



FIRAT ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

Yıl/Year: 20

Sayı/Number: 2

ELAZIĞ - 2015



TOPLUMSAL FONKSİYONLARI BAĞLAMINDA DİNİ OTORİTE: TİPOLOJİK BİR DENEME*

Abdullah ÖZBOLAT**

Öz

Dinsel otoritelerin toplumsal fonksiyonlarını inceleyen bu çalışma, dinsel otoritelerin tümü için "ortak" kabul edilebilecek toplumsal fonksiyonlara odaklanmaktadır. Dini otorite tiplerinin toplumsal fonksiyonlarına dayanarak, bir tipolojinin çıkarılıp çıkarılmayacağı bu çalışmanın problemini oluşturmaktadır. Çalışmanın genelinde dinsel otoritelerin sosyolojik bir yaklaşımla incelenmesi ve dinsel otoritelerin bir tipolojisinin çıkarılması şeklinde iki amaç bulunmaktadır. Dinsel otorite kavramıyla peygamber, din kurucusu, rahip, veli/ermiş, âlim, şeyh, seyyid ve şaman kastedilmektedir. Dinsel otoriteler toplumda çok farklı görevler üstlenmekle birlikte üç özellikleriyle öne çıkmaktadırlar. Bunlar a)rehberlik, bilgi verme, b)hüküm verme, yargılama, arabuluculuk etme, c)hastalıkları iyileştirme işlevleridir. Çalışmada, dinsel otoritelerin toplumsal fonksiyonlarından hareketle üçlü bir tipleştirme modeli (üstaz/rehber, hâkim/yargıç ve hekim/tabip) öne sürülmektedir. İlk bölümde, dini otoriteye teorik bir giriş yapılarak, otorite, karizma, dini otoritenin göstergeleri gibi konulara değinilmiştir, ikinci bölümde, dini otoriteye tipolojik bir deneme bağlamında dinsel otorite tipleri, rehber/öğretmen, yargıç ve tabip olarak çalışmanın problematiğine uygun olarak temellendirilmiştir. Yeni bir tipolojinin amaçlandığı bu çalışmanın kapsamı, din sosyolojisi, dinler tarihi, İslam tarihi ve kültür tarihinin keşiştiği bir bağlam içinde belirlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dini Otorite, Otorite, Sosyolojik Perspektif, İdeal Tip, Tipleştirme, Karizma.

* Bu makalenin daha önceki versiyonu, "Typological Approach to Religious Authority from a Sociological Perspective" ismiyle, 29-31 Ekim 2015 tarihleri arasında Antalya'da düzenlenen "ICSER-International Conference on Social Sciences and Education Research" isimli kongrede bildiri olarak sunulmuştur. Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi SB-2780 no'lu Bireysel Araştırma projesi tarafından desteklenmiştir. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: ozbolata@gmail.com

** Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: ozbolata@gmail.com

Religious Authority in the Context of Social Functions: A Typological Trial

Abstract

This study examines social functions of religious authorities. This study has focused on social functions that can be regarded as "common" to all of religious authorities. The problem of the study consists of whether acquiring a typology of religious authorities is possible, based on the social functions of religious authorities. In general this study has two purposes; to examine religious authorities with a sociological approach and to make a typology of religious authorities. By religious authority we mean, prophets (Messengers of God), founders of religions, priests, saints, scholars, sheikhs, sayyids and shamans. Religious authorities come into prominence with three of their functional characteristics along with undertaking many different tasks as well. These three functions are: a) guiding, informing, b) adjudication, judgement, mediating c) healing illnesses. This study proposes a model of three-dimensional typification based on the three main social functions of religious authorities (guide/teacher, judge and doctor). The first chapter mentions issues such as indicators of religious authority, concepts of authority and charisma after a theoretical introduction to the religious authority. Second chapter, in context of typological trial to the religious authority, grounds the types of religious authority based on guide/teacher, judge and doctor types in accordance with the problematic of the study. The scope of this study where a new typology is aimed, is to be defined within an interdisciplinary intersection of history of culture, history of Islam, history of religions and sociology of religion.

Keywords: Religious Authority; Authority, Sociological Perspective, Ideal Type, Typification, Charisma.

Giriş

Sosyolojiden İslam tarihine, dinler tarihinden kültür tarihine kadar pek çok alan, dini otoritelere atıfta bulunmakta, toplumsal fonksiyonlarına odaklanmaktadır. Sosyolojik bir perspektiften ele aldığımız dini otorite meselesi, sosyoloji ve din sosyolojisinin kurucularından Max Weber'in analizleriyle¹ sistematik bir temele oturmuştur. Weber bu bağlamda,, ortaya koyduğu eserlerinde, anahtar kavramlardan birisi olarak "karizma" kavramını işlemiştir. Karizma, "tanrı vergisi insanüstü özellik" olarak ifade edilmiş,

¹ Otorite tiplerini geleneksel, yasal-rasyonel ve karizmatik otorite olarak kavramsallaştıran Weber'in yaklaşımından hareketle, bu çalışmada ele aldığımız dini otorite tipleri, karizmatik otoriteyi örneklemede, "karizma" kavramı, çalışmanın temel hareket noktası olarak kabul edilmektedir.

özellikle dini otorite tiplerini anlama ve yorumlamada temel hareket noktalarından birisini oluşturmuştur.

Weberyen bir yönelimle dini otorite tiplerinin toplumsal anlamda üstlendikleri fonksiyonlara odaklanan bu çalışma, peygamber, din kurucusu, rahip, veli, âlim, şeyh, seyyid ve şaman tiplerinin tümü için geçerli olabilecek/kabul edilebilecek çeşitli fonksiyonlar ileri sürülüp sürülemeyeceği sorusundan hareket etmektedir. Çalışmada, yukarıda belirtilen dini otorite tiplerinin tümünde üç toplumsal fonksiyonun bulunduğu gözlenmekte ve dinsel otoriteler toplumsal yapının farklı katmanlarında çok farklı görevler üstlenmekle birlikte üç özellikleriyle öne çıkmaktadırlar. Toplumda yerine getirilen bu fonksiyonlar, aynı zamanda dini otorite kabul edilmenin de şartlarını oluşturmaktadır.

Belirtilen tiplerden peygamber, din kurucusu, şamanın karizmasının "şahsi" karizma özelliği ağır basarken, rahip, veli, alim, şeyh ve seyyidin karizmasında ise, "fonksiyon" karizması yönünün ağır bastığı kabul edilmektedir.

Şahsiyet ya da fonksiyon karizması yönüne göre, dini otorite tipleri arasında, bir ayrım yapılırsa da, dinsel otoritelerin toplumsal fonksiyonlarının üç boyutta "ortak" fonksiyonlar yerine getirdikleri iddia edilmekte ve bu fonksiyonlar için, üstaz/öğretmen, hâkim/yargıç ve hekim/tabip olmak üzere üçlü bir tipleştirme modeli ileri sürülmektedir. Bunlar ilk olarak, üstaz/rehber/öğretmen; rehberlik, bilgi verme, ikinci olarak, hâkim/yargıç; hüküm verme, arabuluculuk etme ve üçüncü olarak hekim/tabip, hastalıkları iyileştirme, tedavi etme işlevleridir. Yukarıda belirttiğimiz dini otorite tiplerinin tümünün belirttiğimiz toplumsal fonksiyonları² yerine getirdiği ileri sürülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, çeşitli fonksiyonlarını sıralayarak dini otorite tiplerini sınıflamak değildir, dinsel otoritelerin sahip olduğu özelliklerden hareketle bir tipoloji önerisinde bulunmaktır. Önerilen bu tipoloji denemesi, Weberyen anlamda, "ideal tip"³ olarak ifade edilebilir. Weber, ideal tiplerin,

² Belirtilen üç toplumsal fonksiyonun ifade edilmesinde, metin içinde öğretmen/rehber/üstaz; hakim/hakem/yargıç ve sonuncu olarak hekim/doktor/tabip birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu kavramlar tarihsel, toplumsal bağlamlarda kullanılmakla birlikte, üstlendikleri toplumsal fonksiyon bakımından aynı işlevi yerine getirdikleri varsayılmaktadır.

³ Weber'le özdeşleşen "ideal tipler", ne ortalama bir tiptir, ne de gerçek dünya fenomenlerinin en yaygın rastlanan özelliklerinin basit bir tarifidir. İdeal tipteki, "ideal", arzulanan amaç anlamında normatif bir biçimde de kullanılmamıştır. Buradaki ideal, "saf" ve "soyut" niteliği karşılar. Weber, toplumsal eylemleri anlamak için ideal tiplere müracaat eder. Marshall, Weber'in ideal tipleri, bulguları bir yöntem olarak gördüğünü belirtmektedir. İdeal tip için

"saf" haliyle hiç bir yerde bulunamayacaklarına işaret ettiği için olsa gerek, dini otorite tipleri ile ilgili sınıflamaların önemine işaret eden Wach⁴, sadece dinî hayatta değil, fakat aynı şekilde siyasal, kültürel ve ekonomik hayatta da, dinî otoritenin icra eylediği büyük nüfuzu bilen din tarihçisinin, dinî karizma tiplerini sınıflamaya izin veren her metodik inceleme denemesini alkışlayacağını belirtmektedir. Bu çalışmada, otorite tiplerinin dini otorite sayılıp sayılmayacağı konusu, metodolojik sıkıntıları aşmaya çalışmakta, önerilen tipolojiyi, mütevazı bir "deneme" olarak sunmaktadır.

Sadece dini alanı belirlemeye, düzenlemeye ve yönetmeye yönelik işlevler üstlenmekle sınırlı olmayan dini otoriteler, küreselleşme, sekülerleşme, kentleşme, bireyselleşme vb. süreçlerde etkinliğini korumaya devam etmektedir. Ayrıca dinsel otoritelerin toplumsal alandaki etkinliklerinin azalması ya da artması, ayrı bir çalışmanın konusu olarak değerlendirilebilir. Modernleşme sürecinde görülen azami bir hız ve artış, geleneksel itibar kalıplarını, özellikle dinsel itibar göstergelerini ne düzeyde koruduğu, zayıflattığı⁵ ya da ortadan kaldırdığı yönündeki sorular çalışmanın kapsamı dışındadır.

Dini otorite yerine yakın anlamlı biçimde dinsel itibar kavramını kullanan Subaşı⁶, dinsel itibarı, toplumsal bağlamda din ve itibar ilişkilerinin ortaya çıkardığı kutsanmış bir imaj olarak ifade etmektedir. Din aracılığıyla kazanılan itibar, karizmatik unsurlarla da desteklenmektedir. Dinsel itibar, sadece kişinin sosyal alanda sadece karizmatik kabullerin bir ürünü olarak kazandığı statüyle değil, aynı zamanda bireysel özellik ve çabalarının bir getirisi olarak, sahip olduğu tecrübe ve şahsiyetin toplumsal bağlamda işlevsel hale getirilmesiyle de elde edilmektedir. Kişi, dinsel itibarını kazandıkça toplumsal alanda değişik rol ve statü tiplerini içinde kendisine yeni birtakım nüfuz alanları açmaktadır. Bu yaklaşımda, dinsel itibar, statünün geleneksel ve dinsel değerler ekseninde tamamlanmış bir göstergesi olarak işlevselleşmektedir.

bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 318-319.

⁴ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 413.

⁵ Örneğin, sekülerleşme sürecini, "dinsel otoritenin etki alanının daralması" olarak tanımlayan Chaves, sekülerleşmeyi dinin gerilemesi olarak görmemekte, onun yerine sekülerleşmenin, dinsel otoritenin etki alanının gerilemesi olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. İlgili makale için bkz. Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces*, March 1994, 72(3), s. 749-774.

⁶ Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, s. 39.

1. Dini Otorite: Teorik Çerçeve

Bir Kavram Olarak Karizma ve Dini Otorite

Din sosyolojisi literatürüne Max Weber'in katkısı olarak görülen "karizma" kavramı, sosyal/dini alanın anlaşılması için bir işlev görmektedir. Weber'in kavramsallaştırdığı karizma, başkaları üzerinde otorite talep ve icra eyleme hususi gücüne karşılık gelir. Karizmanın ve karizmatik şahsiyetin çeşitli tipleri mevcut olmakla birlikte, dinî tip temel olarak görülür. Terim, Yeni Ahid'in Yunancasından türetilmiştir ve karizma, "lütfu ilâhînin ihsanı" anlamına gelir⁷. Karizma, üstün niteliklere sahip olma ve Tanrı vergisi anlamında kullanılırken, zihinsel bir yüceltmenin referans çerçevesine konumlanır.

Weber, karizmayı şöyle tanımlar:

"Bir bireyin şahsiyetine atfedilen belli bir vasıf olup bu vasıf sayesinde söz konusu birey olağanüstü olarak kabul edilir ve kendisine tabiatüstü, insanüstü ya da en azından hususi bir biçimde istisnai güçler ve vasıflar bahşedilmiş olarak ele alınır."⁸

Bütün din önderlerinde, din kurucularında, peygamberlerde, dini teşkilatın liderleri olan rahiplerde karizmanın mevcut olduğuna inanılmakta ve özellikle peygamberler, ilahi varlıkla ilişkisinden dolayı müstesna bir yere sahip olmaktadır.

Karizmatik nüfuzun "ilahi bir kökene" bağı, bu tarz otoriteyi meşru kılan ortak bir niteliktir. Karizmadan sosyal ya da dini çevrelerde "karizma" kavramına hangi anlam yüklenirse yüklensin, karizmanın kaynağı beşerin "uzağında" kabul edilir. Karizmatik lider otoritesini, ne idare ettiği toplumdan ne de işgal ettiği "makam"dan alır. Karizmatik otoritenin sahip olduğu şey, tamamen "şahsi" bir otoritedir. Bağlılar, bu "şahsi olarak" sahip olduğu şeylerden dolayı itaat ederler, çünkü, bu "şahsiyet" in "ilahi bir talimat"la görevlendirildiği düşünülür.⁹

Karizmanın şahsi karizma ve fonksiyon karizma şeklinde bir ayrımına işaret edilmektedir¹⁰. Weber'in şahsi unvanlardan ileri gelen "şahsi" karizma ve "fonksiyon" karizması ayrımı yaptığını belirten Wach'a göre, şahsi karizmanın menşei olmakla birlikte, fonksiyon karizması dini grupların

⁷ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 409.

⁸ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978, s. 241.

⁹ Hamid Dabaşı, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 65.

¹⁰ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 410.

tarihinde büyük bir önem kazanmıştır. Şahsi karizma, bulanık ve sınırlanması imkansız gibi görünürken, fonksiyon karizması, şahsi tipe oranla, tanımlanması daha kolay ama daha dar, daha sathi ve daha az yaygın olarak ifade edilmektedir. Şahsi karizma, toptan bir itaat ve şahsi amaçlardan vazgeçmeyi ister ve daha ziyade heyecana hitap eder, buna karşılık fonksiyon karizması, daha akli bir nitelik taşır, sınırlı ve ölçülü bir itaat ister. Wach, fonksiyon karizmasının üç temel tipi arasındaki ayrımın ölçüsünü üç terim üzerinden örneklemektedir.¹¹ "Rahip", "papaz" ve "hatip" karakteristik olarak farklı bir görevli şahıs tabiatı ve fonksiyonu anlayışını ortaya koymaktadır. Rahip, takdis edilmiş, papaz seçilmiş ve hatip, göreve davet edilmiş ve göreve başlamış kişidir.

Karizmanın üzerinde somutlaştığı dini otorite, kavram olarak anlaşılması zor bir kavramdır ve tanımlamak da zordur. Weber'i takip edersek, otorite, konulan kurallara göre davranılması ve itaat edilmesinin güç kullanmadan sağlandığı bir yetenektir. Bu yaklaşımda otorite ve güç birbirinden ayrılır. Ancak mevcut durumda otorite ve gücü birbirinden ayırmak da her zaman kolay değildir. Dini otorite, bir dizi form ve işlev olarak görülebilir. Dini otorite, şans, güç veya ayrıcalığa yönelik doğru inancı ve pratiği tanımlama konusunda bir kudret niteliği taşır. Bunun yanında fikirleri, görüşleri etkiler, şekillendirir, fikirlere ve görüşlere kimlik verir, onları yerine göre marjinalleştirir, cezalandırır, hatta sapkın ilan eder. Weber için, otorite, meşruiyet nosyonu ile yakından bağlantılı ve aynı zamanda, güven kavramıyla ilişkilidir. Dinsel otorite kişilere, bir gruba veya kurumlara atfedilir. Dinsel otorite, miras alınan ya da elde edilen belirli niteliklere ve/ya kabiliyetlere dayanır.¹²

Dini otorite kavramındaki "otorite", "güç" kavramından ayrı bir bağlama karşılık gelir. Güç, zor kullanarak, insanları itaat etmeye zorlar. Gücün sahibi, insanları, iradesine itaat etmeye mecbur bırakır. Bu anlamda, gücün özü, otoriteden farklılık taşır.¹³ Otorite, belirli toplumsal durumlarda

¹¹ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 411.

¹² Gudrun Krämer ve Sabine Schmidtke, "Introduction: Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview", *Speaking for Islam Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer ve Sabine Schmidtke, Leiden, Boston, Brill, 2006, s. 1-2.

¹³ Mehdi Mozaffari ve Michel Vale, "Authority in Islam", *International Journal of Politics*, Vol: 16, No: 4, Authority in Islam (Winter,1986/1987), s. 19.

başkalarının karar ve eylemlerini belirleme hakkının varlığını ifade eder¹⁴. Güç ve otorite arasındaki temel ayrım, rıza konusunda belirginleşir.

Gerçek anlamına uygun olarak kullanılan "güç" kelimesi yerine - genellikle aralarındaki ayrımı daha iyi belirtmek üzere- "otorite" kelimesinin kullanımının tercih edildiğini belirten Makdîsi'ye¹⁵ göre, "güç" kelimesi, nüfuz ya da iktidar düşüncesini ve özellikle de maddi iktidarı yani dışarıdan görülebilecek şekilde kendini gösteren ve dış araçların kullanılmasıyla ifadesini bulan bir nüfuz karşılık gelmektedir. Güçten farklı olarak, özü itibarıyla içsel olan ruhani güç, kendini her türlü destekten bağımsız olarak varlık gösterir.

"Dini otorite" kavramı hem dini hem de otoriteyi birlikte ele alan bir kavram çerçevesi içinde kullanılmaktadır. Otorite kavramı Müslüman toplumlarda tarihsel ve geleneksel atıflarla iç içe geçmiş gibidir. Bilindiği gibi statü kavramıyla tümüyle toplumsal ve kültürel bir olguya atıfta bulunulmaktadır. Toplumsal hiyerarşide somutlaşan, hak ve sorumluluk bakımından farklılık gösteren durum ya da konumları yansıtan statü kavramı, gerçekte zihinsel bir inşa olarak işler. Bu da toplumsal alanda yer alan kişilerin birey hakkında atfedilen yüklemelerle oluşturulur. Sosyal statünün belirleyicilerini sadece bireyin başardığı ve üstlendiği rollere göre değil, aynı zamanda toplumda geçerli olan değerlere göre değerlendirmek gerekmektedir¹⁶.

Atfedilen Kutsiyet: Dini Otorite

"Atfedilen kutsiyet" olarak değerlendirilebilecek dini otoriteler, büyük bir saygıyla çevrelenirler. Onlara gösterilen muazzam saygı, dayanağını sıradışı iç tecrübe ve zihinlerinin olağanüstü donanımına sahip olduğu düşüncesinden alır. İlahi gücün temsilcisi konumundaki dini otorite görülen ve görülmeyen dünya arasında elçi veya aracı olduğunu öne sürebilir ve kendisine etkin bir nüfuz sağlayan güçlü bir otoriteye sahip olmayı kolayca sürdürebilir. Dinî otoritenin tecrübe, zihni feraset, icad zenginliği, ilim ve hikmet gibi bazı özel niteliklere sahip olduğu düşünülür. Özellikle, doğal bir niteliğin aktif kullanımının sonucu olan müstesna bir hafıza, toplum katında, dinî faaliyetlerde önemli bir rol oynamasına yol açar. Sonuçta, kutsal

¹⁴ Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 653-654.

¹⁵ George Makdîsi, "İslam Toplumunda Otorite", çev. İsmet Kayaoğlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, Sayı: 7, s. 109.

¹⁶ Subaşı, *Ötekî Türkiye'de Din ve Modernleşme*, s. 33-35.

geleneğin koruyucusu olarak dinî otorite, –içinden çıkmış olması bakımından– kendi halkını da büyük göstermenin de koşullarını oluşturur¹⁷.

Dini otoritenin iddialarını mucizevî olaylar veya fiillerle kanıtlayarak desteklemesi beklense de çevresinde oluşan hâlenin tesis ettiği manevilik, zamanla karakteristik sosyolojik sonuçlar üretir. Vuku bulmasa da, dolaylı anlatımlarda başkaları üzerinden, gerçekleşen mucizevi anlatılar, kulaktan kulağa anlatılarak bir gerçeklik çerçevesi oluşturur. Müslüman kültüründe karşılığını "şeyh uçmaz, mürit uçurur" yaklaşımı, bu anlayışın kristallaşmış biçimidir.

Otoritenin Kutsalla İrtibatı: Meşrulaş(tırıl)ma

Meşrulaştırma: "izah etme", "itibar kazandırma" ve "düzeni haklılaştırma" süreçlerini içerir.¹⁸ Meşrulaştırma, kendi içinde bir süreci de barındırır ve otorite, meşrulaştırmanın en yukarı basamağını oluşturur. Meşrulaştırılan otorite, hükmedicidir ve meşrulaştırma bir hareket alanı tesis ettiği için otorite, bağımsız hareket edebilir. Bir yönüyle, otorite aynı zamanda cezanın ve ödülün nihai merciidir. Yetki, uygulama ve otoritenin kullanımı konusunda otoritenin elinde bulundurduğu güç, yüce meşru bir güç olarak değerlendirilir¹⁹.

Otoritenin meşru ve yasal bir nitelik kazanması için kutsalla irtibatını gerekli kılmakta ve kutsalla irtibat sağlandığında, meşrulaşma ya da insanların gözünde meşrulaştırılma gerçekleşmeye başlamaktadır. Bir başka ifadeyle, kutsiyetin atfedilmesi sürecinde "irtibat" daha yüksek bir kutsalla bağın kurulmasını sağlamakta ve bu durum, kutsallaşmanın²⁰ aşamalarından birisine kaynaklık etmektedir.

Kutsalla irtibatı/ittisali değerlendiren Wach²¹, şöyle ifade etmektedir: "Vücut veya zihnin tüm alışılmamış ve anormal durumları "kutsal" olarak mülâhaza olun- mazlar. Görülmez olanla bu temaslar sonucu, kişi ilâhî olanın "organı" veya "ağız" haline gelebilir. Görünen ve

¹⁷ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 406-408.

¹⁸ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 136.

¹⁹ Mozaffari; Vale, "Authority in Islam", s. 19.

²⁰ Kutsalın, belirli aşamalardan geçerek -somutlaşma, bağlanma, ritüel ve mit olmak üzere- kendisini var ettiğini ziyaret dindarlığı örneğinde ele alan bir çalışmada, "irtibat", bağlanma aşamasında gerçekleşmektedir. Kutsallaşma aşamaları için bkz. Abdullah Özbolat, "Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Yıl: 2014, Sayı:70, s. 121-138.

²¹ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 407.

görülmeden dünya arasında elçi veya aracı olduğunu öne sürebilir ve kendisine fevkalâde bir nüfuz sağlayan bir otoriteye sahip olmaya kolayca muvaffak olabilir. Ekseriyetle onun iddialarını mucizevî olaylar veya fiillerle kanıtlayarak ve destekleyerek meşrulaştırması gerekir.”

Yukarıdaki satırlardaki, otoriteye yaklaşım biçimi, otoritenin kutsalla irtibatını meşrulaştırma için zorunlu görmekte, irtibatın kurulması²², dini otoriteye kutsiyet atfetmekte, kutsallaşma süreci, dini otoritenin kurumsallaşmasını tesis etmektedir.

Karizmatik otoritenin kaynağı, bir anlamda kutsiyetin aktarımını belirlemektedir. Dini otorite tiplerinin kutsalla irtibatını değerlendiren Dabaşı²³, Hz. Muhammed'in otoritesinin kaynağı Allah tarafından meşru kılınmakta iken, meşruiyetin kaynağı, dinin peygamberine atfedildiği de görülmektedir. Örneğin Şia'da imamların otoritesi, Peygamber'den gelmektedir²⁴. Ayrıca Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da seyyidlik de, -toplumda üstlendikleri fonksiyonlarla birlikte- Peygamber'e²⁵ dayandırılmaktadır.

Meşrulaştırma için meşru bir dayanak bulunmalıdır. Guenon'da²⁶ meşrulaştırılmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Ona göre, dinsel otoritenin meşrulaştırılması zorunluluk taşır. Bu durum, maddî iktidarın manevî otorite karşısındaki bağımlılığında hükümdarlığın kutsanışı konusunda da kendisini gösterir. Bu kişiler, ruhanilerden fonksiyonlarını düzenli olarak yerine getirebilmek için gerekli olan bir "manevi tesir" intikalini

²² Dini otorite tiplerinin tümü için geçerli olmakla birlikte, kutsalla "irtibatın" kurulması için en somut örneklerden birisi, "seyyidlik" konusunda karşımıza çıkmaktadır. Efendi, bey, asaleti ile üstün kişi anlamına gelen Arapça bir kelime olarak seyyid, İslami gelenekte Hz. Muhammed'e akraba olduğunu iddia eden kimselere verilen ünvanıdır. Seyyidlik, soy bağıyla statü ve itibar elde etmenin bir tezahürüdür. Bu konu için bkz. M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, s. 281-282.

²³ Dabaşı, *İslam'da Otorite*, s. 21.

²⁴ Peygamber'e nispet edilen otoritenin kaynağından dolayı Şiilerin ilk üç halifenin otoritesini kabule yanaşmamalarını, Dabaşı, Hz. Ali'yi Hz. Muhammed'in yegane mirasçısı görmeleri, kendilerinin toplum için hem dini hem de siyasi otoriteyi elinde tutan bir lider tayin etme düşüncelerinin tersyüz olmasıyla açıklamaktadır. Belirtilen yaklaşım için, bkz. Dabaşı, *İslam'da Otorite*, s. 21.

²⁵ Kutsiyetin kaynağının Peygamber'e dayandırılmasına bir başka örnek olarak "sahabe" gösterilmekte ve "sahabe"nin, dini konularda otorite kabul edilmesini inceleyen bir çalışma için bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Dini Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler*, Tartışmalı İlmî Toplantı, 27-28 Nisan 2013, 2013, s. 205-218.

²⁶ Rene Guenon, *Maddî İktidar Manevî Otorite*, çev. Birsal Uzma, İz Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 60.

de içeren ünvanı ve takdisi²⁷ alamadıkları takdirde hiçbir surette meşrulaşamazlar. Manevi tesir, otoritenin meşrulaşmasına destek olmaktadır.

Weber'in karizmatik iktidar tipolojisinde genel olarak, iktidarın meşruluğunun, bir kişinin olağanüstü sayılan üstün niteliklerine dayandığı görülmektedir. Weber'e göre²⁸, otoritenin kaynağı bir kurum ya da kurumsal yapı değil, doğrudan doğruya lider ya da onun kişiliğidir. Halk onda bir kutsallık, kahramanlık ya da örnek alınacak üstün nitelikler gördüğü için kendisine, kurduğu düzene ya da yürüttüğü politikaya bağlanmakta ve böylece iktidarı kullanan kişinin sahip olduğu saygınlık ve çekicilik, otorite ve iktidarında kaynağı haline gelmektedir. Burada önemli olan liderin söz konusu niteliklere sahip olması değil, toplumun onda bütün bunları bulabilmesidir. Esasen geniş halk tabakalarında liderin olağanüstü niteliklere sahip olduğu yolunda bir inancın uyandırılması iktidara kitle desteği sağlamaya yetmektedir.

Dini otorite, diğer otorite formları gibi, bireylerin ulaşmak istediği bir şeyi engelleme gücüne de sahiptir. Doğaüstü bir yere göndermede bulunarak bir şey meşrulaştırılırsa o şey, dinsel bir nitelik kazanmış olur²⁹. Otoritenin dinsellikle nitelenmesinde, iki kaynağa işaret eden Yar'a göre³⁰, birinci kaynak, İslam dini örneğinde, dinin asıl kaynağında, yani Kur'an'da yapılan bir belirlemedir. Bu durumda otoritenin kaynağı, dini oluşturan ve şekillendiren kaynağa dayanmaktadır. İkincisi ise, insanlar tarafından oluşturulan bir otoritenin din ile ilişkilendirilmesi ile olmaktadır. Buradaki ilişkilendirme, yukarıda belirtilen "irtibat kurma" olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda, dinsel otorite ve dinsel olmayan otorite arasındaki ayırım, karizmaya sahip olup olma konusunda belirginleşmektedir. Burada belirtilen ikinci yaklaşım, karizmayı, salt dini alanlara ait olmaktan çıkarabilmekte ve çok rahatlıkla siyasetten, sivil topluma kadar pek çok alanda karizmatik liderlerin konumunu anlamaya yönelik bir çerçeve sunmaktadır.

²⁷ Takdis kavramı, otoritenin kendini meşrulaştırma sürecini açıklamak için anahtar kavramlardan birisidir ve "temiz ve pak olma" anlamında kullanılır. Kutsiyet için bkz. Kürşat Demirci, "Kutsiyet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Yıl: 2002, Cilt: 26, s. 495-496.

²⁸ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 325-330.

²⁹ Chaves, "Secularization As Declining Religious Authority", s. 756.

³⁰ Erkan Yar, "Dinsel Otoritelerin Yapısı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2003, Sayı: 8, s. 2-5.

Kurumsallaşmış Karizma: Dini Otorite

Dinsel otorite ile yaptırma ve yasak etme hakkı ve gücünü dinden veya en azından din anlayışından alan bir otorite ifade edilmekte, bir otoritenin gücünü dinden alması, dinsel metinlerde yaşattığının ve meşruluğunun ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü her otorite yasal ve meşru olmak durumundadır³¹. Yasal ve meşru otorite olarak oluşan dinsel otorite, toplumsal fonksiyonlarını icra etmede karşımıza kurumsallaşmış karizma³² olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dini otoritenin sınırlarına yönelik kavramsal bir okumayı Joachim Wach şöyle ifade etmektedir³³:

"Dini otorite, bir insana, bir gruba veya bir kasta bağlı olmadığı gibi, özel veya düzenli bir kilise ve rahiplik görevleri yüklenmiş bulunanlarla sınırlanmış da değildirler. Her zaman ve her yerde, dini tecrübeleri tarafından kendilerini Tanrı ile alelâde insanlarınkinden daha sıkı bir birlik hayatı sürdürmeye itilmiş hissedene ve dünyadan tamamen uzaklaşmaksızın yaşamalarnı özel dini kurallara göre düzenleyen erkekler ve kadınlar bulunmuştur. Bu amaca erişmek için pek çok yöntemler izlenmiştir. Kişi, kendini adayarak veya adamayarak, takdis ettirerek veya ettirmeyerek, bir inziva hayatı sürdürebilir, bir cemaat teşkil edebilir veya özel yaşantısını temaşa ya da aksiyon içerisinde yürütmeyi deneyebilir. Böyle bir hayatın karizmasından belli bir "prestij" hasıl olmakta ve bunun toplumun dini üzerinde teşvik edici ve bütünlleştirici bir etkisinin bulunduğunu söylemenin doğru olduğu anlaşılmaktadır. Tüm çeşitleri ile manastır hayatı sürdürenlerin tamamı (keşişler, münzeviler, dervişler, rahibeler vb.), zahitler ve hayatlarını Allah'a vakfetmiş olanlar, hastalar, fakirler ve yoksullarla meşgul olanlar ve dini sebepler tarafından harekete geçirilenler bu dini otorite tipine girerler."

Yukarıdaki ifadelerde, dini otoritenin meşrulaşarak kurumsallaşması sürecinde toplumsal süreçlerin belirleyiciliği gözlenmektedir. Kendini adama, karizma sahibi olarak görülme, kutsiyet atfedilmesi, kutsiyete bağlı bir

³¹ Yar, "Dinsel Otoritelerin Yapısı, s. 2.

³² Karizmanın kurumsallaşması ile Weberyen anlamda "karizmanın rutinizasyonu" süreci - birbiriyle ilişkili olsa da- farklı anlamda kullanılmaktadır. Kurumsallaşan karizma, dini otoritenin oluşumunu karşılarken, karizmanın rutinizasyonu, durağanlaşan, statikleşen ve dinamizmini kaybeden karizma durumuna karşılık gelmektedir. Karizmanın rutinizasyonu için bkz. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 387-388.

³³ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 443.

cemaatin oluşmaya başlaması dini otoritenin kurumsallaşması hakkında fikir vermektedir.

Olağanüstü çekiciliği olan liderlerin kendilerine ve kişiliklerine, taraftar ve sempatanlarınca yakıştırılan büyüleyici güç ve yetenekleri karşılayan karizmanın bir meşruiyet tesis ettiğini ifade eden Mendras³⁴, karizmatik meşruiyetin bireysel bir itaate bağlı olduğu için geleneksel tipteki yasallık gibi kişisel olduğunu ama gelenekler üzerine kurulu olmadığı için de daha kırılğan bir yapıda olduğunu belirtmektedir.

2. Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme

Dini otorite tiplerini sıralayan Wach, tipleri, din kurucusu, peygamber, haberci, büyücü, kahin, veli, rahip, şeklinde sıralamaktadır³⁵. Bu çalışmada, Weberyen anlamda karizma, Wach üzerinden okumaya tabii tutulduğu için, tipolojik denemeye Wach'ın dini otorite tiplerinden din kurucusu, peygamber, veli, rahip alınmış, Doğu'dan/ İslam dünyasından âlim, şeyh, seyyid ve şaman dahil edilmiştir. Alevi kültüründe öne çıkan bir sosyal tip olarak dede figürü, dini otorite kapsamında değerlendirilmemiş³⁶, dede, toplumda üstlendiği işlevler bakımından fonksiyon karizmasının bir örneği olarak ele alınmıştır.

Dini otorite tipleri bağlamında üstad/öğretmen/rehber, yönlendiren, bilgilendiren, hâkim/yargıç, hüküm veren, anlaşmazlıkları çözen, arabulucu ve hekim/tabip işlevi, hastalıkları iyileştiren, şifa veren kişi karşılığında kullanıldığı için, dini otorite tipleri sırayla ele alınırken, tipolojik denememize uygun olarak seçmecî bir yaklaşım tercih edilecek ve dini otorite tiplerinin belirttiğimiz toplumsal fonksiyonlarına işaret edilecektir.

Dini otoriteler, manevi olarak onlara verilmiş üstün özelliklerle anılır ve tecrübe, ferâset, ilim ve hikmet ile donanımlı olarak kabul edildikleri için, bu özellikler, olağanüstü bir nüfuz alanı oluşturur. Başta dinî faaliyetlerde önemli bir rol oynamasına imkân veren bu özellikler, dini otoriteyi toplumsal alanın özgül bir noktasına konumlandırır. Dini otorite, uluhiyet nezdinde aracı veya şefaatchi olabilir, uluhiyet makamının arzusunu ilân edebilir ya da

³⁴ Henri Mendras, *Sosyolojinin İlkeleri*, çev. Buket Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 161-162.

³⁵ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 403-444.

³⁶ Alevi kültüründe önemli bir yeri olan dede, çevresinde bir karizmaya sahip olduğu görülmekte ancak kutsiyetin kaynağı Allah'a dayandırılmadığı için bu çalışmada, dede, dini otorite olarak kabul edilmemiştir.

yorumlayabilir; adaleti tesis edebilir, prenslere nasihat verebilir, onları eğitebilir yahut öğretebilir ve nihayet ibadet ritüellerini yerine getirebilir³⁷.

Dini otoritenin temsil gücü, yerine getirdiği fonksiyonlarla bütünleşik bir durum arz eder. Dini otoritenin kazanılan, atfedilen ya da verili olduğu düşünülen özelliklerinin sınırlarını belirlemek de kolay değildir. Subaşı³⁸, dini otoriteyi temsilen dinsel itibar göstergelerinin kendi bağlamları ve kullanım çerçevesinde anlaşılabilirliğini, çünkü toplumsal bağlam değişikçe kavramların da değiştiğini belirtmektedir.

İlkel kabilelerdeki kabile başkanlarının, kralların ve belirli oranlarda gelişmiş topluluklarda bütün din önderlerinin, cemaat ya da halk tarafından kendilerinde bulunduğu inanılan bir güç, yetenek yoluyla, kendilerine atfedilen karizma ile dini bir otoriteyi kullandıkları belirtilmekte³⁹ ve dini otorite bir hazırlanma veya mesleki formasyona bağlı olmayıp, lütfu ilahinin bir vergisine bağlı kişisel bir bağlı olan bu karizmayla donatılmış olarak, kendisiyle ilişki atfedilen ruh veya ilah aracılığıyla konuşan bir üstün nitelikli bir zât olarak kabul görmektedir.

Dini otorite kabul edilmede uluhiyetle sıkı bir bağ içerisinde yaşadıklarına inanma, temel etkenlerden biri olduğu için, kutsalla irtibat olarak da ifade edilebilecek bu durum, dinsel otoritenin kutsiyetine dayanak teşkil eder. Örneğin bu tiplerden birisi olarak veli⁴⁰ kişide bu özellik, çevresine hayırlı bir şefaet gücü olarak belirir. İlahların iradesini aktaran ermiş kişi, aynı zamanda inananların sıkıntılarını çözüm bulma konusunda aracılık rolü üstlenir. Bir başka ifadeyle dinsel otoriteden, toplulukların ve fertlerin ihtiyaçları, arzuları ve sıkıntılarını, ilâhlar katına arz etmesi beklenir. Dinsel otorite tiplerinden birisi olarak ermişlerden beklenti en fazla, hastalıklardan vebaya çözüm bulması, toprağın bereketliliğini artırıp, refahın niteliğini iyileştirmesidir⁴¹. Veli'nin belirtilen özelliklerinden hareketle, dini otoritenin belirttiğimiz üç toplumsal fonksiyonuna ulaşmak mümkündür. Ermiş kişinin toplumda yönlendiriciliği, rehberliği, "öğretmen/üstaz" rolüne; problemlere çözüm bulma konusunda yaptığı aracılık, "hâkim/hakem" rolüne ve hastalıklardan vebayı iyileştirmesi, "hekim/tabip" rolüne karşılık gelmektedir.

³⁷ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 408-409.

³⁸ Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, s. 32-33.

³⁹ Niyazi Akyüz, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2000, C: XLI, s. 283.

⁴⁰ Dabaşı, veli'nin etimolojik ve teolojik anlamına ilişkin bir değerlendirme yapıldıktan sonra, dini bir bağlantıyla kullanıldığında velinin "aziz" unvanına karşılık olarak ifade edildiğini belirtmektedir. Bu değerlendirme için bkz. Dabaşı, *İslam'da Otorite*, s. 75.

⁴¹ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 411-412.

Bir dini otorite tipi olarak din kurucularının en başta gelen uğraşları, kurtuluş ve mükemmellik bildirisini başkasına nakletmek ve onu, kendisine temel tecrübesi boyunca vahyolunan gerçeği kabule götürmektir. Onlar va'z etmekte ve öğretim yapmaktadırlar. Bu faaliyetlere, iyileştirme, yiyecek dağıtım, şekil değiştirme, vs. gibi mucizevî hadiselerle refakat edebilmektedir⁴². Dini otorite tiplerinin önerdiğimiz özelliklerine uygun olarak, din kurucusunun va'z etmesi ve öğretim yapması, "öğretmen/üstaz" yönünü; adaleti gözeterek yiyecek dağıtma, "hâkim/hakem" yönünü; iyileştirme, şifa dağıtma, "hekimlik/tabiplik" yönünü ifade etmektedir.

Peygamberler, Weber'in işaret ettiği gibi, şahsında karizmayı toplayan ve karizmanın en somut haline sahip olan insanlardır⁴³. Dini otorite tipi olarak peygamber⁴⁴, keşifler, ru'yetler, cezbeler ya da vecdlerle sahiptir. Peygamberler, insanın bilmeyi arzu ettiği en temel hakikatlerle ilgili bilgi ve malumata sahip kimse olmak sıfatı bir öğretmen, rehber kimliğini öne çıkarır. Peygamberde, tutumunda, her çeşit ihtilaftan azade davranışında ve adaleti tesis etmeye yönelik hareket tarzları ile dilinin arkaizminde ayırt edilebilir temel bir şey mevcuttur. Ekseriyetle peygamber, hayatın gizli güçleri ile garip temaslar kuran bir insanın görünüşünde ortaya çıkar. Bu durumda o, tabip ve "iyileştiriciyi" andırmaktadır. Psikolojik ve tarihî bakımdan, Galileo'yu baştan başa kat eden İsa, devrimci bir ilâhiyat doktoru, bir reformcu ve bir peygamberdir⁴⁵. Peygamber ve bir peygamber olarak Hz. İsa'nın toplumsal fonksiyonlarının belirttiğimiz tipolojiye uygun görünmektedir. Peygamberin, rehber kimliği, "öğretmen/üstaz" rolüne; hakka riayet prensibi, "hâkim/yargıç" rolüne; iyileştirici olma yönü, "tabip/hekim" rolüne karşılık gelmektedir.

Joachim Wach'ın, Hz.İsa özelindeki nitelermelerine ek olarak, peygamber örneği olarak bu bağlamda Hz. Muhammed⁴⁶e, ayrı bir yer

⁴² Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 416.

⁴³ Akyüz, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", s. 285.

⁴⁴ Dini otorite, otorite kelimesinin sözlük anlamına yakın bir biçimde, dinde bulunan 'emretme gücü, mutlak itaat gerektiren yetki' şeklinde tanımlandığında, bu tanım, Müslüman kültürdeki 'peygamber yetkisi/otoritesi'ne uygun bir karşılığa denk düşmektedir. Otoriteden dini otoriteye, oradan da peygamberin dini otoritesine bir bağ kurulmaktadır. Bkz. Galip Türcan, "İslam'da Dini Otorite", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2005/1, Sayı: 14, s. 104.

⁴⁵ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 414-421.

⁴⁶ Karizmatik bir otorite olarak Hz. Muhammed'in risalet hareketinin yakın arkaplanından başlayarak Sünni, Şii ve Harici otorite tarzlarının oluşumunu, doğası, kurumsallaşması, değişiklikleri ve dönüşümleri ile birlikte İslam'da otorite meselesini dikkate değer bir biçimde ele alan bir çalışma için bkz. Dabaşı, *İslam'da Otorite*, 1995.

açmak gerekir. İslam dini özelinde Hz. Muhammed, öğretmen⁴⁷, hâkim ve hekim olarak toplumsal fonksiyonlarını icra etmiştir. Üstaz/öğretmen, hâkim fonksiyonları yanında, Hz. Muhammed'in tabipliği ile ilgili olarak şifacı yönü, Tıbbı Nebevi literatürünü karşımıza çıkarmakta ve günümüzde Tıbbı Nebevi üzerinden yoğun bir biçimde bu yaklaşım desteklenmektedir⁴⁸.

Bir dini otorite tipi olarak rahiplerin, aslı görevi ibadet alanındadır. Bu görev, dini tecrübenin gerçek anlatımının formelleştirilmiş biçimine kaynaklık eder. Rahip, geleneklerin bekçisi, kutsal bilim, tefekkür ve dua tekniğinin koruyucusu olarak ahlaki ve ritüel düzene karşılık gelen kutsal kanuna refakat eder. Aynı zamanda bu kanunun yorumlayıcısı olan rahipler, hakim, yönetici, öğretmen ve bilgin rolü oynar, davranış modelleri ve kuralları tertip ve tanzim eder.⁴⁹

Bazı doğal olayları, halkın geri kalanından daha derin bir surette bilmeleri yönüyle rahiplerin diğer insanlardan ayrıldığını ve bu hususun halkın onların güçlerine ve uygulamalarına güvenmesini sağladığını ileri süren Wach⁵⁰, onların, ilâçların kullanılışını, otların ve başka bitkilerin özelliklerini, zaman değişikliklerini ve hayvanların alışkanlıklarını incelediklerini ve bu bilgilerin onların otoritelerinin ayakta tutulmasına maddî bir destek sağladığını belirtmektedir. Dini otoriteler için önerdiğimiz tipoloji, rahipler için de geçerli görülmektedir. Halkın geri kalanından çok daha fazla derin bilgiye sahip olmaları, rahiplerin, "öğretmen/üstaz" rolünü öne çıkarırken, "hâkim/yargıç"lık yönleri, birikimleriyle uyumlu uygulamalarına güveni öne çıkarmakta, ilâçların kullanımı başta olmak üzere hastalıklara çözüm bulma yönleri, "hekim/tabip" yönlerini öne çıkarmaktadır.

Bir dini otorite olarak âlim ve ulemanın toplumsal fonksiyonlarını üstaz/öğretmen, hâkim ve hekim rolleriyle birlikte düşünmek mümkündür. İslami ilimler olarak adlandırılan Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi alanlarda uzmanlaşan bilginler sınıfını ifade eden ulema dendiğinde, akla "müderris" ve "kadılar" kastedilmektedir. Toplumsal yapı içerisinde oldukça saygın bir konumda oldukları için siyasal iktidarlar, iktidarlarını meşrulaştırmak için

⁴⁷ Kültürümüzde, "öğretmenlik" mesleğini, peygamberlik mesleği olarak gören anlayış, belirttiğimiz teorik çerçevenin uyumlu bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

⁴⁸ Ulusal ve uluslararası çapta çok sayıda Tıbb-ı Nebevi Sempozyumları tertip edilmektedir. Bu kongrelere örnek olarak, 07-10 Ekim 2015 tarihleri arasında Adana'da yapılan Uluslararası Tıbb-ı Nebevi Kongresi örnek olarak verilebilir.

⁴⁹ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 439

⁵⁰ Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 408.

sürekli olarak ulema sınıfını yanlarına ve kontrolleri altına almaya çalışmışlardır⁵¹.

Alimi, özellikle dînî otorite kavramı bağlamında değerlendiren Kara'ya göre⁵², dini, özel olarak dînî ilimleri, dînî irfânı ve ilim-irfân hamûlesinin mantığını, vicdanını, âdâb ve erkânını temsil eden kişileri yani ulemâ ve meşâyih ile onların eserlerini ve ilim-fikir dünyasını anlamak gerekmektedir. Dinsel otoritenin bir tipi olan âlim/ulema, İslam'da farklı bir kategori oluşturmuş, derin ve kapsamlı dini bilgisiyle dikkat çekmiştir. Ulemanın Kur'an ayetlerini ustalıkla okuması, dini tarih ve fıkhi konulardaki bilgisi toplumdaki tanımlanmış ve kabul görmüş rollerini yönlendirmiştir. Dinsel otorite tiplerinden âlim ve ulema, toplumda diğer fonksiyonları yanında Sünnî İslam'da bütün dini uzmanların diğer işlevleri yanında bazı yargı işlevlerini yerine getirmede yetkili oldukları belirtilmektedir⁵³.

Âlim ve ulemaya yönelik bu bilgilerden hareketle, öncelikle sahip oldukları, "ilim" niteliğiyle, "üstaz/öğretmen" rolünü üstlenmekte, adaleti tesis eden "kadılık" rolleri, "hâkim/hakem" rolünü üstlenmeleri ve toplumsal anlamda sıkıntılar, problemlerin çözümü, açlık, kıtlık ve hastalık gibi konulardan kurtulmak için âlimlerin aracı kılınması, ulemanın "hekim/tabip" rolüne karşılık gelmektedir.

Bir dini otorite tipi olarak şeyhin üstlendiği toplumsal işlevlere bakıldığında, şeyh tipi de üçlü tipoloji denememize uygun görünmektedir. Usta⁵⁴, karizmatik bir lider olarak şeyhin tarikat geleneğindeki değişimleri kontrol eden tek otorite olduğunu belirtirken, Subaşı⁵⁵ ise, şeyhlerin dini, siyasi ve ekonomik rolleri kendi üzerlerinde bir arada taşımaları, zaten şeyhlerin yalnızca ruhani kişiler de olmadıklarını belirtmektedir. Şeyhlerden hastalık veya kuraklık dönemlerinde rahmet dilenmekte; şeyhin yazdığı muskaların insanı her türlü tehlikeye karşı koruduğuna inanılmakta ve aşiretler arasındaki kan davalarında, her iki tarafın saygı gösterdiği bir şeyhin arabuluculuk yapmadığı veya bitirilmesine karar vermediği sürece sonsuza dek sürebilecek husumetlerde şeyhler saygınlıkları dolayısıyla ideal arabulucu kabul edilmektedir. Tarikatların liderliğine yükselmiş kişilerin pek çoğuna, bu

⁵¹ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, s. 336.

⁵² İsmail Kara, "İslâm'da Ruhbanlık Yoktur" Söylemi Etrafında Dînî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 2001(2), s. 5.

⁵³ Fuad I. Khuri, "The Ulama: A Comparative Study of Sunni and Shi'a Religious Officials", *Middle Eastern Studies*, Vol: 23, No: 3, 1987, s. 292-297.

⁵⁴ Niyazi Usta, *Menzil Nakşiliği Sosyolojik Bir Araştırma*, Töre Yayınları, Ankara, 1997, s. 149.

⁵⁵ Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, s. 53-55.

nedenlerden dolayı aynı zamanda karizmatik bazı güçler de atfedildiği için, şeyh, bahşedilmiş, inanılan, doğaüstü ve mucizevi güçlerle donatılmış olan kişi olarak görülmektedir.

Şeyhlerin keramet ve takvalarıyla ilgili anlatılan hikayeler, şeyhin otoritesini pekiştirme işlevi görmektedir. Şeyhin, kişilerin "tevbesini alıp" hidayetne ve ibadete başlamasına vesile olması, halkın, şifaya vesile olması için şeyhten talepte bulunması, "şefaatine mazhar olmayı ve duasını isteme", "öldükten sonra bile mezarından çekinilmesi ve korkulması" ve onun "veli" (ermiş) olarak görülmesi gibi eylemlerle ilgili muhtelif anlam şemaları şeyhin karizmatik otoritesine destek olmaktadır⁵⁶.

Şeyhler, aşiretler arası kan davalarında arabuluculuk yaparak, "hâkim/hakem" rolü üstlenerek, aşiretler nezdinde adaleti tesis etmekte, hastalıklara karşı yazdığı muskalarla, "hekim/tabip" rolünü yerine getirerek şifa dağıtmakta, dini ilimlere hakimiyetiyle "üstaz/rehber" rolünü üstlenmektedir.

Bu bağlamda, Türkdöğün⁵⁷ da kabile/aşiret çerçevesinde gelişen yapı içinde şeyhlerin hem yönetici hem de manevi yönlendirici olarak görülen dinsel bir itibar göstergesine sahip olduklarını belirtmektedir. Benzer bir yaklaşımla, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bir itibar göstergesi olarak şeyhin konumuna dikkat çeken Mardin⁵⁸, bölgede dini statü, rol ve otorite göstergesi olarak şeyhin, bölgenin dinî tarihiyle genellikle bütünleşmiş ve İslâm dünyasının hemen her yanında olduğu gibi bölgede de gerçekliğini sürdüren bir statü ve rol taşıyıcısı olarak hâlâ işlevsel olduğunu, bu işlevsel rolün kendine özgü özellikler gösterdiğini belirtmektedir. Ayrıca şeyh denildiğinde bölgede, şeyhlerin bilgelik ve önderlik/rehberlik nitelikleriyle gerçeklik bulan keramet ya da manevi güçlerle donanmışlık gibi bir nitelik de atfedilen din adamlarının akla geldiğini ifade etmektedir.

Dinsel otorite tipi olarak seyyid, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki tıpkı şeyh ve çevresi gibi itibar görmektedir. Seyyidlerin kendilerini Hz. Peygamber (S.A.V.)'e dayandırdıkları silsilenin, sahih olduğu ve önemli şahsiyetlerin intisap ettiği bir silsile olduğu bilgisi, Siyadetnamenin

⁵⁶ Tahir Pekasil, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)*, 2012, s. 145.

⁵⁷ Orhan Türkdöğün, *Güneydoğu Kimliği –Aşiret, Kültür, İnsan-*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 226.

⁵⁸ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, s. 88-89.

(seyyidler zincirine ait belgenin) sahih olduğu bilgisi, meşruiyetlerini sağlama konusunda temel bir rol oynamaktadır.⁵⁹

Peygamber ailesinden gelen kişi olarak seyyid, dinsel otorite olarak konumlarını sadece güçlendirmekle kalmamakta, hitap ettiği kitlenin gözünde bu imaj kendilerini daha seçkin bir karizmanın parçası haline dönüştürmektedir. Seyyidlerin kendi çevrelerindeki aşiretlerle kan bağının olmaması ya da bu bağın az olması, onları aşiret içindeki akrabalık bağlarından kaynaklanan siyasal tutumların üzerinde ve dışında tutmakta ve böylece aşiretler arasında tarafsız bir hakem olarak itibar ve otoritelerini güçlendirmektedirler. Seyyid oluşlarının kendilerine yerel düzeydeki kimi çatışma ve problemlerde arabuluculuk yapma yetkisini sağlaması ve onlara bu yolla da kendi itibarlarının yaptırım gücünü dayatabilmeleri imkanını vermektedir. Böylece seyyidler ayrıcalıklı konumlarını işlevsel hale getirme fırsatını bulmaktadırlar.⁶⁰ Dini otoritenin toplumsal fonksiyonlarından hareketle belirlediğimiz üçlü tipoloji, seyyid için de geçerli görünmektedir. Peygamber soyundan gelen kişi olarak seyyid'in hitap ettiği kitlenin gözündeki imajı, tabi bir rehber, yönlendirici ve üstaz rolüne, şeyhlerde olduğu gibi, aşiretler arasında tarafsız hakem rolü, hâkim/hakem, arabulucu rolüne karşılık gelirken, hastalıkta, sıkıntılı zamanlarda şifanın kaynağı görülerek seyyidin manevi otoritesine sığınma, hekim/tabip rolünü öne çıkarmaktadır.

Dini otorite tipi olarak şaman, dini otorite tipleştirmesiyle uyumlu bir görünüm sergilemektedir. Bu bağlamda kâhin, büyücü ve hekim anlamlarında kullanılan şamanların ruh inancı doğrultusunda ruhlarla bağlantıya geçtiğini belirten Güngör⁶¹, şamanların, birtakım zorlukları aşmak, hastaları iyileştirmek, kayıp eşyaları ya da bunları çalanları bulmak, yağmur ve dolu yağdırmak, rüzgâr estirmek, ölü ruhunu öbür dünyaya göndermek, avda şanssızlığı gidermek vb. konularında etkin olduğunu vurgulamaktadır. Şamanların kötü ruhlarla anlaşma yöntemini tercih ettiklerini, böylece insanların iyileşmesini sağladıklarını belirten Radloff'a göre⁶², hastalıkların tedavi edilmesinden sorumlu olan şamanlar olmuş veya olması muhtemel

⁵⁹ Pekasıl, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", s. 145.

⁶⁰ Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, s. 66-67.

⁶¹ Harun Güngör, "Şamanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, Cilt: 38, İstanbul, 2010, s. 326.

⁶² Wilhelm Radloff, *Sibirya'dan (Seçmeler)*, çev. Ahmet Temir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, s. 236.

felaket, aileden birinin hastalığı, ölümü veya hayvan hastalıkları gibi zaruri hallerde çağılır. Şaman geldikten sonra atalarından felaketin sebebini anlamak için haber getirmek amacıyla kısa bir ayin yapar. Bu ritüel tamamlanınca sebebi bildirerek ne yapılması gerektiğini söyler.

Kamların, Tanrı veya tanrılar ile insanlar ve ruhlar arasında aracılık yapma kabiliyetine sahip olduğuna inanılmaktadır. Toplumda ölüm ve hastalık gibi birçok kötülük, kötü ruhların işi olarak görülmektedir. Onların, vecd tekniği sayesinde ruhları hükümleri altına alabildikleri, ölümlerle ve tabiat ruhları ile bağlantı kurabilecekleri, ateşe hâkim olabilecekleri, hastalanan yani ruhları çalınan kimselere şifa temin edebilecekleri, dertlilerin şikâyet ve dileklerini dinleyerek onlarla Gök Tanrı ve öteki kutsiyetler arasında aracılık yapabilecekleri kabul edilmektedir⁶³.

Bu bilgilere dayanarak, kam/şaman dini otorite tipinin, kötü ruhlarla anlaşarak insanların iyileşmesini sağlamaları, şamanların, "hekim/tabip" yönü ön plana çıkarmakta, üstlendikleri toplumsal fonksiyonlara bakıldığında, "zorlukları aşma konusundaki" konumu, "rehber/üstaz" yönüne karşılık gelmekte, dertlilerin şikâyet ve dileklerini dinleyip karar bağlamaları, hukuki anlamda arabuluculuk rolüne yönelik adaleti, hakkı teslim etme fonksiyonu olarak yorumlanabilir. Bu yön, dini otorite tiplerinin "hâkim/hakem" rolüne karşılık gelmektedir.

Alevi kültüründe önemli bir toplumsal bir mevki olarak dede, sadece dini bir lider değil, aynı zamanda çıkan çekişmelerde arabuluculuk etme hakkına sahip olan dede'nin fonksiyonlarının çok boyutlu olduğu görülmektedir. Alevi köylerinde, insanlar birbirleriyle küs olmaları durumunda, dedelerin araya girmesiyle çekişmelerin çözümlendiğini belirten Shankland⁶⁴, taraflar arasında uzlaşmanın cemaat halindeki dini ritüellerden önce gerçekleştiğini ve Alevi inançlarına göre, ortamda bulunanların birbirleriyle barışmadıkça ibadetin yasak olduğunu vurgulamaktadır. Dede, bir erkek için şerefli bir unvan olarak kutsal bir soydan, özellikle Alevilik soyundan gelen, Alevi toplumunun toplumsal yapısında uyumsuzluklarda arabulucu bir lider ve öğretmen olarak tanımlanmaktadır.

⁶³ Ünver Günay ve Harun Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 123-130.

⁶⁴ David Shankland, *The Alevis in Turkey The Emergence of A Secular Islamic Tradition*, Routledge, Curzon, London, New York, 2003, s. 7,187.

Dede'nin toplumda üstlendiği çeşitli fonksiyonlarını sıralayan Dressler'e göre⁶⁵, dedenin ana rolü, Alevi ritüelleri, cem törenleri, özellikle ortak Alevi ibadetinin en önemli formunu yönetmektir. Dedeye, ritüelleri yönetme, mistik yolun kurallarını öğretme ve gereksinimlerini belirleme yetkisini de içeren dini karizma verilmiştir. Dede, bu fonksiyonuna ek olarak, arabulucu ve yargılayıcı olarak hareket eder. Dede, ayrıca asi davranışlara karşı yaptırım uygulama ve kendisinin koyduğu temel kuralları ihlal edenleri sürgüne gönderme hakkına sahiptir.

Geleneksel yapı çözülmeden, kırdan kente göç öncesi dönemdeki Alevi Dedelerinin başlıca işlevlerini sınıflandıran Yaman'a göre⁶⁶, dedeler; sosyal ve dinsel bakımdan topluma önderlik etme ve davranışlarıyla, yaşantısıyla örnek olma, toplumu irşat etme (aydınlatma) ve bilgilendirme, toplumda birliği ve dayanışmayı sağlamak, sosyal ve dinsel törenleri (cem, cenaze, evlenme törenleri vb.) yönetme, adaleti sağlamak, suçluları düşkün etme, inancı ve gelenekleri yaşatmak ve aktarmak, kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olmak şeklinde fonksiyonlar üstlenmektedir.

Fonksiyon karizmasının bir örneği olarak, Dede'nin, sosyal ve dinsel bakımdan topluma önderlik, toplumu irşat (aydınlatma) ve bilgilendirme, toplumda birliği ve dayanışmayı sağlama, sosyal ve dinsel törenleri yönetme işlevleri, "rehber/üstaz/öğretmen" rolüne; adaleti sağlamak, suçluları düşkün ilan etme, "hâkim/yargıç" rolüne; kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olma işlevi, hekim/tabip/doktor rolüne karşılık gelmektedir.

Sonuç

Max Weber'in "karizma" kavramsallaştırmasını metodolojik anlamda hareket noktası kabul ederek, bir ideal tip olarak dini otorite tiplerinin toplumsal anlamda üstlendikleri fonksiyonlara odaklanan bu çalışma, dini otorite tiplerinin tümü için geçerli olabilecek/kabul edilebilecek çeşitli fonksiyonlar ileri sürülüp sürülemediği sorusuna cevap aramaktadır.

⁶⁵ Markus Dressler, "The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authority in Contemporary Turkish Alevism", *Speaking for Islam Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke, Brill, Leiden, Boston, 2006, s. 273.

⁶⁶ Ali Yaman, "Anadolu Alevilerinde Otoritenin El Değiştirilmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara", *Bilgi Toplumunda Alevilik* içinde, haz. İbrahim Bahadır, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2002, s. 346.

Çalışmanın amacı doğrultusunda dinsel otoriteler, sosyolojik bir yaklaşımla incelenmiş ve dini otoritelerin toplumsal fonksiyonlarının bir tipolojisi çıkarılmıştır.

Çalışmada, dinsel otoritelerin toplumsal fonksiyonlarından hareketle üçlü bir tipleştirme modeli (üstaz/öğretmen/rehber, hâkim/hakem/yargıç ve hekim/tabip/doktor) öne sürülmektedir. Bu işlevler, a) rehberlik, yönlendirme, bilgi verme b) hüküm verme, yargılama, arabuluculuk etme, c) hastalıkları iyileştirme, şifa verme işlevleri olarak ifade edilebilir.

Weber'in karizma kavramı, bir taraftan başkaları üzerinde otorite talep ve icra eyleme gücünü karşılarken, diğer taraftan otoriteye tabi olanlar açısından, kişilerin kendileri üzerinde tasarrufta bulunulmasına rıza göstermelerini karşılamaktadır. Karizma, kutsiyetin atfedilmesiyle dini otoritenin temellerini oluşturmada, dini otorite ise kutsalla irtibat kurarak meşrulaşmaktadır.

Toplumda üstlenilen bu özellikler, aynı zamanda dini otorite kabul edilmenin de şartlarını oluşturmaktadır. Bu çalışmanın sınırları içerisinde, dinsel otorite ile, peygamber, din kurucusu, rahip, veli, alim, şeyh, seyyid ve şaman ile sınırlı tutularak analiz yapılmıştır. Belirtilen tiplerden peygamber, din kurucusu, şamanın karizmasının "şahsi" karizma özelliği ağır basarken, rahip, veli, alim, şeyh ve seyyidin karizmasında ise, "fonksiyon" karizması yönünün ağır bastığı görülmektedir.

Dini otorite tipleri, dini otoritenin kaynağı olarak farklı düzeylerde kutsiyet bağları tesis etmektedir. Örneğin, Peygamber başta olmak üzere din kurucusu, rahip, veli, uluhiyyetin merkezi ile bağ kurarak meşrulaşmakta iken, kutsiyet bağını Peygamber ile kuran seyyid, kutsiyetini, Hz. Muhammed'e soy bağından doğan akrabalığına dayandırmaktadır.

Bu çalışma, dinsel otoritelerin tümü için "ortak" kabul edilebilecek toplumsal fonksiyonlara odaklanmış, dinsel otoriteler çok farklı fonksiyonlar üstlenmekle birlikte, üç boyutta kategorileştirilen fonksiyonlar, "ortak fonksiyonlar" olarak öne çıkmıştır.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi, "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c. XLI, s. 275-291.
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.

- Chaves, Mark, "Secularization As Declining Religious Authority", *Social Forces*, March 1994, 72(3), s. 749-774.
- Dabaşı, Hamid, *İslam'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Demirci, Kürşat, "Küsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2002, Cilt:26, s.495-496.
- Dressler, Markus, "The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authority in Contemporary Turkish Alevism", *Speaking for Islam Religious Authorities in Muslim Societies* (Ed.) Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke), Brill, Leiden, Boston, 2006, s. 269-294.
- Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Guenon, Rene, *Maddi İktidar Manevi Otorite*, çev. Birsal Uzma, İz Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Günay, Ünver ve Harun Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- Güngör, Harun, "Şamanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2010, Cilt: 38, s. 325-328.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tebliğ ve Müzâkereler, Tartışmalı İlmî Toplantı*, 27-28 Nisan 2013, 2013, s. 205-218.
- Kara, İsmail, "'İslâm'da Ruhbanlık Yoktur' Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001(2), 21, s. 5-21.
- Khuri, Fuad I., "The Ulama: A Comparative Study of Sunni and Shi'a Religious Officials", *Middle Eastern Studies*, (Jul., 1987), Vol. 23, No. 3, s. 291-312.
- Kirman, M. Ali, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- Krämer, Gudrun; Sabine Schmidtke, "Introduction: Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview", *Speaking for Islam Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer ve Sabine Schmidtke), Brill, Leiden, Boston, 2006, s.1-14.
- Makdisi, George, "İslam Toplumunda Otorite", çev. İsmet Kayaoğlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1997, Sayı: 7, s. 109-121.
- Mardin, Şerif, *Bedüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Marshall, Gordon, *Sosyolojî Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

- Mendras, Henri, *Sosyolojinin İlkeleri*, çev. Buket Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- Mozaffari Mehdi; Michel Vale, "Authority in Islam", *International Journal of Politics*, Authority in Islam, (Winter,1986/1987), Vol: 16, No:4, s. 1-127.
- Özbolat, Abdullah, "Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, Yıl: 2014, Sayı:70, s. 121-138.
- Pekasil, Tahir, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)*, 2012, s.141-154.
- Radloff, Wilhelm, *Sibirya'dan (Seçmeler)*, çev. Ahmet Temir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976.
- Shankland, David, *The Alevis in Turkey The Emergence of A Secular Islamic Tradition*, Routledge Curzon, London, New York, 2003.
- Subaşı, Necdet, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, Vadi Yayınları, Ankara, 2003.
- Türcan, Galip, "İslam'da Dini Otorite", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, Sayı: 14, s. 95-123.
- Türkdoğan, Orhan, *Güneydoğu Kimliği –Aşiret, Kültür, İnsan-*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.
- Usta, Niyazi, *Menzil Nakşiliği Sosyolojik Bir Araştırma*, Töre Yayınları, Ankara, 1997.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Yaman, Ali, "Anadolu Alevilerinde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara", *Bilgi Toplumunda Alevilik* içinde haz. İbrahim Bahadır, Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2002, s.329-352.
- Yar, Erkan, "Dinsel Otoritelerin Yapısı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, Sayı: 8, s.1-16.