

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

NAKŞİBENDİLİĞİN POLİTİK EVRİMİ
VE İSKENDER PAŞA CEMAATİ

Yüksek Lisans Tezi

Utku AYBUDAK

Ankara - 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

NAKŞİBENDİLİĞİN POLİTİK EVRİMİ
VE İSKENDER PAŞA CEMAATİ

Yüksek Lisans Tezi

Utku AYBUDAK

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Reşat Barış ÜNLÜ

Ankara - 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

NAKŞİBENDİLİĞİN POLİTİK EVRİMİ
VE İSKENDER PAŞA CEMAATİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Reşat Barış ÜNLÜ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.....// 2014)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: NAKŞİBENDİ TARİKATININ ORTAYA ÇIKIŞI VE TARİHSEL GELİŞİMİ	20
1.1 Nakşibendi Tarikatının Ortaya Çıkışı.....	20
1.2 Asabiye Kavramı Işığında Tasavvuşa Bakış	24
1.3 Tarikatın Şekillenmesinde Dönüm Noktaları.....	30
1.3.1 Ubeydullah Ahrar (1404-1490): Tarikatın Siyaset Alanına Girişi.....	30
1.3.2 Sünni İktidar Kavrayışı ve Nakşibendi Muhalefet Potansiyeli.....	32
1.3.3 Ahmed Sirhindi (1564-1624): Varlık Sahasına Bakışta Paradigma Değişimi.....	36
1.3.4 Kolektif Hafıza Örneği Olarak Ekber Şah ve Din-i İlahi Girişimi.....	40
1.3.5 Mevlana Halid Bağdadi (1779-1827): Nakşibendilik'in Anadolu ve Kürdistan'ı Domine Etmesi.....	43
1.3.5.1 Nakşibendilik'in Yayılması: Endonezya Örneği.....	47
1.3.5.2 Halid'in Türkiye İslamcılığına Mirası: Osmanlılık ve Şii Karşıtlığı.....	51

İKİNCİ BÖLÜM: TANZİMAT RUHU, TEKKELER VE YENİ REJİM.....	54
2.1 Tanzimat Ruhu ve Tekkeler.....	57
2.2 İstanbul'da Halidi Sürgünleri Meselesi.....	61
2.3 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi: İskenderpaşa'ya Giden Yol.....	64
2.4 Nakşibendilik'in Baskın Tarikat Haline Gelmesi.....	66
2.5 Yeni Rejim-Yeni Algı ve Tekkelerin Kapatılmasındaki İroni	72
2.6 Doğru Bilgi Algısının Değişimi ve Nakşibendilik'in Fikri Ufukları.....	80
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İSKENDERPAŞA TARİKATI VE SİYASAL İSLAM'IN ŞEKİLLENMESİ.....	83
3.1 Mehmet Zahid Kotku: İslamcılığın Sağcılıktan Ayrılması.....	83
3.1.1 Büyümenin Arkasındaki Faktörler.....	84
3.1.2 İslamcılığın Merkez Sağdan Ayrılma Süreci: Partinin Kuruluşu.....	87
3.1.3 Laik Devlet Altında İslami Mücadele Yönteminin Belirlenmesi.....	90
3.2 Mahmut Esad Coşan: Sivil Toplum Alanına Dönüş.....	94
3.2.1 Sivil Toplum ve Basın Yayın Hamlesi.....	95
3.2.2 Milli Görüş İle Yaşanan Kopuş.....	101
3.2.3 Dünya Tasavvuru.....	106
3.2.4 Muharrem Nureddin Coşan.....	110

SONUÇ.....	113
KAYNAKÇA.....	123
ÖZET.....	131
ABSTRACT.....	132

GİRİŞ

Bu çalışmanın temel konusunu Nakşibendi tarikatı ve bu tarikatın Türkiye'deki en aktif kollarından birisi olan İskenderpaşa Tekkesinin politik analizi oluşturmaktadır. Genel olarak tarikatlar ve özelde Nakşibendi tarikatı, uzun bir tarihi geçmişe sırtını dayamış yapılardır. Türkiye'de özellikle Cumhuriyetten sonra en yaygın dini örgüt olarak Nakşibendiler gösterilmektedir. İskenderpaşa Cemaati ise Nakşibendi tarikatının bir kolu olup, yakın tarihte Türkiye politik hayatının göz ardı edilemeyecek aktörlerinden birisi olmuştur. Eğer Türkiye'deki İslamcı hareketin pratik geçmişi ve fikri vaziyeti araştırılmak isteniyorsa, İskenderpaşa da bu araştırmanın önemli duraklarından birisini oluşturmak zorundadır.

Ana konuyu İskenderpaşa Tekkesi oluşturmakla beraber, tasavvufun doğuşu, tarikatların ortaya çıkışı ve Nakşibendiliğin önemli tarihsel duraklarına da değinilecektir. Tasavvuf, çok geniş bir alan olduğundan ve ana konumuzu Nakşibendi tarikatı oluşturduğundan ötürü esas olarak literatürde ortodoks tasavvuf olarak bilinen Sünni tasavvuf ile alakadar olunacaktır. Bu sebeple heteredoks sufi akımların kapsam dışı olduğu, tasavvuf tarihi anlatılırken göz önünde tutulmalıdır. Zira çalışmanın ön kabullerinden birisi günümüzde dini yapıların analizinde, tarihsel arka planın es geçilemeyeceği üzerinedir. Doğrudan doğruya çalışmayla alakası yokmuş gibi görünen tasavvufun bir İslami bilim dalı olarak kendini kurması hususuna ve bazı anahtar kavramlara giriş bölümünde değinilecektir. Günümüz tasavvufi cemaatlerin yapısını, algısını ve inançlarını anlayabilmek adına deyim yerindeyse tasavvufun *arkaik* evresinin de yüksek derecede önemli olduğu unutulmamalıdır.

Çalışmada Nakşibendiliğin Anadolu öncesi tarihine tarikatın, Sünni doktrini kabul edip kendisini bunun hamisi olarak gören Osmanlı Devleti'nde yayılmaya müsait hale gelme süreci olarak bakılacaktır. Türkiye topraklarındaki gelişimi incelenirken de iki önemli dışsal gelişme ve bu gelişmelere verilen tepkiler üzerinde durulmaktadır. İlk olarak Osmanlı'nın son zamanlarına doğru yaşanan fikri değişimler neticesinde doğru bilgi algısının değişimi ve İslam ulemasının yeni durum karşısındaki tutumu, ikinci olarak da kendi tarihi içinde kazandığı karakteri sayesinde Cumhuriyet Türkiye'sinde tekke ve zaviyelerin yasaklanması sürecinde Nakşibendi Tarikatının ülkedeki hegemon tarikat haline gelmesinin sonuçları incelenecektir.

Tezin en önemli noktalarından birisini Nakşibendiliğin Türkiye'de baskın hale gelmesi oluşturmaktadır. Tarikatların baskı altında olduğu bir dönemi, niçin Nakşibendi tarikatının en az zayıflar atlattığının yanı sıra, bu vaziyetin sonuçları da tespit edilmeye çalışılacaktır. Türkiye'de devlet denetiminden uzak, nispeten teşkilatlanma düzeyi yüksek tek kurumun Nakşibendi tarikatı haline gelmesinin; ülkede gelişen İslamcı siyaset ve halk İslam'ı ile ulemanın İslam'ı arasındaki farklılığının mevcudiyeti açısından önemli sonuçları olduğu iddia edilmektedir.

Tez, Türkiye'de siyaset bilimi kürsülerince yapılan siyasal İslam araştırmaları ile, ilahiyat kürsülerine bırakılan Nakşibendilik incelemelerinin arasında olması gerekenden daha büyük bir boşluk olduğu iddiasındadır. Nakşibendiliğin konu edinildiği çalışmalarda da, yer yer nesnel bilgi hatalarına kadar varan, tarihselliğe ve bu tarihsellik içinde tarikatın, bir tasavvufi harekete kıyasla edindiği ayrık karaktere yeterli önem verilmemiştir. Zira bu çalışmada, Nakşibendiliğin Türkiye'de gelişen siyasal İslam'ın en temel belirleyenlerinden birisi olduğu ve kendisi de tarih içinde

çeşitli etkenler neticesinde belirlenmiş bir yapı olan tarikatın, hem düşünce dünyasını hem de fikri problemlerini siyasal İslam'a miras bıraktığı öne sürülmektedir.

Tasavvuf dediğimizde hem çok geniş bir tarihsel döneme yayılmış hem de yüzlerce farklı kola ayrılmış bir mefhumdan bahsetmekteyiz. Dolayısıyla Nakşibendi tarikatının ortaya çıkışına kadar olan süreci bir nevi *Tasavvufun Kısa Tarihi* şeklinde aktarmak büyük zorluklar barındırmaktadır. Bu zorluklar, ilgi alanımızı belirleyip tasnifler yaparak ve tarih içinde birbirine girmiş kavramları netleştirmeye gayret edilerek aşılmaya çalışılacaktır.

Tanım Problemi

Önümüze çıkan ilk problem tanım problemidir. "Tasavvuf nedir?" sorusu kendi başına bir anlam ihtiva etmez. Soruyu soranın aynı zamanda cevabı kimden almak istediğini de belirtmesi gerekir ki muhataba göre de cevapta, tasavvufun vurgulanan cihetleri muhakkak farklılık gösterecektir. Cevap için ilk olarak tasavvuf yolunun yolcularına bakılabilir. Kendilerine zahid, arif, sufi gibi isimler takılan bu zatlardan neredeyse her birinin bir tasavvuf tanımı bulunmaktadır. Ve bu kişiler bugüne kadar gerek ilahiyatçılar gerek sosyal bilimciler tarafından gerçekten de detaylı incelemelere tabi tutulmuşlardır. İkinci bir zümre olarak bu konu üzerine akademik ilgi duyan oryantalistleri sayabiliriz. Avrupa'nın tasavvuf ile tanışması oldukça erken dönemlere dayanmaktadır. Bu tanışıklık, evvela edebiyatta etkisini göstermiştir. 8. yüzyılın meşhur kadın sufisi Rabiâtü'l Adeviye, Avrupa edebiyatına ilk tanıtılan kişi olarak kaynaklarda yer almıştır.¹ Fakat edebiyattan sonra kimi oryantalistler gerçekten de tasavvufun ne olduğunu anlamak adına uzun ve yorucu

¹ A. Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, (çev. Ergün Kocabıyık), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 24

çalışmaların içine girmiş, önemli eserler bırakmıştır. Ortaçağdan bu günlere kadar bu ilgi, dönem dönem azalmış, dönem dönem artmış fakat tasavvufa karşı bir alaka Batı akademisinde hep olagelmıştır. Son olarak "tasavvuf nedir?" sorusu üzerine kafa yoran bir zümreyi de ilahiyatçılar ve tasavvufun içinde yer almayan din alimleri olarak sayabiliriz.

Tasavvufun, sufiler tarafından yapılan tariflerinde en çok başvurulan izahlardan bir tanesi hicri üçüncü, miladi onuncu asırda yaşamış Cüneyd Bağdadi'nin tarifidir. Bağdadi, tasavvufu "sulhu olmayan bir savaştır. Dağınık olmayan bir şekilde amel etmek, sema ile vecde gelmek, sünnete uygun bir şekilde amel etmek, maddi şeylerden ilgiyi keserek Allah ile beraber olmaktır" şeklinde tanımlamaktadır,² Nasrabazî ise "kitap ve sünnete dört elle sarılmak, heva-heves ve bidatlere tabi olmamak, şeyhlere hürmet etmeye büyük değer vermek, halkın özürlerini kabul etmek" gibi bir tanımlama getirmektedir. Bunların yanında ilk dönem sufilerden günümüze gelmiş tasavvuf tanımları pek çoktur. Kimisi tasavvufu edep ile, kimisi fuzuli işlerin terki ile, kimisi Hakk'a boyun eğmek ile açıklamıştır. İbn Cella ise "bir hakikattir. Resmi ve şekli yoktur." diyerek tarif getirmekten imtina etmiştir.³ Yakın dönemde vefat etmiş Mahmut Esad Coşan'ın tasavvuf anlayışı ise İskenderpaşa'nın resmi sitesinde şu şekilde anlatılmaktadır: "tasavvuf dinin özge, farklı bir yaşam şeklidir. O'na göre bir dînî hayat vardır bir de dindarane hayat vardır. Dindar insanların içinde de bir meşrep, tarz, özge bir düşünce ve yaşam biçimi vardır ki o tasavvuftur."⁴

² H. Altıntaş, **Tasavvuf Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 72

³ M. Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarih**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012, s. 27

⁴ <http://www.iskenderpasa.com/3D9E54C4-8E90-41F6-9A76-1B9DE80BA20D.aspx> Erişim Tarihi: 10.01.2014

Tanınmış ilahiyatçılardan Süleyman Ateş ise tasavvuf tanımını yaparken dönemselliği ön planda tutmaktadır. Başlangıçta münferit dini bir hareket olarak değerlendirmekte ve ilk dönem sufileriyle sonraki dönemi ortaya konan nazariyelerin cüretkarlığı noktasında ayırmaktadır. "Bu mutasavvıflar zühd ve rızada son hadde varmışlardı ama, sonraki çağlarda ortaya çıkacak cür'etli nazariyelerden uzak idiler"⁵ diyerek sonraki dönemlerde ortaya atılan büyük teorilere ihtiyatlı bir biçimde yaklaşmaktadır. Bir başka meşhur ilahiyatçı Yaşar Nuri Öztürk ise *Tarih Boyunca Tasavvufi Düşünce* adlı çalışmasında tasavvufun tanımına değil ama özüne ve doğuşuna ilişkin; "insan ruhu itibariyle Allah'tan ayrılmıştır, bu ayrılış bizim bilmediğimiz bir zamanda olmuştur. Allah mutlak güzel, mutlak iyidir. Halbuki O'ndan ayrılmış olan biz, şu anda madde denen noksanlıkla kucak kucağayız. Bütün sıkıntılarımız O'ndan ayrılmaktan doğmuştur"⁶ tespitini yapmaktadır. Tasavvuf bu ayrılığı vuslata çevirme amacını güden ve kesinlikle sadece ilim ile değil aksine daha yoğun olarak uygulama ile insanı *kemâl* seviyesine çıkarmayı amaçlayan bir olgudur.

Oryantalistlere baktığımızdaysa tasavvufun, mistisizmin İslam versiyonu olarak tanıtıldığını sıkça görmekteyiz. *A'dan Z'ye Tasavvuf* isimli kitabında John Renard için tasavvuf, "İslami mistik bir gelenek ve onun müesseseleri"dir.⁷ Eric Geoffroy ise doğrudan İslam mistisizmi terimini kullanmaktan kaçınır ve bunun tam olarak doğru olmayacağını dile getirerek tasavvufu, İslam'ın ezoterik ve egzoterik kutuplarının ve terimlerinin⁸ aralarının bulunmaya çalışıldığı manevi bir arayış ve

⁵ S. Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 17

⁶ Y. N. Öztürk, *Tarih Boyunca Tasavvufi Düşünce*, Sümer Matbaası, İstanbul, 1974, s. 23

⁷ J. Renard, *The A to Z Sufism*, Scarecrow Press, Maryland, 2005, s. 229

⁸ Yazar burada Allah'ın kutsal kitapta kendisini hem El-Batın hem de El-Zahir olarak tanıttığını örnek veriyor.

"sonsuz bilgeliğin bir görünümü"⁹ olarak tanımlıyor. Tasavvuf üzerine uzun yıllar boyu çalışmış olan William Chittick ise tasavvufu; mistisizm, spiritüalizm, ezoterizm ile özdeşleştirmenin bir hata olduğunu ve bu terimlerin onu anlamada sadece ipuçları niteliği taşıdığını dile getirmekte ve sufi kelimesinin etimolojik olarak Arapça'da dahi köken manasının tartışmalı olduğunu söyleyerek ortak bir tanıma varma çabalarının faydalı olmayacağını ve içeriğe yoğunlaşmanın gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰

Tasavvufun genel geçer bir tanımını yapmanın yahut tanımlardan birini, en doğru tanım budur diye belirlemenin güçlüğü bir yana, nihai olarak bu çalışma için kullanışlı bir tanım belirlememiz gerekir. Bu çalışmada tasavvuftan; İslam'ın asli kaynaklarının işari yorumuyla kendisini kurmuş, temel amacı insanın manevi gelişimi olan, 12. yüzyıldan sonra tarikat yapısını ortaya çıkarmış ve genellikle bu yapının içinde varlığını sürdürmüş, İslami ilimlerin hem teori hem de pratiğe yönelmiş ve mistik deneyimlere kapı aralayan kolu anlaşılacaktır.

Aynlaşan Kavramlar: Tasavvuf, Tarikat

Bugün Türkiye'nin sosyo-politik bir gerçeği olan ve modern yapılar içinde faaliyetlerini sürdüren tarikatları mercek altına aldığımızda, aslında büyük bir maziye sırtlarını dayadıklarını görebiliriz. Şüphesiz ki gerek günlük hayatımızda gerekse politik hayatımızda bir özne olarak düşüncelerini dile getiren ve eylemlerde bulunan

⁹ E. Geoffroy, **Introduction To Sufism The Inner Path of Islam**, World Wisdom, Indiana, 2010, s. 1

¹⁰ W. C. Chittick, **Sufism A Beginners Guide**, Oneworld Publication, Oxford, 2000, s. 1-9

tarikatlari daha iyi anlayabilmek için kendi tarihlerine daha dikkatli bakmak faydalı olacaktır.

Her ne kadar artık tasavvuf dendiğinde aklımıza tarikatlar ve tarikatlar dendiğinde de aklımıza tasavvuf gelse de, ve bu yavaş yavaş bir galat-ı meşhur halini alıp tarikatlar üzerine yapılan çalışmalarda dahi yer olsa da, aslında kronolojik olarak tasavvuf tarikatı önceleyen İslami bir ilim alanı, tarikatsa tasavvufun uygulandığı bir mecradır demek daha doğru olur. Tarikat ile tasavvufu özdeş görmek, bu yapıyı anlama yolunda atacağımız ilk adımı yanlış bir yöne doğru atmak olur ve başlangıçta yapılacak küçük bir zaviye hatası uzun mesafede hedefi büyük farkla ıskalamaya sebep olur. Bu konuda tasavvuf tarihi çalışmalarıyla bilinen Mustafa Kara da "Tasavvuf ile tarikatı aynileştirmek mümkün değil. Tasavvuf bir sistemdir, bir ilim dalıdır, bir düşünme tarzıdır. Tarikat ise bir mekteptir, ekoldür"¹¹ demektedir. Günümüzde bu iki terimin ayrılmazlığına bakarak tarih içinde de ikisini özdeşleştirmek, aralarında takribî 500 ila 600 yıl olan ve farklı mahiyetlerde olan bu iki mefhumun arasındaki etkileşimi de göremememize neden olur.

İslami bir ilim olarak tasavvufu ve kökenini ele almadan önce İslami ilimlerin ortaya çıkış serüvenine bir göz atmak faydalı olacaktır. Peygamberin ölümünden sonra sahabeler ve sahabenin ardından gelen nesildeki ilme meyleden insanlar, İslami ilimlerin bütün dallarını aynı derecede bilmenin imkansızlığından dolayı belli konularda uzmanlaşmaya başladı. Bugün ilahiyat kürsülerinden kendisine münferiden yer edinmiş olan fıkıh, siyer, hadis, tefsir vs. gibi İslami ilimler de yıllar içindeki bu uzmanlaşma neticesinde kurumsallaşmıştır. Bir kesim de, belki karakterleri gereği, belki de dönemin şartlarının onları böyle bir alana

¹¹ M. Kara, **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s. 18

sürüklemesinden ötürü batîni diye adlandırabileceğimiz alana yöneldiler. Bu grubun alakasını fıkıh, tefsirden ziyade insanın iç alemi, ruhun mahiyeti gibi konular celbetti. İşte bu uzmanlaşma alanı da ortaya tasavvufu çıkarmıştır.

Tasavvufun Kısa Tarihi

Tasavvuf tarihini daha sistemli bir şekilde anlatmak adına tarihçiler belli dönemlemelere gitmişlerdir. Literatürde çeşitli tasnifler mevcut olmakla beraber, biz burada en çok kullanılan zühd dönemi-tasavvuf dönemi-tarikat dönemi ayrımını takip ederek anlatmaya çalışacağız. Tasavvuf tarihini dönemlendirirken bir alt başlık olarak tasavvuf devri isimli bir dönem olması her ne kadar şaşırtıcı gelse de isimlendirmeden ziyade içeriğe odaklanmak faydalı olacaktır.

Zühd Dönemi: Arapça "dünyaya rağbet etmemek" manasına gelen zühd kelimesi tasavvuf tarihinin ilk dönemine adını vermiştir. Bu dönemde dikkatimizi çeken, daha sonra tafsilatlandırılacak olan bazı tasavvufi ıstılahların ilk nüvelerini görmemizdir. Kişinin zühd hayatı yaşayabilmesi için neye ihtiyaç duyduğu, nasıl davranması gerektiği sorusu cevaplandırılırken aynı zamanda müstakil bir ilim olarak tasavvufun da temeli atılmış oldu diyebiliriz. Bu dönemde; halvet¹², vera¹³, aşk, zahid ve ârif gibi kelimeler sık dillendirilir hale gelmiştir. Hatta daha sonra nefis mertebeleri ve seyr-i sülûk olarak adlandırılıp manevi bir kemâle doğru yapılan yolculuğun ilk isimlendirmesini de zahid ve arif ayrımında görebiliyoruz. İlk asırlarda zühd kelimesi tasavvufi hayat yaşayanlar için kullanılırken daha sonra başka kelimeler dilde vücûd buldu ve özellikle irfan-ârif

¹² Kelime manası yalnız kalıp bir köşeye çekilmek olan halvet, şeyhin müridini, karanlık, dış dünyadan soyutlanmış bir yere yerleştirip onunla belirli bir süre ilgilenmesidir.

¹³ Sadece haram eylemlerden değil, İslami olarak en ufak şüphe bulunan bir eylemden bile kaçınmak manasına gelir.

kelimeleri bir kademeleştirmeye gidilmek için kullanıldı. Zühd ve zâhid bu hayata atılan ilk adımı, irfan ve arif ise manevi yolculuğun son safhalarını temsil eder hale geldi.¹⁴

Tasavvufun en erken dönemi diyebileceğimiz zühd döneminin ne zaman bitip, tasavvuf dönemine ne zaman geçildiği hususunda elbette net tarihler vermek doğru olmaz. Ancak Hasan Basri, Veysel Karani, Cafer Sadık¹⁵, Rabiâtü'l-Adeviyye gibi bu dönemin büyük zahidleri olarak kabul edilen şahsiyetlere baktığımızda aşağı yukarı hicri 2., miladi 7.-8. yüzyıllar arasındaki döneme bu ismin verildiğini anlayabiliyoruz. Bugün tasavvufun vazgeçilmezi olan daha iyiye doğru manevi bir yolculuk (seyr-i sülûk), bu yolculukta daha ileride olduğuna inanılan şahsiyetlerin terbiye ve rehberliği gibi öğelerin prototiplerine zühd döneminde rastlamaktayız.

Tasavvuf Dönemi: Zühd Döneminin ardından bir İslam Müessesesi olarak tasavvufun oluştuğu ve kendini kurduğu tasavvuf dönemi gelmektedir. Bu dönemin en belirgin özelliği kendine has bir literatürün ve İslam kaynaklarının batîni yorumlarının yapılmış olmasıdır. Artık tasavvuf adının kullanıldığı bu dönem, kimilerine göre tarikatların ortaya çıkmasına kadar sürmüştür. Kimilerine göreyse İbn Arabî'nin vahdet-i vücud nazariyesini ortaya atmasına kadar sürmüştür. Zühd dönemindekiler zahid olarak anılırken bu dönemdekiler sûfi olarak anılırlar. Bu döneme sadece tasavvuf literatürünün ve terminolojisinin ortaya çıktığı dönem olarak bakmak eksik olacaktır. Aynı zamanda İslam kaynaklarını anlamada bir metodoloji, farklı bir yorum tarzı getirilen dönem olarak bakmak daha kapsayıcı bir görüş olur.

¹⁴ Mustafa Kara, a.g.e., s. 85

¹⁵ Cafer Sadık hem Nakşibendî silsilesinde hem de Şii 12 İmam inancında yer almaktadır.

Çünkü bir metodoloji ortaya çıkarmak müstakil bir ilim olabilmek için en lüzumlu adımların başında gelmektedir.¹⁶

Tasavvuf dönemi literatürde tarikatların ortaya çıkmasına kadar olan dönem şeklinde anlatılmaktadır. Bugün anladığımız manada ilk tarikatın ortaya çıkışı 12. yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir. Bu durumda tasavvuf dönemi için: 9 ila 12. yüzyıla kadar olan 300-350 yıllık bir süreç olduğunu ve bu süreçte tasavvufun diğer İslami ilimlerden bariz biçimde ayrıldığını söyleyebiliriz.

Tarikat Dönemi - İlim ile Yapının Diyalektik Etkileşimi: Tasavvuf tarihinin tasavvuf dönemi diye adlandırılan aralığında bir terminolojinin ortaya konduğunu söylemiştik. Tarikat döneminde ise diğer İslami ilimlerden oldukça farklı bir gelişmeye tanık olmaktadır. Tasavvufun ortaya koyduğu ilim ve üzerinde çalıştığı bilgi, adeta tarikat türünden bir yapının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış yahut böyle bir yapıyı zorunlu kılmıştır. Belki de ilmin yapıya etkisi meselesinin İslam tarihindeki en mümtaz örneklerinden birisini tasavvuf-tarikat silsilesi oluşturmaktadır. Uzun bir dönem boyunca *insan* ile uğraşan ve amacı insanın nefsinin, nefis mertebelerinin en üstüne taşımak olan tasavvufun ortaya koyduğu ilkeler, prensipler ve amaçlar son tahlilde böyle bir yapıyı ortaya çıkardı diyebiliriz. Meseleyi daha iyi aktarabilmek için fıkıh-tasavvuf üzerinden basit bir örnek vermek

¹⁶ Bilindiği üzere İslam'ın temel kaynaklarını Kuran ve hadisler oluşturmaktadır. Takdir edilir ki böylesine geniş kitlelere ulaşan bir inanç sisteminin temel kaynaklarının yorumu da aynı nispette geniş olacaktır. Sûfiler de Kuran'ın ve hadislerin anlaşılması hususunda kendilerine has bir tefsir ekolü geliştirmişlerdir. Bu ekole işarete dayanan manasına gelen işâri tefsir adı verilmiştir. İşâri tefsirlerin en belirgin özelliğini ayetlerin sembolik yorumları oluşturmaktadır. Dinin özellikle ahlaki boyutlarını ön plana çıkararak insanı içsel bir eğitime tabi tutma hedefindeki tasavvuf, Peygamber'in ilgili hadislerine de büyük teveccüh göstermiştir. Sembolik yorumlamaya müsait hadisler üzerinde bilhassa durulmuştur. Bunun yanında tasavvuf döneminde temellendirilen ıstılahların pek çoğu da yine bu tarz hadislerden devşirilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: M. Ay, "İşâri Tefsirde Yöntem Meselesi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, S. 26, s. 59-110 ve M. Ay, "İşâri Tefsiri Yeniden Düşünmek", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011, S. 24, s. 103-148

yerinde olur. Bir Müslüman, fıkıh aliminden eylemlerin İslam dinindeki kategorilerini öğrenir. Örneğin dedikodu yapmanın günah olduğunu öğrenir. Fıkhi bilgiye artık kavuşmuştur. Tasavvuf ise insanın içinden gelen dedikodu (günah) yapma isteğinin nasıl bastırılacağı üzerinde yoğunlaşmıştır. Hal böyle olunca kişi ile sufünün iletişimi uzun soluklu bir ahlaki terbiye ilişkisine dönüşmektedir. Bir nevi eğitim müesseseleri olarak işlev gören tasavvuf ilminin, tarikat yapısını ortaya çıkarması şaşırtıcı olmasa gerek. Bütün İslami ilimler aynı dönemde yavaş yavaş kendilerini kurarken, tasavvuf haricindeki dallarda böyle bir yapılanma göremiyoruz. Zira diğer ilimler, mahiyet gereği insanların tarikat gibi bir yapılanma altında toplanmasına gerek olmadan gündelik hayata dökülebiliyor. Yahut kimileri hiç gündelik hayata dökülmeden ulema arasındaki tartışmalarla varlığını sürdürebiliyor. Ama tasavvuf ilmi uzun yüzyıllar boyunca bir sistemden uzak yaşamış, adım adım her bir kuşakta tarikatı ortaya çıkarmaya doğru evrilmiştir.

Fakat ilim ile yapının girdiği ilişki tek taraflı değildir. İslam ilimleri içinde ilgilendiği konu ve ulaşmak istediği amaç sebebiyle bir yapı (tarikat) ortaya çıkaran tasavvuf ilmi de ortaya çıkardığı yapıdan etkilenmiştir. Tasavvuf ilmi ile tarikatın arasındaki diyalektik ilişkiyi görmek için tarikat dediğimiz şeyin ortaya çıkışından sonra, tasavvuf'un çok yoğun şekilde bir tekkenin içindeki davranış kalıplarını belirlemeye başladığını görebiliriz. Bir müridin tekkeye nasıl gireceği, dervişin semah ederken hangi zikri kaç kere okuyacağı, şeyhin odasına nasıl girileceğini belirleyen bir nevi kurumsallığı arttırıcı bilgi yığını ortaya konulmuştur. Tasavvuf artık ilmi ilgisinin büyük bir kısmını tekkenin içindeki adap ve erkana harcar olmuştur. Bu konuda Mustafa Kara; "şu da söylenebilir ki âdâb ve erkâna boğulmuş,

mesela bir Mevlevilik tarikatını Mevlana tanıyamayacağı gibi bir Bektaşiliği de Hacı Bektaş Veli tanıyamaz"¹⁷ demektedir .

Sonuç olarak diyebiliriz ki peygamberin ölümünden sonra Müslüman alimler arasında bir uzmanlaşma yaşanmıştır. Bu uzmanlık alanlarından birisi de -bir ilim olduğunu kabul edelim veya etmeyelim- tasavvuttur. Ve diğer ilimlerden farklı olarak tasavvuf ilmi kendi tarihsel gelişimi içerisinde ürettiği bilginin mahiyeti gereğince bir yapı; tarikatı doğurmuştur. Bir şekilde kendi yavrusu diyebileceğimiz bu yapı da tasavvuf ilminin odak noktasını kaydırmıştır. Tasavvuf tarihine baktığımızda ilim ile yapının diyalektik bir etkileşimini görmekteyiz.

Kavramların Sürekliliği

Peygamberin ölümünden altı yüzyıl sonra tasavvufu daha sistemli ve verimli bir biçimde yaşamak amacıyla ortaya çıkan tarikatlar, günümüze gelene dek şekli olarak büyük değişikliklere uğramışlardır. Muhakkak ki bu değişikliklerin çok çeşitli sebepleri vardır. Devlet yapıları değişmiş, teknoloji sayesinde kitle iletişim imkanları fevkalade bir seviyeye gelmiştir. Bunların yanında bir de özellikle kendi coğrafyamız için konuşacak olursak, malumun ilamını yapmak şeklinde de olsa son iki-üç yüzyıl içinde geçirdiğimiz toplumsal, siyasi ve hukuki değişimlerin ne denli büyük olduğu açıktır. Bölgesel değişimlerden tarikatların etkilenmemesi gibi bir durum olamayacağı gibi aksine toplumda devinen özneler içinde Cumhuriyet ideolojisinin yok etmeyi amaçladığı bir kurum olarak belki de en başta etkilenen yapıları tarikatlar oluşturmaktadır. Tasavvufun kendi içindeki evrimi sırasında tarikat dediğimiz okulun ortaya çıkmasıyla geçirdiği değişikliğin yanında, başlangıç tarihimizi ilk tarikatın

¹⁷ M. Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012, s. 150

çıkıldığı dönemden alırsak bile hep aynı şeyi mi görürüz? Hoca Ahmed Yesevi'nin tekkesine gelen dervişlerle, günümüzde İskenderpaşa tekkesine gelen dervişler bire bir aynı yapının mı içindedir? Daha yakın tarihe gelirsek dahi Ahmed Fâruk es-Serhendî'nin oturduğu şeyhlik makamında elinde olan imkanlar ile günümüzde bir internet sitesinden milyonlara ulaşan şeyhlerin imkanları aynı mıdır? Yahut Hacı Bayram'ın tekkesi ile bugün sivil toplum kuruluşları halinde örgütlenen tarikatlar arasında fark olmadığını iddia edebilir miyiz? Elbette hiçbir değişim olmadığını iddia etmek abesle iştigal olacaktır. Bugün bir apartman dairesine sıkışmış dernek binasına takım elbisesiyle giren kişiyi, yüzyıllar öncesinde İslam mimarisinin tüm sembolik öğelerini bünyesinde barındıran tekkesine, sadece kendi tarikatının müntesiplerine has kıyafetlerle giren bir derviş ile aynı kurumun içinde olduğuna inandıran şey nedir?

Tasavvuf tarihinin yine aynı adla anılan dönemde bir metodoloji ve terminolojinin ortaya konduğundan bahsettik. Bir din bilimi olarak tasavvufun teşekkülü açısından bunun kurulması hayati derecede önemlidir. Bunun yanında bu anlam öbeğinin tarih içindeki işlevleri üzerine de bazı mülahazalarda bulunmak fikri sınırlarımızın genişlemesi açısından faydalı olabilir.

Kavramların sürekliliği adını verdiğim, ortaya konan tasavvuf terminolojisinin tarihsel işlevine dair bir teoriyi dile getirmedi önce ünlü İslam araştırmacısı Toshihiko Izutsu'nun *Kuran'da Tanrı ve İnsan* adlı eserinde İslam dininin ortaya çıkarken kelimelere yüklemeyi başardığı manalara dair vurguladığı noktayı alıntılar yapmak istiyorum: "Kuranî dünya görüşünün teşekkülünde belirleyici bir rol oynayan anahtar terimlerin hiçbiri (bunda Tanrı'nın hakiki adı olan Allah da dahildir), hiçbir surette yeni icat edilmiş değildir... Mekkeli putperestlerin çok tuhaf,

alışılmadık ve bu yüzden de kabul edilemez gördükleri şey, bizatihi tekil kelimeler ve kavramlar değil, bunların genel bağlamı yani sistemin bütünü idi.”¹⁸ diyerek kelimeler arasında kurulan ilişkisel anlam bütünlüğüne dikkat çekmektedir. Tasavvuf döneminde de sufiler, İslam evrensel kümesinde gevşek bağlarla duran bir kelimeler öbeğini çekip alır ve aradaki ilişkisel anlamları kuvvetlendirerek bir terminoloji kurarlar. Kurulan bu terminoloji tarih boyunca yapılar ne kadar değişse de aynı kalmıştır.

Örneğin silsile kelimesini ele alalım. Silsile tasavvuf literatüründe kilit kavramlardan birisidir. Fakat asla silsile kavramının İslam dinine yabancı ve sonradan dahil edilen bir kelime olduğu iddia edilemez. Silsile kavramı, İslami ilimlerde zaten çokça önem verilen bir kavramdır. Klasik İslam eserlerine baktığımızda bir düşünür tanıtılırken onun hem ilmi hem de soy silsilesinden bahsedildiğine sıklıkla şahit olunur. Tasavvuf dışındaki alanlarda da ilmi silsile çok büyük önem arz etmektedir. Ancak tasavvufi bir ıstılah olarak silsile, birbirine ilim yoluyla bağlanan ve batîni ilimlerde birbirine "el veren", üstelik ucu Peygamber'e ulaşan hocalar (şeyhler) manasına gelmektedir. Ve silsile kelimesinin etrafına kurulan biat, şeyh-mürit, rabıta, icazet gibi terimler birbiriyle ağ şeklinde ilişkilendirilir ve özel bir mana öbeği ortaya konur. Bu ilişki tasavvuf terminolojisindeki tüm terimler için geçerlidir. Tasavvuf döneminde (8 ila 12. yüzyıllar arası dönem) ortaya konan kavramların ve kavramlar arası ilişkinin tarihsel sürekliliği aynı zamanda bir zihinsel süreklilik ve *kendini özdeşleştirme* işlevini de görmektedir. Günümüzde tekkede irşad vazifesini üstlenen şahıs, silsile yoluyla ilim bakımından üstlerine bağlanmaktadır ve aynı zamanda onların sıfatlarıyla (şeyh-

¹⁸ T. Izutsu, **Kuran'da Tanrı ve İnsan**, (çev., Kürşad Atalar), Pınar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 35-36

mürşid) sıfatlanmaktadır. 21. yüzyılda *şeyhine biat* ederek *ders halkasına* oturan bir *derviş* de tıpkı o *tarikatin* yüzyıllar içindeki tüm *ihvanı* gibi adlandırılır ve onun manevi olarak aynı yolun yolcusu olduğu kabul edilir. İslam evrensel kümesi içinde bulunan belli bir kelime grubunun, tasavvufi ıstılahlar haline getirilmesi ve aralarına anlamsal bir ilişki katılması adeta zamanı dondurmuştur. Zamanın getirdiği bütün değişiklikler *kavramların sürekliliği* aracılığıyla manasızlaştırılmaktadır.

Ortodoksi - Heterodoksi Ayrımı

Tasavvuf dönemi olarak adlandırılan dönem boyunca tasavvufi gelişmenin yanında İslam coğrafyasında önemli siyasi ve itikadi gelişmeler de yaşanmaktaydı. Sünnilik ve Şiilik gibi İslam'ın farklı yorumları ortaya çıkmış ve bu mezhepler belli coğrafyalarda yoğunlaşmıştı. Örneğin Mısır'da kurulan Fatimi devleti, Şii mezhebinin İsmaililik kolunu resmi olarak benimsemekteydi. Bu durumun doğal bir neticesi olarak dünyanın farklı coğrafyalarına yayılmış, ilerleyen yüzyıllarda tarikata dönüşecek olan sufi hareketlerin liderleri ve mensupları da belli mezheplere taraf olmaktaydılar. Bu gelişmeler bizi hem İslam'da hem de tasavvufta ortodoks-heterodoks ayrımına götürmektedir.

Ortodoksi ve heteredoksi batı menşeli dinsel sınıflandırma kavramları olarak doğu toplumları için de kullanılmaya çalışılmış ve doğu dinlerindeki mezhepsel farklılıklar da bu karşıtlık bağlamında anlaşılmaya çalışılmıştır.¹⁹ "Kendini çoğunluğun inancını ifade eden merkezi din anlayışıyla ve egemen siyasi güçle özdeşleştiren dinsel yorum, asıl doğru öğretiyi savunduğu ve doğru ve kabul

¹⁹ Ortodoksi ve Heteredoksi kavramları konusunda daha geniş bilgi için bkz; J. Berlinerblau, "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa", **History of Religions**, 2001, C. 4, S. 40, s. 327-351

edilebilir inançların temsilcisi olduğu iddiasıyla kendisini ortodoks olarak tanımlamıştır.²⁰ Heteredoksi ise doğal olarak ortodoks olmayan manasına gelmektedir. Bu ikilik İslam tarihi için kullanıldığında, ortodoksiden Sünnilik anlaşılmaktadır. Ve heterodoksiyi ise yine ortodoks görüşün savunucusu alimler neyin kabul edilebilir, neyin kabul edilemez olduğunu tespit etmek suretiyle belirlemektedir. İslam dini için ortodoks ve heteredoks kavramlarını aynen kullanmanın sakıncalı olduğu "inanç sistemi ve ritüellerin kurumsal bir organizasyon bünyesinde güç ve hakimiyet ağları ile eklemlenerek varlığını sürdürdüğü kilise tipi bir yapılanmanın İslam kültür sahası içinde doğrudan görülemeyişi, sosyal yapının ortodoks ve heteredoks bileşenlerin güç ağları merkezinde şekillenen kavramsal içeriklerinin bulanık kalmasına sebep olmuştur"²¹ gibi görüşlerle dile getirilse de, biz bu konuyu söz konusu ikiliğin İslam dini için ne kadar işlevsel olduğunu tartışmak amacıyla değil, çalışmamızın hudutlarını bildirmek için açtık. Bu çalışmada heteredoks tasavvuf hareketleri ve tarikatlar kapsam dışı olduğu gibi, inceleme konusu yapılan Nakşibendi tarikatının en belirleyici özelliklerinden birisi de Sünniliktir. Çalışma boyunca bu özelliğin pekişmesini sağlayan tarihsel olaylar ve katı bir Sünni anlayışın neden olduğu tepkiselliklerin izi sürülmeye çalışılacaktır.

²⁰ Ş. Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, S. 9, s. 10

²¹ İ. Şahin, "Güç İlişkileri Ağının Aktörleri Olarak Ortodoksi ve Heteredoksi: Tahtacı Raporu Örneği", **The Journal of Academic Social Science Studies**, 2012, S. 5/Ekim, s. 438

Nakşibendilik Çalışırken

İskenderpaşa, İsmailağa, Menzil vs. Türkiye'deki herhangi bir Nakşi kolunu incelemek için böyle bir geçmişi bilmeye gerek var mı? Bugün bu tarikatlara bağlanmak isteyen sıradan bir kişinin böyle bir tarihi arka plan hususunda derinlemesine bilgisi var mı? Bu gruplar bugün politik sahada yahut farklı sahalarda belli şeyleri tercih ederken veya etmezken tercihleri arasında bu bilgi yığınının bir önemi var mı? Cevabı anlamak için günümüzdeki tarikatların yapılanmasına bir göz atmak yerinde olur.

Belli bir merkezde bulunan şeyh, teknolojinin yardımıyla kendi sohbetlerini dünyanın dört bir yanına ulaştırabilse de tasavvuf geleneğinde yüz yüze sohbet çok önemlidir. Bu nedenle pek çok tarikatın merkezi, yahut dağınık halde olan ama aşağı yukarı aynı müfredatı izleyen medreseleri-yurtları-eğitim kurumları bulunmaktadır. Bugün İsmailağa Cemaatinin medreselerinin ünü ülke sınırlarımızı aşmış bulunmaktadır. Hatta cemaat, çeşitli İslam ülkelerine klasik İslami eğitim veren medreselerini açmaktadır. Böyle yerlerde eğitim gören ve icazet alan kişiler, şeyhin vekili olarak taşraya gönderilirler. Ve bu vekiller buldukları yerde tarikatın bağlılarına ve tarikata sempati duyanlara sohbet verirler. Vekiller merkezle iletişim halindedir ve merkezden gelen talimatları da taşraya bildirmekle yükümlüdürler. İşte taşradaki halkın, dini ve dünyevi konularda bilgi aldığı, görüşüne itibar ettiği ve anlaşmazlıkları olduğu vakit çözüm için hakemliğine güvendiği vekiller sıkı bir eğitimden geçmektedirler ve kendi bilgileri ışığında yeni gelişmeleri değerlendirmektedirler. Bu noktada tarihi arka planın öneminin ortaya çıktığını söyleyebiliriz sanıyorum.

Doğru bir metodoloji kullanıp yanlış kanıya varmak, yanlış bir metodoloji kullanıp doğru kanıya varmaktan evladır. Araştırımacı, Türkiye'deki herhangi bir Nakşi grubunu incelerken böyle bir tarihi alt yapıya ve algı dünyasına sahip bir topluluğa mercek tutmaktadır. Bunu göz ardı etmek önemli noktaları görmemizi engelleyebilir. Kişisel görüşümüz, siyasi tercihimiz, tarikatlara bakış açımız ne olursa olsun bu konu üzerine derinlemesine konuşacaksa en azından temel düzeyde, ele aldığımız grubun ne olduğunu, nasıl bir tarihe sahip olduğunu bilmek bizi fahiş hatalar yapmaktan korur. Örneğin günümüzde tarikat çalışması yaparken karşılaşılan en büyük yanlışlardan birisi Nakşibendilik ve tarikat ile bir ilgisi olmayan ve hatta tarikat yapısının artık miadını doldurduğunu savunan Said Nursi'yi ve Nurculuk'u bir tarikat olarak lanse etmek, daha da fenası bir Nakşi kolu olarak ele almaktır. Kemal Karpat *İslam'ın Siyasallaşması* adlı ve esasında oldukça faydalı olan eserinde maalesef "Mesela bugünün Türkiye'sinde Nakşibendiyye sempatizanlarının sayısı 8-10 milyon arasında tahmin edilmektedir... Fethullah Gülen'in çok sayıdaki takipçileri, Mehmet Zahid Kotku tarafından kurulan İskender Paşa grubu ve irili ufaklı daha birçok gruplar da Nakşibendi kökenlidir. Bunlar birbirinden sadece köken bakımından ayrılır (kimi Said-i Nursi'den kimi Ziyaeddin Gümüşhanevi'den gelir vs.)"²² diyerek esasında meseleye ne kadar yabancı olduğunu göstermektedir. Gülen grubunun içinde Nakşi kökenli takipçiler elbette vardır, fakat bunun bir oranını veya sayısını bilmeye imkan yoktur. Dediğimiz gibi Said Nursi ve Nurculuk ile Nakşibendilik arasında kurumsal ve organik olarak bir alaka olmadığı gibi Nurcular, tarikatın artık miadını doldurmuş bir yapı olduğuna inanmaktadırlar.²³

²² K. H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 196

²³ Said Nursi, eğitim hayatının erken dönemlerinde Nakşibendi ve Kadiri gibi farklı tarikatlara mensup hocalardan ders görmüşse de kurduğu yapının bir tarikat olmadığını ısrarla belirtmiştir. Said Nursi'nin

Ayrıca Türkiye'de Ziyaeddin Gümüşhanevi'den gelen tek Nakşi kolu İskenderpaşa'dır. Türkiye'deki Nakşilerin silsiledeki buluşma noktası küçük istisnalar dışında Mevlana Halid Bağdadi'dir. Bunun yanında *Türkiye'de İslamcı Siyaset* adlı çalışmasında Gencay Şaylan, "Halen çok marjinal düzeyde varlığını sürdüren Ticanilerin gerilemesi bir ölçüde de Nurcuların gelişmesinden kaynaklanmış, hareketin önderliği Nurculara kaptırılmıştır"²⁴ diyerek gelişmesi ve gerilemesi açısından birbiri arasında hiç bir şekilde korelasyon bulunamayacak iki dini grup -ki bu gruplardan birisi tarikat diğeri değildir- arasında hiç bir şekilde kanıtlanamayacak bir ilişki kurmaktadır. Bu örnekler ufak ayrıntılar olarak görülebilirse de Hüseyin Akyol'un *Türkiye'de Sağ Örgütler* isimli kitabında, İskenderpaşa cemaatinde Esad Coşan'dan sonra gelen şeyhin Halid Yaşar Mutlu olduğu yönündeki tuhaf iddianın herhangi bir izahı olamaz.²⁵ En basit düzeydeki internet taramasında İskenderpaşa Cemaatinin başında Nureddin Coşan olduğu görülebilmektedir.²⁶

Nakşilerin ister modern çağların gerisinde kalmış bir grup ilkellerden oluştuğunu; istersek de İslam'ın gerçek temsilcisi olduğunu (gerçekten de Türkiye'de Nakşibendiler üzerine yelpazenin bu iki ucunda ve arasında görüşler dile getirilmektedir) düşünelim, düşüncemizin dayanak noktaları sağlam olmalıdır.

tarikât yapısının modern zamanda miadını doldurduğuna ilişkin görüşleri için bkz: S. Nursi, **Barla Lahikası**, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 25-30

²⁴ G. Şaylan, **Türkiye'de İslamcı Siyaset**, Verso Yayınları, Ankara 1992, s. 100

²⁵ H. Akyol, **Türkiye'de Sağ Örgütler**, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011, s. 37

²⁶ <http://www.iskenderpasa.com/08722033-A143-4AEE-A1D6-0A38235F4480.aspx> Erişim Tarihi: 01.06.2014

BİRİNCİ BÖLÜM: NAKŞİBENDİ TARİKATININ ORTAYA ÇIKIŞI VE TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1) Nakşibendi Tarikatının Ortaya Çıkışı

Günümüzde varlığını sürdürmekte olan tarikatlar hususunda yaygın yanlış inanışlardan biri de tarikatın isim babasının o tarikatın kurucusu zannedilmesidir. Halbuki bir tarikatın tek kurucusundan bahsetmek doğru olmaz. Nakşibendilik şu tarihte ortaya çıkmıştır diyerek kesin bir yıl vermek doğru bir ifade olmayacaktır. "Şah-ı Nakşibend hazretleri bu terbiye sistemini²⁷ şekillendirirken her şeyi yeni baştan ele almış değildir. Çünkü kendisinden önce de bu anlayışın temelleri devam ediyordu."²⁸ Tarikat dediğimizde asırlar süren tekamül sonucu günümüzdeki halini almış yapılardan bahsettiğimizi unutmamalıyız. Elbette bazı şeyhlerin diğerlerine göre çok daha etkili olduğu ve kalıcı izler bıraktığı muhakkak ama tarikata ismini verenin tarikatın kurucusu olduğu fikri yanlıştır. O halde tarikatlar isimlerini nasıl kazanmaktadır? Bu isimlendirme aynı zamanda geçmişe doğru yapısal bir illüzyonu da içinde barındırmaktadır. Zira tarikat kurumunun geç dönemde ortaya çıktığı belirtildi. Ama bugün tarikatlar kendi tarihlerini adlandırırken sanki bu yapı hep bugünkü haliyle varmış gibi bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Nakşibendiliğin de tıpkı diğer tarikatlar gibi kendi silsilesi içinde yüksek karizması olan bir şeyh ile anılması oldukça yaygın bir uygulamadır. Örneğin günümüzde dahi tüm Nakşi tarikatlarında sözü edilen bir dervişin manevi yolculuğunda uyması gereken 7 kural, tarikata ismini veren Muhammed Bahauddin Nakşibend'den daha önce yer alan

²⁷ Nakşibendi tarikatı kastedilmektedir.

²⁸A. Çağıl ve M. Ildırar, **Tasavvuf ve Tarikat Nedir?**, Şadırvan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 33

Abdulhalık Gücdüvani tarafından getirilmiştir. Bugün Kadiri tarikatı dediğimizde de isimden ötürü kurucunun Abdülkadir Geylani olduğu sanılsa da böyle bir algı doğru değildir. Tarikat kendi tarihinde belki de en çok sevilen şeyhin ismini kullanmayı tercih etmektedir. Bunun yanında tarikatların isimlerini niçin silsilelerindeki erken dönem liderlerinden değil de daha ziyade orta dönemdeki liderlerden aldığı sorusunun cevabını belki de zaman içinde şeyhlik makamına büyük bir kutsiyet atfedilip eleştirilemez hale gelmesinde bulabiliriz. Zira erken dönemde tasavvuf üzerine yazılan eserlerde oldukça hiciv içeren ifadelerin de bulunduğu bilinmektedir.²⁹

Peki o halde aklımıza Nakşibendi tarikatının "Şah-ı Nakşibend" ten önce, bu ismi almadan evvel ne olduğu sorusu gelebilir. Tarikat bugünkü ismini alana dek farklı adlarla anılmıştır. Bir tarikatın isimlendirilmesi hususunu anlayabilmek için Nakşibendiliğin kendi ismini almadan önceki adlarına bakmak faydalı olabilir. Nakşibendi ismini almadan evvel tarikat, tarihinde iz bırakan liderlere atıf olarak üç farklı isimle anılmıştır. Bildiğimiz gibi Nakşibendi tarikatında peygamberden sonra Hz. Ebu Bekir gelmektedir. Hz. Ebu Bekir'in sıfatlarından birinin Sıddık olması hasebiyle Bâyezid-i Bistami'ye kadar tarikat "Sıddikiye" olarak isimlendirilmiştir. Tasavvuf tarihinin en batını kişiliklerinden olan, 9. yüzyılın başlarında doğup 877 yahut 878 yılında öldüğü tahmin edilen Bâyezid-i Bistami günümüzde ve tarihte her zaman için oldukça ilgi ve saygı duyulan bir sufi ola gelmiştir. Kendi dönemi içinde de karizması yüksek olmalı ki kendisinden sonra tarikat artık Sıddikiye olarak değil Tayfuriyye olarak söylene gelmiştir. Ve tarikat nihai ismini almadan evvel de son olarak silsilenin 9. halkası olan Yusuf-ı Hemedani'den sonra, hocalar manasına gelen

²⁹ M. Kara, **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012, s. 150

"Hacegan" ismiyle anılmıştır. Şeyh Yusuf, 1048-1140 yılları arasında yaşamış, Şam taraflarından Horasan'a göçmüştür. Artık bundan sonra Horasan; şiirlerde, ilahilerde, anlatılarda önemli bir tema olarak tarikatın zihninde yerini alacak, *Horasan Erenleri* diye bir tabir vücut bulacak ve hatta milli edebiyatımızda da Horasan'a atıflar yapılacaktır. Hemedani dört kişiye hilafet vermiştir ve bu dört halifeden ikisi tasavvuf tarihi açısından çok meşhurdur. Biri Abdülhalık-ı Gücdüvani diğeri ise Ahmed Yesevi'dir. Görüldüğü üzere Nakşibendilikten ayrı bir tarikat olan Yesevi tarikatının kendisini nispet ettiği kişi de Gücdüvani'den icazet alanlar arasındadır. Nihayetinde de silsilenin 16. halkası olan, 1318-1389 yılları arasında yaşamış ve Şah-ı Nakşibend diye anılan Muhammed Bahâuddin'den sonra tarikat Nakşibendi Tarikatı olarak anılmıştır.³⁰ Nakşibend, kelime olarak nakış yapan manasına gelmektedir. Tarikatta ise müridlerin, müritlerin gönüllerini İslam'a, ahirete, iyiliğe nakşettiği inancı vardır. Yani görüldüğü üzere tarikatın isim babalığıyla kuruluşu birbiriyle örtüşen tarihler değildir. Nakşibendi ismini aldıktan sonra tarikat ana ismini değiştirmemekle beraber tarih içinde bazı kollara ayrılmıştır. Sonuç olarak Nakşibendi silsilesini tarikata ismini veren şeyhe kadar şu şekilde ayırmak mümkündür;

³⁰ H. Algar, **Nakşibendilik**, (çev. Cüneyd Köksal), İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 15-65

- SIDDIKİYE
1. Ebû Bekir
 2. Selmân-ı Fârisî
 3. Kasım İbni Muhammed
 4. Câfer-i Sâdık
- TAYFURİYE
5. Bâyezid-i Bistâmî
 6. Ebu'l-Hasen-i Harakânî
 7. Ebû Ali-i Fâremedî
- HACEGAN
8. Yusuf-ı Hemedânî
 9. Abdülhâlık-ı Gücdüvânî
 10. Ârif-i Rivgerî
 11. Mahmud İncir-i Fağnevî
 12. Ali-i Râmitenî
 13. Muhammed Baba-ı Semmâsî
 14. Emir Külâl
 15. Şâh-ı **Nakşibend** Muhammed Bahâüddîn

1.2) Asabiye Kavramı Işığında Tasavvufa Bakış

Girişte aktarılan tasavvuf tarihinin, bu konunun dünya çapındaki ve Türkiye'deki uzmanlarının eserlerinden derlendiği söylenebilir. İslam'ın mistik yönleri konusunda kaynak teşkil eden bir kitabın müellifi olan Schimmel, Nakşibendilik üzerine dünyaca tanınan bir araştırmacı olan Hamid Algar ve Türkiye'de tasavvuf konusunda otorite isimlerden birisi olan Mustafa Kara gibi araştırmacıların eserlerinde tasavvuf tarihi girişte aktardığımız düzen içinde anlatılmaktadır. Fakat İbn Haldun'un sosyal bilimlere kazandırdığı asabiye kavramını temel alarak, gerek İslam'ın doğduğu coğrafyadaki gerekse tasavvufun kitleleşebildiği ve tarikatın ortaya çıktığı Türkistan topraklarındaki toplumun vaziyeti göz önüne alınarak alternatif bir okuma da yapılabileceği kanaatindeyim. Toplumsal durumu ve toplumun sahip olduğu politik kurumların yapısını da dikkate aldığımızda, tarikatların niçin İslam'ın merkezi olarak addedilen Arap coğrafyasından uzak diyarlarda ortaya çıktığını anlamaya yaklaşabiliriz.

Kelime olarak aynı kan bağından gelen insanların birbirine arka çıkması şeklinde tanımlanan asabiye kavramı, bilindiği gibi İbn Haldun tarafından devleti değil toplumu merkeze alarak yapılacak bir tarih okumasının anahtar kavramı olarak kurulmuştur. Meşhur eserinde İbn Haldun'un, asabiye terimini kapsamlı ve tüm manaları şamil bir biçimde tarif etmemiş olmasından dolayı tanım noktasında bir zorlukla karşılaşılıyorsa da genel olarak bir toplumun hissiyat ortaklığı, kan bağından gelenlerde görülen birbirine arka çıkış vaziyetinin daha büyük bir toplumsal birime intikal etmiş hali olarak kullanılmaktadır. Asabiye en temel olarak toplumun, aşiretin, klanın, kabilenin vs. bir artı ürün üretemediği, sadece hayatta kalabilecek

geçimliğe sahip olduğu durumda mahrumiyet sebebiyle mecburen var olan bir kavramdır. Çünkü topluluğun üyeleri birbirlerine destek çıkmazlarsa zor şartlarda yok olup gideceklerdir.³¹

Bedevi hayatta mecburen ortaya çıkan asabiye, daha büyük birimlere intikal etmesiyle hükümdarlık - mülke yönelir. Asabiye'nin temel hedefi hükümdarlıktır. Ve bu arzu, tarihsel ve toplumsal dönüşümün de temel kaynağıdır. Lakin kendi asabiyesini diğer gruplara kabul ettirerek büyük ve güçlü bir kitleye sahip olan grup, bu hedefe vardığında lüks, sefahat ve yozlaşma nedeniyle asabiyesini kaybedecek ve asabiye'ye sahip başka bir grup tarafından ele geçirilecektir.³²

İslam dininin ortaya çıkışı da bedevi halde yaşayan Arap kabilelerinin, ulvi bir mefkure etrafında birleşerek, aynı asabiye ile hareket eden çok büyük bir topluluk haline gelmesi sürecidir. Her birisinin kendi putu olan ve sadece nesep bağı ile birbirlerine bağlı olan dağınık kabileler, kısa bir süre içinde bu bağlılıklarını aynı inanca mensup insanlara intikal ettirmişlerdir. Fakat İbn Haldun'un tabiriyle erken dönemde kabileleri birbirine bağlayan "asabiyetü'l hilafet" sonradan "asabiyetü'l mülk"e dönüşmüş³³ ve kendi anti-tezini içinde barındıran asabiye kavramı bir kez daha hakim asabiye'ye bir rakip ortaya çıkarmış ve özellikle Halife Osman'ın öldürülüşünden sonra Ümeyyeoğulları, kabile asabiyesini ön plana çıkararak mülk üzerinde hak talep etmiş ve bu talebini elde etmiştir.³⁴ Tarih kitaplarında kuruluşu 661 yılı olarak verilen Emevi Devleti, İslam tarihinde saltanatın başladığı yıl olarak bilinir. Emevi Hanedanının yıkılmasıyla beraber 750 yılında Abbasi Devleti kurulur

³¹ İ. Haldun, **Mukaddime**, (çev. Halil Kendir), İmaj Basımevi, Ankara, 2004, s. 170

³² İbn Haldun, a.g.e., 238

³³ İbn Haldun, a.g.e., 576

³⁴ B. Üçok, **İslam Tarihi Emeviler - Abbasiler**, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1979, s. 31

ve saltanat Ümeyyeoğullarından, Peygamberin Amcasının soyundan gelen Abbasi Hanedanına geçer ve 1250 yılına kadar Abbasilerde kalır.

Tasavvuf tarihinde zühd ve tasavvuf dönemi olarak aktarılan evre, takriben bu çalkantılı döneme tekabül etmektedir. Kimi kaynaklarda Halife Ömer zamanına kadar götürülen lükse ve sefahate düşkünlük, İslam toplumunun giderek yozlaşması, belli bir kesimde sufilik ile sonuçlanan bir reaksiyonu ortaya çıkarmıştır. Tarikat ise ortaya çıkmak için, sufilerin büyük iktidar mücadeleleri yaşanan İslam devletinin merkezinden uzaklaşmasını beklemiştir. Zira temel ortaya çıkış motivasyonlarından birisi mülkün peşinde lükse düşen bir topluma muarızlık olan hareketin, kitleleşmesini sağlayan tarikat yapısını bu mücadelenin verildiği merkezde ortaya çıkarması düşünülemezdi.

11. yüzyılda Horasan bölgesine göçen Şeyh Hemedani, Nakşibendi tarikatının vücut bulması yönünde en önemli adımlardan birisini atmıştır. Bu meseleyi anlamak ile bugün literatürde tartışması son derece ideolojik bir biçimde sürdürülen Türklerin İslam'a geçişini anlamak arasında doğrusal bir ilişki mevcut. Bu geçişin ne Talas Savaşıyla birden bire olduğu, ne zamandan ve mekandan kopuk bir biçimde sufilerin tesiriyle gerçekleştiği söylenebilir. İslam orduları Horasan bozkırlarına geldiğinde, savaşçı özellikleri yüzyıllar içinde tebarüz etmiş, boylar arası gevşek bağlar ile birbirine bağlı ve genel olarak Şamanizm denilen ancak her boyun kendi yorumunu ve kutsalını içeren bir inanca sahip Türk göçerleriyle karşılaştı.³⁵ Yüzyıllar içinde İslam'a evrilen göçerler, inançlarını ortak bir noktada birleştirerek boy asabiyesinden din asabiyesine geçme sürecinde iki farklı merci aracılığıyla İslam teklifine muhatap

³⁵ Türklerin ve bölge halklarının dinsel tarihi için bkz: M. Eliade, **Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi C. 3**, (çev. Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 11-29

kalmışlardır. Bunlardan birisi, kurumlaşmasını tamamlamış ve kendi içerisinde halifeden tebaaya kadar inen aralıkta ast-üst ilişkisi şeklinde konumlanmış makamları bünyesinde barındıran İslam devleti iken -ki bu devlet ilk olarak Emeviler sonrasında da Abbasilerdir- diğeri ise herhangi bir hiyerarşik düzen sunmayan, kendisine siyasi olarak tabiiyet beklemeyen sufilerdir. "Emevi Hanedanı, İslam devleti bünyesinde bulunan ve çeşitli milletlerin meydana getirdiği Müslüman çoğunluktan ziyade, kan bağı ile birbirine bağlı sosyal bir sınıfın meydana getirdiği Araplar'ın hakimiyetine dayanmaktaydı."³⁶ Bu sebeple Türklerin İslamiyet'e geçişi, Abbasiler dönemi ile başlayıp, Türk kelimesinin Müslüman ile eşanlamlı kullanılmasına uzanan yaklaşık altı yüzyıllık bir süreci teşkil etmektedir.³⁷ Bu süreç cereyan etmekte iken Horasan ve Orta Asya göçerleri, tarihsel olarak boyların kurduğu gevşek siyasi birliklerden, büyük imparatorluklara geçiş noktasındadır ve bu geçişi sağlayacak en temel harç olan ortak inanç mefhumu İslam dininde müşahhaslaşmaktadır. Ve "elbette herhangi bir dinin müminlerine sunduğu geniş yelpazede olduğu gibi, Türklerin İslam tecrübesi de farklılık göstermiştir. Modern çağa gelene kadar Türk Müslümanların birçoğunun, hatta belki çoğunluğunun tercihi tarikatlar ve tasavvuf oldu."³⁸ Bunun sebebi ise öncelikle münferit olarak sufilerin ve daha sonra da tarikat yapısı eşliğinde hareket eden şeyhlerin göçerlere sunduğu teklifin, söz konusu siyasi geçişi gerçekleştirmek için daha münasip olmasıdır.

Tasavvufun ilmi olarak yöneldiği alan, tarikat yapısını ortaya çıkarmaya doğru bir baskı yapmıştır, fakat aynı zamanda sufilerin faaliyet gösterdiği coğrafyanın ve o coğrafyanın yerlilerinin, tarikatı kendi politik örgütlenme

³⁶ H. D. Yıldız, **İslamiyet ve Türkler**, Yeni Zaman yayınevi, İstanbul, 2000, s. 74

³⁷ F. M. Şeker, **Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011, s. 42-47

³⁸ C. Findley, **Dünya Tarihinde Türkler**, (çev. Ayşen Anadol), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008, s.

hamlesinin dinsel ayağı olarak benimsemiş olduğu muhakkaktır. Nihai olarak şu söylenebilir ki; sufiler ve tarikatlar, ortaya çıktıkları bölgedeki gelişmelerden etkilenmiş ve yaşanan politik değişikliklerde fonksiyonel roller oynamış, politik sıçrama için gerekli toplumsal koşulların hazırlanmasında etkili olmuştur. Tarikatların bu bölgede ortaya çıkması ve şeyhlerin kendilerine geniş takipçiler bulabilmesinin altında bölge halkının yaşadığı hayat ile sunulan teklifin örtüşmesi yatmaktadır.³⁹

Bu noktada asabiye'nin sadece soyut bir his değil aynı zamanda topluluğu kolektif aksiyona yönelten içsel bir etken olduğunu da gözden kaçırmamamız gerekmektedir. İslamiyet öncesi Orta Asya göçerlerinde elbette kan bağına dayanan ve İbn Haldun'un nesep asabiyeti olarak tanımladığı bir asabiyet mevcuttur. Ancak İslam'ın tasavvufi yorumuyla beraber bu asabiyet, nesep asabiyetiyle arasında mahiyet olarak bir fark bulunmayan sebep asabiyetine dönüşmüş ve çok daha büyük insan kitlelerinin kolektif aksiyona geçebilmesini sağlamıştır.⁴⁰ Özellikle Yesevi ve Nakşibendi tarikatının, Buhara, Semerkand ve Horasan'dan tüm Türkistan bölgesine kısa denebilecek bir sürede yayılması kendisine geniş kitleler bulabilmesinde, karşılarındaki toplumun dokusuyla örtüşebilecek bir dini kurum olan tarikatı ortaya çıkarmış olmaları önemli bir etkidir.

Batı'da İslam üzerine yapılan sosyal antropoloji araştırmalarında da İslam'ın tasavvufi yorumunun, kabile yaşamı sürdüren veya çok gelişmiş siyasi yapıları ortaya çıkarmamış topluluklar için daha ideal bir dünya tasavvuru sunduğunu öne

³⁹ İslamiyet öncesi Türklerin siyasi yapısı ve İslam'la beraber gelen dönüşüm için bkz: N. Kösoğlu, **Eski Türk'lerde - İslam'da ve Osmanlı'da Devlet**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004

⁴⁰ Asabiye ve kolektif aksiyon ilişkisi için bkz: Ü. Hassan, **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, Sevinç Matbaası, Ankara, 1977, s. 196-2010

sürmektedir. Katı bir nomokrasi ve ulema sınıfının, sosyal ve siyasi hayattaki rollerin sınırlarını belirlediği bir dini yaşam yerine, sufilerin işari yorumlarla görece daha serbest inşa ettiği biçim⁴¹ Orta Asya halkları için daha tercih edilebilir gelmiş olabilir.

⁴¹ E. Gellner, **Muslim Society**, Cambridge University Press, New York, 1984, s. 114-130

1.3) Tarikatın Şekillenmesinde Dönüm Noktaları

1.3.1) Ubeydullah Ahrar (1404-1490): Tarikatın Siyaset Alanına

Girişi

Ubeydullah Ahrar, tarikatın Orta Asya'da bir daha sökülmemek üzere kök salmasını sağlayan şahsiyetlerden birisidir. Literatürde, Orta Asya Tarihi ve Geç Timurlular tarihinin Ubeydullah Ahrar'dan bahsedilmeden çalışılmadığını görebiliriz. Zira kendisi sadece tekkesinde postun üzerinde oturup "*bir lokma bir hurka*" düşüncesiyle şeyhlik yapan birisi değil, coğrafyasında gelişen makro düzeydeki olaylara müdahale edebilen ve bölgede büyük nüfuzu olan bir isimdir.⁴²

Silsiledeki bu şeyhi önemli kılan ilk nokta mizaç olarak halkın her kesimine ulaşmaya mümkün olmayan tasavvufi çalışmanın yanında aynı zamanda şeriata ve şeriatın yasalarda uygulanmasına verdiği önemdir. Döneminde Orta Asya'daki Nakşibendi gruplarının neredeyse tamamını tek çatı altında toplamayı başarabilen ve aynı zamanda büyük toprak sahibi olan⁴³ karizmatik lider Ahrar, şeriatı algılama açısından döneminin ulemasından farklılık göstermektedir. Ona göre şeriat, sadece kişinin bireysel hayatında uygulayacağı bir ibadetler silsilesi değil aksine rakip hukuk sistemlerine karşı sosyo-ekonomik ve politik sahada *tek* başına uygulanması gereken bir nizamdır.⁴⁴ Bunu gerçekleştirmek içinse yönetici sınıf ile iletişime geçmeyi ve ona nasihat eden bir danışman görevi üstlenmeyi tercih etmiştir. Ahrar,

⁴² Ubeydullah Ahrar, 1404 (kimi kaynaklara göre 1403) yılında Taşkent yakınlarında İslam alimi bir babanın oğlu olarak doğmuş, hayatının belli bir döneminde klasik İslami eğitimini bırakarak tasavvufa yönelmiş ve nihayetinde şeyhlik makamına erişmiş ve de 1496 yılında Semerkant'ta ölmüştür.

⁴³ Ubeydullah Ahrar'ın toprak sahipliği de çok fazla sözü edilen bir olgudur. Toprakları bizzat işletmeyip profesyonel yöneticilerden oluşan bir takımla bu toprakları elinde tuttuğu kaynaklarda yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: M. E. Subtelny, **Timurids in Transition**, Brill Publishing, Leiden, 2007, s. 251-252

⁴⁴ I. Weismann, **The Naqshbandiyya Orthodoxy And Activism in a Worldwide Sufi Tradition**, Routledge Press, London, 2007, s. 39

Timur Devletinin kurucusu Timur'un ölümünden bir sene önce 1404'te doğup, çalkantılar, taht kavgaları ve sürekli gerileyen bir devletin yönetiminde yaşamıştır ve bu olaylar akışı içinde zaman zaman politik kavgalarda taraf haline gelmiştir. Timur Devletinde kurucu Timur'un ölümünün ardından büyük taht mücadelelerinin sonucunda en küçük oğlu Şahruh tahta çıkmıştır. 1447 yılında hükümdar Şahruh'un ölümünün ardından Şahruh'un oğlu ve ünlü Türk Alimi Uluğ Bey'in iki sene süren kısa saltanatından sonra tekrar bir iç karışıklık başlamış, Ubeydullah Ahrar ise bu hengamda saltanat adaylarından Ebu Said Mirza'ya iktidarı elde etmesinde ve başkent Semerkant'ı ele geçirmesinde yardımcı olarak hem Timurlular hem de Nakşibendi tarihinin kırılma noktalarından birinde önemli bir rol oynamıştır.⁴⁵ Bu olaydan sonra Ebu Said ile şeyhin arasındaki ilişkinin tam bir şeyh-mürit ilişkisi olup olmadığı hususunda ihtilaf olsa da yapılan yardımın, şeyhi hükümdarın en gözde danışmanlarından biri konumuna yükselttiği kesindir. Bu durum tarikatın tarih içindeki yolculuğunda iki önemli özelliği edinmesi açısından bir başlangıç noktasıdır diyebiliriz. İlk kez Nakşibendi silsilesindeki bir şeyh, devlet yöneticisiyle ve büyük politik meseleler ile bu kadar yakından alakadar olmaktadır. Bunun yanında ikinci olaraksa tarih içinde tasavvufî hareketlerin şeriattan kopup, Sünni İslam'ın dışına çıkma eğilimlerine karşı Nakşibendiliğin şeriata olan bağlılığı tazelenmiş, üstelik şeriata; sosyal, iktisadi, hukuki ve siyasi tüm düzeylerde uygulanması gereken tek düzen olduğu fikri tekrar zihinlerde canlanmıştır. 1469'da Ebu Said hayatını kaybetmiş yerine oğlu Sultan Ahmed geçmiştir ve Sultan Ahmed'in şeyhe babasından çok daha fazla bağlı olduğu konusunda tarihçiler hemfikirdir.⁴⁶

⁴⁵ H. Akbıyık, "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımı ve Bazı Son Dönem Sanatkarları", **Bilig**, 2004, S. 30, s. 159

⁴⁶ Algar, a.g.e., s. 521

1.3.2) Sünni İktidar Kavrayışı ve Nakşibendi Muhalefet

Potansiyeli

Tarikatların tarih içinde kendini kuran ve belli bir karakter kazanan yapılar olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Coğrafi olarak Türklerin, İran ile daha yakın olmalarına rağmen mezhepsel olarak büyük çoğunlukla Sünni oldukları bilinmektedir. Findley bu tercihin sebeplerinden birisinin Sünni mezhebinin siyasi lidere geniş bir manevra alanı bırakmasında yattığını dile getirmektedir.⁴⁷ Bunun yanında önemli bir etken de Nakşibendi tarikatının Sünni bir tarikat olmasıdır.

Tasavvuf hareketleri, silsilelerinde peygamberden sonra gelen sahabeye göre mezhepsel olarak şekil almaktalar genelde. Bunun yanında İslam Tarihinde sonradan çıkan "peygamberden sonra hilafet kimin hakkıydı?" sorusu da tarikatların kökeni meselesini oldukça politik bir hale getirmektedir. Arap düşünce dünyasında olayları genelde teorik düzeyde değil de kişiler üzerinden tartışma geleneği⁴⁸ Ebu Bekir ile Ali arasındaki hilafet meselesini daha da şiddetli bir tartışma alanı haline getirmiş ve İslam tarihi keskin mezhepsel ayrımlara yönelmiştir. Bekri kökenden gelen Nakşibendilik de elbette bu kutuplaşmadan nasibini almaktadır. Ve tarikatın en önemli özelliklerinden birisi olan ortodoksi, zaman içinde kuvvetlenerek çok önemli bir analiz verisine dönüşecektir. Nakşibendi tarihi, tüm önemli kavşaklarda Sünni vurgunun arttığı bir tarikatın tarihi olarak görülmektedir. Bunun ilk duraklarından birisi Ubeydullah Ahrar'dır.

⁴⁷ Findley, a.g.e., s. 270

⁴⁸ M. M. Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**,(çev., Ethem Ruhi Fırlı), Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010, s. 235

Schimmel, Nakşibendi şeyhlerinin yönetici sınıfların ıslahını kendilerine vazife olarak gördüklerini ve her zaman siyasete ilgi duyduklarını belirtir.⁴⁹ Fakat şeyhlerin kendilerine biçtikleri bu vazifenin icra sınırlarını görebilmemiz için Sünni iktidar kavrayışına ve siyasi düşüncesinin oluşumuna da bakmamız gerekmektedir.

İslam mevzu bahis olduğunda unutulmaması gereken; İslam'ın, kendi kaynaklarından hareketle, siyasal ve sosyal bir yapıyı örgütlemek iddiasında olan bir din olduğudur. İslam'ı siyasal bir düzene yön verici olarak anlamak teoride tartışmalı olsa da tarihte "hilafet kuramının, İslam tarihi boyunca, din ve devletin, dolayısıyla dinsel ve siyasal otoritelerin birliğini sembolize eden bir kuruma dönüşmüş" olması yadsınamayacak bir gerçektir.⁵⁰ Bu gerçekten hareketle İslam'da çeşitli iktidar kavrayışları üzerinden mezhepleşmelere gidildiği söylenebilir. Sünni iktidar algısı, reel politiğin zorlayıcı etkisi ve toplumsal istikrarın devamlılığı üzerine kendisini kurmuştur. 11. yüzyılda yaşamış bir alim olan Maverdi'nin *Ahkamü's Sultaniye* isimindeki eseri, Sünniliğin hilafet, devlet, iktidar gibi meselelere bakışını cem eden bir kaynak niteliğindedir. Daha sonra bu konuda büyük teorik değişikliklere gidilmemiş, kitaba düşülen şerhler ile siyasal gerçeklik dinsel meşruiyet alanına sokulmuştur.⁵¹

Sünni siyasi iktidar teorisi kurulurken birincil olarak adaletin temininden ziyade güç, iktidar ve güvenlik unsurları merkezi bir rol oynamıştır. Siyasi yetkinin kime nasıl aktarılacağından çok, ilk dört halife devrinin bir idealizasyonu

⁴⁹ A. Schimmel, **İslamın Mistik Boyutları**, (çev. Ergün Kocabıyık), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 357

⁵⁰ Z. Kurtoğlu, **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 81

⁵¹ Bu konuda bir çalışma için bkz: K. Yüvedoğru ve V. Bilgin, "Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslam Siyaset Düşüncesine Etkisi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008, C. 17, S. 2, s., 729-746

gerçekleştirilmiş⁵² ve ulemanın, yönetilecek kitlenin iradesini ve seçimini ön planda tutmak üzere geliştirdiği biat kurumu ise zamanla saltanatın ve iktidarı güç ile ele geçirmenin de önünü açmıştır.⁵³ Böylece devlet erkini kullananın önünde geniş bir reel politik saha açılmıştır.⁵⁴

İktidarın böylece temellenmesinin yanında siyasi muhalefet imkanları da son derece kısıtlı olarak düşünülmüştür. Öncelikle devlet reisinin dönemlik değil ömürlük seçimi ve gruplaşma vesilesiyle iktidarı ele geçirmenin hoş karşılanmamasının yanında yegane muhalefet imkanının istişari muhalefet⁵⁵ olarak görülmesi iktidardaki kişiyi oldukça bağımsız ve denetlenemez kılmıştır. Halife Ömer zamanında kurumsallaşan ve belki de bu denetimi gerçekleştirme potansiyelini bünyesinde barındıran en güçlü kurum olan yargı erkiyse Emeviler döneminden başlayarak istibdat neticesinde sultanın yaptıklarını meşrulaştıran bir birime dönüşmüştür.⁵⁶

Söz konusu iktidar anlayışı ve yapısal olarak oldukça kısıtlı muhalefet imkanları çerçevesinde, kendisine yönetici sınıfın ahlaki eğitimini görev bilmiş bir tarikatın önünde, iktidara fikri payanda olmak ile hayati tehlikeyi göze alarak iktidara muhalefet etmek arasında bir seçim her zaman kendini göstermiştir. Bu tehlikeyi göze alanlar -Ahmed Sirhindi gibi- olduğu kadar diğer seçeneği tercih edip meşrulaştırıcı bir merci konumunu üstlenenler de oldukça fazladır.

⁵² S. Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Temellerinin Sorgulanması", **Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi**, 2008, C.1, S.1, s.17-20

⁵³ S. Zubaida, **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 147

⁵⁴ İslam ve siyaset ilişkisini reel politiğin gerekleri üzerinden kavrayan bir araştırma için bkz: B. Ünal, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001, S. 13, s. 161-184

⁵⁵ İstişare, İslam'da kişinin -özellikle siyasi erki elinde bulunduranların- başvurması gereken bir yöntem olarak belirlenmişse de istişare neticesinde çıkan kararın bağlayıcı olmadığı görüşü hakimdir.

⁵⁶ M. Yılmaz, "İslam Tarihinde (Emevi- Abbasi Dönemi) Saltanata Bağlı Yargı Siyasallaşması", **İstem**, 2004, C. 2, S. 3, s. 135-152

Bir tarikatın mezhepsel olarak Sünniliğin içinde kalması, tasavvuf hareketleri açısından çok sık görülmeyen bir durum olsa da tek başına bir anlam ifade etmez. Fakat tarikatın, Ahrar döneminden itibaren yüksek düzeyde politik meselelerle alakadar olması bu gerçeği dikkate değer kılmaktadır. Nakşibendilikin siyaset algısının Sünnilik dahilinde olduğu unutulmamalıdır.

Bir sonraki bölümde Osmanlı'nın son zamanlarında Batı'nın medeniyet taarruzuna karşı İslami kesimin içine düştüğü fikri kısırlık neticesinde toplumumuzdaki Nakşibendilerin anti-sistemik bir harekete dönüşmesini engelleyen dinamiklere değinilecektir. Muhalefet potansiyeli bahsineyse çalışmanın ilerleyen bölümlerinde tekrar yer verilecektir.

1.3.3) Ahmed Sirhindi (1564-1624): Varlık Sahasına Bakışta Paradigma Değişimi

İmam Rabbani sıfatıyla anılan Ahmed Sirhindi, 1564'te Hindistan'ın Pencap eyaletinin Sirhind şehrinde doğmuştur. Babası da bir İslam alimi olan Sirhindi uzun yıllar dini eğitim aldıktan sonra Delhi'de silsilede kendisinden önce gelen ve ilerleyen yıllarda da haleflliğini yapacak olduğu Hace Baki Billah ve Şeyh Baki'nin vesilesiyle tasavvuf ile tanışır. Saraylarda ve zindanlarda geçen bir ömrün ardından 1624 yılında vefat eder. En ünlü eseri, yazdığı mektupların toplandığı *Mektubat*'tır. Bugün sadece Nakşibendiler tarafından değil pek çok Müslüman tarafından *Müceddid-i Elf-i Sani* (İkinci bin yılın yenileyeicisi) sıfatıyla da anılmakta olup oldukça saygı duyulan bir isimdir.

Sirhindi'nin en büyük mirası, o güne kadar gerek Nakşibendilik'te gerekse diğer tasavvufi gruplarda varlık alanına bakışta yaygın olarak kullanılan ve İbn Arabi'nin (1165-1245) sistematize ettiği *vahdet-i vücûd* nazariyesine getirdiği eleştiriler ve bunun yerine koyduğu *vahdet-i şuhud* görüşüdür.

Sirhindi'nin neyi eleştirdiğini bilmek açısından vahdet-i vücud görüşüne bakacak olursak, temelde Allah'tan başka bir varlığın hakikatte olmadığını ve alemde her ne var ise hepsinin Allah'ın isimlerinden biri olan *zahir* isminin tecellisi olduğu görüşüdür. Tarih içinde pek çok spekülasyona yol açan ve farklı düşünürler-sufiler tarafından çeşitli varyasyonları ortaya konan vahdet-i vücud görüşü, batı literatüründe zaman zaman panteizmle özdeş gibi gösterilse, bunun yanında özellikle selefi ekolden alimlerin vahdet-i vücud görüşünü ve bu görüşü savunanları tekfir edici görüşleri olduğu bilinse de, varlığa bu pencereden bakanlar ısrarla bunun

panteizmden farklı olduğunu savunmaktadırlar.⁵⁷ "O bütün alemde mevcut ve saklıdır ama ancak kendisine zahirdir mahlukata değil ve yine ancak mahlukata batındır kendisine değil. Bu yüzden de O'nu yine kendisinden başkası tam olarak idrak edemez"⁵⁸ cümlesi bize vahdet-i vücudcuların varlık alemine nasıl baktığına dair bir ipucu verebilir. Fakat bu izahların yanında Kuran'da yer almadığı halde vücud kelimesinin yaratıcıya verilmesi, "Allah'ı var olan şeylerden biri -isterse en yücesi ve diğerlerini yaratan olsun- olarak görmek"⁵⁹ demektir ve ortodoks alimlerin şiddetli tepkilerine neden olmuştur.

Daha önce de defaatle belirttiğimiz gibi Nakşibendiliğin bir tasavvufi hareket olarak ayırt edici özelliklerinden ilki şeriata olan sıkı bağlılığıdır. Bu bağlılık ise tarih içinde merhale merhale artmıştır. Vahdet-i vücud görüşü, doğuşu ve savunucuları ne olursa olsun zaman içinde muğlak bir felsefe halini almış ve sufi grupların Sünni İslam'ın dışına çıkmasında yahut en azından tarikatı şeriattan, tasavvufi düşünceyi Kuran ile hadisten üstün tutmasında aracı rol oynar haline gelmiştir. Bu tehlikeleri gören Sirhindi ise tarikatın varlık sahasına bakışında köklü diyebileceğimiz bir reforma, daha doğru bir ifadeyle restorasyona gitmiştir. Esasında ilmi hayatının ilk yıllarında kendisinin de vahdet-i vücuda inandığını anlatan Sirhindi, manevi yolculuğunun bu evresinde adeta bir sarhoşluk yaşadığını itiraf etmektedir: "Bu ma'rifetlere o kadar daldım o kadar kapıldım ki vahdet-i vücud hali her şeyi unutturdu. Bu bilgilerin sarhoşu oldum."⁶⁰ Lakin Sirhindi, hayatının bir döneminde varlığın ve alemin mahiyetine yönelik bakışını değiştirmiştir. Bu değişikliğin

⁵⁷ M. Tahralı, "Yazar ve Eser Hakkında", içinde: Muhyiddin İbnu'l Arabi, **Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, (çev., Ahmed Avni Konuk), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 59-60

⁵⁸ M. E. Kılıç, **İbn Arabi Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber**, Sufi Kitap, İstanbul, 2010, s. 195

⁵⁹ R. Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 114

⁶⁰ İ. Rabbani, **Mektubat Tercemesi**, (çev. Hüseyin Hilmi Işık), Hakikat Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 53

sebeplerinin birden fazla olduğu sanılmaktadır ve bunun yanında Sirhindi asla vahdet-i vücudun kişiyi dinden çıkararak bir durum olduğunu iddia etmemiş sadece varlığa bakışta mutlak doğru olmadığını dile getirmiştir.⁶¹ Ve kişinin kendi içinde tatbiki olarak tecrübe etmesi gereken bir hal olan vahdet-i vücudun artık sırf taklit ve sırf ilimden ibaret haline geldiğini ve bunun da zındıklığa ve şeriatı hafife almaya yol açtığını dile getirmektedir.⁶²

Vahdet-i Vücudun yerine Sünni inanç kaidelerine daha uygun bir görüş olan vahdet-i şühud görüşünü geliştirip sistemleştiren de yine Sirhindi'dir. Ona göre vahdet-i vücud tasavvuf yolundaki duraklardan sadece bir tanesidir ve iddia edildiği üzere son durak değildir, aksine bu duraktan sonra farkına varılması gereken hakikatler vardır. O, varlığın iki adet olduğunu lakin yaratıcı haricindekilerin varlığının ancak ve ancak bir gölge mesabesinde olduğunu söylemektedir. "... vahdet-i vücud desinler veya demesinler varlık ikidir. Birisi hakikatte var olan Hak Teala'dır. İkincisi zıl, gölge gibi olan mahluklardır. Eski Yunan felsefecilerinden Sofistaiyyelerin sandığı gibi var olan birdir. Ondan başkası hep vehm ve hayaldir demek yanlıştır." ⁶³

Bu değişimin çeşitli sonuçları olmuştur. İlk olarak Nakşibendiliğin Sünni İslam içerisinde kalmasında bu değişikliğin önemli bir payı vardır. Tarikatı, şeriatı hizmetkar kılmıştır ve şeriatın başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını sıklıkla vurgulayarak tasavvufa biraz soğuk bakan İslam ulemasını da cezbetmeyi başarmış, bu tarihten sonra tasavvufa mesafe koyan ulema sınıfına mensup alimlerin de

⁶¹ Vahdet-i Vücud savunucularına göre bu nazariye alemin mahiyetini kavramada yegane doğrudur ve de tasavvufi yolculukta dervişin gelebileceği nihai noktayı temsil etmektedir.

⁶² N. Tosun, "İmam-ı Rabbaniye Göre Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Şühûd", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2009, S. 23, s. 184

⁶³ Rabbani, a.g.e., s. 171

Nakşibendi şeyhlerine mürit oldukları sıklıkla görüşmüştür. Böylece Nakşibendi tarikatı zahiri ilimlere de oldukça önem veren bir tarikat durumuna gelmiştir.⁶⁴

⁶⁴ Algar, a.g.e., s. 521

1.3.4) Kolektif Hafıza Örneği Olarak Ekber Şah ve Din-i İlahi

Girişimi

Varlık hususundaki değişimin yanında aynı zamanda bir de siyasi-dini bir mücadele de yürütmüş olan İmam Rabbani, bugünkü Hindistan bölgesinde 1526-1857 yılları arasında var olmuş Babür İmparatorluğunun en büyük sultanlarından Ekber Şah ile çağdaştır. 1542 yılında doğan ve 14 gibi çok genç bir yaşta tahta geçen Şah; İmparatorluğu tarımda, ekonomide, askeriyede baştan sona her alanda değiştirmiş ve hatta onun zamanında "devletin ve Hindistan'ın dokunulmayan hiçbir bölümü kalmamıştır".⁶⁵ Sünni bir Müslüman aileden gelen ve gençliğinin ilk yıllarını Sünni olarak geçiren Ekber Şah, hayatının bir döneminde farklı dini deneyimlere de açılmaya karar verir. Ve bu deneyimlerin sonucunda tüm dinlerin en iyi özelliklerini topladığı din-i ilahi adını verdiği -batı kaynaklarında *religion of god* olarak geçen yeni bir din kurmayı kararlaştırır. Tam olarak hangi sebeplerle böyle bir noktaya vardığının tarihsel olarak net olmadığı görüşü hakim⁶⁶ ama yöneticiliğinin ilerleyen yıllarında tedrici olarak farklı dinlerin mensuplarının etkisine girdiği biliniyor. Şah'ın dinsel meseleleri konuşmak için bir konseyi var ve başta bu konseye sadece Sünni alimler girebiliyor. Daha sonra Şii alimler de kabul ediliyor ve nihayet Hindistan coğrafyasındaki Hinduizm, Budizm, Janizm, Zerdüştlük, Sihlik, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi hemen hemen tüm inançların temsilcileri bu konseye çağırılıyor.⁶⁷ Şii alimlerin bile konseye çağırılmasını kendisine hakaret olarak gören Sünni ulemeden bazısı, kafir addettikleri diğer din mensuplarının da çağırıldığını görünce başarısız bir isyana girişiyor. İsyan bastırıldıktan sonra tedrici olarak konseyde yapılan istişareler

⁶⁵ M. Roychouhury, **The Din-i İlahi or The Religion of Akbar**, Calcutta University Press, Calcutta, 1941, s. 217

⁶⁶ A. Wink, **Makers of The Muslim World: Akbar**, Oneworld Publications, Oxford, 2009, s. 97

⁶⁷ Wink, a.g.e, s. 99

neticesinde din-i ilahi adındaki yeni din 1575-95 arasındaki yirmi yıllık bir süreçte ortaya çıkarılıyor ve resmi din olarak kabul ediliyor. Yeni dinde Şiiilikteki Muta nikahına serbestliği, inek ve bufalo etinin yasaklanıp domuz ve kaplan etinin serbest bırakılması, güneşe günde 4 kere tapılması gibi dikkat çekici detaylar bulunmakta olduğunu görmekteyiz.⁶⁸

Ekber Şah'ın saltanatı hicri olarak yaklaşık 948-1013 yıllarına tekabül etmektedir. Yani İslam dininin ilk bin yılının sonuna denk gelmektedir. Bu dönemde metinlerden anladığımız o ki Hindistan coğrafyasında, dini revize edip ona altın çağını yaşatacak bir *Mehdi* beklenmektedir. Hatta pek çok kişi mehdilik iddiasında bulunmaktadır.⁶⁹ Fakat görünen o ki Ekber Şah, "İslam'ın yenilenmekten ziyade modasının geçtiğini düşünmektedir."⁷⁰ Böyle bir dönemde yaşayan İmam Rabbani bu yeni din girişimlerine karşı yürüttüğü mücadeleyle tanınmaktadır ve bu mücadele sayesinde özellikle Nakşibendiler arasında *Müceddid-i Elf-i Sani* yani ikinci bin yılın müceddidi olarak anılmaktadır.

Bu bilginin bugün neden önemli olduğu üzerinde durmak istiyorum. Çalışmanın temel tezlerinden birisi daha önce de belirtildiği üzere Nakşibendilik çalışmasının tarihsel arka plan göz ardı edilerek yapılamayacağıdır. Ekber Şah hadisesi oldukça travmatik bir hadisedir ve tarikatın kolektif hafızasında yer etmiş durumdadır. Kolektif hafızada yer etmiştir demekle, tarikata dahil olan herkesin bu tarihi detayları bildiğini iddia ediyor değiliz. Fakat Nakşi şeyhlerinin taşraya gönderdiği, halkla doğrudan iletişime giren vekilleri, merkezde aldıkları şifahi eğitimleri sürecinde tarikatlarının tarihindeki bu önemli şahısların eserlerini,

⁶⁸ Roychouhury, a.g.e., s. 213-267

⁶⁹ Roychouhury, a.g.e., s. 123

⁷⁰ Wink, a.g.e., s. 103

hayatlarını, başlarından geçen hadiseleri öğrenmektedirler. Tıpkı sinir uçları gibi ülkeye yayılmış ve merkezle iletişimde olan bu vekiller, yeni gelişmeler karşısında konumlanırken tarihi arka plandaki benzeri olaylardan yola çıkarak tepkiler vermekte, böylece büyük bir kitleyi benzer haleti ruhiye içerisine sokabilmektedirler. Din-i İlahi özelinde konuşacak olursak bu bilginin bizatihi kendisi her ne kadar özel bir eğitim alan kişilerde toplansa da, kitle olarak tarikata baktığımızda yapı, bu bilgiye vakıf olmanın sonuçlarına göre hareket etmektedir. Yeni gelişmeler karşısında vekillerin uyarıları neticesinde herkes bunu biliyormuşçasına hareket ediyor ve yeni olaylar karşısındaki tutumunu buna göre belirliyor.

Yakın bir örnek olarak kısa süre önce ülkenin gündemine gelen "dinler arası diyalog" hareketi gösterilebilir. Bu harekete Nakşibendilerden şiddetli itirazlar gelmiş ve bu itirazlarını dile getirirken "*Ekber Şah*" vakasına muhakkak atıflarda bulunulmuştur. Bir anda gündeme giren ve tamamen yeni bir atılım olan dinler arası diyalog girişimi karşısında, ülke sathına yayılmış sinir uçları bir anda harekete geçer ve tarikatın tarihindeki ilgili olayı da kıyas göstererek ahaliye, konumlanılması gereken noktayı işaret eden uyarılar gönderir. Bu olay hem Nakşibendi *network*'ünün işleyiş sistemini hem de kolektif hafızadan kastettiğimizi anlamak açısından örnek niteliğindedir.⁷¹

⁷¹ İsmailağa Cemaatinin üyeleri tarafından kullanılan sitede Ekber Şah anlatısının üzerinden diyalog hareketinin eleştirisi açıkça görülebilir; <http://www.ihvanlar.net/2012/09/09/ekber-sahin-dinleri-birlestirme-projesi-ve-imam-i-rabbani/> Erişim Tarihi: 23.12.2013

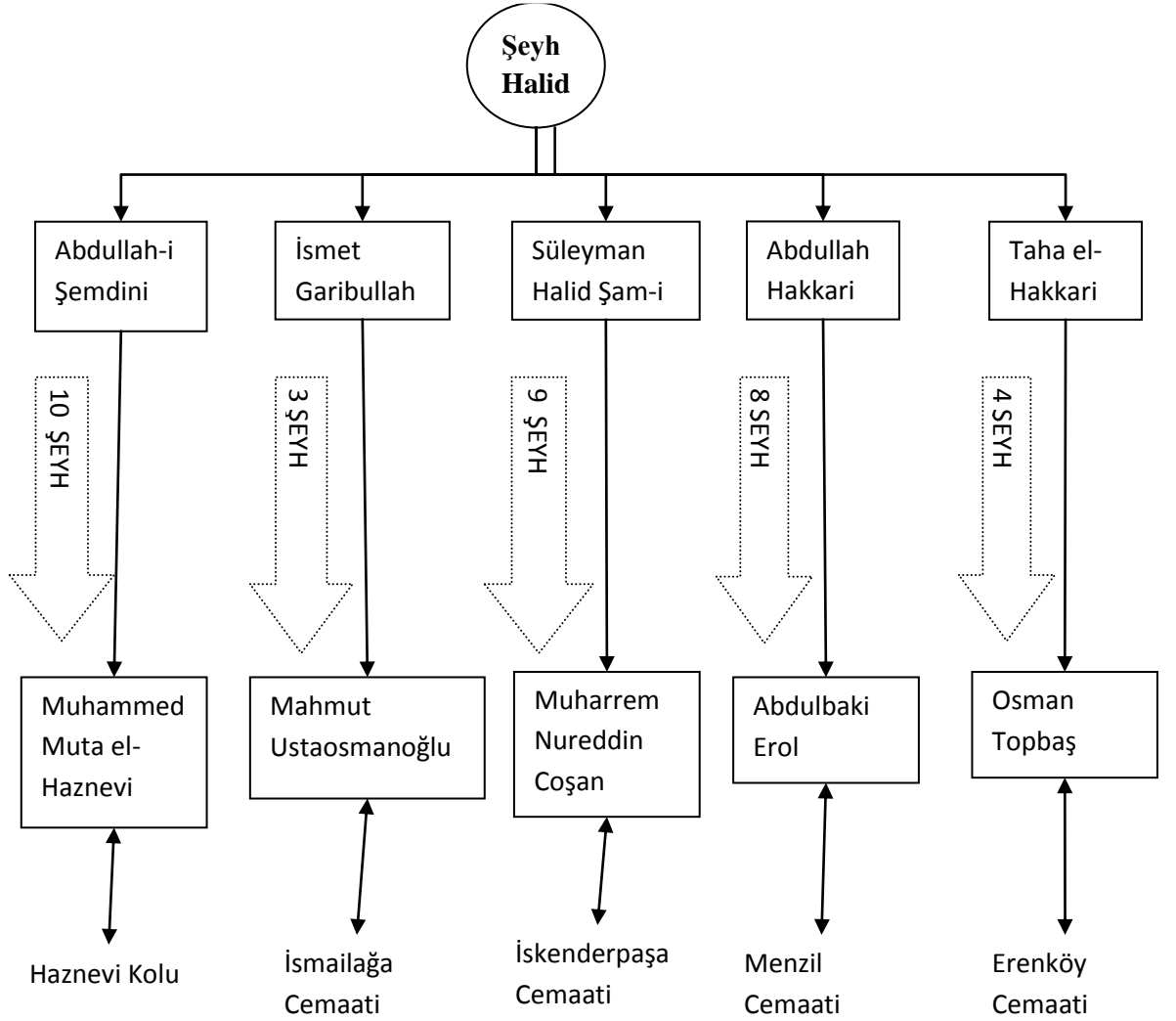
1.3.5) Mevlana Halid Bağdadi (1779-1827): Nakşibendiliğin Anadolu ve Kürdistan'ı Domine Etmesi

Süleymaniye'deki bir Kürt kasabasında 1779 yılında doğan Mevlana Halid'in hem annesi hem de babası ünlü ve köklü sufi ailelerden gelmekteydi. Kendisinin tasavvuf ile tanışması yine uzun müddet ilim tahsilinden sonra gerçekleşmiştir.

Bağdadi, Nakşibendiliğin Halidiyye olarak adlandırılan kolunun kurucusudur ve onu önemli kılan, onun zamanında Nakşibendiliğin özellikle Anadolu ve Kürdistan coğrafyasındaki muazzam yayılımıdır. O güne kadar bölgede çoğunlukta olan tarikat Kadirilik olmasına karşın Şeyh Halid o denli karizmatik bir kişilik haline gelmiştir ki Kadiri şeyhlerinden ona intisap edenler dahi olmuştur. Ve bu çalışmanın üzerine mercek tutmaya çalıştığı İskenderpaşa Tekkesi ile Türkiye'deki Nakşibendi gruplarının büyük bir çoğunluğunun silsilesi Mevlana Halid Bağdadi'ye dayanmaktadır. Bu da Türkiye'deki Nakşi cemaatler genelde Halidi'dirler demektir.⁷² Şeyh Halid, Mezopotomya'ya Nakşibendiliği getiren kişi değildir belki ama onu, bölgede en büyük tasavvufi hareket haline getiren odur. Aşağıda Türkiye'de günümüzde varlığını sürdüren Nakşibendi-Halidi kollarının bir kaçının silsilesinin Mevlana Halid'in hangi halifesine uzandığı gösterilmektedir. Görüleceği üzere Türkiye'deki kolların silsileleri Mevlana Halid'de birleşmektedir.

⁷² Belli bir büyüklüğe erişip de Halidi olmayan tek Nakşi grubu kamuoyunda "Süleymancılar" olarak bilinen Süleyman Hilmi Tunahan'ın talebelerinin devam ettirdiği gruptur.

TÜRKİYE'DEKİ NAKŞİBENDİ KOLLARININ HALİDİ KÖKENİ



Mevlana Halid'in bu inanılması güç yayılmayı nasıl başardığına dair konuyla alakalı çalışanların fikirleri muhtelif. Sanıyorum ki bu hususta inanmayı tercih edeceğimiz görüş, tarihin ilerlemesinde özne-yapı ve konjonktür faktörlerinden hangilerine önem verdiğimizize, bu üç unsurun nasıl bir alışımıyla tarihin ilerlemesinin gerçekleştiğine olan görüşümüzle alakalı. Kürtler ve Nakşibendilik

üzerine çalışan tanınmış araştırmacılardan Martin Van Bruinessen, Mevlana Halid'in başarısının sadece karizmatik kişiliğine bağlanamayacağını, bunun bir konjonktür meselesi olduğunu dile getirmektedir.⁷³ Mevlana Halid'in yaşadığı döneme baktığımızda, Kürdistan coğrafyasında politik lider olarak kabul edilen Emirlerin düşüşü ve içtimai hayatın boşluk kabul etmeyeceği kaidesi gereğince bu düşüşe mukabil olarak tahterevalli misali dini liderlerin yükselişini görmekteyiz. Mevlana Halid'in hayatı; Osmanlı İmparatorluğunun sonbaharında, batıda modern, kolonyalist ve emperyalist devletler coğrafyanın başına üşüşmüş haldeyken, bölgede Şii ve Sünni iki devletin rekabetinin yaşandığı bir tarihsel döneme rast gelmektedir. Üstelik dünyanın geri kalanında bir modernleşme eğilimi baş göstermekte, Osmanlı Devleti de bu modernleşme dalgasına ayak uydurma adına idari teşkilatında reformlar yaparak Kürdistan bölgesinde yüzyıllardır korunan statükonun üzerine gidip sosyal yapıyı herc-ü merc hale getirmektedir. İdris-i Bitlisi ile Osmanlı egemenliğini kabul eden Kürt'lerin toplumsal yapısına yönelik değişiklikler uzun bir süreç içinde cereyan etmiş, Halid ve bir kaç kuşak sonraki halifelerinin tarikatı büyük bir hızla yaymalarını sağlayan iktidar boşluklarını meydana çıkarmıştır.⁷⁴

Osmanlı merkezi hükümetinin baskıları neticesinde vuku bulan toplumsal hadiseler teferruatlı biçimde incelenmiştir. Bu malum faktörün yanında bölgede dini şahsiyetlerin ön plana çıkmasında yeterince önem verilmeyen bir hususun da misyonerlik faaliyetlerinin bölgede yoğunlaşması olduğu kanısındayım. 19. yüzyılın başında başlayan ve ABD, İngiltere ve Rusya gibi ülkelerin bölgede egemenlik kurma çabalarının da bir aracı olan misyonerlik faaliyetleri bölge Müslümanlarını

⁷³ M. Van Bruinessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 45

⁷⁴ Bölgedeki idari reform sürecinin Nakşibendilik üzerine etkileri için bkz: Bruinessen, a.g.e., s. 73-107

fazlasıyla tedirgin etmekteydi.⁷⁵ Sınırın diğer yakasında bulunan Şii tehdidi hem Müslümanlığı hem de Sünniliği daha ön plana çıkan kimlikler haline getirdi. Şeyhlerin toplumsal hayattaki önemi bu gelişmeler neticesinde artmış bulunmaktaydı. Dolayısıyla gerçekten de Şeyh Halid'in konjonktürü arkasına almak gibi bir durumu mevcut. Bunun yanında Mevlana Halid yüzün üzerinde halife tayin etmiştir. Bu halifeler Mezopotamya'da ve Anadolu'da ve daha birçok yerde Nakşibendiliği yaymışlardır. Lakin burada Şeyh Halid, tarikatın teamüllerinde bir yeniliğe gider ve halifelerinin tarikata kazandırdığı müritlerin de kendisine rabıta⁷⁶ yapması gerektiğini belirtir. O güne kadar müritler kendilerini tarikata sokan halifelere rabıta kurmaktadırlar. Şeyh Halid, tarikatın yapısal özelliklerinde de yeniliklere giderek bölgede büyük ve merkezi bir ağ kurarak yaklaşık dört yüzyıl önceki selefi Ubeydullah Ahrar'ın Orta Asya'da yaptığının bir benzerini Anadolu ve Mezopotamya'da yapmıştır.

⁷⁵ A. Yılmaz, "XX. Yüzyılın Başında Nasturiler: Kültürleri, Kürtler ve Merkezi Otorite ile İlişkileri", **Turkish Studies**, 2013, C. 5 S. 8, s. 997

⁷⁶ Rabıta tasavvuf ritüellerinden birisidir. Kelime olarak "bağlayan şey", "bağ" manasına gelen rabıta, müridin şeyhini düşünmesi, onun vesilesiyle Allah'a ulaşması gibi bir manada kullanılmaktadır. Müridi şeyhe bağlayan en önemli ritüeldir.

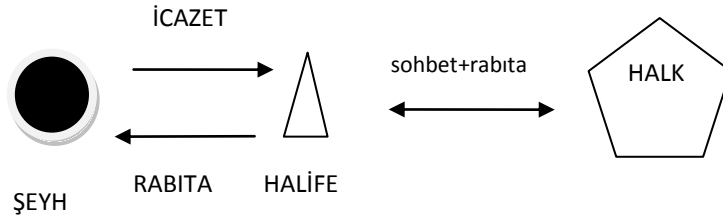
1.3.5.1) Nakşibendiliğin Yayılması: Endonezya Örneği

Bir tarikat nasıl yayılır? Tarikatın yayılma hızını ve dinamiklerini ve yayıldığı coğrafyayı belirleyen etkenler nelerdir? Bu soruların cevabı için öncelikle şeyh-halife ve rabita kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çekmemiz gerekmektedir. Şeyh, tekkede manevi terbiyesini ve ilmi eğitimini tamamladığına inanılan müridini⁷⁷ farklı bir coğrafyaya kendisinin halifesi olarak gönderebilir. Gönderilen bu halifenin niteliği ve şeyhle olan bağlılığının devam etmesi yahut etmemesi tarikata göre değişiklik göstermektedir. Kimi tarikatlarda tekkeden ayrılan kişi, doğrudan şeyh olarak farklı bir coğrafyada kendi tekkesini kurmaktadır, kimisinde önce halife olarak ayrılır sonra şeyh mertebesine yükselir. Fakat kişinin ne zaman şeyh olacağı hususu muğlaktır. Bu muğlaklık da sufilerin şeyhlik makamına yükselmeyi batınî bir mesele olarak görmesinden gelmektedir.⁷⁸ Mevlana Halid bu konuda daha merkezi bir yapılanmaya giderek eğitimini tamamlayanları kendisinin halifesi olarak göndermiştir. Üstelik o güne kadar Nakşibendi tarikatında olmayan bir şekilde, farklı bölgeye gönderdiği halifelerinin tarikata kabul ettikleri kişilerin de bizzat kendisine rabita yapması kuralını getirmiştir. Bundan önce kişi kendisini tarikata sokan halifeye rabita yapmaktaydı.⁷⁹

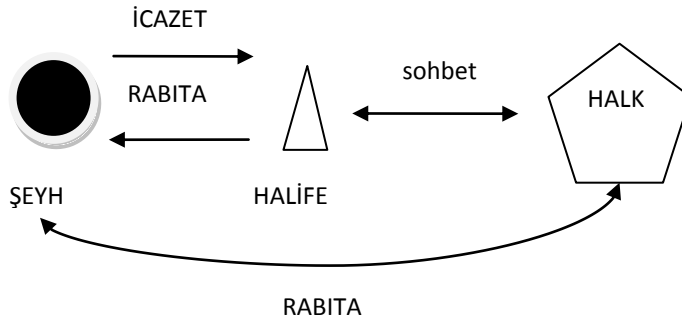
⁷⁷ Bu sürecin tamamlanma zamanı kişiden kişiye göre değişiklik göstermektedir. Ve bu kararı sadece şeyh vermektedir.

⁷⁸ Bruinessen, a.g.e., s. 364

⁷⁹ Ş. Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 290



MEVLANA HALİD'DEN SONRA



Yeni vaziyetin şeyhin merkezi konumunu ve elbette karizmatik otoritesini güçlendirdiğine şüphe yok. Bunun yanında halifelerin de başka bölgelere halifeler gönderdiği düşünülürse bir nevi katlanarak yayılmanın gerçekleştiğini anlayabiliriz.

Bugün Endonezya'da Nakşibendiliğin oldukça yaygın olduğunu görüyoruz. Bu yayılmanın tarihsel kökenine baktığımızda her ne kadar 15. yy'da Endonezya'da Nakşibendiliğin tanındığından söz edilse de asıl yayılmanın Mevlana Halid'in halifeleri tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir.⁸⁰ Endonezya'da Halidi kolun yayılmasında farklı etkenlerin bir araya gelmesi söz konusu. Spesifik bir bölgede belli bir tarikatın yayılımını incelerken tarikatın iç dinamikleri ve teşkilat yapısı

⁸⁰ W. Kraus, "Halidiyye Tarikatının Endonezya'ya Girişi Hakkında Bazı Notlar" (çev., Abdurrahman Memiş), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, C.8 S.18, s. 313

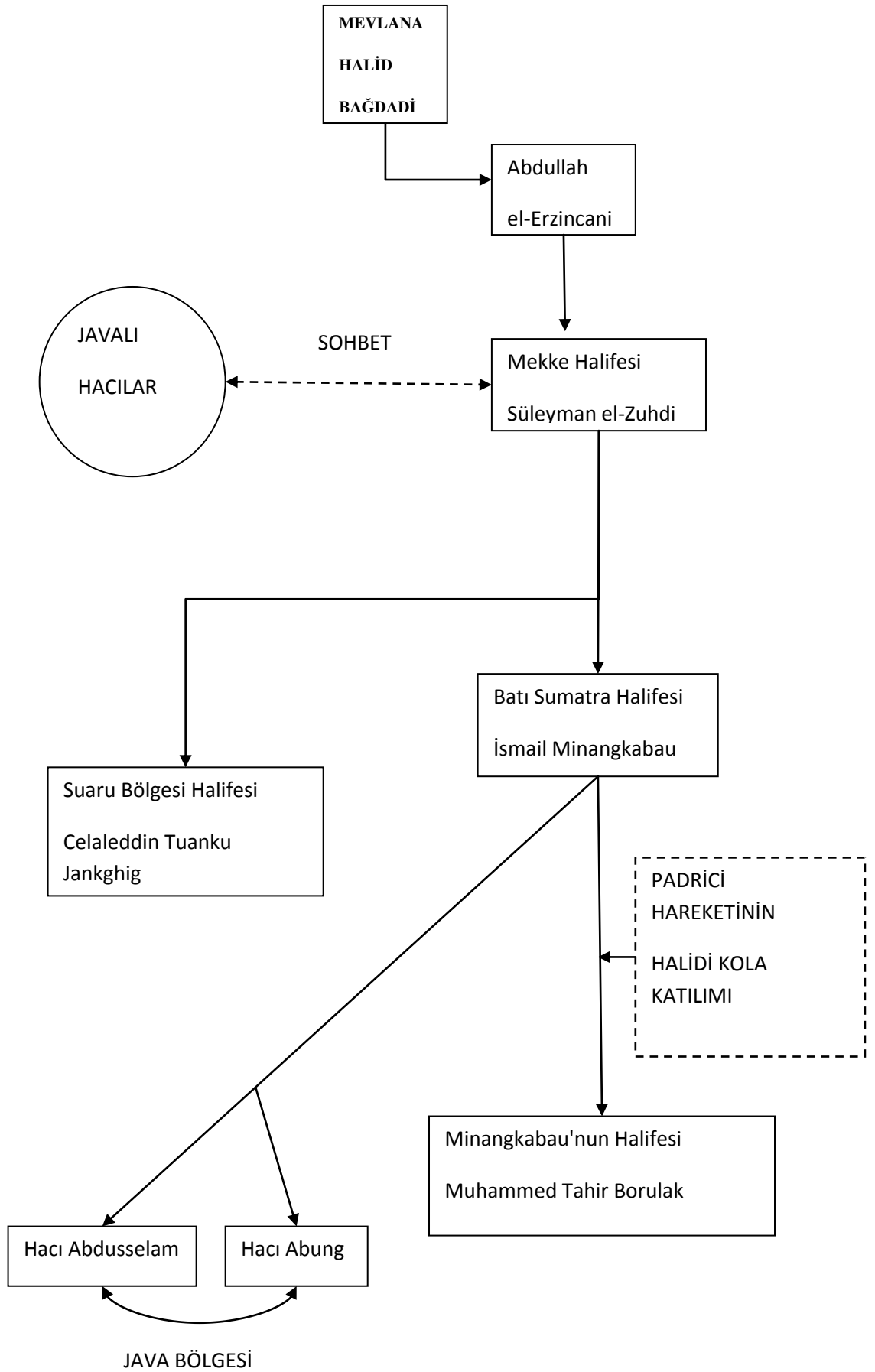
kadar bölgenin dinamikleri ve genel konjonktürel durum da önemli. Bunların yanında hac ibadetinin işlevsel rolünü de göz ardı etmemeliyiz. Her sene Müslümanlardan hacca gidebilenler, dünyanın farklı bölgelerinde neler olduğunu, hangi cemaatlerin yaygın olduğunu, diğer İslami cemaatlerin başında nasıl liderler olduğunu görür ve memleketlerine döndüklerinde bunu ahaliye anlatırlar. Bu açıdan Mekke-Medine bölgesi merkez kabul edilirse, hac ibadeti merkezden taşraya doğru çok etkili bir bilgi akışı sağlamaktadır. Haccın bu işlevinin farkında olan Mevlana Halid'in halifelerinden Abdullah el-Erzincani, Mekke bölgesine Süleyman el-Zuhdi isminde bir halife göndermişti. Endonezya'nın Java bölgesinden gelen pek çok hacı, Süleyman el-Zühdi'nin sohbetlerinden etkilenmiştir. Bunun yanında Yine Abdullah el-Erzincani tarafından tarikata kabul edilen İsmail Minangkabau, Süleyman el-Zühdi'nin halifesi olarak Endonezya'da Halidi kolu yayan ilk öncü olmuştur.⁸¹ Halifelerin de farklı halifeler görevlendirmesiyle Endonezya'da Halidilik hızla yayılmıştır. Ayrıca araştırmacılara göre Hollanda sömürgeciliğine karşı başarısız bir kalkışma hareketine giden İslami padrici hareketi üyeleri de politik yenilgiden sonra kültürel olarak Nakşibendi tarikatına dahil olmuşlardır.⁸²

Mekke halifesinin hacıları etkileyişi, bölgeye halife tayin etme, halifelerin kendi halifelerini tayin etmesi, bölgedeki farklı dini hareketlerin tarikata duhûlü gibi pek çok etken birleşerek Endonezya'da Nakşibendilik yayılmıştır ve "bugün de Nakşibendi Halidiyye Endonezya'da en kuvvetli tarikattır ve sosyal rolü giderek artmaktadır"⁸³

⁸¹ I. Weismann, **The Naqshbandiyya Orthodoxy And Activism in a Worldwide Sufi Tradition**, Routledge Press, London, 2007, s. 97

⁸² Kraus, a.g.m., s. 315

⁸³ Kraus, a.g.m., s. 319



1.3.5.2) Halid'in Türkiye İslamcılığına Mirası: Osmanlılık ve Şii

Karşıtlığı

Halid, Kürdistan ve Anadolu coğrafyasında Nakşibendi tarikatının yayılmasını sağlayan yapısal değişiklikleri gerçekleştirmiş isimdir. Kendisinden birkaç kuşak sonra tarikat, niceliksel olarak büyük bir sıçrama gerçekleştirecektir. Özellikle Kürdistan bölgesinde yayılım, Halid'in karizmatik kişiliği ve halifelerinin belli bir sosyal boşluğu doldurmaları üzerinden gerçekleşmiştir. Fakat Nakşibendiliğin ortaya çıkışından Osmanlı toplumunda geniş kabul görmesine kadar geçen sürede, tarikatın kuramsal olarak bu coğrafyanın insanına uygun hale gelişi gözden kaçırılmamalıdır. Tarikat, kendi tarihi içinde daimi olarak ortodoks bir söylem içinde kalmış ve Osmanlı Devleti tarafından "kabul edilebilir" bir hareket olarak görülmüştür. Bu kabul edilmenin en büyük getirisi de Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı dönemde, kapatılan tekkelere daha çok Nakşî şeyhlerinin atanmasında görülmektedir. 1826 yılında, Halid'in ölümünden bir sene önce, Yeniçeri Ocağının kapatılmasıyla beraber Bektaşî tekkeleri de kapatılmış, tarikat adeta lağvedilmiştir. Boş kalan tekkelereyse, uzun yıllar boyunca Sünnilik hususiyeti tebarüz etmiş olan Nakşibendi tarikatının şeyhleri "atanmıştır".⁸⁴ Böylece Nakşibendi tarikatı özellikle Halid'den sonra arkasına çok kuvvetli bir rüzgar alarak Anadolu'da hızla yayılmıştır.

İran'dan gelen mezhepsel tehditler hem devlet katında hem de din alimlerinin algısında Şii tehdidini ön plana çıkarmıştır. Oldukça koyu bir hilafet -dolayısıyla Osmanlı- yanlısı olan Halid, aynı zamanda Şii'lere karşı da hasmane bir tutum içine

⁸⁴ İ. Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 138-168

girer ve kendi eserinde onları mürted yani dinden çıkmış kişiler olarak sıfatlandırmaktadır.⁸⁵

Mevlana Halid'in Osmanlı'ya bakışının, Türkiye'de gelişen İslamcılık için önemli düşünsel miraslardan birisi olduğunu not etmeliyiz. Türk sağının yahut İslamcılığının entelektüel kapasitesine yönelik eleştiriler bolca yapılmakta. Bu eleştirilerden birisi de tarihin, büyük bir kutsiyet perdesi içinde okunması refleksidir. Mevlana Halid'in Osmanlı'ya olan bağlılığı, yıllar sonra şeyhlik makamına geçen haleflerinde de görülebilmektedir. İslamcı düşüncenin Osmanlıcılık ile malûliyeti ise yakın tarihteki, belli bir uluslararası sistem içinde var olmuş ve yine aynı sistemin iktisadi ilişkileri sonucunda ortadan kalkmış bir devlete karşı bakışı, tarih alanından inanç alanına aktarması şeklinde sonlanmıştır.⁸⁶ Bu aktarımın Türkiye'deki İslamcı hareketin fikri dünyası için önemli sonuçları vardır. Ortaya çıkış yönünden elbette tarihsel bir akım olan İslamcılık yine de "meşruiyetini tarihselliğinden değil kutsal metinlere dönüş iddiasından almaktadır".⁸⁷ Bu iddia ise diğer İslam ülkelerinde İslam'ın birincil kaynaklarından yola çıkarak iktidarı, devleti, toplumu ve genel olarak küresel sistemi anlamlandırmaya dair geniş bir entelektüel yazın oluşturabilmişse de Türkiye'deyse Osmanlı idealizasyonu, İslamcı analiz ve taleplerin son kertede *şanlı tarihimize dönüş* ekseninde gelişmesine yol açmıştır.

Yaşadığı dönemde Batı'nın kolonyalist emellerini gören Halid, Osmanlı Devleti'ni buna karşı koyabilecek yegane güç olarak kabul etmiştir. Mevlana Halid

⁸⁵ Algar, a.g.e., s. 576

⁸⁶ Y. Taşkın, **Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 355

⁸⁷ B. Bezci ve N. Miş, "İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hali ve Muhafazakarlaşmak", **Bilgi**, 2012, S. 24, s. 7

zamanında, bilfiil işgale yönelik bir tepkisellikten neşet eden Batı karşıtlığı tarikatın hafızasına yerleşmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM: TANZİMAT RUHU, TEKKELER VE YENİ REJİM

Geniş bir tarih aralığında belli bir tarikatın şekillenmesine sebep olan hadiseler aktarılırken tarihsel sürekliliği doğru bir şekilde yansıtmak güç bir iştir. İlk bölümde, Nakşibendi tarikatının önemli kilometre taşlarından bahsettik. Bu bölümdeyse tarikatın; Anadolu topraklarındaki yayılma ve büyüme sürecinin, bir devletin yıkılışı ve başka bir devletin doğuş sürecine denk gelmesi hasebiyle kazandığı karakteristik ve tepkisel özellikler aktarılmaya çalışılacaktır. Takribi olarak bir asırlık bir periyodu ihtiva eden bu süreçte aynı zamanda devletin de genelde İslam'a ve dini ulemaya özeldeyse Nakşibendi tarikatına karşı bir bakış açısı geliştirdiği iddia edilebilir.

Mevlana Halid henüz hayattayken ve Nakşibendi tarikatı yavaş yavaş yayılıyorken 1808 yılında tahta II. Mahmut geçti. Devletin kötü gidişini engellemek için kurumları "tanzim" ve "ıslah" etmek gerekliliğine inanıldığı bir dönem olduğu herkesin malumudur. Bu minvalde Padişah, çeşitli adımlar atarken aynı zamanda merkezi konumunu güçlendirecek hamleleri de gerçekleştirmekteydi. Daha tahta çıktığı yıl saltanatı elde etmesindeki en büyük müdahillerden olan Alemdar Mustafa Paşa öldürülmüştür. 1812'de Ruslarla imzalanan Bükreş Antlaşması sayesinde 1812-1815 arasında savaşız bir 3 yıl kazanılmış ve Avrupa devletlerinin kendi arasındaki savaşlarla meşgul olmasından da faydalanarak ayanları büyük oranda sindirmiştir. 1826 yılında klasik dönemin önemli bir unsuru olan Yeniçeri Ocağı büyük bir çabanın ardından kaldırılmış ve 1831 yılında da tımar sistemi ilga edilerek İstanbul'un merkezi konumu iyice pekiştirilmiştir.

1839 yılında 2. Mahmut'tan sonra tahta geçen Abdülmecit de babasının yenilikçi tutumunu sürdürmüştür. Bilindiği gibi Tanzimat döneminde sarf edilen çaba, bir Orta Çağ devletinin çöküşünü engellemek üzerine yoğunlaşmaktadır. Devlet içinde irade beyan edebilecek mercilerin sayısını azaltarak, padişahın, belki daha doğru bir ifadeyle İstanbul'un konumu güçlendirilirken; Balta Limanı, Hünkar İskelesi, Boğazlar Mukavelesi gibi antlaşmalarla devletin vaziyetinin bir yarı sömürge olduğu iyiden iyiye ortaya çıkmakta ve hayatta kalmak için izlenecek tek yolun denge politikası olarak tercih edilmesine neden olmaktadır.

Yukarıda sayılan antlaşmalar ve henüz Abdülmecit devrinde Kırım Savaşı sebebiyle dış borç kapısının kapanmamak üzere açılması, "Düveli Muazzama"nın Osmanlı'ya müdahalesini normal bir olay haline getiriyordu. Abdülmecit'in halefi Abdülaziz döneminde de borçlanma ve dış müdahaleye maruz kalma hali devam ettiği gibi Balkan isyanları da yoğunlaşmaktaydı. V. Murat'ın kısa saltanatından sonra tahta geçen 2. Abdülhamid döneminde de denge politikası devam etmekte, aynı zamanda eldeki toprakları tutabilmek için Panislamizm politikasından medet umulmaktaydı. Ve nihayetinde büyük savaşlardan sonra bir imparatorluk yıkılıyor, bir cumhuriyet ortaya çıkıyordu.

İmparatorluk parçalanmaya doğru giderken her alanda ıslah gayreti de devam etmekteydi. Askeri sahada, düzenli eğitim yapan ve terfiler ile rütbelerin liyakate göre dağıtıldığı bir düzen oturtulmak isteniyordu. Eğitim imkanları görece olarak

arttırılmış ve çağdaş eğitim veren müesseseler mezun verdikçe, bürokraside yenilikçi ve gelenekçi iki kesim ortaya çıkmıştı.⁸⁸

Tarihi olarak çok da uzun sayılamayacak bir aralıkta büyük değişimler yaşıyor ve bu değişim dalgası etkisini zihinlerde ve dünyaya bakış konusunda da gösteriyordu. Her zaman akılda tutulması gerektiği gibi tarikatlar da coğrafyadan ve zamandan azade yapılar değildi ve bu dönemde devletin "ıslah etme" isteğinden bağımsız değildi. Üstelik bu tarihi aralıkta yaşanan gelişmeler, Nakşibendi tarikatının bu topraklarda nicelik olarak çok büyük rakamlara ulaşmasını sağladığı gibi bir takım başka hadiseler de devletin tarikata bakış açısını şekillendirmekteydi. Bu bölümde, Nakşibendi tarikatının şekillenmesinde ve Cumhuriyet döneminde var olduğu biçimi almasında önemli olduğu iddia edilen tarihi olaylar üzerinde durulmaya çalışılacaktır.⁸⁹

⁸⁸ S. Akşin, "Bölüm 2: Siyasal Tarih", içinde: **Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600 - 1908**, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 89-187

⁸⁹ Dönemin siyasi havasının tüm tarikatlara yönelik etkilerini inceleyen bir çalışma için bkz: M. Varol, **Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğın İlğası Sonrasında Osmanlı Devletinin Tarikat Politikaları (1826 - 1866)**, Dergah yayınları, İstanbul, 2013

2.1) Tanzimat Ruhu ve Tekkeler

Kelime manası "düzenlemek, nizam vermek" olan Tanzimat sadece bir ferman değil aynı zamanda dönemin ruhunu yansıtmaya açısından da önemli bir belge. Dört bir yandan çatırdama sesleri gelen dev bir imparatorluğun, nasıl kurtarılacağına dair etki sahibi herkesin hararetle düşündüğü yıllar. Kuzey Afrika'nın sadece kağıt üzerinde devlete bağlı olduğu, Balkan uluslarının isyan ettiği bir devirde "temel müesseseleri bozulmuş olan Osmanlı İmparatorluğunun yepyeni bir medeniyetle yükselen ve taarruza geçen Avrupa'nın ezici üstünlüğü karşısında yeniden teşkilatlanma teşebbüsünün kat'i safhası olarak telakki"⁹⁰ edilebilecek olan bir girişimin adı Tanzimat. Devleti kurtarmak herkesin birincil vazife saydığı amaçtır fakat bunun nasıl olacağı hususu üzerine tartışmalar sürüp gitmektedir. Bir medeniyet ithalinin, devleti tanzim etmenin çözüm getireceğine kani olurlar ve yavaş yavaş Kalemîye'den Mülkiye'ye, hantal Orta Çağ devletinden modern bir Avrupa devletine dönüşmek için adımlar atılır. Tanzimatın mahiyeti hususunda çok farklı çalışmalar yapılmış olsa da İmparatorluğun kendi sonunu görüp kurtarma çabaları olduğu genel kabul görmektedir. Devlet kendi bünyesinde ve toplum içinde bozulmuş olan her şeye bir nizam verme görevini üstlenecektir. Yeni nizamın ne olacağı, ne kadar Avrupalı, ne kadar İslami olacağı ise bürokrasideki yenilikçi-gelenekçi kanatların sürdürdüğü güç savaşlarının neticesinde belirlenecektir.

Toplumda bozulan ve nizam verilmesi gereken müesseselerden birisi de tasavvuf erbabının yuvaları olan tekkelerdir. Gerçekten de tekke düzeninin bozulduğu, laçkalaştığı, artık eskisi gibi büyük mutasavvıfları yetiştirmekten uzak olduğu tekke mensuplarınca da kabul edilmekte ve hatta bu bozulmaya karşı tekkeler

⁹⁰ H. İnalçık, **Tanzimat ve Bulgar Meselesi**, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 2

kendi içinde de önlemler almaya çalışmaktadır. Tasavvufun yaşadığı seviye kayıplarının nedenlerine baktığımızda bu konuya eğilmiş tarihi kitaplarda ana olarak şu sebepleri görmekteyiz;

1) Yüzyıllar boyunca Osmanlı'da birbirinden bağımsız ve bir nevi birbirini tamamlayan iki kurum olan medrese ile tekkenin (ilmiye ve sūfiyye) birbiriyle çekişen, birbirinin hatalarını arayan iki kurum haline dönüşmüş ve kendi problemlerini halletmek yerine birbirlerinin sahasına tecavüz eden iki müessese haline gelmişlerdir.

2) Toplum içinde oldukça muteber bir makam olan ve müridin kendisini *gassalın elindeki meyyit* gibi tamamen bıraktığı şeyhlik makamı, devlet adamlarının istifade etmek istediği, çıkar sağlamak için kullanmaya çabaladığı bir sahaya dönüşmüş ve bazı tarikat erbabı da bu niyetlerle gelen kişilerin ve bu kişilerden gelen maddi menfaatlerin neticesinde belli şahısların güdümüne girmiştir.

3) Şeyhten sonra kimin şeyh olacağı hususunda hiçbir tarikatta yazılı-çizili kurallar kaideler yoktur. Sufiler batını işaretler neticesinde şeyhliğin seleften halefe aktarıldığına inanmaktadırlar. Genel teamüle baktığımızda da tekkedeki en gayretli, öğrenme istidadı en yüksek olan dervişlerin halef olarak seçildiklerini görürüz. Fakat ilerleyen yüzyıllarda tıpkı saltanat gibi babadan oğula miras kalan bir şeyhlik anlayışının çıkmasıyla ehliyetsiz ve ilimsiz kişiler postnişin olmuş ve bu da tasavvufun bozulmasında önemli bir etken teşkil etmiştir.

4) Dördüncüsü ve belki de en önemlisi Osmanlı devletinde Sünni akideye zararlı olarak kabul edilen Şii, Babai, İbahi, Kalenderi gibi mezhep, meşrep ve tarikatların sızma yoluyla Sünni tasavvuf hareketlerine duhulü ve kendi görüşlerini yaymaya

çalışmasıdır. Safevi Devletinin kendi itikadını Osmanlı topraklarında yayma faaliyetlerinin yoğunluğu zaten tarihçilerin ittifak ettiği bir konudur ve bunun yanında Yeniçerilerle beraber kapanan Bektaşî tekkelerinden dört bir yana savrulan Bektaşî dervişleri diğer tekkelere girerek kendi meşreplerini sanki o tarikatın adeti ve usûlüymüş gibi göstermişlerdir.⁹¹

Bu ve burada saymadığımız harici ve dahili sebepler neticesinde Sünnî tasavvufun hem ilmi, hem ahlaki seviye kaybına uğradığı bilinmektedir.⁹² Bektaşî tekkesinin ilgasıyla beraber işler iyice keşmekeşe dönmüş ve böyle bir vaziyet her türlü sosyal yapıyı düzenlemek ihtirasında olan "tanzim edicilerin" gözünü tekkeye çevirmesine sebep olmuştur. Tekkeleri ıslah etmek lüzumu ayan beyan ortadaydı ve Osmanlı bürokrasisi bunun için kollarını sıvadı. Tanzimat'ın öncesinde ve sonrasında tasavvuf kesimine çok sayıda müdahalede bulunulduğunu görebiliriz.

Malum olduğu üzere İslam toplumunda vakıf kültürü çok gelişmiştir. Tekkeler de genelde ekonomik ihtiyaçlarını kendi tekkelerine vakfedilen arazi-dükkan ve sair gayri menkulden elde etmekteydiler. 1811 tarihli bir ferman, tekkelerin vakıflarını Evkaf-ı Hümayun Nezaretine bağlamış ve aynı zamanda şeyh olarak görevlendirilecek kişi hakkında Şeyhülislamlığa bilgilendirme yapılmasını zorunlu kılmıştır. Evkaf-ı Hümayun Nezareti tekkelerin vakıf gelirlerini kontrol etmek, tekkelerin mali muhtariyetlerini engellemek ve belki de şeyhi, istenmeyen açıklamalarda bulunan bir tekkeyi, maddi kısıtlamalar getirerek tedip etmek amacını

⁹¹ İ. Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", **Otam Dergisi**, 1995, S. 6, s. 287

⁹² Yukarıda mezkur bu seviye kaybını tafsilatıyla öğrenebilmek için bkz: İ. Gündüz, **Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 165-180 veya, H. İ. Şimşek, "Türk Modernleşmesi Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, C. 5, S. 9, s. 7-40

taşıymaktaydı.⁹³ Tanzimat ve hatta Islahat sonrası ise en dikkat çekici gelişmelerden birisi 1866 yılında Meclis-i Meşayih'in kurulmasıdır. Şeyhler meclisi demek olan bu kuruluşun, her ne kadar tekkelerdeki ilmi seviye kaybının önlenmesi, şeyhlik için belli başlı bazı kriterler konulması gibi düzenlemeleri gerçekleştireceği düşünülmüş olsa da burada önemli olan bu meclisin devlet düzeninde yerleştirildiği konudur. Meclis-i Meşayih, Şeyhülislamlığın altına yerleştirilmiştir. Bu düzenlemeyle Osmanlı döneminde uzun süredir var olan bu iki kurum arasında ilk kez bir ast-üst ilişkisi kurulmuş olmaktadır.

19. yüzyıl boyunca tekkelerin ıslah edilmesi gerekliliği gerek içten gerek dışarıdan kişilerce kabul edilmiş ve devlet eliyle düzenleme çağı başlamıştır. Artık şeyhlerin yapıp ettiklerinden tekkelerinin gelirlerine, tekkelerdeki müzik aletlerinin kullanımından dervişlerin üzerinde, bağlı bulunduğu şeyh tarafından verilen bir kimlik taşıması zorunluluğuna kadar pek çok nokta düzenlemelerle kontrol altına alınmak istenmektedir.

⁹³ M. Kara, **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s. 30

2.2) İstanbul'da Halidi Sürgünleri Meselesi

Takdir edilir ki yönetim, gayri İslami düzenlemelere gitmek kararı aldığında, toplum nezdinde muteber olan meşayih kesiminin eleştirel mahiyetteki seslerini, konumları müsaade ettiğiince yükseltip bir ağ gibi sarmaladıkları topluma iktidar aleyhinde ikazlar göndermesi son derece normaldir. İktidarın böyle bir kamuoyu oluşmasına seyirci kalamayacağını da söyleyebiliriz.

İslam tarihine baktığımızda Müslümanların kendi içindeki iç savaşlara sıklıkla rastlamaktayız. Hatta ilk dört halifeden son ikisinin bu tarz çatışmalar neticesinde öldürüldüğü herkesin malumudur. Kuran ve Sünneti en doğru şekilde anladığını iddia eden mezheplerin savunucularının birbiriyle çatışması, birbirini tekfir etmesi az karşılaşılan bir olay değildir. Bunun yanında İslam Devleti, erken dönem sufilerden bu yana sufizm tartışmalarına girmiş ve sufilerin toplum ve İslam için tehlikeli olup olmadıkları hususunda sürekli bir karar vermek durumunda kalmış, hatta pek çok dönemde halk arasında oldukça ünlenmiş sufi büyüklerini söyledikleri sözlerden ötürü idam ile cezalandırmıştır.⁹⁴ Fakat dikkat edilirse bunların hepsi İslam adına yapılmış fiillerdir. Bu çekişmelerde her bir taraf kendi görüşünün doğruluğunu İslam'a, ayetlere, hadislere dayandırma peşindedir.

Osmanlı'da 18. yüzyıl boyunca açılmaya başlanan ve 19. yüzyılda devlet bürokrasisini mezunlarıyla domine eden batı tarzı okullar yeni bir anlayışı ithal etmekteydi. Bu anlayışın mahiyetinin tam olarak ne olduğu, Osmanlı'ya hangi kanallar vesilesiyle girdiği farklı tartışmaların konusu olmakla beraber şuna kimsenin itirazı olmaz ki Avrupa'nın yüzyıllar içinde geldiği teknolojik noktaya, aynı zamanda

⁹⁴ G. Böwerig, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler", (çev. Abdurrezzak Tek), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2003, C.2, S.12, s. 371

içtimai ve dini alanda yaptığı atılımlarla toplu bir şekilde gelebildiğine inanan yeni tip bir Osmanlı aydını ve bürokrati türemiştir.⁹⁵ Ve belki de tarihte ilk kez, geri kalmışlığın sebebinin bizzat İslam dini olduğu fikrini taşıyan bir zümre oluştu. Artık Osmanlı devletinde yenilikçiler ve gelenekçiler olmak üzere iki sınıf mevcuttu ve İmparatorluk yıkılana dek bu iki sınıfın güç savaşları devam etti. İslam'ı tümüyle bertaraf edilmesi gereken bir olgu olarak görenlerle, devlet ve toplum düzeyinde her şeyin aynıyle muhafazasını savunanları yelpazenin iki ucu olarak görürsek, bu iki ucun arasına konumlanan geniş bir skalada düşünceler taşıyan yöneticiler ve padişahlar olduğunu söyleyebiliriz.

Yönetimi ve devleti merkezileştirip her şeyi kontrolü altında tutmak isteyen bir padişah olan II. Mahmut zamanında devlet, yenilikçi zihniyetin etkisi altındadır denilebilir. Her ne kadar padişah, yapacağı yeniliklerin toplum nezdinde fazla eleştiri almasını önlemek için bazı şeyhlerle iş birliğine giderek genel olarak tekkelere ve ehli tarike hoş görünmeye çalışsa, onlara bol bol maddi yardımlar yapsa da⁹⁶ Mevlana Halid'in halifelerine devletten yardım almamalarını emretmesi neticesinde Halidi şeyhleri devlet erkanını daimi bir şekilde tedirgin etmekteydi. Toplumunu her an kendisi aleyhine döndürme potansiyeli bulunan böyle bir gücün varlığına daha fazla dayanamayan padişah, 1828 yılında İstanbul'daki Halidi halifelerine yönelik büyük bir sürgün uygular.⁹⁷ Henüz Halidilik ile tanışmamış ve daha 15 yaşında olan Gümüşhanevi elbette bu sürülenler içinde değildir. Abdülmecit döneminde Halidiler'in başkentteki etkinliği tekrar yükselişe geçer fakat bu sefer de tarihçilerin

⁹⁵ H. Aydın, "Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Tanrı Tasavvurunda Değişmeler ve Deist İman", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, C. 8, S. 8, s. 17

⁹⁶ 2. Mahmut'un tarikatlarla girdiği ilişki tam bir pragmatizm ilişkisidir. O güne kadar devlet teamüllerinde yer almayan pek çok maddi yardım yapılmıştır. Bu ilişkinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz: İ. Gündüz, **Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 153

⁹⁷ R. Kılıç, "Osmanlı Devletinde Yönetim Nakşibendi İlişkisine Farklı Bir Bakış; Halidi Sürgünleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2006, S.17, s. 109

Kuleli Vakası olarak adlandırdıkları travmatik bir olay yaşanır. Abdülmecit'i tahttan indirmeye teşebbüs eden bir grup, henüz eyleme geçmeden yakalanır ve bir Halidi Şeyhi olan Şeyh Ahmed'in de bu plana dahil olan kişilerden olduğu ortaya çıkar.⁹⁸ Gümüşhanevi, devletin üst düzey bürokrasisinde yenilikçi-gelenekçi çekişmesi varken ve tekkeler bu çekişmenin en önemli sahalarından birisiyken, Halidi Şeyhi olarak İstanbul'dadır. Üstelik pek de uzun sayılmayacak bir süre önce İstanbul'dan tüm Halidi şeyhleri padişahın (dolayısıyla halifenin) emriyle sürülmüş ve de bir Halidi şeyhinin hükümeti devirme, padişahı tahttan indirme planları olan bir grubun içerisinde olduğu ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak devletin gözü Halidilerin üzerindedir.

Tarihteki olayların sebepleri ne olursa olsun şöyle bir gerçekle karşı karşıyayız ki Gümüşhanevi, bir Halidi Şeyhi olarak İstanbul'da irşad faaliyetlerine başladığında gerçekten de kötü bir Halidilik imajı miras almıştı. Sadece bu olaylar hasebiyle olduğunu iddia etmesek de, söz konusu kötü imaj, devletin kontrolünü eline alan yenilikçi bürokrasinin nazarında perçinlenerek varlığını sürdürecektir ve Cumhuriyet'in kurucu kadrolarına bırakılan kültürel miraslardan birisi olacaktır.

⁹⁸ H. Şentürk, **Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık**, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011, s. 26

2.3) Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi: İskenderpaşa'ya Giden Yol

İskenderpaşa Cemaati şu anki ismini, 1950'lerin sonunda Mehmet Zahid Kotku'nun İstanbul Fatih'teki İskenderpaşa Camii'ne imam olarak atanması ve sevenlerini etrafına toplayıp daha ziyade bu camide sohbetlerini vermesiyle kazanmıştır. Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin önemini anlamak için İskenderpaşa ismini kazanmadan evvel cemaatin, "Gümüşhanevi Tekkesi" olarak anıldığını söylememiz yeterli olacaktır. Gümüşhanevi kolunun tek halefi İskenderpaşa tarikatı olduğundan isimlendirmeye çok aldırılmamak gerekir. Gümüşhanevi'yi ve dönemini incelemek aslında doğrudan doğruya İskenderpaşa'yı incelemek demektir.

Gümüşhanevi'nin hayatına baktığımızda bundan önce ele aldığımız şeyhlerden belli başlı noktalarda ayrıldığını görmekteyiz. İlk ve belki de en önemlisi her ne kadar Gümüşhanevi'nin İstanbul'dan önceki eğitim hayatına dair elimizde önemli bilgiler olmasa da bu şahsın tüm hayatı boyunca tasavvufi iç içe olduğunu görebilmemizdir. Yani hayatının belli bir döneminde, iç hesaplaşmalar neticesinde tasavvuf ile tanışmış değil, tasavvufun içinde yoğrulmuş bir şahıs. Bunun yanında ikinci olarak Gümüşhanevi'nin karizmatik kişiliğini pekiştiren bir diğer unsur da tasavvuf tarihine baktığımızda kural olarak gördüğümüz müridin şeyhini arayıp bulması halinin terse dönmesi; çok sık rastlamadığımız, şeyhin müridini bulması örneğini görmemizdir.

19. yüzyılın başlarında 1813 senesinde Gümüşhane'de dünyaya gelen Ahmet'in, Gümüşhane'deki hocalarının kim olduğuna dair teferruatlı bir malumat bulunmamakta. 1831'de 18 yaşındayken amcasıyla beraber ailesinin ticari işlerini halletmek üzere geldiği İstanbul'da, İslami ilimlerde ilerlemek maksadıyla kalır. İlk

olarak Bayezid daha sonra da Mahmudpaşa Medresesinde eğitimine devam eder. İcazet almasıyla beraber Bâyezid Medresesinde müderrisliğe başlar. Zaten tasavvufi bir çevrede yetişip büyüyen Gümüşhanevi, kendisini Nakşibendi-Halidi silsilesine bağlayacak olan şeyhle otuzlu yaşlarında tanışır. Bu şeyh Şam diyarından İstanbul'a gelen Mevlana Halid Bağdadi'nin halifelerinden olan Ahmed İbni Süleyman el-Ervadi'dir. Tasavvufi hayatta pek sık yaşanmayan şeyhin müridi bulma durumu hakkında İskenderpaşa Cemaatinin resmi sitesinde şu satırlar yer almaktadır: "Şems-i Tebrîzî'nin Mevlânâ'yı arayıp bulmasında olduğu gibi Ervâdî'nin de Şam'dan İstanbul'a kadar gelerek Gümüşhânevî'yi irşat etmesi onun ileride Hâlidiyye Tarîkati içindeki yerinin önemine ve değerine işaret etmektedir."⁹⁹ 93 Harbi olarak bilinen 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı sırasında cepheye giderek cihad etmiş ve bir şeyh olarak dünyanın dört bir yanına halifeler göndermiş olan Gümüşhanevi, 1893 yılında vefat etmiştir. Ardında pek çok ilmi eser bıraktığı gibi, yaptıkları ve yapmadıklarıyla İskenderpaşa Cemaati'nin yakın tarihine damgasını vurmuş şahsiyetlerden birisi olmayı başarmıştır.

Tıpkı Mevlana Halid gibi Gümüşhanevi'nin de tarihsel olarak durduğu noktanın yapıp ettikleriyle yakından alakası bulunmakta. Bütünüyle ifade edilmesi oldukça güç bir zaman aralığına bakmaktayız onu incelerken. Aynı zamanda hem Türkiye'de bugün faaliyetlerini sürdüren cemaatlerin şekillenmesi bakımından hem de cemaatlerin hafızalarında halen canlılığını koruyan olayların vuku bulması bakımından önemli bir dönemden söz ediyoruz. Devletin *nizam verici* eli ve Halidi sürgünlerinin yanında belirtilmesi gereken bir olay da Anadolu topraklarında Nakşibendiliğin baskın tarikat haline gelmesi sürecidir.

⁹⁹ <http://www.iskenderpasa.com/EFB62B73-6D7E-4809-90AB-B9A77107C077.aspx> Erişim Tarihi: 01.02.2014

2.4) Nakşibendiliğin Baskın Tarikat Haline Gelmesi

Bugün Türkiye'nin toplumsal yapısının önemli unsurlarından biri olan tarikatların en yaygın tartışmasız bir şekilde Nakşibendilik'tir. Fakat bu tarikatın tarihi seyrine baktığımızda uzun dönem bu topraklarda, diğer tarikatlara göre azınlık kalmıştır. Özellikle Mevlana Halid'den sonra büyük bir hızla yayılmış, hatta kimi Kadiri şeyhlerinin kendi tarikatlarını bırakarak Mevlana Halid'e bağlandığı dahi olmuştur.¹⁰⁰ Bu hızlı yayılmada elbette Şeyh Halid'in karizmatik kişiliğinin etkisi olmakla beraber, bir takım harici etkenler de bulunmaktadır. Osmanlı'nın son zamanlarında büyük bir halk kitlesini mürit olarak devralan Gümüşhanevi'nin ve bu büyük kitleye ulaşan Nakşibendiliğin yayılmasındaki etkenlerin iki tanesi tüm tarikatlara tabanını genişletme fırsatı veren etkenler, bir tanesi de hususi olarak Nakşibendiliğin Anadolu'da niceliksel bir zıplama yapmasını sağlayan esas unsurdur. İlk olarak Osmanlı'da klasik toprak sisteminin bozulması neticesinde ortaya çıkan iltizam sistemi, taşrada elinde kapital bulunduran bir kesimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kemal Karpat'ın yeni orta sınıflar olarak adlandırdığı bu kesimin¹⁰¹ gerçekten de yeni olup olmadığı yahut bugün anladığımız şekilde orta sınıfa tekabül edip etmediği ayrı bir tartışma konusu olsa da taşradaki "orta sınıf" mensuplarını dikkate değer kılan şey, bir kaç nesil içinde toplumsal düzendeki dikey hareketleridir. Merkezin uzun dönemdir ortaya koyduğu modern eğitim kurumları, bu sınıfın ikinci veya üçüncü nesillerine devlet kadrolarına yerleşmek vesilesiyle dikey bir hareket imkanını sağlamıştır. Taşra kökenli insanların Nakşiliğe başarılı kanalizasyonunun tarikatın dinamizmini ve tanınırlığını arttırmış olduğu değerlendirilmesi

¹⁰⁰ M. Van Bruinessen, **Ağa, Şeyh, Devlet**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 264

¹⁰¹ K. H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 177

yapılmaktadır.¹⁰² Tarikatları niceliksel büyümeye götüren ikinci unsur ise devletin kimlik politikasındaki değişimdir. Tanzimat devriyle beraber kafalardaki sorunun "dağılmakta olan imparatorluğun nasıl kurtarılacağı?" olduğunu belirtmiştik. II. Abdülhamit zamanında üzerinde çalışılan yeni fikir "İslamcılık" olduğu herkesin malumudur. Bu ideolojinin doğal bir sonucu olarak tarikatlar daha rahat hareket imkanı bulmuş ve manevra kabiliyetlerini arttırmışlardır. Öyle ki Abdülhamit'in bazı toplantılara kendisini temsilen şeyhler gönderdiği bile olmaktadır. Bu noktada Abdülhamit'in akıl danıştığı kişilerden birisi olan Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi de devletin yeni siyasi yönelişinin kendisine ve tarikatına sağladığı avantajlardan muhakkak yararlanmış olmalıdır.¹⁰³ Son olarak ve sadece Nakşibendi tarikatına mahsus olmak üzere zikredeceğimiz unsur ise Kafkasya direnişi ve göçleri. Kafkasya'da Rus'lara karşı yapılan ve halen günümüzde efsanelerle bezenerek anlatılan büyük direnişin, Nakşibendi Şeyhlerince yapılmış olması tarikata büyük bir popülerite kazandırmıştır. 1780'de başlayan ve 1834'te de Şamil'in komutan olarak başa geçtiği direnişler çok uzun yıllar devam etmiştir. Bu savaşlar sonucunda Anadolu'nun dört bir yanına göç eden Kafkas muhacirleri, mensubu oldukları tarikatı şevkle anlatarak adeta bir Nakşibendi misyoneri görevi görmüşlerdir. Ruslara karşı gerçekleştirilen direnişin ve bir Nakşi Şeyhi olan efsanevi komutan Şeyh Şamil'in karizmatik kişiliğinin getirdiği popülerlikten de faydalanılarak göçmenler o dönemde Anadolu'da Nakşibendiliğin yayılmasında önemli bir etmen olagelmışlerdir.¹⁰⁴

¹⁰² Karpat, a.g.e, s. 192-208

¹⁰³ N. S. Turan, "Osmanlı Hilafetinin 19. Yüzyılda Zorlu Sınavı: II. Meşrutiyet'e Giden Süreçte ve Sonrasında Makam-ı Hilafet", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 2008, S.38, s. 309

¹⁰⁴ J. Akyüz, "Göç Yollarında; Kafkaslardan Anadolu'ya Göç Hareketi", **Bilgi**, 2008, S.46, s. 38

Tarikatın ülkemizde niceliksel çoğalması ve ileride görüleceği üzere tekkelerin kapatılmasından sonra Türkiye'de adeta hegemon tarikat haline gelişi, bizi çalışmanın öncüllerinden birisine götürmektedir. Ülkede çok uzun bir müddet boyunca dini değerler etrafında birleşen en kalabalık ve yaygın grup Nakşibendiler olmuştur. Bu durumun ise Türkiye'deki "kitlelere hitap eden" İslamcı siyasetin, Nakşibendiliğe ait yapısal problemleri aynen devralmasına sebebiyet verdiğini düşünüyorum. Ülkemizdeki sistem eleştirisinden uzak, devlet ve bürokrasi fetişisti popüler İslamcı siyasetin bu miras üzerine kurulduğu kanaatindeyim. Bu hususu sonuç bölümünde değinilmek üzere bırakıyor ve söz konusu hegemonyanın beraberinde getirdiği bir de potansiyel olduğunu iddia ediyorum. Toplumun dini yaşantısında "mekteplilerin İslam'ı ve halkın İslam'ı" olarak literatürde yer edinen, "okumuşlarla halkın farklı (bazan zıt) bir bilgilenme biçimine ve tasavvur dünyasına, buna bağlı olarak farklı bir dini hayat anlayışına, arayışına ve beklentisine sahip olduğu"¹⁰⁵ tespitiyle izah bulan durum, İslam dinini salt bireysel ibadetlerden ibaret gören kitle ile onu, her konuda bir model sunan makro bir sistem olarak görenlerin arasındaki en büyük engeli oluşturmaktadır. İki farklı İslam algısını yıkmak potansiyeli, ülkedeki en yaygın dini teşkilat olan Nakşibendi tarikatındadır. Tarikatın bu vazifeyi uhdesinde bulundurduğunun bilincinde olup olmamasından bağımsız olarak veya böyle bir amaca yönelik yönelmemesinin bir önemi olmaksızın bu işlevi görebileceği ihtimalinin her zaman masada bulunduğunu iddia ediyorum. Bu işlevin süreç içinde ifa edilmesi, geniş kitlelerin İslam dini algısında büyük değişiklikler yaratacak ve ülkemizdeki İslamcı siyaseti mevcut paradigmalarında radikal değişikliklere gitmesi yönünde baskılayacaktır.

¹⁰⁵ İ. Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 1**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012, s. 184

Hülasa edilirse şartlar değişmekte, rüzgar kâh tekkelerin arkalarına kâh önlerine denk gelmektedir. Sonuç olarak Gümüşhanevi, yukarıda saydığımız ahval ve şerait içinde Halidi tekkesinin başına geçmiştir. Mevlana Halid'in, hilafetin merkezi İstanbul için koyduğu kurallara bağlı kalarak İstanbul'daki en yaşlı Halidi şeyhi ölene kadar (1864 yılına tekabül etmektedir) daha ziyade müderrislik yaptığı medresedeki odasında ilimle ilgilenen Gümüşhanevi, bu tarihten sonra İstanbul'da şeyhlik yapmaya başlamıştır. Gümüşhanevi'nin İskenderpaşa cemaatinin de karakterini büyük ölçüde belirleyecek olan ilk hamlesi, tekkesinin yerini değiştirmesidir. Sohbet ve irşad faaliyetlerinde bulunduğu medresedeki odasının kendisine yetmemesi nedeniyle İstanbul'da yeni bir tekke aramaya koyulan şeyhin yerleşmeye karar verdiği yeni mekan çok manidardır. Bâb-i Âli'nin tam karşısında aldığı metruk bir yapıyı ihya ederek kendisine tekke haline getirir. Dönemin siyasi havası gelenekçi-yenilikçi mücadelesi içinde geçmekte ve yönetim bir taraftan diğerine devri daim etmektedir. Gümüşhanevi üst düzey bürokrasidekilere daha kolay erişebilmek, sadece halkı değil aynı zamanda devletin yönetiminde söz sahibi olan insanları etkisi altına almak için böyle bir yol seçmiştir.¹⁰⁶ Daha sonra İskenderpaşa tekkesi şeyhlerinin siyasilerle olan ilişkilerinin kökenlerini buralarda arayabiliriz. Bu ilişkinin ne mahiyette seyrettiğine dair tartışmayı daha sonraya erteleyerek bu hamleden sonra siyasetle iç içe olmanın, İskenderpaşa Cemaatinin temel karakterlerinden birisi haline geldiğini önemle vurguluyoruz. Gümüşhanevi'nin bu girişimleri devlet katındakileri tedirgin etmiş olacaktır ki kendisine yönelik başarısız bir İstanbul'dan sürdürme talebi söz konusudur.¹⁰⁷

¹⁰⁶ İ. Gündüz, **Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı-Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 65

¹⁰⁷ Kılıç, a.g.m., s. 109

2. Abdülhamid'in Halife sıfatını dünya Müslümanları üzerinde etkin bir şekilde kullanma isteği ve bunu tasavvuf erbabı eliyle gerçekleştirme arzusuna binaen aynı zamanda Halife'nin danıştığı ve istişarede bulunduğu kişilerden biri olarak Gümüşhanevi, Mısır'dan Pekin'e, Kafkaslardan Komor Adaları'na kadar geniş bir coğrafyaya halifeler göndererek devlet politikasıyla eş güdümlü bir siyaset izlemiştir. Hatta Pekin'e gönderdiği halifesi "Çinli Hoca" olarak nam salmıştır.¹⁰⁸ Padişahın siyasetiyle güdümlü olarak şeyhin halifelerinin dünya sathına yayılmasının, İskenderpaşa Cemaatinin kendi dünya görüşüne uygun bir siyasi ile müttefik olma hususiyetini kazanmasında etkili olmuştur.

Tasavvuf erbabı hususunda bilmemiz gereken noktalardan bir tanesi de meşrep hususudur. Gümüşhanevi, İmam Rabbani vs. gibi kişilerin birden fazla tarikattan icazetlidirler. Örneğin İmam Rabbani bir Nakşibendi şeyhidir. Fakat şeyh olana kadarki tasavvufi hayatında, Kadiri tarikatının da usullerine göre bir eğitimden geçmiş, o tarikatın icazetini de almıştır. Şeyhin kendi eğitim geçmişinde (seyrû sülûkunda) aldığı bu farklı eğitimler, onun kişiliğini ve doğal olarak şeyhliği döneminde tarikatın yapısı ve hassasiyetleri hususunu da etkilemektedir. Gümüşhanevi kendisini "Benim meşrebim Şazeli'dir"¹⁰⁹ diye tanımlamaktadır. Meşrep sözlükte yol, mizaç, karakter gibi manalara gelmektedir. Yani bu cümlesiyle Gümüşhanevi, tasavvufi eğitim hayatı boyunca asıl tarikatı olan Nakşibendilik hariç olmak üzere eğitimini aldığı tasavvuf yollarının hangisinin kendisine daha sıcak geldiğini belirtmektedir. Bu tarz ifadeler tasavvuf erbabı arasında yaygındır. Lakin Gümüşhanevi'nin Şazeli tarikatına olan muhabbetinin sonuçları üzerinde durmak gerekir. Şazeli tarikatına baktığımızda, ritüellerin içinde boğulan, mekana ve şekle

¹⁰⁸ Karabulut, a.g.e., s. 64-69

¹⁰⁹ Gündüz, a.g.e., s. 44

asli unsurlardan biri olarak bakan tarikatlardan uzak bir yapısı bulunduğunu görürüz. "Her yerde her zaman ibadet edilebilir"¹¹⁰ Gümüşhanevi'nin ünlü sözlerinden bir tanesidir. Yani Gümüşhanevi döneminde, tasavvufun mekansal boyutu olan tekkenin manevi eğitimi alabilmek için sadece ferî bir ihtiyaç olduğu, şekilden bağımsız olarak bu işin yapılabileceği anlayışının yeşermesi yönünde tohumlar atılmıştır. Tasavvufu yaşayabilmek için tekkeyi asli bir ihtiyaç olarak görmemek, ileride aktaracağımız üzere, ülkemizde tarikatların yasaklanmasından de facto olarak varlıklarının kabul edilmesine kadar geçen sürede, Nakşibendilerin yeni döneme uyumunu kolaylaştıran bir unsur olacaktır.

¹¹⁰ Gündüz, a.g.e., s. 49

2.5) Yeni Rejim-Yeni Algı ve Tekkelerin Kapatılmasındaki İroni

Cumhuriyetin ve Atatürk ilkelerinin ülkemize getirdiği yenilikler çok farklı açılardan incelenebilir, nitekim incelenmiştir de. Özellikle laiklik, ülkemizde en çok tanımlanmaya çalışılan, belki her dönemde farklı şekilde algılanan, statik değil dinamik bir kavram olagelmıştır her zaman. Fakat tüm tartışmayı ısrarla "laiklik nedir?" ekseninde tutmak yeterli olmayacaktır. "Din nedir?" sorusu da bizim için Nakşibendiliğin cumhuriyetteki seyri açısından önemli bir sorudur. Pek çok konuda olduğu gibi, din konusunda da cumhuriyetin bir kavrama tarzı vardı. Cumhuriyet için din, Osmanlı'nın anladığından çok farklı bir şeydi. Yeni din algısının üzerinde durmak, Nakşibendi din kavrayışı ile ne kadar tezat içinde olduklarını göstermek açısından faydalı olacaktır.

Öncelikle bizzat Cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal'in din ve dinin toplumsal hayattaki yeri konusundaki görüşlerine bakacak olursak, ana temanın her türlü dini inancın vicdani bir mesele olduğu yönünde olduğunu görürüz. "Din, bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz dine saygı gösteririz. Düşünüşe ve düşünceye muhalif değiliz. Biz sadece din işlerini, millet ve devlet işleriyle karıştırmamağa çalışıyor; kaste ve fiile dayanan taassupkâr hareketlerden sakınıyoruz. Gericilere asla fırsat vermeyeceğiz."¹¹¹ ifadesi söz konusu din anlayışının en veciz örneklerindendir. Buna ek olarak, İslam'ın siyaset sahasında söz sahibi olmasının dinin bizzat kendisi için alçaltıcı bir durum olduğunu "İslam dinini, yüzyıllardan beri gelenek olduğu üzere, siyasete araç olma konumundan

¹¹¹ **Atatürk Yakınlarından Hatıralar**, Sel Yayınları, İstanbul, 1955, s. 102'den aktaran: Asaf İlbaş

arındırmak ve bu düzeyin üstüne çıkarmak gerektiği gerçeğini görmekteyiz"¹¹² diyerek ifade etmektedir. Mustafa Kemal'in hilafet hususundaki görüşlerindeyse tedrici bir değişimin olduğunu görmekteyiz. Erken dönemlerde, hilafet makamının İslam tarihi içinde yozlaştığını ve makamın gereğinden fazla yetkilerle donatıldığını dile getirmekte, daha sonra da tüm İslam dünyasının riyasetini Türkiye Cumhuriyetine yüklemenin mümkün olmayacağını ve bunun *boş bir istek, bir kuruntu ve bir düşünüş*¹¹³ olduğunu dile getirerek hilafet makamını ilga edip, bu makamın muhtevastaki mananın zaten meclis bünyesinde mündemiç bulunduğunu tekrar tekrar ifade etmektedir.¹¹⁴

Kemalist ideolojiyi sahiplenen ve bu yönde yayınlar yapan -belli bir kısmı asker kökenli- düşünce adamlarında da aşağı yukarı aynı din algısını görmekteyiz. Örneğin Necip Mirkelamoğlu, *Atatürkçü Düşünce ve Uygulamada Din ve Laiklik* adlı çalışmasında şeriatı, "Yüce dinimizin küflü, paslı, yosunlu, 'hurafeler yığı' haline dönüştürülmüş yoz ve sapık şekli" olarak tanımlarken laikliğin bu yozlaşmışlığı izale ettiğini iddia etmektedir.¹¹⁵ Yine aynı eserde, içinde bulunulan zamandan ve koşullardan yola çıkılarak bir İslam tarihi okuması yapılıyor ve ortodoks çizgi için "İslamiyet dünyası, kendi rasyonalist düşüncesinin aydınlık göklerini artık Eşari-Gazali okulunun gelenekçi, mistik, skolastik, dogmaların karanlık bulutlarına terk etmiş"¹¹⁶ ifadeleri kullanılıyor. İbrahim Agah ise cumhuriyet rejiminin İslami açıdan meşruiyetini "İslamiyet açısından incelendiğinde cumhuriyet

¹¹² **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri c.1**, s. 348 (aktaran: B. Biçer, **Modernist Müslüman Mustafa Kemal**, Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2008, s. 284)

¹¹³ M. K. Atatürk, **Nutuk**, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2009, s. 563

¹¹⁴ Atatürk, a.g.e., s. 664

¹¹⁵ N. Mirkelamoğlu, **Atatürkçü Düşünce ve Uygulamada Din ve Laiklik**, ÇEV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 166

¹¹⁶ Mirkelamoğlu, a.g.e., s. 287

yönetiminin fazileti, yani erdemi esas aldığı görülmektedir"¹¹⁷ diyerek amaç birliği açısından sağlamaya çalışmaktadır. Bunun yanında Ahmet Taner Kışlalı "Laiklik dinin kendisinin değil, din adına baskı ve zorbalığın devre dışı bırakılmasıdır"¹¹⁸ şeklinde bir laiklik tanımı yapmaktadır. Mustafa Kemal'in yahut Kemalist ideolojinin din ve İslam konusundaki görüşlerine dair örnekler elbette çoğaltılabilir. Bunlar münferit ifadeler gibi değerlendirilebilirse de cumhuriyetin oluşturduğu din algısı açısından ipucu niteliğinde olan örneklerdendir.

Nihai olarak Cumhuriyetin din politikası, üzerine ciltlerce kitap yazılabilecek teferruatlı bir konu olsa da savunduğumuz nokta Mustafa Kemal ve Türkiye Cumhuriyetinin benimsediği din tanımı ile Nakşibendilerin din mefhumundan anladığının taban tabana zıt olduğudur. Artık *gerçek İslam'ın* laik bir rejim altında yaşanabileceğine ve hukuki-siyasi ve sosyal hayata yön veren kurallar bütünüünün kaynağının bir din olmaması gerektiğine, böyle olursa bunun ancak dinin yozlaşmasına yol açacağına dayanan bir din algısı oluştuğu söylenebilir. Dinin tamamen kişinin vicdani bir fonksiyonu olduğu, toplumsal manada söz sahibi olamayacağı anlamına gelen *bireysel dindarlık* kavramı bu görüşün günümüzdeki ifade şeklidir.¹¹⁹ Kendi tarihi boyunca ortodoks bir tasavvuf hareketi olarak şeriata bağlılığı hep ön planda tutmuş olan Nakşibendi tarikatınca, sadece vicdanlarda yaşanan bireysel bir tecrübe olarak din algısının kabul görmeyeceğini söylemek şaşırtıcı olmasa gerek. İslam algısının bireyin kendi özel hayatında yaşayacağı ibadetler yığından daha kapsayıcı olarak siyasi, sosyal, hukuki vb. toplumun ve devletin tüm kesimlerinde tek başına uygulanması gereken bir kurallar bütünü olarak

¹¹⁷ İ. Ağah, "Halifelik DİN ve Laiklik", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, 2001, C.6, S.17, s. 302

¹¹⁸ A. T. Kışlalı, **Laiklik ve Demokrasi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 36

¹¹⁹ H. Apaydın, "Atatürk'ün Dine Bakışına Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım", **KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, 2006, C. 3, S.1, s. 59

kabul edildiğini daha önce belirtmiştik. Belki de bu tezatın farkında olan General Kazım Özalp, Menemen hadisesinin ardından 7 Ocak 1931'de Çankaya'da yapılan toplantıda "Nakşibendi teşekkülü siyasidir. Bu tarikat zararlı bir yılandı, yok edilmelidir."¹²⁰ diyerek tarikatın siyasi olarak rejim açısından tehlike içerdiğini vurgulamaktadır. Bruinessen'e göre Cumhuriyet rejimi, Şeyh Said ayaklanmasından sonra kendisine tehdit olarak gördüğü pek çok Nakşibendi şeyhi ortadan kaldırmış, kimisi asılmış, kimisi sürgün edilmiş, kimisi de kaçmak zorunda bırakılmıştı.¹²¹

Yeni din algısının gereklerini ilk dönemin hukuksal uygulamalarında rahatlıkla görebilmekteyiz. Bu düzenlemelerin tarikatları ilgilendiren en önemli kısmı elbette ki 30 Kasım 1925'te kabul edilip, 13 Aralık 1925'te yürürlüğe giren bir kanunla ülkemizde tekke ve zaviyelerin kapatılması olmuştur. Çalışmamızın iddialarından birisi de bu kapatma teşebbüsünün ironik bir biçimde Türkiye'de rejim için büyük tehlike arz etmeyen ve apolitik bir vaziyette tekke içinde, dışa kapalı biçimde varlığını sürdürmeyi tercih eden tarikatları bitirip, Anadolu ve İstanbul'daki muazzam tarikat çeşitlenmesini yok ederek, rejimin asıl yok etmek istediği yapıların başında gelen Nakşibendiliği ülkede adeta hegemon tarikat haline getirdiğidir. Yasaklamanın neticesinde gerçekten de Nakşibendilik tarikatı, diğerlerine göre yüksek bir hayatta kalma becerisi göstermiş ve tekkeye olan bağlılığını minimuma indirerek bu süreçten en az hasar alan tarikat olarak çıkmıştır. "Cumhuriyet yıllarında Şeyh Sait İsyanı ve Menemen Olayı, Nakşibendileri Cumhuriyetin tam karşısında görülen güçler arasında soktu. Ancak dini bir örgütlenme ve bir dinsel fikir kaynağı

¹²⁰ M. Tuncay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, Yurt Yayınları, Ankara, 1981, s. 294

¹²¹ M. Van Bruinessen, **Kürdistan Üzerine Yazılar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 97

olarak, Nakşibendi tarikatının Halidi kolu etkinliğini sürdürdü".¹²² Tasavvuf araştırmacılarının Osmanlı payitahtındaki tekke sayılarına ve bu tekkelerin kaç farklı tarikata bağlı olduklarına dair verdikleri bilgilere bakarak günümüzdeki durumu kıyas edersek, Nakşibendilerin güçlü bir "*surviver*" özelliği kazandığını söylemek zor olmaz. 1882 yılında İstanbul'da bulunan 260 tekke, 16 farklı tarikata bağlıydı.¹²³ Bu tarikatlardan başı çekenler arasında Nakşiler, Kadiriler, Halvetiler, Rufailer, Sünbüliler, Celvetiler gibi çeşitli tarikatlar bulunmaktaydı. Bugünse ülkemizde tarikat dendiğinde gayri resmi biçimde faaliyet gösteren yapılardan bahsettiğimiz için, resmi yahut güvenilir bir istatistik olmamakla beraber eğer Sünni bir tarikattan bahsediliyorsa Nakşibendilik yahut Kadirilik'in anlaşılıyor olduğu herkesin malumudur. Rufailer, Cerrahiler gibi bazı tarikatlar lokal olarak belli bölgelerde devam ediyorsa da ülkemizde tarikat dendiğinde ilk akıllara gelenin Nakşibendilik olduğu kabul gören bir sosyolojik gerçekliktir.

Nakşibendiliğin varlığını devam ettirebilmesini sağlayan etkenler nelerdir? Anadolu coğrafyasında sayısı onlara varan farklı farklı tarikatlar yok olmuş, yok olmaya yüz tutmuştur da niçin Nakşibendilik etkin bir biçimde varlığını sürdürebilmiştir? Bu husus spekülasyona oldukça açık. Fakat Nakşibendi tarikatına ilişkin bildiklerimizden yola çıkarak, yakın tarihimizin bu dönemine ilişkin tutarlı sebepler ortaya atabiliriz. İlk olarak tarikatın en temel karakteri Sünnilik vurgusunu tekrar tekrar hatırlamak gerekmektedir. Sünni İslam'ın inanç esaslarını zorlayan sufi hareketlerin yanında Nakşibendilik, tarih içinde artan bir biçimde kendisini ortodoks İslam'ın hamisi saymış, hatta Gölpınarlı'ya göre hem düşünüş hem inanç bakımından

¹²² Ş. Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 32

¹²³ G. Aytaş, "XIX. Yüzyılda Yapılmış Bir Haritadan Yola Çıkarak Eski İstanbul'da Tarikatların Faaliyetleri", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi**, 2011, S. 58, s. 91

taasub seviyesinde sahiplenmiştir.¹²⁴ Bu durum, Nakşibendiliğin peygamber döneminde olmayıp da sonradan sufiler arasında görülen ve tarikatı tekkeye bağımlı kılan musiki eşliğinde meşk etme, komplike ritüellere bulanmış zikirler vs. gibi hususiyetleri edinmemesinde etkili olmuştur. Bunun yanında tarikatın ana zikir usulü olan hafi yani sessiz zikir yönteminin benimsenmiş olması da müntesiplerin denetimlere takılmadan bağlılıklarını devam ettirmelerini sağlamada faydalı bir unsur olmuş olmalı.

Konjonktürel duruma göre konumlanma da tarikatın önemli kabiliyetlerinden birisi olarak not edilmeli. Daha çok insanın iç alemiyle alakadar olan tasavvufu, İslam'ın sadece bir veçhesi olarak algılayan Nakşiler, uzun yüzyıllardan günümüze dek gerekli durumlarda tasavvufi ritüelleri bir kenara bırakıp dönemselsel olarak İslami hizmet açısından daha öncelikli gördükleri alana yoğunlaşmışlardır. Cumhuriyetin ilk yıllarında da Nakşi şeyhleri, daha çok toplumdaki ilmi seviye düşüklüğünü izale etmekle uğraşmış, en temel dini pratikleri yeniden diriltmek çabasında olmuşlardır.¹²⁵ Bunun yanında hayatta kalmayı sağlayan en önemli adaptasyon örneklerinden birisi ise Nakşilerin, yeni devletin din örgütlenmesi olan Diyanet İşlerinde imamlık-vaizlik gibi hiyerarşik açıdan çok yüksek olmayan ve pek göze batmayan makamlar edinip, camileri kendilerine örgütlenme merkezi olarak belirlemeleridir.¹²⁶ Gerçekten de günümüzün en büyük Nakşi gruplarından İskenderpaşa ve İsmailağa kollarının, kitlelere yayılımı ve hatta isimlerini kazanmaları İskenderpaşa Camii ve İsmailağa Camii üzerinden gerçekleşmiştir.

¹²⁴ A. Gölpınarlı, **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar**, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1969, s. 223

¹²⁵ H. Şentürk, **Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık**, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011, s. 168

¹²⁶ H. Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford University Press, New York, 2003, s. 140

Türkiye'deki Nakşi grupların ekserisinin Halidi kökenli olması da Nakşibendilerin fetret devrinden sağ çıkabilmesinde önemli bir etken. Mevlana Halid'le beraber şeyhin karizmatik lider özelliğinin artması, tarikatta tekkeyi tali bir vasıta haline getirmiştir. Bunun yanında özellikle Gümüşhanevi'nin Şazeli tarikatından etkilenip *her yerde her zaman ibadet edilebilir* düsturunu sık sık vurgulamış olması da 'tekkesiz tarikatın' var olabilmesi için, tarikatın yakın tarihindeki mühim açılımlardan birisi olarak görülebilir. Şeyhin ön plana çıkıp tekkenin arka planda kalmasının yanında, Halidilik'in geniş kitleleri mobilize edebildiğini, zaman zaman da müntesiplerinin İslam haricindeki bazı ortak kimliklerinin de bu mobilizasyon esnasında ön plana çıktığını biliyoruz. Yine Van Bruinessen'den örnek verecek olursak düşünür, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Nakşibendiliğin Kürtler arasında bir siyasi protesto aracı işlevi gördüğünü belirtmektedir.¹²⁷ Kürt örneğinin yanına kitleleri harekete geçirme açısından Endonezya ve Kafkasya örneklerini koyabiliriz. Endonezya'da Hollanda sömürgeciliğine karşı direnişte Halidilerin çok önemli bir rol oynadığı bilinmektedir.¹²⁸ Kafkasya'daysa Rus işgaline karşı yapılan uzun soluklu direnişlere de Halidi şeyhlerin lider vasfıyla iştirak ettiği malumdur.¹²⁹ Tarihsel örnekler özellikle Kürdistan bölgesi için çoğaltılabilir. Şeyhlerin kitleleri harekete geçirmedeki başarılarının derecesi dönemsel gelişmelerle artıp azalsa da, tarikatın böyle bir özelliği haiz olduğu inkar edilemez. Bu özelliği, tarih içinde daima fikri yahut maddi biçimlerde çatışılacak bir *ötekiye* sahip olmasında yahut böyle bir *ötekiye* var etmesinde arayabileceğimizi düşünüyorum. İmam Rabbani döneminde

¹²⁷ Bruinessen, a.g.e., s. 73-107

¹²⁸ W. Kraus, "Halidiyye Tarikatının Endonezya'ya Girişi Hakkında Bazı Notlar" (çev., Abdurrahman Memiş), **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2007, C.8 S.18, s. 317

¹²⁹ Kemal H. Karpat, a.g.e., s. 60

Hinduluk ve Ekber Şah'ın yeni din ihdas etme çabalarında karşılığını bulan öteki kavramı, Mevlana Halid'e geldiğindeyse daha çok Şiiler ve fiili olarak Batı emperyalizmi üzerinden kurulmuştur. Gümüşhanevi'den günümüze değin gelen sürede ise en büyük ötekiyi Batının seküler düşünce akımlarının oluşturduğu inkar edilemez bir gerçektir. O halde tarikatların yasaklı olduğu dönemlerde, onunla çatışılması-ondan korunulması gereken bir ötekinin mevcudiyetiyle, müntesiplerinin asabiyesini canlı tutmuş olması kuvvetle muhtemeldir.

Elbette Cumhuriyetin din politikasının kuruluşundan bu yana stabil olduğu iddia edilemez. Bu kısımda daha çok yeni rejimin ilk yirmi yılında sert bir şekilde toplumdaki devletten bağımsız dini kurumların üzerine gitme sürecine değinildiği söylenebilir. Tarikatların yok edilemeyeceği anlaşıldığında onlara tanınan var olma hakkı ve özellikle çok partili dönemden sonra tarikatların oy potansiyeli olarak görülmesi onlarla daha ılımlı ilişkiler kurulmasına yol açmıştır.¹³⁰

¹³⁰ İ. Gözaydın, **Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009

2.6) Doğru Bilgi Algısının Değişimi ve Nakşibendiliğin Fikri Ufukları

Klasik dönem Osmanlı'da bilgi doğrudan doğruya İslami bilgiye tekabül etmekteydi. Devlet yönetiminde yahut hayatın herhangi bir alanında eşya ve hadiseler İslami bir metot dairesinde, tümel kaidelerin tikel olaylara uygulanması neticesinde halledilmekteydi. Yargı görevini yürüten bir alimin kıymeti, fikhın tümel kaidelerini tikel olaylara uygulamadaki analitik başarısıyla ölçülmekteydi. Daha önce değinilen Sünni iktidar algısının tanıdığı muhalefet çerçevesinde, Osmanlı yönetiminde oldukça etkin olan örfi hukukun şer'i hukuka uygunluğu denetimini gerçekleştiren ulema, doğru bilginin yegane taşıyıcısı ve eylemlerin tek meşrulaştırıcısı konumundaydı.¹³¹

Fransız devrimiyle beraber eşya ve hadiselerin kavranmasında niteliksel değişimler yaşandı. Üstyapısal dönüşümleri hedefleyen ideolojiler ve toplumun tahlili neticesinde tikel vakalardan tümel kaidelere ulaşarak toplumu düzenleme kaygısı güden sosyolojik bilgi karşısında ulema, doğru bilgi tekeli kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyaydı.¹³² Dünyayı anlamlandırmadaki paradigma değişimi, Foucaultcu bir biçimde yeni iktidar türünün kendisine uygun bilgi tanımını geliştirmesi olarak da okunabilir fakat nihayetinde entelektüel elitlerin dönüşümünün yaşandığı gerçeğine ulaşılacaktır. Bu dönüşüm karşısında tekkeler ve medreseler eğitim tedrisatındaki köklü değişimlerle yeni duruma uygun alimler çıkarmak yahut ilmi liderlik bayrağını devrederek sadece idarenin fiillerini meşrulaştıran bir birim haline gelmek arasındaki seçimde ikinci seçeneğe yöneldi.

¹³¹ Osmanlı'nın ünlü Şeyhülislam'ı Ebu Suud'un örfi uygulamaları şeriat ile izahının iyi bir analizi için bkz: S. Zubaida, **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 173-176

¹³² B. Gencer, **İslam'da Modernleşme 1839-1939**, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 163

Cumhuriyet dönemine dönersek, toplumdaki en büyük örgütlü dini grup haline gelen Nakşibendiler için baktığımızda, tedrisatından fenni ilimlerin çıkarıldığı ve sosyal bilimlere hiç yer verilmeyecek şekilde düzenlenmiş eğitim kurumlarında okumuş bir ulema ile karşılaşmaktayız. Bu hal, Ubeydullah Ahrar'dan bu yana İslam'ı toplumsal, hukuki ve siyasi bir sistem olarak gören bir topluluk için, "İslami nizam"ın içinin doldurulamayışına sebep olmakta ve İslam adına konuşanları daha retorik bir söyleme itmektedir. Üstelik Batı'da gelişen sosyal ve siyasi teorinin karşısında İslam uleması, Maverdi çizgisinde politik görüşlerini devam ettirmekte ve ihtiyacı karşılayacak teokratik bir teori üretememektedir. Bu fikri kısırlık Mevlana Halid'den devralınan Osmanlıcılık ile birleşince, bir mezhebin değişmezleri arasında yer almayan ve belli bir tarihsel dönemdeki reel politiğin İslami kaynaklar temelinde açıklanması demek olan Maverdi çizgisi de kutsallar ve dokunulmazlar arasına aktarılıyordu.

Yeni rejimle beraber halifeliğin kaldırılması, din adamlarının meşrulaştırıcı işlevine başvurulmuş son örneklerden birisi belki de sonuncusudur. Hilafetin ilgasına dair kanunu teklif eden ve mecliste cansiperane biçimde savunan Urfa mebusu Saffet Bey bir Halveti ve Kadiri şeyhiydi.¹³³ Bu hadise, Türkiye Cumhuriyetinde dini bilginin taşıyıcısı olanların uzun bir müddet sonra reel politiğin kısırlaştırıcı ve pragmatist baskısından kurtulup idealizm potansiyeline kapı aralamalarının da tarihidir.

Cumhuriyet döneminde yasaklanan tarikatlar, bir müddet sonra yok edilemeyecekleri anlaşılınca varlığı görmezden gelinmiştir. Bu da tarikatlara devlet müdahalesinden uzak, iktidarın yozlaştırıcı etkisinden azade bir geçiş dönemi

¹³³ R. Genç, **Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar**, Türk Hava Kurumu Basım Evi, Ankara, 2005, s. 57-60

sağlamıştır. Bir sonraki bölümde İskenderpaşa Tarikatının siyasi alandaki hamleleri ve bu hamlelerin Türkiye İslamcılığının teorik arka planı açısından ne ifade ettiği incelenmeye çalışılacaktır. Ve sonuç bölümünde de Türkiye'de kitlesel İslamcı hareketin toplum sathındaki en büyük sahiplenicisi ve kurucusu olarak konumlandığımız Nakşibendilerin ve hassaten İskenderpaşa'nın, kendi tarihinden gelen yapısal problemleri aşma ihtimali olup olmadığı ve değişen konjunktür neticesinde önüne açılan potansiyelleri ne yönde kullandığı incelenecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İSKENDERPAŞA TARİKATI VE SİYASAL İSLAM'IN ŞEKİLLENMESİ

3.1) Mehmet Zahid Kotku: İslamcılığın Merkez Sağdan Ayrılması

Mehmet Zahid Kotku, Türkiye Cumhuriyetinin yakın dönemini etkilemiş en önemli dini liderlerden birisidir. Şeyhliğini yaptığı tekke, İskenderpaşa Camiine tayininden sonra, camiye nispetle İskenderpaşa Tekkesi olarak anılmaya başlanmıştır. Necmettin Erbakan'ın riyasetinde İslamcı dünya görüşünün, münferiden siyaset sahnesine atılmasında, Kotku'nun başında bulunduğu tarikat ağının payı büyüktür.

1897 yılında Bursa'da doğan Mehmet Zahid, Kafkasya göçmeni bir ailenin oğludur. Bursa Sanat Mektebinde tahsiline devam ederken, 1. Cihan Harbi sebebiyle orduya alınır. Harpten sonra İstanbul'da yazıcı olarak vazifesine devam eder. Bu yıllarda Gümüşhanevi Dergahının şeyhi Ömer Ziyaeddin'e intisap eder ve tasavvuf yoluna girer. Ömer Ziyaeddin'in vefatının ardından postnişin olan Tekirdağlı Mustafa Feyzi'den ilim tahsiline devam eder ve nihayetinde 27 yaşında hilafetnamesini alır. Tekkelerin kapatılmasının ardından memleketi Bursa'nın İzvat köyünde imamlık görevine başlar. 1952 Aralık ayında, Şeyh Mustafa Feyzi'den sonraki postnişin Abdülaziz Bekkine'nin vefatından sonra, İstanbul'a tekkenin başına gider. 1958 yılında Fatih İskenderpaşa Camine naklolur ve burada gösterdiği irşad faaliyetleri

neticesinde başında bulunduğu tekke de son ismine kavuşmuş olur. 13 Kasım 1980 yılında çeşitli rahatsızlıklar nedeniyle hayata gözlerini yumar.¹³⁴

3.1.1) Büyümenin Arkasındaki Faktörler

Kotku, tarikatı büyük halk kitlelerine yayan isim olmuştur. 22 yıllık vazifesi süresinde İskenderpaşa Tekkesinin bu denli büyüyüp, ülke gündemini belirleyen bir aktör haline getirmesinin arkasında ne vardı? Her şeyden önce, çok partili hayata geçişle beraber İslami faaliyetlerde yaşanan görece serbestiyi sayabiliriz. Halen kanunen yasak olmasına karşın, tarikatlar ve her türlü İslami oluşumların, toplumun bir gerçeği olduğu de facto olarak kabul edilmiş, belki de bitirilemeyeceği anlaşılmış, yahut bir oy potansiyeli olarak onlara karşı sessiz kalma yoluna gidilmeye başlanmıştır.¹³⁵

İkinci olarak selefi Abdülaziz Bekkine'den teslim aldığı kitlenin önemini teslim etmemiz gerekir. Aktarıldığı kadarıyla Bekkine, dönemin tahsilli kesimini sohbet halkalarında toplayıp derin nazariyeler içeren sohbetler yapardı. Bekkine'nin etrafına toplananlardan en bilinen olanı Nurettin Topçu olsa da,¹³⁶ bu isim münferit bir örnek olarak kalmayıp, Kotku'nun selefinden dönemin Türkiye'sine göre oldukça eğitilmiş bir kitle miras aldığı sıklıkla vurgulanan bir olgu olmuştur her zaman için. Dönemin yakın tanıklarından Recai Kutan ile yaptığım görüşmede Kutan, o zaman İstanbul'da İskenderpaşa, İsmailağa ve Erenköy olmak üzere üç büyük tarikat

¹³⁴ <http://www.iskenderpasa.com/A4DE1890-B2BC-4EFA-8288-DF4DCFF0D22C.aspx> Erişim Tarihi: 25.01.2014

¹³⁵ S. Nal, "Demokrat Partinin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2005, C.60, S.3, s. 138

¹³⁶ M. Büyükbaş, *Nurettin Topçu'da Dini Yaşayışın Psikolojisi*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2002, s. 3

olduğunu ve İsmailağa'da daha çok esnaf kesiminin, Erenköy'de tüccar kesiminin, İskenderpaşa'da ise daha ziyade ilme yatkın, talebe-akademisyen kesiminin yer aldığını ifade etmekte ve üstelik bu öğrenci kesiminin de bir zincir halinde birbirini tekkeye çektiğini belirtmektedir.¹³⁷ İstanbul'da postnişin olana dek Bursa'nın bir köyünde imamlık vazifesini yürütmekte olan Kotku, belli ki mesleği boyunca hitabet yeteneğini oldukça geliştirmiştir. Sohbetlerin düzeyini geniş kitlelerin anlayabileceği seviyeye çeken şeyhin,¹³⁸ cemaati kiteselleştirmedeki başarısında kişisel hususiyetlerinin de rol oynadığını inkar edemeyiz.

Son olarak ülkemizin toplumsal bir gerçeği olan köyden kente göç tekkenin kiteselleşmesindeki insan kaynağını temin eden faktör olmuştur. Niceliksel veri olarak 1950-60 arasına baktığımızda, 1950 yılında ülkedeki kentsel nüfus 5,244,337 ve kırsal nüfus 15,702,851 iken 1960 yılına geldiğimizde kırsal nüfus, 3 milyon civarında artış göstermiş ve 18,895,089'a gelmiş, kentsel nüfus ise 3,5 milyonun biraz üzerinde bir artışla 8,859,731'e ulaşmıştır.¹³⁹ Oransal olarak, başlangıç noktasında kent nüfusunun, kendisinin 3 katı olan kır nüfusundan daha fazla büyümesine baktığımızda kentleşmenin muazzam boyutlarını görebilmekteyiz. Niceliksel verilerin yanında kente göçen bu muazzam kitlenin, en azından bir kısmının, İslami gruplara girerek kentteki yalnızlığa karşı bir aidiyet arayışı içinde oldukları da ilave edilmelidir. "Toplumsal yalnızlıktan dolayı, gecekondü aile, tutunacak dal olarak kendine yakınlık gösteren dinsel ya da siyasal akımlara

¹³⁷ Recai Kutan ile 20.12.2013 tarihli görüşme

¹³⁸ B. Sevin, "Dini Grupların Hafıza Zinciri Olarak Vaazın Araçsallığı: Kotku ve Gülen Örneği", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C. 53, S. 2, s. 130

¹³⁹ Ş. Işık, "Türkiye'de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri", **Ege Coğrafya Dergisi**, 2005, S. 14, s. 60

yanaşır".¹⁴⁰ Kentleşme ile bağlantılı olarak tarikatların kitlelere ulaşmasında, yeni dönemde kendilerine biçtikleri rolü de anlamamız gerekmektedir. Osmanlı döneminde devlet, okula giden herkese zorunlu olarak temel dini bilgileri öğretmekteyken, cumhuriyet ile beraber bu durum ortadan kalkmıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi sosyal hayatta meydana gelen bu boşluğu doldurma görevini özellikle Nakşi şeyhleri üzerlerine alıp, en temel dini pratikleri yaşatmak amacını gütmeye başlamışlardır. Bu saikle hareket eden şeyhler, mümkün mertebe ulaşabildikleri kadar insana ulaşmak üzere tarikatların kendilerini yeniden örgütlemelerine neden olmuşlardır. Üstelik teknolojik gelişmenin ve kitle iletişim araçlarının da bu amacı eskiye nazaran inanılmaz boyutlarda kolaylaştırdığı da muhakkaktır.

¹⁴⁰ H. Şentürk, **Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık**, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011, s. 310

3.1.2) İslamcılığın Merkez Sağdan Ayrılma Süreci: Partinin Kuruluşu

Özellikle İstanbul'daki üç büyük Nakşibendi topluluğun¹⁴¹ takipçilerinin mesleki dağılımı ve eğitim durumları sosyolojik bir araştırmaya muhtaçtır. Fakat Mehmet Zahid Kotku'nun etrafında toplanan ve sohbetlerini takip eden kitlede siyasete meraklı, bürokrasiyle iyi ilişkileri olan ve yüksek tahsilli bir grup dikkati çekmekteydi. Bunların başında da Necmettin Erbakan gelmektedir. Ülkenin siyasi ikliminde daha önce merkez sağın içinde dile getirilen İslami talepleri tek başına yüklenerek bir partiyi kuracak ekip de büyük çoğunlukla İskenderpaşa'dan çıkmıştır.

Daha sonraları Milli Görüş hareketinin ortaya çıkacağı partilerin ilkinin kuruluşu, tereddütlü bir süreç sonunda gerçekleşmiştir. Kurucuların kafasında Adalet Partisi içinde mi yoksa yeni bir partiyle mi siyaset hayatına devam edileceği, önemli bir soru olarak tekrar tekrar sorulmakta olduğu anlaşılıyor. Ve kuruluş döneminde etkin olan isimlerin hatıratlarına baktığımızda Erbakan'ın yeni bir parti konusunda oldukça tereddütlü olduğu ve bunu, şeyhi Kotku'dan izinsiz bir şekilde yapmak istemediği anlaşılmaktadır.¹⁴² Bu noktada ihtilafli meselelerden birisi partinin, bizzat Kotku'nun isteği ile mi yoksa kerhen verdiği bir müsaade ile mi kurulduğu meselesidir. Hatıratlardan ve yaptığım görüşmelerden net bir bilgi çıkarmak zor. Fakat ortada doğrudan bir parti kurdurtma yerine, kurulması düşünülen partiye müsaade etme durumu var. Lakin bu müsaadenin nasıl bir hissiyatla verildiği muhtelif. Kırkinci Hoca olarak bilinen ve Said Nursi'nin talebelerinden olan Mehmet Kırkinci, hatıralarını nakle ederken, Milli Nizam Partisi'nin kuruluşu sürecinde

¹⁴¹ İskenderpaşa, İsmailağa ve Erenköy.

¹⁴² Ayrıntılar için hatıralarını sanal ortama aktaran Muzaffer Deligöz'ün sitesine bakılabilir; <http://muzafferdeligoz.blogcu.com/mnp-kurulusu/9764530> Erişim Tarihi: 19.12.2013

Kotku'dan ancak üçüncü talepte izin alınabildiğini parti kurucularından Tevfik Paksu'dan rivayete şöyle anlatmakta: "Necmettin Bey bana, 'Ben şeyhimin huzurunda bu isteği dile getiremem. Beraber gidelim, sen durumu kendisine anlat.' dedi. Birlikte Mehmed Zahid Kotku Efendinin dergahına gittik. Elini öptük ve kendisine parti kurmamızın gerekçelerini tafsilatıyla arz ettim. Fakat Mehmed Efendi izin vermedi. Daha sonra iki defa daha izin için gittik. Bu üçüncü görüşmemizde sözlerimi şöyle tamamladım: 'Efendi Hazretleri, bu milleti kurtarmamız lâzım. Bu millet perişan oluyor. Memlekete ya masonlar hakim oluyor, ya da komünistler. Neden kendi işimizi kendimiz görmeyelim?' dedim. Sonunda Mehmed Zahid Efendi parti kurmamıza razı oldu. Buna çok sevindik." ¹⁴³ Lakin Milli Görüş hareketinin en kıdemlilerinden olan Recai Kutan ise, bu iddianın doğru olmadığını, Kotku'nun kendisine ülkedeki Müslümanlara çatı teşkil edecek bir parti kurma fikri aktarılır aktarılmaz buna müsaade ettiğini ifade etmektedir. Mehmet Kırkinci Hoca'nın ise başından beri parti kurmaya katı bir şekilde karşı çıktığını da eklemektedir. ¹⁴⁴

Teşkilatlanma sürecinde de partinin, Nakşibendiliğin yurda yayılmış müntesiplerinden büyük bir yardım gördüğü de es geçilmemelidir. ¹⁴⁵ Partinin kuruluş aşamasında Kotku'nun müdahalesi emir değil onay düzeyinde olsa da, partiye İskenderpaşa tekkesinden destek o denli büyüktü ki parti, adeta tarikatın siyasetteki ayağı haline gelmişti. ¹⁴⁶ Bu durumu da partinin kuruluş aşamasında, Kotku'nun kerhen değil, aksine fikri benimseyerek onay verdiği bir karine olarak değerlendirebiliriz. Hatta Recai Kutan, Kotku'nun tüm müritlerine hitaben "Adalet

¹⁴³ Ayrıntılar için bkz: <http://www.mehmedkirkinci.com/index.php?s=article&aid=71> Erişim Tarihi: 13.12.2013

¹⁴⁴ Recai Kutan ile 20.12.2013 tarihli görüşmeden.

¹⁴⁵ Ş. Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 107

¹⁴⁶ H. Şentürk, **Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık**, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011, s. 343

Partisi'nde ne işiniz var sizin? Bu bizim partimizdir" dediğini de nakletmektedir. ¹⁴⁷

Akıncıların son genel başkanı Mehmet Güney de bu konuda "Tek partimiz vardı, MSP, tek tarikatımız vardı, İskenderpaşa"¹⁴⁸ diyerek tekke ile parti arasındaki ilişkinin ne denli sıkı olduğunu göstermektedir.

¹⁴⁷ Recai Kutan ile 20.12.2013 tarihli görüşmeden.

¹⁴⁸ Şentürk, a.g.e, s. 344

3.1.3) Laik Devlet Altında İslami Mücadele Yönteminin Belirlenmesi

Hilafetin ilgasıyla beraber tüm dünya çapında Müslümanlar daha önce karşılaşmadıkları bir durumla yüzleşmek durumunda kaldılar. İslam dininin ortaya çıkmasıyla hemen hemen aynı tarihlerde siyasi bir oluşum da teşekkül etmiştir. Ve tarih içinde Müslümanların tebaası buldukları devletler hep meşruiyetini İslam'dan almışlardır. İslam dünyasında laik devletlerin ortaya çıkmasıyla beraber bu devletlerle münasebetlerin ne şekilde düzenleneceği sorusu ortaya çıkmıştır. Daha önce tecrübe edilmemiş bir deneyim, laik devletin vatandaşları olarak var olmak, Müslüman kitlelerde siyasi düzeyde İslam'a dönüşün nasıl gerçekleştirileceği sorusunu sürekli olarak gündemde tutmuştur. Bu meseleye muhtelif cevaplar verilmiş ve verilmeye devam edilmektedir.

Gencay Şaylan, Türkiye'de laikliğe karşı İslami düzenlemelere dönme talebinde bulunan bir cephenin mevcudiyetinin kısa bir gözlemlerle bile anlaşılabilirliğini ve bu cepheyi de genel olarak Sünni tarikatların oluşturduğunu dile getirmektedir.¹⁴⁹ Biz de Nakşibendiliğin, uzun dönemdir karşısına koyduğu ötekinin kimliğini "Batı'nın fikri değerleri" olarak belirlediğini belirtmiştik. Türkiye'de Müslümanların sesi olmak iddiasında olan yayınlara yahut kişilerin konuşmalarına bakarsak, rahatlıkla laiklik özelinde Batı medeniyetine atfedilen bu öteki kimliğini tespit edebiliriz.¹⁵⁰

"Modern Türkiye'nin tarihi, ne Cumhuriyetçilik ve Saltanat arasında bir çatışmanın ne de İslam ve sekülerizmle çerçevelenen bir kavganın tarihidir. Modern

¹⁴⁹ G. Şaylan, **Türkiye'de İslamcı Siyaset**, Verso Yayınları, Ankara 1992, s. 142

¹⁵⁰ Ç. Dursun, "İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 2003, C. 58, S. 4, s. 47-82

Türkiye'nin tarihi, birbiri içine nüfuz eden ve yakınlıkları içinde dönüştürülen geleneksel güçler ve modernlik arasında, karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşmadır.¹⁵¹ O dönemdeki en teşkilatlı dini grupların tarikatlar olduğu düşünülürse, Mardin'in bahsettiği çok katmanlı ve karmaşık karşılaşmanın nasıl cereyan edeceği sorusunun muhatabını -en azından *İslamcı* olarak nitelenen kitle için- şeyhler olarak belirlememizi zorunlu kılmaktadır. Bu noktada Milli Nizam Partisinin kuruluşunun, fiili olarak partinin ne yapıp ettiğinden ziyade teorik olarak Türkiye'deki İslamcı hareket adına ne ifade ettiği açısından önemli olduğu kanaatindeyim.

Türkiye'deki Sünni İslam'ın, Arap Selefi İslam'ından çok farklı dinamikler içerdiği ve bu farkın genelde İslam üzerine yapılan akademik çalışmalarda göz ardı edilip daha çok Arap Selefiligi baz alınarak ilerlendiği ve doğal olarak parametre hataları yapıldığı Şerif Mardin'in eleştirdiği noktalardan birisidir.¹⁵² Osmanlı zamanında devlet, Mardin'in bahsettiği spesifik bir İslam algısını resmi din olarak mekteplerinde okutmakta, ve özellikle ulema arasında bu algının dışına çıkılmasına müsaade etmemekteydi. Ancak Cumhuriyetle beraber devlet, belli bir dinin savunuculuğu mevkiinden çekilince, Türkiye Müslümanları, İslam Dünyasından gelecek fikri ve mezhepsel akımların etkisine açık hale geldi.¹⁵³ Harici olarak vuku bulan bu hadisenin, Nakşibendi Tarikatının Sünnilik hususiyetini bir kez daha perçinleyen bir unsur olduğunu düşünüyorum. Bu durumun mücadele yöntemini belirleme açısından şöyle bir sonucu vardır: tarikat, müntesiplerinin mezheplerini korumak amacıyla İslam dünyasından gelen fikirlere -ki bunların çoğu radikal, silahlı

¹⁵¹ Ş. Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 198

¹⁵² Mardin, a.g.e., s. 172-193

¹⁵³ Özellikle İran Devriminden sonra ülkemizdeki Şii propagandaları bu konunun en sarıh örneklerindedir.

mücadeleyi veya en azından devlet iktidarının tümünden reddini içeren fikirlerdir-gerçekten de büyük bir şüpheyile bakmış, ve Türkiye'de bu akımların kitleselleşmesinin önüne -mezhepsel kaygılarla- geçmiştir. Gerçekten de 50'li ve 60'lı yıllar boyunca özellikle Mısır ve Pakistan'dan Seyyid Kutub, Mevdudi gibi etkileyici ve karizmatik İslam düşünürlerinin kitapları ülkemizde hızla yayılmıştır.¹⁵⁴ Özellikle Mısırdaki İhvan-ı Müslimin hareketinin, Hasan el-Benna'dan sonraki lideri Seyyid Kutub'un, ülkemizde tüm kitapları çok erken yıllarda çevrilmiştir fakat Kutub, İslamcı kitlenin etkilendiği bir yazar olsa da her zaman entelektüel bir okuma olarak görülmüş, radikal görüşlerinin peşinden giden pek fazla Müslüman olmamıştır.

Sonuç olarak Cumhuriyetin erken yıllarındaki yasaklı dönemden, edindiği hususiyetler ve konjonktürel davranabilme yeteneği sayesinde en az zayıyla çıkan Nakşibendilik, ülkemizin toplumsal cihetinde, 50'li yıllardan itibaren gelen kanuni rahatlama ve yaşanan göç hareketleri neticesinde kentlere akın eden kitleleri bünyesine katarak nicelik bakımından önemli bir artış sağlamıştır. Diğer İslam ülkelerinden gelen fikri cereyanların önüne, mezhepsel kaygılarla adeta bir set çeken tarikat,¹⁵⁵ laiklik özelinde Batı fikriyatını kendisine düşman olarak belirlemiştir. Bu noktada çözümlenmesi gereken en büyük sorun ise metot sorunudur. Şerif Mardin'e göre Kotku, parti kurulmasına müsaade ederek ve partiyi müntesipleri vasıtasıyla destekleyerek Nakşibendiliğin operasyonel kodlarında *yeniden inşa*ya gitmiş ve sosyal alana ait olanı, siyasi alana taşımıştır.¹⁵⁶ Bu hamlenin bir yeniden inşa mı yoksa yeni bir kod yazımı mı olduğu tartışılabilirse de sonuç olarak metot belirlenmiştir. *Laik Devlet*, kategorik olarak reddedilip, dokunulmaması ve hiçbir

¹⁵⁴ F. Bulut, **İslamcı Örgütler-2**, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1997, s. 360

¹⁵⁵ Söz konusu fikri akımlara karşı duruşu anlayabilmek için kendisi de bir Nakşibendi olan Necip Fazıl'ın Doğru Yolun Sapık Kolları adlı kitabının ismi bile yeterlidir.

¹⁵⁶ Mardin, a.g.e., s. 172

şekilde temasa girilmemesi gereken bir "karşı" olarak kalmayacaktır. Aksine ileride de göreceğimiz gibi, devlet mekanizması üzerindeki asıl mülkiyetin Müslümanlarda olması gerektiği sıklıkla vurgulanmıştır.

Metot sorunu böylece nihayet bulmuş fakat siyasete giriş, yeni soruları beraberinde getirmiştir. Siyasi hareket, İslami hareketin neresinde durmaktadır? Ne kadar önemli bir parçasıdır? Siyasi hareketin lideri ile İslami grupların liderleri arasındaki ilişki nasıl olmalıdır? Bu ve bunun gibi pek çok soru artık Türkiye'deki İslamcıların kafasını kurcalayacaktır. Alim ile politikacının, şeyh ile devletin üst kademesindekiler arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerine büyük tartışmalar çıkacaktır.

3.2) Mahmut Esad Coşan: Sivil Toplum Alanına Dönüş

Öncelikle hayatına bakacak olursak Mahmut Esad Coşan, 1938 yılında Çanakkale'nin Ayvacık ilçesinin Ahmetçe köyünde dünyaya gelmiştir. Büyük dedesinin Gümüşhanevi tekkesine bağlı bir derviş olduğu bilinmekte. Yani Coşan'ın tekkeyle olan münasebetleri köklü bir tarihe sahip. Vefa lisesinden 1956 yılında mezun olup İstanbul Üniversitesi Arap-Fars filolojisi bölümünü 1960 yılında bitirdi. Lisans öğrenciliğinin son senesindeyken Mehmet Zahid Kotku'nun kızıyla evlenerek selefi ile akrabalık ilişkileri tesis etmiş oldu. Kotku'nun Coşan'ı kızıyla evlendirmesi, ileride devredeceği makamı için halefini yakın bir hazırlığa ve eğitime tabi tutma girişimi olarak değerlendirilmektedir. Lisansını bitirdikten sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Klasik Dini Türkçe Metinler kürsüsünde asistanlığa başladı. 1965 yılında doktorasını, 1972 yılında doçentliğini aldı. Ve 1982 yılında da profesör unvanını aldı. 1987 yılında tarikatın işlerine yoğunlaşabilmek için kendi isteğiyle emekli oldu ve 4 Şubat 2001 tarihindeki vefatına kadar, dünyanın pek çok yerinde İskenderpaşa Cemaatine bağlı sivil toplum kuruluşları kurdu.¹⁵⁷

Coşan ile beraber İskenderpaşa Cemaati yeni bir ivme kazanmış, politik bazı münakaşaların içine girmiş, neredeyse ülke çapında dernekleşmeye gitmiş, büyük tirajlı basım yayın faaliyetlerine girişmiştir. Dönemin olaylarının göstereceği yol boyunca, Coşan'ın eylemleri ve açıklamaları mümkün mertebe iyi değerlendirilmelidir.

¹⁵⁷ <http://www.iskenderpasa.com/D69CDFCD-64D4-4278-A8EC-51B091A7FB03.aspx> Erişim Tarihi: 06.02.2014

3.2.1) Sivil Toplum ve Basın Yayın Hamlesi

Coşan, Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş, Türkiye'nin kaderini belirleyen siyasileri yetiştirmiş çok karizmatik bir şeyh olan Kotku'nun halefidir. Her ne kadar kendisi gayri resmi olarak bir tekke eğitiminden geçmiş olsa da Coşan'ın kuşağı klasik Osmanlı dönemi tekkelerinin havasını solumamış bir kuşaktır. Zamanın gereği olarak Coşan, cemaatin örgütlenmesini modern hukuk içinde yer alan sivil toplum kuruluşları yönüne kaydırmak için çaba harcamıştır. Bugün İskenderpaşa'nın dernekleri yurt çapına yayılmış yüzlerle ifade edilebilecek derecededir.

Eğer İskenderpaşa'nın kuruluşlarına bakılacak olursa, ilk inceleme muhakkak suretle Hakyol Eğitim Yardımlaşma ve Dostluk Vakfına yapılmalıdır. Zira bu vakıf, 28 Şubat döneminden önce o denli yayılmış ve faaliyetlerini genişletmiştir ki bir dönem Hakyol Vakfı ifadesi İskenderpaşa Cemaati yerine kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵⁸ Kuruluş tarihi 1980 olan vakıf, bugün çeşitli yardım faaliyetleri yapan sıradan bir İslami kuruluş olarak görünse de cemaate 1980-2000 döneminde insan yetiştirilmesini sağlayan en önemli vasıta olarak değerlendirilebilir. Türkiye'de toplumsal dikey hareketliliğin en önemli olanaklarından birisi eğitimidir. Ülkemizde sosyal sınıflar arası geçişin yeterli düzeyde olup olmadığı ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber, mevcut olan geçişliliği sağlayan faktörlerden birinin eğitim olduğu, üzerinde mutabakata varılmış bir gerçektir.¹⁵⁹ Bu durumun farkında olan vakıf da öğrencilere yüksek burslar vererek¹⁶⁰ bir nevi taşradan gelen öğrencileri bünyesine katan bir mıknaş işlevi görmektedir. Vakfın çok çeşitli faaliyetlerinin yanında

¹⁵⁸ Bugün dahi internette yapılan basit bir Hakyol Cemaati aramasıyla doğrudan doğruya İskenderpaşaya dair haberlerin çıktığı görülebilir.

¹⁵⁹ Eğitimin Türkiye toplumunda sağladığı dikey hareketliliğin giderek azalmakla beraber kabul edildiği bir çalışma için bkz: M. Tezcan, **Eğitim Sosyolojisi**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1985, s. 178-182.

¹⁶⁰ H. Akyol, **Türkiye'de Sağ Örgütler**, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011, s. 146

sanıyorum ki tekke için en kalıcı olanı buydu. 28 Şubat sürecinde vakfın tüm şubeleri kapatılmış, sadece İstanbul'daki merkezin faaliyetine devam etmesine müsaade edilmiştir.

İskenderpaşa'nın teşkilatlanmasındaki önemli unsurlardan birisi de çevre dernekleridir. Hem ilk derneği hem de tüm derneklerin merkezini İstanbul'daki Çevre ve Kültür Derneğinin oluşturduğu bu dağılım, bugün Türkiye çapında özellikle "Çevre-Kültür ve Ahlak" kelimelerini isminde barındıran dernekler olarak yayılmıştır. Coşan'ın 90 yılında tarikatın dergilerinden *İlim ve Sanat*'ta çıkan "Ülkemizde İslam Kültür ve Medeniyetini Koruma ve Geliştirme Çareleri" isimli makalesinde cemaatin kısa vadeli hedeflerinden birini "her il, ilçe ve beldede derhal bir ilim, ahlak, çevre ve kültür derneği kurmak, yörede yapılacak çalışmaları buralarda müzakere etmek; böylece doğal, sosyal ve tarihi çevreyi, inanç, bilim, mimarlık, sağlık ve estetik esaslarına tam uygun olarak korumak ve geliştirmek için kararlar almak ve bunları titizlikle uygulamak"¹⁶¹ olarak açıklaması üzerine Türkiye'nin her yerinde açılan çevre dernekleri, hem müntesiplerin buluşup dini faaliyetlerini gerçekleştirdikleri bir merkez, hem de buldukları bölgede çevreci projeler üreten dernekler olagelmıştır.¹⁶² 1992'de İstanbul'da kurulan ve bir nevi söz konusu derneklerin hiyerarşik olarak üstü konumunda bulunan Çevre Kuruluşları ve Dayanışma Derneği de halen aktif olarak bu görevini sürdürmektedir.

Son olarak diğer İslami gruplardan daha erken yıllarda, İskenderpaşa, kadınların da organize çalışmalar yapmasını desteklemiştir. Sosyal hayatın boşluk

¹⁶¹ M. E. Coşan, "Ülkemizde İslam Kültür ve Medeniyetini Koruma ve Geliştirme Çareleri", **İlim ve Sanat**, 1990, S. 27, s. 1

¹⁶² A. Efe, Türkiye'de Dini Grupların Çevre ve Çevre Sorunlarına İlişkin Görüşleri (İskenderpaşa Cemaati Örneği), **VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde sunulan bildiri**, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, Ekim (2009)

kabul etmeyeceğini ifade eden Coşan'ın, kadınları tamamen göz ardı etmek yerine kontrollü bir örgütlenmeye gitmesine müsaade ettiğini görüyoruz. Bu noktada camianın, daha doğrusu şeyhin kadına bakışına değinmek doğru olacaktır. İleride de anlatılacağı üzere Coşan'ın söylemlerinde muhataplarının zihnine yerleştirmek istediği en bariz şeylerden bir tanesi de Müslüman'ın her açıdan *diğerlerinden* farklı olduğu ve olması gerektiğidir. Bu görüş, kadın konusuna da yansımış durumda. Toplumda iki tip kadın olduğunun altını ısrarla çizen şeyh, bu iki tipten birisini *Kuran ve sünnet kaynaklı* diğerinin de modern kaynaklı olduğunu dile getirip, oldukça karikatürize bir ikilik ortaya çıkarmakla beraber,¹⁶³ Müslüman kadınların bir araya gelip kadın dernekleri kurmaları gerektiğini de dile getirmiştir.¹⁶⁴

Bugün belli bir büyüklüğe erişmiş her İslami grubun kendisini temsil eden bir basın-yayın aracı muhakkak vardır. İskenderpaşa da 1983 yılının Eylül ayında *İslam* isimli aylık bir dergiyle kendi sesini duyurmaya başlamıştır. Fakat dergicilik faaliyetleri bu kadarla kalmayıp daha sonra İlim-Sanat, Kadın ve Aile, Panzehir, Gülçocuk gibi farklı kesimlere hitap eden dergiler de çıkarılmaya başlanmıştır. Esad Coşan, dergilerin başmakalelerini bizzat yazmıştır ve bu başmakaleler, video kaydına alınan sohbetleriyle beraber şeyhin nasıl bir dünya tasavvuruna sahip olduğuna dair fikir edinmemizi sağlayan en önemli kaynakların başında gelmektedir.

Coşan'ın cemaati sivil topluma yönlendirmesini ve dergicilik faaliyetlerine girmesini nasıl okumak gerekir? Şerif Mardin, Kotku'nun parti kurdurmak suretiyle Nakşibendiliğin operasyonel kodlarında yaptığı yeniden inşa hareketini tersine çevirerek, cemaatin tekrar toplumsal bir ağın içine sokulması olarak

¹⁶³ M. E. Coşan, "Asil Kadın Yetiştirelim", **Kadın ve Aile**, 1987, Ağustos, s. 1

¹⁶⁴ M. E. Coşan, "Kadınların Önemli Görevleri", **Kadın ve Aile**, 1998, Şubat, s. 1

yorumlamaktadır.¹⁶⁵ Türkiye'de İslami Cemaatler üzerine yaptığı önemli araştırmalarla tanınan Ruşen Çakır ise dikkatleri Coşan'ın başa geçtiği dönemin koşullarına çevirerek, "güçlerinin önemli bir kısmını MSP'ye kanalize etmiş olan Nakşiler, bu partinin kapatılıp önde gelen yöneticilerinin tutuklanması ve soruşturmalar açılması yüzünden uzun bir süreyi kendilerini toparlamakla geçirmek zorunda kaldılar"¹⁶⁶ diyerek bu toparlanma çabasının bir sonucunun da dernekleşme olarak görülebileceğinin ipuçlarını vermektedir. Yine Çakır, cemaatin dergi çıkarmaya başlayarak klasik olan sözden, modern olan yazıya geçişini "tarikatların geleneksel ilişki ve bağlarının çağdaş Türkiye'de yetersiz kalması"¹⁶⁷ olarak görmektedir. Mardin ise dergilerin çıkışını zorlayan dinamiklerden ziyade dergilerin niteliği üzerine odaklanarak "Türk (ve dünya) İslam'ı için ortak bir payda, daha az sofistike ama 'modernist' arayış Nakşibendi tarikatınca yayımlanan üç süreli yayının sayfalarında bulunabilir. İslam, Kadın ve Aile ve İlim ve Sanat. Araştırmalar başka hiçbir Müslüman ülkede bu dergilerin muadilinin bulunmadığını ortaya çıkarmıştır"¹⁶⁸ yorumunda bulunmaktadır.

Kendi tarihselliği içinde gelenekleşmiş bazı insan yetiştirme metotlarını üreten tarikatın, dergi çıkarmak gibi modern araçlar kullanması Ruşen Çakır ve bazı değerlendirmeciler açısından modernlik ile geleneksellik arasındaki bir rekabetin tezahürü olarak görülmektedir. Eylül 1983'te bir şeyh için genç denilebilecek 45 yaşında, İskenderpaşa adına yeni bir atılım olan *İslam Dergisinde* Coşan, okuyuculara "Gayemiz" başlıklı bir yazıyla sesleniyor ve hareketlerinin kaynağının iman olduğunu hatırlatıp devamlı büyüyen camianın her ferdiyle ilgilenmenin artık

¹⁶⁵ Ş. Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 189

¹⁶⁶ R. Çakır, **Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar**, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 26

¹⁶⁷ Çakır, a.g.e., s. 27

¹⁶⁸ Ş. Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 230

fiziksel olarak imkansızlaştığını ve bu alakayı sağlayabilmek için de gelişen dünyanın nimetlerinden faydalanmak gerektiğini ama tek amaçlarının İslam'a hizmet olduğunu vurgulayıp, yeniliklere açık olmak gerektiğinin işaretini vermektedir.¹⁶⁹

Mardin tarafından ortaya konan, dergilerin İslam dünyasında muadilinin olmadığı iddiası oldukça cüretkar ve teyit edilmesi için o dönemki İslam dünyasında çıkarılan yayınların incelenmesini gerektiren bir söylem. Fakat dergilerin dönemi için yeni bir soluk getirdiklerine şüphe yok. *İslam Dergisi* üzerine hazırlanan bir tezde ise derginin modernlik ile ilişkisinin çelişkili olduğu görüşü hakim. Derginin makalelerinde sıklıkla karşımıza çıkan modernlik karşıtı makalelere ve İslam'ın günümüzde en büyük düşmanının modernizm olduğu vurgusuna karşın, İslam'ın modern araçları da muhakkak kullanması gerektiğinin savunulması bu çelişkinin en temel göstergesi olarak dile getiriliyor.¹⁷⁰ Benim kanaatim ise İskenderpaşa'nın modernliğe bakışının aşağı yukarı Türkiye'deki Müslümanlar ile aynı seviyede, yani yıllardır neredeyse bir atasözü haline gelen "Batı'nın ilmini alalım ama ahlaksızlığını almayalım" cümlesine yakın bir idrakte olduğudur. Bu cümlenin günümüzde hem karikatürize edilmiş olduğunu hem de büyük bir fikri hesaplaşmanın kristalize halini yansıttığını aklımızdan çıkarmamalıyız elbette. Batının uzun yıllardır süren teknolojik ve ekonomik ve hatta askeri üstünlüğü, yaratıcının yeryüzüne gönderdiği son ve en doğru dinin takipçisi olduğuna inanan her Müslüman'ın kafasında çözümlenmesi gereken bir meseledir. İslam dergilerine baktığımızda Coşan'ın yer yer bu konuya değindiğini görebiliriz. Temel olarak maddi üstünlük, çalışma ve gayret ile açıklanmaktadır. Allah, sadece doğru dini takip ediyor olduğu gerekçesiyle

¹⁶⁹ M. E. Coşan, "Gayemiz", **İslam**, 1983, Eylül, s. 1

¹⁷⁰ C. Cengiz, **Türkiye'de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008, s. 187

Müslüman'a maddi refah vaat etmemiş, bu üstünlüğü çalışan kişiye vermiştir. Çünkü dünya bir *sebepler dünyasıdır*.

3.2.2) Milli Görüş İle Yaşanan Kopuş

İslami bir cemaat için siyasi alana dahil olmanın bazı sonuçlarını Coşan'ın döneminde görebiliyoruz. Esad Coşan ile Necmettin Erbakan arasında büyük bir fikri anlaşmazlık hasıl olmuş ve peş peşe gelen karşılıklı açıklamaların ardından tekkenin içinden çıkmış diyebileceğimiz Milli Görüş ile İskenderpaşa Cemaati yollarını ayırmıştır. Yaşanan sürecin Türkiye'de gelişen İslamcılık düşüncesi ve dolayısıyla Türk siyasi hayatı açısından son derece önemli olduğu kanaatindeyim. Ne yaşandığından ziyade, çekişmenin taraflarının, ülkemizdeki İslami hareketin mahiyeti üzerine iki farklı görüşün temsilcileri olduğunu anlamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Fakat gündelik siyasette yaşanan bu kavganın teorik arka planı üzerine mülahazalarda bulunmadan evvel ne yaşandığını doğru biçimde aktarmak önemli. Zira olay, çok yakın bir tarihte cereyan etmesine karşın -belki de tam da bu yüzden- bulanık bir görünüme sahip. Ne yaşandığından önceyse araştırmacıların bu çatışmaya zemin hazırladığını düşündüğü bazı faktörleri de aktarmak gerekmektedir.

Anlatıya başlarken, Kotku'nun ve Kotku'nun çağdaşı olan Şeyhlerin veya İslami önderlerin pek fazla yazılıp çizilmeyen ama zımni biçimde kabul edilen bir dokunulmazlığını dillendirmemiz gerekir. Ruşen Çakır, Coşan'ın İslam dergisinde fotoğrafının yayınlanmasına izin vermesini şeyhin kişiliği etrafına örülen mitsel esrar perdesinden vazgeçmek olarak yorumlamaktadır.¹⁷¹ Kitle iletişim araçlarının gelişimi sayesinde şeyhin çok görünür olması, Coşan'ın genç denebilecek bir yaşta tekkenin başına geçmiş olması gibi sebeplerle, yeni şeyhin selefine göre daha eleştirilebilir bir pozisyonda bulunduğu inkar edilemez. Sonuç olarak Erbakan

¹⁷¹ Çakır, a.g.e., s. 48

kendisinden 12 yaş küçük olan Coşan'ı, çatışmaya girilebilir bir kişi olarak algılamaktaydı.

İkinci olarak Erbakan yıllar içinde siyasi hareketteki konumunu sivriltmiş ve vazgeçilmez bir lider durumuna gelmişti. Milli Görüş eşittir Erbakan demektir ve bunun aksi dahi düşünülemezdi. 1980'lerin sonunda Milli Görüş'ün çok büyük kitlelere yayılan yarı parti yarı cemaat haline gelmesi, tarikatlar karşısında hükümran bir tavır almasına yol açtığı dile getirilmektedir.¹⁷²

Son olarak yaşanan çatışmaya zemin hazırlayan önemli etkenlerden birisi de partinin ve Erbakan'ın konumuyla alakalı iki farklı görüştür. Erbakan, parti liderliğini Kotku'dan aldığını ve partinin İslami mücadele içindeki diğer unsurlara nazaran lider konumunda olması gerektiğini düşünürken, Coşan ise partinin tekkenin aksiyonlarının bir neticesi şeklinde ortaya çıktığını, bu sebeple tekkenin kontrolünde gitmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁷³

Bugün baktığımızda yaşanan çatışmanın esasen, İslami hareketin aktörlerinin hiyerarşisi ve mevcut yapıların ehemmiyet sıralaması üzerinden yürüdüğünü görebiliriz. Karşılıklı konuşma ve yazılardan anlaşıldığı kadarıyla Erbakan ile Coşan arasında, insan kitlesinin ağırlıklı olarak hangi faaliyetlere yönlendirileceği ve parti çalışmaları yapanların tekke ile bağlarının ne olacağı hususunda bir tartışma mevcuttur. Yukarıda da belirtildiği gibi Erbakan, partinin çok da uzun olmayan bir sürede gerçekleştirdiği muazzam niceliksel büyümeye istinaden ve daha da önemlisi siyasi liderliğe uzanan yahut uzanma ihtimali olan tek kişi kendisi olduğundan dolayı, ülkedeki İslami kanaat önderlerinin kendi riyaseti altında olması gerektiğini

¹⁷² F. Çalmuk, "Necmettin Erbakan", içinde: **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, ed. T. Bora ve M. Gültekin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 563

¹⁷³ M. E. Coşan, "Bir Parti ve Biz", **İslam**, 1990, Temmuz, s. 1

düşünmekteydi. Hatta Erbakan'ın parti uğraşını 'cihat', kendisini de 'cihat emiri' olarak adlandırdığı net bir şekilde bilinmektedir. Erbakan'ın bu görüşünün arkasında Sünni siyaset geleneğinin veya bu geleneğin lidere sağladığı manevra genişliğinden faydalanma isteğinin yattığı söylenebilir. Sünni literatüre göre devletin başındaki kişiye, bir şekilde lider seçilen/olan kişiye, İslam dairesi içinde kaldığı müddetçe Müslümanların itaat etmesi gerekmektedir. Her ne kadar Erbakan kendisini cihat emiri olarak adlandırırken bu bilgileri vermeyip daha romantik ve sloganik miting konuşmalarıyla kitleleri yönetse de teorik altyapının Sünni siyaset fihına dayandığı görülebilir. Parti, cihadın yapıldığı ana karargah olarak kabul edildiği zaman parti ile meşgul olan kişilerin de farklı alanlara vaktini ve mesaisini ayırmasının doğru olmayacağı kabul edilmiş olur. Coşan'ın da itirazları tam olarak bu noktadadır. İlk olarak partiyi tekkenin bir aksiyonu olarak gördüğünü çok defa dile getirmiş ve partinin gerçekleştirdiği büyümenin kendinden menkul ve salt partinin cazibesine dayalı bir büyüme olmadığını, aksine aktif siyaset sahnesine dahil olmayan İslami cemaatlerin tabanı üzerinde yükseldiğini düşünmektedir. Partiye bu açıdan bakıldığında üyelerin sadece partiyle ve siyasetle alakalı işlere hasredilmesinin de son derece yanlış olarak algılandığını görebiliriz. Esad Coşan partiye, partinin gençlik teşkilatlarına insan kaynağı sağladıktan sonra, bu kaynağın tekkeye karşı soğutulduğunu dile getirmekte ve bunu son derece yanlış bir tutum olarak görmektedir.¹⁷⁴ Partinin mahiyeti ve partideki insanların toplumsal rolleri, öncelikleri üzerine yaşanan çekişmenin yanında cihat ve cihat emiri meselesine de Coşan'ın son derece sert bir şekilde tepki verdiğini görüyoruz. Coşan Türkiye'nin cihat ilan edilebilecek bir ülke, Erbakan'ın da cihat ilan edip kendisini de cihat emiri olarak

¹⁷⁴ Coşan, a.g.m, s. 1

adlandırabilecek nitelikte bir insan olmadığını "sen cihat yaptın mı kafirlerle? Afganistan'a gittin mi? Orda düşmana silah attın mı? Mercedeslere kurulup saltanat sürüyorsun yaptın mı cihadı? Cihad Emiri! Nerde cihat emirliği yaptın? Yapmadın. Sadece nutuk attın."¹⁷⁵ sözleriyle sert biçimde dile getirmektedir. Aynı konuşmada Erbakan'ın metodunu beğenmediğini de net bir dille ifade etmektedir. Erbakan'ın ictihad edebilecek yeterlikte bir kişi olmadığını söyleyen Coşan, mevcut konjonktürde uyulması gereken kişilerin politik liderler değil alimler olduğunu *İslam* dergisinde yazdığı makalelerde sık sık dile getirmiştir.¹⁷⁶

Yaşanan çekişme Türkiye'deki İslamcılık için önemli bir ayrılık noktasını teşkil etmektedir. İskenderpaşa, tekkenin ve alimin önderliğinde bir İslami hareket ve hareketin içinde siyasi partinin de diğer unsurlar gibi sıradan bir unsur olduğu fikrinde ısrar etmektedir. Ağustos 1990 tarihli *İslam* dergisinde "Hakka ve İnsafa Davet" serlevhali yazısında Coşan, "Ey kayd-ı hayat şartıyla saltanat talipleri, değişmez yönetim mensupları!"¹⁷⁷ diyerek partinin ileri gelenlerine seslenmekte ve ihtarlarda bulunmaktadır. Hiçbir zaman açık açık dile getirilmese de yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla kişinin laik devlette en üst makama da gelse *emirül müminin* sayılamayacağından, mevkiinin bir ehemmiyetinin olmayacağı, ilim sahiplerinin önderliğinde hareket edilmesi fikri telkin edilmektedir.

İslami hareketteki öznelerin ve kurumların arasındaki hiyerarşik ilişkinin yanında toplumun yüzünün İslam'a nasıl döndürüleceği konusu da bu çekişmeye

¹⁷⁵ Çakır, a.g.e., s. 55

¹⁷⁶ Esad Coşan, *İslam* dergisindeki pek çok yazısında Erbakan'a üstü kapalı ve bazen çok açık biçimde mesajlar göndermiştir. 1989'daki Haziran sayısında başkanlık-liderlik sevdasının en kötü manevi hastalıklardan birisi olduğunu anlattığı makalesinde daha kapalı ifadeler kullanırken, Ocak 90'daki sayıda ise Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü başlıklı yazısıyla gayet açık bir mesaj göndermiştir. Yine Kasım 1990 sayısında Alimin Tartışılmaz Üstünlüğü başlığıyla benzer temada mevcut konjonktürde siyasi liderin değil alimin önemli olduğunu dile getirmektedir.

¹⁷⁷ M. E. Coşan, "Hakka ve İnsafa Davet", *İslam*, 1990, Ağustos, s. 1

mündemiçtir. Partinin kazandığı başarılar neticesinde Erbakan'ın cihat isimlendirmesi, toplumun siyasi iktidar tarafından şekillendirileceğine dair bir inanç taşıdığı ipuçlarını bize vermektedir.

Çekişmenin teorik sonuçlarını ve İslamcı hareketin ayrıldığı fikri kampları birkaç noktada özetledik. İskenderpaşa için pratik sonuçlara bakacak olursak tekkenin siyasi olarak Milli Görüş çizgisinden ayrılışını ve seçimlerde daha dönemsel tercihlere gitme tutumunu edindiğini söyleyebiliriz. Bu tercihler de genelde merkez sağ lehine yapılmıştır. Yine kökensele olarak İskenderpaşa Camiine sıklıkla gittiği ve hem Kotku hem de Coşan ile yakın ilişki içinde olduğu bilinen Turgut Özal, Coşan için tercih edilen bir isim olmuştur. Bunun yanında daha milliyetçi ve muhafazakar bir isim olan Muhsin Yazıcıoğlu da Coşan tarafından desteklenen siyasi isimlerin başında gelmektedir.¹⁷⁸

Bu tartışmanın Türkiye'deki siyasal İslam'ın teorik problemleri açısından ne ifade ettiği sonuç bölümünde, Nakşibendiliğin hususiyetleri de gözetilerek ele alınacaktır.

¹⁷⁸ Bu isimlerin ve özellikle Turgut Özal ve kardeşi Korkut Özal'ın İskenderpaşa ile olan münasebetleri çokça araştırılmışsa da kanımca en doğru görüş aradaki ilişkinin hiçbir zaman Milli Görüş - İskenderpaşa gibi olmadığıdır. Söz konusu isimler, merkez sağ partilerinin her zaman sıcak durduğu İslami cemaatlerin herhangi birinden daha fazla İskenderpaşa ile iç içe değildir. Korkut Özal'ın kişisel hayatında İskenderpaşa ile daha samimi bir irtibat halinde olduğu da bilinmektedir.

3.2.3) Dünya Tasavvuru

Her ne kadar literatürde Coşan, Erbakan ile girdiği mücadele ile anılsa da dergilerinde yazdıkları ve vaazlarında söyledikleri ile bir dünya tasavvuru oluşturmuş, bunu takipçilerine aktarmaya gayret etmiştir. Bu kısımda Coşan'ın dünyaya bakış açısı -ki bu bakış açısının takipçileri ve halefi tarafından da devam ettirilmekte olduğunu söyleyebiliriz- ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

İlk olarak makalelerinde sıklıkla dile getirdiği uluslararası düşünme ve dış politika, diğer ülkelerde yaşanan gelişmelerle alakadar olma ve devlete dış politika hususunda bazı tavsiyeler verme özelliğinden bahsetmemiz gerekmektedir. Dış politikaya dair görüşlerinde en belirgin olan yan, devletin tüm ilişkilerini Batı'ya endekli bir biçimde kurmasının eleştirisi. "Batı bizim platonik sadakatimize karşı dürüst davranmamaktadır."¹⁷⁹ cümlesi söz konusu Batı karşıtlığını içinde barındıran temel görüşlerinden biridir. Coşan'a göre Türkiye'nin Batı ile ilişkisi aldatılma ve sahte vaatler üzerine kurulmuş bir ilişkidir. Hem bu nedenle hem de elbette dinsel kaygılar sebebiyle çok şiddetli bir Avrupa Topluluğu karşıtı olan şeyh, Türkiye'nin, temel özelliklerinden birisi Hıristiyan topluluğu olmak olan AT'ye üye olmasının ölümcül bir hata olacağını tekrar tekrar ifade etmektedir. AT karşıtı çok sayıda yazılarının içinden 1989 Şubat sayılı İslam dergisinde yazdıkları en çarpıcı olanıdır. "Dinimiz gayrimüslimlerle böylesine köklü, sıkı fıkı, dönülmez ve değişilmez birleşmeye cevaz verir mi?" diye sormakta ve aynı yazısında müntesiplerine, yapılan resmi anlaşmaları dikkatli biçimde takip etme nasihati de vermektedir.¹⁸⁰ Özellikle 80 sonu ve 90 sonrası yazılarında gördüğümüz en önemli temalardan birisi,

¹⁷⁹ M. E. Coşan, "Müstakbel Dış İlişkiler İçin Ferdi Hazırlıklar", **İlim ve Sanat**, 1987, C. 3, S. 14, s. 1

¹⁸⁰ M. E. Coşan, "Gündemdeki En Mühim Konu", **İslam**, 1989, Şubat, s. 1

SSCB'nin dağılmasıyla beraber Orta Asya'daki Müslüman ve Türki Cumhuriyetlerle kaynaşma açısından Türkiye Cumhuriyeti için doğan fırsatlardır. Bu fırsatların iyi biçimde değerlendirilmesi ve Türkiye'nin yüzünü Batı'dan çevirip İslam ülkelerine dönmesi gerektiğini bir yazısında "Aklımızın ucundan bile geçmezken yüce Mevlamız bize Kafkasya'yı, Orta Asya'yı açtı; önümüze göz kamaştırıcı fırsatlar yığıyor."¹⁸¹ şeklinde ifade etmektedir. Dış ilişkiler hususunda söylenmesi gereken son nokta ise şaşırtıcı olmayacak bir biçimde İttihad-i İslam ve Osmanlı vurgusudur. Bugün dünya çapındaki İslami hareketlere baktığımızda hemen hemen hepsinde kültürel veya siyasi bir "İslam Birliği" temasını görebiliriz. Fakat Türkiye'deki Nakşibendilerce İttihad-i İslam hedefinin, Türkiye'nin Osmanlı'nın varisi olarak görülmesi ve silsilenin yakın geçmişteki en karizmatik lideri olan Mevlana Halid Bağdadi'deki güçlü Osmanlı destekçisi fikirlerden ötürü, Osmanlı romantizmi haricinde düşünülmediğini görmekteyiz.

Coşan'ın Türkiye iç siyaseti ve Türkiye toplum yapısı üzerine serdettiği düşüncelerine bakacak olursak, ilk belirtilmesi gereken nokta ülkenin asıl hakimlerinin Müslümanlar olması gerektiği vurgusudur. Ülkenin sahibinin Müslümanlar olduğu vurgusu ile demokrasi eleştirisinin at başı gittiği de rahatlıkla görülebilir. Mevcut sistemin Müslümanları, İslami olmayan yapılarda görev almaya zorladığını, "İdealist kardeşler gene, aslında kendilerinin olmayan ve kendilerine yakışmayan organizasyonlarda sığıntı gibi dağınık ve etkisiz durumda kaldılar. %99 ekseriyette olduğumuz bir İslam ülkesinde seçime, ancak barajı aşmak fikriyle ve hazırlığıyla gitmek ne büyük zillet ve gaflet!"¹⁸² ifadesiyle dile getirilmektedir. Fakat Coşan'ın yaptığı tüm demokrasi eleştirilerinin yanında, eğer özgür bırakılırsa ve

¹⁸¹M. E. Coşan, "Müslümanlar Uyanın Fırsat Sizin", **İslam**, 1992, Mayıs, s. 1

¹⁸²M. E. Coşan, "Seçim Üzerine Düşünceler", **İslam**, 1991, Ekim, s. 1

serbest örgütlenmeye izin verilirse halkın, tedrici biçimde İslami değerlere geri döneceğine olan inancını sürekli diri tuttuğunu da ifade etmeliyiz.¹⁸³ Özellikle *Kadın ve Aile* dergisinin 86 Aralık sayısında "Türkiye'de irtica yoktur, anayasal haklarla gelişen bir öze dönme ve İslamlaşma vardır"¹⁸⁴ diyerek bu inancını çok net biçimde dile getirmiştir. Dolayısıyla bu durum ülkemizde Nakşibendilerin, demokrasi ve seçimleri kullanılmaması gereken vasıtalar olarak addetmeyip, gayri İslami bir sistem olduğunun kabulüyle beraber iktidara gelmek ve ülkenin şartlarını İslam'a hazırlamak için kullanılabilir bir araç olarak gördüğünü bize göstermektedir.

Esad Coşan'ın eserlerinin dikkatli bir tahlili yapıldığında gözlerden kaçmayacak bir başka önemli nokta ise tarikatın yakın geçmişinde soyut biçimde Batı'nın fikri değerleri olarak belirlenen *öteki* vurgusunun kuvvetli bir biçimde tekrarlanması ve bu vurgunun müşahhaslaşmasıdır. Coşan'ın yazılarında öteki, Batı'nın fikri değerlerine sarılmış, ülkemizin menfaatleri aleyhine ve İslam'a hasmane fiil ve düşünce içinde bulunan, komplocu denebilecek biçimde kurgulanmış *onlar* üzerinden kurulmakta. Bu noktada şeyhin, ülkemizdeki milliyetçi muhafazakar kitlenin siyasi algısında önemli bir yer tutan "hariçte ve dahilde memleket düşmanları" anlayışına paralel bir söyleme sahip olduğundan bahsetmek mümkün. "Evet Türkiye'yi kıskananlar var. Büyümesini, gelişmesini, mutlu olmasını istemeyenler var.",¹⁸⁵ "Onlar, en çok, insan güç ve potansiyelimizi kırmak için uğraşıyorlar",¹⁸⁶ "Bizi batılılar mahvetmek istiyor; bizi birbirimize kırdırmak isteyen hain ve merhametsizler o dinsizler, o gayrimüslimlerdir; ülkemizi parçalamak isteyen

¹⁸³ M. E. Coşan, "Memleketin Hal-i Pürmelali", **İslam**, 1994, Mayıs, s. 1

¹⁸⁴ M. E. Coşan, "İrticanın Ayak Sesleri... Üzerine", **Kadın ve Aile**, 1986, Aralık, s. 1

¹⁸⁵ M. E. Coşan, "Şerre Alet Olma, Hakka Destek Ol! Sözü Anla, Tam Uygula!", **İslam**, 1994, Ocak, s. 1

¹⁸⁶ M. E. Coşan, "Tehlikeli Toplum Çatışmaları ve Alınacak Önlemler", **İslam**, 1996, Nisan, s. 1

onlardır",¹⁸⁷ "Ayrıca İslam'ın hain ve sinsi, gaddar ve hilekar, ezeli ve ebedi düşmanları, bedhahları da harıl harıl aleyhte çalışmalar peşindeler..."¹⁸⁸ ifadeleri oluşturulan öteki algısının mahiyeti hakkında bize bir fikir vermeye yetecektir.

Son olarak Coşan'ın dikkate değer girişimlerinden birisi de ülkedeki şeyhlerden oluşan bir şura meclisi kurma girişimidir. Bu girişimin başarıya ulaşamamasının dışında çok fazla bir malumat yok. Diğer şeyhler tarafından niçin reddedildiği yahut kimlere böyle bir teklifle gidildiği hususu kapalı.

Coşan, şeyhliği döneminde her alanda atılımlar, değişimler ve dönüşümler yaptı. Ülkemizin siyasi tarihinin önemli bir kanadını oluşturan ve bundan sonra da oluşturacak olan İslamcı siyasetin teorik zemininin fikri önderlerinden birisi olmuştur. Bunun yanında Mardin'e göre cemaatin operasyonel kodlarında yaptığı değişikliklerle tarikatı, tekrar sivil toplum alanına sokmuştur. Takipçilerine maddi teşkilatların yanında aynı zamanda bir dünya görüşü de miras bıraktığı rahatlıkla söylenebilir. Hayatının sonuna doğru Avustralya'daki Müslümanların örgütlenmesi için çalışmalar yaptı ve şu an dahi Avustralya, tarikatın önemli merkezlerinden birisidir. 4 Şubat 2001'de Avustralya'da bir cami açılışına giderken trafik kazası neticesinde hayatını kaybetti.

¹⁸⁷ M. E. Coşan, "Olayların Altındaki Gerçek", **İslam**, 1996, Ağustos, s. 1

¹⁸⁸ M. E. Coşan, "Darbe Tahrikçilerine Dikkat!", **İslam**, 1997, Mart, s. 1

3.2.4) Muharrem Nureddin Coşan

Esad Coşan'ın 2001 yılındaki beklenmeyen ölümünün ardından İskenderpaşa Tekkesinin başına oğlu Nureddin Coşan geçmiştir. İskenderpaşa ile alakalı yapılan çalışmalara baktığımızda odak noktanın Kotku ve Esad Coşan dönemi olduğunu görmekteyiz. Bunun en büyük sebebi de Nureddin Coşan'ın yazılı veya sözlü olarak çok az açıklama yapmış olmasıdır. O sebeple Nureddin Coşan dönemi daha çok politik hamleler ve İskenderpaşa'nın resmi sitesindeki açıklamalar üzerinden anlatılmaya çalışılacak.

Daha çok siyasi açıklamalarla gündeme gelen Nureddin Coşan, babasının sivil toplum kuruluşlarıyla teşkilatlanma fikrini benimsemiş ve aynen devam ettirmiş görünüyor. İskenderpaşa Cemaatinin Türkiye yapılanması daha önce de bahsedildiği gibi dernekler üzerinden gerçekleştirilmekte. Ufak il ve ilçelerde bir erkek ve bir kadın derneği şeklinde genelde iki dernek üzerinden faaliyetlerini yürüten tarikat, büyük şehirlerde ise daha geniş bir kurumsallaşmaya gitmiş gözüküyor. Şehrin farklı bölgelerine kurulan dernekler faaliyetlerini yürütmekte olup, çıkabilecek ihtilaflarda hakemlik görevini üstlenecek bir çatı dernek tarafından söz konusu faaliyetler koordine edilmektedir.

Siyaset sahnesine döndüğümüzde, oğul Coşan'ın cemaatin başına geçmesinden sadece birkaç ay sonra yaptığı bir açıklamayı görmekteyiz. 27.08.2001 tarihli basın açıklamasında, açıklamadan yaklaşık iki hafta önce kurulmuş Adalet ve Kalkınma Partisiyle herhangi bir ilişki ve iletişim halinde olmadığı ilan ediliyor.¹⁸⁹ Belki de tarikatın bir Milli Görüş tecrübesi daha yaşamasını istemeyen Nureddin

¹⁸⁹ <http://www.iskenderpasa.com/E719CE68-2658-4981-A3E2-6EE2EB9AF28F.aspx> Erişim Tarihi: 02.02.2014

Coşan, bu açıklamasıyla Ak Parti ile İskenderpaşa'nın arasında herhangi bir organik ilişki olmadığını ortaya koyuyor.

Yine de 2002 yılındaki genel seçimlerde Adalet ve Kalkınma Partisine desteğini açıl原因 yeni şeyh, yakın tarihimizde "Mart tezkeresi" olarak bilinen ve ABD askerinin Irak işgali sırasında Türkiye topraklarını kullanmasına izin verilip verilmeyeceğinin görüşüldüğü tezkereye şiddetle karşı çıkarak AK Partiye karşı ilk muhalif tavrını sergilemiştir. İskenderpaşa'nın resmi sitesinde ve bazı gazetelere ilan verilerek AK Parti milletvekillerine hitaben yazdığı bildiride, tezkere oylamasının bir *inanç işi* olduğunu söyleyen Nureddin Coşan, muhakkak suretle hayır oyu verilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁹⁰

2007 seçimlerinde sürpriz bir şekilde AK Parti'ye destek vermeyeceğini duyuran şeyh, 2011 Haziran seçimlerinde kamuoyunu daha da şaşırtarak müritlerinden MHP'den yana oy kullanmasını istemektedir. Üstelik yayınladığı bildiride "maalesef insanlık için, inananlar için beklenenleri gerçekleştiremeyen Sayın Başbakan" gibi ifadeler kullanarak mevcut iktidarın Müslümanlar için bekleneni veremediği değerlendirmesinde bulunur.¹⁹¹

İskenderpaşa'nın son on yıldaki bilinen hamleleri bunlar. Uzun bir müddet Avustralya'da ikamet eden Nureddin Coşan'ın zamanında, tarikatın ağırlık merkezi yurtdışına kaymış gibi görünmekte. Özellikle Endonezya ve Avustralya'da yoğun faaliyetler yürüten tarikatın; Japonya, ABD, İngiltere, Almanya, İsveç gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış ülkelerde varlığı olduğu biliniyor.

¹⁹⁰ <http://www.iskenderpasa.com/FA0DB11A-00E2-4F22-9E6D-6A99800EFDD0.aspx> Erişim Tarihi: 02.02.2014

¹⁹¹ <http://www.iskenderpasa.com/secim/default.asp> Erişim Tarihi: 02.02.2014

Sonuç bölümünde, özellikle bu kısımda ele aldığımız tarihi gelişmeler bağlamında, Nakşibendi tarikatının ve bu tarikatın Türkiye'deki en politik temsilcilerinden birisi olan İskenderpaşa'nın, ülkemizdeki siyasal İslam hareketinin fikri durumunu ne yönde etkilediği, Türkiye'de gelişen İslamcılığın yapısal problemlerinin en etkin belirleyicilerinden biri olduğunu öne sürdüğümüz Nakşibendiliğin bu problemleri aşma potansiyeli değerlendirilecektir.

SONUÇ

İslam dininin ortaya çıkışından bir süre sonra İslami ilimler de kendilerini kurmuşlardır. Bu ilimlerden birisi olarak ortaya çıkan tasavvuf, uğraş edindiği alanın öznel mahiyeti itibariyle tarikat adı verilen yapıları meydana getirmiştir. Bu süreçte İslam kelime dağarcığındaki belli kavramlar arasında kurulan işlevsel ilişkiler, bir tasavvuf terminolojisi oluşturmuş ve ortaya çıkarılan kavramların sürekliliği de tarihsel kurumlar olan tarikatların, kendi müntesipleri tarafından zamandan azade yapılar olarak algılanmasını sağlamıştır. Tarih içinde ortaya çıkan Nakşibendi tarikatı, tarihindeki çeşitli olayların itici gücü ve kendi kökenleri sebebiyle tasavvufi hareketlerin geneline baktığımızda sıklıkla karşılaşamayacağımız şekilde çok katı bir Sünni anlayış edinmiştir.

Mevlana Halid'den çok partili hayata geçişe kadar olan tarihi süreçte Nakşibendiliğin, pek çok içsel ve dışsal faktörün etkisiyle Türkiye İslamcılığının karakterini belirleyen en büyük etkenlerden biri olduğu iddiası çalışmanın en büyük öncüllerinden birisini oluşturmakta. Nakşibendilik nicel açıdan büyürken eş zamanlı olarak Osmanlı fikir dünyası Batı'dan gelen akımlarla çalkalanmakta, doğru bilgi anlayışı ve bilgin kavramları üzerine radikal değişiklikler yaşanmaktaydı. Bu değişiklik karşısında takınılan pasif tutumun Türk siyasi hayatı için çok büyük bir kırılma noktası olduğunu iddia ediyorum. Tarih içinde amacından sapmış biat kültürü ve kısıtlı muhalefet anlayışı, düşünsel pasiflik ile birleşince ortaya fiiliyet noktasında siyasi iktidarın meşrulaştırma bürosu haline gelen ulema sınıfı çıkmıştır. Bu durum İslam tarihinde görülmeyen bir hadise olmadığından asıl mühim olan nazariyat

noktasında ortaya çıkan vaziyet. Yukarıda sayılan etkenlerin üzerine, Şeyh Halid'in kendi dönemseller koşulları içinde ürettiği Osmanlı yanlısı politikanın kutsallaştırılması ve dolayısı ile tarihe ait olanın dine ait alana dahil edilmesi onu hem tartışılabilir olmaktan çıkarmış hem de Müslümanları; hukuki, iktisadi, sosyal ve siyasi hayatın tüm yönlerini şamil sistemsel düşünceden mahrum bırakmıştır. Halid'in kendi döneminde gördüğü sömürgeciliğe karşı gösterilen reaksiyon ve bu reaksiyon sayesinde yakalanan büyük bir asabiye, sömürgecilikten fikri emperyalizme ve kapitalizme intikal ettirilememiş yahut bu intikal çok sınırlı düzeyde veya çok geç tarihlerde gerçekleşmiştir. Bu da nihai olarak, modernliğin, kapitalizmin ve toplumun yaşadığı tüm problemlerin çözümünün, idealize edilmiş bir tarih içinde bize sunulduğu inancına yol açarak indirgemeci bir anlayışa kapı aralamıştır.

Sosyal bilimlerin incelediği her unsur gibi, indirgemeci olarak sıfatlandırdığım mevcut anlayış da bir kaç etkenin bir araya gelmesiyle aniden peyda olmuş bir durum değil aksine çok taraflı ve karşılıklı etkileşim halindeki öğelerin ortaya çıkardığı bir hal. Üstelik tarih, bu anlayışın hem aşılması ihtimalini hem de derinleşmesi ihtimalini kuvvetlendiren vakalarla doludur. İlk olarak tasavvuf ilminin, tarikatları ortaya çıkarmasıyla birlikte yoğun şekilde tekke içi adabına yöneldiğini biliyoruz. Nakşibendiliğin tarih içinde tekkeyi ferî bir unsur haline getirmesi ve cumhuriyet ile birlikte tekkelerin tamamen ortadan kalkması Nakşibendilerin daha temel, tarikat dışı meselelerle alakadar olmasıyla sonuçlanmıştır. Bunun yanında hilafetin ilgasından sonra devletin yapacağı işlerin meşruiyet mercii ulema olmaktan çıkmış, bu da ulemayı reel-politiğin hudutları daraltan etkisinden kurtarıp, onlara daha geniş sınırlar içerisinde fikirler serdetme imkanını sağlamıştır. Bu iki unsurun kitlelere ulaşan İslamcı siyasetin fikri ufuklarını genişletme potansiyelini kısıtlayan

en büyük ögenin ise ülkemizde klasik İslami eğitim veren neredeyse yegane teşkilat olan Nakşibendilerin eğitim tedrisatlarının büyük oranda yüzyıllardır aynı duruyor olmasıdır. İslam dininin son derece gelişmiş hukuk mantığı ve metodolojisinin iyi öğretildiği bu kurumlar, ekonomi-politik ve sosyolojik düşünceye uzak bir kesim yetiştirmektedir. Bu durum, ülkemizde 1950'lerden sonra tarikatlara oy kaygısıyla daha müsamahakar yaklaşılan bir döneme geçildiğinde yapılması gerekeni *devlete iyi adam yerleştirelim* olarak gören bir anlayışa yol açmıştır.¹⁹² Bu silsilenin sonu ise ülkemizdeki İslamcı siyasetin, devleti ele geçirerek toplumdaki tüm *bozulmaları* halledebileceği yönünde bir inanca sahip olmasıyla noktalanıyor. Devlet ile kültür ilişkisinde devleti belirleyici, kültürü ise statik bir belirlenen olarak gören Kemalist paradigma¹⁹³ İslamcı siyasette de aynıyle kendisini gösteriyor.

Son tespitimiz esasında paradoksal bir durum arz ediyor. Hem Nakşibendiliğin Türkiye'deki kitlesel İslamcılığı etkileyen en önemli faktörlerden biri olduğunu iddia ediyor, hem de kendisine asıl amaç olarak insanın ve dolayısıyla toplumun ahlaki eğitimden geçirilerek ıslahını amaç edinmiş bir yapıdan çıkan politik hareketin, -tam da söz konusu yapıdan çıkması sebebiyle- kültürü belirlenen ve devlet eliyle kurulması gereken bir alan olarak gördüğünü iddia ediyoruz. Toplumsal olandan siyasi olana geçiş sürecinde yaşanan bu kırılmanın sebeplerinden birisi de İslamcı aydın veya entelektüel olarak adlandırılan kişilerin kitleselleşmek hususunda yaşadıkları problemler. Bu nokta, Nakşibendiliğin düşünsel sınırlarına meydan okumuş ve bu sınırlar dahilinde yazmış üç isim üzerinden izah edilebilir. Türkiye'de İslami düşüncenin, tarihi kutsamasına yönelik en büyük eleştiriler İsmet

¹⁹² Bu anlayışın kısa ve öz bir izahı için bkz: İ. Kara, **Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslam 1**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2012, s. 191

¹⁹³ E. Özdalga, **İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 58

Özel tarafından yapılmaktadır. Saltanat ile İslami idare düşüncesinin arasını ısrarla ayırmaya çalışan Özel, geç dönem Osmanlı tarihini de farklı bir perspektiften okumaktadır. Ancak Nakşibendi bir kökenden gelmeyişi, ve elbette kullandığı kapalı dil, kitleleşmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir. İkinci olarak Salih Mirzabeyoğlu'na bakılabilir. Necip Fazıl'ın halefi olarak ünlenen Mirzabeyoğlu'nun ayırıcı vasfı, İslami entelektüeller üzerine yapılan tüm araştırmalarda, hayatın her alanını kapsayan bir dünya tasavvuruna ve özgün düşünsel temellere sahip olmak şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁹⁴ Esasında Nakşibendi bir kökenden gelen ve İsmailağa tarikatının şeyhi Mahmut Ustaosmanoğlu'nun akrabası Saadettin Ustaosmanoğlu'yla çok yakın ilişkileri olan Mirzabeyoğlu, kurduğu İBDA hareketi nedeniyle Nakşibendilerin laik devlet ile olan mücadele yöntemlerine ters düşmüş ve dışlanmış bir isimdir. Aydınların kitleleşebilmesinde Nakşibendi onayının önemine dair vermek istediğim son örnek Necip Fazıl'dır. Bilindiği gibi Necip Fazıl, Nakşibendi şeyhi olan Abdülhakim Arvasi'nin mürididir ve Nakşibendi *network*'ünün içinde kabul edilen bir isimdir. Ama yukarıda bahsedilen fikri ufukları genişletmiş bir isim olduğu söylenemez. Böyle bir çabasının olduğu da söylenemez. Son derece düalist, iyiler ve kötülerden oluşan, ülkemiz siyasal İslam'ının dünya görüşünü mevcut sınırları içinde ve onlarla bir problem yaşamadan en edebi şekilde aktaran isimdir Necip Fazıl.

İsmet Özel ve Mirzabeyoğlu haricinde farklı örnekler verilebilir. Burada aktarmak istediğim, İslamcılığın düşünsel sınırlarının kırılabilmesi adına en büyük umut, Nakşibendi tarikatının kitle ve aydın arasında bir köprü vazifesi görmesidir. Bu da mekteplilerin ve halkın birbirinden farklı din tasavvurunun izale edilmesiyle

¹⁹⁴ R. Çakır, **Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar**, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 177

gerçekleşebilir. Daha önce de belirtildiği gibi bu vazife ülkemizde, Nakşibendi tarikatının uhdesindedir.

İskenderpaşa'yı, İskenderpaşa'nın yapmaya çalıştıklarını ve yaşadığı tartışmaları, siyasal İslam'ın hakim paradigmalarına -çoğunlukla başarısız olmuş- müdahale girişimleri olarak görüyorum. Kotku'nun selefi Abdülaziz Bekkine'nin etrafına topladığı entelektüel kitle, bu kitlenin Coşan dönemindeki bakiyesi ile girişilen dergi faaliyetleri ülkemizde İslam menşeli, popülizmden ve düalizmden uzak, indirgemeci olmayan bir dünya görüşü ortaya koyma ve daha da önemlisi bu görüşü kitlelere yayma çabası olarak görülebilir. Özellikle *İlim ve Sanat* dergisi bu bakış açısıyla titizlikle incelenmeyi beklemektedir. Üstelik bu girişime zemin hazırlayan unsurlardan birisi de Nakşibendiliğin kendisine rakip olarak belirlediği ve müntesiplerinin asabiyesini diri tutmak görevini ifa eden *öteki* mefhumunun, cumhuriyet ile birlikte laik düşünce yapısı olarak seçilmesidir. Tarih içinde seçilen her ötekiye aynı cinsten mukabele edildiğini bildiğimize göre Batı'nın fikri tezlerine mukabele de antitez üretmek olması gerekmektedir.

Türkiye İslamcılığının teorik zayıflığını izale etmek için Nakşibendilerin ve İskenderpaşa'nın yakın tarihteki en önemli vakası Milli Görüş ile yaşanan süreç olmuştur. Kotku'nun partiye olur vermesi ve müntesiplerini teşkilatlanma yönünde teşvik etmesi, laik devlette İslami mücadele yönteminin belirlenmesi demek olduğu belirtildi. Sünni iktidar algısı düşünüldüğünde bu durumun sürpriz olmadığı, devleti ve siyasi alanı girilmemesi gereken bir mecra olarak kodlamanın zaten tarihsel aktarımlar nedeniyle olası olmadığı bellidir. Üstelik partiyi kuran Nakşi kolunun İskenderpaşa olması da tamamen İskenderpaşa'nın o dönemki beşeri sermayesinden ileri gelmektedir. Başka herhangi bir Nakşi grubundan daha farklı bir mücadele

yöntemi beklemek de hata olur. Asıl önemli olanı görebilmek için, partiyi tekkeye ve dolayısıyla alime bağlı bir aksiyon olarak görmenin zihinlerde yaratacağı sonuçlara odaklanmak gerekir. Kotku'nun ölümünden sonra Esad Coşan ile Necmettin Erbakan'ın yaşadığı çekişme, bu çekişme esnasında Coşan'ın öne sürdüğü argümanların doğru tahlili mühim. İleri sürülen en kapsayıcı iddia olan "hangi makamda olursa olsun siyasinin alime tabiiyeti esastır" ilkesi zaman ve mekan dışı bir ilke olarak algılanmamalı. İskenderpaşa aslen, laik devlette elde edilen makamların, İslami hiyerarşi içinde bir ehemmiyetinin olmadığını iddia etmekteydi. Çok basit bir düzeyde de olsa devlet ve sistem farkındalığının bu sava mündemiç olduğunu gözden kaçırmamalıyız. Önermenin temel öncülü sistemin gayri İslami oluşunu kabul etme ve doğrudan doğruya bu oluşu fark etmeye dayanmakta. Dolaylı olarak da Sünni iktidar algısı içerisindeki kısıtlı muhalefet imkanlarını, Türkiye'deki muktedirin dinsel meşruiyetini kaldırmak suretiyle ulemanın lehine genişletmeyi içeren bir söylem. Bunun yanında Coşan'ın yaşanan çekişme esnasında Erbakan cephesine yönelik öne sürdüğü "hayat kaydıyla saltanata talip olmak" eleştirisi de İslamcı düşüncenin kendini sorgulaması açısından dikkate değer. Lakin İslamcı camianın tek siyasi liderine yönelik eleştirel duruşun sonu, İskenderpaşa'nın nüfus ve etkinlik açısından giderek küçülmesiyle sonuçlanmıştır. Ve bunun üzerine yaşanan 28 Şubat süreci tarikatı oldukça kötü etkilemiş, hatta orta vadede ağırlık merkezinin yurtdışına kaymasına sebep olmuştur.

Esad Coşan'ın hayata geçmeyen teşebbüslerinden birisi de Nakşibendi gruplarınca kurulması planlanan şura önerisidir. Kaynaklarda görülen ve yaptığım görüşmeler neticesinde böyle bir girişimin varlığı kesin olarak bilinmekle beraber, niçin hayata geçirilemediği, nasıl bir yapı öngörüldüğü, kimlere şurada yer alması

için teklif götürüldüğü ve bu teklifin hangi sebepler öne sürülerek reddedildiği net değil. Fakat şuranın, Türkiye'deki Nakşibendi gruplarının fikri olarak dağılık ve kararsız yapısını dağıtmak, toplumsal alandan politik alana geçişte kırılmaların önüne geçmek ve siyasileri yönlendirecek bir mecra olarak görüldüğü söylenebilir.

Nureddin Coşan'ın 13 yıllık liderliği dönemine dair bilinenler büyük bir yekun tutmuyor. Geçmişte yaşanmış acı tecrübelerin de deneyimiyle grup daha ziyade toplumsal ilişkiler ağı içinde hareket ediyor ve güncel politik çıkışlar ekseriyetle genel seçimlerden önce kısa bir bildiriyle yapılıyor. Bu geleneğin tek istisnasını da Mart Tezkeresi oluşturmakta. Şeyhin politik açıklamalarına baktığımızda Türkiye'nin siyasetini on yıldır domine eden AK Parti'den tedricen gerçekleşen bir uzaklaşma görülüyor. Partinin ilk seçiminde verilen destek, ikinci seçimlerde geri alınıyor ve son seçimlerde de "maalesef insanlık için, inananlar için beklenenleri gerçekleştiremeyen Sayın Başbakan" ifadesiyle yapılan icraatların yetersizliğinden dem vuruluyor. Yetersizlik kriterinin inananların menfaati olarak vurgulanmasının yanında bu tutum, İskenderpaşa müntesiplerini sivil toplum alanında faaliyetlerini yoğunlaştırmasına neden olmaktadır. Nureddin Coşan, faaliyetler yapılırken takipçilerinin kritik analitik düşünebilme hasletini kazanmasını istemekte.¹⁹⁵ Özellikle çevre derneklerinde örgütlenen cemaat, indirgemeci ve devletçi düşüncelerden kurtulmuş alternatif bir İslami çevre hareketi çıkarabilme potansiyeline sahip. Bu da tüm ilişkileri son kertede iktisadi ilişkilerden bağımsız tekil hukuki vakalar olarak görmek refleksini kırmak yönünde atılacak önemli bir

¹⁹⁵ Bir İskenderpaşa takipçisinin, günümüzde sivil toplum faaliyetlerini sürdürürken dikkat etmesi gereken hususlar tarikat tarafından üç farklı platform adıyla hayata geçirilmiş. Bunlardan ilki "Kuran'ın Anlamıyla Buluşma Platformu" bir diğeri "Helal ve Sağlıklı Gıda Platformu" ve sonuncusu da "Kritik Analitik Düşünce Platformu". İlk ikisi bir tarikat için normal kabul edilse de sonuncusu oldukça ilgi çekici. Platform, çok geniş bir skalada sunulan kitap tavsiyelerinin ve seminerlerin yer aldığı bir internet sitesine de sahip: <http://www.kritik-analitik.com> Erişim Tarihi: 15.02.2014

adım olabilir. Her ne kadar bunun emareleri pratikte pek fazla görülmesi de bu tarz bir hareketin çıkmasının ehemmiyeti yakın tarihimizdeki zinanın suç olmaktan çıkarılması ve hidroelektrik santralleri girişimi üzerinden verilecek mukayeseli reaksiyon örnekleriyle mevzu sarahate kavuşacaktır. Ak Partinin İslami kamuoyu ve medya tarafından en çok eleştirilen düzenlemelerinden birisi bilindiği üzere zinayı suç kapsamından çıkarmasıdır. Sadece kağıt üzerinde varlığını sürdüren, toplumsal hayatta uygulanmayan bir kanun maddesinin kalkması karşısında İslami kamuoyu çok sert tepkiler vermişken, İslam hukukuna göre metalaştırılmayan bir madde olan tabii suların¹⁹⁶ özel mülkiyete geçirilmesi şeklinde cereyan eden HES projeleri karşısında suskun kalmayı tercih etmiştir. İlk örnekteki reaksiyonun ikinci örnekte sükunete dönüşmesi, toplumsal ilişkilere hukuk temelli bakışın bir tezahürü olarak okunabilir. Devlet Müslümanların eline geçtiği anda, uygulanacak hukuki değişikliklerle tüm arızı sorunların da çözüleceği inancından, görece daha apolitik ve kendi özgün söylemini geliştirmiş bir çevre, kadın, öğrenci vs. hareketinin çıkma ihtimalinin önünü tıkayan da söz konusu bakıştır. Bunlar gibi toplumumuzda var olan bazı sorunların çözümü için toplumsal tabanı bilinçlendirmek suretiyle devlet aygıtını baskılamak yolunun ülkemizdeki İslamcı kesim için pek tercih edilmeyen bir yöntem olması da hukuk merkezli değişim algısına bağlanabilir.

Ne İskenderpaşa ne de ülkemizde faaliyet gösteren ve belli büyüklüğe erişmiş herhangi bir İslami grup Osmanlı idealizasyonundan kurtulamamıştır. Türkiye'de siyasal İslam'ın en bilindik söylemlerinden olan Osmanlı'nın "şanlı" tarihine atıf, küresel sistemin bizatihi kendisine karşı olmak ile o sistemin muteber ve güçlü bir

¹⁹⁶ İslam'da suyun hukuki durumu için bkz: M. B. Es-Sadr, **İslam Ekonomi Doktrini**, (çev. Mehmet Keskin), Şelale Yayınları, İstanbul, 1979, s. 499-502

üyesi olmak arasında yapılan zımni tercihte İslamcılığı, böyle bir seçimin mevcudiyetinden bile habersiz şekilde, ikincisine yönlendirmektedir.

En basit şekilde denilebilir ki İslamcı politikanın; siyaseti ve bürokrasiyi ele geçirip, iktisadi ilişkileri tamamen göz ardı ederek, düşünsel düzeyde bütüncül bir sistem fikrinden yoksun biçimde Osmanlı idealini yüceleştirerek, bizler ve diğerleri söyleminin oluşturduğu kontrastlar üzerinden uygulayageldiği siyasetin temellerinin Nakşibendilik'te olduğu öne sürülmektedir. Türkiye'deki İslamcılığın fikri sınırları, Nakşibendiliğin politik evriminde aranmalıdır. Bu evrimi yakın tarihte en çok etkileyen ise İskenderpaşa olmuştur.

İslamcı siyasetin kendi sınırlarını aşabilmesini iki olasılığa bağlıyorum. Ya ülkemizde toplumsal olarak Nakşibendilik'te somutlaşan Sünni iktidar algısı ve Osmanlı idealizasyonu gibi düşünsel temellere entelektüel düzeyde yeterli bir meydan okuma yapabilecek farklı ve yeterli büyüklüğe sahip bir dini grubun ortaya çıkması ve bu grubun omuzları üzerinde yükselen bir siyaset. Ya da Nakşibendi ulemanın, yeni bir söylem inşa ederek hitap ettiği kitlenin algısını mevcut olandan farklı biçimde kurmasıdır. Fakat ülkemizde Nakşibendilik harici etkin dini gruplara baktığımızda, kendisini siyaset alanından kesin bir biçimde soyutlama¹⁹⁷ yahut da devlet ve bürokrasi fetişizmini devam ettirerek mevcut paradigmanın sınırları içinde kalma ve hatta kadrolaşma tutkusunu derinleştirme¹⁹⁸ eğilimlerini görmekteyiz.

Nakşibendi tarikatlarının ve diğer dini grupların toplumsal mevcudiyeti sürdüğü müddetçe politik alanda da İslamcı bir damar olacağı muhakkaktır. Bu hareketin münferit bir parti yahut merkez sağ partisi içinde yer almasının bir önemi

¹⁹⁷ Said Nursi'nin talebelerinin başında olduğu cemaatler gibi.

¹⁹⁸ Gülen Cemaati gibi.

yok. Görünen o ki ülkemizde İslamcılığın var olandan farklı bir paradigmayla siyaset yapması, kendisini belirleyen en temel unsurlardan birisi olan Nakşibendi tarikatının; kendi tarihine, tedrisatına ve devlet algısına yönelik bir hesaplaşma geçirmesinde yatmaktadır.

KAYNAKÇA

- Agah, İ., 2001, "Halifelik DİN ve Laiklik", **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, C.6, S.17, s. 295 - 307
- Akbıyık, H., 2004, "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımı ve Bazı Son Dönem Sanatkarları", **Bilig**, S. 30, s. 151 - 171
- Akşin, S., **Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600 - 1908** (İstanbul, Cem Yayınevi, 1997)
- Akyol, H., **Türkiye'de Sağ Örgütler**, (Ankara, Phoenix Yayınları, 2011)
- Akyüz, J., 2008, "Göç Yollarında; Kafkaslardan Anadolu'ya Göç Hareketi", **Bilig**, S.46, s. 37 - 56
- Algar,H., **Nakşibendilik**, (çev. Cüneyd Köksal) (İstanbul, İnsan Yayınları, 2012)
- Altıntaş, H., **Tasavvuf Tarihi** (Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986)
- Apaydın, H., 2006, "Atatürk'ün Dine Bakışına Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım", **KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 3, S.1, s. 57 - 66
- Atatürk, M. K. **Nutuk**, (İstanbul, İnkılap Yayınları, 2009)
- Ateş, S., **İşari Tefsir Okulu** (Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974)
- Ay, M., 2011, "İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 24, s. 103-148
- Ay,M., 2012, "İşari Tefsirde Yöntem Meselesi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 26, s. 59-110
- Aydın, H., 1999, "Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Tanrı Tasavvurunda Değişmeler ve Deist İman", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 8, S. 8, s. 1 - 28

- Aytaş, G., 2011, "XIX. Yüzyılda Yapılmış Bir Haritadan Yola Çıkararak Eski İstanbul'da Tarikatların Faaliyetleri", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi**, S. 58, s. 89 - 104
- Berlinerblau, J., 2001, "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy and Doxa", **History of Religions**, C. 4, S. 40, s. 327-351
- Bezci B. ve Miş, N., 2012, "İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hali ve Muhafazakarlaşmak", **Bilgi**, S. 24, s. 1 - 17
- Biçer, B., **Modernist Müslüman Mustafa Kemal** (Ankara, Ebabil Yayıncılık, 2008)
- Böwerig, G., 2003, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfiler", (çev. Abdurrezzak Tek), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.2, S.12, s. 361 - 384
- Bulut, F. **İslamcı Örgütler-2**, (Ankara, Doruk Yayıncılık, 1997)
- Büyükbaş, M. **Nurettin Topçu'da Dini Yaşayışın Psikolojisi** (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2002)
- Cengiz, C., **Türkiye'de İslamcılığın Tarihsel Seyri ve İslam Dergisi** (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008)
- Chittick, W. C., **Sufism A Beginners Guide** (Oxford, Oneworld Publication, 2000)
- Coşan, M. E., 1983, "Gayemiz", **İslam**, Eylül, s. 1
- Coşan, M. E., 1986, "İrticanın Ayak Sesleri... Üzerine", **Kadın ve Aile**, Aralık, s. 1
- Coşan, M. E., 1987, "Asil Kadın Yetiştirelim", **Kadın ve Aile**, Ağustos, s. 1
- Coşan, M. E., 1987, "Müstakbel Dış İlişkiler İçin Ferdi Hazırlıklar", **İlim ve Sanat**, C. 3, S. 14, s. 1
- Coşan, M. E., 1989, "Gündemdeki En Mühim Konu", **İslam**, Şubat, s. 1
- Coşan, M. E., 1990, "Hakka ve İnsafa Davet", **İslam**, Ağustos, s. 1
- Coşan, M. E., 1990, "Bir Parti ve Biz", **İslam**, Temmuz, s. 1

- Coşan, M. E., 1990, "Ülkemizde İslam Kültür ve Medeniyetini Koruma ve Geliştirme Çareleri", **İlim ve Sanat**, S. 27, s. 1
- Coşan, M. E., 1991, "Seçim Üzerine Düşünceler", **İslam**, Ekim, s. 1
- Coşan, M. E., 1992, "Müslümanlar Uyanın Fırsat Sizin", **İslam**, Mayıs, s. 1
- Coşan, M. E., 1994, "Memleketin Hal-i Pürmelali", **İslam**, Mayıs, s. 1
- Coşan, M. E., 1994, "Şerre Alet Olma, Hakka Destek Ol! Sözü Anla, Tam Uygula!", **İslam**, Ocak, s. 1
- Coşan, M. E., 1996, "Tehlikeli Toplum Çatışmaları ve Alınacak Önlemler", **İslam**, Nisan, s. 1
- Coşan, M. E., 1996, "Olayların Altındaki Gerçek", **İslam**, Ağustos, s. 1
- Coşan, M. E., 1997, "Darbe Tahrikçilerine Dikkat!", **İslam**, Mart, s. 1
- Coşan, M. E., 1998, "Kadınların Önemli Görevleri", **Kadın ve Aile**, 1998, Şubat, s. 1
- Çağıl, A. ve Ildırar, M., **Tasavvuf ve Tarikat Nedir?**, (İstanbul, Şadırvan Yayınları, 2012)
- Çakır, R. **Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar** (İstanbul, Metis Yayınları, 2012)
- Çamuroğlu, R., **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, (İstanbul, Metis Yayınları, 1992)
- Dursun, Ç., 2003, "İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 58, S. 4, s. 47-82
- E. Gellner, **Muslim Society**, (New York, Cambridge University Press, 1984)
- Efe, A. Türkiye'de Dini Grupların Çevre ve Çevre Sorunlarına İlişkin Görüşleri (İskenderpaşa Cemaati Örneği), **VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde sunulan bildiri** (Aydın, Adnan Menderes Üniversitesi, 2009)
- Eliade, M., **Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi C. 3** (çev. Ali Berktaş) (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003)

- Es-Sadr, M. B., **İslam Ekonomi Doktrini**, (çev. Mehmet Keskin) (İstanbul, Şelale Yayınları, 1979)
- F. Çalmuk, "Necmettin Erbakan", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık** (İstanbul, İletişim Yayınları, 2005)
- Findley, C., **Dünya Tarihinde Türkler** (çev. Ayşen Anadol), (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2008)
- Gencer, B. **İslam'da Modernleşme 1839-1939** (Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2012)
- Genç,R., **Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar** (Ankara, Türk Hava Kurumu Basım Evi, 2005)
- Geoffroy, E., **Introduction To Sufism The Inner Path of Islam** (Indiana, World Wisdom, 2010)
- Gölpınarlı, A. **100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar** (İstanbul, Gerçek Yayınları, 1969)
- Gözaydın, İ., **Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi** (İstanbul, İletişim Yayınları, 2009)
- Gündüz, İ., **Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin Hayatı-Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı** (İstanbul, Seha Neşriyat, 1984)
- Gündüz, İ., **Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri** (İstanbul, Seha Neşriyat, 1984)
- Gündüz, Ş., 2004, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 9, s. 1-10
- Haldun, İ., **Mukaddime**, (çev. Halil Kendir) (Ankara, İmaj Basımevi, 2004)
- Hassan, Ü., **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi** (Ankara, Sevinç Matbaası, 1977)
- Işık, Ş., 2005, "Türkiye'de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri", **Ege Coğrafya Dergisi**, S. 14, s. 57 - 71

- Izutsu, T., **Kuran'da Tanrı ve İnsan**, (çev., Kürşad Atalar) (İstanbul, Pınar Yayınları, 2012)
- İnalcık, H., **Tanzimat ve Bulgar Meselesi**, (İstanbul, Eren Yayıncılık, 1992)
- Kara, İ., **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 1** (İstanbul, Dergah Yayınları, 2012)
- Kara, M., **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri** (İstanbul, Dergah Yayınları, 2010)
- Kara, M., **Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi** (İstanbul, Dergah Yayınları, 2012)
- Karpat, K. H., **İslam'ın Siyasallaşması**, (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010)
- Kılıç, M. E., **İbn Arabi Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber**, (İstanbul, Sufi Kitap, 2010)
- Kılıç, R., 2006, "Osmanlı Devletinde Yönetim Nakşibendi İlişkisine Farklı Bir Bakış; Halidi Sürgünleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S.17, s. 103- 119
- Kışlalı, A. T. **Laiklik ve Demokrasi**, (Ankara, İmge Kitabevi, 2007)
- Kösoğlu, N., **Eski Türk'lerde - İslam'da ve Osmanlı'da Devlet** (İstanbul, Ötüken Yayınları, 2004)
- Kraus, W., 2007, "Halidiyye Tarikatının Endonezya'ya Girişi Hakkında Bazı Notlar" (çev., Abdurrahman Memiş), **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C.8, S.18, s. 311 - 319
- Kurtoğlu, Z., **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, (İstanbul, İletişim Yayınları, 1999)
- Kutlu, S., 2008, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Temellerinin Sorgulanması", **Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi**, C.1, S.1, , s.7 - 26
- Mardin, Ş. **Türkiye'de Din ve Siyaset**, (İstanbul, İletişim Yayınları, 1995)
- Mardin, Ş., **Bediüzzaman Said Nursi Olayı** (İstanbul, İletişim Yayınları, 1992)
- Mardin,Ş., **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2012)

- N. Mirkelamoğlu, **Atatürkçü Düşünce ve Uygulamada Din ve Laiklik**, ÇEV Yayınları, İstanbul, 2000
- Nal, S., 2005, "Demokrat Partinin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.60, S.3, s. 137 - 171
- Nursi, S., **Barla Lahikası**, (İstanbul, Zehra Yayıncılık, 2002)
- Ortaylı, İ., 1995, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", **Otam Dergisi**, S. 6, s. 281 - 287
- Ortaylı, İ., **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı** (İstanbul, İletişim Yayınları, 2005)
- Özdalga, E., **İslamcılığın Türkiye Seyri Sosyolojik Bir Perspektif** (İstanbul, İletişim Yayınları, 2007)
- Öztürk, Y. N., **Tarih Boyunca Tasavvufi Düşünce** (İstanbul, Sümer Matbaası, 1974)
- Rabbani, İ., **Mektubat Tercemesi**, (çev. Hüseyin Hilmi Işık) (İstanbul, Hakikat Kitabevi Yayınları, 2008)
- Renard, J., **The A to Z Sufism** (Maryland, Scarecrow Press, 2005)
- Roychouhury, M., **The Din-i Ilahi or The Religion of Akbar** (Calcutta, Calcutta University Press, 1941)
- Schimmel, A., **İslamın Mistik Boyutları** (çev. Ergün Kocabıyık) (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001)
- Sevin, B., 2012, "Dini Grupların Hafıza Zinciri Olarak Vaazın Araçsallığı: Kotku ve Gülen Örneği", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 53, S. 2, s. 121 - 145
- Subtelny, M. E., **Timurids in Transition**, (Leiden, Brill Publishing, 2007)
- Şahin, İ. 2012, "Güç İlişkileri Ağının Aktörleri Olarak Ortodoksi ve Heteredoksi: Tahtacı Raporu Örneği", **The Journal of Academic Social Science Studies**, S. 5/Ekim, s. 436 - 455

- Şaylan, G., **Türkiye'de İslamcı Siyaset**, (Ankara, Verso Yayınları, 1992)
- Şeker, F. M., **Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru** (İstanbul, Dergah Yayınları, 2011)
- Şentürk, H., **Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık** (İstanbul, Çıra Yayınları, 2011)
- Şentürk, H., **Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset İslamcılık** (İstanbul, Çıra Yayınları, 2011)
- Şimşek, H. İ., 2006, "Türk Modernleşmesi Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 5, S. 9, s. 7-40
- Taşkın, Y., **Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya** (İstanbul, İletişim Yayınları, 2007)
- Tezcan, M., **Eğitim Sosyolojisi** (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985)
- Tosun, N., 2009, "İmam-ı Rabbanîye Göre Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şuhûd", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 23, s. 181 - 192
- Tuncay, M. **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, (Ankara, Yurt Yayınları, 1981)
- Turan, N. S., 2008, "Osmanlı Hilafetinin 19. Yüzyılda Zorlu Sınavı: II. Meşrutîyet'e Giden Süreçte ve Sonrasında Makam-ı Hilafet", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, S.38, s. 281 - 322
- Üçok, B., **İslam Tarihi Emeviler - Abbasiler** (Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1979)
- Ünal, B. 2001, "İslam ve Siyaset Üzerine Düşünceler", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 13, s. 161-184
- Van Bruinessen, M., **Ağa, Şeyh, Devlet** (İstanbul, İletişim Yayınları, 2011)
- Van Bruinessen, M., **Kürdistan Üzerine Yazılar** (İstanbul, İletişim Yayınları, 2007)
- Varol, M., **Islahat Siyaset Tarikat Bektaşiliğın İlgası Sonrasında Osmanlı Devletinin Tarikat Politikaları (1826 - 1866)**(İstanbul, Dergah yayınları, 2013)

Watt, M. M., **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**,(çev., Ethem Ruhi Fığlalı) (Ankara, Sarkaç Yayınları, 2010)

Weismann, I., **The Naqshbandiyya Orthodoxy And Activism in a Worldwide Sufi Tradition**, (London, Routledge Press, 2007)

Wink, A., **Makers of The Muslim World: Akbar** (Oxford, Oneworld Publications, 2009)

Yavuz, H. **Islamic Political Identity in Turkey** (New York, Oxford University Press, 2003)

Yıldız, H. D., **İslamiyet ve Türkler** (İstanbul, Yeni Zaman yayınevi, 2000)

Yılmaz, A., 2013, "XX. Yüzyılın Başında Nasturiler: Kültürleri, Kürtler ve Merkezi Otorite ile İlişkileri", **Turkish Studies**, C. 5, S. 8, s. 995 - 1012

Yılmaz, M., 2004, "İslam Tarihinde (Emevi- Abbasi Dönemi) Saltanata Bağlı Yargı Siyasallaşması", **İstem**, C. 2, S. 3, s. 135-152

Yüvedoğru K. ve Bilgin, V., 2008, "Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslam Siyaset Düşüncesine Etkisi", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 17, S. 2, s., 729-746

Zubaida, S. **İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar** (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008)

Atatürk Yakınlarından Hatıralar, (İstanbul, Sel Yayınları, 1955)

İnternet Adresleri

<http://www.mehmedkirkinci.com>

<http://www.kritik-analitik.com>

<http://www.ihvanlar.net>

<http://www.iskenderpasa.com>

<http://muzafferdeligoz.blogcu.com>

ÖZET

Bu çalışma, uzun yıllardır Türkiye'de en teşkilatlı dini grup olan Nakşibendi tarikatının politik evrimine odaklanmaktadır. Tasavvufi akımlarla kıyaslandığında istisnai bir örnek olarak tarih içinde ortodoks İslam'ı benimseyen Nakşibendi tarikatının, Türkiye'de vücut bulan tüm İslamcı siyasi hareketlere fikri paradigmasını miras bıraktığı ileri sürülmektedir. Türkiye'nin yakın tarihinde tarikatın, siyasal İslam ile olan ilişkisi İskenderpaşa Cemaati analiz edilerek görülebilir.

Giriş bölümünde tasavvufun ortaya çıkışından ve içeriğinden bahsedilmektedir. İlk bölümdeyse Nakşibendi tarikatının önemli tarihsel durakları ele alınmakta ve bu durakların tarikata kattıkları incelenmeye çalışılmıştır. Ardından ikinci bölümde tarikatın Osmanlı topraklarındaki gelişimi analiz edilmiş ve son bölümde de İskender paşa cemaati üzerinde durulmuştur.

ABSTRACT

This study focuses on the political evolution of Naqshbandi order, which has been the most organized religious group in Turkey for a long time. When compared with other sufi orders as an exceptional case the Naqshbandi order has accepted the orthodox reading of Islam. It is claimed that Naqshbandi Order has left its intellectual paradigms to all the political Islamic movements which comes into existence in Turkey. In the Turkey's recent history, it can be seen the relations between the order and political Islam as analyzed of Iskenderpaşa community.

In the introduction it is cited that birth of sufism and its contents. In the first chapter it is discussed that the important historical persons of the order and it is tried to be analyzed that effects of these persons to the order. After, in the second chapter it is analyzed that the order's evolution in the Ottoman lands and finally in the last chapter, it is emphasized on Iskenderpasa community.