

TOPLUMSAL PROTESTO VS DİNSEL HAREKETLER

Doç. Dr. Nur VERGİN

Sosyolojide kolektif davranış çözümlerinin yanı sıra (Park, 1967; Smelser, 1963) toplumsal hareketlerin de incelenmesine hız verilmiştir (Oberschall, 1973). Bilindiği gibi, toplumsal hareketlerin benzer toplum olgularından ayırıcı nitelikleri arasında asgari düzeyde de olsa belirli bir örgütlenmenin varolması, toplumu dönüştürmeye yönelik bilinçli bir angajmanın bulunması ve bu angajmanın da normatif bir nitelik taşıması yer almaktadır. Bizim burada bir toplumsal hareket türü olarak ele almak istediğimiz dinsel hareketlerin de toplumsal hareketlerin bu genel özelliklerine sahip olmaları doğaldır. Fakat ne var ki, dinsel hareketleri diğer toplumsal hareketlerden farklı kılan nitelikler mevcuttur.

Wilkinson' un açıklamasına göre (1971), dinsel hareketlerin önde gelen belli başlı özelliği bu hareketlerin bireyi tümüyle aşan **transcandant** bir doktrinden, otoriteden kaynaklandıklarını ileri sürmeleridir. Dinsel hareketlerin ikinci önemli özgül niteliği de bireylerin davranışını, hatta kişiliklerin temelden yönlendirebilme yeteneğidir. Gerçekten de, dinsel hareketlerde bireyler diğer toplumsal hareketlerde olduğundan çok daha yoğun bir biçimde davranışlarını değiştirmeleri konusunda manevi baskı altında bulunmaktadır. Dinsel harekete katılan bireyler tüm yaşam tarzlarını hareket tarafından saptanmış normatif ölçütlere göre ayarlamak durumundadırlar. Diğer yandan, dinden yani doğaüstü bir doktrinden kaynaklanan bu hareketler insanoğlu ve evrene ilişkin tüm gerçeği tekellerinde bulundukları savını da gütmektedirler. Ve bunun içindir ki, gerçeğin tek oluşu ilkesi gereğince de dinler birbirleriyle rekabet halin-

de olup belirli ölçüde bağdaşmazlık göstermektedirler. Dinsel hareketlerin burada kaydettiğimiz son özelliği de onların mücadaleye yönelik oluşları, toplumsal çatışmadan kaynaklandıkları ve toplumsal çatışmaya yol açtıkları - ve bu itibarla da belirli ölçüde devrimci bir potansiyel taşımalarıdır. Gerçekten de Lande bu görüşün de belirttiği gibi sözkonusu hareketler çoğu kez toplum içinde düşük bir statüye sahip grupların geliştirdikleri kolektif bir tepkinin örgütlenmesidir (1974).

Gerçekte, dinsel hareketlerin toplumun gidişatına karşı bir protesto eylemi olarak belirlenmesi Durkheim'in bu yüzyılın başlarında *Les formes élémentaires de la vie religieuse* adlı kitabından bu yana bir çok toplumbilimcinin vurguladığı tezin bir karşısını teşkil etmektedir (1972). Kuşkusuz, araştırmalarda hala egemen olan görüş Nadel' in de belirttiği gibi (1954), dinin toplumu kaynaştırıcı bir olgu olduğunu ileri sürmektedir. Evet, sayısız toplumbilimcinin gözünde dinin bütünleştirici yeteneği en önde gelen niteliğini temsil etmektedir.

Fakat dinin ister bütünleştirici (yani tutucu), ister devrimci rolü üzerinde durulsun, bu olgunun toplumsal değişim faktörü olarak önemi o kadar büyüktür ki değişim problematiğine kendisini adayarak her hangi bir toplumbilimcinin din olgusunu gözardı etmesi olanak dışıdır. O halde, toplumbilimci için amaç şu olmaktadır: bir inanç ve eylem sistemi olarak dinsel hareketlerin değişim üzerindeki etkisini belirlemek ve bu hareketlerin değişimi hangi yönde hangi biçimde ve hangi tempoyla hızlandırdıklarını saptamak. Ne var ki, değişimi bilimsel inceleme alanının odak noktası yapmış olan araştırmacılar her ne kadar din sorununu irdelemek zorunluğunu duymuşlarsa, duyuyorlarsa da, bunun istisnaları da bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim, marksist araştırmacıların bir çoğu —belki de bilinç altı ideolojik saiklerle— dinsel hareketlerle toplumsal değişim arasındaki karmaşık ilişkileri vurgulamamayı yeğ tutmuşlardır. Gerçekten de, her ne kadar Marx *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1968) adlı yapıtında dini «istırabın bir ifadesi» olduğunu ve ıstıraba karşı bir protesto teşkil ettiğini kaydetmişse de «halkın afyonu» biçiminde zihinlerde nakşolan ünlü yorumunu da esirgememiştir. Her ne kadar dinin «bu dünyanın genel te-

orisi, halk düzeyinde onun mantığını teşkil ettiğini» kabul edilmişse de dinsel hareketlere karşı yeterince ilgi göstermemiştir. Ve, gerçekte, sadece Durkheim ve Weber' den kaynaklanan toplumsal teoriler dinsel hareketlerin toplumsal değişimdeki rollerine ve siyasal içeriklerine gereğince yer vermişlerdir (Wach 1962).

Dinsel hareketlerin fonksiyonları

Bu iki öncünün çizmiş oldukları yol izlendiğinde, dinin temelinde toplumun bir fonksiyonu olduğu çözümlenmektedir. Sistemin denge halinde bulunduğu bir toplumda din ve dinsel hareketler bir toplumsal bütünleşme fonksiyonudur. Toplumsal karşıtlıkların toplum içindeki rıza birliğini (consensus) zedelediği ve hoşnutsuzlukların belirdiği toplumlarda din toplumsal farklılaşmanın bir fonksiyonudur ve dinsel hareketler de bir toplumsal muhalefet biçimi olma eğilimindedir. Kurulu düzenin ve sistemin yadsındığı toplumlarda ise dinsel hareketler baş kaldırmanın, protestonun bir ifadesidir ve topyekûn yıkıcılığı dahi içerebilmektedir. Demek oluyor ki, din toplumun bir fonksiyonudur ve toplumun kendi kendini doğrulaması, kendini sorgulaması ya da kendini yadsıma fonksiyonunu ifade etmektedir (Desroches, 1968). Toplumsal özgürlüklere göre dinin değişen fonksiyonlarını belirtmek için Wach meseleyi şöyle özetlemiştir: «din, bir yandan, bütünleştirici güçlerin en kudretlisidir, diğer yandan ise, toplumsal çözülmeye yol açan ve toplumu yeni bir temel üzerinde bütünleştirmeyi amaçlayan bir güçtür» (1947). Biz bu yazımızda dinin şimdi belirtilen bu ikinci yönünü açıklamaya çalışacağız ve bunun içindir ki ilkin muhalefet ve protesto olgusunu içeren dinsel hareketlerin fonksiyonlarına değineceğiz.

Din sosyolojisinin bir klâsliğini teşkil eden kitabında Wach protesto amaçlı güden dinsel hareketleri de bir tasnife tabi tutmayı denemiştir. «İçsel protesto» olarak nitelendirdiği dinsel hareketler din öğretisi içindeki bir hoşnutsuzluğu ve muhalefeti yansıtmaktadır. Bu tür hoşnutsuzluktan kaynaklanan dinsel muhalefet bireysel bir tepki düzeyinde kalabileceği gibi kolektif bir tepkiye dönüşerek cazibesi bol olan bir kişinin etrafında bi-

çimlenip peygamberliğe de yol açabilir. Kollektif düzeyde oluşan «içten protesto» müminlerce çağ dışı olarak nitelendirilen bir geleneğe karşı yöneltilmiş olabilir. Bu durumda, hareket kendini «yenilikçi» ya da «ilerici» olarak tanıtacaktır. Başka bir durumda da hareket, yetersiz, zamansız ya da gereksiz olarak etiketlenecek ve Amerikan toplumunda fitizlenen pek çok hareket gibi «fundamentalist» olarak tanınacaktır. Wach' in terminolojisiyle, bu «içten protesto» boyutunu içeren dinsel hareketlerin özünde doktrin ve ortodoksi sorunları yer almaktadır ve bunun içindir ki bu hareketler sosyolojinin kapsamına doğrudan doğruya girmemektedir.

Ne var ki, «dıştan protesto» olarak deyimlenen dinsel hareketler de mevcut sistemin mutlak surette topyekûn alaşağı edilmesini amaçlamamaktadır. Bu türden olan dinsel hareketler sistemi tümüyle hedef olmamakta olup, sisteme karşı yalnızca yabancı kalmayı ve kayıtsızlığı öğütlemektedir. Weber' in yorumuna göre gerçek kurtuluşa (mağrifete) fani dünyaya ve onun sorunlarına kayıtsız kalarak kavuşulacaktır. Bu tipteki bir dinsel hareket hoşnutsuzluk kaynaklarının toptan yok edilmesini amaçlamayıp, onları sadece yok varsayarak bir çeşit zihnen feshedilmelerini öngörmektedir.

Ama toplumsal hoşnutsuzluğu bilinçli olarak ifade eden ve sistemin değiştirilmesini hedefleyen dinsel hareketlerde ise «dıştan protesto» şimdi gördüğümüz edilgen niteliğinden sıyrılıp radikalleşebilmekte, hatta toplumdaki ayaklanmaları yönlendirici bir güç olarak da belirlemektedir. Örneğin, Kartodirjo' nun sözünü ettiği Endonezya' daki Müslüman köylülerin ayaklanması bu türden bir «dıştan protesto» nun patlamasıdır (1966). Gerçekte, dinden kaynaklanan bu tür protesto hareketlerinin öngördükleri en yumuşak eylem biçimi, Desroches' un deyimi ile, bir çeşit «kültür grevidir». Bu tür bir hareketin içinde yer alan müminler toplumu değerleri ve kurumları ile yadsımaktadırlar. Sivil yargı organlarını olumsuzlamakta, okul, radyo ve basın aracılığı ile aktarılan resmi kültürü dışlamakta, siyasal katılmadan kaçınmakta ve bazen ekonomi - dışı nedenlerle de vergi ödemeyi de red edebilmektedirler. Bu tür dinsel hareketlere katılanların gözünde bu toplumdaki kopmayı içeren kültür grevi gi-

derek yaygınlaşacaktır ve, böylelikle, toplumdaki aksaklık ve kötülöklere set çekilerek ilâhi adalet ile barışın hüküm sürdüğü bir toplum biçimine tanık olunacaktır — yani, cennetin yeryüzünde gerçekleşmesine tanık olunacaktır.

Bu yumuşak ve barışçıl biçimde ortaya çıkan protesto gösterisi Hobsbawm' un «reformcu» olarak nitelendirdiği dinsel hareketlere tekabül etmektedir (1959). Dinsel hareketlerin bütünlüşme ve yadsıma fonksyonları ile ilgili olarak daha önce sözünü ettiğimiz tasnifin doğrultusunda kalarak Hobsbawm, yadıcı dinsel hareketler konusunda bir yeni sınıflama daha getirmektedir. Ona göre, dinsel hareketler iki yönde oluşup gelişebilmektedir: reformcu dinsel hareketler ve devrime yönelik dinsel hareketler. Reformcu hareketler belirli bir toplumsal düzenlemeyi ya da kurumu ana hatları ile kabul etmekte olup, mevcut kusurları ya da eksiklikleri reformlar yolu ile gidermeyi amaçlamaktadırlar. Devrimci hareketler ise, toplumun temelden dönüştürülmesini ya da yepyeni bir toplum biçimi ile ikame edilmesini öngörmektedirler. Reformcu hareketler varolan düzeni düzeltmeyi, devrimci hareketler ise, uzlaşmazlık gösteren bir tutumla, toplumsal sistemin baştan aşağı bozuk olduğuna işaret ederek onu ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Dinsel hareketlerin reforma ya da devrime yönelik olduklarını belirlemenin akademik tartışmanın ötesinde önem taşıdığına şüphe yoktur çünkü birbirinden ayrı nitelikteki hareketler farklı örgütlenme biçimleri geliştirecek ve farklı stratejiler izleyeceklerdir. Bunun içindir ki, dinsel hareketlerin incelenmesinde hangi gruba dahil olduklarını bilmek sadece analitik değil, pragmatik bakımdan da bir zorunluluktur.

Kimi gözlemciler çağdaş toplumsal süreçlerin analizi için dinsel hareketlerin incelenmesinin gereksizliğini, din etrafında billürleşen hareketlerin geçmişe ait olduklarını ve yaygınlık kazanan sanayileşme ve dinsellikten arınma (**secularization**) süreçlerinden ötürü dinsel hareketlerin toplumbilimciler için güncel bir inceleme objesi teşkil etmemek gerektiğini ileri sürebilirler. Gerçekten de, özellikle Batı toplumlarında dinsel pratiklerin son elli yıl zarfında bir hayli etkisizleşmesine tanık olunmaktadır. O

kadar ki, İskandinav ülkelerinde, örneğin Norveç' te kiliselerin bomboş kalmaları karşısında bir çoğunun müzeye ya da belediye toplantı salonlarına dönüştürüldüğü bir gerçektir. Ne var ki, dinsel merasimlere katılmama olayının genel olarak bir dinden arınmanın ya da inançsızlığın kanıtlayıcı göstergesi olduğunu kabul etmek yanıltıcı olabilir. Dahası, sürekli olarak ve bazen de çok-kun bir biçimde ortaya çıkan ve Mardin' de altını çizdiği «halk dinlerini» (1968) azımsamamak gerekir. Diğer yandan, putlaştırılan «pop» kahramanlarını, hippy kültürlerini de gözardı etmemekte yarar vardır.

Gerçekten, genel laikleşme varsayımının tatmin edici olmadığına ilişkin bir kanıt da Lanternari' nin (1962) «ezilenlerin dini» olarak deyimlendiği millenarist hareketler olgusudur. Bu millenarist hareketler toplumun gidişatına karşı koymayı öngören dinsel hareketlerin başta gelenleridir. Çünkü Mesihçi ve millenarist hareketler yalnızca biçimsel olarak ve kullandıkları dil bakımından dinseldirler, özlerinde ve ereklende ise sosyo ekonomik ve siyasal öğeler yer almaktadır *. Millenarist hareketlerin ortak yön ümutluluk, bolluk ve mutlak adalet çağını müminlere vaad etmesidir. Daha dar ve kesin anlamına bakılırsa millenium İsa' nın yeryüzünde bin yıl sürecek hükümdarlığını kastetmektedir. Fakat sözcüğün bu ilk ve dar anlamına bakarak bu tür eskatolojilerin ve millenarist hareketlerin yalnızca Hristiyanlıkla ilgili oldukları kanısına varılmamıştır. Gerçekten, Lanternari bu tür millenarist hareketlerin Batı' nın sömürgecilik etkilerine maruz kalmamış ve Hristiyan misyonerlerin ayak basmadıkları toplumlarda da filizlendiğine işaret etmiştir. Bu tür devrimci dinsel hareketler hızlı toplumsal değişimin yarattığı

(*) Dinsel hareketlere ilişkin terminolojiyi açıklığa kavuşturmak için hemen belirtelim ki manevi liderlerin ya da müşşidlerin açıklamalarına uygun bir biçimde hareket edildiği takdirde Tertulian'ın gerçekliğine inanların oluşturdukları hareketlere bazı araştırmacılar «millenium» adını vermektedirler. Bazıları ise bu hareketlere «kilistlik» adını vermektedir. Chiffa uski Yunanca bin anlamına gelmektedir, nasıl ki millenium da Latince bin demektir. Latince deyimlemeyi çoğleyenler bu tür dinsel hareketlere «millenarist» demektir. Genellikle literatürde en çok kullanılan deyim de bu sonuncudur. Bu nedenle, biz de burada bu tür dinsel hareketleri ifade etmek için millenarist deyimini kullanıyoruz.

karışıklıklardan umutsuzluğa kapılan, bireysel bir kayıp duygusuna kapılan yoksullar, çaresizler ve yabancılaşmışlar üzerinde etkilerini güçlü bir biçimde sürdürmektedirler.

Fakat protesto hareketi olarak millenarist hareketleri diğer devrimci hareketlerden farklı kılan tek husus bunların dinsel temalar çevrevesinde oluşmaları ve kurtuluşun doğaüstü güçlerden kaynaklandığı inancı değildir. Hobsbawm'un belirtmesine göre, millenarist hareketler üç ayrı açıdan farklı özellikler taşımaktadır: 1) millenarist hareketlerde mevcut dünyaya ve kötü olarak tanınan günümüze karşı topyekûn bir yadsıma vardır. Bu yadsıma farklı, daha iyi bir dünyanın coşkulu özleminin eşliğinde ortaya çıkmaktadır; 2) millenarist hareketlerde belirli ölçüde standardlaşmış bir ideoloji yer almaktadır. Bu tür ideolojilerin en başta geleni Musevi - Hristiyan ideolojisi ve bunu izleyen İslam İdeolojisi idi. Ohn' a göre, Musevi ve Hristiyan gelenekler bu tür millenarist hayaller ve hareketleri besleyen en önemli kaynakları teşkil etmektedir (1957). «Seçilmiş halk» ve «vaad edilen toprak» millenarist bir düşüncenin kaynağını oluşturabilmektedir. Hristiyanlıkla birlikte bu tür millenarist fikirler büsbütün yaygınlık kazanmış ve, Cohn' a göre, zaman zaman insanlar ani ve mucizevi bir olayın bekleyişi içine girmiş, İsa ile Deccal arasındaki mücadelenin sonuçlarını düşünmüşlerdir; 3) çağdaş devrimci hareketlerle millenarist hareketler arasındaki son fark da millenarist hareketlerin özlemledikleri yeni topluma ilişkin çok belirsiz fikirleri olması ve bu yeni toplumu gerçekleştirme yolundaki eylemlerin de aynı muğlaklığı taşımasıdır. Oysa ki, çağdaş devrimci hareketler eski toplumun ne şekilde ve hangi yolla değiştirileceğine ilişkin az çok belirginleşmiş fikirleri ve programları geliştirmişlerdir. Devrimcilerin örgütü çağın geliştirilmiştir.

Fakat millenarist hareketlerin işleyiş biçimi çok farklıdır. Millenarist düşüncelerin izleyicileri, örneğin, devrimci ilâhiyatçı Thomas Münzer, devrim yapımcıları değildir. Yani, amaçladıkları

devrimi gerçekleştirememektedirler. Bilindiği gibi, Thomas Münzer onaltıncı yüzyıl Almanya' sında yer alan köylü ayaklanmalarının şefi ve ruhu idi. Bu olayları inceleyen Engels'e göre, Münzer' in kehanetinde Tanrı' nın yeryüzündeki hükümlerini topraksız köylülerin toprak sahibi olmalarına tekabül edeceği (1963). Münzer' e göre, Tanrı' nın ülkesi sınıf farklılıklarının ve özel mülkiyetin kaldırıldığı, bireylerin üstünde ve bağımsız bir baskı aygıtının bulunmadığı bir toplumdan ibaret olacaktı (Bloch, 1964). Fakat Münzer ilerde sözünü edeceğimiz diğer dinsel devrimciler gibi, devrimci düşlerle donatılmış olmasına rağmen devrim yapımcısı olamadı; müminler ordusu Katolik ve Protestan soyluların örgütlenmiş orduları tarafından ezildi. Oysa ki, Münzer ölümünden az önce müridlerine düşmanın toprakları elleriyle durduracağı kehanetinde bulunmuştu.

Millenaristler devrim yapıcıları olamamaktır, çünkü devrimin adeta kendilinginden, mucizevi yolla, ilâhi vahiy ile şu veya bu şekilde gerçekleşeceğini beklemektedirler. Kurtuluş gününden önce müminlerin yapması gereken şey bir araya gelmek, kendilerini hazırlamak, kıyamet gününün ön işaretlerini kollamak, müşidlerini dinlemek ve büyük günü beklerken âyinler düzenlemek (Desroches, 1973; 1974). Ama, kuşkusuz, bu iki ucu teşkil eden saf tipte millenarist hareketlerle saf çağdaş siyasal hareketler arasında ampirik kanıtlar çeşitli karma tipte dinsel hareketlerin de mevcut olduğuna işaret etmektedir.

Bir kaç örnek

Daha önce de belirttiğimiz gibi, millenarist hareketler tarihin her döneminde ve her her çeşit toplumsal formasyonlarda meydana gelmiş olgulardır. Batı - dışı ve Hristiyanlığın etki alanında olmayan toplumlar da sosyo - politik hoşnutsuzluğu ve direnişi bu tür dinsel hareketler aracılığı ile ifade etme yoluna başvurmuş ve vurmaktadırlar. Gerçekten de, dinsel hareketlerin özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde çok etkin ve anlamlı olgular teşkil ettikleri günümüzde gözlemlenmektedir (Perreira de Querioz, 1968; Mühlmann, 1968).

Din sosyolojisinin tanıttığı en ünlü örneklerden biri Kuzey Amerika Kızılderililerinin ruh - danslarıyla ilgilidir. Bu hareket 1870' lerde canlanmış ve 1890' larda daha da alevlenerek etkisini sürdürmüştür. Sioux' ların ruh - dansı örnek bir millenarist hareket teşkil etmektedir. Bu inanca göre, Sioux Kızılderililerinin «kültür kahramanı» belirli törelere riayet edildiği takdirde yer yüzüne geri dönecek ve halka bu dünyada da cennetin yaşanabileceğini kanıtlayacaktır. Başlangıçta barışçıl olarak belirmiş olan bu inancın doktrininin tek buyruğu ise yabancı etkilere sırt çevirmek, atalardan kalma yaşam usulünü idame ettirmek ve bir dizi özel törelere uymak idi. Bu buyruk yerine getirilirse kültür kahramanı geri dönecek ve hayat cennet olacaktır. Bu geçmiş zamanın canlandırılmasında, doğal olarak, beyaz adama hiç yer verilmiyordu fakat zamanla, bu beyaz adamı yok varsaymanın, yokmuş gibi hareket etmenin yerini Beyazlara karşı saldırgan bir düşmanlık aldı. Millenarist beklentilerini gerçekleştirmek isteyen Sioux' ların baş kaldırma hareketini Amerikan ordularının müdahalesi bastırabildi (Dubois, 1939).

Farklı bir kültür ortamından ve dünyanın bambaşka bir yöresinden verilebilecek bir örnek de Çin' de Taiping ayaklanmasıdır. Bir Protestan misyoneri olan Hong Sieou - ts'iouan adındaki bir adam kendini Tanrı' nın oğlu ve İsa' nın kardeşi ilân ettikten sonra Çin'i Mançurlardan kurtarmak için dünyaya gönderildiğini ileri sürmüştü. Lanternari'nin açıklamasına göre, bu adamın dinsel öğretisinde Hristiyan dinine ait öğelerin yanı sıra halk dinine ve konfüsyonizme ilişkin öğeler de bulunmaktaydı. Çin' in üçte birine yayılmayı başaran ve 1851 - 1864 arasında ülkeyi çalkalandıran bu hareket Mançu ordularının ve Avrupa' dan gelen birliklerin hücumu ile ezilebilmiş ve millenarist kahraman «büyük barış» anlamına gelen Taiping girişiminden vaz geçirebilmiştir.

Diğer bir örneği de ondokuzuncu yüzyıl İtalya' sının ekonomik ve kültürel bakımdan geri kalmış Toskanya bölgesinden vermek mümkündür. Temelleri yeni atılmakta olan İtalyan birliği bu yoksul yöreyi liberal İtalyan devletinin ekonomisine dahil ederek büyük gerilimlere ve toplumsal çalkantılara yol aç-

mıştır. Yeni toplumsal sistemin Toskanya halkı üzerindeki etkisi en çok vergiler yolu ile hissedilmeye başlanmıştır. Yoksul halk için bu vergiler katlanılmaz bir yük teşkil etmiş ve toplumsal bunalımın kök salması için elverişli bir ortamın oluşmasını sağlamıştır. Böyle bir bağlam içerisinde, bunalımın had safhaya eriştiği 1868 yılında, Davide Lazzerali adında bir adam kutsal bir kişiliğe sahip olduğuna dair ün salmaya ve «Amiata Dağının Mesihî» olarak anılmaya başlamıştır. Müridleri onun adına kiliseler inşa ettirirken, o da yeni toplumsal düzenin temellerini atmak için müminlerden kurulu milisleri örgütlemeye başlamıştır. Müridler Lazzaretti'nin öğütlerine uyarak vergi ödemeyi red etmişler, merkezi hükümet ise millenarist şefin yıkıcı eylemlerini yenmek için güvenlik kuvvetlerini seferber etmiş ve hareketi dağıtmayı başarmıştır (Hobsbawm, 1959).

Bu örneklerin yanı sıra, millenarist hareketlerin kuşkusuz en ünlüsü ve gerek içeriği gerek uslûbu bakımından zihinlere en cazip geleni Melanezya'daki kargo kült hareketidir. Melanezya'da oluşan hareketlere kargo kült adı verilmiştir çünkü müminler atalarının yeniden yer yüzüne geleceğini beklemekte ve bu geri gelmenin de beyaz gemilerle olacağına inanmaktadırlar. Atalarının onları sömürgecinin baskısından kurtararak, Batı'nın keşiflerini ve ürünlerini kendi kullanımları için getireceklerini ummaktadırlar. Worsley adalılarının «büyük günü», yani kargonun geliş gününü beklerken gerçekte dekoratif işlevden öteye gitmeyen iskeleleri, malları barındıracak depoları ve direkleri nasıl hazırladıklarını betimlemiştir (1957). Ama kargo kültü Melanezya'nın dışında da meydana gelmiştir ve Van der Kroef'in araştırmalarının belirttiği gibi (1958), kargo kültü bağımsızlığına kavuştuktan sonra Endonezya'da da yaygınlık kazanmış ve müminler kargonun gelişle birlikte ülkelerinin Batı'nın ayarında teknik ve ekonomik bir güce sahip olacağı inancını geliştirmişlerdir.

Çeşitli dinsel hareketlerin kısaca gözden geçirilmesini Türkiye bağlamından bir örnek vererek bitirmek istiyoruz. Bu örnek Simavi tarikatının öncüsü Şeyh Bedreddin tarafından kurulan, yönetilen ve alevlenen ve onbeşinci yüzyılın ilk yarısında

Batı Anadolu' da ve Rumeli' de meydana gelen dinsel hareketle ilgilidir. Ama Simavi hareketinin incelenmesine geçmeden önce sonraki önermelerimizi açıklığa kavuşturmak amacıyla İslam tarikatlarına ilişkin bazı temel gerçekleri hatırlamakta yarar vardır. Bilindiği gibi, Anadolu' da ulemanın resmi Sünni anlayışının yanı sıra, Redfield' in deyişlemesiyle «folk kültürü» yansıtan, Anadolu halkının kültürünü ifade eden çok sayıda mistik örgütlemeler filizlenmiştir. Bu tarikatlar fanilerin anlayamayacağı karmaşık sembolizmi sayesinde, bu türden simgesel temalara duyarlı olan köylülük arasında çok etkin olmuş ve kalabalık yığınları cezbedilmiştir. İlk toplumbilimci İbni Haldun, ünlü *Mukaddime*' sinde Müslüman mistik hareketlerin ortaya çıkmasına dikkat çekmiş ve bu tür hareketlerin alevlenmesinin ekonomik gelişmeye ve dünyevi metalleri elde etmenin kolaylaşmasına tokabül ettiğini bildirmiştir: «sekizinci yüzyıldan itibaren, dünyevi zenginliklere karşı ilgi artmış ve insanlar dünyevi zevklerin peşine düşmüşlerdir. Bu dönemde sûfi olarak adlandırılan mistik dervişler peyda olmuştur» (1937). Gerçekte, salt dinsel açıdan ve doktrin bakımından Sünnilik ile Sünniliğin heterodoks bir biçimi olan tarikatlar arasında hiç bir karşıtlık yoktur. Bu örgütlenmelerin Osmanlı toplumunda çok sayıda ortak fonksyonları ifa ettikleri belirtilmiştir. Mardin' in açıklamasına göre, tarikatlar bir eğitim merkezi olarak ulemanın yaymakta olduğu dünya görüşünden farklı bir görüşün sağlanmasını mümkün kılmışlar ve toplumsal seyyaliyete set çekildiği zaman da bunu sağlayıcı bir rol oynamışlardır (1968). Bunun içindir ki, gerçekte bir parçası oldukları Anadolu kültürünün oluşmasında ve idamesinde fonksyonel bir önem taşımışlardır.

Bedreddin Kütahya' nın bir kazası olan Simavna' da 1359 yılında doğmuştu (*). Babası kadı idi. Böyle bir toplumsal kökenle köklü bir eğitimden geçme ve Mısır'a gidip bu eğitimi tamam-

(*) Üzerinde bir hayli durulmasına ve hakkında bol spekülasyon yapılmasına rağmen esefle belirtmek isteriz ki Şeyh Bedneddin ile ilgili ciddi incelemeler inanılmayacak kadar az sayıdadır, 1974'de Yugoslavya'da yayınlanmış olan ve Simavi hareketinin öğretisinin sosyolojik temellerini çözüm-

lama olanağını buldu. Bedreddin' in tasavvufu ilk teması Mısır' da olmuş ve bu temas onun üzerinde derin izler bırakmıştır. O kadar ki, kendisi de bir sūfi olarak Anadolu' ya dönmüştür. Bedreddin, gerçekte, gizemci maneviyatçılığa belki de ilk maddeci yaklaşımı getiren düşünür olmuştur. İdeolojisinin temel kavramı ve başta gelen önermesi toplumsal eşitliktir. Gerçekten de, Şeyh' in müridlerine öğrettiği dünya görüşü şöyledir: «Allah dünyayı yaratmış ve insanoğluna bahşetmiştir. Mahsuller, giysiler, toprak ve ürünleri herkesin ortak hakkıdır. İnsanlar yaradılışları ve doğaları itibarıyla eşittir. Bazılarının sefaleti karşısında bir kısım insanların elde ettikleri servetler Allah'ın arzusuna ters düşmektedir. Kendi evim gibi senin evinde yaşamak serbestisine sahip olmalıyım, tıpkı senin de benim eşyalarımı senin imiş gibi kullanmaya hakkın olduğu gibi. Karılarımız hariç, her şey özgür bir biçimde ortak olarak kullanılmalıdır».

Kuşkusuz, kolektif katılım ve ekonomik metaların kolektif paylaşımını öngören bu fikirler, sosyalist eğilimleri içeren bu fikirler, Osmanlı toplumunun ilkelerini temelden yıkmaya yönelik idi. Bunun içindir ki Bedreddin' in Simavi tarikatı kurulur kurulmaz, Çelebi Sultan Mehmet' in yönetiminde olan merkezi hükümet bu «maddeci gizemciliğin» yayılmasına şiddetle engel olmak istemiş ve hükümet Simavileri ezmek için askeri gücü kullanmayı da esirgememiştir. Gerçekten de, Bedreddin' in gizemciliği materyalist temellere dayanmaktadır: Bedreddin ideolojilerin ve manevi varlığın toplumdan ve toplumsal olgulardan kaynaklandığını vaaz etmiştir. Bu nedendir ki, ondokuzuncu yüzyılın Batılı sosyalist ideolojilerin öncüsü olduğu ileri sürülebilmektedir.

Ne var ki, Bedreddin' in çağrılarının Batı Anadolu' da u-

leyen kitabın henüz çevirisi yapılmadığı için bu yazımızda ondan da yararlanmak olanağı bulunmamıştır (Nedim Filippovitch). Yine de konuyla ilgili olarak başvurduğumuz kaynaklar için bkz: A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yayınevi, İstanbul, 1963; N. Gürsel, «Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet», *Toplum ve Bilim*, Sayı 4, 1977; N. Kurdakul, *Bütün yönleriyle Bedreddin*, Döler Reklam Yayınları, İstanbul, 1977; E. Şapolya, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Ankara 1964 C. Yenier, *Varıdat*, Elif Yayınevi, İstanbul, 1970.

yandırdığı yankı ve ilgiyi anlamak için Simavi tarikatının yer aldığı toplumsal bağlamı ekonomik ve siyasal boyutları ile belirlemek gerekmektedir. 1402' de Sultan Yıldırım Beyazıt ve Timurlenk Ankara' da çarpışmışlardır. Osmanlılar yenik düşmüş, Anadolu bir harabeye dönüşmüştür. Moğol çeteleri yerleşik Türk köylerine saldırmaktadır ve yağma eylemlerini sürdürmektedir. Göçebe Türkmenler, yani Yörükler ise sürülerini kaybetmişlerdir. Bu denli zorlu baskıların altında bulunan Yörükler elilerindeki hayvanlarla birlikte Rumeli'ye doğru göçmek durumundadırlar. Toprağa bağlı köylüler, bu tür pahalı göçleri gerçekleştirebilmek için yeterli sürülere sahip olmayanlar ise oldukları yerde kalmak ve bir yandan Osmanlı savaşlarına, diğer yandan ,Karamanoğullarının saldırılarına ve Moğol yağmalarına göğüs germek zorundadırlar. Durumları perişandır. Kurtuluş bekleyişi ve özlemi içerisindedirler.

Kurtuluş Şeyh Bedreddin' in şahsında belirmiştir. Halk Bedreddin' i manevi ve dünyevi lideri olarak çok çabuk kabul etmiştir çünkü şimdi belirttiğimiz gibi, böyle bir kurtarıcının özlemi içindedir. 1416' dan itibaren Bedreddin' in önde gelen müridlerinden Börklüce Mustafa ve Torlak Mehmet ayaklanma için gerekli örgütsel çalışmalara başlamış ama ne var ki Simavi müminlerin isyanı Padişahın orduları tarafından 1422' de Aydın dolaylarında bastırılmış ve binlerce Simavi kılıçtan geçirilmiştir. Bir diğer devrimci ayaklanma ise, Manisa' da ezilmiş ve üçbin dolayında Simavinin ölümüyle sonuçlanmıştır.

Bu mutsuz olaylar Bedreddin' in sūfi düşüncenin edilgen ve barışçıl yönünden vazgeçmesine ve egemen Osmanlı düzenini kesin bir siyasal eylemle alaşağı etmek istemesine neden olmuştur. Gerçekten, Simaviliğin temelinde tasavvuf ilkelerinin yanı sıra, açık bir biçimde ayaklanma çağrılarının da yer aldığı bilinmektedir. Zira, Bedreddin Mısır' daki ikametî sırasında Mehdi'nin gelişini bekleyen İslamî umutların etkisi altında kalmıştır. Mehdi, İslam anlayışına göre, bilindiği gibi, dünyadaki bozuklukları düzeltmek ve gidermek için gönderilen ilâhi bir kişidir ve Hicretin 7. ilâ 8. yüzyılı arasında gelmesi beklenmektedir. Varidat adlı yapıtında da belirttiği gibi, bu mil-

lenarist beklenti Bedreddin' in köklü bir biçimde etkisi altında bırakmıştır. Zamanla Bedreddin, müridlerinin merkezi hükümet karşısındaki yenilgilerinden hayal kırıklığına uğrayarak beklenen Mehdi' nin gelmeyişi karşısında kendisini halkını kurtarmak için Allah tarafından gönderileceği ilân edilmiş olan elçi olarak görmeye başlamıştır.

Bu dönüşümden sonra Bedreddin'in Kütahya'dan Rumeli'ye hareket ederek Osmanlı siyasal hegemonyasına karşı silahlı bir isyanı örgütlemeye başlamıştır. Rumeli' de tarikatına adam bulmakta güçlük çekmemiştir ve nitekim, kısa zamanda oluşturduğu hareket bilinçli bir çok - uluslu siyasal görünüm taşımaya başlamıştır. Rumeli' nin tüm halkları, Müslümanlar ve Hristiyanlar, Sünni ve Alevi Müslümanlar ve tüm yoksul tabakalar Bedreddin' in ayaklanma çağrısını dinlemiş ve dinsel - siyasal örgütüne katılmıştır. Ama bu son ayaklanma da Padişahın orduları tarafından bastırılmış ve devrimi düşleyen ama gerçekleştirilemeyen bir mürşid olan Bedreddin Serez' de ölüme mahkûm edilmiştir.

Görüyoruz ki, Simavî hareketi Thomas Münzer'in hareketleri gibi romantik ve dramatik nitelikler taşımıştır. Fakat bizim açımızdan önemsenmesi gereken olgu Bedreddin' in sûfi tarikatının bir protesto hareketi oluşudur ve toplumun siyasal dönüşümünü amaçlamış olmasıdır. Bu hareketi de anlamlandırmak için onun bir toplumsal bunalım ortamında meydana geldiğini gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Gerçekten, bu dinsel hareket Batı Anadolu' da ve Rumeli' de kök salmıştır ve bu yöreler nüfus hareketlerine, göçlere ve ekonomik çöküntülere sahne olmaları itibarıyla hızlı bir toplumsal değişim süreci içerisinde olup millenarist hareketlerin doğması için elverişli bir ortam teşkil etmektedirler.

Görüldüğü gibi, Simavi hareketi Thomas Münzer' in hareketiyle benzerlikler taşımaktadır. Gerek Avrupa' da, gerek Anadolu' da devrimci nitelik taşıyan hareketlerin dinamik bir toplum mitosu ve kitle hareketlerini kamçılayan itici güç olarak 12. illâ 16. yüzyıllarda meydana gelmesi ilgi çekicidir ve top-

lumsal olguların düzenlilik gösterdiğini örneklendirmektedir. Bu türden siyasal erek taşıyan dinsel hareketlerin aksine ekonomik ve toplumsal dinamiğin hızlandığı yerlerde patlak vermesi anlam taşımaktadır. Gerek Münzer' in, gerek Bedreddin'in ilham verdiği millenarist hareketler kırsal yörelerden göç edenlerin yeni toplumsal fırsatlardan etkilenmeye başladıkları, insanların zenginlikle yoksulluk arasındaki farkı gözlemleyebildiği ve yoksulluğun üstesinden gelinmeyecek bir kader olmadığını anladıkları yörelerde filizlenmiştir. Ve bunun içindir ki, bu tür hareketler özellikle yoksullar, doyumsuzlar, topraksız köylüler, dilenciler, «divaneler» ve «lumpenler» arasında rağbet görebilmiştir. Halk dini ile halk devrimi iç içe geçmiş ve bu millenarist öğretilerde birleşebilmiştir (Bloch, 1959).

Açıklamamızın bu aşamasında, bir kaç yıl önce Zonguldak havasında yapmış olduğumuz bir araştırmadan elde ettiğimiz son örneğimize geçmeden önce protesto niteliği taşıyan dinsel hareketlerin değerlendirmesini yapmakta yarar olduğunu sanıyoruz.

Sosyo - kültürel değerlendirmeler

Millenarist hareketlerin ve genel olarak protesto niteliği taşıyan dinsel hareketlerin kökeni ve nedenleri konusunda açıklayıcı bir çerçeveye sahip olmak önem taşımaktadır. Çünkü bu tür bir çerçeve sayesinde ancak bu hareketlerin teorisi geliştirilebilir ya da hiç olmazsa belirli bir düzenlilikler dizisi meydana getirebilir, ama bur da da, toplumsal bilimin her alanında olduğu gibi belirsiz bir durumla karşı karşıya bulunmaktayız. Dinsel hareketler konusunda birbirinden farklı çeşitli tezler ileri sürülmüştür ama bunlardan hiç birisine gerçeği mutlak bir biçimde saptadığı gözüyle bakılmamaktadır. Üstelik, ortaya atılan tezlerin çoğu nedenlerle fonksiyonları birbirleriyle karıştırmış, her iki kavramı eşit imişler gibi kullanmıştır. Şöyle ki çoğu kez bu tür hareketlerin fonksiyonları hakkında bilgi edinilebilmiş ama nedenleri konusunda açıklık kazanılmamıştır.

Araştırmacıların çoğu millenarist hareketleri toplumsal sorunlara karşı bir yanıt olarak, çözülmeye tabi tutulmuş bir ge-

leneksel toplumun tepkisi olarak değerlendirmişlerdir. Bu tür hareketlerin bir doyumsuzluk ya da **stress** halinde olan toplumlarda meydana geldiği vurgulanmıştır (Bateson, 1941). Bu değerlendirmenin ardında yatan esas fikir şudur: belirli sorunlar ve güçlüklerle karşılaşan bir toplumda söz konusu sorunlara mevcut kurumlar aracılığı ile çözüm bulmak olanağı kalmayınca toplumda **strees** ya da doyumsuzluk belirecek, ya da ekonomik bir durum ortaya çıkacaktır. Böyle durumlarda meydana gelen toplumsal gerilimler dinsel bir hareket içerisinde giderilebilmektedir. Başka bir deyişle, dinsel hareketler toplumların geliştirdiği bir telâfi mekanizmasıdır. (Desroches, 1973). Böyle bir anomik duruma yol açan faktörler birbirinden farklı olabilir. Salgın hastalıklar, savaş, doğa afetleri, ekonomik sömürü, sömürgeleşmek gibi faktörler yer yer bunalımların patlak vermesine neden olmuştur. Ampirik araştırmalara dayanmadan geliştirilen bu doyumsuzluk, **stress** ya da anomi kavramları, gerçekte, hayli muğlaklık taşımaktadır. Gerçekten, böyle bir dayanak olmaksızın şu veya bu toplum için anomik yargısını vermek kişisel araştırmacıların özel anlayışlarına, öznelliğine kalmış bir şeydir.

Doyumsuzluk teorisine yakın olan yoksunluk teorisi de geliştirilmiştir. Bu tez, ilkin Barber tarafından millenarist hareketleri açıklayabilmek için savunulmuştur (1941). Barber protesto niteliği taşıyan dinsel hareketleri bir akkültürasyon olayı olarak yorumlamıştır: daha üstün, yabancı bir kültürle temastan ileri gelen yoksunluğa karşı geliştirilen bir tepkidir. Barber' e göre, yoksunluk geleneksel kültürün yaşamın amacı olarak tanımladığı ereklerin gerçekleşmemesi karşısında duyulan umutsuzluktur. Millenarist hareketler izleyicilerine eskiden yaşamlarına anlam ve içerik kazandırmış olan öğelerin somutlaşacağını vaad etmektedir. Yoksunluk teorisi de **stress** ya da doyumsuzluk teorisi gibi bazı zaafı içerir: ne zaman gerçekten bir yoksunluk durumu ile karşılaşıldığını saptamak bir hayli güçtür.

Fakat Runciman' ın vurguladığı görelî yoksunluk kavramı ile daha açık bir zeminde inceleme yapmak olanağı ortaya çıkmaktadır (1966). Belirli bir toplumda gerçekten, kelime anlamı

ile, bir yoksunluğun ya da eksikliğin var olup olmaması önem taşımamaktadır. Görelî yoksunluk meşru beklentilerle muhtemel gözükken gelecek arasındaki olumsuz farkın ifadesidir (Gurr, 1970). Örneğin, birey kendine özel oto almayı düşler ve hesaplarırken sadece bir bisiklet alabilmişse görelî bir yoksunluk duyabilmektedir. Görelî yoksunluk kavramının açlık, soğuk, acı, stress gibi fiziksel olgularla ilgisi yoktur; daha ziyade ve prestij gibi sosyolojik olgulara tekabül etmektedir ve, temelde, insanlığının isteklerinin sınırsız olduğunu varsaymaktadır. Başka bir şeyle kıyaslama yaparak hissedilen bir eksikliğin ifadesidir ve bu başka şey geçmişe ya da geleceğe ilişkin olabileceği gibi, diğer kişilerin sahip oldukları bir şey de olabilir. Görelî yoksunluk içerisinde olmak için kişi durumunun eskiye oranla daha kötüye gittiği bilincinde olmalıdır. Ya da geleceğe ilişkin beklentilerinin gerçekleşmeyeceğini düşünebilmeli, ya da başkalarını hak etmedikleri halde kendisinden daha üstün bir durumda olduklarını algılayabilmelidir.

Burada önemli olan nokta sosyal aktörlerin gerçekte millenarist hareketlere katılmak için somut olarak olumsuz bir durumda olup olmamalarının önem taşımamasıdır. Önemli olan, sosyal aktörlerin kendilerine ilişkin sahip oldukları toplumsal algılarıdır. Ve, gerçekte, ve bu noktanın altını çizmek gerekmektedir, sınırlı bir gelişme daha fazla bir ilerleme için umut ve beklentiler yaratabilmektedir. Bunların tatmin olmaması karşısında görelî yoksunluk meydana gelebilecektir. Bunun içindir ki mevcut durumda meydana gelen gerçek ve somut bir gelişme millenarist hareketlerin kaynağını teşkil edebilmektedir. Gelişme ve millenarist hareket ilişkisi bir paradoks değildir.

Millenarizmin nedenleriyle ilgili olarak savunulan bir diğer tez de ekonomik etkenleri vurgulamaktadır (Olson, 1963). Gerçekte, dinsel görünüme bürünen protesto hareketleriyle ekonomik yetersizlikler arasında ilişki olduğunu ileri süren teoriyi yadsımak olanak dışıdır. Balandier' ye göre, adını Simon Kimbangu' den alan ve Kongo' da meydana gelen Kimbanguizmin de alevlenmesi ve durulması ekonominin dalgalanmalarına

rını izlemiştir. Kimbanguî' ye ilk vahiy 1921' de inmiştir. Bu, hurma yağı gib i belli başlı ürünlerin yokluğunun hissedildiği bir dönemdir. Bir kaç yıl küllenme istidadını gösteren bu hareket, 1929 ekonomik bunalımında yeniden alevlenmiştir (1955).

Fakat ekonomik dalgalanmalarla millenarist hareketler arasındaki ilişki bu örneğin vurgulandığı kadar sıkı mıdır? Bu sorunun yanıtını yine Balandier' de aramak mümkündür. Kongo'nun bir etnik grubunu teşkil eden Ba-Kongo' lar arasında millenarizmle ilgili araştırmalar yapmış olan Balandier' ye göre millenarist hareketler aynı zaman bir sosyolojik ve kültürel olgudur. Kültürel bir olgudur çünkü millenarist hareketler yabancı kültür öğelerine karşı tepkiden ileri gelmektedir. Sosyolojik bir olgudur çünkü bağımlı bir toplumun inisyatifi ile meydana gelmektedir ve toplumun yeniden örgütlenmesine yönelik bir çabayı ifade etmektedir. Örneğin, sömürge ortamının yıktığı toplumsal sistem ve akrabalık sistemini ikame edecek bir kardeşliği yaratmayı amaçlamaktadır. Kongo'daki millenarist hareketler, sömürgeleşme öncesi toplumun üyeleri arasında mevcut olan bağları yeniden yaratmak ve kurmak hedefini çok bilinçli bir biçimde gütmektedir. Ama bu hareketler sadece yabancılara, yani misyonerlere ve sömürge yöneticilerine karşı beslenen psikolojik bir tepkiden de ibaret değildir. Aynı zamanda milliyetçiliğin de damgasını taşımaktadır. Bir ulusun birlik arayışını temsil etmekte ve katlanılan sömürge durumunun açıklamasını ve aydınlatmasını yapmaktadır.

Kuşkusuz, bu tür olguların değerlendirilmesi için toplumun içsel faktörlerini gözönünde bulundurmak gerekmektedir çünkü toplumun yapısı ve özgül örgütlenme biçimi değişimi etkileme durumundadır. Geleneksel örgütlenme biçimi değişim durumuna bazen öylesine bir uygunsuzluk gösterebilmektedir ki bunun bilincine bile varmak ancak dolaylı yollardan olabilmektedir. Ama Ba-Kongo'ların durumu bu değildir: Ba-Kongo'ların geliştirdikleri millenarist hareket, tutuculuğun geleneğin kısır bir tezahüründen ibaret olmadığını göstermektedir. Bu millenarist hareketin fonksiyonel bir değeri vardır çünkü yeniliğe ve yenileşmeye yeni bir anlam getirmektedir; yenilikler millenarist

hareketin aracılığı ile anlamlandırılmakta ve böylelikle daha kolayca kabul edilir olabilmektedir. O halde, dinsel öğelerce örüldüğü için tutucu olarak beliren millenarist hareketlerin dinamik bir değer taşıdığı da bir gerçektir çünkü halkın geliştirmiş olduğu kültürün çağdaş sistem içerisinde yerini bulmasına yardımcı olmaktadır.

Bu değerlendirmenin Kimbanguî'den esinlenen hareketler için geçerliliği konusunda toplum bilimciler arasında genel bir kanı belirmiştir. Ama acaba bu tür bir değerlendirme Afrika dışındaki dinsel hareketler için geçerliliğini koruyabilmekte midir? Kanımızca, başka bağlamlarda meydana gelen hareketleri de anlamlandırmak için ışık tutucu bir niteliğe sahiptir. Örneğin, bizim Karadeniz Ereğli'sinde 1970 ve 1971 yıllarında yaptığımız bir alan araştırmasında karşılaştığımız bir dinsel hareketi değerlendirmekte yararlı bir çerçeve sağlamaktadır. Araştırmamızın sorunsal ilk aşamasında dinsel hareketleri içermiyordu, sanayileşme ile kırsal yörelerde toplumsal değişim ilişkilerinde odaklaşıyordu. Doğal olarak, bulgularımız sanayileşmenin yaşam standardını yükselteceğine, yeni tüketim normları geliştireceğine ve buna benzer alanlara ilişkin varsayımlarımızı doğrulamıştı. Fakat kuramcıların hemen oy birliği ile benimsedikleri sanayileşmenin dinden arınma süreciyle koşut olarak geliştiği görüşü bizim incelediğimiz üç köyden ikisinde olumsuz olarak yanıtlandı. Burada usallaşma ve lâikleşme varsayımını kanıtlamak mümkün olmadı. Varsayım kanıtlanamamakla da kalmadı; ampirik gerçek tarafından yadsındı. Gerçekten de, Demir-Çelik fabrikalarının kurulmasından ve uyarılmış olan dönüşümlerden bir kaç yıl sonra din ve dinsellik her iki köyde de daha önce bilinmeyen bir boyutuyla egemen bir sosyo-politik güç olarak ortaya çıkmıştı. Örneğin, fabrikalara sınır olan bir köyde sanayi daha önce mevcut olmayan bir sûfi tarikatının yerleşmesini sağlamıştı. Bu tarikat Türkiye' de en yaygın ve müminleri milyonları bulan Nakşibendî tarikatı idi. Bilindiği gibi, Nakşibendî tarikatının Anadolu' da altı yüz yıllık bir geçmişi vardır. Günümüzde, müminler ibadetlerini ve ayinlerini gizli yapmaktadırlar çünkü, yine bilindiği gibi, 1925' den bu yana bu tür eylemler yasa dışı ilân edilmiştir. Ne var ki, bu yasal engellemeye rağ-

men mistik tarikatların Türkiye' de etkinliklerini sürdürdüklerine dair bir hayli ip ucu vardır. Konuya ilişkin basında çıkan haberler ve bu tür hareketlerin izleyicilerine karşı zaman zaman girişilen yasal işlemler bunun bir göstergesini teşkil etmektedir. Bu gizlilikten ötürüdür ki alan araştırmamız sırasında bizim de bir Nakşibendi âyinine katılmamız mümkün olmamıştır. Ama müridler bize ibadetleri konusunda ve tarikata giriş nedenleri hakkında bilgi vermekten kaçınmamışlardır.

Bizim için önem taşıyan sorun daha önce bu çeşit bir dinselikten yoksun olan bir köyde sanayiın yerleşmesiyle birlikte insanların bu sûfi yolu benimsemeleriyle ve tasavvuf felsefesiyle sanayiın getirmiş olduğu yeni ilkeleri nasıl bağdaştırdıklarıyla ilgiliydi. Çünkü dikkati çeken nokta köyün Nakşibendi müridlerinin çok çalışkan olmaları, bir çoğunun fabrikalarda işçilik yapması ve para kazanmak konusunda yüksek düzeyde isteklik göstermeleriydi. Gerçekten de bu açılardan bakıldığında, Nakşibendilerle tarikat dışında kalan köylüleri birbirinden ayırdetmek olanak dışı idi.

Tarikat mensupları harekete katılmalarındaki saikleri açıklamakta güçlük çekmişlerdir. Bazıları Allah' ın hoşgörüsünü kazanmak amacıyla tarikata girmiş olduklarını söylemişlerdir. Müridlerin bir kısmı Nakşibendi düşünceye sahip olduklarından beri Tanrı' nın lûtuflarına da sahip olduğunu söylemiştir. Diğerleri de tarikata katılmalarından ötürü ekonomik durumlarının yileştiğini, zenginleştirdiklerini bildirmişlerdir. Tarikatçılar beşirgin bir saikler dizisi geliştirip açıklayamamışlarsa da, çoğunlukla ekonomik refahla tasavvufa dayanan hareketleri arasında bağ kurmuşlardır. Ama tabii, bu zengin olma isteği ile sûfi öğretinin özünü bağdaştırmak bir hayli güçtür. Gerçekten de tasavvufun Kuran' dan aldığı temel ilkelerinden biri şu ayete dayanmaktadır: «Siz dünya malı istiyorsunuz. Allah da ahretininkini ister» (8,78). Ne var ki, bu köyün Nakşibendileri eylem biçimlerini belirlemek ve yönlendirmek için başka bir ayete ağırlık vermektedirler: «Çalış; dünyadaki nasibini de unutma» (28,78). Bunun içindir ki, bu sûfi müminler yorulmak bilmeden çalışmaktadırlar ve boş vakitlerini de Allah'ın zikri ile değerlendirilmektedirler. Yaşamlarında artık içki ve kumarın yeri yoktur. Çalışma ve zikr dünyevi eylemlerinin tümünü teşkil etmektedir.

Yine de müridlerin çoğu belirli bir tutarsızlığın varlığını hissetmekte ve bundan hoşnutsuzluk duymaktadırlar. Hem mistik felsefelerine, hem daha iyi bir maddi yaşam özelemlerine uygun ve bu iki hususu bağdaştıran bir düşünce ve eylem sistemi geliştirmekte güçlük çekmektedirler. Kimisi «çürümüş ve maddeci Batı'nın» bir ögesi olan Demir-Çelik fabrikalarının kapatılmasıyla her şeyin daha iyi olacağını ileri sürerek «kültür grevini» başlatmak istemektedir. Kimisi çevresinin «dinsizlerden», «gâvur bozmalarından» ve «yabancılardan» arınmasını öngörmektedir.

Yeni sanayi düzenin yarattığı toplumsal bunalıma bu bağlamda da bir kısım köylüler bir dinsel protesto ile yanıt vermektedirler. Aşırı hızla meydana gelen değişimin karşısında yabancılaşanlar tarikat içerisinde bir sığınak aramaktadırlar. Atalara ait bir altın çağın özlemi içerisinde olduklarıdır. Bu altın çağı bizzat tanımamışlardır ama şimdiki durumun karşılığı olarak hayal etmektedirler. Çağdaş düzenlemeden nefret etmektedirler çünkü bunu kişiliklerini tehdit eden bir mekanizma olarak algılamaktadırlar. Ve, bundan ötürü, dayanılması imkânsız gibi gelen mevcut düzeni değiştirmek ve yeni, adaletli, hakça ve İslâmi buyruklara uygun olan bir düzenle ikame etmek için tarikata katılmışlardır. Bu Nakşibendi müridler gerçekte kurulu düzenin devrim yoluyla dönüşümünden daha çok kendi kurtuluşlarıyla ilgilidirler. Sanayi girişinden beri hayli zorlanmış olan kimliklerini korumayı amaçlamaktadırlar. Bu itibarla, dinsel harekete katılmalarının bir protesto fonksiyonuyla ilgili olduğu söylenebilir. Ama Ereğli Nakşibendilerinin hareketi bir toplumsal protestoyu içermekle beraber devrime yönelik temalar geliştirmemiştir çünkü onlar için sorun sanayi getirdiği yeni düzenlemeleri ve Batı'nın öğelerini düzeltmek, uygun kılmaktır, onları topyekûn yıkmak ve yok etmek değildir.

Mevcut toplumsal sistemi iyileştirmek için sarfedilen çabalar çekilme v ekatılmasızlık yoluyla oluşmaktadır. Bu nedenle, sigara ve içki içmeyen Nakşibendilerin püriten yaşamlarında politikaya da yer yoktur. Genel seçimlerde oy kullandıklarını ifade etmelerine karşın muhtarlık ve ihtiyar heyeti seçimine bilinç-

li olarak katılmaktan kaçındıklarını belirtmektedirler. Bu çekimsizlik müridlerce edilgen bir biçimde de olsa bir karşı koyma hareketi olarak yorumlanmaktadır. Nakşibendiler köy muhtarlığının kararlarına set çekme eğilimini göstermekte, köylerindeki eski düzenin temellerini sallandıran yenilikleri ve yeni uygulamaları durdurmak istemektedirler. Diğer köylerden ayrı olarak ve onların gözünden uzak bir yerde sık sık toplanıp Osmanlı döneminin muhteşem olarak canlandırdıkları çeşitli aşamalarını aralarında konuşmaktadırlar, bunu yaparken de ecdaddan kalma gelenekleri yeniden yaratmak ve canlandırmak istemektedirler. Yabancı olarak tanımlanan sanayi toplumunun düzenlemelerine karşı greve giden bu sūfi protestocular için yaşam öbür dünyanın çalışma, dua ve zikir içinde hazırlanmasından başka bir şey değildir.

Görüldüğü gibi, bu örnek de çok boyutlu nedenlere dayanan bir protesto için geliştirilmiş bir dinsel hareketin özelliklerini içermektedir. On yıllık bir süre içinde 'Batı' nın yüzyıllarının sürecinin uzantısı olan sanayi düzenlemesine birden tanık olan köylüler değişimi adeta bir doğa afeti gibi çarpıcı bir olay olarak yaşamaktadırlar. Bu denli hızlı bir değişim geleneksel yapıların bir depreme tabi tutulmuşçasına çökmesine neden olmuştur. Diğer yandan, gelişme sonucu belirli bir refah düzeyine hızla kavuşan bu bireyler görece yoksunluk olgusunu da olanca gücüyle hissetmektedirler. Çünkü kendi durumlarında kaydettikleri yükselmeyi çevrelerindeki kent kökenli fabrika personeliyle sürekli olarak kıyaslamak olanağına sahiptirler. Yeni düzenlemenin benliklerini biçimlendirmiş olan toplumsal değerleri alaşağı ettiğini hissetmekte olup bir kimlik bunalımına sü-üklenmektedirler. Çatırdıyan yapının ve tehdit edilen kimliğin koruyucusu militan bir dinsellik olacaktır. Bu bağlamda Nakşibendi tarikatı bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de, toplumsal ve kültürel düzenlemelerin sarsılması Nakşibendi tarikatının çerçevesinde bir gelenekçiliğin üretilmesine yol açmıştır. Müminler geleneğe sınıksız bağlı kalarak alt üst olmuş toplumsal sistemi onarabileceklerini ve ak-kültürasyona karşı etkin bir set çekebileceklerini düşünmektedirler. Ama gelenek, gerçekte, bireylerce kendiliğinden yaşanan ve paylaşılan bir düşünceler ve eylemler bütünüdür. Bilinç-

li ve belirgin bir eylem konusu haline getirildiğinde gelenek kendini yitirmiş omlamakta mıdır?

Gelenek, din siyaset ve devrimin bir konfigürasyon olarak günümüz koşullarında toplumsal güncelliğini korumakta olduğu bir veri olarak kabul edilebilir. Bu nedenle söz konusu olguları ilişkilendirmek özellikle Batı-dışı ülkelerin bağımlı toplumsal formasyonlarını çözümlmeyi amaçlayan toplumbilimci için önde gelen kaygılardan birini teşkil etmektedir .Gerçekten de, özgün gelişme yollarını din ile bağlarını koparmadan bulacaklarına inanların sayısı giderek artmaktadır. Daha da önemlisi, bir **müçtehidin** izinde toplumlarını değiştirenlerin de bağımlı toplumların sahnelerini hareketlendirdiklerine tanık olunmaktadır.

Istanbul, Aralık 1978

- G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, P.U.F., Paris, 1955
- B. BARBER, «Acculturation and massianic movements», *American Sociological Review*, vol. 6, No. 2, 1941.
- G. BATESON, «The frustration-agression hypothesis and culture», *Psychological Review*, 48, 1941.
- E. BLOCH, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Julliard, Paris, 1964.
- N. COHN, *The pursuit of the millenium*, Secker and Warburg, London, 1957.
- H. DESROCHES, *Marxisme et religions*, P.U.F., Paris, 1962.
- Sociologies religieuses*, P.U.F., Paris, 1968.
- Sociologie de l'Espérance*, Calmann-Lévy, Paris, 1973.
- Les religions de contrebande*, Mame, Paris, 1974.
- C. DUBOIS, *The 1870 Ghost Dance*, University of California Anthropological Records, 3, No. 1, 1939.
- E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1912.
- F. ENGELS, *La guerre des paysans en Allemagne*, Editions Sociales, Paris, 1963.
- A. GÖLPINARLI, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yayınevi, İstanbul, 1963.
- T. GURR, *Why men rebel*, Princeton University Press, New Jersey, 1970.
- N. GÜRSEL, «Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet», *Toplum ve Bilim*, Sayı4, 1977.
- S. KARTODIRJO, *The peasants revolt of Banten in 1888: a case-study of social movemants in Indonesia*, Mouton, The Hague, 1966.
- H. A. LANDSBERGER, (ed), *Rural protest: peasant movements and social change*, Mac Millan, London, 1974.
- W. LANTERNARI, *La religion des opprimés*, Maspéro, Paris, 1962.
- Ş. MARDIN, *Din ve İdeoloji*, S.B.F.Y., Ankara, 1968.
- K. MARX, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, traduction Molitor, Oeuvres Philosophiques, tome I, Paris, 1963.
- W. E. MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde*, Gallimard, Paris, 1963
- S. NADEL, *Nupe Religion*, Macmillan, London, 1954.
- A. OBERSCHALL, *Social conflict and social movements*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973.
- M. OLSON Jr., «Rapid economic growth as a destabilizing force», *Journal of Economic History*, 23, 1963.
- R. E. PARK, (ed), *On social control and collective behavior*, Phoenix Books, Chicago, 1967.
- M. I. PERREIRA DE QUEIROZ, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles; histoire et ethnologie des mouvements messiahiques*, Anthropos, Paris, 1968.

- W. G. RUNCIMAN, *Relative deprivation and the social justice*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966.
- N. J. SMELSER, *Theory of collective behavior*, Free Press, New York, 1963.
- E. ŞAPOLYO, *Mezhepler ve tarikatlar tarihi*, Ankara, 1964.
- A. VAN DER KROEF, «Javanese messianic expectations, their cultural and social content», *Comperative Studies in Society and History*, vol. 6, 1958, vol. 6, 1958.
- J. WACH, *Sociology of religion*, Chicago University Press, Chicago, 1947.
- M. WEBER, *The sociology of religion*, Beacon Press, Boston, 1963.
- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, Paris, 1967.
- P. WILKINSON, *Social movements*, Macmillan, London, 1971.
- P. WORSLEY, *The trumpet shall sound: a study of cargo cults in Melanesia*, Mac Gibbon and K., London, 1957.
- Ç. YETKİN, *Türk halk hareketleri ve devrimler*, May yayınevi, İstanbul, 1974.