

**OF-ÇAYKARA BÖLGESİ İSLÂM
ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞI**

Hızır HACIKELEŞOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Din Sosyolojisi Bilim Dalı

Doç. Dr. Mustafa MACİT

2015

Her hakkı saklıdır

T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

OF-ÇAYKARA BÖLGESİ İSLÂM ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Doç. Dr. Mustafa MACİT

HAZIRLAYAN

Hızır HACİKELEŞOĞLU

ERZURUM-2015



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

21.1.2015

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Of-Çaykara Bölgesi İslâm Âlimlerinin Din Anlayışı " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun ...3... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Hızır HACİKELEŞOĞLU



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Doç. Dr. Mustafa MACİT danışmanlığında, Hızır HACIKELEŞOĞLU tarafından hazırlanan bu çalışma 21 / 07 / 2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Mustafa MACİT

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Fazlı POLAT

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Erdal YILDIRIM

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

F-85/00/22.02.2012

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	II
ABSTRACT.....	III
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ	IV
ÖNSÖZ	V
A.Araştırmanın Konusu	1
B.Araştırmanın Problemi	2
C.Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	3
D.Kapsam Ve Sınırlılıklar.....	4
E.Yöntem	5

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. OF-ÇAYKARA BÖLGESİ VE SOSYO-EKONOMİK YAPI.....	7
1.1.1.Of-Çaykara Bölgesi Tarihi.....	7
1.1.2. Bölgenin Coğrafi Konumu ve Demografik Yapısı	9
1.1.3. Bölgenin Sosyo-Ekonomik Yapısı.....	11
1.2. MAKRO TOPLUMSAL DİNİ BAĞLAM: 20.YÜZYIL TÜRKİYE’İNDE DİN- TOPLUM, SİYASET/DEVLET İLİŞKİLERİ VE TOPLUMSAL DEĞİŞME.....	12
1.2.1. Din ve Toplum	12
1.2.2. 20. Yüzyıl Türkiye’inde Toplumsal Değişme ve Din	18
1.2.3. Din ve Siyaset/Devlet İlişkisi.....	23
1.2.4. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Din Âlimleri ve Toplum	27
1.2.5. Dini Liderler ve Karizma	30
1.3. MİKRO TOPLUMSAL DİNİ BAĞLAM.....	33
1.3.1. Of-Çaykara Bölgesi Sosyo-Kültürel Yapı	33
1.3.2. Of-Çaykara Bölgesi Dini Hayat.....	35

İKİNCİ BÖLÜM

OF-ÇAYKARA BÖLGESİ İSLÂM ÂLİMLERİ

2.1. MEHMET RÜŞTÜ ÂŞIKKUTLU’NUN HAYATI.....	39
2.1.1. Mehmet Rüştü Âşikkutlu’nun Din Anlayışı	41
2.1.2. Mehmet Rüştü Âşikkutlu’nun Siyaset ve Devlet Görüşü	46

2.2. HASAN RÂMÎ YAVUZ'UN HAYATI	48
2.2.1. Hasan Râmi Yavuz'un Din Anlayışı.....	51
2.2.2. Hasan Râmi Yavuz'un Siyaset ve Devlet Görüşü.....	57
2.3. MUSTAFA CANSIZ'IN HAYATI	59
2.3.1. Mustafa Cansız'ın Din Anlayışı.....	63
2.3.2. Mustafa Cansız'ın Siyaset ve Devlet Görüşü.....	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OF-ÇAYKARA BÖLGESİ İSLÂM ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

(M. RÜŞTÜ ÂŞIKKUTLU, H. RÂMÎ YAVUZ ve MUSTAFA CANSIZ)

3.1. BÖLGE İSLÂM ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞLARINDAKİ ORTAK UNSURLAR	73
3.2. BÖLGE İSLÂM ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞLARINDAKİ FARKLILIKLAR	77
3.3. KARİZMATİK LİDERLİK BAKIMINDAN BÖLGE İSLÂM ÂLİMLERİ.....	79
3.4. BÖLGE İSLÂM ÂLİMLERİNİN SOSYO-KÜLTÜREL YAPIYA ETKİLERİ	83
3.5. BİR TİPOLOJİ DENEMESİ: MODERNİST, GELENEKÇİ, DEVRİMCİ	85
SONUÇ	89
KAYNAKÇA	93

ÖZET**YÜKSEK LİSANS TEZİ****OF-ÇAYKARA BÖLGESİ İSLÂM ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞI****HIZIR HACIKELEŞOĞLU****Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa MACİT****2015, 100 sayfa****Jüri: Doç. Dr. Mustafa MACİT****Prof. Dr. Fazlı POLAT****Doç. Dr. Erdal YILDIRIM**

Bu çalışmada, mikro toplumsal yapı bağlamında Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimlerinin din anlayışları, sosyo-kültürel yapıya etkileri, sahip oldukları karizmatik nitelikler bağlamında açıklanarak Cumhuriyet dönemi din anlayışı tipolojilerini ortaya çıkarma hedeflenmiştir. Örneklem grubu olarak Cumhuriyet döneminde yaşamış, bölge içerisinde yetişmiş ve Diyanet bünyesinde çalışmış üç dini kişilik olan Mehmet Rüştü Âşikkutlu, Hasan Râmi Yavuz ve Mustafa Cansız seçilmiştir.

Çalışmada, nitel araştırma modellerinden biri olan “durum çalışması” modeli kullanılmış olup seçilmiş üç din âliminin din anlayışları toplumsal ve yerel bağlamdaki gerçekliği içerisinde ele alınarak derinlemesine incelenme yoluna gidilmiştir. Bilgi toplama tekniği olarak ise doküman tarama ve mülakat teknikleri kullanılmıştır. Bu yöntemle birinci aşamada âlimlerin din anlayışları, siyaset ve devlete bakışları, karizmatik özellikleri ile makro toplumsal ve mikro-yerel dini-sosyal bağlam arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmiştir. İkinci aşamada ise karşılaştırmalı bir analiz yapılarak bu analizden hareketle bir tipleştirme denemesi yapılmıştır.

Türkiye’de Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte din âlimi sınıfının sosyal statüsünde meydana gelen değişimler göz önüne alındığında Cumhuriyet dönemi din âlimlerinin din anlayışlarındaki farklılıkların Osmanlı dönemine göre daha fazla belirgin olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda Of-Çaykara bölgesinde ele alınan din âlimlerinin din anlayışlarında, modernist, gelenekçi ve reformist olmak üzere üç farklı tipoloji karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bir takım karizmatik niteliklerle bölgedeki İslâm âlimlerinin sosyo-kültürel hayat içerisindeki etkileri, nispeten azalmış olsa da halâ devam etmektedir.

ABSTRACT**MASTER THESIS****OF-ÇAYKARA REGION ISLAMIC SCHOLARS IN UNDERSTANDING
OF RELIGION****HIZIR HACIKELEŞOĞLU****Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa MACİT****2015, Page: 100****Jury: Assoc. Prof. Dr. Mustafa MACİT (Advisor)****Prof. Dr. Fazlı POLAT****Assoc. Prof. Dr. Erdal YILDIRIM**

In this study, understanding of religion in the social structure of micro-Of-Çaykara of Islamic Scholars, socio-cultural effects, explained in the context of Republican era charismatic qualities of understanding of religion aimed to uncover typology. The sample group as experienced during the Republican period, grown in the region and the three religious people who worked in the Department of Religious site Mehmet Rüştü Âşikkuşlu, Hasan Râmi Yavuz and Mustafa Cansız is selected.

The study is one of the qualitative research method "case study" model used is selected to have attended the three religious scholars in depth analysis of reality in the way of social and religious understanding of the local context. Understanding of religious scholars in the first step with this method, politics and government point of view, the relationship and interaction between the charismatic features of the macro social and micro-local religious and social context were examined. In the second stage of making a comparative analysis based on this analysis stereotyping trial was conducted. Information gathering techniques as scanning documents and interview techniques were used.

As a result of my religious scholars in the classroom to the Republic of Turkey from the Ottoman Empire in the transition a number of changes in the social status seem to occur. In addition, the Republican era of differences in religious understanding of religious scholars shows more apparent by the Ottoman Empire. In this context, discussed in Çaykara understanding of religious scholars of religion, modernists, traditionalists and revolutionaries, including the three different typologies said. There is also a part with the charismatic nature of the Islamic scholars in the effects of socio-cultural life continues, though still relatively low.

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

Bkz	: Bakınız
Çev	: Çeviren, Çevirenler
C	: Cilt
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed	: Editör
Hız	: Hazreti
s	: Sayfa
S	: Sayı
Ter	: Tercüme eden
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
Vb	: Ve benzeri

ÖNSÖZ

20. yüzyıl, Türkiye açısından köklü değişimlerin meydana geldiği, bir takım geleneksel ritüellerin terkedilerek toplumun hemen hemen her alanda gömlek değiştirdiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem içerisinde çeşitli alanlarda köklü değişimler yapılmış ve kuşkusuz söz konusu reform hareketlerinin en fazla etki ettiği alanlardan biri de din kurumu olmuştur. Nitekim Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte resmi politika anlayışı olarak Tanrı merkezli sosyal ve kültürel hayat yerine, insan merkezli bir kültürel hayat oluşturma yoluna gidilmiştir. Bu anlamda gerek bireysel gerekse kurumsal olarak bir takım tutum değişikliklerinin ortaya çıktığı gözlenmektedir ki bu durum sosyolojik olarak kaçınılmazdır. Nitekim toplumların yönetimleri, tabakalaşma biçimleri, politik farklılıkları, dayanışma stilleri değiştikçe dinsel düşünce ve uygulamalarda da değişimler meydana gelmektedir.

Dini sahada meydana gelen söz konusu tutum değişikliklerinin, değişen din anlayışının veya din anlayışında meydana gelen farklılıkların izlenebileceği en belirgin muhatap kitle olarak dönem içerisinde yaşamış dini kişilikler kendilerini göstermektedir. Toplum içerisinde dini niteliklere sahip bir kısım insanların nasıl bir din anlayışına sahip olduklarını tespit etmek, onların sosyal hayatta gerek kendi dönemlerinde gerekse günümüzde meydana getirdiği etkileri anlamak bakımından önem arz etmektedir. Bu şekilde 20. Yüzyıl Türkiye'sindeki din anlayışı tipolojilerini ortaya çıkarmak mümkün olacaktır.

Dünya üzerinde belirli yerleşkeler, sahip olduğu bir takım özellikler veya yetilerle ön plana çıkmaktadır. Söz konusu nitelikler, o bölge açısından geleneksel bir hüviyete bürünmekte ve nesilden nesile aktarılarak korunabilmektedir. Of-Çaykara bölgesi de âlim yetiştirme konusunda Türkiye'de önemli merkezlerin başında gelmektedir. Bu çalışmada, geleneğin membanı oluşturan dini kişilikler olan Mehmet Rüştü Âşıkutlu, Hasan Râmi Yavuz ve Mustafa Cansız'ın din anlayışlarını, sosyo-kültürel hayata etkilerini ve karizmatik niteliklerini ortaya koyma çerçevesinde şekillenecektir.

Çalışma giriş ve sonuç kısmı haricinde üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Of-Çaykara bölgesi tarihi, sosyo-ekonomik yapı, 20. Yüzyıl Türkiye'sinde Din-Toplum, siyaset-devlet ilişkileri ve toplumsal değişme hakkında bilgi verilmiştir.

Dönem olarak Cumhuriyet'in başlangıç yıllarından 1980'li yıllara uzanan bir zaman diliminin seçilmesi, çalışmada ele alınan dini kişiliklerin bu dönem içerisinde yaşamış olmalarından kaynaklanmaktadır. İkinci bölümde söz konusu İslâm âlimlerinin hayatı, din anlayışları, siyaset ve devlete bakışları ele alınarak genel bir çerçeve oluşturma yoluna gidilmiştir. Üçüncü bölümde ise Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimlerinin din anlayışlarının analizi yapılarak din anlayışlarında görülen ortak unsurlar, farklılıklar, sahip oldukları karizmatik liderlik unsurları ve sosyo-kültürel yapıya etkileri ele alınmıştır. Son olarak da söz konusu dini kişiliklerin din anlayışları, bir tipoloji denemesi olarak irdelenmiştir.

Bu çalışmanın her safhasında kendisinden istifade ettiğim ve desteğini hissettiğim, bana vakit ayırarak çalışmanın gidişatına yön vermeme sağlayan saygıdeğer hocam Doç. Dr. Mustafa MACİT'e, çalışma süreci boyunca veri toplama ve inceleme konusunda yardımlarını esirgemeyen Mehmet GÜNAYDIN'a, çalışma boyunca sürekli görüş alışverişinde bulunduğum sayın Prof. Dr. Emin ÂŞIKKULU'ya, fikirleriyle beni sürekli teşvik eden hocam Yrd. Doç. Dr. Saffet KARTOPU'na teşekkürlerimi sunarım.

Erzurum-2015

HIZIR HACIKELEŞOĞLU

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu

İnsanların birlikte yaşamalarını sağlayan bir takım ortak değerlerin varlığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu değerler, toplum içerisinde hayat bulmakla birlikte toplumun değişmesiyle bir takım farklılıklar gösterirler ki bu durum gayet doğaldır. Toplumların değişiminde göze çarpan en önemli etkenlerden biri de din kurumudur.

Dinin tarihi geçmişi insanlığın başlangıcına kadar uzanmaktadır. Bireysel anlamda dini yönelimi olmayan insanların varlığı söz konusu olsa da toplumun tümünde böyle bir durum mümkün değildir. Sosyolojik bir olay olarak din, aşkın bir varlığa inanıp inanmaması değişmeksizin toplumun genelini ilgilendirdiği için sosyal hayat içerisinde herkes için önemli bir konuma sahiptir. Nitekim eski Yunan filozoflarından Plutargue, “dünyayı dolaşınız, duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulacaksınız; fakat mâbedsiz ve mâbudsuz bir şehir bulamayacaksınız” diyerek bu gerçeği ifade etmiştir (Kahraman, 1984: 14). Nihayetinde sekülerleşmenin kendini daha çok hissettirdiği çağımızda bile dine duyulan ilgi her geçen gün artmaktadır.

Dini liderlerin mevcut geleneklerle ya da o geleneğin temsilcileriyle verdiği mücadele insanlık tarihi boyunca var olagelmiştir. Bu bağlamda dinin açıklayıcısı ve yaşayan örnekleri olarak kabul edilen dini liderler din başlığı altında ele alınacak en önemli hususlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini liderler toplum içerisinde bir takım değişiklikler meydana getirme idealiyle varlıklarını sürdürmektedirler. Weber’e göre toplumun beklentileri, temayülleri, idealleri ve din anlayışları ile karizmatik dini liderlerin ideâl özellikleri arasında “seçmeci yakınlaşma” meydana gelmektedir (Turner, 1997: 57). Bu esnada dini liderin ideal nitelikleriyle, sosyolojik olarak ortaya çıkan toplumsal sınıflar ve statü gruplarının maddi ve fikri ihtiyaçları arasında bir yakınlaşma söz konusu olmaktadır. Bu ihtiyaç toplumun içerisinde bulunduğu şiddetli gerilimler ve hızlı toplumsal değişimler sırasında kendini daha da hissettirmektedir. Bu durumda hangisi neden hangisi sonuç şeklinde bir tartışmaya girmeden aradaki ilişkinin bağlam-din anlayışı etkileşimi konusu altında ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmanın konusu, toplumsal gerilimlerin ve değişmelerin meydana geldiği Cumhuriyet döneminde Of-Çaykara bölgesi sosyo-kültürel yapısı, din anlayışı ve beklentileri ile ele alınacak dini kişiliklerin din anlayışı arasında bir “seçmeci yakınlaşma” olduğu

varsayımından hareketle fikir-bağlam, lider-beklenti ilişkisi ve etkileşimi olacaktır. Dolayısıyla bu etkileşim çerçevesinde Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimlerinin din anlayışlarının Cumhuriyet dönemi Türkiye'si içerisinde nasıl bir şekle büründüğü ve mikro düzeyde sosyal yapıya etkilerinin neler olduğu ele alınacaktır.

B. Araştırmanın Problemi

Din ve toplumsal değişimin karşılıklı ilişkileri göz önüne alındığında dinin tarihin her döneminde toplumu ve toplumsal değişimi daha fazla etkilediği, biçimlendirdiği gözlenmektedir. Böyle bir durumda toplumsal değişimde aktif bir görev üstlenen din kurumunun etkin olan unsurlarının neler olduğu sorusu zihinleri meşgul etmektedir.

Dinler muhataplarına mesajlarını elçiler vasıtasıyla iletirler. Onların vefatına müteakip bu vazifeyi yüklenecek bazı dini kişilikler ortaya çıkar ki bu kişilikler toplumu değiştirme, yön verme konusunda kabiliyetli insanlar olarak kendilerini gösterirler. Doğalarında bulunan bir takım yetilerle topluma önder olarak kabul edilen bu kişilikler Weber'in ifadesiyle karizmatik liderlerdir (Çiftçi, 2012: 79). Söz konusu dini kişilikler toplumsal değişim süreçlerinde aktif bir rol alarak topluma yön verirler. Bu tavır, toplum tarafından farkedilerek kitle tavrı olarak sosyal hayata yansımaktadır. Dolayısıyla dini liderlerin söz konusu süreç içerisindeki din anlayışını anlamak toplumun din anlayışını ortaya çıkarmak açısından önemlidir. Ayrıca içinde yaşanılan toplumun din anlayışını daha iyi anlayabilmek, tarihsel gelişimi içerisinde toplumda ortaya çıkan sosyal dönüşüm ve toplumsal değişimleri iyi tahlil etmekle mümkündür.

Osmanlı döneminde din merkezli bir devlet anlayışının olması, din âlimlerini devlet içerisinde önemli bir konuma getirmiştir. Hatta devlet içerisinde en yetkin kişiliklerin başında din âlimlerinin geldikleri bilinmektedir. Bu bağlamda bir devlet anlayışı içerisinde dinin varlığını devam ettirmesi dinin kurumsallaşarak din anlayışı bakımından çeşitliliğin olmaması sonucunu doğurmuştur. 20. Yüzyıla gelindiğinde ise Türkiye'nin bambaşka bir devlet yönetimiyle karşı karşıya kaldığı ve köklü değişimler geçirdiği gözlenmektedir. Özellikle lâik bir devlet oluşturma çabası dinin toplumsal hayatta merkezî bir yer teşkil ettiği toplumda farklılıklar meydana getirmiştir. Söz konusu değişimlerin devlet eliyle ani bir şekilde gerçekleşmesi birçok sosyal kurumu etkilemiştir ki bunların başında din kurumu gelmektedir.

Cumhuriyet döneminde meydana gelen toplumsal değişimin etkisini birçok farklı yoldan izleme imkânı olması yanında bu değişimi çalışmanın konusu itibariyle din âlimleri üzerinden ele almak yerinde olacaktır. Bu bağlamda çalışmamız, meşrulukları karizmatik otoriteye dayandırıldığı iddia edilen dini kişilikler olan Mehmet Rüştü Âşikkutlu, Hasan Râmi Yavuz ve Mustafa Cansız'ın din anlayışını ortaya koyarak söz konusu dini kişiliklerin din anlayışları ile bağlam arasındaki ilişkinin neliği veya nasıl meydana geldiği problemine cevap aranacaktır. Ayrıca sahip oldukları karizmatik unsurların neler olduğu ve topluma yansımalarının ne şekilde meydana geldiği irdelenerek sosyolojik çıkarımlar yapılacaktır. Böylelikle Mikro toplumsal yapı olarak Of-Çaykara bölgesindeki din âlimlerinin din anlayışını ortaya çıkararak makro plânda Cumhuriyet dönemi din anlayışı tipolojileri oluşturulmaya çalışılacaktır.

C. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Of denilince akla ilk gelen şey meşhur “Of lu Hoca” kavramıdır. Bu durum bölgenin ilim adamı yetiştirme konusunda sahip olduğu ün sebebiyledir. Of, âlim yetiştirme hususunda eskiden beri, Türkiye’de ün salmış bir bölge olma özelliği taşımaktadır. Birçok ilim erbabı bu topraklarda yetişmiştir. Kaynaklarda yüzlerce, hatta binlerce ilim ehlinin bu bölgeden neşet ettiğini görmekteyiz (Albayrak, 2008: 35). Söz konusu dinî kişiliklerin bazılarının kendi çevrelerince birer karizmatik kişilik olarak karşımıza çıktığı veya karizmatik unsurlar taşıdıkları söylenebilir. Nitekim buldukları bölgede bu insanların hala isimleri saygıyla anılmakta, eserleri okutulmakta, talebelerine üstün saygı gösterilmekte ve onların manevi etkileri halâ devam etmektedir. Dolayısıyla Of'ta yetişmiş birçok dini kişiliğin hayatı araştırılmaya değer bir nitelik taşımaktadır. Bu durum hem sosyoloji hem de din eğitimi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla çalışmanın amacı “Of lu Hoca” kavramını oluşturan İslâm âlimlerinin karizmatik liderlik özellikleri ile sosyo-kültürel yapı arasındaki ilişki ve etkileşimi ortaya çıkarmak, söz konusu dini kişiliklerin makro toplumsal ve mikro-yerel dini-sosyal bağlam arasındaki ilişki ve etkileşimi anlamak ve açıklamak olacaktır. Ayrıca bölgedeki dini ve kültürel hayatın onların din anlayışlarına etkilerini tespit etmek de bu amaçlar arasındadır.

Din, insanlığın önemli bir değeri olarak insanoğlunun potansiyelinde bulunan vazgeçilmez bir değer olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla dinin doğru şekilde

anlaşılması ve yorumlanması vazgeçilmez bir değer olan dinin sağlıklı bir şekilde yaşanması açısından önemlidir. Dinin anlaşılmasında ve yaşanılmasında dini kişiliklerin önemi çok fazladır. Söz konusu dini kişiliklerin doğru bir şekilde tanınması ve tanıtılması da bilimsel anlamda katkılar sunmaları bakımından önem arz etmektedir. Nitekim söz konusu dini kişiliklerin tanınmaması veya eksik tanıtılması, uzman oldukları alanda bilime katkılarının olmaması sonucunu doğuracaktır. Bu anlamda dini kişiliklerin öncelikle bilime, sonrasında topluma ve nihayetinde bölge insanına sağlayacağı katkı önem arz etmektedir.

Ayrıca Türkiye’de yapılan akademik çalışmalara bakıldığında Cumhuriyet döneminde yaşamış dini kişilikler hakkında yapılan araştırmaların azlığı, söz konusu çalışmanın önemini artırmaktadır.

Son yıllarda Of- Çaykara bölgesinde yetişen dini kişilikler toplum tarafından çoğu nahoş bir tarzda aktarılan fıkralarla anılmaktadır. Halbuki bu tarzda dini kişiliklerin varlığı, toplum içerisinde yok denecek kadar azdır. Çeşitli sebeplerden ötürü “Ofllu hoca” başlığı altında çeşitli yakıştırmaların yapıldığı da bir gerçekliktir. Dolayısıyla söz konusu yanlış yakıştırmaların önüne geçilmesi, bölgedeki dini kişiliklerin din anlayışını ortaya koymakla mümkün olacaktır. Bu bağlamda bölgede yetişen Ofllu İslâm âlimlerinin din anlayışlarını ortaya çıkarmak bu tür anlaşılmaların önüne geçmesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca Türkiye’de önemli bir ilim merkezi kabul edilen Of-Çaykara bölgesi içerisinde yetişmiş dinî kişilikler hakkında yapılan çalışmaların yok denecek kadar az olması, bölgedeki dini kişiliklerin tanınmasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bölge içerisinde kilit noktalarda aktif olarak Diyanet bünyesinde çalışan dini kişiliklerin karizmatik liderlik bağlamında din anlayışlarını ortaya koymak, bölgedeki diğer dinî kişiliklerin tanınması açısından da önemlidir.

D. Kapsam Ve Sınırlılıklar

Of-Çaykara bölgesinin âlim yetiştirme konusundaki önderliği dini sahada eğitim alan insanların sayısına bakıldığında açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim gerek Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde gerekse diğer dini sahalarda çalışan ve çalışma geçmişine bulunan dini kişiliklerin bu bölgeye mensup olanlarının çokluğu bu durumu destekler niteliktedir. Bölgede çok sayıda dini kişiliğin olması, din anlayışlarının ortaya konmasını zorlaştırmakla beraber kapsamı daraltma ihtiyacı hissettirmektedir.

Of-Çaykara bölgesi içerisinde çok sayıda dini kişiliğin olması çalışmanın verimli olması açısından sınırlandırmayı gerektirmiştir. Bu bağlamda bölge içerisinde ön plana çıkan ve farklı din anlayışlarına sahip oldukları varsayılan, farklı yerleşkelerde bulunan dini kişilikler ele alınmıştır. Bu bağlamda, Of ve Çaykara boyunca uzanan vadi, bir bütün olarak incelenmesi gerektiğinden bölgede gerek sahip olduğu yetiler gerekse popülerliği ile ön plana çıkmış üç dini kişilik seçilerek sınırlandırma yoluna gidilmiştir. Çalışmaya konu edilen dini kişiliklerin 20. Yüzyıl içerisinde yaşamış olmaları tercih edilmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet döneminde yaşamış olan ve Diyanet bünyesinde çalışmış olan üç dini kişiliğin bir tiplendirme denemesi olarak ele alınması uygun görülmüştür.

Bölge içerisindeki dini kişiliklerin siyaset ve devlet görüşlerinin irdelenmesi, din âlimlerinin her dönemde siyasilerle iletişim halinde olmaları ve din-siyaset kurumlarının birbirinden bağımsız ele alınmasının mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim sosyolojik olarak din ve siyaset birbirinden ayrılması mümkün olmayan kurumlardır.

Son olarak çalışmada ele alınan İslâm âlimleri hakkında kendilerinin eserlerinin olmaması, haklarında yazılan eserlerin azlığı, dönemlerinde yaşamış insanların vefat etmesi ve mülâkat yapma imkânının sınırlı oluşu gibi nedenler din anlayışları ve karizmatik liderlikle ilgili çıkarım yapma noktasında zorluklara sebebiyet vermiştir.

E. Yöntem

Bilim insanları, araştırmalarını yürütürken bir takım yolları takip etmek zorundadır. Kurulacak planlı ve programlı bir sistem, çalışmayı başarıya ulaştırmada önem arz etmektedir. Bilimsel yöntem, olgusal nitelikli problem çözmenin, bilim ortaya koymanın bilinen ve belli süreçleri olan, en güvenilir yol olarak kabul edilmektedir (Karasar, 2006: 12). Araştırmada kullanılacak yöntem, araştırmanın niteliğine göre farklılık göstereceğinden konuya uygun ve doğru bir yöntemle tutarlı sonuçlara ulaşmak mümkün gözükmektedir. Nitekim yöntem bizi gerçeğe götüren yoldur (Türkdoğan, 2000: 209).

Çalışmada Nitel araştırma modellerinden biri olan “durum çalışması” modeli kullanılmış olup seçilmiş üç örnek din âliminin din anlayışları, toplumsal ve yerel

bağlamdaki gerçekliği içerisinde ele alınarak derinlemesine inceleme yoluna gidilmiştir. Bu yöntemle birinci aşamada âlimlerin din anlayışları, siyasete ve devlete bakışları, karizmatik özellikleri ile makro toplumsal ve mikro-yerel dini-sosyal bağlam arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmiştir. İkinci aşamada ise karşılaştırmalı bir analiz yapılarak bu analizden hareketle bir tipleştirme denemesi yapılmıştır. Bilgi toplama tekniği olarak doküman tarama ve mülakat teknikleri kullanılmıştır. Bu bağlamda ele aldığımız dinî kişiliklerin yaşayan öğrencileri, akrabaları, komşuları ile detaylı bilgiler elde edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca şahıslar hakkında yazılmış eserler ve tez çalışmaları incelenerek bir sentez yapılmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. OF-ÇAYKARA BÖLGESİ VE SOSYO-EKONOMİK YAPI

1.1.1.Of-Çaykara Bölgesi Tarihi

Of adının kaynağı tam olarak bilinmemekle beraber bu konuda çeşitli rivayetlerin varlığı söz konusudur. Bunlardan biri Koman (Kuman) Türklerinde “vatanı hiddetli bir şekilde korumak” anlamına gelen “Ofşin” kelimesinin zamanla değişikliğe uğrayarak “Of” şeklinde bir kullanıma dönüşmüş olabileceğidir (Umur,1949:7). Ayrıca yolların engebeli olmasının insanlara sıkıntı vermesi açısından “Of” kullanımının bu yerleşim yerine isim olduğu halk tarafından dillendirilen farklı bir rivayet olarak karşımıza çıkmaktadır. Of adı Kuman Türklerinden ya da bölgenin ilk yerleşimcileri olan Türklerden geldiği rivayeti en kuvvetli ihtimal olarak görünmektedir.

Of’un kuruluş tarihini, Trabzon’un kuruluş tarihi ile birlikte ele almak gerekirse ilk kez M.Ö. 2000 ile M.Ö. 756 yılları karşımıza çıkmaktadır. M.Ö. 1900’lü yıllarda Karadeniz’in orta kısmının doğuya doğru Hititlerin eline geçtiği ve sonuçta bu bölgenin en eski halkının Hititler olduğu rivayet edilmektedir (Albayrak, 1990: 104). Kaza merkezi hariç, Of’un yerleşim tarihi Trabzon’unki kadar eskidir. Bunun en önemli delillerinden biri Cenevizlilere ait olduğu söylenen ve sahilde bulunan "Kalecik" adını taşıyan kaledir. Kaza merkezi ise günümüzden yaklaşık 230 yıl önce yaşayan Bilal Efendi'nin Solaklı deresini takip ederek güneyden kuzeye yani sahile doğru açtığı bir yol ile kurulmaya başlanmıştır (Günaydın, 2008:103).

Fatih, 1461 yılında Trabzon’u fethederek Osmanlı topraklarına katmıştır. Fethin ardından Trabzon ve yöresi “Trabzon Sancağı” adı altında bir idari birim olarak Osmanlı Devlet sistemi içerisinde yerini almıştır (Öksüz, 2002: 44). Bu idari sistem içerisinde Of, kaza statüsüne getirilmiştir.

Of’un İslamlaşması ve Türkleşmesi 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamaktadır. Artık bu dönemden sonra Of ile ilgili kaynakların çoğaldığı bilinmektedir (Albayrak, 1990: 165). 1. Dünya savaşına kadar Of bölgesine dışarıdan hiçbir müdahalenin olmadığı görülmektedir. İçerdeki değişiklikler ise Hristiyan dininin yerine İslam dininin hakim olması ve Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında zayıf

düşmesi nedeniyle ilçede bir takım isyanların ve ağalık devrinin ortaya çıkması şeklindedir.

Bu bilgiler ışığında Of'un bu dönemlerdeki Müslüman nüfusuna baktığımızda 1515 yılında Müslüman oranının %2.5 iken, 1554 yılında bu oranın %12'ye ve 1583'te %24'e çıktığını görürüz (Albayrak, 1990: 167). Bu durum belirtilen yıllar arasında bu kazada irşad ve tebliğ faaliyetlerinin varlığına işaret etmektedir. Bu konuda Maraşlı üç âlimin İslam'ı anlatmak üzere Of'a geldikleri ve mezarlarının Of'ta bulunduğu bilinmektedir. (Tursun, 1998: 28) Maraşlı üç âlimin bu bölgeye geldiklerinde ilk sığındıkları yerin Of'un Uğurlu kasabası olduğu da söylenmektedir (Bodur, Veysel, Mülâkat, Mayıs 5, 2015). Ayrıca Of'un İslâm'ı tamamen kabul etmesi 17. Yüzyıla tekâbül etmektedir (Albayrak, 1990: 179).

Of'un tarihiyle alâkalı önemli hususlardan biri de Birinci Dünya Savaşı'nda sergiledikleri direniş tavrıdır. Tuzcuoğlu Memiş Ağa olarak bilinen bir kişinin Trabzon ve civarında başlattığı hareketle Of kazası ve köylerinde bir takım karışıklıklar meydana gelmiş ve devlet ile halk arasında bir takım olaylar meydana gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nda Ruslar Of'u işgal edince bu mevkide diğer yerlerde olmayan bir direnişle karşılaşmışlardır ki kaynaklarda bu durum Of Direnişi olarak geçmektedir (Umur, 2004: 147). Of'a sınır bölgeler olan Rize ve Sürmene'de bu derecede bir direnişle karşılaşmayan Ruslar, Of'a geldiklerinde 20 gün süren bir direniş söz konusu olmuştur. Bu durum çarpışmanın şiddetini göstermektedir. Bu direniş sayesinde Of, 28 Şubat 1918'de İşgalden kurtulmuştur (Umur, 1949: 65). Of'un bu tavrı halkın karakteri hakkında bize ipuçları vermektedir. Bu bölgede yaşayan insanların mücadelecî, vatanperest, özgürlüğüne düşkün bir anlayış içerisinde oldukları açıkça görülmektedir.

1947 yılına kadar idari açıdan Of'a bağlı bir yerleşim yeri iken bu bölüme kadar Of'un tarihi ile ilgili bilgiler aktarma yoluna gidilmiştir. Bu bölümde ise 1947 yılından sonra müstakil bir ilçe konumuna geçen Çaykara hakkında bilgi verilecektir.

1947 yılında müstakil bir ilçe olan Çaykara, 1915 yılında 1. Dünya Savaşı sırasında Rus Ordularının işgaline uğramış, 27 Şubat 1918 tarihinde düşman işgalinden kurtarılmıştır. 1925 yılına kadar Of'a bağlı bir köy iken, 1925'te bucak, 01.06.1947 tarihinde 5071 sayılı kanunla ilçe statüsüne kavuşmuş, 01.01.1948 tarihinde de fiilen teşkilatlandırılmıştır. "Kadahor" olan adı; Solaklı ve Yeşilalan derelerinin birleştiği yere

yakın taşların arasından çıkan "Çaykara Suyu" olarak bilinen yere izafeten "Çaykara" olarak değiştirilmiştir (Aydın, 2013: 6).

1.1.2. Bölgenin Coğrafi Konumu ve Demografik Yapısı

Of İlçesi, Trabzon iline 54 km mesafede olup Batı tarafında Sürmene, güneyinde Dernekpazarı ve Hayrat ilçeleri, doğu kısmında ise Rize iliyle komşu olmakla birlikte kuzeyinde Karadeniz bulunmaktadır. Çaykara İlçesi ise Bayburt İliyle arasında doğal bir sınır olan Soğanlı Dağları'ndan kaynaklanan Solaklı Çayı'nın oluşturduğu dar bir vadi içerisinde, Of-Bayburt karayolu üzerinde, sahilden 27 Km. içeride yer alır. Batısından Köprübaşı, kuzeyinden Dernekpazarı, doğusundan Of ve hayrat ilçeleriyle, güneydoğusundan Rize, güneyinden ise Bayburt illeriyle çevrilidir. Denizden yüksekliği 280 m. olup yüzölçümü ise 420 Km²'dir. Trabzon iline 82 Km. uzaklıkta bulunmaktadır.

Of ve Çaykara İlçeleri iklim ve fizikî yapı bakımından benzerlik göstermektedir. İlçelerin arazi yapısı dağlık ve engebeldir. Bu yerleşim yerleri, zengin bitki örtüsü ve bol ormanlarıyla ülkemizin en çok yağış alan yörelerindedir. Çaykara ve özellikle Of İlçesi, akarsularla derin bir şekilde parçalanmıştır. Bölgede Uzungöl, Aygır gölü, Solaklı çayı, Baltacı deresi, Maki deresi ve harici birçok göl ve akarsu bulunmaktadır. Buna bağlı olarak köyler ve mahalleler de dağınık bir görünüm arz etmektedir.

Geçmişten günümüze Of-Çaykara Bölgesi nüfus bakımından göç veren bir bölge özelliği taşımaktadır. Bunun en bariz göstergesi kış ve yaz ayları arasında değişen nüfus yoğunluğudur. Gerek bölgenin ekonomik potansiyeli gerekse iklim ve engebeli fiziki ortam söz konusu nüfus hareketliliğine bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

1947 yılına kadar Çaykara İlçesini Of'a bağlı bir birim olarak Of'un nüfus yapısı içerisinde değerlendirmemizin mümkün olduğunu belirtmekle birlikte Of-Çaykara İlçelerine ait demografik bilgilere 1515 yıllarında rastlamaktayız. Buna göre Of-Çaykara nüfusunun dağılımına baktığımızda toplamda 2514 haneden 2465 Müslüman olmayan hanenin bulunduğu ve 49 Müslüman hanenin var olduğu görülmektedir. 1869 Trabzon Vilayet Salnamesi verilerine göre Of, 23180 kişilik bir nüfusa sahip olduğu ve bu nüfusla Trabzon'un en kalabalık kazası olduğu bilinmekle birlikte bu nüfusun 22825'inin Müslüman olduğu görülmektedir. (Tursun, 1990: 50-51). 1880 Trabzon Vilayeti Salnamesi'ne göre bu dönemde 26387 erkek nüfusu ile Of sancağı Trabzon'un

toplam erkek nüfusunun %27'sini barındırmaktaydı. Bu nüfusun 25945'i Müslüman, 442'si ise Rum olarak bilinmektedir (Albayrak, 1990: 27-28-29).

Cumhuriyet dönemi sonrası Of-Çaykara bölgesi hakkındaki demografik veriler daha belirgin bir halde karşımıza çıkmaktadır. 1947 yılına kadar nüfus yoğunluğunun düşmesi Of ve Çaykara İlçelerinin birbirinden ayrılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla aşağıdaki çizelgede 1950 itibariyle sadece Of İlçesine ait bilgiler verilmektedir. 1927 yılında Of'un nüfusu merkez 718 ve köyler 64585 olmak üzere 65308 iken 1945 yılına gelindiğinde bu sayı merkez 1227 ve köyler 74537 olmak üzere 75764 olarak karşımıza çıkmaktadır. 1970 yılında toplam nüfus 77513 iken 1990 yılında 65433 olmuştur (Albayrak, 1990:51-63).

Of'ta bulunan insan topluluğu, fetihten sonra Anadolu'nun çeşitli yerlerinden gelen insanlardan müteşekkildir. Of'ta bulunan Rum nüfusunun Kurtuluş Savaşı'ndan sonra yapılan nüfus mübadelesinde Yunanistan'a gönderildiği bilinmektedir (Tursun, 1998: 34).

Of nüfusunun özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası ekonomik nedenlerle ilçe dışına geçici ve sürekli olarak göçtüğü bilinmektedir. Bununla birlikte İlçe'de nüfus yoğunluğu kırsal kesimde artmasına karşın yüksek kesimlere çıkıldıkça nüfus yoğunluğunun düştüğü gözlenmektedir. 1997 yılında yapılan genel nüfus tespitine göre Of, en çok göç veren ilçe olmuştur. Son verilere göre Of'un Kadın nüfusu ise 21.624 olmak üzere toplamda 42.405 kişi olarak tespit edilmiştir.

Çaykara, gerek tarımsal anlamda, gerekse sahil yoluna uzak ve geçiş noktası üzerinde olmaması gibi etkenlere bağlı olarak ekonomik anlamda Of'a göre biraz daha az gelişmiş bir ilçe görünümündedir. Bu bakımdan Çaykara, nüfus yoğunluğu bakımından daha az, nüfusun göç etme oranı açısından ise daha fazla olduğu bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca 1914 seferberliği, 1916 Rus işgali, 1929'da yaşanan "Of Seylabı" adıyla bilinen sel felaketi, ve sonraki zaman dilimlerinde yaşanan bazı sel felaketleri gibi sebeplerden ötürü Çaykara halkının Maçka, Kırıkhan, Özalp, İmroz Adası ve Kıbrıs gibi yerlere göç ettirildiği de bilinmektedir.

1990 yılında yapılan Genel nüfus sayımına göre Çaykara ilçesinin toplam nüfusu 22.585'dir. Nüfusun 10.401'i erkek (%45), 12.164'ü kadındır (%55) 1997 yılında Çaykara İlçesinin nüfusu 1990 yılına göre artarak toplamda 27574 olmuştur.(Durgun,

Sarı, O. Durgun: 2005: 25) 2014 yılı itibariyle Çaykara nüfusu toplamda 13.854 olarak tespit edilmiştir (TÜİK). Bu durum Çaykara'da yaşanan göçün büyüklüğünü göstermektedir.

1.1.3. Bölgenin Sosyo-Ekonomik Yapısı

Geçmişte Of-Çaykara bölgesinin önemli bir ticaret merkezi olduğu bilinmektedir (Albayrak,1990: 116). 1872 Trabzon Vilayeti Salnâmesi'nin verilerine göre Of'ta kaba keten bezi imal edilip Erzurum, Malatya, Bitlis gibi Vilayetlere götürülüp satıldığı, ayrıca bu bölgede çimşir ağacından saat üretilerek satıldığı bilinmektedir. Fakat günümüzde bu bölgenin bir takım tarımsal etkinlikler ve turizm faaliyetleri dışında önemli bir ticaret hacmine sahip olduğunu söylememiz mümkün değildir.

Of-Çaykara Bölgesi, tarımı genellikle çay üretimine dayalı olmakla birlikte Çaykara'da çay üretimi verimsizlik nedeniyle daha az gelişmiştir. Of bölgesinde varlığını devam ettiren işlenmiş çay sanayileri yeterli olmasa da bölge halkına iş imkânı sunmaktadır.

Mısır, bölge arazisinde yaygın olarak ekilen tarım ürünü olarak yetiştirilmekle birlikte mısırın pazar payının olmaması gelir getirmeyen ürünler içerisinde yer almasına sebebiyet vermiştir. Bu anlamda sadece aile ekonomisine katkı sağlamaktadır. Aile ekonomisine katkı sağlamak amacıyla bölgede patates ve sebze tarımı da yapılmaktadır. Hayvancılık bölgede her geçen gün daha da azalan bir uğraş olarak karşımıza çıkmaktadır. Eskiye göre köylerde çok az sayıda hayvancılıkla uğraşan ailelerin olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Bunda kış ve yaz aylarında değişkenlik gösteren nüfusun etkisi büyüktür.

Bölgede yeni gelişen bir takım tarımsal etkinlikler de mevcuttur. Bu anlamda tıpta ilaç olarak kullanımı sağlanan ligarba adıyla bilinen bir bitki üretimi gelişme göstermektedir. Ayrıca Of-Çaykara çevresinde yetişme potansiyeli olan kivi üretimi de her geçen gün artmaktadır.

Of-Çaykara Bölgesi'nde turizm faaliyetleri son yıllarda gelişim gösteren ve ekonomik anlamda getiri sağlayan en önemli sektörlerden biridir. Özellikle Çaykara'ya bağlı bir turizm merkezi olan Uzungöl'e Türkiye'den ve dünyanın dört bir yanından özellikle yaz aylarında gelen turistler ilgi göstermektedir. Ayrıca bölge boyunca uzanan vadiler doğa güzellikleriyle ön plana çıkmakta ve turizm açısından önem arz etmektedir.

Of-Çaykara bölgesinin gerek coğrafi yapısı, gerekse sosyo-ekonomik yapısı göz önüne alındığında bir takım imkânsızlıkların söz konusu olduğu görülür. Nitekim bölgenin engebeli bir arazi içerisinde bulunması, tarımsal verimliliğin engebeli arazi göz önüne alındığında düşük olması gibi faktörler söz konusu imkânsızlıkları göstermektedir. Dolayısıyla bölge içerisinde çok fazla ilim ehli insanın olmasını, söz konusu yetersizliklerle ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Nitekim bölgede uğraş alanının sınırlı olması insanları ilim öğrenme noktasında teşvik etmiştir. Bu durum ekonomik olarak da bölge insanı için bir ihtiyaç olarak görülebilir. Günümüzde bölge içerisine eğitim-öğretim oranının fazla olmasını da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

1.2. MAKRO TOPLUMSAL DİNİ BAĞLAM: 20.YÜZYIL TÜRKİYE’SİNDE DİN-TOPLUM, SİYASET/DEVLET İLİŞKİLERİ VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

1.2.1. Din ve Toplum

Din-toplum ilişkisi insanlık tarihi kadar eskidir. Kehrer’e göre din-toplum ilişkisi din sosyolojisinin esas alanı ve aynı zamanda incelenmesi en zor konusudur (Köktaş, 1993;10). Bu bakımdan din ve toplum din sosyolojisinin ham maddesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal yaşam içerisinde din, toplum için sosyalleşmeyi sağlayıcı, bütünleşmeye katkıda bulunan vazgeçilmez bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin hayat bulduğu ortam insan topluluklarıdır. Nitekim insana yönelik bir kurum olarak hayatiyetini devam ettirmektedir. Dolayısıyla din kurumunun dile getirildiği her ortamda akla gelen ilk unsur toplum olacaktır. Din toplumun bir ürünü olmamakla beraber ondan bağımsız bir değişken de değildir. Bu bağlamda dinin toplum tarafından benimsenen ve yaşanan bir fenomen olduğunu söylememiz mümkündür (Okumuş, 2012: 272). Nitekim din ve toplum birbiriyle ilişkili ve monoblok bir görünüm arz etmektedir.

Dinin özlü ve kapsayıcı bir tarifini yapmak pek mümkün gözükmemekle beraber bu olguyu tanımlama girişimleri sürekli yenilenecek devam etmiştir. Zamanın değişimiyle din tanımlarının değişmeleri ya da farklı yönlerinin ele alınarak ifade

edilmesi gayet doğal görünmelidir. Nitekim birden çok din olduğu gibi, din kavramının içeriği konusunda da belirli bir anlayışa ulaşmak mümkün değildir.

Din kavramı üzerine yapılan farklı tanımlamaların sebebi insanların sahip olduğu din anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda “insan sayısı kadar tanrı sayısı vardır.” ifadesini “insan sayısı kadar onların sahip oldukları farklı din anlayışları vardır” şeklinde anlamak farklı din tanımlamalarının sebeplerini bilme adına önemlidir. Dinin toplumda bıraktığı etki ve sosyal hayattaki gerçekliği bakımından sosyolojinin konuları içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Dini mükemmel ve eksiksiz bir toplum olayı şeklinde görmek yanlış olacaktır. Zaten sosyoloji dinin özüyle ilgilenmemekle birlikte onu bu şekilde bir sınıflandırmaya tabi tutmaz. Sosyoloji dini, sosyal hayatta insana yansıyan etkilerini araştıran toplumsal bir olay olarak görmektedir (Macit, 2001: 1).

Sosyolojik anlamda yapılan bazı din tanımlarına bakıldığında dinin tamamen sosyal menşeli olma, dinin özünü toplum kalıpları içerisine hapsedme veya kültürel bir obje olma gibi bir takım yetersizlikler ön plana çıkmaktadır. Emile Durkheim dini, *“kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek mânevî bir toplum halinde bir araya getirir.”* şeklinde tanımlamıştır (Durkheim, 2005: 67). Durkheim, inancın kaynağını sorgulamadan, dini sosyal bir gerçeklik olarak kabul ederek dini insanlıkla birlikte var olan bir sosyal kurum olarak ifade etmiştir. Durkheim’e göre kolektif şuur, dinin merkezinde yer almakta ve bütün sosyal kurumları kaynağını dinden almaktadır (Durkheim, 2008: 47). Durkheim’in din tanımı işlevsel boyutta olup dinin kökeninden çok işlevselliğine vurgu yapmaktadır. Bununla beraber dinin transandantal boyutuna dikkat çekmediği görünmektedir. Nitekim, yapısının ne olduğuna bakılmaksızın her toplumda ve insanın özünde bulunan yücelme ihtiyacı, aşkın ve ilâhi âleme yönelme arzusu ve eğiliminin mevcudiyeti, dinin fert ya da toplum kalıpları içerisine sıkıştırılmış bir kutsal kategoriyle anlama ve açıklamayı yetersiz kılmaktadır (Günay, 2011: 223).

19. yüzyılda A.Comte, H.Spencer, E.Durkheim, M. Weber, K. Marks ve S. Freud gibi sosyologlar, bilimin ilerlemesine paralel bir şekilde dinin önem kaybedeceği görüşünü savunmuşlardır. Bu durum “Dinin ölümü veya yok oluşu” şeklinde ifade edilmiştir (Küçükcan,2005:110). Bu anlayışa sahip bilim insanları teknolojik üretimin

arkasındaki itici gücün modern bilinç olduğuna işaret ederek bu bağlamda toplumsal farklılaşmaya ve rasyonelleşmeye vurgu yapmaktaydılar. Weber rasyonelleşmeyi, toplumun ve toplumsal hayatın her geçen gün daha fazla araçsal ve nedensel düşünceler etrafında örgütlenmesi, teknik verimliliğin ve hızın artması, hesaplanabilirliğin ve öngörülebilirliğin daha üst düzeylere ulaşması, insanın doğayı egemenliği altına alması ve dünyanın sihirli, büyü, gizemli ve kutsal anlamlarını yitirmesi şeklinde tanımlayarak dinin kaderini kendi düşünce çerçevesinde şekillendirmiştir. Buna karşın modernleşmenin meydana getirdiği yalnızlık, sekülerleşme ve diğer eğilimler, dine olan ihtiyacı azaltmak yerine artırdığı gözlenmektedir (Kirman, 2010: 31) Bu ihtiyaç 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha açık bir şekilde kendini belli etmiş ve sekülerleşme teorilerini sarsmıştır. Dolayısıyla dini sosyal bir olgu veya belli dönemlere hapsederek ele almanın yetersizliği ön plâna çıkmaktadır.

Peter Berger dini, insan aktivitesiyle kurulan ve her şeyi kucaklayan kutsal bir düzen olduğunu söyleyerek dinin her an mevcut olan kaos karşısında kendini korumasını bilen kutsal bir kozmos durumu olarak ifade etmektedir. Ayrıca inananlar için sosyal bir olgu olduğunu da vurgulamıştır (Berger, 2008: 97). Dolayısıyla Berger'in de ifadesiyle dinin kökeninde bir aşkınlığın söz konusu olduğu ve toplumu çepeçevre saran bir niteliğinin bulunduğu kaçınılmaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak dinin toplumların gelişmesi ve değişmesine paralel olarak zamanla silinip yok olacak bir kurum olmadığı görülmektedir. Objektif, genelleştirici ve kabul edilebilir şekliye din "korkutucu ve büyüleyici sır, kutsalın tecrübesi veya yaşanması" şeklinde ifade edilebilir (Günay, 2011: 225). Bu kavramlarla ifade edilen din tanımları, dinin basit bir tecrübe olmadığını ve aşkın bir yönünün bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim aşkınlığın yer almadığı, yüce bir varlığa bağlanmanın söz konusu olmadığı bir inanç sisteminin düşünülmesi mümkün değildir.

Dini tecrübenin insan ve toplum hayatındaki yansımalarında ancak analitik olarak ayırt edilebilecek olan iki farklı boyuta söz konusudur ki bunlar sübjektif ve objektif din olarak ifade edilmektedir. Sübjektif din, tapanla tapınılan arasında gerçekleşen kişiye özel bir bağlılıktır. İkinci mânası ile objektif din, bir gerçeklik olarak toplumun bağlandığı inanç ve amellerden mürekkep bir sistemdir (Günay, 2011: 214). Din sosyolojisinin ilgi alanına giren din, ikinci yönüyle anlam bulmaktadır.

Din inananları açısından önemi tartışılmaz bir gerçekliktir. Nitekim dinin muhatapları bütün yaşamını inandığı din ile şekillendirmektedir. Din, bireysel ve toplumsal hayatın tamamında gerek çözüm yolları sunması gerekse sosyal hayatta karşılaşılan durum veya problemlere davranış şekilleri sunması sebebiyle önem arz etmektedir.

Dünya üzerindeki dinlere bakıldığında çoğunun aşkın bir boyutunun olması yanında bir de bireye dönük boyutu kendini göstermektedir. Transandantal boyutuyla din, kendini, tabiatüstü, erişilmez ve kutsal bir kaynak olarak gösterir. Bu yönüyle din, insan bilgi ve tecrübesini aşan bir tablo görünümündedir (Yavuz, 2012: 362). Bireye dönük yanıyla bakıldığında ise din, insanın çevresini anlama, açıklama ve dünyada kendi konumunu belirleme noktasında yol gösteren bir rehber konumunda karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla dinin her iki boyutuyla da insan için vazgeçilemez bir olgu olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Sosyal sistem içerisinde yerini alan ve toplumların değişiminde önemli bir etken olan dinin toplumsal işlevleri sosyal olgulara bakarken dikkat etmemiz gereken bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin bu anlamda en önemli işlevlerinden biri muhataplarına zihniyet kazandırmasıdır. Din etrafında şekle giren bireylerin sosyal ve fiziki çevresine karşı tutumlarını tayin eden rol kalıpları olmaktadır. Dinlerin zihniyet oluşturmaları, o dine bağlanan insanlarda belli bir zaman sonra gündelik işlerinde bile o zihniyetin tesiri altında kalmalarıyla sonuçlanır. Bir dine ait zihniyet ve inanç sisteminin, o dine inananlar arasında paylaşılması ve yayılması sonucu mensuplar, normal hayatlarını sürdürürken en basit davranışlarında bile bu dinî zihniyet ve inanç sisteminin etkisi altına girerler ve dünyaya ve dünyaya ilişkin olaylara karşı takınılan tavırların dinden ileri geldiğinin farkında olsunlar veya olmasınlar, dış âlemi daima dinlerin ışığı altında görürler (Okumuş, 2010: 69-70). Söz konusu sosyalizasyon sürecindeki diğer etkenler göz önüne alındığında dinin zihniyet ve tutumlara olan etkisinin diğer sosyal, kültürel, ekonomik vb. şartlara bağımlı ya da onlarla birlikte olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır (Macit,2005: 262). Bu zihniyet yapısı özellikle toplumsal ahlâkın en temel yapı taşı oluşturduğu gözlenmektedir. (Aydınalp, 2012: 770).Dolayısıyla her dinin bu şekilde bir prensibinin olduğunu söylememiz mümkündür. Bu anlamda dinin, kendi mensuplarında dünyaya karşı geliştirdiği tutum, genel olarak tabiatdaki varlıkların ve dolayısıyla birlikte yaşamının, savaşın, kültürün

vb. gibi alanlardan her birinin nasıl telakki edildiğine göre değişmektedir (Akyüz, 2012: 376).

Dinin toplumsal işlevlerinden biri de meşrulaştırma kaynağı olmasıdır. Nitekim duygu ve düşüncelerin devreye girmesiyle değişen her şey gibi, dini kaynakların da değişime uğraması kaçınılmazdır. Bu bağlamda sosyal hayatta yer alan unsurlara karşı bazı meşrulaştırma faaliyetleri söz konusu olmaktadır. Nitekim ölüm gerçeğinin İslâm'da şehitlik kavramıyla ifade edildiğinde bambaşka bir boyuta bürünmesi meşrulaştırmaya bir örnek niteliğindedir. Ayrıca bir takım sosyal, siyasal ve dini örgütlenmeler için de din bir meşruiyet kaynağı ve otorite şekli olarak kendini göstermektedir (Aydınalp, 2012: 771). Örneğin siyaset kurumunun sistemlerini meşrulaştırma unsuru olarak dini argümanlardan istifade ettikleri bilinmektedir.

İslâm dini açısından düşünüldüğünde toplumu etkileyici yönünün olması bakımından ele alınması gereken bir konu da İslâm tasavvufu konusudur. Tasavvuf kavramı hakkında yapılan tarifler oldukça fazladır. Nitekim dini kavram ve ahlâki bir takım düsturlar içeren olgular hakkında çeşitli tanımların yapılması gayet doğaldır. İmam Gazzâli tasavvufu tanımlarken “ kalbi yalnız Allah’a bağlayıp, mâsivadan ilgiyi kesmektir.” İfadesini kullanmaktadır (Türer, 2011: 22). Din Sosyolojisinin öncüleri arasında kabul edilen İbn Haldun ise “Tasavvuf, ibadete ısrarla devam etmek, Allah’a yönelmek, dünyanın süs ve aldaticılığından yüz çevirmek, kalabalığın itibar ettiği zevk, mal ve şöhrete sırt çevirmek ve ibadet edebilmek için halktan ayrılıp halvete çekilmektir.” diyerek tasavvuf anlayışını ortaya koymaktadır. Tasavvuf, her felsefi düşüncenin ideale yöneliş esasını teşkil eder. Kali hale tebdil etmek şekliyle ifade edilen tasavvuf, İslam dininin ihtiva ettiği bilgi sisteminin kuvveden fiile yani kalden hale, nazariyeden ameliyeye dönüşüdür. Tasavvuf, kalbin masivadan alaka kesilmesiyle sağlanır (Eraydın, 1994: 518). Bunlar gibi başka tanımların da yapılabileceğini söylemekle beraber tasavvufun Kul-Rab ilişkisini canlı tutma adına başlangıçta bir hayat şekli olan daha sonraları ise sistemleştirilmiş bir kurum olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Tasavvufun amacı ise “ahlâkın kemâl mertebesine ulaşması için her hususta Hz. Peygamber’in gösterdiği yolu takip ederek, iç ve dış olgunluğu itibariyle O’nun gerçek varisi olmanın yolunun göstermektir” şeklinde ifade edilebilir. (Türer, 2011: 24).

Tasavvuf geleneğinin Müslüman kimliklerin düşünce ve davranışlarında cesaretli ve güven içerisinde olma ihtiyacı sonucu fertlerin gruplar oluşturma ve oluşturduğu bu grup içerisinde rahat etme imkânı sunan bir anlayış olmasının yanında dini yaşayışta derinleşme ve kendi hayatına bir anlam verme isteğiyle meydana gelen mistik bir anlayış olduğunu söylemek mümkündür (Usta, 1997: 42). Meydana gelen bu ihtiyaçları karşılama noktasında işbirliği ve dayanışmanın olması ve toplumu değiştirme amacı gütmesi gibi hedefler, tasavvuf anlayışına sosyolojik bir boyut kazandırmaktadır. Zaten insanı ilgilendirmesi bile sosyolojiye konu olması bakımından yeterlidir. Hicrî 1. asırda temelleri atılan İslam tasavvufu hicrî 5. asırdan sonra oldukça hızlı bir yayılma kaydetmiştir ki bunun sebebi olarak İslam dünyasında yaşanan siyasi ve ilmî çekişmelerden Müslümanların uzak kalma çabaları olduğu anlaşılmaktadır (Türer, 2011: 85).

Tasavvufî hareketlerin dini yaşayışa bir duygu, coşku ve vecd boyutu kazandırdığı, hoşgörüyü kapı açtığı ve böylece değişik çevrelerden insanlara farklı bir kitle dindarlığı sunduğu bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Tatlılıoğlu, 2009:128). Ayrıca tasavvuf içerisinde yer alan tarikat yapılanmalarının Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında, Balkanların Türk hakimiyetine girmesinde ve orada İslâm'ın yayılmasında önemli bir rol icra ettiği, toplumun daha çok elit zümresine hitap eden medreselerden farklı olarak, kendilerine has metotları ve sevgiyi baz alan yaklaşımlarıyla bilhassa geniş halk kitlelerinde ve kırsal kesimlerde dini duyguların canlı tutulmasına katkı sağladığı bilinmektedir (Türer, 2011: 245). Ayrıca Tasavvuf İslamlaşması kurumsal değişimle sosyolojik etkiler meydana getirmiştir. Özellikle günümüzde modernleşme, teknolojik yenilikler gibi etkenlerin insanları daha fazla sekülerleşmeye itmesi, insanın doğasında var olan din duygusunun yaşanması noktasında engel teşkil etmektedir. Toplumda dini yaşayış noktasındaki engelleri kaldırmanın yollarından biri olarak tasavvuf anlayışları ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla tasavvufun toplum üzerinde dindarlaşma eğilimini artırdığı da söylenebilir.

Toplum içerisinde tasavvufun özellikle sosyolojik olarak büyük bir etki alanı vardır. Bu durum topluma yönelik bir hareket olduğundan tasavvufu istismara müsait bir hale getirmektedir. Bu bakımdan zaman zaman tasavvufî hareketler içerisinde sapmaların olması da kaçınılmaz olmuştur. Nitekim tarikatların bazı dönemlerde birtakım kişiler tarafından çıkarlarına alet edildiği bir gerçekliktir. Fakat bütün

tarikatlari bu kategoride değerlendirmek yanlış bir tutumdur (Tatlılıoğlu, 2009:126). Dolayısıyla tasavvuf başlığı altında kendini gösteren bir takım oluşumları ayrıca bir tasnife tutmak gerekmektedir. Böyle bir yöntem tasavvufa karşı yapılan yanlış değerlendirmeleri azaltarak bakışlardaki bulanıklığı azaltacaktır.

Dinin sosyal bir karaktere sahipliği, toplumsal olaylarla var olan karşılıklı ilişkisi, dini olayların belli ölçülerde coğrâfi, ekonomik, toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı bulunması anlamına gelmektedir (Arabacı, 2004: 3). Dolayısıyla dini niteliklere sahip bir takım fikirler, kavramlar ve onların sosyal hayattaki karşılıklarının ait olduğu sosyal çevreye göre değişkenlik gösterdiğini söylememiz mümkündür. Dinlerin içerisinde ortaya çıkan farklı yollar ve oluşturduğu anlayışlar, dinin tarihi ortam ve sosyal yapıların etkisiyle yeni bir Şekil aldığını ve bunun toplumsal Şartlara göre değiştiğini göstermektedir (Arabacı, 2004: 4). Bu anlamda sosyal çevrenin dinle ilgili olmayan unsurları kaçınılmaz olarak dini yaşamı etkilediği gibi dinin de sosyo-kültürel evre unsurlarının Őekillendirilmesinde daima bir etki ve katkıya sahiptir. (Zuckerman, 2009: 159).

1.2.2. 20. Yüzyıl Türkiye’sinde Toplumsal Değişme ve Din

Din-toplum ilişkisi bakımından ele alınacak konuların başında “değişim” söz konusu olmaktadır. Nitekim tarihi seyir içerisinde toplum sürekli bir değişimin içerisinde bulunmakta ve bu bağlamda din-toplumsal değişim ilişkileri ön plana çıkmaktadır. Değişme bütün insan topluluklarında önemli değişiklikler meydana getiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu haliyle değişim her toplumda az ya da çok veya dönemlere göre hızı değişen bir biçimde varlığını sürdürmektedir. Bu dinamik değişim içerisinde din kurumu da tarihî, beşerî ve sosyo-kültürel birer olgu ve süreç olarak bu dinamik değişim olgusu ve süreçleri arasındaki yerlerini almaktadır (Günay, 2001:5). Dinin değişime müdahil olup olmama tartışmalarının yanı sıra yeryüzünde bulunan bütün dinler için değişimin söz konusu olmadığını söylemek tarihi gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Gerek teknolojik gelişmeler, gerekse toplumların davranış kalıplarındaki değişimlere paralel olarak dinin karakterinde bir takım yenilikler veya değişimler meydana gelmektedir.

Dinin etkinliği açısından toplumsal değişim-din ilişkisi, kendi içerisinde iki tipolojiyle ele alınmaktadır. Bunlar, dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi ve

toplumsal değişimin etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisidir. Aynı zamanda bu tipolojilerde engelleyici veya takviye edici unsurlar olarak alt dallara ayrılmaktadır (Okumuş, 2012: 281). Bu tipolojiler dinin değişik biçimlerde toplumsal değişim karşısında etkili olabildiği ve değişik zamanlarda öne çıktığıyla ilgilidir. Dolayısıyla dinin, yukarıdaki tipolojilerden herhangi biriyle değişik zamanlarda ön plana çıkması öngörülebilir.

20. Yüzyıl Türkiye'sine toplumsal değişme-din ilişkisi bağlamında bakılacak olursa Osmanlı dönemine göre bir takım değişiklikler göze çarpmaktadır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun dini temellere dayanarak bir devlet yönetimine sahip olduğu bilinmekle birlikte Cumhuriyet rejimine bakıldığında Osmanlı'nın dini temelinin tedricî olarak sekülerleştirilmesini sağlama yolunda olduğu gözlenmektedir (Mardin, 2011: 69). Bu bağlamda 20. Yy. Türkiye'sindeki toplumsal değişme ve din ilişkisini Osmanlı dönemi bağlamında dinin etkili olduğu veya toplumun etkili olduğu toplumsal değişme-din ilişkisi şeklinde ele almak yerinde olacaktır. Nitekim böyle bir yaklaşım toplumsal değişmede etkin unsurları ortaya çıkarmak açısından önemlidir.

Dinin toplumsal değişim üzerindeki etkisi bazen toplumu yavaşlatıcı veya engelleyici bir tarzda meydana gelirken bazen de toplumu takviye edici bir şekilde cereyan etmektedir. Bu durum dinlere ve toplumlara göre değişkenlik göstermektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki sosyolojide dinin değişimi engellediği biçimindeki yaklaşım, artık eski gücünü yitirmekte ve özellikle yeni çalışmalar ve geline nokta dinin durumu, dünyanın muhtelif yerlerinde dinin toplumsal değişimi engelleyici değil, en azından takviye edici bir işlevselcilik arz ettiğini ortaya koymaktadır (Okumuş, 2009: 331). Dolayısıyla tarihsel gerçeklikler ışığında dinin toplumsal değişmede takviye edici bir etken olarak rol oynamasına binaen toplumsal değişmede dinin bu yönüne değinmek yerinde olacaktır.

Dinler, kendilerine karşı bir tavır sergilemediklerini gördüklerinde veya toplumun gelişmesine sebebiyet vereceğini düşündüklerinde değişimi takviye edici bir rol üstlenmektedirler. Bunu her din için geçerli kılmak zor olsa da var olan dinlerin geneli için geçerli bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinler insanın hem bu dünyada, hatta inanç sisteminde varsa sonraki hayatında da insanın mutluluğunu amaçlar. Eğer değişim her yönüyle insanın lehine olacaksa dinin bu duruma muhalif bir tavır

sergilemesi beklenemez. İslam dini açısından düşüncecek olursak Müslüman toplumlar hakkında yapılabilir objektif bir inceleme, İslam'ın ve İslâmi grupların genelde toplumsal değişimi görece engellemediğini, aksine takviye edici bir pozisyonda olduğunu ortaya koyabilir. Nitekim Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular ve diğer İslam devletlerinde çeşitli yer ve zamanlarda, İslam'ın değişimi takviye edici bir etken olduğu görülebilmektedir (Okumuş, 2012: 285). Zaten değişimi engelleyici bir nitelik arz etmesi toplumun fitratına aykırılık ifade edeceğinden dinlerin kalıcı olması bakımından da düşünülemez. Dinlerin topluma yönelik bir olgu olması bakımından değişimi engelleme veya yavaşlatma gibi sürekli bir halden bahsetmek söz konusu değilse de her alanda toplumsal değişimi takviye edici bir rol üstlendiğini söylemek de mümkün değildir.

Din, inananlarından hayatın her anında zihni bir uyanıklık hali ister. Bu hedefi gerçekleştirme adına bütün dinler kendi karakter ve mantalitesi içerisinde bazı davranış kalıpları, kaideler ve hayat tarzları sunarlar. Herhangi bir dinin içerisinde bulunan insan, bu kabullenmenin sonucu olarak artık bütün hayatını hatta bu hayattan sonraki hayatını dâhi inandığı dinin ölçütlerine göre devam ettirmek zorundadır. Nitekim din, muhataplarından böyle bir teslimiyet beklemektedir ki aksi takdirde dini zayıflığın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Dine karşı böyle bir hassasiyet içerisinde yaşamını devam ettiren insan topluluklarının, yaşamın her anını dini bir hüviyete büründürmesi kaçınılmaz olacaktır. Hatta geleneksel toplumlarda ekonomik, siyasal ve sosyal kurumlar ile kültürel normların özünü dinin oluşturduğu bilinmektedir (Güneş, 2012: 157). Osmanlı'nın devlet teşkilatındaki düzenlemelerin geneli dini bir altyapı çerçevesinde şekillenmiştir. Osmanlı hükümdarlarının diğer dinlere müntesip insanlara karşı davranış şekillerinde bile kendi dinlerinin inanç ve davranış örüntülerinin renklerini görmek mümkündür. Bu durum dinin sosyal hayatta ve toplumsal değişimdeki etkisini göstermektedir.

20. Yüzyıl öncesine bakıldığında devlet işleri, bayram tatilleri, fetih politikaları, bir takım ekonomik ve sosyal kurumların oluşturulması gibi sosyal hayatın her alanındaki değişimlerin kaynağının din kurumuna dayandırılması, toplumsal değişimde dinin etkin bir rol üstlendiğini göstermektedir. Osmanlı'da imparatorluk topraklarına 'İslâm ülkeleri', bu ülkelerin hükümdarlarına 'İslâm padişahı', askerlerine 'İslâm askeri', dinî reislerine 'Şeyhu'l İslâm' denmesi toplumsal değişimde dinin etkisini

göstermektedir (Güngör, 2010: 104). Dolayısıyla Osmanlı dönemini dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisine örnek bir dönem olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki sosyal olgular, süreçler arasında boşluk kabul etmez. Dolayısıyla Türkiye’yi Cumhuriyete götüren birikimler, toplumsal, düşünsel ve siyasal hazırlıklar Osmanlı’nın ortalama son elli yılında adım adım ortaya çıkmıştır (Yaka, 2011:358). Bu bağlamda dinin etkin olduğu toplumsal değişim sürecinden toplumun etkinliğine doğru yönelişin tohumlarını yine Osmanlı’nın attığı söylenebilir.

Din ve toplum ilişkileri arasında karşılıklı bir etkileşimin varlığından bahsetmekle birlikte toplumsal değişimin din üzerinde meydana getirdiği olumlu veya olumsuz bir takım etkiler de söz konusudur. Teknolojik gelişmeler, kitle iletişim araçları, çağın ortaya çıkardığı bir takım yenilikler, bir yandan toplumu değişime sürüklerken değişimin muhatabı olan toplum da din kurumunu doğrudan ya da dolaylı yollardan etkilemektedir. Bu şekilde bir etkileşimin olması gayet normal bir durumdur. Toplum ve din arasındaki bu etkileşimin olmaması toplum veya din kurumunun geleceği açısından tehlike arz etmektedir. Nitekim Batılı toplumlar ve ülkemiz üzerine yapılmış olan bilimsel inceleme ve araştırmalar, dinin siyaset, ekonomi, eğitim ve cinsel konular üzerinde farklı söylemler geliştirdiğini, modern dünyada dinin konumunun farklı olduğuna işaret etmektedirler (Sinanoğlu, 2008: 21).

Dinin değişimden olumsuz anlamda etkilendiği değişim-din ilişkisine dünyada meydana gelen modernleşme çabaları sonucu sekülerleşmenin söz konusu olması örnek gösterilebilir. Dünyanın gittikçe sekülerleşmekte olduğunu; dinin sekülerleşme karşısında gerilere itildiğini, kamusal alandan uzaklaşmakta olduğunu ve dinin toplumsal etkinlik alanlarının daraldığını ileri süren sekülerleşme teorisi, sosyologlar ve din sosyologları tarafından tartışılmıştır. Bazı sosyologlar tarafından kabul edilen bu görüş, bazıları tarafından ise reddedilmiştir (Okumuş, 2012: 289). Rasyonelleşme, sekülerleşme gibi dinin erimesine sebebiyet verdiği iddia edilen yaklaşımların dine olan ihtiyacı azaltmanın aksine artırdığını yukarıdaki başlıkta ifade etmekle birlikte dinin insanlar açısından her zaman bir ihtiyaç konumunda olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim birçok sosyolog, bu yaklaşımları tek bir bakış açısı ve araştırma alanı içerisinde ele almanın tutarlı olmayacağını dile getirerek olayın tün genişlik ve çeşitliliği içerisinde ele almak gerektiği konusunda hemfikirdir. Nitekim sekülerizasyonun son iki

yüzyıl içinde Avrupa'nın dini hayatı ve yapısında ciddi etkiler yaptığı ve dini anlamda köklü değişimlerin gerçekleştiği söz konusu olsa da dünyanın diğer yanlarında bunun aynı şekilde cereyan ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Aksine dinin toplum hayatında gittikçe artan önemi ve etkisine bakıldığında sekularizasyon kuramının öngörülerinin eksiklikleri görülmektedir (Küçükcan, 2005: 113).

Dinin toplumsal değişimden etkilendiği bir alan olarak demografya, göç ve şehirleşme, Türkiye'de ve dünyada dindarlaşma, cemaatleşme, dini gruplaşma ve yeni dini hareketler gibi sonuçlar doğurmuştur (Okumuş, 2012: 291). Bir takım din anlayışlarının ortaya çıkması toplumdaki değişimden kaynaklanmaktadır. Nitekim değişim beraberinde yeni bir zihniyet yaratacaktır. Değişimin meydana getirdiği zihniyet de insanlardaki din anlayışını değiştirecektir ki bu gayet doğaldır. Bu anlamda göç, şehirleşme, gibi demografik sebepler gibi toplumsal olaylar, dinde değişimi zorunlu kılmaktadır. Örneğin 16. yüzyılda pek çok alanda bir zihniyet değişikliğine işaret eden Rönesans ile kilise otoritesine başkaldırı ve protesto hareketlerini bünyesinde barındıran Reformasyon ve coğrafi keşifler ve bir takım gelişmeler, insanın evren ile ilişkisini, dünyaya bakış açısını ve en önemlisi din anlayışını değiştirmesine sebebiyet vermiştir (Kirman, 2010: 17). Dolayısıyla toplum üzerinde meydana gelen değişimlerden din kurumunun da nasibini almaması mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda ifade edildiği şekliyle 20. Yüzyılın başlarındaki yenilenme hareketi göstermektedir ki toplumun değişimde etkili ve dinin topluma uyarlandığı bir anlayış benimsenmektedir. Zaten Osmanlı'da dinin etkinliği düşünüldüğünde Cumhuriyet döneminde yapılan reformların dinin etkinliğini azaltma bağlamında gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Cumhuriyet oluşumu yeni ve köklü bir siyasal aşama, dönüşüm olarak Osmanlı'nın son tahlilde elde ettiği sonuçların sebebi olarak dini işaret ederek toplumun din üzerinde etkinliğine yönelik politikalar geliştirmiştir.

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde geliştirilen politikalar "modernleşme" kavramıyla ifade edilerek toplumsal değişimin boyutu ifade edilmektedir. Nitekim modernleşme kavramının anlamı toplumun etkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Söz konusu modernleşme, toplum bazında aşağıdan yukarıya bir halk hareketi olarak gerçekleşirken doğal sürece aykırı olarak Türkiye'de yukarıdan aşağıya bir yol izlemiştir (Yaka,2011: 377). Dolayısıyla bu gerçeklik, Türkiye'nin toplumsal değişimde dinin etkinliğinden bir anda toplumun etkinliği altına girdiğini göstermektedir ki bu

durum resmiyette mümkün olsa da toplumsal değişim noktasında mümkün gözükmemektedir. Nitekim Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde gündelik hayatta muhtemelen bilinçdışı bir şekilde ortak İslâmi değerlerin yaygın mevcudiyeti söz konusudur (Mardin, 2011: 76). Dolayısıyla Türkiye'de toplumun etkin olduğu toplumsal değişmenin zaman içerisinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

1.2.3. Din ve Siyaset/Devlet İlişkisi

Siyaset, arapça bir sözcük olup at eğitimi anlamına gelmektedir. Sözlük anlamı eğitmek, yetiştirmek, düzenlemek demektir. Eski dilde terim olarak buradan geliştirilmiş şekliyle “yönetme bilgisi ve tekniği” anlamında kullanılmıştır. Siyaset, kamu düzenini sağlamak ve genel yönetimi gerçekleştirmek görevini yerine getiren temel bir kurumdur (Aydın, 2000: 143). Siyasetin devlet olgusuna ilişkin bir faaliyet alanı teşkil ettiğini ileri sürmekle birlikte Aristo'ya göre siyaset insanoğunun doğasında var olan toplumsallığın uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır (Vergin, 2003: 21). Genel olarak siyasetin devletin yönetiminde rol alacak kişi ve kurumları ilgilendiren bir kavram olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Din-siyaset ilişkisi, insanın tarihsel serüveniyle birlikte ortaya çıkan ve uzun bir süreç içinde değişik boyutlar kazanan bir olgudur. Din, tabiatı gereği toplumun tüm birimlerinde kendini herhangi bir şekilde hissettiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, insanın evren içerisinde kendini konumlandırması, siyaset ise onun fizikî bir ifadesidir ve bu kurumlar birbiri içerisinde görünmektedir (Aydın, 2011:174). Din ve siyaset birbirlerini tarihin her döneminde ya çekmişler ya da aksine itmişlerdir. Din kurumunun diğer sosyal kurumlarla ilişkileri tartışılırken Din Sosyolojisi açısından üzerinde en fazla durulan alan, dinin devletle ilişkileri olmuştur. En seküler ve lâik olan devletlerde bile bu iki kurumun az veya çok birbirlerini etkilediği görülmektedir. Siyaset ve din arasında bu anlamda karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu durum iki kurum arasındaki mücadeleyi ve dinin kişi ve toplum üzerindeki etkisini göstermektedir. Durum böyle olunca dini kişilikler siyaset kurumuna bazen müdahil olmuşlar bazen de uzak durarak din kurumuna gelebilecek zararları önleme yoluna gitmişlerdir. Din ve siyaset kurumları arasındaki bağımlılık daha çok birbirine muhalif tavırlar sergileyerek kendini göstermiştir. Dolayısıyla dini temelleri olan dünyevi olmayan her sevgi ve gerçekte her ahlâki dinin benzer ölçüde ve benzer nedenlerle siyasal davranış alanıyla gerilim yaşadığı söylenebilir (Weber, 2012: 361). Gerilim, bu

iki kurumu birbirinden ayırırken aynı zamanda tarihin her döneminde karşı karşıya getirmekten de beri durmamıştır.

Din ve siyaset topluma yönelik bir takım faaliyetler yürütmesi bakımından birbirinden kopması mümkün olmayan kurumlardır. Çünkü her ikisi de toplumsal alanda gerçekleşmekte ve topluma yönelik projeleri bulunmaktadır. Bu bağlamda her ikisinin kesiştiği nokta, düşünce üreten, inanan ve bu düşünce ve inançları çerçevesinde eylemde bulunan insan olmaktadır (Arabacı, 2011: 327). Fakat din ve siyasetin kesişim noktalarının yanında birbirinden ayrılması da bir zarurettir. Nitekim din ve siyasetin birbiri içerisinde olması, din ve inanç bakımından çoğunluğu elde bulunduranların inançlarına dayalı siyasi düşüncelerle devlet tarafından bir erk, iktidar gücü birleşmiş olur ki bu durum bazı adaletsizliklere sebebiyet verebilir (Arabacı, 2011:327). Bu durum aynı dine mensup insanların farklı siyasi eğilimlere sahip grupları arasında da meydana gelebilir. Dolayısıyla din ve siyaset heterojen bir şekilde aynı alanda varlıklarını sürdürmesi gereken iki kurum olduğu görüşünün baskınlığı ön plana çıkmaktadır.

Din ve siyaset kurumlarının sosyal birer olgu olarak, toplumu etkisi altına alan önemli kurumların başında geldiği ifade edilmiştir. Bu bakımdan söz konusu kurumların toplumu etkilemede birbirlerinden destek aldıkları da bir gerçekliktir. Dolayısıyla bu kurumların birbirlerini dışlamaları veya görmezlikten gelmeleri mümkün değildir. Siyasetin din ile ilişkisinin belirgin iki düzeyi vardır ki bunlar siyasetin din ile olan ilişkisi ve siyasal bir kurum olarak devletin din ile ilişkisidir (Aydın, 2011: 174). Bu iki düzey birbirinden çok farklı anlamlar ifade etmese de siyaset ile din arasında temel bir kurumsal ilişki olmasına karşın devlet-din ilişkisi aynı düzey içerisinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Devlet ve din, bazen beraber bazen de ayrı olan karmaşık bir ilişki tarzını; din, devlet ve toplum farklarından bağımsız olmaksızın bir derecelendirmeyle devam ettirmektedir (Aydın, 2012: 176). Bu durum devletin refahı, ilerlemesi, medeniyetin gelişmesi ve diğer devletler arasındaki konumu çerçevesinde şekillenmektedir. Nitekim dine dayalı devlet anlayışının olumsuz sonuçlar doğurması, toplumun lâik bir yönetim kurmasına sebebiyet verebilmektedir. Bu bakımdan din ve devlet ilişkileri toplumlar arasında değişkenlik gösterebilmektedir.

Berger, toplumsal gerçekiğin en önemli unsurlarından birisi olan dinin, toplumsal yapının davranışlarının belirlenmesinde merkezi bir konuma sahip olduğunu ifade etmektedir (Keskin, 2004: 12). Bu bağlamda Weber de bir dine mensup olan zihniyetin, sadece doğaya karşı değil aynı zamanda evlilik, aile, iş ve meslek, iktisat ve devlet gibi bir takım sosyal olgu ve olaylara karşı da belirli bir tavır takınılmasına sebebiyet verdiğini ifade etmektedir. (Keskin, 2004: 12). Bu bağlamda din-siyaset/devlet ilişkisi düşünüldüğünde bu kurumların neden birbirine muhtaç oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim toplumsal yapının gövdesi konumundaki dinin insanlarda bir “zihin oluşturma” işlevinin olması siyaset tarafından cezbedici nitelikler olarak görülmektedir.

Weber’e göre devletin varlığını devam ettirebilmesinin şartı, egemenlik altındakilerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmeleridir (Köktaş, 1997: 39-40). Dolayısıyla bunu sağlamanın yolu olarak insanların hangi durumlarda ve ne şekilde itaat ettiklerini bilerek, bu yollardan itaati sağlamak olmalıdır. Bu bakımdan dini unsurların rolü açıkça kendini göstermektedir ki tarih boyunca devletlerin, egemenlik altındakilere meşruiyet sağlamada dini kullanmışlardır.

Din ve siyâset kurumlarının muhatap olarak insanı kabul etmesi, iki kurumun yollarının kesişmesine yol açmıştır. Ayrıca din, tek başına kitle şuurunu harekete geçiren unsurlardan biri olmasına rağmen, medeniyetin gerilemesi veya ilerlemesinin yeterli şartı olamayacağı söz konusudur (İşcan, 2002: 76). Fakat bu durum yine de din-siyaset ayrımı konusunda bir takım görüş farklılıklarının önüne geçememiştir. Dolayısıyla gerek din adamları gerekse bir takım siyâsiler arasında dinin siyasete karışıp karışmaması gerektiği veya siyasetin dine müdahil olup olmaması gibi tartışmalar yaşanmış ve yaşanmaya da devam etmektedir.

İslam âlimlerinin genelinin dinin siyaset üstü bir kurum olarak siyasetten uzak durması gerektiği yönünde görüş birliği içerisinde oldukları gözlenmektedir. Bunun yanında birçoğu dolaylı yoldan veya doğrudan bu kurumla ilişki içerisinde olmuş ya da olmak zorunda kalmıştır. Bunun en önemli sebebi dini siyasete, siyaseti ise dine yönlendiren faktörler olarak görülmektedir (Arabacı, 2012: 365). Ayrıca dinin siyasal alanda etkin olması devletin buna uygun zemini hazırlamasından öte dinin toplumdaki konumuyla ilgilidir. Dolayısıyla dinin insan hayatındaki yeri din ve siyaset kurumlarını karşı karşıya getirmektedir ki bu durum sosyolojik bir gerçeklik olarak karşımıza

çıkmaktadır. Bu anlamda insan faktörünün siyaset ve dini sürekli karşı karşıya getirdiğini söylemek mümkündür.

Tarih boyunca devletler, din kurumuyla olan ilişkisini bazen sistemine bağlı birimlerle devam ettirirken bazen de anayasal sistemini dine endeksli hale getirmiştir. Bu durum devletin din ile olan karşılıklı ilişkisini göstermesi yanında din kurumunun sosyal bir ihtiyaç olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Din-Devlet ilişkileri, bazen devletin beklentileri bazen de toplum içerisinde dini açıdan bir takım isteklerin karşılanması noktasında ayrışmaların ve çatışmaların yaşanması bakımından farklılık göstermektedir (Eren, 2012: 619). Türkiye’de bu anlamda çalkantılı bir dönemin yaşandığı bilinmektedir.

Her dönemde devlet bünyesinde din hizmetleri veren bir takım kurumlar var olmuştur. Bu anlamda geçmişten günümüze Türkiye’de de din hizmetleri bir kamu hizmeti olarak görülmüş ve görülmektedir. Cumhuriyet’e kadar bu hizmetlerin farklı isimler altında devam ettiği bilinmektedir. Cumhuriyet’in ilanından önce, Kurtuluş Savaşı ve yeni bir devletin kurulması gibi son derece olağanüstü hallerin yaşandığı bir dönemde din hizmetlerinin önemine binâen 3 Mayıs 1920 tarihinde oluşturulan hükümette, Şeyhülislâmlık ve Evkaf Nezareti’nin yerine Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti adı altında bir bakanlık yer almış ve 3 Mart 1924’te Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur (Kara, 2000: 38). Tekke ve Zaviyeler 1925 yılında çıkarılan bir Kanunla yasak kurumlar haline getirilmişlerdir. Tekke ve Zaviyelerin kapatılması, dolayısıyla tarikat çalışmalarının yasaklanması ile devlet dini faaliyetleri ve yaşam biçimini mutlak anlamda kendi kontrolü altına almış ve bunun toplumsal ayaklarını kırmıştır (Gün, 2001: 22-23).

Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı dini faaliyetler yürüten resmî kurumlardan olması yanında gönüllü olarak bir takım dini görevler üstlenen sosyal grupların varlığı da söz konusudur. Geçmişten günümüze gerek resmi boyutta gerekse gayr-i resmî olarak yürütülen dini hizmetlere karşı dönem içerisinde değişen rejimlere göre engellemeler veya destek verme söz konusu olmuştur. Bu durum dini kişiliklerin diyanete veya diğer sosyal dini gruplara bakış açısını etkilemiştir. Özellikle Cumhuriyet’in kurulmasından sonra Diyanet dışında dini faaliyetler yapmanın yasak olması bazı çevreler tarafından bu kuruma karşı bir tepki oluşturmuştur (Çakır,2012:

138). Fakat bu tavrın herkes tarafından aynı şekilde algılandığını söylemek doğru bir çıkarım olmayacaktır.

DİB'in kurumsallaşmasının aşama aşama gerçekleşmesi esnasında meydana gelen bir takım yetersizlikler, bu kurumun önemini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca dini faaliyetlerin tek elden yürütülmesi, toplumun yanlış dini algılara sahip olmasının önüne geçmesinde etkin bir rol oynamıştır. Bu yapısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyet'in kökleşmesinde, modern bir toplum oluşumunda, dini ve toplumsal yapıda Kur'an'ın öngördüğü akla ve insan özgürlüğünün tekrar toplum felsefesi olarak öne çıkartılmasında çok önemli bir misyon üstlenmiştir. Ayrıca DİB, din gibi çok farklı yorumlara ve uygulamalara, dolayısıyla istismara açık bir konuda objektif bilgi vermesi ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermesi bakımından çok önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı, devletin bir kurumu olarak devlet adına bir otorite olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmada ele alınan dini kişiliklerin devlete olan bağlılıkları devletin kurumu olan diyanete bağlılık kapsamında ele alınarak karşılaştırma yapılmıştır. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'na olan saygı ve güven devlete bağlılığı göstermekle birlikte bu kuruma karşı alınan tavır da devlete muhalif bir tavır olduğu anlamına gelmektedir.

1.2.4. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din Âlimleri ve Toplum

Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet Türkiye'si arasında ilk bakışta görünenden çok daha kuvvetli ve derin bir ilişki söz konusudur. Özellikle bu ilişkinin çarpıcı bir şekilde karşımıza çıktığı durum, Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş sürecinde İslâmi gelenek meselesi olmaktadır. Nitekim bu iki rejimi birbirinden ayıran en önemli etken din kurumudur. Bu bakımdan Osmanlı'nın sahip olduğu bir takım geleneksel unsurların Cumhuriyet dönemi içerisinde nasıl şekil aldığı önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu İslâmî geleneğin belkemiğini din âlimi denilen 'ulema' sınıfı oluşturmaktadır ki bu grup gerek Osmanlı gerekse Osmanlı'dan sonraki dönemde toplumsal değişimin önemli unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı dünyasında İslâmî yorumlar üreten başlıca dört temel sınıf vardır ki bunlar merkezi iktidar mekanizması olan devlet, buna eklemlenmiş ulema kesimi, genellikle medreseden ve devletten bağımsız sûfi çevreler ve kendi geleneksel anlayışını sürdüren halktır (Çetin, 2012: 72). Her ne kadar kategorize edilmiş olsa da bu temel

sınıfların birbiriyle bağımlı olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e sūfî geleneğin taşıyıcılarının geçiş döneminde lâik uygulamaların başarısına rağmen İslâmî geleneğin savunucu rolü düşünüldüğünde söz konusu sūfî geleneğin gösterdiği gayretin din âlimlerinden ve halktan bağımsız yaptığı düşünülemez. (Kılıç, 2009: 88). Dolayısıyla bu dört sınıfın sadece kategorik olarak birbirinden ayrıldığı söylenebilir.

Osmanlı medrese İslâmının, beylik döneminde kabilevî halk İslâmından yola çıkarak, siyasi, idari ve sosyo-ekonomik gelişmelere paralel bir şekilde ulemanın nüfuz ve gayretiyle kitabileşip kurumsallaştığı bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Çetin, 2012: 74). Nitekim Osmanlı'nın asırlarca gücü elinde bulundurduğu dönem içerisinde elde ettiği başarıda ulema sınıfının önemi büyüktür. Ulema, Osmanlı toplumu içerisinde devletin yönetimi açısından merkezi bir konuma sahip olan kurumların başında gelmektedir. Tanzimat'tan önce kadılar, fâkihler, müderrisler ve muallimler, doktorlar ve tedâvi hizmeti veren diğerleri, din adamları ve mutasavvıflar, matematikçiler ve mantıkçılar, astronomlar ve hatta müzikologlar bile tamamen ilmiyye sınıfına mensup kişilikler olduğu bilinmektedir (Mardin, 2010: 171). Dönem içerisinde Şeyhülislâmlar ve kadı-askerler ve diğer hizmetlerde bulunan din âlimleri mâli bakımdan oldukça rahat kimseler olmakla birlikte sosyal konumları açısından da toplumun en önde gelen kişileri arasında oldukları gözlenmektedir (Çetin, 2012: 75). Bu bakımdan Osmanlı dönemi din âlimleri için toplum tarafından son derece üst düzey dini kişilikler olduklarını söylemek mümkündür. Nitekim Tanzimat dönemine kadar din görevlileri, buldukları bölgenin en önde gelen devlet temsilcisi konumunda oldukları bilinmektedir. Öyle ki söz konusu din görevlilerinin sadece dini konularda yetkin bir birey olmadıkları söylenebilir (Karakaş, 2014: 142).

Modernleşen dünyada Osmanlı devleti, grupsal olarak ulemanın düşüşüne, üdebanın yükselişine zemin hazırlayan geri çevrilemez bir değişim sürecine girmiştir. Osmanlı'nın sonraki dönemlerinde görülen medreselerin eski işlevlerini kaybetmesi, din âlimleri arasında gözlenen karmaşık davranışlar ve diğer sebepler Osmanlı devletini bir reform hareketi içerisine sokmuştur. Bu anlamda Tanzimatçıların lâikleştirici politikaları üst düzey ulemayı, devlet politikasının hazırlanması, uygulanması konusunda sahip oldukları paydan tedricen mahrum bırakmıştır (Mardin, 2010: 173).

Dolayısıyla din kurumu devlet birimlerinde tedrici bir şekilde ayrılma yoluna sürüklenmiştir. Fakat bu durumun dini kişiliklerin sosyal konumlarına zarar verdiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim günümüzde din âlimlerine gösterilen saygı, kökleri itibariyle bir Osmanlı geleneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde bir takım reformist hareketler olsa da Türkiye'de din ve lâiklik bağlamındaki köklü değişimleri Cumhuriyet'in kurulmasından sonra görmekteyiz. 29 Ekim 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte artık Türkiye'de tedrici bir şekilde dinsel unsurların devlet bünyesinden tasfiye edilmesi sürecine girildiği görülmektedir. Cumhuriyet rejimi içerisinde 'laiklik' ilkesi kapsamında din ve devlet işleri birbirinden ayrılarak 'ulema' sınıfı devlet bünyesinden ayrı bir konuma sokulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla din âlimleri, din hizmetlerini resmî zeminde yürütme şansı bulmuşlardır. Bu dönem içerisinde toplum tarafından önde tutulan dini kişilikler lâik politikalar karşısında tedirgin bir dönem geçirmişler ve inkılâplara karşı çıkan, hilafetin ilgasına, medreselerin kapatılmasına muhalefet eden ve bu bağlamda aleyhde konuşmalar yapmış olan ve bu düşüncelerini vaazlarına yansıtan din âlimleri cezalandırılmıştır (Karakaş, 2014: 154). Ayrıca dini toplum hayatından uzaklaştırma amacıyla dönem içerisinde din adamlarına bir takım yakıştırmalar yapılarak âlimlere yönelik güveni sarsma girişimlerinin olduğu da bilinmektedir (Demir, 2004: 362).

Sonuç olarak Osmanlı döneminde, din âlimlerinin sosyal hayatın hemen hemen her kademesinde yer aldıkları gözlenmekle birlikte Tanzimat'tan sonra sadece dini görevler ile ilgilenmeleri gereken memurlar olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte din adamlarının sosyal hayattaki konumları iyice daraltılmıştır. Nitekim bilgi anlayışının değişmesiyle bilginin öznesi ve taşıyıcısı olan sınıfın değişmemesi mümkün değildir. Bu bağlamda dinin ideolojiye dönüşüm sürecinde âlimin yerini aydının aldığı gözlenmektedir (Gencer, 2012: 165). Fakat Cumhuriyet döneminde din âlimlerinin toplum karşısında Osmanlı'dan kalan bir önderlikleri gözlenmektedir. Söz konusu din âlimlerinin önderlikleri ve toplumun gösterdiği saygı dönem içerisinde bir itibarsızlaştırma süzgecine tabi tutulmuştur. Nitekim Cumhuriyet'in ilk dönem romanlarında bile dine, din adamına ve dindar insana, dini kavramlara hücum etme, aşağılama, kötüleme, ortak bir tutum olarak

görülmektedir (Özbolet, 2012: 2478). Dolayısıyla ulus inşası, resmî ideoloji ve modernleşme çabaları ile sağlanmaya çalışıldığı ilerlemenin ve değişimin önündeki engel olarak din adamının gösterildiği karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu tutumun toplum tarafından benimsenmediği, bir gelenek olarak din âlimlerine olan saygının Cumhuriyet döneminde halk nezdinde devam ettiği gözlenmektedir.

1.2.5. Dini Liderler ve Karizma

Dünya üzerinde yaşayan dinlerin hemen hemen hepsinde bir din adamlığı sınıfı söz konusudur. “Din adamı” veya “Dini Lider” kavramları aslında Allah ile kul arasında bir nevi aracılık yapmak isteyen ruhaniler anlamına gelmekle birlikte İslâm’da böyle bir meslek veya konum söz konusu değildir. Bir takım tasavvufî yapılanmalar ve Şiilik dışında, İslam’ın ilk ve sonraki dönemlerinde böyle bir sınıf oluşumu söz konusu olmamıştır. Fakat dini ilimleri bilme ve yaşama noktasında bir takım özelliklere sahip kişilikler İslam içerisinde var olmuş ve aynı isimle anılmıştır (Kocaman,2014: 266). Bu, kadim dini geleneklerdeki anlamda din adamı anlamını ifade etmemektedir. Günümüzde dini sahada etkinliklerini devam ettiren İslâm âlimlerini yukarıdaki kapsam içerisinde değerlendirmek yerinde olacaktır.

Günümüzde küreselleşme ve sekülerleşme sürecinin etkilediği sosyo-kültürel değişim sürecinde liderlik ve liderlik tipleri çeşitli değişimlere uğramaktadır. Bu anlamda liderlik tiplerinin çeşitliliği her geçen gün artmaktadır. Liderlik, dini liderlik söz konusu olduğunda din sosyolojisi açısından akla gelen ilk isim Weber olmaktadır. Weber’in dini liderlikle ilgili sunduğu bilgiler ve tespitler bu alandaki literatüre önemli katkılar sunmaktadır.

Toplum içerisinde sahip olduğu bir takım yetilerle ön plana çıkan kişilikler, din sosyolojisine bir çalışma ortamı sunmuştur ki bu yetilere sahip olarak kitleleri arkasına alan kişilikler Weber’in ifadesiyle karizmatik liderlerdir. Weber’e göre “charisma” kavramı, müstesna ve derûni bir gücü ifade eder. Diğer bir anlamı ise bir kimsenin etrafındaki insanları etkileyebilme konusundaki olağanüstü kabiliyetidir (Akyüz, 2011: 242-243). “Karizmatik lider” sözlük anlamı itibariyle “bir kimsede olduğu kabul edilen fevkalâde ve sürükleyici güç” (Doğan, 1996: 609) anlamına gelmektedir. Sosyolojik olarak da bu ifade kişide doğuştan var olan, çalışarak kazanılmayan yaratılıştan gelen olağanüstü bir güç olarak nitelendirilir. Ayrıca Weber karizmatik kişilikleri şahsî ve fonksiyon karizması şeklinde iki başlık altında değerlendirmiştir (Efe,2001: 350).

Wach, Weber'in bu iki tip karizma ayırımına atıfta bulunarak, aralarındaki farklılıklara temas ederken “şahsi karizma”nın, dinin ilk menşeiyle ilgili olduğunu ve dinin ilk ortaya çıkışı sırasında, yani ilk dini tecrübeyi yaşayanın şahsıyla belirlediğini, “fonksiyon karizma”nın ise daha ziyâde dinî grupların tarihi içerisinde sonradan önem kazandığını ifade etmektedir (Çapçioğlu, Şahin, Erdoğan, 2010: 67). Dolayısıyla fonksiyon karizmasının daha aklı olup, sınırlı ve ölçülü bir itaati gerektirmesi açısından çalışma alanımız için örneklik teşkil etmektedir.

Weber'e göre toplumun meşru kabul ettiği, itaat edilmesi gerektiğine inandığı üç temel otorite tipi vardır ki bunlar; Akılcı (yasal-ussal), geleneksel ve karizmatik otorite tipleridir (Bozkurt, 2007: 216-218). Geleneksel otorite, kaynağını geleneklerin oluşturduğu, eski geleneklerin kutsal niteliği ve gelenek tarafından otoriteyi kullanmaya çağrılanların meşru olduğu otorite tipidir. Akılcı otorite, meşruluğunu akılcı ilkelere göre oluşturulan kanunlardan alan bu otorite tipine göre emretme gücünü kullanan kişiler, kanunla düzenlenen usullere göre atanmaktadır ve bizzat hukuk düzeninin sürekliliğinden kurallara karşı sorumludurlar. Karizmatik otoritede ise meşruluğun lider kişinin sahip olduğu bir takım kişisel yetilerden kaynaklanmaktadır. Weber'e göre toplum içerisinde bu tür karizmatik otorite sahibi kimselere karşı muhataplar sihirli bir güç atfetmektedirler (Weber, 2006: 75). Karizmatik temellere dayanan otorite, yöneticinin istisnâî, olağandışı, adeta doğüstü yetenekler taşıdığı ve onun kutsal bir kişiliğe sahip olan bir kahraman inancına dayanmaktadır. Bu bakımdan karizmatik liderliğin en büyük dayanağı, yönetilenlerin onun Tanrı tarafından gönderilmiş, belirli misyonu olan bir kişi olduğuna inanmalarıdır. Ayrıca “*karizmatik liderlerin telkin ettiği güven insanların gönüllerinde ve dolayısıyla us-dışı yönlerinde yankılandığı içindir ki, toplum onun uğruna kendini değiştirmek dahil olmak üzere, her şeyi göze alabiliyor*” (Vergin,2003: 54) ifadesiyle toplum tarafından karizmatik kişiler için bir “adanma” söz konusudur. Karizmatik liderin doğasında var olan bir takım niteliklerin dışında onun prestijini kuvvetlendirici bir takım özelliklerin varlığı da söz konusudur. Tecrübe, zihni feraset, icat zenginliği, ilim ve hikmet bu özelliklerin başlıcalarıdır (Çapçioğlu, Şahin, Erdoğan, 2010:62). Dolayısıyla karizma çok yönlü bir donanımı gerektiren liderlik tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca söz konusu niteliklerin tamamına sahip olmanın mümkün olmadığı da bir gerçekliktir. Bu bakımdan karizma sahibi bu niteliklerden ne kadar fazlasına sahipse karizmatiklik iddiasını o derece uzun soluklu

devam ettirebileceği düşünülebilir.

Sosyal hayatta özellikle bunalım dönemlerinde ortaya çıkan karizmatik kişilikler, günlük yaşamın dışına taşan her türlü talebin karşılanması kuralıyla tümüyle türdeşlikten uzak karizmatik temele dayanır. Zor dönemlerin doğal önderleri, bedence ve ruhça özel yeteneklere sahip olmakla birlikte, onlardaki bu yeteneklerin herkese nasip olmayan doğaüstü yetenekler olduğuna inanılmaktadır (Weber,1987:217). Weber, “karizmatik lider” kavramı ile toplumsal sistemin nasıl değiştiği üzerinde durmuştur (Armağan, 2013: 24). Dolayısıyla Weber’in toplumsal değişim üzerinde dinin etkili olduğu görüşünde hem fikir olduğu gözlenmektedir. Bu doğrultuda karizmatik kişiliklerin toplumu etkileyen sosyo-kültürel değişikliklerin kaynağı olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Geçmişten günümüze toplumda bu tür kişilikler var olmuştur ki bunların en başında peygamberler sayılabilir. Karizmatik kişilikler, bu yapıları itibariyle önem kazanmış ve toplum tarafından önde tutulmuşlardır. Dolayısıyla bu tür kabiliyetlere sahip karizmatik liderler, toplumların vazgeçilmez unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Karizmatik liderin vefatıyla toplum içinde yeni bir dönemin başlangıcı söz konusu olmaktadır. Karizmatik liderin vefatından sonra onu görmeyen, karizmatik hareketin başında yer almayan yeni nesil tarafından artık karizmatik liderlik rutinleşme yoluna giderek toplumsal hayatın alışılmış ve yerleşmiş dinsel, siyasal, iktisâdi vb. bütün yapılarının sıradanlaştığı bir biçime dönüşmüştür (Çiftçi, 2012: 84). Bu esnada kurumsallaşma ve gelenekselleşme karizmatik liderin etkisini devam ettirse de artık sıradanlaşma kaçınılmaz bir gerçekliktir. Zaten saf şekliyle karizmatik otoritenin, yalnızca ortaya çıkış esnasında var olduğu söylenebilir (Turner, 1997 : 56). Dolayısıyla karizmayı doğuştan gelen bir takım niteliklerle ilişkilendirmek mümkünse de karizmatik liderin özellikle vefatından sonra etkisinin ebedî olmadığını söylemek mümkün görünmektedir. Bununla birlikte Weber’e göre bir toplumda karizmanın kişisel olma niteliğini yitirmesi (rutinizasyonu) ve kurumsallaşması, onun tarihin derinliklerine gömüldüğü anlamına da gelmez (Çapçioğlu, Şahin, Erdoğan, 2010: 74). Nitekim buhranlı bir dönem, toplumun sıkışmışlık halinin varlığı, karizmatik liderin ortaya çıkması için yeni fırsatlar meydana getirebilir.

1.3. MİKRO TOPLUMSAL DİNİ BAĞLAM

1.3.1. Of-Çaykara Bölgesi Sosyo-Kültürel Yapı

Her toplumun kültürü ve sosyolojik ilişkileri o toplumun din anlayışı hakkında bilgi vermektedir. Çünkü bu temel kavramlar sürekli bir etkileşim halindedir ve birbiri içinde erimeleri kaçınılmazdır. Bu bakımdan din ve toplum arasındaki ilişki karşılıklı etki esasına dayanmaktadır. Bunlardan biri, toplumsal yapının din tarafından şekillendirildiği, diğeri ise dinin toplumsal yapı ve şartların bir ürünü olduğu yönündedir. Bu görüşlerden her birisi kendi içerisinde etkin görünmekle birlikte din-toplum etkileşiminin karşılıklı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Toplum tarafından kabul gören dini veya geleneksel unsurlar herhangi bir şekilde sosyo-kültürel hayatın içerisine girmemesi mümkün değildir. Hatta söz konusu unsurlar belli bir zaman sonra o kadar iç içelik gösterir ki din ve kültürel unsurlar ayrılmaz bir bütün haline gelebilir. Dolayısıyla sosyo-kültürel yapı toplumun din anlayışından bağımsız bir görünümde asla değildir.

Of-Çaykara bölgesine bakıldığında dini hayatta bir canlılığın olduğu görülmektedir. Bu durum değişik bölge insanların Of-Çaykara bölgesine atfettiği bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır ki “oflu hoca” kavramı bu canlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu şekilde bir canlılığın söz konusu olmasında, bölgenin sahip olduğu geleneğin etkisi çok fazladır.

İnsanlar her zaman yaşadıkları toplumun genel uğraş alanına ilgi duymuşlardır. Bu geçmişten günümüze bu şekilde devam etmiştir. Bir belde veya şehirde yaygın olan bir uğraş, davranış veya meslek tarih boyunca o bölgede devam edegelmiştir. Bu durum sosyolojik bir gerçekliktir. İnsanlar sosyalleşerek içinde barınma imkânı bulduğu toplumdaki beslenir ve beslendiği alanlarda yaşamını devam ettirir. Fakat bu durumu genelleştirmek tutarlı bir tavır değildir. Geleneğin aksine farklı bir takım ilgi ve uğraş alanlarına sahip toplumlarla karşılaşmak da mümkündür.

Of denilince akla “oflu hocalar” kavramının gelmesi, yukarıda bahsettiğimiz sosyolojik etkileşimin sonucudur. İlim öğrenme ve bunu insanlara aktarma, Of'ta geçmişten günümüze bir gelenek unsuru olarak benimsenmiş ve bu alanda bir kültür oluşturulmuştur. Of ve çevresi hem Cumhuriyet'ten önce hem de Cumhuriyet'ten sonra bütün zorluklara rağmen din adamı yetiştirme hususunda önde gelen yerleşim

birimlerinden biri olma özelliğini devam ettirmiştir.

1869 Trabzon vilayet Salnamesine göre Trabzon Merkez sancağında Müslümanların toplam 615 okulunda 12.362 öğrenci bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca okulların yaklaşık dörtte biri (191 okul) o dönemde sancağın en kalabalık yeri olan Of'ta bulunmaktaydı (Albayrak, 1990: 66). 1869 yılına baktığımızda ise Trabzon Merkez sancağındaki toplam 514 câminin 32'si Merkez kazalarında olup 139'u Of'ta bulunmaktadır. Bu durum Of'un bölge içerisinde dini eğitim ve hizmetler bakımından ileri olduğunu göstermektedir.

1888 Devlet Salnamesine göre: Trabzon merkez ilçe, Of ve Vakfikebir'de birer Rüştîye Mektebi (Ortaokul) bulunmaktaydı. Bu Rüştîyelerden Of Rüştîyesinde 42 öğrenci okumakta idi. 1898 Maarif Salnamesine göre: Trabzon'da üç kütüphanede 1500 kitap mevcuttu. Bu kitaplardan 800'ü Of'ta bulunan Gümüşhanevî'nin kurduğu ve çalışmamızın konusu olan Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun köyü olan Uğurlu'da Hacı Ahmet kütüphanesinde bulunmaktaydı. 1842 Salnamesine göre Of'ta 42 Medrese hocası ve 2815 öğrenci olduğu anlaşılmaktadır.

1914'lü yıllarda Of'ta 69 medrese, 69 müderris ve 1482 öğrenci olduğu belirtilmektedir. Aynı dönemlerde İslam dünyasının hiçbir yerinde bir kazada ve bilhassa köylerinde bu kadar medresenin bulunduğunu görmek mümkün değildir. Bu medreselerde binlerce öğrencinin öğrenim gördüğü düşünülürken yöre halkının ilime, eğitim-öğretime ne kadar önem verdikleri anlaşılmış olacaktır. Trabzon'un İngiliz Konsolosu W.G. Palgrave "Of'taki kadar çok sayıda molla ve müftüye, Anadolu'nun hiçbir yerinde rastlanmaz" ifadesi de Of'un bu özelliğini gözler önüne sermektedir (Albayrak, 2008; 35). Dolayısıyla Of'un geçmişten günümüze Türkiye ve Dünya çapında bir ilim yatağı olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Bu durum gerek rakamsal gerekse çok sayıda dini kişiliğin sosyal hayatta bıraktığı etkilerden anlaşılmakta ve gözlenmektedir.

Of'un âlim yetiştirme hususunda bu tür bir fonksiyon icra etmesinde etkili olan bazı unsurlar vardır. Bunların en başında Of'ta bu anlamda bir geleneğin varlığıdır. Sosyolojik anlamıyla gelenek, bir kimsenin bir şeyi idrak etmesi ve idrak ettiği biçimde benimsemesi, tekrar tekrar yapması, alışkanlık haline getirmesi ve onu başkalarına aktarması demektir (Coşkun, 2012:171). Bu çerçevede gelenek aralarında kısmi fark

bulunsa da örfe, adet, teâmül, anane, görenek ve töre kavramlarını da içeren bir ifadedir. Bu bakımdan Of'ta sosyolojik tanımıyla ifade edebileceğimiz bir geleneğin varlığı yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim eskiye nazaran kısmî bir azalma olsa da şu an Of'ta 21 Kur'an Kursu'nun bulunması, bu geleneğe hala sahip çıkıldığını göstermektedir. Bu bakımdan Of için geleneklerin ve geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunma anlamında bir gelenekçilik söz konusudur (Coşkun, 2012: 171).

Bölgede geçmişte yapılan medreselerin ve daha sonraki süreçte yapılan Kur'an kurslarının varlığı, Of'un âlim yetiştirme fonksiyonunu icra etmesinde önemli bir etken olarak görülmektedir. Örneğin çalışmamızda ele aldığımız dini kişiliklerden Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun yaşadığı beldede Gümüşhânevî'nin 1868 yılında yaptırmış olduğu bir medresenin varlığı o beldede ilmî çalışmaların artmasında önemli rol oynamıştır. Nesiller boyu devam eden bu gelenek, insanlar arasında bir sosyal bütünleşmeye yol açmıştır. Nitekim Parsons'un ifade ettiği toplumda böyle bir bütünleşmenin meydana gelebilmesi, toplumun ortak değerlerinin, sosyal sistemlerin yapısal unsurlarında müesseseleşmiş olması şartına bağlıdır (Günay, 2011: 344). Kur'ân-ı Kerim öğretme ve diğer dini hizmetler konusunda toplumun tamamında var olan bu ortak değerler sosyal bütünleşmenin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal bütünleşmede kültür unsurları önemli bir yer teşkil ettiğinden bu kültürel unsurların maddi unsurlarının yanında mânevi unsurlarının da etkin olması bütünleşmenin en uyumlu şeklini ortaya çıkarmaktadır. Bir topluma mensup kişilerin fiil ve davranışlarının, o toplumun ilişkilerini yöneten normlarla ahenkli bir şekilde koordine edilmiş olması halinde ortaya çıkan bütünleşmeye "normatif bütünleşme" denilmektedir (Günay, 2011: 344). Dolayısıyla Of'ta dini hizmetlerin nesilden nesile aktararak devam ettirilmesi yönüyle sosyal bütünleşmenin bir tipi olan normatif bütünleşmenin meydana geldiğini söylememiz mümkün görünmektedir.

1.3.2. Of-Çaykara Bölgesi Dini Hayat

Geleneksel kültürün temel değerlerinin modern Cumhuriyet ilkelerini kökten sarsabileceği endişesi, hiyerarşik bir şekilde geleneksel kurumlara karşı bir mücadelenin başlangıcına sebebiyet vermiştir. Bu anlamda dönemin resmî ideolojisine göre din, çağdaş ve kalkınmış bir devlet olmak isteyen Türkiye Cumhuriyeti'nin önünde bir engel olarak telakki edildiği için toplum üzerindeki belirleyici gücünün bertaraf edilmesine

yönelik politikalar geliştirilmiştir (Özcan, 2014: 68). Örneğin medreseler, Osmanlı'nın içinde bulunduğu kötü duruma neden olduğu iddia edilerek ve gelişmeye engel olduğu düşünülerek bir takım müdahalelere maruz kalmıştır.

Dini hayat üzerinde medreselerin fonksiyonelliği tartışılmaz bir gerçekliktir. Din adamlarının yetiştiği, eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirdikleri medreselerin tarihsel seyri toplumun Cumhuriyet dönemi dini hayatını ve sosyal yapısını anlama açısından önemlidir.

Türk İslâm devletlerinde medrese geleneği Karahanlılarla başlamaktadır. Bilindiği üzere Osmanlı devletinin kurulmasıyla birlikte eğitim ve öğretim kurumu olan medreseler giderek daha büyük bir önem kazanmış ve devlet olarak bu kurumlar el üzerinde tutulmuştur. Bu müesseseler Osmanlı Devleti'nin yükselmesinde ve Türk-İslam Medeniyetinin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. Fakat 17. yüzyıldan itibaren devletin zayıflaması, sosyal ve ekonomik düzenin bozulmaya başlaması gibi etmenler bu kurumlara olan güveni sarsmıştır. Zamanla medreselerin işlevleri değişmiş ve artık bu kurumlar sadece mazinin anlatıldığı bir yer olarak kendini göstermeye başlamıştır (Kodaman,1988: 9-10). 20.Yüzyılın başından itibaren bu kurumları eski gücüne kavuşturma adına bir takım ıslah çalışmaları yapılsa da, devletin sürekli savaşlarla mücadele etmesi ve parçalanma sürecine girmesi, öğrencilerden 16 yaşın üstündekilerin askere alınması, binalarının askeri amaçla kullanılması gibi sebepler, bu girişimleri sonuçsuz bırakmıştır (Öcal, 1998: 241). Tabi ki sosyal ve ekonomik düzenin bozulmasında tek neden olarak medreseleri göstermek haksızlık olacaktır fakat önemli bir etken olarak kabul edilebilir. Osmanlı devletinin başlangıcından Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar medreseler mevcut işlevleriyle varlığını devam ettirmiş ve dini hayatın membaini oluşturan bu kurumlar 3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanununun yürürlüğe girmesiyle işlevlerini yitirmiştir (Cebeci, 2005: 148). Medreselerin kapatılması, Türkiye'de özellikle söz konusu kurumlardan yetişmiş dini kişilikler tarafından tepkiyle karşılanırsa da medreselerin topluma yönelik işlevleri değişik şekillerde icra edilmiştir. Fakat medreselerin kapatılmasının dini faaliyetlerin devam edip etmeyeceği yönünde bir şüphe uyandırdığını söylemek mümkündür.

Cumhuriyetin İlanıyla birlikte dini alanda inişli çıkışlı dönemler olmuş, halifeliğin kaldırılması (1924) sonrasında, modernleşme çabalarının etkisiyle beraber birçok

değişiklik öngörülmüştür. Türkiye’de yeni rejimin politikası gereğince özellikle 1933-1947 yılları arasında din eğitimi yasaklanmış ve bazı inkılaplar yürürlüğe koyulmuştur (Sarıkaya, 1998: 4). Dönemin Cumhuriyet rejimi yöneticileri dini faaliyetlerin sakıncalı olma ihtimaline karşın dini hareketler yürüten bir takım kişi ve kurumlara temkinli yaklaşmıştır. Bu dönemde birçok dinî kurum ve kişiler hakkında soruşturmalar yürütülmüştür (Çakır, 2012: 86). Türkiye’nin buhranlar içerisinde bulunduğu ve içerisinde bulunduğu durumdan yeni çıkış yolları aradığı, bu duruma sebep olarak dine ve dini faaliyetlere karşı temkinli yaklaşıldığı bir dönem göze çarpmaktadır. Bu durum, dönem içerisinde bir takım dini faaliyetler yürüten dini kişiliklerin işlerini zorlaştırmıştır. Dolayısıyla sosyo-politik ve çeşitli faktörler sebebiyle dini çalışmalar bakımından da kısır bir dönemin yaşandığı söylenebilir. Özellikle 1930’lu yıllarda din hizmetlerini yerine getirme konusunda önemli bir memba olan İmam Hatip okullarının kapatılması ve 1927’de alınan bir karar ile din görevliliğinin devlet memurluğundan çıkarılması gibi etkenler dini hizmetlerini çıkmaza sürüklemiştir (Öcal, 1998: 243).

Cumhuriyet dönemindeki dini ortamın bu denli gergin olması Osmanlı Devleti’nin son demlerinde meydana gelen bozulmaların sebebi olarak din kurumunun sorumlu tutulmasından kaynaklanmakla birlikte tek sebep olarak bu durumu göstermek yanlış bir tutum olacaktır. Bu bağlamda batı tipi toplum yaratma çabasının din kurumuna karşı takınılan tavırda etkili olduğunu söylemek mümkündür (Kongar, 2012: 329). Ayrıca uygarlığın en gelişmiş düzeyi, batı uygarlığı modelinde ifadesini bulduğu için modern uygarlık düzeyine ulaşmak isteyen batı-dış toplumlar için, batılı değerlere sahip olmak bir zorunluluk olarak görülmüştür (Akyüz, 2012: 183). Bu zorunluluk, dönemin rejimini devlet yönetiminde uygulanacak politikaları din kurumundan uzaklaştırarak devam ettirme ihtiyacını hissettirmiş olabileceği mümkündür.

Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte yaşanan değişim ve dönüşümlerin birçoğunun doğrudan dini alana müdahale şeklinde gerçekleşmesi, toplum tarafından söz konusu değişim ve dönüşümlere verilen tepkileri doğurmuştur. Cumhuriyet döneminde meydana gelen köklü değişimlere Türkiye’deki bazı muhalif dini kişiliklerin temel itirazları, söz konusu değişimlerin hem İslâmi geçmiş hem de imparatorluk geçmişiyle arasındaki bağları ve nihayetinde İslâm dünyası ile olan bağları tehlikeye atacağı yönünde olmuştur (Lewis, 2013: 353). Bu tepkiler, Cumhuriyet rejimi tarafından kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın dini anlamda bir otorite olarak kabul edilmemesi,

gerçekleştirilen inkılaplara karşı çıkılması ve bir takım tarikat yapılanmaları kurarak illegal yollardan dini örgütlenmeler oluşturulması şeklinde gerçekleşmiştir. Fakat Cumhuriyet döneminde yaşayan dini kişiliklerin aynı tepkiyi vermemesi, farklı tipolojilerin söz konusu olduğunu göstermektedir. Nitekim birçok din adamının söz konusu değişimlere muhalif ve isyankâr tavırlar sergilemesi sebebiyle cezalandırıldıkları, bir kısım dini kişiliklerin ise dini hizmetleri devam ettirme konusunda herhangi bir problemle karşılaşmadıkları, değişimlere itaat ederek dini faaliyetlerini sürdürdükleri bilinmektedir. Fakat dine karşı takınılan tavrın din hizmetlerinin devam ettirilmesi noktasında bir takım aksaklıkların yaşanmasına sebebiyet verdiğini söylemek mümkündür. Din hizmetlerinde yaşanan aksaklıklar sebebiyle Cumhuriyet dönemi açısından dini kişiliklerin din anlayışlarındaki farklılıklar, rejime farklı tavır gösterme şeklinde ortaya çıkmıştır. Mikro toplum yapısı olarak Of-Çaykara bölgesi ele alındığında din anlayışlarını, din adamlarının yaşadıkları çevreyle ilişkilendirmek mümkün görünmemektedir. Nitekim Of-Çaykara bölgesindeki dini kişiliklerin aynı bölgede yaşamalarına rağmen farklı tutumlar sergilemeleri sosyal çevrelerinden bağımsız bir din anlayışı içerisinde olduklarını göstermektedir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında dini faaliyetlerin devam ettirilmesi noktasında kısır bir dönemin yaşanması doğal olarak bu dönem içerisinde yaşayan İslâm âlimlerinin işlerini de zorlaştırmıştır. Of-Çaykara bölgesinde yaşayan dinî kişiliklerin yaşanan zorluklara rağmen din hizmetlerini devam ettirmeleri, sosyal çevre tarafından takdir edilmiş ve kendilerine karşı saygı ve sevgiyi arttırmıştır. Bu durum, bölgede yetişen İslâm âlimlerinin başarısını göstermekte ve insanların bu denli sevgi ve saygı göstermesindeki etkenleri anlamada bize yardımcı olmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

OF-ÇAYKARA BÖLGESİ İSLÂM ÂLİMLERİ

2.1. MEHMET RÜŞTÜ ÂŞIKKUTLU'NUN HAYATI

Mehmet Rüştü Âşikkutlu 1901 yılında Trabzon'un Of ilçesine bağlı Uğurlu (Çifaruksa) kasabasında dünyaya geldi. İlk tahsiline, altı yaşında, köyünde yörenin meşhur hocalarından Kur'an öğrenerek başlamıştır. Âşikkutlu dokuz yaş civarlarında hafızlığını tamamladıktan sonra dönemin Maarif Vekaleti bünyesinde öğretmenlik yapmakta olan babası Ahmed Cemaleddin Efendi'nin öğrencisi olarak Rüştiye mektebini bitirdi. Ardından aralıksız yedi yıl, yörenin meşhur alimi Çalıkzâde Tahir Efendi (ö. 1924) ve Kasımzâde Hasan Efendi'den; sonrasında iki yıl Of'un Sırağağaç (Çalek) köyünde, İstanbul Darülfünun Dersiâmları'ndan Çaleklili Hacı Dursun Efendi diye bilinen Dursun Feyzi Güven'den (1883-1977) Arapça ve dinî ilimler tahsil etti. Uğurlu'da otuz yıl süreyle müderrislik yapan son devir Osmanlı âlimlerinden Paçanlı Bakkalzâde İsmail Hakkı Efendi (1830-1921) diye tanınan zâttan Feraiz okudu. Daha sonra, yeniden düzenlenen programlar uyarınca tedrisat yapmalarına izin verilen Dârul-Hilâfe Medreseleri'nden Uğurlu Medresesi'nin dördüncü sınıfına imtihanla kaydolarak tahsiline devam etmiştir. Altıncı sınıftayken medreseler kapatılınca (1924) yukarıda bahsedilen merhum Çalekli Hacı Dursun Feyzi Güven Hocaefendi'den bir süre daha özel olarak Akaid, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Meanî gibi dersler okumuş ve Ulûm-i Âliye icazetnamesi almıştır.

1930 yılında İstanbul'a giderek dönemin meşhur kıraat âlimlerinden Kıraat ilmi tahsiline başlamıştır. 22 Aralık 1931'de (12 Şaban 1350) Fatih Camii Dersiamı, Şehzade Camii Şeyhu'l-Kurrâ'sı ve Kılıç Ali Paşa Camii Vaizi Siroz'lu Hacı Hafız Ahmed Şükrü Efendi'den (ö. 5 Mart 1932/27 Şevval 1350) bir müddet tecvid, tashih ve mehâric-i hurûf dersi aldıktan sonra Kırâat-i Aşere'yi okumaya başladı. Toplam dört ay 10 gün gibi kısa bir sürede Aşere kıraatini bitirdi ve 28 Nisan 1932 Perşembe günü (22 Zilhicce 1350) Fatih Camii'nde Kırâat-i Aşere İcazetname Merasimi yapıldı. Daha sonra Takrîb üzere kıraat ilmini de aynı zattan yedi ay gibi bir sürede okudu ve yine Fatih Camii'nde 8 Kasım 1932 (21 Teşrin-i sâni 1351) Pazartesi günü

Takrîb İcazetname Merasimi icra edildi. Kıraat ilmine ait kural ve uygulamaların ayrıntılarıyla ele alınıp sembolik ifadelerle anlatıldığı İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr adlı manzum eserini ise Fatih Camii Şeyhu'l-Kurra'sı ve Sultan Selim Camii Baş İmam-Hatibi, Vamalı Zâde diye meşhur olan Ahmed Hamdi (b. Abdullah ez-Zekâî) Efendi'den okumuştur.

Görev hayatına, ilk buluş çağlarından itibaren köyündeki mahalle mescidlerinde imamlık yaparak başlayan Âşıkkutlu, hocası Dursun Feyzî Güven'in Sırağaç (Çalek) köyünde bir süre fahri öğretmenlik ve Türkiye'nin muhtelif yerlerinde mukabele okumak ve hatimle teravih namazı kıldırarak suretiyle ramazan hocalığı yaparak devam etmiştir. 1928 yılında, maaşlı olarak kendi köyü Uğurlu Büyük Camii İmam-Hatipliği'ne getirildi. 1932 yılında İstanbul'dan memleketine döndükten sonra aynı yıl büyük bir heves ve idealle başladığı Kur'an öğreticiliği faaliyetini resmi zemine oturtmak maksadıyla Diyanet İşleri Başkanlığı nezdinde bizzat girişimlerde bulundu ve 1936 yılında fahri Kur'an öğreticiliği yapmak üzere Of Merkez Vaizliği'ne tayin edildi. 1960'ta kaleme aldığı "İlim-amel-cehalet" adlı vaaz risalesini inceleyen Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dini Eserler İnceleme Kurulu'nun, adı geçen eseri Âşıkkutlu'nun ilmî kudretini gösterir mahiyette bulduğuna ilişkin yazısına dayanılarak görevinde terfi ettirildi.

Resmî olarak vaizlik, fahri olarak imamlık ve Kur'an Kursu öğreticiliği görevlerini sürdürürken, başta hafızlık çalışması ve Kıraat ilmi olmak üzere, Arapça, Akâid, Fıkıh ve Ferâiz gibi muhtelif dinî ilimleri usul ilimleriyle birlikte okutmaya devam etmiştir. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ilk defa düzenlediği Kıraat İlmî İhtisas Kursu'nu büyük bir gayret ve fedakârlıkla 1968'de Uğurlu Kasabası'nda gerçekleştirdi. 1974 yılında vaizlik görevinden emekliye ayrıldıktan sonra, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1974-1975 yıllarında Ankara'da, 1976-1979 yılları arasında da İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde açtığı Aşere-Takrib-Tayyibe İhtisas Kursu'nda hocalık yapan Âşıkkutlu, 28 Ağustos 1980 tarihinde vefat etmiştir. (Aşıkkutlu, 2006: 127-130) .

Mehmet Rüştü Âşıkkutlu, yaşamı boyunca kendisini ilme adanmış, insanlara Kur'an öğretimini en birinci hedef olarak belirlemiş bir dini kişilik olarak görünmektedir. Bu anlayışa sahip olması yaşadığı dönem itibariyle bir takım sıkıntılar

yaşamısına sebep olmuştur. Fakat Âşikkutlu'nun din anlayışı, Cumhuriyet rejiminin çalkantılı dönemlerinde bile sekteye uğramadan ilmi çalışmalarını devam ettirmesinde önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mehmet Rüştü Âşikkutlu, toplum içerisinde dini anlamda bir otorite olması yanında icazeti olmayan diğer ilim dalları hakkında da bilgi sahibi bir kişilik olduğu görülmektedir. Âşikkutlu, bu anlamda kendisini sınırlamamış ve ilgi duyduğu ilim dallarıyla ve çeşitli mesleklerle alakalı bilgi edinme yoluna gitmiştir. Örneğin Âşikkutlu'nun gerek kendi elbiselerini kendisinin tamir etmesi gerekse kaliteli kumaştan anlaması bakımından bir terzi ustası kadar terzi mesleği hakkında bilgi sahibi olduğu bilinmektedir. Ayrıca fennî gelişmeleri takip etmesi, elinden geldiğince bu konularla alâkalı notlar alması da onun ilme meraklı bir kişilik olduğunu göstermektedir. Onun bu kişiliği, meraklı bir ilim adamı olduğunu da göstermektedir. (Âşikkutlu, Emin, Mülâkat, Kasım 4, 2014)

2.1.1. Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun Din Anlayışı

Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun din anlayışı, dönemi itibariyle diğer İslam âlimlerinin genel profiline aykırı bir görünüm arz etmektedir. Âşikkutlu'nun gerek şekil gerekse zihniyet olarak modern bir çizgiye sahipliği gözlenmektedir. Bunun en önemli göstergesi giyim-kuşamı veya sosyal hayatta karşılaştığı ve kendisine danışıldığı sorunlara karşı getirdiği çözüm önerileridir.

Âşikkutlu'nun din anlayışını İslâm'ın temel dinamikleri üzerine inşa ettiği görülmektedir. Nitekim sosyal hayatta basit bir takım ritüellere takılarak önemli görevleri ihmal etme yoluna gitmemiştir. Bu bakımdan dinin özüne sahip çıkma konusunda bir misyon üstlendiği görülmektedir. Örneğin Cumhuriyet rejiminin şapka takma zorunluluğu karşısında direnme yolunu tercih etmemesi Âşikkutlu'nun din anlayışına yönelik ipuçları vermektedir. O, şapka takma zorunluluğu karşısında mevcut sisteme karşı çıkmak yerine “imanın, İslam'ın şapkanın tereğinde olmadığını, onun bir mukavva parçası olduğunu söyler, değerlerin insanın gönlünde ve davranışlarında olduğunu “ ifade ederek şekli olarak değil de İslam'ın değerler üzerinden yaşanmasının önemine vurgu yapmıştır (Günaydın, 2004: 137).

Âşikkutlu hakkında sorulan sorulara verilen ilk cevaplar onun ahlâki özelliklerini ön plana çıkarmaktadır. Kendisinden dokuz ay boyunca eğitim gören Arslantürkoğlu,

Âşikkutlu hakkında “kendisi çok ahlâklı, şefkatli, öğrencilere çocuğu gibi davranan ve asla öğrenci dövmeyen, öğrencilerine kendi yaptığı çorbadan içiren bir kişiydi” (Arslantürkoğlu, Ahmet Faik, Mayıs 5, 2015) ifadeleriyle onun ahlâki özelliklerini vurgulamıştır. Âşikkutlu’nun hocası olan Hacı Dursun Güven’in kendisi hakkında söylediği “ Ben Mehmet Rüştü Âşikkutlu Efendi’ye ilim verdim, fakat ondan ahlâk öğrendim” (Yavuz: 2005:124) sözleri de Âşikkutlu’nun ahlâki olgunluğu hakkında bize bilgi vermektedir. Nitekim kendisi hakkında görüşme gerçekleştirdiğimiz herkesin ilk önce ifade ettikleri cümleler, onun ahlâki özelliklerine ilişkindir. Mehmet Rüştü Âşikkutlu’nun vaazlarını da genellikle ahlâkî mevzular çerçevesinde gerçekleştirdiği görülmektedir. İşlediği konular ve muhteva bakımından iman, ibadet ve ağırlıklı olarak ahlâki konular dikkat çekmektedir. Sohbetlerini dinleyen belde halkıyla yaptığımız görüşmelerde vaazlarında genellikle “güzel ahlâk” üzerinde durduğu belirtilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’e baktığımızda da konu dağılımı olarak ahlâki öğretilerin ağırlıkta olduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Âşikkutlu’nun neden ahlâki konular üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca dönem itibariyle her görüşten insanın bulunduğu bir toplum içerisinde bütünün ortak noktası olan ahlâki olgunluğa ulaşma herkese hitap etmede önemli olduğundan Âşikkutlu bu durumu farkederek herkese hitap etme şansı yakalamıştır. Bu tutumunda ahlâki eksikliklerin toplum içerisinde varlığı da söz konusu olabilir. Nitekim belde halkıyla yaptığımız mülâkatlarda bu anlamda sıkıntıların mevcut olduğu bilinen bir mevzudur. Âhlaki zayıflıkları olmasına rağmen bütün insanlarla iletişim halinde olması ise Âşikkutlu’nun ahlâki olgunluğuna dair ipuçları vermektedir. Ayrıca Âşikkutlu’nun bu durumu tespit etmesi, onun muhatap kitleyi ne kadar iyi tahlil edebildiğini, toplumu ne kadar iyi tanıdığını göstermektedir.

Dünya üzerinde bulunan dinlerin hemen hemen hepsinin, doğrudan doğruya kutsalla ilişkilere taalluk eden yahut dinin özü ile ilgili olan hususlar dışında, hayatın bütün meseleleri hakkındaki hükümlerle, tüm dünyevi hadiselerle karşı takınılan tavırların toplamından ibaret bulunan geniş bir fikrî ve ahlâki muhtevası vardır (Günay,2011: 253). Bu durum İslâm dini açısından da değişmez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam dininin kutsal kitabı olan Kur’ân-ı Kerim’in konu dağılımına bakıldığında ahlâki öğretilerin ağırlığı hemen ön plana çıkmaktadır. Sosyolojik olarak da toplum içerisinde gerçekleştirilen davranışların genelini ahlâkîlik çerçevesinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla Kur’ân’ın ahlâki öğretilere ağırlık

vermesinin altında bu sebebin yattığını söylemek mümkündür. Âşikkutlu'nun ahlâki öğretiler ağırlıklı vaazlar vermesinin bir nedenini de bu kapsamda değerlendirmek yerinde olacaktır. Ayrıca Âşikkutlu'nun Of Müftülüğü tarafından elde edilen vaaz özetlerinde direkt olarak ayet ve hadislerden yararlanarak bir sunum yaptığı görülmektedir. Bu durum onun dinin özünü kaynak olarak kullandığını göstermektedir. Sonuç olarak dinin özüne bağlı kalması onun din anlayışındaki farklı tavrını ortaya koymaktadır.

Mehmet Rüştü Âşikkutlu, Kur'an öğretimi hususunda zaman tayini yapmadan faaliyetlerini yürütmüştür. Gündüzleri Kur'an Kursunda eğitim verip bazen geceleri de evinde eğitim-öğretime devam ettiği bilinmektedir. Bu gerçeklik çalışmalarımız kapsamında kendi beldesinde yaptığımız mülâkat ve görüşmelerde sıkça karşılaştığımız bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca uzun yıllar fahrî olarak Kur'an Kursu Öğreticiliği yapması uğraş alanını ne kadar çok sevdiğini ve önemsedğini göstermektedir. Bütün bunlar Âşikkutlu'nun din hizmetlerini kazanç sağlanan bir uğraş alanı olarak görmediği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Bu anlayışıyla Âşikkutlu'nun dini, bir yaşam stili haline getirip içselleştirdiği göze çarpmaktadır. İnsanların bu derecede sevgi beslemesinin ve saygı göstermesinin altında yatan en önemli etken de bu olsa gerektir.

Âşikkutlu, toplumsal hayatta karşılaşılan problemlere sunduğu pratik çözüm yollarıyla da dikkat çeken bir dinî profil olarak belirlemektedir. Nitekim karizmatik kişiliklerin sahip olması gereken özelliklerden biri de budur. Örneğin inşaat halinde olan bir câminin mecburiyet gereği son cemaat kısmının çay alım yeri olarak belli bir süre kullanılması konusunda kendisine sorulan bir soruya verdiği cevap onun din algısına yönelik ipuçları vermektedir. O bu soruya karşılık olarak “ Çay millî bir servettir. Onun yok olması millî servetimizin yok olması demektir. Değil câminin son cemaat mahalline çay almak, ilk safın arkasına kadar çayı doldurabilirsiniz. Hiçbir sakıncası yoktur” diyerek insanların gelir kaynaklarının hayatlarında ne kadar önemli bir yere sahip olduğuna ve insanların zaruret durumunda ruhsatları kullanmaları gerektiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca o dönemde köy yollarını yapım çalışmaları devam ederken “ Yol yapmak çok mühimdir. Yolun etüt güzergâhı çizilirken eğer gerçekten câminin bir bölümüne rastlıyorsa yıkıp geçebilirsiniz. Eğer câmiyi yıkmayıp yol güzergâhını değiştirirsen etüt hatasından dolayı orada meydana gelecek kazalardan

dolayı sorumlu olursunuz. Çünkü her şey insana hizmet içindir. Camiyi tekrar yapabilirsiniz ama hata sebebiyle ölen insanları geri getiremezsiniz.” sözleriyle İslâm’ın insana verdiği değeri belirtmektedir (Günaydın,2004: 140). Dolayısıyla insan merkezli bir din anlayışına sahip olduğu gözlenmektedir.

Toplum içerisinde Âşikkutlu’nun dönemin alışılmış dini kişiliklerinden farklı bir profil sergilemesi bölge halkı tarafından bilinen bir durum olarak kendini göstermektedir. Bu konuyla alakalı yapılan mülâkatlarda şu hatıra aktarılmıştır:

“Bir gün Âşikkutlu Hocanın yanındayken câmiye konuşma üslûbu çok da iyi olmayan bir şahıs girdi. Kendisinin hasta olduğunu söyleyerek Âşikkutlu’dan yüzüne karşı okumasını (kişinin şifa bulacağı ümidiyle bir takım dualar okuyarak kişinin yüzüne doğru üfleme) söyledi. Âşikkutlu hoca bunu reddetti. Adamın evine dönmesini istedi ve gittikten sonra da hakkında dua edeceğini söylemesine rağmen bu kişi ısrar ederek sonunda kızarak çekip gitti” (Şirin, Mükerrerem, Mülâkat, Mayıs 5, 2015).

Aktarılan bu olaydan da anlaşılacağı üzere toplum tarafından alışıla gelmiş bir takım uygulamaların Âşikkutlu tarafından icrâ edilmemesi onun sahip olduğu özgün din anlayışını göstermektedir. Âşikkutlu kendisinde kerâmet var olduğunu söyleyerek üfürükçülük gibi bir takım sapkınlıklara karşı bir tavır sergilemiştir. Onun bu tavrının bugün halâ anlatılması ise toplumun çoğunluğu tarafından kendisine sevgi duyulduğunu ve saygı gösterildiğini göstermektedir.

Modernizm, sosyolojik anlamıyla, uluslar ve toplumlar arasında en gelişmiş olanın temsil ettiği bilgi ve teknolojik zihni seviyesi anlamını içermektedir (Şahingeri, 2006: 12) Ayrıca modernistleri yeni yapılanların oluşturucuları olarak değil de eski yapıların onarıcıları, iyileştiricileri olarak tarif etmek mümkündür (Akgül, 2012: 183). Dolayısıyla fikri anlamda ileriye yönelik düşüncelere sahip kişilikleri modernist olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Cumhuriyet dönemi göz önüne alındığında ilerlemeci, kalkınmaya dayalı bir yönetim şekli ön plana çıkmaktadır. Âşikkutlu’nun belirtilen iki olay göz önüne alındığında yukarıdaki anlamı itibariyle modernist bir çizgide olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Âşikkutlu’nun modernistliği dini meselelere aykırı bir bakış açısına sahip olması şeklinde anlaşılmalıdır. Çağın gereklerine uygun bir din anlayışı sunmasından kaynaklı olduğu gözlenmektedir.

Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun yaşadığı çevrede, toplumun tamamıyla iletişim içerisinde olduğu gözlenmektedir. Herkesle diyalog içerisinde olan Âşikkutlu'nun insana saygı prensibiyle hareket ettiği görülmektedir. Nitekim çevresinde her görüşten insanla iletişim halinde olması bu durumun göstergesidir. Bu bağlamda kimseye hakaret etmediği, dinî bir yaşamdan uzak insanlarla bile görüşerek onlarla iletişimini kesmediği ifade edilmektedir (Bodur, Veysel, Mülâkat, Mayıs 5, 2015). Bu durum, toplumla barışık bir profil olduğunu göstermekte ve İslâm'ın insana verdiği değere sahip çıktığını göstermektedir.

Âşikkutlu'nun toplum içerisinde dikkat çeken özelliklerinden biri de insanlar arasında “arabuluculuk” yapmasıdır (Şirin, Mükerrerem, Mülâkat, Mayıs 5, 2015). Nitekim karizmatik liderin arabuluculuk, kurtarıcılık gibi vasıflara sahip olduğu bilinmektedir (Çapçioğlu, Şahin, Erdoğanca, 2010: 66). Ferâiz ilmini çok iyi bilmesi sebebiyle çeşitli bölgelerden gelen insanların kendisine danışması toplum tarafından adaletli, hoşgörülü ve bilgili bir dini kişilik olarak görüldüğünü göstermektedir. Âşikkutlu'nun bu karakteri bugün bile, herhangi bir haksızlık durumunda belde sakinleri tarafından hatırlanmakta ve Âşikkutlu'nun yaşamından ibret alınması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun yaşamına baktığımızda tasavvuf tanımlarına uygun bir ömür sürdüğünü söylememiz mümkündür. Nitekim mülakat yaptığımız kişilerin hemen hemen hepsi Âşikkutlu'nun Rab ile iletişimini her zaman canlı tuttuğunu, bu durumu geceleri kendine özel zikirleriyle ve diğer dini ritüelleri yerine getirmek kaydıyla gerçekleştirdiğini ifade etmektedirler. Âşikkutlu'nun tasavvufî bir yaşantı sürmesinin yanında herhangi bir tasavvuf anlayışına sahip olmadığı bilinmektedir. (Âşikkutlu, Emin, Mülâkat, Kasım 4, 2014) Ayrıca herhangi bir tarikat veya dini grupta da bir ilişkisinin varlığından bahsetmemiz mümkün değildir.

Âşikkutlu'nun yaşadığı çevreye bakacak olursak tasavvufî anlayışların yaygın olarak toplum içerisinde var olduğunu söylememiz mümkündür. Hatta kendi hocalarının birçoğunun da tasavvuf ehli kişilikler olduğu bilinmektedir. Burada çevresinde yaygın bir şekilde “bir tarikata bağlı olma” eğilimi varken Âşikkutlu'nun neden böyle bir tercihi olmadığı sorusu ön plana çıkmaktadır. Ayrıca toplum tarafından kabul gören ve desteklenen bir takım uygulamaların bazıları tarafından nötr görülmesi sosyolojik olarak

az rastlanılır bir durumdur. Bu konuda araştırdığımız kaynaklar ve Âşikkutlu'nun çevresindeki insanlarla yaptığımız mülâkatlar bu soruya net bir cevabın olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Nitekim tasavvufi anlayışlar hakkında yerici veya övücü bir cümle kurduğu görülmemektedir. Hatta yaşayışı bakımından Âşikkutlu'nun tasavvuf ehli olduğunu söyleyenler de yok değildir.(Çiftçi, Süleyman, Mülâkat, Ocak 1, 2015) Bu durum onun hoşgörüsünü göstermesi yanında dini yaşayış konusunda herhangi bir gruba mensup olmadan yaşamını devam ettirme isteğini ön plana çıkarmaktadır.

2.1.2. Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun Siyaset ve Devlet Görüşü

Mehmet Rüştü Âşikkutlu, dini genel olarak siyasî kurallardan arındırılmış bir ahlâk sistemi olarak değerlendirmekte; bir vicdan işi olarak görmektedir. Siyaset her ne kâdar dinî kişilikleri içine çekmeye çalışsa da Âşikkutlu'nun uzak durduğu bir kurum olarak kalmıştır. Nitekim birçok parti yetkilisinin kendisine bu anlamda teklifler sunmasına rağmen bu teklifleri reddetmiş olduğu belde halkı tarafından bilinen bir husustur. O eğitim-öğretimi siyasetle ilgilenmekten daha üstün görerek ve daha çok insanı kucaklayabileceğini ifade ederek herhangi bir siyasi oluşumun içerisinde bulunmamıştır. Âşikkutlu'nun bu anlayışla siyaset kurumundan uzak durduğu anlaşılmaktadır. Nitekim karma bir siyasi görüşe sahip olan belde halkı içerisinde her görüşten insanın Âşikkutlu'ya sahip çıkması bunun göstergesidir. O, hayatının hiçbir döneminde siyasi rengini belli etmemiş ve *“benim siyasetim İslam'ı yaşamaktır”* diyerek dikkatleri din kurumuna çekmiştir. Âşikkutlu'nun bu tavrı aynı zamanda siyaseti devlet yönetimi olarak görmediği anlamına gelmektedir. Öğrencilerine de bu konuyla alakalı olarak siyasi partilere mesafeli olmaları bu konuda konuşmalarını gerektiği konusunda uyarılarda bulunmuştur. Bunların yanında Âşikkutlu bir vatandaşlık borcu olması nedeniyle seçim dönemlerinde oy kullanmaktan asla geri durmadığı anlaşılmaktadır. Fakat hangi partiye oyunu kullandığını asla söylememiş ve sezdirmemiştir (Âşikkutlu, Emin, Mülâkat, Kasım 4, 2014).

Âşikkutlu'nun yaşadığı çevrede yapılan mülâkatlarda siyasi anlamda herhangi bir ifadesinin söz konusu olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Kendisi siyaset hakkında oy verilmesi gereken yerler üzerine genel bir çerçeve çizerek insanların oy verirken belirlemesi gereken adalet, eşitlik, İslâmi vizyon gibi kıstasları ifade etmiş fakat hangi partiye oy verileceği konusunda asla görüş bildirmemiştir (Bodur, Veysel, Mülâkat, Mayıs 5, 2015). Bunun yanında Âşikkutlu'nun çevresindeki insanlar, sözlerinden onun

dönemin siyasi partilerinden Refah Partisi'ne sempati duyduğunu düşünseler de bunun tahminden öte gitmediği görülmektedir. Nitekim yukarıda bahsedildiği gibi onun hayatının hiçbir döneminde siyasetle ilgili ifadelere yer vermediği görülmektedir.

Dinin toplumda gücün kullanımını haklı gösteren, açıklayan ve rasyonel bir zemine oturtan bir özelliği söz konusudur (Okumuş, 2010: 91). Siyaset kurumu dinin bu niteliklerini göz önünde bulundurarak kendini meşrulaştırmanın en önemli yollarından biri olarak dini sistemine müdahil etme yoluna gitmiştir (Aydın, 2011: 175). “Meşrûlaştırım” kavramı bu ilişkiyi ifade etmekte ve bu durum modern ulus devletlerinde bile bu şekilde cereyan etmektedir. Ayrıca bu ilişkinin de karşılıklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Âşikkutlu, kendisini bu sosyal kurumdan her zaman uzak tutmuştur. Âşikkutlu'nun bu tavrının altında yatan birçok neden bulunmaktadır. Bunların en başında da onun siyaset-din ilişkisindeki bu sosyolojik meşrulaştırma durumuna karşı çıkışından kaynaklanmaktadır. O bu konuyla alâkalı sorulan bir soruya “din adına siyaset dine en büyük kötülüktür” diyerek din adına siyaset yapmaya reaksiyon göstermiştir. Ayrıca siyasetin bütün insanları kucaklayıcı özelliğinden yoksun olması Âşikkutlu'nun böyle bir tavır takınmasında en önemli etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mehmet Rüştü Âşikkutlu, hayatı boyunca eğitim-öğretim faaliyetlerini resmî boyutta sürdürmeyi ilke haline getirmiş bir dini kişilik olarak görülmektedir. Kendisi bu anlamda rejimin din eğitimi ve öğretimi konusunda sınırlama getirmelerine rağmen bizzat devlet yetkililerinden izin alma çabası içine girmiş ve bu fikirden hareketle Ankara'ya gidip Mustafa Kemal Atatürk ile görüşme imkanı bulmuştur. Bu çabalar sonucu 1932 yılında aldığı izinle kendi beldesinde Kur'an Kursu açma başarısını elde etmiştir. Açılan bu Kur'an Kursu Türkiye'de izin alınarak açılan dördüncü Kur'an Kursu olarak da bilinmektedir. (Günaydın, 2004: 38) 1932 yılında resmî olmasa da izinle açılan Kur'an Kursu'na resmiyet kazandırmak için Âşikkutlu bizzat dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan Rıfat Börekçi ile görüşerek 1937 yılında resmî olarak kurs faaliyetlerine devam etmiştir.

Âşikkutlu, o dönemin şartları gereği ilçe merkezine uzak olan bir belde kimsenin haberdar olamayacağı şekilde din hizmetlerini sürdürme imkânı varken bu faaliyetleri resmî bir zeminde devam ettirme arzusu onun devlete olan saygısını ve

Diyanet kurumuna olan bağlılığını göstermektedir. Ayrıca uzun bir dönem fahrî olarak bu faaliyetleri yürütmesi onun herhangi bir maddi kaygı gözetmediğini ortaya koymaktadır. Toplum tarafından Âşikkutlu'ya bu derece sevgi ve saygı gösterilmesinin altında yatan en önemli sebep de sahip olduğu bu karakterde gizli olsa gerektir.

2.2. HASAN RÂMÎ YAVUZ'UN HAYATI

Hasan Râmi Yavuz, Osmanlı Devleti'nin son demlerinde, Birinci Dünya Savaşı öncesinde sosyal, siyasal karmaşaların arttığı bir dönemde yaşamış önemli bir dini kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çaykara ve yöresinde "Hacı Hasan Efendi" olarak bilinen Hasan Râmi Yavuz, 1909 yılında Çaykara'nın Akdoğan Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Babası Akdoğan Köyü medresesinde öğrenciyken 1914 yılında çıkan Birinci Dünya Savaşı'na gönüllü olarak katılıp Şark Cephesinde tarihte "Sarıkamış Faciası" olarak bilinen Osmanlı-Rus savaşında bir rivayete göre kaybolmuştur. (Kaban,1997: 24) 1916 yılında annesini de kaybeden Yavuz, bundan sonraki yaşamını akrabaları yanında devam ettirmiştir.

Hasan Râmi Yavuz, Birinci Dünya Savaşı'nın zor şartları altında yaşam mücadelesini sürdürmeye çalışmıştır. Yörenin yayla kültürü olması bakımından yaz aylarında kendisinin de yaylaya çıktığı ve orada bile ilimle uğraşmaya devam ettiği bilinmektedir (Kaban, 1997: 24). Hasan Râmi Efendi, 1931 yılında askerlik yapmaya başlamış ve 1933 yılında askerliğini tamamlamıştır. 1938 evlenmiş ve bu evlilikten dokuz çocuğu olan H. Râmi'nin ilk iki çocuğu bebeklik çağında vefat etmiştir.

1940 yılında hocasının tavsiyesi ile Of'un Hasdikoz Köyü'nde imamlik yapmaya başlayan Yavuz, 1942 yılında hocası Tayyip Zühtü Efendi vefat edince, Tayyip Efendi'nin torunu Tayyip Şahin, Rıza Parlak ve Fakirullah Bilgin'i yanına alarak bu köyde ilk tedarik halkasını oluşturmuştur. Hasan Râmi, Hasdikoz Köyünde imamlik ve tedarisata devam ederken Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açılan resmi vaizlik ve müftülük imtihanına girerek 26.02.1944 tarihinde Akçaabat merkez vaizliğine tayin edilip iki ay gibi kısa bir süre burada kaldıktan sonra naklen Of merkez vaizliğine atanmıştır. Bir yandan Of Merkez Camii'nde haftada iki gün vaizlik yaparken, diğer yandan da Hasdikoz Köyü'ndeki imamlik görevini sürdürmüştür. 1948 yılında Çaykara ilçe olunca 5.8.1948 tarihi itibariyle burada görevine devam etmiştir (Kaban, 1997: 27). Hasan Râmi Efendi, resmî vaizlik görevinden bir aylık emekli olduğu halde, henüz

emekli ikrâmiyesi ve maaşını alamadan medresesinde öğrencilerine ders verdiği esnada 30.03.1982 tarihinde, 73 yıllık ömrünü tamamlayarak vefat etmiştir.

Hasan Râmi Yavuz, bedensel özellikleri bakımından zayıf bünyeli, gür sakallı, mizacı bakımından sert bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca kimseye karşı kırıcı olmadığı, hoşgörülü bir yapıya sahip olduğu, sohbette bulunduğu kimselere bazen fıkralar anlattığı bilinen hususlardandır. Titiz bir karaktere sahip olması onu, evinin her işi ile ilgilenmesine, ziraat işlerini bizzat idare etmesine yönlendirmiştir. Ayrıca ikramda bulunmayı sevmesi, özellikle uzaktan gelen öğrencilerine daha fazla ilgi göstermesi, özel dersler açması, onun merhametli yanını göstermektedir.

Yavuz, komşuluk ilişkilerine de önem veren bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim onun kendisinden nakit isteyen komşu ve dostlarına karşılıksız borç verdiği ve verdiği borç için herhangi bir süre sınırlaması koymadığı bilinmektedir. *“İyi komşuluk, sadece komşuya iyi davranmakla değil, komşudan gelecek eziyetlere sabır ve tahammülle ancak mümkündür”* diyerek komşu haklarına riayet konusundaki hassasiyetini de ayrıca belirtmiştir (Kaban, 1997: 22).

Hasan Râmi Yavuz’un iyi bir aile reisi olması bakımından çocuklarına ve eşine şefkatli ve sevgi dolu bir baba olduğu görülmektedir. Sadece ailesine değil öğrencileri ve çevresindeki insanlara da bu tavrını gösterdiği bilinmektedir. Nitekim Akçaabat’ın bir köyünde imamlık yaparken yanında hafızlık eğitimi yapan öğrencisinin *“Bana karşı çok müşfikti, arkadaşlıkta babamdan ileriydi. Babamdan harçlık görmediğim halde o bana harçlık verirdi”* ifadeleri ile bu yönünü gözler önüne sermektedir (Kaban, 1997: 22).

Çocukluk yıllarını yoksulluk içinde geçiren H.Râmi Yavuz, bir yandan ev ve tarım işleriyle uğraşırken diğer yandan da ilim öğrenme yolunda büyük gayretler sarfetmiştir. İlk dini ve ilmî bilgilerini mahalle mektebi muallimi Hamdi İlhan Efendi’den alan Yavuz, ilk mektebe yoksulluk yüzünden ancak 4. sınıfa kadar okuyabilmiştir. Okuldan ayrıldıktan sonra bir süre terzi çıraklığı yapmıştır. Daha sonra Tayyip Zühtü Efendi’nin medresesinde ders almaya başlamıştır. 1923 yılında medreselerin kapatılmasıyla dersi yarıda bırakarak askerliğini yapmıştır. Dönüşünde aynı hocasından çok kısa bir süre içerisinde hafızlığını tamamlamıştır. Daha sonra Uğurlu köyünde çalışmamızın önemli din adamlarından olan Mehmet Rüştü

Âşikkutlu'dan ders alarak icazet almıştır. (Albayrak, 2008: 208). Önce kendi köyünde sonra Akçaabat gibi yerlerde vaizlik yapan Yunus'u Karadeniz Bölgesi'nde yaygın medrese geleneğinin Çaykara'da son temsilcisi olarak diğer bir ifadeyle "Hatemü'l Müderrîsîn" olarak niteleyenler vardır. Hasan Râmi Yavuz, Sarf, Nahiv, Meâni, Beyan, Bedii, Celâl, Adab, Mantık, Hadis, Tefsir, Akâid, Usûl-i Fıkıh, Kaside-i Bürde ve Ferâiz ilimlerini vukufila okutabilme kabiliyetine sahip bir ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır (Kaban, 1997: 22).

Hasan Râmi Yavuz, ilim öğrenme merakının yanında sahip olduğu ilmi aktarma yönünde de bir heyecana sahip olduğu gözlenmektedir. İlim öğretme hususunda asla yorulma göstermediği anlaşılmaktadır. Nitekim herhangi bir toplantı veya cenaze namazı gibi etkinliklere katıldığında merasim sonunda hemen öğrencilerine "*Derse giriyoruz*" diyerek derslere devam ettiği bilinmektedir (Kaban, 1997: 22). Yazları tatil olması nedeniyle bu dönemleri sevmediği ve bu konuda "*Herkesin yazı gelir, benim güzüm gelir. Herkesin güzü gelir, benim yazım gelir.*" diyerek eğitim-öğretimi ne kadar çok sevdiğini belirtmiştir. Zaten ilme olan sevgisi 27 yaşındayken 6 ay gibi kısa bir zaman süresi içerisinde hafızlığını tamamlamasından anlaşılmaktadır. Bu durum, o yaşlarda bir insan için hem psikolojik hem de yeterlilik açısından çok zor bir iş olmasına rağmen Yavuz'un Kur'an ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ilim sevgisi, başarısında en önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hasan Râmi Yavuz'un ilmî kişiliğine bakıldığında bir çeşitlilik olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an, Hadis, Fıkıh, Akâid, Mantık gibi birçok ilim dalında ders verecek seviyede bilgi sahibi olduğu bilinmektedir. Bu durum onun ilme olan merakını göstermektedir. Bu bağlamda Hasan Râmi, ilmin amacını Allah'ı tanımak olarak ifade ederek öğrencilerine, "*sizden bir gün büyük olan kimseye bile mutlaka saygılı davranmalısınız, çünkü sizden bir gün evvel Allah'ı tanımış ve 'Lâ ilâhe İllallâh' demiştir*" ifadeleriyle bu konu üzerinde durmuştur.

Hasan Râmi Yavuz'un ilmiyle çevresindeki insanların da dikkatini çekmeyi başaran bir dinî kişilik olduğu anlaşılmaktadır. Çevredeki insanlar tarafından ihtilaf edilen konularda kendisine danışılan âlimlerin başında geldiği bilinmektedir. Hatta bu minvalde Mehmet Rüştü Âşikkutlu ile karşılıklı mektuplaşmaları da bu konuya örnek teşkil etmektedir (Günaydın, 2004: 165).

Hasan Râmi Yavuz ve bölge âlimlerinin genelinin, mesailerinin çoğunu eğitim-öğretime ayırmaları sebebiyle müstakil bir kitap meydana getirmeye vakit bulamadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum bölge âlimlerinde gözlemediğimiz genel bir sonuçtur. Hasan Râmi Yavuz'un da kendisine ait bir takım vaaz notlarıyla "İman, İslâm kardeşliği, İslâm'da Öğüdün Ehemmiyeti ve Tesirleri, Uhrevi Hayat gibi konularla ilgili hazırladığı 12 risalesi, oğlu Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz tarafından, "Müminlere Vaazlar" adıyla 130 sayfalık bir kitap olarak hazırlanmış bir eseri bulunmaktadır. (Kaban, 1997: 26) Fakat bu eserlere ulaşmak mümkün olmamıştır.

2.2.1. Hasan Râmi Yavuz'un Din Anlayışı

Hasan Râmi Yavuz, Of-Çaykara Bölgesi içerisinde yetişmiş din âlimi portrelerinden farklı bir görünüm arz etmesi bakımından önemlidir. Bu farklılık onun din anlayışında da ortaya çıkmaktadır. Yavuz, medrese usûlüyle eğitim öğretimini tamamlamış ve sonrasında açıktan okulunu bitirmiştir. Eğitim-öğretim hayatı boyunca yoksulluk, askerlik gibi birçok aksaklıklar olsa da eğitimini tamamlama yolunda büyük gayret göstermiş ve eğitimini tamamlamıştır. Karadeniz Bölgesi'nde yaygın medrese geleneğinin Çaykara'da son temsilcisi olan Hacı Hasan Efendi'yi "Hatemetü'l-Müderresin" olarak niteleyenler de vardır. O, Sarf, Nahiv, Meani, Beyan, Bedii, Celâl, Adab, Mantık, Hadis, Tefsir, Akaid Usul-i Fıkıh, Kaside-i Bürde ve Feraiz ilimlerini okutma potansiyeline sahip bölgedeki nâdir dini kişiliklerden biriydi. Bu anlamda Hasan Râmi Yavuz'un dini anlama ve yaşama noktasında eğitim-öğretimi önemseydiği söylenebilir. Nitekim kendisinin yer ve zaman ayırt etmeksizin ilim öğrenme ve öğretme noktasında gayret ettiği halk tarafından bilinmektedir (Çiftçi, Süleyman, Mülâkat, Ocak 1, 2015). Eğitim-öğretim faaliyetlerinde yorgunluk hissi olmaksızın çalışan bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.

Hasan Râmi Yavuz'un ilmi şahsiyetini oluşturan temel unsurlara baktığımızda İslam'ı tavizsiz yaşaması, ilmi gayreti, Hz. Peygamber'i örnek alması ve samimiyeti gibi nitelikler göze çarpmaktadır. Dinin ahlâki öğretilerini anlatmaktan ziyâde yaşama noktasındaki hassasiyeti de insanlar tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Ayrıca Hasan Râmi Yavuz'un oğlu Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, babasının İslam'ı tavizsiz yaşamaya özen gösterdiğini, başarısının ve müessir oluşunun temelinde bu özelliğinin yattığını ifade etmektedir (Yavuz, 2007, -). Dolayısıyla Hasan Râmi'nin toplum içerisinde dini liderlik vazifesi yapmasında ve toplum tarafından gözlenen Rab-kul ilişkisi kapsamında

bir karizmasının bulunmasında, yaşayış ve bilgisinin en önemli etken olduğunu söylemek mümkündür.

Hasan Râmi Yavuz'un din anlayışında dikkat çeken başka bir nokta da nefsi arındırma, günahlardan kaçınma noktasında yaptığı vurgulardır. Yavuz, insanın dünya hayatının aldaticılığına kapılmaması gerektiği, nefsin terbiye etme noktasında dikkat etmesi gerektiğine yönelik “Her insan nefesine hakim olabilmek için dinin emirlerinden dışarı çıkmamalıdır. Mutmainne derecesine çıkmayan nefis, her zaman sahibini kötü işlere sevk eder” (Kaban, 1997: 26) sözleriyle aslında Kur’âni bir metodu da kendi sözleriyle ifade etmiştir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “Nefis olanca şiddetiyle kötülüğü emreder” (Yusuf, 12/53) ayeti Yavuz’un sözlerini destekler niteliktedir. Dolayısıyla Hasan Râmi Yavuz’un din algısına baktığımızda kaynağını Kur’ân’dan alan bir anlayış içerisinde olduğu söylenebilir. Yavuz’un dini yaşantısında, gerek vaazlarında gerekse sosyal hayatında uydurma, geleneksel hüviyete bürünmüş bir takım uygulama ve söylemlerin yeri olmadığını söylemek mümkün görünmektedir.

Ölüm, sosyoloji içerisinde yerini alan çalışma alanlarından biri olarak görünmektedir. Bu anlamda ölüm sosyolojisini ölümün nasıl tanımlandığıyla ve insanların ölümle karşılaştıklarında başvurmak için geliştirdikleri eylem planları ile ilgilenen bir disiplin olarak tanımlayabiliriz (Kara, 2009: 29). Yaşam ölümsüz, ölüm de yaşamsız olamayacağından ölüm yaşamın bir göstergesi olarak anlaşılakta ve din ile irtibatı da söz konusu olduğu için ölüm, önemli bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün dinlerde ölüm, merasimi yapılacak derecede önemli bir olay olarak görülmektedir. İslâm dinine göre de aynı geçerlilik söz konusudur. Bu anlamda İslam âlimlerinin din anlayışlarında ölüm fenomeni önemli bir yer teşkil etmektedir ki bunu Hasan Râmi Yavuz’un din anlayışında da görmekteyiz.

“Ölümü zihinde canlı tutma” İslam’ın yüklediği bir zihin altyapısıdır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “Her nefis ölümü tadacaktır” (2/185) uyarınca ve Hz. Muhammed’in “Lezzetleri kaçıran ölümü sıkça hatırlayınız” (Nesâi/2559) tavsiyeleri, ölüm gerçeğini zihinde canlı tutmanın önemine işaret etmektedir. Bu referanslarla Yavuz’un gerek yaşantısında gerekse yazılı eserlerinde ölümü sıkça konu edindiği görülmektedir. Bu tavır aslında genel anlamda bir din adamı tavrı olarak kendini göstermektedir.

Nitekim Hasan Râmi Yavuz’un vefatından yaklaşık bir ay önce yazdığı bir

şiiirinde:

“Ölümden kaçarsın sana yanaşır,
 Nefis, şeytan seninle savaşıır,
 Azrail, melek etrafında dolaşıır,
 Ölüme vuslat, Hakka kavuşur,
 Kaçma ölümden kurtulamazsın.
 Madem doğup dünyaya geldin,
 Nazenin ömrün havaya verdin.
 Bitti tükendi ömrün sonu geldi,
 Azrail-melek etrafında dolaşıır.
 Hakiki vuslat ölümdür ölüm,
 Melül mahzun olma ey benim gönlüm.
 Seni Hakka ulaştıran ölümdür ölüm,
 Azrâil-melek etrafında dolaşıır.
 Dünya muhabbeti inmiştir kalbe,
 Elvam, rengi hemreder pembe.
 Aldatır insanı, düşürür tenge,
 Azrail-melek etrafında dolaşıır.
 Gider elden, malın servetin,
 Kalır amelin tende kefenin,
 İndirirler kabre nazik cesedin,
 Azrail-melek etrafında dolaşıır.
 Perdeler dizilir, toprak dökülür,
 Civanların bedenleri sökülür,
 Ruhu melekler Arş’a götürür,

Azrail-melek etrafında dolaşır.

Merhamet kıl her bir adime,

Rami gibi gaflette kalan zalime,

Azrail-melek etrafında dolaşır.” (Okuyan, 1995: 19)

Hasan Râmi Yavuz’un ölümden bahsettiği yukarıdaki şiirinde dünya-ahiret ilişkisi bağlamında dünyaya baktığı görülmektedir. Her ne kadar tasavvufi bir hayat sürse de sosyal hayattan bağımsız bir yaşam sürmeyi tasvip etmediği görülmektedir. Dolayısıyla Yavuz, toplum içerisinde bulunarak tabiatüstü varlıkla ilişkiyi canlı tutmak gerektiği üzerinde durmaktadır. Ayrıca vefatından çok kısa bir zaman önce oğluna hitaben yazdığı şu satırlar Yavuz’un oğluna verdiği bir nasihat olması yanında ölüm üzerinde kendi iç dünyasını yansıtmaktadır:

“Dünyada araman beni, terk-i cihan ettim oğul,

Bu cihan dâru’l-beladır, o cihan dâru’s-surûr,

Bu cihan bi’sel-karardır, o cihan ni’me’s-surûr (Okuyan, 1995: 20).

Ölüm insan için mutlak bir gerçeklik olarak zihinde yer eden bir olgudur. Ölümden kaçışın olamayacağını farkedenden insan, bu gerçekliğe farklı şekillerde tepki göstermektedir. Bu durum aynı zamanda insana varoluşsal bir kaygı yaşatmaktadır (Karaca, 2011: 218). İnsanoğlu sahip olduğu inanç ile ölüm gerçeğine ilişkin bir takım tutumlar geliştirerek kendini ölüme hazırlamakta veya bu gerçekliği bastırmaktadır. Dolayısıyla ölüm, insanların inanç ve tutumlarına göre sosyolojik ve psikolojik olarak farklı tepkilere sebebiyet vermektedir. Ölüm olgusunun sosyolojik ve dini referanslarına dayanarak Yavuz’un ölümü zihninde canlı tutma gayreti içerisinde bulunduğu ve bu anlamda insanların da bu zihin canlılığına ulaşması için uğraş verdiği görülmektedir.

Of-Çaykara bölgesi içerisinde yetişen İslam âlimlerinin çoğunda tasavvufi bir ilginin görülmediğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan tasavvufa olan yakınlığı bakımından Hasan Râmi Yavuz, çalışmada yer alan diğer İslam âlimlerden ayrılmaktadır. Bu bölgede yetişen din adamlarının böyle bir anlayışa ilgi duyanların az olması da ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Hasan Râmi Yavuz’un sûfilik yönünün olması açısından azınlık içerisinde bulunması, onu farklı kılan özelliklerin başında gelmektedir.

Yavuz'un gençlik çağından itibaren tasavvufa eğilimli bir din anlayışı içerisinde olduğu anlaşılmakla birlikte bu alanda kendisini yetiştiren bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tasavvufî şiirler ezberlediği, Niyâzi-i Mısri'nin divanını çok iyi bildiği ve öğrencileriyle mütalaa ettiği ve ondan sık sık beyitler okuduğu bilinmektedir. Gaybî'nin Divanı'nı hocası olan Gargar Müslim Efendi'den el yazısıyla istinsah ettiği ve ondan yararlandığı da görülmektedir (Kaban,1997: 24). Ayrıca ders aralarında öğrencilerine sürekli olarak tasavvufî şiirler okuması, tasavvufî bir yaşam sürdüğünü ve tasavvufu bir hayat şekli haline getirdiğini göstermektedir.

Hasan Râmi Efendi, tasavvuf yolu olarak Nakşibendî olmakla birlikte aynı bölgede yaşamış Hacı Feriât Efendi olarak bilinen şahsa müntesip olduğu bilinmektedir. Yavuz, yaşarken Hacı Feriât Efendi'ye bağlı olamamış fakat ölümünden sonra kendisine tabi olduğunu bildirmiştir (Çiftçi, Süleyman, Ocak 1, 2015). Ayrıca Yavuz, Nakşibendiyye Tarikatının sürekli takip ettikleri vird kitabı olarak bilinen "Delâilu'l Hayrat" kitabından okuduğu bilinmektedir. Hasan Râmi Yavuz vefatından 15 yıl önce İstanbul'da İskenderpaşa İmamı Hacı Mehmed Zahid Efendi'nin gözetiminde halvete girip İkinci yıl tekrar halvete girerek icazet almış ve Nakşi halifesi olmuştur (Çiftçi, Süleyman, Ocak 1, 2015).

Yavuz, tasavvuf ekolü oluşturma adına herhangi bir gayret içerisinde bulunmamış, sûfilîği bir yaşayış şekli olarak benimsemiştir. Bu bağlamda kendisine tarikat ehli olmanın gerekli olup olmadığı konusunda eleştiren bir şahsa "*Güneş direkt olarak eline vurduğu zaman bir sıcaklık elde edersin fakat güneşin ışınını merceğe yansıtarak eline temas ettirdiğin zaman güneş daha yakıcı olur ve o sıcaklığı ikinci yöntemle daha fazla hissedersin. İşte Tasavvuf da böyledir*" şeklinde uyarıda bulunarak tasavvufun önemine ve gerekliliğine vurgu yapmıştır (Çiftçi, Süleyman, Ocak 1, 2015).

Tasavvufa olan ilgisinin ve bağlılığının bilinmesi yanında oğlu ve aynı zamanda talebesi olan Yunus Vehbi Yavuz'un ifadelerine göre Hasan Râmi Yavuz'un ilmi yönü tasavvufî yönüne baskın bir profil olarak görünmektedir (Yunus, 2007: 18).

Edebi yönü de olan Hasan Râmi Efendi, şiir okumayı ve dinlemeyi sever ayrıca kendisinin de şiir yazdığı bilinmektedir. Divan şiirine yakın ve serbest vezinde Osmanlıca olarak kaleme aldığı, çoğunluğu tasavvufî hayatla alâkalı 170 civarında şiiri, oğlu Yunus Vehbi Yavuz tarafından Latin harflerine çevrilmiştir. Bu şiirlerinden birinde

Yavuz, varlığın kaynağını şöyle ifade eder:

Kârhane-i alemde nem var benimdir deyu,
 Malik olduğum cesed cümle Hakkındır kamu,
 Şuur ile idrakim onun lütfudur haman,
 Kalmadı bana hisse fanidir cümle deyu.
 Rami varlığın Hayal-i Haktan geldin bîgüman,
 Varlığını teslim et ermeden sana memmat.
 Ram ol Habl-i Metin'e kazanırsın rızayı,
 Rahat olmak istersen at kalbinden sivayı (Kaban, 1997: 26).

Yukarıdaki şiirde Yavuz'un din anlayışına yönelik bir takım ipuçları göze çarpmaktadır ki bunların başında dünya hayatının geçici olduğu ve varlığın Tanrı tarafından bahşedilen bir nimet olduğu, bahşedilen nimeti yine Ona sarfetmek gerektiğidir. Görüldüğü üzere Yavuz'un yaşamının tamamında bir 'sufi' yaşam göze çarpmaktadır. Dolayısıyla Yavuz'un din anlayışında tasavvufi renklerin ön plana çıktığı görülmektedir.

Tasavvufa ve bunun içerisinde belli tarikatlara yönelmede pek çok etkenden bahsedilebilirse de bunların en başında insanların deruni bir dini yaşayış isteğinde bulunması gelmekte ve bu yaşayış esnasında fertlerin neyi nasıl yapacaklarında ihtiyaç duydukları metot bilgisi, seyh-mürîd ve prensipler toplamından oluşan tarikat olgusunu ortaya çıkarmıştır (Usta,2008: 127). Bu arzu sadece insanda meydana gelen bir takım içsel isteklerle açıklanamaz. Bu zâhidâne yaşam tutkusu içerisinde toplumsal şartların ve beklentilerin de etkisi büyüktür ki bu noktada tasavvuf sosyolojik bir anlam kazanmaktadır. Bu anlayışa sahip olma isteği, toplumun içerisinde bulunduğu olumsuzluklara ve yanlış din anlayışlarına bir tepki olarak ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla Yavuz'un tasavvuf anlayışını dini anlamda bir samimiyet göstergesi olarak anlamak gerekmektedir. Nitekim sohbetlerinde sürekli olarak “nefsi arındırma, terbiye etme, günahlardan kaçınma, kalbi temiz tutma” gibi kavramları kullanması, bu samimiyeti göstermektedir.

Hasan Râmi Yavuz'un tasavvufa ilgi duymasına etken olarak yetiştiği çevre ve

ilim tahsilinde karşısına çıkan âlimlerin etkisi büyüktür. Gençliğinde yetiştiği bölgede meşhur olan Gargar Müslim adıyla bilinen âlim bir zâttan tasavvufî dersler alması, tasavvufî bir eser olan Kaside-i Bürde'yi ezberlemesi bunun en açık göstergelerindendir. Ayrıca Hasan Râmi Efendi'nin aynı bölgede yetişen Hacı Ferîhat Efendi adıyla bilinen tasavvuf ehline olan bağılılığı da bilinen hususlardan biridir.

Toplumunu sosyo-kültürel olarak tanımlamak gerekirse toplum, belli anlam, değer ve kurallara sahip olan belli bir çevrede bu anlam, değer ve kuralları birbirleriyle yaptıkları etkileşimlerde kullanan bilinçli kişi ve gruplardan meydana gelen insan topluluğu diyebiliriz (Kongar, 2012: 41). Yukarıdaki toplum tanımına bakarak Yavuz'un tasavvufa olan ilgisini sosyal çevresiyle ilişkilendirmemiz mümkün görünmektedir. Nitekim Yavuz'un yaşadığı çevrede tasavvufî bir eğilim görülmektedir. Bu durum insanların din anlayışlarını yaşadıkları toplumdan soyutlamanın mümkün olmadığını göstermektedir. Bu durum din ve toplumun karşılıklı ilişkisinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.2. Hasan Râmi Yavuz'un Siyaset ve Devlet Görüşü

Hasan Râmi Yavuz'un hayatının hiçbir döneminde siyasete ilgi duymadığı, bu anlamda kendisine set çektiği dikkat çekmektedir. Of-Çaykara bölgesinde yetişen İslâm âlimlerinin çoğunda bu tavrı görmek mümkündür. Nitekim halkın saygı ve sevgisini bu derece kazanan bir şahsa siyasi anlamda bir takım tekliflerin gelmemesi düşünülemeyeceğinden gelen tekliflerin reddedilmesi Yavuz'un din ile siyasetin beraber yürütülmesini doğru bulmadığını göstermektedir.

Siyaset bir takım farklı ideolojiye sahip gruplar doğurmakta ve bu gruplaşmalar toplum içerisinde insanları bölmektedir. Burada dinin veya dini önderlerin bütünleştirici bir tavır sergilemediği durumlarda ve insanların kendi ideolojilerine ters bir takım faaliyetler sergilendiği zaman, din kurumuna ve dini önderlere karşı tavır takınmaları mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda dinin ve dini liderlerin herhangi bir siyasi anlayışa sahip olmamaları gerekmektedir ki Yavuz'un siyasete uzak bir tavrının olmasının altında yatan en önemli etkenin bu gerçekliğin olduğu düşünülmektedir. Yavuz, yıllarca süren eğitim-öğretim hayatında siyaset üzeri bir metot izlemiştir (Yavuz, 2007: 20). Kendisi siyasetin insanları gruplaştıracığını savunmuştur (Çiftçi, Süleyman, Ocak 1, 2015). Bu bağlamda siyasetten uzak durmayı tercih ederek sosyal

hayatta bir bölünmenin veya insanların kendisinden uzaklaşmasının önüne geçmiştir. Yavuz'un bu tutumu, toplumu ne kadar iyi tahlil ettiğini göstermektedir.

Siyaset deyince akla gelen ilk kavramlar devlet ve siyasî kişiliklerdir. Devlet, bir kurum olarak soyut olup tüzel bir kişiliğe sahiptir (Aydın, 2011: 161). Siyasi kişilikler ise iktidar olma gayreti içerisinde bulunan ve bu anlayışla bir takım politikalar yürüten insanlar olarak tarif edilebilir. Dolayısıyla devlete olan bağlılık ile bir takım siyasi faaliyetler içerisinde bulunmak farklı anlamlar içermektedir. Bu bağlamda Yavuz, devleti ve devlet adamlarını birbirinden ayırarak bu iki siyasî kavramın farklı olduğuna vurgu yapmıştır (Yavuz, 2007: 20).

Araştırma kapsamında teorik kısımda ifade edilen “bir dine mensup olan zihniyetin, sadece doğaya karşı değil aynı zamanda evlilik, aile, iş ve meslek, iktisat ve devlet gibi bir takım sosyal olgu ve olaylara karşı da belirli bir tavır takınılması gerektiği” tespiti Yavuz'un siyaset ve devlet anlayışı açısından önemli ipuçları vermektedir. Yavuz, bölgede dini bir otorite veya karizma olarak kabul edildiğinden kendini herhangi bir siyasi eğilimden uzaklaştırmıştır. Nitekim dinin veya dini liderin Weber'in ifade ettiği gibi bir zihniyet oluşturma veya sosyal hayatın her alanında bir tavır takınma rolü vardır. Yavuz dinin ve özelde dini liderin bu fonksiyonunun farkında olarak kendisinin siyasi anlamda bir yol gösterme çabasına girmedeği görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de yöneticilere itaat etme konusunda inananlarına yönelik emirler bulunmaktadır (Nisa 4/59). Bu bağlamda hüsrân, fesad, fitne ve benzeri ayrışmalar şiddetli bir şekilde yasaklanmakta ve düzen emredilmektedir. Bunun için de bir devlet otoritesinin varlığı kaçınılmazdır. Hasan Râmi Yavuz'un siyasete yönelik tavrını bu çizgi üzerinde değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim dönem itibariyle devlete yönelik bir itaatın altında din temelli bir anlayış yatmaktadır. Dolayısıyla Yavuz'un siyasetten uzak durmasının ve insanlara bu konuda öğütler vermesinin hem devlete itaat edilmesi gerektiği hem de din kurumunun zarar görmesini engelleme mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

Türkiye'de, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yetişen ve din hizmetleriyle uğraşan İslâm âlimlerine bakıldığında hemen hemen yarısından fazlasının din hizmetlerini resmî bir zeminde devam ettirme kaygısı içinde oldukları gözlenmektedir. Fakat din hizmetlerini resmî zeminde yürütmek her zaman mümkün olmamakla birlikte resmî

zeminde yürütme fırsatı bulamadıkları dönemlerde gayr-ı resmî boyutta devam ettirme yoluna gittikleri görülmektedir. Bu tutuma sahip dini kişiliklerin mevcut tavırları dönemin siyasîleri tarafından sergilenen menfi tutumun etkisinden kaynaklandığı, bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Gün, 2001: 75).

Of-Çaykara Bölgesi içerisinde yetişen ve dini faaliyetlerini bu bölgede devam ettiren İslam âlimlerine baktığımızda ilgi alanları açısından devletin bir alt kurumu ve dini anlamda otoritesi olarak bilinen Diyanet kurumuna ve genelde devletin bütün kurumlarına karşı bir saygının olduğu görülmektedir. Toplumun beklentileriyle devletin bu beklentileri karşılama noktasındaki eksikliklere ve engellemelere rağmen bu saygının devam ettiği gözlenmektedir ki bu durum Of-Çaykara Bölgesinde yetişen din adamlarının ortak tavrı olarak karşımıza çıkmakta ve bölge insanının devletin kutsallığına karşı tavrını göstermektedir. Nitekim toplumda yer edinen, sevgi duyulan, saygı gösterilen dini liderler de toplumun bir parçası olması açısından devlete olan bağlılık noktasında paralellik arz etmektedir. Toplumun dini liderden beklentisi de bu yöndedir.

Hasan Râmi Yavuz'un ilim ve çalışma hayatına baktığımızda devlete olan bağlılığı karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Yavuz'un çalışma hayatını fahri müderrislikten resmi imamlık ve vaizliğe kadar çok boyutlu bir çerçevede ele almak gerekir. Hasan Râmi'nin çalışma hayatına bakıldığında, Diyanet içerisinde her zaman var olmuş ve din hizmetlerini resmi boyutlarda devam ettirmiş dini bir kişilik olarak görülmektedir. Bu durum onun diyanet kurumuna karşı olumlu bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim aynı dönemde yaşayan birçok ilim adamının, bu tavır içerisinde olmayıp Diyanet kurumuna karşı muhalif bir tavır sergiledikleri bilinmektedir (Çakır, 2012: 138). Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimlerine ve özellikle çalışmamız içerisinde hayatını ve din anlayışını ele aldığımız dini kişiliklere baktığımızda Diyanet kurumuna karşı olumsuz bir tavır görünmemektedir ki bu durum yukarıda açıkladığımız şekliyle halkın ve bölgede yetişen ve faaliyet gösteren din adamlarının sosyal olarak devlete olan bağlılıklarından ve saygılarından ileri gelmektedir.

2.3. MUSTAFA CANSIZ'IN HAYATI

Of-Çaykara Bölgesi coğrafik olarak dar ve engebeli bir yapıda olmasına karşın din adamı profilindeki din anlayışı çeşitliliği bakımından da önemli bir genişliğe ve

zenginliğe sahiptir. Din anlayışındaki bu zenginlik ve farklılık, inanç boyutunda olmayıp dünyevi meselelerde ve dinin yaşanması noktasında sahip oldukları birtakım değişikliklere dayanmaktadır. Bu bağlamda Mustafa Cansız, gerek yaşayış gerekse dini meselelere bakışıyla bölge içerisinde ve Türkiye’de alışılmışın dışında bir din anlayışına sahip olduğu görülmektedir.

Mustafa Cansız, 1895 yılında Trabzon’un Dernekpazarı ilçesinin Kondu Mahallesi’nde dünyaya gelmiştir. Dernekpazarı İlçesi, 1948’de Çaykara’nın Of İlçesi’nden ayrılmasıyla bu ilçeye bağlanmış ve nihayetinde Dernekpazarı, 1990 yılında müstakil bir ilçe olarak yerini almıştır. Cansız 2 yaşındayken babasını kaybetmiş, annesinin himayesinde büyümüştür. Çocukluk ve gençlik çağında çok aksi, yaramaz, bunun yanında iyi türkü söyleyen ve bölgede meşhur halk oyunu olan horonu iyi oynamasıyla bilinen renkli bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir (Günaydın, 2007: 59). Dolayısıyla çocukluğunda Cansız’ın sosyal bir kişilik olduğunu söylemek mümkündür.

Cansız hayatı boyunca iki evlilik yapmış olup ilk evliliğinden Mustafa Cansız’ın üç kız ve bir erkek olmak üzere dört çocukları olmuştur (Günaydın, 2007: 64). Cansız, kendi köyünde yer alan yörenin önemli medreselerinden olan Kondu Medresesi’nde, yirmi dört yıl bu medresede görev yapan ve bölgede meşhur olan Gargar Müslim Efendi adında bir zâttan küçük yaşta ders almaya başlamıştır. Bu zât erkek çocuğu olmadığı için Cansız’ı yanına evlatlık almıştır. Cansız’ın yaşının küçük olmasına rağmen derslerini başarılı bir şekilde geçmesi zekiliğine yönelik ipuçları vermektedir. Nitekim toplum tarafından kabul edilen dini liderlerde bulunması gereken en önemli etkenlerden biri doğuştan sahip oldukları zekâlarıdır. Manevî, zihni ve ahlâki büyük yetenekler, dini liderlerin çevresi tarafından saygı görmesine ve yüceltilmesine katkı sağlayabilir (Akyüz, 2012: 250). Mustafa Cansız’ın yaramaz bir çocuk olması bakımından hocası tarafından sevmekle beraber sürekli olarak uyarıldığı, cezalandırıldığı bilinmektedir. Ayrıca hocasıyla dini meseleler hakkında tartıştığı bundan dolayı hocası tarafından kovulduğu ve görüşlerine başvurmak için tekrar çağrıldığı da bilinen hususlardandır (Günaydın, 2007: 60).

Cansız, öğrenim hayatını Kondu, Fındıkoba, Maraşlı gibi medreselerde tamamlayarak hocası olan Müslim Efendi’den 1916 yılında icazetnâme almıştır. Aldığı İcazetname bugüne kadar gelmiştir. Bu icazetnameye göre Cansız’ın şer’i ilimlerden

Tefsir, Hadis ve iki ilmi ilgilendiren hususlarda alet ilimleri, felsefe gibi alanlarda yeterli derecede öğrenim sağladığı görülmektedir (Günaydın, 2007: 61). Din bilimleri ile ilgili olarak hocası Müslim Efendi'nin haricinde herhangi bir hocadan ders almadığı bilinmektedir (Öztürk, Yaşar Nuri, Mayıs 15, 2015). Öğrenim hayatı boyunca Arapça gramer ilimlerinin yanında fıkıh, tefsir, hadis ve felsefe okumuştur ki bu konudaki icazetnamesi Diyanet İşleri Başkanlığı'nda var olan dosyasında mevcuttur. Farsça öğrenimini ise kısmen Müslim Efendi, kısmen de Musullulu Abdülgani Efendi'den tamamladığı bilinmektedir (Günaydın 2007: 61).

Cansız görüldüğü gibi tahsil hayatında çok fazla hoca-talebe ilişkisi yaşamamıştır. Daha çok kendi çaba ve gayretleriyle ulaştığı ilim seviyesi onun zekiliğini göstermektedir. Mustafa Cansız'ın zekasıyla ön plana çıktığı bilinmektedir. Çevresi tarafından “ayaklı kütüphane” olarak gösterilen Cansız'a hocası olan Gargar Müslim kendisi için “ilmi beni okutur.” diyerek zekiliğine vurgu yapmaktadır. Cansız'ın zekiliği resmî kurumlar tarafından da fark edilmiştir. Trabzon İl Özel İdaresi'ndeki 1946 Genel Meclisi üyeleri sicil defterinde tahsil derecesi “Dersiam” olarak geçmektedir. Çalışmamızın önceki kısımlarında belirttiğimiz üzere Cansız, klasik medrese usulü ile tahsilini tamamlamış ve icazet almıştı. Cansız'ın sahip olduğu icazetin usulüne uygunluğu Diyanet İşleri Başkanlığı'nca incelenmiş ve diplomanın geçerliliğine karar vermiştir. Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Dairesi tarafından bu icazetnamenin yükseköğrenim görmüş gibi kabul edilmesine karar verilmiştir (Günaydın, 2007: 62). Cansız'ın zekiliği Üniversite'de Öğretim Üyesi olan bir takım kişiler tarafından da tespit edilmiş olmalı ki kendisine üniversitede çalışması için bir takım tekliflerde bulunulmuş fakat Cansız bu teklifleri geri çevirmiştir (Günaydın, 2007: 69). Cansız'ın böyle bir tavır sergilemesinde bir yere bağımlı olarak yaşayamaması ve kendinden istifade edecek insanlar görememesi gibi etkenler göze çarpmaktadır.

Daha öncesinde Diyanet tarafından yapılan iş tekliflerini reddeden Cansız, 1949 yılında dönemin Diyanet İşleri başkanı olan Ahmet Hamdi Akseki tarafından belli bir miktar maaşla Trabzon Bölgesi gezici vaizliğine atanmıştır (Günaydın, 2007: 71). Onun Diyanet bünyesinde çalışmayı reddetmesi, bu kuruma karşı bir tavır olarak anlaşılmalıdır. Nitekim kendisi Diyanet kurumuna saygılı bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tavrını uzun yıllar boyunca Diyanet bünyesinde kusursuz olarak

çalışmasından anlamaktayız. Cansız, Trabzon gezici vaizliğini sürdürürken Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1951 yılında Trabzon merkez ile birlikte Rize, Gümüşhane illeri bölge gezici vaizlik görevine atanmış ve 1965 yılına kadar bu görevde kalmıştır. Cansız dönemin Diyanet İşleri Başkanlığı yönetimi tarafından görüşleri önemsenen bir dini kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda birçok kez görüşlerini almak üzere Ankara'ya çağırıldığı bilinmektedir (Günaydın, 2007: 73). Ayrıca Diyanet bünyesinde komisyon başkanlığı, müfettişlik, Müftülük ve Hizmetiçi Kursu Müdürlüğü gibi farklı görevlerde de bulunduğu bilinen hususlardandır. Cansız'ın emekliliğe ayrıldığı yıl ise 1970'tir.

Cansız bölge halkı tarafından çokça kitap okuması yönüyle ön plana çıkmaktadır. 1900'lü yılların başı itibariyle imkânların zor olması bakımından Cansız'ın piyasada nadir bulunan kitaplara sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca sadece bir alanda kendini geliştirmeyip çok yönlü bir okuma kültürüne sahip olduğu görülmektedir. Nitekim edebiyata karşı bir ilgisi de söz konusudur (Arslantürkoğlu, Ahmet Faik, Mülâkat, Mayıs 5, 2015). Bu bağlamda bir hatırası şu şekilde ifade edilmiştir:

“ Cansız evde sürekli kitap okuyarak zamanını geçirmekte ve okuduklarını not etmektedir. Ara verdiği zamanlarda evdekilere, “niçin bir şey söylemiyorsunuz?” diye sorduğunda evde bulunanlardan biri “Ne diyeceğiz? Senin, dinin, imanın, her şeyin kitapların.” (Günaydın, 2007: 61).

Kendisinin bir kitabı okumaya başladığı zaman *“Allah'im, bu kitabı okumadan canımı alma.”* şeklinde dua ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla Cansız'ın okumayı, araştırmayı seven bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilir.

Cansız'ın sahip olduğu din anlayışına ve dini yaşantısına çevresinden bazı insanların tepki gösterdiği bilinmektedir. Bu insanların çoğunun Cansız'ın kendisine bu eleştirileri söyleyememelerinin altında onun çokça okuması ve tartışma anlarında insanları bilgisel anlamda bastırması yatmaktadır. Sosyolojik olarak Cansız'ın çokça kitap okumasının ve genel anlamda ilme olan merakının, insanların farkındalığına yol açtığını söylemek mümkündür. Nitekim bu özelliği çevresindeki insanların çoğunluğu tarafından ifade edilen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır (Arslantürkoğlu, Ahmet Faik, Mülâkat, Mayıs 5, 2015).

Cansız'ın nargile içmek, tavla oynamak gibi dönemin ve bölgenin din adamı

profiline aykırı alışkanlıkları da dikkat çekmektedir. Bir din görevlisinin bu tür davranışlar sergilemesi bölge insanı tarafından tepkiyle karşılanmakta ve bu anlamda Cansız üzerinde bir baskı oluşturulmaktaydı. Fakat Cansız, bütün tepkilere rağmen bu tür alışkanlıklarına devam ederek yaptığının yanlış olmadığını vurgulama yoluna gitmiştir (Günaydın, 2007: 67). Nitekim karizmatik kişilikler toplumda yaygın olan bazı davranışları eleştiren, değiştirme çabası içerisinde olan profillerdir. Bu anlamda karizmatik liderler yenilikçi ve değişimci bir konuma sahiptirler (Akyüz, 2012:251).

Cansız, 04.11.1975 tarihinde vefat ederek cenazesi ilçede bulunan aile kabristanlığına defnedilmiştir. Mustafa Cansız'ın cenazesine araştırmamızın konusu içerisinde yer alan diğer İslam âlimlerinden Hasan Râmi Yavuz ve Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun da katıldığı bilinmektedir.

2.3.1. Mustafa Cansız'ın Din Anlayışı

Dinin sosyolojik olarak tanımını yapmanın çeşitlilik gösterebileceği daha önceki bölümlerde ifade edilmiştir. Dinin insanın olduğu her yerde yaşamını devam ettiren bir olgu olmakla birlikte her insanda farklı yansımalarının olması da kaçınılmazdır. Bu dinin elle tutulur, görünür olma özelliğinden yoksun olmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan her din kendi bütünlüğü içerisinde tek olabilir fakat din anlayışları bu bakımdan çeşitlilik göstermektedir. Mustafa Cansız'ın din anlayışına baktığımızda araştırmamızın konusu olan bölge İslam âlimlerinden farklı bir din anlayışına sahip olduğunu görmekteyiz. Şunu da belirtmeliyiz ki Of-Çaykara bölgesi açısından düşünecek olursak bu kadar dar bir bölgede din anlayışının bu denli farklılıklar arz etmesi, araştırma açısından oldukça ilginç ve cezbedicidir.

Mustafa Cansız'ın İslam hakkında inanç üzerinden değerlendirme yapan ve akıl dışı bir takım uygulamalara karşı çıkan bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Kendisi din ile ilgili olarak *“Dinin elbette bir inanç boyutu var. Bunları tartışmaya gerek yok, inandık müslümanız”* diyerek İslâm'ın itikadî boyutuna vurgu yapmaktadır (Günaydın, 2007: 89). Ayrıca sohbetlerinde ve yaşantısında da iman noktasında vurgulamaları dikkat çekmektedir. Cansız, İslâm'ın itikadî boyutunu vurgulayarak bu konuda tartışmanın yersiz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Cansız, inanç altyapısı olmadan ibadet etmenin mantıksızlığına da vurgu yapmaktadır. Mustafa Cansız'ın böyle bir tavır takınmasında dönem itibariyle bölgede bu anlamda bir eksikliğin yattığını söylemek

yanlış olmayacaktır. Nitekim bir takım ibadetlerin bilinçsizce yerine getirilip eksiksiz tamamlandığında bir kurtuluşun olacağı ümidi günümüzde de devam etmekle beraber inanç ve ahlak bakımından bir takım yeterlikler göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla Cansız'ın inanç noktasındaki vurguları bu yeterliliklerin öncelikli olarak kazanılmasına yönelik olduğu gözükmemektedir. Ayrıca Cansız'ın toplumu ve toplum içerisindeki eksiklikleri çok iyi bir şekilde tahlil ettiğini de görmekteyiz ki bu kabiliyet dini liderlerde var olan niteliklerdendir. İncanın, ideolojinin ya da manevi kültürün toplumsal ilişkilerin içine sığamaz duruma geldiğinde karizmatik liderler toplum içerisinde ortaya çıkar ve toplumsal ilişkilere müdahale eder (Kongar, 2012: 100). Bu müdahaleyi Cansız'ın yaşadığı çevrede net bir şekilde görmekteyiz. Toplumda var olan yüzeysel bir dindarlık Cansız'ın bilinçlenme noktasındaki karşı çıkışını anlamada yardımcı olmaktadır. Nitekim Cansız'ın bu tavır bazı çevrelerce tepkiyle karşılanırsa da çevresinde bulunan meşhur dini kişiliklerin Cansız hakkında çok da olumsuz konuşmaları, ona verilen desteği göstermektedir.

Mustafa Cansız dini konularda en önemli referans kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim'i kabul etmekte ve referans olarak "*Kur'an kabul edilmezse dinin tabelası İslam olur fakat içi İslam olmaz*" demektedir (Günaydın, 2007: 112). Kendisi Trabzon ve çevresinde yaptığı vaazlarında her zaman Kur'an eksenli bir sohbet gerçekleştirmiş ve çevresindekilere de aynı metodu tavsiye etmiştir. Kendisinin akla ve Kur'an'a uygun bir din anlayışı içerisinde olduğu, dinin akla, bilime ve Kur'an'a gidilerek yeniden yapılanması gerektiğini savunan bir dini kişilik olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. (Öztürk, Yaşar Nuri, Mülakat, Mayıs 15, 2015). Konuyla alakalı olarak, Trabzon'da Değirmendere Câmii'nde vaaz veren bir hocanın, sohbetinde üzerinde durduğu konunun muhtevasının Cansız tarafından duyulması üzerine vaaz veren kişiyi yanına çağırarak gelişi güzel konuşmaması, sohbetlerinde ayet ağırlıklı konuşmaya özen göstermesi gerektiği hususunda uyarılarda bulunmuştur (Günaydın,2007: 114). Bu durum Cansız'ın İslam dininin yozlaşmasını engelleme ve dinden olmayan unsurların dine dahil edilmemesi konusundaki hassasiyetini ve Kur'an'a olan bağlılığını göstermektedir.

Mustafa Cansız, Kur'an'la birlikte hadis ve sünneti de önemsemektedir. Fakat bu konuda alışlagelenin dışında bir yaklaşımla hadislere karşı temkinli yaklaştığı söylenebilir. Onun hadislere karşı temkinli yaklaşması, hadis kaynaklarına karşı kötü bir niyetinin olmasını gerektirmemektedir. Nitekim çevresindeki insanların ifadeleri de bu

durumu destekler niteliktedir (Arslantürkoğlu, Ahmet Faik, Mayıs 5, 2015). Cansız, bazı hadis kitaplarında çok fazla uydurma hadislerin yer aldığını ve bu kaynaklardan beslenerek bir din anlayışı oluşturmanın yanlış olduğunu savunmuştur. Örneğin kendisine bir hadisin doğruluğunu soran şahsa, sorduğu hadisin yer aldığı kitabı kütüphanesine bile sokmadığını belirterek hadis konusunda piyasaya sürülen kitaplar içerisinde doğru bulmadığı hadislerin olduğuna ve bu kitapların azımsanmayacak derecede fazla olduğuna vurgu yapmıştır (Günaydın,2007:111). Öğrencisi olan İlahiyatçı olan Yaşar Nuri Öztürk de bu konuyla alakalı olarak Cansız'ın hadislere bakışını şöyle ifade etmiştir:

“Cansız hoca, dinde tartışmasız ve katıksız bir ‘akılcı ve Kur’ân’cı’ idi. Hadislerin tümüne karşı değildi. Onların güvenilir olanlarına değer verir, din meselesinde söz konusu hadisleri ön plana çıkarırdı fakat hadis uydurmacılığının İslâm’ı mahvettiğine inananlardan biriydi. Ayrıca sahabe anlayışında da bir takım farklılıklar söz konusu idi.” (Öztürk, Yaşar Nuri, Mülâkat, Mayıs 15, 2015).

Dine ve müntesiplerine en büyük zararın, hadis diye uydurulan sözlerin verdiği bir gerçekliktir. Bundan dolayı bilginler, uydurma olduğunu bilen kişiye böyle bir sözü rivayet etmesinin helal olmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir (Çakan, 2009:198). İslam Tarihi boyunca dine zarar vermek amacıyla veya insanları daha dindar hale getirme niyetiyle birçok hadis uydurma girişimlerinin olduğu bilinmektedir. Hatta Hz. Osman'ın hilafetiyle başlayan “el-fitnetü'l kübra” diye tanımlanan bir kaos döneminden günümüze kadar devam eden siyasi ve itikâdî gruplar oluşmaya başlamış ve bu gruplar kendi görüşlerini destekleyen, karşı tarafın düşüncelerini yeren hadisler uydurmuşlardır (Yücel, 2010: 51-52). Bu durum Müslümanları hadislerin Kur'an perspektifinden ele alma ve doğruluğunu araştırma noktasında bir gayrete sürüklemiştir. Bu anlamda Mustafa Cansız'ın hadisler üzerinden Müslümanların bir takım yanlış uygulamalar içerisinde olduklarını düşünerek bu durumu engelleme adına mücadele ettiği söylenebilir. Ayrıca Cansız'ın sosyal hayatta karşılaştığı tepkiler, dinin hassas noktalarındaki eksiklikleri veya yanlışlıkları dile getirmesinden kaynaklandığını görmekteyiz.

Cansız'ın toplumun temel dinamiklerine yönelik muhalif tavır ve davranışlar sergilemesi onda karizmatik bir takım unsurların varlığını göstermektedir. Nitekim

statükocu bir yaklaşımla devam eden sosyal hayat içerisinde karizmatik liderler, içinde buldukları durumdan oldukça farklı boyutlardaki ortamları hayal ederek, izleyicilerin de kabul edecekleri rasyonel değişimleri uygulama cesaretine sahiptirler (Yüksel, 2006: 8). Cansız'ın yaşamının tamamına baktığımızda da fikirsel anlamda bir meydan okuma söz konusudur. Bu durum onun reformist yönünü göstermekte ve bir takım karizmatik niteliklere sahip olduğunu göstermektedir.

Cansız'ın hadislere karşı ve diğer dini bir takım meselelere farklı yaklaşımları, insanlar tarafından eleştirilmeye müsait bir alan olduğu ifade edilmiştir. Cansız'ın bu tavrı, çevresi tarafından tepki almasına karşın insanların kendisinden uzaklaşmaması da ilginç bir durum arz etmektedir. Bu durum, çevre beldelerde yaşayan dini kişiliklerin Cansız'a olan yakınlıkları açısından da geçerlidir. Nitekim hocası Gargar Müslim Efendi, Çaykara bölgesinde meşhur Hasan Râmi Yavuz, Uğurlu köyünden Mehmet Rüştü Âşıkutlu gibi İslam âlimleri Cansız'ı itibarsızlaştırma faaliyetleri içerisine girmemişlerdir. Birbirleri arasında geçen mektuplaşmalar, görüşmeler bu durumu destekler niteliktedir. Ayrıca Hasan Râmi Yavuz ve Mehmet Rüştü Âşıkutlu'nun Mustafa Cansız'ın cenaze törenine katılmaları bu birlikteliğin göstergesidir. Dolayısıyla bölgede yetişen İslâm Âlimlerinin birbirlerine karşı bir dayanışma içerisinde olduklarını söylememiz mümkündür ki bu sosyolojik bakımdan az rastlanan bir durumdur. Nitekim geçmişten günümüze dini liderler arasında aynı fikir yapısına sahip olmadığı veya aynı dini grup içerisinde yer almadığı için birbirlerini tekfir edecek derecede tavır sergiledikleri görülmektedir.

Mustafa Cansız'ın mezhep konusundaki görüşlerine baktığımızda da aynı sonuca varılmaktadır. Cansız, mezheplerle alakâli olarak İslâm'da ictihad kapısının açık olduğunu ve gelecekte İlahiyat Fakültelerinden çok şeyler beklediğini söylemekle birlikte mezheplerin birer fıkıh ekolü olduğunu ve bunların din haline getirilmemesi gerektiğini, bu ekolleri benimsememenin insanı dinden çıkarmayacağını aksine bu ekolleri din haline getirenlerin dinden çıkabileceğini ifade ederek mezhepler hakkındaki görüşlerini belirtmiştir (Günaydın,2007: 115). Dolayısıyla Cansız'ın mezhepler konusunda kesin çizgilerinin olmadığı, bu bakımdan reformist bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. O, mezhepleri İslâm'ın içerisinde bir zenginlik olarak görerek bunların birer yorum olduğunu belirtmiştir. Cansız'ın bu yorum farklılıklarından da yararlandığı görülmektedir. Örneğin Hanefî olan bir kişiye Malîkî mezhebinden bir uygulamayı

tavsiye etmesi, onun mezhepler konusunda sahip olduğu şeffaf çizgiyi göstermektedir (Günaydın,2007: 116).

Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında sosyal birliğin sağlanması yönünde bir tavsiyenin olduğunu ve bu birliği bozan bir takım ideolojilerin vahyi ve onun oluşturduğu dine zarar vereceği için bölünmelerin yasaklandığı bilinmektedir. Diğer yandan Kur'an ve hadisler ışığında inananların fikir bazında ayrılığa düşmelerinde bir sakıncanın olmadığı ifade edilmektedir ki farklı zihinsel yeteneklere sahip insanların fikrî anlamda farklı yorumlar getirmemeleri imkânsızdır. Dolayısıyla bu tür fikir ayrılıklarını İslâm'ın zenginliği olarak görmek ve bu zenginliği birer yorum olarak kabul etmek gerektiği genelin kanaatidir. Cansız'ın mezheplerle ilgili olarak ifade ettikleri de bu fikri destekler mahiyettedir. Fakat halkın mezheplere karşı tutucu bir tavır içerisinde olması bir takım tepkileri de beraberinde getirmiştir. Nitekim mezheplere karşı bu tutumundan ötürü Cansız'a halkın belli bir kesimi tarafından tepki gösterilse de Cansız'ın bu tepkilere aldırış etmediğini görmekteyiz (Günaydın, 2007: 116). Toplumda var olan baskıya rağmen Cansız'ın çekinmeden tavrını sürdürmesi onun reformist gücünü göstermektedir ki bu durum onun karizmatik kişiliğinden kaynaklanmaktadır.

İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in vefatı, İslâm'ın dünyanın dört bir yanına yayılması, bir takım siyasî faaliyetler gibi sebeplere bağlı olarak bazı olumsuzluklar meydana gelmiştir ki bunların en başında dinde olmayan bir takım uygulamaların dine dahil edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu durum, bu tür uygulamaları engelleme adına yeniliğe ve değişime karşı bir direnç olarak İslâmiyet'in başlangıcındaki dini ve kültürel mirasına nisbetle yeni olan her şeyi “bid'at” damgası altında reddetme eğilimini ortaya çıkarmıştır (Günay, 2001: 22). Müslümanlar bu olumsuzluklara karşı her ne kadar mücadeleciler bir tavır içerisinde olsalar da bu sonucu engellemek tam anlamıyla mümkün olmamıştır.

Hz. Peygamber yaşamında dine sonradan müdahil olan, dini sahadaki yeniliklere karşı çıkarak dinin özüne aykırı olan ve dinde yer alması kesinlikle mümkün olmayan ifade ve uygulamalara, hayatının her safhasında engel olarak dinin safiyeti ve özünün korunması konusunda Müslümanları uyarmıştır (Yazıcı, 2003: 143). Nitekim İslâm dininin mükemmeliyeti, dışarıdan başka bir uygulamanın dâhil edilmesine uygun değildir. Mustafa Cansız da gerek sohbetlerinde gerekse yazıları ve yaşantısında dine

sonradan müdahil olan “hurafe” olarak adlandırılan bir takım uygulamaların İslâm’ın yayılmasından sonra farklı kültürlerden geldiğini ve dinin özüyle bir ilgisinin olmadığını vurgulayarak bu konuda dikkatli olunmasını tavsiye etmiştir (Günaydın, 2007: 89). Cansız’ın bu noktaya temas etmesinin altında halkın bu anlamda bir eksiklik içerisinde olduğu ve dinin özünü yaşama noktasında bir takım yanlışlıkların yapıldığı yatmaktadır.

Mustafa Cansız’ın alışlagelmişin dışında bir din algısına sahip olduğu ve bu yönüyle dikkat çektiği, bazı kesimlerden de tepki aldığı bilinmektedir. Örneğin sakal bırakma konusunda sakalın bir Peygamber işareti olduğu fakat şart olmadığını, giyim kuşam konusunda ise bu durumun örfi olduğunu ve arabın örfünün din olmadığını bu durumun coğrafik nedenlere bağlı olarak değişkenlik gösterebileceğini ifade ederek bu konulardaki anlayışını ortaya koymuştur (Günaydın, 2007: 134).

Her ne kadar farklı din anlayışına sahip olsa da insanlara fetva verirken kitabî bilgilere bağlı kalması, Cansız’ın bilgi konusundaki objektifliğini ve güvenilirliğini göstermektedir. Ayrıca bu yönüyle diğer İslâm âlimlerinden ayrılmaktadır. Hatta bu konuda bazı tasavvuf ehli âlimlerin Cansız’ı bu yönünden ötürü övdükleri ve kurtuluşa ereceği yönünde ifadelerde buldukları edindiğimiz bilgilerdendir (Çiftçi, Süleyman, Mülâkat, Ocak 1, 2015). Düşüncesi her ne olursa olsun muhatabına bilgi aktarırken kitabî konuşması onun insanlarda bir akıl karışıklığına sebep olmama isteğini göstermektedir. Bunun yanı sıra sohbetlerinde ve özel meclislerde savunduğu fikirleri ifade etmekten de geri durmadığı bilinmektedir. Hatta düşüncelerini savunurken ateşli tartışmaların yaşandığı, tartıştığı kişilerle aralarında kırgınlıkların olduğu da görülmüştür. Bu bakımdan Cansız’ın tam bir düşünce adamı olduğunu söylememiz mümkündür. Fakat toplum içerisinde düşüncelerinin kabul görmemesi incelenmesi gereken ayrı bir konudur. Bu duruma en önemli etken olarak toplumun kültürel düzeyi görünmektedir. Kendisinin bazı meclislerde tartışmaya girmediği bilinmektedir (Arslantürkoğlu, Ahmet Faik, Mülâkat, Mayıs 5, 2015). Cansız’ın bir takım meseleleri açarken muhatabının seviyesine bakması, konuyu geçiştirmesi veya hiç konuşmaması toplumun kültürel düzeyi bakımından bizlere bilgi vermektedir.

Taassup, bir inanca veya fikre körü körüne bağlanma, dar bir fikre saplanıp, kendi fikir ve inancını üstün tutarak başka fikir ve inançlara karşı düşman olma durumunu

ifade etmektedir (Başcı, 2002: 32). Bu tanım çerçevesinde Mustafa Cansız'ın hayatına baktığımızda mutaassıp insanlarla olan mücadelesi göze çarpmaktadır. Bu durum onun için dünyevi veya uhrevi meselelerde de geçerlidir. Fikirlerin ve inançların istismar edilmesine karşı bir tavır içerisinde olduğu görülmektedir. Nitekim bu bağlamda inkılapçılığı bilinçsizce savunan insanlara ve tam tersi dini anlamda mutaassıp bir takım insanlara tepki göstererek yaptıklarının yanlış olduğunu belirtme yoluna gitmiştir. Ayrıca bu anlamda Cansız'ın dini istismar aracı olarak kullanan dini gruplara tepki gösterdiği de bilinmektedir. Cansız'ın bu tavrındaki ölçüsünün bazen abartıldığını söyleyenler de vardır. Nitekim Cansız ile aynı dönemde yaşayan ve görev yapan arkadaşı bir hatırasında Cansız'ın kendisinin kitap yazmasına tepki gösterdiğini hatta bir gün bastırmak üzere matbaaya götürdüğü kitabı Cansız'ın yere fırlattığını ifade etmiştir (Arslantürkoğlu, Ahmet Faik, Mayıs 5, 2015).

Genel olarak Cansız'ın din anlayışına baktığımızda yetiştiği bölge içerisinde bir sivrilme hareketi olarak sosyal hayatta yerini aldığı görülmektedir. Bu, sosyolojik olarak sık rastlanan bir durum değildir. Nitekim inanç ve tutumların oluşmasında kişinin yaşadığı kültürel çevre büyük bir öneme sahiptir. Bu sebeptendir ki sosyologlar, eğitimciler ve daha birçok fertteki inanç ve tutumların oluşmasını açıklama adına çevrenin kültürel yönüne ayrı önem verirler (Doğan, 2010: 109). Bu durumun aksine Cansız'ın yaşadığı bölge bakımından gerek kültür gerekse eğitim aldığı insanlar göz önüne alındığında inanç ve tutumları yönünden bir benzerliğin olmadığı görülmektedir. Fakat bu durum Cansız'ın kültürel çevre ile sosyalleşme süreci geçirmedikini göstermemektedir. Nitekim kişinin böyle bir sosyalleşme süreci geçirmemesi olağan değildir. Ayrıca geleneklerden bağımsız yaşadığı da düşünülemez. Nitekim gelenek, toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal bir miras olarak ifade edilmektedir (Ülken, 1969: 115). Kişinin toplumda özellikle dini kişiliğini kazanmasında çevresel faktörlerin yanında eğitim-öğretimin payı da büyüktür. Birey her grup üyelerinin dinî kişiliği üzerinde etki yapar ve bu etki sonucu kişiler toplumun dinî değerlerini ve ideallerini ya kabul veya reddederler (Günay, 2011: 318). Bu bakımdan Mustafa Cansız'ın sosyalleşme sürecinde yaşadığı çevreyi çok iyi gözlemlediği, elde ettiği dini kültürü reddederek akılcı bir din çerçevesi kurmak istediği görülmektedir. Ayrıca Cansız'ın din anlayışı bakımından farklı bir tutum içerisinde olması bizi, sahip olduğu zihinsel yeterliliğe ve okuma

konusundaki ilgisine sevketmektedir. Cansız'ın bu şekilde bir reformist tavır içerisinde olmasını sosyal çevresine karşı gösterdiği bir reaksiyon olarak görmek yerinde olacaktır. Nitekim sürekli toplumu eleştireci tarzda konuşmalar yapması reformist yönünü de ön plana çıkarmaktadır.

Çalışmanın teorik ve kuramsal çerçevesinde tasavvuf anlayışında meydana gelen değişim süreçleri bağlamında Mustafa Cansız'ın tasavvuf anlayışını açıklamak gerekirse kendisinin tasavvufa karşı bir ilgisinin olduğu gözlenmektedir. Bu durum Cansız'ın edebiyat sevgisinden kaynaklıdır ki birçok tasavvufi şiiri ezberlediği bilinmektedir. Ayrıca Türk edebiyatının gelişmesinde tasavvufun büyük önemi olduğunu da vurgulamıştır. Bunun haricinde Cansız tasavvufu ve içerisinde bulunan tarikatları ilk haliyle faydalı bulduğu ancak 18. yüzyıl itibariyle tarikatların yozlaştığını ve şeyhlerin araya konularak dine en büyük zararın verildiğini ifade ederek bu konudaki tavrını ortaya koymuştur (Günaydın, 2007:148).

Mustafa Cansız, tarikat yapılanmalarının belli bir dönemden sonra değişimler geçirdiğini ve söz konusu değişimlerin insanları saptırdığını düşünerek bir takım yanlış uygulamaların mevcut olduğuna ve bu uygulamaların dini yozlaştırdığına inanmaktadır. Bu anlamda tarikat örgütlenmelerine karşı net bir tavrı olduğu bilinmektedir (Arslantürkoğlu, Ahmet Faik, Mülakat, Mayıs 5, 2015). Cansız'ın tasavvuf edebiyatına yönelik bir ilgisinin olması ve birçok tasavvufi şiir ezberlemesi de Cansız'ın tasavvufun özüne yönelik olumsuz bir tavır göstermediği fakat içerisindeki uç yönelimlere karşı bir tepkiye sahip olduğu görülmektedir.

2.3.2. Mustafa Cansız'ın Siyaset ve Devlet Görüşü

Mustafa Cansız'ın İslam bilgini olarak siyasetin içerisinde yer alması bu konuda da bölgedeki diğer İslam âlimi portrelerinden farklı bir çizgide olduğunu göstermektedir. Cansız, yaşamı boyunca Cumhuriyet Halk Partisi'ni destekleyerek siyasî rengini belli etmekten hiçbir zaman kaçınmamıştır (Günaydın,2007: 152). Hakkında görüşme gerçekleştirdiğimiz ve on yıl gibi uzun bir süre zarfında yanında kalan öğrencilerinden Yaşar Nuri Öztürk siyasete bakışını şu şekilde dile getirmiştir:

“Cansız Hoca, siyasette katıksız bir CHP'liydi. İnönü'yü de ayrıca çok severdi. İnönü'nün özellikle ahlakî temizliğine, dürüstlüğüne hayrandı. Şunu da ekleyebiliriz ki Cansız Hoca, sosyalist bir dini kişilikti. Kur'an'daki paylaşım ahlakını ve paylaşım

ilgili ilkeleri öne çıkararak İslam'ı bir sosyalist din olarak görmemiz gerektiği inancına varmıştı." (Öztürk, Yaşar Nuri, Mülâkat, Mayıs 15, 2015).

Kendisi 1926'dan DİB'da çalışmaya başladığı 1949 yılına kadar Trabzon İl Genel Meclisi üyeliği ve Dâimî Komisyon Üyeliği görevlerinde bulunmuştur. Mustafa Cansız, 1949 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışmaya başladıktan sonra siyaset aktif siyaset hayatı da sona ermiştir. Fakat 1949 yılından sonra da siyasi görüşünü ifade etmekten kaçınmayarak savunduğu siyasi fikri devam ettirmiştir. Fakat Diyanet bünyesinde çalışması sebebiyle kendisinin kürsülerde asla siyasî meseleler hakkında konuşmadığı ve görevinde siyasî rengini belli etmediği ifade edilmektedir (Arslantürkoğlu, Ahmet Faik, Mayıs 5, 2015).

Cansız'ın muhafazakâr kesimden bazı insanların tepki gösterdiği bir siyasi görüşe sahip olmasının en önemli nedeni, partisinin din istismarına karşı olması ve lâiklik anlayışının devlette hakim olması prensibi olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Nitekim Cansız'ın hayatı boyunca dine sonradan dahil olan ve dini yozlaştıran bir takım uygulamaların ayrıştırılması için mücadele ettiği bilinmektedir. Savunduğu ideolojinin kendi hedeflerini ne oranda gerçekleştirip gerçekleştirmediği bir yana Cansız'ın hangi amaçla bu siyasi oluşumun içerisinde gözüktüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Cansız gibi bölge içerisinde olmasa da ülke çapında CHP'ye gönül veren dini kişiliklerin sayısı da az değildir. Nitekim gerek Millî Mücadele döneminde gerekse sonrasında özellikle Diyanet bünyesinde çalışan birçok aynı fikre sahip din görevlisinin bulunduğu bilinmektedir (Kuzu, 2014: 21).

Mustafa Cansız'ın savunduğu partiyi eleştirecek kadar da objektif bir kişiliğe sahip olduğu görülmektedir (Günaydın, 2007: 154). Yanlış yürütülen bir politika karşısında acımasızca tenkit ettiği bilinen hususlar arasındadır. Cansız, bu yönüyle de toplum tarafından takdir edilmiştir ki bu durum siyaseti bir tarafgirlik seviyesinde tutmadığını göstermektedir.

Mustafa Cansız, daha önce belirtildiği üzere siyasî anlamda sol görüşlü bir profil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle de alışılmışın dışında bir dini kişilik olarak Cansız'ın Diyanet kurumuna muhalif bir yapıda olmadığı gözlenmektedir. Nitekim Cansız ile aynı siyasi anlayışa sahip bazı kişi veya grupların lâik devlet anlayışına ters olduğu iddiasıyla bu kuruma karşı oldukları bilinmektedir (Akyüz, Gürsoy, Çapçioğlu:

2006: 39). Hattâ bu durum, bazıları tarafından, Cumhuriyetle birlikte, Türkiye’de, din ile devlet ilişkileri bakımından, din ile devletin birleştirildiği “devlet dini” modeline geçildiği ve bunun düzeltilmesi gerektiği dile getirilmiştir (Günay, 2011: 592).

Türkiye’de nüfusun çok büyük bir bölümünün dahil olduğu İslâm dini, bünyesinde ruhbanlık sınıfının olmaması, bütün dinlere karşı hoşgörüyü barındırması bakımından lâik bir din olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kamu bünyesi içinde yer almasının laiklikle çelişmediğini söylememiz mümkündür. Nitekim lâikliğin din özgürlüğünün garantisi olması bakımından dinin farklı amaçlar için kullanılmasını önleyerek itibarını artırmaktadır. Cansız da bu bağlamda Diyanet kurumunu dinin yozlaştırılmasını engelleyici bir unsur olarak görerek bu kuruma karşı tavrını ortaya koymuştur. Nitekim Diyanet bünyesinde çalıştığı dönem itibariyle toplumda yaygın olan bir takım dini faaliyetleri engelleme konusunda kurumunu bu konuda daha dikkatli olmaya çağırmıştır (Günaydın, 2007: 149).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OF-ÇAYKARA BÖLGESİ İSLÂM ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

(M. RÜŞTÜ ÂŞİKKUTLU, H. RÂMÎ YAVUZ ve MUSTAFA CANSIZ)

3.1. BÖLGE İSLÂM ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞLARINDAKİ ORTAK UNSURLAR

Toplumlar açısından peygamberler veya din kurucuları ilâhi mesajın kendilerine duyurulması ve dinin özünün öğrenilmesi bakımından önemlidir. Bu bakımdan peygamberler karizmatik liderlerin başında gelmektedir. Bununla birlikte onların karizması, mesajlarının etkisi ve misyonunun meşrutiyeti, esasen onun temel dinî tecrübesi ve ilâhi varlıkla olan ilişkisi sonucu kendini göstermiştir (Akyüz, 2012: 253-254).

Dinin teşekkülü sonrasında peygamberlerin vazifesini devam ettiren bir takım dinî kişilikler ortaya çıkmıştır ki bunlar toplum içerisinde ihtiyaç duyulan bir yol gösterici konumundadır. Dinlerin varlıklarını devam ettirebilmesi için söz konusu olan din adamlarına duyulan ihtiyaç sosyolojik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam dinine göre peygamberlerden sonra toplumu dini anlamda eğitmeye görevli kişilikler âlimler olarak ifade edilmektedir. Bu bakımdan âlimler, peygamberlerin varisleri olarak ifade edilmektedir (Buhâri, İlim, 10). Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de “*içinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan bir topluluk bulunsun*” (Ali İmran, 3/104) ifadeleriyle topluluktan kastın din adamları olduğu ve bu vazifenin onlara yüklenen bir görev olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla peygamberlerden sonra dini anlatma, açıklama noktasında din bilginleri, peygamber misyonu üstlenmiş kişilikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Karizmatik lider olarak ifade edilen peygamberler/din adamları vefat ettikten sonra grup üzerindeki etkileri devam etmektedir. Bu dönemde her ne kadar bir kurumsallaşma görülsede zamanla ve derece derece karizmatik önderin nüfusu silinmeye başlayacaktır (Akyüz, 2011: 248). Bu durum her karizmatik liderin etkinliğinin toplum üzerindeki kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmektedir. Of-Çaykara bölgesi açısından düşünüldüğünde geçmişe göre bölgenin sahip olduğu manevî atmosferden giderek uzaklaşılması, karizmanın rutinizasyonuna örnek teşkil etmektedir.

Dinin ne olduğunu ortaya koymanın güçlüğü düşünüldüğünde din anlayışı konusunda açıklama yapmanın zorluğu anlaşılacaktır. Nitekim herkesin sahip olduğu

bir din anlayışı olsa da bir takım ortak unsurların varlığı söz konusudur. Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimlerinin din anlayışlarına baktığımızda da söz konusu ortak unsurlar dikkat çekmektedir. Nitekim aynı bölgede yetişen dini kişilikler arasında din anlayışı bakımından bir takım ortak noktaların olmaması sosyolojik bakımdan mümkün değildir.

Çalışmada konu edilen İslâm âlimlerine bakıldığında ve taşra medreselerinde eğitim görmeleri göz önüne alındığında zamana ayak uyduran bir din anlayışı içerisinde oldukları gözlenmektedir. Nitekim sahip oldukları din anlayışını yaşantılarının her anında görmek mümkündür. Örneğin çalışmanın önceki bölümlerinde verilen Âşikkutlu'nun câminin kullanılmayan bir kısmına çay koyulması konusunda verdiği cevap, din anlayışını anlama noktasında yardımcı olmaktadır. Ayrıca dini kişiliklerin buldukları bölge dışına pek fazla çıkmamalarına rağmen köy insanı tipolojisinden farklı bir imaj verdikleri de görülmektedir. Bu durum topluma aykırı bir tip olarak sahip oldukları karizmatik özelliklere dikkatleri çekmektedir. Fakat bu aykırılığı, Mehmet Rüştü Âşikkutlu ve Hasan Râmi Yavuz açısından İslâm'ı yaşama noktasındaki hassasiyet çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Cansız'ın sahip olduğu karizmatik unsurlar ise düşünce çapındaki devrimi ifade etmektedir. Bu anlamda Cansız, dini daha çok itikâdi ayaklar üzerinde temellendirerek dinin inanç boyutunu vurgulamıştır. Cansız'ın bu şekilde bir tavır içerisinde olması, toplumda inanç bakımından bir takım eksiklikler görmesi ve inançsız gerçekleştirilen amellerin kişiye ve dine zarar verdiği düşüncesini taşımasından kaynaklanmaktadır.

Of-Çaykara Bölgesinde yetişen İslâm âlimlerine bakıldığında göze çarpan en önemli niteliklerden biri de din hizmetlerini resmî zeminde yürütme gayreti içerisinde olmalarıdır. Bu durum çalışmada ele alınan dini kişiliklerin tümü için geçerlidir. Nitekim Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun Kur'an kursu açma hususunda bizzat resmi kurumlardan izin aldığı önceki bölümlerde etraflıca ele alınmıştır. Hasan Râmi Yavuz çeşitli sebeplerden resmi görevde bulunma konusunda bir takım tereddütler yaşasa da o da Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı çeşitli kurumlarda vaizlik ve imamlık görevlerinde bulunmuştur (Yavuz, (t.y), 45- 46). Mustafa Cansız da 1949 yılı itibarıyla Diyanet bünyesinde önemli görevlerde bulunmuştur (Günaydın, 2007: 70). Dolayısıyla Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimlerinin din hizmetlerini resmi zeminde devam ettirme gayretlerine bakıldığında devletin karşısında bir tavır takınmadıkları gözlenmektedir ki bu durum onların vatana bağlılıklarını ve devlete olan güvenlerini göstermektedir.

Çalışmanın ilgili bölümlerinde değinildiği üzere Hasan Râmi Yavuz'un da ilim öğretme noktasındaki azmi bilinmektedir (Yavuz, (t.y), 166). Tatil dönemi olan yaz aylarında bile yaylalarda ders verdiği çevresi tarafından anlatılanlar arasındadır. Âşıkkutlu'nun da bu konuda aynı hassasiyete sahip olduğu görülmektedir. Bu anlamda Of-Çaykara bölgesinde yetişen dini kişiliklerin âlim yetiştirme hususunda neden bu kadar başarılı oldukları sahip oldukları fedakârlık duygusunda gizlidir. Bu anlamda toplum tarafından farkına varılan bir adanmışlığın varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum toplumun bölgede yaşayan İslâm âlimlerine aşırı derecede sevgi beslemesinin ve saygı göstermesinin nedenleri arasındadır.

Mustafa Cansız'ın medrese usûlü bir eğitim-öğretim metodunun olmaması yanında zaten kendisinin bu geleneği sürdürme eğiliminde olmadığı gözlenmektedir. Fakat medrese usûlü bir eğitim gördüğü bilinmektedir (Öztürk, Yaşar Nuri, Mülâkat, Mayıs 15, 2015). Çevresinde istekli olan birkaç öğrenci dışında Cansız'ın yoğun bir programla eğitim verdiği veya icazet verdiği kimse bulunmamaktadır (Günaydın, 2007: 94). Bu anlamda Cansız'ın bir hedefinin olmamasında kendisinin halk tarafından anlaşılmadığı psikolojisi önemli bir etken olsa gerektir. Nitekim sosyal çevresiyle sahip olduğu psikolojiyle tartışmalara girmemesi bu durumu açıklar niteliktedir. Ayrıca sürekli kitap okuması, ilimle meşgul olması, bu tür faaliyetler içerisinde bulunmasını engellemiş olabileceği göz önüne alınmalıdır.

Of-Çaykara bölgesinde yetişen İslâm âlimlerinin yaşantılarına bakıldığında Kur'ân'ın emir ve yasakları çerçevesinde bir yaşam tarzı sürdükleri göze çarpmaktadır. Günlük konuşmalarında bile dini referansların kullanılması bunun göstergesidir. Cansız açısından düşünülecek olursa kendisinin dini ritüelleri yerine getirmede bir takım eksiklikleri olsa da inanç noktasında, dinin yozlaştırılmaması ve dinin araç olarak kullanılmaması hususunda özenli bir dini kişilik olduğu görülmektedir. Bu anlamda bölge İslâm âlimlerinin dini yaşama noktasında hassas karakterler olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmada problem olarak ele aldığımız dini kişilikler açısından dikkat çeken bir nokta da sahip oldukları ilim çeşitliliğidir. Temel İslâm bilimleri alanında bir takım yeterliliklere sahip olmaları yanı sıra farklı ilim dalları hakkında da bilgi sahibi olmaları dikkate değer bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Âşıkkutlu'nun tıp alanında sahip olduğu bigiler, terzilik mesleğini bilmesi ve birçok meslek hakkında bilgi sahibi olması

bu durumu desteklemektedir. Hasan Râmi Yavuz'un da terzilik hakkında bilgi sahibi olduğu ve çeşitli ilim dallarına ait kitaplar okuduğu bilinmektedir. Cansız'ın ise her alana ait kitaplar okuduğu, felsefeye ve edebiyata karşı özel bir ilgisinin olduğu ve birçok tasavvufî şiiri ezberlediği bilinmektedir. Bu bakımdan bölgedeki İslâm âlimlerinin ilim alanları noktasında bir ayırım gözetmedikleri görülmektedir. Kur'ân öğretimi noktasında yoğunlaşmış olsalar da çeşitli ilim alanları ve mesleklere bir ilginin olduğu gözlenmektedir. Bu durum söz konusu dini kişiliklerin din anlayışlarının oluşmasında etkili olan faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bireyin sosyalleşme sürecinde değişime sebebiyet veren çeşitli faktörler, din anlayışının oluşmasında önem arz etmektedir.

Aynı bölgede yetişmelerine karşın sahip oldukları bir takım niteliklerle gerek fikrî boyutta gerekse din anlayışı konusunda farklılaşmalar olsa da Of-Çaykara bölgesinde yetişen dinî kişiliklerin birbirlerine destek oldukları, görüş alışverişinde buldukları bilinmektedir. Bu minvalde Hasan Râmi Yavuz'un Mehmet Rüştü Âşikkutlu ile mektuplaştığı, ilim öğrenme noktasında yardımlaştığı, elde ettiğimiz verilerde karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Âşikkutlu'nun Cansız ile sürekli görüştüğü, birbirleri hakkında övücü cümleler kurdukları ve Âşikkutlu'nun Mustafa Cansız'ın cenazesine katıldığı bilinmektedir ki bunlar, önceki bölümlerde detaylı bir şekilde aktarılmıştır. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere bölge içerisinde yetişen dinî profillerin arasında tam bir hoşgörünün hakim olduğu görülmektedir. Din anlayışları arasındaki renk farklılıklarının söz konusu dini kişilikler arasında iletişimsizliğe sebebiyet vermediği gözlenmektedir... Nitekim günümüzde dini meselelere dair farklı düşüncelere sahip insanlar birbirlerini dinden çıkma noktasında ithamlarda bulunabilmekte ve fikri anlamda bir savaş başlatabilmektedirler. Bu anlamda toplum tarafından rol model olarak görülen bu kişiliklerin hoşgörü çerçevesinde hareket etmeleri örneklik teşkil etmektedir.

Son olarak bölgede yetişen dini kişiliklerin ortak özelliği olarak hayatları boyunca bölge dışına pek fazla çıkmadıkları gözlenmektedir. Âşikkutlu'nun Diyanet'in teklifiyle Ankara'da ve İstanbul'da bir süre kalması dışında bölge dışına çıktığı pek bilinmemektedir. Bu durum diğer dini kişilikler için de geçerlidir. Farklı bölgelerde kendilerini göstermemeleri onların bölge dışından insanlar tarafından pek fazla tanınmamaları sonucunu doğursa da yine de Türkiye'de alanlarında önemli birer dini kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2. BÖLGE İSLÂM ÂLİMLERİNİN DİN ANLAYIŞLARINDAKİ FARKLILIKLAR

Çalışma kapsamında ele alınan dinî kişilikler, aynı bölge içerisinde neşet etmeleri sebebiyle din anlayışı bakımından benzerlik göstermeleri doğal gözükmektedir. Fakat dar bir bölgede birbirlerine çok yakın mesafelerde olmaları ve medrese usulü bir eğitim görmelerine rağmen öne çıkan bir takım farklılıklar söz konusudur.

Çalışmamızın önceki bölümlerinde tasavvuf hakkında etraflıca bilgi verilerek bu konuda ele alınan dini kişiliklerin tutumları veriler ışığında aktarılmaya çalışılmıştır. Bölgedeki dini kişiliklerin tümü için düşünülecek olursa tasavvufa yönelik farklı yaklaşımlar içerisinde oldukları gözlenmektedir. Nitekim Âşikkutlu'nun kendisine ait bir takım zikirlerin bulunduğu fakat herhangi bir tasavvufî eğilime sahip olmadığı bilinmektedir. Cansız'ın ise tasavvufî şiirleri ezberlemesi ve bu bakımdan bir ilgisinin bulunması yanında özellikle belli bir dönemden sonra tasavvufun asıl çizgisinden çıktığı ve dini yozlaştırdığı kanaatinde olduğu gözlenmektedir. Ayrıca İslâm içerisinde tarikatçılığın olmadığı düşüncesiyle karşı çıktığı ve hatta bu konuda Âşikkutlu'dan destek beklediği bilinmektedir (Günaydın, 2007: 147-148). Hasan Râmi Yavuz ise diğer dini kişiliklerin aksine tasavvufî eğilimlere sahip bir profil olarak karşımıza çıkmaktadır. Yavuz, tasavvuf yolu olarak Nakşibendî olmakla birlikte aynı bölgede yaşamış Hacı Ferhat Efendi olarak bilinen şahsa müntesip olduğu bilinmektedir. Fakat Yavuz'un ilmî yönünün tasavvufî yönüne göre daha ağır bastığı da söylenmektedir (Yavuz, 2007: 18). Bölgenin kör bir noktada olması, iletişimin ve teknolojik imkânların sınırlı olması gibi etkenler göz önüne alındığında tasavvufî yaklaşımların bu kadar farklı olması dikkat çekicidir. Bu durum, dinî kişiliklerin beslendikleri kaynakların farklı olduğunu göstermektedir. Nitekim bu farklılık Âşikkutlu ve Yavuz açısından tasavvufî bağlamda olurken Cansız'ın din anlayışındaki farklılık daha belirgindir. Ayrıca din anlayışlarında görülen farklılıklar bakımından Of-Çaykara bölgesinde yetişen İslâm âlimlerinin özerk bir inanca sahip oldukları gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.

Bölgedeki İslâm âlimleri içerisinde irdelenmesi gereken bir alan olarak siyasete bakışları ele alınmıştır. Nitekim din ve siyasetin etkileşiminde siyasetçiler ve dini liderler en önemli unsurlar olarak görülmektedir. Ayrıca sosyolojik olarak din ve siyasetin birbiriyle ilişkili olması dini kişiliklerin din anlayışlarını ortaya koyma

açısından önemlidir. Elde ettiğimiz veriler ışığında Mehmet Rüşü Âşikkutlu ve Hasan Râmi Yavuz'un herhangi bir partiyi desteklediği, övdüğü veya bu konuda insanlarla tartıştığı bilinmemektedir. Siyaset hakkında her zaman nötr konuşmalar gerçekleştirerek dini hizmetlerde bulunan kişiliklerin siyasetten uzak durması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Nitekim siyasetin içerisinde olmamaları her görüşten insanın kendilerine karşı sevgi göstermeleri ve saygı duymalarıyla sonuçlanmıştır. Bu sayede herkese hitap etme şansı yakalamışlardır. Dolayısıyla Âşikkutlu'nun ve Yavuz'un siyasete mesafeli durmaları, hangi partiye oy vereceğini bile söylememeleri sosyolojik bir strateji olarak kendini göstermektedir. Herhangi bir partiyle organik bir bağları olsaydı, bu kadar çok insana hitap etmede ve sempatilerini kazanmada engel teşkil ederdi ki bu durumun kendilerince çok iyi bir şekilde tahlil edildiği görülmektedir. Cansız'ın siyasete karşı tutumu da diğer dini kişiliklerden farklı bir boyutta kendini göstermektedir. Önceki bölümlerde de bahsedildiği üzere Cansız siyasî görüşünü açıklamada hayatının hiçbir döneminde tereddüt göstermemiştir. Nitekim kendisinin siyasi bir renginin olması yanında sohbetlerinde asla siyasi konular üzerinde durmadığı gözlenmektedir. Bu durum, Cansız'ın söz konusu iki kurumu ayrı tuttuğunu göstermektedir.

Kılık kıyafet noktasında da Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimleri içerisinde bir benzerlik söz konusu değildir. Nitekim dönem itibariyle herkesin zihninde fiziksel olarak belli bir giyim kuşam tarzı olmasına karşın çalışmada ele aldığımız dini kişilikler açısından belli bir tarzın olmadığı gözlenmektedir. Âşikkutlu'nun giyim kuşamına bakıldığında genellikle sade bir şekilde kumaş pantolon ve ceket giydiği görülmekle birlikte dönemin şartları gereği bazen şapka taktığı ve uzun denemeyecek derecede sakalının olduğu da bilinmektedir. Kur'ân öğretiminin kesintiye uğramaması adına bir takım detay kabul edilebilecek davranışları terkettiği daha önceki kısımlarda belirtilmiştir. Hasan Râmi Yavuz'un giyim şekline baktığımızda daha çok tasavvufî öğelerin ağırlıklı olduğu bir giyim tarzı kendini belli etmektedir. Genelde cübbeli ve sarıklı bir şekilde gezdiği ve çok uzun sayılmayacak derecede sakallarının olduğu görülmektedir (Yavuz, -: 329). Cansız'ın giyimi ise Âşikkutlu ve Yavuz'dan tamamen farklı olarak takım elbiseli, kravatlı ve sakalsız bir tarz olarak kendini göstermektedir. Hayatının hiçbir döneminde farklı bir giyim tarzına rastlanmamaktadır. Aynı kültür içerisinde üç dini kişiliğinde farklı giyim tarzlarına sahip olmaları onlardaki özerkliği gösterir niteliktedir. Ayrıca kendi düşünce sistemlerine göre hayatlarını devam

ettirdikleri de gözlenmektedir. Nitekim reformist niteliğe sahip olan karizmatik liderlerde bu özelliklerin varlığı söz konusudur. Sonuç olarak Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimlerinin bahsedilen konularda farklı yaklaşımlara sahip olduğu ve bu farklılıkların onların beslendiği kaynaklardan ve özerk yapılarından ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

3.3. KARİZMATİK LİDERLİK BAKIMINDAN BÖLGE İSLÂM ÂLİMLERİ

Karizmatik liderlik olgusunu sosyoloji alanında ilk kez ele alan kişinin Weber olduğu daha önceki bölümlerde ifade edilmiştir. Weber sonrası liderlik çalışmalarında da üzerinde durulup araştırma konusu yapılan karizmatik liderlik, liderlik türleri ve teorileri içinde zaman zaman geri plana itilmiş olsa da hâlâ önemini ve etkinliğini korumaktadır (Öztürk, 2010: 35). Özellikle dini sahada etkinliğiyle ön plana çıkan dini kişilikleri ele alırken karizmatik liderlik olgusuyla hareket etme, dini kişiliklerin topluma yönelik izlerini anlamada yardımcı olmaktadır.

Karizmatik liderler doğası gereği reformist, yenilikçi bir vafsa sahip olmakla birlikte ortaya çıkışları her zaman bir buhran dönemine rast gelmektedir. Bu noktada karizmatik lideri ortaya çıkaran koşullara baktığımızda aşağıdaki gibi bir sıralamanın ortaya çıktığını görürüz:

- Değişimi zorunlu kılan ya da mevcut durumu yaşanmaz kılan kriz, kaos ya da belirsizlik koşullarının mevcudiyeti.
- Mevcut koşullardan doğan tatminsizlik duygusunun varlığı.
- Geleneksel işgörme yöntemlerinin ve bürokratik yapının yaşanan sorunlara çözüm üretilmez hale gelerek değerini yitirmiş olması.
- Toplumda ya da örgütte tüm bu yaşananlar karşısında sorun çözücü bir 'kurtarıcı' beklentisi bulunması (Varol, 2010: 62-63).

Bu koşulların sağlandığı toplumda artık doğasında bulunan bir güçle toplumu değiştirmeye talip bir gücün geleceği zemin hazır görülmektedir. Bu zeminin sağlandığı bir ortamda ortaya çıkan bu tür kişilikler, bireysel ve toplumsal hayatta vazgeçilmez bir değer ve etkiye sahiptirler. Ayrıca dini anlamda bir otorite kabul edilen dini liderler, dine inananlar üzerinde tarihten günümüze uzanan açık ve güçlü etkileri ile beraber üzerinde durulması gereken şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada ele

alınan dini kişiliklerin toplum tarafından algılanan manevi etkilerine bakıldığında bir takım karizmatik unsurların varlığı dikkat çekmektedir. Çalışmaya konu edilen İslâm âlimlerindeki karizmatik unsurlarına geçmeden karizmatik liderde bulunması gereken özellikleri sıralamak yerinde olacaktır:

- Reformist bir özelliğe sahiptirler.
- Toplumun ahlâki temellerini değiştirme ve tazeleme arayışı içerisindedirler.
- Bunalım dönemlerinde ortaya çıkarlar.
- Halkın beklentilerine cevap verdiği müddetçe iktidarı devam eder. Dolayısıyla yönetimi altındakilere herhangi bir yarar sağlamıyorsa, büyüleyimsel erki ortadan kalkar (Weber, 1995: 354).
- Ayrıca etkileyici bir hitap güçleri, beden dilini etkili kullanma, büyük ve farklı düşünme, keskin zeka gibi özelliklere sahiptirler.

Yukarıdaki özelliklerin tamamını herhangi bir karizmatik lider üzerinde görmek pek mümkün görünmese de bu özelliklerin bir kısmına sahip olması ‘karizma’ kavramını kullanma açısından yeterli olsa gerektir. Nitekim karizmatik liderlik ile ilgili yapılan çalışmalarda bu özelliğin tam olarak nelerden oluştuğu konusunda henüz kontrollü araştırmalar yoluyla bir açıklık getirilemediği görülmektedir. Dolayısıyla karizmatik liderler yukarıda verilen özelliklerden fazlasına sahip olabilirken bazı özellikleri de taşıyor olması muhtemeldir (Yüksel, 2006: 9). Çalışmada ele alınan dini kişiliklerin toplum tarafından algılanan manevi etkilerine baktığımızda bir takım karizmatik unsurların varlığı dikkat çekmektedir. Fakat Weber’in karizmatik otorite içerisinde deendiği karizmatik lider anlayışının Of-Çaykara bölgesi İslâm âlimleriyle bağdaşır yanlarının olduğu gibi bağdaşmayan yönlerinin de olduğu sonucuna varılmıştır. Bunu bölgede yetişen dini kişiliklerin tamamı için söylemek mümkündür. Nitekim Weber’in karizmatik lider olarak tanımladığı peygamberlerde dahi yukarıdaki özelliklerin tamamının bulunması zor görünmektedir. Zaten Weber’in sıraladığı niteliklerin bir ideal tip olarak ifade edildiği görülmektedir. Bu anlayışla Weber, karşılaştırmalı bir temel üzerinde bir ‘ideal tip’ formu geliştirerek onun ayırt edici özelliklerine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Weber’in ifade ettiği ideal tipler gerçek olmayıp gerçekle ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır (Demirel, 2013: 365).

Cumhuriyet dönemi içerisinde dini faaliyetlerin yürütülmesinin zor olması

bakımından bir buhran döneminin yaşandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle tekke ve zaviyelerin kapatılması ve dini alanda bir takım uygulamaların sınırlı bir şekilde devam ettirilmesine izin verilmesi bakımından dini kişiliklerin içinde bulunduğu durum yukarıdaki bölümlerde izah edilmiştir. Dolayısıyla çalışmaya konu edilen dini kişiliklerin dönem itibariyle yaşadıkları zaman diliminin Cumhuriyet'in başlangıcına tekabül etmesi, bir buhran döneminde ortaya çıktıklarını göstermektedir ki bu durum, karizmatik liderin ortaya çıktığı döneme işaret etmektedir.

Bölgede yetişen dini kişiliklerin bir özelliği de sahip oldukları zeka seviyeleridir. Ele aldığımız İslam âlimlerinin hepsinin de yaradılışa özgü bir zeka kapasitesine sahip oldukları gözlenmektedir. Yürütülen araştırma ve mülakatlar çerçevesinde ele alınan İslâm alimleri için öne çıkan ilk nitelikleri zekaları olmuştur. Nitekim Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun zekasına yönelik iltifatlar (Günaydın, 2007: 35) bilinmektedir. Ayrıca Hasan Râmi Yavuz'un ve Mustafa Cansız'ın zekilikleri onları tanıyanlar tarafından ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu yönleriyle karizmatik bir nitelik taşıdıkları söylenebilir.

Karizmatik liderin özelliklerinden biri de reformist bir güce sahip olmasıdır. Çalışmada ele alınan dini profillerin yaşamları incelendiğinde farklı alanlarda da olsa her birinin bulunduğu bölgede reformist bir güçle din hizmetlerini devam ettirdikleri görülmektedir. Nitekim dönem itibariyle bütün zorluklara rağmen Mehmet Rüştü Âşikkutlu ve Hasan Râmi Yavuz'un Kur'ân ve diğer dini ilimleri öğretim noktasında geri durmamaları reformist yönlerine işaret etmektedir. Cansız'ın ise toplumdaki yaygın geleneğin zıddı bir dini anlayışa sahip olması ve dini meselelere bakışındaki farklı yaklaşımlar onun reformist yönüne işaret etmektedir.

Özellikle Hasan Râmi Yavuz ve Mehmet Rüştü Âşikkutlu açısından bakıldığında toplum tarafından kendilerine büyük bir sevgi duyulduğu ve saygı gösterildiği görülmektedir. Yavuz'un tasavvufi bir eğiliminin bulunması yanında bütün insanları kucaklayıcı bir üslûb içerisinde olması böyle bir konumda olmasına sebebiyet vermiştir. Âşikkutlu'nun her görüşten insanın kendisine hayranlık duymasının altında yatan sebep de aynı üslûba sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca herhangi bir siyasi görüşe sahip olmamaları, insanlarda hayranlık uyandırarak kendilerine saygı duymasını artırmıştır. Bu durum sahip oldukları ahlâki olgunluk, karakter ve ilmî yönlerinin yanı

sıra karizmatik liderlik yönlerini göstermektedir. Mustafa Cansız'ı diğer âlimlerden ayrı tutmamızın sebebi toplum tarafından aynı kabullenişin söz konusu olmamasından kaynaklanmaktadır. Cansız, çalışmada ele alınan diğer dini kişiliklerin aksine halkın belli bir kesiminden tepki toplaması onu bölge içerisinde ayrı bir konuma sokmaktadır. Hatta bu tepkiler, toplum tarafından 'dinsiz' denecek kadar ileri seviyelerde ithamlara sebebiyet vermiştir. Toplumun Cansız'a bu denli tepki göstermesinin altında yatan sebepler sosyolojik bakımdan bir sonuca varmak açısından önemlidir.

Gelenekçi anlayış içerisinde geleneklerin ve geleneksel olanların korunup yaşatılması ideali vardır ki bu durum modern uygulama veya fikirlere kapalılığı ifade etmektedir. Geleneksel toplum, geleneği tehdit edebilecek her çeşit değişme ve yeniliğe önyargılı bir psikolojiyle yaklaşarak adeta modern yeniliklere savaş açar. Bu karşı koyuşun süresi ebedî olmamakla birlikte genelde gittikçe ateşi düşen ve bir kabulleniş döneminin meydana gelmesiyle sonuçlanır. Bu bakımdan Cansız'ın toplumun bir bölümü tarafından tepkiyle karşılanmasını, geleneğin gücü bağlamında değerlendirmek yerinde olacaktır. Nitekim geleneğin kutsallığına inanan insanların, kutsalına muhalif veya değişimine sebebiyet verecek fikirler, gelenekçi toplum açısından kutsalı hedef haline getirmiş izlenimi oluşturmaktadır. Zaten karizmatik liderler kimileri tarafından insanların en tehlikelileri arasında görülmektedir. Bu durum peygamberlere yapılan işkencelerde kendini göstermektedir. Bu tür liderlerin ve onlara dayanan karizmatik hareketlerin şu veya bu statükoyu korumak isteyen güçlere sıklıkla baskı ve kovuşturma altına almaları aynı nedenlere dayanmaktadır (Çiftçi, 2012: 45). Dolayısıyla Cansız'ın yaşadığı toplumda böyle bir davranışın varlığı doğal karşılanmalıdır.

Cansız'ın fikirlerine toplumun tepki göstermesinin altında yatan en önemli etmenlerden biri de karizmatik liderde bulunan reformist ve geleneğe aykırılık niteliğinin varlığıdır. Bu niteliğiyle Cansız'ın toplum tarafından benimsenmesi kolay olmamıştır. Bunun yanı sıra insanların kendisine saygı duyduğu, ilmine ve zekâsına güvendiği ve bir kısmının da desteklediği bilinmektedir ki zaten toplumda kendini gösteren karizmatik kişiliklerin ideolojilerini yamalarının aniden gerçekleşmesi mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber'in İslâmın ilk yıllarında toplum tarafından reddedilişi ve sonrasında topluca kabul görüşü, bu durumun en açık göstergesidir.

Bu bölümde dikkat edilmesi gereken bir nokta var ki o da nesnel olarak bir

kimsenin, bahsedildiği gibi karizmatik niteliklere sahip olması, tek başına kişiyi karizma sahibi yapmaz. Nitekim karizmatik otorite, diğer otorite tipleri gibi, belli türden bir toplumsal münasabet içerisinde ortaya çıkar. Dolayısıyla herhangi bir dini lider veya yönetici, toplum tarafından karizmatik görülmediği takdirde, o yöneticinin karizmatik lider olma potansiyeli söz konusu değildir (Sünney, 2008: 74). Of-Çaykara bölgesi içerisindeki dini kişiliklerin toplum tarafından algılanış biçimlerine bakıldığında özellikle Mehmet Rüştü Âşikkutlu'nun ve Hasan Râmi Yavuz'un karizmatik özellikleri ön plana çıkmaktadır. Nitekim kendileri hakkında anlatılan olağanüstü durumlar (kerametler), manevî bir takım özellikler toplum tarafından karizmatik lider olarak görüldüğünün delili olarak karşımıza çıkmaktadır. Cansız ise toplumun tamamı tarafından olmasa da kendi rasyonel düşüncelerini benimseyen insanlar tarafından özellikle reformist yönüyle bir karizmatik lider görünümünde karşımıza çıkmaktadır.

3.4. BÖLGE İSLÂM ÂLİMLERİNİN SOSYO-KÜLTÜREL YAPIYA ETKİLERİ

Toplum içerisinde din, sosyo-kültürel yapının tamamına etki eden bir konumda yer almaktadır. Bu etki, kültür içerisinde mimari, sanat, halk oyunları ve hatta yemek çeşitlerinde bile kendini göstermektedir. Dinin sosyal hayattaki etkinliği toplumdan topluma değişmekle birlikte sonuç olarak kaçınılmaz bir etkileşim söz konusudur. Diğer yandan, dinin toplum içerisindeki muhafazakâr ve yaratıcı fonksiyonları, ilk bakışta birbirleri ile çelişki içerisinde görünseler bile, aslında her ikisinin de toplumu dinamik bir şekilde ayakta tutma amacı güttüğü anlaşılmaktadır (Günay, 2011:541).

Dinlerin toplumsal hayatta edindiği bu konum, dinî kişilikler aracılığıyla sağlanmaktadır. Nitekim dinî kişilikler, temsil ettikleri din kurumu açısından rol model olarak kendilerini göstermektedirler. İslâm dini açısından din hizmetlerini yürüten kişilere “hademe-i hayrat”, yani hayrın hizmetkârları denilerek insanların hayrına ve mutluluğuna vesile olan kişiler şeklinde ifade edilmiştir. Nitekim bu görev tarihin her döneminde bir kamu hizmeti olarak yerine getirilmiştir.

Of-Çaykara bölgesi içerisinde ele aldığımız dinî kişiliklerin yaşadıkları bölgelere bakıldığında hala etkilerinin devam ettiğini görmek mümkündür. Nitekim Âşikkutlu'nun yaşadığı ve eğitim-öğretim faaliyetlerini devam ettirdiği beldede eski canlılığı kadar olmasa da dini hizmetlerin devamı sağlanmaktadır. Aynı şekilde Hasan

Râmi Yavuz'un yaşadığı bölgede ve değişik yerlerde de dini faaliyetler devam etmektedir. Dolayısıyla karizmatik lider olarak tanımlayabileceğimiz bu kişiliklerin etkilerinin devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat bu devamlılığın giderek azaldığını da söylemek gerekmektedir ki bu durum sosyolojik açıdan gayet doğal gözükmektedir. Nitekim eski devamlılığın olmamasını “karizmanın rutinleşmesi” şeklinde ifade etmek mümkündür. Karizmatik şahsiyeti görmeyen, karizmatik hareketin başlangıcında yer ve rol almayan yeni nesiller türeyince değişimin olmaması mümkün değildir (Çiftçi, 2012: 83).

Mustafa Cansız'ın yaşadığı dönem içerisinde fikrî anlamda reformist bir niteliğe sahip olması sebebiyle yaşadığı bölgede anlaşılammış bir dinî kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanların kendisine “deli hoca” şeklinde yakıştırmalar yapmaları onun toplum tarafından anlaşılmadığının delili olarak görülmektedir (Şirin, Mükerrerem, Mülâkat, Mayıs 5, 2015). Fakat bu anlaşılammamanın bazı kesimlerle sınırlı olduğunu da söylemek mümkün görünmektedir. Nitekim kültürlü, samimi, din sömürsünden uzak, dini bilimle kucaklaştırmayı esas alan çevrelerin Cansız'a büyük değer verdiği, onun çevresinde pervane gibi döndükleri, Diyanet bünyesinde müfettişlik ve resmî vaizlik gibi görevler icra etmesinin bunun göstergesi olduğu şeklinde ifade edilmektedir (Öztürk, Yaşar Nuri, Mülâkat, Mayıs 15, 2015). Dolayısıyla yaşadığı dönemde ve günümüzde sosyo-kültürel yapıda bıraktığı iz, fikri anlamda kendini göstermektedir. İlahiyat sahasında fikir ve görüşleriyle dikkat çeken bir kişilik olan Yaşar Nuri Öztürk, Cansız'ın kendisini yetiştiren hocaların başında geldiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan Öztürk, Cansız hakkında sahip olduğu birikimin kaynağı olduğunu söyleyerek emeğinin büyük olduğunu ifade etmektedir (Öztürk, Yaşar Nuri, Mayıs 15, 2015). Dolayısıyla sahip olduğu din anlayışı bakımından bugün Türkiye'de farklı bir din anlayışı ortaya koyan Öztürk'ün din anlayışının kaynağı olarak Cansız'ı işaret etmek yerinde olacaktır. Sonuç olarak Cansız'ın da toplum üzerinde etkilerini görmek mümkün görünmektedir.

Of-Çaykara bölgesi açısından düşünülecek olursa bölgenin hâlâ bir âlim membaı olarak görülmesinde ele aldığımız dini kişiliklerin etkisi görülmektedir. Nitekim bugün Türkiye'de dini hizmetlerin varlığı söz konusu olduğunda akla gelen ilk yerlerden birisi de Of-Çaykara bölgesi olmaktadır. Bu bağlamda “Ofu hoca” kavramı dini hizmetleri

başarılı bir şekilde yürüten insanlara verilen isim olmuştur. Of-Çaykara bölgesinin böyle bir şöhrete sahip olmasında ele aldığımız dini kişiliklerin din anlayışı ve eğitim öğretim faaliyetlerinin önemli bir payı vardır. Bölge hakkında böyle bir karakter söz konusu olması bakımından sosyo-kültürel yapı muhafazakâr bir görünüme bürünme gayreti içerisinde gözükmektedir. Nitekim Of-Çaykara bölgesinde herhangi bir olumsuzluk söz konusu olduğunda bölgenin sahip olduğu misyona vurgu yapılarak olumsuzlukların minimum seviyeye indirgenmesi sağlanmaktadır. Örneğin Âşikkutlu'nun yaşadığı çevrede bugün halâ kağıt veya taş oyunlarının oynandığı kahveler mevcut değildir. Bu oyunların kahvelerde icrâ edilmesi, Âşikkutlu'ya ve onu yaşadığı topraklara saygısızlık olarak görülmektedir. Nitekim Âşikkutlu hayattayken böyle bir teşebbüste bulunmuş ve sonrasında râzı olmaması sebebiyle kapatılmıştır (Bodur, Veysel, Mayıs 5, 2015). Bu bağlamda bölge üzerinde Âşikkutlu'nun sahip olduğu din anlayışının topluma yansımalarının tam anlamıyla sönmeye uğramadığı tespit edilmiştir. Bu durum ele aldığımız diğer dini kişilikler için de söz konusudur. Dolayısıyla bölgedeki İslâm âlimlerinin sosyo-kültürel yapı üzerindeki etkilerinin halâ devam ettiğini söylemek mümkündür.

3.5. BİR TİPOLOJİ DENEMESİ: MODERNİST, GELENEKÇİ, DEVRİMCİ

Modern veya modernleşme yolundaki toplumlar, dini hayatın geleneksel biçimleri üzerinde aşındırıcı etkiler yapmasına ve dini kurumların etki alanlarının daralmasına sebebiyet vermesine karşın kültürün varoluşsal soruları kaçınılmaz olarak varlığını sürdürmektedir (Küçükcan, 2005: 114). 20. Yüzyıl itibariyle modernleşme çabasındaki Türkiye'de ifade edilen süreç başlayarak varoluşsal soru ortaya çıkmış ve bunun sonucu olarak farklı din anlayışları meydana gelmiştir. Nitekim 1940'lardan sonra Türkiye'de dinin yeniden doğuşunun ele alındığı bilinmektedir (Mardin, 2011: 83). Ayrıca modernleşme antropolojik anlamda tek boyutlu olmayıp zihniyette bir değişimi ifade etmektedir (Türkdoğan, 2002: 202). Bu yönüyle şekilsel bir takım değişimleri ifade etmemektedir.

Cumhuriyet döneminde modernleşme bağlamında meydana gelen toplumsal değişim, toplumun her kesiminde bir farklılaşma meydana getirmiştir ki bunu din âlimleri üzerinde görmek mümkündür. Nitekim Cumhuriyet öncesinde din anlayışı

bakımından daha az farklılıklar mevcutken Cumhuriyet sonrasında çok sayıda bir tipolojiyle karşı karşıya kalınmıştır. Of-Çaykara bölgesinde de makro bağlamda Türkiye’de mevcut din anlayışlarının mikro toplum içerisindeki örnekleri olan modernist, gelenekçi ve reformist tipolojiler ön plana çıkmaktadır.

Çalışma kapsamında ele alınan dini kişiliklere bakıldığında hepsinin de dar bir bölge içerisinde bulunduğu, birbirleriyle sosyal ilişkilerinin yoğun olduğu, ilmî ve fikrî bağlamda birbirlerinden yararlandıkları gözlenmektedir. Nitekim birbirlerine yazdıkları mektuplar, sosyal faaliyetler ve birbirleri hakkında ifade ettikleri konuşmalar, aralarındaki sosyal ilişkinin boyutunu göstermektedir. Fakat sosyolojik olarak ele alındığında Of-Çaykara bölgesindeki dini kişilikler, aynı sosyal ortam içerisinde bulunmalarına ve birbirleriyle ilişkilerini devam ettirmelerine rağmen farklı din anlayışlarına sahip oldukları görülmektedir.

Modernleşme kavramını çok çeşitli şekillerde tanımlama imkânıyla birlikte bu kavramdaki anlam yelpazesi oldukça geniş ve kastedilen şeyler; içeriği ve ileriye dönük olarak umulan, beklenen özellikler bakımından farklılıklar arz etmektedir (Yaka, 2011: 267). Tanımlamaların çeşitliliği ve kapsamı yanı sıra modernleşme, değişime ve yenileşmeye açıklığı ifade etmektedir (Şahingeri, 2006: 123). Ayrıca ilerleme ve kalkınma kavramları modernleşmeyi ifade etmek bakımından önemlidir (Akgül, 2012: 182). Bu bağlamda modernleşmenin değişim ve yenileşmenin çağa uygun ve geçmişin özüne sadık kalınarak gerçekleşmesi zorunluluğu önem arz etmektedir. Aksi takdirde herhangi bir sistemin özünden taviz vererek değişmesi, o sistemin modernleşmesi olmayıp evrimleşerek başka bir hal alması demektir.

Çalışmada ele alınan dini kişiliklerden Mehmet Rüştü Âşikkutlu’nun din anlayışına bakıldığında değişime ve yenilenmeye açıklığı ifade eden bir modernist tutum göze çarpmaktadır. Nitekim çalışmanın önceki kısımlarında ifade edilen şapka inkılâbı karşısındaki tutumu, câminin bir kısmına mahsülün dökülmesine izin vermesi, bir takım yanlış dini geleneklere karşı çıkışı, söz konusu modernist tavrını göstermektedir. Dolayısıyla Âşikkutlu’nun bölge içerisinde modernist bir dini kişilik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca kendisinin inanç ve ibadet konularında oldukça hassas olmakla birlikte itikâdi konularda yorum getirmekten kaçındığı gözlenmektedir. Bu anlamda Âşikkutlu’nun modernist tutumunu dinin özüne ve temel

dinamiklerini değiştirme ve yeni bir boyut kazandırma eğilimi veya geçmişten gelen her Őeye karşı olma Şeklinde anlamak yanlış olacaktır.

İşlâmiyet'in dinamik hukuk yapısı içinde "zamanın değişmesi ile hükümlerin değişebileceği" kuralına binâen değişen sosyal Őartlar ve yaşantılar insanlara yeni davranışlar kazandırmaktadır. Bu değişim eskiyi silip süpürme olmayıp değişen dönüşen topluma uyarlama ve değişen ihtiyaçlara cevap vermesi Şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Âşıkkutlu'nun modernistliğini İşlâm esaslarını muhafaza suretiyle teceddüd yoluna gitme Şeklinde ele almak gerekmektedir.

Gelenek de modernleşme gibi gerek tanımlama gerekse kapsamı konusunda çeşitlilik gösteren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelenek toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal miras olarak tanımlanmaktadır (Ülken, 1969: 115). Geleneklerin yaşattığı toplum kurallarının, herhangi bir erk tarafından veya demokratik bir oluşum tarafından tespit edilmesi mümkün değildir. Geleneğin gücü tamamıyla yaşantıların sosyal bütünlük içinde süreklilik kazanmış olması ile açıklanabilir. Toplumlar, genellikle inançtan ve dinden gelen değerlerini bu Şekilde ortak tutum ve tavırlarla yaşatırlar ve onları nesilden nesile aktarırlar (Cebeci,1996: 76). Dolayısıyla geleneği toplumun bir ürünü olarak görmek yerinde olacaktır.

İşlâm dini açısından düşünülecek olursa tasavvuf, özünü dini temellere dayandırsa da Hz. Muhammed'in yaşamında bir ekol olarak yer almadığı görülür. Dolayısıyla tasavvuf geleneği daha sonraki toplumlar tarafından oluşturulmuş bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda gerek tasavvuf ehli olması, gerekse sosyal hayatta takındığı tavır itibariyle Hasan Râmi Yavuz'un gelenekçi bir anlayış içerisinde olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim kendisi tasavvufi anlayışa sahip bir sũfi olmakla birlikte ilim tahsil ettiği hocalarından hareketle bu geleneğe sahip çıktığı bilinmektedir. Bu bakımdan bir geleneğin temsilcisi olduğu görölmektedir. Fakat Yavuz'un geleneğe bağlı olmasını, yanlışlığı test edilmeden hayata taşınan, tabulaşmış ve kutsallaşmış bir miras olarak algıladığı Şeklinde değerlendirmemek gerekir. Yavuz daha çok geleneği fikri anlamda yararlanma ve değişen zamanla geleneğin özünü koruyarak yeniden üretme yoluna gitmiştir.

Reform kelimesi yanlışları, eksiklikleri gidererek daha iyi yapmak, düzeltmek, iyileştirmek, bozulmamış ilk durumuna getirmek gibi anlamlara gelmektedir (Atay, 2002: 2). Dinler tarihine bakıldığında köklü reformların din tarafından gerçekleştiği görülmektedir. İslâm toplumlarında da herhangi bir alanda, idarede, siyasette, ilimde ve ilmin bütün dallarında bir ilerlemeden veya gelişmeden söz edilebilmesi için dinde reformun şart olduğu görüşünün muteber olduğu görülmektedir (Atay,2002: 15). Bu kapsamda reform gelişmenin, ilerlemenin ön koşulu olarak görülmesi nedeniyle çalışmada ele alınan dini kişiliklerden Mustafa Cansız'ın da reformist bir din anlayışına sahip olduğu tespit edilmiştir. K endisi yaşamı boyunca dine sonradan dâhil edilmiş bir takım uygulamaların ayıklanması, dinin yozlaştırılmasının önüne geçilmesi, Kur'ân'ın insan hayatında daha aktif bir şekilde yer alması konusunda reformist bir rol üstlenmiştir. Dönem itibariyle söz konusu tavrıyla tepkiler alan Cansız, reformist yapısından taviz vermeyerek toplumda var olan yanlış din anlayışına vurgu yapmıştır. Ayrıca dini insanlara yanlış anlattığını düşündüğü din adamlarına da tepki göstermiştir. Dolayısıyla Cansız'ın makro toplumsal yapı içerisinde Cumhuriyet dönemi reformist din âlimi profiline örnek teşkil ettiği ifade edilebilir.

Cumhuriyet dönemi, toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerin çok hızlı bir şekilde gerçekleştiği bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla toplumsal değişimin köklü bir şekilde gerçekleştirilmesi ve ani bir şekilde meydana gelmesi her alanda farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Ayrıca söz konusu inkılâpların âni hamleler halinde gerçekleşmesi, sosyal tabakalardaki değişmelerin zamana yayılan bir süreç içerisinde kendisini belli etmesine sebebiyet vermiştir (Kurtkan, 1974: 180-181). Yapılan değişimlerden etkilenen birçok sosyal kurumun yanı sıra din kurumu, kendisine yönelik bir kasıt olması sebebiyle en fazla etkilenen kurumların başında gelmektedir. Çalışmada ele alınan dini kişiliklere bakıldığında Türkiye'de mevcut din âlimlerinin genel din anlayışlarına ulaşmamız mümkün görünmektedir. Nitekim bölge içerisinde görülen din anlayışları genel perspektifte Cumhuriyet Türkiye'sinde mevcut din adamı tutumlarına örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda modernist, gelenekçi ve reformist olmak üzere üç farklı tipoloji karşımıza çıkmaktadır.

SONUÇ

Din ile insan arasında doğası gereği sıkı bir ilişkinin olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. İnsanın yaratılışı ile birlikte ilk toplumunda olduğu düşünülecek olursa din fenomeni toplumları çeşitli biçimlerde etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Bu bakımdan din ve toplum ilişkileri daima din sosyolojisinin ana konuları arasında yer almıştır. Nitekim bu ilişki birbirlerini cezbetmeleri veya muhatap kabul etmeleri bakımından önem kazanmaktadır. Toplumunu anlamak dini çıkarımlarda bulunmayı gerektirdiği gibi dini anlamak söz konusu olunca toplumu göz ardı etmek mümkün değildir. Dolayısıyla din ve toplum ilişkilerinin birbiriyle etkileşimi bağlamında açıklanması, tutarlı sonuçlar elde etme açısından önem arz etmektedir.

Din toplum ilişkileri bağlamında Cumhuriyet dönemine bakılacak olursa toplumsal değişimin yoğun bir şekilde yaşandığı bir dönem karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu değişimin etkili olduğu alanların başında da din kurumu gelmektedir. Cumhuriyet dönemi dini alanda köklü değişimlerin yapıldığı bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda dönem içerisinde yaşayan dini kişiliklerin söz konusu değişimlere verdikleri tepkiler din anlayışlarına yönelik çıkarımlar yapmaya fırsat vermektedir. Dolayısıyla mikro toplumsal yapı içerisinde ele aldığımız dini kişiliklerin modernist, gelenekçi ve reformist olmak üzere üç farklı din anlayışı tipolojisine sahip oldukları gözlenmektedir. Zaten bu tipolojiler makro plânda 20. Yy Türkiye’inde görülen farklı din anlayışları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihin her döneminde özellikle ilâhi dinler, mesajlarını elçiler vasıtasıyla insanlara ulaştırmışlardır. Bu anlamda toplumun ilk eğiticileri peygamberler olmuştur ki Weber, peygamberleri birer karizmatik lider olarak nitelendirmektedir. Bütün din önderlerinde ve kurucularında bir karizmatiklik söz konusudur. Peygamberlerin ahlâkî, sosyal, siyasi düşünceleri ve fonksiyonları vardır. Bu kişilikler bazen toplum içerisinde adetâ bir kurtarıcı vazifesi görür. Weber’in ifadesiyle olağanüstü yetilere sahip olduğu belirtilen bu kişiler toplumda karizmatik lider olarak kendilerini gösterirler. Çalışmada karizmatik liderlik kapsamında ele alınan dini kişiliklerin bir takım karizmatik unsurlar taşıdığı görülmektedir. Fakat Max Weber’in karizmatik otorite içerisinde değindiği karizmatik lider anlayışının çalışmadaki dini kişiliklerle bağdaşır taraflarının olduğu gibi, bağdaşmayan yönlerinin varlığı da söz konusudur. Nitekim karizmatik lider olarak ifade edilen kişilerin Weber’in söz konusu ettiği niteliklerin hepsine sahip olması

imkânsız gözükmetedir. Dolayısıyla Of-Çaykara bölgesinde yetişen dini kişiliklerin karizmatik liderlik vasıflarının daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. En başta Cumhuriyet dönemi içerisinde ortaya çıkmaları, Weber'in karizmatik liderlerin buhran dönemlerinde ortaya çıktığı görüşünü destekler niteliktedir. Cumhuriyet dönemini, bir takım dini faaliyetler icra etmenin zor olması bakımından bir buhran dönemi olarak nitelendirmek yanlış olmasa gerektir. Ayrıca söz konusu dini kişiliklerin zekilikleri, etraflarındaki insanlar tarafından bir takım özellikler atfedilmesi, sevgi ve saygının en üst seviyede olması, devrim niteliğinde görüşler sunmaları karizmatik liderlik kapsamında değerlendirilmesini haklı kılmaktadır.

Of-Çaykara bölgesi içerisinde ele alınan dinî kişiliklerin topluma yönelik etkilerinin çok yönlülüğü dikkat çekmektedir. Nitekim bu etki sadece dini bir takım örnekliklerle sınırlı kalmamıştır. Herhangi bir olumsuzluk veya dinen yanlış kabul edilen bir fiil meydana geldiğinde toplumun, durumun yanlışlığını söz konusu dini kişiliklerle ilişkilendirerek ifade etmesi bu kişiliklerin etkilerinin sosyo-kültürel hayatta halâ devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca gelenek olarak dinî faaliyetlerin devam etmesi, dini kişiliklerin buldukları bölgede yaşayan insanların ilmî faaliyetler içerisinde bulunmaları, söz konusu dini kişiliklerin etkilerini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca bölge içerisinde gayr-i meşru mekânların azlığı, bir takım eğlence merkezlerinin sınırlı oluşu, bölgedeki dini kişiliklerin toplum üzerindeki etkisinin varlığını ortaya çıkarmaktadır.

Mustafa Cansız'ın bölge içerisindeki etkinliği, diğer dini kişiliklerle kıyaslandığında sosyo-kültürel yapı içerisinde aynı seviyede olmadığı görülmektedir. Daha doğrusu ele alınan diğer dini kişilikler kadar genel geçer bir etkinin olmadığı gözlenmektedir. Nitekim Cansız, yaşadığı dönem içerisinde sahip olduğu sert mizacının da etkisiyle çevresindeki insanlar tarafından yeterince anlaşılammış bir dini kişilik olarak kendini göstermektedir. Bu durum onun karizmatik bir lider olarak ifade edilmesini değiştirmemekle birlikte insanların etrafında kümelenmesini engellediği söylenebilir. Bunun yanında insanların dini meselelerde en çetrefilli problemleri bile Cansız'a sormaları, din anlayışı konusunda hemfikir olmasalar bile kendisine duydukları saygıyı göstermektedir. Günümüzde onun izinden giden bir takım insanların varlığı ve bu insanlar etrafında görüşleri sebebiyle bir grubun oluşumu, Cansız'ın fikrî mânâda etkisinin devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla Cansız'ın topluma yönelik

etkilerinin gecikmeli bir şekilde ortaya çıktığı söylenebilir.

Yukarıda söz konusu dini kişiliklerin topluma yönelik etkilerinin halâ devam ettiği belirtilmekle beraber bu etkinin giderek azalması diğer bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu durum sosyolojik olarak kaçınılmaz bir durumdur. Çalışmada mülâkat yapılacak kişileri bulmada çekilen sıkıntılar karizmatik lider hayattayken çevresindeki ilk kuşak insanların çoğunun vefat ettiğini göstermektedir. Karizmatik otoritenin ilk nesil takipçilerinin hayatta olması paralelinde otoritesinin güçlü olduğu düşünüldüğünde söz konusu etkinin azalması gayet doğal görülmelidir. Bu durum Weber'in ifadesiyle "karizmanın rutinleşmesi" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Of-Çaykara bölgesinde yaşayan dini kişiliklerin toplumda etkilerinin devam ettiği fakat kısmî bir sönmenin gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Of-Çaykara bölgesi içerisinde ele alınan dini kişiliklerin din anlayışları birbirine benzer nitelikler taşımakla birlikte bir takım noktalarda farklılıkların söz konusu olduğu görülmektedir. Tasavvufî eğilim noktasında bir uzlaşmanın olmadığı dikkat çekmektedir. Fakat tasavvufa eğilimin daha az olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Nitekim sadece Hasan Râmi Yavuz'un tasavvuf ehli bir dini kişilik olduğu görülmektedir. Bu durum bölgede meşhur olan diğer dini kişilikler için ayrıca değerlendirilmelidir. Ayrıca Mehmet Rüştü Âşikkutlu ve Mustafa Cansız'ın tasavvuf eğilimlerinin olmaması, tasavvufa muhalif bir tavır sergiledikleri anlamına gelmemelidir. Cansız'ın tasavvufa edebî olarak bir ilgisinin olduğu bilinmektedir. Âşikkutlu'nun ise bu konuda herhangi bir görüşü bulunmamaktadır. Ayrıca söz konusu âlimlerin özelde tasavvuf hakkında ve diğer meselelerde birbirlerine karşı olan hoşgörülerini de dikkat çeken bir özellik olarak görülmektedir.

Bölgedeki dini kişiliklerin genelini siyaset kurumundan uzak durdukları gözlenmektedir. Nitekim siyasetin dini faaliyetlere engel olacağı endişesiyle siyasetten uzak durduklarını söylemek mümkündür. Ayrıca siyasi görüşlerini hiçbir zaman ifade etmemeleri, toplumun bölünmesini engellemek, bütün insanları kucaklayıcı bir yerde durma amacı gütmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Âşikkutlu ve Yavuz'un siyasetten uzak durmalarını bu bağlamda değerlendirmek yerinde olacaktır. Cansız'ın ise siyasi bir renginin olmasını dinin yozlaşmasını engelleme adına siyaseti bir araç olarak görmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Kendisinin dini içerikli

sohbetlerinde asla siyasete dâir cümleler kurmaması siyaset ve din kurumlarının farklı alanlar olduğu bilincine sahip olduğunu göstermektedir.

Dini kişiliklerin ilim yönünden son derece dolgun olmalarına karşın yazılı bir eser meydana getirmemeleri kendilerinin sürekli eğitim vermeleri yönüyle ilişkilendirilebilir. Nitekim gece-gündüz ayrımı yapmaksızın evlerinde dahi eğitim verdikleri göz önüne alındığında eser yazmamaları normal karşılanabilir. Ayrıca dönem itibariyle kitap çıkarma konusundaki imkânsızlıklar bölgedeki İslâm âlimlerini bu anlamda engellediği düşünülebilir.

Ele alınan dinî kişiliklerin göze çarpan ortak noktaların biri de din hizmetlerini resmî zeminde yürütme gayretleridir. Of-Çaykara bölgesi içerisindeki dini kişiliklerin gayr-i meşru bir şekilde eğitim-öğretim yaptıkları gözlenmemektedir. Örneğin Âşikkutlu'nun Kur'ân kursu açma konusunda Atatürk ile bizzat görüştüğü ve izin aldığı bilinmektedir. Halbuki bölgenin dar bir alan içerisinde yer alması, engebeli ve dağlık bir arazi olması bakımından resmî izin olmaksızın dini faaliyetlerin devamı sağlanabilirdi. Aksine söz konusu dini kişiliklerin böyle bir yolu tercih etmemeleri devlete olan bağlılıklarını gösterir niteliktedir.

KAYNAKÇA

- AKYÜZ, Niyazi, ÇAPÇIOĞLU İhsan (2011), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık Yayınları.
- AKYÜZ, Niyazi (2000), *Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması*, Ankara, A.Ü.İ.F Dergisi.
- AKYÜZ, Niyazi (2012), “Kültür ve Din”, AKYÜZ, Niyazi, ÇAPÇIOĞLU İhsan (ed), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- AKYÜZ, Niyazi, GÜRİSOY, Şahin, ÇAPÇIOĞLU, İhsan (Mayıs-Ağustos 2006), “Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet’in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler”, *Dini Araştırmalar*, 9,31-42.
- ALBAYRAK, Haşim (1990), *Of ve Çaykara*, Ankara, Feriât Yayınevi.
- ALBAYRAK, Hâşim (2008), *Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*, İstanbul, Sahhaflar Kitap Sarayı.
- ARABACI, Fazlı (2004), İslâm’da Dini Bilginin Toplumsal Bağlamı, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (5) 1-16.
- AŞIKKUTLU, Emin (2006), *Mehmet Rüştü Aşikkutlu (Hayatı, Şahsî ve İlmî Kişiliği)*, *Kur’an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı*, Adapazarı, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ARMAĞAN, Emine Merve (2013), *Max Weber’in Din Sosyolojisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYAN, Sami (Ed) (2013), *Her Yönüyle Çaykara*, Trabzon, Doğu Ofset Matbaacılık.
- AYDIN, Mustafa (2011), *Kurumlar Sosyolojisi*, Ankara: Kadim Yayınları.
- AYDIN ŞAHİNGERİ (2006), *Modernizm ve İslâmiyetin Kadın Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AYDINALP, Halil (2012), “Sosyal Çatışma Sürecinde Din”, AKYÜZ, Niyazi, ÇAPÇIOĞLU İhsan (ed), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

- UMUR, Hasan (2004), *Birinci Dünya Savaşı'nda Of Direnişi*, Mehmet Akif Bal (Ed), Trabzon, Abp Yayınevi.
- BERGER, Peter (2008), *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorilerinin Ana Unsurları*, (Çev: Ali Coşkun), İstanbul, Rağbet Yayınları.
- BOZKURT, Veysel (2007), *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Bursa, Ekin Kitapevi.
- BULUT, Halil İbrahim (2012), *Dünden Bugüne Siyâsî-İtikâdi İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- CEBECİ, Suat (2005), *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- ÇAKAN, Lütfi (2009), *Ana hatlarıyla Hadis Bilgisi-Tarihi-Dindeki Yeri ve Okuma-Okutma Yöntemi*, İstanbul, Ensar Yayıncılık.
- ÇAKIR, Ruşen (2012), *Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul, Metis Yayınları.
- ÇAPÇIOĞLU İhsan, ŞAHİN M.Cem, ERDOĞRUCA Nuran (2010), Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik, *Tsa Dergisi*, 14, (2).
- ÇALIŞKAN, İsmail (2002), *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- ÇETİN, Ensar (2012), "Akademik Dini Bilgi ve Toplum, İstanbul, Rağbet Yayınları.
- ÇİFTÇİ, Adil (2012), *Sosyolojiye Giriş ya da Bir Özgürlük Tarzına Çağrı*, Ankara, Ankamat Matbaacılık İvedik.
- DEMİR, Ahmet İshak (2004), *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*, İstanbul, Ensar Neşriyat.
- DEMİREL, Demokaan (2013), Max Weber'in Sosyoloji Kuramı, *Turkish Studies*, 8 (12), 361-369.
- DOĞAN, D. Mehmet (1996), *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık.

DOĞAN, Lütfi (1979), “Din ve Toplum”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 17 (-).

DOĞAN, Şahin (2010), “Dini Tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4 (8), 107-126.

DURGUN, Hasan Hüsnü(Haz), SARI İsmail(Haz)(2005), DURGUN Orhan(Haz), “Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı”, İstanbul, Seçil Ofset.

DURKHEİM, Emile (2008), *Elementary Forms of Religion Life*, Tr. Carol Cosman, New York, Oxford University Press.

EFE, Adem (2002), “Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Muhammed ve O’nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler”, İsmail Başkan (Ed), *4. Kutlu Doğum Sempozyumu*, 19-20 Nisan 2001.

ERAYDIN, Selçuk (1994), *Tasavvuf*, İstanbul, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınevi.

GENCER, Bedri (2012), *İslâm’da Modernleşme*, Ankara, Doğu Batı Yayınları.

GÜN, Fahrettin (2001), *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset ve Lâiklik*, İstanbul, Beyan Yayınları.

GÜNAY, Ünver(2001), “Çağdaş Türkiye’de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (5).

GÜNAY, Ünver (2002), “Toplumsal Değişme ve İslâmiyet”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 9-46.

GÜNAY, Ünver (2011), *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları.

GÜNAY, Ünver (2012), “Toplumsal Bütünleşme ve Din”, AKYÜZ, Niyazi, ÇAPÇIOĞLU İhsan (ed), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

GÜNAYDIN, Mehmet (2007), *Cansız Hoca*, İstanbul, Heyamola Yayınları.

GÜNAYDIN, Mehmet (2008), “Reisu’l-Kurrâ Mehmet Rüştü Aşıkkutlu’nun Kur’an Öğretimine Katkıları ve Dinî Görüşleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI .

GÜNAYDIN, Mehmet (2004), *Karadeniz Güneşi Reîsü'l Kurrâ Mehmet Rüştü Aşikkutlu'nun Hayatı Ve Din Eğitime Katkıları*, Kahramanmaraş: Selçuk Ofset.

GÜNAYDIN, Mehmet (2008), “Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış”, Kahramanmaraş, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI.

GÜNEŞ, Abdurrahman (2014), “Sosyolojik Olarak Din ve Toplum İlişkileri”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (1), 153-164.

GÜNGÖR, Erol (2010), “Türk Kültürü ve Milliyetçilik”, Ankara, Ötüken Yayınları.

İŞCAN, Mehmet Zeki (2002), “Siyasal İslam Dinî ve Fikrî Temelleri”, Erzurum, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi.

KABAN, Engin (1997), *Hasan Râmi Efendi ve Çaykara Sosyal-Kültürel Hayatına Etkileri* (Yüksek Lisans Tezi), Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KAHRAMAN, Ahmet (1984), *Dinler Tarihi*, İstanbul, Marifet Yayınları.

KARA, İsmail (2000), “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 29-55.

KARAKAŞ, Ömer (2014), “Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Yönetimin Din Görevlilerinden Beklentileri ve Din Görevlilerinin İnkılâplar Karşısındaki Tutumu”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (3).

KARASAR, Niyazi (2006), *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara, Nobel Yayın Dağıtım.

KESKİN, Mustafa (2004), “Din ve Toplum ilişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 4, (2), 7-21.

KILIÇ, Rüya (2009), “Osmanlıdan Cumhuriyete Sûfî Geleneğin Taşıyıcıları”, İstanbul, Dergah Yayınları.

KIŞLALI, A. Taner (2002), *Siyaset Bilimi*, İstanbul, İmge Kitabevi Yayını.

KİRMAN, M. Ali (2004), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Dem Yayınları.

- KİRMAN, M.Ali (2010), “*Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*”, Ankara, Birleşik Yayınevi.
- KODAMAN, Bayram (1988), *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: TTK Yayınları.
- KONGAR, Emre (2012), *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul, Remzi Kitap Evi.
- KÖKTAŞ, M.Emin (1993), *Türkiye’de Dini Hayat*, İstanbul, İşaret Yayınları.
- KURTKAN, Âmiran (1974), *Genel Sosyoloji*, İstanbul, Fakülteler Matbaası.
- KUZU, Ali (2014), *Kurtuluş Savaşı’nda Atatürk ve Din Adamları*, İstanbul, Parola Yayınları.
- KÜÇÜKCAN, Talip (2005), “Modernleşme ve Sekülerleşme Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 13, 109-128.
- MACİT, Mustafa (2001), *Halkın Din Çerçevesinde Beklentileri (Erzurum Oltu Örnekleme)* (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MACİT, Mustafa (2005), “Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din”, *Ekev Akademi Dergisi*, 9 (23) 255-270.
- MARDİN, Şerif (2011), “Türkiye İslâm ve Sekülerizm” (Çev: Elçin Gen, Murat Bozlu Olcay), İstanbul, İletişim Yayıncılık.
- MARDİN, Şerif (2010), “Siyasal ve Sosyal Bilimler”, (Der: Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul, İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif (2010), “Türkiye’de Din ve Siyaset”, (Der: Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul, İletişim Yayınları.
- OKUMUŞ, Ejder (2009), “Sosyal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (30).
- OKUMUŞ, Ejder (2010), *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul, İnsan Yayınları.

- OKUMUŞ, Ejder (2012), “*Toplumsal Değişim ve Din*”, AKYÜZ, Niyazi, ÇAPÇIOĞLU İhsan (ed), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- OKUYAN, Abdurrahman (1995), *Of ve Çaykara’da Yetişen Meşhur Din Alimleri* (Lisans Tezi), Kayseri, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
- ÖCAL, Mustafa (1998), “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (7), 241-268.
- ÖZBOLAT, Abdullah (2012), “Bir Ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili”, *Turkish Studies*, 7 (4).
- ÖZCAN, Zeynep (2014), “Psiko-Sosyal Açından İbnü Dönemi Dini Hayatla İlgili Bazı Değerlendirmeler” *Tarih, Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, -.
- ÖZTÜRK, Varol (2010), *Eski Ahit ve Kur’an Bağlamında Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Musa* (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SARIKAYA, M. Saffet (1998), “Cumhuriyet Dönemi Türkiye’inde Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*.
- SEFER, Yavuz (2012), “*Din ve Ekonomi*”, AKYÜZ, Niyazi, ÇAPÇIOĞLU İhsan (ed), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- SİNANOĞLU, A.Faruk (2008), “Toplumsal Değişim ve Din”, *Hikmet Yurdu*, 1 (2), 17-24.
- SÜNNEY, Fatma Hürrem (2008), *Max Weber’in Sosyoloji Bilimine Katkıları* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- TATLILIOĞLU, Durmuş (2009), “Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 1 (9), 100-128.
- TURNER, S. Bryon (1991), *Max Weber ve İslâm, Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara, Vâdi Yayınları.
- TÜRER, Osman (2011), *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, Ataç Yayınları.

- TÜRKDOĞAN, Orhan (2000), *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, İstanbul, Timaş Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (2002), *Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, İstanbul, Çamlıca Yayınları.
- UMUR, Hasan (1949), *Of ve Of Muharebeleri Tarihi*, İstanbul, -.
- USTA, Niyazi (2008), *Din ve Toplum Yazıları*, Ankara, Platin Yayınları.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1969), *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, MEB Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları.
- VERGİN, Nur (2003), *Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Ankara, Bağlam Yayıncılık.
- WEBER, Max (1987), *Sosyoloji Yazıları*, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları.
- WEBER, Max (1995), *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı (Çev: Özer Ozan Kaya)*, Ankara, İmge Kitapevi.
- WEBER, Max (2006), *Bürokrasi ve Otorite (Çev: M.Atilla Arıcıoğlu, H. Bahadır Akın)*, Ankara, Adres Yayınları.
- YAKA, Aydın (2011), "Sosyal Değişme Türk Modernleşmesi", İstanbul, Gündoğan Yayınları.
- YAVUZ, Yunus Vehbi (-), *Çaykaralı Hacı Hasan Efendi (Hatıraların Dili)*, İstanbul, Bayrak Matbaacılık.
- YAVUZ, Yunus Vehbi (2007), *Hacı Hasan Efendi'yi Anma Toplantıları*, İstanbul, Bayrak Matbaacılık.
- YAZICI, Muhammed (2003), "İslâm Düşünce Geleneğinde 'Her Yenilik Bid'attir' Hadisine Yaklaşımlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 141-191.
- YÜCEL, Ahmet (2011), *Hadis Tarihi ve Usûlü*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

ZÜLKÜF, Kara (2009), *Ölüm Fenomeni Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması* (Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ZUCKERMAN, Phil (2009), *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev: İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp), Ankara, Cantekin Matbaası.

<http://www.diyamet.gov.tr>

<http://www.of.bel.tr/Files/alimler.pdf>

<http://www.ofmuftulugu.gov.tr>

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	HIZIR HACIKELEŞOĞLU
Doğum Yeri ve Tarihi	OF/ 10.11.1990
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, 2008-2012
Yüksek Lisans Öğrenimi	ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI,
Bildiği Yabancı Diller	İNGİLİZCE, ARAPÇA
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	MEB (ÖĞRETMENLİK), YÖK (ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ)
İletişim	
E- Posta Adresi	hizirhacikelesoglu@gumushane.edu.tr
Tarih	25.06.2015