoğu harap durumda olan ve zamanla birer istismar yuvası haline geldiği için disfonksiyonel bir özellik arz eden tekke ve zâviyelerinin kapatılarak tarikatlar faaliyetlerinin yasaklanmış olmasının<sup>129</sup> isabet düzeyi tartışma götürmeyecek kadar açık olsa da, bu uygulamayla, söz konusu mekanlara yönelen ve orada kimlik bulan ve ortaya çıkan yeni durum karşısında daha yoğun manevî bir hayat yaşamının alternatif kanallarını bulamayan insanların bir boşluk ve çıkmaz içine girdiği anlaşılmaktadır.<sup>130</sup> Bu durum karşısında dinden ve manevî değerlerden yoksun bırakıldığı düşüncesiyle büyük bir sarsıntı geçiren ve bir değer boşluğu içinde kalan, yani kişilik ve kimlik krizi yaşayan halkın, bu boşluğu “İslamî olarak bildikleri itikatlara sıkı sıkıya sarılmak” suretiyle halletmek istediği, ancak bu durumun, her halükârda “resmî kültürün yanında gizlice yaşayan anlamlı bir halk kültürü olduğunu keşfeden ve onu ciddiye alan şıhlara, hocalara ve batıl itikat ticareti yapanlara yaramış” olduğu anlaşılmaktadır.<sup>131</sup> Bir diğer ifadeyle, böyle bir ortamda halkın, kanunen yasak olmasına rağmen, sosyal ve siyasal bir kimlik aracı olarak gördüğü ve aynı zamanda güçlü yardımlaşma ve dayanışma imkanları sunan tarikatlara gizli de olsa yönelmiş olduğu, bunun da tarikatların önemini ve etkinliğini arttırdığı görülmektedir.

<sup>125</sup> Sekülerleşmenin Türk örneğinin bir eleştirisi için Bkz. Turner, a.g.e., s.215

<sup>126</sup> Örnekler için bkz. A. Hamdi Akseki'nin 18.12.1950 tarihinde “*Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler*” hakkında hazırladığı rapor, Sebilürreşad, C.V, Sayı 101, Nisan 1951, s.5; Laikliğin dinsizlik ve din düşmanlığı haline getirilmesi için bkz. Bayram Kodaman, “*Laikliğin Tarihi Gelişimi ve Türkiye Örneği*”, Türk Yurdu, C.17, S. 124, Aralık 1997, s.6

<sup>127</sup> Bkz. Turner, a.g.e., s.218-221

<sup>128</sup> Halifelik kaldırılırken, hilâfetin İslam'ın özüyle ilgili olmadığı, medreseler kapatılırken de medreselerin bir kurum olduğunu, önemli olanın zihniyet olduğu gerçekleri halka anlatılamamıştır. Bkz. Hasan Onat, “*Türkiye’de Din Anlayışı*”, Türk Ocakları Yıllığı, 1996, s.206

<sup>129</sup> Bkz. Gotthard Jäschke, Yeni Türkiye’de İslamlık, Ankara, Bilgi Y., 1972, s.36-7

<sup>130</sup> Bkz. Mardin, Türkiye’de Din ve Siyaset, s.218. Bu noktada, aslında, İslam’da formal ibadetler de dahil olmak üzere manevî yaşantı yolları için resmî kurum veya mabedden bahsedilemeyeceği ifade edilse de (Bkz. Y. Nuri Öztürk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul, Sidre Y., 1988, s.206-7), sosyolojik açıdan bakıldığında, zihinlerde ve fikirlerde bir değişim yapılmadan kurumsal yapı değişikliklerine gitmenin fonksiyonel bir yaklaşım olmadığı gibi, çoğu zaman toplumsal hayatta kesinti ve boşluklar oluşturmasının kaçınılmaz olacağı bilinmektedir.

<sup>131</sup> Mardin, Din ve İdeoloji, s.110; Krş. Ahmet Hamdi Akseki'nin 18.12.1950 tarihinde “*Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler*” hakkında hazırladığı rapor, Sebilürreşad, C.V, Sayı 102, Mayıs 1951, s.19

Bu çerçevede, yapılan reformlara karşı başını tarikat şeyhleri ve dervişlerinin çektiği bir takım tepki ve protesto hareketlerinin ortaya çıktığı bilinmektedir.<sup>132</sup> Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde ortaya çıkmış olan tarikatları ve yeni dinî oluşumları değerlendirirken, onları “başlangıç dönemlerinden beri İslam dünyasında görülen ve Osmanlı döneminde daha da güçlenen merkezîyetçi bir anlayışla din, toplum ve devlet üçlüsünü birleştirmeye çalışarak fonksiyonel olarak dini bir toplumsal kontrol mekanizması şeklinde işleyen tekelci eğilime karşı dinî kendiliğindenliğin tepkisel bir tezahürü” olarak da görmek mümkündür.<sup>133</sup> Ancak her ne kadar yapılan tepki ve direnç hareketlerinin ortaya çıkışında dinî sebepler öne çıkarılıyor olsa da, kuşkusuz, bu durumun bir dizi sosyal, siyasal ve ekonomik sebepleri de bulunmaktaydı. Zira “Cumhuriyetin onbeşinci yılında göze çarpan manzara, stadyumlarda marş söyleyen delikanlılar ile Anadolu’da veremden, sıtmadan, açlık ve sefaletten, idareci teröründen kıvranan milyonlardan ibaretti.”<sup>134</sup> Anlaşılan daha ziyade siyasal ve sosyo-kültürel alanlarda yoğunlaşan reformlar, sosyo-ekonomik yapıdaki büyük boşluğu doldurmada etkili olamamıştı.<sup>135</sup> Öte yandan mekanları kapatılmış, faaliyetleri yasaklanmış olması nedeniyle halkın çeşitli dinî, sosyal ve ekonomik beklentilerine cevap vermekte zorlandıkları anlaşılan tarikatların, sergiledikleri tepkisel hareketlerden de bir sonuç elde edemeyince yeraltına çekilerek sessizliğe gömüldükleri, bu durumda beklentilerine bir türlü cevap bulamayan halkın da, 1950’ye kadar “yeni ideolojiye görece bağışık kalmaya” devam etmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>136</sup>

1946 yılından itibaren demokratikleşme çabalarının artması, 1947’de laiklik anlayışında bir “yumuşama”yı,<sup>137</sup> ardından da 1950’de DP’nin iktidara gelişini hazırlamıştır. Büyük bir halk desteğiyle iktidara gelen DP döneminde oldukça liberal ve popülist bir çizgi takip edilmesi sonucu halkın dinî duygularında bir canlanmanın meydana geldiği görülmektedir. Yapılan icraatlarla dinî kesimin kendini ifade imkanı elde ettiği bu dönemi, sadece dinî hürriyetler açısından değil, başta sosyal ve ekonomik olmak üzere her yönden bir dönüm noktası kabul etmek mümkündür. Zira bu dönemde giderek hızlanan düzenli bir teknolojik ilerleme ve sanayileşme süreci yaşanmaya başladığı;<sup>138</sup> maddî alanda yaşanan gelişmelere paralel olarak da “toplumsal değerlerin alt üst olduğu”; “eski toplum

<sup>132</sup> Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan isyan, gösteri ve protesto hareketleri hakkında geniş bilgi için bkz. Tunaya, a.g.e., s.167-188

<sup>133</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.233-7

<sup>134</sup> Göngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s.248

<sup>135</sup> Mardin, Türkiye’de Din ve Siyaset, s.142; Krş. Yücekök, a.g.e., s.29

<sup>136</sup> Hugh Poulton, Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilâl, çv. Y.Alogan, İstanbul, Sarmal, 1999, s.385

<sup>137</sup> Bu yumuşamanın resmîyet kazandığı CHP’nin 17.11.1947 tarihinde toplanan VII. Kurultayı’nda alınan kararlar hakkında bkz. İstar B. Tarhanlı, Müslüman Toplum, “Laik” Devlet, İstanbul, Afa, 1993, s.23-4; Krş. Sitembölükbaşı, a.g.e., s.21-3

<sup>138</sup> 1950-60 arası dönemde sağlanan sosyal ve ekonomik gelişmeyle ilgili rakamlar için bkz. Erik J.Zürcher, Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, 2.b., İstanbul, İletişim, 1996, s.325-8

dayanışmasının yıkıldığı” ve dolayısıyla “insanların boşlukta kaldığı ve ideolojiye açık bir hale geldiği” bilinmektedir.<sup>139</sup>

Öte yandan yine bu dönemde başlayan, 1960’larda hızlanan, 1970’li yıllarda devam eden ve aynı zamanda sosyal hareketlilik ve gelişme göstergesi olan şehirleşme süreciyle birlikte yaşanan iç göçler şehir merkezlerinde yığılmalara neden olmuş; dolayısıyla büyük kentlerin dış çevrelerinde kolonileşen insan seli, “gecekondu” denilen çarpık bir kentleşme modelini doğurmuştur.<sup>140</sup> Ancak toplumsal dokusu oldukça güçlü olan gecekonduyalarda yaşayan ve daha üst sınıflara çıkmaya ve toplumla bütünleşmeye istekli görülen insanların şehrin yabancı ve kozmopolit atmosferi içinde kendilerini kaybetmemek için bir kültür çevresi meydana getirme ve o çevre içinde kendilerine belli bir kimlik edinme gayreti içine girmiş oldukları; bu çerçevede camiler inşa ettikleri; böylece bir anlamda “ılımlı İslamın şehre başarılı bir transferi”ni gerçekleştirmiş oldukları anlaşılmaktadır.<sup>141</sup> Bu kalabalıkları şehir karşısında bir şahsiyet olarak ayakta tutabilen ortak temelin “müslümanlık” olduğunu söyleyen Erol Güngör’e göre de, bu kitleler, geçirdikleri sosyal ve kültürel şoku atlatabilmek, kendi hayatlarına ve dünyanın gidişine bir anlam verebilmek üzere İslam dinine dayanıyorlardı.<sup>142</sup> Bu noktada İslam’ı geniş halk kitlelerinin anlayacağı şekilde yorumlayan ve yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu dinî cemaatlara duyulan ilginin arttığı, hatta bu ilginin, onları siyasî ağırlıklar haline getirdiği bilinmektedir. Zira bu dönemde Türkiye’de artan bir ticaret ağı ve sanayileşme ile beraber yaşanan şehirleşme olgusuyla kır-kent nüfusunun birbirine oranı da sürekli kent lehine değişmiştir. Ancak şehirlere akan nüfusun, bir iş sahibi olma ve barınma ihtiyacı başta olmak üzere âcil çözüm bekleyen bir takım ciddi problemlerle karşılaşmış olduğuna bakılırsa, şehir hayatının bu ani ve güçlü göç dalgasını massedemediği daha kolay anlaşılmış olur. Böyle bir ortamda değişim sürecinin ortaya çıkardığı bu gerçeği iyi kavramış görünen bir çok yeni dinî oluşumun insanların ihtiyaç ve beklentilerine cevap vermek üzere ortaya çıktığı ve çeşitli fonksiyonlar üstlendiği görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, Türkiye’de yaşanan modernleşme sürecinde ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve dinî ihtiyaçların mevcut formel ilişkiler düzeni içerisinde karşılanamaması nedeniyle bir takım boşlukların oluştuğu görülmektedir. Sözgelimi mevcut sosyal güvenlik veya eğitim kurumlarının insanların gelecek endişesini giderme noktasında kendilerinden beklenen fonksiyonları tam olarak yerine getiremedikleri için modern iletişim

<sup>139</sup> Bkz. Orhan Türkdoğan, “Alevî-Sünnî Bütünleşmesi Niçin Önemli”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı 100, Nisan 1995, s.23

<sup>140</sup> Gecekondu sorunuyla ilgili yapılmış bir alan araştırması için bkz. Nephan Saran, “*Squatter Settlement (Gecekondu) Problems in Istanbul*”, *Turkey, Geographic and Social Perspectives*, (eds.) P.Benedict, E.Tümerterkin, F.Mansur, Leiden, E.J.Brill, 1974, s.327-361

<sup>141</sup> Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, s.223

kanallarında bulunamayan birincil ilişkilerin cemaate duyulan özlemi, bunun da geleneğin yeniden inşa edilmesi sürecini başlattığı söylenebilir.

1980 sonrası dönem, özellikle devlet-toplum ve ekonomik gelişme-demokrasi arasındaki ilişkiler açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.<sup>143</sup> 1980'leri dönüştürme yılları yapan bir diğer olgu da İslam'dır. Bu dönemde "İslamî yaşam tarzının bir parçası olan toplumsal pratiklerin yeniden canlanarak ekonomik genişlemenin modern teknikleriyle oldukça iyi bütünleşmesi",<sup>144</sup> "*modern muhafazakârlık*" olarak nitelenen bir sentezin oluşmasına yol açmış gözükmetedir.<sup>145</sup> Bu çerçevede fonksiyonel varlıklarını ve geleneklerini günümüzde de sürdürmek isteyen tarikatların kendilerini toplumsal alanda ifade edebileceği farklı enstrüman ve yapılanma arayışı içine girdikleri görülmektedir. Yapılan araştırmalar bu arayışın yönünün "dernekleşme süreci"nden "vakıflaşma süreci"ne doğru olduğunu tespit etmektedir.<sup>146</sup> Günümüzde önemli ölçüde devam eden bu süreçte, bir çok dini cemaatin yapısal anlamda stratejik ve fonksiyonel değişimler yaşadıkları<sup>147</sup> ve artık, faaliyetlerini salt İslam inancını yayma ya da Kuran-ı Kerim'i yüzünden okumayı öğretme biçiminden ziyade sosyal, kültürel ve ekonomik dayanışma biçimlerinde ortaya çıkan organizasyonlara, özellikle eğitim, iletişim ve ekonomi gibi alanlara kaydırması ve böylece modern bir görünüm elde etmiş oldukları gözlenmektedir. Bir diğer ifadeyle, özel hastane, sağlık merkezleri, işsizlere yardım ve barınma imkanı gibi "*sosyal ve ekonomik yardımlaşma ve dayanışma*"; bilimsel araştırma, özel okullar, öğrenci yurtları, pansiyonlar ve kurslar gibi "*eğitim-öğretim kurumu*"; gazete, dergi ve kitap yayınlama ve bilimsel toplantılar düzenleme gibi "*kültür ve araştırma merkezi*" olma şeklinde çeşitli fonksiyonlar üstlenmiş oldukları görülmektedir.<sup>148</sup>

Anlaşılan bugün modern bir devlet olma yolunda hızla ilerleyen ve global değişimden nasibini alarak oldukça köklü ve önemli bir değişim süreci içinde cemaatten cemiyete doğru bir geçiş toplumu özelliği taşıyan Türkiye'de yaşanan değişim sürecinde eğitimin yaygınlaştırılması ve özellikle 1950'den sonra görülen ekonomik gelişme dinî

<sup>142</sup> Erol Göngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, Ötüken, 1986, s.28-9. Şehirlerde yaşayan insanlar ile dinî cemaatler arasındaki ilişki hakkında bkz. Niyazi Akyüz, "*Türkiye'de Yaşayan İslam'ın Kırsal ve Kentsel Şekillerine Sosyo-analitik Bir Yaklaşım*", *Türk Yurdu*, C.17, S.124, Aralık 1997, s.14-22

<sup>143</sup> Nilüfer Göle, bu dönüşümde, 1980 ihtilalinin istemeden de olsa katalizör rolü oynadığını belirtmektedir. Bkz. Göle, "*80 Sonrası Politik Kültür*", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 21, Kış 1992, s.49-54

<sup>144</sup> Mardin, a.g.m., s.11

<sup>145</sup> Göle, a.g.m., s.53

<sup>146</sup> Ahmet N. Yücekök, 1968 yılında yaptığı araştırmada "dernekleşme" olgusunu belirlerken, 1989 yılında yaptığı başka bir araştırmada bu olgunun "vakıflaşma süreci"ne dönüştüğünü ortaya koymuştur. Bkz. Yücekök, *Örgütlenniş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, Ankara, A.Ü.S.B.F., 1971; *Sosyo-Ekonomik Düzene Tepki Olarak Din: Gölcük Örneği*, İstanbul, TÜSES, 1989

<sup>147</sup> Theiry Zarcone, "*Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti*", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 23, Kış 1993, s.99

<sup>148</sup> Dinî grupların günümüzde üstlenmiş olduğu fonksiyonel faaliyetler hakkında bkz. Özdağ, "*Sivil Toplum ve Düşmanları*", *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası*, s.111; Krş. Günay, Ecer, a.g.e, s.275

alandan bir canlanma ve aynı zamanda sekülerleşmeyi de beraberinde getirmiş gözükmektedir. Bir diğer ifadeyle, varlıklarını sürdürmek için sekülerleşme sürecine girmek zorunda kalan tarikatların önemli bir bölümü, her ne kadar eski sufi teşekküllerin bir devamı olsa da, günümüzde kamusal görünürlük adına, artık, geleneksel yapılanmanın terk edilmeye başlandığı, sadece bununla da kalınmayarak söylemlerin de değiştiği, bu çerçevede sosyal, kültürel ve ekonomik unsurlar öne çıkartılarak dinî olanların daha geri plana itilmeye başlandığı, ancak tamamen ihmal edilmediği; yalnızca, değişen şartlara uyum sağlanmış olduğu görülmektedir.<sup>149</sup>

Bu noktada Türkiye Cumhuriyeti'nde pek çok faktörün etkisiyle ortaya çıkmış oldukları için çok boyutlu ve çok fonksiyonlu bir görünüm arz eden Türkiye'deki tarikatlar ile benzeri bir kısım dinî grup ve cemaatlerin tanımlanması büyük önem taşımaktadır. Bunların önemli bir bölümü, her ne kadar eski sufi teşekküllerin bazı özellikleri taşıdıkları için gündelik dilde "tarikat" olarak isimlendirilseler de, değişen şartlara bağlı olarak "yeni uyum süreçleri" içine girmiş oldukları için artık onları eski tarikatların basit bir devamı gibi görmek ve değerlendirmek bir bakıma hatalı olmaktadır. Bu nedenle onları klasik tarikatlardan ayrı bir kategoride değerlendirmek daha uygun bir yaklaşım olmaktadır.

Bu noktada, başta "Nurcu" ve "Süleymancı" cemaatleri olmak üzere Türkiye'deki tarikatlar ile benzeri bir kısım yeni dinî oluşumlar, üstlenmiş oldukları dinî-mistik fonksiyonlar nedeniyle, "münhasıran dinî olgular" yani, sırf dinî gruplar veya inanç ve ibadet cemaatleri şeklinde değerlendirmek suretiyle "*Türkiye'nin manevî bir ihtiyacının mahsulü*"; Türkiye'de radikalizme ve fitneye karşı sigorta görevi görebilecek "*manevî dinamikler*" olarak nitelendirilmişlerdir.<sup>150</sup> Buna karşılık onları "zararlı" ve "gerici akımlar" kategorisinde değerlendirenlerin varlığı söz konusudur.<sup>151</sup> Bu tür monolitik ve indirgemeci yaklaşımlara Türkiye'deki dinî oluşumların sivil toplum kuruluşu sayılıp sayılmayacağı tartışmalarında rastlamak mümkündür.<sup>152</sup>

<sup>149</sup> "Özel bir politikaları"nın olmadığını belirten bir milletvekili mürit, bağlı olduğu tarikatın sürekli değişen şartlara uyum sağlama konusunda gösterdiği esnek tutumunu şu ifadelerle özetler: "Toplum neye ihtiyaç duyuyorsa o giderilmeye çalışılıyor." Bkz. Ramazan Yaşar, "*Tarikatlar ve Cemaatler*" (2), Son Çağrı, 20.1.1997, s.2

<sup>150</sup> Bkz. Taha Akyol, *Haricilik ve Şia*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1988, s.227-230, 245-7

<sup>151</sup> Bkz. Neşet Çağatay, *Türkiye'de Gericilik Eylemleri*, Ankara, A.Ü.İ.F., 1972; A.Vehbi Ecer, "*Zararlı Dinî Faaliyetlerin Amaç ve Hedefleri*", *Cumhuriyet*'in 75. Yılında Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu, Kahramanmaraş, 1998, s.83-97

<sup>152</sup> Şerif Mardin, İslamî grupları, özellikle tarikatları birer sivil toplum kuruluşu olarak ele almaktadır. Bkz. *Din ve İdeoloji*, s.158; Buna karşılık Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* adlı eserinde İslam'ın sivil toplum karşıtı olduğunu, dolayısıyla İslamî grupların sivil toplum kuruluşları sayılamayacağı görüşündedir. Gellner'in bu konudaki görüşlerini değerlendiren bir çalışma için bkz. İlkey Sunar, "*Sivil Toplum ve İslamiyet*", s.11-21; Elisabeth Özdalga ise, Gellner'i ve "ya/ya da denklemini" eleştirerek İslamî gruplar ile sivil toplum arasında önemli ipuçları verir. Bkz. "*Sivil Toplum ve Düşmanları*", s.97-111; Walzer'den mülhem olarak "İslamî olanlar da dahil her türlü dinî hareketlerin sivil

Oysa konunun uzmanları, bu tür oluşumları daha çok hızlı toplumsal değişmelerin ortaya çıkardığı, içlerinde sosyo-ekonomik ve politik amaçların ve faaliyetlerin ağırlıklı olarak kendini gösterdiği, benzerlerine öteki müslüman ve Türk ülkelerinde de rastlanan ve genel bir adlandırma ile paralel İslam denilen tepki grupları ya da kısaca “*yeni dinî cemaatler*” olarak nitelendirmektedirler.<sup>153</sup> Zira söz konusu dinî oluşumlar, tarihsel kökenleri çok eskilere uzanan ve kültür mirasının bir parçası haline gelen tarikatların yanında ortaya çıkmış “*modern ve yeni örgütlenmeler*” ya da *Cumhuriyet Türkiye’si’ne özgü yapılar*”<sup>154</sup> kategorisinde değerlendirmek mümkündür.<sup>155</sup>

Bu noktada, kavramsallaştırma açısından Cumhuriyet döneminde ortaya çıkmış olan dinî oluşumları “*tarikat temelli dinî hareket*” veya “*tarikat benzeri yeni dinî oluşum*”, “*yeni dinî örgütlenmeler*” ya da kısaca “*yeni dinî cemaat*” demenin daha doğru olacağı söylenebilir.

Kavramlaştırma noktasında yaşanan sorunun önemli bir boyutu, Türkiye’deki dinî grupların ve cemaatlerin kendilerini takdim etme biçimleriyle doğrudan ilgilidir. Zira açık ve şeffaf olmadıkları gibi kendilerini konu edinen çalışmalara yeterli desteği vermedikleri ve kendilerinin de bu tür çalışmalar yapmaya ilgi duymadıkları bilinmektedir. Aslında bu noktada toplumların ya da toplumsal aktörlerin uzun bir tarihî geçmişe dayanan dünya görüşlerini ve bu çerçevede sergilemiş oldukları davranış kalıplarını kolayca bırakamadıkları ve her ne kadar irrasyonel olsa da bir takım tortular halinde ya da habitus şeklinde yaşatmaya devam ettikleri gözönüne alındığında Pierre Bourdieu’yu hatırlamamak mümkün değildir. Bu noktada “*çıkart gütmeyen edim olabilir mi*” sorusunu soran ve buna cevap arayan Bourdieu, toplumsal aktörlerin habituslarının, her ne kadar rasyonel olmasa da, tamamen boş ve nedensiz, keyfi olmayıp belli amaçların gerçekleştirilmesine yönelik olduğu<sup>nu</sup> belirtmektedir.<sup>156</sup>

### 3. Türkiye’de Tarikatlar, Nakşibendîlik ve Süleymancılık

1923 yılında Cumhuriyetin ilanıyla birlikte birbiri ardı sıra gerçekleştirilen inkılaplarla “*kendinin geçmişten ve geleneksel İslam toplumundan ayrıldığını deklare eden*”<sup>157</sup> Türkiye Cumhuriyeti’nde 13 Şubat 1925 tarihinde ortaya çıkan Şeyh Said İsyanı üzerine devletten ayrı bir örgütlenmeye sahip olan ve üstelik uzun zamandan birer “*istismar*

---

toplumda yeri olduğu”nu belirttikten sonra, tıpkı Gellner gibi, İslam’ın sivil topluma izin vermeyeceği yönünde bazı ifadeler kullanan Sarıbay’ın bu konudaki fikirleri çok açık değildir. Bkz. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, s.10-1

<sup>153</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.234-5; Krş. Günay, Güngör, Ecer, a.g.e., s.148; Bodur, a.g.t., s.

<sup>154</sup> Atacan, a.g.m., s.140

<sup>155</sup> Gencay Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, Ankara, V Y., 1987, s.100-1

<sup>156</sup> Bkz. Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. H.Tufan, İstanbul, Kesit, 1995, s.145-165

<sup>157</sup> Sencer, “*The Influence of Religion on Turkish Society*”, s.97

yuvası” halinde bulunan tarikatların, devletin geleceği açısından “tehlikeli” görülmesiyle<sup>158</sup> 30 Kasım 1925 tarihinde çıkarılan 677 sayılı Kanun’la tekke ve zâviyelerin kapatılarak mal varlıklarına el konulması yoluna gidilmiştir.<sup>159</sup> Bu durum karşısında Osmanlı toplumunda oldukça önemli bir konumda bulunan tarikatlar ve şeyhler ile ulemanın bir kısmı, yeni yapılanmadan memnun olmadıklarını çok geçmeden ifade etmeye başlamışlardır. Nitekim bu bağlamda Silifke, Bursa, Adapazarı, Rize, Erzurum, Maraş, Çerkeş, Menemen, Bursa, Siirt, Çorum ve İskilip gibi şehirlerde tarikatların, özellikle Nakşîlerin ön safta yer aldığı bir çok tepki ve protesto hareketlerinin düzenlenmiş olduğu görülmektedir.<sup>160</sup> Anlaşılan Osmanlı’nın son döneminde olduğu gibi, Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında da İslamî tepki ve muhalefette öncü rolü Nakşîler oynamıştır.<sup>161</sup>

Tarikatları tehlike olarak görmek ve bir takım önlemler almak ve özellikle “Nakşîbendî konusunda endişe duymak için” Türkiye Cumhuriyeti’nin “nedenleri” olduğunu söyleyen Şerif Mardin’e göre, Nakşîler geçmişte olduğu gibi bugün de siyasetle ilgilenmişler ve muhalefet yapmışlardır, ancak bunun biçimi, hemen o anda belirgin olmadığı gibi, zaman içinde değişikliğe de uğramıştır.<sup>162</sup> Bir diğer ifadeyle, Nakşî çevrelerin bir bütün halinde izlediği açık ve tek bir stratejiden söz etmek oldukça zordur.

Her seferinde şiddetle bastırılan söz konusu tepki ve protesto hareketlerden somut bir başarı elde edilemeyeceğinin anlaşılması üzerine tarikatların yeraltına çekilerek stratejik olarak yapısal ve fonksiyonel bir değişime yöneldikleri ve 1950’ye kadar halk katında gayri-resmî olarak yaşadıkları bilinmektedir. Ancak bu tarihten itibaren çok partili hayata geçilmesi ve biraz da demokratik bir hava oluşturulması pahasına popülist bir yaklaşım sergilenmesi üzerine kamusal alanda yeniden görünür hale gelmeye başlamışlardır. Önceki tepki ve protesto hareketlerinden farklı olarak şiddete dayalı herhangi bir isyan veya gösteri hareketine girişmemiş oldukları anlaşılan tarikat temelli yeni dinî oluşumların, sergiledikleri “pasif direniş”le halkın tepkilerini kendi saflarında bloke ettikleri ve böylece maddî ve insanî kaynaklar elde ederek geliştikleri görülmektedir. Söz konusu yeni dinî oluşumların, kaynaklarını başta eğitim olmak üzere toplumsal planda ihtiyaç hissedilen alanlara kanalize etmek suretiyle fonksiyonel faaliyetler sergiledikleri ve böylece bir yandan varlıklarını sürdürürken, öte yandan yeni toplumsal tabanlar bularak güç kazanmakta oldukları görülmektedir.

<sup>158</sup> Lewis, a.g.e., s.405

<sup>159</sup> Bkz. Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye’de İslamîlik*, Ankara, Bilgi-Y., 1972, s.36-7

<sup>160</sup> Söz konusu isyan, gösteri ve protesto hareketleri hakkında geniş bilgi için bkz. Tunaya, a.g.e., s.167-188

<sup>161</sup> Bkz. Çağatay, a.g.e., s.24-36

<sup>162</sup> Bkz. Mardin, a.g.m., s.71-3

Bu noktada Türkiye'deki tarikat temelli dinî gruplar arasında bir kırılmanın yaşandığı gözlenmektedir. 1923 yılında Cumhuriyetin kuruluşundan 1950 yılına kadar devam eden süreç içerisinde gizliden devam eden, ancak tekke gibi mekansal formlara sahip olamadıkları için mistik eğitimi tekke dışında veremeyen Mevlevîlik, Bektaşîlik, Halvetîlik, Cerrahîlik, Melamîlik ve Rıfâîlik gibi tarikatların formal ayin ve törenlerde yaşatılan bazı unsurlar dışında aslî formlarını ve özelliklerini kaybetmiş oldukları, bir diğer ifadeyle, kamusal alanın dışında kaldıkları, dolayısıyla kendi içlerine kapandıkları görülmektedir. Buradan hareketle, Cumhuriyet sonrası dönemde tekkelerin kapanmasıyla bazı tarikatların bir sanat veya felsefe hareketi haline gelerek tamamen dünyevîleşmiş olduğu söylenebilir. Buna karşılık diğer bazı tarikatların da tekke ve zâviyeler kapatıldıktan sonra ortaya çıkan yeni şartlarda "camilerde yapılan vaaz ve nasihatler" in yanı sıra "müritlere verilen özel dersler", "ev sohbetleri" ve "belli kitapların okunmasını teşvik" gibi tarikat kültürünün ve eğitiminin devamlılığına katkı sağlayan unsurlar aracılığıyla varlıklarını ve geleneklerini korumayı başarabildiklerine şahit olunmuştur.<sup>163</sup> Bu tarikatlar arasında, kendine özgü mistik yapısı ve kamusal görünümü ile Nakşibendîliğin özel bir yeri olduğu görülür.

Nakşîliğin hayatiyetini günümüze kadar sürdürebilmesinde etkili olan en önemli faktörleri şu şekilde sıralamak mümkündür. Bunlardan ilki, kendisini her zaman değişen şartlara çabuk uyarlayabilme esneklik ve becerisi göstermiş olmasıdır.<sup>164</sup> Bu çerçevede Nakşîliğin Cumhuriyet öncesi dönemde faaliyetlerini tekke ve zâviyeler aracılığıyla sürdürürken bu gibi mekanların kapatıldığı ve seküler eğitimin giderek daha gerekli hale geldiği Cumhuriyet döneminde "tekkeden vazgeçerek kendini yeniden yapılandırabilme" esnekliğini göstermesi,<sup>165</sup> kuşkusuz, aynı gelenek içinde yer alan "Süleymancılığın", önceleri "Kuran kursları", daha sonra da "talebe yurtları" şeklinde gösterdiği değişimin anlaşılmasına da katkı sağlayabilecek bir mahiyet arz eder.

İkinci bir faktör de, "cami tabanlı" bir mücadeleyi benimseyerek resmî İslam'ın içinde gizlenmiş olmalarıdır.<sup>166</sup> Tekke ve zâviyelerin kapanması nedeniyle ortaya çıkan mekan ve meşruiyet problemini, tarihî süreçte çok çeşitli fonksiyonlar ifa etmiş olan camilere sığınarak aştıkları görülen Nakşîlerin, "önceden imam olmadıkları halde imamlık görevi üstlenen"<sup>167</sup> liderleri aracılığıyla camilerde yapılan vaaz ve nasihatler, okunan hutbelere yükledikleri fonksiyonlarla geleneklerini korudukları ve böylece varlıklarını ve etkinliklerini devam ettirmiş oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda Nakşîliğin önemli

<sup>163</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.243-5

<sup>164</sup> Nakşibendî tarikatının toplumsal ve ekonomik değişme ile ilişkisi için bkz. Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, Sayı 29/30, Bahar-Yaz 1985, s.9-28

<sup>165</sup> Algar, a.g.m., s.142

<sup>166</sup> Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, s.187; Zarcone, a.g.m., s.100

<sup>167</sup> Zarcone, a.g.m., s.100

isimlerinden M. Zahid Kotku'nun bir yandan imamlık görevini yaparken diğer yandan da şeyhliğini sürdürdüğü, "Süleymancılar"ın lideri Süleyman Hilmi Tunahan'ın da bir dönem çeşitli camilerde vaizlik yaptığı ve bu esnada talebe okuttuğu bilinmektedir. Bugün de bir çok tarikat veya dinî grubun adıyla özdeşleşmiş cami isimlerinin olduğu bilinen bir gerçektir.

Üçüncü ve belki de en etkili faktör olarak da, bütün tarikatlarda son derece önemli bir konuma sahip dinî bir uygulama olan Allah'ı sürekli anma, zikir işini Nakşîlerin sessiz yapmalarıdır. Zira "zikr-i kalbî" adı verilen sessiz ve zengin bir kişisel zikir uygulaması olan<sup>168</sup> Nakşîlik'te, tarikatın özünü "gösterişli ve çarpıcı ayinlerden kaçınmaya dayalı içe dönük bir tutum" oluştururken, gizemciliğin odak noktalarını da "gönül" ya da "sine" temsil etmektedir.<sup>169</sup> Nakşî olduklarını ifade eden "Süleymancılar" da, rabıta yapmak, yani kalplerini mürşitlerinin kalbine bağlamak suretiyle ondan feyiz aldıklarını belirtmektedirler. Dolayısıyla diğer tarikatların sema, müzik gibi görsel-işitsel, çekici ve renkli çeşitli ruhanî uygulamalarla elde ettiğini şeriata ve sünnete daha uygun olduğu inancıyla formüle edilen dinî uygulamalarla elde edebilme imkanı sunan Nakşîlik, böylece üyelerinin karşısına sanat ve folklor ağırlıklı tarikatlara göre daha "özgün" ruhanî bir yol iddiasıyla çıkmaktadır.

Günümüzde, her ne kadar faaliyetleri yasaklanmış olsa da, Türklerin sufi tarikatlara ilgisinin yüksek olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede "halkımızın büyük çoğunluğu Bahaeddin Nakşibend'in tarikatına mensuptur" diyen Erol Güngör'ün bu tespitine,<sup>170</sup> Orhan Türkdoğan<sup>171</sup> ve Hamid Algar'ın da katıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim "İslam dünyasında Nakşibendîlerin en büyük kalesi Türkiye'dir" diyen Algar'a göre, Nakşîler, başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin hemen her bölgesinde yaygın olup, Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde bir çok Nakşî şeyhi vardır.<sup>172</sup>

Türkiye'de faaliyet gösteren Nakşî grupların büyük çoğunluğunun (Nurcu, Işıkçı, İskender Paşa, Erenköy, İsmail Ağa, Yahyalı, Hulusî Efendi, Menzil ve hatta Nazım Kırıbsî cemaatları)<sup>173</sup> Halidî koluna, "Süleymancılar"ın ise Müceddidî koluna bağlı oldukları

<sup>168</sup> Gucluvânî'nin, "Rabbimize gizlice ve gönülden yalvarın" (Araf 7/55) ayetinden etkilenecek benimsediği bu sessiz zikir (zikr-i kalbî), Bahaüddin Nakşibend tarafından son şekli verildikten sonra tarihî gelişim içinde Nakşîlerin çok önemli rol oynayan unsurlarından biri olmuştur. Bkz. Algar, a.g.m., s.125, 129

<sup>169</sup> Mardin, a.g.m., s.74-5

<sup>170</sup> Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s.204

<sup>171</sup> Türkdoğan'ın eserlerinde sıkça kullandığı "yeni sağ" veya "muhafazakâr sağ" kavramı içinde dinî cemaatların, özellikle Nakşî grupların önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Bkz. Türkdoğan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi*, s.263

<sup>172</sup> Algar, a.g.m., s.146

<sup>173</sup> Bu cemaatlerin bazıları hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır: Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, İstanbul, İletişim, 1992; A. Yayan (Togayhan), *Dinî Grup ve Hareketlerin Sosyolojisi: Yahyalı Örneği*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kayseri 1992; Tayfun Atay, *Batı'da Bir Nakşî Cemaati, Şeyh Nazım Kırıbsî Örneği*, İletişim, İstanbul, 1996; Emîni Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics*,

anlaşılmaktadır. Ancak her iki kol da 23. halkada yer alan ve İmam Rabbanî olarak bilinen Ahmed Faruk es-Sirhindî'de (1563-1624) birleşmektedir. Dolayısıyla Nakşî grupların öğretisi daha ziyade Rabbanî'nin *Mektubât* adlı eserine dayanır. Eserinde şeriatı asla taviz vermeyen, tasavvuf âdâb ve erkânında şeriatı hiçbir şekilde muhalif unsurlar olmaması gerektiğini vurgulayan İmam Rabbanî'nin, Hindistan'da bir yandan şeriatı bozmaya yönelik eklektisizmle mücadele ederken gönlü meşgul eden her şeyden sakındığı; diğer yandan da toplumda adaletsiz uygulamalara karşı çıktığı; bu çerçevede köylülere uygulanan ağır vergileri eleştirdiği; Saraya mesafeli durduğu hatırlandığında<sup>174</sup> Nakşî grupların ortak gayelerinin öncelikle “şeriatı ihya etmek” olduğu söylenebilir. Topluma İslam'ı benimsetmek için mücadele ettiklerini her fırsatta dile getiren Nakşîlerin, bunu yaparken “halvet der encümen” ve “vahdeti kesrette arama” ilkelerine dayanarak çeşitli metot ve enstrümanlar kullanabilme esnekliği gösterdikleri bilinmektedir. Halk içinde Hak'la beraber olmayı ifade eden bu ilkeler, diğer tarikatların aksine, herhangi bir tekkeye bağlı olmadan toplumla iç içe yaşayarak faaliyetlerini sürdürmelerine imkan vermektedir.

Öte yandan Türkiye'de son yıllarda gerek yurtiçinde gerek yurtdışında yaşanan bazı gelişmelerin tarikatların lehine bir durum yarattığı görülmektedir. Tarikatlara duyulan yakınlık ve ilgiyi göstermesi açısından Devlet erkanının, her yıl düzenlenen Hacı Bektaş Veli'yi anma toplantıları ile Mevlana'nın “şeb-i aruz” törenlerine en üst düzeyde katılması gibi örnekler sayılabilir. Ayrıca siyasî parti başkanlarının tarikat liderleriyle görüşmeleri,<sup>175</sup> hatta 1996 yılında dönemin Başbakanının tarikat liderlerine Başbakanlık Konutu'nda iftar yemeği vermesi bu gerçeğin bir başka göstergesidir. Öte yandan bazı siyasîlerin bağımsızlığını yeni kazanan Türkî cumhuriyetler ile Türkiye arasında kültürel bir bağ oluşturma düşüncesiyle genel olarak tarikatlardan ve dinî cemaatlardan, özel olarak Nakşîlikten yararlanma yoluna gittikleri de bilinmektedir.<sup>176</sup> Türkiye'de tarikat gerçeğini somut bir şekilde ortaya koyan bu örnekler, daha önce de ifade edildiği gibi, tarikatların, artık, sadece bir dinî ve mistik akım, yani sırf dinî gruplar veya inanç ve ibadet cemaatleri olmaktan çıktığının açık birer göstergesi olarak değerlendirilebilir.

*in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community*”, yayınlanmamış doktora tezi, Manchester, 1996; Niyazi Usta, *Menzil Nakşîliği*, Ankara, Töre Y., 1997; Hakkı Karaşahin, *Es-Seyyid Osman Hulusî Efendi'nin Tasavvufî Görüşleri ve Halidî Cemaati*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kayseri, 1998

<sup>174</sup> İbrahim E. Bilgin, *Devrimci Sufî Hareketleri ve İmam Rabbanî*, İstanbul, 1989, s.56-81

<sup>175</sup> Siyasîlerin tarikat liderleriyle görüşmeleri o kadar sık olmaktadır ki, örnek olarak “Süleymancılar”ın lideri Kemal Kacar ile Anavatan Partisi başkanı Mesut Yılmaz'ın görüşmesi zikredilebilir. Sebahattin Önkibar, “Kemal Kaçar Demirel'e Hayır Dedî”, *Türkiye*, 21 Eylül 1991, s.5. Kacar'ın Doğru Yol Partisi başkanı Tansu Çiller ile görüşmesi için de bkz. Emin Varol, “Çilleri'ın 2. Tarikat Atağı”, *Sabah*, 26 Ocak 1995

<sup>176</sup> Ölmeden kısa bir süre önce, Türkî cumhuriyetlere yaptığı ziyaretinde Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahaeddin Nakşibend'in Buhara'da bulunan türbesine giderek dua ettiği bilinen Türkiye-Cumhuriyeti cumhurbaşkanlarından rahmetli Turgut Özal, 16.03.1993 tarihinde yaptığı bir konuşmasında da, Balkanlara ve Orta Asya ülkelerine girmek için dinî cemaatların fetih öncülüğü işlevinden söz etmiştir. Bkz. Cengiz Çandar, “Değişim Sürecinde İslam”, *İslamî Araştırmalar*, C.7, S.1, Kış 1993-94, s.97-107

Bu noktada, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar* adlı eserin yazarı Abdülkadir Gölpınarlı’nın yaptığı tipoloji konumuz açısından önem arz etmektedir. Tarikatları iki kategoride ele alan bu yaklaşıma göre, “esma yolu”nu esas aldıkları için daha ziyade dinî fonksiyon gören ve dolayısıyla gerçek anlamda tarikat olarak nitelenen tarikatlar birinci kategoride yer alırken, daha ziyade sosyal fonksiyonlar üstlenen ve dolayısıyla zikre gerek görmeden “cezbe yolu”yla Allah’a ulaşabileceğini kabul eden tarikatlar ise ikinci kategoriye oluşturmaktadır. İkinciler tekke kurma, vakıfla idare edilme, giyim kuşam gibi özel âdetler ve kıyafetler taşımak suretiyle halktan ayrılmayı kabul etmeme; çalışma, yardımlaşma ve dayanışmaya daha fazla vurgu yapma ve bir takım gösterişe yönelik ayin ve törenleri reddetme noktasında birincilerden ayrılmaktadırlar.<sup>177</sup>

Bu tasnife göre, bir tekke yapılanması ve buna bağlı bir işbölümü ve hiyerarşi olmadığı, ayrıca diğer bazı tarikatlarda uygulanan gösterişli ve çarpıcı ayinlere iltifat edilmediği için “Süleymancılığı”, ikinci kategoriye dahil etmek mümkünse de, aslında onun teknik anlamda bir tarikat olmadığı söylenebilir. Zira her ne kadar klasik tarikat anlayışının bazı özelliklerini (mürşid, silsile, rabıta vb.) taşıdığı açıksa da, Tunahan’ın mürşitliği ve silsilesi hakkındaki farklı ifadeler de olduğu bilinmektedir.<sup>178</sup> Fakat bütün bunların ötesinde Tunahan’ın bizzat kendisinin bu konuda çok açık bir beyanına rastlanılmamaktadır. Ayrıca grubun ileri gelenleri, “Süleymancılık, Nakşîliğin bir kolu olmadığı gibi başlı başına bir tarikat da değildir” demek suretiyle kendilerini bir tarikat olarak tanımlamadıkları gibi<sup>179</sup> faaliyetlerinde de sürekli toplumsallık boyutunu öne çıkardıkları; fakat yine de bir takım dinî-mistik fonksiyonlar ifa ettikleri bilinmektedir.

Bu noktada bir başka tanımlama teşebbüsü de Fulya Atacan’a aittir. Nakşibendî tarikatı hakkında yazılarıyla tanınan Hamid Algar’ın “Süleymancılık” hakkında kullandığı “*Nakşî mezhepler*” nitelmesine katılmayan Atacan, “Süleymancılık” gibi dinî gruplarda klasik tarikat yapılanmasının tamamen çözüldüğü kanaatindedir. Ona göre, “ideolojik düzeyde kendilerini klasik tarikat üyesi olarak gören ve bu temelde bir İslam anlayışını savunan, ama Türkiye’nin değişen sosyo-politik yapısına paralel olarak da yeni örgütlenme yapıları geliştiren gruplar “*Cumhuriyet Türkiye’si’ne özgü yapılar*”dır.”<sup>180</sup>

Bu ifadelere oldukça yakın bir başka değerlendirme de Gencay Şaylan tarafından yapılmıştır. Ona göre, “Süleymancılığı”, tarihsel kökenleri çok eskilere uzanan ve kültür mirasının bir parçası haline gelen tarikatların yanında ortaya çıkmış “*modern ve yeni*

<sup>177</sup> Bkz. Abdülkadir Gölpınarlı, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul, Gerçek Y., 1969, s.168-9

<sup>178</sup> Bkz. Recep Aktaş, 25.9.1971 tarihli rapor, Özdamar, a.g.e., s.36; Kısakürek, s.304; Çakır, a.g.e., s.126-9; Atacan, a.g.m., s.140; Albayrak, *Yürüyenler ve Sürünenler*, s.144-6

<sup>179</sup> Yılmaz, a.g.e., s.15; Kurt, Manav, Özerdem, a.g.m., s.5

<sup>180</sup> Atacan, a.g.m., s.140

*örgütlenmeler*” kategorisinde değerlendirmek mümkündür.<sup>181</sup>

Kavramsallaştırma açısından “Süleymancılık” gibi Cumhuriyet döneminde ortaya çıkmış olan dinî oluşumları “*tarikat temelli dinî hareket*” veya “*tarikat benzeri yeni dinî oluşum*”, “*yeni dinî örgütlenmeler*” ya da kısaca “*yeni dinî cemaat*” demenin daha doğru olacağı söylenebilir.

Bütün bu tanımlamalar ışığında, “Süleymancılığın”, Cumhuriyet döneminde yaşanan hızlı değişimin tepkisel ortamında ortaya çıkmış ve sıkı bir dindarlık örneği sergileyen bir dinî grup olduğu ve dolayısıyla Türkiye’nin tarihî ve toplumsal şartları içerisinde ortaya çıkmış toplumsal bir gerçekliği olduğu anlaşılmaktadır.

## B. SÜLEYMAN HİLMİ TUNAHAN’IN HAYATI

Kamuoyunda “Süleymancı” olarak bilinen cemaat mensupları kendilerini “Süleyman Hilmi Tunahan’ın talebeleri” olarak tanımladıkları için, söz konusu grup ele alınırken, ilk önce grubun adını aldığı ve bu anlamda grubun kurucusu olan Tunahan’ın tarihsel bir kişilik olarak kavranması hareketin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Dolayısıyla bu başlık altında onun hayatı, eğitimi, çalışma ve iş hayatı, eserleri, karizmatik kişiliği ve söz konusu grubun oluşmasına kaynaklık eden maddî-manevî gayretleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Onun bu çabalarının, sadece bir hayat hikayesi olarak anlaşılmanın ötesinde yaşadığı dönemin toplumsal şartlarını ve özellikle dinî yaşantısını ortaya koyacak önemli ipuçları içerdiğini düşünmekteyiz. Zira sosyolojik olarak bilinmektedir ki, toplumsal hareketlerin lideri konumundaki kişiler, yaşadıkları dönemin sosyal şartlarından etkilenmiş “sosyal faaliyetler”dir.

Süleyman Hilmi Tunahan’ın hayatı hakkındaki bilgilerin, sevgi ve nefretin ürünü olma noktasında, “Süleymancı” cemaatle ilgili mevcut literatür ile aynı kaderi paylaştığı söylenebilir. Burada, oldukça duygusal ve sübjektif değerlendirmeler içeren bu bilgilerden mümkün olduğu kadar uzak kalınarak tarafsız bilgilere, varsa yazılı belgelere başvurulmuştur.

### 1. Doğumu ve Soyu

Süleyman Hilmi Tunahan’ın hayatı hakkında elde mevcut en sağlam, en güvenilir belge, resmi vaizlik görevinde bulunduğu için Diyanet İşleri Başkanlığı arşivlerinde bulunan 23-0383 nolu “Özlük Dosyası”dır. Özel izin alarak yapılan arşiv araştırması sonunda bu

<sup>181</sup> Gencay Şaylan, *İslamiyet ve Siyaset*, Ankara, V Y., 1987, s.100-1

dosyada Tunahan'ın, üzerinde Bâb-ı Fetvâ<sup>182</sup> yazılı Sicil Özeti ve diğer resmî yazışmaların yer aldığı görülmüştür. Sicil Özeti'nde yer alan bilgilere göre, Tunahan, 1304/1888 yılında şu an Bulgaristan sınırları içerisinde bulunan, ancak sınır düzenlemesi öncesi Romanya topraklarında olan Silistre'nin Hezargrad<sup>183</sup> kasabasının Ferhatlar köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Osman Fevzi Efendi'nin (ö.1928), annesi Hatice ile evliliğinden olan dört erkek bir kız beş çocuktan biridir: Fehim, Süleyman Hilmi, Zâhide, İbrahim ve Halil.<sup>184</sup>

Süleyman Hilmi Tunahan'ın doğumu ile ilgili olarak mevcut literatürün hemen hepsinde şu menkıbe anlatılır: Süleyman Hilmi'nin babası Osman Fevzi Efendi, İstanbul'da tahsilini sürdürürken, bir gece rüyasında vücûdundan bir parçanın ayrılıp göğe doğru yükseldiğini ve etrafa ışıklar saçtığını görür. Osman Efendi, rüyasını, kendi sulbünden gelecek hayırlı bir evladın çevresini mânen aydınlatacağı, İslam dinini anlatıp yayacağı şeklinde yorumlar. Nihayet tahsilini tamamlayıp Silistre'ye döner ve Satırlı Medresesi'nde müderrislik yapmaya başlar. Bu arada Hatice isimli bir kızla evlenir. Çocukları büyümeye başlayınca, rüyasında gördüklerinin hangi çocuğuna işaret ettiğini öğrenmek için hem baba hem hoca olarak onların hal ve hareketlerini ilgi ve merakla takip etmeye başlar. Sonunda onun ikinci oğlu Süleyman Hilmi olduğunu anlar ve daha iyi yetişmesi için ona çok fazla gayret göstermeye başlar.

Yine sicil özetinden anlaşılabacağı üzere Süleyman Hilmi'nin ailesi Hocazâdeler olarak bilinmektedir. Talebelerinin verdiği bilgilere göre, babası da İstanbul medreselerinde yetişmiş ve memleketi Silistre'de Satırlı Medresesi'nde yıllarca müderrislik yapmış bir zattır. Dedesi ise Kaymak Hafız adıyla tanınan Mahmut Efendi'dir.

Öte yandan talebeleri tarafından Süleyman Hilmi Tunahan'ın soyunun İdris Bey'e dayandığı ve hatta Tunahan soyadını almasıyla ilgili olarak cedit İdris Bey'in Fatih Sultan Mehmet tarafından kız kardeşi ile evlendirilerek Tuna'ya Han olarak nasbedilmesi (atanması) şeklinde bir olay anlatılır. Ancak bu konuda, 1973 yılında Yüksek Komuta Konseyi'ne sunulan raporda, kendi köylülerinden alınan şifahî bilgilere dayanılarak Tunahan'ın ailesi ile ilgili bazı bilgileri siciline derc ettirmediği ve bir sülâle-i ma'rûfeye mensup olmadığı gibi, soyadının da ailesiyle hiç bir ilişkisi bulunmadığına dair ifadeler yer

<sup>182</sup> Bâb-ı Meşihat da denilen bu makam, medrese mezunlarının mülâzemet imtihanları ile kadı veya müderrislerin ruûs imtihanının yapıldığı bir yer idi. Geniş bilgi için Bkz. İpşirli, a.g.m., s.362-3

<sup>183</sup> Bulgaristan'da, şimdiki adıyla Razgrad olan bu şehir, önceden küçük bir yerleşim yeri iken, özellikle XV. yüzyıldan sonra sünî İslam'ı güçlendirmek maksadıyla Anadolu'dan gelen göçmenlerle canlandırılarak Türk-İslam merkezi haline getirilen eski bir Osmanlı şehridir. Bkz. Machial Kiel, "Hezargrad", T.D.V.İ.A., C.17, 1997, s.297-300

<sup>184</sup> Grup mensuplarının verdiği bilgilere göre, Süleyman Hilmi'nin kardeşlerinden Fehim ve Halil Bulgaristan'da, Zâhide ise Çanakkale'de medfundur.

almaktadır.<sup>185</sup> Bir başka raporda da, bizzat kendisi tarafından doldurulan 15 Şaban 1339/23 Nisan 1337/1921 tarihli Terceme-i Hal Varakası'nda yer alan "bir sülâle-i ma'rûfeye mensup ise, keyfiyet-i nisbeti" sorusunun cevapsız bırakıldığı belirtilmektedir.<sup>186</sup>

Süleyman Hilmi Tunahan'ın sülalesi ile ilgili olarak, Aziz Karacak'ın Kürşad Şen ile birlikte İnternet'te <http://www.tunahan.org.tr> adresiyle hazırladığı Web sayfasında "Süleyman Efendi Hazretlerinin şeceresi, Peygamber Efendimizin pâk nesline dayanmaktadır. Pederleri tarafından Hz. Hüseyin'e (r.a.) nisbeti olup 'seyyid', anneleri cihetinden Hz. Hasan'a (r.a.) nisbetleri bulunmakla 'şerif'tirler" ifadesine rastlanılmaktadır. Bu ifadeler daha önce de seslendirilmiş olmalı ki, 1969 yılında yazılan bir eserde, bu iddiaların bir rivayet olduğu. bunlara inanmanın mümkün olmadığı belirtilerek Peygamber Efendimizin pâk sülâlesine mensup olanların ellerinde Meşihat Dairesi tarafından tutulan kayıtlara göre düzenlenmiş bütün evlad-ı rasûlün doğum ve ölüm tarihleri yazılı ve tasdikli şecerelerin olduğu, elinde böyle bir vesikası olmayana inanılamayacağı, "eğer cemaat mensuplarının ellerinde böyle bir şecere olsaydı ibraz ederlerdi" şeklinde eleştirilmiştir.<sup>187</sup>

Bu konuda en gerçekçi ifade, sanırız, Süleyman Hilmi Tunahan'ın kendisine sorulan bir soruya verdiği cevaptır. Haftalık *Ufuk* gazetesinin 15.06.1979 tarihli nüshasında, Nuri Altun'un, "Efendim, zat-ı âliniz miras-ı rasûl müsünüz?" sorusuna Tunahan şöyle cevap verir: "Hayır, ben seyyid ve şerif sülalesinden değilim. Peygamberimiz (s.a.v.) Hazretleri ile nesep itibariyle bir yakın bağım yok. Evlad-ı rasûl değilim. Hilâfet-i rasûlüm, yani onun ulema, suleha ve evliyaullah'a verdiği vazifelerin sahibi ve onun mirasçısıyım."

## 2. Eğitimi

Babasının yoğun ilgisiyle oldukça iyi bir tahsil dönemi geçiren Süleyman Hilmi Tunahan, sicil özetinden anlaşıldığına göre, tahsil hayatının ilk evresini 1318/1902 yılında Silistre Rüştîyesi'nde tamamlamıştır. Rüştîye'yi bitirdikten sonra babasının yanında beş yıl kadar bir süre "ulûm-u arabîyye", yani Arapça dersleri almıştır. Daha sonra babasının "Oğlum, usûl ilmine iyi çalış, dininde kuvvetli olursun; mantığa iyi çalış, fikrinde kuvvetli olursun!" tavsiyesini de alarak tahsiline devam etmek için İstanbul'a gelmiştir.

İstanbul'a geldikten sonra Fatih civarında Hafız Ahmet Paşa Medresesi'ne yerleşen Süleyman Hilmi, burada bir süre Fatih dersiamlarından Bafıralı Ahmed Hamdi Efendi'den, usûl-i kadîme üzere Tefsir, Hadis, Siyer, Fıkıh gibi ilim dallarını içeren "ulûm-u âliye" ve

<sup>185</sup> Bkz. Bulut, a.g.e., s.83-4

<sup>186</sup> Antalya 1. Ağır Ceza Mahkemesi'nin 23.02.1982 tarihli talimatı üzerine çoğunluğu akademisyen yedi kişi tarafından hazırlanan Bilirkişi Raporu, s.3

<sup>187</sup> Bkz. Gürkan, a.g.e., s.23

“âliye-i arabiyye” eğitimi görmüş ve icazet almıştır.<sup>188</sup> Bu arada genel bir medrese reformuna ihtiyaç duyulduğu bir sırada sadece İstanbul medreselerini ıslah amacıyla Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi tarafından hazırlanarak 18 Eylül 1330/1914 yılında yürürlüğe konan Islah-ı Medâris Nizamnamesi’ne<sup>189</sup> göre kurulan Darü’l-Hilâfeti’l-Âliyye Medreseleri’nin üçüncü bölümü olan Kısım-ı Âlî’ye (Sahn Medreseleri) girmiştir.<sup>190</sup> Buradan beşincilikle mezun olmuş ve 1332/1916 Eylül’ünde şehâdetname almıştır. Daha sonra 17 Eylül 1332/30 Eylül 1916 tarihinde Dârü’l-Hilâfeti’l-Âliyye Medreseleri’nin Kısım-ı Âlî’sinin üstünde ve din ilimleri sahasında uzman (mütehassis) yetiştirme amacına yönelik üç yıllık bir program uygulayan özel bir kurum olan Medresetü’l-Mütehassisin’in (Süleymaniye Medresesi) Tefsir-Hadis bölümüne girerek Hafız Ahmet Paşa Medresesi’ne kaydolur. Burada geçirdiği üç yıllık eğitim döneminin ardından 14 Mayıs 1335/27 Mayıs 1919 tarihinde bölümünü birincilikle bitirmiş ve icazetname almıştır.<sup>191</sup>

Süleyman Hilmi Tunahan ayrıca, Medresetü’l Mütehassisin’e kaydolmadan önce Medresetü’l Kudât’ın<sup>192</sup> giriş imtihanlarına girer ve kazanır. Durumu babasına bildiren Tunahan, babasından kâdılığın zor ve sorumluluk isteyen bir görev olduğunu ve adaleti gerçekleştiremeyen kâdılarının cehennemlik olduğunu bildiren hadisleri hatırlatan bir cevap alır: “*Oğlum, ben seni Cehennem’e göndermek için İstanbul’a göndermedim.*” Babasının uyarılarına rağmen bu okulu da bitiren Tunahan, aynı zamanda bir kâdı, yani hâkimdir. Ancak belirtmeliyiz ki, Medresetü’l Kuzat’a giriş ve mezuniyet tarihleriyle ilgili herhangi bir resmî belgeye sahip olmadığımız bu durumu<sup>193</sup> kendisinin vaizlik talebi için 14.04.1948 tarihinde Diyanet İşleri Reisliği’ne hitaben yazdığı dilekçesinde yer alan “ayrıca Medresetü’l Kuzat’tan da mezun bulunmaktayım” ifadesinden anlıyoruz.

### 3. Evliliği, Çalışma Hayatı ve Tutuklanmaları

Süleyman Hilmi Tunahan, 1334/1918 Eylül’ünde Şeyhülislam İbrahim el-Hayderî imzasıyla Daire-i Meşihat makamından Sadâret’e yazılan bir yazıyla yirmi arkadaşı ile birlikte İstanbul Müderrisliği Ruûsu’na (Ruûs-u Hümayûn) atanmak üzere teklif edilir. Bunun üzerine Tunahan’ın atama yazısı “irade-i seniyye”ye sunulmuş, padişah Sultan

<sup>188</sup> Tunahan’ın Rüşdî şehâdetnâmesi ile Ahmet Hamdi Efendi’den aldığı icâzetnâmenin, 10 Haziran 1918 tarihinde, kendisi Süleymaniye Medresesinde öğrenci iken, meydana gelen Büyük Fatih Yangını’nda “muhterik” (yanmış) olduğu belirtilmektedir. Bkz. D.İ.B. Arşivi, Süleyman Hilmi Tunahan’ın 23-0383 nolu Özlük Dosyası. Söz konusu yangın için bkz. Mithat Sertoğlu, “İstanbul”, İ.A. 5/II, 1987, s.1214/42

<sup>189</sup> Bu nizamnamenin hazırlanışı ve metni hakkında bkz. Jäschke, a.g.e., s.72; Krş. Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul, Dergah Y., 1983, s.260-70

<sup>190</sup> Bkz. Ceride-i İlmiye, 20 Zîl-Kâde 1332/27 Eylül 1330, s.359

<sup>191</sup> Bkz. Manav, Kurt, Özerdem, a.g.m., s.16

<sup>192</sup> Bu medresenin Nizamnamesi ve Ders Programı hakkında geniş bilgi için bkz. Atay, a.g.e., s.306-8

<sup>193</sup> Tunahan ile ilgili ilk arşiv araştırmasını yapan Sadık Albayrak da bu konuda herhangi bir belgeye rastlamadığını ifade etmektedir. Bkz. Yürüyenler ve Sürünenler, İstanbul, Timaş Y., 1991, s.141

Vahidüddin Han da mühürleyerek onaylamıştır.<sup>194</sup> Böylece Tunahan, önemli bir ilmî kariyer elde etmiş olur. Zira senede bir veya iki defa yapılan bu atamayla birlikte hem müderris unvanı almış hem de kendisine dersiâm maaşı bağlanmıştır.<sup>195</sup>

Tunahan, 27 Mayıs 1335/1919 tarihinde Süleymaniye Medresesi'nde tahsilini tamamladıktan sonra padişah onayı ile aylık 400 kuruş maaşla 1 Haziran 1336/1920'de dersiamlık görevine başlar. Her ne kadar bu görevinden 27 Nisan 1337/1921 yılında ayrılmış ise de, Diyanet'teki sicil ve hizmet belgelerinden anlaşıldığına göre, dersiamlık görevine atandığı 1 Haziran 1920'den itibaren 16 Eylül 1959'da vefat edene kadar bu unvanı taşıdığı ve bu nedenle dersiamlara ödenen maaşı ömür boyu almaya devam ettiği anlaşılmaktadır.<sup>196</sup> Nitekim kendisi de vaizlik talebiyle ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na verdiği 14.04.1948 tarihli dilekçesinde dersiam olduğunu belirtirken “kanunen kayd-u hayat şartıyla aldığım dersiam maaşı” ifadesini kullanır.

Süleyman Hilmi Tunahan, yaptığımız tespitlere göre, 1920'li yılların başında kendisi gibi muhacir olup İzmir'e yerleşen ve Menemen'de çiftlikleri bulunan bir paşazâdenin kızı olan 05.05.1321/1905 doğumlu Hafize adında bir kızla evlenmiştir. Talebeleri tarafından “Valide Sultan” olarak anılan Hafize Hanım, 5 Haziran 1965 yılında vefat etmiştir. Nüfus kayıtlarına göre, Süleyman Hilmi'nin, bu evliliğinden 1923 yılında Bedîa, 1931 yılında da Feriha Ferhan adında iki kız çocuğu vardır.<sup>197</sup> Ancak bağlıları, üstatlarının küçük yaşta vefat eden ve Merkez Efendi Mezarlığı'nda medfun bulunan Faruk adında bir de erkek çocuğu olduğu söylerler ve bu itibarla üstatlarına “Ebu'l-Faruk” lakabı verirler.

Sicil özetinde yer alan bilgilere göre Tunahan, 29 Ocak 1338/1922 tarihinde Daru'l-Hilâfeti'l-Aliye Medresesi'nin birinci kısmı olan İbtidâi Hâric Medresesi<sup>198</sup> 1. sınıfların Türkçe müderrisliğine atanmıştır. 29 Mart 1339/1923 tarihinde aynı şubenin Arapça müderrisliğine atanmışsa da yaklaşık yedi ay sonra 1 Kasım 1339/1923'te tekrar eski görevine iade edilmiştir.

<sup>194</sup> Bu onayın bir sureti o zaman Meşihat'ın resmî resmî yayın organı olan Ceride-i İlmiye'de yayınlanmıştır. Bkz. *Ceride-i İlmiye*, Cilt 4, Aded (Sayı) 41, Rebi'ü'l-Evvel 1337, s.1197

<sup>195</sup> Bkz. Jäschke, a.g.e., s.73

<sup>196</sup> 1920-24 tarihleri arası hem dersiâm hem müderris maaşı alan Tunahan, müderrislik görevini bıraktıktan sonra da dersiâm maaşı almaya devam etmiştir. Tunahan, dersiâm maaşı olarak 4.3.1924 - 28.7.1928 tarihleri arası 600 kuruş, 29.7.1928-19.2.1935 arası 800 kuruş, 20.2.1935-27.5.1945 arası 1000 kuruş, 28.5.1945-27.2.1950 arası 1500 kuruş, 28.2.1950'den 16.9.1959 tarihine kadar da 2000 kuruş almıştır. Bkz. D.İ.B. Arşivi, Tunahan'ın 23-0383 nolu Özlük Dosyası

<sup>197</sup> Tunahan'ın vefatından sonra eşi ve çocuklarına dul ve yetim maaşı bağlanmasında esas alınmak üzere hazırlandığı anlaşılan ve 14.10.1959 tarihini taşıyan bu belge için bkz. D.İ.B. Arşivi, Tunahan'ın 23-0383 nolu Özlük Dosyası

<sup>198</sup> Buradan mezun olanlar köylerde imam veya öğretmen olabiliyorlardı. Bkz. Jäschke, a.g.e., s.73

1924 yılına gelindiğinde ise Süleyman Hilmi Tunahan'ın hayatında belki de istemeden kendisini bir dinî grubun kurucusu ve lideri yapacak olan son derece garip bir tecelli gerçekleşir. Zira o, Osmanlı'nın en yüksek dinî eğitim kurumu olan Süleymaniye Medresesi'nden mezun olduktan ve öğretmenlik görevine başladıktan sonra 3 Mart 1924 tarihinde Saruhan Mebusu Vâsıf Bey ve elli arkadaşının T.B.M.M.'ne teklif ettikleri Tevhid-i Tedrisat Kanunu Meclis tarafından kabul edilmiştir. 8 Mart 1924 tarihinde Maârif Vekilliğine getirilen Vâsıf Bey, 11.03.1924 tarihinde yayınladığı bir genelgeyle o anda Türkiye'de sayıları 29 olan Darulhilâfe Medreselerini İmam Hatip Mektebi'ne çevirmiş, sayıları 479 olan "Medâris-i İlmiye"yi de kapatmıştır.<sup>199</sup>

Yeni uygulamayla Süleyman Hilmi Tunahan'ın görev yaptığı İbtidâ-i Hâric medresesi de İmam Hatip okuluna dönüştürülerek söz konusu Bakanlığa bağlanmıştır. Hizmet Cetveli'nden anlaşıldığına göre, Türkçe müderrisi olarak İmam Hatip Okulu kadrosuna alınan, ancak bu görevinden ayrılmak isteyen, fakat okulun imtihanları Nisan ayına kadar devam ettiği için görevini bir süre daha sürdürmek zorunda kalan Tunahan, imtihanların yapılmasını müteakip müderrislikten kendi isteği ile ayrılmıştır. Nitekim Sicil özetinde kayıtlı bulunan 19 Temmuz 1340/1924 tarih ve 1917/791 sayılı Diyanet İşleri Riyâseti'nin yazısından da, müderrislikten ayrıldığı, ancak dersiâmlık unvanı uhdesinde kaldığı için ömür boyu dersiâm maaşı aldığı, ayrıca kadrosunun ve dosyasının Diyanet'e devredildiği anlaşılmaktadır.

Süleyman Hilmi Tunahan, 1924 sonrası dönemi değerlendirirken bir talebesine, Dersiamlar Cemiyeti Umumî Kâtibi olduğunu, medreseler kapatılınca dine hizmet hususunda bir şeyler yapılması gerektiği düşüncesiyle dersiamlara haber göndererek '*kendi imkanlarımızla beşer talebe okutmaya devam edelim, böylece yüz binlerce talebe olur*' dediğini, ancak çeşitli sebeplerden dolayı istenilen hizmet ve gayretlerin yapılamadığını belirtmiştir.<sup>200</sup> Anlaşılan Tunahan, kendisini "şartlar ne olursa olsun dine hizmetle memur" saymıştır. Talebelerinin belirttiğine göre, o sıralarda sayıları 520 kadar olan dersiamdan pek az bir kısmı Tunahan'ın bu çağrısına uymuş ve zamanın Meclis Başkanlığı'na hitaben bir telgraf çekmek suretiyle hükümetin harb-i umumî gibi büyük bir felaketten çıkması dolayısıyla malî müzâyaka içinde bulunduğu dikkate alınarak dinî ilimlerini "*fahrî*" olarak okutmak için izin istemişlerdir. Ancak verilen cevap oldukça açık ve kesindir: "*Memlekette Tevhid-i Tedrisat Kanunu yürürlükte, hilâfına hareket şiddetle cezayı müstelzimdir.*"<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Geniş bilgi için bkz. Mustafa Ergün, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara, A.Ü.D.T.C.F., 1982, s.45-54

<sup>200</sup> Halit Başar, "*Gördüklerim ve Duyduklarım*", yayınlanmamış özel not, Manisa 1979, s.3

<sup>201</sup> Mehmet Arıkan, "*Süleyman Efendi Hazretleri İlim Adamlarını Ders Okutmaya Davet Etmıştır*", *Ufuk*, S. 505, 18 Mayıs 1979, s.6-7; S.506, 25 Mayıs 1979, s.6. Tunahan'ın talebelerinden Şükrü Taşkıran, o zaman

Yaptığı girişimlerin sonuçsuz kalması üzerine 1926 yılında kendi köyü Ferhatlar'ı son kez ziyaret eden ve bir süre orada kalan Süleyman Hilmi Tunahan'ın, İstanbul'a döndükten sonra Çatalca'nın Kabakça köyünde ziraat ve ticaretle uğraşmış olduğunu görmekteyiz. Talebelerinin verdiği bilgilere göre Tunahan, Çatalca'nın Kabakça köyü civarında kiraladığı Deli Halil Paşa Çiftliği'nde tarımla uğraşmış ve burada Bulgaristan'dan getirdiği hemşehrilerini tütün ve pancar ekiminde çalıştırmıştır.<sup>202</sup> Ayrıca Kabakça'nın imamı Hilmi Rodop ile de ortaklaşa bir dükkan açmışlar ve Balıkçı pazarından Hacı Ömer'den mal getirerek satmışlardır. Bir süre işlerini gayet iyi yürüten ortaklar, ayrıca gazyağı satan "Neft Sandıkât" adında bir Sovyet şirketinin Trakya ana bayiliğini almışlardır. Trampa yoluyla Bulgaristan'a süpürge ve tuz ihracatı yaparak karşılığında gazyağı alan ortaklar, alınan gazyağını Beykoz'da Uyduluk köyünde depo edip oradan dağıtım yapmışlardır.<sup>203</sup> Gazın nakil ve dağıtım işlerini üstlenen Tunahan'ın, dünürü Halil Kaçar'la tanışması bu döneme rastlar. Halil Kaçar, o sırada Antalya Nakliyat Ambarı'nın hem ortağı hem de veznedarı idi. Tunahan'ın yaptığı ticarî faaliyetler arasında odunculuk ve kömürcülük işi de yer almaktadır.<sup>204</sup> Ancak Tunahan'ın ortağı olduğu ticarî faaliyetler birkaç sene sonra ortaklar arasında çıkan anlaşmazlıklar nedeniyle mahkemede son bulur, ev eşyalarına mahkemece el konulur. Ticarî faaliyetleri iflasla sonuçlanınca Tunahan, işlerini tasfiye ederek İstanbul'a dönmüştür. Kendileriyle görüştüğümüz cemaat mensupları, her ne kadar bunun iflas olmadığını, ortaklardan birinin haksız yollarla malları üstüne geçirmesi üzerine çok gururlu olan Tunahan'ın her şeyi bırakarak ticaretten vazgeçtiğini belirtmişlerse de, bu ifadeleri iyi niyet sınırları içerisinde söylenmiş sözler olarak kabul etmek daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. Zira yapılan bir arşiv araştırması neticesinde, Tunahan'ın İstanbul'a döndükten sonra Fatih-Çarşamba'da Beyceğiz mahallesi Cami sokağında Kürsü Şeyhi Ahmet Şakir Efendi'nin evinde kirada oturduğunun belirlenmesi ve 1935'te 34.29 lira olan maaşında 8.50 lira icra tevkifatına rastlanması<sup>205</sup> iflasın etkilerinin bir süre daha devam ettiğini göstermektedir.

O günlerde Süleyman Hilmi Tunahan için 11.11.1937 tarihinde kabul edilen 7647 sayılı *Diyanet İşleri Reisliği Teşkilatı'nın Vazifelerini Gösterir Nizamname* son derece önemlidir. Zira söz konusu Nizamname'nin 11. maddesi dersiamların vaizlik görevi

517 dersiam bulunduğunu, bunlardan yedi tanesinin Tunahan'ın çağrısına cevap verdiğini belirtmektedir. Bkz. Taşkıran, "Ebu'l-Faruk Süleyman Hilmi Tunahan", yayınlanmamış özel not, 6 Mayıs 1992, s.20

<sup>202</sup> Bkz. Ufuk, Sayı 508, 15 Mayıs 1979, s.7

<sup>203</sup> Kabakça'nın eski muhtarı 1325 doğumlu Lütfi Özel'in 14.12.1978 tarihli ifade tutanağı

<sup>204</sup> Bkz. Çatalca'nın Ferhatpaşa mahallesinde ikamet eden 1321 doğumlu Mehmet Işık'ın 13.12.1978 tarihli ifade tutanağı ile Tunahan'ın talebelerinden Ziya Sunguroğlu'nun hatıralarını derlediği *Notlar*, s.25. Uğur Mumcu, Tunahan'ın yaptığı işlere defineciliği de eklemiş, ancak Tunahan'ın kızı ve damadları yaptıkları basın açıklamasında bunun yanlış olduğunu belirtilmişlerdir. Bkz. Mumcu, a.g.e., s.88. Basın açıklamasının metni için bkz. Fetih, Sayı 43, Ağustos-Eylül-Ekim 1995, s.8-10

<sup>205</sup> Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, C.4-5, İstanbul, Milli Gazete Y., t.y. s.447

alabileceklerini, 8/c maddesi de bunun murakabesini âmiridir. Bu yasanın 16.11.1937 tarih ve 3760 sayılı Resmî Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe girmesiyle birlikte dersiam sıfatına binaen vaizlik yapmak için İstanbul müftüsü Hasan Fehmi Bey’den görev isteyen Tunahan. bir kaç ay gibi kısa bir zaman içerisinde bu başvurusuna olumlu cevap alır ve 04.02.1938 tarihinde “resmî vaiz” sıfatı ile vaaz ve irşad görevine başlamıştır. İlk önce Doğancılar Cami (1938). Yağkapı (1938-9), Softa Hatip Cami, Ağa Cami, Kasımpaşa Cami-i Kebir. Üçmihraplı Cami, Üsküdar-Nasuhitekkesi, Arap Cami gibi küçük camilerde, daha sonra da Selâtin camileri olarak bilinen Şehzadebaşı (1941), Süleymaniye, Sultanahmet, Beyazıt. Yeni Cami gibi büyük camilerin kürsülerinde vaaz ve nasihatlar yapmış;<sup>206</sup> yeni göreviyle birlikte çevresi de genişlemeye başlamıştır.<sup>207</sup>

Tunahan’ın “sinirli ve celalli bir tip” olduğu, “monoton ve yüksek sesle” “politik tarafı ağır basan” vaazlar ettiği ileri sürülmüştür.<sup>208</sup> Her ne kadar 1939 yılında tutuklanarak I. Şube’de üç gün geçirdikten sonra Birinci Ağır Ceza Mahkemesi’ne sevk edilmesi, 1943 yılında vaizlik belgesinin elinden alınması, 1944 yılında ise yine I. Şube’de, fakat bu kez sekiz gün “misafir” kaldıktan sonra mahkemeye sevk edilmesi bu iddiaları doğrular mahiyette ise de, çıkarıldığı mahkemelerde beraat kararları verildiği ve vaizlik belgesine tekrar kavuştuğu da bilinmektedir.

Talebelerinin ifadesine göre, 1941 yılında talebe okutmaya başlayan Süleyman Hilmi önceleri talebe bulamaz. O da önce kızlarını okutmaya karar verir. Bu devrede Tunahan, 05.01.1944 tarihinde büyük kızı Hatice Bedia’ya<sup>209</sup> Kemal Kacar’la evlendirerek ticaret ortağı ve en yakın dostu Halil Kaçar’a dünür olmuş ve Fatih’te kiraya oturduğu evden çıkarak Halil Kaçar’ın (ö.1956) Şehzadebaşı’nda şimdiki Belediye binasının olduğu yerdeki büyük konağın alt katına yerleşmiştir. 1951’e kadar burada oturan Tunahan, bu tarihten sonra Üsküdar Kısıklı’ya taşınmıştır.

Yetki belgesinin elinden alındığı 1943 yılından itibaren bir süre vaazlarına ara veren Süleyman Hilmi Tunahan’ın 14.04.1948 tarihinde vaizliğe dönmek için bir dilekçe ile

<sup>206</sup> Tunahan’ın ününü duydukları için vaazını dinlemeye gidenlerle yapılmış çeşitli görüşmeler için bkz. Özdamar, a.g.e., s.21-2, 71-3

<sup>207</sup> Tunahan’ın çevresine katılanlar hakkında bkz. Mumcu, a.g.e., s.89

<sup>208</sup> Bkz. Hikmet Bayur, “Demokrat Parti ve İrtica”, Kudret, 23 Mayıs 1952, s.1; Gölpinarlı, a.g.e., s.225: Bulut, Ordu ve Din, s.86-7. Cemaat mensuplarının ifadesine göre, Tunahan’ın hem bir turist tarafından kaydedilmiş video kaseti hem de ses kaseti vardır. İnternet’e yüklenen ve tarafımızdan dinlenen ses kaydı her ne kadar çok net olmasa da, Tunahan’ın tok bir sese sahip olduğunu ve tipik bir Trakya şivesiyle “ç” sesinin “ş” olarak telaffuzun ötesinde belirgin bir şive veya ifade bozukluğuna rastlanmamaktadır.

<sup>209</sup> Doğum tarihi 1339/1923 olan ve Kemal Kacar’la 37 sene evli kalan, ancak bu evlilikten çocuk sahibi olmayan Bedia Kacar, 4.1.1981’de vefat etmiş olup, Karacaahmet Mezarlığında medfundur. Diğer kızı Feriha Ferhan ise, (doğ. 1931) 18.9.1952 tarihinde Hüseyin Kamil Denizolgun ile evlenmiş olup halen sağ ve duldur. Ferhan Hanım’ın bu evlilikten üç çocuğu olmuştur. Bir diğer ifadeyle, Süleyman Hilmi Tunahan’ın üç tane torunu vardır: Mehmet, Ahmet Arif ve Gülderen Denizolgun.

Diyanet'e başvuru yaptığını görmekteyiz. Yaptığı başvuru, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 11.06.1948 tarih ve 123/2784 sayılı yazısıyla önce reddedilir, fakat CHP üyesi olan Fatih Kızılaycılarında Süleyman Nami Çaldan'ın 1950 yılının Mart ayında Başbakan'a yazdığı bir mektupla 9 Eylül 1950 tarihinde vaizlik belgesini yeniden alır ve haftanın belli günlerinde çeşitli camilerde vaaz etmeye başlar. Ancak yaptığı vaazlarında "politik konulara alenen girdiği" iddiasıyla hakkında resmî kovuşturmalar açılır. İstanbul müftülüğünce açılan bir tahkikatı yürütmek üzere 29.05.1952 tarihinde Tunahan'ın Beyazıt Cami'nde ikinci namazını müteakip yaptığı vaazı dinleyen murakıp A. Şeref Güzelyazıcı, 02.06.1952 tarihli raporunda, yapılan vaazda siyasî bir ifadenin bulunmadığını belirtir.<sup>210</sup> Tunahan, ayrıca. 26.06.1957 tarihinde Bursa Ulu Camii'nde ortaya çıkan "Mehdîlik hadisesi"<sup>211</sup> üzerine tutuklanmış ve Kütahya hapisanesinde iki ay yatmıştır. İdam talebiyle yargılandığı davanın 29.08.1957 tarihinde yapılan ilk celsesinde savcının tahliye talebiyle ve iki yüz lira kefâletle serbest kalmış, 08.11.1957 tarihinde yapılan ikinci celsede ise ittifakla alınan E.957/150 ve K.957/151 sayılı kararlar da diğer sanıklarla birlikte beraat etmiştir.<sup>212</sup>

Elde edilen bilgi ve verilerden hareketle, Süleyman Hilmi Tunahan'ın, hayatı boyunca yaptığı iş ve faaliyetler nedeniyle sürekli gözetim ve denetim altında tutulmuş olduğu söylenebilir. Bu çerçevede toplam üç defa tutuklanmış, bir defasında cezaevinde yatmış, bir defa ifade vermek üzere karakola çağırılmış, bir defa hakkında kovuşturma açılmış, ayrıca vaizlik belgesi elinden alınmıştır. Ancak bütün bu badireleri atlatan Tunahan, sivil itaatsizlik kavramını çağırıştırır bir yaklaşımla her seferinde "hiç kaybedilecek vaktimiz yok" diyerek vaaz etmeye ve talebelerine ders vermeye kaldığı yerden tekrar başlamıştır. Anlaşıldığı kadarıyla hayatı iniş çıkışlarla dolu olan Tunahan'ın, ölümünden birkaç ay önce sadece bir kursta (Eyüp Topçular) 150 talebeye ders vermesiyle en büyük hayalinin gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Kendisinin burada kurs bitiminde yapmış olduğu konuşma, talebeleri tarafından adeta "veda konuşması" şeklinde değerlendirilmektedir.

*"Evlatlarım biz bugüne kadar imkan nisbetinde bütün gücümüzü sarf ederek din-i mübin-i İslam'a hizmetimizi yapmaya çalıştık. Bu vazifeyi ve mesuliyeti bundan sonra siz götüreceksiniz. Bizim vazifemiz bitti artık. Bu vazifeleri siz devam ettireceksiniz. Buna mecbursunuz. Bunu yapmadığınız takdirde şu on parmağımı mahşerde yakanızda bulacaksınız. En nâmüsaît zamanlarda bile talebe okutmaya devam edeceksiniz. Dağ başında olsanız, elinize bir kişi geçse bile ona Kuran'ı ve dini öğreteceksiniz."*<sup>213</sup>

<sup>210</sup> Bu rapor için bkz. D.İ.B. Arşivi, 23-0383 nolu Özlük Dosyası

<sup>211</sup> Bu hadise ile ilgili olarak bkz. Tunaya, a.g.e., s.232

<sup>212</sup> Söz konusu mahkeme kararında, Tunahan'a birlikte tutuklanan diğer beş kişinin Kemal Kacar, Kütahya Altıntaş müftüsü Mustafa Yıldırım, Nuri Temizerler, Kütahya Şengül Cami imamı Mustafa Atasoy ile Küpecik Cami imamı Emin Ekin olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>213</sup> Mustafa Özalp, "Büyük Müceddid İçin Ne Dediler", *Ufuk*, Sayı 429, 26 Ekim 1977, s.7; Krş. Mehmet Arıkan, "Rahle-i Tedrisinde Dinlediklerim", *Ufuk*, Sayı 371, 15 Eylül 1976, s.4

#### 4. Vefatı ve Defni

Uzun zamandır şeker hastalığından rahatsız olan Süleyman Hilmi Tunahan, 16 Eylül 1959 günü saat 18.50'de Kısıklı'daki evinde 71 yaşında iken vefat etmiştir. Bağlıları, Fatih Camii avlusuna gömülmesi için teşebbüse geçmişler, ancak cenaze, polisin Karacaahmet Mezarlığı'nda açtığı "ara 1, kabir numarası 3449" nolu çukura defnedilmiştir.<sup>214</sup>

Talebelerinin, Tunahan'ın mezarını güzel bir mimarî tarzda yedi sütun üzerine yapılmış kubbe ile donattıkları ve bakımlı bir yer haline getirdikleri, ayrıca orayı sık sık ziyaret ettikleri ve Fatihalar okudukları bilinmektedir. Bütün bunları, onların, üstatlarına olan sevgi ve saygılarının somut bir örneği olarak kabul etmek mümkündür.

#### 5. Eserleri

Mesaisini eser yazmaktan çok, "canlı eser" tabir ettiği talebe okutmaya harcayan Süleyman Hilmi Tunahan, yazmamasının sebebini soran bir misafirine şunları söylemiştir:

*"Selefin yazdığı paha biçilmez, hazine gibi eserlerin bir kısmının toprağa gömülerek çürüdüğünü, bir kısmının bakkallara satılarak çöplüklerde çiğnendiğini, bir kısmının da kütüphane raflarında tozlar içinde okunmayarak harap olmağa terk edildiğini gördüm. Medreseleri kapanmış, yazısı değiştirilmiş dinî ilim ve kültürü yok olmaya yüz tutmuş zamanımızda kitap yazmaktan (çok) yazılan ilmi eserleri anlayacak ve anlatacak, ilmi satırdan sadıra intikal ettirerek yaşatacak talebe yetiştirmeyi daha lüzumlu bulduğumdan kitap yazmadım."*<sup>215</sup>

Bununla birlikte talebelerinden Mustafa Arıkan ile Mehmet Akçalıoğlu'na yazdırmaya başladığı Akaid notlarını yazdırmaktan vazgeçen Tunahan, bunun sebebini soran talebesi Arıkan'a vazgeçme sebebini şu şekilde izah etmiştir.

*"Oğlum! duydum ki, bazıları Said-i Nursi'nin eserlerini (hâşâ) Kur'an-ı Kerim'den üstün tutuyorlarmış. İlerde Efendi hazretlerinin Akaid kitabı diye benim evlatlarım da böyle bir derekeye düşerler mi düşüncesiyle sarf-ı nazar ettim. Yazmayacağım."*<sup>216</sup>

Bütün bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Süleyman Hilmi Tunahan, kendince haklı sebeplere binaen yazılı eser bırakmak yerine öğrenci yetiştirmeyi tercih etmiştir. Bir diğer ifadeyle, talebelerinin veya hitap ettiği kişilerin din anlayışına katkı sağlayacak yeni yorumlara ve bilgilere yer veren düşünce ürünü herhangi bir kitap kaleme almayan Tunahan, kendi öğrenciliği döneminde medreselerde okutulan kitapları esas almıştır.

<sup>214</sup> Cenaze töreni hakkında bkz. Mehmet Arıkan, "O Gün", *Ufuk*, Sayı 371, 15 Eylül 1976, s.10, 15

<sup>215</sup> Başar, a.g.n., s.8

<sup>216</sup> *Ufuk*, Sayı 470, 09 Ağustos 1978, s.7

Bununla birlikte kaynaklar Tunahan'ın bir tane yazılı eserinin olduğunda ittifak halindedir: *Kuran Harf ve Harekeleri* (Kuran-ı Kerim'i En Kısa Zamanda Okumağı Öğreten Yepyeni Bir Tertip ve Usul). "Elif cüzü" olarak da tabir edilen bu eserin çok yaygın olup, şimdiye kadar iki milyondan fazla basıldığı söylenmektedir. Bununla birlikte kendisine atfedilen, aslında derslerinde talebeleri tarafından tutulan notların bir araya getirilmesiyle oluşan ve ortak özellikleri tasavvufi açıklamalar içermek olan bir kaç Osmanlıca eserden bahsedilmektedir. Bunlar:

1. *Risale-i Kibrit-i Ahmer*: Eski talebelerinden biri aracılığıyla fotokopisini elde ettiğimiz bu eserin ilginç olan tarafı, yazarının adının belirtilmeyip, sadece "limuharriri" (yazarınıdır) tabiri kullanılmasıdır. Tasavvufi bilgiler içeren bu eserin üzerinde 1330 tarihi vardır. Hemen belirtelim, bu tarihlerde Süleyman Efendi, İstanbul'a yeni gelmiş ve Bafralı Ahmet Efendi'den ders alan genç bir öğrencidir.

2. *Risale-i İksir-i Ulûm*: Tasavvufi bilgiler içeren bu risale, *Risale-i Kibrit-i Ahmer* ile beraber (s.25-37) basılmıştır.

3. *Mektuplar ve Bazı Mesail-i Mühtimme*: Cemaatin bir üst düzey sorumlusundan hediye yoluyla elde ettiğimiz bu eser de tasavvufi bilgiler içermektedir. Üzerinde baskı yeri ve tarihi olmayan, hatta nispet edilmesine rağmen Süleyman Hilmi Tunahan'ın adı bile bulunmayan bu kitabın Kemal Kacar'ın katkıları ve kontrolü altında sınırlı sayıda bastırıldığı ifade edilmektedir.

4. *Sülûk İçin Maârif-i Aliye*: 06.09.1978 tarihli *Ufuk* gazetesinde, eski Afyon Şuhut müftüsü Mehmet Aksoy tarafından teksir edilerek talebelere dağıtıldığı ve yakında tefrika edileceği duyurulmuş olmasına rağmen daha sonra bundan vazgeçildiği anlaşılan bu risale de, tasavvufi içerikli olup, *Mektuplar* risalesinin içinde (s.9-22) yer almaktadır.

## 6. Karizmatik Kişiliği

Kelime anlamı olarak "tanrı vergisi" olan karizma kavramını Weber, "dertlilerin ve olağanüstü özelliklere sahip olduğuna inandıkları bir önderin peşinden gitme gereksinimi duyanların önüne geçen" liderleri nitelerek için kullanmaktadır. Ona göre, dünya dinlerinin kurucuları, peygamberler, askerî ve siyasî kahramanlar karizmatik liderlerin arketipleridir. Mucizeler ve vahiyler, kahramanca cesurluklar ve göz kamaştırıcı başarılar bunların büyüklüğünün özel işaretleri olup, bu yetenekler ve olağanüstü güçler herkese nasip olmayan doğaüstü güçler olduğuna inanılır.<sup>217</sup>

<sup>217</sup> Karizma kavramı ve karizmatik liderlerin özellikleri için bkz. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çv. T.Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Y., 1986, s.53-6, 217-20; Freyer, *İçtimaf Nazariyeler Tarihi*, s.184-7

Talebelerin verdiği bilgilere göre, Süleyman Hilmi Tunahan'ın, gerek bilgisi, gerek belli bir aksiyonun ortaya konulup uygulamaya geçirilmesinde gösterdiği olağanüstü çabalar ve gerekse bir hoca olarak talebelerine bilgi aktarırken tatlı bir üslup kullanması. sözgelimi yorulduklarında “bugün çok okudunuz, yoruldunuz; şimdi gidin yatın, dinlenin, gerisini sizin yerinize ben okurum” şeklinde ifadeler kullanması, hatta onlarla şaka yapması, ayrıca eğitimleri boyunca talebelerinin maddî ve manevî sıkıntılarıyla ilgilenmesi, eğitimlerini takiben de görev almalarında yardımcı olması gibi “sıradışı davranışlar” sergilemesi<sup>218</sup> nedeniyle grup üyelerinin gözünde belli bir karizma sahibi olduğu görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, Tunahan'ın otoritesinin kaynağı, sahip olduğu bilgi; insan kaynağı; patronaj ağı; yardım, rehberlik ve denetim yeteneğine dayanmakta, yani karizmatik bir özellik arz etmektedir. Ancak bu özelliklerinin ve yeteneklerinin yanı sıra kendisinin sevilmesinde ve kendisine kayıtsız şartsız bağlanılarak itaat edilmesinde, hatta rabıta yapılmasında önemli rol oynadığı görülen bir de manevî boyutu olduğunu anlaşılmaktadır. Nitekim bu hususu dile getiren bağlılarına göre, itikat ve amel yönünden Sünnî-İslam anlayışına sahip olan Tunahan, manevî yönden Nakşibendî tarikatının Müceddidiye koluna mensup bir zat idi. Çünkü ruhanî nisbetle İmam Rabbanî Ahmed es-Sirhindî'ye bağlı olan Tunahan, zahiri/cismanî nisbetle de Mevlana Siracüddin'den feyz almaktaydı. Süleyman Hilmi Tunahan'ın manevî cephesine imanlarının tam olduğunu beyan eden bağlıları, onun aynı zamanda bir “mürşid” olduğunu savunurlar ve dünya üzerinde tasarrufunun devam ettiğine inanırlar, ayrıca bir de “silsile” verirler. Buna göre, Tunahan, 33 zattan oluşan “Altın Silsile”nin 33. ve son halkasıdır.<sup>219</sup> Bir diğer ifadeyle, grup üyelerinin gözünde Tunahan'ın karizmasının manevî planda silsile, keramet ve batın bilgisi şeklinde üç yönden sağlamlaştırıldığı söylenebilir.

### C. “SÜLEYMANCILIK” ORTAYA ÇIKMASI VE GELİŞİMİ

#### 1. “Süleymancılık” Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

“Süleymancılık” ilk önce İstanbul'da doğmuştur. Zira daha önce de belirtildiği gibi, bu oluşumu başlatan Süleyman Hilmi Tunahan'ın öğrencilik ve iş hayatı, öğrenci yetiştirmeye başlaması İstanbul'da cereyan etmiştir. Böylece grubun çekirdeği orada atılmıştır. Ancak Anadolu hiç bir zaman ihmal edilmemiştir. Yetiştirdiği öğrencilerine Anadolu'ya gitmelerini ve gittikleri yerlerde kurs açarak kendisi gibi öğrenci yetiştirmelerini tavsiye eden Tunahan'ın talebeleri, üstatlarının bu isteğini bir emir gibi

<sup>218</sup> Karizmatik liderlerin sıradışılığı hakkında bkz. Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, 3<sup>rd</sup> edition, Belmont, California, Wadsworth Publications, 1992, s.227

<sup>219</sup> Bkz. Kacar “Süleymancılar Cevaplıyor”, *Tercüman* 04 Aralık 1989; Yılmaz, a.g.e., s.15; Manav, Kurt, Özerdem, a.g.m., s.20; Erol, a.g.e., s.37; Sunguroğlu, a.g.e., s.66

telakki etmişler ve süratle yerine getirmişlerdir. Böylece hareket çok kısa bir sürede yayılma imkanı bulmuştur.

“Süleymancı” cemaatin tarihî süreç içerisinde geçirdiği gelişim aşamalarını bir değerlendirme kolaylığı olması açısından iki ana döneme ayırmak suretiyle belirginleştirebiliriz.

#### ***a. Süleyman Hilmi Tunahan Dönemi***

Süleyman Hilmi Tunahan'ın vefat tarihi olan 1959 yılına kadar devam eden ve cemaat açısından oluşum ve gelişim süreci olarak da kabul edilebilecek bu dönemi daha iyi değerlendirebilmek için 1950 öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırmak mümkündür.

##### **aa. 1950 Öncesi Dönem**

Daha önce hayatı ile ilgili bölümde de belirtildiği gibi, Süleyman Hilmi Tunahan, Osmanlı'nın son döneminde din eğitimi veren kurumlardan mezun olmuş, 1919'da dersiam olarak göreve başlamış, 1922 yılında da müderris olarak atanmıştır. Ancak 1923 yılında Cumhuriyetin ilanıyla birlikte gerçekleştirilen düzenlemeler çerçevesinde, özellikle 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün okulların Maarif Vekâleti'ne bağlanmasını, gerçek anlamda bir din eğitimi yapılamayacağı düşüncesiyle doğru bulmamış ve görevinden ayrılmıştır. Çünkü o, prensip olarak, din eğitimi veren okulların Diyanet'e bağlı olmasının daha yararlı olacağı kanaatini taşıyordu. Oysa eğitimin tarihî gelişimine bakıldığında ilk çağlarda anne ve babanın oynadığı rolü, daha sonra din oynamaya başlamış, modern çağda ise eğitimde devletin planlama ve yönlendirme rolü her geçen gün artmaya devam etmiştir.<sup>220</sup> Nitekim başta Atatürk olmak üzere cumhuriyeti kuranlar bu gerçeği gördükleri için 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilmiştir. Ancak yapılan uygulama, farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Zira söz konusu kanunun “neşrinde bir hafta sonra” mevcut medreselerin,<sup>221</sup> daha sonra da yeni kuruldukları 1924 yılında sayıları 29 olan İmam Hatip okullarının kapatılmaya başlanması ve nihayet 1932 ve 1933 yıllarında da İlâhiyat Fakültesi ile İmam Hatip okullarının tamamen kapatılmasıyla din eğitimi alanında büyük bir boşluk oluşmuştu. Bu dönemde “din adamı yetiştirmek için kaynak olarak Kuran kursları kalmıştı ki, 1933'te onların sayısı sadece 9 idi.<sup>222</sup> Din eğitimi konusunda hazırlanan bir rapora göre, laikliğin katı bir şekilde uygulamaya konduğu 1928-

<sup>220</sup> Her ne kadar eğitim alanında son zamanlarda yeni bir anlayış olan plüralist yaklaşım ortaya çıkmış ise de, özellikle planlama ve programlama noktasında devletin belirleyici olma fonksiyonu her geçen gün artmaya devam etmiştir. Eğitimin tarihî gelişimi için bkz. Cavit Binbaşoğlu, *Eğitime Giriş*, Ankara, Binbaşoğlu Y., 1988, s.27-44

<sup>221</sup> A. Hamdi Akseki, “*Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler hakkında Rapor*” II, *Sebilürreşad*, Cilt V, Sayı 101, 1951, s.5

48 arası yaklaşık 20 yıl süreyle devlet eliyle din adamı yetiştirilmemiş; halkın din eğitimi ile Kuran okumayı öğrenme ihtiyacı karşılanmamıştır.<sup>223</sup> Yine bu dönemde camilerin kapatıldığı, dinî neşriyat yapılmasına karşı çıkılmış olduğu da bilinmektedir.<sup>224</sup> Bu da, netice olarak, dinî hizmetleri yerine getirecek görevli bulunamadığı için cenazelerin günlerce kaldırılamaması, hatta gerekli dinî merasim yapılmadan cenazelerin defnedilmesi gibi büyük sıkıntıları ortaya çıkarmıştır.<sup>225</sup> Anlaşılan, 1932-33 yıllarından itibaren bir süre “din dersleri ve meslekî din öğretimi, bir inkılabın yerleştirilmesi uğruna devlet tarafından ihmal edilmiş”<sup>226</sup> olması nedeniyle dinî bilgi alanında, etkileri günümüzde de devam eden bir “boşluk” oluşmuştur.<sup>227</sup>

Bu gelişmeler karşısında Tunahan’ın, yakınlarına “hiç duracak zamanımız yok. Ümmet-i Muhammed’in evlatları sel gibi akıp Cehennem’e giderken biz onlara seyirci kalamayız. Bütün imkanlarımızı seferber ederek ilahî ilmi öğrenip, onlara Kur’an ilmini öğretmek için gayret sarf edeceğiz. Aslî vazifemiz budur” diyerek<sup>228</sup> din eğitimi alanında oluşan boşluğu doldurmaya yönelik çabalar içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim talebelerinin verdiği bilgilere göre, 1941 yılında talebe okutmaya başlayan Süleyman Hilmi, başlangıçta, ne kadar çaba gösterse de talebe bulamaz, daha sonra bir kaç talebe bulur ve Gedikpaşa’daki Azakzâde apartmanının bodrum katında “yoğunlaştırılmış bir program”la<sup>229</sup> ders vermeye başlar. Önce yaşlılar gelir. İlk talebeleri Avukat Osman Bey, “biletçi” Mehmet Akçalıoğlu ve hâlen emekli müftü olup Manisa’da ikamet eden Antalyalı Refik Akçalıoğlu’dur. Daha sonra bunlara Hüseyin Efendi, Alanyalı “tüccar” Mustafa Çırpanlı (İzmit müftü müsevvitliğinden müstafi), hâlen Ankara’da ikamet eden Beypazarlı “terzi” Ali Erol, Akif Tarhan ve “kalaycı” Mehmet Oral’ın da (Elmalı müftülüğünden emekli)

<sup>222</sup> Bkz. Jäschke, a.g.e., s.75-6

<sup>223</sup> Zekai Baloglu, “Türkiye’de Eğitim”, TÜSİAD Birinci Eğitim Raporu, 1990, s.9

<sup>224</sup> 1943 yılında eski Diyanet İşleri Başkanlarından Ahmet Hamdi Akseki’nin “*Hazreti Muhammed*” adıyla yazdığı kitabın İçişleri Bakanlığı tarafından toplattırılmasının sebebi, İçişleri Bakanlığı Matbuat Umum Müdürü Vedat Nedim (Tör)’ün imzasını taşıyan 17.5.1943 tarih ve 653 sayılı resmî yazıda şöyle açıklanmıştır: “Biz her ne şekil ve suretle olursa olsun memleket dahilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz.” Bkz. Sebilürreşad, Cilt XIII, Sayı 284, Yıl 1959, s.144

<sup>225</sup> Bkz. A. Hamdi Akseki, “*Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler Hakkında Rapor*” III, Sebilürreşad, Cilt V, Sayı 102, Mayıs 1951, s.19

<sup>226</sup> Tek Parti döneminin Millî Eğitim Bakanlarından Tahsin Banguoğlu’nun, 1947 yılında yaptığı bir konuşmasında geçen bu ifadeler için bkz. Orhan Türkdogan, “*Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler*”, Türk Yurdu, C.17, S.116-117, Nisan-Mayıs 1997, s.36

<sup>227</sup> “Sırf Kuran’ın yüzünden okunmasını amaç olarak alan Süleymancılığın toplum katmanlarında yer tutmasını” dinî bilgi alanında ortaya çıkan bu boşluğuna bağlayan Onat’a göre, “Nurculuk da bu boşluğun ürünüdür.” Bkz. Onat, a.g.m., s.208

<sup>228</sup> Mustafa Özeltin, “*Büyük Müceddid İçin Ne Dediler*”, Ufuk, Sayı 427, 12-Ekim 1977, s.7

<sup>229</sup> Hızlandırılmış bir programla kısa zamanda öğrenci yetiştirilmesi sürekli eleştiri konusu olmuştur. Ancak bu kısaltma, talebeleri tarafından “Allah’ın bir ihsanı” olarak değerlendirilerek eleştiriler reddedilir. Bkz. Erol, a.g.e., s.11-2

katılmasıyla öğrenci sayısı yavaş yavaş artmaya başlayan Tunahan'ın etrafında yeni halkalar oluşmaya başlamıştır.

Tunahan'ın 1943 yılında vaizlik yetkisi elinden alınması üzerine talebe okutma işine ağırlık verdiği görülmektedir. Ancak Tek Parti'nin iktidarda olduğu ve her tür muhalefetin şiddetle bastırıldığı bir dönemde bu faaliyetleri yapmanın kolay olmadığı açıktır. Zira "laikliğin demokrasiye tercih edildiği"<sup>230</sup> o dönemde "halkı dinî konularda aydınlatmaya çalışan kişiler de 163. maddenin icabı olarak baskı altında tutulur, hapsedilir" olmuştu.<sup>231</sup> Çünkü "Atatürk'ün arzuladığı laiklik anlayışı marksist ve materyalist aydınlar tarafından göz ardı edilmiş ve özellikle 1938'den itibaren laiklik ilkesi dinsizlik ve din düşmanlığı haline getirilmiş, üstelik böyle bir anlayış tepeden inmecî ve dayatmacı bir zihniyetle yaygınlaştırılmıştır."<sup>232</sup> Anlaşılan o dönemde insanlar, inandığı dinin gereklerini öğrenme, öğretme ve yaşama konusunda büyük bir baskı yaşamaktaydı. Nitekim faaliyetlerini "ihlas ve samimiyetle ümmet-i Muhammed'in dinî yönden bilgilendirilerek imanının kurtulmasına adanmış" Süleyman Hilmi Tunahan'ın sürekli takibâta uğraması, zaman zaman sorgulanması ve tutuklanması da bunun bir göstergesi sayılabilir. Bu yüzden hareketin çekirdek halinde olup, henüz gelişmediği bu dönemde Tunahan'ın öğrenci yetiştirme faaliyetlerinin, Kuran kurslarının açılmasına izin verilen 1949 yılına kadar bir anlamda illegal sayıldığı için gizli ve sessiz bir şekilde sürdürülmüş olduğu görülmektedir.

Bu dönemde Tunahan'ın ilk talebeleri de -ki, bunlar genelde köy ve kasaba çocukları idi- öncelikle kendi memleketlerine, yani şehir merkezlerinden uzak, nüfus yönünden seyrek yerleşim merkezlerine giderek oralarda kendi bildik tanıdık çevrelerinde faaliyet göstermişlerdir. O dönemde Tunahan'ın kendisinin de İstanbul'un gözden uzak köy ve kasabalarında öğrenci okuttuğu bilinmektedir. Dolayısıyla grubun kapalı bir toplumsal yapı arz etmesine yol açan ve daha ziyade bir etki-tepki hadisesi olan bu kaçış olgusu, bir süre devam etmiştir. Tarih bize, baskıya uğrayan toplulukların baskı karşısında genelde şu yolları izlediğini göstermektedir: Karşı koyma ve sonunda ezilip, yok olup gitme veya birilerine sığınma ya da kendi içine kapanma. Bu çerçevede Süleymancılığın tarihî gelişimine bakıldığında gerek Tunahan'ın ve gerekse talebelerinin ne kendilerini yok etmeye götürecek açık bir karşı koyma yoluna başvurdıkları ne de birilerine sığınarak güdümlü bir hale geldikleri; üçüncü yola, yani yaşanan olumsuzluklar karşısında duygularını içlerine bastırarak uzun vadeli eğitim işine yönelmek suretiyle kendilerini gerçekleştirme yolunu

<sup>230</sup> Bkz. Göle, "İslamî Hareketler ve Postmodernizm", s.110

<sup>231</sup> "Ay'ın Hareketi", Hareket, Sayı 4, Haziran 1979, s.7

<sup>232</sup> Bkz. Bayram Kodaman, "Laikliğin Tarihî Gelişimi ve Türkiye Örneği", Türk Yurdu, C.17, Sayı 124, Aralık 1997, s.6

seçtikleri görülür. Bu da söz konusu cemaatin, varlığını ne pahasına olursa olsun koruma ve sürdürme hususunda pek çok gruptan daha fazla dirençli olduğunun bir göstergesi sayılabilir.

1950 öncesi dönemde Tunahan'ın faaliyetlerinde asıl rahatlama, laiklik anlayışında bir yumuşamanın görüldüğü Tek Parti döneminin sonlarına doğru yaşanmıştır. Bilindiği gibi, daha ziyade dış şartların ve gelişmelerin zorlamasıyla<sup>233</sup> 1945'te çok partili demokratik hayata geçilmiştir.<sup>234</sup> Bunun zorunlu olarak "oy rekabeti"ni getireceğini düşünen CHP kurmaylarının, bir tedbir ve taktik olarak dine karşı olan tutumlarını yeniden gözden geçirmeye yönelmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>235</sup> Nitekim 24.12.1946 tarihinde yapılan bütçe görüşmelerinde M. Baha Pars ile H. Suphi Tanrıöver tarafından din öğretiminin yeniden kabul edilmesi teklifleri reddedilmiş olsa da,<sup>236</sup> uzun süren parti içi tartışmalar sonunda CHP'nin 02.12.1947 tarihinde yapılan VII. Kurultayı'nda muhalefet şerhlerine rağmen dine bir takım tavizlerin verilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>237</sup> Her ne kadar konuya bilimsel açıdan değil de, siyasî açıdan yaklaşıldığı belirtilmekte ise de,<sup>238</sup> bu tarihten itibaren Kuran kursları açılmaya başlandığı gibi okullarda din dersi konmaya başlanmış ve nihayet 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak İlahiyat Fakültesi açılmıştır.

Bütün bu gelişmeler ve daha başka bir takım faktörler göz önüne alındığında, 1950 öncesi dönemde bir dönem verilmeyen din eğitimi eksikliğine atıfla Kuran öğretimi ve temel dinî bilgiler verme yönünde faaliyetler göstermek şeklinde bir ara form olarak ortaya çıktığı görülen "Süleymancı" cemaatin, her ne kadar belli düzeyde katkı sağladığı kabul edilebilirse de, söz konusu boşluğu tek başına doldurma noktasında yeterli olduğunu söylemek oldukça zordur.<sup>239</sup>

<sup>233</sup> Bkz. Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s.247; Krş. Erik J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul, İletişim, 1993, s.302; Ali F. Başgil, *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*, İstanbul, 1961, s.55

<sup>234</sup> Bu süreç 18 Temmuz 1945 tarihinde Millî Kalkınma Partisi kurulmasıyla başlamıştır. Bkz. Muzaffer Sencer, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, İstanbul, Ant Y., 1968, s.208

<sup>235</sup> "Rekabete dayalı siyaset"nin dinin siyasal alandaki rolünü arttırdığı belirtilmektedir. Bkz. İlder Turan, *"Türkiye'de Din ve Siyasal Kültür"*, *Çağdaş Türkiye'de İslam*, s.44

<sup>236</sup> Bkz. Jaschke, a.g.e., s.83-4

<sup>237</sup> Bu kurultayda önerilen teklifler için bkz. Tarhanlı, a.g.e., s.23-4; Sitembölükbaşı, a.g.e., s.21-2

<sup>238</sup> Ethem R. Fırlı, *"İslam'ın Bugünkü Meseleleri"*, *Türk Yurdu*, C.17, S.116-117, Nisan Mayıs 1997, s.30

<sup>239</sup> 1950 öncesi dönemde Kur'an eğitimi ve öğretimini sadece Said Nursî ve Süleyman Hilmi Tunahan'ın gayretlerine bağlamak ve üstelik "eğer bu iki zat olmasaydı bugün ilâhiyatlar da imam-hatipler de belki olmazdı" şeklinde bir yaklaşım sergilemek (bkz. Akgündüz, a.g.e., s.97), "indirgemeci" ve son derece subjektif bir tutum olmanın yanı sıra tarihî gerçeklere de uymamaktadır. Zira aynı dönemde dinî ve fikrî alanda bu iki ismin dışında, aralarında Elmalılı Hamdi Efendi, Kamil Miras, Ahmed Hamdi Akseki, Ömer Nasuhi Bilmen'in de yer aldığı bir grup İslam aydınının olduğu bilinmektedir. Bkz. İsmail Kara, *"İslam Dünyasında Fikrî Hareketler"*, *Hareket*, Sayı 9-10, Kasım Aralık 1979, s.12. Bu kişilerin çıkarmış olduğu gazete ve dergilerle ilgili geniş bilgi için bkz. Sitembölükbaşı, a.g.e., s.165-186

### ab. 1950 Sonrası Dönem

1940'lı yılların ikinci yarısında CHP'nin "somut tavizler" vermesine rağmen 1950 seçimlerini "sadece söz veren" DP kazanmıştır.<sup>240</sup> DP'nin-iktidarda olduğu 1950'li yıllarda oldukça liberal ve popülist bir çizgi takip edilmesiyle<sup>241</sup> yaşanan kısmî serbestlik ortamı içerisinde Kuran kursları, İmam Hatip okulları gibi çok sayıda dinî eğitim kurumunun açıldığı, bir diğer ifadeyle, din eğitimi faaliyetlerinin yeraltından çıkarak meşruiyet kazandığı görülmektedir. Öte yandan 1950 yılından itibaren önceki dönemlerde daha ziyade "fahri" olarak yürütülen din hizmetleri görevliliği için yeni kadrolar tahsis edilmeye başlanmıştır. Ancak o dönemde Kuran kursu öğreticisi olan bir "Süleymancı"nın ifadesine göre, "devlet, Kuran kursu açıyor, kadro veriyor, ama para, maaş vermiyordu. Bu yüzden imamlık, müezzinlik, Kuran öğreticiliği fahri-resmî olarak yürütülüyordu". Dolayısıyla gittikleri yerlerde vatandaşların aynî ve nakdî yardımlarıyla hayatî ihtiyaçları karşılanan "Süleyman Efendi'nin talebeleri" bir yandan imamlık, müezzinlik gibi halkın dinî ihtiyaçlarına cevap verirken, öte yandan da onların çocuklarını okutmakta idiler. Bu şekilde halkla karşılıklı ve sıkı bir diyalog kurdukları görülmektedir. Zira 1951 yılında açılan İmam Hatip okullarının ilk mezunlarını vermeye başladığı 1958 yılına kadar din hizmetlerinin daha ziyade Kuran kurslarında yetişmiş olanlar tarafından yürütüldüğü bilinmektedir.

Bu çerçevede Süleymancılara ait "ilk" Kuran kursu 1951 yılında Konya Lezzet Lokantası sahibi Mustafa Doğanbey'in Çamlıca'daki evinin birinci katında açılmış, ilk "resmî" Kuran kursu ise 1952'de Aziz Mahmud Hüdâî Hazretleri'nin çilehânesinin yanında bulunan bir binada Üsküdar Müftülüğü'ne bağlı olarak faaliyete geçmiştir.<sup>242</sup> Bu durumda önceleri talebe bulmakta zorlanan Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebe sayısı 1950'li yıllarda her geçen gün arttığı görülmektedir. Nitekim talebelerinin belirttiğine göre, 1953 sonlarında yaklaşık 40 talebeye ders okuturken, 1959'da ise sadece bir kursta (Eyüp-Topçular) 150'ye yakın talebe vardı.<sup>243</sup> Böylece hayallerini gerçekleştirmiş olan Tunahan, artan talep karşısında bazı yerlerde verdiği dersleri iptal etmek zorunda kalmıştır.<sup>244</sup> Yine talebelerinin ifadesine Tunahan, son dönemlerinde İstanbul'da üç merkezde kurs vermektedir. Bunlardan ilki, misafirhane, ziyarethâne, dergâh gibi değişik isimlerle anılan Mustafa Doğanbey'in

<sup>240</sup> Ahmad Feroze, *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-80)*, çv. A.Fethi, Hil Y., İstanbul, 1994, s.440-1

<sup>241</sup> Bu dönemde yapılan uygulamaların somut örneklerini, "Ezan-ı Muhammedî'yi Arapçalaştırdık. Mekteplere din derslerini kabul ettirdik. Radyoda Kuran okuttuk" diyerek halka anlatan devrin Başbakanı, bu uygulamaların gerekçesi olarak şu ifadelerin altını çizmekteydi: "Türkiye devleti müslümandır ve müslüman kalacaktır. Müslümanlığın icapları yerine getirilecektir." Bkz. Yücekök, *Türkiye'de Örgütsel Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, s.93; Krş. Sencer, a.g.e., s.215

<sup>242</sup> Manav, Kurt, Özerdem, a.g.m., s.20

<sup>243</sup> Ufuk, Sayı 455, 26 Nisan 1978; Ufuk, Sayı 457, 10 Mayıs 1978

<sup>244</sup> Mesela Şehzadebaşı Taşekneler Camii'nde verdiği ve talebeler arasında imam ve müezzinlerin de yer aldığı dersleri 1952 yılında iptal etmiştir. Bkz. Ufuk, 02 Kasım 1977; Özdamar, a.g.e., s.68

Çamlıca'daki köşktür. Bilindiği gibi burası 1951 yılında açılan ilk düzenli Kuran Kursu olup, genellikle Anadolu'dan gelen talebeler burada kalır ve ders görürlerdi. İkincisi, Kısıklı Libadiye caddesinde bulunan ve talebeler arasında "Kırklar" olarak bilinen yer ve nihayet Eyüp Topçular.

Oldukça planlı bir çalışma içerisinde olduğu anlaşılan Süleyman Hilmi Tunahan, İstanbul ve Anadolu'da talebeleri tarafından yeni açılan her kursu haritada işaretleyerek yapılan faaliyetleri organize ettiği bilinmektedir. Ancak her ne kadar resmî Kuran kursları açılmış ve kısmen rahatlama sağlanmış olsa da, Tunahan'ın, bir "baskın olur endişesi"yle talebeleriyle gece ders yaptığı, tarihî camilerin "göze çarpmayacak izbe yerlerinde ve pencere kenarlarında" talebelerine ders okuttuğu,<sup>245</sup> ayrıca "kursiyer öğrencilerinin listesini müftülüklere ve resmî makamlara tam olarak bildirmek istemediği"<sup>246</sup> belirtilmektedir. Tunahan'ı endişelendiren nedenlerin başında DP'nin, CHP'nin laiklik anlayışını eleştirmiş ve bunun dinsizlikle eşanlama geldiğini savunmuş olmasına ve CHP'ne göre oldukça liberal bir politika takip etmesine rağmen laiklik konusunda ondan ayrılarak kurulmuş bir "muvazaa partisi"<sup>247</sup> olduğunu hatırlatır mahiyette benzer katılığı ve tavizsiz tutumu sürdürmüş olmasının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim 1950'li yıllarda ülkenin hemen her yerinde Nakşîlerin başını çektiği Arapça ezan okuma ile daha ziyade Ticanîlerin sergilediği Atatürk heykellerini kırma şeklinde ortaya çıkan tepki ve protesto hareketlerinin artması üzerine DP'nin sertleşmeye başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu çerçevede "Cumhuriyet ve inkılaplar rejiminin sembolü olan Atatürk'ün hatırasına, eserlerine ve onu ifade eden varlıklara vaki olacak tecavüzleri" önlemek amacıyla 31 Temmuz 1951 tarihinde "*Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun*"un çıkarıldığı,<sup>248</sup> ayrıca aynı yıl Ceza Kanunu'na 163. Maddenin eklenmiş olduğu bilinmektedir. Anlaşılan o dönemde sergilenen irticaî faaliyetler, devlet güçlerinin idarî ve adlî önlemler almasına, hatta takibâtlar yapmasına neden olmuş, Süleyman Hilmi Tunahan ve bağlıları da bundan nasibini almıştır. Nitekim grubun bölge sorumlularından biri olan 1939 doğumlu bir üye, kendisiyle yaptığımız görüşmede, 1950 sonrası gerçekleştirilen demokratikleşme sürecinin bir uzantısı olarak Süleyman Hilmi Tunahan'ın hizmetlerinde daha rahat bir dönem yaşandığı şeklindeki düşüncelerin yanlış olduğunu, bilakis Tunahan'ın bu dönemde daha fazla sıkıntı çektiğini ifade ettikten sonra örnek olarak da seçim hazırlıklarının yapıldığı 1957 yılı Haziran ayında 69 yaşında iken Kütahya cezaevine düştüğünü, iki ay hapis yattığını belirtmiştir.

<sup>245</sup> *Ufuk*, Sayı 439, 04 Ocak 1978, s.6

<sup>246</sup> Numan Turhal, *Süleymancılığın Doğuşu ve Gelişimi*, yayınlanmamış lisans tezi, Ankara, 1997, s.34, 63

<sup>247</sup> Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s.248

<sup>248</sup> "Atatürk'ü Koruma Kanunu" olarak da bilinen bu kanun için bkz. Sencer, a.g.e., s.217

1950 sonrası dönemi, kendi içinde, 1950-56 ve 1956-59 olarak ikiye ayırmak mümkündür. 1954'te Süleyman Efendi'nin talebeleri arasına katılmış, ancak daha sonra ayrılmış olan Hilmi Türkmen'in belirttiğine göre, vaizlik ve müftülük imtihanlarına girerek başarılı olan talebelerinin gayretleriyle 1950-56 arası dönemde yetmiş (70) yakın Kuran kursu açılmıştır. Ancak 1956 yılında gerçek anlamda bir patlama yaşanmış ve kurs sayısı 400'ü bulmuştur. Adeta bir çığ gibi büyüyen kursların sayısı 1960'a gelindiğinde ise 1000 rakamını aşmıştır. Anlaşılan 1950 sonrası dönemde yavaş yavaş dernekler kurulmuş ve bir üyenin ifadesiyle, "hizmetler rayına oturmaya başlamıştır". Bir diğer ifadeyle cemaatin, kendini ifade edebilecek ve amaçlarını gerçekleştirebilecek bir takım meşru imkan ve fırsatları elde ettiği bu dönemde hızla bir gelişme kaydettiği görülmektedir. Nitekim o tarihlerde Süleyman Hilmi Tunahan ve onun talebelerinin organize ettiği kursların İstanbul'un dışına taşıdığı ve Alanya, Kütahya, Eskişehir gibi şehirlerde Kuran kursları açıldığı bilinmektedir.

Medrese sistemine oldukça benzeyen bir din eğitimi verilen Kuran kurslarının Süleyman Hilmi Tunahan'ın sağlığında kurumsallaşmaya başladığına işaret edilmişti. Tunahan sonrası döneme geçmeden önce kurslarda verilen eğitimin süresi, müfredatı ve takip edilen kitaplarla ilgili bilgilerin belirtilmesi de yararlı olacaktır.

Tunahan'ın talebelerinden olan ve bir çok kurs açarak üstadı gibi çok sayıda talebe yetiştiren ve halen cemaatin üst düzey sorumlularından olan bir üye ile söz konusu kurslarda verilen eğitim programını tamamlamış iki üyeden aldığımız bilgilere göre. Kuran kurslarında üç aşamalı bir eğitim programı uygulanmıştır: İbtidâî, Tekamül-altı ve Tekamül. O zamanlar İbtidâî kurslar hemen her yerde, Tekamül-altı belli merkezlerde, Tekamül ise sadece İstanbul'da verilmekteydi.

"İbtidâî Kurs" olarak nitelenen ve yeni başlayan bir öğrenciye, kapasitesine göre, 2-3 yıl arasında değişen bir programın uygulandığı bu dönemin müfredatında ağırlıklı olarak Kuran-ı Kerim ve Arapça (*Emsile, Bina, Maksud, İzzî, Merah* ile *Avâmil, İzhar, Kafîye*) dersleri ile temel dinî bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin hayatı ile ilgili bilgiler de verilmektedir.

İbtidâî kursu tamamlayan öğrenci "Tekamül altı" olarak isimlendirilen yeni bir aşamaya geçer. Süresi bir yıl olan bu programın müfredatı ise Arapça (*Molla Câmî, Telhis*), Akaid (*Emâlî, Metn-i Akaid*), Fıkıh Usulü (*Metn-i Menâr*), Fıkıh (*Nuru'l-İzah, Kudurî*), Mantık (*İsagoji, Şemsiye*) ve Beyan (*Metn-i Alâka*) derslerinden oluşur.

İleri derece eğitim basamağı olan ve bir yıl süren Tekâmül'ün müfredatı da şu şekildedir: Kıraat (*Aşere-i Takrib*). Akâid (*Şerh-i Akâid*), Fıkıh (*Dürrü'l-Hukkâm*). Tefsir Usûlü (*Celâleyn. Ruhu'l-Beyân*). Hadis Usûlü (*Sahih-i Buharî*) ve Tatbikat (Mübarek gün ve gecelerde vaaz, hutbe stajı).<sup>249</sup>

#### **b. Süleyman Hilmi Tunahan Sonrası**

Süleyman Hilmi Tunahan'ın 16 Eylül 1959 tarihinde kendisine halife tayin etmeden<sup>250</sup> vefat etmesi, her grubun karşılaştığı bir sosyolojik gerçeği teyit etmiş ve "Süleymancı" cemaatin çizgisinde bazı kırılma noktaları oluşturmuştur. Fakat grupta asıl kırılma noktası, 1971 yılında olmuştur. Öte yandan 1980 sonrası gelişmelerin de ayrıca ele alınması gerekmektedir. Dolayısıyla Tunahan sonrası dönemi üç ayrı döneme ayırmak mümkündür.

##### **ba. 1959-1971 Arası Dönem**

1959 yılında Süleyman Hilmi Tunahan'ın vefat etmesiyle başlayan bu dönemin 12 Mart 1971 tarihinde işbaşında bulunan Hükümet'e verilen "muhtıra" ile sona erdiğini söylemek mümkündür. Bu dönemde oldukça homojen bir görüntü veren cemaatte yönetimle ilgili kararların alınmasında etkili olan bir "*Müşâvere Heyeti*"nin olduğu bilinmektedir. Nitekim Tunahan'ın talebelerinden biri olan, ancak daha sonra gruptan ayrılan Hilmi Türkmen, kendisiyle 03.04.1999 tarihinde yaptığımız ikinci görüşmede, üye sayısını tam olarak hatırlayamadığı söz konusu heyetin, başta Tunahan'ın damadı Kemal Kacar olmak üzere Halit Başar, Hüseyin Kaplan gibi bölgelerinde hatırı sayılan, sözü dinlenen, danışılan insanlar olan il ve bölge sorumlularından oluştuğunu, kendisinin de o an Antalya, Diyarbakır ve Siirt'e kadar uzanan Güney ve Doğu illeri sorumlusu olarak bu heyetin bir üyesi olduğunu belirtmiştir. Yaptığımız tespitlere göre, bu dönemde şu isimlerin öne çıkmaya başladığı görülmektedir: Kemal Kacar, Hüseyin Kaplan, Mehmet Arıkan, Seyfettin Alkan, Hilmi Türkmen. Hüseyin Kumaş, Harun Reşit Tüylüoğlu, Mehmet Emre, Ali Ak. Lütfü Davran, Mehmet Özeltin. Bu kadroyla bir süre kolektif bir tarzla idare edildiği anlaşılan cemaatin yönetimini zamanla Kemal Kacar'ın tek başına eline aldığı bilinmektedir. Bu dönemde Kütahya milletvekili olan Kacar, aynı zamanda Avrupa Konseyi'ndeki Türk Parlamenterler Heyeti'nin de üyesidir.<sup>251</sup>

<sup>249</sup> Parantez içinde belirtilenler o derslerde okutulan kitaplar olup, bunların bir çoğu, cemaat mensubu kişiler tarafından işletilen Fazilet Neşriyat tarafından yayınlanmaktadır.

<sup>250</sup> Hamid Algar'ın işaret ettiği bu gerçek için bkz. Atacan, a.g.m., s.138

<sup>251</sup> Kacar, 1965 yılında Millet Partisi'nden Kütahya milletvekili seçilmiştir. Bkz. TBMM Arşivi, 618 Sicil nolu Dosya

Bununla birlikte 1969 seçimlerinde İçel milletvekili olarak Parlamenteoya giren ve daha sonra Kemal Kacar'la siyasi bir anlaşmazlığa düşerek gruptan ayrılan Hilmi Türkmen, bu dönemi değerlendirirken kullandığı “1969'a kadar grupta danışılan biriydim” sözü bu dönemde cemaat yönetiminde danışmaya önem verildiğini, yönetimle ilgili iş ve faaliyetlerin istişare ile belli bir prosedür içerisinde düzenli olarak sürdürüldüğünü göstermektedir. 1960'lı yıllarda grubun örgütlenme alanında bir genişleme sürecine girmesini, biraz da bunun bir sonucu olarak kabul etmek mümkündür. Bu durumu, Türkmen'den aldığımız bilgilere göre, rakamlarla ifade edecek olursak, Süleyman Hilmi Tunahan'ın vefatından 1960 Mayıs'ında yapılan ihtilale kadar grup üyelerinin açmış olduğu Kuran kursu sayısı 1000'i aşmıştı. Bir başka üyenin belirttiğine göre, “artık Diyanet'in bütün kurslarına hakim olunmuştu. Ancak 1960 İhtilali bu hızlı yükselişi kesintiye uğratmıştır.” Anlaşılan askerlerin işbaşında olduğu 1960-61 arası dönemde Tunahan'ın talebelerinin hizmetlerinde bir duraklama devri yaşanmıştır. Ancak bu kısa duraklama döneminin ardından 1961 yılında seçimlerin yapılarak iktidarın sivilleşmesiyle, yani 1961-62'lerde “Süleymancılar” a ait kurslarda yeniden tedrisata başlanmıştır. Eski yükseliş hızının yakalanmasıyla 1966 yılında kurs sayısı olarak 3000 rakamı telaffuz edilir olmuştu.<sup>252</sup>

Öte yandan bu dönemde cemaat mensuplarını yakından ilgilendiren bir gelişme yaşanmıştır. 22.06.1965 tarihinde kabul edilen 633 sayılı *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu* 02.07.1965 tarihinde Resmî Gazete'de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu kanun hakkında, 1959 yılında müftü olarak göreve başlamış olan bir üye, kendisiyle 05.12.1998 tarihinde yaptığımız görüşmede şunları söylemiştir:

“O zamanlar Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanı olan Mehmet Altınsoy bütün müftüleri topladı, komisyon halinde çalışıldı ve bu kanun çıktı. Aslında bir boşluğu dolduran, ancak geçmişe yönelik işletilmesiyle ‘fitnenin başı’ olan bu kanuna göre, müftü ve vaizler müktesepelerini korumuştur. Ancak müktesepeleri korunmayan mevcut imam ve hatipler “vekil imam” statüsüne alınıyor, bu tarihten sonra imam hatip gibi görevlere başvurmak isteyenler için İmam Hatip Okulu mezunu olma şartı getiriliyordu. Ayrıca “asil imam” statüsüne dahil edilen İmam Hatip Okulu mezunları vekil bir imamın görev yaptığı yere atanmışsa vekilin görevi sona eriyor veya başka boş yerlere kaydırılıyordu.”

Söz konusu Kanun'un kabûlüne kadar daha ziyade fahrî olarak imamlık yapan Süleymanlılar, böylece büyük bir şok yaşamışlar, ancak süratle harekete geçerek daha önce dağınık bir şekilde sürdürdükleri yapılanmalarını örgütlü hale getirmeye başlamışlardır. Bu çerçevede 1966 yılının Ocak ayında üç derneğin, Ümraniye, Zeytinburnu ve Beyoğlu Emin

<sup>252</sup> Bu bilgileri destekleyen bir başka ifade şudur: “3000 civarında kurs ve buralarda barınan ikiyüzbin talebe.” Bkz. H. Ethem Mollaömeroğlu, *Hakikatler*, 2.b., İstanbul, 1971, s.75

Camii Kur'an Kursu Yaptırma ve Yaşatma Derneklerinin bir araya gelmesiyle "Kur'an Kursları Kurma, Koruma ve İdame Ettirme Dernekleri Federasyonu" kurulmuş ve daha sonra diğer dernekler de bu Federasyonun çatısı altında toplanmaya başlamıştır.<sup>253</sup>

Bu tarihten sonra örgütlenme alanında yeniden yapılanma esnekliği gösterdiği anlaşılan cemaatin, bir yandan kendisi için oldukça uygun bir faaliyet alanı olan Diyanet teşkilatında etkinliğini sürdürürken, öte yandan da 22.02.1962'de kurulan Din Görevlileri Federasyonu'nda çoğunluğu elde etmek için çaba sarf ettiği görülmektedir. Nitekim Hilmi Türkmen'e göre, bu noktada belirtilmesi gereken enteresan bir husus vardı: Süleyman Efendi'nin talebelerinin gayretleriyle açılan kurs sayısı 3000 gibi büyük rakamlara ulaşmış olmasına rağmen o zamana kadar bir "Süleymancılık" olgusundan ya da hareketinden söz edilmiyordu. Çünkü bu dönemde imam, müezzin, müftü gibi din görevlileri için bir tek teşkilat vardı: "Din Görevlileri Federasyonu". Dolayısıyla asıl kutuplaşma söz konusu Federasyonu ele geçirme mücadelesinde yaşanmıştır. Çetin bir mücadeleden sonra söz konusu Federasyonun seçimlerinde başkanlığı kaybetmelerine rağmen yönetimi kazanmışlardır. Bu seçimlerde aktif olmasına rağmen yönetimde görev almadığını belirten Türkmen'e göre, her şey ondan sonra başlamış ve "Süleymancı" ya da "Süleymancılık" işte bu tarihten sonra ortaya çıkmıştır.<sup>254</sup> "Süleymancılık" olgusunun ortaya çıkmasıyla din görevlileri ikiye bölünmüştür: İmam-Hatip ve İlahiyat Fakültesi'nde okuyan "Mektepliler" ile Kuran kursları etrafında toplanan "Alaylılar", yani "Süleymancılar".

Şimdiki vakıf haline dönüşen Din Görevlileri Federasyonu'nun son genel başkanı İsmail Karakaya ile 22-26.05.2000 tarihlerinde yaptığımız görüşmelerde bize verdiği arşiv bilgileri Türkmen'i doğrulamaktadır. Bu bilgilerden söz konusu Federasyonun 1963, 1965 ve 1966 tarihlerinde yapılan kongrelerinde cemaat mensubu hiç kimsenin başkanlık görevinde bulunmadığı, bununla birlikte Mehmet Emre, Halit Başar, Hüseyin Kaplan ve Ali Ak gibi "Süleymancı" din görevlilerinin başkan yardımcılığı ve yönetim kurulu üyeliği yaptıkları, yani 1963-67 yılları arasında yönetimde etkin bir şekilde yer aldıkları, ancak 1970'den sonra ise etkilerinin tamamen kaybolduğu anlaşılmaktadır.

<sup>253</sup> Geniş bilgi için bkz. Ak, *Zarurî Bir Açıklama*, s.14

<sup>254</sup> "Süleymancı" ya da "Süleymancılık" kavramlarının ortaya çıkışı ile ilgili çeşitli görüşler vardır. Yaygın olanı, Ali Ak'a aittir. Ona göre bu tabir, ilk defa 1967-68 senelerinde Diyanet çevrelerince icad edilmiş "sun'i bir yafta"dır. Bkz. Ak, *Zarurî Bir Açıklama* "Süleymancılık"la (!) İtham Edilen Federasyon ve Dernekler, İstanbul, Kırıl Matbaası, 1987, s.27, 32; Bu ismi tasvip etmeyen cemaat mensupları kendilerine "Süleyman Efendi'nin talebeleri ya da ondan feyz almış kimseler topluluğu" denmesinin uygun olacağını ifade etmektedirler. Grubun lideri Kemal Kacar da, 1976 yılında Almanya'nın Mainhaim şehrinde verdiği bir konferansta: "Biz Süleymancı değiliz, fakat Osmanlı gibi Süleymanlıyız" demiştir. Ayrıca kendilerine "Süleymanlılar" denmesinin doğru olacağını 1980 yılında bir yurt dışı dönüşü esnasında gazeteci Yavuz Donat'a da ifade etmiştir. Ancak bu isimlendirmeyi, "burada bir hânedan saltanatı kokusu var" şeklinde değerlendirenler olmuştur. Bkz. Öngüt, a.g.e., s.57

### bb. 1971-1980 Arası Dönem

Bu dönemi 12 Mart 1971 tarihinde hükümete verilen “muhtıra” ile başlatmak mümkündür. Bu olayın sadece siyasî açıdan dengelerin değişmesine yol açmakla kalmadığı, etkilerinin çok farklı alanlara da yayıldığı bilinmektedir. 1971 tarihinin “Süleymancı” cemaati için de tam anlamıyla bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Zira bu tarihten itibaren, Kuran kursları şeklinde sürdürülen önceki yapılanmanın yerini orta ve yüksek öğrenime devam eden öğrencilerin barınmasına yönelik yurt ve pansiyonlara terk etmiş olmasına bakılırsa, bu dönemde yaşanan olağanüstü gelişmelerden cemaatin de nasibini almış olduğu kolayca anlaşılmış olur. Nitekim bu dönemde 17.10.1971 tarihinde 13989 sayılı Resmî Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe giren “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Kursları Yönetmeliği”nin 3. Maddesinin “b” fıkrası dayanak yapılarak bütün Kuran Kursları binalarının ve müstemilâtının intifa hakkının Diyanet İşleri Başkanlığı’na devredilmesi isteniliyor, intifa hakkı en kısa zamanda devredilmeyen binalarda faaliyet gösteren kurslara ait izin ve ruhsatların hemen iptal edilmesi yoluna gidiliyordu. Bu uygulamadan en çok “Süleymancı” cemaatin etkilendiğini tahmin etmek zor değildir. Zira o tarihte faaliyet gösteren Kuran kurslarının çoğu, bu cemaate mensup kişilerin kurmuş olduğu dernekler tarafından yönetilmekteydi. Dolayısıyla cemaatin, bu uygulamayla, 1965 yılındaki şokun bir benzerini, belki de daha şiddetlisini, yaşadığı söylenebilir.

Bir çıkış yolu olarak, süratle, ellerindeki derneklerin isim ve tüzüklerini değiştirmeye yöneldiklerine bakılırsa “Süleymancılar”ın çok çabuk toparlanarak yaşadıkları şaşkınlığı üzerlerinden attıkları söylenebilir. Birkaç kez tekrarlanan bu değişikliklerle ellerindeki derneklerin bağlı olduğu Federasyonun adı, önce “Türkiye Kuran Kursları Kurma, Koruma ve İdame Ettirme Dernekleri Federasyonu” iken, 29.04.1973 tarihinde yapılan Genel Kurul Toplantısı’ndaki tüzük tadilatı ile “Kuran Kursları Kurma, Koruma, Yaşatma ve Talebelerine Yardım Dernekleri Federasyonu”, 24.04.1976 tarihinde “Kuran Kursları ve Diğer Kurslar ve Okullar Talebelerine Yardım Dernekleri Federasyonu” ve nihayet 26.04.1980 tarihinde ise, “Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri Federasyonu” şeklini almıştır.<sup>255</sup> Böylece Millî Eğitim Bakanlığı’nın kontrol ve denetimi altına girilmiştir. O dönemi müftü olarak yaşamış ve halen cemaatin üst düzey sorumlularından olan bir üye, kendisiyle 04.12.1998 tarihinde yaptığımız görüşmede, şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

*“1972-73’te dengeler biraz daha bozulunca toplandık. Diyanet’le çalışmamız mümkün değildi. Hepimiz bunun farkında idik. Yaptığımız uzun istişareler sonunda Derneklerimizin tüzüklerini değiştirerek Millî Eğitim’e bağlı hale geldik. Ancak bu durum bir ‘sapma’ değil, bir ‘zorunluluk’tu.”*

<sup>255</sup> Bkz. Ak, Zarurî Bir Açıklama, s.14

Halen öğretmenlik yapan bir üyenin ifadesi ise, bu zorunluluğu açıklar mahiyettedir. Ona göre, cemaatin yaşadığı bu dönüşümde birincisi ‘mevzuat’, ikincisi ‘diploma’ olmak üzere iki ana faktör etkili olmuştur. Anlaşılan bu dönüşümde, din görevlisi istihdamında yapılan düzenleme ile cemaat mensuplarının almış oldukları Kuran kursu eğitimi sonunda istihdam edilmelerini sağlayacak bir diploma sahibi olmamaları, bir diğer ifadeyle, İmam-Hatip okullarının sayılarının özellikle 1973 yılından itibaren hızla artması ve din görevliliği için gereken şartları bu okulların mezunlarının taşıyor olması etkili olmuştur. Artık “Süleymancı” cemaati, faaliyetlerini Kuran kursları şeklinde değil de, öğrenci yurtları tarzında yapılanmak suretiyle sürdürmeye başlamıştır. Bu noktada Şerif Mardin, “Süleymancı” cemaatini, almış olduğu son şekil itibariyle, daha ziyade lise ve üniversite öğrenimi gören gençleri kazanmak maksadıyla yapılan ve benzerlerine ABD, Fransa ve Mısır’da da rastlanan organizasyonların “Türk muadili” olarak nitelendirmektedir.<sup>256</sup>

1971 sonrası dönemde cemaat, öğrenci yurtları şeklinde yapılanmaya başladıktan sonra Kur’an kurslarında uygulanan programının uygulanmasında bir takım sıkıntılarla karşılaşmıştır. Zira, her ne kadar cemaatin teşkilat yapısının din eğitimi alanından genel eğitim alanına kaymasıyla fonksiyonel bir değişim yaşanmış ve artık “eğitim veren değil, verilen eğitime alt yapı hizmeti sunan” bir cemaat haline gelmiş gibi bir görünüm söz konusu ise de, yapılan görüşme ve gözlemlere dayanarak Kuran kursları yoluyla yapılan faaliyetlerin tamamen sona ermemiş olduğu söylenebilir. Nitekim Adana’da cemaatin üst düzey sorumlularından biri “yurtlarda din eğitimi vermiyoruz” derken, “bütün yurtlarda tekâmülaltı eğitimi var mı” sorumuza cemaatin bölge sorumlularından birinin verdiği cevap “hayır, bu mümkün değil, ama en azından bölgelerde mutlaka okutuyoruz” olmuştur. Anlaşılan “isteyen” ve yetenekli olanların dinî yönden bilgilendirilmesine devam edilmektedir.

Edilinen bilgilere göre, Kuran kursların verilen eski müfredatın genel karakteristiği korunmakla birlikte yeni uygulama şu şekildedir: “İbtidai” olarak adlandırılan basamakta verilen eğitim ortaokul (ilköğretim II. Kademe); “tekâmül altı”nda verilen eğitim lise; “tekâmül” ise üniversite düzeyinde verilmeye çalışılmaktadır. Anlaşılan eskiden yoğun bir şekilde kısa sürede verilen eğitim, daha uzun bir süreye yayılmıştır. Hatta ifade edildiğine göre, ibtidaî ve tekâmülaltı düzeyinde verilen eğitim zaman zaman sarkabilmekte ve yaklaşık 4-5 yıl sürmektedir. Bu sarkmaların, daha ziyade öğrenciler için o seviyede grup oluşturabilme ile ilgili olduğu belirtilmektedir. Fakat her halükârda “istekli” ve yetenekli öğrenciler seçildiği için üniversite eğitimi ile birlikte tekâmül eğitimi de büyük bir ihtimalle tamamlanmış olmaktadır. Eski programla yeni arasındaki farklardan biri de, Süleyman Hilmi Tunahan zamanında Kuran’ın bütünüünün ezberlenmesi demek olan “hafızlık eğitimi” verilmeden doğrudan derse başlanırken, şimdi hafızlık eğitiminin de yapılıyor olmasıdır.

<sup>256</sup> Mardin, Türkiye’de Din ve Siyaset, s.224-5

Yaşanan bu dönüşümün, aslında, 1966 yılında üç bin civarında Kuran kursu ile örgütlenme düzeyinde zirveye ulaşmış olması nedeniyle âdeta tıkanma noktasına gelen cemaat için “hayırlı” olduğu söylenebilir. Zira özellikle 1965 yılında yürürlüğe giren 633 sayılı Kanunun zorlamasıyla grubun, Kuran kursları kanalıyla imam, müezzin, müftü, vaiz gibi din adamı yetiştirme politikasında, bir anlamda teşkilatlanma düzeyinde bir açılım yapması ve yeniden yapılanması gerekiyordu. Süleyman Hilmi Tunahan zamanında geçerli olan Kuran kurslarında kısa zamanda din adamı yetiştirme politikası cemaatin o zamanki en önemli karakteristiği iken, 1958’den sonra İmam Hatip Lisesi mezunlarının artması ve Diyanet’in çeşitli kademelerinde imam, müezzin, müftü, vaiz olarak görev almaları ile ciddi bir darbe almıştı. 1971 Muhtırası’nın onlara böyle bir fırsat verdiği görülmektedir.<sup>257</sup>

Öte yandan, her ne kadar genel planda “hayırlı” olduğu ifade edilse de, bu dönemde grubun bir takım olumsuzluklarla karşılaştığı da bilinmektedir. Bunlardan en önemlisi, gruptan ayrılmaların, itizallerin yaşanmaya başlamış olmasıdır. Kurucu veya liderin ölümünden sonra hemen her toplumsal grubun veya hareketin zamanla ilk hedeflerinden tam olmasa bile kısmen sapma, bozulma içine girdiği ve bu çerçevede dinî ikaz, protesto ve itizal hareketlerinin ortaya çıktığı bilinmektedir.<sup>258</sup> Anlaşılan dinî gruplarda oldukça sık rastlanan ve âdeta kaçınılmaz olan bu sosyolojik gerçeği, “Süleymancı” cemaat de yaşamıştır. Nitekim Kemal Kacar’ın, zamanla kendisine rakip olabilecek kişileri gruptan tasfiye ederek otoritesini perçinlediği ve gruba tamamen hakim olduğu 1971 sonrası dönemde itizallerin sayısının artmaya başladığı bilinmektedir. Bunlar arasında Halit Başar, Hilmi Türkmen ve Hüseyin Kaplan gibi Tunahan’ın “iyi yetişmiş” talebelerinden olan ve bu özellikleri nedeniyle bölge sorumluluğu, Federasyon başkanlığı gibi grubun formal veya informal yapılanması içerisinde çeşitli üst düzey görevlere ve konumlara kadar yükselen bazı önemli isimlerin itizalleri sayılabilir. Kendisi de cemaatten itizal edenlerden biri olan ve kısa bir süre önce bir trafik kazasında kaybettiğimiz akademisyen bir kişi de, kendisiyle çeşitli tarihlerde yaptığımız görüşmelerde bu ifadeleri doğrulamış, ancak ilk itizalin bunlardan çok daha önce, 1960’ların başında Mustafa Yeşilbursa ile yaşanmış olduğunu belirtmiş ve ayrıca ayrıntı kabilinden bir çok bilgiler de aktarmıştır.

Gruptan ayrılanlar, doğal olarak, bu davranışlarında grubun çizgisinden sapma eğilimleri ile Kur’an dışı pratiklerin doğmasının etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Süleyman Hilmi Tunahan’ın görüşlerinin saptırıldığını ileri süren Kaplan ve Türkmen’e göre, “şimdiki lider Kacar aracılığıyla Süleyman Efendi’nin görüşleri sakıncalı hale

<sup>257</sup> Bu analizlerin yapılmasında, isminin açıklanmasını istemeyen eski bir Diyanet İşleri Başkanı ile yapılan görüşme yararlı olmuştur.

<sup>258</sup> Dinî gruplarda sıkça görülen dinî ikaz, protesto ve itizal hareketleri hakkında bkz. Freyer, *Din Sosyolojisi*, s., Krş. Wach, *Din Sosyolojisi*, a.g.e., s.167-204

*getirilmiştir... Kendisinde bir takım güçler vehmeden kimsenin başkanlığında Süleymancılık değişmiştir... Artık Süleyman Hilmi Tunahan ayrı. Kuran kursları ayrı hale gelmiştir.”* Ayrıca önceden “Süleymancılık” diye bir şey yokken artık var olmuştur.<sup>259</sup> Anlaşılan itizaller daha ziyade inançlarda ortaya çıkan sapmalara yönelik olarak gerçekleşmiştir.

Cemaat mensuplarıyla yapılan görüşmelerde ise, bu sözlerin doğru olmadığı belirtilmiştir. Mesela üniversite mezunu bir belletmen üye, cemaatten ayrılan bu kişilerin cemaatin yönetimde söz sahibi, yani “baş olma sevdası” taşıdıklarını ve bu arzularına ulaşamadıkları için cemaatten ayrıldıklarını ve bu yüzden böyle sözler söylediklerini ifade etmiştir. İtizalleri tek kelimeyle “nefsâniyet” olarak niteleyen Ak’a göre, bu kişiler müslümanlara yönelik bir kampanyaya alet olmuşlardır.<sup>260</sup> Öte yandan yapılan görüşmelerde üyelerin, bireysel hareket ettiği belirtilen Halit Başar’a veya Hilmi Türkmen’e değil de, kendisi ayrılırken peşinden başkalarını sürükleyen Hüseyin Kaplan’a daha fazla yüklendikleri gözlenmiştir.

Bu dönemde “Süleymancı” cemaatin, 1960’lı yıllarda başlayan Türkiye’den yurtdışına, özellikle Batı Avrupa’ya “işçi göçü olgusu”nun<sup>261</sup> doğuracağı sonuçları iyi analiz etmek suretiyle yurtdışına, özellikle Batı Avrupa’ya açıldığı ve İslam Kültür Merkezleri (İKM) şeklinde örgütlendiği görülmektedir. İlk olarak 1973 yılında Türk işçilerinin yoğun olarak bulunduğu Almanya’nın Köln şehrinde bir İ.K.M. kurulmasıyla başlayan yurtdışında örgütlenme faaliyetleri daha sonra diğer Avrupa ülkelerine de yayılmıştır. Daha ziyade satın aldıkları binaları restore ederek cami, kütüphane, toplantı salonu şeklinde düzenleyen cemaat, uygun olan yerlerde de camilerin yanına kurslar açmıştır. Bu noktada “Süleymancılar”ın, yurt dışına işçi gönderilmeye başlanmasından sonra bu işçilerin bir takım dinî, sosyal ve kültürel bir takım ihtiyaçlarının olabileceği gerçeğinin uzun süre ihmal edilmesiyle oluşan boşluğu ilk fark eden cemaat olduğu söylenebilir. Bu nedenle Türkiye’den göç eden işçilerin dinî ihtiyaçlarını karşılamak, onların çocuklarına dinî bilgiler vermek şeklinde ifade edilen amaçlarını gerçekleştirmek için özellikle siyasî yönden “ılımlı”, ancak ekonomik yönden daha “istekli” bir tutum sergilenerek<sup>262</sup> hızlı bir örgütlenme sürecine girilmesinin ardından bir anlamda hedef büyütülerek Almanya’da

<sup>259</sup> Çetin Yetkin’in Hilmi Türkmen ve Hüseyin Kaplan ile yaptığı mülakatlar için bkz. “İşte İrtica, İşte Süleymancılar”, *Hürriyet*, 05-08 Mart 1988

<sup>260</sup> O. Nuri Mete’nin Ali Ak ile yaptığı röportaj için bkz. “Biraz Haya”, *Zaman*, 06 Nisan 1988

<sup>261</sup> Bu konuda yapılmış sosyolojik bir çalışma için bkz. Nermin Abadan-Unat, “*Turkish External Migration and Social Mobility*”, *Turkey, Geographic and Social Perspectives*, (eds.) P.Benedict, E.Tümerterkin, F.Mansur, Leiden, E.J.Brill, 1974, s.362-402

<sup>262</sup> Türk işçilerinin politik buldukları diğer bazı cemaatlere göre “Süleymancı” cemaate yakınlaştıklarını, ancak bu kez de cemaatin politik yönünün mutedilliğinin yanı sıra ekonomik yönden kendilerinden daha fazla maddî destek isteyen yaklaşımıyla karşı karşıya kaldıklarını fark ettiklerini ifade eden bir çalışma için bkz. Yunus Koç, “*Avrupa’daki Türk İslamı’ndan Bir Kesit: Fransa Örneği*”, *Türk Yurdu*, C.17, S.116-117, Nisan-Mayıs 1997, s.169

“İslam’ın resmî din olarak tanınması” çalışmalarına da başlanılmış, ancak bu yöndeki girişimler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ayrıca Köln İslam Kültür Merkezi 1 Mart 1979 tarihinde Kuzey Ren Westfalya eyaleti Kültür Bakanlığı’na “kamu yararına çalışan dernek” olarak tanınma başvurusunda bulunmuş, hatta bu çerçevede kendilerine destek olması için Almanya Büyük Mason Locası’ndan da yardım istenmiştir. Ancak kısa adı DGB olan Alman Sendikalar Birliği’nde çalışan bir sendikacı olan S. Mete Atsu, uzun bir rapor yazarak DGB Yürütme Kurulu üyesi ve yabancı işçiler sorumlusu Karl Schwab aracılığıyla hem Mason Locası’nı hem de anılan Bakanlığı olası sakıncalara karşı uyarılmış, bu uyarıların dikkate alınmasıyla da Köln İslam Kültür Merkezi’nin başvurusu yetkili makamlar tarafından reddedilmiştir.<sup>263</sup> Ayrıca 1980’lerde Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği’nin (DİTİB) kurulmasıyla da “Süleymanlı” cemaat mensupları tarafından organize edilen İslam Kültür Merkezleri gayri-resmî bir İslami kuruluş konumuna düşmüştür.<sup>264</sup> Ancak bütün bu gelişmelere rağmen cemaat, etkinliğini sürdürmeyi bilmiştir. Nitekim 21.05.1979 tarihinde İstanbul’da yapılan Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri Federasyonu’nun Genel Kurulu’nda yaptığı konuşmasında, İslam Kültür Merkezlerin fahri başkanı Kemal Kacar’ın bizzat kendisi, Avrupa’da 215 İKM olduğunu söylüyordu.<sup>265</sup> 23-25 Nisan 1984 tarihleri arasında yapılan I. Din Eğitimi Semineri’nde bir konuşma yapan İslam Kültür Merkezleri Genel Sekreteri Abdülkadir Polat’ın ifadesine göre, 220’si Köln’deki Merkez Birliği’ne bağlı olmak üzere Batı Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde toplam 270 İslam Kültür Merkezi ve buralara bağlı olarak açılmış bulunan yaklaşık 300 civarında cami ve Kuran kursu ile bu derneklere kayıtlı 50.000 üye bulunmaktadır.<sup>266</sup> Ancak bu kayıtlı üyelerin hepsinin Süleymanlı olmadığı bizzat grubun lideri Kemal Kacar tarafından ifade edilmiştir.<sup>267</sup>

#### bc. 1980 Sonrası Dönem

Türkiye’nin 12 Eylül 1980 İhtilali ile yeni bir sürece girdiği bilinmektedir. Zira bu tarihten önce sosyal, kültürel ve ekonomik alanda daha kapalı bir hayat yaşanmaktaydı. Fakat 1980 sonrası dönemde özellikle kırsal bölgelerden büyük şehirlere doğru yaşanan iç göçlerle hızlı bir şehirleşme sürecine girildiği görülmektedir. Sosyal hareketlilik ve modernleşme göstergesi olan şehirleşme sürecinde karşılaşılan yeni ve modern şartlarla büyük bir dönüşüm yaşanmaya başlamıştır. Bununla birlikte yaşanan bu gelişmelerin dinî alana da yansımalarıyla bu alanda bir canlanma görülür olmuştur. Fakat her halükârda geleneksel değerlerin önemini koruduğu da bilinmektedir.

<sup>263</sup> Bkz. S. Mete Atsu, “Federal Almanya’daki Aşırı İslam Türk Örgüt ve Tarikatları”, Alman Sendikalar Birliği (DGB), Şubat 1980. Atsu’nun raporundan yaptığı aktarmalarda, her ne kadar bazı yanlışlar bulunuyorsa da, söz konusu yazışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Mumcu, a.g.e., s.100-19, 489-506

<sup>264</sup> Bkz. Venske, a.g.m., s.307

<sup>265</sup> Bkz. Çakır, a.g.e., s.125

<sup>266</sup> Abdülkadir Polat, “Almanya’da İşçi Çocukları”, I. Din Eğitimi Semineri, s.292

Bu dönemde “Süleymancı” cemaatin, 1970’li yılların başında başlayan “Kuran kursu” şeklindeki yapılanmadan “talebe yurdu”na dönüşüm çizgisi çok daha belirgin bir hal almıştır. Fakat her halükârda cemaatin “isteyen” kişilere din eğitimi verme fonksiyonu tamamen sona ermiş gözükmemektedir. Hatta bu çerçevede özellikle 1980 sonrası yapılan düzenlemeler karşısında, ki bunların başında din eğitiminin zorunlu hale gelmesi ve devlet okullarında verilmesi gelmektedir, din eğitimi veren kuruluşlardan istifade ederek bir yandan kadrolaşma gayretlerini sürdürdükleri, diğer yandan da cemaate doğrudan bağlı çalışma alanlarını farklılaştırdıkları bilinmektedir. Aslında bu farklılaşma, yine de eğitim hizmetleri veren sektörlerin dışına taşmamıştır.

1980 sonrası dönemde “Süleymancı” cemaati en çok etkileyen hadisenin askeri mahkemelerde açılan davalar olduğu söylenebilir. Zira her ne kadar askerî müdahale desteklenmişse de,<sup>268</sup> ihtilalle birlikte cemaate yönelik baskılar da görülür olmuştur. Bu dönemde cemaate yönelik ilk ciddi baskının, tıpkı 1971 yılında Kuran kurslarının Diyanet’e devredilmesi gibi, bu kez de cemaatin elindeki yurtlara el konularak mal varlıklarının Hazine’ye devredilmesi yönünde yapılan öneri olduğu söylenebilir. Bu öneri üzerinde düşünülmesine ve hatta bir takım çalışmalar başlatıldığı ve bu doğrultuda konunun din eğitimi boyutu üzerinde Diyanet İşleri Başkanlığı, derneklerin taşınmaz mal varlıklarının tapu tescillerinin kime ait olduğu hakkında da Tapu Kadastro müfettişleri tarafından ayrı ayrı raporlar hazırlanmış olmasına rağmen son anda geri adım atılarak grubun üzerine gitmekten vazgeçildiği bilinmektedir.<sup>269</sup>

Bu konuda çeşitli yorumların yapılmış olduğu bilinmektedir. Bunlardan biri, savunma amaçlı olup, daha ziyade cemaat mensubu veya sempatizanları tarafından dile getirilmektedir. Buna göre, gerek yurtlar gerek yurt görevlileri hakkında yapılan çeşitli teftişlerde yasal olmayan veya suç unsuru taşıyan herhangi bir olumsuz duruma rastlanmadığı gibi yurtların eğitim biçimi ve öğrencilerin okul başarıları ve disiplin durumu dikkat çekici olduğu için derneklerin faaliyetlerinin durdurulmasına ve mal varlıklarının Hazineye devredilmesine gerek görülmemiştir.<sup>270</sup> Bir diğeri ise, askerî yönetimin 1982 Anayasası’na “evet” oyu verilerek desteklenmesi karşılığında cemaatin ileri gelenleriyle pazarlık ettikleri şeklinde olup, gazeteci Nazlı Ilıcak tarafından ortaya atılmıştır.<sup>271</sup> Ancak

<sup>267</sup> Atacan, a.g.m., s.141

<sup>268</sup> Cemaat mensupları tarafından bir dönem Almanya’da yayınlanan Anadolu Gazetesi’nde sol ve komünist hareketlere karşı 12 Eylül 1980 askerî müdahalesini desteklediğine dair örnekler için Bkz. Mumcu, a.g.e., s.108; Atacan, a.g.m., s.135

<sup>269</sup> Bkz. Mumcu, a.g.e., s.86-7; Krş. Güner, a.g.e., s.173

<sup>270</sup> Anılan davada yargılananlardan biri olan Ali Ak, bu konuda yurtlarda kalan öğrenciler ve başarıları hakkında çeşitli istatistikî bilgiler vermektedir. Bkz. Ak, *Zarurî Bir Açıklama*, s.65-72

<sup>271</sup> Ilıcak şu soruları sormuştur: “Neden Evren 12 Eylül döneminde yurtları Millî Eğitim’e devrettirmedi? O zaman bunu bir çırpıda yapabirdi. Acaba Süleymancıların ileri sürdüğü gibi, ‘Anayasa’ya evet’ denilmesi

bu iddia, Kenan Evren tarafından 10 Nisan 1987 tarihinde “*Türkiye’de kaç tane Süleymancı var ki, biz onların reylerine kucak açalım, onlara yüz sıyu dökelim. Onların vereceği oy yüzde 1’i ile geçmez. Biz böyle bir küçüklüğe tenezzül eder miyiz?*” şeklinde reddedilmiştir.<sup>272</sup> Üçüncüsü ve belki de en makul olanı ise, 1971 şokundan sonra tecrübe sahibi olan cemaat mensuplarının bir tedbir olarak derneklerin kuruluşunda yapısal anlamda bir değişikliğe gitmek suretiyle derneklerin birbirinden bağımsız olarak kurulması ve dernek mal varlıklarının şahıslar üzerine tapulu olması yolunda çalışmalara yönelmiş olmalarıdır. Bu, derneklerin mülkiyetinin her derneğin kendi üzerine olduğu, dolayısıyla olası bir kamulaştırma olayında hepsine şâmil bir dava açılmayacağı, her derneğin kamulaştırmaya tek tek muhatap olacağı anlamına gelmekteydi.<sup>273</sup> Dolayısıyla “Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği” adı altında Türkiye çapında yaklaşık bin derneğin kapatılma davasının açılıp sonuçlandırılmasının zaman alacağı, öte yandan yurtların kapatılması halinde orada barınan öğrencilerin durumlarının ne olacağı ve ayrıca Maliye Bakanlığının sıkıntıda olduğu bir dönemde bu yurtların devlete geçmesi durumunda kadro ve bütçe ve ödenek ayrılması gibi aşılması gereken ciddi sorunların ortaya çıkabileceği, üstelik vatandaşların bu yurtlara yaptığı yardımların da kesileceği veya en azından azalacağı düşünülmekteydi.<sup>274</sup>

Bu dönemde cemaate yönelik bir diğer tehdit de, Ak’ın ifadesine göre, “özel emir”le, yani ihtilali gerçekleştiren Millî Güvenlik Konseyi ve Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren’in talimatıyla “pilot davalar” açılması olmuştur.<sup>275</sup> Bu hususta, o zaman Genelkurmay Sıkıyönetim Koordinasyon Başkanlığı görevinde bulunmuş olan Korgeneral Nevzat Bölügiray, anılarında, kendisine Evren’in bizzat, “*Sen hele önce Süleymancıları hallet...*” şeklinde talimat verdiğini yazmaktadır.<sup>276</sup> Bunun üzerine Okul ve Kurs talebelerin Yardım Derneklerinin kapatılması ile ilgili emir yayınlanmış ve daha sonra başta Kemal Kacar ve Ali Ak olmak üzere grubun bazı üst düzey sorumluları hakkında “laikliğe aykırı olarak devletin içtimâî veya iktisadî veya siyasî veya hukukî temel nizamlarını kısmen de olsa dinî esas ve inançlara uydurmak amacıyla faaliyette bulunmak” iddiasıyla bu fiile uyan Türk Ceza Kanunu’nun 163. maddesini ihlalden dolayı Antalya 1. Ağır Ceza Mahkemesi’nde

yolunda bir teminat mı alınmıştı?” Bkz. Ayşenur Aslan, Ruşen Çakır, Hıdır Göktaş, Nadire Mater, “*Boy Hedefi Süleymanlılar*”, Nokta, 14 Aralık 1986, Sayı 49, s.13

<sup>272</sup> Bkz. Erbil Tuşalp, Şeriat A.Ş., İstanbul, Bilgi Y., 1994, s.112. Öte yandan bu iddia, “Nazlı Ilıcak’ın kendi düşünce tarzından ibaret olduğunu sanıyorum. Bizim böyle bir şeyden haberimiz yoktur” demek suretiyle Evren’den önce Ali Ak tarafından da reddedilmiştir. Bkz. Aslan, Çakır, Göktaş, Mater, a.g.m., s.14

<sup>273</sup> Güner, a.g.e., s.341

<sup>274</sup> Bu sıkıntılar için bkz. Nevzat Bölügiray, *Sokaktaki Askerin Dönüşü*, İstanbul, Tekin Y., 1991, s.212

<sup>275</sup> Ak, “*Hapse Götüren Belgeler*”, Tercüman, 25 Mart 1990; O zaman Devlet Başkanı olan Kenan Evren, 27.3.1987 tarihinde İstanbul Gazeteciler Cemiyeti’ne yaptığı ziyarette, “*Antalya’da Süleymanlıların yurtlarını gördükten sonra dava açılmasını ben istedim. Benim zorlamamla mahkum oldular. Mallarına el konuldu. Ancak temyiz edildi. Bu kez de 163. madde yerine Dernekler Kanunu’na muhalefetten dava açıldı: ceza aldılar ama malları geri verildi.*” demiştir. Bkz. Hürriyet, 28 Mart 1987

<sup>276</sup> Bölügiray, a.g.e., s.203

dava açılmıştır. Kemal Kacar ve 115 arkadaşı hakkında açılan bu dava, mahkemenin 6.5.1983 tarihinde E.1981/160 ve K.1983/83 sayılı kararıyla neticelenmiştir. Bu karara göre Kacar ve Ak'ın da dahil olduğu bir kısım sanığa 163. maddeyi ihlalden dolayı 2'şer yıl ağır hapis cezası verilmiş, ancak Kacar ve bir kaç arkadaşı 65 yaşın üzerinde oldukları için bunların cezası 1/8 oranında (üç ay) indirilmiş, sanıklara toplam yaklaşık dörtytüz seneye yakın bir mahkumiyet cezası verilmiştir. Ancak temyiz edilen karar Yargıtay 9. Ceza Dairesi tarafından 21.3.1984 tarih ve E.1983/2276 ve K.1984/1799 sayılı ilamla bozulmuştur. Kacar 8,5 ay hapis yattıktan sonra tahliye olmuş,<sup>277</sup> ancak 41 kişi izinsiz Kur'an okutmaktan 6'şar ay hapis cezasına çarptırılmıştır.<sup>278</sup>

Davanın Yargıtay tarafından bozulmasından sonra yine Antalya 1. Ağır Ceza Mahkemesi tarafından bu kez de Dernekler Kanunu'na muhalefetten yürütülen bir başka dava aynı mahkemenin 27.6.1984 tarih ve E.1984/57 ve K.1984/82 sayılı kararıyla karara bağlanmış ve bu karar yine Yargıtay 9. Ceza Dairesi'nin 31.5.1985 tarih ve 2624/3100 sayılı kararıyla düzeltilmiştir.

Cemaat mensuplarının ifadesiyle, "davaların bu şekilde ucuz atlatılması"nda bir çok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Bu hususta avukatlarının iyi savunma yapmaları, Antalya 1. Ağır Ceza Mahkemesi'nin 23.2.1982 tarih ve 1961/160 sayılı yazısı gereği Ankara 5. Ağır Ceza Mahkemesi tarafından oluşturulan ve akademisyenlerin ağırlıkta olduğu yedi kişilik "bilirkişi" heyetinin objektif bir rapor hazırlaması zikredilebilir. Bunların yanı sıra üst düzeyde yapılan kulis faaliyetlerinin de etkili olduğu da bilinmektedir.<sup>279</sup>

1980 sonrası dönemde cemaatin, bir de medya alanında savunma yapmak durumunda kaldığını görmekteyiz. Zira bu dönemde cemaat hakkında pek çok haber, yazı dizisi ve röportajın yayınlandığı, cemaatin de bir süre sessiz kaldığı, ancak bu haber, yazı dizisi ve röportajlarda cemaati itham edici bazı ifadelerin yer alması nedeniyle Ali Ak ile Kemal Kacar'ın cevap haklarını kullanmış oldukları, fakat bu kişilerin sözlerinde de başkaları için cevap hakkı doğuran ifadelerle rastlanıldığı için uzun yazı dizilerinin ortaya çıktığı bilinmektedir.<sup>280</sup>

<sup>277</sup> Kemal Kacar, 12.01.1994 (1 Şaban 1415) tarihinde Avusturya'nın başkenti Viyana'da yaptığı bir konuşmasında, Antalya'da 8,5 ay, 2 ay da Kütahya'da olmak üzere toplam 10,5 ay mahkumiyetin ahirette manevî derecelere karşılık olduğuna dair kayınpederi Süleyman Hilmi Tunahan'dan bir hatıra nakleder.

<sup>278</sup> Bkz. Mumcu, "İslamcı Örgütler ve Para", Cumhuriyet, 7 Mart 1987; Krş. Ak, "Hapse Götüren Belgeler", Tercüman, 25 Mart 1990

<sup>279</sup> O zaman Kurs ve Okul Talebelerine Yardım derneklerinden birinin başkanı olan emekli Tümgeneral Muzaffer Toygar'ın çabaları için bkz. Bölügeray, a.g.e., s.203; Mumcu, a.g.e., s.116-7. Ayrıca Hilmi Türkmen ve Ali Ak ile yaptığımız görüşmelerde Milli Güvenlik Kurulu'na kadar ulaşıldığı anlaşılmıştır.

<sup>280</sup> Bkz. Aslan, Çakır, Göktaş, Mater, "Boy Hedefi Süleymancılar", Nokta 14 Aralık 1986, Sayı 49, s.12-8; Uğur Mumcu, "İslamcı Örgütler ve Para", Cumhuriyet, 5-10 Mart 1987. Bu yazı dizisi daha sonra Rabıta adıyla kitap haline getirilmiştir. Çetin Yetkin, "İşte İrtica, İşte Süleymancılar", Hürriyet, 5-8

Öte yandan Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri Federasyonunun, 1980 yılında yapılan kongresinde başkanlığını üstlenen Ali Ak'ın belirttiğine göre, 2908 sayılı Dernekler Kanunu'nun yürürlüğe girdiği 7 Ekim 1983 tarihinde söz konusu Federasyona üye dernek adedi 909 idi. Ancak herhangi bir federasyona üye olacak derneğin mutlaka "kamu yararına çalışan dernek" olma niteliği taşıması gerektiği hükmünü getiren söz konusu Kanun, yürürlüğe girdiği tarihte çeşitli federasyonlara üye olan derneklere iki yıl içerisinde bu niteliği kazanma şartını da getirmiştir. Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Federasyonu'na üye dernekler iki yıl içinde bu şartları yerine getiremedikleri için Federasyon üyelikleri sona ermiş olup, 1987 itibariyle bu Federasyona kayıtlı sadece 5 (beş) üye dernek bulunmakta idi. Ak, ayrıca, üyelikleri sona eren derneklerle Federasyonun gerek hukukî ve gerekse organik hiçbir bağı kalmadığını belirtmektedir.<sup>281</sup> Ancak bu sözleri değerlendiren Ruşen Çakır da, geriye kalan "904 derneğin ve ardından kurulmuş olanların Federasyona üye olmamaları Süleymancıların denetiminden çıktığı anlamına gelmiyor" demektedir.<sup>282</sup>

## 2. Günümüzdeki Genel Durumu

Her ne kadar aksi vâki ise de, dinlerin ve çeşitli dinî grup ve hareketlerin genellikle şehrsel bir ortamda ortaya çıktığı ve oradan kırsal alana doğru yayılmış olduğu bilinmektedir.<sup>283</sup> Tarihî gelişim çizgisi anlatılırken de ifade edildiği gibi, "Süleymancı" cemaatin de, bu sosyolojik gerçeğe uygun olarak, Kuran ve dinî bilgiler öğrenmek isteyen bazı kişilerin İstanbul'a gelerek Süleyman Hilmi Tunahan'ın etrafında toplanmasıyla teşekkül ettiği, daha sonra Anadolu'ya yayılmış olduğu belirtilmişti. Tunahan'ın vefatıyla misyonunu damadı Kemal Kacar devralmıştır. Bir diğer ifadeyle, Süleymanlıların şu andaki lideri Kemal Kacar, merkezi ise ilk günden itibaren önemi muhafaza edilen İstanbul'dur.

İstanbul'da doğmuş olmasına rağmen Süleymancılığın daha sonra çeşitli nedenlerle faaliyet alanını Anadolu'nun daha ziyade nüfus yönünden seyrek kırsal yerleşim alanlarına doğru genişletmiş olduğu bilinmektedir. Günümüzde de devam eden bu genişleme eğiliminin bir süredir şehre yöneldiği, yani cemaatin "şehirleşme süreci"ne girdiği görülmektedir. Bugün gelinen nokta itibariyle, bu sürecin devam ettiği ve bu çerçevede her şehirde en az üç beş tane talebe yurdu açılmış olduğu ve hatta yenilerinin inşaatlarının devam ettiği görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, cemaatin örgütlenme faaliyetleri çok canlı bir görünüm arz etmektedir. Nitekim ilk defa 1951 yılında resmî Kuran kursları aracılığıyla

Mart 1988; O.Nuri Mete, "Biraz Haya", *Zaman*, 06 Nisan 1988; Nazlı Ilıcak, "Süleymancılar Cevaplıyor", *Tercüman*, 4-9.12.1989 - 14-19 Ocak 1990; Ali Ak, "Hapse Götüren Belgeler", *Tercüman*, 23-27 Mart 1990

<sup>281</sup> Ak, *Zarûri Bir Açıklama*, s.15

<sup>282</sup> Çakır, a.g.e., s.132-3

kurumlaşmaya başlayan cemaatin örgütlenme faaliyetleri, her ne kadar zaman zaman sekteye uğramışsa da, dinamizmini hiçbir zaman yitirmemiş olduğu görülmektedir. Özellikle 80'li ve 90'lı yıllarda son derece canlı ve düzenli bir şekilde teşkilat ağını genişleten cemaatin, yakın zamanda ortaya çıkan ve etkileri çok geniş alanlarda gözlenen 28 Şubat sürecinde yaşanan gelişmelerden de çok fazla etkilenmediği gözlenmiştir. Hâlen hemen her il, ilçe ve beldede dernekler kurarak her geçen gün yeni ve üstelik her türlü lüks ve konforu içeren bir talebe yurdu açmakta olduğu gözlenmektedir.

Günümüzde resmî istatistiklere göre, 1998 yılı itibariyle Türkiye genelinde, "Süleymancılar"ın kurup yönettiği ve daha ziyade "*Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği*" veya "*Tahsil Çağındaki Talebelere Yardım Derneği*" adı altında faaliyet gösteren derneklere bağlı olarak 1021 yurt ve pansiyon olduğu ve buralarda yaklaşık 100.000 öğrencinin barındığı ve eğitimini bu şekilde sürdürdüğü bilinmektedir.<sup>284</sup> Ancak inşaat halinde bulunan veya resmî izinleri henüz alınmamış olan yurtların da olduğu düşünüldüğünde bu sayının daha da artması muhtemeldir. Yurt içinde sürdürülen faaliyetlerin, daha ziyade Batı ve Akdeniz bölgesinde yoğunlaştığı belirtilen cemaatin, hâlen merkez olan ve 1999 yılı itibariyle yaklaşık 120 tane yurdun bulunduğu İstanbul'un dışında, başta Antalya olmak üzere Adana, Mersin, Isparta, Burdur, İzmir, Manisa, Kütahya, Adapazarı yörelerinde, yani Akdeniz ve Ege bölgelerinde etkin olduğu ifade edilmektedir.<sup>285</sup>

Araştırma alanımız olan Adana'nın, cemaat açısından önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Zira cemaat mensuplarının verdiği bilgilere göre, Adana, cemaatin örgütsel yapısı içerisinde, aynı zamanda, bir bölge merkezi olup Adana, İçel, Hatay ve Osmaniye illeri ile Kıbrıs'ı kapsamaktadır. Kayınpederi gibi kendisi de cemaatin aktif üyelerinden olan ve bir dönem Adana'da görev yapan bir cemaat mensubundan alınan bilgilere göre, bu bölgede 80 tane "talebe yurdu" vardır. Resmî kayıtlara göre ise, 1998 yılı Nisan ayı itibariyle, Adana ilinde, yaklaşık 1100 öğrenci barınma kapasiteli 20 adet talebe yurdu, Osmaniye ilinde ise, yaklaşık 275 öğrenci kapasiteli 5 adet talebe yurdu vardır.

Yurtdışında ise, ilk olarak 1973 yılında Almanya'nın Köln şehrinde bir İslam Kültür Merkezi (İ.K.M.) kurulmasıyla başlayan yurtdışında örgütlenme faaliyetlerinin, önceleri çok hızlı bir seyir izlediği ve daha sonra diğer Batı Avrupa ülkelerine de yayılmış olduğu ifade edilmişti. Ancak 1980'lerde Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde Diyanet İşleri Türk-İslam

<sup>283</sup> Ünver Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din II", E.Ü.İ.F.D., Sayı 4, Kayseri, 1987, s.40-1

<sup>284</sup> T.C. Millî Eğitim Bakanlığı (Araştırma ve Planlama Koordinasyon Başkanlığı Sayısal Veriler Milli Eğitim) 1999 Yılı İstatistikleri, Ankara, 1999, s.127-130

<sup>285</sup> Önemli bir kısmı cemaat mensuplarıyla yapılan görüşmelerde elde edilen bu bilgileri destekleyen ifadeler için bkz. Şeylan, a.g.e., s.101-2; Ramazan Yaşar, "Süleymancılar", Son Çağrı, 30 Ocak 1997, s.2

Birliği'nin (DİTİB) kurulmasıyla bu tür gayri resmî İslamî kuruluşların etkisinin azaldığı. bunda da sadece Diyanet'in değil. diğer dinî cemaatlerin de yurtdışında örgütlemeye başlamasının etkili olduğu bilinmektedir. Buna rağmen 1979 yılında 215, 1981'de 270 İslam Kültür Merkezi olduğu bizzat cemaatin ileri gelenleri tarafından ifade edilmiştir. 1995 yılında yayınlanan ve grubun yurtdışı örgütlenmesi ile ilgili rakamlar konusunda daha yeni ve sağlıklı rakamlar verdiği tahmin edilen *The Modern Islamic World* adlı eserde belirtildiğine göre ise, 313 dernek ve yaklaşık 18.000 üyesiyle İslam Kültür Merkezleri Federasyonu Almanya'da Türk işçilerinin en büyük kuruluşlarından biri durumundadır.<sup>286</sup>

Kendisiyle 04.12.1998 tarihinde yaptığımız görüşmede, cemaatin yurtdışındaki organizasyonlarının önemli bir kısmını ziyaret ettiğini söyleyen bir bölge sorumlusu. cemaatin, artık sadece Batı Avrupa'da değil, aynı zamanda Balkanlar'da ve özellikle Sovyet Rusya'nın dağılmasından sonra Doğu Avrupa ülkeleri ile Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde, hatta Avustralya ve Kuzey Amerika'da da örgütlenme çalışmalarını. "hizmetlerini" sürdürdüğu ifade etmiş ve dünyada çapında sürdürülen hizmet ağının 1998 yılı itibariyle yaklaşık 600 rakamıyla ifade edilebileceğini belirtmiştir. Bu kişi. ayrıca. yakın zamanda döndüğu Amerika ziyaretinden sık sık söz etmiş ve 5 tanesi Birleşik Devletler'de (New York'ta 3, Boston'da 1, New Jersey'de 1). 1 tanesi de Kanada'nın Toronto şehrinde olmak üzere Kuzey Amerika'da toplam 6 tane İslam Kültür Merkezi bulunduğunu söyleyerek buralardaki mescitlerde Türkçe, Arapça ve İngilizce olmak üzere üç ayrı dilde hutbe okunduğundan uzun uzun bahsetmiştir.

Bu ifadelere ve rakamlara dayanılarak günümüzde yurtdışında da faaliyet gösteren "Süleymancılığın" Türkiye'nin en güçlü dinî cemaatlerinden biri olduğu söylenebilir.

#### D. DEĞERLENDİRME

"Süleymancılığın" tarihî ve toplumsal arka planı, doğuşu, gelişmesi. evrimi ve günümüzdeki genel durumu hakkında bilgilerin verildiği bu bölümde, söz konusu cemaatin. belli dönemler halinde diyakronik bir tarzda ele alınmak suretiyle, doğuşundan bugüne gelinceye kadar hangi aşamalardan geçtiği ve nasıl inşa edildiği üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümde grubun kurucusu Süleyman Hilmi Tunahan'ın hayatına da yer verilmiş ve tarihî bir kişilik olarak kavranmasına yönelik açıklamalar yapılmıştır.

Bu bölümde yapılan açıklamalar göstermektedir ki, "Süleymancılık". Cumhuriyet dönemine özgü toplumsal şartlarda yaşanan hızlı değişim sürecinin tepkisel ortamında

<sup>286</sup> Bkz. Venske, a.g.m., s.307

toplumsal şartlarda ortaya çıkmış çok boyutlu ve çok fonksiyonlu yeni bir dinî grup modeli görünümündedir. Dolayısıyla “Süleymancılık” akımının ortaya çıkışının Türkiye’nin dinî, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapısıyla derin anlam ve ilgi bağları içinde olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca söz konusu cemaatin daha iyi anlaşılabilmesi için Türkiye’deki yaşanan toplumsal değişme süreci ve bu süreçte ortaya çıkan diğer dinî oluşumlar, özellikle Nakşibendî tarikatı, hakkında da bazı değerlendirmelerde bulunulması gereği de ifade edilmiştir.

Yine bu bölümde yapılan açıklamalardan, cemaatin tarihî gelişim seyri çok çeşitli aşamalardan geçtiği anlaşılmaktadır. 1940’lı yıllar oluşum evresi olduğu için cemaatin faaliyetlerini büyük bir gizlilik içerisinde sürdürdüğü ve kamusal alanda meşru görünürlük kanalları elde edemediği anlaşılmaktadır. Ancak 1950 sonrası dönemde Kuran kursları vasıtasıyla hızlı bir genişleme sürecine girdiği görülen cemaat için 1960’lı yıllar genişlemenin zirvede olduğu dönem olarak değerlendirilebilir. Bu döneme kadar “Kuran kursları” tarzında yapılan ve din eğitimi alanında bir takım fonksiyonlar yerine getiren cemaatin, 1970’li yılların başından itibaren “talebe yurtları” şeklinde yapılanarak genel eğitim alanında öğrencilerin barınma ihtiyacını karşılamaya başladığı gözlenmektedir. Yapısal ve fonksiyonel bir karakter taşıyan bu dönüşüm, 1980 sonrası dönemde çok daha belirgin bir hal almıştır. Bugün ise, gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında gerçekleştirmiş olduğu yaygın örgütlenme ağı itibarıyla “Süleymancılığı” Türkiye’nin önde gelen dinî cemaatlerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür.

Bundan sonraki bölümde -II. Bölüm- “Süleymancılığın” yapı ve fonksiyon açısından bir değerlendirmesi yapılacak ve bu çerçevede yapısı, ritüelleri, din ve dünya anlayışı üzerinde durulduktan sonra fonksiyonları belirlenmeye çalışılacaktır.

## II. BÖLÜM

### “SÜLEYMANCILIĞIN” YAPI VE FONKSİYON AÇISINDAN ANALİZİ

#### A. YAPI

##### 1. Örgütsel ve Yönetmel Yapı

Herhangi bir toplumsal ya da dinî grubun tanımlanabilmesi için bilinmesi gerekenler arasında o grubun örgütsel ve yönetmel yapısının, yani nasıl teşkilatlandığının ortaya konması da gelmektedir. Bu itibarla bu başlık altında, incelenen grubun örgütsel yapısı ve bu yapıdaki gelişmelere yer verilecektir.

Günümüzde sadece yurtiçinde değil, yurtdışında da yaygın bir şekilde örgütlendiği bilinen “Süleymancı” cemaatin faaliyetlerinin aksamadan bir grup disiplini içerisinde gerçekleştirilmesini mümkün kılan unsurların başında sıkı bir hiyerarşik yapılanmanın geldiği bilinmektedir. Bir grupta belli bir yönetim çerçevesinde yürütülen her görevin diğer görevlere bağlı olması zorunluluğundan hareketle, “her asta bir üst” ve “bir üste belli sayıda ast” ilkeleri çerçevesinde topluluğun yapısında böylesine kümeler oluşmasına “*hiyerarşi*” veya “*hiyerarşik yapılanma*” denmektedir.<sup>287</sup> “Süleymancı” grupta da, her ne kadar formal anlamda belli bir görev dağılımı ile belirlenmiş ve yapılandırılmış olmasa da, böyle bir yapılanmanın olduğu, yani grubun kendi içinde gayri resmî olarak teşkilat yapısını merkez. bölge. il. ilçe, pansiyon vs. şeklinde oluşturduğu görülmektedir. Türkiye’yi 33 (otuzüç) ana bölgeye ayıran cemaat, sırasıyla “Lider, Türkiye Sorumlusu, Bölge Sorumluları, İl Sorumluları şeklinde yapılanmışlardır. Kanunî ve legal olarak görünen: Federasyon Başkanı, Dernek Başkanları ve Pansiyon Müdürleri’dir. Pansiyon Müdürleri ve hocaları il sorumlusunun denetimi altında olup, bu konumdaki kişilerin diğer bir ile görevlendirilmeleri il sorumlusunun teklifi ve Bölge Sorumlusunun onayı ile gerçekleşir. İl Sorumlularının denetiminden ve faaliyetlerinden Bölge Sorumlusunun üst yönetime bilgi verme zorunluluğu vardır. Bahsedilen bütün bu birimler lider Kemal Kaçar’a kesin itaatle bağlıdırlar ve verilen her emri itirazsız yerine getirmekle yükümlüdürler.”<sup>288</sup>

<sup>287</sup> Hiyerarşik yapılanma hakkında bkz. İbrahim Başaran, *Örgütsel Davranış*, Ankara, A.Ü.E.F., 1982, s.80-1

<sup>288</sup> Ahmet Turan, “*Süleymancılık*”, O.M.Ü.İ.F.D., Sayı 9, Samsun, 1997, s.36-7

Böylesine sıkı bir hiyerarşik yapılanmanın grubun işleyişine etki etmemesi düşünülemez. Nitekim grupta merkezîleşme eğiliminin ağır bastığı<sup>289</sup> ve dolayısıyla grubun yönetsel yapısının işleyişinde, her ne kadar diğer yönetsel davranış kuramlarına rastlansa da, "otoriter yönetim modeli"nin öne çıktığı görülmektedir.<sup>290</sup> Bu modelde, bütün iletişim "lider" odaklıdır. O, her şeyden haberdardır ve her iş ona danışılarak yapılır. Bu yüzden grupta işbölümü, üyelerin görevlerinin tanımlanması ve bunların uygulanma biçimleri, yönetimle ilgili kararların alınması ve bunların en küçük birimlere kadar ulaştırılma şekilleri, üyeler arası etkileşimin boyutları, üyelerin belli periyotlarla hizmet içi eğitime alınması gibi işlerin tamamı lider tarafından belirlenmekte ve grubun hiyerarşik düzeni içinde üyelere iletilmektedir. Üyelere düşen, soru sormaksızın sadece "itaat"tir.

Benzer bir yapının görüldüğü "Süleymancılık"ta göze çarpan disiplin ve sadâkatın, diğer dinî gruplara göre, çok daha ileri düzeyde olduğu ve bu disiplinin "tâlimâtlar"la sağlandığı anlaşılmaktadır.<sup>291</sup> Nitekim grubun lideri Kemal Kacar, 04.04.1996 tarihinde bir öğrenci yurdunda yaptığı konuşmada, Süleyman Hilmi Tunahan'ın "biz evlatlarımızdan iki şey bekleriz; sadâkat ve azim. Bizim yolumuzda mutlak itaat ve teslimiyet esastır" sözünü<sup>292</sup> nakletmiş ve "teslim ol, müsterih ol" demiştir. Öte yandan grupta yapılan vaaz ve sohbetlerde disiplin, mutlak itaat, sadâkat ve soru sormama gibi kavramlar üzerinde çok fazla durulduğu, üstelik bunun dinî temellere dayandırıldığı, hatta Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olacak dinî bir vecibe olarak değerlendirildiği görülmektedir.<sup>293</sup> Mesela 1998 Ramazan'ında bir yerel televizyonda iftar programında konuşan ve aynı zamanda cemaatin o ildeki sorumlusu olan konuşmacı, ayet ve hadislerden örnekler vermek suretiyle "çok soru sormamanın fazileti"nden bahsetmekteydi. Bu çerçevede kendisiyle görüştüğümüz esnafılık yapan bir üyenin, "Bilindiği gibi, cemaat, disiplini ile tanınmıştır. Bunun için üyelere düşen itaattir. Ancak bu itaat şartsız olacaktır, yani yaptığımız işleri bir şarta bağlamayacağız" şeklindeki sözleri, aslında, bir anlamda üyelerin, kendilerine verilen emir ve vazifeleri soru sormaksızın, büyük bir teslimiyetle yerine getirmeyi içselleştirdiğini ve buna göre hareket ettiklerini göstermektedir. Nitekim yapılan görüşme ve gözlemlerden anlaşıldığına göre, yurt sorumluları sürekli aynı yerde görev yapmamakta, yani bir anlamda grup içinde yurtlar arası bir rotasyon uygulaması uygulanmakta ve bu çerçevede "ağabey"

<sup>289</sup> Grupların yönetim yapısında merkezîleşmenin artışı otoriter grup düzenine, azalışı ise daha demokratik bir düzene gidildiği anlamına gelmektedir. Bkz. Muharrem Varol, *Örgüt Sosyolojisine Giriş*, Ank. 1993, s.51

<sup>290</sup> Yönetsel davranış kuramları ve otoriter yönetim modeli hakkında bkz. Başaran, a.g.e., s.93-8

<sup>291</sup> Bkz. Sunguroğlu, a.g.e., s.33

<sup>292</sup> Bu sözün başka bir varyantı şu şekildedir: "Bizim yolumuzda dört şey şarttır: Teslimiyet-i külliye, itaat-i kâmile, ahlâk-ı hamîde ve rabîta." Bkz. Özdamar, a.g.e., s.143

<sup>293</sup> Grup disipliniyi sağlarken dinî temellere dayandığı bilinen Tunahan, öğrencilerine ders anlatırken "yedullahi maa'l-cemaa" hadisi çerçevesinde sürekli birlik, beraberlik ve dayanışma içinde olmaları gerektiğini, toplu çalışanların bunun semeresini kısa zamanda elde edeceklerini hatırlatmıştır. Bkz. Sunguroğlu, a.g.e., s.32

Kemal Kacar, herhangi bir belletmeni veya görevliyi yurtiçi veya yurtdışında herhangi bir göreve tayin ettiği zaman o kişi, hiç itirazsız yeni görev yerine gitmektedir.

Aslında hemen hemen bütün kapalı ve sık örüntülü gruplarda görülen otoriter yönetim tarzının pratikte belli bir düzen sağladığı kabul edilse de, liderin yokluğunda sistemin bütün işleyiş mekanizmasının bozulabileceği gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir. Bununla beraber genellikle kurucunun ölümüyle yönetim alanında ortaya çıkan kriz anlarında otoriter liderliğin daha çok tercih edildiği bilinmektedir.<sup>294</sup> Ancak otoriter yapı özelliklerinin görüldüğü grupta, üyeler katında büyük bir otorite sahibi olan lider için bunun bir de bedeli vardır. Grubun amaçlarının ve bu amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilen faaliyetlerin başarı ve başarısızlığı liderin vizyonuna bağlıdır. Bu noktada her ne kadar danışma sisteminden bahsedilse de, “Süleymancı” grubun politika ve stratejilerinin oluşturulması ve yürütülmesinde tek otoritenin Kemal Kacar olduğu düşünüldüğünde başarı veya başarısızlığın kendisine mal edilmesi kaçınılmazdır. Nitekim bu bağlamda, kendisi ile 22.05.1998 tarihinde Adana’da görüştüğümüz cemaatin il sorumlularından biri, Kacar’ı “becerikli ve başarılı bir lider” olarak nitelerken, 22.01.1999 tarihinde görüştüğümüz gruptan ayrılan eski bir üye de, “vizyonsuz”, “ufuksuz” olarak değerlendirmiştir. Bir başka üyenin yaptığı değerlendirme ise oldukça ilginçtir. Kacar’ı yakından tanıyan, hatta yaş yönünden onunla emsal sayılabilecek bu üye, kendisiyle 25.04.1998 tarihinde yaptığımız uzun bir görüşmede bize şunları söylemiştir:

*“Üstad aramızdan ayrıldıktan sonra bir süre cemaatin işleri şur’a ile idare edilmişti. Daha sonra 60’lı yılların başında Kemal Kacar grubun başına geçmiştir. Ancak bunu yaparken antidemokratik davranmış ve çok iyi yetişmiş ehliyetli, bilgili çok kimseyi üzmüş ve kırmış, böylece kendini de murdar etmiştir, tıpkı Habil’le Kabil kıssasında olduğu gibi. Ancak bunu yapmakla cemaatin iktidar mücadelesine girerek dağılmasını önlemiş, toprağı verimli kılmış ve aynı zamanda cemaat içinde kutsal bir kişi olarak karizma sahibi olmuştur.”<sup>295</sup>*

Anlaşılan şimdiki lider Kacar’ın otoritesinin kaynağı, grubun doğal ve karizmatik lideri Süleyman Hilmi Tunahan’a damat olması sebebiyle öncelikle “geleneksel tip”in özelliklerini taşımakta idi. Ancak cemaatin idaresini ele geçirdikten sonra otoritesini sarsmak, hatta kırmak isteyen bazı muhaliflerini tasfiye ederek gruba tamamen hakim olduğu; zamanla grubun sevk ve idaresinde gösterdiği beceriyle de otoritesini sağlamlaştırdığı ve ayrıca dünyevî liderliğinin ötesinde belli bir karizma elde ettiği

<sup>294</sup> Bkz. McGuire, a.g.e., s.227

anlaşılmaktadır. Uzun yıllar Avrupa Parlamenterler Birliği üyeliği yapmış olması da, bir yandan karizmasını güçlendirirken, öte yandan cemaatin yurtiçi ve yurtdışı organizasyonlarının uyumuna katkı sağlamış gözükmektedir.

Her ne kadar gruba dışarıdan bakıldığında, tek merkezden yönetiliyor ve homojen bir görüntüm veriyorsa da, aslında hiç de öyle olmadığı söylenebilir. Zira daha önce de belirtildiği gibi, cemaatin tarihî gelişimine bakıldığında, bugüne gelinceye kadar bir takım itizallerin yaşandığı görülür. Ayrıca grup içerisinde itizal boyutuna varmayan bazı alt grupların varlığı da söz konusudur. Ancak cemaatin bir dönem aktif olan bir üyesi, kendisiyle İstanbul'da yaptığımız söyleşide, her ne kadar, "cemaat içinde herhangi bir alt grup veya gruplaşmanın olmadığını, Kacar'ın gruba tamamen hâkim olduğunu" ifade etmiş olsa da, bu durum, sosyolojik bir gerçeği, her topluluk içerisinde kristalize olmuş alt gruplar olabileceği gerçeğini göz ardı etmemize neden olamaz. Zira sosyolojik olarak, son derece geniş bir topluluk içerisinde gruplaşmanın ya da yüksek sesle ifade edilmese de, en azından nesiller arasında bir düşünce ve anlayış farkının olması kaçınılmazdır. Bir diğer ifadeyle, "yeni nesil, dünya görüşü ve hayat anlayışı bakımından eskisinden ayrıldığı zaman grup içi çatışma ve görüş ayrılıkları bütün şiddet ve gücüyle ortaya çıkar."<sup>296</sup> Bu nedenle hemen her topluluk formunda eski nesil ile yeniler arasında şiddet boyutu ne olursa olsun bir çatışmanın yaşandığına şahit olunmuştur. Nitekim yaptığımız gözlemler sonucu bu sosyolojik kuralın çok açık ve seçik bir şekilde henüz su yüzüne çıkmamış olsa da varlığını tespit etmiş bulunuyoruz. "Eski nesil" ile "yeni nesil" birbirinden çok farklı görünmektedir. Öncekiler daha muhafazakâr ve kuralcı iken, daha esnek ve hoşgörülü olan yeni neslin dışa ve yeniliğe açık olduğu ve rasyonel tavırlar sergilediği görülmektedir. Aslında grubun tarihî gelişimine bakıldığında bunun nedenini çok açık bir şekilde görmek mümkündür. Grup, bugüne gelene kadar iki farklı dönemden geçmiştir. İlk nesil, Kur'an kurslarında geleneksel bir din eğitimi almışken, öğrenci yurtlarında kalan sonraki nesil Millî Eğitim'e bağlı okullarda seküler bir eğitim alarak yetişmiştir. Bu farklılığın yakın gelecekte cemaatin çizgisinde yeni kırılmalara neden olabileceği düşünülebilir.

Öte yandan grubun yönetsel yapısında her ne kadar otoriter bir yapı göze çarpsa da kararların alınmasında belli bir danışma ve istişarenin de söz konusu olduğu grup üyeleri tarafından ifade edilmektedir. Ancak görüşmelerde ifade edilen bu duruma, yapılan gözlemler ışığında şöyle bir açıklık getirmek mümkündür. Grubun hiyerarşik yapısı içerisinde ast ve üstler arasında adeta bir "emir-komuta zinciri" olduğu görülmekte ve

<sup>295</sup> Bu kişinin, açıklamalarını yaparken şu eserlere atıf yaptığı belirlenmiştir: Samuel H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev.A.Şenel, İstanbul, İmge, 1993, 143-156; Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri II*, çev. Ş.Alpagut, 2.b., İstanbul, Payel, 1995, s.32-42

<sup>296</sup> Birand, a.g.e., s.49

astlarla yapılan danışma ve istişarenin daha ziyade günlük işlerle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte statü bakımından birbiriyle eşit olanlar arasında sürekli bir istişarenin olduğu söylenebilir. Hatta zaman zaman aynı statüde bulunanlarla, mesela bölge ve il sorumlularıyla istişare toplantıları düzenlendiği bilinmektedir. Ayrıca Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki okullarda olduğu gibi, her eğitim ve öğretim dönemi başında ve sonunda mûtat toplantılar, seminerler ve kurullar yapıldığı belirlenmiştir.<sup>297</sup> Öte yandan özellikle şehirlerdeki yurtlarda kalan öğrenciler için de yazları dağlık ve ormanlık alanlardaki köy ve kasabalardaki yurtlarda kamplar düzenledikleri bilinmektedir. Hatta bu çerçevede ortaokulu olmayan köylerde de öğrenci yurdu açtıkları belirlenmiştir.<sup>298</sup>

Grubun yönetsel yapısı ile ilgili olarak belirtilmesi gereken bir husus da, öğrenci yurtlarının Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olması nedeniyle resmî bir yapılanmanın sergilenmekte oluşudur. Bu çerçevede yurtların işleyişinde yazılı belge kullanılmakta işe de, genel olarak iletişim ağının oldukça hızlı olduğu belirtilen grubun kendine özgü gayri resmî işleyiş sistemi olduğu ve dolayısıyla daha ziyade yönetim ile ilgili işlerde yazılı belge kullanımının mümkün olan en alt düzeyde gerçekleştiği, bunun yerine daha ziyade telefon veya kurye gibi vasıtalar kullanıldığı, bununla birlikte bir dönem yurtdışı bağlantısının teleks ile sağlandığı bilinmektedir.<sup>299</sup>

## 2. Toplumsal Taban

Geleneksel bir din anlayışının egemen olduğu Türk toplumunda bu anlayışa uygun bir yaklaşım sergileyen herhangi bir dinî grubun, adı ne olursa olsun, kendisine toplumsal taban bulmada zorlanmayacağı söylenebilir. Nitekim son yıllarda dinî grupların nicel artışı da bunun en somut göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Böyle bir toplumsal yapıda Sünnî geleneklere bağlı bir İslam anlayışını temsil eden "Süleymancı" cemaatin de, kendisine toplumsal bir taban bulma noktasında çok fazla bir sıkıntı yaşamadığı söylenebilir. Bu noktada söz konusu cemaatin toplumun hangi kesiminde taban bulduğunun ve üyelerinin genel özelliklerinin belirlenmesi grubun daha iyi tanınması açısından yararlı olacaktır.

Grubun gerek örgütsel yapısında ve gerekse faaliyet ve hizmetlerinde daha ziyade erkek üyelerin öne çıktığı ve daha fazla etkin olduğu görülmektedir. Bu itibarla erkek üyelerin egemen olduğu bir topluluk görünümü arz eden cemaati "*erkek birlikleri*"

<sup>297</sup> Bu bilgiler, 1997 yılı Şubat ayında Adana-Ankara arasında bir otobüs yolculuğunda karşılaştığımız ve kendisini daha önceden tanıdığımız bir üyeden alınmıştır. Bu kişi, bunun her 3 veya 6 ayda bir düzenli olarak yapıldığını, kendisinin de o anda böyle bir toplantıya gittiğini belirtmiştir.

<sup>298</sup> Bkz. 2 nci Ordu ve Sıkıyönetim Komutanlığı'nın 27.11.1980 gün ve BAS-HALK 3056-2833-80 sayılı emirleri doğrultusunda Diyanet İşleri Başkanlığı müfettişleri tarafından hazırlanan 19.03.1981 tarihli rapor

<sup>299</sup> Bkz. Mumcu, a.g.e., s.498-506

kategorisinde değerlendirenler olmuştur.<sup>300</sup> Nitekim araştırma boyunca cemaatin daha erkek üyeleri ile görüşülmüş, kadın üyelerle, birkaç tanidik ve akrabasının dışında, görüşme imkanı bulunamamıştır. Bu durumu üyelerin dinî hassasiyetine bağlamak mümkün ise de, aslında, bunun geri planında kadına söz hakkı vermeme gibi bir anlayışın yattığı da söylenebilir. Ayrıca, her ne kadar kız çocuklarının okumalarına karşı olunmadığı ifade edilmiş olsa da, yapılan gözlemlerden hareketle kız yurtlarının sayıca az olmasının yanı sıra mevcutların içinde de biçki, dikiş, nakış gibi pratik beceri kazandırma kurslarının ağırlıkta olduğu dikkate alındığında üyeler arasında kız çocuklarını zorunlu eğitimden sonra okutmama gibi bir anlayışın hâlâ önemini koruduğu söylenebilir. Nitekim erken yaşlarda evlenme eğiliminin yüksek olduğu anlaşılan cemaatte erkek üyelerin eşlerinin eğitim düzeylerinin kendilerinde düşük olduğu gözlenmiştir. Ancak son zamanlarda kadınlara doğru bir açılmanın da yaşandığı grupta kız öğrencilere yönelik çeşitli bilgi ve beceri kurslarının yanı sıra yüksek öğrenim görmek isteyen kız öğrenciler için özellikle üniversite olan şehirlerde yurt ve pansiyonlar açılmaya başlandığı görülmektedir. Kadın üyelerin eğitim ve kültürel düzeylerinin yükselmesine katkı sağlayan bütün bu gelişmeler, her ne kadar bir değerlendirme yapmaya izin verecek kadar açık olmasa da, cemaatin bir kadın örgütlenmesinin de olduğunu göstermektedir.

“Süleymancı”ların eğitim seviyelerinin “Kuran kursu ile sınırlı” olduğunu şeklindeki ifadeler,<sup>301</sup> gruptaki değişimi göz ardı ettiği, ampirik herhangi bir gözleme dayanmadığı için günümüzde gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Yapılan gözlemler sonunda, cemaat mensuplarının eğitim ve kültürel bilgi düzeylerinin Türkiye genelinde artan okullaşma ve eğitim düzeyi yüksekliğine paralel bir gelişim çizgisi izlediği ve onların önceleri düşük bir seviyede olan eğitim ve kültürel bilgi düzeylerinde görülen yükselişin cemaatin tarihî gelişim sürecinde belli aşamalardan geçtiğini söylemek mümkündür.

Süleyman Hilmi Tunahan’ın etrafında bir araya gelen ilk nesil üyelerin eğitim ve kültürel bilgi düzeylerinin son derece düşük olduğu bilinmektedir.<sup>302</sup> Türkiye genelinde okuma yazma ve okullaşma oranı ile eğitim ve kültürel bilgi düzeyinin düşüklüğüne binaen diploma şartı aranmaksızın, sadece sözlü bir sınavla din görevlisi istihdam edildiği bir dönemde Tunahan’ın gayretleri ile dinî konularda elementer bilgiler öğrenen kişi, imam veya müezzin; biraz daha iyi yetişmiş olan ise müftü ve vaiz olabilmıştır. Ancak bu durum 1965’ten sonra değişmeye başlamıştır. Zira 22.06.1965 tarihinde yayınlanan 633 sayılı

<sup>300</sup> Bkz. Atacan, a.g.m., s.140

<sup>301</sup> Bkz. Sitembölükbaşı, a.g.e., s.126-7

<sup>302</sup> Tunahan’ın, talebelerinin kaldığı misafirhanenin hizmetini yürüten kişiye hitaben söylediği “*Ali Dayı, cami kapılarını dolaş. Pabuç sürtüyenler varsa getir de okutalım*” sözleri bunun en açık göstergesidir. Bkz. Erol, a.g.e., s.14

kanunla din görevliliği için lise (İmam Hatip Lisesi) eğitimi ve diploması şartı konulduğu için grup üyelerinin seküler eğitim kurumlarında eğitim görmeye ve diploma almaya yöneldiği, bu yönelişin sonucu olarak da, eğitim ve kültürel bilgi düzeylerinde bir artış olduğu gözlenmektedir. Fakat asıl yükseliş, 1972-3 yıllarından itibaren cemaatin yurt ve pansiyon hizmetlerine yöneldiği döneme rastlar. Zira yine mevzuat gereği, yani *Öğrenci Yurtları ve Benzeri Kurumların Açılması, İşletilmesi ve Denetlenmesi Hakkında Yönetmelik* hükümlerine göre öğrenci yurtlarında idareci olarak görev alabilmek için belde ve kasabalarda lise, il merkezlerinde ise yüksekokul diploması istenmektedir. Bu da, “Süleymancı”ların eğitim ve kültürel bilgi düzeylerinin yükselmesine neden olmuştur. Ayrıca orta ve yüksek öğretim çağında bulunan gençlere barınma hizmetleri sağlandığı için “*potansiyel üyeler*”in eğitim düzeyleri yüksek kişilerden oluştuğu söylenebilir. Bu yüzden son yıllarda yüksek öğrenimini tamamlayarak resmî ve özel sektörde görev yapan ve sayıları sürekli artan genç ve dinamik bir nesil ortaya çıkmaya başlamıştır. Öte yandan yaptığımız görüşmelerde, bu kişiler “sempatizan” olarak nitelenmiş; sebebi de, eğitimlerini bitirmelerini müteakip cemaatle herhangi bir organik bağlarının kalmadığı şeklinde ifade edilmiştir. Ancak bu ifadeler, kuşkusuz, taraflar arasında hiçbir bağın kalmadığı anlamına gelmemektedir. Zira yapılan gözlemlerden anlaşıldığına göre, bu kişilerin bir kısmı, eğitimlerini tamamladıktan sonra grubun örgütsel yapısı içerisinde çeşitli görevler almakta, diğer bir kısmı da, aldıkları seküler eğitime uygun alanlarda son derece dikkatli ve disiplinli çalışmak suretiyle kendilerine ilgi ve sempati duyulmasına sebep olmakta ve böylece cemaatin daha geniş toplumsal taban bulmasında kendi çapında bir misyon ifa etmektedirler. Dolayısıyla bütün bunları cemaatin kaynak mobilizasyonu sağlama fonksiyonunun bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür.

Öte yandan Süleyman Hilmi Tunahan’ın, “yabancı dil öğrenmelerini tavsiye ettiği”<sup>303</sup> talebelerinin, son yıllarda yüksek lisans ve doktora eğitimine önem verdikleri ve hatta teşvik edildikleri görülmektedir. Nitekim yaptığımız tespitlere göre, bu teşvik sayesinde, özellikle genç nesil arasında yüksek lisans ve doktora eğitime yönelenlerin sayılarında büyük bir artış olduğu gözlenmiştir. Hatta grup ortamında yeni tanıştığımız kişilere çalışmamızdan söz ederken, özellikle bu kesimden oldukça olumlu tepkiler aldığımızı ve bu kesimin çalışmamıza son derece yararlı katkıları olduğunu belirtmeden geçemeyiz. Kısaca belirtmek gerekirse, Süleymanlıların eğitim ve kültürel bilgi düzeyleri düzenli bir artış göstermektedir.

<sup>303</sup> Tunahan’ın kızı Feriha Denizolgun ile yapılan röportaj için bkz. *Aksiyon*, 14-20 Eylül 1996, s.11

Yaptığımız görüşmeler ve gözlemler sonunda cemaat mensuplarının toplumsal statüsü alt-orta ve ortanın altı düzeyde olan insanlar ile onların çocuklarından oluştuğu, ancak cemaatin sosyo-ekonomik yönden ortanın üstü kesimlerden gelen ailelerin çocuklarına da hitap ettiği görülmüştür. Bununla birlikte üyelerin eğitim seviyelerinin yükselmesine paralel olarak sosyal statülerinin de yükselme eğilimi içerisine girmiş olduğu görülmektedir.

“Bir memlekette her kademedede, her meslekte inançlı insanlara ihtiyaç vardır” prensibiyle<sup>304</sup> hareket eden “Süleymanî”ların meslekî durumlarının çiftçi, işçi, memur, esnaf vb. gibi oldukça farklı olduğu gözlenmiştir. Bununla birlikte geniş çaplı, hatta uluslar arası ticarî faaliyetlerle meşgul olan üyelerin de varlığından bahsetmek mümkündür. Yurtlarda kalan öğrencilerle yaptığımız görüşmelerde anne babalarının meslekî durumları ile ilgili olarak sorduğumuz sorulara verilen cevaplar da bu tespiti desteklemiştir. Bununla birlikte cemaatin, özellikle “peti burjuva” olarak nitelenen küçük esnaf gibi serbest meslek gruplarıyla ilişkilerinin oldukça iyi olduğu, yani bu kesimin cemaatin toplumsal tabanı içerisinde ağırlığı oluşturduğu söylenebilir. Genelde sosyo-ekonomik seviye olarak orta kesimin oluşturduğu bu toplumsal kategorinin en büyük özelliği, “esnek zaman programına sahip olmaları”dır.<sup>305</sup> Zira işçi ve memur gibi, bir işverene bağlı olmadığı gibi, herhangi bir resmî yükümlülüğü de olmayan söz konusu toplumsal kategorinin kendi işinin patronu olarak, bağlı bulunduğu grubun hizmetlerinin yerine getirilmesinde daha fazla zaman ayırabildiği gibi, daha fazla sorumluluk alabildiği ve bir takım hizmetlerin yürütülmesinde önemli maddî destek sağladığı da bilinmektedir. Bir diğer ifadeyle, “tamamen dünyaya yönelmeyip ahiretlerine de vakit ayırabilen iki boyutlu bir dindarlık tipi”<sup>306</sup> içerisinde olan söz konusu toplumsal kategorinin son zamanlarda daha belirgin bir biçimde öne çıkan işlevlerinden birinin, insanların imanlarını kurtarmaya yönelik faaliyet gösteren dinî grupları ve kurumları desteklemek olduğu söylenebilir.<sup>307</sup> Bu yüzden dinî gruplarla esnaf kesimi arasında, kökleri uzun bir tarihî geçmişe dayanan yakın bir ilişki olagelmıştır.<sup>308</sup> Bir diğer ifadeyle, günümüzde Türkiye’de ortaya çıkan yeni dinî oluşumların, genellikle küçük ve orta iş hacmine sahip esnaflarla iyi ilişkiler kurma geleneğini sürdürdüğü görülmektedir. Öte yandan cemaatin toplumsal tabanında yüksek okul mezunu olup daha ziyade kamu kurum ve kuruluşlarında görev yapan ve aralarında öğretmenlerin çoğunlukta olduğu bir kesimin varlığı ve sayılarının her geçen gün artmakta oluşu kayda değer bir gelişme olarak gözlenmektedir.

<sup>304</sup> Güner, a.g.e., s.341-3

<sup>305</sup> Bkz. Claus Offe, “Yeni Sosyal Hareketler”, *Yeni Sosyal Hareketler içinde*, s.69

<sup>306</sup> Batı’da benzer bir yaklaşım sergileyen yeni dinî hareketler “düalistik” olarak nitelendirilmektedir.

<sup>307</sup> Esnaf kesiminin, benzer duygularla İmam Hatip Okullarına verdiği destek için bkz. Bahattin Akşit, “Türkiye’de İslamî Eğitim”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, s.103 vd.

<sup>308</sup> Bkz. Fazlur Rahman, a.g.e., s.210

Üyelerin meslekî durumları ile bir başka tespit de, çiftçi veya esnaf olan kesimin yaşlarının yüksek, yüksek öğrenimlerini tamamlamış ve yüksek statülü meslek sahibi olanların yaş seviyelerinin ise düşük olduğu şeklindedir. Buradan hareketle grubun yeni üyelerinin, tıpkı batıdaki yeni dinî hareketlerde olduğu gibi, genç, yüksek tahsilli, özel ve kamusal alanda çalışan ve kendi işinin sahibi ve ekonomik açıdan rahat kişilerin oluşturduğu “yeni orta sınıf” ile öğrenci, ev kadını ve emekli gibi “iş hayatının dışında kalan insanların oluşturduğu kategoriler”den meydana geldiği söylenebilir.<sup>309</sup>

### 3. Mekansal Yapı

Toplumsal gruplar için coğrafi yakınlık ya da mekan birliğinin önemine işaret edilmişti. Dolayısıyla her grubun kendine özgü bir şekilde sergilemiş olduğu yapılanma içerisinde önemli bir boyut da “mekansal yapı”dır. Bu genel ilkedен bağımsız olmayan “Süleymancı” cemaat için de bir mekansal yapılanmadan söz edilebilir. Ancak tarihî süreçte geçirmiş olduğu evrime ve yapılanma tarzına bakıldığında, “Süleymancılığın” dinî gruplar arasında farklı bir konumda olduğu görülür. Zira klasik tarikat yapılanmasında farklı bir yapılanma gerçekleştirmiş olması hasebiyle, tekke ve zâviyelerin kapatılmış olduğu bir dönemde bu gibi mekansal yapılara ihtiyaç duymadan hayatiyetini sürdürebilme esneklik ve becerisi gösterebilmiştir. Nitekim “Süleymancılık” denince, akla, “Kuran kursları” ve “talebe yurtları” gibi eğitim ile ilgili kurumlar ve mekanlar gelmektedir. Ancak cemaat, 1970’li yılların ilk yarısından itibaren faaliyetlerini talebe yurtları şekline dönüştürmeye başladığı ve günümüzde de, bu dönüşüm önemli ölçüde tamamlanmış olduğu için mekansal yapı olarak burada talebe yurtlarından bahsedilecektir. Ancak bu ifadelerden hareketle, devlet mekanizmalarının denetim ve gözetimi altında faaliyetlerini sürdüren yurtların bir örgüt merkezi gibi değerlendirilmesi fevkalâde yanlış sonuçlar doğurabilir.

Mekansal yapı ile ilgili en eski bilgiler, bir zamanlar “Süleymancı” olan, ancak daha sonra gruptan ilk ayrılanlar arasında sayılan Mustafa Akyıldız’a aittir.<sup>310</sup> Fakat onun, 1969 yılında yazdığı kitabında yaptığı ve grubun o zaman faaliyet gösterdiği Kuran kursu binalarıyla ilgili olan mekansal tasvirlerin bir kısmının, her ne kadar silik de olsa bazı çizgilerin geçerliliğini halen korumakla birlikte bugün için tamamen geçerli olduğunu söylemek oldukça zordur. Bir diğer ifadeyle, günümüzde mekansal yapı ile ilgili çok şeylerin değiştiği gözlenmektedir. Öncelikle gerek mimarî gerek görünüm itibarıyla oldukça farklı olan yurt binalarının standart bir proje anlayışı ile yapıldığı söylenebilir. Buna göre, binaların, genelde geniş bahçeli, otoparklı, dört veya beş katlı, balkonsuz olarak yapıldığı, çoğunun yeni, yeni olmayanın da bakımlı oluşu hemen fark edilmektedir.

<sup>309</sup> Yeni dinî hareketlerin toplumsal tabanı hakkında bkz. Snow & Machalek, a.g.m., s.181

<sup>310</sup> Akyıldız, a.g.e., s.31

Günümüzde, artık, eskisi gibi gözlerden uzak olmayan yurtlar, isteyen herkese açık tutulmakta, bir vesileyle yolu yurda düşenleri etkilemek için yurdu gezmesi teklif edilmekte, hatta ısrar edilmekte: ziyaret etmek isteyenlere de yardımcı olunmakta ve özel olarak ilgilenilmektedir. Aslında böyle bir tutumun, “amaçlarının reklam olmayıp hizmet etmek” olduğunu her fırsatta tekrarlayan cemaat için oldukça iyi bir tanıtım aracı olduğu söylenebilir.

Yurtların hemen hepsinde girişin vazgeçilmez elemanları olarak ayakkabı dolapları ve vestiyerlerin yanı sıra Atatürk köşesi, ilan panosu ve yurt müdürü ile görevlilerinin fotoğraflarının bulunduğu pano göze çarpmaktadır. Ayrıca her yurdun girişinde nöbetçi öğrenciler bulunur. Bu öğrenciler, güler yüzle, gelen misafire ‘hoş geldiniz’ der, onunla ilgilenir, terlik verir ve görüşeceği kişiyle telefon irtibatı sağladıktan sonra gideceği odaya kadar refakat eder, hareketlerinde ise son derece saygılı olduğu görülür. Öğrencileri etkilemek için sanki kalabalık bir öğrenci yurduna değil de, kendi evindeymiş hissini verecek bir ortamın hazırlandığı anlaşılmaktadır. Her türlü konforun sağlandığı yurtlarda kullanılan eşya ve malzemeler son derece kaliteli olup, renk uyumuna kadar bütün ayrıntıların düşünüldüğü<sup>311</sup> ve her şeyin uygun bir şekilde yerleştirilmiş olduğu görülmektedir. Fonksiyonel olmayan bir eşya, araç gereç görmek neredeyse imkansızdır. Genelde duvarların lambri, pencerelerin pimapen, perdelerin kaliteli kumaştan yapılmış olduğu, mermer kaplama olan zeminin ve girişten itibaren bütün merdiven ve koridorların her tarafının halı kaplı olduğu görülür. Ayrıca modern, son teknoloji ürünü araç gereçlerin kullanıldığı da dikkat çekmektedir: Bir kaç hat girişli otomatik telefon santrali, kısa mesafeli kablosuz telefonlar, otomatik zil, multi-medya bilgisayarlar, lazer yazıcılar vd...

Yurtlarda gözlenen tertip, düzen ve temizliği, bir çok ilde çok sayıda yurdu gezmiş, görmüş ve hatta misafir olmuş biri olarak sadece araştırmacının değil, yurtları gezen bir çok kişinin ifade ettiği bir gerçek olarak kabul etmek ve fazla abartılı bulmamak gerekir. Zira toplumun en alt tabakasından devletin en üst düzey yetkililerine kadar yurtları ziyaret eden hemen herkesin yurtlar için “düzenli”, “temiz”, “pırıl pırıl ve bakımlı” tabirlerini kullanmakta adeta ittifak ettikleri görülmektedir. Özellikle 1980 İhtilali sonrasında kendilerini bu özellikleriyle tanıtmaya çalıştıkları ve bunda başarılı oldukları bilinmektedir.<sup>312</sup>

<sup>311</sup> Bir arkadaşla, yeni faaliyete geçen bir öğrenci yurdunu ziyarete gittiğimizde görevliler ile bölge sorumlusu arasında istişari mahiyette bir tartışmanın yapıldığına şahit olunmuştur. Hatta zaman zaman yeni bir fikir ileri sürüldüğünde bize dönülerek “böyle daha iyi olmaz mı” şeklinde onayımız alınmak istenmiştir.

<sup>312</sup> Başta Devlet Başkanı olmak üzere mülki ve askerî erkan ile politikacılar ve gazetecilerden oluşan pek çok kişi yurtları ziyaret etmiş ve bu kişilerin olumlu tespitleri cemaat için iyi bir tanıtım olmuştur. Bkz. Tercüman, 04 Aralık 1989; Güner, a.g.e., s.341; Bölügiray, a.g.e., s.203-4

Araştırma esnasında benzer bir tespiti içeren bir durumla karşılaştığımı belirtmeliyim. 1996 yazında araştırma konumuzu belirledikten sonra kaynak araştırması amacıyla İstanbul'a gittiğimde uzun zamandır görmediğim değerli bir akademisyen arkadaşım ile karşılaştım. Bir yerlere oturup kısa bir hal hatır sorduktan sonra İstanbul'a niçin geldiğimi sorduğunda, ben de, "Süleymancı" cemaatiyle ilgili bir çalışma yaptığımı söyleyince şu ilginç sözleri, daha doğrusu tespit ve fikirlerini serdetmiştir:

*"Sevgili dostum, uzun süre yurtdışında kaldım. Bu süre zarfında Süleymancılarla da karşılaştım. Düşünce ve fikirlerine katılmamakla birlikte takdir ettiğim en büyük özellikleri, "temizliğe düşkün olmaları"dır. Sırf bu yönlerini sevdiğim için bizzat kendim, özellikle Cuma namazlarını kılmak için, onların camisine gittiğim gibi, bunu çevreme de tavsiye etmişimdir."*

Öte yandan yurtlardaki bu tertip, düzen ve temizliğin sağlanmasında müdüründen belletmenine ve aşçısına varıncaya kadar bütün personelin "kendini adamışlık ruhu" içinde görev yapmasının, yani mesai mefhumunu gözetmeden zamanının büyük bir kısmını yurt hizmetlerine adanmış olmasının etkili olduğu söylenebilir.

Yurtların kendi içinde öğrenci seviyelerine göre ortaokul, lise, üniversite şekline birbirinden ayrıldığı görülür. Liseyi bitirip üniversiteye hazırlanan öğrenci genellikle üniversite öğrencilerinin kaldığı yurtlara aktarılmaktadır. Öte yandan içindeki kitaplar ister az ister çok olsun her yurtda mutlaka bir kütüphanenin bulunduğu, öğrencilerin boş zamanlarında buradaki kitaplardan yararlandığı gözlenmiştir. Ancak belirtmeli ki, kütüphanelerde ders kitaplarının dışındakilerin genelde dinî ve tarihî türden oluşu ve aralarında hikaye, roman ve şiir gibi edebî eserlerin azlığı dikkat çekicidir. Böylece öğrencilerin yatış, kalkış, yemek yeme, ders çalışma saatlerini yurdun resmî programına uygun bir şekilde yürüttükleri gözlenen belletmenlerin neredeyse günün her saati öğrencilere yapmış oldukları ahlakî ve dinî telkinlerin yanı sıra gerek kütüphanelere ve gerekse içindeki kitaplara grubun ideolojisini içselleştirme aracı olarak önemli bir fonksiyon atfedildiği söylenebilir.

Anlaşıldığı kadarıyla yurtlar, çok amaçlı bir eğitim-öğretim fonksiyonu görmektedirler. Bununla birlikte yurtlar, sadece okul çağı öğrencilerin barındırdığı bir mekan olmayıp, aynı zamanda, halk için, özellikle mübarek gün ve gecelerde dinî ve ahlakî telkinlerin yapıldığı, farz ve nafil ibadetlerin ifa edildiği "mescit"; yardım ve bağışların makbuz karşılığı kabul edildiği ve muhtaç öğrencilerin ihtiyaçlarının giderildiği "sosyal yardım merkezleri" konumundadırlar.

Öte yandan cemaat mensuplarıyla yaptığımız görüşmelerin yurtlarla sınırlı olmadığı, onlarla ev ve işyerlerinde de görüştüğümüz ifade edilmişti. Ziyaret edilen ev ve işyerlerinin

düzen ve teferruâtı ile ilgili olarak rastlanan “Silsile-i Sâdât” veya Süleyman Hilmi Tunahan’ın ismiyle yazılmış hat örnekleri ile diğer hat örnekleri arasında bir farklılığa işaret etmektedir. Hat mensubu kişileri iş yerlerinde ise, daha ziyade ticaret ve ticaret ilişkilerinin yazılı olduğu hat örneklerinin yanı sıra “*Ticaret ile İlgili Bazı Ticareti Tereken Muhim Hususlar*” başlığıyla uzun bir tavsiyeler listesi göze çarpar.

## B. TERKİBİ VE RİTÜELLER

Dini grupların sosyal görünen en önemli farklardan biri de, kullanılan terminoloji ile yapılan ritüellerdir. Bir diğer ifadeyle, manevî yaşantının içeriğine ve buna ulaşmak için nasıl hareket edildiğiyle ilişkili esaslarda farklılık görülür.

### 1. Terminoloji

Her toplumda ya da toplulukta bireyler arasında bir etkileşim ağı vardır. Etkileşim, ancak iletişim ile mümkün olabilmektedir. İletişimin temel aracı ise, dildir. Fakat bireyler arası iletişim, sadece dil ile “sözel” olarak yapılmaz. Dış görünüş ile el ve kol hareketlerinden oluşan bedensel tutum ve yüz ifadesi veya mimik şeklinde bir de “sözsüz iletişim” vardır.

#### a. Sözel İletişim: Kelimeler

İletişimin en önemli yolu, anlamları, bütünleşmiş bir sistem oluşturan kelimelerle yapılan sözlü anlatımdır. İnsanların konuşan birer varlık oldukları, aralarındaki anlaşmanın konuşma ile sağlandığı ve konuşmanın da bir dil aracılığıyla gerçekleştiği, dilin ise kelime ve kavramlardan oluştuğu bilinmektedir. “Bir kelimenin anlamı, sadece simge ve simgeleştirilen nesne veya kavram arasındaki ilişkide değil, aynı zamanda bireyin, daha doğrusu bireyin bağlı olduğu toplumsal grubun anlamsal sisteminde aranmalıdır.”<sup>313</sup> Buradan hareketle, insanların anlaşmasının, bir araya gelerek grup oluşturmasının temelinde kelimelerin ve kavramların yattığı söylenebilir.

Dil, bireysel planda yüklendiği işlevlerin yanı sıra grup düzleminde de belli işlevleri yerine getirdiği için hemen her grubun kendine özgü bir dili, yani terminolojisi vardır. Bunun, sosyolojik açıdan terapiye muhtaç bir durum olduğu söylene de, fonksiyonel olarak

<sup>313</sup> Evine misafir olduğumuz akademisyen bir üye, kitaplığında gördüğümüz *Mektubât* (İmam Rabbânî), *İhya-u Ulûmî'd-Dîn* (Gazalî), *Mekâsîdû't-Tâlibîn* (Mehmet Râif) ve *Kıyas-ı Enbiya* (Ahmet Cevdet Paşa) gibi kitapların hemen her ihvanın (Süleymanlının) evinde bulunabileceğini belirtmiştir.

<sup>314</sup> Tolan, a.g.e., s.406

grup açısından çok önemli bir anlamı vardır. Çünkü grup, içinde bulunan toplumdaki farklılaştığı için, kendini dil aracılığıyla toplumsal bir eylem olarak çevresine yansıtmak, çevresinin dikkatini çekmek, bir anlamda kendisini kabul ettirmek, yani meşruiyet kazanmak zorundadır. Varlığını devam ettirebilmek için buna mecburdur. Kısaca, grubun kullandığı dilin özel bir anlam taşıyan ezoterik niteliği, kapalı bir grubun varlığını meşrulaştırmakta ve üyelerine gruba ait olduğunu hissettirerek bir güven duygusu vermektedir. Ayrıca üyelerin grup içi hayatlarında ortaklaşa kullandıkları dilin, yani grup dilinin, birbirleriyle iletişim kurmalarını kolaylaştırdığı ve kendilerine özgü ilgilerini ve problemlerini yansıttığı için aralarındaki dayanışma hislerini de güçlendirdiği bilinmektedir.

Bu bağlamda grup üyelerinin kullandığı dil ve ona grubun anlamsal sisteminde hangi mânâ yüklediği birkaç örnekle belirlenmeye çalışılmıştır.

*Üstad:* Daha ziyade üstün bilgisi ve yeteneği olan karizmatik kişiler için kullanılan bu kavramın grubun terminolojisinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Zira cemaat mensuplarının dilinde “üstad” kelimesi, dinî alandaki bilgisi nedeniyle Süleyman Hilmi Tunahan için alem olmuş bir kelimedir. Bu kelime, “üstaz hazretleri” ya da “hazret-i üstazımız” şeklinde de kullanılmaktadır. Bu kavramın, ortak bir büyüğe sahip olmaları itibarıyla üyeler arasında birlik ve bütünlük hissinin gelişmesine katkı sağladığı söylenebilir.

*Ağabey:* Grubun terminolojisinde en önemli unsurlardan biri de “ağabey” kavramıdır. Bu kavram, daha ziyade grubun eğitim sisteminden geçmiş olan büyükler, bir diğer ifadeyle, yaş, bilgi ve statü bakımından yüksek olanlar için, ancak makam ve mevki farkına dikkat edilmeden kullanılmaktadır. Hatta grubun lideri Kemal Kacar için en yeni bir üye veya talebe bile “ağabey” ifadesini kullanabilmektedir. Bu da grup üyelerinin arasındaki hiyerarşik yapılanmanın katı, soğuk ve olumsuz yanları yok edici, üste itaati zoraki olmaktan çıkarak sevgi ve saygı çerçevesine çekici bir işlev görmektedir. Ayrıca daha ziyade Kemal Kacar için alem olarak kullanılan bu kavramın, üyelere ortak bir ağabeye sahip olduklarını hatırlatarak birbirlerini kardeş olarak algılamalarına yol açtığı da söylenebilir. Böylece grubun birlik şuuru ve dayanışma bağları en yüksek düzeye çıkmaktadır. Bu sayede üyelerin grupta bir aile sıcaklığı bulması sağlanmaktadır.

*Hocaefendi:* Almış olduğu eğitimle grup içerisinde belli bir görev ve sorumluluk makamına gelmiş kişilere verilen isimdir. Daha ziyade yurtlarda görevli belletmenlere “hoca” veya “hocaefendi” şeklinde hitap edildiği gözlenmiştir. Bu kavram da, daha ziyade statüyü ifade eder görünse de, yaş, bilgi veya statü bakımından herhangi bir farklılık gözetilmeden kullanılmakta olduğu görülür. Mesela yurtlarda görevli bir yetkili, herhangi bir öğrenciye bile “hocaefendi” şeklinde hitap edebilmektedir.

*İhvan ve Muhibban:* Kendisiyle iki yararlı görüşme yaptığımız, ancak daha sonra ibir trafik kazasında kaybettiğimiz ve cemaatin yurtlarında kalarak üniversite eğitimini tamamlamış genç bir üye, grup içinde iki farklı kesimi ifade için iki ayrı kavram kullandıklarını ifade etmiştir: “*İhvan*” ve “*muhibban*” Arapça kardeş anlamına gelen, ancak tasavvuf literatüründe, aynı tarikata mensup kişi anlamında kullanılan “ihvan” kelimesine yüklenen mana, grubun hizmetleri için maddî ve manevî her türlü fedakârlığı hiç esirgmeden yapan ve kendisine verilen her tür görevi tam manasıyla yapmaya çalışan kişi, yani “aktif üye” demektir. “Muhibban” ise, aktif görev almayan, ancak gruba sempati ile bakan ve zaman zaman sohbetlere, toplantılara katılanları ifade etmektedir. Bu ifadeleri destekleyen ve grubun yurt dışındaki örgütlenme modeli olan İslam Kültür Merkezleri hakkında bilgi veren bir yazıda belirtildiğine göre, grubun örgütlenme yapısında iki ana kitle vardır: Aktif üyeler tarafından oluşturulan “iç halka” (inner circle) ile söz konusu Merkezlere üye olanların oluşturduğu “dış halka” (outer circle)’dır.<sup>315</sup>

Üyelerin birbirleri için, özellikle, kardeş anlamına gelen ihvan kavramını kullanması her şeyden önce dinî bir anlayışa, “müminler ancak kardeşler” ayetine (Hucurat 49 10) dayanmaktadır. Bu anlayışın grup üyelerinin gözünde insanlar arasında eşitliğe vurgu yapmasıyla ayrı bir yeri ve önemi vardır. Burada dinî bir beyanın yorumlanarak toplumsal bir anlam kazanması, yani toplumsallaşması söz konusudur. Üyeler arası eşitliğe vurgu yapan bu anlayışın, özellikle toplumsal farklılaşmaların derinleştiği bir zamanda etkisini arttırmasını son derece tabii bir gelişme olarak değerlendirmek gerekmektedir.

*Vazife:* Grubun terminolojisinde önemli yer tutan kavramlardan biri de “vazife”dir. Bazen “ders” olarak da anılan vazife, aslında tasavvuf literatüründe “*vird*” veya çoğul kullanımıyla “evrad” olarak bilinen ve şeyhin müridine, onun özel durumunu göz önüne alarak verdiği zikir programı demek olup bazı kuran ayetleri, hadisler ve diğer tesihlerden oluşur.<sup>316</sup> “Süleymancı” terminolojide ise, başta rabıta uygulaması olmak üzere bir takım dua, zikir ve tesbihattan oluştuğu görülmektedir. Bir diğer ifadeyle rabitanın zikri kalbî ile her gün yapılması esasına dayanır.

Cemaatin ileri gelenleri tarafından cemaate girme noktasında belli bir seviyede olduğuna kanaat getirilen üye adaylarına uygun bir zamanda uygun bir dille anlatılır. Bir anlamda gruba katılma niyetini ortaya koyan adayın üyeliğe kabul edildiğinin bir işareti olarak da değerlendirilmesi mümkün olan vazife, herkese teklif edilmez. Nitekim Tunahan, ilk talebelerinden Mustafa Çırpanlı’ya haber göndererek, “vazife herkese verilmez” uyarısında bulunmuştur.

<sup>315</sup> Bkz. Venske, a.g.m., s.307

<sup>316</sup> Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Dergah Y., 1990, s.202-8

Cemaat mensuplarının mutlaka yerine getirmeleri gereken bir görev olan vazifenin üyelere manevî bir sorumluluk yüklediği anlaşılmaktadır. Kişinin gruba kabulünün ve aidiyetinin bir göstergesi olan vazifenin, kişiye bir yandan manevî bir statü sağlarken, diğer yandan da belli sorumluluklar yüklediği anlaşılmaktadır. Böylece daha önce manevî açıdan herhangi bir sorumluluğu olmayan kişiye hayatını düzenleme ve daha dikkatli olma noktasında uyarıcı bir rehber olmaktadır. Fakat bu tür görünür fonksiyonlarının yanı sıra aynı inancı paylaşma ve ortak ritüelleri yapma duygusu vermek suretiyle grup bağıni kuvvetlendirme yönünde oldukça güçlü saklı bir fonksiyon da gördüğü söylenebilir.

### ***b. Sözsüz İletişim: Semboller***

Dinin duyularla algılanmayan bir özü olduğu ve bu boyutu insanlara ancak bir takım somut nesneler ve işaretlerle anlattığı, yani bir anlamda dinin bir semboller ve simgeler yığını ihtiva ettiği ifade edilmişti. Bu bağlamda tüm kavramları ve kelimeleri, günlük hayatın örf ve adetleri ile bütün ritüeller birer sembol olarak değerlendirmek ve bunların hepsinden fiziküstü aşkın realitenin yansıdığını kabul etmek mümkündür. İnsanlara anlamlandırma araçları sağlayan zihinsel kurgular olan sembollerin, insanlarda varolan somutlaştırma ve basite indirgeme eğiliminin bir uzantısı olarak anlaşılması güç olan karmaşık yapıları anlamada başvurulacak birer araç oldukları bilinmektedir.

Tasavvuf üzerine çalışmış bir antropolog, simgelerin çok sesli olduğunu, dolayısıyla birden çok anlam içerdiğini belirtir ve dinsel simgelere yüklenen anlamları, “öz anlam”, “yorumsal anlam” ve “olgusal anlam” şeklinde üç başlık altında ele alır. Buna göre, dinî gruplarda görülen tutum ve davranışlar, genelde kaynağını kutsal metinlerdeki öz anlamlardan alır, yorumsal anlamlarla açıklanır, sonra da olgusal anlamıyla hayata geçirilir.<sup>317</sup> Bu dönüşüm tarihî süreçte tarikatların bünyesindeki dergahlar, tekkeler kanalıyla olmuşken, günümüzde ise, dinî gruplarda yaşatıldığı görülmektedir. Dolayısıyla kullanılan sembollerin tespiti, incelenen grubun “kültürel alt-yapısı”nın da anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.<sup>318</sup>

Bu çerçevede dinden doğan bir grup olarak “Süleymancılık”ta da bir takım simge ve sembollerin yaşatıldığını görmekteyiz. Mesela, “*duada ellerin birleştirilmesi*” bu konuda canlı bir örnek oluşturmaktadır. Cemaat mensuplarının ifadelerinden bu davranışın, daha ziyade Orta Asya ülkelerinde yaygın olduğu, Süleyman Hilmi Tunahan’ın dedesi aracılığıyla Balkanlara, oradan da Türkiye’ye girdiği ve dolayısıyla bunu, kendilerinin bir “âdet” olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.

<sup>317</sup> Belkıs Temren, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*, Ankara, Kültür Bakanlığı Y., 1995, s.89-92

<sup>318</sup> Bkz. Julius Fast, *Beden Dili*, çev. A.Celbiş, İstanbul, Kuraldışı Y., 1999, s.86

Öte yandan bir dönem, Hz. Peygamberin ellerini açık bir şekilde göğe doğru kaldırmak suretiyle dua ettiği vurgulanarak “Süleymancılar”ın, “manevî olan duanın döküleceği” endişesi ile ellerini birleştirdikleri şeklinde eleştiriye maruz kaldıkları için bu konuda bir kitapçık yayınlamış oldukları bilinmektedir.<sup>319</sup> Üzerinde baskı tarihi bulunmayan, ancak 1985 yılında Ankara’da bir kitap fuarında satın almış olduğum, bugün Fazilet ve Osmanlı yayınevleri ile bazı kitapçı dükkanlarında da satılan bu eserde yazar, delil olarak önce duada ellerin birleştirilmesine dair hadisleri belirttikten sonra İslam ülkelerinden bir çok kişinin dua ederken çekilmiş fotoğrafını vermektedir. Aslında delil olarak zikredilen hadislerin geçtiği kaynaklarda Hz. Peygamber’in daha ziyade yatarak ellerini birleştirerek bazı dua formlarını okuduğu ve üzerine sürdüğü belirtilmektedir.<sup>320</sup>

Günümüzde esnemiş gibi görünen bu tartışmada her iki tarafın da, hemen her fırsatta ve her yerde dua edilebileceğini ifade eden (Âl-i İmran 3/191) ve dolayısıyla belli bir dua formu, yeri ve zamanı vermeyen bir dini tebliğ eden Hz. Peygamberin her iki şekilde de dua etmiş olabileceği gerçeğini gözden kaçırdıkları söylenebilir.

“Süleymancı” kesimin ellerini birleştirerek dua etmesini ve bunun tarihî ve dinî gerekçeler gösterilerek savunulmasını analiz ederken, böyle bir tutumun birlik ve bütünlük anlamına geldiği ve üyelerin birbirlerine sıkıca sarılmaları gerektiğini sembolize ettiği ve önemli fonksiyonlar üstlenmiş olduğu söylenebilir. Zira ilk dönem oldukça zor şartlar altında faaliyetlerini sürdürmüş olan cemaatin üyeleri için dayanışma, birlik ve beraberliğin önemi kuşkusuz inkar edilemez.

Grupta göze çarpan bir diğer sembolün de, genelde koyu mavi renkli “örgü takkeler” olduğu söylenebilir. Takkenin, günümüzde kullanımı daha pratik olduğu için, bir anlamda, hadis olarak aktarılan bazı rivayetlerde kullanılması teşvik edilen sarıya alternatif olarak, yaygın bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, her ne kadar bu tür hadislerin sıhhati ve evrenselliği konusu tartışmalı olsa da, sarık veya takkenin, günümüzde bir çokları tarafından günlük hayatta müslümanların ayırt edici özelliği, yani bir kimlik aracı olarak kabul edildiği bilinmektedir. Hatta bu çerçevede başın açık olması ve bu şekilde namaz kılınması hoş karşılanmamaktadır. Talebelerinin anlattığı bilgilere göre, Süleyman Hilmi Tunahan da bu görüşe mensup olduğu için “başı açık gezmez; evinde başına mor kadifeden bir takke giyer, üzerine yeşil bir sarık sarardı. Dışarıda başına bere veya kasket giyer, fötr veya şapka giymezi.”<sup>321</sup>

<sup>319</sup> Abdulkadir Dedeoğlu, *Duanın Adabı ve Bir Sünnetin İhyası*, İstanbul, Osmanlı Y., t.y.

<sup>320</sup> Bkz. Buharî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 14; Tirmizî, *Da'vat*, 21; Ebî Davud, *Edep*, 98

<sup>321</sup> Başar, a.g.n., s.4; *Ufuk*, Sayı 446, 22 Şubat 1978, s.7; Damadı Kemal Kacar da bu bilgileri doğrulamıştır. Bkz., Kacar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, *Tercüman*, 06 Aralık 1989, s.2

Tunahan, takke kullanmaları konusunda talebelerine sık sık uyarılarda bulunmuştur. Nitekim uzun yıllar talebesi olmuş bir zat, kendisiyle yaptığımız görüşmede üstadının, kendilerine, başı açık olan kişinin karşıdakinin etkisi altında kalabileceğini, bu yüzden takkeli olunması gerektiğini söyleyerek “*takkenizi hiç kimseye vermeyin. Üzerinde işaretler var. Sizleri onlardan tanırız*” şekilde tavsiyede bulunduğunu belirttikten sonra, onun koyu mavi takke kullanmasının hikayesini anlatmıştır. Buna göre, takke kullanımı konusunda talebelerine sık sık uyarılarda bulunduğu için Alanya’da talebelerinden biri, kendisine el örgüsü mavi bir takke hediye etmiştir. Tunahan’ın hoşuna gitmesi üzerine talebeleri bunu, kendilerine “*büyüklerin âdetleri âdetlerin en güzelidir*” diye telkinde bulunan<sup>322</sup> üstatlarının bir âdeti olarak algılamışlar ve bir anda kullanımı yaygınlaşmıştır. Hatta bu yüzden cemaat mensupları “*kara takkeliler*” olarak da nitelendirilmişlerdir.

Öte yandan Süleyman Hilmi Tunahan’ın talebelerinden Şükrü Taşkiran, yazdığı notlarda, duada ellerin birleştirilmesi, sarık sarılması veya onun yerine takke kullanılması gibi sembollerini unutulmuş sünnetlerin ihyası olarak değerlendirmektedir.<sup>323</sup> Ancak bu izahın, yapılan uygulamaların dinî yönden meşrulaştırılması ve böylece üyelere “dinin daha doğru ve gerçek biçimini yaşadıkları hissi” vermesi açısından önemli ve açık bir fonksiyon icra etmekle birlikte, cemaat mensuplarının kimlik kazanmalarına ve onların birlik, beraberlik duygularının pekişmesine yardım etme şeklinde bir de saklı fonksiyon yerine getirdiği, yani toplumsal planda sembolik bir değer ifade ettiği söylenebilir. Nitekim modern Türkiye’nin tarihini yazan Bernard Lewis, cami dışında dinî kıyafet giymenin yasak olduğu Cumhuriyet döneminde müslümanların ibadeti için elverişlilik gösteren “bere”nin (ve takkenin), sarığın yerini tutan toplumsal bir belirti olduğunu ifade ettikten sonra açıkça bu niteliği alması dolayısıyla berenin bir süre yasaklandığını belirtir.<sup>324</sup>

## 2. Ritüeller

Her dinî grubun veya tarikatın kendine özgü ibadet ve zikir usulleri olduğu gibi, “Süleymancı” grubun da önem verdiği ve belli aralıklarla düzenli bir şekilde yaptığı ritüelleri, bir takım ibadet, ayin ve törenleri vardır. “*Manevî silah*” olarak da nitelenen bu ritüelleri rabîta-i şerife, hatm-i haccgân, nafilâ namazlar ve dua ile kabir ziyareti şeklinde sıralamak mümkündür.

<sup>322</sup> Erol, a.g.e., s.57

<sup>323</sup> Taşkiran, a.g.n., s.17

<sup>324</sup> Lewis, a.g.e., s.414-5

### a. Rabıta

Rabıta, Bahaeddin Nakşibend tarafından geliştirilmiş bir uygulama olduğu için. Nakşiliğin olduğu kadar, kendilerini Nakşî olarak tanımlayan “Süleymancı” cemaatin de. en belirgin ritüellerinden biridir. Kelime olarak, bir şeyi bir şeye bağlanmak, kuvvetlendirmek, güçlendirmek ve arıtmak manalarına gelen<sup>325</sup> rabıtanın tasavvufî anlamı ise, “kalbin kalbe muhabbet ve nur ile meylettirilmesi”dir. Daha açık bir ifadeyle, “Allah’ın nuru” olarak da kabul edilen rabıta, müridin, kalbini sevgi ve muhabbetle bağladığı kimselerden feyz alması, bilgilerinden yararlanması, sıkıntıya düştüğü zaman onlardan yardım istemesi ve problemlerini onların söz, hareket ve halleriyle çözmeye çalışması, onların bedenî veya manevî sûret ve sûretlerini hayalinde canlı tutmasıdır. Böylece bütün sevgi ve samimiyetiyle kalbini bunlardan birine bağlayan mürid, “*Ey iman edenler Allah’tan korkun ve sâdıklarla beraber olun*” (Tevbe 9/119) ayetinde emredilen şekliyle kendisini sanki onların meclislerinde onlarla yüz yüze ve diz dizymiş gibi hisseder. “Rabıtanın mevzuu, mürşidin hak yolundan yürümek, kişiyi hak yolun yolcusu yapmaktır” diyen Süleyman Hilmi Tunahan’a atfedilen *Mektuplar* risalesinin 65. sayfasında rabıta şöyle tanımlanmaktadır: “*Vasf-ı muhabbetle suret-i pîri istifade ve istifâda (feyz alma) mülâhazasıyla kalben tasavvur etmektir. Şahsen görülmemiş ise, ruhaniyetini tasavvur eylemektir.*”

Her ne kadar ileri sürdükleri ayetlerin<sup>326</sup> farklı yorumları yapılsa da, rabıtayı Kuran’a dayandırmaya ve Sünnet, icma ve kıyas ile delillendirmeye çalışan<sup>327</sup> “Süleymancılar”a göre, rabıta, üstadı bulmanın ve ona bağlanmanın bir sonucu ve bir şükran ifadesi olarak “teberrüken” yapılır. Eğer üstad bulunmamış olsaydı başı boşluk içinde bir hayat sürülecek ve kurtuluş ümidi de kalmayacaktı. Çünkü o, “*bizim duamız bize rabıta yapanadır*” buyurmuştur. Bu yüzden grubun hayatında rabıta, çok önemli bir fonksiyona sahiptir. Bu gerçeği ifade için “*her şey rabıta ile kaimdir; rabıta var her şey var, rabıta yok hiçbir şey yok*” denilmektedir. Anlaşılan “Süleymancılar” için en kıymetli, en elzem şey rabıta. Rabıtaya verilen önem, “rabıtasız kalp, akılsız baş” benzetmesiyle de ifade edilmektedir,<sup>328</sup> çünkü rabıtanın, “aklın inkişâfı ve ziyadeleşmesi”ne yol açacağına inanılmaktadır. Ayrıca “ömür dünya ile ölçülür, rabıta ise uhrevîdir” denilmek suretiyle rabıtada geçen zamanın ömre sayılmayacağı ileri sürülmektedir.<sup>329</sup>

<sup>325</sup> İbn Manzur, *Lisan’ul-Arab*, C.7, Kum, H.1405, s.302-3

<sup>326</sup> Âli İmran 3/200; Enfal 8/11; Kehf 18/14; Kasas 28/10; Şuara 26/89

<sup>327</sup> Bu çerçevede Edirne’nin eski müftülerinden Mehmet Fevzi Efendi’nin (H.1242-1318/M.1824-1900) rabıta ile ilgili yazmış olduğu eser sadeleştirilerek yeniden yayınlanmıştır. Bkz. Mehmet Fevzi Efendi, *Ayn’ül-Hakika fî Râbitati’t-Tarika*, sadeleştiren Halis Ece, İstanbul, 1991

<sup>328</sup> Sunguroğlu, a.g.e., s.128

<sup>329</sup> Erol, a.g.e., s.88

Rabita şu şekilde yapılır: Önce abdest alınır.<sup>330</sup> “Hâli” (boş) ve “tâhir” (temiz) bir mekanda oturularak eûzu besmele çekilir ve bir Fatiha, üç İhlas-ı şerif okunur. peygamberimiz başta olmak üzere bütün peygamberlerin, silsile-i sâdâtın ve yaşanılan asırdaki mürşid-i kâmilin ruhlarına hediye edilir. Usûlü ile yedi defa istiğfar, yedi defa salavatı şerife okunur. Huzura varılır. Gözler kapalı, baş öne ve kalp üzerine eğik olarak durulur. İki kaşın arasındaki bütün vesvese ve düşüncelerin çıkış noktası olan nefis kalbe, kalp de mürşid-i kâmilin kalbine bağlanır. Dil damağa yapışık olarak ve kalbini, Cenab-ı Allah’ın ihsanı olan feyzin, mürşidin kalbinden kendi kalbin aktığı tahayyül edilerek en az çeyrek saat durulur. Sonra zikr-i kalbîye başlanır. Bütün dikkat manevî kalbe çevrilir. Maddî kalbin atışı, nefsin girip çıkması ile alâkadâr olmadan verilen miktar ne kadarsa o kadar kalple “Allah Allah” diye zikre başlanır. Bu esnada akla başka düşünceler (masiva) gelecek olursa zikir bırakılır, istiğfâr edilir, 3-4 dakika daha rabita yapılarak zikre öyle devam edilir. Zikir bitince en az elli en çok beşyüz ihlas-ı şerif okunur, yapılan evrad ve ezkar hediye edilir ve dua yapılır.<sup>331</sup>

Rabita yapan, fakat bazı şüpheleri olduğu için kalbi mutmain olmayan ve “feyz” alamadığını söyleyen bir talebesine Tunahan, şöyle söyler: “Nefsindeki kibir ve gururu at, düşün, yalvar, tesbih namazı kıl, kendini temizle. Pis yere nur inmez. Hemen namaz kıl, istiğfar et!”<sup>332</sup>

Rabitanın yeri ve zamanı konusunda bir üye şunları söylemektedir:

“Hz. Üstadımız vazifenin sadece belli vakitlere mahsus olmadığına işareten ‘Evladım! vazife her zaman yapılır. Trende, vapurda, arabada giderken vazifeni ikmal edebilirsin. Seni uyuyor zannederler kimse rahatsız etmez, sen de vazifeni yaparsın’ buyurmuşlardır. Rabitanın günün her vaktinde her an ve her yerde yapılması mümkündür. Rabita yapmak için herhangi bir mekan şartı yoktur. Çünkü rabita bir düşüncedir. Dolayısıyla yatarken, yürürken, otururken, bir vasıtaya binerken, camide veya kabir-i şerifte iken rabita yapılabilir, hatta yapılmalıdır. Zaman konusunda herhangi bir kayıt yoksa da seher vakti efdaldir.”

Sağ olan şeyhe yapılabildiği gibi ölmüş olana da yapılabilen rabitanın, Nakşîliğin önemli bir ilkesi olarak, kuşkusuz, bir yandan bu tarikata mensup saf ve temiz kişilerin büyük bir samimiyet ve ihlasla Tanrı’ya daha yakın olma, hatta kavuşma ümidiyle yaptıkları dinî bir ritüel olarak bir noktaya kadar anlaşılır bulunurken, öte yandan “şeyhe bağlılığın

<sup>330</sup> Bir üyenin ifadesine göre, her ne kadar rabita için abdest şartı aranmasa da, abdestli ve temiz olunması matluptur. Gusûl abdesti almış olmak çok daha faziletlidir.

<sup>331</sup> Bkz. Tunahan, Risale-i Kibrit-i Ahmer, s.6; Mehmet Râif, Mekâsıdu’t-Tâlibîn, sadeleştiren Abdülkadir Dedeoğlu, İstanbul, Osmanlı Y., 1992, s.135-6

<sup>332</sup> Tunahan, talebelerine sık sık kalbi ve nefsi temizlemenin önemini hatırlatmıştır. Bkz. Erol, a.g.e., s.33; Sunguroğlu, a.g.e., s.128

gizlice putperestliğe yol açtığı”,<sup>333</sup> yani Allah ile kul arasına aracı koyarak İslam’ın en önemli ilkesi olan “tevhid” anlayışına ters düştüğü gerekçesiyle şiddetli eleştirilere uğradığı da bilinmektedir.<sup>334</sup> Rabıtaya yönelik bu eleştirilerin yanı sıra sık sık rabıta yapıldığı, “rabıtasız namaz olmaz” denilerek rabitanın namazla eşdeğer tutulduğu ve rabıta yaparken Süleyman Hilmi Tunahan’ın resimlerine bakıldığı, hatta ona tapıldığı ileri sürülerek “Süleymancı” cemaatin eleştirildiği de bilinmektedir. Bu iddia ve eleştirilere cevap sadedinde, özellikle rabitanın namazla eşdeğer tutulması konusunda Tunahan’ın ilk talebelerinden Ali Erol, rabıta ile gelen feyiz ve zevkin diğer ibadetlerde bulunduğunu söylemelerinin farz ibadetleri ihmal anlamına gelmediğini, onların Cenab-ı Hakka kulluğun izharı için zarurî olduğunu belirtmiştir.<sup>335</sup> Bir başka talebesi Ali Ak da, Tunahan’ın resimlerine bakıldığı, hatta ona tapıldığı şeklinde eleştirileri cevaplarken tapınmanın Allah için olduğunu, mürşidin mabud olamayacağı, küfür ve şirkin ne olduğunu bildiklerini ifade etmiştir.<sup>336</sup> Öte yandan her ne kadar cemaat mensuplarıyla yapılan görüşmelerde yukarıdaki iddia ve eleştiriler kesin bir dille reddedilmiş ise de, daha ziyade lise öğrencilerinin kaldığı Seyhan-Şakirpaşa Talebe Yurdu’na yaptığımız bir ziyarette öğrencilerle konuşurken, bir öğrencinin kitaplarından birinin içinde, ne amaçla taşındığı öğrenilememiş olmakla birlikte, cemaatin dünyevî lideri olan “ağabey” Kemal Kacar’ın büyük ebatlı bir vesikalık resminin görüldüğünü belirtmeliyiz.

Öte yandan rabitanın şefaate de bir ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira her ne kadar şefaatin iki türünden bahsedilmekte ve bunlardan birinin, kişinin amelinin karşılığı, diğerinin ise Hz. Peygamberin şefaati olduğu ifade edilmekte ise de,<sup>337</sup> şefaate büyük önem verildiği bilinmektedir. Hatta bu çerçevede cemaat mensuplarının gerek kendi aralarında ve gerekse toplu halde yapılan dua, vaaz ve sohbetlerde sık sık “*Allah bizleri Efendi hazretlerinin şefaatine nail eylesin*” ve “*belki Allah, onun yüzü suyu hürmetine bizi affeder*” şeklindeki sözlerle üstatlarının şefaatinin diledikleri gözlenmiştir.

### ***b. Hatm-i Hâcegân***

Hatm-i hâcegân, geleneksel Nakşî zikridir. Hatme, bazı sure ya da ayetlerle salât-ı selamların ve belirli tesbihâtın yapıldığı zikir meclisidir. Hâcegân ise, efendi, üstad anlamlarına gelen Farsça hoca kelimesinin çoğulu olsa da aslında Hint kökenlidir. Nakşîliğin tarihinde Hindistan’ın önemli yeri olduğu bilinmektedir.

<sup>333</sup> Algar, a.g.m., s.140

<sup>334</sup> Bkz. Abdülaziz Bayındır, *Kuran Işığında Tarikatçılığa Bakış*, İstanbul, 1997, s.111-5

<sup>335</sup> Erol, a.g.e., s.30-1

<sup>336</sup> Ak, *Süleymancılık Uydurması*, s.34

<sup>337</sup> Erol, a.g.e., s.76

Cemaat mensupları, “peygamberân-i izâm ve bizim peygamberimizin Cenab-ı Hakk’a ilticaları” dedikleri hatm-i hâcegânın Gucduvânî zamanında Hızır’ın (a.s.) talep ve niyazı üzerine ümmet-i Muhammed’e hediye edildiğine ve bu yüzden hatm-i hâcegân yapılan yerlerde Hızır’ın hazır bulunacağına ve hatmeye katılacağına, hatta bu hatimlere evliyaullahın ruhlarının da teşrif edeceğine inanırlar. Bu ritüel hakkında Abdülhâlık Gucduvanî ve Bahaeddin Nakşibendî’nin şöyle dediklerini naklederler: “*Hatmeye girenlerin çeşitli ihtiyaçları karşılanır, muradları hasıl olur, bela ve musibetler def olur, kulluk dereceleri yükseltirilip çeşitli tecellilere mazhar olurlar.*” Böylesine etkili ve fonksiyonel olan bu zikir formu hakkında “yolumuzun bir sırrı” ifadesinin kullanan Süleyman Hilmi Tunahan da talebelerine üç kişi bile olsalar hatme yapmalarını tavsiye etmiştir. Onlar da üstatlarının hem Nakşî hem de Kadirî kolundan icazete mezun olduğuna, yani “zülcenâhayn” (iki yönlü) olduğuna inandıkları için hem Nakşî hem de Kadirî hatmi yaparlar. Bu yüzden hatm-i hâcegân, Çarşamba geceleri Nakşî, Perşembe geceleri ise Kadirî hatmi olmak üzere haftada iki defa yapılmaktadır. Ancak haftanın diğer günlerinde de yapılabileceği belirtilmektedir.

Hatm-i hâcegân-ı nakşî şöyle yapılır: Bir Fatiha, üç İhlas-ı şerif okunarak silsile-i sâdâtın, hassaten üstadın ruhuna hediye edilir. Eûzü besmele ile tevbe ayeti (Tahrim 66/8) okunur. 100 istiğfardan sonra rabita ayeti (Âli İmran 3/200) okunur ve rabita yapılır. Rabita hali hatim boyunca devam eder. Sonra besmele ile salavât ayeti (Ahzab 33/56) okunur ve hatmeye katılanlar arasında yapılan taksimat üzere 100 salavât-ı şerife okunur, halka büyükse sağdan 7 kişi Fatiha okur. Daha sonra yine taksimat üzere 1000 İhlas, bu kez soldan 7 kişi Fatiha okur. 100 salavât okunur. Daha sonra rabita yapılır, aşr-ı şerif veya Nasr suresi okunur ve son olarak da dua yapılır ve elde edilen sevap hediye edilir.<sup>338</sup>

Hatm-i hâcegân-ı kadirî ise Abdülkadir Geylanî tarafından tertip edilmiştir. Bu hatmeye katılanlar önce 1 Fatiha, 3 İhlas okuyup âdâp üzere hediye ederler. Sonra tevbe ayeti okunur, 3 veya 7 defa salavât-ı şerife getirilir, rabita ayeti okunur, biraz rabita yapılır. Daha sonra salavât ayeti (Ahzab 33/56) okunur. Taksimat üzere 100 salavât, 100 defa “medet yâ seyyidî Abdülkadir Geylanî biiznillah” dendikten sonra 11 Fatiha, 11 defa fazl ayeti okunur. Bu arada herkes 1 defa Fatiha okur. Sonra yine taksimat üzere 100 İhlas, 100 İnşirah sureleri okunur ve her biri 100 defa “yâ dêfia’l-beleyât, yâ halli’l-müşkilât...” gibi münacatlar söylenir. 100 salavât-ı şerife ve aşr-ı şerif (genellikle Haşr suresi 59/22-4. ayetler) okunur, dua ve hediye ile biter.

<sup>338</sup> Mehmet Râif, a.g.e., s.150-1

Bunların dışında başka hatmelerin de olduğu ifade edilmektedir. Bunlar hatm-i enbiya, hatm-i salât-i nâriye, hatm-i ayet'l-kürsî, hatm-i yasin-i şerif, hatm-i ism-i azam ve hatm-i tevhid olarak sıralanabilir. Ayrıca Süleyman Hilmi Tunahan'ın, her zaman olmamakla birlikte mübarek gün ve gecelerde, özellikle Recep ayında, hatm-i enbiya yaptığı da belirtilmektedir.

### c. Nafile Namazlar ve Tesbihat

Yapılan gözlemlere dayanarak “Süleymancılar” arasında günlük beş vakit namazlardan ayrı olarak nafile namaz kılmaya büyük önem verildiği söylenebilir. Bu çerçevede en çok kılınan nafile namazlar şunlardır: Duhâ, Evvâbin, Teheccüd, Tesbih ve Hacet namazı. Bunlardan ilk üçü yevmî, yani günlük, son ikisi ise daha çok kutsal gün ve gecelerde kılınmaktadır. Cemaat mensupları arasında yevmî olan Duhâ, Evvabin ve Teheccüd namazlarını kılmaya devam eden kişinin cennetlik olduğuna işareten sağ yanağında bir ‘ben’ zuhûr edeceğine dair bir inanç vardır.

Bu ibadetler hakkında Tunahan'ın talebelerinden Hasan Arıkan'ın yazmış olduğu ve cemaat mensuplarının adeta el kitabı durumunda olan *Muhtasar İlmihal* adlı eserde geniş bilgiler verilmektedir.<sup>339</sup>

#### ca. Duhâ Namazı

Günlük olarak eda edilen Duhâ namazı, güneş doğduktan 45 dakika sonra kılınır ve 6 rekattır. Tunahan'ın ilk talebelerinden Ali Erol, üstadının, Duhâ namazını kılarken bilmeyenlerin de öğrenmesi için önce gizli sonra açıktan şöyle niyet ettiğini belirtmektedir: İlk iki rekatta “niyet eyledim ilahî şükründen aciz olduğum nimetlerine teşekkür salât-ı duhâ'ya”, ikinci iki rekatta “şükründen aciz olduğum İslam'a” ve üçüncü iki rekatta ise, “şükründen aciz olduğum ümmet-i Muhammed'den olma nimetine.”<sup>340</sup> *Muhtasar İlmihal* adlı eserde belirtildiğine göre, “Duhâ namazında yüz hasene, sevap vardır. Cenab-ı Hakk bunun yetmiş beşini dünyada, yirmi beşini âhirette verir. Binaenaleyh bu namazı kılmaya devam edenler dünyada sıkıntı çekmezler.”

#### cb. Evvâbin Namazı

Her gün akşam namazından sonra kılınan bu namaz da yevmî olup, 6 rekattır. Fazileti sevabından üstün olan Evvâbin namazında da yüz sevap olduğu, Cenab-ı Hakk bunun yetmiş beşini ahirette, yirmi beşini dünyada vereceği, dolayısıyla bu namazı kılmaya devam edenlerin mahşer sıkıntısı çekmeyecekleri belirtilmektedir.

<sup>339</sup> Hasan Arıkan, *Muhtasar İlmihal*, 55. baskı, İstanbul, Fazilet Neşriyat, 1994, s.94-6

<sup>340</sup> Erol, a.g.e., s.91

Evvâbin namazı şöyle kılınır: Birinci rekatta Fatiha'dan sonra Fil Suresi ve Ayete'l-Kürsî (Bakara 2/255), ikinci rekatta 'Amenerrasûlû' (Bakara 2/285-6), üçüncü rekatta 'Hüvellahüllezi' (Haşr 59/22-4), dördüncü rekatta İnşirah ve Kadr sureleri okunur. Buraya kadar 'hatm-i kebîr' sayılır. Son iki rekatta Nasr Suresi'nden Nâs Suresi'ne kadar olan sureler okunur.

#### cc. Teheccüd Namazı

Günlük olarak kılınan nafil namazlardan olan Teheccüd'ün vakti, geceleyin, öğle namazının girdiği vakitte başlayıp imsak vaktine kadar devam eder. Mesela gündüz öğle vakti 12.00'da ise, gece 24.00'da teheccüd vakti giriyor demektir. 6 rekat olan ve tıpkı Evvâbin namazı gibi kılınan bu namazın sevabının sınırsız olduğuna inanılır. Ayrıca Hz. Peygamberin hiç terk etmediği belirtilen bu namaza devam edenlerin dualarının kabul, derecelerinin yüksek olacağı belirtilir.

#### cd. Tesbih Namazı

Her ne kadar tesbih namazının varlığı konusunda farklı değerlendirmeler yapılsa da,<sup>341</sup> "Süleymancılar"ın bu namazı kıldıkları ve kılınmasını teşvik ettikleri anlaşılmaktadır. Zira onlara göre, bu namazda tesbihin her çeşidi bulunur. Bu yüzden çok esrarlı ve bol kazançlı bir namaz olarak nitelendirilen tesbih namazı, tevbenin ve istiğfârın en büyüğü olarak kabul edilir. Hatta "dünya muvaffakiyetleri için istiğfâr-ı amme" olarak değerlendirilen<sup>342</sup> tesbih namazının, İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadise<sup>343</sup> istinaden on çeşit günahın affına vesile olduğuna inanılır. Bunlar büyük (kebîr) ve küçük (sağîr) günahlar, bilerek (âmden) veya bilmeyerek (hataen) yapılan günahlar, önceden (evvel) veya sonradan (âhir) yapılan günahlar, açık (alenen) ya da gizli (hafî) işlenen günahlarla eski (kadîm) ve yeni (hâdis) günahlardır. Bu yüzden hem bedenen hem de maddeten dua olan bu namazı, üyelerin tembellik etmeyip, alışkanlık haline getirmesi istenir. Münferiden kılınması efdal ise de, kılınmasını bilmeyenlerin de sevabından ve bereketinden yararlanmaları için cemaatle de kılınabilir. Cemaatle kılınırsa imamın önceden bu namazı nezretmesi gerekir. Ayrıca imamın açıktan okuduğu tesbihleri cemaatin de okuyabildiği kadar okuması tavsiye edilir.

Belli bir vakti olmayan Tesbih namazının her gün ya da haftada, ayda veya senede bir defa, hiç olmazsa ömürde bir defa kılınmasını Hz. Peygamberin sünneti olarak değerlendiren "Süleymancılar"ın mübarek gün ve gecelerde, özellikle Perşembe ve Cuma geceleri olmak üzere haftada iki defa bu namazı kılmaya özen gösterdikleri anlaşılmaktadır.

<sup>341</sup> Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, İstanbul, Umran, 1996, s.153

<sup>342</sup> Erol, a.g.e., s.95

<sup>343</sup> Bu hadisin varyantları için bkz. Davud, Tatavvu, 14; Tirmizî, Vitr, 19; İbn Mace, İkâme, 189

Öte yandan öğrenci yurtlarında bulunan mescitlerde özellikle kandil geceleri cemaatle mutlaka Tesbih namazı kıldırıldıkları, çoğu camilerde görevli imamlar tarafından kıldırılmayan bu namazı kılmak isteyen halkın da bu yerlere âdeta akın ettiği gözlenmektedir.

Halkın katılımına açık olarak kıldırılan bu namazı kılmak için araştırmacı, 1998 yılı Ramazan ayında Kadir Gecesi Şakirpaşa Talebe Yurdu Mescidi'ne gitmiştir. Burada yapılan gözlemlere göre, önce vaaz ve sohbet yapılmakta, ardından yatsı namazı eda edilmekte, daha sonra tesbih namazının kılınacağı, isteyen çıkabileceği söylenmekte ve katılmak isteyenlerin su içme, abdest tazeleme gibi ihtiyaçlarını karşılamaları için kısa bir ara verilmektedir. Cemaat hazır olunca imam, tesbih namazın nasıl kılınacağı hakkında kısa bir açıklama yapmakta ve namaza geçilmektedir. Dört rekat olan ve iki rekatta bir selam verilerek kılınan bu namazda toplam 300 defa “*sübânellâhi velhamdülillâhi velâ havle velâ kuvvete illâ billâhilazîm*” tesbihi okunmaktadır. Bunun 15'i Fatiha'dan önce, 10 tanesi zamm-ı sureden sonra, 10'u rukû'da, 10'u rukû'dan kalkınca, 10 tanesi birinci secdede, 10 tanesi iki secde arasında, 10 tanesi de ikinci secdede olmak üzere her rekatta 75 tesbih okunur. Namazın sonunda yapılan dua ve tesbihattan sonra cemaat dağılmakta, ancak isteyen bir süre daha kalarak kaza ve nafile namaz kılmaktadır.

#### **ce. Hacet Namazı**

Kutsal gün ve gecelerde mutlaka kılınması gerektiği ifade edilen ve çok faziletli olduğuna inanılan Hacet namazının özellikle kul haklarından kurtulmak için Cuma ve Kandil geceleri kılınması tavsiye edilir. İki rekatta bir selam verilerek kılınan bu namaz on, oniki, hatta otuz rekat olarak da kılınabilmektedir. Bu namazı otuz rekat olarak kılmanın hidayete ereceği ve kalbinin ölmeyeceğine inanılır.

#### **d. Dua ve Tesbihat**

Duanın insan hayatında çok büyük önemi vardır. Nitekim bu gerçekten hareketle grupta yapılan vaaz ve sohbetlerde yatarken, kalkarken, evden çıkarken, çarşıya pazara giderken, tuvalete girerken ve çıkarken hemen her fırsatta dua edilmesi tavsiye edilmekte ve günlük hayatta yapılan her eylemde okunacak dua formlarının ezberlenmesi istenmektedir. Mesela evden çıkarken, “*bismillahi tevekkeltü alellahi la havle vela kuvvete illa billahilaliyyilazîm*” denmesi; yatarken bir fatiha, üç ihlas-ı şerif, yedi istiğfar, yedi salavât-ı şerife, üç Kevser ve Muavvezeteyn (Felak ve Nâs) surelerinin okunması ve sağ tarafına yatılması; uyanınca hiç olmazsa bir kelime-i tevhid veya kelime-i şehâdet okunması ya da “*elhamdülillahillezi ahyânâ badehu ve emvâtenâ badehu ve ileyhinnüüşûr*” denmesi ve ayrıca istediği saatte uyanmak isteyen kişinin de Kehf Suresi 107-110. ayetlerini okuması tavsiye edilmektedir.

Bunların yanı sıra bir çok ağrı, sızı ve hastalığın şifası ve mahsul artışı için de duaya başvurulduğu bilinmektedir. Sık başvurulmasının bir sonucu olarak bazen duaya aşırı yüklemeler yapılmıştır. “Halk İnanışları ile İlgili Tutumlar” başlığı altında bu konuya ayrıca değinilecektir.

Öte yandan “Süleymancılar”ın, namazlardan sonra Allah’ın adlarını ve sıfatlarını belli bir düzen ve sıra dahilinde tekrarlamak demek olan tesbihat, tahmid, tekbir ve dualar yapmayı ihmal etmedikleri gözlenmiştir. Tunahan’ın talebelerinden Ali Erol ve Ziya Sunguroğlu, tesbihin manevî sessiz sürat anlamına geldiğini belirtirler ve yapılışını da şöyle tarif ederler: “Dudaklardan ses çıkmamalı, kalp ve lisan lafız ve mânâyı beraber yürütmeye gayret etmeli”.<sup>344</sup> Ayrıca Nasr Suresi 3. ayette geçen tesbih kelimesinden maksadın namaz olduğunu belirtirler ve tesbihin “namazdan bir cüz ve rükun” olduğu söylerler.

#### *e. Kabir Ziyareti*

“Ölüleriyle el ele olan bir millet”in<sup>345</sup> çocukları olarak “Süleymancılar”ın önem verdiği ritüellerden biri de kabir ziyaretidir. Bilindiği gibi, kabir ziyareti, ölümü hatırlatması nedeniyle insanlar için çok önemli dinî işleve sahiptir. Özellikle yakını kaybetmiş olanlar için kabir, ölümünden önce üzdükleri dostlarıyla, tek taraflı da olsa, helalleşme yeri olarak bir anlamda teselli kaynağı olmaktadır. Bu psikolojik işlevinin yanı sıra ölenin geride kalanlarını buluşturma ve kaynaştırma gibi sosyal bir fonksiyon icra ettiği de söylenebilir.

*Keşfu'l-Hafâ* gibi sufi kitaplarda zikredilen ve “işlerinizde güçlüklerle düştüğünüz zaman kabir ehlinen yardım talebinde bulunun” mealindeki bir hadîse büyük önem verdikleri anlaşılan Süleyman Efendi’nin talebelerine göre, ziyaret edilmesi gereken üç kabristan, üç ziyaret yeri vardır. Bunlar Tunahan’ın medfun bulunduğu Karacaahmet Mezarlığı ile Fatih ve Eyüp camileri ve oralarda yatan büyüklerin kabirleridir. Fatih Cami’nin önemi, Fatih Sultan Mehmet’in cemaat mensupları tarafından Tunahan’ın cedleri arasında kabul edilmesinden kaynaklandığı bilinmektedir. Eyüp’ün önemi ise, Osmanlı döneminde Nakşibendî tarikatının Müceddidiye kolunun merkezi olarak orada bir tekke yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>346</sup> Bu yüzden İstanbul’a gelen her üyenin bu yerleri, fakat özellikle Tunahan’ın Karacaahmet’teki kabrini ziyaret etmesi tavsiye edilmektedir.

Kabir ziyaretinin nasıl yapılması gerektiği sorusunun cevabını Tunahan’ın ilk talebelerinden Halit Paşar’ın hatıralarında bulmaktayız:

<sup>344</sup> Erol, a.g.e., s.24-5; Sunguroğlu, a.g.e., s.84

<sup>345</sup> Erol Güngör, Türk milletini bu şekilde nitelendirir. Bkz. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, s.150-1

<sup>346</sup> Bkz. Algar, a.g.m., s.137

*“Efendi (k.s.) ile bir gün Eyüp Cami’nde namaz kıldık. Namazdan sonra ziyaret için orta cümle kapıdan çıkıyorduk. Hazret hemen kapıdan sağa döndü ve birkaç adım yürüyerek durdu. Ben de yanına geldim durdum. (Eyyübe’l-Ensari (r.a.) Hazretlerinin türbesine çok uzaktık) selam verdik, bir miktar ayakta okuduk. Bana dönerek ‘oğlum Halit, büyüklerin kabirlerine çok yaklaşmak doğru olmaz, biz büyükleri böyle ziyaret ederiz’ dedi.”<sup>347</sup>*

Gerçekten de, 25 Nisan 1998 Cumartesi saat 8.30’da Süleyman Hilmi Tunahan’ın medfun bulunduğu Karacaahmet Mezarlığına yapmış olduğumuz ziyarette, cemaat mensuplarının büyük bir sessizlik ve düzen içerisinde son derece büyük bir tâzim ve hürmetle Tunahan’ın kabrine yaklaştıkları, kabrin karşısındaki beton set üzerinde durarak ve üstatlarının kendilerine emanet ettiği “dua formu”nu aynen okuduktan sonra kabre sırt dönmeden yavaşça geri çekilerek uzaklaştıkları gözlenmiştir.

Görevini yaptıktan sonra ayrılmak üzere olan bir üyeye, kabir ziyareti esnasında hangi duaların veya surelerin okunacağını sorduğumuzda bize şunları söylemiştir:

*“Herhangi bir kabristandan geçerken uç kısma varıp ‘esselâmu aleynâ ve alâ ibadillâhissâlihîn’ dedikten sonra bir Fatiha, on bir ihlas-ı şerif okuyup evvela Hazretimizin sonra ehl-i iman ervâhına hediye edersin. Bu, Hazretimizin bizlere ilahî emanetidir.”*

## C. DİN ANLAYIŞI

Bir dinî grubun gereği gibi anlaşılabilmesi için din anlayışının kavranmasının önemi büyüktür. Ancak din anlayışının ya da dindarlığın belirlenmesi, dinin, sadece inanç, ibadet boyutları ile bunlara bağlılık veya bağlı olmama durumları yeterli olmamakta, onun bir göstergesi olarak dünyevî davranışların da belirlenmesi gerekmektedir. Bu gerçekten hareketle, bu başlık altında “Süleymancı” olarak nitelenen grubun din anlayışı, bir sonraki başlık altında da dünyevî davranışları belirlenmeye çalışılmıştır.

### 1. Din, Şeriat ve Tarikat Anlayışları

Süleymanlıların, dini tanımlarken, İslam bilginlerinin yapmış olduğu din tanımına paralel bir yaklaşım sergiledikleri gözlenmiştir. İslam bilginleri, dini, Allah tarafından kurulan ve peygamberlerin tebliğlerine dayanan, mensuplarını yani akıl sahibi şuurlu insanları, kendi irade ve arzuları ile hayırlı olan şeylere sevk eden, dünya ve ahirette

<sup>347</sup> Başar, bunları anlattıktan sonra sözlerine şu eklemede bulunur: “Türbelere el sürmenin faydasız, kabir taşlarını öpmenin Yahudi adetlerinden olduğunu sonra bir eserde gördüm.” Bkz. Başar, a.g.n., s.5

mutluluğa ulaştıran ilahî kurallar olarak tanımlarken,<sup>348</sup> Tunahan'ın talebelerinden Hasan Arıkan'ın kaleme aldığı ve adeta üyelerin el kitabı olması nedeniyle 60'a yakın baskı yapan, hatta İngilizce'ye de çevrilen *Muhtasar İlmihal*'de ise, “din, akıl sahiplerini kendi arzu ve istekleriyle dünya ve ahirette saadet ve selamete ulaştıran ilahi bir nizamdır” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>349</sup> Görüldüğü gibi iki tanım arasında fark, sadece kullanılan kelimelerdedir.

Grubun lideri Kemal Kacar, 1989 yılında bir gazetesine verdiği mülakatta, grubun din anlayışını son derece kesin bir dille şöyle ifade etmiştir.

“Süleyman Efendi'nin talebeleri tam manasıyla katıksız ve tavizsiz “İslam” dinine bağlıdırlar, yani müslümandırlar.”<sup>350</sup>

Grubun din anlayışı içerisinde dinin birleştirici ve bütünleştirici işlevine atıfla “din ya da iman kardeşliği” kavramına sıkça yer verilir. Süleyman Hilmi Tunahan, Şerh-i Akaid (İslam İnanç Esasları) dersi okuturken talebelerine şunları söylemiştir:

“İmanda içtima' (birlik, beraberlik), küfürde iftirak (ayrılık) vardır... İtikatta mezhebimize (Maturidîlik) göre, 'amel imandan bir cüz değildir' mevzuunda bir kimse emrolunan farzlardan terk etmekle veya nehyolunan haramlardan işlemekle bu farz ve haramlardan inkar etmedikçe imandan çıkmaz. Yani kâfir denemez... 'Nahnu nahkumu bizzahir' kaidesince ... biz bu kimseye müslüman deriz. Ölse namazını kılar, İslam muamelesi yaparız..”<sup>351</sup>

“Şeriat” kavramı ile ilgili olarak da, söz konusu *İlmihal*'de, detaya girilmeksizin “şeriat, din manasına geldiği gibi, dinin, ibadet ve muamelelere ait hükümlerine de şeriat denir” şeklinde kısa bir tanım yapılırken,<sup>352</sup> 1979 yılında Münih İslam Kültür Merkezi Başımamı sıfatını taşıyan Ahmet Şimşek de, Almanya'da cemaat mensuplarının yayınladığı haftalık bir gazetede, din ile şeriatı aynı kategoride değerlendirmektedir:

“Din demek, şeriat demektir. Şeriat demek, din demektir... Bazıları din isterim, şeriat istemem diyorlar. Bu sözleriyle dinî de istemiyorlar demektir. (Halbuki) Şeriatsız din, dinsiz şeriat olmaz.”<sup>353</sup>

<sup>348</sup> Bkz. Günay Tümer; “Çeşitli Yönleriyle Din”, A.Ü.İ.F.D., C.XXVIII, 1986, s.230-1

<sup>349</sup> Arıkan, a.g.e., s.5

<sup>350</sup> Kacar, “Süleymancular Cevaplıyor”, Tercüman, 04 Aralık 1989; Krş. Ufuk, Sayı 371, 15 Eylül 1976, s.9

<sup>351</sup> Başar, a.g.n., s.10-1

<sup>352</sup> Arıkan, a.g.e., s.5

<sup>353</sup> Anadolu, 05 Ocak 1979

İlahiyat Fakültesi mezunu olan ve aynı zamanda doktora yapan bir üye de, kendisiyle yaptığımız görüşmede şeriatı, “ilim, amel ve ihlas” kavramlarıyla açıklamıştır. Buna göre, “ilim, amel ve ihlasın hepsi birden şeriatı oluşturmaktadır. Bunlardan biri eksik olursa şeriat olmaz.”<sup>354</sup>

Tarikatın hak olduğunu,<sup>355</sup> ancak bu konuda ölçünün şeriat olduğunu söyleyen ve “şeriatın santim ayrılanın tarikattan kilometrelerce uzaklaşacağı”na inanan Süleymanlılara göre, “şeriatla mekruh olan tarikatta haram olur, yani tarikat şeriatın daha incesi ve özüdür.”<sup>356</sup> Buradan hareketle, tarikat olgusuna ve bunun kurumsal yapılanmasına bakışının genel olarak olumlu olduğu söylenebilir. Ancak grubun Nakşî olması itibarıyla, Nakşîliğin önemli isimlerinden İmam Rabbanî’nin “şeriatlı tarikat şeytan oyuncağıdır” sözüne sadık kalarak sapık tarikatlara şiddetle karşı çıktığı gözlenmektedir. Nitekim grubun kurucusu Süleyman Hilmi Tunahan’ın da, kendi devrinde had safhada olan dinî bilgi boşluğundan yararlanmak isteyen fırsatçılara, sahte şeyhlere ve bunların savunduğu tasavvuf ve tarikat anlayışlarına karşı çıktığı bilinmektedir. Gerçek bir manevî hayat için belli aşamalardan söz eden Tunahan, bu aşamalardan geçmeden varıldığı iddia edilen velâyet/velilik makamının şeriata uygun olmadığını ısrarla vurgular:

*“Sülûk ile bu makam ve meşhede vâsıl olmadan taklit ile murakabe-i tevhidi tahayyül eden ve bu gibi itikat ve telkinâtta bulunanlar hem dâl (sapan), hem mudil (saptıran)dır.”*<sup>357</sup>

Gerçek mürşitlerinin sayılarının az olduğunu ifade eden Tunahan, “bizim sâdâtımız (tasavvuf büyükleri) rüyaya değil, uyanık halde olan umûra önem verirler” der. Bu çerçevede insanları etkilemek için keramet gösterilerinde bulunan şeyhleri ve tarikat anlayışlarını şiddetle eleştiren Tunahan, kerameti, “hayz-ı ricâl” (evliyanın hayız hali) olarak niteler.<sup>358</sup> O, talebelerine sık sık İmam Rabbanî’nin “havada uçmanın, suda yürümenin bir şehirden bir şehre gitmenin hükmü yoktur. Asıl keramet, efrad-ı ümmetin kalbinde nur-u imanı tutuşturmadır” sözünü hatırlatırdı.<sup>359</sup> Kendisiyle görüştüğümüz üyelerden biri, bu hususu, “gayemiz şan ve şöhret değil, rızayı ilâhîdir” demek suretiyle ifade ederken, daha genç olan bir başka üye de, şunları söylemiştir:

*“Şiş sokma, çekme ya da açık (cehrî) zikir bizde yoktur. Zikir elbette önemlidir. Ama ilim öğrenmek ya da öğretmek en az zikir kadar önemlidir. İslam’ın gelecek nesillere aktarılması zikirden daha önemlidir.”*

<sup>354</sup> Aslında bu izah, müritlerinden Molla Hacı Lahorî’ye yazdığı bir mektupta İmam Rabbanî tarafından yapılmıştır. Bkz. Mektubât, 36. Mektup

<sup>355</sup> Erol, a.g.e., s.29

<sup>356</sup> Bkz. “Ölçü Bu: Olmazsa Şeriat, Şeytan İşidir Tarikat”, Ufuk, Sayı 476, 20 Eylül 1978, s.11

<sup>357</sup> Risale-i Kibrit-i Ahmer, s.15

<sup>358</sup> Mektuplar, s.62, 130-1, 14

<sup>359</sup> Erol, a.g.e., s.98

Süleyman Hilmi Tunahan'ın keramet düşkünü sahte şeyhlere yönelik eleştirilerinden dinî dünyaya alet eden hocalar da nasibini alır. Bir gün talebelerine şöyle der:

*“Dini dünyaya alet eden hocalar halkı kendilerinden soğuttu. Bir şey alır da para vermez diye esnaf bunlara yüz vermez ve kaçır hale geldi. Siz öyle olmayın. Maddeyi maneviyata karıştırmayın.”*<sup>360</sup>

Görüldüğü gibi, din anlayışı konusunda İslam dinine bağlı oldukları anlaşılan “Süleymancı” cemaatin iman-amel ayrımını benimsedikleri için Şiilik'ten ayrıldıkları ve İslam'ın Sünnî yorumunu benimsedikleri anlaşılmaktadır. Ancak onların benimsediği Sünniliğin daha ziyade tasavvufî unsurlarla beslenmiş bir anlayış olduğu, yani kitabî sünnîlikten ziyade tasavvufî sünnîlik olduğu gözönüne alınırsa, ileride de değinileceği gibi, sıkı, ancak katı olmayan gelenekçi bir dindarlık anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Nitekim bu gerçeğe işaret eden bir araştırmada, “Süleymancılar”ın benimsemiş oldukları dindarlık anlayışlarını ve faaliyetlerini, Türkiye’de uzun bir süredir köyler de dahil yurt dışında geniş kitlelere yönelik olarak sürdürmeye rağmen bir çok durumda geleneksel bir dindarlık anlayışına ve yaşayışına sahip bulunan geniş kitleler tarafından yadırganarak karşılanıyor olmasını kayda değer olduğu belirtilmektedir.<sup>361</sup> Anlaşılan “Süleymancılar” Sünniliğin özel bir versiyonunu temsil etmektedirler.

## 2. Manevî Bağlılığa Bakış

Her ne kadar toplumsal yönü ağır basan bir cemaat görünümünde ise de, “Süleymancılık”ta nefis terbiyesi yoluyla “insan-ı kâmil”e ulaşma gayesi olduğu ve bunun gerçekleşmesi için de üyelerin manevî yönden mutlaka bir yerlere bağlanması gerektiğine inanılmaktadır. Üyeler arasında böyle bir inancın ortaya çıkmasında ve kendilerini “biz, Allah rızasını kazanma amacıyla takva yolunda yürüyen ehl-i maneviyâtız” diye tanımlamalarında manevî yönden bağlı oldukları Süleyman Hilmi Tunahan'ın “ehl-i tarık” olmasının etkili olduğu söylenebilir.

Araştırma boyunca grup üyeleriyle yaptığımız görüşmelerde manevî bağlılık, ya da cemaatin terminolojisiyle “vazife” alma yönünde teklifler de aldık. Bunlardan birini belirtmek yararlı olacaktır:

Bir arkadaşım vasıtasıyla 07.08.1998 günü uzun yıllar esnafılık yapan yaşlı bir üyeye tanıştım. Kısa bir hal hatır sorma faslından sonra “manevî yönden bir yerlere bağlı olma”nın öneminden bahseden bu kişi, daha sonra bir yere bağlı olup olmadığımızı sordu. Biz de herhangi bir yere bağlı olmadığımızı söyleyince, en kısa zamanda vazife almamızın yararlı

<sup>360</sup> Erol, a.g.e., s.43

<sup>361</sup> Günay, Ecer, a.g.e., s.265-6

olacağını, çünkü vazifenin insanı daha dikkatli ve sorumlu davranmaya yönelttiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine cemaatin hizmetlerinden haberdâr olduğumuzu, yurtları ziyaret etmeyi düşündüğümüzü, bize bu konuda yardımcı olup olmayacağını söyleyince, biraz daha farklı bir ses tonuyla yurtları da ziyaret edebileceğimizi, hatta yurt müdürü olan eniştesinin bize yardımcı olabileceğini, ancak vazife almanın yurt ziyaretlerinden daha önemli ve kazançlı olacağını ısrarla vurgulamıştır.

Manevî bağlılığa oldukça önem verdikleri anlaşılan “Süleymancılar”, kişiye önce bunun önemi anlatmakta, sonra da “vazife” vd. tarif edilmekte ve bu konularda yakın akraba ve arkadaşlar da dahil hiç kimseye bir söylenmemesi gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca manevî vazifeyi alan üyenin sorumluluk bilinciyle daha akıllı ve ağzı sıkı hareket etmesi tavsiye edilmektedir.

Görüldüğü gibi, “Süleymancılık”ta manevî bağlılığa vurgu yapılmaktadır. Hedefi. üyelerini sosyalle etmek suretiyle onlara dinî bir kimlik kazandırmak olan, kendi ifadeleriyle “kâmil insan yetiştirmek” olan cemaatte manevî bağlılığa ve nefis terbiyesine vurgu yapılması, bu bağlılığın üyeler arasındaki sevgi ve saygıyı artırıcı, dolayısıyla onları birbirine yakınlaştıracı işlevinden yararlanma yoluna gidildiğinin adeta bir göstergesi olmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, söz konusu hedeflere en kısa zamanda ve başarılı bir şekilde ulaşması için grubun iç dokusunu sağlamlaştıran bir araç konumunda olduğu, bir diğer ifadeyle cemaati ayakta tutan temel dinamikler arasında yer aldığı söylenebilir. Nitekim kendisiyle yaptığımız görüşmede İlâhiyat Fakültesi mezunu olan bir üye, ilim, amel ve ihlas kavramlarına dikkat çekerek şunları söylemiştir: *“Bu üç kavrama dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü bunlardan biri eksik olursa şariat olmaz. Amel için ilim, ihlas için de tarikat zarurî. Çünkü tarikat, ihlası kuvvetlendirmek için bir vasıtaadır.”*

### 3. Mehdî ve Hızır İnanıcı

Geleneksel İslam anlayışında olduğu gibi, “Süleymancı” cemaatta da, Mehdî ve Hızır inancına rastlanılmaktadır. Bunların yanı sıra Hz. İsa’nın nüzûlüne, yeryüzüne tekrar döneceğine de inanılmaktadır. Öte yandan cemaat ortamında yapılan vaaz ve sohbetlerde bu inançlarla ilgili çeşitli menkıbeler anlatıldığı gözlenmiştir.

Süleyman Hilmi Tunahan’ın ilk talebelerinden Ali Erol’un, öğrencilik yıllarında öğrendiklerinin yanı sıra yaşadığı hatıralarını da derlediği *Hatıratım* adlı eserde, “şimdi o devirdeyiz” demek suretiyle âhir zaman olarak kabul edilen bir devirde yaşandığı ima edilmekte ve kıyamet alametleri olarak da Mehdi’nin zuhûru ile Hz. İsa’nın nüzûlüne yer verilmekte ve bu bilgilerin Hz. Peygamberden “sırran sadır olduğu” belirtilmektedir.<sup>362</sup> Tunahan’ın bir başka talebesi de şunları söylemektedir:

<sup>362</sup> Erol, a.g.e., s.94, 31-2, 78

“Hazret-i Mehdî'yi inkâr eden dâl olur. Hazret-i İsa'yı inkâr eden, yani âhir zamanda yeryüzüne ineceğine inanmayan kâfir olur. Çünkü ayetle sabittir. Bu ayet-i celileye göre İsa (a.s.) semadan inip ümmet olarak din-i İslam'a hizmet edecektir.”<sup>363</sup>

Burada bahsedilen ayet, Nisa 4/159 ile Vakıa 43/61 'dur. Bu ayetlerde geçen “o” zamirini bazı müfessirler Hz. İsa'ya, bazıları da Kuran'a atfetmektedirler.<sup>364</sup> Anlaşılan grup, birinci görüşü benimsemektedir. Karşılaştırmalı Dinler Tarihi alanında yapılan bir araştırmada ise, Hz.İsa'nın Kuran'da en çok adı geçen peygamberlerden biri olmasına rağmen dünyaya ikinci kez geleceğine dair bir nass bulunmadığı belirtilmektedir.<sup>365</sup>

Bunların yanı sıra “Süleymancı” cemaatin ideolojik yapısında Hızır'ın ayrı bir yeri vardır. Bu inanca sahip olanlar tarafından zor durumlarda imdada yetişme gibi önemli fonksiyonlar yüklenen Hızır, aslında bütün tarikatlarda “üstad” olarak saygı gösterilen ve kutsal, esrarlı, ölümsüz ve aziz bir varlığa sahip olduğuna inanılan önemli bir figür olup.<sup>366</sup> Kuran'a dayandırılır (Kehf 18/65-82). Bu durum karşısında İslam bilginlerinin bir kısmı sessiz kalmayı tercih ederken, önemli bir kısmı, Kuran'da Hızır'la ilgili açık bir hükmün olmadığını söylerler ve onun ölümsüzlüğüne şu ayetlerle karşı çıkarlar. “(Ey Muhammed) senden önce de hiç kimseyi ölümsüz kılmadık” (Enbiya 21/34), “Her nefs (canlı) ölümü tadacaktır.” (Ali İmran 3/185, Enbiya 21/35, Ankebut 29/57) Konuyla ilgili kapsamlı bir çalışma yapmış olan bir araştırmacıya göre, “Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü”, çoğu kimsenin islâmî bir inanç olarak yorumladığı ve yüzyıllardır kutlaya geldiği, ancak gerçekte, eski Orta Asya ve Türk öncesi Anadolu kültürlerinin etkisinin belirgin bir biçimde, üstelik bütün putperest hüviyetiyle ortaya çıktığı örneklerden biridir.” Ancak önemli olan, “böyle bir figürün gerçek dünya ile yahut İslam inançları ile ne ölçüde bağdaşıp bağdaşmadığı değil, bu figür etrafında oluşan kültün Türkler ve diğer müslüman halkların tarihleri boyunca ruhî ve içtimaî hayatlarında oynadığı ve oynamakta olduğu roldür.”<sup>367</sup>

Hayatı ile ilgili bölümde de belirtildiği gibi, ömrü boyunca çeşitli zorluk, takibât ve sıkıntılar yaşayan, hatta tutuklanarak hapse atılan Süleyman Hilmi Tunahan'da da Mehdî ve Hızır inancının izleri görülür. Bir diğer ifadeyle, Tunahan'ın, içinde bulunduğu olumsuz şartlar gereği bir kurtarıcı fikrine yöneldiği ve bunun da Mehdî ve Hızır motifleri şeklinde

<sup>363</sup> Sunguroğlu, a.g.e., s.126

<sup>364</sup> Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, (sad. İ.Karaçam ve diğerleri), İstanbul, C.3, s.121 ve C.7, s.57-8; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, C.2, s.712 ve C.5, s.2380-1, İstanbul, Milliyet, 1995

<sup>365</sup> Bkz. Aynur Eryiğit, *Hristiyanlık'ta ve İslam'da Hz. İsa'nın Dönüşü-Mehdî İlişkisi*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 1995

<sup>366</sup> Massignon, a.g.m., s.2

<sup>367</sup> Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, 2.b., Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Y., 1990, s.212

ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim bir öğrencisinin belirttiğine göre, Tunahan, bazen ders arasında Hızır'dan yardım dileme ifade eden şu beyti okumuş:

*“Edrik Ebe'l Abbas enni munhasır*

*Seyyidi Belyâ ibn-i Melkânî'l Hızır.”<sup>368</sup>*

#### 4. Kader Anlayışı

Geleneksel İslam anlayışını benimseyen grubun, bu yorum içerisinde formüle edilen amentü, iman esasları arasında sayılan “kader inancı”na da tam bir teslimiyetle inandıkları görülmektedir. Ancak teorik, yani inanç ve akide yönünden kaderci bir anlayışa sahip olanların pratikte de tamamen pasif ve teslimiyetçi bir tutum sergilediği bilinmekteyken, cemaat mensuplarının ilk anda muhataplarında uyandırdıkları izlenimin aksine pratikte hiç de öyle olmadıkları anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle, “Süleymancılar”ın temsil ettikleri kader anlayışının daha esnek ve daha aktif olduğu söylenebilir. Onların böyle bir yaklaşım sergilemelerinde Süleyman Hilmi Tunahan'ın belirleyici olduğu açıktır. Zira insanın nasıl bir karaktere sahip olacağının anne karnındayken belirlendiğini ifade eden hadisleri “(bunlar) *ilm-i ilâhînin şumûl ve umûmunu gösterir, yoksa cebrî hükmü hâvi değildir*” şeklinde yorumlayan ve böylece pasif bir kaderci anlayışın karşısında olan Tunahan'ın kader anlayışını daha açık bir şekilde şu satırlarda bulmaktayız:

*“Mülkü mükevvenatı yaratan Hâlık-ı Kainatın rızasını kazanmak bu kadcılık gayretle olur mu? Bir santim din olmaz. Aslı bir metredir. ‘Takdir böyle, kader bu’ demekle kurtulmak kâbil değil.”<sup>369</sup>*

Bu sözlerle çalışmanın gereğini vurgulayan ve dinde neme lâzımcılığa yer olmadığını, “bana lâzım” demek gerektiğini ifade eden Tunahan'ın, hayatı boyunca çizdiği tablonun da sözleriyle uyum içinde olduğu söylenebilir. Nitekim eğitim gibi uzun vadeli bir programı başlatması da bunun açık bir göstergesi sayılabilir.

“Süleymancı” cemaatin kader konusundaki düşüncelerini daha iyi yansıtabilecek iki kavramın da belirtilmesinde yarar vardır: “İrade” ve “cihad”. *Mektuplar* risalesinde irade, Allah'ın ve insanların iradesi şeklinde ikiye ayrılır ve “irade-i Hakk”ın “irade-i beşer”e tâbi olduğu, hatta bu noktada irade-i beşerin daha etkili olduğu ifade edildikten sonra kişinin bütün iradesini iyiye ve olgunlaşma yönüne doğru yönleltmekle memur ve mükellef olduğu, bunu yaptıktan sonra gerisini ve bir anlamda gereğini yaratmanın Allah'a ait olduğu

<sup>368</sup> Sunguroğlu, a.g.e., s.5. Hızır'ın adı “Belyâ”, babasının adı “Melkân”, künyesi ise “Ebu'l-Abbâs”tır.

<sup>369</sup> Bkz. Erol, a.g.e., s.43, 60

vurgulanmaktadır.<sup>370</sup> Bu ifadelerden hareketle, cemaatin pasif, fatalist ya da teslimiyetçi bir tavır içinde olamayacağı söylenebilir. Ayrıca grubun cihat anlayışını benimsemiş olması da bu tespiti desteklemektedir. Ancak cihadı “kılıçla savaşmak” anlamında kullanmadıklarını belirten cemaatin lideri Kacar, cihat anlayışlarını şöyle açıklamaktadır:

*“Cihat sözünü iyi anlamak lazım. Biz cihadı tebliğ, ‘İslam’ı anlatmak’ ve kendi nefsimizde yaşamak şeklinde anlıyoruz. Devletle savaşmak gibi bir düşüncemiz yoktur.”*<sup>371</sup>

## 5. İbadetlere Bağlılık Düzeyi

Talebelerinden Mustafa Özaltın, Süleyman Hilmi Tunahan’ın ibadetlere bağlılık düzeyini şöyle ifade etmektedir:

*“Rasûlullahın sünnetlerini normal ibadetlerde yerine getirdikleri gibi, nafile ibadetlere de çok dikkat ederlerdi... Her gece teheccüd namazına mutlaka kalkarlardı. Bunun haricinde Duhâ ve Evvâbin namazlarını da geçirmezlerdi... Anadolu’ya gönderdiği bir evladının gittiği yerde bir Kur’an kursu açtığını ve dinî hizmetlerin yürütüldüğünü duyar duymaz hemen kalkar şükür namazı kılarlardı.”*<sup>372</sup>

Yaptığımız ziyaret ve görüşmeler esnasında, tıpkı üstatları gibi, İslam dininin namaz, oruç gibi formel ibadetlerine son derece büyük bir titizlikle bağlı oldukları, hatta farz ibadetler dışında kişinin isteğine bırakılmış sünnet ve nafilelere de son derece riayet ettikleri anlaşılan Süleymanlıların, “nevâfili mütemmim” olarak gördükleri, yani nafile ibadetlerin diğer ibadetleri tamamlayacağı şeklinde bir anlayışa sahip oldukları gözlenmiştir. Ayrıca grubun anlayışında “ihlasla yapılan ibadetlerin belâlara mâni olacağı ve sahibini koruyacağı” şeklinde bir inanç vardır ve bu, herkese tavsiye edilen “ölümsüz öğütler” arasında yer almaktadır.<sup>373</sup>

Pek çok kişi tarafından teferruat gibi görülen bu hususu, “Süleymancılar”ın “unutulmaya yüz tutmuş sünnetleri ihya çabası” olarak değerlendirdikleri gözlenmiştir. Ancak ilk bakışta bu genel ilkeye ters gibi görünen, fakat üzerinde düşünüldüğünde son derece ince bir mantığı, hatta fikhî dayanakları da olan bir uygulama dikkati çekmektedir. Süleyman Hilmi Tunahan, bunu şu şekilde formüle etmiştir: “*ehemmi mühimme tercih ederiz*”.<sup>374</sup> İkinci ve yatsı namazlarının ilk sünnetlerini sünnet-i gayri müekkelede olduğu için mühim, ancak ders yapmayı ehemmi kabul eden Tunahan, ders yapmayı (ehemmi), gayri müekkele sünnetlere (mühimme) tercih etmektedir. Zira ona göre, ilim öğrenmek ve

<sup>370</sup> Mektuplar, s.124

<sup>371</sup> Kacar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, Tercüman, 07.12.1989

<sup>372</sup> Mustafa Özaltın, “Büyük Müceddid İçin Ne Dediler?”, Ufuk, Sayı 428, 19.10.1977, s.7

<sup>373</sup> Ölümsüz Öğütler, Ankara, Ankara Fazilet Neşriyat, t.y., s.4

<sup>374</sup> Erol, a.g.e., s.67

öğretmek farz-ı ayndır. Oysa üyelerin sünnet ve nafile namazlara büyük önem verdiğini belirtmiştik. 05.12.1998 tarihinde yapılan bir mülakatta bu konu gündeme getirildiği zaman Tunahan'ı görmüş, ancak talebesi olamamış bir üye şunları söylemiştir:

*“Biz sünneti tam olarak yaşamak istiyoruz. Bildiğiniz gibi namazın sünnetleri ikiye ayrılır: Sünnet-i müekkeke, sünnet-i gayri müekkeke. Bu konuda toplumumuzda, Peygamberimiz sünnet-i müekkekeyi hiç terk etmemiş, gayri müekkekeyi ise arada sırada terk etmiş şeklinde yanlış bir kabul var. Oysa bazı fıkıh kitaplarında da geçtiği gibi<sup>375</sup> Peygamberimiz müekkeke sünneti de arada sırada terk etmiştir. Gayri müekkekeyi ise, bazen yapmış, çoğu zaman terk etmiştir. Biz de Hz. Peygamberin yaptığı gibi yapıyoruz ve böyle yapmakla sünnete daha uygun yaşamış oluyoruz.”*

İbadetler konusunda, amelî konularda Hanefî ekolünü benimseyen ve yapılan gözlemlerde vakit namazlarını vaktinde ve cemaatle kılmaya özen gösterdikleri anlaşılan “Süleymancılar” “namazla istimdadin sünnet” olduğuna inanmaktadırlar. Ayrıca namazın önemi vurgulanırken de şu ifadeler kullanılmaktadır: “İnsanın en şerefli yeri alndır. Bunu yere koyarak nefsinı tahkir ve tezlil etmiş (aşağılamış) olur.”<sup>376</sup>

Namaz konusunda değinilmesi gereken bir husus da, grup üyelerinin her imamın arkasında namaz kılmadıkları şeklinde yapılan eleştiridir. Oldukça yaygın olan bu eleştiri, eski Diyanet İşleri Başkanı Dr. Tayyar Altıkulaç tarafından da ifade edilmiştir.<sup>377</sup> Grubun lideri Kemal Kacar ise, bu yaygın eleştiriye cevaplarken, “biz hakiki müslüman olan ve kıldığımız zaman namazımızın makbul olacağı bir imamın arkasında namaza dururuz” dedikten sonra imamlarda başta “iyi müslüman olma” gibi belli şartların aranması gerektiğini, bu şartlar arasında “Süleymancı olma” gibi bir şartın bulunmadığını söylemiştir.<sup>378</sup> Bu sözlerden anlaşıldığına göre, Kacar, söz konusu eleştiriye tamamen reddetmemiş, sadece yaptıkları davranışın gerekçelerini açıklayarak bir anlamda savunma yapmıştır.

Grubun tarihî sürecine bakıldığında bu durumun, Süleyman Hilmi Tunahan döneminde söz konusu olmadığı, sonradan ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira bir talebesinin ifadesine göre, “her camide ve her imamın arkasında namaz kılan” Tunahan, bir gün Şerh-i Akaid dersi okuturken talebelerine “cemaati terk etmemek için, imam fâsık ve fâcir de olsa arkasında namaz kılın. Zira imam mihraba geçtiğinde kötü sıfatları başının üzerine alınır, o haliyle cemaate imam olur, selam verince de yine üzerine geçirilir” şeklinde

<sup>375</sup> Bu kişi, referans olarak şu kitapları zikretmiştir: Şurunbilâfî ve Ebu’z-Zeyd eş-Şibli, Şerh-i Nur’ul-İzah çv. A.Aydın, İstanbul, Çelik Y., t.y., s.4; Ömer Nasuhî Bilmen, Büyük İslam İlmihali, İstanbul, Bilm Y., 1986, s.42-3

<sup>376</sup> Sunguroğlu, a.g.e., s.9, 100. Vaktinde kılınan namazda, cemal-i ilahî, rıza-i ilahî ve mağfiret-i ilahî ifade edilmektedir. Bkz. Erol, a.g.e., s.150

<sup>377</sup> Bkz. Tayyar Altıkulaç, “Müslümanlar Arasında Tefrika Yarattılar”, Tercüman, 11 Aralık 1989

<sup>378</sup> Bkz. Kemal Kacar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, Tercüman, 08 Aralık 1989

tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>379</sup> Ancak onun bu tavsiyeleri talebeleri tarafından uzun bir süre unutulmuş olsa da, son zamanlarda tekrar hatırlanır olmuştur. Zira yapılan gözlemlerde cemaat mensubu kişiler arasında özellikle çalışan kesimin en yakın camiye giderek cemaatle ya da kendi başına namaz kıldıkları, akşamları ya da hafta sonları fırsat buldukça yurtlara gittikleri ve böylece hem arkadaş, eş dost ziyareti yaparak sohbet ettikleri hem de vakit geldiğinde namazlarını cemaatle kıldıkları, ama Perşembe akşamları ve Cuma namazlarında mutlaka bir araya gelmeye özen gösterdikleri ve böylece cemaat ruhunu, biz şuurunu zinde tuttukları anlaşılmıştır.

Namazların dışında oruç ibadetine de büyük önem verildiği, bu çerçevede Ramazan orucuna gösterilen titizliğin, aynı şekilde, belli ay ve günlerde tutulan nafil oruçlara da gösterildiği bilinmektedir. Çünkü Tunahan, talebelerine özellikle her ayın onüç, ondört ve onbeşinci günleri oruçlu olmayı sık sık tavsiye etmiş ve “Recep ayında üç gün oruç tutana hastalık isabet etmez” demiştir.<sup>380</sup> Ayrıca Kuran’da zikredilen “ve leyâlin aşr” (Fecr, 2) ifadesine dayanarak “eyyam-ı aşere” tabir edilen Ramazan’ın son, Muharrem ile Zilhicce’nin ilk on gününe de büyük önem verilmekte ve bu günleri oruçlu geçiren kimsenin ecelinin kendi eline verileceğine inanılmaktadır. Bu çerçevede Süleyman Hilmi Tunahan’ın, ömrünün son senesinde söylediği belirtilen “bu sene eyyam-ı aşereyi utamadık” sözü, talebeleri tarafından onun ölümüne işaret olarak değerlendirilmiştir.<sup>381</sup> Aslında bu anlayışın, yeni bir yorum olmayıp, her aydan üç gün oruç tutanın on misli sevap kazanacağına binaen o ayı tamamen oruçlu geçirmiş olacağı ya da ömrünün uzun olacağına dair hadislere dayandığı söylenebilir.<sup>382</sup>

Cemaatin önceleri hac ibadetine pek sıcak bakmadığı, bunu da fikhî açıdan hac ibadetine harcanacak paranın toplumsal alandaki hayır işlerinde kullanılmasının daha uygun olacağına dair görüşlerle izah ettikleri bilinmekte iken daha sonra, özellikle 1983 sonrası dönemde, cemaat mensubu kişilerin, A tipi seyahat acenteleri kurmak suretiyle hac ve umre organizasyonları düzenledikleri ifade edilmektedir. Bu durumu iki yönden değerlendirmek mümkündür. İlki, ülkemizde özellikle 1980 sonrası dönemde hac ibadetinin, olgusal olarak, bir statü göstergesi haline gelmiş olması “Süleymancılar”ı da etkilemiş olmasıdır ki, bunu gözlemlerle desteklemiş bulunuyoruz. İkincisi ise, bu organizasyonun ekonomik açıdan olduğu kadar yeni üye kazanımı yönünde de değerlendirilebileceği düşünülebilir. Öte yandan hacca daha ziyade erkek üyelerin gittiği gözlenmektedir ki, bu da, cemaatin “erkek birliği” olarak nitelenmesini doğrular mahiyettedir.

<sup>379</sup> Bkz. Başar, a.g.n., s.5.

<sup>380</sup> Cevdet Tüze, *Ufuk*, Sayı 510, 29 Haziran 1977, s.15

<sup>381</sup> Bkz. Erol, a.g.e., 45-6

<sup>382</sup> Bkz. Buhârî, Edep 83; Müslim, Sıyam 182

## 6. Ahlâkî Tutumları

“Süleymancılar”ın, sergilemiş olduğu davranış ve tutumlarında ahlakî değerlere önem verdikleri gözlenmektedir. Zira grubun, üyelerini, talebelerine dinî bilgiler verirken sadece öğretim yapmayıp, onların ahlâkî gelişimlerini de ihmal etmediği anlaşılan Süleyman Hilmi Tunahan’ın ilkeleri doğrultusunda sosyalleştirdiği bilinmektedir. Öte yandan grubun yayın organlarının ahlâkî esasların yer aldığı küçük kitapçıklar yayınlayıp, cüz’i bir ücretle, çoğu kez de ücretsiz dağıttığı gözlenmiştir. Hatta İstanbul’da Fazilet ve Osmanlı Kitabevlerini, Ankara’da Ali Erol’u ziyaretinde araştırmacıya da bu tür yayınlardan verilmiştir. Gerek bu yayınlarda ve gerekse yapılan vaaz ve sohbetlerde doğruluk ve dürüstlük kavramlarının çok işlendiği görülmektedir. Bu hususta Süleyman Hilmi Tunahan’a ait şu sözler son derece ilginçtir:

*“Evlatlarım! Ağzınızdan çıkan sözlere dikkat edin. Sözlerinize sahip olun. Kalemini kaybeden bir adama bulan kimse gelir de, ‘kalemin bu mu?’ diye sorarsa o adam hiç tereddüt etmeden ‘evet, bu!’ diye malına sahip çıkar. Binaenaleyh sizler de söylediğiniz sözler hakkında biri karşınıza çıkıp da ‘bunu sen mi söyledin?’ dediği zaman gayet rahat bir şekilde ‘evet, ben söyledim’ diyebilmelisiniz.”<sup>383</sup>*

Yapılan gözlemlerde grup üyelerinin, arkadaşlık yaptıkları kişilere karşı mümkün olduğunca açık ve samimi davrandıkları, boş konuşmalardan kaçındıkları, doğru söz söyleme ve sözünde durma konusunda da son derece titiz oldukları, ancak bir cemaat mensubu olduklarını gizledikleri gözlenmiştir. Nitekim bir sohbet esnasında bir arkadaş. “Süleymancı” grupla ilgili ağır bir eleştiri yaparken, grup mensubu olduğunu bildiğimiz bir arkadaşın tepkisini ölçmek için belli etmeden kendisine bakıldığında son derece soğukkanlı bir şekilde konuşmaları dinlediği, savunma yapma gereği duymadığı, hatta en ufak bir tepki dahi vermediği gözlenmiştir. Bu özellikleri nedeniyle çoğu kimse onlarla çok iyi arkadaş olduğu halde grup bağlarını fark edememektedir.

Öte yandan sosyal çevrelerinde nazik ve yardımsever davranışlar sergileyen üyelerin, arkadaşlık kurarken seçici davrandıkları ve bu çerçevede daima bilgili ve iyi ahlaklı insanlarla sohbet ettikleri; ahlâken düşük insanların yanına uğramadıkları gibi, kötü alışkanlıklardan da adeta kaçtıkları görülür. Bu çerçevede içki, zaten açıkça haram olduğu için kullanılmazken, toplumumuzda “kahve kültürü” olarak tabir edilen kağıt, tavla, satranç, bilardo oynamak adeta haram sayılır ve uzak durulur. Özellikle belirtilmesi gereken bir tutum da, grup üyelerinin “sigara içmeme”sidir. Hatta denilebilir ki, sigara içen bir “Süleymancı” bulmak neredeyse imkansızdır. Bu tutumun dinî yönden meşrulaştırılarak

<sup>383</sup> Sunguroğlu, a.g.e., s.97-8

rasyonalize edildiği görülmektedir. Zira malın israf edilmesine ve pek çok hastalığın ortaya çıkmasına yol açtığı için maddî yönden zararlı görülen sigaranın, manevî ilerlemeye engel olacağı, kokusunun da rahmete vesile olacak ruhları (ervah-ı tayyibe) rahatsız edeceği için manevî yönden de zararlı olduğuna inanılmaktadır. Hatta “haram” kabul edilen sigarayla içen kişinin her defasında Allah’a muhalefet ettiği, ona karşı geldiği belirtilmektedir.<sup>384</sup>

Yaptığımız gözlemler sonunda grup üyelerinin, özellikle üst düzey sorumluların, bulundukları görev ve makamlara gelmelerinde tecrübe ve bilgi birikimlerinin yanı sıra ahlâkî tutum ve davranışlarının da etkili olduğu anlaşılmıştır. Çeşitli zamanlarda gruba bağlı yurtlara yaptığımız ziyaretlerde belletmenlerin ve özellikle yurt idaresinde resmen görevli olanların karşılama ve ağırlamadan, uğurlamaya kadar hemen her hareketlerinde nezaket ölçüleri içerisinde davranmaya çalıştıkları gözlenmiştir. Sözelimi, misafir oturmada kendileri oturmazlar; bir başka odaya geçilecekse önce misafiri buyur ederler, en sonra kendileri geçerler; birinin konuşmasını kesinlikle bölmezler; telefona bakmaları gerektiğinde özür dileyip, izin isterler. Sergiledikleri bu tutumun üstatlarından miras kaldığını söylemek mümkündür. Zira Tunahan, “dünyadaki çok küçük bir nezaketin ahirette büyük ağırlığı olacaktır” diyerek nezaketten ayrılmamalarını istediği öğrencilerine, “mahcup etmek haramdır... Emir vermeye alışmayın. Ben validenizden su dahi istemem. Emir vermekle sözün ruhu ölür” şeklinde tavsiyelerde bulunmuşlardır.<sup>385</sup>

Grubun ahlâkî tutum ve davranışlarını yansıtabilecek en somut ve en önemli saha hukuk alanıdır. Özellikle memur olan üyeler arasında yaptığımız gözlemlere dayanarak “Süleymancılar”ın kendi halinde sessiz ve sakin bir hayat yaşadıkları ve bu tüzden suç işleme temayülüne pek rastlanmadığı söylenebilir. Sözelimi kılık kıyafet, disiplin gibi konularda son derece hassas davrandıkları, idarî veya adlî kovuşturmayla veya savunmalarının alınmasına yol açacak davranışlardan sakındıkları ve görevlerinin gereğini yapmaya çalıştıkları gözlenmiştir. Nitekim öğretmenlik yaptığı dönemde araştırmacının ilginç bir tespiti olmuştur. Öğretmen arkadaşlarla zaman zaman, özellikle yeni yayınlanan kanun, yönetmelik ve tebliğlerle ilgili konuşmalarda bir kısım öğretmenler, özellikle diğer gruplara mensup olanlar, “bunları öğrenip ne yapacaksınız” dedikleri halde “Süleymancı” olarak bilinenlerden bu şekilde bir söz işitilmemiş, aksine konuya ilgiyle eğildikleri, mevzuatı yorumlayarak lehlerinde ve aleyhlerinde olabilecek durumları tespit etmek suretiyle haklarını ve takınacakları tavırları belirlemeye çalıştıkları gözlenmiştir.

<sup>384</sup> Bkz. Mektuplar, s.113

Ahlakî tutum ve davranış noktasında belirtilmesi gereken bir diğer husus da, grup üyelerinin tutumlu olmaları, dolayısıyla israftan kaçınmalarıdır. Nitekim bu konuda, ziyaret ettiğimiz yurtlarda yaptığımız gözlemlerde gerek öğrencilerin gerekse görevlilerin israf etmeme, tutumlu olma yönünde benzer davranışlar sergilediği görülmüştür. Bir örnek vermek gerekirse, yaptığımız bir yurt ziyaretinde tatsız bir olayın yaşandığını hissettik. Durumu fark ettiğimizi anlayan görevlinin yaptığı açıklamadan, biz gelmeden önce yurt görevlilerinden biri, “ekmek kırıntılarını çöpe döken” nöbetçi öğrenciye kızmış olduğunu öğrendik.<sup>386</sup>

## D. DÜNYA GÖRÜŞÜ

### 1. Dünyaya Bakış

Bir dinî grubun din anlayışının, grup üyelerinin dünyevî davranışlarına da yansıtacağı, hatta onların oluşumuna etki edebileceği ifade edilmişti. Bu noktada dünyaya karşı kabul veya ret yönünde takınılacak tutumlar önemli olmaktadır. Burada grubun, dünyaya bakış açısı ve ona karşı takındıkları tutum belirlenmeye çalışılacaktır.

Süleyman Hilmi Tunahan’a atfedilen *Risale-i Kibrit-i Ahmer*’de üç âlemden bahsedilir: Alem-i sağır (insan), âlem-i kebir (evren) ve âlem-i emir (meleklerin dahi ulaşmadığı ilahî ve sonsuz alem). Buna göre dünya, alem-i kebir kategorisinde yer almaktadır.<sup>387</sup> *Mektuplar* risalesinde ise, “dünyası tamam olanın ahireti haraptır, ahiret umûru iyi olanın da dünyası perişandır” denilmek suretiyle her ne kadar ahiretin, yani sonsuz hayatın kazanılması için bu dünya hayatının terk edilmesi gerektiği vurgulanıyorsa da, bunun, yani “*terk-i dünya*”nın iki türlü olduğu belirtilmekte ve dünyanın tamamen hem zâhiren hem de bâtinen terk edilmesi demek olan “*terk-i küllî*”yi, zorluğuna binaen bu zamanda yapabilecek kişilerin neredeyse yok gibi olduğu, dolayısıyla ahiret hayatını isteyen bir kişinin en azından “*terk-i hükmî*” yapmasının zarurî olduğu ifade edilmektedir. Buna göre kişi, dünyada bulunmasının vehâmetini ve terk-i dünya edememenin sıkıntısını devamlı surette ölene kadar içinde taşıyacak, yani “ruhen müteessir ve mustarip olacak, ancak dünyada yaşamasının zorunlu ve üstelik “ahiretin ancak burada tedârik ve istihsal olunacağını” da bilecektir. Bu yüzden “dünya hayatı son derece mühim ve naziktir.”<sup>388</sup> Kendileriyle yaptığımız görüşmelerde, burada söz konusu edilen terk-i dünyayı tamamen

<sup>385</sup> Erol, a.g.e., s.17, 52, 90-1

<sup>386</sup> Yurtlardaki yemekhanelerde kesilen ekmeklerden dökülen kırıntıların biriktirildiği ve daha sonra yemeklere karıştırıldığı şeklinde benzer bir tespit için bkz. Tercüman, 05 Aralık 1989

<sup>387</sup> *Risale-i Kibrit-i Ahmer*, s.9-11

<sup>388</sup> *Mektuplar*, s.71-3, 112

uzlete çekilerek zühdi bir hayat içerisine girme olarak anlamamak gerektiğini ifade eden cemaat mensupları, dünyanın cazibesine ya da nefsin istek ve arzularına kapılmamak için ondan belli ölçüde uzak durulması gerektiğini vurgulamışlardır.

Dünyevî, fakat hazcı olmayan bir yaklaşım olarak tanımlanabilecek bu tutumun izlerini cemaat ortamında yapılan çeşitli vaaz ve sohbetlerde de görmek mümkündür. Mesela 1997 Ramazanında bir Cuma namazı kılmak için erkenden gittiğimiz Adana'daki Şakirpaşa Talebe Yurdu'nun mescidinde yapılan vaazda da benzer ifadeler kullanılmıştır. Yaptığı vaazında, günümüzde gayri meşru yollarla içki, kumar, uyuşturucu gibi bütün zevkleri tadan sonra da bunalıma girenlerin sayısının arttığını, kendilerini ve ailesini perişan eden ve böylece dünyasını kaybeden bu kişilerin ahiretlerini de kaybedeceğini söyleyen genç vaiz daha sonra şunları söylemiştir: *“Dünyada rezil olan ahirette de zelil olur. Çünkü Efendimiz (s.a.v.) ‘dünya ahiretin tarlasıdır’ buyurmuştur. Yani ibadet ve hayır hasenatla dünyasını imar edenlerin ahiretleri de mamur olacaktır. Dünyanın kıymetini bilelim. Özellikle şu içinde bulunduğumuz saatler çok kıymetlidir.”*

Öte yandan yayınlanan kitapçıklarda da bazı Kuran ayetlerine atıf yapılarak dünya hayatına aldanılmaması, sürekli uyanık ve dikkatli olunması tavsiye edilmektedir.<sup>389</sup> Mesela Ankara Fazilet Yayıncılık tarafından yayınlanan ve bize de, kendisiyle 1997 yılında evinde yaptığımız görüşmede, Tunahan'ın ilk talebelerinden Ali Erol tarafından hediye edilen *Felaha Delil* (Mühim Din Bilgileri) adlı kitapçığın kapağında şöyle bir ifade yer almaktadır: *“Dünyaya kiracı gibi yerleş, ev sahibi gibi yerleşirsen bırakıp gitmek zor olur.”* Yani dünyaya bir ev sahibi gibi sahip çıkılıp benimsenmeyecek, fakat tamamen de sırt çevrilmeyecek, bir kiracı gibi onun intifa hakkından, yani güzelliklerinden ve nimetlerinden yararlanılacaktır.

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, grubun bir realite olarak kabul ettiği dünyaya bakışı genel olarak olumlu ve kabul yönünde tezahür etmekle birlikte bu tavır, dünyaya aşırı düşkünlük gösterme ve onu tamamen benimseme yönünde olmayıp, daha ziyade kontrollü ve mesafeli bir yaklaşım şeklinde kendini göstermektedir. Hatta denilebilir ki, grubun toplumsal alanda belli işlevler üstlenmesinde rol oynayan en önemli nokta, dünyadan tamamen yüz çevirme yerine ondan vazgeçmeden ahirete yönelme şeklinde geliştirilen tutumdur. Nitekim bağlı bulundukları Nakşibendi tarikatının bir ilkesi olan şu söz, grubun bu konudaki tavrını adeta formüle etmektedir: *“Halk içinde Hak'la beraber”*. Dolayısıyla “Süleymancı” cemaati, her ne kadar dinî grupları, dünyayı kabul edenler, reddedenler ve dünya ile uyum sağlayanlar şeklinde üçe ayıran Roy Wallis'in tasnifine göre,<sup>390</sup> “dünya ile

<sup>389</sup> Bkz. *Ölümsüz Öğütler*, s.3-8

<sup>390</sup> Bu tasnif hakkında geniş bilgi için bkz. Haralambos, Holborn, a.g.e., s.468-78

uyum sağlayan” dinî gruplar kategorisine dahil etmek mümkün ise de, tarihî gelişim çizgisine yakından bakıldığında son yıllarda “dünyayı kabul etme” (sekülerleşme) yönünde bir evrilme yaşandığı, bir diğer ifadeyle, dünya görüşünde bir değişimin yaşandığı gözlemlendiği söylenebilir.

## 2. Diğer Dinî Kurum, Hareket ve Cemaatlere Bakışı

Sosyolojik olarak bilinmektedir ki, ister dinî, ister toplumsal olsun her grup bir yandan içinde yer aldığı toplumla, öte yandan kendi aralarında etkileşimde bulunur. Bu etkileşim, “karşılıklı işbirliği” şeklinde olabildiği gibi “rekabet” şeklinde de olabilir, hatta ikisini de içerebilir.<sup>391</sup> Ancak diyalog ve uzlaşma çabalarının arttığı günümüzde, dayanışma esasına dayalı dinî grupların uyum ve işbirliğine giderek aralarındaki çatışmaları ikinci plana indirme eğilimi gösterdiklerine şahit olunmaktadır. Biraz da dış faktörlerin etkisiyle zorunlu olarak gerçekleştiği anlaşılan bu yakınlaşma eğilimlerine rağmen, her biri “dinin doğru modeli”ni temsil ettiği iddiasında bulunan dinî gruplar arasındaki ihtilafların ve rekabetin tamamen bitmediği, ve günümüzde bu anlaşmazlıkların, sadece yeni taraftar, üye kazanmak için yapılan rekabetle sınırlı olmayıp, aslında toplumsal planda etki alanlarını genişletecek bir mücadele şeklinde gerçekleştiği görülmektedir.<sup>392</sup>

Türkiye’de dinî gruplarla ilgili yapılan araştırmaların çoğunda konunun bu boyutuna, yani dinî grupların veya kurumların birbirlerine karşı olan tutumlarına gereği gibi yer verilmediği görülmektedir.<sup>393</sup> Oysa bir dinî grubun diğerlerine bakışının belirlenerek ortaya konmasının o grubun özel tabiatını tanıma kolaylığı vereceği gibi, sahip olduğu dinî söylemin hangi toplumsal ve kültürel düzeylerden geçerek oluştuğunun anlaşılmasına da önemli katkılar sağlayacağı açıktır. Bu çerçevede biz de, “Süleymancı” grubun diğer dinî kurum, hareket ve cemaatlere bakışını tespitiye yönelik çalışmalar yapmış bulunuyoruz.

Bu noktada partiküleristik bir din anlayışı benimsedikleri ve dolayısıyla “tekfir” müessesesini sık sık çalıştırdıkları, yani kendilerinden başkasını müslüman kabul etmedikleri şeklindeki iddiaları doğal olarak reddeden “Süleymancılar”,<sup>394</sup> kendileriyle yapılan görüşmelerde, bu iddiaların özellikle inanç temelindeki ayrılıklardan dolayı karşı oldukları bazı gruplar için geçerli olduğunu, bunların dışında her gruba eşit mesafede yaklaştıklarını ifade etmişlerdir. Nitekim öğretmen bir üye ile evinde yaptığımız görüşmede, kendilerinin diğer gruplara bakışını şu şekilde açıklamıştır:

<sup>391</sup> Bkz. Tolan, a.g.e., s.425

<sup>392</sup> Bkz. Kehrler, a.g.e., s.111

<sup>393</sup> Bu konuya değinen az sayıda araştırılardan bir kaç şunlardır: Tayfun Atay, *Batı’da Bir Nakşî Cemaati*, İstanbul, İletişim, 1996; Fulya Atacan, *Cerrahiler*, İstanbul, Hil, 1990; Gülay Cezayirli, *Ankara’da Bir Mevlevî Topluluğu*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, 1996

<sup>394</sup> Ak, Zarûri Bir Açıklama, s.33

*“Biz, diğer cemaatleri değerlendirirken kendimizi hiç bir zaman takdir makamı olarak görmüyoruz. Takdir Allah’ın. O nedenle hiçbir cemaate karşı değiliz. Çünkü biz siyaset üstüyüz, yani ister dinî olsun ister siyasi her cemaate aynı yakınlık ve uzaklık içerisindeyiz. Herkesin yolu ayrıdır.”*

Aynı şekilde grubun lideri Kemal Kacar da, 04.04.1996 tarihinde bir talebe yurdunda yaptığı konuşmada, *“biz kimseyi kendimize rakip görmüyoruz. Biz kimseye rakip değiliz. Bizim işimiz, aşımız ayrı”* demiştir. Ancak biraz sonra da değinileceği gibi, bu noktaya gelinceye kadar geçen zaman zarfında “Süleymancılar”ın çeşitli kurum ve hareketlerle çatışma hali yaşadığı da bilinmektedir. Bunlardan en çok bilineni İmam Hatip çevresi ile yaşanan gerilimlerdir.

#### **a. Formal Dinî Kurumlara Bakış**

##### **aa. İmam Hatip Liseleri, Yüksek İslam Enstitüsü, İlâhiyat Fakültesi**

1913 yılında “mesleğine vâkıf imam hatipler yetiştirmek” amacıyla “Medresetü’l-Eimme ve’l-Hutabâ” ismiyle açılan, 1924’e kadar “Medresetü’l-İrşad” adı altında faaliyet gösteren İmam Hatip Okullarının,<sup>395</sup> 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun âmir hükümleri gereği sayıları artmış ve 29’a ulaşılmıştır. Bunlara bir de İstanbul’da Darü’l-Fünûn’a bağlı olarak açılan İlâhiyat Fakültesi eklenmiştir. Ancak sayıları zamanla azalan bu okullar, öğrenci yokluğu sebep gösterilerek 1932 ve 1933 yıllarında tamamen kapatılmıştır. Fakat ortaya çıkan boşluğun olumsuz sonuçlarının topluma yansımalarının fark edilmesiyle, muhalifler ikna edilerek, din eğitimi alanında yeni bir düzenlemeye gidilmiş ve 1948 yılında on ilde onar aylık imam hatip kursları, 1949 yılında Ankara Üniversitesi’ne bağlı İlâhiyat Fakültesi, 1951’de İmam Hatip Okulları açılmıştır. 1959-79 arası dönemde ise bunlara İslamî İlimler Fakültesi ile Yüksek İslam Enstitüleri eklenmiştir.<sup>396</sup>

Türk Eğitim Sistemi içerisinde İslamî ilimlerin modern ilim zihniyeti ile okutulması ihtiyacından doğan bu okulların devlet tarafından yeniden açılmasıyla birlikte XVII., XVIII. ve XIX. asırlarda devam eden ilim ve din, mektep ve medrese mücadelesi ya da “alaylı-mektepli” olarak nitelenen eski bir problem yeniden nüksetmiş görünmektedir.<sup>397</sup> Her ne kadar uzunca bir süre karşılanamayan söz konusu ihtiyaca bir cevap olarak açılmış olsa da, bu okulların açılmasından önce din eğitimi sahasında, özellikle Kuran kursları çatısı altında faaliyet gösteren çevrelerin ağırlığını oluşturduğu geniş bir kesim, bu okulları devletin dini

<sup>395</sup> Ergin, a.g.e., s.162-4

<sup>396</sup> Geniş bilgi için bkz. İsmet Parmaksızoglu, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Ankara, 1966; İlâhiyat Fakültesi’nin açılışıyla ilgili olarak T.B.M.M.’nde yapılan tartışmalar hakkında bkz. Münir Koştas, “Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi”, A.Ü.İ.F.D., C.XXXI, 1989, s.8-9

<sup>397</sup> Alaylı-mektepli tartışmaları için bkz. Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, s.221-7

kontrol altında tutabilmek, hatta “yeni bir din icat etmek” için açtığı kurumlar olarak gördüğü için önceden pek sıcak bakmamış, hatta bu okulların müfredat programının yetersiz, öğretici kadrosunun ise ehliyetsiz ve gayri mütecanis olduğu, yani bu okulların olgun din adamı yetiştiremeyeceği, çünkü programının ve hocalarının eksik ve yetersiz olduğu, bazı öğretim üyelerinin İslam diniyle bağdaşmayan inanç ve hareketler sergilediği şeklinde eleştiriler yapılmıştır. Bu anlayışın, söz konusu kurumların yakınında veya içinde olanların bazı gerçekleri samimi olarak ifade etmiş olmalarından da destek aldığı söylenebilir.<sup>398</sup>

Aslında sorunun özü, Türk toplumunda modernleşme sürecinde din bilginlerinin ve din görevlilerinin nasıl eğitileceği konusu olarak da ifade edilebilir. Zira medreselerin müfredatına matematik, fizik, kimya, biyoloji, akılcı felsefe, sosyoloji, psikoloji ve eğitim gibi modern bilimlerin konması ve medreselerin modern islâmî eğitim enstitülerine dönüşmesi 1908 yılından itibaren tartışılmasına rağmen o zamanlar bu mümkün olmamış, Cumhuriyet döneminde 1924’te açılan İlahiyat Fakültesi programında bu dersler yoğun bir şekilde yer almıştı.<sup>399</sup> Çünkü o dönemde özellikle toplumsal olayların kanunlarını keşfedip, onlar sayesinde “yeni bir toplum yaratma” yoluna gidilerek “toplum mühendisliği” yapılmaya çalışıldığı için başta toplumsal olanlar olmak üzere yaşanan her sıkıntının aşılmasında katkı sağlayacağı düşüncesiyle Sosyoloji ilmine büyük önem verildiği bilinmektedir.<sup>400</sup> Bu nedenle “laik cumhuriyetin resmî bilimi” olarak da nitelenen Sosyoloji, “Cumhuriyetin ilk yıllarında bilimsel bilginin dinsel bilginin yerini alması sürecinin, dolayısıyla modernleşme sürecinin kaçınılmaz bir aşaması olarak görülmüştür.”<sup>401</sup> Nitekim 1924 yılında Darülfünûn’a bağlı olarak açılan İlahiyat Fakültesi’nin ilk kuruluşunda da bu pozitivist sosyoloji anlayışının izlerini, bir diğer ifadeyle “sosyolojinin teolojinin yerini alması”nı gözlemleyebiliyoruz. Mesela bu Fakülte’nin kuruluşunda etkili olan isimlerden İsmail Hakkı Baltacıoğlu, 1918’de yazdığı *Din ve Hayat* adlı kitapta, değişen çağa ve topluma ayak uydurulması için “içtimaî bir mesele” olarak ele aldığı dinin “ilmî usûlle tetkik ve tefsir edilmesi” gerektiğini, bunu da, ancak içtimaî konuları incelemeye yetkili

<sup>398</sup> Bu tür tespitler, gerek Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu’nun 1959 yılında yapılan kongresinde ve gerekse Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 23-25 Nisan 1981 tarihleri arasında Türkiye’de ilk defa düzenlenen I. Din Eğitimi Semineri’nde ifade edilmiştir. Bkz. H. Raif Cilasun, “İlahiyat Federasyonunun Çalışmaları Etrafında Düşündüklerim”, *Hilal*, C.I, S.10, Ekim 1959, s.23-4; I. Din Eğitimi Semineri, Ankara, İlahiyat Vakfı Y., 1982

<sup>399</sup> Geniş bilgi için bkz. Bahattin Akşit, “Türkiye’de İslamî Eğitim”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, s.108-119. Yazara göre, 1908’lerden itibaren bu tartışmaların yapılmasına rağmen kısmî iyileştirmeler dışında ne Osmanlı ne de Cumhuriyet döneminde “gerçek anlamda bir sentez”in yapılabildiğini söylemek zordur.

<sup>400</sup> Bkz. İsmail Coşkun, “Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair”, *75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji*, İstanbul, 1991, s.13-23

<sup>401</sup> Nuray Mert, “Laik Cumhuriyetin Resmî Bilimi: Sosyoloji”, *Dergah*, C.III, S.35, Ocak 1993, s.17-8; Krş. Nuray Mert, “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, İstanbul, Metis, 1998, s.202

bilim olan sosyoloji ile yapmanın mümkün olduğunu ileri sürerek din derslerinin de sosyoloji eşliğinde verilmesini önermiş<sup>402</sup> ve bu düşüncesini uygulama imkanı bulmuştur.<sup>403</sup>

Kuşkusuz böylesine yeni ve farklı bir anlayışla dini öğretmek amacına yönelik olarak kurulacak İlahiyat Fakültesi ile Millî Eğitim Bakanlığına bağlı İmam Hatip okulları tasarısını anlamanın ve bu okulların varlığını ve meşruiyetini kabullenmenin, “modernleşme yolunda ilerleyen bir toplumda verilen seküler eğitimin dinsel kimliği soysuzlaştıracağı” düşüncesiyle<sup>404</sup> hareket eden geleneksel bir din anlayışına sahip çevreler için kolay olmadığı açıktır. Süleyman Hilmi Tunahan ve onun talebeleri için de bu zorluğun geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim bu gerçeği, “Süleymancılar”ın “ağabey”i Kemal Kacar şöyle ifade etmiştir:

*“Biz o zamanlar imam hatip mektepleri yoluyla uygun bir dinî tedrisat yapılabileceğine kâni değildik. Millî Eğitim’in müdahalesi vardı ve ‘bunlar hakiki bir müslüman yetişmesine müsaade etmezler’ diye düşünüyorduk.”*<sup>405</sup>

Öte yandan 17.09.1997 tarihinde yaptığımız görüşmede, kendisi de İlahiyat Fakültesi mezunu olan ve aynı zamanda doktora yapan bir üye, aslında bu anlayışın Süleyman Hilmi Tunahan’a dayandığını belirtmiştir. Tunahan’ın bu konudaki tavrını, talebelerinden Halit Başar’ın hatıratında açık bir şekilde görmek mümkündür. 1950’li yıllarda İstanbul İmam Hatip Okulu’nun bina ve talebe hizmetleriyle ilgilenen ve aralarında Tunahan’ı seven ve sayan Nazif Çelebi, Mustafa Doğanbey gibi isimlerin de bulunduğu İlim Yayma Cemiyeti İdare Heyetinin sık sık kendisini ziyarete gelerek İmam Hatip Okulları mevzuunda görüşmelerinde kendisinden talebe vermesini istemelerine, hatta “sizler de buyurun İmam-Hatip Okullarında ders verin” demelerine rağmen Tunahan, onlara şu cevapta bulunmuştur:

*“Size defalarca anlattım Maarif sisteminde bugünkü okutucu kadro ve programla ilim ve amel cihetinden istenilen imam hatip, vaiz ve müftünün yetiştirileceğine inanmıyorum. Kendi prensip ve seleften gelen klasik medrese usûlü ile dinî ilim ve kitapların okutulmasına gayret ederek bize kadar gelen ve emanet edilen bu ilmin, gelecek nesillere intikaline, öylece menbaından dinî hizmetin müslüman halkımıza intikaline çalışacağım. Onun için talebe veremiyorum. Sizler orada hizmet edin. Bırakın ben de kendi talebelerimle hizmet edeyim.”*<sup>406</sup>

<sup>402</sup> Bkz. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Din ve Hayat*, yeni harflere çeviren ve kısmen sadeleştirerek notlar ekleyen Abdullah Özbek, Konya, Esra Y., 1996, s.36-7

<sup>403</sup> Ancak Baltacıoğlu, 3 Mayıs 1949’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin açılışı esnasında T.B.M.M.’nde yapmış olduğu konuşmasında, bu fakültenin ikinci olduğunu, İstanbul’da açılan ilkinde kendisinin de mesuliyeti olduğunu ve orayı bir nevi sosyoloji fakültesi yaptıklarını ifade ettikten sonra “*fakat burada İslamî ilimler esas, sosyolojik bilgiler yardımcı olacaktır*” demiştir. Bkz. Koştas, a.g.m., s.9

<sup>404</sup> Bu düşünce için bkz. Gilles Kepel, *Allah’ın Batısında*, çev. I.Ergüden, İstanbul, Metis, 1995, s.13

<sup>405</sup> Kacar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, *Tercüman*, 08 Aralık 1989, s.2

<sup>406</sup> Başar, a.g.n., s.9

Ancak Başar, bu ifadelerin ardından, Tunahan'ın İmam Hatip Okullarında ve hizmetinde olanlarla iyi münasebetlerini devam ettirdiğini, ziyaret ve dostluklara devam ederek dinî hizmette bazı hususlarda müşterek çalışmalarda bulunduğunu belirtmektedir.

Anlaşılan Süleyman Hilmi Tunahan, din eğitimi alanında yapılan düzenlemeye güvensizlik duymakta ve alternatif bir arayışa yönelmektedir. Zira o, ilke olarak, İmam Hatip Okulları gibi din eğitimi veren kurumların Millî Eğitim Bakanlığı'na değil, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olması gerektiğini düşünüyordu. Bu düşüncesinde yalnız olmadığı anlaşılan Tunahan'ın, laik devletin seküler eğitim veren okullarında din eğitimi vermesinin doğru olamayacağı yolunda fikir beyan edenlerden de cesaret aldığı söylenebilir.<sup>407</sup> Aslında o, bu itirazını, 3 Mart 1924 tarihinden sonra medreselerin kapatılıp kadrosunun Millî Eğitim'e aktarıldığında Nisan 1924'te yeni görevinden ayrılmasıyla fiilen yapmıştı denilebilir. 1950'li yıllere gelindiğinde ise, mevcut yapılanmada herhangi bir değişiklik görmediği için Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak açılan İmam Hatip okullarına ilke bazında karşı çıkmaya devam etmiştir. Bununla birlikte bir yandan talebelerine İmam Hatip Okulları aleyhine konuşmalarını tavsiye ederken, bir yandan da bu okullara gidenlerin kendi kurslarından geçmeleri gerektiğini söylemesine<sup>408</sup> bakılırsa kendisine meşruiyet kazandıracak kanallar bulma arayışı içinde olduğu ve bu noktada ince bir politika izlediği söylenebilir. Ancak kendisinin vefatından sonra Kur'an kursları çevresinde toplanan talebeleri ile İmam Hatip Okulları ve Yüksek İslam Enstitüleri zümresi arasında din görevlisi yetiştirme noktasında ortaya çıkan görüş ayrılığı, ilke ve müfredat programı temelinden kişi ve grup temeline indirgenerek bir rekabet ve mücadele ortamına sokulmuş olmasıyla istenmeyen bazı olayların yaşanmasına sebebiyet verildiği görülmektedir. Yaşanan çatışma ortamında iki kesim de, karşılıklı ithamlarla birbirine yüklenmiş; İmam Hatip çevresinin Batınlık, masonlarla işbirliği, rabıta ve şeyhe tapmak suretiyle küfre düşme, kendilerinden başkasını müslüman olarak görmeme gibi ithamlarına karşılık Süleymanlılar da karşı tarafı din ve ahlak zaafı içinde olmakla itham ederek onları dinî ilim ve ahlak bütünlüğü bakımından yeterli görmediklerini belirtmişlerdir.<sup>409</sup>

Aynı amaca yönelik faaliyet gösteren iki kesim arasında yaşanan mücadele ve çatışmanın, İmam Hatip okullarının 1958'de mezun vermeye başlamasıyla şiddetlendiği ve 1965 yılında da zirveye ulaştığı görülmektedir. Çünkü 22.06.1965 tarihinde yayınlanan 633

<sup>407</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı yapan A. Hamdi Akseki'nin "*Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler*" adıyla 18.12.1951 tarihinde kaleme aldığı raporda da benzer bir görüş savunulmaktadır. Bkz. *Sebilürreşad, Cilt IV-V*, Sayı 100-105, Nisan-Haziran 1951. Laik devletin din eğitimi vermesini doğru bulmayanlardan biri de, Ali Fuad Başgil'dir. Bkz. *Din ve Laiklik*, 6.b., İstanbul, Yağmız Y., 1991, s.210-1.

<sup>408</sup> Özdamar, a.g.e., s.133. Aslında bu teklif, daha sonra birleşme arayışları doğrultusunda Altıkulaç tarafından Kacar'a önerilmiş, ancak kabul görmemiştir. Bkz. *Tercüman*, 08.12.1989

<sup>409</sup> İki taraf arasındaki karşılıklı suçlamalar için bkz. Kısakürek, a.g.e., s.295-302

sayılı yasa ile din hizmetleri yapacak kişilerde İmam Hatip Lisesi veya yüksek din tahsili yapan okullardan mezun olma şartı getirilmiştir. Bu, Kuran kurslarından mezun olanların istihdam alanı daralması demektir. Toplumsal bir olay olması itibarıyla pek çok nedeni olması iktiza eden bu çatışmanın tek nedene veya bir kesime bağlı olarak izah edilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla bu rekabet ve çatışma, her iki kesim için de öncelikle sosyal, ekonomik ve kültürel bir mahiyet arz eder. Taraflar arasında yaşananlar, sosyolojik bir ifadeyle söylemek gerekirse, “Cumhuriyet döneminde dinî alanda vazedilen yeni bir takım resmî statü ve rolleri paylaşım isteği” olarak değerlendirilebilir. Ayrıca tarafların birbirlerini, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel statülerini tehdit edici olarak gördükleri söylenebilir. Zira bu yeni statü ve rolleri kim elde ederse, sosyal ve ekonomik yararların yanı sıra en üst düzeyde dinî meşruiyet kazanacağı açıktı. Bu durumun özellikle cemaat açısından iyi bir fırsat olduğu söylenebilir. Ancak önceleri, her ne kadar bir takım eksiklik ve yetersizlik noktasında eleştirilmiş olsa da, İmam Hatip okullarının ıslah edilerek kazanılması yönündeki görüşün<sup>410</sup> ağırlığını her geçen gün hissettirmesi ve üstelik bu okullardan “yeni bir neslin doğması” üzerine ilk korku ve kaygıları tamamen kaybolan halkın İmam Hatip okulları ile İlahiyat Fakültesine sahip çıktığı bilinmektedir. Anlaşılan önce ihtiyatla yaklaşılan bu okullar, daha sonra halkla bütünleşmiş ve Türkiye’de 1960’lardan sonra dinî canlanmanın temel dinamiği ve dayanağı olmuştur.<sup>411</sup> Bu gerçek karşısında her ne kadar kendilerince haklı nedenlere dayansa da, “Süleymancılar”ın toplumsal ve dinî meşruiyetlerinin sarsılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan bu mücadelenin sona erdirilmesi amacıyla bazı uzlaşma çabaları da olmuştur. Bunlardan ilki, 1964 yılında A. Şeref Laç’ın<sup>412</sup> evinde yapılmıştır. Bu teşebbüste etkin rol oynayanların başında Tayyar Altıkulaç gelmektedir. O zaman öğretmen olarak görev yaptığını, dolayısıyla Diyanet’le herhangi bir ilgisi bulunmadığını belirten Altıkulaç, böyle bir teşebbüste etkin rol oynamasını, ilk mezunlarını 1958 yılında veren İmam Hatip okullarının ikinci dönem (1959) mezunu olması nedeniyle “bir neslin ağabeyi” konumunda olmasına bağlamaktadır. Kendisiyle, Milli Eğitim Komisyonu Başkanı iken, 05.11.1997 tarihinde T.B.M.M.’ndeki makam odasında yaptığımız görüşmede “sulh taarruzu” olarak nitelediği bu birleşme ve uzlaşma teşebbüsünü anlattıktan sonra ekibin sözcüsü olarak, Kacar ve arkadaşlarına şu teklifi yaptığını ifade etmektedir:

<sup>410</sup> Bu okulların ıslahına yönelik öneriler hakkında “*Bir Maarifçi*” imzasıyla çıkan bir yazı için bkz. Hilal, C.I, Sayı 12, Ocak 1960, s.5

<sup>411</sup> “*İslamcılık Cereyanı Iı, Meselenin Bugünü: Cumhuriyet Devri*”, Hareket, Sayı 6, Ağustos 1979, s.10

<sup>412</sup> Bu şahıs, Ali Ak tarafından şöyle tanıtılmaktadır: “Federasyonumuzun avukatı ve aynı zamanda günlük Sabah Gazetesi’nin baş makalesini yazan, zamanın İstanbul milletvekili.” Bkz. Ak, “Süleymancılık” Uydurması, s.28,45,49,135

*“Kur'an kursları da imam hatip liseleri de bizim müesseselerimiz. Bunları iki ayrı nesil olarak görmeyelim. İmam Hatip okullarında bu çocuklar ağır ders programı arasında Kur'an dersinde beklenen başarıyı gösteremiyorsa Kur'an kurslarından, bu okulların ihzârî (hazırlık) sınıfları gibi yararlanalım. Orada Kur'an dersini iyice öğrensinler, sonra bu okullara gelsinler.”*

Aslında Süleyman Hilmi Tunahan'ın da seslendirdiği bu teklife sıcak bakmayan ve İmam Hatip Okullarına karşı güvensizliğini yenileyen Kacar, *‘yarım doktor candan, yarım hoca dinden eder’* sözünü hatırlatarak *“bilhassa dinî konularda bir şey tam öğrenilmelidir”* şeklinde cevap vermiştir.<sup>413</sup>

Bir başka teşebbüs de, 1969 yılında gerçekleşmiştir. Dinî yayın yapan gazete ve dergilerle bunların sahiplerini ve yazarlarını gerek maddî gerek manevî yönden desteklediği bilinen Süleyman Hilmi Tunahan ve çevresinden maddî yardım da dahil her türlü destek alan ve yazılarında cemaat hakkında övgü dolu ifadeler kullanan<sup>414</sup> Necip Fazıl Kısakürek, hakkında ileri sürülen *“Kuran kursları çevresine ait açık hakları şiddetle müdafaa etmesinden dolayı 60 bin lira ücret veya rüşvet aldığı”* şeklindeki iddialar üzerine, her iki tarafı da evine görüşmeye çağırmıştır. Yapılan görüşmeler sonunda taraflar arasında mutlaka bir anlaşma ve birleşme yapılması gereği üzerinde durulmuş ve bu çerçevede beş maddeli bir beyanname (protokol) hazırlanmış ve her iki tarafa okunmuştur. İmam Hatip ve Enstitülüler bu beyannameyi kelimesi kelimesine benimsemişlerken, Kuran kursu çevresi bunu imzalamaya ve tekrar toplanmaya yanaşmamıştır. Bu durumu *“hasbî bir mukavemet”* olarak değerlendiren Kısakürek, daha sonra şunları ifade etmiştir: *“Haklarını celâdetle savunduğumuz Kuran kursları çevresini, bu son gerileme hareketinden ötürü, kalbimizi kalpleriyle tam birleştirmiş olmak kaydıyla hatalı buluruz.”*<sup>415</sup>

Bütün bu birleşme veya birleştirme çabalarının olumsuz sonuçlanmasına rağmen iki taraf arasında yaşanan çatışmanın, özellikle 1980’li yılların sonundan itibaren yerini daha esnek yaklaşımlara bıraktığı görülmektedir. Bunda da pek çok faktörün etkili olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Türkiye’nin 1980 sonrası dönemde dış dünyaya açılmaya başlamasıyla ülke genelinde görülen diyalog ve uzlaşma havası içerisinde tarafların birbirine yakınlaştığı ifade edilebilirse de, asıl nedeni, cemaatin 1970’li yılların ilk yarısında başlayan evrilme sürecinde aramanın daha gerçekçi bir yaklaşım olacağı açıktır. *“Süleymancı”* grubun, kurumsal olarak *“din eğitimi”* sahasından çekilerek *“genel eğitim”* sahasındaki alt

<sup>413</sup> Tercüman, 08 Aralık 1989; Tercüman, 22 Ocak 1990

<sup>414</sup> Bu tutumunu daha sonra da sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Zira Sabah gazetesinin 09.02.1981 tarihli nüshasında *“Topyekün Cevap”*, başlığıyla yayınlanan yazısı nedeniyle hakkında, İstanbul Cumhuriyet Savcılığı tarafından *“yasaların suç saydığı fiilleri övmek”* iddiasıyla 09.04.1981 tarihinde İstanbul Basın Toplu Asliye Ceza Mahkemesi’ne suç duyurunda bulunulmuş, daha sonra bu suçtan mahkum olmuştur.

yapı eksikliklerinin oluşturduğu boşluğu doldurma işlevine yönelik faaliyetler sergilemeye başladığı bilinmektedir. Bu dönüşümün, daha doğrusu iki taraf arasında gözlenen yakınlaşma eğiliminin, belki de, en ilginç göstergesi, grubun yönetimindeki yurtlarda, her ne kadar İmam Hatip Liselerine giden öğrencilere pek rastlanmasa da, İlahiyat Fakültesine devam eden öğrencilerin mevcudiyetidir.<sup>416</sup> Bir başka gösterge de, üniversite eğitimini tamamlamış üyelerin İmam-Hatip Liseleri ile İlahiyat Fakültelerinde görev yapmalarıdır. Ayrıca lise diploması olmayan cemaat mensuplarının, bir dönem, İmam-Hatip Liselerini dışardan bitirme imtihanlarına girdikleri ve bu yolla pek çoğunun diploma aldıkları bilinmektedir. Öte yandan araştırma esnasında zaman zaman Diyanet'i eleştirdikleri gözlenen cemaat mensuplarından İlahiyat Fakültesinden geldiğimizi ifade etmediğimiz zamanlarda bile bu kurumlar hakkında olumsuz söz işitilmemiştir.

Bu konuda bir dönem Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Dernekleri Federasyonu başkanlığı yapmış olan Ali Ak'ın, 26.03.1990 tarihinde bir gazeteye verdiği mülakatta söylediği ve 04.05.2000 tarihinde İstanbul'da kendisiyle yaptığımız görüşmede de teyit ettiği sözler oldukça dikkat çekicidir:

*“Artık aradan kırk sene geçmiştir. Bu mektepler hakkındaki fikirler, mülahazalar, endişeler tamamen o dönemin şartları içerisinde değerlendirilmelidir. Hamdolsun, bu endişeler artık çok gerilerde kaldı. Şartlar değişti. Çok müspet mesafeler katedildi. Kırk sene evvelki şartların icabı olarak öyle düşündüğümüz bu mekteplerin bugün ilâhiyat fakültelerine, bizim müesseselerimizde barınan talebelerden yüzlerce devam eden, mezun olup oralarda mastır ve doktora çalışması yapanlar var. Bugün bu fakültelerde ilmî ve akademik kariyer sahibi olup verdiği dinî-ilmî eserleriyle müslümanlar için gurur mevzu olmaya lâyık ilim adamları yetişmektedir.”<sup>417</sup>*

#### **ab. Diyanet İşleri Başkanlığı**

“Süleymancılar”ın, İmam Hatip Okulları, Yüksek İslam Enstitüleri ve İlahiyat Fakülteleri ile girdiği çatışma ortamının bir benzerini Diyanet İşleri Başkanlığı ile de yaşadığı bilinmektedir. Daha doğrusu önceki çatışmanın, 1958 yılından itibaren bu okulların mezun vermeye başlamasıyla her iki kesimin de ortak istihdam alanı olan Diyanet’e yansıdığı anlaşılmaktadır. Oysa ilk talebelerinden Halit Başar’ın anlattığına göre, Süleyman Hilmi Tunahan’ın sağlığında böyle bir problem söz konusu değildi. Zira Tunahan’ın Diyanet İşleri Reisliği ile devamlı münasebeti vardı; zaman zaman sırf Diyanet İşleri

<sup>415</sup> Büyük Doğu, Mayıs 1969, I, 14. Devre, s.16

<sup>416</sup> Bkz. Ak, Zarurî Bir Açıklama, s.65-72

<sup>417</sup> Ali Ak, “Hapse Götüren Belgeler 4”, Tercüman, 26 Mart 1990

Başkanlığı ile görüşmek üzere Ankara'ya gider, vaizlik ve müftülük imtihanlarının sıkça yapılması ve faydaları hususundaki görüşlerini Diyanet İşleri ve Müşavere Heyeti'ne anlatır. halkımızın dinî ihtiyaçları ve yetişme tarzları göz önüne alınarak ehliyetli görülenlere hizmet imkanı verilmesini isterdi. Diyanet'ten de kendisine gelerek fikir teatisinde bulunurlardı. Zaman zaman bazı müftüleri davet eder veya ziyaretine geldiklerinde talebelerinin halka hizmet hususunda fikirlerini sorar, eksik görülenlerin telafisi veya kendisine duyurulmasını isterdi. Talebelerine de, hizmet ettikleri yerlerdeki müftülere ve diğer ilim sahiplerine hürmet etmelerini, onların ellerini öpmelerini, vaaz edecekleri zaman müsâadelerini istemelerini, vaazdan sonra mümkünse ziyaret ederek teşekkür edip dualarını isteyerek ayrılmasını, onların yanında bilgiçlik taslamamalarını öğütlerdi.<sup>418</sup>

Uzun yıllar Diyanet taşra teşkilatında müftü olarak görev yaptıktan sonra emekli olan bir üyenin anlattığına göre, 1965 yılına kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir Teşkilat Kanunu yoktu. İşler, Hademe-i Hayrât Nizamnamesi ile yürütülüyordu. O zaman Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanı olan Mehmet Altınsoy'un gayretleriyle 22.06.1965 tarihinde çıkarılan 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu ile Başkanlık "şahsiyet" kazanmıştı. Tek eksiği müftü ve vaizlerin müktesepplerinin korunmasına karşı imamların müktesepplerinin ise korunmaması idi. İki kesim arasındaki çatışma, bu kanunun kabulünden sonra ortaya çıkmıştır.

1960'lı yılların ikinci yarısında başlayan Diyanet-"Süleymancı" çatışması, çeşitli dalgalanmalar geçirmiş bir süreçtir. Zira grubun, 1970'li yılların başından itibaren faaliyet alanını Kuran kurslarından öğrenci yurdu şekline dönüştürmeye başlamasıyla yurtiçinde etkisini kısmen kaybetmeye başladığı gözlenen söz konusu çatışmanın, aynı tarihlerde bu kez de yurtdışına yansıdığı görülmektedir. "Süleymancılar", yurtdışında İslam Kültür Merkezleri (İKM) aracılığıyla örgütlenirken, 1970'lerin sonunda Diyanet'in de Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği (DİTİB) şeklinde örgütlendiği bilinmektedir. Diyanet, söz konusu merkezleri "aşırı" ve "illegal" olmakla eleştirirken, kendisi de yurtdışındaki Türk-İslam cemaatlarının bağımsız gelişmesini engellemek ve ayrıca Türkiye'nin başka ülkelerin içişlerine karışmasına aracı olmakla itham edilmiştir.<sup>419</sup>

İki taraf arasındaki çatışma, 1980 askerî müdahalesini takip eden yıllarda tekrar alevlenmiştir. Zira bu dönemde cemaat hakkında mahkemelerde açılan davalarda çoğu zaman Diyanet İşleri Başkanlığı müfettişleri, yurtların teftişi ve bilirkişi raporlarının hazırlanmasında göreve çağırılmıştır. Yine bu dönemde başta Diyanet İşleri Başkanı Tayyar

<sup>418</sup> Başar, a.g.n., s.6-9

<sup>419</sup> Bkz. "Süleyman Hilmi Tunahan en de Islam in Türkiye", *Qiblah*, 7/4, Netherlands, 1983, s.30'dan aktaran Hugh Poulton, *Silindır Şapka, Bozkurt ve Hilâl*, çev. Y.Alogan, İstanbul, Sarmal Y., 1999, s.362-3

Altıkulaç olmak üzere Diyanet'in üst düzey yöneticileri ile Başkanlık'ta görevli bulunan cemaat mensupları arasında yoğun çatışmalar yaşanmıştır. Altıkulaç, kendisiyle 05.11.1997 tarihinde yaptığımız görüşmede, şu anda kimseyle bir probleminin olmadığını belirttikten sonra geçmişte "Süleymancılar"la yaptığı mücadelenin sebeplerini şu ifadelerle açıklamıştır:

*"Türkiye'de pek çok dinî cemaat var. Niye onlarla değil de, bunlarla uğraştık. Çünkü hizmetlerimizi aksattılar. Ayağımıza dolaştılar. Ben de tenzil, emekli vs. yollarla temizlik yaptım. Ben masamı, evimin önünü süpürdüm, Diyanet'i temizledim. Artık Başkan değilim. Ayrıca yurt işleri Millî Eğitim'in sorumluluğunda, benim işim yok."*

Bu çerçevede Altıkulaç, cemaat mensuplarının, teftişten ziyade, müfettişlerin teftiş yaparken saygısızlık ölçüsüne varan hareketlerinden, mesela ayakkabılarını çıkarmadan yurtlara ve yurtlardaki mescitlere girmelerinden rahatsızlık duydukları hatırlatıldığı zaman *"bu, kısmen doğrudur, saygısız davrananlar olmuştur"* demiştir.

Diyanet-"Süleymancı" çatışması, özellikle Altıkulaç'ın Başkanlık'tan ayrılmasından sonra gündemden düşmeye başlamış ise de, basında yeniden alevlendiği anlaşılmaktadır. Kendisiyle 05.05.2000 tarihinde İstanbul'da görüştüğümüz Ali Ak'ın ifadesine göre, o günlerde bazı basın organlarında cemaat aleyhinde çeşitli haber, yorum ve iddialar çıkmakta idi. Cemaat için cevap hakkı doğmuştu, ancak bu ertelenmekteydi. O dönemde Tercüman gazetesinin sahipleri olan Kemal-Nazlı Ilıcak çiftinin ısrarı üzerine Kemal Kacar görüşmeye razı olmuş ve yapılan röportaj *"Süleymancılar Cevaplıyor"* başlığı ile yayınlanmıştır. Ancak söz konusu röportajda Kacar'ın Diyanet ile ilgili bazı sözleri üzerine eski Başkan Altıkulaç'ın da cevap hakkı kullanmak istemesi üzerine Aralık 1989 ile Haziran 1990 arası yaklaşık altı ay süren bir yazı dizisi ortaya çıkmıştır. Böylece bitti sanılan Diyanet-"Süleymancı" çatışması iki kesimin de üst düzey lider kadrosu arasında yeniden nüksetmiştir. Burada iki kesimin ifade ettiği ve üzerinde önemle durduğu hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

"Süleymancı" kesim, kendilerinin İslam dinine inanan ve bu inancın gereklerini yerine getirmeye çalışan sade ve samimi müslüman olduklarını, tefrika çıkarmak, bölücülük yapmak gibi bir riyetlerinin olmadığını, fakat bunlara rağmen Diyanet'te çalışan arkadaşlarının tasfiye edildiğini, bu da yetmiyormuş cemaati tamamen yok etmeye yönelik davranışlar sergilendiğini, hedeflerinin devleti yıkıp yerine tarikata dayalı bir din devleti kurmak olmadığını, ancak bu gerekçeyle kapalı kapılar ardında bazı mihraklara jurnallendiklerini, nitekim bu jurnallerin etkisiyle grup aleyhine askerî mahkemelerde "pilot

davalar” açıldığını, aına bunların hepsinin “beraat”le sonuçlandığını ifade etmişlerdir.<sup>420</sup>

Diyanet kanadının açıklamalarında da, Türkiye’nin, etrafı adeta bir ateş çemberi ile kuşatılmış hassas bir coğrafya üzerinde bulunması nedeniyle millî birlik ve beraberliğin, özellikle din yoluyla toplumsal bütünleşmenin çok büyük önem arz ettiği vurgulanarak böylesine hassas bir ortamda “Süleymancılar”ın, özellikle lider kadrosunun, gereken hassasiyeti göstermediği ifade edilmiştir. Öte yandan Türkiye’nin darülharp olmadığı, dolayısıyla cuma namazının farz, faiz ve kumarın haram olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Altıkulaç, Başkanlığı döneminde cemaat mensubu olan müftü, vaiz, Kuran kursu öğretmeni gibi din görevlilerinin Başkanlığın din hizmetlerinin halka verimli bir şekilde verilmesine engel oldukları için bir takım idarî tedbirlerin alındığını belirtmiştir.<sup>421</sup>

Cemaatin eğitim sisteminden geçmiş ve halen resmî bir kurumda çalışan kırk yaşlarında bir üye, Diyanet’le yaşadıkları çatışmayı şöyle değerlendirmiştir:

*“Bu çatışmanın bir kaç sebebi vardır. İlki, sosyo-kültürel, yani İmam Hatip mezunlarının halkla ilişkisi, dinî bilgilerinin zayıflığı, bunun yanı sıra cemaat mensuplarının da diplomasız oluşu. İkincisi, ekonomik kaygılar, üçüncüsü de, dinî konularda toplanmaktadır. Dinî konularda Diyanet’in mezhepler üstü görünme ve mezhepleri birleştirme çabaları sezilmekte. Oysa mezhepleri birleştirme ya da aralarında geçiş yapma, yani telif bizim din anlayışımıza göre doğru değildir, hatta haram olduğu söylenmektedir.”*

Tespitlerimize göre, dinî konulardaki görüş ayrılığının bir örneği de, ibadetlerin zamanı ile ilgili bir düzenleme olan “temkin” uygulamasıdır.<sup>422</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 21.1.1982/6 sayılı kararıyla temkin vakitleri 1983 yılından itibaren kaldırılmıştır. Ancak Başkanlığın bu tasarrufuna “kanunî bir mecburiyet olmamakla beraber herhangi bir karışıklığa meydan vermemek için 1983-84’te istemeye istemeye uyan”, ancak “bu tatbikatın büyük bir vebali mucip olacağını” düşünen “Süleymancılar”, 1985’ten itibaren namaz ve oruç gibi ibadetlerini yerine getirirken dinî yönden bütün mahzurları ortadan kaldırmış olduklarına inandıkları temkin uygulamasına geri dönmüşlerdir. Nitekim cemaatin her yıl bastırıp dağıttığı takvimlerde namaz ve imsak vakitlerinin bu uygulamaya uygun olarak hazırlandığı göze çarpmaktadır.

<sup>420</sup> Kacar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, Tercüman, 4-9 Aralık 1989; “Kemal Kacar Cevaplıyor”, Tercüman, 14-19 Ocak 1990; Ali Ak, “Hapse Götüren Belgeler 4”, Tercüman, 23-27 Mart 1990

<sup>421</sup> Tayyar Altıkulaç, “Tayyar Altıkulaç’ın Süleymancılar’a Cevabı”, Tercüman, 10-11 Aralık 1989; “Altıkulaç’ın Cevabı 2”, Tercüman, 21-23 Ocak 1990; Hamdi Mert, “Müslümanların Bölünmeye Değil, Birliğe İhtiyacı Var”, Tercüman, 24 Ocak 1990 Büyük Doğu, Mayıs 1969, I, 14. Devre

<sup>422</sup> Bu uygulamaya göre, öğle ikindi ve yatsı vakitlerine 10 dakika, akşam namazı vaktine 7 dakika ilave edilmekte; imsaktan 10 dakika, güneşin doğuşundan da 5 dakika çıkarılmaktadır.

Aralarında uzun yıllar Diyanet'te çalışmış olanların da bulunduğu cemaat mensupları, kendileriyle yapılan görüşmelerde, Diyanet'te görevli arkadaşlarının üzerine maksatlı olarak gidilmiş, dosyalarına "S" harfi vurularak tasfiyelerine yönelinmiş, usulsüz olarak tayinleri çıkartılmış ve hatta sürgüne gönderilmiş olduğunu vurgulamışlardır. Ancak Başkanlık arşivinde bulunan resmî belgeler üzerinde yaptığımız araştırmalarda, cemaat mensuplarının iddia ettikleri gibi, dosyaların üzerine "S" harfi konulduğuna dair bir bulguya rastlanılmamıştır. Bununla birlikte cemaat mensubu bazı vaizlerin sicil raporlarında, birinci sicil amirinin (müftü), ilgilinin "Süleymancı" tarikatına mensup olduğu belirten görüşü ile ikinci sicil amirinin (kaymakam) "bir gün dahi bu görevde istihdamı caiz değildir" şeklindeki kanaatine rastlanılmıştır.<sup>423</sup> Öte yandan Diyanet'te görevli cemaat mensuplarının bir çoğu, ya emekli olarak ya da "Diyanet teşkilatında görev yapma imkanlarının kalmadığını" belirterek istifa yoluyla görevlerinden ayrılmışlardır.<sup>424</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla bir dönem yaşanan "Diyanet-Süleymancı çatışması", bugün gelinen nokta itibariyle sona ermiş gibi görünmektedir. Zira "Süleymancılar"ın, her ne kadar bazı Kuran kursularının idaresini ellerinde bulunduruyorlarsa da, yurt hizmetlerine yönelinmesiyle Diyanet'teki etkinliklerinin iyice azalmış, dolayısıyla söz konusu çatışmanın sebebinin ortadan kalkmış olduğu söylenebilir. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında din görevlisi olarak görev yapan üyelerin istifa, emeklilik gibi yollarla Diyanet'teki görevlerinden ayrılmalarının da etkili olduğu söylenebilir. Şu an kendi faaliyet alanlarında hizmetlerini sürdüren her iki taraf arasında, her ne kadar ahenkli bir işbirliği sonucu olmasa da, oldukça hassas bir "denge"nin kurulduğu ve bundan da başta cemaat olmak üzere tarafların memnun olduğu görülmektedir.

Her iki kesim arasında geçmişte yaşanan çatışma, her ne kadar bitmiş gibi görünse de, özellikle medyada, hâlâ devam ettiği izlenimi verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Mesela bir gazetede yer alan habere göre, "Süleymancı" kesimin 18 Nisan 1999 seçimleri öncesinde DYP ile yapılan pazarlıklar sonucu anlaşmaya varılmış ve 1995 seçimlerinde DYP'in İstanbul 1.bölge listesinin birinci sırasında yer alarak seçilen Tayyar Altıkulaç liste dışı bırakılmış, buna karşılık Süleyman Hilmi Tunahan'ın torunu Ahmet Arif Denizolgun aynı listede ikinci sırada aday gösterilmiştir.<sup>425</sup>

<sup>423</sup> Bkz. Sivas Divriği merkez vaizi Hasan Arıkan'ın 01.01.1969 tarih ve 6716 sayılı Gizli Tezkiye Varakası

<sup>424</sup> Bunlardan istifa dilekçeleri tarafımdan görülen Hüseyin Kumaş, Amasya vaizi iken 11.08.1970 tarihinde, Doğanşehir vaizi Ali Ak da, 25.09.1974 tarihinde benzer gerekçelerle istifa etmiştir.

<sup>425</sup> Aydın Hasan, "Çiller'den Büyük Ödün", Milliyet, 27 Şubat 1999, s.14

## ***b. İnfomal Dinî Cemaatlere Bakış***

### **ba. Şîlik, Vehhabîlik ve Radikal Dinî Hareketler**

Tarihî süreç içerisinde İslam'ın çok çeşitli yorumunun yapılmış olmasına bağlı olarak pek çok mezhep ve fırkanın ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu çerçevede kendilerini daha ziyade Kuran'la temellendiren farklı yaklaşımları birbirinden ayırmak için bir kriter olarak Hz. Peygamberin sünnetine bağlılığın esas alınmasını ifade eden “Sünnîlik” ya da “Ehl-i Sünnet” kavramlarının ortaya çıkmasıyla birlikte söz konusu mezhep ve fırkalar ikili bir değerlendirmeye tâbi tutulur olmuştur. Böyle bir tasnif ile İslam'ın adeta “tek doğru modeli” haline gelen Sünnîlik çizgisinde yer alan yaklaşımlar kabul görürken, bu çizginin dışında kabul edilen diğer dinî oluşumlara karşı politikalar oluşturulduğu bilinmektedir.

İslam içinde yer almakla birlikte Ehl-i Sünnet çizgisi dışında kabul edilen mezheplerin başında “Şia” gelmektedir. Bilindiği gibi Şia, İslam tarihi içerisinde ortaya çıkmış bir dinî grup olup, kavram olarak “Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali ve Ehl-i Beytini halifelik için en lâyık kişi olarak gören ve onu meşru halife kabul eden; ondan sonraki halifelerin de onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan toplulukları” ifade eder.<sup>426</sup>

Sünnî çizgi dışında kabul edilen hareketlerden biri de, tasavvuf geleneğine sert çıkışlarıyla tanınan Vehhabîlik'tir.<sup>427</sup> Oysa bu hareketin en önemli isimlerinden olan İbn Teymiyye'nin esas itibarıyla tasavvufa karşı olmadığını, “onun dinî tecrübeye dayanan metotlarını kabul ettiğini”, ancak vahdet-i vücudu kabul etme, mezar ziyareti, veliler karşısındaki tutumu gibi bazı yaklaşımları reddettiğini ve aşırı bulduğunu, bir diğer ifadeyle tasavvufun İslam çizgisinden sapmasına karşı olduğunu ve onu islamî çerçeveye sığacak hale getirmek niyetiyle hareket ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>428</sup>

Kendileriyle yapılan görüşmelerde, “Süleymancılar”, Ehl-i Sünnet çizgisinde yer aldıklarını, Şîlik veya Vehhabîlik gibi sünnî çizginin dışında yer alan mezheplere ve radikal hareketlere karşı olduklarını ifade etmişlerdir.<sup>429</sup> Onların bu tutumlarının oluşmasında üstatlarının büyük rolü olduğu söylenebilir. Zira “Süleyman Hilmi Tunahan İslam dünyasındaki Mısır (Camii'l-Ezher) ve İstanbul (Darü'l-Fünûn medreseleri) ekolünden ikincisine mensup olduğu için reformcu, mezhepsiz, Vehhabî ve Baascı cereyanlara karşıdır.”<sup>430</sup>

<sup>426</sup> Bkz. Ethem R. Fırlı, *İmamiye Şiası*, Ankara, Selçuk Y., 1984, s.9

<sup>427</sup> Bu hareketin doğuşu ve gelişmesi hakkında din sosyolojisi sahasında yapılmış bir çalışma için bkz. Hüsnü E. Bodur, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vehhabîliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri*, basılmamış doktora tezi, Erzurum, 1985

<sup>428</sup> Bkz. Fazlur Rahman, a.g.e., s.157, 205-6; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s.94-5

<sup>429</sup> Bu konuda Kemal Kacar'ın Şia hakkındaki sözleri için bkz. Tercüman, 07 Aralık 1989

<sup>430</sup> Güner, a.g.e., s.164

Öte yandan cemaat mensupları, kendilerini radikal hareketlerden veya radikalizmden ayrı değerlendirilmeleri gerektiğini, zira üstatları Süleyman Hilmi Tunahan'ın, talebelerine ders verirken Osmanlı medreselerinde okutulmuş kitaplarını esas alması nedeniyle cemaatin "yerlilik" özelliğinin ağır bastığını ifade etmişlerdir. "Süleymancı" cemaatin, kendisini radikal dinî akımlardan ve "*siyasal İslam*"dan ayrı bir kategoride değerlendirmesi ile ilgili olarak bir kaç husustan bahsedilebilir. Öncelikle tasavvufla meczolmuş bir Sünnî-İslam çizgisine bağlı bir din anlayışına sahip oldukları ve bu anlayış içerisinde yer alan "iman-amel ayrımı"nı benimsedikleri için "Süleymancılar"ın söz konusu çizginin dışında kalan mezhep, tarikat ve hareket gibi her türlü dinî oluşuma inanç düzeyinde karşı oldukları ve radikal hareketlere göre "ılımlı" ve "daha az muhafazakâr" bir görünüm arz ettiklerini söylemek mümkündür. Grubun gerek ortaya çıkış süreci gerek sahip olduğu din anlayışı gözönüne alındığında tepkisel bir özellik taşıdığı anlaşılırsa da, mensuplarının, tepkilerini dikey bir şekilde ifade etmekten kaçındığı gözlenmektedir. Bunun da Sünniliğin karakteristik özellikleri arasında yer alan "ulü'l-emre mutlak itaat" ilkesinden kaynaklandığı söylenebilir. Grubun, her ne kadar merkezle tam bir uyum içerisinde olmasa da, seçimlerde genelde merkez-sağ çizgideki partileri desteklemesi de bunun bir göstergesi durumundadır. Nitekim liderleri Kacar, "Süleymancılar"ın, dini devlet için değil, kendileri için istediklerini belirtmekte, dolayısıyla doğrudan siyasî bir mücadele içinde bulunmamakta, hatta bu tür davranış sergileyen radikal dinî akımlara karşı ısrarlı ve bilinçli bir mücadele de sergilenmektedir.

#### bb. İslam'ın Modernist Yorumuna Karşı Yaklaşım

"Süleymancı" cemaatin diğer dinî kurum, hareket ve cemaatler karşısındaki tavrının tam olarak ortaya konabilmesi açısından cemaat mensuplarının İslam'ın son zamanlarda büyük bir popülerite kazanan modernist yorumlarına karşı yaklaşımlarının da belirlenmesinin önem arz ettiği söylenebilir. Bilindiği gibi, son yıllarda çeşitli platformlarda yapılan "gelenek-modernite tartışmaları" çerçevesinde "*Kur'an İslamı*" kavramı sıkça ifade edilir olmuştur. Toplumda belli oranda kabul görmüş olmakla birlikte henüz bir hareket veya cemaate dönüşemeyen ve sadece popülist düzeyde bir çaba olarak kalmış olan bu olgu<sup>431</sup> karşısında "Süleymancılar"ın yaklaşımının olumsuz olduğu gözlenmiştir. Hatta bu noktada cemaatin daha önce mücadele ettiği İmam Hatiplileri unuttuğu ve eleştirilerini "Kuran'ı mealinden okuyan müslümanlara" yönelttiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.<sup>432</sup>

<sup>431</sup> Bu olgu ile ilgili yapılan bir sosyolojik çalışma için bkz. A. Esra Özcan, "*Yaşar Nuri Öztürk ve Yeniden Öğrenilen İslam*", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, Nilüfer Göle, İstanbul, Metis Y., 2000, s.195-215

<sup>432</sup> Bkz. Alpaslan Aslan, "*Süleymancılık*", *Fecre Doğru*, Yıl 2, Sayı 16, Şubat 1997, s.21-4

Araştırma boyunca yapılan gözlemler esnasında, olumsuz olduğu belirtilen bu yaklaşımın somut örnekleriyle de karşılaşmıştır. Mesela grubun, “Kuran İslamı” kavramı ya da Kuran’ın çağdaş yorumlarını öne çıkaran ve bu çerçevede geleneksel din anlayışını sorgulayan bazı akademisyen ilâhiyatçıları,<sup>433</sup> kendilerinin hazırladıkları takvimlerin yaprakları da dahil,<sup>434</sup> her vesileyle sürekli eleştirdiklerine şahit olunmuştur. Hatta bu eleştirilerini daha aktif bir biçimde ortaya koydukları ve bu çerçevede sünnetin dindeki yeri ve önemi ile ilgili küçük kitapçık ve risaleler hazırladıkları ve cemaat mensuplarının işlettiği kitapevlerinde ücretli veya ücretsiz dağıttıkları görülmektedir. Ayrıca bu kitapevlerinde başka yayınevleri tarafından yayınlanmış ve konu olarak Sünnet’in önemini vurgulayan ve Kuran İslamı anlayışını savunanlara karşı yazılmış reddiye türü kitapların da satışının yapıldığı,<sup>435</sup> hatta sadece satışı yapılmakla kalınmayıp, müşteri olarak kitapevine giren kişi veya kişilere bu konu açılmak suretiyle kitap almaları teşvik edilmekte, kitap almasalar da şifahen bilgilendirme yoluna gittikleri gözlenmiştir.

Bu davranışlarının sebepleri sorulduğunda, söz konusu kesimin Sünneti devre dışı bıraktığı, en hafif tabiriyle Sünnet’e gereken önemi vermediği, üstelik bu yolla dinin değiştirilmek, hatta bozulmak istendiği, niyetlerin temiz olmadığı, ayrıca bu kişilerin İslam düşmanı çevrelerle de işbirliği yaptıkları ileri sürülmüştür.

### 3. Siyasal Bakış Açısı

Dinî ve toplumsal hareketlerle siyaset veya siyasî hareketler arasında genelde yakın bir ilişki, yoğun bir etkileşim göze çarpmaktadır. Yeni bir dinî, toplumsal ya da entellektüel hareketin doğuşunun, genellikle toplumun sosyal veya siyasal yönden buhran yaşadığı bir ortamda insanların bir kurtuluş, çözüm ümidine bağlı olarak gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim “Süleymancılık” da yeni arayışların arttığı bir dönemde insanların beklentilerine cevap olarak doğmuştur. Bu yüzden siyasetten veya siyasî atmosferden tamamen uzak olduğu söylenemez. Öte yandan “Süleymancılar”ın, “tarih boyunca müslümanların yüksek çıkarları doğrultusunda gördüğü şeyler adına iktidardan yararlanma fırsatları konusunda her zaman tetikte olmuş” bir tarikat görünümü veren Nakşibendi tarikatının<sup>436</sup> Müceddidiye koluna bağlı olmaları nedeniyle her ne kadar siyasetle ilgili oldukları düşünülse de, Nakşîliğin siyasî yönden daha aktif olan diğer kolu Halidîlere göre aktif siyasete biraz daha uzak kalmayı tercih ettikleri bilinmektedir.

<sup>433</sup> Bunlar arasında Yaşar N. Öztürk başta gelmektedir. Ayrıca *İslam Gerçeği* adlı eserin yazarları da bu eleştirilerden nasiplerini alanlar arasındadır.

<sup>434</sup> *Fazilet Takvimi*, 21-24.10.1997

<sup>435</sup> Bu kitaplardan bir kaç şunlardır: Mevlüt Güngör, *Kuran-ı Kerim’in Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer*, İstanbul, Kur’an Kitaplığı, 1996; Ebu Bekir Sifil, *Modern İslam Düşüncesinin Tenkidi I-II*, 4.b., İstanbul, Kayıhan, 1999

<sup>436</sup> Mardin, “*Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı*”, s.88

Nitekim grubun izafe edildiği Süleyman Hilmi Tunahan, talebelerinin anlattığına göre, hiç bir zaman aktif siyasî seçenekten yana tavır koymamış ve herhangi bir siyasî oluşum içerisinde yer almamıştı.<sup>437</sup> Hatta talebelerini, “âli” olan dini, “süflî” olarak nitelediği siyasete alet etmemeleri hususunda uyarmıştır.<sup>438</sup> Fakat bu, onun bir boyutudur. Zira yine talebelerinin anlattığına göre, Tunahan, “Allah, ‘Süleyman sana verdiğim ilimle ne yaptın’ derse ne cevap veririm” sözünü pratiğe taşıyan aktif bir din âlimi görüntüsü çizmektedir. Bunun bir takım siyasal sonuçları olacağı açıktır. Nitekim yaptığı vaazlarında siyasî konulara girdiği gerekçesiyle tutuklanmış, vaizlik belgesi elinden alınmış, hatta hapis yatmıştır. Ancak mahkemelerde beraat edildiği, vaizlik belgesine tekrar kavuştuğu bilinmektedir. Ayrıca yine talebelerinin verdiği bilgilere göre, “zamanının durumunu, gelişmelerini bilmeyen Allah’ı bilemez” ilkesinden hareketle, içinde bulunduğu toplumda olup bitenleri anlama sâikiyle günlük gazete alan ve özellikle Yeni Sabah gazetesinin dış politika yazarlarından Şükrü Baban’ı okuyan Tunahan, iç ve dış siyasî gelişmeleri yakından takip eder, gerek derslerde talebelerini gerekse vaazlarında cami cemaatini bu gelişmeleri değerlendirdi.<sup>439</sup> Ayrıca gazete ve dergi sahiplerine maddî manevî her tür yardım ve destekte bulunurdu.<sup>440</sup>

Tunahan’ın talebelerinin de, tıpkı üstatları gibi, içlerinde Osmanlı sevgisi taşıdıkları ve Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra yapılan bazı uygulamaları, özellikle Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve laiklik uygulamalarını zaman zaman eleştirdikleri bilinmektedir. Bu noktada Kacar’ın şu sözü enteresandır: “Laiklik perdesi altındaki din düşmanlığını tasvip etmiyoruz, ama ona karşı mücadeleyi de uygun görmüyoruz”, çünkü “devletle savaşmak gibi bir düşüncemiz yok.”<sup>441</sup>

Cemaat mensuplarının bir dönem çıkardıkları haftalık *Ufuk* gazetesinde yayınlanan ve daha sonra bir başka gazetede Kemal Kacar tarafından tekrarlanan şu ifadeler de, adeta, devletle savaşmak istememelerinin sebebini açıklamaktadır:

“Bir kere Süleymanlılar son derece realist insanlardır. Türkiye’de büyük bir inkılap olduğunu, dinin ve şeriatın devletten, maariften, Milli Eğitim ve millet hayatının bir çok safhalarından ayrıldığını; idareye (administrasyon) hakim zümrenin bütün teşkilatı ile, ordusu ile, jandarma ve cemiyeti ile dine ve şeriata karşı olduğunu; artık bu şartlar altında bu

<sup>437</sup> Başar, a.g.n., s.11

<sup>438</sup> *Ufuk*, Sayı 432, 16 Kasım 1977, s.6

<sup>439</sup> Tunahan’ın Osmanlı ve II. Abdülhamid sevgisi ile Meşrutiyet’e ve İttihatçılara duyduğu öfke, Cezayir müslümanlarına yardım çağrısı gibi örnekler için bkz. Kacar, “Süleymanlılar Cevaplıyor”, *Tercüman*, 04 Aralık 1989; Erol, a.g.e., s.31-2 ile *Ufuk* gazetesinin 450, 459, 463, 507, 508 ve 509. sayıları

<sup>440</sup> Tunahan’ın, başına, özellikle Necip Fazıl, Cevat Rıfat Atilhan, Abdürrahim Zapsu, Sinan Omur ve Hüseyin Üzmez’e maddî yardım ettiği bilinmektedir. Bkz. Hüseyin Üzmez, “Süleymanlılar”, *Beklenen Vakit*, 20 Aralık 1993; Muzaffer Taşyürek, *İslam’ın Sisli Yılları*, İstanbul, İhtar Y., 1995, s.285-6

<sup>441</sup> Bkz. *Tercüman*, 07 Aralık 1989

*memlekette yeniden bir şeriat ve dine dönüş, yani dinin ve şeriatın devlete ve cemiyet hayatının bütün safhalarına hakim olması keyfiyetinin düşünülemeyeceğine inanmışlardır. İşte bu inançlarından dolayıdır ki, dini ve şeriatı yalnız kendileri için -devlet için değil- istemekte, bu arada isteyen müslümanlara ve onların çocuklarına İslam dinini ve Kuran'ı öğretmekte, din ehlinin ve sünni müslümanların büsbütün ortadan kalkmamasına, mahv ve münkariz olmamasına gayret sarf etmektedirler. Bu gayretlerinin de tamamıyla yaşadıkları memleketin kanun ve nizamlarının verdiği imkanlar dahilinde olmasına bilhassa dikkat ve itina gösterirler. Silah zoruyla veya herhangi bir suretle ihtilâl yoluyla bir değişikliğin katiyyen mümkün olamayacağına inandıklarından böyle bir şeyi akıllarının ucundan bile geçirmezler.”<sup>442</sup>*

Bu ifadelerden “Süleymancılar”ın laikliği olgusal bir gerçeklik olarak kabul ettikleri anlaşılmakla birlikte içlerine tam olarak sindirebildiklerini söylemek kolay değildir. Nitekim esnaflık yapan bir üyenin “*Bu devlet bizim devletimiz. Bu millet bizim. Biz bu devlet ve milletin bir parçasıyız. Bayrak ve İstiklâl Marşı'na saygılıyız. Devlet geleneğine karşı çıkmayız. Ama devlet yanlış da yapabilir.*” şeklindeki sözlerinde olduğu gibi sürekli bir çekince koymaktadırlar. Bununla birlikte sahip oldukları Sünnî din anlayışındaki “ülû'l emre mutlak itaat” ilkesiyle hareket ettikleri için devlet otoritesine karşı herhangi bir tepkisel hareket içine girmedikleri görülmektedir. Hatta devlet ve millet aleyhine gizli ya da âşikar herhangi bir faaliyet göstermedikleri gibi, devlet ve millet aleyhine olan her türlü davranışa karşı da “bir denge, bir muvazene unsuru” olduklarını ifade etmektedirler.<sup>443</sup>

Cemaatin devlet ile çok fazla bir probleminin olmadığı gerçeğini doğrulayan başka bulgular da vardır. Kendilerini devlet ve onu temsil eden güvenlik güçleriyle karşı karşıya getirebilecek en küçük bir yasadışı davranıştan bile sakındıklarını, bu noktada son derece hassas olduklarını belirten üniversite mezunu bir üye, Tunahan'ın cenaze töreninde yaşanan “defin krizi”ni örnek olarak vermiştir. Bu kişi, kendisiyle yaptığımız görüşmede, Tunahan'ın Fatih Sultan Mehmet Han'ın torunlarından olduğu gerekçesiyle cenaze namazının kılındığı Fatih Camii Hazinesi'ne gömülmesi için yapılan girişimlere rağmen güvenlik güçlerinin karşı koymaları ile karşılaşılması üzerine devleti temsil eden güvenlik güçleriyle çatışmak yerine, istemeyerek de olsa, cenazeyi Karacaahmet Mezarlığı'nda gösterilen yere defnetmek zorunda kalındığını belirttikten sonra şunları söylemiştir:

*“Cemaat bunu hiç bir zaman problem yapmamıştır. Ne o zaman ne bugün. Eğer bunu problem yapsaydı, önemli şahsiyetlerin mezarlarının nakledildiği günümüzde Hazretin de kabrinin nakli konusu gündeme gelebilirdi. Oysa böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Bu da gösteriyor ki, bu konuda cemaatin bastırılmış bir saplantısı yoktur.”*

<sup>442</sup> Ufuk, Sayı 371, 15 Eylül 1976, s.9; Kacar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, Tercüman, 07 Aralık 1989

<sup>443</sup> Kacar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, Tercüman, 07 Aralık 1989

Dini ve şeriatı kendileri için istediklerini, devlet için istemediklerini belirten “Süleymancılar”ın, devlet otoritesine karşı doğrudan bir hareket içine girmedikleri gerçeğini doğrulayan başka tespit de, özellikle 1980 İhtilâli sonrası Sıkıyönetim uygulamasının yoğun olarak yaşandığı 1980-83 yılları arası Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneklerine ait binalarda çeşitli zamanlarda yapılan aramalarda bunların yasal olarak kapatılmalarını gerektirecek suç unsurlarına rastlanılmamış olması<sup>444</sup> ile mahkemelerde açılan davaların çoğunun beraat veya takipsizlik ile sonuçlanmış olması zikredilebilir.<sup>445</sup> Öte yandan İstanbul Emniyet Müdürlüğü tarafından hazırlandığı ve şu an İstanbul Devlet Güvenlik Mahkemesi’nde olduğu belirtilen bir raporda da “Süleymancılar” için “*tehlikeli bir durumları tespit edilememiştir*” denilmektedir.<sup>446</sup> Ayrıca 1996-99 yılları arası araştırma boyunca bulunduğumuz çeşitli illerde Cumhuriyet Savcıları, Emniyet Müdürlüğü İstihbarat Şube Müdürleri ve Milli Eğitim Şube Müdürleri ile yapmış olduğumuz görüşmelerde de bu gerçeği doğrulayan benzer ifadelere rastlanılmıştır. Mesela kendisiyle görüştüğümüz bir cumhuriyet savcısı, “Süleymancı” cemaati için “*problem çıkarmayan bir grup*” tabirini kullanırken, Emniyet Müdürlüğü istihbarat elemanları da, siyasî ve dinî hareketler arasında yıkıcı ve bölücü olanlardan ayrı bir kategoride, “*yakın takibi gerekmeyen teşkilatlar*” kategorisinde değerlendirdiklerini belirtmişlerdir.

Anlaşılan oldukça hızlı bir değişim yaşayan Türkiye’de son derece dikkatli ve hesaplı adımlar atmak suretiyle diğer dinî gruplardan oldukça farklı bir siyaset anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Nitekim 21.5.1998 tarihinde kendisiyle görüştüğümüz grubun üst düzey yöneticilerinden biri, bu farklı siyaset anlayışını “gemiyi karaya oturtmama” kavramıyla açıklamıştır.<sup>447</sup> Bu anlayışın siyasetle ilgisi doğrudan olmayıp, değişen şartlara göre esnek bir tutum sergileyerek kendi hareket kabiliyeti için boş alan yaratma gayesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir siyaset anlayışının, gruba, varlığını sağlamlaştırma, sosyal prestijini artırma ve faaliyetlerini daha rahat sürdürülebilme imkanı sağlayan oldukça ince ve aynı zamanda fonksiyonel olduğu söylenebilir.

<sup>444</sup> Arama yapılan yurtlardan bazıları şunlardır: Ankara Çubuk (1.3.1981), Tokat (4.3.1981), Adana Kadirli (13.3.1981), Tarsus Huzurkent (30.3.1981). Öte yandan Adana Pozantı Asliye Ceza Mahkemesi 20.7.1982 tarih ve K.1982/26 sayılı ilâmıyla Pozantı Aşçıbekirli köyünde faaliyet gösteren Tahsil Çağındaki Talebelere Yardım Derneği’nin faaliyetinin durdurulmasına karar verilmesi, bu durumun istisnaları arasında sayılabilirse de, yapılan bu uygulamanın 1630 sayılı Dernekler Kanununun 45. maddesi gereği olup, siyasî veya ideolojik bir yönü bulunmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>445</sup> Söz konusu mahkeme kararlarının bir listesi için bkz. Ak, *Zarurî Bir Açıklama*, s.89-90. Ak, 04.05.2000 tarihinde yaptığımız görüşmede bize bu mahkemelerde davaya esas alınan raporların bazılarını vermiştir.

<sup>446</sup> Adı geçen rapor için bkz. Bulut, Ordu ve Din, s.417

<sup>447</sup> Bu kişi, Türkiye’de oldukça kaygan bir toplumsal zemin olduğunu, bu yüzden kısa vadeli hesaplardan ve siyasetten uzak olunması gerektiğini, asıl siyasetin bu olduğunu belirtmiş, ayrıca liderin ehliyetinin de önemli olduğunu, diğer dinî grup liderleri gemilerini hem de bir kaç kez karaya oturturken Kacar’ın, uzun yıllar gemiyi karaya oturtmadan sevk ve idare ettiğini ifade etmiştir. Görüşme tarihinden kısa zaman önce Refah Partisi’nin kapatılma kararının açıklanmasının bu yorumu daha da ilgi çekici kıldığı söylenebilir.

Siyasî alanda “sessizlik politikası” takip ettikleri belirtilen<sup>448</sup> “Süleymancılar”ın bu yaklaşımı, radikal kesimler tarafından her ne kadar “bilinçsizlik” hali olarak nitelense de,<sup>449</sup> seçim zamanında sandığa giderek oy kullanma, yani seçme ve seçilme haklarını kullandıkları görülmektedir. Her ne kadar kemikleşmiş, belli bir parti anlayışları olmadığı için daha ziyade iktidara en yakın parti veya partilere yöneldikleri bilinse de, Türkiye’deki diğer dinî gruplar gibi “Süleymancılar”ın da, kendilerine “çekici” geldiği için sağ çizgide yer alan partilere ilgi duydukları görülmektedir. Bu çerçevede önce DP, sonra AP, ANAP, RP ve son olarak DYP gibi partileri tercih ettikleri de bilinmektedir. Yapılan görüşme ve gözlemlerden, önceleri daha ziyade blok halinde kullandıkları oylarını, son yıllarda Türk siyasal yapısının parçalanmışlığı olgusunu göz önüne alarak koalisyona aday partiler arasında yaydıkları, mahallî seçimlerde ise il ve ilçe örgütlerini serbest bıraktıkları anlaşılmaktadır. Nitekim milletvekili ve mahalli seçimlerin birleştirildiği Nisan 1999 seçimleri öncesi kendisiyle görüştüğümüz üyelerden biri bu konuda şunları söylemektedir:

*“Cemaat, partilerden çok insanlara önem vermektedir. Bu yüzden arkadaşlar ‘kim beni iyi temsil eder’ düşüncesiyle hareket ettikleri için grupta ‘kim iyi idare ederse o gelsin anlayışı’ hakim. Grup kararı olmaz değil, ama katı şekli eskidendi.”*

Bununla birlikte ya milletvekilliğine aday olarak veya kendilerine yakın adayları destelemek suretiyle hemen her seçim döneminde Meclis’e milletvekili gönderdikleri de bilinmektedir. Nitekim grubun şu anki lideri Kemal Kacar üç dönem (1965 ve 1969 Kütahya, 1977 İstanbul), lider kadrosundan Hilmi Türkmen iki dönem (1969 İçel, 1973 Samsun) ve Ali Ak bir dönem (1977 İçel) milletvekilliği yapmışlardır. Bunlara, cemaate sempatisi olan ve bu yüzden cemaatin desteğini alarak milletvekili seçilmiş daha bir çok ismin eklenmesi mümkündür. Öte yandan Süleyman Hilmi Tunahan’ın torunu Ahmet Arif Denizolgun da 1995 seçimlerinde Antalya’dan milletvekili seçilmiş, hatta 1998-99 yılında bağımsız olarak kısa bir dönem Ulaştırma Bakanlığı görevini yürütmüştür. Özellikle bakan olduğu zaman, medyada cemaat veya tarikat mensubiyeti yoğun bir şekilde tartışılmış olan Denizolgun, 1999 milletvekili seçimlerinde yeniden aday olmuş, ancak kazanamamıştır.

Siyasî görüşleri bağlamında son olarak değinilmesi gereken bir husus da, yapılan görüşmelerde cemaat mensuplarının, “askerî darbelere karşı” olduklarını ifade etmiş olmalarıdır. Ancak bu ifadelerden, cemaatin demokrasiye ve cumhuriyete bağlılığı veya karşıtlığı hakkında doğrudan bir sonuç çıkarmak biraz zor görünmektedir. Bir diğer ifadeyle, bu karşı oluşun altında, özellikle 1971 Muhtırasında kazanılmış haklarını kaybeden, 1980 İhtilali’nde de benzer bir durumla karşılaşmaktan son anda kurtulan

<sup>448</sup> Bkz. Özdamar, a.g.e., s.135

<sup>449</sup> Bkz. Aslan, a.g.m., s.21-4

cemaatin, askerî yönetim dönemlerinde faaliyetlerini rahatça sürdürememe endişesinin etkili olduğu söylenebilir. Hatta seçimlerde, pragmatist bir yaklaşımla, merkez sağ partileri desteklemelerini de bu yönde değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede, her ne kadar “Süleymancı” cemaatinin mensupları veya sempatizanları tarafından cemaatin toplumsal planda sağladığı katılımı demokratikleşme sürecine kısmî katkıda bulunduğu söylenmekte ise de, özellikle tarihî gelişim evrelerine bakıldığında aslında demokratikleşmenin bir sonucu olduğu ve her geçen gün artan demokratikleşme sürecinde hizmetlerini daha rahat ve serbest sürdürme fırsatı buldukları ve bu yüzden demokrasi, sivil toplum tartışmalarına oldukça sıcak ilgi gösterdikleri bilinmektedir. Nitekim Türkiye’nin demokratikleşmesi ve özellikle Avrupa Birliği’ne giriş sürecinde, sivil oluşumlara daha fazla ifade ve hareket alanı verilmesi şeklinde çeşitli platformlarda seslendirilen taleplere, diğer dinî cemaatler gibi, “Süleymancılar”ın da ilgi ve iltifat gösterdiği gözlenmiştir. Özellikle 03-07 Mayıs 2000 tarihleri arasında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın İstanbul’da düzenlediği “Avrupa Birliği Şu’rası”nda bu husus daha açık bir şekilde gözlenmiştir. Diyanet çevresi Türkiye Cumhuriyeti’nde dini temsil noktasında yetkili tek resmî kurumun kendisi olduğunu vurgulamasına karşın milletvekili ve akademisyen sıfatıyla şu’raya tartışmacı olarak katılan ve dinî cemaatlere sempati ile bakan bazı kişilerin ise, Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne girişiyle ortaya çıkması muhtemel gelişmelerden yararlanma yönünde bir takım talepler seslendirdikleri, şu’raya dinleyici olarak katılan bazı cemaat mensuplarının bu konuşmacılara en azından kuliste desteklerini belirttikleri gözlenmiştir.

#### 4. Halk İnanışlarıyla İlgili Tutumlar

Sosyolojik açıdan bakıldığında, nüfusunun büyük çoğunluğunun müslüman olduğu bilinen, ancak halkın dinî kültürünün kitabî olmayıp gelenek ve göreneklerden, yani şifahî kültürden beslendiği görülen Türkiye’de insanların iman problemlerinin çözümüne yönelik faaliyetler gösteren “Süleymancı” cemaatin de, diğer dinî cemaatler gibi, geleneksel bir çizgi takip ederek “halk İslamı”nı yaşattığı söylenebilir. Tasavvufla meczolmuş geleneksel Sünnî-İslam anlayışına bağlı kaldığı anlaşılan grubun, bunun dışında, yeni ve farklı bir şey söylediğini söylemek güçtür. Bir diğer ifadeyle, “Süleymanlı öğretisi olarak isimlendirilebilecek bir öğretinin mevcut olup olmadığı pek açık değildir.”<sup>450</sup> Anlaşılan geleneksel bir din anlayışına sahip olan Süleymanlıların gerek dinî gerekse diğer alanlarda halkın sahip olduğu bir takım inanç ve uygulamaları benimsemektedirler. Bunun en açık örneğini sağlık ve tedavi anlayışlarında görmek mümkündür.

<sup>450</sup> Bkz. Atacan, a.g.m., s.147

Bedenin insana bir emanet olarak verildiğine ve onu korumanın öncelikli farzlardan biri olduğuna inanan “Süleymancılar”, her işin başının sağlık ve sıhhat olduğuna, bunlar olmadan ne din ne de dünya işlerinin tam ve kâmil olabileceğine inanmaktadırlar. Bu görüşlerini desteklemek için *Mektuplar* risalesinde, “İlim iki kısımdır: İlmu’l ebdân sonra ilmu’l edyân”<sup>451</sup> denilmek suretiyle tıp ilminin din ilimlerinin önüne geçtiği, zira dinin gerek ilminin tahsil edilmesi gerekse yaşanmasının ancak sağlıklı ve zinde bir bedenle olabileceği ifade edilmektedir. Sağlıklarına çok dikkat ettikleri anlaşılan cemaat mensuplarının sağlık konusundaki ilkelerini yaşlı bir üye şöyle formüle etmektedir: “*Beslenmeyi öne, tedaviyi sona al*”. Bu çerçevede doğal gıdalarla beslenmeye özen gösteren Süleymanlıların vücuda zararlı yiyecek ve içeceklerden uzak durdukları gözlenmektedir.

Mecbur kalmadıkça doktora gitmeyen ve ilaç kullanmayan cemaat mensuplarının hastalıkların tedavisinde geleneksel anlayışı sürdürdükleri görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, her ne kadar ilaç tedavisi uygulasalar da, bir takım şifalı ot ve bitki türlerinden kendilerine ilaç yapmak suretiyle farklı bir tedavi anlayışı sergiledikleri söylenebilir. Bu çerçevede üstatlarının, otları iyi tanıdığına ve onların birer tedavi aracı olarak kullanılma usûllerini bildiğine inanan “Süleymancılar”a göre, her biri türlü dertler için yaratılmış olan otların hepsi hastalıklar için bir “ilaç”tır.<sup>452</sup> Bu yüzden grup üyelerinin doğal gıdalar ve otlarla beslenme ve tedavi şekillerinin anlatıldığı “şifalı bitkiler ve emraz” türü kitaplara büyük rağbet ettiği görülür.

Nitekim kendileriyle görüştüğümüz bazı üyeler, tedavi anlayışlarına örnek olarak birbirinden farklı, ancak hepsi de doğal besinlere dayalı bazı tedavi yolları önermişlerdir. Mesela soğuk algınlığı ve gribe karşı, bir “Süleymancı”, herkesin bildiği, “bir miktar şeker katılmış nane ve limon kabuğu karışımını sıcak olarak içilmesini” tavsiye etmiştir. Öksürük için zencefil ve bal karıştırılarak sabah aç karnına yenilmesinin, özellikle küçük çocuklarda rastlanan göğüs hırıltısı için de salep nişasta, süt ve şeker karışımının pişirilerek içirilmesinin yararlı olduğu belirtilmiştir. Bu son formül, cemaate yakınlığı olan bir komşumuzun tavsiyesi ile tarafımızdan da uygulanmıştır. Yine aynı komşu, özellikle küçük çocuklarda sıkça karşılaşılan karın ağrıları için de, küçük bir şişe içinde bir miktar elma yağı getirerek hâricen kullanılması tavsiye etmiştir. Öte yandan “çok büyük faydalarının olduğu”na inanılan ve sık sık yenilmesi tavsiye edilen hurmaya da büyük önem, hatta kutsallık atfedildiği görülmektedir. Ayrıca zeka artması için de “besmele ile 21 çekirdeksiz üzüm yenilmesi” tavsiye edilmektedir.<sup>453</sup>

<sup>451</sup> *Mektuplar*, s.124

<sup>452</sup> Bkz. Sunguroğlu, a.g.e., s.56; *Ufuk*, Sayı 475, 13 Eylül 1978

<sup>453</sup> Bkz. Sunguroğlu, a.g.e., s.16-7

Tedavi usûlleri olarak, ayrıca, duanın insan hayatında çok büyük önemi olduğu gerçeğinden hareketle, bazı Kur'an ayetleri ve hadisler ile çeşitli Arapça dua metinlerini okuma yoluna da başvurdıkları görülür. Zira dua ile pek çok hastalık ve kötülükten kurtulmanın mümkün olabileceğine inanmaktadırlar. Aşağıdaki ifade bu konuda oldukça iyi bir örnek oluşturmaktadır: “Bir Fatiha, kırk bir ihlas-ı şerif bir hastalık için hasta şifasını istimdat, rıza-i ilahî için okunsa Cenabı Hak şifasını ihsan eder.”<sup>454</sup>

Öte yandan halk inanışları arasında yer alan ağrı, sızı, hastalığın şifası ve hatta mahsul artışı için duaya sık başvurulmasının bir sonucu olarak bazen duaya aşırı yüklemeler yapıldığı gözlenmektedir. Dua ile tedavi yolları arasında duanın sadece okunması değil, aynı zamanda yazılması da söz konusudur. Nitekim kayınpederi grubun üst düzey yöneticilerinden olan bir arkadaşımız, kendisiyle 09.09.1997 tarihinde yaptığımız görüşmede, grupta, dua ile tedavi yollarına da başvurulduğunu, hatta profesyonel anlamda olmasa da, üyelerin kendi aralarında ücretsiz olarak şifa niyetiyle “muska” tabir edilebilecek “dua formları” yazdıklarını, ancak bunların sihir veya büyü yapmak anlamına gelmediğini, zira sihrin kesinlikle reddedildiğini ifade etmiştir. Gerçekten de Tunahan'ın ilk talebelerinden Ali Erol'un yazmış olduğu eserde, sihir, “insanın nefsindeki habâseti (kötülüğü) başka bir habâsete bağlayarak başkasına havale etmektir” şekline tanımlanarak kesinlikle reddedilmektedir.<sup>455</sup>

Aslında sağlık hizmetleri sektöründe çok ileri bir konumda olmayan ve nüfusunun önemli bir kesiminin kırsal alanda yaşadığı, hatta büyük şehirlerde bile göçebe hayattan gelen alışkanlıkların sürdürüldüğü Türkiye’de bir takım sosyal ve ekonomik sıkıntılar içinde olan ve sorunlarını tam olarak çözememiş insanların doğal bitkiler ve şifalı otlarla yapılan tedavi usûllerine ilgi göstermesinin, halkın genelinin uygulaya geldiği bir alışkanlık olması itibarıyla, sadece “Süleymancı” cemaate hasredilebilecek bir durum olmadığı açıktır. Bütün bunlara rağmen, yaptığımız görüşme ve gözlemlere dayanarak “Süleymancı” cemaatin sağlık ve tedavi anlayışında bir değişimin yaşandığını söylemek mümkündür.

## 5. İç Sekülerleşme ya da Değişim

İster dinî olsun ister toplumsal hemen her grupta, liderin ölümüyle belli bir değişim ve dönüşümün yaşandığı ve bunun daha ziyade dünyevîleşme, sekülerleşme yönünde gerçekleştiği bilinmektedir. Toplumsal alanda üstlenmiş oldukları sosyo-kültürel fonksiyonlarını dinî mistik olanların önüne geçirmiş görünen yeni dinî cemaatler örneğinde daha da belirgin olduğu söylenebilir. Eldeki veriler, bu genel sosyolojik durumun “Süleymancı” kesim için de geçerli olduğunu göstermektedir. Bir diğer ifadeyle, Süleyman

<sup>454</sup> Mesela diş ağrısı için önerilen formülasyon için bkz. Sunguroğlu, a.g.e., s.12

<sup>455</sup> Bkz. Erol, a.g.e., s.79

Hilmi Tunahan'ın vefatı, her grubun karşılaşılabildiği bir sosyolojik gerçeği teyit etmiş ve “Süleymancı cemaat”ın çizgisinde bazı kırılma noktaları oluşturmuştur.

Tunahan sonrası dönemde “Süleymancı” cemaatin yaşadığı iç sekülerleşme sürecinde görülen önemli kırılma noktalarından biri, ekonomik alanda, genişleyen hizmet ve faaliyet alanı için finansman temini konusunda yaşanmıştır. Zira çocuğunu okutmak isteyen bir babanın “*ne ücret alıyorsunuz*” sorusuna Tunahan'ın “*sen çocuğunu hemen getir talebeden para alınmaz; verilir. Okusun da dinine, kitabına, milletine hizmet etsin*” dediği belirtilmektedir.<sup>456</sup> Anlaşılan Süleyman Hilmi Tunahan, ilk zamanlar, bulduğu az sayıdaki öğrenciye ders okuturken herhangi bir ücret talep etmediği gibi zaman zaman öğrencilere harçlık da vermekte idi. Hatta o, daha da ileri giderek talebelerine camilerde başkalarından para istemeyi ve camide para toplamayı da yasaklamıştı. Hatta bir gün ders okuturken talebelerini şu şekilde uyarmıştır:

*“Evlatlarım, bugün her türlü imkandan mahrumsunuz. Ama yarın birçok imkanlara, makam ve selâhiyetlere sahip olacaksınız. İşte o zaman dikkatli olun.”*<sup>457</sup>

Ancak bu uyarılara rağmen zamanla grubun hizmet alanı genişleyince yürütülen hizmetlerin finansmanı için talebelerinin halka sıkça müracaat eder oldukları ve dolayısıyla grubun tarihî gelişim sürecinde bir kırılma yaşandığı gözlenmektedir. Nitekim bu doğrultuda kamuoyunda “cer” tabir edilen gerek aynî gerek nakdî yardım ve bağış toplama işine önem verildiği, bu çerçevede köylerde hasat zamanı mahsullerden yardım istendiği, kurban derileri toplandığı ve ayrıca son zamanlarda yurt ve pansiyonlarda kalan öğrencilerden de “katkı payı” olarak yardım aldıkları görülmektedir. Nitekim kendileri de, son yıllarda genişleyen hizmet ağlarını finanse etmek için Dernekler Kanuna göre resmî gelir kaynağı olan üye aidatlarının yeterli olmadığını ifade ederek, “yurt binalarının inşasında ve işletilmesinde gerekli masraf ve ihtiyaçları yardım toplama kanununa göre temin edilen çeşitli nakdî ve aynî yardımlarla karşıladıklarını belirtmektedirler.”<sup>458</sup>

Öte yandan önceleri ücretsiz ya da düşük ücretle Allah rızası için “fisebilillah” çalışan “Süleymancılar”ın, ekonomik şartların her geçen gün ağırlığını hissettirmesiyle birlikte çalışma sistemlerinde profesyonelleşme ve rasyonelleşme eğilimleri görülmeye başlanmıştır. Mesela yapılan gözlem ve görüşmeler neticesinde, yurtlarda görev yapan belletmen ve diğer görevlilere gıda ve erzak yardımı yapıldığı gibi, bu kişilerin gerek kendilerinin ve gerekse eş ve çocuklarının sosyal güvenceleri için sigorta yapıldığı, ayrıca sigorta dışında 1998 sonu itibarıyla belletmenlere “yüz milyon” Türk Lirası maaş verildiği

<sup>456</sup> Erol, a.g.e., s.6

<sup>457</sup> Başar, a.g.n., s.12; Benzer uyarılar için bkz. Taşkiran, a.g.n., s.29

<sup>458</sup> Ak, Zarurî Bir Açıklama, s.24

belirlenmiştir. Bunlara lojman imkanı ve diğer yardımlar da eklendiğinde bu kişilerin ekonomik açıdan gerek kamu gerekse özel sektörde çalışan ücretlilerle neredeyse aynı konumda oldukları anlaşılmaktadır.

Tunahan sonrası dönemde gözlenen önemli bir kırılma noktası da, cemaatin 1970'li yılların ilk yarısından itibaren yapısal ve fonksiyonel bir değişime ve dönüşüme uğramasıdır. “Süleymancılığın” tarihî gelişim çizgisinde görülen bu evrilme, cemaatin yaşadığı iç sekülerleşmeyi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Zira bu süreçte cemaat, Kuran kursları şeklindeki yapılanmasını öğrenci yurtlarına dönüştürerek faaliyetlerini din eğitimi alanından genel eğitim alanına kaydırmıştır. Bu döneme kadar sadece Kuran kursu eğitiminin verildiği cemaatte, seküler eğitim kurumlarına gitmenin hoş karşılanmadığı, hatta, adeta yasak olduğu bilinmektedir. Ancak son yıllarda cemaatin, mensuplarını seküler eğitim kurumlarına gitme ve hatta yüksek lisans ve doktora eğitimi yapma konusunda teşvik ettiği bilinmektedir. Kuran kurslarında cemaatin eğitimi almış, ancak daha sonra ayrılarak ortaokul ve liseyi dışardan bitirdikten sonra üniversite eğitimi tamamlamış biriyle 01.12.1998 tarihinde yaptığımız görüşmede ifade edilen şu sözler gruptaki değişimi son derece güzel özetlemektedir:

*“O zamanlar bizim Millî Eğitim’e bağlı okullara gitmemizi engelliyorlardı. Ancak daha sonra Kuran kurslarında verdikleri eğitimle, yani nasara yensuru ile bu işin gitmeyeceğini anladılar. Okur yazarlık oranı sürekli yükseliyor. Buna bağlı olarak ufku açılan genç nesli kontrol da zorlaşıyor, değişim zorluyor.”*

Cemaatin yaşadığı bu değişim ve dönüşümün bir sonucu olarak üyelerin zihinsel planda bir paradoks yaşadıkları ve bunu henüz çözmemiş oldukları ve bu noktada aralarında bir ayrımlaşmanın yaşandığı göze çarpmaktadır. Sözgelimi “yurt müdürü” konumunda bulunan üniversite mezunu genç bir üyeyle yaptığımız görüşmede, Süleyman Hilmi Tunahan ile ilgili anlatılan bazı olağanüstülüklerin gerçekliğinin önemli olmadığını, her cemaat lideri için saygı ve tazim amacıyla bu tür mitolojik rivayetlerin anlatıldığı ve bunların fonksiyonellik açısından değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak bu noktada cemaat mensuplarının hepsinin aynı kanaatte olmadıkları görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, faaliyetlerin seküler eğitim alanına kaydırılmış olmasını benimsemeyen üyeler olduğu görülmektedir. Daha ziyade yaşlı üyelerden oluşan ve “eski nesil” olarak niteleyebileceğimiz bu kesimin, söz konusu uygulamanın daha da ileriye götürülerek tamamen dünyevileşme noktasına varılmasından endişe ettikleri gözlenmektedir. Nitekim görüştüğümüz bazı üyelere, “eğitim alanında niçin sadece yurt hizmetleri verdikleri”, “niçin bir özel eğitim kurumu açmadıkları” sorulduğunda alınan cevaplarda da aynı endişenin izlerine rastlanmıştır. Ancak bu görüşmeleri yaptıktan sonra grubun İstanbul’da bir özel

okul, kolej açma teşebbüsleri olduğunu, ancak yeri, adı, kadrosu, kısaca her şeyi tamam olan bu girişimin son gelişmeler nedeniyle ileri bir tarihe ertelendiğini öğrenmiş bulunuyoruz.

Benzer bir yalıtım özel radyo ve televizyon konusunda da gözlenmiştir. “Süleyman Hilmi Tunahan’ın gazeteye önem verdiği bilinmektedir. Üstelik bugün, gazete ve televizyonun, kısaca medyanın önemi eskiye oranla daha da artmış durumda. Ayrıca hemen her cemaatin özel televizyon kanalı veya en azından bir radyosu olduğu bilinmekte. Acaba sizin de bu alanda bir faaliyet göstermeniz söz konusu mu?” şeklinde bir soru yönelttiğimizde, cemaatin üst düzey bir yetkilisinin vermiş olduğu cevap şu olmuştur:

*“Bu, bir alt yapı meselesi. Grubun şu anki faaliyetleri tamamen yurt hizmetlerine yöneliktir. Doğrusu bu sahada bir faaliyet göstermeyi uygun bulmuyoruz. Zaten yurt sayısına paralel olarak sürekli artan yeni ihtiyaçlara cevap vermekte zorlanan grubun böyle bir alanda faaliyet göstermesi şimdilik mümkün de görülmemektedir. Bu sahada faaliyet gösterenlere karşı çıkmıyoruz, hatta takip ediyoruz.”<sup>459</sup>*

Bu ifadelerden, “Süleymancılar”ın dünya görüşlerinde bir değişim ve dönüşüm içinde bulundukları, ancak bu değişmeyi henüz tam manasıyla açığa çıkarabilecek yeterli alt yapı birikimine henüz sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla içinde bulundukları süreçte değişimin cazibesine kapılarak ilgi ve faaliyet alanlarını plansız bir şekilde genişletme gibi bir düşünce taşımadıkları, kontrollü bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir.

“Süleymancılar”ın, faiz konusunda da farklı düşündüğü bilinmektedir. Günümüz şartlarında hemen herkesin bir şekilde ilişki kurduğu banka ve faiz uygulamasını, grubun, “dârü’l-islam ve dârü’l-harp ayrımı” ile rasyonelleştirdiği söylenebilir.<sup>460</sup> Oysa Süleyman Hilmi Tunahan’ın bu ayrımla ilgili herhangi bir sözü veya hareketi olmadığı gibi, faizi çok büyük bir felâket olarak nitelediği bilinmektedir.<sup>461</sup> Oysa grubun şimdiki lideri Kemal Kacar, “bankadan faiz alabilir misiniz?” sorusuna, “Elbette. Çünkü banka bir müessesedir. Bir müessese müslüman olamaz” cevabını vermiştir. Görüldüğü gibi faizi, bireyler arasında söz konusu olan bir uygulama olarak değerlendiren ve bankayı bir müessese, tüzel kişilik olarak kabul eden “Süleymancılar”, bu kurumlarla ilişki ve irtibatla dinî yönden bir sakınca olmadığı görüşündedir. Buradan hareketle onların, banka ile ilgili her türlü işlemi faiz kapsamında değerlendiren diğer dinî gruplara göre içinde yaşadıkları toplumun ekonomik sisteme karşı daha esnek bir tutum sergiledikleri söylenebilir.

<sup>459</sup> Özel dersane konusunda benzer bir yaklaşım için bkz. Harun R. Tüyoğlu, Anadolu, 23 Kasım 1979

<sup>460</sup> Bkz. Kacar, “Kemal Kacar Cevaplıyor”, Tercüman, 15-17 Ocak 1990

<sup>461</sup> Bkz. Başar, a.g.n., s.5. Başar, ayrıca onun, bu ayrımla farziyeti ortadan kalkan cuma namazını asla ihmal etmediği de belirtmektedir.

Öte yandan “Süleymancılar”, üstatlarının sıkı uyarıları<sup>462</sup> neticesinde temiz ve düzenli olma, saç ve sakal uzatmama, kravat takma gibi tutumlarıyla diğer dinî cemaat mensuplarına göre oldukça farklı bir tavır sergiledikleri gözlenmektedir.

Yaptığımız görüşme ve gözlemlere dayanarak “Süleymancılar”ın sağlık ve tedavi anlayışlarında da bir değişimin yaşandığını söylemek mümkündür. Bu çerçevede yaşanan değişim sürecine paralel olarak, özellikle genç üyelerin eğitim ve kültürel bilgi düzeylerinin yükseldiği, bunun da grubun sağlık ve tedavi anlayışında daha rasyonel bir tutum ve davranış sergilenmesine neden olduğu söylenebilir.

Bütün bu örnekler “Süleymancı” cemaatin, özellikle Süleyman Hilmi Tunahan sonrası dönemde büyük bir değişim yaşadığı, bir diğer ifadeyle, dünyevîleşme yönünde farklı yapılanmalar içine girdiği, ancak değişime karşı cemaat içinde bir takım dirençlerin de mevcut olduğu ve bunların aşılması için zamana ihtiyaç olduğu söylenebilir.

## E. FONKSİYONLAR

Dinî grupların, insanların “din bağı” etrafında bir araya gelmeleriyle oluşan çok boyutlu ve çok fonksiyonlu toplumsal birer gerçeklik olduğu ifade edilmişti. Bu nedenle dinî gruplar, her ne kadar metafizik düşüncelere ve yorumlara ağırlık veren bir yapı arz etse de, toplumsal planda ortaya çıkmaları ve bir takım fonksiyonlar üstlenmeleri itibarıyla fiziksel ve sosyal bir gerçeklik ifade ederler. Bir diğer ifadeyle, her dinî grup, öncelikle, başka herhangi bir boyuta indirgenemeyen “*dinî-mistik fonksiyonlar*” ifa eder. Bununla beraber onların bir de toplumsal alanda “*sosyo-kültürel fonksiyonlar*” diyebileceğimiz sosyal, siyasal, ekonomik, eğitsel vb. çok çeşitli fonksiyonlar üstlenmiş oldukları da bilinmektedir. Yani dinî grupların, sadece dinî değil, dünyevî bir takım fonksiyonları da vardır. Nitekim konunun uzmanları, “birbirleriyle sarmaş dolaş bir biçimde hayatîyet bulan” bu iki fonksiyonu birbirinden ayırmanın zorluğuna işaret etmektedirler.<sup>463</sup> Bu zorluk; dinî grupların sosyal fonksiyonlarının öne çıktığı günümüzde, dinî grupların anlaşılması ve analiz edilmesinde daha da belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Benzer bir zorluğun “Süleymancı” grup için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi, grubun tanımlanmasında kendi yapısından kaynaklanan bir problem vardır. “Süleymancılığı” bir tarikat olarak ele alanlar onun dinî-mistik

<sup>462</sup> Tunahan, “Şimdiye kadar müslümanları hakîr görmüşler. Üstü başı berbat, kirli paslı insanlar olarak millete tanıtmaya çalışmışlar. Benim evlatlarım tertemiz giyinip gezecekler, yolda sokakta yürürken gayet vakûr bir şekilde ilerleyecekler. Müslümanlığın şahsiyetini tanıtacaklar, temsil edeceklerdir.” Bkz. Ufuk, Sayı 453, 12 Nisan 1978, s.6

<sup>463</sup> Bkz.Günay, Ecer, a.g.e., s.286

fonksiyonlarını öne çıkarırken, bir hareket olarak değerlendirenler ise onun sosyal fonksiyonlarına vurgu yapmaktadırlar. Bu problemin, grubun fonksiyonlarının belirlenmesiyle aşılabacağı söylenebilir. Süleyman Hilmi Tunahan ve onun talebelerinin, oluşturdukları hizmet ağı sayesinde dinî ve toplumsal alanda önemli fonksiyonlar ifa ettiği bilinmektedir. Nitekim cemaat mensuplarının organize ettiği derneklerin bağlı olduğu Federasyonunun gayesi, tüzüğünde belirtilirken söz konusu iki fonksiyon türünün birbiriyle iç içe geçmiş olduğu görülmektedir:

*“Kurs ve Okul Talebelerine Yardım gayesiyle kurularak faaliyette bulunan bilumum üye derneklere ve bunların himaye ettikleri talebelere maddeten ve manen yardımcı olmak ve onları her bakımdan korumak...”*<sup>464</sup>

Her ne kadar birbirinden ayrılması zor olsa da, bir izah kolaylığı olması açısından dinî grupların bu boyutları ayrı ayrı ele alınmak suretiyle “Süleymancılık” bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### 1. Dinî-Mistik Fonksiyonlar

Toplumsal bir olgu olmaları itibarıyla, günümüzde, her ne kadar sivil fonksiyonları öne çıkmış olsa da, dinî grupların, dinî olma özelliklerinden kaynaklanan ve başka hiçbir gerçeklik alanına indirgenmesi ve bilimsel metotlarla gözlenmesi mümkün olmayan “dinî-mistik yönleri”nin olduğu gerçeğinin<sup>465</sup> bir kez daha vurgulanmasında yarar vardır. Her şeyden önce kuru bir dindarlık yerine duygu ve heyecan yüklü coşkun bir manevî yaşantı vaat eden dinî grupların ve tarikatların bu çerçevede zikir, musikî, şiir, ilâhi, raks, merasim, gösteri, telkin, spirtizmi, mitoloji, bereket, keramet, şifa dağıtma ve diğer heyecan yaratıcı etkileme araçlarını kullanmak suretiyle insanları cezbettikleri bilinmektedir.<sup>466</sup> Daha ziyade insanın psikolojik yapısıyla alâkalı olan bu boyutun önemi, uzantılarının insan ruhunun derinliklerine kök salmış olmasında yatmaktadır. Zira “her insan ruhunda yapısal bir temel unsur olarak ‘bir dinî eğilim yahut istidat’ mutlaka vardır ve her dinî tecrübe de az veya çok mistik bir renge sahiptir.” Dolayısıyla bu mistik eğilim ve tecrübe, kişilere göre değişkenlik arz etmekte; bazılarında son derece “dinamik” bir görünüm sergilerken, bazılarında da oldukça “sönük ve zayıf” kalmakta, hatta “hiçbir zaman kuvveden fiile dahi geçmeme” durumu da söz konusu olabilmektedir.<sup>467</sup> Öte yandan dinî-mistik fonksiyon açısından hepsinin gayesi, dinî metinlere dayanarak daha iyi ve daha yoğun bir dinî hayat yaşamak olan dinî gruplar arasında da, sosyolojik bir gerçek olarak, farklı manevî yaşantı şekilleri olabilmektedir.

<sup>464</sup> Ak, *Zarurî Bir Açıklama*, s.14

<sup>465</sup> Bkz. Harold Fallding, *The Sociology of Religion*, Canada, McGraw-Hill Ryerson Limited, 1974, s.52; Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion*, London, Routledge, 1995, s.3-11

<sup>466</sup> Bkz. Barker, a.g.e., s.9; Krş. Günay, Ecer, a.g.e., s.300-1

<sup>467</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.285-6

Modernleşme sürecinde yaşanan hızlı değişimin etkisiyle bir takım sosyo-ekonomik yoksunluklara maruz kalan insanlar için, bir gruba. özellikle yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkaran dinî gruplara üye olmanın sağlayacağı imkanlar son derece önemli olmaktadır. Bir diğer ifadeyle, değişime ayak uyduramayarak “kenar”da kalanların yaşadığı sosyal, siyasal, ekonomik ve psikolojik ezilmişliğin acılarını hafifletici fonksiyona sahip olan, yani bu insanların dış etkenler karşısında korunabileceği bir “sığınak” konumunda olan dinî gruplar,<sup>468</sup> her zaman cömertçe ortaya koydukları “sarıcı ve teselli edici” fonksiyonları sayesinde “dinî ve psikolojik tatmin ve huzur kaynağı” oldukları ve insanları bu yönleriyle cezbettikleri bilinmektedir. Özellikle teknolojik imkanların hızla arttığı ve daha geniş kitlelere ulaştığı görülen, ancak insanı teknolojik bir çevrede doğadan uzaklaştırarak yapay bir ortama mahkum eden, bununla birlikte bir yandan kalabalıklaşırken, öte yandan ferdîleşen ve insanı, ihtirasların ve tatminsizliğin sebebiyet verdiği stresin cenderesine atan çağdaş toplumlarda, günlük rutin işlerle hayatları monotonlaşan, mekanik bir işbirliği ve birlikteliklerden sıkılan, bunalan insanların, dinî grupların ağına çabuk düştükleri söylenebilir. Zira bu durumda olan insanların sevgi, saygı, içtenlik, güzellik ve yücelik gibi manevî ve psikolojik ihtiyaçlarını gidermek ve tatmin bulmayan istek ve arzularını karşılamak için, sahip oldukları dinî-mistik boyutla modern insana ruhî, duygusal, vecdî, zihnî, ahlâkî vb. yönden verebilecek çok şeyleri olan dinî gruplara yöneldiği ve üstelik bunu bir “ihtiyaç” gibi algıladıkları görülmektedir.<sup>469</sup>

Bu bağlamda, her dinî grup gibi, “Süleymancılığın” da, kendine has dinî-mistik boyutunun içerisinde üyelerine sunduğu bir manevî yaşantı şekli olduğu söylenebilir. Zira söz konusu cemaatin, doğuşundan itibaren öncelikle halkın bir takım dinî ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik hizmet vermek arzusunda olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kemal Kacar da, “*memleketine, dinine, örf ve ananelerine bağlı gençler yetiştirmek*” şeklinde ifade etmektedir.<sup>470</sup> Öte yandan cemaatin yurt dışı teşkilatı olan İslam Kültür Merkezlerinin bir dönem başımamı olan Harun Reşit Tüyoğlu, bu kurumların amacını, “*İslamî hizmetleri yerine getirmek*” şeklinde tanımlarken, İslam Kültür Merkezleri Genel Sekreteri Abdülkadir Polat ise, bu konuda şunları söylemektedir:

*“Vatanından uzak Hristiyan diyarında yaşamak mecburiyetinde bulunan işçilerimizin dinî ve millî kültürlerine hizmet etmek, onların dinî ihtiyaçlarına cevap vermek, devletin imkansızlığı Diyanet İşleri Teşkilatının da bu tür bir hizmeti kendisine görev bilememesi*

<sup>468</sup> Yücekök, a.g.e., s.23-4

<sup>469</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.310-1. Dört tarikattan icazetli olduğunu söyleyen Nezh Uzel, Murat Bardakçı ile yaptığı söyleşide, kendisini sosyete mensup bazı bunalan insanların. özellikle kadınların- aradığını belirtmiş ve bir takım içgüdü ve korkularının, dünya, ahiret, insanın doğumu, hayatı ve ölümü gibi bazı soruların cevabını arayan bu insanların tarikatlara sığındığını ifade etmiştir. Bkz. Hürriyet, 16 Aralık 1990

<sup>470</sup> Kacar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, Tercüman, 04-06 Aralık 1989

*sebebiyle de müslüman Türk işçilerinin çocuklarını din bilgileriyle yetiştirmek, onlara Kuran öğretmek.”<sup>471</sup>*

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, “Süleymancı” cemaati, gerek yurt içinde gerek yurt dışında insanların dinî ihtiyaçlarını karşılamak şeklinde bir fonksiyon üstlenmiş durumdadır. Ancak bunun iki şekilde gerçekleştiğini belirtmeliyiz. İlki, “bilgilendirme”, yani insanlara veya onların çocuklarına dinî bilgiler verme, ikincisi ise, dinî pratiklere önem vermek suretiyle “yoğun manevî yaşantı” sunma.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte yapılmaya başlanan bir dizi düzenlemeler çerçevesinde 1925 yılında, her ne kadar fonksiyonelliklerini önemli ölçüde yitirmiş olsalar da, tekke ve zâviyelerin kapatılması ve tarikatların faaliyetlerinin yasaklanması sonucu insanların daha yoğun manevî bir hayat yaşamalarının kurumsal yolları ortadan kaldırılmış ve böylece bu alanda bir “boşluğun” ortaya çıkmış olduğu bilinmektedir. 1930’lardan itibaren din eğitimi veren okulların kapanmasıyla da dinî bilgi alanında başka bir boşluk oluştuğu söylenebilir. Öte yandan 1960’lardan itibaren de yurtdışına işçi gönderilmeye başlanmış, ancak bu işçilerin bir takım dinî, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarının olabileceği gerçeğinin uzun süre ihmal edilmesiyle bu alanda da bir boşluk oluştuğu gözlenmektedir. Fonksiyonalist sosyoloji anlayışına göre, toplumsal hayat, özellikle dinî alanda boşluk kabul etmeyeceği için söz konusu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik fonksiyonel kurumlar çıkarmakta gecikmemektedir. Bu noktada Süleyman Hilmi Tunahan ve talebelerinin oluşturduğu cemaatin, söz konusu boşlukları doldurmaya yönelik faaliyetler sergilediği bilinmektedir. Zira Tunahan, etrafında toplanan kişilere dinî bilgiler verirken, aynı zamanda cami kürsülerinde vaaz etmek suretiyle kendisini dinlemeye gelen cemaati dinî yönden bilgilendirmeye de çalışmış, ayrıca gerek okuttuğu talebelerin ve gerekse vaaz ettiği cemaatin manevî-mistik hayatına yönelik ilave dinî pratikler tavsiye etmiş olduğu bilinmektedir.

Onun yolundan giden talebelerinin oluşturduğu cemaatin, “isteyen insanları İslam hakkında aydınlatma” fonksiyonunun günümüzde de sürdüğü görülmektedir. Bu çerçevede özellikle mübarek gün ve gecelerde halka açık olarak yapılan vaaz ve sohbetler, mevlid ve tesbih namazı gibi dinî ibadet ve törenlerle geniş halk kitlelerine ulaşılmaya çalışılmaktadır. Halkı velînimet kabul eden cemaatin, özellikle halkla iyi bir diyaloga girdiği, bir diğer ifadeyle, dinî pratiklerin önemli bir yer tuttuğu bilinen “halk İslamı”nı yaşattığı görülmektedir. Özellikle mübarek gün ve gecelerde halka, formal bir dinî kurum olan camilerin çoğunda kıldırılmayan tesbih namazı gibi bir takım dinî hizmetler sunulmaktadır.

<sup>471</sup> Bkz. Atacan, a.g.m., s.141

Nitekim bir Kadir gecesi yaptığımız gözlemlere göre,<sup>472</sup> yaklaşık bin civarında bir cemaat toplanmış ve büyük bir vecd ve huşû içinde dinlenen vaazdan sonra aynı şekilde yatsı namazı eda edilmiş, akabinde de katılmak isteyenlerle tesbih namazı kılınmış, yapılan dua ve tesbihattan sonra bu manevî programa katılanların çıkışta hatırı sayılır miktarlarda yardımlar yaptıkları gözlenmiştir. Aslında bu kişilerin çoğunun, bu yerlere özel arabalarıyla gelirken zaten yardım etme arzusunda oldukları söylenebilir. Örneklerini çoğaltmanın mümkün olduğu bu durumun,<sup>473</sup> her iki kesim için de kısmen karşılıklı tatmin sağlayan bir tür alışveriş olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Diğer camilerde bulamadıkları dinî bir hizmeti almaya gelen insanlar için yaptıkları yardım manevî bir huzura kavuşmanın karşılığını olarak görülürken, bu hizmeti veren cemaat açısından da varlığını sürdürebilmesi için bir katkı olarak algılanması mümkündür.

Anlaşılan “Süleymancı” cemaat, üyelerini dinî yönden bilgilendirme, onların dinî pratikleri ziyadesiyle yapabilmelerine yardımcı olma, geleneksel ahlâkî değerleri aşılama gibi dinî-mistik fonksiyonları yerine getirmeye çalışmaktadır.

## 2. Sosyo-Kültürel Fonksiyonlar

Dinî grupların öncelikle dinî-mistik fonksiyonları olduğu, fakat aynı zamanda sosyal bir olgu olmaları itibariyle “sosyo-kültürel fonksiyonlar” olarak nitelenen pek çok fonksiyon da üstlenmiş oldukları, hatta bunların günümüzde daha fazla öne çıktığı ifade edilmişti. Nitekim bugün tarikatların ve tarikat benzeri dinî oluşumların hemen hepsinin, üyelerine sadece dinî alanda bir takım hizmetler sunmakla kalmadığı, toplumsal alanda da onların bir çok ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çeşitli fonksiyonlar üstlendikleri görülmektedir. Dolayısıyla günümüzde, artık, dinî grup ya da tarikat denildiğinde akıllara mistik boyutu öne çıkaran klasik yapılanmalar yerine, başta ekonomi olmak üzere çeşitli alanlarda farklı fonksiyonlar üstlenmiş kurumlar gelmektedir. Hızlı bir değişim süreci yaşayan Türkiye’de bir “uyum mekanizması” şeklinde ortaya çıkan dinî oluşumların dayanışma, yardımlaşma, sosyal güvenlik ve hatta eski mahallî cemaatlerin yerine birer sosyo-ekonomik kimlik mekanizması fonksiyonu üstlendikleri görülmektedir.<sup>474</sup> Anlaşıldığı kadarıyla, günümüzde ortaya çıkan yeni dinî oluşumlar üyelerine sosyal, siyasal, ekonomik, dinî ve kültürel alanda çeşitli imkanlar sunmak suretiyle son derece fonksiyonel bir yapı sergilemektedirler.

<sup>472</sup> Bu gözlemler, 1997 yılı Ramazan ayı içerisinde Adana Şakirpaşa Talebe Yurdu’nda gerçekleşmiştir.

<sup>473</sup> 22.10.1998 tarihinde K.Maraş’ta Serintepe Talebe Yurdu’nda Regaib Kandili gecesi ile 04.12.1998 tarihinde Elazığ’da Safran Talebe Yurdu’nda Beraat Kandili gecesi yapılan gözlemlerde de benzer bir durum geçerli olduğu belirlenmiştir.

<sup>474</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.284

“Süleymancı” cemaatin de benzer bir özellik arz ettiği görülmektedir. Nitekim talebe yurtlarının resmî sahibi olan dernekler ile bu derneklerin bir dönem bağlı olduğu Okul ve Kurs Talebelerine Yardım Federasyonu’nun tüzüğünde özetle şu hedeflere yer verilmiştir: Kurs ve yurtlarda barınan talebe ve görevli hocaların sosyal ve ekonomik hak ve menfaatlerini korumak ve geliştirmek ve sosyal yardımlaşma ve dayanışma şuurunu yükseltmek; üye derneklerin ve bunların ilgilendiği talebelerin hak ve menfaatlerini korumak; bunlara mevzuat dahilinde daha geniş hak ve menfaat temini için çalışmak, dert ve şikayetlerini kamuoyuna duyurmak; talebelerin daha iyi yetişmeleri için gereken alet ve vasıtaları temin etmek ve bu maksatla millî, ananevî, örf ve âdetlerimize uygun sosyal, ahlakî, manevî, iktisadî ve kültürel hususlarda gayri siyasî mahiyette ilmî konferanslar, seminerler, toplantılar ve dersler tertip etmek, gazete, dergi, broşür neşretmek, üye derneklerin ihtiyacı olan her türlü mal ve para yardımı yapmak, bu amaçla taşınmaz mal edinmek, bina ve daire kiralamak, binaların bakım ve onarımını yapmak ve nihayet Federasyonun gayesine uygun vakıf kurmak.<sup>475</sup>

Yine Ak’ın belirttiğine göre, “Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği”, “Tahsil Çağındaki Talebelere Yardım Derneği” vb. isimlerle kurulan derneklerin gayelerini, “Ortaokul, Lise, Üniversite ve bunların altında veya üstünde eğitim ve öğretim müesseselerine devam eden talebelerin; keza her türlü kısa ve uzun müddetli kurslara (Halk Eğitim kursları, Kuran kursları, Üniversiteye Hazırlık kursları ve muhtelif Sanat ve Meslek kursları gibi) devam eden kursiyerlerden; fakir, himayeye muhtaç, fakat temiz ve dürüst olanların yurt, iâşe, ibate ve bir takım zaruri ihtiyaçlarını temine matuf faaliyet ve hizmetler” oluşturmaktadır.<sup>476</sup>

Bu fonksiyonları şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

#### *a. Grubun Sosyal Fonksiyonu*

Günümüzde ortaya çıkan ve üyeleri arasında yüz yüze ilişkilerin ve yüksek bir dayanışmanın olduğu görülen dinî grupların, her şeyden önce dindar insana bir “aidiyet duygusu”, bir “kimlik” verme çabası içinde oldukları görülmektedir. Aslında her toplum veya topluluk eğitim, taklit ve telkin süreçleri ile kendi kültürel taleplerine değerlerine, örflerine, kurumlarına uygun davranışları benimsetmek suretiyle üyelerine bir şahsiyet, bir kimlik kazandırır.<sup>477</sup> Şahsiyet ve sosyo-kültürel yapıyla yakından alakalı bir kavram olan kimlik, en kısa tanımıyla, kişilerin, grupların veya toplumların “kimsiniz” veya “kimlerdensiniz” sorusuna verilen cevaptır.<sup>478</sup>

<sup>475</sup> Ak, *Zarurî Bir Açıklama*, s.13-5

<sup>476</sup> Ak, *Zarurî Bir Açıklama*, s.16

<sup>477</sup> Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s.138

<sup>478</sup> Bkz. Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği*, Ankara, 1994, s.3

Özellikle modernleşme yolunda ilerleyen ve hızlı bir değişim yaşayan toplumlarda bir takım insanların değişimden daha fazla etkilendiği bilinmektedir. Yaşanan değişim sürecinde merkezle bağımlı yitirerek kenarda kalan ve sosyal ve ekonomik çıkarları zedelendiği için bir takım yoksunluk içerisine giren bu insanların, kendilerine sunulan laik ve rasyonel çözüm önerilerinden memnun olmadıkları veya onlara şüpheyle yaklaştıkları için aynı zamanda bir kimlik krizi yaşadığı bilinmektedir. Bu durumda olan insanların, Gilles Kepel'in ifadesiyle, "öteki olmayı ve farklılığı güçlendiren özel eğitimler, tutum ve davranışlar sayesinde alternatif bir kimlik oluşturan" dinî oluşumlara yöneldikleri ve böylece "bir cemaat kimliği temelinde gönüllü birliktelik" gerçekleştirmiş oldukları gözlenmektedir.<sup>479</sup>

Aslında bu yönelişin veya yöneliş duygusunun, teolojik manada basit bir bağıllık olmaktan öte anlamlar içerdiği ve bu çerçevede toplum içinde tamamlayıcı bir işlevi yerine getirdiği belirtilmektedir.<sup>480</sup> Zira dinî grupların, kendilerine yönelen insanların kimlik kazanmalarını ve bu kimliğin söz konusu değişim ve modernleşme sürecinde de canlı tutulmasını sağlayıcı bir işleve sahip oldukları bilinmektedir. Özellikle hızlı değişim ortamında tarikatların mistik kültür kodlarının, onlara sarılanların sosyo-kültürel kimlikleriyle bütünleşip sembolleşmek suretiyle "en uygun sığınak ve direnç noktaları" oluşturduğu bilinmektedir.<sup>481</sup> Bu noktada, her dinî grup gibi, "Süleymanî" cemaatin de üyelerine bir dinî kimlik ve aidiyet duygusu verdiği söylenebilir.

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte birbiri ardı sıra yapılan düzenlemelerle dinin toplumsal ve siyasal alanın dışına çıkarılmaya çalışılması sonucu, kendilerini tanımlarken referans aldıkları önemli bir dayanak noktasını kaybeden fertlerin kişilik ve kimlik krizi içine girmiş olduklarına değinen Şerif Mardin, ayrıca, yaşanan değişimin etkisiyle kültürel katmanlar arasında kökleri daha önceki dönemlere kadar uzanan boşluklar ve farklılaşmalar oluştuğunu belirtmektedir.<sup>482</sup> Zamanla farklı boyutlar kazandığı görülen bu durumun bir sonucu olarak seküler eğitim almış olanların, halen geleneksel akımlar içerisinde yer alanlardan daha da farklılaşması<sup>483</sup> nedeniyle toplumsal planda bir başka sorun daha ortaya çıkmaktadır: Söz konusu farklılaşmanın "kenar"a ittiği insanların yeniden topluma kazandırılması. Bu çerçevede, yaptıkları katkı oranı tartışılabilir düzeyde olsa da, sorunun çözümüne yönelik olarak, yani kenarda kalan insanlara özellikle eğitim yoluyla sosyalizasyon hizmeti götürerek onların toplumsallaşmalarına ve kimlik kazanmalarına

<sup>479</sup> Kepel, a.g.e., s.10-1

<sup>480</sup> Bkz. Par Herve Carrier, "Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri Nasıl İncelenir", çv. M.Koştas, A.Ü.İ.F.D., C.XXIX, 1987, s.339

<sup>481</sup> Bkz. Günay, Ecer, a.g.e., s.308

<sup>482</sup> Mardin, Din ve İdeoloji, s.31

<sup>483</sup> Bkz. Mardin, Bediüzzaman Said Nursî Olayı, s.60

katkıda bulunmak amacıyla formal veya informal çeşitli organizasyonların ortaya çıktığı bilinmektedir. Oluşturduğu hizmet ağı nedeniyle “Süleymancı” cemaati de bu organizasyonlardan biri olarak kabul etmek mümkündür. Bir dinî grup olması itibarıyla “Süleymancılığın”, Türkiye’de yaşanan hızlı değişim sürecinde kenarda kalmış geniş halk kitlelerinin çocuklarına eğitim öğretim imkanı ve fırsatı sağlayarak onların toplumun sosyal, siyasal ve ekonomik süreçlerine katılmalarında önemli bir fonksiyona sahip olduğu ve bu sayede toplumsal taban bularak varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

### ***b. Grubun Eğitsel ve Kültürel Fonksiyonu***

Dinî grupların toplumsal alanda üstlenmiş oldukları çeşitli fonksiyonlar arasında son zamanlarda biraz daha ön plana çıkartılan, bir diğer ifadeyle, yeni dinî oluşumlarda üyelere sunulan hizmetin en önemli alt başlıklarından biri de “*eğitim*”dir. Bilindiği gibi eğitim, kişinin kendi kültürel kalıplarını öğrendiği, yani sosyalleştiği bir süreçtir. Bu süreçte kişi, kendi kültürüne katılmış ve sağlam bir kişilik kazanmış olur ve aynı zamanda aklı melekeleri, algılama gücü ve düşünceleri olgunlaşır. Bu noktada “tabî” ya da “fitrî” olandan “kültürel” olana yükselmekten ibaret bir toplumsallaşma olup, aslında, her şeyden önce bir eğitim ve öğretim konusu olduğu için sosyolojide “öğrenme süreci” olarak da nitelenen “*sosyalleşme*”, her toplumun veya grubun kendi kültürünü, değerlerini, sembollerini, gelenek ve göreneklerini eğitim yoluyla yeni kuşaklara aktarması, onların da bunu benimseyerek içselleştirmesi ve kişinin, içinde yaşadığı topluma katılmasını sağlayan, yani toplumsal kültürle bütünleşmesini mümkün kılan süreci ifade için kullanılmaktadır.<sup>484</sup>

Bireylerin kişiliklerinin oluşması süreci olarak oldukça genel ve geniş bir kavram olan sosyalleşmenin içerisinde yer alan bir boyut da, “*dinî sosyalleşme*”dir. Bu kavram, “kişinin toplumun dinî kültür unsurlarını, değerlerini, sembollerini ve modellerini alarak kendi şahsiyetine mal etmesi ve böylece dinî kişiliğinin oluşması” sürecini ifade etmektedir.<sup>485</sup> Eğitimcilere göre, toplumsal kültürün önemli bir bölümü olan manevî-dinî kültür unsurları, ancak eğitim yoluyla genç kuşaklara aktarılabilirler ve onların kişiliklerinin oluşumunda önemli fonksiyonlara sahiptirler.<sup>486</sup> Bu bağlamda manevî-dinî kültür unsurlarının yoğun olarak muhafaza edildiği dinî grupların, üyelerinin dinî kişiliği üzerinde etki yaptığı ve hatta onu büyük ölçüde belirlediği, bunun da, onları, dinî sosyalleşmeye etkileri yönünden önemli kıldığı söylenebilir. Aslında dinî grupların ilme ve eğitime yönelmesinin tarihî ve kültürel temelleri olduğu bilinmektedir. İslam kültür tarihi

<sup>484</sup> Bkz. Münir Koştas, “*Sosyalleşme*”, A.Ü.İ.F.D., C.XXIX, 1987, s.329-334

<sup>485</sup> Bkz. Ünver Günay, “*Türkiye’de Dinî Sosyalleşme*”, I. Din Eğitimi Semineri içinde, s.192-9

<sup>486</sup> Din eğitiminin amacının dinin ve genel eğitimin amaçlarından ayrı değerlendirilemeyeceği hakkında bkz. Saffet Bilhan, “*Din Eğitiminin Amacı*”, I. Din Eğitimi Semineri, s.95-6; H. Ali Koçer, “*Genel Eğitimin Bütünlüğü İçinde Din Eğitiminin Yeri*”, I. Din Eğitimi Semineri, s.17-24

içerisinde medrese, örgün bir eğitim kurumu işlevi görürken, tekke ve tarikatlar da geniş halk kitlelerinin eğitimini üstlenmiş birer yaygın eğitim kurumları olmuşlardır. Nitekim tekkelerin tarihi incelendiğinde bu kurumların her şeyden önce birer dinî-tasavvufî eğitim, öğretim ve bunu bilfiil yaşama yerleri oldukları görülür. Hatta tekkelerin asıl varoluş sebeplerinin ve temel fonksiyonlarının bu olduğu belirtilmektedir.<sup>487</sup> Günümüzde ise, tekke ve tarikatlar kapalı olduğu için onların bu işlevini, bir anlamda, dinî alanda ortaya çıkan yeni oluşumların üstlenmiş olduğu söylenebilir. Nitekim yapılan araştırmalar, Türkiye’de bugün tasavvuf erkânı ile etkili bir din eğitiminin dinî gruplar tarafından verildiğini ve bu nedenle dinî grupların ve tarikatların, aslında, çoğu kez birer “informal din eğitimi kurumu” olarak toplumsal bir fonksiyon üstlendiklerini belirtirlerken bu gerçeği teyit etmektedirler.<sup>488</sup>

Diğer gruplara ve tarikatlara göre, “Süleymancı” cemaatin, doğuşundan itibaren halkı dinî yönden bilgilendirme yönünde yoğun faaliyetler gösterdiği ve üyelerini “Kuran kursları ve pansiyonlar kanalı ile etkin bir sosyalizasyon sürecinden geçirmekte” olduğu bilinmektedir.<sup>489</sup> Çocuklarını yurtlara gönderen veliler, kendileriyle yapılan görüşmelerde, sosyo-ekonomik durumlarının düşük olmasının yanı sıra çocuklarının “sağlam bir din eğitimi” alması arzusunda olduklarını ifade etmişlerdir. Nitekim bu konuda, grubun lideri Kacar, “*bu yurtlarda biz, fakir aile çocuklarının öğrenim imkanı bulması, hayatta başarılı olması, memleket ve millete faydalı bir biçimde yetişmesi için çalışıyoruz*”, “*kanunlara tam riayetle memleketine, dinine, örf ve ananelerine bağlı gençler yetiştirmeye gayret ediyoruz*” demek suretiyle yapmaya çalıştıkları işi “millî vazife” olarak telakki ettiklerini ifade etmiştir.<sup>490</sup>

Öte yandan günümüze gelinceye kadar sürekli eğitim alanında kendine bir yer bulduğu gözlenen “Süleymancılar”ın, öğrencilere yurt ve burs sağlamak suretiyle sadece genel eğitim için alt yapı imkanları sunmakla kalmadığı, aynı zamanda açmış olduğu çeşitli kurslarla okula gidemeyenler için de bilgi, görgü ve becerilerini arttırabilecekleri imkanlar hazırladıkları görülmektedir. Bilindiği gibi, eğitim, genelde iki yolla sunulur: “Örgün” ve “yaygın”. Örgün eğitim kavramı, genel olarak bizzat devlet eliyle, okul gibi formal kurumlarda düzenli olarak yapılan eğitimi ifade eder. Yaygın eğitim ise, bunların yanında veya dışında kalan formal eğitim faaliyetlerinin tümünü kapsar. Bu tanıma göre, belli bir yaş sınırı olmaksızın halka açık olan her türlü kurslar birer yaygın eğitim kurumu

<sup>487</sup> Bkz. A. Yaşar Ocak, “İslam, Tasavvuf ve Tarikatlar”, Türkiye Günlüğü, Sayı 45, Mart-Nisan 1997, s.5-10

<sup>488</sup> Bkz. Niyazi Usta, Menzil Nakşiliği, Ankara, Töre Y., 1997, s.15; Kemal Aytaç, “Federal Almanya’daki Türk İşçi Çocuklarının Din Eğitimi Meselesi”, I. Din Eğitimi Semineri, s.310-5; Din Eğitimi Raporu, haz. Süleyman H. Bolay, Mümtazer Türküne, Ankara, 1995, s.119

<sup>489</sup> Atacan, a.g.m., s.147

<sup>490</sup> Bkz. Tercüman, 4-6.12.1989

sayılmaktadır.<sup>491</sup> Grubun da, bir yandan yurtlar kanalıyla örgün eğitime yardımcı olurken, bir taraftan da kurslar vasıtasıyla yaygın eğitim hizmeti sunduğu söylenebilir. Ayrıca cemaatin yayın eğitim hizmetleri arasında kutsal gün ve gecelerde öğrenci yurtlarındaki mescitlerde halka yönelik yapılan vaaz ve sohbetler de sayılabilir.

Anlaşılan din eğitiminin formal kanallarla verilmediği bir dönemde Süleyman Hilmi Tunahan'ın Kuran ve temel dinî bilgiler öğretmeye başlamasıyla ortaya çıkan grubun, önceleri seküler eğitim kurumlarında din eğitiminin bağımsız ve gereği gibi verilip verilemeyeceği konusunda tereddütleri söz konusu iken, son zamanlarda bu kurumlarda verilen eğitimi ciddiye alarak bu alanda yapılan çalışmalara zemin hazırladıkları gibi bunun dinî yönden temellendirilerek rasyonalize edildiği görülmektedir.<sup>492</sup>

### *c. Grubun Ekonomik Fonksiyonu*

Sosyal, kültürel ve ekonomik alanda oldukça hızlı sayılabilecek bir değişme süreci içinde bulunan Türkiye’de, günümüzde yaşanan hızlı değişim, toplumun her kademesinde, özellikle büyük yerleşim birimlerinde bir sosyal güvensizlik ortamının oluşmasına yol açmış görünmektedir. Böyle bir atmosferde okumak ve eğitim yapmak, kariyer elde etmek, iş bulmak ve iyi bir gelire sahip olmak oldukça zor görünmektedir. Çünkü bir gencin eğitimini tamamlayana kadar ihtiyaç duyduğu yurt, kredi, burs gibi gereksinimler ile eğitiminden sonra iş bulma ihtiyacının karşılanması için formal kurumların sunduğu imkanların yetersiz kaldığı da bilinmektedir. Bu gerçeği fark eden dinî grupların, son yıllarda gençlerin bu tür sorunlarına yöneldikleri ve onlara barınma, kredi, burs ve iş imkanları sağlamaya yönelik ekonomik merkezli hizmetler sunma noktasında çeşitli fonksiyonlar üstlendikleri görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, böyle bir durumda dernek, vakıf gibi isimler altında örgütlenmiş ve çoğunluğunu dinî grupların oluşturduğu informal kurumların birer kollamacılık ilişkisi içerisinde oldukları bilinmektedir.

Bu tür ilişkilerin gelişmesi için elverişli bir ortam sunan Türkiye’nin toplumsal şartları içinde ortaya çıkmış bir dinî grup olan “Süleymancı” cemaatte de, benzer ilişki biçiminin görüldüğüne dair bazı örneklerin varlığı söz konusudur. Mesela Süleyman Hilmi Tunahan, kendisini tanıyanların anlattığına göre, sadece dinî bilgi veren bir eğitici olmayıp, aynı zamanda öğrencilerine eğitimleri boyunca barınmadan yeme içmeye ve harçlıklarına kadar her türlü ihtiyaçlarını karşılayan, hatta sağlık sorunlarıyla da ilgilenen bir hâmi idi.<sup>493</sup>

<sup>491</sup> Bkz. Nurettin Fidan, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Ankara, Alkım Y., t.y., s.13

<sup>492</sup> Bu konuda örnekler için bkz. *Ölümsüz Öğütler*, Ankara, Ankara Fazilet Y., t.y., s.19-21

<sup>493</sup> Tunahan'ın talebelerine gösterdiği hassasiyetle ilgili örnekler için bkz. Erol, a.g.e., s.18-9; *Ufuk* gazetesinde uzun bir süre yayınlanan “*Büyük Müceddid İçin Ne Dediler?*” yazı dizisi

Anlaşılan öğrencilerinin her türlü sorunuyla ilgilenen ve onları sürekli kollayıp gözetken Tunahan'ın kendine biçtiği görev, öğrencilerini eğitme, bilgilendirme suretiyle bir iş sahibi olarak toplumsal alanda mobilize olmalarıyla da bitmiyordu. Bunların yanı sıra yetiştirdiği öğrencilerini, verdiği eğitimden sonra da kolladığı, rehberlik ve danışmanlık yaptığı ve onların gerek imamlık, müftülük, vaizlik gibi görevler almalarına ve gerekse onları göreve gönderirken gittikleri yerlerde gerek resmî makamlarla gerek diğer kişilerle ilişkiler gibi sosyo-kültürel problemlerinin çözümüne de yardımcı olduğu bilinmektedir.

Böyle bir anlayışın günümüzde de sürdüğünü gösterir canlı bir örnek şudur: 21.05.1998 tarihinde Adana'da grubun üst düzey yöneticileriyle yaptığımız görüşme sık sık telefon konuşmalarıyla kesilmiş olup, bunlardan birinde, bir kamu kuruluşunun memur alacağı ve buraya “tanıdık gençler”den birinin veya ikisinin yerleştirilip yerleştiremeyeceği ile ilgili diyaloglar geçtiğine şahit olunmuştur.

Bir başka örnek de, 07.08.1998 tarihinde Kahramanmaraş'ta yaptığımız bir sohbet esnasında tazelenen hatıralar arasında yer almıştır. Bir arkadaşım 1985 yılında bir il müftülüğünde imamlık imtihanını kazanır. Atamasının uygun bir yere yapılması konusunda babası, zengin ve dolayısıyla çevresi geniş bir arkadaşının yanına gönderir. Fakat aynı zamanda “Süleymancı” grubun o ildeki güçlü isimlerinden biri olan bu kişi, verdiği cevapta, o dönem Diyanet'le yaşadıkları çatışmaya atfen, *“bize yanlış gelmişsin evladım, çünkü bizim iş yaptıramayacağımız tek yer Diyanet ve ona bağlı müftülüklerdir”* der.

Bunların yanı sıra yeni göreve başlamış memurlar, özellikle bekar olanlar, tayin oldukları yerlerde kalacak yer, barınma sıkıntısı yaşamadıkları, zira oradaki görevlilerin o kişinin ev bulmasına yardımcı oldukları ve o kişiyi en azından ev bulana kadar bir süre misafir ettikleri gözlenmiştir. Ayrıca yurtlarda görevli evli üyelere gruptaki statüsüne göre lojman temin etme veya ekonomik durumu zayıf olan üyeye maddî yardımda bulunma ya da darda kalan üyeye borç para verme şeklinde çeşitli imkanların sunulduğu da bilinmektedir.

Anlaşılan “Süleymancılık”, bir sosyal güvenlik mekanizması olarak ekonomik alanda çok önemli bir koruma ve yardım işlevi üstlenmiş durumdadır. Cemaatin, özellikle çeşitli yoksunluk içinde bulunan insanlara çok cazip geldiği görülen bu özelliği sayesinde yeni üye bulmada zorlanmadığı gibi, faaliyet ve etkinlik alanını da genişlettiği görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, mevcut ilişki ağının koruma ve kollamacılık ilişkisiyle bütünleşmesi ve meşrulaştırılması sonucu grubun yeniden üretildiği ve böylece hayatiyetini daha canlı bir şekilde sürdürdüğü söylenebilir.

## F. DEĞERLENDİRME

“Süleymancılığın” *Yapı ve Fonksiyon Açısından Analizi* adını taşıyan ikinci ve son bölümde, “Süleymancı” cemaatin yapısı, ritüelleri, din ve dünya anlayışları üzerinde durulduktan sonra fonksiyonları belirlenmeye çalışılmıştır.

Bu bölümde yapılan açıklamalardan, “Süleymancı” cemaatin yurtiçinde ve yurtdışında yaygın bir şekilde örgütlendiği; örgütsel yapısının hiyerarşik bir özellik arz ettiği; yönetsel yapısının işleyişinde otoriter yönetim modelinin ortaya çıktığı; üyelerinin “eski nesil” ve “yeni nesil” olarak ayrıştığı; kendi içinde hızlı bir iletişim ağına sahip olduğu; toplumsal tabanının alt-orta ve ortanın altı düzeydeki insanlardan oluştuğu; meslekî durumları açısından farklı görünümsergileyen bu insanların eğitim seviyelerinin giderek yükseldiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte üyelerinin, kendilerine has bir dil ve lehçesi olduğu; din anlayışı olarak İslam’ın özel bir Sünnî versiyonunu temsil ettikleri, ancak İslam’ın modernist yorumuna karşı oldukları ve radikal dinî hareketleri tasvip etmedikleri; manevî bağlılığa önem verdikleri, ancak pasif ve teslimiyetçi bir kader anlayışını benimsemedikleri; dünyaya karşı mesafeli bir tavır sergilemekle birlikte dünya görüşlerinde bir değişim yaşamaya başladıkları; siyasal alanda kendilerini devletle karşı karşıya getirebilecek hareket ve tutumlardan kaçınmaya çalıştıkları; seçim zamanı genelde merkez sağ partileri tercih ettikleri, ancak oylarını, özellikle mahallî seçimlerde, bilerek yaydıkları tespit edilmiştir. Öte yandan zamanla bir değişim ve buna bağlı olarak bir iç sekülerleşme sürecine girdikleri gözlenmiştir.

Yine bu bölümde, “Süleymancı” cemaatin fonksiyonlarının belirlenmesine çalışılmıştır. Bu çerçevede dinî-mistik fonksiyonlarının yanı sıra sosyal, eğitsel, ekonomik vb. alanlarda bir takım sosyo-kültürel fonksiyonlar da üstlenmiş olduğu, fakat özellikle eğitim (önceleri din eğitimi, daha sonra genel eğitim) alanında fonksiyonel faaliyetler sergilemek suretiyle varlığını sürdürdüğü gözlenmektedir.

## GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Türkiye’de 1940’lı yılların ikinci yarısından itibaren laiklik anlayışının yumuşamaya başlaması ve 1950’den sonra da dinî alanda daha popülist bir çizgi takip edilmesi sonucu dinî kavramların ve sembollerin daha fazla kullanılmaya başladığı ve buna paralel olarak da dinî cemaatlerin kamusal alanda daha fazla görünür hale geldikleri bilinmektedir. Sayıları giderek artan ve daha ziyade geleneksel İslam anlayışını temsil eden bu cemaatlerin, insanların iman problemleri, dinî bilgi eksikliği ile daha yoğun manevî bir yaşantı ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik faaliyetlerde bulundukları; aynı zamanda üyelerine muhafazakâr bir ahlâk aşılama çalışmaları; ancak tarikat faaliyetlerinin yasaklanmış olması nedeniyle sürekli olarak bir meşruiyet sorunu yaşadıkları bilinmektedir. Onların da önemli bir kısmının, bu sorunu aşabilmek için, her ne kadar tasavvufî bir kaynaktan hareket etmiş olsalar da, geleneksel tarikatlardan oldukça farklı bir yapı ve örgütlenme biçimi oluşturdukları; bu çerçevede dinî-mistik fonksiyonlarını ihmal etmeksizin toplumsal alanda üstlenmiş oldukları sosyo-kültürel fonksiyonları öne çıkarma çabası içine girmiş oldukları; böylece çok boyutlu ve çok fonksiyonlu bir görünüm kazandıkları gözlenmektedir. Her ne kadar farklı isimlendirmeler söz konusu ise de, genel olarak “*yeni dinî hareketler ve cemaatler*” olarak adlandırılan bu tür dinî oluşumlardan biri de, Süleyman Hilmi Tunahan’ın (1888-1959) öncülüğünde ortaya çıktığı için ona izafeten “Süleymancılık” olarak bilinendir.

Söz konusu cemaatle ilgili olarak akademik düzeyde herhangi bir alan araştırmasının yapılmamış olması, bir yandan bu konuda çeşitli spekülasyonların ortaya çıkmasına yol açarken, öte yandan da, bu alanda yapılacak sosyolojik araştırmalara duyulan ihtiyacı arttırmıştır. Bu ihtiyaca binaen, Türkiye’nin toplumsal şartları içerisinde ortaya çıkmış olmakla birlikte günümüzde gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında yaygın bir örgütlenme ağı gerçekleştirmiş olan “Süleymancılık” üzerine yapılan bu çalışmada, söz konusu cemaatin bir profili çizilerek sosyolojik analizi yapılmaya çalışılmıştır. Din Sosyolojisi alanında yapılmış bir dinî grup çalışması olan bu araştırma, nitel bir çalışma olup, betimsel özelliği ağır basmaktadır. Zira ele alınan cemaat, Cumhuriyet dönemine özgü toplumsal şartların bir ürünü olması, Türkiye Cumhuriyeti’nin dinî ve sosyal tarihi içerisinde ortaya çıkarak bir

takım rol ve fonksiyonlar üstlenmesi ve günümüzde Türkiye'nin dinî coğrafyasında yer alan dinî cemaatlar arasında etkinlik açısından önde gelenlerden biri olması nedeniyle, her şeyden önce, Türkiye'nin toplumsal bir gerçeğidir Bu gerçeği reddetmenin veya görmezden gelmenin ya da farklı veya yanlış algılamının bizi sağlıklı sonuçlara götürmeyeceği açıktır. Ayrıca konunun yanında yer almakla da sağlıklı sonuçlara ulaşamayacağımız kesindir. Bu itibarla, "Süleymancılık" olgusunu doğru anlamak ve doğru değerlendirmek gerekmektedir.

Cumhuriyet döneminde hızlı değişim sürecinin tepkisel ortamında değişime ve modernizme katı bir tavır alışla ortaya çıkmış farklı ve çok boyutlu bir yeni dinî grup modeli görünümü sergileyen "Süleymancılık" akımının ortaya çıkışının Türkiye'nin dinî, sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapısıyla derin anlam ve ilgi bağları içinde olduğu gerçeğinden hareketle, söz konusu cemaatin çeşitli boyutlarıyla ele alınması ve daha doğru anlaşılması için bir tek modele bağlı kalınmamış; bu çerçevede "tarihsel inşacılık", "yapısal-fonksiyonalizm", "çatışmacı model" gibi makro sosyolojik perspektiflerden yararlanma yoluna gidilmiştir. Ayrıca, başta "sembolik etkileşimcilik" gibi mikro modellerden de yararlanılmıştır.

Bu çalışmada, "Süleymancılık", öncelikle, tarihî ve sosyal zaman kavramları çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Zira bilinmektedir ki, bir dinî grup insanlardan meydana gelen bir yapıdır ve bu yapının, insan dünyasının tarih ve kültür bağlamından ayrılarak kavranması son derece zordur. Dolayısıyla "Süleymancılığın" ortaya çıkışı ve tarihî gelişim aşamaları gözönüne alınarak, onun, tarihsel süreçte nasıl inşa edildiği noktasında kısmen tarihsel inşacı bir yaklaşım sergilenmiştir. Dolayısıyla söz konusu cemaat, tarihî süreç içerisinde olmuş bitmiş bir olgu olarak değil, bir oluşum süreci olarak ele alınmıştır. Böylece "Süleymancılığın" Türkiye'nin yaşadığı değişim sürecinde doğan din eğitimi ihtiyacına atıfla önceleri bir ara form özelliği taşıyarak ortaya çıkmasına rağmen daha sonra nasıl olup da bir şekilde toplumsal yapı içerisinde kendine yer edinmek suretiyle temel form özelliği kazandığının anlaşılması yönünde bazı çıkarımlar elde edilmiştir.

Bu çerçevede söz konusu cemaatin daha iyi anlaşılabilmesi için Türkiye'deki yaşanan toplumsal değişim süreci ile bu süreçte ortaya çıkan diğer dinî oluşumlar üzerinde de durulması ve bazı değerlendirmelerde bulunulması gereği belirtilmiş; bunun için de toplumsal değişmeyi açıklayan modellerden biri olan yapısal-fonksiyonalizme başvurulmuştur. Bu modele göre, geleneksel yapıların hızla çözüldüğü, fakat yerine yenilerinin, modern olanların henüz konamadığı bir süreçte toplumsal yapı, değişimin

sarsıntılarını azaltmak, doğabilecek olası rahatsızlıkları gidermek, toplumsal bütünlüğü gerçekleştirmek için kendine özgü bir takım ara formlar oluşturmaktadır. Bu noktada “Süleymancılık” da, Türk toplumunda Cumhuriyetin ilânıyla birlikte yaşanan hızlı değişim olgunun tepkisel ortamı içerisinde, 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile din eğitimi veren kurumların (medreselerin) Millî Eğitim Bakanlığına bağlanmasına ve din eğitiminin seküler eğitim kurumlarında verilmesine tepki göstererek görevinden ayrılan ve bir süre ticaretle meşgul olan Süleyman Hilmi Tunahan’ın, 1932-33 yıllarında din eğitimi veren İmam Hatip okulları ve İlahiyat Fakültesi gibi formal kurumların kapatılması ve din eğitiminin okullarda verilmemesi nedeniyle oluşan boşluğun sakıncalarına atıf yaparak halkın dinî konularda bilgilendirilmesi ihtiyacının karşılanmasına yönelik çabalarıyla ortaya çıkmış dinî bir akım görünümündedir. Fakat her hâlükârda bu bilgilendirme işi, eski medrese usûlüne uygun, fakat hızlandırılmış bir programla Kuran öğretimi ve bir takım temel dinî bilgilerin verilmesi esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Kuşkusuz o dönemde halkın dinî konularda cahil kalmasında genel eğitim seviyesinin düşüklüğü, kitap yazımı, yayımı, satımı gibi imkanların sınırlı oluşu gibi başka nedenler de etken olmuştur.

Anlaşılan “Süleymancı” cemaati, başta eğitim olmak üzere bir takım sosyo-kültürel fonksiyon üstlenmiştir. Bir diğer ifadeyle, daha ziyade Kuran’ı yüzünden okutulduğu ve dinin inanç ve ibadet formuna ait temel fikhî bilgilerin öğretildiği bir eğitim anlayışına yönelmiş olan cemaatin Kur’an Kursları şeklinde yapılanarak halka din eğitimi verme ve imam, müftü gibi din hizmetleri verecek eleman yetiştirme amacına dönük olarak dinî bilgi boşluğunu doldurma fonksiyonuna vurgu yapmış olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Tunahan’ın, 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılarak tarikat faaliyetlerinin yasaklanmış olması nedeniyle bu alana ilgi duyan insanların talep ve beklentilerine de bir anlamda cevap vermeye çalıştığı, yani Süleyman Hilmi Tunahan ve talebelerinin oluşturduğu cemaatin, mistik bir tecrübenin gerçekleştirilmesine yönelik fonksiyonlar da üstlenmiş olduğu bilinmektedir. Ancak bu “açık fonksiyonlar”ın ötesinde kişilere kendi kültür çevrelerinde bir yol bulma imkanı sağlamış olmasının, yani kök paradigma olmasının bir kez daha önemle belirtilmesi yararlı olacaktır. Aslında bu durum, cemaatin atıf yaptığı ihtiyaçların karşılanmış olmasına rağmen günümüzde de varlığını ve etkisini sürdürmesini açıklayan önemli bir husustur.

Öte yandan faaliyetlerini Kuran öğretimi ve dinî bilgiler verme üzerine yoğunlaştıran Süleyman Hilmi Tunahan’ın etrafında toplananlardan oluşan cemaatin, her ne kadar bu yönde kısmî bazı katkıları olduğu kabul edilebilirse de, söz konusu boşluğu doldurma noktasında tek başına yeterli olduğu söylenemez. Zira ara formların, ortaya çıkan boşluğu

doldurmada, çoğu zaman, tek başlarına yeterli olmadığı; aynı fonksiyonu karşılamaya yönelik başka formların da ortaya çıktığı ve aralarında yatay çatışma içine girdikleri bilinmektedir. Nitekim bir ara form olarak Kuran kursları etrafında toplanarak eski medrese usûlüyle din eğitimi sunan “Süleymancılar” (alaylılar) ile yine aynı alanda İmam Hatip Okulları ve Yüksek İslam Enstitüleri gibi formal eğitim kurumlarında daha modern yöntemlerle benzer bir fonksiyon gören çevre (mektepliler) -bu çevreye daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığına mensup olanlar da katılmıştır- arasında bir dönem, özellikle 1958 yılından itibaren İmam Hatip okullarının mezun vermeye başlamasıyla birlikte yoğun bir çatışmanın yaşandığı bilinmektedir.

Bu noktada makro sosyolojik kuramlar arasında yer alan çatışma kuramından da yararlanmak gerekmiştir. Aslında çoğu zaman olumsuz açıdan ele alınan çatışmayı esas alan bu kuramın teorisyenlerine göre çatışma, aynı zamanda toplumda bir denge halinin oluşmasına sebep olur. Ancak böyle bir denge hali ahenkli bir işbirliği sonucu olmayıp zorlamaya dayalı kararsız bir denge halidir. “Süleymancılar” ile İmam Hatip ve Diyanet çevresi arasında bir dönem yaşanan çatışmanın son yıllarda bir denge noktasına ulaştığı gözlenmektedir. Bunda da 1970’li yılların başından itibaren cemaatin yaşadığı yapısal ve fonksiyonel değişimin etkili olduğu söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, “Süleymancılar” önceleri “Kuran kursları” şeklinde örgütlenmek suretiyle din eğitimi alanında bir takım fonksiyonlar üstlenmiş iken bu dönemden itibaren “öğrenci yurtları” şeklinde yapılanarak genel eğitim alanında öğrencilerin barınma ihtiyaçlarına yönelik faaliyetlerde bulunmaya başlamışlar ve böylece toplumsal planda temel form özelliği kazanmışlardır.

Anlaşıldığı kadarıyla cemaatin tarihî gelişim seyri çok çeşitli aşamalardan geçmiştir. 1940’lı yıllar oluşum evresi olduğu için cemaatin kamusal alanda görünürlük elde edemediği anlaşılmaktadır. Bu dönemde halkın din eğitimi talebini önceleri gizli olarak karşılayan cemaatin, 1940’lı yılların sonundan itibaren din eğitimi alanında resmî kurumların açılmasıyla fonksiyonlarının bitmediği; zira 1950 sonrası yaşanan kısmî serbestlik döneminde üzerlerindeki baskının kalktığını düşünen insanların din eğitimine yönelik taleplerinin artması nedeniyle “Süleymancılar”ın büyük bir hizmet ağı oluşturdukları görülmektedir. 1950 sonrası dönemde Kuran kursları vasıtasıyla hızlı bir genişleme sürecine girdiği görülen cemaat için 1960’lı yıllar genişlemenin zirvede olduğu yıllar olarak değerlendirilebilir. 1970’li yılların başında başlayan “Kuran kursu” tarzındaki yapılanmanın “talebe yurdu” şekline dönüşüm çizgisi, 1980 sonrası dönemde çok daha belirgin bir hal almış ise de, “Süleymancı” cemaatin “isteyen” kişilere din eğitimi verme fonksiyonu tamamen sona ermiş gözükmemektedir. Hatta bu çerçevede özellikle 1980 sonrası yapılan düzenlemeler karşısında din eğitimi veren kuruluşlardan istifade ederek hem

kadrolaşma gayretlerini sürdürdükleri, hem de cemaate doğrudan bağlı çalışma alanlarını farklılaştırdıkları bilinmektedir. Aslında bu farklılaşma, yine de eğitim hizmetleri veren sektörlerin dışına taşmamıştır.

Bu dönüşümde bir çok faktörün etkili olduğu söylenebilir: Din alanındaki hizmetlerin Diyanet kanalıyla formal resmî kurumlardan mezun olanlar tarafından sürdürülmek istenmesi ve bunun dışındaki her faaliyet ve oluşumun illegal sayılması “dış faktör” olarak zikredilebilir. Böyle bir durumda varlığını sürdürmek isteyen, ancak bunu yaparken de illegal bir görünüm sergilemekten de kaçınmaya ve daha kabul edilebilir sosyal ve ekonomik statü kazanmaya çalışan cemaatin, kendini başka alanlarda ifade etmeye yöneltmiş olması da “iç faktör” olarak zikredilebilir. Bir diğer ifadeyle, dış faktörler böyle bir dönüşümü zorunlu kılmışken, cemaatin sık karşılaştığı meşruiyet sorununu çözme isteği de bu dönüşümü kolaylaştırmış görünmektedir. Anlaşılan, her ne kadar dış faktörlerin etkili olduğu bilinse de, nüfusu hızla artan, bunun yanı sıra eğitime ayırdığı kaynağın bütçe içindeki oranı çok düşük düzeylerde seyreden bir ülkede eğitim alanında altyapı hizmetlerine daha fazla ihtiyaç olduğunun fark edilmesiyle Kur’an kursu şeklinde yapılanarak faaliyetlerde bulunmanın ve devletin resmî kurumlarıyla, bir anlamda devletin kendisiyle, ters düşmenin uzun süre yaşanan tecrübeler ışığında yarar getirmediği, hatta ileride de getirmeyeceği düşünüldüğünden böyle bir dönüşüme rıza gösterilmiştir. Nitekim bunun ürünü kısa zamanda elde edilmiş gözükmektedir. Zira yaşanan dönüşümün bir sonucu olarak bir yandan İmam Hatip ve Diyanet çevresiyle yaşanan çatışmanın önüne geçilmiş, diğer yandan da tıkanma aşılmış, üstelik ileride yaşanması muhtemel bir kapatılma durumu karşısında teşkilatlanma düzeyinde gerekli hukukî tedbirler alınmış olduğu görülmektedir. Böylesine avantajlar elde edilmesine yol açan bu dönüşüm hakkında gerek cemaat içinde gerekse dışında bulunanlar tarafından cemaat açısından “hayırlı” olduğu şeklinde yorumlar yapıldığına şahit olunmuştur. Ancak gözlemler ışığında, pek çok üyenin, bilinç altında, bu süreçte atılacak daha ileri adımların cemaatin varlığını ortadan kaldıracak ya da cemaati tamamen seküler bir noktaya sevk edecek yeni bir süreci başlatacağı endişesi taşıdığı, hatta bazı üyelerin bunu açıkça ifade etmekten kaçınmadıkları gözlenmiştir.

Günümüzde Türkiye’nin önde gelen dinî cemaatlerinden biri olarak görünen “Süleymancılık”, bugün pek çok insanı cezbeden bir çekim merkezi olarak faaliyet alanını, Türkiye dışında da, başta Avrupa olmak üzere Amerika, Orta Asya ve Kafkaslar gibi dünyanın bir çok yerine taşımış görünmektedir. “Süleymancılığın” bu kadar geniş bir coğrafyada toplumsal taban bulması ve yaygın bir örgütlenme ağı oluşturmaları oldukça dikkat çekicidir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, böyle bir örgütsel yapının ortaya

çıkmasında, cemaat mensuplarının, aralarında geliştirdikleri uyum ideolojisi, bunun da temelinde soru sormanın ve sorgulamanın olmadığı sıkı bir hiyerarşik yapılanmanın etkili olduğu, dolayısıyla kendi içinde hızlı bir iletişim ağına sahip olan cemaatin yönetsel yapısının işleyişinde demokratik yönetim modeli yerine otoriter yönetim modelinin öne çıktığı gözlenmiştir.

Sosyolojik açıdan bakıldığında, cemaatin böyle bir toplumsal taban bulmasının altında yatan sebeplerden biri, gelenekçi bir din anlayışını temsil etmesi ile açıklanabilir. “Süleymancılar”ın din anlayışının, İslam dininin geleneksel Sünnî yorumuna dayalı olmakla birlikte bunun tasavvufî meczolmuş sıkı bir dindarlık olduğu söylenebilir. Yani “halk İslamı” olarak da nitelenen bir din anlayışını temsil eden “Süleymancılar”ın bir takım geleneksel dinî sembolleri ve ritüelleri yaşatmak suretiyle dinin daha çok halk düzeyinde itibar gören popüler yönünü öne çıkardıkları görülmektedir. Bu noktada “Süleymancılığın”, bir takım geleneksel dinî semboller ve ritüellerle daha yoğun manevî bir hayat yaşama ve manevî yönden kendilerini geliştirme arzusunda olan insanların birlikteliğini temsil ettiği ve varlığını sürdürebilmek için halkın maddî ve manevî desteğine muhtaç olduğu; hatta bu çerçevede manevî yönden bireysel dönüşümüne ağırlık vermek suretiyle daha çok sayıda insanın cemaatin inanç ve pratiklerine yönelmesini amaçlayan bir istek ve görünüm sergilenmekte olduğu söylenebilirse de, siyasal veya sosyo-kültürel bir dönüşüm için gerekli ideolojik bir amacının olup olmadığı açık değildir.

Bununla birlikte dinî-mistik alandaki fonksiyonlarını ihmal etmeden toplumsal alanda önemli sosyal, kültürel ve ekonomik fonksiyonlar üstlenmiş olması da kendisinin daha geniş kitlelere ulaşılmasını kolaylaştırıcı bir fonksiyon gördüğü söylenebilir. “Süleymancılığın” yerine getirdiği sosyo-kültürel fonksiyonların başında “eğitime verilen önem” gelmektedir. öğrenci yurtları şeklinde yapılanarak ilk (ilköğretim II. kademe), orta ve yüksek öğrenime devam eden öğrencilerin barınma ihtiyacına cevap verdiği için, Batı’da ortaya çıkan yeni dinî hareketlerde olduğu gibi, kendisine genç ve eğitimli kesimlerden taban bulması zikredilebilir. Önceleri daha ziyade köy ve kırsal kesimden dar gelirli ve fakir aile çocuklarının eğitimine yardımcı olarak onların sosyalizasyonuna katkı sağladığı görülen cemaatin, daha sonra içine girdiği değişim sürecinde genel eğitim alanında altyapı hizmetleri sunmaya başladığı görülmektedir. Bugün de geçerli olduğu görülen cemaatin bu fonksiyonunun grup üyelerinin eğitim seviyelerinin artmasına paralel olarak sosyal statülerinin de yükselmesine sebep olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda gruba meşruiyet sağladığı görülen bu değişimin, aslında, makro planda Türkiye’de yaşanan değişim ve şehirleşme süreciyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir.

Hatta bu noktada “Süleymancılığın”, önceleri sergilediği “kapalı cemaat” görünümüyle, etrafında topladığı üyelerinin dinî, sosyal, ekonomik ihtiyaçlarını karşılar ve bunu daha ziyade ayırışma yönünde ortaya koyarken, girmiş olduğu değışim sürecinin etkisiyle geliştirdiği güçlü dayanışma ve birlik bağlarıyla dışa açılma sürecine girdiği görölmektedir. Ancak cemaatin, başta inanç ve ibadetler olmak üzere hemen her tür faaliyetinde büyük bir gizlilik ve içine kapanıklık durumunu tamamen terk etmediği göze çarpmaktadır. Bu görünümüyle cemaat, tarihî ve konjonktürel şartlar altında başlatılan aksiyonu daha ziyade dış faktörlere bağılı zorunlu açılımlar dışında, geleceğe taşıyabilecek köklü politikalar oluşturamadığı gibi, çoğu zaman reaksiyoner tavırlar sergilemek durumunda kaldığı izlenimi vermektedir.

Anlaşıldığı kadarıyla, “Süleymancılık”, iç ve dış dinamikler arasında kurulan ince bir çizgide odaklanmaktadır. Yani cemaatin, faaliyetlerini sürdürebilmek için kendine mümkün olduğu kadar çok sayıda taraftar bulma isteğı ile içinde bulundukları ekonomik imkansızlıklar nedeniyle çocuklarının cemaatin yurtlarında kalmasına müsaade eden, ancak seküler okullarda okumasını ve aynı zamanda dinî bilgiler almasını isteyen anne babaların bu talebine cevap vermek arasında son derece hassas bir denge kurmak suretiyle fonksiyonel açıdan kendini yeniden üretmek durumunda kaldığı görölmektedir.

Araştırma sonunda elde edilen bilgiler, bugünkü durumu itibariyle, “Süleymancı” cemaatin toplumsal tabanının, köy ve kasaba gibi kırsal alanlarda yaşayan insanlar ile şehirlerde yaşamakla birlikte eski değerlerinden kopamayan, yani sosyo-kültürel açıdan, hayat ve cemiyet anlayışı bakımından toplumun alt kesimlerinden gelen insanlardan oluştuğunu göstermektedir. Sosyo-ekonomik bakımdan ise, söz konusu cemaatin, daha ziyade ortanın altı veya alt-orta tabakaya hitap ettiğı anlaşılmaktadır. Meslekî durumları açısından farklı görünümsergileyen “Süleymancılar”ın eğitim seviyelerinin ise giderek yükseldiğı gözlenmektedir.

“Süleymancı” cemaatin, kapalı bir topluluk olmakla birlikte Türkiye’de yaşanan sosyal değışim sürecinde daha geniş bir toplumsal yapı ile etkileşim sonucu kendine özgü bir dil ve lehçe geliştirmiş olduğu ve böylece bir takım sembolik anlatımların yanı sıra lisan-ı hâl ile propaganda yapmak suretiyle taraftar topladığı anlaşılmaktadır.

“Süleymancılar”ın din anlayışı olarak İslam’ın özel bir Sünnî versiyonunu temsil ettikleri, ancak İslam’ın modernist yorumuna karşı oldukları ve radikal dinî hareketleri tasvip etmedikleri; radikal ve devrimci hareketlerin aksine, “dini devlet için değıl, kendileri için” istedikleri; dolayısıyla siyasal alanda kendilerini devletle karşı karşıya getirebilecek hareket ve tutumlardan kaçınmaya çalıştıkları tespit edilmiştir.

Liderleri Kemal Kacar'ın ifadesine göre "Süleymancılar", Şiilik ve Vehhabilik gibi inanç temelinde karşı oldukları bazı mezhep ve cemaatler hariç, hiç bir grubu veya kimseyi kendilerine rakip olarak görmemektedirler. Bu sözlerin pratiğe de aksettığını gösteren en önemli bulgu, son yıllarda diğer dinî cemaatlerle çatışmalarını asgariye indirmiş görünmeleridir. "Süleymancılık", kendini tamamen eğitim alanına yöneltmiş ve bu sahada bir yandan yurt, pansiyon, kredi, burs gibi alt yapı hizmeti sunmak suretiyle örgün eğitime; diğer yandan da çeşitli bilgi, beceri ve meslek kazandırma kursları düzenlemek suretiyle de yaygın eğitime yardımcı olan önemli fonksiyonlar üstlenmiş görünmektedir. Bunu yaparken de, kendi ifadeleriyle "kanunların verdiği imkan nisbetinde" faaliyetlerde bulunan cemaatin, devletin mevcut eğitim politikasına paralel çalıştığı ve bu yüzden devletin üst düzey yöneticileri ve güvenlik birimleri tarafından "*yakın takibi gerektirmeyen*" bir cemaat olarak nitelendiği ve geçmiş yıllarda karşılaştığı sıkıntılarla fazla karşılaşmadığı gözlenmiştir. Her ne kadar bu ılımlı görüntüye rağmen formal resmî kurumlarla cemaat arasında yaşanan yumuşamanın gerçek anlamda demokrasinin zaferi olarak nitelendirilemeyeceği, aralarındaki ilişkinin çok hassas dengeler üzerine kurulduğu gözlenmektedir. Bu noktada "Süleymancılığın", diğer dinî cemaatler gibi, bir sivil toplum kuruluşu sayılıp sayılmayacağı tartışmaları sürmektedir. Her ne kadar taraftarları arasında, toplumsal planda sağladığı katılımla demokratikleşme sürecine kısmî katkıda bulunduğu söylenmekte ise de, özellikle tarihî gelişim evrelerine bakıldığında aslında demokratikleşmenin bir sonucu olduğu ve her geçen gün artan demokratikleşme sürecinde hizmetlerini daha rahat ve serbest sürdürme fırsatı buldukları bilinmektedir. Nitekim bu çerçevede, seçim zamanı, iktidara en yakın partileri, genelde merkez sağ partilerini tercih ettikleri, ancak son yıllarda siyasî parçalanmışlığı da dikkate alarak oylarını bilerek yaydıkları gözlenmektedir.

Öte yandan "Süleymancı" cemaati mensuplarının, dünyaya karşı mesafeli bir tavır sergilemekle birlikte dünya görüşlerinde bir değişim yaşamaya başladığı ve bu değişimin sekülerleşme yönünde gerçekleştiği gözlenmiş ve bu yöndeki denencemiz test edilmiştir. Özellikle Kuran Kursu tarzındaki yapılanmanın öğrenci yurtları şekline dönüştürülmesiyle seküler eğitim almış olan üye sayısının artmasına paralel olarak üyelerin "eski nesil" ve "yeni nesil" olarak ayrıştığı; ikinci kesimin cemaat içinde belli bir dönüşümü gerçekleştirecekleri veya en azından yakın gelecekte cemaati değişime zorlayacakları söylenebilir. Yaptığımız gözlemler neticesinde cemaat içinde böyle bir oluşumun ilk işaretleri olarak değerlendirilebilecek bazı gelişmelerin yaşandığı görülmüştür.

Bu bağlamda cemaatin önündeki en önemli sorunun gelecekte takınacağı tavırla ilgili olduğu söylenebilir. Zira din anlayışı açısından, dinin kurallarının değişmeyeceğini savunan gelenekçi güçlerle dinin sadece temel ilkelerinin değişmeyeceğini, buna karşın

dinin devamlı değişme gösteren sosyal ihtiyaçlara tatbik edilebilecek dinamik bir yönünün olduğunu savunan modernist güçler arasında kendine nasıl bir yer edineceği; demokratik ve çağdaş ilkelerle ne ölçüde uyuşacağı; girdiği sekülerleşme sürecinde hangi noktaya varacağı ve bu çerçevede sürekli değişen sosyal ve siyasal konjonktürde ne gibi fonksiyonlar üstleneceği büyük önem arz etmektedir. Bu husus, aynı zamanda, “Süleymancı” cemaatin geleceğini belirleyecek en önemli kriter gibi görünmektedir.

Bu çalışmada, “Süleymancılığın” çeşitli boyutlarıyla ele alınması ve daha doğru anlaşılması için bir tek modele bağlı kalınmayacağı; değişik sosyolojik perspektiflerden yararlanılacağı belirtilmiştir. Kuşkusuz bu vurgu, söz konusu olgunun açıklanmasında mevcut kuramların yeterli olmadığını da zımnen ifade etmektedir. Dolayısıyla söz konusu cemaatin durumuna uygun yeni bir açıklama modeli geliştirilmesi, bir diğer ifadeyle, çok yönlü bir kavramsal ve kuramsal çerçeve oluşturulması gereği vurgulanmış; bunun Türkiye’de Cumhuriyet döneminde ortaya çıkmış diğer tarikat temelli yeni dinî oluşumların anlaşılmasına da katkı sağlayacağı belirtilmiştir. Kuşkusuz bu önerilerin gerçekleşmesi, her şeyden önce, Din Sosyolojisi alanında yapılacak yeni araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

Yapılacak yeni araştırmalara yüklenen bir sorumluluk da, “Süleymancı” cemaatin örgütlenme ve toplumsal taban açısından güçlü olduğu yerleri gösterir bir haritasının çıkarılması olacaktır. Kuşkusuz bundan da önemlisi, Türkiye’nin dinî coğrafyasının çıkarılmasıdır.

Bu çalışmanın sonunda ortaya çıkan veriler ışığında denilebilir ki, Türkiye’nin din alanında en önemli problemi, dinin eğitimi ve öğretimi ile mevcut din anlayışı konusunda odaklaşmaktadır. Bu noktada şu tesbitlere katılmamak mümkün değildir: “Din, insan ve toplum hayatının en önemli ve ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır ve orada kutsiyetin yerini doldurabilecek başka hiçbir profan mutlak bir değer de mevcut değildir.” Ancak “din konusunda kaliteli, objektif, bilimsel ve modern pedagojik esaslara dayanmayan; normatif bilgi yığınları arasına sıkışmış, ezberci, şekilci, yüzeysel, telkinci, otoriter bir din eğitimi ve öğretiminin sonucu bağnazlık, safsata ve hurafeler olmaktadır.” Şu halde Cumhuriyetin ilanı ile birlikte gerçekleştirilen Atatürk reformlarıyla modern bir toplum olma yolunda hızla ilerleyen Türkiye’de, her gün bir yenisı çıkan sahte ve sapık mesihler ile dejenere olmuş tarikatların veya başka bağnazlıkların sürprizleri, hayal kırıklıkları ve bunalımları bir daha yaşanmak istenmiyorsa din eğitimi ve öğretimini, dinî yayınları ve din kültürünü objektif, bilimsel ve modern pedagojik esaslara göre dinamik bir biçimde yeniden yapılandırmak ve bu yolla ülkemizde şiddetle ihtiyaç duyulan aydın din bilginlerinin yetişmesine zemin hazırlamak öncelikle gerçekleştirilmesi gereken bir görev olarak karşımızda durmaktadır.

## SUMMARY

**KİRMAN, Mehmet Ali**, a study of “Süleymancılık” as a New Religious Movement in Turkey. Ph.D. thesis supervised by Dr. Münir KOŞTAŞ who is professor of Sociology of Religion at University of Ankara. 2000.

The object of this study is to analyze the “Süleymancılık” from the sociological perspectives, as a “new religious community”, emerging in modern Turkey, and define its characteristics, reasons of formation, steps of evolution, social base, ideology, functions.

This study is composed of three chapter. For this reason, in “Introduction” section, the subject, aim and limits of this thesis have been examined. At the same time, administering questionnaires, producing questionnaires and analyzing data are explained. This part also deals with the basic terms used in this study. Chapter one, “*The Formation and Evolution of Süleymancılık*”, gives information about historical and social background, genesis and evolution of this religious movement. On the other hand, it gives brief knowledge on the life of its founder Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959). Chapter two, called “*Analyzing of “Süleymancılık”, in the View of Its Structure and Functions*”, explains structure, social bases, rituals, terminology of “Süleymancı” movement and its religious views and world-views. This part also try to determine the functions of this movement in modern Turkish society.

It may be concluded as below:

1. There are two important developments in religious sphere in modern Turkey. First, in the second part of the 1940's, CHP administration relaxed the state control over religious activities, and their perception of laicite. Second, from the early 1950's to the present day, centre-right governments, especially DP administration, allowed the use of religious symbols, idioms and practices. In this period, a number of the religious groups and communities have been emerged in Turkey. However they have some characteristics of sufi tradition, they emphasis on their social and culturel functions other than their religious-mystic ones to maintain of their existance, as the ban of activities of tariqats and the close down of their special spaces, tekke and zaviye (1925). Therefore they are named “*yenî dinî cemaatler*” (new religious communities) in Turkish context.

2. According to this definition, “Süleymancılık” is a new religious movement emerging in modern Turkey.

3. At the same time, “Süleymancılık” is an phenomenon and social reality of Turkey.

4. However, after the death of leader of “Süleymancı” movement, in post-Tunahan period, “Süleymancılık” is evoluated toward secularization.

5. And Nakşibendî order is too strong and wide-spread in Turkey.

## BİBLİYOGRAFYA

- ABADAN-UNAT Nermin, “*Turkish External Migration and Social Mobility*”, Turkey, Geographic and Social Perspectives, (eds.) P.Benedict, E.Tümertekin, F.Mansur, Leiden. E.J.Brill. 1974, s.362-402
- AK Ali, “Süleymancılık” Uydurması, İstanbul, Kırıl Matbaası, 1987
- \_\_\_\_\_, Zarurî Bir Açıklama, İstanbul, Kırıl Matbaası, 1987
- \_\_\_\_\_, “Hapse Götüren Belgeler” 1-5, Tercüman, 23-27 Mart 1990
- AKGÜNDÜZ Ahmet, Tabular Yıkılıyor 2, İstanbul, O.S.A.V., 1997
- AKSEKİ Ahmet Hamdi, “Din Tedrisatı ve Dinî Müesseseler” hakkında hazırladığı rapor. Sebilürreşad, C.IV-V, Sayı 100-5, Nisan-Haziran 1951
- AKSİYON Dergisi, 14-20 Eylül 1996
- AKŞİT Bahattin, “Türkiye’de İslamî Eğitim”, Çağdaş Türkiye’de İslam içinde, s.99-131
- AKYILDIZ Mustafa, Ben Bir Süleymancı İdim, İstanbul, Yeni Savaş Matbaası, 1969
- AKYOL Taha, Haricilik ve Şia, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 1988
- AKYÜZ Niyazi, “Türkiye’de Yaşayan İslam’ın Kırsal ve Kentsel Şekillerine Sosyo-analitik Bir Yaklaşım”, Türk Yurdu, C.17, S.124, Aralık 1997, s.14-22
- ALBAYRAK Sadık, Son Devir Osmanlı Uleması, C.4-5, İstanbul, Milli Gazete Y., t.y.
- \_\_\_\_\_, Yürüyenler ve Sürünenler, İstanbul, Timaş, 1991
- ALGAR Hamid, “Nakşibendî Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış”, çv. K.Özköse, Türkiye Günlüğü, Sayı 45, Mart-Nisan 1997, s.123-146
- ALTIKULAÇ Tayyar, “Altıkulaç’ın Süleymancılar’a Cevabı”, Tercüman, 10-11 Aralık 1989
- \_\_\_\_\_, “Altıkulaç’ın Cevabı 2”, Tercüman, 21-23 Ocak 1990
- ALTINTAŞ Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara, A.Ü.İ.F., 1986
- Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye’de İslamcı Akımlar, çv. Y.Polat, İstanbul, Beyan, 1990
- AMIN Samir, ARRIGHI Giovanni, WALLERSTEIN Immanuel, FRANK A.Gunter, Büyük Kargaşa Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi, çv. E.Akbulut, İstanbul, Alan Y., 1993
- ANA BRITANICA, C.28, 30, İstanbul, Hürriyet Y., t.y.
- ANADOLU Gazetesi, 23 Kasım 1979
- ARENDT Hannah, HABERMAS Jurgen, KING M.L., SANER H., DWORKİN R., GALTUNG J., RAWLS J., THOREAU H., Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik, çv. Y.Coşar, İstanbul, Ayrıntı Y., 1997
- ARIKAN Hasan, Muhtasar İlmihal, 55.b., İstanbul, Fazilet Neşriyat, 1994
- ARIKAN Mehmet, “Rahle-i Tedrisinde Dinlediklerim”, Ufuk, Sayı 371, 15 Eylül 1976, s.4
- \_\_\_\_\_, “O Gün”, Ufuk, Sayı 371, 15 Eylül 1976, s.10, 15
- \_\_\_\_\_, “Süleyman Efendi Hazretleri İlim Adamlarını Ders Okutmaya Davet Etmiştir”, I-II, Ufuk, Sayı 505, 18 Mayıs 1979, s.6-7; Sayı 506, 25 Mayıs 1979, s.6
- ASLAN Alpaslan, “Süleymancılık”, Fecre Doğru, Yıl 2, Sayı 16, Şubat 1997, s.21-4
- ASLAN Ayşenur, ÇAKIR Ruşen, GÖKTAŞ Hıdır, MATER Nadire, “Boy Hedefi Süleymancılar”, Nokta, 14 Aralık 1986, Sayı 49, s.12-18

- ATACAN Fulya, **Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler**, İstanbul, Hil Y., 1990
- \_\_\_\_\_, “*Anadolu Gazetesi ve Süleymanlık*”, **Toplumbilim**, Sayı 2, Ekim 1993, s.135-152
- ATAY Hüseyin, **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**, İstanbul, Dergah Y., 1983
- ATAY Tayfun, **Batı’da Bir Nakşî Cemaati**, İstanbul, İletişim, 1996
- ATEŞ Süleyman, **Kur’an-ı Kerim Tefsiri**, İstanbul, Milliyet Y., 1995
- ATSU S. Mete, “*Feder’al Almanya’daki Aşırı İslam Türk Örgüt ve Tarikatları*” adlı rapor, Alman Sendikalar Birliği (DGB), Şubat 1980
- AYTAÇ Kemal, “*F. Almanya’da Türk İşçi Çocuklarının Din Eğitimi Meselesi*”, **I. Din Eğitimi Semineri** içinde, Ankara, İlâhiyat Vakfı Y., 1981, s.310-5
- AYATA Ayşe S., **CHP (Örgüt ve İdeoloji)**, Ankara, Gündoğan Y., 1992
- BALOĞLU Zekai, “*Türkiye’de Eğitim*”, **TÜSİAD Birinci Eğitim Raporu**, 1990
- BALTACIOĞLU İsmail Hakkı, **Din ve Hayat**, haz. Abdullah Özbek, Konya, Esra Y., 1996
- BARKER Eillen, **New Religious Movements**, London, HMSO Publications, 1992
- BASH Harry H., **Social Problems & Social Movements**, New Jersey, Humanities Press, 1995
- BAŞAR Halit, **Gördüklerim ve Duyduklarım**, yayınlanmamış özel not, Manisa, 1979
- BAŞARAN İbrahim E., **Örgütsel Davranış**, Ankara, A.Ü.E.F., 1982
- BAŞGİL Ali F., **Din ve Laiklik**, 6.b., İstanbul, Yağmur Y., 1991
- BAYINDIR Aziz, **Kur’an Işığında Tarikatçılığa Bakış**, İstanbul, 1997
- BAYUR Hikmet, “*Demokrat Parti ve İrtica*”, **Kudret**, 23 Mayıs 1952, s.1
- BECKFORD James A. (ed.), **New Religious Movements and Rapid Social Change**, London, Sage Publications/Unesco, 1986
- BERKES Niyazi, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Doğu Batı Y., 1978
- BİLGİN İbrahim E., **Devrimci Sufi Hareketler ve İmam Rabbanî**, İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği, 1989
- BİLHAN Saffet, “*Din Eğitiminin Amacı*”, **I. Din Eğitimi Semineri** içinde, s.95-6
- BİLMEN Ömer Nasuhî, **Büyük İslam İlmihali**, İstanbul, Bilmen Y., 1986
- BODUR Hüsnü E., **Dinî İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri**, yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum, 1985
- \_\_\_\_\_, “*Beşerî ve Semavî Dinlerde Gruplar I*”, **Din Öğretimi**, Sayı 20, Eylül 1989, s.43-58
- \_\_\_\_\_, “*Küreselleşme Bağlamında Batı’da Yeni Dinî Hareketler ve Türk Toplumuna Etkileri - Unification (Moonculuk) Hareketi İle Fethullah Gülen Hareketi’nin Karşılaştırılması*”, 4-7 Mayıs 2000 tarihinde İstanbul’da yapılan Avrupa Birliği Şurası’na sunulmuş tebliğ
- BOTTOMORE Tom, **Toplumbilim**, çev. Ü.Oskay, Ankara, Beta Y., 1997
- BOTTOMORE Tom, NİSBET Robert, “*Yapısalcılık*”, çev. B.Toprak, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** (eds. T.Bottomore, R.Nisbet) içinde, s.555-593
- BOURDIEU Pierre, **Pratik Nedenler**, çev. H.Tufan, İstanbul, Kesit Y., 1995
- BOYACIOĞLU Erol, **Din Sömürücüleri**, Ankara, 1969
- BÖLÜĞİRAY Nevzat, **Sokaktaki Askerin Dönüşü**, İstanbul, Tekin Y., 1991
- BUDD Susan, **Sociologists and Religion: Themes and Issues in Modern Sociology**, London, Collier-McMillan Publications, 1973

- BULUT Faik, **Ordu ve Din**, İstanbul, Tüm Zamanlar Y., 1995
- \_\_\_\_\_, **Tarikat Sermayesinin Yükselişi**, İstanbul, Doruk Y., 1997
- BÜYÜK DOĞU Gazetesi, Mayıs 1969, I, 14. Devre
- BÜYÜK LAROUSSE, C.21, 23, İstanbul, Milliyet Y., t.y.
- CARRIER Par H., “*Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dinî Müesseseleri Nasıl İncelenir?*”, çv. M.Koştaş, **A.Ü.İ.F.D.**, C. XXIX, 1987, s.335-346
- CEBECİOĞLU Ethem, “*Prof. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri*”, **A.Ü.İ.F.D.**, C. XXIX, 1987, s.387-406
- CERİDE-İ İLMİYE, Cilt 4, Aded 41, Rebî’ü’l-Evvel 1337, s.1197
- CEZAYİRLİ Gülay, **Ankara’da Bir Mevlevî Topluluğu**, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 1996
- CİLASUN H.Raif, “*İlâhiyat Federasyonunun Çalışmaları Etrafında Düşündüklerim*”, **Hilal**, C.I, Sayı 10, Ekim 1959, s.23-4
- COHEN Jean, “*Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*”, **Social Research**, Vol.52, No 4, s.663-716
- COŞKUN İsmail, “*Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair*”, **75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji** içinde, İstanbul, 1991, s.13-23
- CUMA Dergisi, Süleyman Hilmi Tunahan Özel Sayısı, No.164, 24-30 Eylül 1993
- ÇAĞATAY Neşet, **Türkiye’de Gerici Akımlar**, Ankara, A.Ü.İ.F., 1972
- ÇAKIR Ruşen, **Ayet ve Slogan**, İstanbul, Metis, 1990
- ÇAKMAK Muhammet, **Dinî Bir Grup Olarak Aczimendilik**, yüksek lisans tezi, Ankara, 1997
- ÇANDAR Cengiz, “*Değişim Sürecinde İslam*”, **İslamî Araştırmalar**, C.7, S.1, 1993-94, s.97-107
- DEDEOĞLU Abdülkadir, **Duanın Adabı ve Bir Sünnetin İhyası**, İstanbul, Osmanlı Y., t.y.
- DEMİRCİ Emin Y., **Modernisation, Religion and Politics, in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community**, yayınlanmamış doktora tezi, Manchester, 1996
- DURUGÖNÜL Esmâ, “*Reislamizasyon Hareketlerinin Kuramsal Bir Çözümlemesi*”, **Sosyoloji Dergisi**, Ankara, A.Ü.D.T.C.F., 1996, s.79-103
- DUVERGER Maurice, **Metodolojik Açıdan Sosyal Bilimlere Giriş**, çv. Ü.Oskay, 4.b., Ankara, Bilgi Y., 1990
- ECER A.Vehbi, “*Zararlı Dinî Faaliyetlerin Amaç ve Hedefleri*”, **Cumhuriyet’in 75. Yılında Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu**, Kahramanmaraş, 1998, s.83-97
- ELIADE Mircea, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, çv. M.Aydın, 2.b., Konya, Din Bilimleri Y., 1995
- ERGÜN Mustafa, **Atatürk Devri Türk Eğitimi**, Ankara, A.Ü.D.T.C.F., 1982
- EROL Ali, **Hatıratım**, İstanbul, Ertu Matbaası, 1995
- ERYİĞİT Aynur, **Hristiyanlık’ta ve İslam’da Hz. İsa’nın Dönüşü-Mehdî İlişkisi**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 1995
- FALLDING Harold, **The Sociology of Religion**, Canada, McGraw-Hill Ryerson Limited, 1974
- FAST Julius, **Beden Dili**, çv. A.Celbiş, İstanbul, Kuraldışı Y., 1999
- FAZLUR RAHMAN, **İslam**, çv. M.Dağ, M.Aydın, 3.b., İstanbul, Selçuk Y., 1993
- Felâha Delil (Mühim Din Bilgileri)**, Ankara, Ankara Fazilet Yayıncılık, t.y.

- FEROSE R. Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-80)**, çev. A. Fethi, İstanbul, Hil Y., 1994
- FIĞLALI Ethem Ruhi, **İmamiye Şiası**, Ankara, Selçuk Y., 1984
- \_\_\_\_\_. **Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi**, İstanbul, Tercüman Y., 1987
- FİDAN Nurettin, ERDEN Münire, **Eğitime Giriş**, Ankara, Alkım Y., t.y.
- FREYER Hans, **Din Sosyolojisi**, çev. T. Kalpsüz, Ankara, A.Ü.İ.F., 1964
- \_\_\_\_\_. **İçtimai Nazariyeler Tarihi**, çev. T. Çağatay, 3.b., Ankara, A.Ü.D.T.C.F., 1977
- FROMM Erich, **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri II**, çev. Ş. Alpagut, 2.b., İstanbul, Payel, 1995
- GIDDENS Anthony, **Sociology**, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge, Polity Press, 1994
- GÖLE Nilüfer, “80 Sonrası Politik Kültür”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 21, Kış 1992, s.49-54
- \_\_\_\_\_. “İslami Hareketler ve Postmodernizm”, **I. İslam Düşüncesi Sempozyumu**, İstanbul, Beyan Y., 1995, s.107-116
- GÖLPINARLI Abdülkadir, **Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar**, İstanbul, Gerçek Y., 1969
- GÜNAY Ünver, “Türkiye’de Dinî Sosyalleşme”, **I. Din Eğitimi Semineri**, Ankara, 1981, s.192-9
- \_\_\_\_\_. “Modern Sanayi Topluluklarında Din” I-II, **E.Ü.İ.F.D.**, Sayı 3-4, Kayseri 1986-7
- \_\_\_\_\_. **Din Sosyolojisi**, İstanbul, İnsan Y., 1998
- GÜNAY Ünver, GÜNGÖR Harun, ECER A. Vehbi, **Laiklik, Din ve Türkiye**, Ank., Adım Y., 1997
- GÜNAY Ünver, ECER A. Vehbi, **Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye**, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Y., 1999
- GÜNER Ahmet, **Tarikatlar**, İstanbul, Milliyet Y., 1986
- GÜNGÖR Erol, **İslam’ın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul, Ötüken, 1986
- \_\_\_\_\_. **İslam Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul, Ötüken, 1987
- \_\_\_\_\_. **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, 9.b., İstanbul, Ötüken, 1992
- \_\_\_\_\_. **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, İstanbul, Ötüken, 1993
- GÜRKAN Ahmet, **Batınlılığın Bizdeki Başka Bir Kolu Süleymancılık**, Ankara, 1969
- HAMILTON Malcolm B., **The Sociology of Religion**, London, Routledge, 1995
- HANNİGAN John A., “Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and The New Social Movements Compared”, **Review of Religious Research**, Vol.31, No.3, March 1990, s.246-259
- HARALAMBOS Michael & HOLBORN Martin, **Sociology**, 4<sup>th</sup> edition, London, Collins Educational, 1995
- HARGROVE Barbara, **The Sociology of Religion**, 2<sup>nd</sup> edition, Illinois, 1989
- HASAN Aydın, “Çiller’den Büyük Ödün”, **Milliyet**, 27 Şubat 1999, s.14
- HOCAZADE A. H., **Hadikatü’l-Evliya Silsile-i Turuku’l-Aliyye**, İstanbul, Osmanlı Y., 1979
- HOOKE Samuel H., **Ortadoğu Mitolojisi**, çev. A. Şenel, İstanbul, İmge, 1993
- HÜR ADAM Gazetesi, 17 Eylül 1959
- İBN HALDUN, **Mukaddime**, çev. Z.K. Ugan, İstanbul, M.E.B., 1982
- İNAYET Rahmetullah, **Vesikalarla Süleymancılardan İçyüzü**, Trabzon, Bidatlarla Mücadele Y., 1978
- İPŞİRLİ Mehmet, “Bab-ı Fetva”, **T.D.V.İ.A.**, 1991, C.4, s.362-3

- JASCHKE Gotthard, **Yeni Türkiye’de İslamlık**, çv. H.Örs, Ankara, Bilgi Y., 1972
- KACAR Kemal, “*Süleymanlılar Cevaplıyor*”, **Tercüman**, 4-9 Aralık 1989
- \_\_\_\_\_. “*Kemal Kacar Cevaplıyor*”, **Tercüman**, 14-19 Ocak 1990
- KAHRAMAN Mehmet, **Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Süleyman Hilmi Tunahan**, yayınlanmamış lisans tezi, Elazığ, 1992
- KARA İsmail, “*İslam Dünyasında Fikrî Hareketler*”, **Hareket**, S.9-10, Kasım Aralık 1979, s.6-14
- KARA Mustafa, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, İstanbul, Dergah Y., 1990
- KARASAR Niyazi, **Bilimsel Araştırma Metotları**, 6.b., Ankara, 1994
- KARASHAHİN Hakkı, **Es-Seyyid Osman Hulusî Efendi’nin Tasavvufî Görüşleri ve Halidî Cemaati**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kayseri, 1998
- KASAPOĞLU Aytül, **Sosyoloji Eğitiminin Sorunları**, Ankara, 1991
- \_\_\_\_\_. “*Sosyoloji’de Hermeneutik Uygulamaları*”, **Felsefe Dünyası**, S.5, Ekim 1992, s.59-61
- \_\_\_\_\_. “*Din Siyaset İlişkisi*”, **Sosyoloji Dergisi**, A.Ü.D.T.C.F., 1996, s.115-132
- KEANE John (ed.), **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, çv. E.Akın, A.Bora, A.Çiğdem, L.Köker, M.Küçük, A.Nur, İstanbul, Ayrıntı Y., 1993
- KEHRER Gunter, **Din Sosyolojisi**, çv. S.Yüksel, İstanbul, Kubbealtı, 1992
- KEPEL Gilles, **Allah’ın Batısında**, çv. I.Ergüden, İstanbul, Metis, 1995
- KIEL Machial, “*Hezargrad*”, **T.D.V.İ.A.**, C.17, 1997, s.297-300
- KIRAY Mübeccel, **Ereğli, Ağır Sanayi Öncesi Bir Sahil Kasabası**, 2. baskı, İstanbul, İletişim, t.y.
- KISAKÜREK Necip F., **Son Devrin Din Mazlumları**, 14.b., İstanbul, Büyük Doğu Y., 1995
- \_\_\_\_\_. “*Topyekün Cevap*”, **Sabah**, 09 Şubat 1981, s.1
- KOÇ Yunus, “*Avrupa’daki Türk İslamı’ndan Bir Kesit: Fransa Örneği*”, **Türk Yurdu**, C.17, S.116-117, Nisan-Mayıs 1997, s.169
- KOÇER H. Ali, “*Genel Eğitimin Bütünlüğü İçinde Din Eğitiminin Yeri*”, **I. Din Eğitimi Semineri** içinde, s.17-24
- KODAMAN Bayram, “*Laikliğin Tarihi Gelişimi ve Türkiye Örneği*”, **Türk Yurdu**, C.17, Sayı 124, Aralık 1997, s.4-6
- KONGAR Emre, **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, 4.b., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985
- KOŞTAŞ Münir, “*Sosyalleşme*”, **A.Ü.İ.F.D.**, C.XXIX, 1987, s.329-334
- \_\_\_\_\_. “*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*”, **A.Ü.İ.F.D.**, C.XXXI, 1989, s.1-27
- KÖPRÜLÜ Fuat, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 8.b., Ankara, 1993
- KÖSEMİHAL Nurettin Ş ., **Sosyoloji Tarihi**, 4.b., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982
- KUDRET Gazetesi, 23 Mayıs 1952
- KÜÇÜK Hülya, “*Osmanlılarda Tarikatların Fonksiyonları*”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 45, Mart Nisan 1997, s.81-5
- Le BON Gustave, **Kitleler Psikolojisi**, İstanbul, Hayat Y., 1997
- LEWIS Bernard, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, çv. M.Kıratlı, 6.b., Ankara, T.T.K., 1998
- MANAV Osman B., KURT Seyfettin, ÖZERDEM İsmail, “*Süleyman Hilmi Silistrevî*”, **Genç Akademi**, Yıl 3, Sayı 27, Kasım-Aralık 1995, s.14-23

- MANAV Osman B., KURT Seyfettin, "*Süleyman Hilmi Silistrevî*", **Sahabe'den Günümüze Allah Dostları**, C.10, İstanbul, Şule Y., 1996, s.43-58
- MARDİN Şerif, **Din ve İdeoloji**, 4.b., İstanbul, İletişim, 1990
- \_\_\_\_\_, **Makaleler 1, Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, 6.b., İstanbul, İletişim, 1997
- \_\_\_\_\_, **Makaleler 3, Türkiye'de Din ve Siyaset**, 4.b., İstanbul, İletişim, 1995
- \_\_\_\_\_, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, çv. M.Çulhaoğlu, 5.b., İstanbul, İletişim, 1995
- \_\_\_\_\_, "*Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı*", **Çağdaş Türkiye'de İslam**, (ed.) Richard Tapper, çv. Ö.Arıkan, İstanbul, Sarmal, 1991, s.71-98
- MASSIGNON Louis, "*Tarikat*", **İ.A.**, M.E.B., C.12/1, s.27
- McGUIRE Meredith B., **Religion: The Social Context**, 3<sup>rd</sup> edition, Belmont, California, Wadsworth Publications, 1992
- MEHMET FEVZİ EFENDİ, **Aynü'l-Hakika fi Râbitati't-Tarîka**, sade. Halis Ece, İstanbul, 1991
- MEHMET RÂİF, **Mekasıdu't-Tâlibîn**, sade. Abdülkadir Dedeoğlu, İstanbul, Osmanlı Y., 1992
- MENSCHING Gustav, **Dinî Sosyoloji**, çv. M.Aydın, Konya, Tekin Kitabevi, 1994
- MERT Hamdi, "*Müslümanların Bölünmeye Değil, Birliğe İhtiyacı Var*", **Tercüman**, 24 Ocak 1990
- MERT Nuray, "*Laik Cumhuriyetin Resmî Bilimi: Sosyoloji*", **Dergah**, C.III, Sayı 35, Ocak 1993
- \_\_\_\_\_, "*Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı*", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek** içinde, İstanbul, Metis, 1998, s.198-205
- METE O. Nuri, "*Biraz Haya*", **Zaman**, 06 Nisan 1988
- MEYDAN LAROUSSE, C.18, İstanbul, Sabah Y., 1992
- MOLLAÖMEROĞLU H.Ethem, **Hakikatler "Hicivler"**, 2.b., İstanbul, 1971
- MOORE Wilbert E., "*İşlevselcilik*", çv. Ş.Tekeli, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, 2.b., Ankara, Ayraç Y., 1997, s.327-368
- MUMCU Uğur, "*İslamcı Örgütler ve Para*", **Cumhuriyet**, 27 Şubat-14 Mart 1987
- \_\_\_\_\_, **Rabita**, 21.b., İstanbul, um:ag, 1997
- NEUMAN W.Lawrence, **Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches**, Boston, Allyn and Bacon, 1994
- NOTTINGHAM Elisabeth K., **Religion: A Sociological View**, New York, Random House, 1971
- OCAK A. Yaşar, **İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü**, 2.b., Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1990
- \_\_\_\_\_, "*İslam, Tasavvuf ve Tarikatlar*", **Türkiye Günlüğü**, Sayı 45, Mart-Nisan 1997, s.5-10
- OFFE Claus, "*New Social Movements*", **Social Research**, Vol 52, No 4, s.817-868
- ONAT Hasan, "*Türkiye'de Din Anlayışı*", **Türk Ocakları Yıllığı**, 1996, s.186-228
- OSKAY Ünsal, "*Yöntembilim ile İlgili Bazı Düşüncelerin Eleştirisi*", **Toplumbilimlerinde Araştırma ve Yöntem** (der. R.Keleş), Ankara, T.O.D.A.İ.E., 1976, s.300-412
- Ölümsüz Öğütler (Tâatı Noksan Olanlara Tesirli İlaçlar)**, Ankara Fazilet Yayıncılık, t.y.
- ÖNGÜT Ömer, **Süleymanlıların İçyüzü**, İstanbul, Hakikat Neşriyat, 1993
- ÖNKİBAR Sebahattin, "*Kemal Kaçar Demirel'e Hayır Dedi*", **Türkiye**, 21 Eylül 1991, s.5
- ÖZCAN A. Esra, "*Yaşar Nuri Öztürk ve Yeniden Öğrenilen İslam*", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, Nilüfer Göle (ed.), İstanbul, Metis, 2000, s.195-215

- ÖZDALGA Elisabeth, "*Sivil Toplum ve Düşmanları*", **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslamiyet Dünyası**, (eds. E.Özdalga, S.Persson), çv. A.Fethi, İst., Tarih ve Yurt Y. 1999, s.97-111
- \_\_\_\_\_, "*Education in the Name of 'Order and Progress' Reflections on the Recent Eight Years Obligatory School Reform in Turkey*", **The Muslim World**, Vol.LXXXIX, No:3-4, July-October 1999, s.414-438
- ÖZDAMAR Mustafa, **Üstaz Süleyman Hilmi Tunahan**, 3.b., İstanbul, Kırk Kandil Y., 1996
- ÖZEMRE Ahmet Y., "*Tarikat Nedir Ne Değildir?*", **Çağrışım**, Yıl 2, Sayı 19, Mayıs 1994, s.5
- ÖZLEM Doğan, **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, C.I-II, 2.b., İstanbul, İnkılap Y., 1996
- ÖZMEN M.Ali, **İslamiyet ve Süleymancılık Mukayeseli İlmi Bir Araştırma**, yayınlanmamış lisans tezi, Ankara, 1978
- ÖZTÜRK Yaşar N., **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, İstanbul, Sidre Y., 1988
- PARMAKSIZOĞLU İsmet, **Türkiye'de Din Eğitimi**, Ankara, 1966
- POLAT Abdülkadir, "*Almanya'da İşçi Çocukları*", **I. Din Eğitimi Semineri**, Ankara, 1981, s.291-3
- POULTON Hugh, **Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal**, İstanbul, Sarmal, 1999
- POWDERMAKER Hortense, "*Saha Çalışması*", çv. B.Dikeçligil, **Sosyoloji Konferansları**. İstanbul, İ.Ü.İ.F. Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, 1993, s.35-44
- ROBERTS Keith A., **Religion in Sociological Perspective**, 2<sup>nd</sup> edition, California, 1990
- SARAN Nephane, "*Squatter Settlement (Gecëkondu) Problems in İstanbul*", **Turkey, Geographic and Social Perspectives**, (eds.) P.Benedict, E.Tümertekin, F.Mansur, Leiden, E.J.Brill, 1974, s.327-361
- SARIBAY Ali Y., **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, 2.b., İstanbul, İletişim, 1995
- SENCER Muzaffer, **Dinin Türk Toplumuna Etkileri**, İstanbul, Ant Y., 1968
- \_\_\_\_\_, "*The Influence of Religion on Turkish Society*", **Turkish Public Administration Annual**, Vol.II, 1984, s.91-101
- \_\_\_\_\_, **Toplumbilimlerinde Yöntem**, İstanbul, Beta Y., 1989
- SEVİMLİER İbrahim, **Süleyman Hilmi Tunahan ve Tasavvufi Şahsiyeti**, yayınlanmamış lisans tezi, Erzurum 1996
- SİTEMBÖLÜKBAŞI Şaban, **Türkiye'de İslam'ın Yeniden İnkişafı (1950-60)**, Ank., T.D.V., 1995
- SNOW David A. & MACHALEK R., "*The Sociology of Conversion*", **Annual Review Sociology**, X, 1984, s.167-182
- SON SAAT Gazetesi, 30 Mayıs 1960
- SUNAR İlkey, "*Sivil Toplum ve İslamiyet*", **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslamiyet Dünyası**, (eds. E.Özdalga, S.Persson), çv. A.Fethi, İstanbul, Tarih ve Yurt Y., 1999, s.11-21
- SUNGUROĞLU Ziya, **Notlar**, Yayın yeri ve tarihi yok
- ŞAHİN Mevlüt, **Süleyman Efendi'nin Tasavvufi Mektupları**, yayınlanmamış lisans tezi, Ankara, 1992
- ŞAYLAN Gencay, **İslamiyet ve Siyaset**, Ankara, V Y., 1987
- ŞURUNBİLÂLÎ ve Ebu'z-Zeyd eş-ŞİBLÎ, **Şerh-i Nur'ul-İzah**, çv. A.Aydın, İstanbul, Çelik Y., t.y.
- TAPLAMACIOĞLU Mehmet, **Din Sosyolojisi**, 3.b., Ankara, A.Ü.İ.F., 1983
- TAPPER Richard, (ed.), **Çağdaş Türkiye'de İslam**, çv. Ö. Arıkan, İstanbul, Sarmal, 1991

- TARHANLI İhtar B., **Müslüman Toplum, "Laik" Devlet**, İstanbul, Afa, 1993
- TAŞ Aydın, "*Günümüz Fikir Akımları 2: Süleyman Hilmi Tunahan ve Cemaati*", yayınlanmamış seminer çalışması, Kayseri, 1995
- TAŞKIRAN Şükrü, **Ebu'l-Faruk Süleyman Hilmi Tunahan**, yayınlanmamış özel not, 1992
- TAŞYÜREK Muzaffer, **İslam'ın Sisli Yılları**, İstanbul, İhtar Y., 1995
- TATLILIOĞLU Durmuş, **Dinî Cemaatlerin Yapısal Fonksiyonel Analizi: Kayseri ve Ankara İlleri Rifaî Cemaati Örneği**, yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri, 1995
- T.C. Millî Eğitim Bakanlığı 1999 Yılı İstatistikleri, Ankara, 1999
- TEMREN Belkıs, **Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi**, Ankara, Kültür Bakanlığı Y., 1995
- THOREAU Henry D., MOHANDAS K.G., **Sivil İtaatsizlik ve Pasif Direniş**, çv. H.Arslan, F. Ünsal, Ankara, Vadi Y., 1997
- TOLAN Barlas, **Toplum Bilimlerine Giriş**, 4.b., Ankara, Murat-Adım Y., 1996
- TOURAINÉ Alain, "*Toplumdan Toplumsal Harekete*", çv. K.Çayır, **Yeni Sosyal Hareketler** (der. K.Çayır) içinde, İstanbul, Kaknüs, 1999, s.35-51
- TUNAHAN Süleyman Hilmi, **Mektuplar ve Bazı Mesail-i Mühimme**, yayın yeri ve tarihi yok
- \_\_\_\_\_, **Risale-i Kibrit-i Ahmer**, İstanbul, Şirket-i Mürettebiyye Matbaası, 1330
- TUNAYA Tarık Zafer, **İslamcılık Cereyanı**, İstanbul, 1962
- TURAN Ahmet, "*Süleymancılık*", **O.M.Ü.İ.F.D.**, Sayı 9, Samsun, 1997, s.35-9
- TURHAL Numan, **Süleymancılığın Doğuşu ve Gelişmesi**, yayınlanmamış lisans tezi, Ankara, 1997
- TURNER Bryan S., **Max Weber ve İslam**, çv. Y.Aktay, Ankara, Vadi Y., 1991
- TURNER Harold, "*A Global Phenomenon*", **New Religious Movements and The Church**, (ed. A.R.Brockway and J.P.Rajashekar), Geneva, 1987, s.3-15
- TUŞALP Erbil, **Şeriat A.Ş.**, Ankara, Bilgi Y., 1994
- TÜMER Günay, "*Çeşitli Yönleriyle Din*", **A.Ü.İ.F.D.**, C.XXVIII, Ankara, 1986, s.213-267
- TÜRKDOĞAN Orhan, **Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi**, İstanbul, Birleşik Y., 1997
- \_\_\_\_\_, **Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi**, İstanbul, M.E.B., 1995
- \_\_\_\_\_, "*Batıda ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler*", **Türk Yurdu**, C.17, S.116-117. Nisan Mayıs 1997, s.33-38
- USTA Niyazi, **Menzil Nakşiliği**, Ankara, Töre Y., 1997
- ÜZMEZ Hüseyin, "*Süleymancılar*", **Beklenen Vakit**, 20 Aralık 1993
- VAKKASOĞLU Vehbi, **Maneviyat Dünyamızda İz Bırakanlar**, İstanbul, Cihan Y., 1987
- VAROL Emin, "*Çiller'in 2. Tarikat Atağı*", **Sabah**, 26 Ocak 1995
- VAROL Muharrem, **Örgüt Sosyolojisine Giriş**, Ankara, A.Ü.İ.F., 1993
- VENSKE Hanns Thomä., "*Islamic Cultural Centers*", **Modern Islamic World**, J.Esposito (ed.). Oxford, Oxford University Press, 1995, s.307
- VERGİN Nur, "*Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış*", **Toplum Bilim**, Sayı 29-30, Bahar-Yaz 1985, s.9-28
- \_\_\_\_\_, "*Demokrasi ve Sivil Toplum*", **Yeni Türkiye**, Yıl 1, Sayı 1, Kasım-Aralık 1994
- VOLL J. Obert, **Islam: Continuity and Change in the Modern World**, Colorado, Westview, 1982

- WACH Joachim, **Din Sosyolojisi**, çv. Ü.Günay, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Y., 1990
- WEBER Max, **Sosyoloji Yazıları**, çv. T.Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Y., 1986
- WILSON Bryan, **Religion in Sociological Perspective**, Oxford, Oxford University Press, 1982
- WORSLEY Peter, **Introducing Sociology**, 2<sup>nd</sup> edition, Manchester, Penguin Books. 1977
- YASA İbrahim, “*Örnekolay İnceleme Yöntemi*”, **Toplumbilimlerinde Araştırma ve Yöntem** (der. R. Keleş), Ankara, T.O.D.A.İ.E., 1976, s.275-297
- \_\_\_\_\_, “*Küçük Toplulukları İnceleme Yöntemi*”, **Toplumbilimlerinde Araştırma ve Yöntem** (der. R. Keleş), Ankara, T.O.D.A.İ.E., 1976, s.299-326
- YAŞAR Ramazan, “*Süleymancılar*”, **Son Çağrı**, 30 Ocak 1997
- YAZICI Tahsin, “*Nakşibend*”, **İ.A., M.E.B., C.9**, s.52-4
- YAZIR Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kuran Dili**, sade. İ.Karaçam ve diğerleri, İstanbul, 1992
- YEĞİN Ömer, **Süleyman Hilmi Tunahan ve Tasavvufi Şahsiyeti**, yayınlanmamış lisans tezi, İzmir 1996
- YETKİN Çetin, “*İşte İrtica, İşte Süleymancılar*”, **Hürriyet**, 05-08 Mart 1988
- YILDIRIM Enbiya, **Hadis Problemleri**, İstanbul, Umran Y., 1996
- YILMAZ Hıdır, “*Süleymancılık (!) Hakkında Bir İnceleme*”, Köln, 1977
- YURDAYDIN Hüseyin G., “*Türkiye’nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış*”, **A.Ü.İ.F.D., C.IX**, 1962, s.109-120
- YÜCEKÖK Ahmet, **Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**, Ankara, A.Ü.S.B.F., 1971
- \_\_\_\_\_, **Sosyo-Ekonomik Düzene Tepki Olarak Din: Gölcük Örneği**, İst., TÜSES, 1989
- \_\_\_\_\_, **Dinin Siyasallaşması**, İstanbul, Afa Y., 1997
- ZARCON Theirry, “*Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti*”, çv. E.Topbaş, **Türkiye Günlüğü**, Sayı 23, Kış 1993, s.99-105
- ZÜRCHER Erik J., **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İstanbul, İletişim, 1996
- MİLLİYET, 17 Mayıs 1986
- HÜRRİYET, 18 Kasım 1980, 9 Ağustos 1987
- BEKLENEN VAKİT, 20 Aralık 1994, 7 Temmuz 1994, 17-21 Eylül 1994
- YENİ ŞAFAK, 16 Eylül 1997, 18-22 Eylül 1997