

Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi

Yrd. Doç. Dr. Ali COŞKUN*

Abstract

Salvific or millenarian movements of Ottoman society are not treated enough from the religious sociological point of view. This kind of movements is the special types of social, religious and new religious movements. They also related with messianic, nativistic and cargo cultic movements. They have their roots in philosophy of religion, history of religion and history of Islamic religion. They mostly spring out from messianic beliefs and the conditions like relative deprivation and contacts between societies. In this essay we dealt with methodological and typological aspects of this kind of movements and found out empirically, historically and phenomenologically seventy cases of these movements in Ottoman society.

A. Giriş

1. Sosyal Hareketler

Sosyologlar ve antropologlar üçü bir araya geldiğinde toplumsal hayatı oluşturan insan, toplum ve kültürün yapısı, özellikleri ve işlevleriyle aralarındaki ilişkilerini ve bu üç yapı taşında meydana gelen değişimleri neredeyse kendi bilimsel faaliyetlerinin merkezî konusu hattâ varlık sebebi olarak kabul ederler. Dinamik ve işlevsel bir toplumsal-kültürel sistemin en temel özelliklerinden biri şüphesiz değişme ve ona uyum sağlamak yeteneğinde toplandığından bu yetenek toplumun kaos ve anlamsızlık tehditlerine karşı kendini korumak için giriştiği düzen ve anlam arayışının da temelini oluşturur. İşte hem sosyal değişimin bir etkeni hem de felsefî bakımdan bir bütün olarak beşerî hayatın en temel problemi diye kabul edilen yeryüzündeki kötülük probleminin sosyolojik karşılığını ifade eden "sosyal problemlere bir çözüm yolu bulmak üzere ortaya çıkan sosyal hareketlerin"¹ insanın bu düzen ve anlam arayışındaki kritik rolü inkâr edilemez.

Sosyal değişimin özel bir tezâhür biçimi olan "sosyal hareket, belli toplumsal kurumlarda değişim sağlamak ya da tamamen yeni bir düzen kurmak amacıyla girişilen çok değişik toplu kalkışmalarıdır". Ancak sınırlı amaçlar taşımalarından dolayı çok az sayıda insan topluluklarını cezbeden hareketlerle sosyal düzende kapsamlı ve köklü değişiklikleri hedeflemekle tarihî öneme sahip gerçek kitle hareketlerini birbirinden ayırmak gerekir. İkinci gruptakiler kelimenin tam klasik

* MÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Zeki Aslantürk-M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İstanbul 1998, s. 378.

anlamıyla sosyal hareketler olarak adlandırılırlarken birinci gruptakiler ise kimi zaman “tepki hareketleri” olarak adlandırılmaktadır. Fakat bu sınırlı amaç taşıyanlar da birer kitle hareketidirler. Sosyologlar zaman zaman sosyal ve siyasal hareketler arasında da bir ayırım yaparlarsa da aslında bütün hareketler –her ne kadar onlara katılanlar siyasal gücü ele geçirme çabasında olmasalar bile- hep siyasal içerimlere sahip olmuşlardır. Sosyal hareketlerin bir diğer özelliği; kitle, kalabalık ve yığın gibi benzer gruplara göre daha uyumlu, bütünleşmiş, amaçlı ve örgütlü eylem gruplarının giriştikleri birer hareket olmalarıdır.²

Kısaca sosyal hareketler klasik anlamıyla tamamen yeni bir sosyo-ekonomik ve politik düzen kurmayı, özellikle mülkiyet ve gücün dağılımıyla bağlantılı olan kurumlar inşâ etmeyi ifade ederler. Bu amaçlara ulaşmak için de onlar tıpkı bir dîni grubun üyelerinin kabul ettiği inanç öğretileri gibi neredeyse eleştirisiz kabul edilmeleri gereken şu veya bu şekilde karmaşık ve tutarlı fikirler bütünü geliştirirler. Bu hareketler söz konusu “ideoloji” veya “oluşturucu fikirler”den de çok değişik “eylem programları” çıkarırlar. Öte yandan “tepki veya protesto hareketleri”ne gelince onlar kural olarak daha sınırlı bir mekânda; yerel, bölgesel veya ulusal özellikler taşırlar. Meselâ, “radikal çiftçi ve köylü hareketleri” bu son gruba girerler.³ Sosyal hareketler sonuçta hem olumlu hem de olumsuz, hem açık hem de gizli birtakım işlevler görürler.

Sosyal hareketlerin incelenmesi sosyolojik araştırma ve teori kurmanın en biçimsiz ve dağınık kısmını oluşturur. Bu çalışmada, toplumsal düzenin kimi yönlerinde kolektif değişim talebi⁴ ve yeni bir hayat tarzıyla yeni bir toplum modeli arayışları olarak⁵ sosyal hareketlerin özel bir türünü oluşturan “dîni hareketler”in çok daha özel ve karmaşık bir örneğini oluşturan “dîni kurtuluş hareketlerini” Osmanlı deneyimiyle birlikte ele almaya çalışacağız.

2. Dîni Hareketler

Sosyal hareketlerin özel bir türü olarak dîni hareketler, oradaki kolektif davranışın ardında yatan “güdülerin”; dîni inanç, normlar, değerler ve anlamlar tarafından oluşturulduğu hareket biçimleridir. Tıpkı sosyal hareketlerin sosyal değişiminin bir tezâhür biçimi olması gibi dîni hareketler de sosyal değişimin önemli bir tezâhür biçimi olmaktadır. Dîni hareketlerin bir toplumsal değişme tezâhürü olabilmesinin yanında; dayanışma, uyum ve bütünleşme süreçleri bakımından değişime bir tür tepki ve direnç işlevi görebileceğini de göz önünde

² Rudolf Heberle, “Social Movements: Types and Functions”, *International Encyclopedia of Social Sciences*, XIV, Newyork 1968, s. 438-439.

³ Rudolf Heberle, *Internayional Encyclopedia*, s. 439.

⁴ Joseph R. Gusfield, “Social Movements: The Study”, *International Encyclopedia of Social Sciences*, XIV, s. 445.

⁵ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1998, s. 439.

bulundurmak gerekir. Ayrıca öteki toplumsal hareketler gibi dîni hareketlerin de bir takım toplumsal mahrumiyetler, doyumsuzluklar, engellemeler, çarpıklıklar, gerginlikler ve bunalım ortamlarıyla karmaşık ve heterojen yapıların egemen olduğu ortamlarda meydana geldikleri bilinen bir gerçektir.

Her ne kadar dîni hareketlerin kaynakları, oluşum ve gelişim süreçleri bakımından öteki kolektif davranışlar ve sosyal hareketlerle benzerlikleri bulunsa da münhasıran dîni ve mistik unsurlar bakımından onlardan bir ölçüde ayrıldıklarını ve kendi öz dinamiklerine sahip olduklarını belirtmemiz gerekir. Böyle olunca da onların tarihte çok çeşitli şekiller altında tezâhür ettikleri tahmin edilebilir. İnsan bilincinin yapısal bir unsuru olan kutsalın kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde ve belli birtakım “arketipler” etrafında son derecede bir tezâhür bolluğuna sahip olduğunu görmekteyiz.

Tipolojik bakımdan dîni hareketlerin, mahallî ve yerli türleri yanı sıra mezhepçi, i'tizâlî, mistik, karizmatik, hermetik, hermenötik, reformcu, ihyâci, devrimci, kurtuluşçu, mehdici, mesihçi, millenarist, sentezci, bağdaştırmacı, püriten, kötümser, mükemmeliyetçi (perfectionist) vb. tipleri en kayda değer tipler olarak ayırt edilmektedir. Bunların arasında özellikle diğerlerine kapsam bakımından şemsiye görevi gören iki tip “yeni dîni hareketler” ve “dîni kurtuluş hareketleri” dikkat çekicidir.⁶ Özellikle ifade etmek gerekirse, “bireyi tümüyle aşan müteal bir öğretiden ve otoriteden kaynaklanıp onların davranışlarını hattâ kişiliklerini temelden yönlendiren ve böylece toplumu dönüştürmeyi amaçlayan hareketler diye de tanımlanan dîni hareketlerin değişim karşısındaki tutumlarına göre oynadığı rollere bağlı olarak değişik fonksiyonlar icrâ ettikleri belirtilmelidir. Dini, toplumun bir fonksiyonu, kendi kendini doğrulama, sorgulama ve yadsıma biçimi olarak kabul eden klasik sosyologların işlevselcilik bakımından konuya yaklaşımlarını göz önüne alırsak din ve dîni hareketler sistemin denge halinde bulunduğu bir toplumda bir sosyal bütünleşme; toplumsal karşıtlıkların toplum içindeki mutabakatı zedelediği ve hoşnutsuzlukların belirleyici olduğu toplumlarda bir toplumsal farklılaşma ve bir toplumsal muhâlefet; kurulu düzenin ve sistemin yadsındığı toplumlarda ise başkaldırmanın ve protestonun hattâ topyekun yıkıcılığın bir ifadesi olabilmişlerdir.⁷

3. Yeni Dîni Hareketler

Topumlarda meydana gelen yeni şartlar, ona paralel olarak yepyeni mânevî ve rûhî ihtiyaç ve talepleri gündeme getirmesi kadar bunları karşılamak üzere yeni bir çok dîni akım ve hareketlerin de ortaya çıkmasına hattâ onların dünya ölçüsünde yaygınlık kazanacak bir aktiviteye erişmesine de imkân verir. Doğrusu

⁶ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 440-442.

⁷ Nur Vergin, “Toplumsal Protesto ve Dinsel Hareketler”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, XXXVII, İstanbul 1979, s. 99, 101.

tarikh boyunca tanık olduğumuz her yeni dinin, bir toplumda ve genellikle hızlı bir toplumsal değişim ve kriz ortamında, karizmatik bir dînî liderin önderliğinde, yeni bir dînî hareket şeklinde ortaya çıkıp geliştiğini, daha sonra karizmatik önderin yeni bir cemaat oluşturmasıyla çağrılarının yerleşik dînî ve dünyevî düzen, inançlar ve değerler sistemine karşı az çok bir tenkidi de içerdiklerinden dolayı kısa sürede içinden çıktıkları dînî ve toplumsal düzene tehdit oluşturduğunu ve onlarla çatışmaya girdiklerini biliyoruz.⁸

Yeni dînî hareketlerin tipolojik görünümüne bakacak olursak onların din sosyologları tarafından çok sayıda tiplere tâbi tutulduklarını görmekteyiz. Her şeyden önce bu hareketler dînî gruplaşmanın genel tipleri olarak ayırt edilen; ümmet (kilise), mezhep ve tarikat gruplarının içinden doğarlar ve tek başlarına bunlardan hiç birine indirgenemezler. Dolayısıyla bunların yekpâre bir şekilde aynı gruba konarak değerlendirilmeleri veya basit kriterlerden hareketle tasnif ve tahlile tâbi tutulmaları oldukça yanıltıcı sonuçlar doğurmaktadır. Roy Wallis yeni dini hareketleri: 1. Dünyayı reddedenler, 2. Dünyayı kabul edenler 3. Dünya ile uzlaşmaya girenler şeklinde üçe ayırırken, Brian R. Wilson onları mezhep (sect) kategorisinde ele alarak “dünyaya karşı sapkın tepkiler” olduklarını düşünmekte ve kendi içinde yediye ayırmaktadır. Buna göre onlar: 1. İhtidacı (conversionist), 2. Devrimci veya Değişimci (transformative), 3. İç katlanıcı (entroversionist), 4. Manipülasyonist veya Sihri (magical), 5. Mucizevî (thaumaturgical), 6. Reformcu 7. Ütopyaçı olabilmektedirler. Amerikalı iki sosyolog Rodney Stark ve William Bainbridge ise onları: 1. Dinleyici kültürleri, 2. Müşteri (client) kültürleri 3. Kült hareketleri şeklinde üçe ayırırlar. Diğer tipolojiler konuya farklı yaklaşımlarıyla dikkat çekiyorlar. Meselâ, normatif yaklaşanlar onları; “aşkınlık” bakımından “gerçek (authentic)” ve “gerçek dışı (inauthentic)” hareketler diye ayırt ederken; ahlâkî değer ölçüleri üzerinde odaklanan tipolojiler yeni dini hareketleri; 1. Sofu gruplar, 2. Tilmiz gruplar ve 3. Çırac grupları biçiminde üçe ayırmakta ve rasyonel olup olmamalarına göre bir başka tipoloji ise onları: 1. Akılcılık öncesi, 2. Akılcı ve 3. Akılcılık ötesi şeklinde üçe ayırmaktadır.⁹

Bu hareketlerin hızla büyüyen genişleme sebeplerine ve dolaylı olarak da işlevlerine bakacak olursak onların, geleneksel din ve inanç sistemlerinin, belli toplum kesimlerine sağlayamadıkları bir kısım mânevî ihtiyaçları karşıladıkları genellikle kabul edilmektedir. Gerçeğin yalnızca kendileri tarafından temsil edildiğini öne sürmekle tekelcilik iddiası taşıyan bu hareketlerin üyelerinin mânevî olmayan ihtiyaçlarını da gidermeye yöneldikleri gözlenmektedir. Böylesine bir gruba katılım, mahrûmiyet içerisinde bulunan ve engellenmiş kişilere veya kişilik yapısına sahip olan kimselere en azından hem fizikî hem de mânevî ve

⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 443-445.

⁹ Ünver Günay, a.g.e., s. 248-250.

psikolojik destek, güven, huzur ve itminan sağladığı kesin olmakla birlikte onların dînî ve felsefî ilgi ve arayışlarını doyurucu bir şekilde karşıladıklarını da belirtmek gerekir. Aslında nasıl ki din son tahlilde insanların hayatını anlamlandırma ve yalnızlık ve hiçlik duygularından çıkararak başta Allah'a ve topluma olmak üzere içinde yer aldıkları doğal ve dînî gruplara bağlanma hissi veriyorsa ve böylece kişilere önemli bir özdeşlik (kimlik) duygusu kazandırıyorrsa tıpkı onun gibi gördüğü işlevleri daha örgütlü, sürekli ve amaçlı bir şekilde yerine getirmeye çalışan dînî grup ve hareketler de kimlik ve kişilik bunalımlarıyla hızlı kültür değişimleri ve bu çerçevede kendini gösteren kimlik arayışları ve yeniden kimlik inşâsı eğilimlerine karşılık verme konusunda hayatî bir rol oynamaktadırlar.

4. Dinî Kurtuluş Hareketleri

Herhangi bir tanım vermeden önce en geniş anlamıyla "kurtuluş" amacı güdülerek girilen sosyal hareketlere 'kurtuluş hareketleri', dînî kurtuluş güdüsüyle girilen hareketlere de 'dînî kurtuluş hareketleri' denilebileceğini ifade edebiliriz. O halde "kurtuluş" nedir ve dînî "kurtuluş" deyince neyi anlamamız gerekir? Bu hareketlerin mahiyetini tam olarak kavrayabilmek için ilgili temel kavramlara bir göz atmamız yararlı olacaktır.

A. Kavramsal Çerçeve

1. Kurtuluş

Sözlükte tam olarak, içerisinde "kurtarılan" kimselerin gerçek mutluluk ve refahtan mahrum oldukları kötü veya kusurlu bir durumdan kurtulmaları veya özgürleşmeleri anlamına gelir. Dînî bir ıstılah olarak ise Yahudi-Hıristiyan gelenekten kaynaklandığı öne sürülen fakat bütün dinlerin özünde yatan bir mefhum olarak, beşerî durumun tam bir teşhisini yaparak sağlık ve bütünlüğe götüren mânevî yollara girmek demektir.¹⁰ Dinlerin kurtuluşla ilgili öğretisi ve uygulamalarını ele alan bilgi dalına Soterioloji (veya Necâtiyât) adı verilmektedir.

2. Kurtarıcı

Değişik din ve kültürlerde değişik adlarla anılan ve kurtuluşun kendisi aracılığıyla sağlanacağı; kişi, grup ve topluluk yanı sıra kurumsallaşan hareket ve sembollere de kurtarıcı denilmektedir.

3. Dinî Kurtuluşçuluk

Bu kavram İslâm'da Mehdicilik ve nadiren de Mesihcilik; Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta messianism ve apocalypticism; yine Hıristiyanlık'ta millenarism, millenarianism, millennialism, chiliasticism ve adventism; ilkel veya kabîlevî din ve topluluklarda nativism ve cargo cultism diye bilinen inanış, anlayış, kolektif

¹⁰ John R. Hinnels, "Salvation", *The Penguin Dictionary of Religions*, Londra 1984, s. 281.

davranış ve akımların genel ve ortak adı olmaktadır. Ayrıca bütün dinlerdeki mistik hareketlerin de özünde yatan ideal bir düşüncedir.

Mehdicilik İslâmî literatürde 'daha önce zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracak ilâhî bir şahsiyet olarak Mehdi'nin geleceğine inanç' şeklinde tanımlanmaktadır.

Mehdici Hareketler Mehdici inanç ve ideoloji doğrultusunda ortaya çıkan hareketlerdir.

Mesihcilik ister evrensel, isterse tek bir grup bakımından olsun şeylerin mevcut düzenine bir son verip yeni bir adalet ve mutluluk düzeni kuracak olan bir kurtarıcının geleceğine inançtır. Bu kurtarıcı Hıristiyanlar'a göre Hz. İsa olup kıyamete yakın bir zamanda ikinci defa yeryüzüne inecek ve inananları kötülüklerden kurtarıp doğru yola iletacaktır.

Mesihci Hareketler dînî-sosyal-antropolojik bakımdan, 'toplum dokusunun (mazeway) dönüşümünü gerçekleştirmede insânî bedene bürünen ilâhî bir kurtarıcının katılımını vurgulayan hareketler' olarak tanımlanmaktadır.

Millenarianism millenarizm, millennialism ve chiliasticism olarak da bilinen bir kavram olarak, dünyanın sonuna yaklaşıldığına ve onu bitmek tükenmek bilmeyen bir bereket, âhenk, kutsiyet ve adalet dolu "Yeni Bir Dünya"nın izleyeceğine dair inançtır. Bu inanç, ne kadar dünyanın sonu'yla ilgili olursa o kadar felâkete gitmekte olduğumuz anlamına gelirken, ne kadar da söz konusu "yeni bir dünya" ile alâkalıysa o kadar da ütopyaya kaymakta olduğumuz anlamına gelmektedir. Dünyanın sonundaki bu sürenin bin yıl devam edeceğine inanıldığı için 'bin yılcılık' olarak adlandırılır.

Millenarist Hareketler Toplumsal dokunun tabiatüstü (varlık) tarafından yönlendirilen apokaliptik bir dünya dönüşümü içerisinde dönüştürülmesine ağırlık veren hareketlerdir.

Nativizm kurtuluş arayışlarında ilkelerin yerli kültürel unsurlardan oluşan değerlere dayanması gerektiğini savunan bir dînî toplumsal kültürel düşünce akımıdır. Bunun daha ileri kültürlerdeki bir aşamasını milliyetçilik oluşturur. Bu düşünceye öncülük edip hayata geçiren millî ve kültürel kahramanlara birer kurtarıcı gözüyle bakıla gelmiştir.

Nativist Hareketler bir toplum üyelerinin kendi toplumlarının kültürünün belli yönlerini canlandırmak veya daha kalıcı hale getirmek amacıyla giriştikleri her bilinçli ve örgütlü teşebbüslere denilmektedir. Başka bir tanıma göre Nativist hareketler, yabancı kişi, adet, değer ve/veya maddelerin toplum dokularından yok edilmesine güçlü bir şekilde vurgu yapan uyanışçı hareketlerdir.

Kargo Kültü bir toplumun yabancı değerler, âdetler ve maddeleri kendi dokusuna girdirmeye çabalamasına ve bu son maddeleri bir gemi veya uçak kargosuyla ulaştıracak diye bekleme inanışlarına denir.

Kargo Kült Hareketleri bu inanıştan doğan akım veya hareketlere denmektedir. Söz konusu bu ilkel kabile anlayışlarının modern ve global toplumlardaki karşılığına yabancı kültür hayranlığı veya mandacılık denebilir. İlerde Osmanlı deneyiminde göreceğimiz batılılaşmacılığı ve daha özel bir çerçevede Türkiye bağlamında görmekte olduğumuz 'Avrupa (ekonomik) topluluğuna girme serüvenini' bir çağcıl (modern) kargo kült hareketi olarak değerlendirmek mümkündür.

4. Kutup

Osmanlı dönemi dîni kurtuluş hareketlerini ele alıp değerlendirebilmek için gerekli kavramlardan biri de şüphesiz kutup kavramıdır. Kutup; tasavvuf dilinde; gavs, halife, imam, sultan, kutbü'z-zaman, kutbü'l-vakt, vâhidü'z-zaman, merd-i vakt, şahsü'l-vakt, sâhibü'l-vücut, sâhibü'z-zaman, abdullah, el-hıcâbü'l-a'lâ, mir'âtü'l-hak, vb. kavramlarla ifade edilir. Sözlükte bir şeyin "odağı", "ekseni" veya "mihverî" anlamına gelen kelime tasavvufî bir kavram olarak; hem velîler hiyerarşisinin başı olmak hem el-kutbü'l- hissi (fenomenal kutup) diye de işaret edilen en mükemmel insan anlamında el-insanü'l-kâmil olmak hem de kendini el-insanü'l-kamil'de tecelli ettiren ve zaman zaman el-kutbü'l-mânevî (numenal kutup) olarak da gösterilen el-hakikatü'l- muhammediye'nin tecelli ettiği kişidir. Kısaca kutup, Allah'ın dünyada sürekli tezahür ettiği bir mazharıdır.

Hakikat-i Muhammediye'ye, Nûr-i Muhammedî ve Rûh-ı Muhammedî de denilmekte olup bu Hakikat, Nur veya Ruh ölümsüz ve mânevî birer cevher olarak her 'dünyevî devrin' kutbunda veya hâtemü'l- evliyâsında tecelli eder. Muhyiddin İbnü'l-Arabî bu son mânevî mertebeyi kendisine tahsis etmiş ve bir bakıma evrensel, kozmik veya küllî (makro) Mehdî'nin kendisi olduğunu öne sürerek daha sonraki tüm kutup velîlerin, kendisinin ihraz etmiş bulunduğu bu mânevî makamın çekim alanına girdiği takdirde her birinin kendi dönemlerinin, deyim yerindeyse, birer "yerel, bölgesel, ulusal veya cüz'î (mikro) mehdileri" olabilmelerine teorik bakımdan kapıyı aralamıştır.¹¹

İlerdeki tahlillerimizde daha yakından görülebileceği gibi Osmanlı tasavvuf çevrelerindeki birçok tarikat şeyhi bu teoriyi bir siyasî ideoloji olarak da geliştirmişler ve İbn Arâbî tarafından açılan bu kapıdan girerek mehdici hareketlerini başlatma girişiminde bulunmuşlardır. Oradaki anlayış "... son tahlilde, ilâhî

¹¹ Buraya kadar tanımları verilen kavramlarla birlikte ilgili bulunan diğer kırk dolayında kavramın tanımları ve kısa tasvirleri için bk. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dini "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, İstanbul 1996, (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 24-65.

sıfatlarla donanmış ve dünyayı yönetmek görevini de üstlenmiş, bu yüzden siyasileşmiş boyutu da olan bir kutb anlayışı” olup “insanların hem uhrevî hem de dünyevî işlerine yön verecek bir üstün insan imajını çiziyordu”.¹²

Şimdi bu kavramsal çerçeveyi çizdikten sonra dînî kurtuluş düşüncesi ve inancının dinler tarihi ve din felsefesindeki yerine kısaca göz atmanın söz konusu düşünce ve inançtan doğan hareket ve eğilimleri temellendirmede anlamayı sağlayıcı bir işlevinin bulunduğu görülecektir.

B. Kuramsal Çerçeve

1. Din Felsefesinde Kurtuluş Düşüncesi

Kurtuluş fikri ve onun gerekliliğini filozoflar, insanoğlunun esasen kaza ve talihsizlikten tutun da her şeyi kuşatan bir endişe (weltangst) taşıması gibi bir çok sebepten kaynaklanan kötülük ve acı duyma tecrübesinden kurtulma ihtiyacı içinde bulunmasına bağlarlar. Bu endişeyi Schelling herkeste mevcut bulunan melankoli olarak belirler ve onun kozmik deyimlerle düşüş, yabancılaşma ve çöküntü; psikolojik deyimlerle ise yanlıgı, cehalet, günahkârlık ve suçluluk gibi muhtelif görünümüne dikkat çeker.

Kurtuluş ihtiyacını doğuran kötülük ve ıstırabın sebepleri arasında ayrıca; fakirlik, çalışıp didinme, hastalık, talihsizlik, yetersizlik ve günah da sayılabilir. Beden ve nefis ile akıl ve şiddetli duygular arasındaki çelişkilerle fânîlik ve ölüm gerçekleri de insanı onlardan kurtulma ihtiyacı içerisine iter. Karl Caspers bu ihtiyacı doğuran anları ‘sınır çizgisi durumları’ yahut kritik durumlar olarak tanımlamaktadır. İstırap ve kötülük tecrübesi insanı sonluluk, sınırlılık, yalnızlık, hiçlik ve yoksunluk duygu ve düşüncelerinden kurutulup sonsuzluk arayışına girmeye iter ki bu tecrübenin insanın içinde yaşadığı dünyayı ve hayatını anlamlandırmayı ve sonsuzluğa bağlanmayı en temel işlevi olarak kendisine sunan dînî tecrübeden bağımsız gerçekleşmesi âdeta mümkün değildir. Bunun içindir ki kurtuluş düşüncesinin felsefe tarihindeki oynadığı rolden hareketle felsefenin kendini herhangi bir dinden ne kadar soyutlayabileceğine bakmaksızın köklerinin dinde yattığını çok açık bir biçimde görmek mümkündür.¹³

2. Dinler Tarihinde Kurtuluş Düşüncesi ve Hareketleri

İnsanlığın dînî tarihinin en eski dönemlerinden beri örneklerine bolca rastlanan dînî kurtuluş düşüncesi ve hareketlerinin fenomenolojik tezâhürleriyle evrensel bir mahiyet taşıdığı anlaşılmaktadır. Büyük din kurucularının hemen her

¹² Bk. Ahmet Yaşar Ocak, “Din”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (ed. ve önsöz: Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, II, 148.

¹³ Joachim Wach, “Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi”, (Çev. Ali Coşkun), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-15, 1997, s. 256-261. Konunun toplum felsefeleri dahil değişik felsefi ekollerdeki geniş bir tartışması için bk. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dînî “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, s. 74-97.

biri, kendi ümmetleri tarafından, şu veya bu şekil altında, ıstırap, günah ve kötülükler dünyasından kurtuluş yolunda ilâhî lütfun araçları olarak birer "kurtarıcı" addedilmişlerdir. Meselâ, Zerdüş, Buda, Mani, Jaina, Hz. İsa ve hattâ Hz. Muhammed birer kurtarıcı olarak karşılanmışlardır. Bu çerçevede Hıristiyanlık ve Budizm gibi kimi dinler ise, "kurtuluş dinleri" denilen özel bir kategoriye dahi oluşturmuşlardır. Dinlerdeki kurtuluş düşüncesi ve inancı, her dine ve her yerde aynı ölçüde gelişmiş ve kurumlaşmış değildir. Bunda tarihî şartların yanı sıra fizikî durum ve rûhânî yeteneğin de önemli bir rolü olmuştur. Bu yüzden ki, meselâ, Hıristiyanlık'ta kurtuluş düşüncesi ve inancının oldukça gelişmiş, yaygın, etkin ve kurumlaşmış olmasına karşılık bir kısım dinlerle, Yahudilik ve İslâmiyet'te bu düşünce ve inanç nispeten tâli bir yer işgal etmiştir. Ancak tarihî durum ve şartlar bu sonuçlarda da söz konusu inancın ön plana çıkmasına imkân vermiştir. Dinlerin mistik gelenekleriyle bu arada İslâmiyet'teki Tasavvufî, Şîî ve tâli olarak da Sünnî gelenekteki; mehdi, müceddit, muhyî ve muslih inanç ve anlayışları, bir dizi dînî kurtuluş hareketlerinin veya eğilimlerinin tarih boyunca serpilip boy attıklarını hattâ aktif bir şekilde kendilerini gösterdiklerini bize öğretmektedirler.

Anlaşılan kurtuluş ihtiyacı, düşüncesi, inanç ve öğretisi yerine göre engin bir enerji kaynağı oluşturduğundan, uygun dînî, toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel ortamlarda, kendilerini "kutsal" bir misyonla görevli sayan "kurtarıcılar", etraflarına duruma göre az veya çok geniş bir kitleyi cezbetmek suretiyle bir çok dînî kurtuluş hareketini gerçekleştirmişlerdir. Üstelik bunlar çoğu zaman sırf dînî veya ahlâkî boyutlarının ötesinde toplumsal ve siyasal karaktere de bürünmekten geri durmamışlar hattâ bazı örneklerde aslî boyutlar tamamen geri plana atılarak veya büsbütün ortadan kaldırılarak tam anlamıyla sosyal, siyasal ve sosyo-ekonomik şekillere ve ütopyalara dönüştükleri de sıklıkla görülmüştür.

Bununla birlikte dînî kurtuluş hareketleri her zaman kurtarıcı bir Mesih veya Mehdi ya da bir başka kurtarıcı şahsiyetin önderliği ve ideali etrafında gerçekleşmemiştir. Kurtarıcı simalar kimi zaman bir ilâh, karizmatik öncü, aracı veya haleflerden ibaret olabildiği gibi kurtuluş da ya bir ihtiyaç, bir düşünce, bir öğreti, bir eğilim veya bir ideal ve hattâ bir ütopya olarak yalnızca nazarî düşünce planında kalabilmekte ve ancak uygun şartlarda ve ortamlarda bu düşüncelerin etrafında şekillenen toplumsal eylem ve hareketler biçimine dönüşerek tezâhür edebilmektedirler. Amaçları toplumsal kurtuluşu sağlamak olabildiği gibi bireysel olana da yönelebilmektedirler. Her başarısızlık durumunda ise nispeten bir kötümserlik, trajedi ve hayal kırıklığı yaşanılsa da ulaşılabilecek güzel bir vakit, yeryüzünün ilâhî lütfu ve merhametin bir alanı olması ve uzun süreden beri arandığı kutsiyet, ahenk ve güvenliğin ancak onları gerçekleştirecek büyük bir topluluğun inşa edilmesiyle mümkün olacağı inancıyla her defasında yeniden

çalışmaya koyulmak gibi önlemlerle bu duygular katlanılır bir hale getirilmektedir.¹⁴

3. İslâm Tarihinde Dînî Kurtuluş Hareketleri

İslâm tarihinde Mehdi inancı ve buna bağlı olarak ortaya çıkmış bulunan oluşumlar, bu tür kurtuluş hareketlerinin tipik örneklerini sunarlar. İslâm dünyasında bu güne kadar ortaya çıkmış bulunan mehdilerin tam bir listesini vermek belki de imkânsız gibidir. Ancak Mehdi'nin zuhuruna dair hadisler bunun İslâm'ın ilk dönemlerine uzandığını göstermektedir. Meselâ, bir hadiste Hz. Peygamber, "kendisinden sonra halifeler, emirler ve sultanların geleceğini, sonra da kendi soyundan bir mehdinin orada tekrar adaleti hakim kılacağını" haber veriyor.¹⁵ Anlaşılan İslâm Dünyasında Sünniliğe karşı iki temel tepkisel oluşumu temsil eden Şiîlik ve tasavvuf, dünyanın sonunda ortaya çıkarak Allah'ı tanımayanların karşısına dikileceği, dünyayı adaletle dolduracağı ve İslâm'ın üstünlüğünü yeniden kuracağı inançlarına yer veren mehdi beklentilerinin gelişip kurumlaşması için en uygun ortamı oluşturmuşlardır. Fazlur Rahman özellikle Şiîlik'teki mehdi nazariyesi üzerinde Hıristiyanî özelliklerden söz ediyor. Anlaşılan, İslâm'ın siyasî hayatını denetime almada başarısızlığa uğrayan Şiîlik, daha VII. yüzyılın sonunda Mehdi-î Muntazar fikrini geliştirmiştir. Şiî telakkilerle beslenen mehdi inancı tasavvufta geniş bir yer tutmuştur. Sünnî kelâm kitaplarında resmen yer almakla birlikte anlaşılan zamanla Hz. İsa'nın dünyanın sonuna doğru ikinci gelişi inancı ile öncesi devir ve bunun belirtileri, mehdinin âlâmetleri, zuhuru ve faaliyetleri, ondan sonraki dönemle ilgili inanç ve tasavvurlar halk kültürünün yanı sıra literatürde de zamanla geniş bir yer tutmayı başarmışlardır. Anlaşılan başta Şiîler olmak üzere İslâm dünyasında zaman içerisinde bir çok kişi mehdi unvanı alarak faaliyetlerde bulundular ya da onun öncüsü, vekili, halefi, vb. addedildiler.

¹⁴ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 252-259. Dinler tarihindeki dînî kurtuluş hareketlerinin genel bir panoraması için bk, Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun 1997; Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dini "Kurtuluş" Hareketleri...*, s. 66-73, Joachim Wach, "Din ve Felsefede Kuruluş Düşüncesi" (Çev. Ali Coşkun), *MÜİFD.*, sy. 13-15, 1997, s. 249-255, Hillel Schwartz, "Millenarianizm (Binyılcılık)" (Çev. Ali Coşkun), *Türkiye Günlüğü*, sy. 42, Eylül-Ekim 1996, s. 94-112, Henri Desroche, *The Sociology of Hope* (Çev. Carol Martin Superry) Londra 1979 (Fransızca aslı: *Sociologie de l'Espérance*, Paris, 1973. Bu kitap Desroche'un 1969'da yayınladığı *Dieux de Hommes: Dictionnaire des Messianismes et Millenarism de l'Ere Chretienne* kitabının devamı mahiyetindedir).

¹⁵ İslâmî fiten edebiyatı ile Hıristiyan apokaliptisizmini karşılaştıran ve hadis uzmanı olmakla beraber daha çok tarihselci ve kültürel antropolojist bir bakış açısıyla kaleme alınan bir değerlendirme İslâmî mehdi ve Hıristiyanî mesih telakkilerinin benzer şartların ürünü olduğunu ve benzer motifleri kullandığını ortaya koyuyor. Bk. Mehmet Paçacı, "Hadiste Apokaliptisizm ve Fiten Edebiyatı", *İslâmîyat*, Ocak-Mart 1998, 1/1, s. 35-53.

İslâm dünyasında, ilk olarak 701'de vefat eden Muhammed b. el-Hanefî'ye mehdi unvanının verildiği anlaşılmaktadır. Ondan sonra Muhammed el-Bâkır, Muhammed b. Abdullah, Abdullah b. Muâviye, Ca'fer es-Sâdık, Ebû Müslim, Muhammed b. İsmâil, Mûsâ Kâzım, Muhammed b. Ebül-Hasan el-Askerî...mehdi addedildiler. 1023 de vefat eden Fâtûmî halifesi el-Hâkim, hulûl inancına dayalı mehdilik anlayışı ile bu konuda en tipik örnektir. Onun tilmizlerinden Hamza, el-Ahrem, vd. Mısır'da halk arasında bu yolda faaliyetlerde bulundular. Şîî ve tasavvufî çevrelerin yanı sıra Sünnî çevrelerden de bu unvanla faaliyet gösteren veya öyle addedilen yahut onun vekili ya da halifesi sayılanların örneklerini modern dönemde bile görmekteyiz. Meselâ, XII. Yüzyılda Kuzey Afrika'da Mehdi İbn Tumert (ö. 1130) bu ideolojiye dayalı bir devlet de kurmak suretiyle şüphesiz bu çizgide en kayda değer tipik bir örneği oluşturmaktadır. Napolyon'un Mısır seferi sırasında onun top güllelerinden etkilenmediğini öne süren bir mehdinin faaliyet gösterdiğini gözlemekteyiz. XIX. yüzyılda Kuzey Afrika'da Kaabililer arasında Fransız işgaline karşı direnmek üzere faaliyet icrâ eden bir Mehdi örneğine tanık olunmuştur. Aynı yüzyılda Sudan Mehdisi olarak anılan Muhammed b. Abdullah'ın İngiliz işgal kuvvetlerine karşı direnci meşhurdur. Hollanda'nın Cava'daki sömürgeci faaliyetlerine karşı XVIII. ve XIX. yüzyıllarda mehdi veya onun halifesi unvanı ile birer mukavemet hareketlerine tanık olunmuştur. Kuzey Hindistan, Endonezya ve hattâ Anadolu, dünyayı yenileyecek bir mehdi veya her yüzyılda bir dini ihyâ edecek bir müceddit beklentilerine yer veren inanç ve olgular için, tarihleri boyunca çok uygun ortamlar oluşturdular. Meselâ, Hindistan'da İmâm-ı Rabbânî'nin Müceddid-i Elf-i Sâni (ikinci bin yılın yenileyicisi) unvanını aldığı ve oradan bu geleneğin Müceddidî Nakşibendiliği aracılığıyla İslâm dünyasının her tarafına ve bu arada Türkiye'ye de uzandığı ve köklü bir biçimde yer tuttuğu bilinmektedir. İslâm dünyasında dinî kurtuluşun diğer önemli bir tezâhürü olarak "ihyâ" hareketlerinin varlığına da işaret etmek gerekir. Dini yenileştirme bağlamında Gazâlî bu adla anılan meşhur eseri nedeniyle "Müceddid" unvanına layık görülmüştür. Bir bakıma modern dönemdeki modernist, reformist, yeni modernist, Selefiyyeci ve hattâ fundamentalist hareketleri de aynı çizgide değerlendirmek uygun düşebilir.

Her halükârda, Selçuklular döneminde Moğol istilasının hemen öncesindeki meşhur Babaîler isyanı, dinî-toplumsal-siyasal nitelikli bir kurtuluş hareketinin Anadolu'daki ilk ve en tipik bir örneğidir. Osmanlı dönemi de ilerde göreceğimiz gibi bu konuda bize çok çeşitli örnekler sunmaktadır.¹⁶

¹⁶ Bk. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 459-61; Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dini "Kurtuluş" Hareketleri*, s. 180-208 ve diğer hareketler için ayrıca bk. s. 217.

4. Din Sosyolojisinde Kurtuluş Nazariyeleri

Konu hakkında görüşleri bulunan veya görüş belirten çok sayıda din sosyologundan dördünün ilginç görüşleri bulunmaktadır. Bunlar ikisi batılı ikisi de doğulu olmak üzere; Max Weber, Henri Desroche, İbn Haldun ve Ziya Gökalp'tir.

Weber'e göre kurtuluş peygamberliğin en temel belirleyici ve ayırt edici dîni hakikatidir. Ona göre kurtuluşa ancak ebedî olanla tamamen dîni ve anlamlı bir ilişki kurmak suretiyle ulaşılabilir. Daha sonra dîni kurtuluşçu hareketleri açıklamaya girişen Weber, "kurtuluş" eksenli hareketlerin iddia edildiği gibi sadece bir köylü ve imtiyazsız sınıfların hareketi olarak değil, şehrin seçkin ve huzursuz kesimlerinin de destek verdiği hareketler olarak ortaya çıktıklarını belirtir. Bilindiği gibi din kitlelere ya büyüsel yollarla ya da "kurtarıcı dini" vasıtasıyla aktarıldığından halk katında kurtuluş dini kaçınılmaz olarak; şahsî, ilâhî ya da yarı-insan yarı-ilâh bir kurtarıcı ile yerleşmektedir. Weber'e göre kurtuluş inançlarının her zaman olmasa da en etkili kaynağı huzursuzluk ve sosyo-ekonomik baskılar olmuştur. Ona göre imtiyazlı olmayan sınıfların en büyük erdemi geleceğe gizli bir umutla bağlanmalarıdır. Dolayısıyla kurtuluş dinleri de kadınlar ve güçsüzler gibi imtiyazlı olmayan sınıflara, askerî-dışı ya da askerî-karşıtı erdemleri yücelterek açılmaya çalışmışlardır. Gayri şahsî ve ahlâkî kozmik bir düzenle aşkınlaştırılan bir ulûhiyet modeli ve kurtuluş tipi, entellektüalist bir tip olup rasyonel ve ahlâkî bir eğitimden geçen kimseler dışında kitlelere genellikle kapalı ve yabancı kalmıştır. Dolayısıyla Weber'e göre imtiyazlı entellektüeller kurtuluşu mistik ve derin düşünceye dayalı kanallardan elde etmeye çalışırken imtiyazlı olmayan tabakalar, içinde buldukları mevcut şartları telâfi etme ihtiyaçlarını bir kurtuluş öğretisi geliştirerek gidermeye çalışırlar. Bu durumda birinci tabakanın kurtuluş öğretilerinin dünyayı anlamaya yönelik bir iç tepiden ve "insan zihninin metafizik ihtiyaçlarından" kaynaklandığı görülürken ikinci tabakaların öğretilerinin açıkça sosyo-ekonomik sebeplerden kaynaklandığı görülmektedir. Bu entelektüel ihtiyaçlar muhtemelen bir yönetici sınıfının politik gücünü başka bir sınıfa kaptırdığı zaman olan askerileşmenin olmadığı özel bir sosyal ortamda kendini göstermektedir. Böylesi ortamlarda entelektüeller pratik siyasî konularla artık ilgilenme ihtiyacı duymadıkları için dikkatlerini öte dünya ile ilgili konulara çevirebilmişlerdir. Yaşanan dünyada kayda değer hiçbir anlam bulmazlar ve bu dünyadan kaçmaya dayalı bir din şekli benimserler.

Weber kötülük problemi ve ondan kurtuluş anlamına da gelen teodisi problemine başlıca çözüm olarak şunları önermektedir:

1. Daha önce günah ve kötülük işlememiş bir soydan gelen veya ataları böyle olan birinin torununun Mesih olarak gelmesi,

2. Tek tanrıcı dinlerin her yerde hâzır ve nâzır tek tanrısına dînî ahlâkî bir itaat ya da teslimiyetle birlikte kader inancı,

3. İrânî düalizm,

4. Hindu karma öğretisi.

Bunların içerisinde çok sayıda tâli çözümler de yer almaktadır. Meselâ, eskatolojik beklenti, kurtuluşu öte dünyaya nakil vb. çözümler. Bu çözümlerin çoğunda kurtuluş umudunun dünyevî etkisi daha iyi bir hayat için hazırlayıcı kutsallaştırma ve yeniden doğum yönünde olmuştur.

Kurtuluşa giden yollar değişik dinler ve eğilimlere göre farklılık arz etmektedir. Meselâ, ibâdet, aşk, çalışmak ve savaş gibi yollar.

Weber'e göre, İslâm'da kurtuluş sufilerin mistik anlayışlarında ve çoğu kere de dünyevî tarikatlarda geliştirilmiştir. Ona göre kader inancının İslâm'da esas durak yeri aile olmuştur. Bu inanç en fazla orada izlenme imkânı bulmuştur. İslâm'ın hakim sosyal sınıfı olarak savaşçılar üzerinde ağırlıklı bir şekilde duran Weber'e göre İslâm'da kurtuluşun gerçek taşıyıcıları da onlardır.¹⁷

Çağdaş diğer bir batılı Fransız din sosyologu Henri Dosroche'a göre dînî kurtuluş hareketlerinin kökeninde Marks'ın öne sürdüğü gibi sosyo-ekonomik çarpıklıklar ve baskı altındaki sınıfların felsefesini oluşturan materyalizm değil mistisizm ve haresiler yatmaktadır.¹⁸

İslâm dünyasının ve bütün zamanların en büyük sosyologlarından biri olarak kabul edilen İbn Haldun ise mehdilik hareketlerini tavırlar nazariyesinin ve asabiyet teorisinin bir uzantısı olarak, çökmesi mukadder olan bir hanedanın (dolayısıyla siyasi-toplumsal yapının) yükselişinde dinin önemli bir yeri olduğu kadar, ilkel, başlangıç, iptidaî yahut bedevî hayata dönüğe işaret eden çöküşten kurtuluşun da yine bir dînî canlanışla mümkün olacağı kanaatindedir. Ancak bu gibi canlanış durumlarında önemli bir rol oynayacağı tasavvur edilen mehdî ona göre heterodoks Şiî ve bir kısım mutasavvıfların öne sürdükleri gibi "devrî" nazariyelerin bir icabı olarak değil, güçlü bir asabiyete dayanarak zuhur edecektir. Yani bir bakıma dînî-millî (nativistik) bir önder olarak çıkacaktır. Kendi dönemindeki mehdilik olaylarını daha çok devlet otoritesinin bulunmayışına ve siyasî ve sosyal istikrarsızlık ve güvensizlik ortamlarına bağlayarak yorumlayan İbn Haldun âdil ve istikrarlı bir hükümetin yerleşmesinin mehdî zuhurlarını nadir ve taraftarlarını da giderek daha az kılacağı kanaatindedir.¹⁹

¹⁷ Max Weber, *Sociology of Religion* (Çev. Ephraim Fischhoff), Londra 1965, s. 54, 56, 96, 102, 103, 122-125.

¹⁸ Henri Desroche, *The Sociology of Hope* (Çev. C. M. Sperry), Londra 1979, s. 173.

¹⁹ Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dini "Kurtuluş" Hareketleri*, s. 92-93; Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-*

Dinî kurtuluş hareketlerinin kültürle çok yakından bağlantılı bir türü olan nativizmi mahallî ve millî kurtuluş arayışı çerçevesinde ele alan Ziya Gökalp de bu konuda önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre:

“Büyük bir kurtuluş beklemek iyi. Lâkin bir takım küçük, kolay ve tedricî kurtuluş yolları vardır ki, bunlara muvaffak olmadan ötekilerine nâil olmak, sünnetullahaya aykırıdır. Evet! Umumî bir mehdiyi bekleyelim. Fakat Kur’ân-ı Hakîm’in “Likülli kavmin hâd, (Ra’d 13/7)” beyanı mûcibinde mahallî ve millî kurtarıcılara, lisanî, terbiyevî, iktisâdî ve ahlâkî kurtuluşlara niçin ümit var olmayalım?... Bütün müslümanların uzak bir istikbalde, siyasî birlikleri ihtimal ki mümkündür. Fakat bu gayenin herhalde uzun bir müddet imkânsız kalacağına şüphe yoktur. O halde bu uzun zaman esnâsında İslâm kavimleri millî mücâdelelerle itiladan, hiç olmazsa ictimâî istiklâllerini muhafazadan mahrum mu kalsınlar? Artık İslâm hükümetlerinin idaresi altında gayri müslim kavimler kalmadı. Halbuki bugün Müslüman kavimlerin ekserisi mahkûmiyet ve esaret halindedir. İslâm kavimleri arasında ise hakimiyet ve mahkûmiyet kayıtları olmadığı için milliyet fikri İslâmlar arasında tefrika çıkarmaz. Bilakis milliyet fikri kuvvet buldukça, İslâm ümmetçiliği fikri de o derece harslanacağı için mevcut harsı takviye ve teyit edecektir”.²⁰

5. Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Tipolojisi

Dinî kurtuluş hareketlerinin değişik din sosyologları tarafından çok sayıda tipolojileri kurulmuştur. Bunlardan üçünün tipolojilerini örneklendirmeye ve tanımlamaya girmeden vermek, herhalde, bu hareketlerin karmaşık tabiatı hakkında iyi bir fikir verebilecektir.

5.1. Yonina Talmon’un Tipolojisi

- a. Tarihî ve efsânevî tipler,
- b. Zaman ve mekân algılarına göre oluşan tipler,
- c. Felakete yahut felaketsiz olmalarına göre oluşan tipler,
- d. Kurtuluş kavramına ve kurtarıcı kişiye vurgularına göre oluşan tipler,
- e. Evrensel (universal) ve yerel (particular) tipler,
- f. İslahçı (restorative) ve yenilikçi (innovative) tipler,
- g. Aşırı-yasacı (hypernomian) ve yasa-aleyhtarı (antinomian) tipler,
- h. Aktif ve pasif tipler,
- i. Biçimsiz (amorf) ve iç tutarlılığa sahip tipler,

gisi, sy. 6, 1986, s. 94 ve 101, İbn Haldun, *Mukaddime* (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1988, I, 779-780.

²⁰ Yünni Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, İstanbul 1994, s. 133-134.

j. Kısa-vadeli ve uzun-vadeli tipler,

5.2. Henri Desroche'un Tipolojisi

a. Hareketi Yöneten Şahsiyetler Tipolojisi

a1. Tarihî olarak mevcut şahsiyetler,

a2. Tarihî olarak mevcut olmayan şahsiyetler,

Bu sonuncular da şu tipler altında tezahür edebilmişlerdir:

a.2.1. Mesih gelmiştir, fakat kimse onu tanımamıştır. Az sayıda örnekte ise o kendini bile (Mesih olarak) tanımamıştır.

a.2.2. O gelmiştir, fakat gizlenmiştir ve çok az sayıda insan onu tanımaktadır (Bunun bizim çalışmamızdaki en tipik örneği Bayramî-Melamî Hamzavî Şeyh İdrîs-i Muhtefî olmaktadır.).

a.2.3. O henüz gelmemiştir, fakat gelmesi yakındır. Bekleyiş ve hesaplamalar... sürüp gider.

a.2.4. O gelmiştir, sonra yine tekrar gelmiştir ve şimdi yine yeniden zuhuru beklenmektedir. Burada diriliş teması hakimdir.

a.2.5. O buradadır, beklemededir, fakat kendileri için geldiği toplum onu tanımak istememektedir.

a.2.6. O kesinlikle başka bir yerdedir, fakat onun yeri boş bırakılmalı ve kimse onu işgal etmeye kalkışmamalıdır...vb.

a.3. Vekilleri Aracılığıyla Varolan Şahsiyetler.

b. Mesihî Yönetim Dönemleri yahut Krallıkları Tipolojisi

b.1. Dinî ya da kilisevî (Ümmetçi) faktöre vurgu yapan tipler,

b.2. Siyasî faktöre vurgu yapan tipler,

b.3. Sosyo-ekonomik faktöre vurgu yapan tipler,

b.4. Cinsel ve ailesel faktöre vurgu yapan tipler,

b.5. Naturist faktöre vurgu yapan tipler,

b.6. Kozmik faktöre vurgu yapan tipler.

c. Mesihî Hareketlerin Hesaplama Stratejilerine Göre Tipolojileri

c.1. Mesiyanizm ve millenarizm tipleri,

c.2. Pre- ve post-millenarizm tipleri,

c.3. Yakınlık (imminence) ve içkinlik (immanence) tipleri,

c.4. Mikro ve makro-millenarizm tipleri,

c.5. Şiddet yanlısı olan- ve olmayan-millenarizm tipleri,

d. Senaryoları Bakımından Tipolojiler

e. Değişik Kombinasyonlar Bakımından Tipolojiler.

5.3. Hillel Schwartz'ın Tipolojisi

Hem bir düşünce sistemi hem de bir sosyal hareket olarak millenarianizm iki mihver etrafında dönmektedir: Altın çağ veya yeni devir ve ilkel Cennet veya vaadedilmiş topraklar. Bu iki kutup arasındaki gidiş gelişler akli karışık gözlemcileri millenaryen hareketleri, çabuk alevlenip sönebilen, sürekli değişebilen ve önu kestirilemeyecek kadar nereye gideceği belli olmayan ve günü birlik hareketler olarak tasvir etmelerine yol açtı.

Schwartz'a göre binyılcı tasavvura sahip olan bu hareketleri sırasıyla şu beş genel tip altında toplayabiliriz:

1. Korunulması gereken bulaşıcı bir hastalık,
2. Etrafı sarılması gereken bir bataklık,
3. Hiçbir zaman kaynamamasını sağlayacak bir gözleme şartıyla gözlenilmesi gereken ve ağır ağır kaynama derecesine yaklaşan bir kap,
4. Neşterle müdahale edilmesi gereken bir kaynama,
5. Önu alınması gereken bir taşkınlık veya bir patlama.

Schwartz'ın tespitlerine göre mevcut tipolojiler üç mkyas yahut cetvelden hareket etmektedirler: Zamansal odak, Kurtuluş öğretisi (soterioloji) ve Sosyopolitik bağlantı.

5.3.a. Zamansal Odaklı Tipler

a.1. Daha önceki toplumsal yapıyı yeniden kurmaya dönük yerlici, gelenekselci, muhafazacı ve ıslahatçı olarak adlandırılan hareketler,

a.2. Değişimle kurgusal bir barış yapmaya dönük değişime ayak uydurucu, değişimi sürekli kılıcı, yeniden uyanışçı ve reformcu olarak adlandırılan hareketler,

a.3. İdeal bir gelecek toplumu yaratmaya dönük Mesihçi ve ütöapist hareketler.

5.3.b. Kurtuluş Öğretisi Eksenli Tipler

Sadece ferdî kurtuluşu amaçlayan ve dinî kurtarışçı (redemptive), yeniden-ihyacı ve mücizevî-sihri olarak adlandırılan hareketler ile ekonomi ve toplumsal töreyi düzeltmeyi amaçlayan, dönüştürücü ve devrimci olarak adlandırılan hareketlerden oluşmaktadır.

5.3.c. Sosyo-Politik Bağlantılı Tipler

Burada topyekün bir soyutlanmadan başlayarak devlete karşı topluca hücumla geçmekle sonuçlanan hareketler yer alır. Bu kısımda yer alan hareketler de kendi arasında; gerici-ilerici, edilgen-etken, politik öncesi-politik ve mitolojik-ideolojik tiplerine ayrılmaktadır.²¹

6. Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Ortaya Çıkış Sebepleri

Bu hareketler üzerine çok sayıda tipoloji kurulmasına rağmen doğuş ve gelişme sebepleri hakkında halen geçerli sadece iki bilimsel açıklamanın bulunması düşündürücüdür.

Birinci açıklama onların, statü, servet, güvenlik veya onur gibi konularda 'görece yoksunluk' yahut 'nispi mahrumiyetten' kaynaklandığını bildiriyor. Bu hareketler genellikle bu tür duyguların çok acı verici bir hale geldiği zamanlar olan bunalım dönemlerinde ortaya çıkmaktadırlar.

İkinci bir tamamlayıcı açıklamaya göre ise dînî kurtuluş hareketleri, biri teknolojik ve beceri bakımından diğerinden çok üstün olan iki kültür ve medeniyet arasında kurulan temastan kaynaklanmaktadır. Bu tür hareketler genellikle politikası oldukça tehlikeli bir şekilde tehdit altında bulunan yerli daha aşağı bir kültür içerisinde boy atıp gelişirler. Bu son sebepten ötürü bu hareketlere birer temas kültürü, kriz kültürü veya kargo kültürü de denilmektedir. Aslında bu gibi hareketlerde temas, yoksunluğun kendisine psikoloji olduğu bir sosyolojidir. Bir topluluğun başka yeni bir topluluk karşısında kendisini kaçınılması imkânsız bir yoksunluk duygusu içerisinde hissettiği vakit temas, dînî kurtuluş hareketlerine yol açar.

Bu iki bilimsel açıklama da eleştiriden payını almadan edememiştir. Zira en iyi durumlarında yoksunluk hali söz konusu hareketlere zemin hazırlarken temas hali onları hızlandırma işlevi görmektedir. Çünkü dünyada görece yoksunluğun yaşanmadığı henüz bir yer yoktur.

Bu sebeplerden başka dînî kurtuluş hareketlerine zemin oluşturan faktörleri de eklemek gerekir:

1. Nüfuz edilebilir manastırvâri topluluklar ve ailenin ötesindeki bağılılık gruplarına uzanan laik dostluk, arkadaşlık ve hayır cemiyetleri,
2. Bölgesel sınırlar içerisinde dînî âyin ve havadisleri taşıyan gezgin homeopat (hastalığı kendi türüyle tedavi eden.) sağlık görevlileri, doktor veya üfürükçüler,

²¹ Daha başka tipolojiler ve ayrıntılı bilgiler için bk. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri*, s. 330-341.

3. Tarihî, nebevî; insanları da nübüvvetin taşıyıcıları haline getiren halk oyunları ve halk hikâyelerinde varlığını sürdüren mitsel-şirsel bir gelenek,

4. Âdet üzere insanları sayılar, olaylar ve zaman arasındaki ilişkileri araştırmaya sevk eden ilm-i cifr (numerology) ve ilm-i nücûm (astrology),

5. İçerisinde sonların ve başlangıçların bilerek-isteyerek birbirine karıştırıldığı karnaval veya kendini tüketircesine matem tutmak gibi tersine çevirme âyinleri²²,

6. Atalar ülkesine dönüşü veya ölümlerin yenilenmiş bir ülkeye dönüşünü açıklayan hicret mitosları.

Binyılcı hareketlere zemin hazırlayan, olumsuz yönde tesirleri bulunan ve ön yargıya dayalı etkenler de söz konusudur. Bu hareketler ekonomik tayfın uç noktalarında, yani tam hareketlilik özgürlüğüne sahip olanlarla bu özgürlüğün kesinlikle sınırlandırıldığı kimseler arasında en az gerçekleşme olasılığına sahiptir. Hiç bir millenaryen hareket, konumları emniyet ve konfor içerisinde olan ve (klasik Kuzey Hindistanlı, Japon ve Romalı aristokrasiler gibi) kast mekanizmaları vasıtasıyla korunan gruplar içerisinde meydana gelmemektedir. Ayrıca yine hiç bir millenaryen hareket, hareketlilikleri (mahpuslar ve toplama kamplarında barınanlar gibi) siyasî baskılar, (köleler gibi) ekonomik baskılar, (hastanede hasta yatan veya açlıktan ölmek üzere olanlar gibi) bedenî hastalık yahut da (düşkünler evinde sakin olanlar ve aşırı içine kapanıp hayalcilikten bir türlü kurtulamayan kimseler gibi) zihni hastalıkları vasıtasıyla şiddetli bir şekilde sınırlandırılmış olan gruplar arasında da meydana gelmemektedir.

Şu dört faktör de, binyılcı hareketlerin başlıca hızlandırıcı faktörleri olarak kültürler arası bir tekerrür etme özelliğine sahiptir:

1. Başarıları; yerlilerin evlilik, aile, yiyecek perhizi ve takvimlerinin yeniden düzenlenmesini gerektiren yabancı misyonerlerin Hıristiyanlık ve İncil tebliğleri (evangelism),

2. Sığınmalar veya işgalcilerden dolayı yer değiştirme, baskı sonucu oluşan iktisâdi çöküntü ya da tabii felâketler,

3. İkamet yerini değiştirmekten kaynaklanan arazi mülkiyeti konusundaki karışıklıklar, yeni bir hukuk sisteminin üstten dayatılması ya da nüfus sayımı, jeolojik taramalar, demir yolları ve kara yolları inşaatı gibi önlemlerle çok özel bir şekilde önceden îma edilen yeni teknolojilerin gelişi,

²² Burada Şiîlik'teki genel olarak matem ve taziyeye yapılan vurguyu, özel olarak da Kerbelâ Olayı'ndan dolayı tutulan matemî ve bu matemlerin Şiîler tarafından kurtarıcı ıstırap olarak telakki edilmesini ve benzer bir şekilde Hıristiyanlar'ın Paskalya'daki çarmıha gerilmeyi tekrar canlandırmak amacıyla uyguladıkları kurtarıcı matemleri hatırlamak yerinde olur.

4. Savaştaki ölümler, okul eğitimi, uzun mesafeli göçler ya da şehirleşme sonunda geleneksel bağlılıkların intikali ve ahlâkî otoritenin derin bir şekilde sarsıldığı yerlerde kuşaklarda görülen bozulma ve yozlaşma.²³

7. Dînî Kurtuluş Hareketlerinin Önemi

Dînî kurtuluş hareketlerinin, ister bir düşünce sistemi olsun, isterse bir toplumsal hareketler geleneği, gerçek anlam, önem ve hakikatleri tam olarak kavranamasa bile onların şu özelliklere sahip oldukları hep dikkat çekmiştir:

Bir kere onlar düşünceye dayalı ve incelikli bir şekilde karşı koyucu olmadırlar. İkinci olarak, mütevâzî bir şekilde bunalımları giderici özelliklere sahiptirler. Üçüncü olarak, bu hareketlerde harekete katılanlara bol miktarda ve karşılıksız hediye dağıtırlar. Nihayet onlar gerçek bir övgücülüğe yani kozmik yenilenmeyi sağlayacak bir ayinsel bağlılığa yöneltme eğilimine sahiptirler.²⁴

8. Dînî Kurtuluş Hareketlerinin İşlevleri

Bu hareketlerin gördükleri işlevleri genel olarak dört grupta toplamak mümkündür; olumlu, olumsuz, açık ve gizli işlevler.

Olumsuz işlevler olarak onların bir kolektif çılgınlığa ve hayalciliğe kaçırma eğilimi taşıdıkları, düzen bozma, toplumsal protesto, toplumsal çözülme ve kötü bir sosyal bütünleşmeye yol açtıkları öne sürülmüştür.

Olumlu işlevlerini tartışan görüşlere göre onlar her alanda bütünleşme sağlayıcı, mevcut düzenin köklü bir eleştirisini yaptıkları için önemli bir kıstas, insanları özgürleştirici, pasif toplumlara dinamizm katarak aktif hale getirici, çok değişik toplumsal yapı unsurlarını birbirine bağlayarak tutkal olma ve tamir edici olma işlevleri yanı sıra devrimci nitelikleriyle toplumsal değişimin çok güçlü bir aracı oluşları gibi işlevlere sahiptirler.

Açık işlevleri olarak ise onların hem dînî hem de dünyevî problemleri çözme, sapmaları önleme ve kutsal, âhenkli, bereketli, doğru, âdil ve hakkaniyetli bir toplumsal düzenin kurulmasına çabaladıkları anlaşılmaktadır.

Gizli işlevler olarak ise onlar dînî değerlere bağlı bir toplumu yeni bir dünya kurma ümidiyle ve insanları siyasî, sosyal ve ekonomik olaylara duyarlı hale getirmeleriyle dünyevîleştirirken, dünyevî değer ve kurallara bağlı bir toplumu da kutsal ve manevî olana doğru yönlendirmektedirler. Siyasî öncesi toplulukları siyasallaştırırken siyasal topluluklara bir eleştiri mekanizması işlevi görmektedirler.²⁵

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dînî "Kurtuluş" Hareketleri*, s. 342-356.

²⁴ Bk. Ali Coşkun, a.g.e., s. 362.

²⁵ Bk. Ali Coşkun, a.g.e., s. 357.

9. Olgusal ve Tarihî Araştırmanın Temel ve Yan Varsayımları

Dînî kurtuluş hareketlerinin bütün dünya dinlerindeki çok değişik ve renkli tezâhürlerine baktığımızda onları iki derin binyılcı düşünce haznesine tanık olmuş olarak görmekteyiz. Biri numenal (kutsal-batınî) ve gnostik (sûfî-irfanî) diğeri ise fenomenal (profan-zâhirî) ve nomotetik (şer'î-hukukî) haznelerdir. Dolayısıyla biz de Osmanlı dönemindeki dînî kurtuluş hareketlerini dînî bakımdan ana hatlarıyla bu iki genel düşünce kümesi etrafında toplanmış olarak görebileceğimizi var saymaktayız. Zira bir çok hareketlerin genel olarak "ehl-i keş ve't-tasavvuf" (ârif-sûfî) otoriteleriyle "ehl-i şeriat ve'l-kanun" "(ulemâ ve ümerâ) otoritelerinin irfanî-şer'î (gnostik-nomotetik) farklılaşmalarından kaynaklanmış olduğunu göreceğiz. Öte yandan hususiyle Mehdilik-Masihçilik bağlamında yaklaştığımızda ise genel olarak şu tür Mehdilik hareketlerini görebileceğimizi bir ön tahmin olarak var sayıyoruz:

1. Aşırı bâtinî, şeriat karşıtı, ilhâdî, Râfîzî ve zendekaya kayan (Hipernumeralist, antinomianist, anomotetik, heterodox ve heretik) Mehdicilik,
2. Sünnîlik kapsamında yer alan; ihtilalci, batınî-zahirci ve şer'îci (numeralistik fenomenalist ve nomotetist) Mehdicilik,
3. Yeniden-ihyâcı (revivalistik) Mehdicilik,
4. Yerlici-millî kültürcü (nativistik) Mehdicilik,

Devletin daha yeni yeni kurulmaya başladığı ve yerleşik bir devlet düzeninin icaplarından olan kanun hakimiyeti ve düzenli bir vergi sisteminin henüz başlangıç aşamalarında bulunduğu ondört ve onbeşinci yüzyıllarda; konar göçer bir hayat yaşayıp köy ve şehirlere yeni yeni yerleşmekte olan bir sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişim sürecini daha hazmedemeyen Anadolu'nun hakim nüfus kitlesini meydana getiren Türkler'in ve Türkmen boyların; Orta Asya'dan gelirirken beraberlerinde ve uğradığı yerlerden taşıyarak getirdikleri kültür ve inançlarla birlikte bu yeni toprakların eski sahiplerinin kültür ve inançlarıyla da karşılaşmalarının büyük bir kültür değişmesi sürecini dayatmasıyla önce bir dînî kültürel temas ardından da bir şok yaşadıklarını, dolayısıyla bu şoku meydana getiren değişkenlerin aynı zamanda söz konusu yüzyıllarda meydana gelen dînî kurtuluş hareketlerinin de (mesihyanik-millenaryen hareketler) başlıca değişkenleri olduğunu var sayıyoruz.

Özellikle on altıncı yüzyılda yoğunlaşmış olarak göreceğimiz hareketlerle birlikte kısmen onyedinci yüzyıldaki hareketlerle ilgili olarak da şimdilik şu geçici ön tahmin ve kestirmelere varabiliyoruz.

On altıncı yüzyıl, Fatih Sultan Mehmet'le başlayan sıkı bir merkezileşme süreci ve bu sürecin başlattığı sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişimleri reddediş olarak halkın değişik nitelikteki yoğun bir takım muhâlefet hareketlerine

giriştiği bir dönemdir. Bilhassa Kanuni Sultan Süleyman dönemi Osmanlı merkezî yönetimi, kısmen Safevî propagandası gibi hâricî faktörlerin etkiyle kısmen de yerel yöneticilerin baskısıyla kendi mevcudiyeti için tehlikeli gördüğü her kıpırdanışı zendaka ve ilhad ya da râfîzîlik ithamlarıyla karşılayarak kendini bu iki mekanizma ile savunmuştur. Bu mekanizmalardan birincisi genellikle kısmen devlet başkentinde kısmen de önemli taşra merkezlerindeki ulemâ ve sufi çevrelerden oluşan aydın kesime, ikincisi ise; köylü, çiftçi ve reâyadan oluşan halk kesimine karşı işletilmiştir. Bu ikinci kesiminki başta belirtilen gerçeklere dayanmıştır.

Merkezî yönetimin, heteredoks bir İslâmî ideolojiyi kullanması sebebiyle Râfîzî deyimiyile nitelediği halk hareketlerine ihtilâlcî mesyanizm; zındıklık ve mülhitlikle nitelendirilen aydın sufi çevrelerin hareketlerine ise mistik mesyanizm tipi egemen olacaktır. On altıncı yüzyılda bu çevreleri özellikle Bayramî-Melâmîler ve Halvetî-Gülşenîler temsil edeceklerdir.

Ayrıca tek tek ulemâdan klasik Sünnî ideolojiyi zorlayanlar da zındık ve mülhid muamelesi göreceklendir. Söz konusu Sünnîlik dışı muhâlif çevreler yanı sıra Birgivî Mehmet Efendi gibi dînî tasfiyeci (püritanist) Sünnî muhâlefete de rastlanmıştır. Kadızadeli hareketini de bu grupta ele almak gerekecektir.

Birgivî'nin tıpkı İbn Teymiyye gibi İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışına; hulûl, ittihat ve mülhidane sözler olarak karşı çıkması, halkî ve sufi İslâm'da yaygın olan yatır ziyareti, velilerden imdat istemek, ricâlül'-gayb'a inanmak ve benzeri hususlarla genel olarak tasavvufun belli kısımlarını eleştirdiğini biliyoruz.

Osmanlı Devleti merkezleştikten sonra müesses nizamı (toplumsal düzeni, sistemi veya statükosunu) Şer'-i Şerif olarak belirlemiştir. Dolayısıyla şeriat kurtarıcı kanunlar olarak görülmüştür.

Şer'-i Zâhirî (nomotetik-fenomonal) Mesihçilik diye tipleştirdiğimiz kurtuluş biçimine göre, "Halkı idlal ve dînî akideyi ifsad" gerekçeleri altında giderek devletin başının ağrıyacağı gerçekler haline de dönüştüğü için bir çok hareket güç kullanılarak daha büyümeden bastırılmış ve ele başları idam edilmiştir. Dolayısıyla "Şeriatın kestigi parmak acımamıştır". Şeriatın koruyucusu rolündeki Kanuni gibi şahsiyetler birer kurtarıcı rolü oynamışlardır.

Osmanlılar'ın on sekiz, on dokuz ve yirminci yüzyıllardaki tarihî ictimâî varlıklarını Batı'yla kurulan dolaysız temaslar sonucu bir akkültürasyon sürecinin ve buna karşı gösterilen akkültüratif, yerlici ve yeniden-ihyâcî dînî-toplumsal ve kültürel tepkilerin belirlemiş olduğunu varsayıyoruz. Ayrıca bu dönemlerde meydana gelen dînî kurtuluş hareketlerini de büyük ölçüde aynı şartların ve değişkenlerin konumlandığını bir yan hipotez olarak öne sürüyoruz.

C. Tarihî ve Olgusal Durum: Osmanlı Dönemi Dînî Kurtuluş Hareketleri:

1. Osmanlı Devleti'nde Din ve Düşünce Hayatının Temel Özellikleri: Osmanlı Devleti ve İslâm

Osmanlı Devleti'nde dört tip İslâm'dan söz edilebilir:

1. Devlet İslâmî (Resmî İslâm),
2. Halk İslâm (Geleneksel İslâm),
3. Medrese İslâmı (Yüksek İslâm, Kitabî İslâm),
4. Tekke İslâmı (Mistik İslâm, Paralel İslâm).²⁶

Bu İslâmî formlar bir bütün olarak Osmanlı din tarihinin şu özellikleriyle birlikte düşünülmelidir:

a. Osmanlı din tarihi, münhasıran dînî olan olayların devletin siyasî, ictimâî, iktisadî ve özellikle de beşerî coğrafyasında meydana gelen gelişme, büyüme, farklılaşma ve değişmeyle sıkı bir bağlantı içindedir.

b. Osmanlı din tarihi, hemen hemen büyük bir kısmıyla bir sufi hareketler tarihidir. Bu tarih bir yanda sufi eğilimler taşıyan halk İslâm'ıyla öte yandaki siyasileşmiş İslâm'ın bir karşılaşması tarihidir. Buna yanlış bir şekilde konumlandırılan merkezin Sünnî (ortodoks) İslâm'ı ve çevrenin de gayr-i sünnî (heteredoks) İslâmının karşılaşması olarak değil, medrese ve tekke'nin kitabî ve mistik İslâm'ıyla Sünnî ve gayri Sünni İslâm yorumlarının sosyo-kültürel unsurlarla karmaşık ve çapraz ilişki ve etkileşimleri sonunda gelişen bir din tarihi demek daha doğru olur kanaatindeyiz. Dolayısıyla Osmanlı din tarihindeki olaylar gerçekte hiç bir zaman bizzat din kaynaklı, ya da başka bir deyişle, teolojik ayrılık ve anlaşmazlıklardan doğan olaylar olmayıp, zamanın ve toplumun yapısı gereği "dînî ifade" kullanan sosyal olaylardır. Resmî İslâm ile halk İslâmı, merkezî yönetim ve karşısındaki çevrelerce bir ideoloji olarak kendini ifade biçimi olarak kullanmıştır. Burada resmî İslâm'dan kasıt yalnızca Sünnîlik, halk İslâmından kasıt da gayri Sünnî (heteredoks) İslâm değil "siyasileşmiş İslâm" ile "sosyal hayat tarzı olan İslâm"dır. Aksi taktirde Bayramî Melamîler'le, Halvetîler'in ve hattâ koyu Sünnî Birgivî mektebinin Osmanlı merkezî yönetimlerine karşı çıkışlarını açıklayabilmek imkansız olurdu.

c. Söz konu dînî hareketler on beş on altı ve on yedinci yüzyıllar boyunca Osmanlı fetihleri sayesinde devlet içinde çok sayıda etnik ve dînî unsurun yer alması sonucu bir kültür temasının doğması ve böylece bir dînî kültür alışverişinin (akkültürasyon) cereyan etmesi sonucunda gelişme kaydetmişlerdir. Bunun

²⁶ Ahmet Yaşar Ocak, "Din", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, 110-114.

böyle olmadığı taktirde bağdaştırmacı, İsevî, Ateist ve Türk-İslâmcı Osmanlı kültürünün birer eğilim olarak oraya çıkışlarını açıklamakta zorlanırsınız.²⁷

d. En geniş çaplı dînî-sosyal (daha doğrusu dînî görünümlü sosyal) hareketlerin Osmanlı Devleti'nin çok daha esnek ve hoşgörülü olduğu kuruluş dönemlerinde değil de 15. yüzyılın ikinci yarısıyla 16.yüzyılda yoğunlaşması, dönemin siyasî merkezîyetçi içe kapanma ve sosyo-ekonomik, ideolojik ve değişime direneci faktörlerinin etkisini ortaya koymaktadır. Çünkü bu son dönem tam bir kurumsallaşma ve mükemmele yaklaşma hissinin hakim olduğu bir dönemdir. Söz konusu hareketler bu dönemde alternatif birer düşünce ve eylem çizgisini oluşturup geliştirebilmişlerdir.²⁸

Osmanlı din tarihi orada teşekkül eden düşünce ya da tefekkür tarihinden soyutlanamayacağı için bu tarihin temel özelliklerinin bilinmesi de dînî kurtuluş hareketleri tarihi ve sosyolojisi bakımından büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Osmanlı tefekkür hayatının karakteristik özelliklerinin ve yapısının çok iyi bilinmesi gerekir. Osmanlı düşünce hayatının yapısını Ahmet Yaşar Ocak'ın yardımlarıyla şu şekilde tespit edebiliyoruz:

“Osmanlı İmparatorluğu, kendi devlet anlayışı istikametinde geliştirdiği yapısının çok tabii bir tezâhürü olarak, kendine uygun bir şekilde dogmatikleştirdiği Ehli Sünnet düşüncesi içinde ve kendi pratik ihtiyaçlarına cevap verebileceği tarzda bir düşünce ortamının oluşmasını teşvik etmiştir. O bundan ayrılmamaya yüzyıllar boyunca itina göstermiş ve her türlü ayrılma teşebbüslerini ağır bir şekilde cezalandırmıştır. İşte Tanzimat'a kadar Osmanlı düşünce hayatı hep bu devletçi şemsiyenin altında gelişmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla onu kendine özgü bu şartların ürünü olarak düşünmek gerekir.”²⁹

Ahmet Yaşar Ocak'a göre Osmanlı tasavvuf düşüncesinin klasik dönemi iki çizgide gelişmiştir:

1. Horasan Melâmetiyesi kökünden gelen fakat biri gayri Sünnî (heterodoks) diğeri de Sünnî (ortodoks) çizgide birbirine paralel iki koldan gelişen 'vahdet-i vücudcu' cezbeci mektep,

2. Tamamen Ehli Sünnet çizgisinde gelişen fakat biri halk diğeri de yüksek seviyede gelişen 'zühdcü' mektep.

²⁷ Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., II, 157-158. Ancak burada Ahmet Yaşar Ocak'ın dînî hareketleri kendi iç dinamikleri olan kutsalla bağlantılı olma veya onun bir çeşit tezâhürü olma özelliği yerine daha çok; sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel şartların birer ürünüymüş gibi gösterme eğilimine girmekle tarihselci, materyalist ve sosyolojist bakış açılarının tuzağına düşme tehlikesiyle karşılaşma ihtimalini hatırlatmak isteriz.

²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., II, 157-158

²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, “Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)”, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, 164.

Birinci mektep de kendi içinde; 'popüler vahdet-i vücudcu ve cezbeci sûfi düşünce geleneği' ile 'yüksek seviye vahdet-i vücudcu sûfi düşünce geleneği' kısımlarına ayrılır.

Yüksek düzey vahdet-i vücudcu tasavvufî düşünce geleneği de kendi içinde iki paralel kola ayrılmaktadır:

1. Yarı felsefî bir nitelik taşıyan ve on beşinci yüzyılda Şeyh Bedreddin (ö.1416 veya 1421) ile başlayan 16. ve 17. yüzyıllarda da Bayramî Melâmîleri'yle Halvetîliğin Gülşenî kolunda devam eden materyalist eğilimli düşünce,

2. Mevlevîlik, Nakşibendîlik veya Celvetîlik gibi diğer bazı tarikatlarda yetişen; Molla İlâhî (ö.1491), Aziz Mahmud Hüdâyî (ö.1628) ve aynı çevreden İsmail Hakkı Bursevî (ö.1725) gibi mutasavvıflarca temsil edilen olabildiğince Ehli Sünnet çerçevesi içinde kalmaya çabalayan düşüncedir. Her iki gelenek de aslında Ehli Sünnet çizgisinden doğmuşlardır.

Şurası açıkça görülmektedir ki, Osmanlı tasavvufî düşüncesi ister gayri Sün-nî isterse Sünnî çerçevede olsun en aşırısından en mutedil yoruma kadar vahdeti vücûdu kendi teşekkül ve gelişme sürecinin ana eksenine haline getirmiştir. Dolayısıyla Osmanlı tasavvufî düşüncesi bütün kesimleriyle vahdet-i vücudcu bir düşüncedir denebilir.³⁰

Sonuç olarak Osmanlı düşünce hayatının genel karakteristikleri şu şekilde belirlenebilir:

1. Bu düşünce her şeyden önce klasik İslâm düşüncesinin bir devamıdır.
2. Merkezîyetçi devlet egemenliği altında gelişen ve alternatifler üreten bir düşüncedir.
3. Felsefe yerine kelâm eksenli bir düşüncedir.
4. Yalnızca vahdet-i vücudcu tasavvufî düşüncenin merkezîyetçi devlet gü-dümünden sıyrılıp bir paralel düşünce geleneği oluşturabildiği bir düşüncedir."³¹

Osmanlı dînî kurtuluş hareketlerine beşiklik etmiş olan düşüncelerden biri de Alevî-Bektaşî ve Râfîzî-Kızılbaşlık düşüncesidir. Bu düşünce Anadolu halk İslâmî'nı uzun yıllar büyük ölçüde etkilemiş bir düşünce olduğu için onun yapısına da kısaca bakmamızda yarar vardır.

Bu düşünce ve ondan doğan hareketler A. Yaşar Ocak'a göre aslında tamamıyla sosyo-ekonomik bir zemin üzerinde cereyan etmiştir. Kısaca söylemek gerekirse, Râfîzîlik veya Kızılbaşlık, İslâmî ve mistik cilâ altında eski inançları-nı koyu bir tutuculukla koruyan konar göçer ve yarı göçebe halk kesimi

³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., II, 188-193.

³¹ Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., II, 193.

içinde kendisini vergiye bağlayıp yerleşik hayata geçirmeye zorlayan Osmanlı yönetimine karşı yaşadıkları sosyo-ekonomik bunalımları kullanmak suretiyle tahrik eden Şîî propagandası etkisiyle oluşan yeni bir siyasî-dinî ve sosyo-kültürel yapılanıştır.

Şah İsmail 'halife' denilen propagandacıları vasıtasıyla yürüttüğü propaganda ile bu kesime müreffeh bir hayat vaadediyordu. 'Hatayî' mahlasıyla yazdığı nefeslerini ihtiva eden divanında kendisini bu kitleye mehdi hüviyetiyle ve Hz. Ali'nin mazharı, yani Allah'ın Hz. Ali bedenine girmiş şekli olarak sunduğu görülmektedir.

Teke ve Toros bölgesindeki isyanlar kısmen Safevî propagandası kısmen de Osmanlı merkezî yönetiminin karşı önlemleri esnasında mahallî idarecilerinin şahsî baskı uygulama yoluna gitmeleri sebebiyle patlak vermiştir.

Anadolu'daki Râfîzî ve Kızılbaş zümreleri Şîî olarak kabul etmek yanlış olur. Bu zümrelerin inanç sistemini nitelemek gerekirse buna; Safevî sufiliğine göre teşkilatlanmış kabîlevî halk müslümanlığı demek gerekir.³²

Ocak'a göre Osmanlı devletinde sosyal hareketlere dönüşmüş, başka bir ifadeyle dînî-sosyal olayları ihtivâ eden din tarihi, 17. yüzyılda Kadızadeliiler Hareketi ile son bulur. Artık bundan böyle, yukarıda sunmaya çalıştığımız şekilde bir din tarihi söz konusu değildir. 18. yüzyılla başlayan Yenileşme Dönemi'nde bu türden olaylara şahit olmuyoruz. Tanzimatla açılan dönem ise, hemen hemen tamamıyla, siyasî ve idarî bir programda başlayan ama giderek çok tabii bir şekilde düşünce alanına da yansıyan bir "batılılaşma" ve buna duyulan tepkiler odağında yoğunlaşan siyasî fikrî bir tarih niteliğine bürünmektedir. Ancak bu son iki yüzyılda da çok daha değişik bir faktörün yani Batı'yla doğrudan temas faktörünün devreye girmesiyle nitelik bakımından farklılık arzetsede de önemli hareketler ortaya çıkmıştır³³.

Batılılaşmanın özel olarak resmî literatürde Tanzimat'la başladığı kabul edilirse de onu Osmanlı'nın fetih hareketlerine bir son veren bir ilk önemli askerî bozgunu olan 1699 Karlofça Antlaşmasıyla ve 1721'de Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin ilk elçi sıfatıyla Fransa'ya gönderilmesiyle başlatılması daha doğru olur³⁴.

Bu dönemin resmî batılılaşmacılığını başlatan ve böylece Osmanlı'nın yerli ve geleneksel dînî-kültürel kimlik değişimi hattâ köklü bir medeniyet ve kültür değişmesi projesi olan Tanzimat, dînî düşüncede de kalıcı değişim ve dönüşümle-

³² Ahmet Yaşar Ocak, "Din", a.g.e., III 141-143.

³³ Ahmet Yaşar Ocak, "Din", a.g.e., III 157.

³⁴ Okay, Orhan, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, s. 195-197.

re yol açmıştır. Bu çerçevede yeni bir takım Avrupaî düşünceler meselâ, rasyonalizm, demokrasi, hürriyet, medeniyet, bilim ve teknoloji taraftarlığı, materyalizm, pozitivizm, milliyetçilik ve vatancılık gibi fikirler girmiştir.

Osmanlı Devleti tarihi, oradaki olayların tahlil edilmesi ve değerlendirilmesi girişiminde mutlaka bir dönemlendirme tipolojisi göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Çok sayıda tipolojiden İlber Ortaylı, Osmanlı Devleti'ni dönemleştirme girişiminde, Hamit Ongus'un ve Muhsin Toker'in *Türkiye Tarihi* kitabında yaptıkları tasnifi benimser. Bir sosyolog sıfatıyla benimsenebilecek bu tasnife göre, Osmanlı Devirleri (İbn Haldun'un "Tavırları") şu isimleri alır: **İtilâ** (yükseliş), **Tevakkuf** (duraklama), **Ric'at** (gerileme), **Islahat Teşebbüsleri** (tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri), **İnhilal** (çözülme, yani I. Dünya Savaşı) ve **Millî İntibah** (cumhuriyet'in yükselişi)³⁵.

Halil İnalçık, Osmanlı Devletinin kuruluşu aşamasındaki bazı temel özelliklerine dikkat çekerken din konusuna da değinir. O'na göre söz konusu dönemde, Doğu'da devlet demek hanedan demektir. Başka bir deyişle, devletin kuruluşu, her şeyden önce, egemenliğini Tanrı'dan aldığına inanılan, karizmatik bir liderin ortaya çıkışına bağlıdır. Tabii, liderin ülkesi vergi ödeyen geniş bir halk kitlesi ve reâyası da, gerekli koşullar olarak düşünülür. Bu tip devlet tipik patrimonyal bir devlettir. Yani, ülke ve halkın hükümdarın babadan gelen bir aile mülkü gibi algılandığı ve her türlü tasarruf hakkının yalnız onun onayı ile geçerli olduğu devlet. Çoğu kez önemli bir zafer, Tanrı desteğinin açık bir işareti kabul edilerek karizmatik liderin zuhurunda ve hanedan kurma yolunda en önemli olay sayılır³⁶.

İnalçık'a göre, Osmanlı sultanlarının bir unvanları da, 'sahib-i velâyet'tir. İkinci Bayezit'ten bu yana onlar, kendilerini Veli ve Şah (daha doğrusu Şeyh ve Şah) olarak niteleyen İran Safevî hükümdarlarına karşı bir önlem olarak bu unvana önem vermişlerdir. Meselâ, Kanuni Sultan Süleyman'a şair Yahya, "sahib-i velâyet" diye hitap etmiş, Yavuz Sultan Selim ile "Hilâfet-i Kübrâ"yı deruhte eden sultanlar, tasavvufî akımların güç kazanmasıyla birlikte velâyet ve kutbiyet teorileriyle dînî ve cismanî otoriteleri nefislerinde temsil ettikleri inancını kuvvetlendirdiler³⁷.

Osmanlı'nın kültürel kimliği konusunda da, bir tespit yapmak gerekirse, İlber Ortaylı'ya göre, 'Osmanlı Kimliği' önemli bir problematiktir. Bir çok tarihçi orada Türkler'in aşağılanmasından dolayı kozmopolit bir devlet olduğunu kabul etse de Ortaylı, kullanılan yaygın dili kültürün, dolayısıyla kimliğin önemli bir

³⁵ Bk. Açık oturum, "İdeal Osmanlı Yok", *Cogito* (Osmanlılar Özel Sayısı), , sy. 19, İstanbul 1999, s. 241.

³⁶ Bk. İlber Ortaylı, "Halil İnalçık ile Söyleşi: 'Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir'", *Cogito*: sy. 19, 1999, s. 25-29.

³⁷ Bk. İlber Ortaylı, a.g.e., s. 36.

ögesi sayar ve Osmanlı'yı Türkçe konuşma kriterine göre, Türklüğün ağır bastığı bir müslüman kimlikli devlet olarak niteler³⁸.

2. Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketleri'nin Tarihi Tespitleri

Aşağıda sıralayacağımız hareketler, büyük bir kısmı Osmanlı vekayinamelelerine yansıyan hareketler olup yine büyük bir kısmı menakıbnameler ve şair divanlarından izlenerek tespit edilmekle beraber arşivler ve öteki belgelerde yer alan daha başkalarının bulunabileceğini göz ardı etmez. Bu sıralananlar en fazla âşina olduğumuz hareketlerden oluşmaktadır. Onların yukardan beri oluşturulan teoriler ve tipolojiler ışığında fenomenolojik birer tahlillerinin yapılması kuşkusuz bu çalışmaya bütünlüyci bir katkı sağlayacaktır. Ancak bu kısa denememizde onların tahlillerine girmemiz şimdilik mümkün gözüküyor. Dolayısıyla onları dipnotlarda verilen kaynaklardan izlemek gerekecektir.

2a. XIV. ve XV. Yüzyıllardaki Hareketler

- a. Şeyh Bedreddin (1359-1420) İsyanı (1416),
- b. Börklüce Mustafa olayı (1416),
- c. Torlak Hû Kemal olayı (1416),
- d. Hacı Bayram-ı Velî'nin (1348-1430) kovuşturulma ve soruşturulması olayı,
- e. Hz. İsa muhibbi İranlı bir vaize karşı mevlid-i şerif'in (*vesiletü'n-necat*) yazılması olayı (812/1409),

- f. Bir mehdi çavuşu olayı (1493-1494),

2b. XVI. Yüzyıldaki Hareketler

- a. Şahkulu isyanı (917/1511),
- b. Nur Ali Halife olayı (1512),
- c. Bozoklu Celal yahut Şah Veli olayı (1518),
- d. Söklenoğlu yahut Sülüneoğlu Koca ve Zünnüneoğlu ayaklanmaları (1525),
- e. Domuz Oğlan ve Beyce ayaklanmaları (1526),
- f. Mustafa Oğlu Veli Halife olayı (1525-1526),
- g. Kalender Şah ayaklanması (1525-1526),
- h. Seydî ve İnciryemez ayaklanması (1529),
- i. Molla Kabız (ö.1527) olayı,
- j. Melâmî şeyhi Bünyamin Ayaşî (ö.1520) olayı,

³⁸ Bk. İlber Ortaylı, "Osmanlı Kimliği", *Cogito*, sy. 19, 1999, s. 85.

- k. Melâmî şeyhi Pir Ali Aksarayî (ö.944/1537-1538) olayı,
- l. Melâmî şeyhi Oğlan Şeyh İsmail Mâşûkî (ö.1538-1539) olayı,
- m. Halvetî Şeyh İbrahim Gülşenî'nin (ö.940/1533-34) soruşturulması olayı,
- n. Şeyh Muhyiddin Karamanî (ö.1550) olayı,
- o. Şeyh Hasan Zarifî (ö.977/1569-1570) olayı,
- p. Melâmî Şeyh Sarban Ahmet (ö.1545-1546) olayı,
- q. Melâmî Şeyh Hüsameddin Ankaravî (ö.945/1538) olayı,
- r. Melâmî Şeyh Hamza Balî (ö.969/1561-62) olayı,
- s. Melâmî Şeyh Gazanfer Dede (ö.974/1566-67) olayı,
- t. Mehdi bekleyip bidat çıkararak bir kimse (ö.979/1571) olayı,
- u. Tunus'ta Yahya İbn Yahya olayı (1589),
- v. Şahgeldi (yahut Şamdangeldi) ayaklanması (1580),
- w. Düzmece Şah İsmail hareketleri (1577-1590),
- x. Pir Sultan Abdal (ö.1590) ayaklanması,
- y. Adı bilinmeyen birinin mehdilik iddiası,
- z. Mesih veya mehdi olarak Kanûnî Sultan Süleyman (ö.1566).

2c. XVII. Yüzyıldaki Hareketler

- a. Kara Yazıcı Abdülhalim Bey (ö.1602) olayı,
- b. Melâmî Şeyh Hasan Kabaduz (ö.1601) olayı,
- c. Melâmî Şeyh Lâmekânî Hüseyin Efendi (ö.1624-1625) olayı,
- d. Melâmî Şeyh İdris-i Muhtefî (ö.1615) olayı,
- e. Melâmî Şeyh Sütçü Beşir Ağa (ö.1662-1663) olayı,
- f. Melâmî Sarı Abdullah Efendi'nin (ö.1660) Kutup-Mehdi anlayışı,
- g. Melâmî Sadrazam Şehit Ali Paşa (ö.1670)'nın mehdici eğilimleri,
- h. Niyazî-i Mısırî (ö.1694) olayı,
- i. Şeyh Karabaş-ı Velî (ö.1685) olayı,
- j. Şeyh Nasûhî Mehmet Efendi'de (ö.1718) mehdici eğilimler,
- k. Şeyh Osman Fazlı-ı İlâhî el-At pazârî (ö.1690) olayı,
- l. Şeyh İsmail Hakkı Bursevî (ö.1724-1725) olayı,
- m. Yahudi/Dönme Mesih Sabatay Sevi (ö.1666) olayı,
- n. Kürt Mehdi olayı (1666),

- o. Dürzi Emir Maanoğlu Fahreddin b. Korkmaz (ö.1635) olayı,
 - p. Sakarya Şeyhi olayı (1638),
 - q. Rûmiye yahut Urmiye Şeyhi olayı (1638),
 - r. Seyyid Abdullah olayı (1665),
 - s. Lârî Mehmet Efendi olayı (1665),
 - t. Bir garip şahsın zuhuru ve mehdilik iddiası olayı (1694),
 - u. Yenli Hüseyin Paşa olayı (1694),
 - v. Bir Arap müneccimin mehdilik iddiası olayı (1694),
- 2d. XVIII., XIX. ve XX. Yüzyıllardaki Hareketler**
- a. Patrona Halil isyanı (1730),
 - b. III. Selim ve Nizam-ı Cedit hareketi (1803),
 - c. Kabakçı Mustafa isyanı (1807),
 - d. Atçalı Seyyid Kel Mehmet olayı (1829-1830),
 - e. Fedailer Hareketi yahut Süleymaniyeli Şeyh Ahmet olayı (1859),
 - f. Bir kurtuluş hareketi olarak Tanzimat ve Mustafa Resit Paşa (1839),
 - g. Kuşadalı İbrahim Halvetî'de (ö.1845) mehdici eğilimler,
 - h. Melâmî Şeyh Muhammed Nûrû'l-Arabî (ö.1889) olayı,
 - i. Sudan mehdisi Muhammed Ahmed b. Abdillâh (ö.1885) olayı,
 - j. Seyyid Cemaleddin Afganî (ö.1897) olayı,
 - k. Derviş Vahdetî ve 31 Mart Vakası (1908),
 - l. Derviş Mehmet ve Menemen hadisesi (1930),
 - m. Siirt Erun'lu Şeyh Halid ve Oğlu Şeyh Kuddüs olayı (1935),
 - n. Bediüzzaman Said Nursi (ö.1960) hareketleri,
 - o. Süleyman Hilmi Tunahan hareketleri,
 - p. Muhammed b. Abdillâh el-Kahtani ve Kâbe Baskını (1979),

XX. yüzyıldaki bazı mehdici olayları buraya özellikle Osmanlı kültür çevresi içerisinde yer almaları sebebiyle dahil etmiş bulunuyoruz³⁹

³⁹ Bu hareketlerin büyük bir çoğunluğu hakkında monografiler yayımlandı. Bir kısmı ise hâlen karanlık yönleriyle aydınlatılmayı beklemektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri....* s. 222-310, Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 136-327, Ünver Günay- Ahmet Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri 1999, Ünver Günay- Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Kayseri 1998, s. 411-427, 454-469.