

An arş izm

ÜMİT AKTAŞ

ANARŞİZM

Ümit Aktaş



ANARŞİZM • ÜMİT AKTAŞ

Okur Kitaplığı: 41
Ümit Aktaş Bütün Eserleri: 6
Düşünce - Felsefe: 1

Genel Yayın Koordinatörü: Ünsal Ünlü
Yayın Yönetmeni: Ahmet Aslantürk
Tashih: M. Fatih Kutan

Kapak Tasarımı: Murat Acar
İç Düzen: Okur Kitaplığı
Uygulama: Fokus Ajans

Baskı ve Cilt: Ana Basım
Beysan Sanayi Sitesi Birlik Cad. No: 32 Kapı No: 4/G
Yakıplı - Büyükçekmece / İstanbul

ISBN: 978-605-4494-20-0

Yayıncı Sertifika No: 17186

Okur Kitaplığı bir
Metamorfoz Yayıncılık markasıdır.

© Metamorfoz Yayıncılık 2012
Bu kitabın yayım hakları saklıdır.
Yayıncıdan izin alınmadan kısmen veya
tamamen çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı: İstanbul, 1992 (Bengisu Yayıncılık)
Genişletilmiş 2. Baskı: İstanbul, Şubat 2012

Metamorfoz Yayıncılık
Mercan Mah. Fuatpaşa Cad.
Semaver Sok. Selçuklu İşhanı K: 3 No: 52
Beyazıt - Fatih / İstanbul
Tel&Faks: 0212 522 45 05
dagitim@okurkitapligi.com

www.okurkitapligi.com bilgi@okurkitapligi.com



ANARŞİZM

Ümit Aktaş

ÜMİT AKTAŞ

1955 yılında, Erzincan'ın Refahiye ilçesinde doğdu. Orta öğrenimini Erzincan'da tamamladıktan sonra, İstanbul'da, Yıldız Teknik Üniversitesi Elektrik Mühendisliği bölümünü bitirdi. Üniversite yılları içerisinde şiir yazmaya başladı. Şiir ve denemeleri, çeşitli gazete ve dergilerde yayınlandı. 1989 yılında yayınlanan ilk kitabı olan *Toplumsal Hareketlerde Yöntem'i, Osmanlı Çağı ve Sonrası, Okuma Serüveni, İslamî Hareket –Etik, Estetik, Politik–, İslamî Hareket ve Yöntem, İnsan ve İslam, Aklın Hakikati Aşkın Şiiri, Toplumsal Hareketler ve Devrimler* gibi araştırma-deneme çalışmaları izledi. Yazarın *Adem, Rüya* ve *Yeşil Vadi* isimli üç romanı ile, *Cennetten Düşüş* ve *Şehri Terketmeden Önce* isimli iki şiir kitabı da bulunmaktadır.

İçindekiler

İçindekiler	5
Önsöz	7
Giriş	19

I. BÖLÜM ANARŞİZME DAİR TANIMLAMALAR

Anarşizmin Kökeni	34
Anarşist Eğilimler	40
<i>Ferdiyetçi Anarşizm</i>	40
<i>Sosyalist (Toplumcu) Anarşizm</i>	44
<i>Dini Anarşizm</i>	51
<i>Bilimsel Anarşizm</i>	54
<i>Terörcü Anarşizm</i>	66
<i>Terör Sonrası Anarşizm</i>	71
<i>Anarşizmin Bugünü</i>	74
İslam'da Yönetim	77

II. BÖLÜM

ANARŞİZMİN ÖNDE GELEN TEMSİLCİLERİ

William Godwin (1756-1836)	103
Max Stirner (1806-1856)	107
Pierre-Joseph Proudhon (1809-1864)	111
Lev Tolstoy (1828-1910)	123
Mihail Bakunin (1814-1876)	137
Piyotr Alekseyeviç Kropotkin (1842-1921)	146

Önsöz

Anarşizm, insan ruhunun belki bu en aslî özgürlük arzusu, yani tâbileştirilmemek, egemenlik altına alınmamak, daha da doğrusu kayıtsız şartsız bir özgürlük talebi, Batıdaki benzeri birçok siyasal akım gibi, tüm değerleri ve geleneksel sistemleri altüst olan ve her şeyin yeniden değerlendirilmeye çalışıldığı 19. Yüzyıl Avrupa'sı şartları içerisinde kendisini ifade etmeye çalıştı. Doktriner bir siyasal/felsefî akım/eğilim olmasa da, başta modern devlet aygıtı olmak üzere, insan özgürlüğünü kısıtlayan ve baskı altına alan her tür toplumsal kurum ve aygıtı reddetme ve kayıtsız şartsız olarak insanın özgürlüğünü savunma temelinde birleşen çeşitli düşünürlerin savunduğu fikirler toplamı bu isim altında anıldı.

Batı'da, Fransız Devrimi ile başlayan uluslaşma süreci, aristokrasi, kilise ve kraldan oluşan egemen iktidar mekanizması yerine burjuvazinin iktidarıyla sonuçlanacaktı. Başta oldukça özgürlükçü (liberter) umutlarla çıkılan yol, bürokrasi, ordu ve burjuvaziden oluşan modern ve belki de eski rejimden daha da baskıcı bir devleti ortaya çıkaracaktı. Eski rejimin büyük öl-

çüde tarımsal üretime, dolayısıyla feodalizme dayanan niteliği değişmişti çünkü. Yeni sistemde ise halk, artık önemli ölçüde tarımsal üretimin doğasına bağımlılıktan kurtulmuş, ama bu kez daha da sıkı ve disiplinli bir çalışma temposunu gerektiren sınaî ve ticarî burjuvazinin üretim, yönetim ve egemenlik sistemiyle, özgürlük umutlarını daha da bir karartmıştı. Binlerce yıllık bir geçmişi olan kral-tebaa ayrımı, niteliği aynı kalmak kaydıyla biçim değiştirmiş ve devlet-halk ayrımı şeklinde varlığını sürdürmeye başlamıştı. Geleneksel toplumun denetim ve disiplin araçlarından yoksunluğu kadar, belirgin bir sıklıdüzen mantığına da sahip olmamasına karşı, yeni devletin devrimci bir gerekçe ile de meşrulaştırılan yönetsel aygıtı, bizatihi insandan bağımsızlaşmış, insana yabancılaşmış soyut bir hegemonya olarak, her şeyden önce yeni bir insan ve toplum oluşturma iddiasındaydı. Bu acı deneyim, özellikle Michel Foucault'nun çalışmalarında ortaya koyduğu gibi, adım adım bir disiplin toplumu ve yönetsel bir sıklıdüzenin ortaya konulmasını amaçlamaktaydı. Hapishane, hastane, atölye ve daha sonra fabrika, okul (eğitim kurumları), kışla gibi modern kurumlar, toplumsal baskıcılığı rasyonalize etmeye çalışan ve bu modernleşme döneminin sonucu ortaya çıkan başlıca temel ve modern kurumlardı.

Modern devletin doğuşundan önce var olan iktidar biçimlerinin Tanrı adına (İslam toplumlarında Allah adına) hareket eden güçler tarafından temsil ediliyor oluşu, bu iktidarlara meşruiyetinin, hatta kutsallığının gerekçesini oluşturuyor ve kabul görmesini sağlıyordu. Ancak modern devlet, iktidarı Tanrı'dan/Tanrı'nın temsilcilerinden alıp insana verirken, eski toplumun dinsel (kutsallığa ait) meşruiyetinden yeni top-

lumun seküler (kurumsal) meşruiyetine, din'den ideolojiye bir geçişi de ifade etmektedir. Meşruiyet referansındaki bu değişim, olayın toplumsal anlamını, yani yöneten-yönetilen ilişkisini değiştirmemiş, iktidar-toplum ilişkilerini yeni ve daha karmaşık bir görünüm altında sürdürmüştür. Modernliğin paradoksu, bir yandan özgürlüğü temel bir insan hakkı ve amaç olarak sorunsallaştırırken, öte yandan onu bastırmak için oldukça rafine ve baskıcı yöntemleri bulması ve kullanmasındadır.

19. yüzyıl Batı düşünce okullarının birçoğunu, sanayileşme ve bilimsel gelişme sürecinin hem ürünü, hem de eleştirisi olarak tanımlayabiliriz. Bu anlamda Liberalizm, kapitalizmin ehlileştirilmesinin; Marksizm, eleştirilmesinin ve aşılmasının; Cumhuriyet de devlete dayalı iktidar tarzının halkla paylaşılmasının ifadesi olarak şekillenmişlerdir. Bu basit ve kaba indirgemecilikle anarşizmin de yeni ortaya çıkan ve güçlenen devlet aygıtının eleştirisi olarak şekillendiğini ileri sürebiliriz. Bütünüyle Batı dünyasında, Batılı toplumların yaşadığı tarihin ifadesi olan, Batılı paradigmanın çerçevesi içerisinde ortaya çıkan olguların savunusu ya da eleştirisi özelliğini taşıyan düşüncelerin Batı dışındaki dünyada algılanışı, genelde çarpık, yüzeysel ve nesnel kökenlerinden soyutlanmış bir niteliktedir. Batılı toplumların somut pratiğini irdeleyen fikirler, Batı dışındaki toplumların aydınları nezdinde kendi toplumlarının somutunu izah etme kılavuzu olarak değerlendirilmek istenmiş; bu ise beraberinde kötü birer Batı karikatürleri olarak nitelenebilecek “Doğudaki Batı yansımalarını” ortaya çıkarmıştır.

Bu yansımayı gerçekleştiren Batılılaşmış aydınların zihniyet dünyasında, Batının somut pratiğini ifade eden düşün-

celer bu nesnel varlıkları ile değil, hep birer kurtuluş reçetesi (Baudrillard'ın tanımına göre simülasyon) olarak ele alındı. Bu zeminin “savunmak” ve “karşı olmak” şeklinde iki seçenekli sığılığı arasında ise ne Batı düşüncesi hakikaten kavranabildi, ne de doğu toplumlarının “kurtuluşu” bağlamında gerçekçi çözümler üretilebildi.

Marksizmin veya demokrasinin yaşadığı bu akıbet belki daha fazlasıyla anarşizmin de başına geldi. Anarşizm, terör ve düzensizlik olarak algılanmışsa, bunda yalnızca iletişim araçlarının ve egemen güçlerin cahilliği değil, aydınların bu çarpık zihniyet dünyaları da rol oynadı. Ne yazık ki ülkemizde, aydınlarımızın Batı düşüncesiyle tanıştığı 19. Asır'da, büyük ölçüde, bu düşüncelerin en baskıcılarından biri olan, modern bilim ve iktidarın egemenliğini savunmak kadar pekiştirmeyi de amaçlayan pozitivism öne çıkarılarak benimsendi. Bunda elbet bu düşüncenin organik, bilimselci, ilerlemeci, birlikçi, düzeni ve itaati öne alan doğası önemli bir etken olmuştur. Bu tercihle Osmanlı aydını ve süreğindeki Türkiye aydınının önemli nitelikleri ve öncelikleri ortaya konulurken, asli niteliği özgürlük ve düşünce namusu olması gereken aydının, sadece bürokrat ya da “bilim adamı” olma vasıflarıyla yetinildi.

İnsanoğlunun insana, eşyaya, devlete, halka veya benzeri başka bir şeye “kul” olduğu ve bu kulluğun sayısız araç ve kurum vasıtasıyla gerçekleştirildiği çağımızda, Allah'tan başkasına kul olunmaması gerektiğine inanan Müslümanların bu inançlarını salt güncel politik hesaplarıyla değil, daha köklü ve derin bir yorumlayışla tüm insanlara anlatabilmeleri açısından anarşizm, çok önemli ipuçları verebilir. Zira anarşizmin, kendilerini tanrılaştıran/putlaştıran iktidarlara karşı yö-

nelttiği eleştiriler ve yönetsel perspektif noktasında İslam'la önemli paralellikleri olması yanında, insanca yaşanacak bir toplum için de hayli ciddi ve tartışılacak önemde yaklaşımları bulunmakta.

Elbette köktenci kimi anarşistler “ne tanrı ne efendi” diyerek, kendilerince belki haklı nedenlerle tüm itaat biçimleri kadar, insanoğlunun özgürleşmesini engelleyen tüm otorite/egemenlik biçimlerine de itirazlarını dile getirmekteler. Ama bu tip bir kökten retçilik tutumu, anarşizmin insanları sorumsuzluğa ve nihilizme sürüklemesine de yol açabilmektedir. Kimi tanrılar ve tanrı adına hareket eden kurumlar ve geleneklerce insanoğlunun köleleştirildiği ya da özgürleşiminin engellendiği apaçık bir gerçekliktir. Oysa İslam, ortaya koyduğu tevhid inancı ve Allah'ın dinsel bir kişi ya da kurum tarafından temsil edilemeyeceği ilkeleriyle bu tip bir tanrı anlayışı kadar baskıcı bir din anlayışını da tasfiyeye çalışmıştır. Dolayısıyla Allah'a iman, bunun dışındaki tüm itaatlar ve bağlanmaları redde dayandığından, insanoğlunu tüm yersel güçler karşısında özgürleştirir. Beri yandan Allah'a iman ve ona bağlanma, insanın özgürlük alanını sınırlamayacak ölçüde bir sınırsızlık ve aşkınlığın önüne çıkarır bizi. Öyle ki bu aşkınlık, insanı tüm maddî ve zihinsel bağlardan özgürleştirdiği gibi, insanı asla ulaşamayacağı yetkinlikte bir özgürleşmeye de çağırır. Ulaşılmazdır çünkü Allah, bizim zihinsel ve maddî özgürlüğümüzün ulaştığı her kertenin daha fevkindedir. Üstelik bu aşkınlık, bırakın baskıcı bir olumsuzlamayı, tam aksine insanı ulaştığı her nihai adımda bir sonrakine teşvik eden bir olumlayıcılıktadır.

Çünkü Allah, baskıcı bir despot olmayıp, tam aksine insanoğlunun özgürleşme potansiyelini var ettiği gibi, bunu da

destekleyen, rahman ve rahim olan bir yaratıcı; baskıcı despotlara karşıysa insanoğlunun yegâne sığınağıdır. Onun yaratıcılığı insanoğlunu baskılamak, engellemek, ona egemen ve efendi olmak için değil, tam aksine onun özgürleşme sıgasını desteklemek, teşvik etmek ve onun önünde gerçek bir özgürleşmenin geleceğini müsahhar kılmak içindir. Çünkü insanoğlunun özgürlük yolunda atacağı adımların hiç biri onun yüceliği ve yaratıcılığına yetişemeyeceğinden, onun yücelik ve yaratıcılığı insanın özgürleşmesi açısından bir engel olmak şöyle dursun, buna yol ve yön gösteren, bu özgürleşmeye bir imkân ve vasat kazandıran muhkem bir zemin ve koruyucu bir çatıdır. İnsan, ontolojik anlamda da ancak onun halkettiği bir hakikat ve sahicilik içerisinde kendisinde özgürlüğün çekimini, dahası aşkını bulabilir. Çünkü özgürlük sadece zihinsel ya da maddî bir kurtuluş olmayıp, bunun da ötesinde insanoğlunun kendisine ve hayata bir anlam ve amaç arayışı olarak bir kalbî sorundur; yani aşkla çıkılan bir yolculuktur. İşin içerisinde aşkın ve bağlanmanın, yani imanın olmadığı bir özgürlük seferinde insanın nefesi yokuşlarda kesilebileceği gibi, arayışı hedefine ulaşmadan albenili baştan çıkarıcılar tarafından da yolculuğu duraksatılabilecektir. İman ise bizi, aklımızı ve davranışlarımızı sınırlayan güçler karşısında bir pervasızlığa yüreklendirdiği gibi, bir yaratıcılığın iklimi içerisinde yaşamakta olduğumuzu da bize duyurur; ve işte bizi Allah'a yakınlaştıracak olan da işte bu özgürlük yolundaki o bitimsiz yürüyüşümüzdür. Bu yürüyüşe imkân kazandıran ilahî yaratıcılığın aşkınlığının var ettiği hakikatin anlamsallığı ve özgürleştirici çekimi kadar, içkinselliğinin insanı tüm varlıklarla ortak bir duyarlılık ve sorumlulukta buluşturan rahmetidir. Bu rahmet bizi tüm varlıklarla or-

tak bir seslenişe çağırdığı gibi, bize bahşedilen akıl ve bu aklın özgürleşmeci sığasıyla bizi benzerlerimiz arasında seçili kılar. Bu seçilmişlik, kendisine tevdi edilmiş bir emanetin sorumluluğunu idrakle ancak, kâmil bir özgürleşme yolunda sefere çıkmak için bize hak kazandıracak ve bizi yüreklendirecektir.

İnsanoğlunun özgürleşeceği bir sefere çıktığı, yolunu ve teçhizatını kendisine sunan ve bütünsel anlamda çevre olarak adlandırılan bu yaşamsal alan, aynı zamanda insanın özgürlük ve özgürleşme alanıdır. Üstelik bu çevre, yani arz, insana emanet edilmiştir ve insan bu emaneti, tıpkı kendi varlığı gibi titizlikle korumakla yükümlüdür. Tabiat ve yaşamsal çevrenin özellikle modernizm/kapitalizm sonrası hoyratça ve sorumsuzca kullanılarak bozulması, bu emaneti korumakla yükümlü olan insanlığın da bu konuda bilinçli ve sorumlu bir mücadelesini gerektirmektedir. Bu yaşamsal çevre de çünkü insanoğlunun özgürlük alanına dâhildir ve bu alanın bütünsel varlığı olmaksızın insanoğlunun yaşaması kadar özgürlüğünün de bir anlamı kalmamakta; bu anlam ve özgürlüğün gerçekleştirilme imkânı ortadan kalkmaktadır. Bu anlamda özgür olmak, her şeyden önce insanın doğal çevresi ile birlikte içerisinde yaşadığı toplumdan da sorumlu olması anlamına gelmektedir. Bu sorumluluk insanı, şayet bu niteliğini hakkıyla ifa edebilirse, yaratılmışların en yücesi kılacaktır çünkü. Dolayısıyla insanın yaratılışı kadar varlığı da anlamsız değildir. İnsanın bizzat varlığı kâinata bir anlam kattığı gibi, özgürlük ve sorumluluk yolunda attığı her adım da, onun insan oluşuna bir anlam katmaktadır. Çünkü insanlık verili bir şey olmayıp, özgürlük ve sorumluluk doğrultusunda atılan adımlarla gerçekleştirilen bir kazanımdır; yani emanete riayetle gerçekleştirilen bir durum.

Allah'ın varlığı ve yaratıcılığı insanı (sorumsuzca bir) özgürleşmenin yozlaşmalarından, sözgelimi bu tür bir yozlaşmanın sapaklarından biri olan nihilizmden kurtardığı gibi, ona özgürleşme ve insanlaşma yolunda her zaman bir ilham ve umut kaynağı olmuştur ve olacaktır. Anarşizmi ve özgürleşmeyi bu olumsuz biçimiyle, yani nihilizmle anarak ona karşı kötümserci bir bakış açısı kazandırmaya çalışan muhafazakâr/melekî özdeşçiliğe ve şeytanî/sorumsuz özgürleşmecilere karşı Allah, Âdem'in yaratılış kıssasında da vurgulandığı gibi insanın sorumluluğunu ihmal etmeyen özgürlüğünü hep desteklemiş ve olumlamıştır. Bunun en bilinen ve ilk örnekliliği de, bizzat Âdem'in cennetten düşme öyküsünde, sonuçta Allah tarafından kınanmayan, tam aksine desteklenen bu özgürce seçimidir. Âdem ona konulan sınırı aşarak bir bakıma özgürleşmenin de yoluna çıkmıştır. Ama bu sınır, bir anlamda da aşılması için konulan bir sınırdır. Yasak, bu açıdan ötesine dair de bir işarettir.

Aslına bakarsanız bu anlamdaki bir yaşama biçimi, yani sorumlu ve erdemli bir özgürleşme anlayışı, Kur'an'da sıkça söz edilen takva (ittika)'dan, yani insanın pürdikkat bir yaşama biçiminden başka bir şey değildir. Çünkü özgürlük, asla behimî bir serbestlik ve sorumsuzluk olmayıp, tam aksine insanın adımlarını son derecede dikkatli ve sorumlu bir biçimde atarak, kendi varlığının sığasını çevresiyle birlikte geliştirmesidir. Bu gelişme ise hiçbir zaman tabiata ve topluma rağmen ve onların aleyhlerine gerçekleştirilemez. Beri yandan insanın özgürlüğü de hiçbir zaman tabiat, toplum veya siyasete altalanamaz. Çünkü bizatihi kâinatın yaratılışının amacı insanoğlunun, ilahî yaratıcılığın adımları izinde, bu yaratılı-

şın o sonsuz bilgeliğini anlamaya çalışarak ve imkânlarından da yararlanarak, beri yandan Allah'ın tüm kâinata nüfuz eden rahmetini bir duyarlılığa dönüştürerek kendi özgürlüğünü gerçekleştir-ebil-mesidir.

Anarşist düşünürleri büsbütün tanrıtanımaz olarak nitelemek de, anarşizm hakkında istifhamlar yaratmak ve onu olumsuzlamak isteyen tutucu bakışların bir yanlış yargısıdır. Oysa anarşizm ilkesel olarak ve eski hâliyle bizzat dinî akımlar içerisinde neşvünema bulduğu gibi, çağdaş anarşist düşünürler içerisinde de birçoğu tanrıtanımaz değildir. Elbette ki anarşizm açısından asıl olan, anarşist düşünürlerin devlet ve egemenliğe karşı ortaya koydukları eleştiriler ve özgürleşmeci yaklaşımlarıdır. Bu yaklaşımların şüphesiz en önemlisi devlet olgusunun sorgulanması ve devlet kavramının içeriğinin nasıl doldurulduğu konusudur. Müslümanların, içinde yaşanan olumsuz koşulların ürünü olarak yaptıkları, siyasal seçeneklerini iyi devlet/kötü devlet (İslamî devlet/kâfir devlet) şeklindeki bir ayrım ile sınırlamaları, bizatihi devletin (iktidarın) kendisini, dolayısıyla da insanın özgürlüğü önündeki engellerin sorgulamalarını da engellemekte. Zira hükmetme, yönetme, çekip çevirme, rızık verme, insan hayatının her şeyine müdahale edebilme, cezalandırma ve benzeri rabb'lik vasıfları yüklenen bir olgunun İslamîsi ne kadar olur, nasıl olur sorusu oldukça ciddi bir sorudur ve cevabı da öyle soyut bir "İslami devlet" tabloları ortaya çıkarmakla verilmiş sayılamaz. Bu nedenle devlete ve onun olmazsa olmazı olan iktidara yönelik köklü ve İslamî bir sorgulama ya da eleştiri bağlamında anarşist düşünürlerin yaklaşımları, önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

Bu kitap da bir anlamda anarşizmin, hem zikredilen bu çar-

pık tanımlar ve anlaşılmalardan ötede duran o asil yüzünün ve duyarlılığının bir nebze de olsa açığa çıkarılabilmesi ve daha tarafsız ve nesnel olarak kavranabilmesi amacıyla, hem de gündemimizi oluşturan birçok modern kavram ve kurumun sorgulanabilmesi ve farklı bir düşünce tarzının daha yakından tanınabilmesi için hazırlandı.

Anarşizmi, yalnızca modern devlet aygıtının eleştirilmesi olarak değil, modern olan her şeyin sorgulanabilmesi, geniş ve ideal bir özgürlük anlayışı çerçevesinde insan ve toplum gerçeğinin yorumlanması olarak savunan çeşitli düşünürleri ve fikirlerini tanıtan bu eser, daha önce Bengisu Yayıncılık tarafından yayınlanmıştı. Ama aradan geçen yirmi yıl içerisinde anarşizmle ilgili önemli çeviriler yapıldığı gibi birçok telif eser de yayınlandı. Beri yandan yine bu süreç içerisinde dünyadaki koşullar da oldukça değişti. İki kutuplu bir dünyadan önce tek kutuplu bir dünyaya, yani kapitalizmin ve bir başka adlandırmayla küresel gücün/imparatorluğun egemenliğine geçildi. Şimdilerde ise çoklu bir dünyaya geçişin imkânları üzerinde tartışılmakta. Küresel güce karşı verilen savaşımalar ise anarşizmi yeniden güncel tartışmaların içine çekti. Ama bu süreç içerisinde anarşizm de o klasik anlayış ve yapısından hayli uzaklaştı. Aydınlanmacı pozitivism kadar, özgürleşmeci direnişleri çoğu kez engelleyen terörü, yani bir dönem için anarşizmin olmazsa olmazı sayılabilecek olan düsturlarını da sorgulamaya başladı. O nedenle, tüm bu gelişmeleri de anlamak ve kitaba yansıtılabilmek amacıyla kitap yeniden gözden geçirildi.

Ancak son tahlilde bir Batı düşünce okulu olarak değerlendirilebilecek olan anarşizmin, hiç değilse egemen güçlerin ve medyanın cahilliği ya da Türkiye aydınlarının çarpık kafa yapı-

sı düzeyinde değil de, olduğu gibi ve doğru olarak kavranması için hazırlanan bu kitap, aynı zamanda, mülkün (egemenliğin) ve Hakikat'in temelde Allah'a ait olduğunu bir kere daha vurgulamak amacını da taşımaktadır.

Selamın (barışın ve esenliğin) Hak ve Adalet yolunda olan tüm özgür ruhluların üzerine olması dileğiyle...

Giriş

17. yüzyıl sonrasında, zihinsel olarak kilisenin egemenliğinden kurtulan, bilimsel ve teknolojik alanlarda önemli mesafeler kaydeden Avrupa, Aydınlanma Çağı olarak nitelenen bu dönemde, tıpkı bir havai fişek gibi çiçeklenen bir yığın toplumsal hareketin de gelişmesine sahne oluyordu. Sonraki yüzyıllara damgasını vuracak olan burjuva demokrasisi, sosyalizm, komünizm, faşizm, ulusçuluk gibi ideolojiler yanında anarşizm, siyasal anlamda bir ütöpik tutum olmanın ötesine ulaşamayacaktır belki. Ama o, dipten gelen bir dalga gibi tüm ideolojileri etkileyecek ve hatta giderek bu ideolojilerin de ufkuna yerleşecektir.

Anarşizm tam olarak ne bir din, ne bir ideoloji ne de bir siyaset teorisidir. O, her şeyden önce insan özgürlüğünü tartışılmaz bir esas olarak gören siyasal ve ahlâki bir tavidir. Maliyeti insanın özgürlüğünü yitirmesi olan bir uygarlaşmaya (!) ve despotizme, toplumsal hayata egemen olmak isteyen her tür otoriteye karşı duyulan bir tepkinin ifadesidir. İşte o nedenle değil mi ki hem Osmanlı hem de Türkiye Cumhuriyeti siyasi jar-

gonunda anarşizm müspet bir anlama sahip olmadığı gibi, tü-müyle olumsuz bir anlamda; tedhişçilik, ihtilalcılık, fitnekârlık, kuralsızlık, başıboşluk gibi anlamlarda kullanılır. Çünkü gerek Osmanlı Devleti, gerekse Türkiye Cumhuriyeti açısından Devlet kutsal ve egemen, varlığı asla tartışılmaz bir siyasi aygıt, hatta bunun da ötesinde bir Ana yahut Baba'dır. "Şeriat'ın kestiği parmak acımaz" deyişi gerçekte dini bir inancın değil, devlete duyulan perestişin bir ifadesidir. Cemil Meriç, anarşizme değindiği bir makalesinde bu hakikati şöyle ifade etmektedir: "Nizama perestij eden cedlerimiz için nizamı tahribe yönelen her davranış çılgınlıktı..."¹ "Türk için en büyük felaket: Başsızlık."²

Meriç'e göre anarşizm, Avrupa'daki toplumsal temayüller açısından İslam'a en yakın olanı. Belki de işte bu nedenle, temel varlık nedenini İslam karşıtlığı üzerine bina eden Cumhuriyet, Avrupa menşeli birçok toplumsal eğilimin, kadim Yunan klasiklerinin birçoğunun bir devlet politikası olarak tercümele-rini yaptırırken, anarşizme ait hemen hiçbir eser dilimize çevrilmemiştir. Çünkü Cumhuriyet, iç muhalefeti bastırmak ve Kemalist ideolojiyi egemen kılmak için katı bir devletçi siyasetin teori-pratiğine uygun bir zihniyete sahipti. İsminin ötesinde hiçbir demokratik (cumhuriyetçi) nitelik taşımayan bu yönetim, mukallidi olduğu Fransız Devrimi'nin jakoben özelliğini Osmanlı Devletçiliği'yle birleştirerek yürütmekteydi. Dolayısıyla bir yönetim tarzı olarak Cumhuriyet, biçimsel bir Batılılaşma aldatısının ötesinde bir siyasal anlam taşımadığı gibi, yüzündeki makyajı döküldüğünde karşılaşılan Osmanlı'nın mutlak devletçiliğinden başka bir şey değildi. Ancak biçimsel açı-

1. C. Meriç, *Mağaradakiler*, Ötüken Neş. s. 310.

2. C. Meriç, *a.g.e.*, s. 327

dan bir yönetim şekli olarak Cumhuriyet'in seçimi, sistemi hak-
lılaştırmakta, her tür muhalefetin de Cumhuriyet karşıtlığı ve
irtica olarak bastırılması için önemli bir gerekçe oluşturmak-
taydı. İşte bu biçimsel Cumhuriyet'in ilk on yıllarında, tiranlık-
larda bile az rastlanır zulüm ve baskılar, katliamlar ve dayatma-
lar, Cumhuriyet'in gölgesi altında yürütülmekte, emperyalizme
karşı verilen mücadele bilinçli bir şekilde emperyalizm için mü-
cadeleye dönüştürülmekteydi.

Anarşizm, işte böylesi bir devletçilik anlayışına sahip olan
bir ülkede, Cumhuriyetçilerin despot, muhaliflerin ise padişah-
çı olduğu bir ülkede, elbette olumlu hiçbir anlama sahip olama-
yacaktı. Ne gariptir ki Cumhuriyet tarihinin muhalif iki eğilimi
olan sosyalistler ve Müslümanlar, netice itibarıyla devlet saplan-
tısını aşmak bir yana dursun, ellerine geçecek ilk fırsatta Kema-
list Cumhuriyet'in jakoben tavrını tekrarlayacaklarını (istisna-
lar bir yana) söyleyip durmuşlardır. Oysa devlet soyut bir kav-
ram değil, varlığını ve karakterini kendisini teşkil eden güçler-
den alan somut bir kurumdur. Ne var ki Türkiye'deki çoğu Müs-
lüman açısından devlet, Osmanlılarca yaygınlaştırılan kadim
bir anlayışa göre kutsal ve ilahi bir kurumdur. Bu kurum, sade-
ce kötü insanların eline geçmiştir ve bu insanlardan kurtarılma-
lıdır. O nedenle çoğu Müslümanlar, ne denli zulüm görmüş ol-
salar da, hiçbir zaman devlete karşı olan saygılarını yitirmemiş-
ler, bu kutsal emaneti Batıcı-laiklerden, yani devletin gerçek sa-
hiplerinden bile daha sadıkane korumuşlar ve ona karşı yönelen
anarşist (!) eylemlerden beri olduklarını da her fırsatta tekrar-
lamışlardır. Sosyalistlerin önlerindeki en önemli örneklikler ise
SSCB, Çin Halk Cumhuriyeti, Küba ya da Arnavutluk gibi katı
devletçi ve jakoben yönetimlerdi ve onların da iktidara geldikle-

ri takdirde, mukallidi oldukları bu ülkelerdeki baskıcı anlayışları tekrarlamaktan başka bir düşünceleri yoktu.

Anarşizm, özellikle 70'li yılların öğrenci hareketlerinin, terörizmin bir başka adı oldu ülkemizde ve lânetlendi. Oysaki "Türk gençliğinin 1980 öncesi hareketlerini anarşizm olarak nitelemek doğru bir tespit olmayacaktır. Çünkü bu hareketlerin hiçbir kanadında anarşist fikirler ne gündeme getirilmiş, ne de savunulmuştur. Belki bu eylemlerin içinde bulunan gençliğin anarşizm hakkında yeterli bir kanaati bile bulunmamaktaydı..."³ Bu dönemde de, her dönemde olduğu gibi hemen her kesim kutsal devletin yanında yer aldı. Belki sol açısından Devlet Ana'ydı, sağ içinse Baba. Bir eğilim anaerkil geleneğe yaslanırken, diğer kesim ataerkilliği savunmaktaydı. Sonuçtaysa ortaya çıkan gerçek şuydu: Türkiye'deki siyasal eğilimler henüz kendi ayakları üzerinde duran, özgür insan temeline dayalı bir hareket üretme gücüne sahip değillerdi. Sağ açısından Osmanlı devlet biçimi ne denli sorgulanamazsa, sol açısından da Kemalist ilkeler o denli tartışılmazdı. Tartışmaların ve ütopyaların yasak olduğu, Batı'dan demokrasi adına alına alına Fransız Devrimi'nin jakoben ilkelerinin alındığı bir ülkede, İslamî bir yönetimi konuşmak ne denli zor ise anarşizmi konuşmak da o denli zordur.

(İlginç değil mi? Türkiye'de birçok demokrat sol aydın iftiharla jakoben ilkeleri benimsediklerini, demokratlıktan taviz verseler bile laiklikten asla taviz vermeyeceklerini söylerken, sırası geldiğinde Müslümanları da antidemokrat olarak suçlayabilmektedirler.)

Özellikle Türkiye gibi ülkelerde demokrasi gerçek bir halk yönetimi olmaktan çok, egemen sınıflar ve seçkinlerin bir ik-

tidar aracıdır. Nitekim ũlkede her demokrasi tartişması ortaya çıktığında Kemalist aydınlar tercihini laiklikten yana yapmakta ve orduyu yönetime davet etmektedir. Türkiye’de kapitalistler, Kemalist aydınlar ve askerler arasındaki gizli bir dayanışmanın ortaya çıkardığı parlamento dışı iktidar, çoğu kez seçimle gelen iktidardan daha egemen, demokrasi ihlallerine de bir o kadar daha yakındır. Maurice Duverger’in tanımıyla Türkiye’deki sözüm ona demokrasinin altında süre giden, gerçekte acımasız bir oligarşidir. Aydınların ise bu oligarşiye katkıları asla ihmal edilmeyecek bir düzeydedir. Çünkü Türkiyeli aydınların birçoğu, gerçekte sistemin asalağı durumundadır. Bu aydınların bir kısmı resmî olarak devlet sanatçısı, şairi ve yazarıdır. Yahut da oligarşinin himayesinde, basın ve yayın dünyasının sahibi ya da ynlendiricisidirler. Türkiye’de seçimler “yönetim” değil “parti”, yani oligarşik iktidarın başka bir hizbini seçmek için yapılır. Çünkü yönetimin temelinden değiştirilemeyeceği hükmü zaten değiştirilemez bir anayasal hkmdr. O nedenle, her ne kadar seçimlere katılsalar bile sosyalist ve İslamcı partiler, hep resmî söylemin ve iktidarın dışında tutulmaya çalışılırlar; zaten bu partiler gayri meşru olarak addedilmektedir. Birçok Batılı ũlkede demokrasilerin laik olmamasına karşı, Türkiye’de sistem muhaliflerinin (Müslümanların) depolitize edilmesi ve engellenmesi için laiklik bir turnusol kğıdı (ayraç) olarak kullanılır. Kısacası Türkiye’de demokrasi, güdümlü ve halkın çoğunluğuna kapalıdır. Hatta siyasal kirlenmemişliğin imknsızlığını savunmanın örtük ve mahcup bir ifadesi olarak, “kirlenmemiş tek siyasi teorinin anarşizm olduğu” söylenir.⁴ Yani olumlu ve

4. *Kitap Dergisi*, sayı 54, s. 17.

arı, hakkın ve adaletin gerçekleştirilebileceği bir siyasal sistemin olamayacağını savunmanın bir başka yolu olarak, anarşizm benzeri siyasal eğilimlerin ütöpikliği ve gerçekleştirilemeyeceği kanıtlanmaya çalışılır. Bu ise bizi kirli liberal demokrasiye razı etmenin, bunun ötesinin ise anarşizm, yani “korku, tedhiş ve başboşluk” (!) olduğunu söyleyerek korkutmanın; bunları söylerken mevcut sistemin açmazları, haksızlıkları ve zulmünü unutturmanın sinik bir tarzıdır.

Zaten Türkiye aydınlarının en kötü yanlarından biri, oligarşinin mukallidi olmanın ötesinde, bir siyasal alternatif geliştirememeleri değil midir? Bunlar aydından ziyade bürokratlar (resmî ya da özel kurumların bürokratları, gazetecileri, yazarları veya raportörleri) ve dürüstlük sınırları da çoğu kez sistemin çizdiği sınırları aşabilmekte değildir. Nitekim Rus anarşist Peter Kropotkin’in, Ahmet Ağaoğlu tarafından 1935 yılında çevrilen *Etika* adlı eserine yazdığı önsözde Celal A. Kanat, başlangıçta oldukça dürüst tespitler yapmaktadır: “Günümüz Türkiye’sinde Kropotkin adı, değil sokaktaki insana, ortalama bir okuyucuya bile çok şey anlatmıyor. Onun bir sözcüsü, bir düşünürü, bir kuramcısı olduğu anarşizm ise, vulger-arabesk ve karşı terörist 12 Eylül edebiyatının ima ettikleri bir yana bırakılırsa, herhâlde, bundan çok daha az şeyler anlatıyor olmalıdır. Anarşizmin bombalama, kundaklama, sabotaj, komplo ve gasp gibi, aslında, bir bütün olarak ve tüm varyantlarıyla onu karakterize etmekten de çok uzak bulunan, deforme edici aynalardaki görünüm ve yöntemleri üstüne, kulaktan dolma tasavvurlarla özdeşleştirildiğini, çoğu okur gibi, ben de biliyorum.

Marksist ortodoksluklar arazisinde ise, anarşizm, ‘küçük burjuvazinin umutsuzluk ve açmazlarından doğup, son kerte-

kitabında, bunu şöyle formüle eder... Fertleri yeniden herhangi bir kuvvetin esiri değil, her tahakkümden kurtulmuş kılmak...”⁶

Oysaki aynı Ahmet Ağaoğlu için Fikret Başkaya şunları söylemekte: “... Cumhuriyet aydınlarının halk kitlelerine bakışında kendinden öncekilere göre bir değişiklik söz konusu değildi. Cumhuriyet döneminin önde gelen aydınlarından, liberal (ama demokrat olmayan) Ahmet Ağaoğlu, 1926’da Gazi Mustafa Kemal’e verdiği bir raporda: Arz etmek isterim ki acizleri demokrat değilim, alelumum demagojiye karşı büyük bir nefret perverde ederim. Bendeniz bin bir başlı kütlelerin herhangi bir işi başa çıkaracak kabiliyette olduğuna hiçbir zaman kail olmadım.”⁷

Doğrusu böyle bir fikir adamının anarşist ya da özgürlükçü olarak nitelenmesi gülünç olduğu kadar ülkemiz aydınları açısından da ibret verici bir örnektir. Görülen o ki bu anarşist (!) fikir adamı oligarşinin ortaklarından biridir. Onun anarşizmi belki bireyciliğin egemenleşmesi isteğinden başka hiçbir şeydir. Ama işte bu da, sonuçta laik-cumhuriyetçi despotizm tarzında somutlaşan bir tür otoriter bireycilikten başka bir şey değildir.



6. Kropotkin, *a.ge.*, s. 13.

7. Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası*, s. 19-20.

I. BÖLÜM

ANARŞİZME DAİR
TANIMLAMALAR

Eski Yunanca olan anarchos, kelimesi kelimesine “yöneteni olmayan” anlamına gelmektedir.⁸ Ancak, bu temel tanıma karşı anarşizmi tanımlamak elbette kolay değil. Çünkü anarşizm her şeyden önce tanımlanmalara, kategorize edilmelere bir karşı çıkıştır. Hatta “Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları”nda Paul K. Feyerabend, kendisini bir anarşist olmanın ötesinde bir Dadaist olarak tanımlar. “Dada, yalnızca programsız olmakla kalmadı. Bütün programlara karşıydı” der.⁹ Anarşizmin de, belki bu yüzden ne olduğu değil, ne olmadığı üzerine birçok şey söylenebilir.

J. S. Schapiro’ya göre: “On dokuzuncu yüzyılın bütün radikal hareketleri içinde tepki ruhunu tam olarak gösteren anarşizmdir.” Yine ona göre anarşizm baş rakibi olan sosyalizmden doktrin, yöntem ve hepsinden üstün olarak ruh bakımından ayrılıyordu. “Sosyalizm yoksulluğa karşı maddeci bir tepki iken... Anarşizm her türlü otoriteye karşı idealist bir tepkiydi.”¹⁰

8. George Woodcock, *Anarşizm*, Kaos Yay., s. 14.

9. Paul K. Feyerabend, *Yönteme Hayır*, s. 39.

10. J. S. Schapiro, *Çağdaş Düşüncede Toplumsal Tepki*, s. 90.

Cemil Meriç'e göre ise anarşizm, 1789 Devrimi'nden sonra Jirondenlerin siyasi rakiplerini yenmek için kullandıkları aşagılıyıcı bir tanım iken, 1840'dan itibaren övünülecek bir vasıf olmuştur. Ona göre "hayalî bir adalet nizamına gönül verenler de, ferdî hürriyetin coşkunu sevdalıları gibi o bayrak altında toplanır."¹¹ Anarşizme lügatlerinde ilk yer verenler Bedîî Nuri (1909) ve Rıza Tevfik (1914)'tir. Anarşizmi bir sapıklık ve siyasi cinayet olarak tanımlayan Rıza Tevfik'i şöyle eleştirir Meriç: "Sevimli feylesofumuz ne Proudhon'u anlayabilirdi, ne Bakunin'i; anarşizmle anarşiyi birbirine karıştırmaması mukadderdi."¹²

Andrew Hacker'e göre anarşizm "bir ütopyadır... Liberalizm gibi ferdi göklere çıkarır; devleti lüzumsuz bulur. Sosyalizm gibi özel mülkiyetin aleyhindedir... Eşitlik üzerine görüşleri demokratlarınkine benzer... Klasik tutucularla beraber sanayi toplumuna karşıdır. Anarşistlerin en çok önem verdikleri; kişinin her türlü baskıdan kurtulması ve hürriyete kavuşmasıdır. Ama sosyal organizmanın ahengine de aynı ölçüde değer verirler. Devrimci şiddet lüzumludur derler; ama komünistlerden farklı olarak devrimin hiçbir organize partinin veya liderlerin işine yaramamasını savunurlar."¹³

Anarşist düşüncenin temelini (ortak paydasını), her türlü yönetim aygıtına olan radikal karşıtlığında bulabiliriz. Bu açıdan anarşistler doğal tutumu benimserler, kendiliğinden bir örgütlenmeden ve dayanışmadan yanadırlar, özgür ve baskılardan kurtulmuş ferde karşı büyük bir güven beslerler. Anarşizmin gerçekçilikten yoksun bulunması ya da toplumsal bir kar-

11. C.Meriç, *a.g.e.*, sh. 310.

12. C.Meriç, *a.g.e.*, s. 312.

13. Nakleden, C.Meriç, *a.g.e.*, s. 315-316.

maşa gibi sunulması, bir bakıma, insanoğlunun yönetsel bir aygıtı yaslanmadan ayakta duramayacağına, dolayısıyla da otoriteye yapılan bu gönderme yoluyla insana karşı duyulan bir güvensizliğe de işaret etmiyor mu?

Meriç'e göre anarşistler, "dünya görüşleri bakımından maddecidirler ama ahlâk anlayışları ile idealist birer iyimser."¹⁴ Sanırım Meriç bunları söylerken Tolstoy gibi Hristiyan, Gandhi gibi Hindu anarşistleri unutmuş olacak.

Büyük Fransız Ansiklopedisi, şöyle tanımlıyor anarşizmi: "Her baskıya, her disipline, her hükümete, her devlete, her iktidara, her otoriteye açılan bir savaş... Bütün şekilleriyle siyasi, manevi, iktisadi baskının kaldırılması; hükümetlerin organizmalar içinde erimesi; hakimiyetin yerine serbest anlaşmaların geçmesi... Emek, hiçbir dış güce boyun eğmeyecek, insan kendi kendine teşkilatlanacak ve tam bir bağımsızlık içinde yaşayacak; ehliyetine göre üretecek, ihtiyacına göre tüketecek."¹⁵

Laland'ın *Felsefe Lügati*'nde ise anarşi: "a) Karışıklık (daha çok düzenleyici bir otorite yokluğundan doğan nizamsızlık), b)... Ferde yukarıdan kabul ettirilen her çeşit devlet teşkilatının reddidir."¹⁶

Henri Arvon'a göre ise anarşizm: "Her şeyden önce, öznel irade ile genel iradenin karşı karşıya gelişi; kendi sorumluluğunun bilincine varmış olan bireyle modern devlet arasında geçen tutkulu bir diyalogdur; her iki kavram da, paradoksal olarak, 1789 Devrimi'nin fırtınalarından doğmuştur."¹⁷

14. C.Meriç, *a.g.e.*, s. 322.

15. C.Meriç, *a.g.e.*, s. 332.

16. C.Meriç, *a.g.e.*, s. 332.

17. Henri Arvon, *Anarşizm*, s. 8.

Meydan Larousse'a göre ise anarşizm: "Tarihi şartları ne olursa olsun, devletin ortadan kaldırılmasını savunan ideoloji, doktrin... Bazı Sofist ve Kyniklerin anarşizmi savunduğundan Eflatun söz eder. Rousseau'nun yaratılış itibarıyla iyi ve hür, fakat toplum tarafından bozulmuş insan anlayışı da anarşizmin dayanaklarından biridir... Anarşist toplum, bir 'hür teşekküller federasyonu' olacak, herkes anlaşmayla kendisini istediği gibi bağlayabilecek ve aynı şekilde çözebilecek, ferdî ahlak ve karşılıklı yardımlaşma ruhu, böyle bir toplumun dengesini sağlayacaktır. Aynı ansiklopedide yer alan Bakunin'in tanımı ise şöyledir: "Özgürlüğün veya aynı şey demek olan insan gururunun başka hiçbir insana boyun eğmemek, hareketlerini ancak kendi inançlarına göre ayarlamak demektir..."

Yine *Larousse*'a göre neoanarşizm: "üretim araçlarının sosyalizasyonu, üretim kooperatifleri ve esnaf birlikleri kurulması, servetlerin eşit olarak dağıtılması, herkesin üretim fazlasına doğrudan sahip olabilmesi, geri kalanların dağıtımının da para ve vesikaya bağlanma suretiyle sağlanması... Ancak bazı anarşist militanlar federatif bir anarşist toplumu bile reddetmektedirler..."¹⁸

Ana Britannica ise şunları kaydeder anarşizm hakkında: "Anarşizm (Yunanca an-arkhos, 'yönetimsizlik'), ana düşünce olarak insanların devlet olmadan da adil ve uyumlu bir düzen içinde yaşayabileceklerini, insanlar üzerinde bir devlet sisteminin kurulmasının onlara zarar verdiğini ve kötülük ettiğini savunan toplumsal felsefe ve siyasal akım. Anarşistler, devletin 'sönüp gitmesi' için önce ele geçirilmesi gerektiğini savu-

18. *Meydan Larousse*, Anarşizm md.

nan Marksçılardan ve öteki sosyalistlerden temelde bu noktada ayrılırlar. Terim, önceleri olumsuz bir anlamda kullanılırdı (Fransız Devrimi yıllarında). Kendini anarşist olarak niteleyen ve bu sözcüğe olumlu bir anlam yükleyen ilk kişi Fransız düşünür Pierre Joseph Proudhon oldu.”¹⁹ Kendilerine karşılıkçı (yardımlaşmacı)’lar diyen Proudhoncular, “ancak 1870’lerin sonlarında, Birinci Enternasyonal’de Marx taraftarları ile aralarındaki bölünmenin sonrasında, tereddütlü bir şekilde kendilerine anarşist demeye başlamışlardır.”²⁰

George Woodcock göre ise “Düşünceye dayalı olmayan isyan insanı anarşist yapmaz; dünyevi iktidarın reddi de. Mistikler ve stoacılar anarşi değil, başka bir krallık isterler.”²¹

Toplumsal Hareketlerde Yöntem’de ise anarşizm hakkında şunlar söylenmekte: “Hiçbir toplumsal, siyasal, hukuksal üst yapının bulunmadığı, yönetime ilişkin kurumlaşmaların reddedildiği, insanın olabildiğince özgür, bir bakıma fıtratının üzerindeki baskılardan bütünüyle azade olarak yaşama isteğidir anarşizm. Belki tüm insanlık tarihi boyunca insanoğlunun en coşkulu ve soylu isteklerini oluşturan bu duygular, yine bu tarih boyunca en az gerçekleşme imkânı bulan, en yoğun bir biçimde de hiçe sayılan duygular olmuştur. Bir toplumsal hareket yöntemi olarak ancak Fransız ve Rus devrimleri sürecinde ifade imkânı ve bağımsız bir sistemleşme düzeyine ulaşan anarşizm, ne yazık ki amaçladığı toplumsal devrimi hiçbir zaman gerçekleştiremedi. Anarşizmin, özellikle Batı toplumlarındaki teknolojik gelişmeler ve toplumsal yapılanmaların insanı hiçe sayacak ölçülerde -acımasız bir biçim-

19. *Ana Britannica*, Anarşizm md.

20. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 17.

21. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 13.

de- kurumsallaşması, makineleşmesi ve insanların gitgide tabiat-
tan koparak belli üretimler ve işlevler adına programlanması ol-
gusuna bir tepki olarak geliştiğini söyleyebiliriz.”²²

ANARŞİZMİN KÖKENİ

Anarşizmin kökenini tespit etmek oldukça güçtür. Bunu söylerken teorik bir eylem felsefesi olarak anarşizmden söz etmiyorum elbette. Çünkü anarşizm, bu açıdan oldukça yeni ve belirgin bir tutum. Ancak meselenin bir de insanoğlunun özgürlüğüne hâlel getirmemek ve sürdürülen tüm baskılara karşı vicdanını ve onurunu korumak için sahip olduğu duyarlılıklar tarafı var ki, işte bu yönüyle anarşizm insan yüreğinin derinlerine kök salmış olan, neredeyse mistik ve özgürlükçü bir temayül. İnançları kadar özgürlüğünden taviz vermek istemeyen insanoğlunun oldukça doğal, neredeyse fitrî bir duygusu. İnsanoğlunun üreten-tüketen bir hayvan olarak tanımlanmasına itiraz eden, ferdin önemini silikleştirmeye çalışan tüm otoriteleri yerle bir etmek isteyen, insan tekilliğinin ve biricikliğinin indirgenemezliğine inanan, tüm yozlaşmalara karşı insanoğlunu direnmeye çağıran bir duygu ve düşünce olarak anarşizmin kökenini bulmaya çalışmak, insanoğlunun duygusal kimyasının analizini yapmaya girişmek kadar güç. Tüm bunlara rağmen, meseleye ilişkin bazı yaklaşımlarda bulunmak imkânsız değil.

Max Beer’e göre anarşizmin kaynaklarından biri Doğal Hukuk teorisidir. Kadim Yunan ve Roma düşünürleri ve bilahare Hıristiyan düşünürlerin önemli bir tartışma alanını oluşturan bu ku-

22. Ümit Aktaş, *Toplumsal Hareketlerde Yöntem*, s. 87.

ram, İslam düşünürlerince de tartışılmıştır. Max Beer'e göre Doğal Hukuk teorisi: "Özel mülkiyet üstüne kurulmuş olan her türlü yurttaşlık kuruluşlarına karşı bir protesto hareketidir. Demokratik eşitlik ve ilkel komünizm çağının ülküleştirilmesidir. Doğa-ya dönüş çağrısı, uygarlığa hüküm giydirilmesi, günün düzeninin değiştirilmesi ya da dünün toplum düzenine dönme isteğidir. Yeniçağ kentlerin, ticaretin, zanaatın, sanayinin gelişmeği ve toprağın kolektif mülkiyetinin son kalıntılarının da ortadan kaldırılmasıyla doğa dışına bir sapma, ilkel yalınlıktan uzaklaşma, değişik ve çok sayıda uğraşla lükse dalarak daracık bir kurallar, dış sınırlamalar içinde bir yasalar çıkmazı görümümü veriyor. Oysa uygarlık öncesi insan durumunda ne yasa, ne devlet, ne de dış baskı organları vardı. İçine tanrısal gücü sindirmiş olan doğa, tanrının kendisine çizmiş olduğu yoldan ilerleyerek gidişini düzenleyen... bir yasadır. Uygarlık öncesi insan çağında, insanlığın bu altın çağında, bütün insanların Âdem'in kişiliğinde işlemiş oldukları günahtan (!) önceki dönemde doğal tanrısal yasa geçerliydi. İnsanlar devlet olmaksızın, dış baskılara katlanmadan, hiçbir sınırlamaya uymak zorunda kalmayarak yaşıyorlardı. Ne var ki sonradan gelen kuşaklar bozuldular. Açgözlülük, hoşnutsuzluk, iç çatışmalar belirdi ve insan, devleti yarattı; özel mülkiyeti ve sayılan pek kabarık yasaları yarattı. Ama bunlar hiçbir işe yaramadı, çünkü insan eski mutluluğunu artık bulamıyordu. Bunun için, artık tek çare kalmış bulunuyor: Yapma kuruluşları bir yana bırakmak ve doğal kuruluşlara yönelmek; doğa ile uyumlu bir biçimde yaşamak. Stoacı'lar, uluslararası birlikten yana... çıkan anarşist-komünistlerdi. Bu bakımdan, Yahudi Peygamberlerine benziyorlardı..."²³

23. Max Beer, *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Genel Tarihi*, s. 18-19.

İnsanlığın bir süre doğal toplum hâlinde yaşamışlığı İslam Dünyası'nda da tartışılmamış değildi. *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde Elmalılı Hamdi Yazır, bu hususta bazı görüşleri Bakara suresi, 213. ayet'te geçen "Ümmet-i Vahide" tabirini açıklarken vermektedir²⁴. Ona göre çoğu Müslüman düşünürler ilk insanların "tevhidi hakk ve dini vahide üzere içtima etmiş milleti vahide olduklarına kaildirler". İkrime ve Katade gibi bazı müfessirler ise ilk insanların (ümme-i vahidenin) "dini batıl üzere ve bir tabir ile behaim gibi" olduklarını düşünmektedirler. İmam Maturidi'nin de benimsediği bu düşünceye göre bu insanların şeri bir sorumlulukları bulunmamaktadır. Sorumluluk ancak Âdem (a.s.)'in vahye muhatap olmasıyla başlamaktadır. Mutezili Kadı Abdülcebbar ve Ebu Müslimi İsfahani ise ümmet-i vahidenin "şeriatı akliye" tâbi olarak yaşadığını savunmakta ve bu ölçüde sorumlu olduğunu savunmaktadır. Kimi müfessirler ise elde yeterli delil olmadığı için bu hususta bir fikir yürütülemeyeceğini söylemişlerdir. Kimileri ise ümmet-i vahide tabiri ile Âdem sonrası toplumların kastedildiğini savunmaktadırlar.

Romalı hukukçular gibi kilise hukukçuları da doğal hukukun ilahî kökenli (fitrî) olduğunu söylemektedirler. Hıristiyan ilahiyatının Doğal Hukuk'a dayandığını ileri sürer bu düşünürler. Nitekim İslam'da da temel amaçlardan biri, fıtrata uygun bir din anlayışını, yani ahlâk ve toplum düzenini ortaya koymaktır. Öte yandan doğal hukukçular kadar kilise düşünürleri de özel mülkiyetin ilahî yasalardan değil pozitif hukuktan kaynaklandığını ileri sürerler²⁵.

Ockham'lı William, Hobbes, J. J. Rousseau, Fichte gibi dü-

24. *Hak Dini Kur'an Dili*, Elmalılı M. Hamdi Yazır, s. 744-751.

25. Max Beer, *a.g.e.*, s. 165-167.

şünürler de benzeri görüşleri savunurlar ve Doğal Hukuk'un ilahî kökenli olduğunu, pozitif hukukun ise ancak bir toplum sözleşmesiyle meşruiyet kazanacağını söylerler.

İşte anarşizmin en önemli ve doğal nedeni insanoğlunun Doğa Toplumu hâinden kopuşuna ve uygarlaşma sürecine karşı duyulan tepkilerdir. Bir bakıma tarih insan fitratının yozlaşması ve buna karşı direnmenin de tarihidir. Ne ki her toplumsal dönüşüm, bir açıdan doğal toplumun aşılması olduğu kadar yeniden inşasının da tarihidir. İşte anarşizm, bu tür dönüşümleri tepki ile karşılayarak giderek rasyonelleşen devletin, despotlaşan toplumun, bir kısır döngüye çevrilen üretim-tüketim kıskaçının baskılarından ferdi kurtarmak ister. Bu isteklerini doğal toplumda temellendiren anarşizm, ütöpik bir toplum varsayımını da aynı temeller üzerine kurar. Çünkü yozlaştırıcı uygarlık tarihi bir bakıma insanlığın ihtiyaçlarını giderme isteklerinin, özgürlüklerinin önüne çıkarılmasının da tarihidir ve işte bu açıdan da yine doğal bir süreçtir. Beri yandan özgürleşme, ihtiyaçların giderilmesiyle de ilişkilidir. Anarşizmin ütöpikliği işte bu temel gerçekliğin gözden ırak tutulmasından kaynaklanır. Çünkü yozlaştırıcı da olsa uygarlaşma sürecini de başlatan yine insanoğlunun kendisi ve temel ihtiyaçlarıdır. Ancak bu sürece karşı duyulan doğal tepki giderek anarşizm olarak sistemleşecektir.

Cemil Meriç'e göre de anarşist düşünce "Kısmen Rousseau'ya (içtimai mukavele) ve Hegel'e (insanın dinî, siyasî, iktisadî vs. 'yabancılaşmalar'la savaşı) dayanır."²⁶ *Ana Britannica*'ya göre ise: "İnsanlık tarihinde siyasal otoriteyi yadsıma geleneğinin kökleri Eski Yunan'daki Stoacılara ve Kyniklere, Orta Çağ'daki

26. C. Meriç, *a.ge.*, s. 333.

Katharas tarikatına ve Reform dönemindeki bazı Anabaptist gruplara kadar gider. Ama bu toplulukların devleti yadsıması, yalnızca maddî dünyadan çekilip manevî dünyaya sığınmanın yansımalarından biriydi. Anarşizme dayalı bir topluma ilişkin ilk görüşleri 1649 yılında *İftiralarından Kurtulup Aklanan Gerçek* adlı bir broşür yayınlayan -İngiliz- Gerrard Winstanley, ortaya koydu. Winstanley iktidarın insanları nasıl yozlaştırdığını, mülkiyetin özgürlükle bağdaşmadığını ve suçların kaynağında otorite ve mülkiyet hırsının yattığını öne sürüyordu. İnsanların yukarıdan dayatılan yasalara değil, kendi vicdanlarına göre davrandıkları, emeğin ve ürünlerin paylaşıldığı yöneticisiz bir toplumda özgür ve mutlu olabileceklerini savunan Winstanley, anarşist eylemciliğin de öncüsü olarak 'Diggers' hareketini başlattı.²⁷

Henri Arvon ise anarşizmi büyük ölçüde Fransız burjuva devriminin -liberalizmin- çelişkileri üzerinde temellendirir. Çünkü liberalizmin getirdiği özgürlük anlayışı boş bir laftan ibarettir. Bir yandan rekabetin serbestçe işlemesini sağlar, bu ise savaş için yeterince silahı olmayanı ezer. Öte yandan özel mülkiyeti korur. Bu da mülk sahiplerinin bağımsızlığını güvence altına almakla beraber, mülk sahibi olmayanları bağımlı duruma, hatta köle durumuna sokar.²⁸

Bu durum materyalist-komünist düşünürlerin olduğu kadar Hristiyan düşünürlerin de tepki ve eleştirilerinin hedefi olmuştur. Çünkü liberalizm, temel hedeflerinden biri olan kişisel özgürlüğü, mülk sahiplerinin -kapitalistlerin- devletin özgürlüğü karşısında göz ardı etmektedir. Yani özgürlük sorunu her dev-

27. *Ana Britannica*, Anarşizm md.

28. H. Arvon, *a.ge.*, s. 10.

rim sürecinde yaşandığı gibi sloganlaştırılmış; ama devrim, kendisini yaşatmak ve savunmak için bu sorunu tekrar tekrar askıya almıştır. Belki anarşistleri kanlı eylemlere sürükleyen de sistemlerin bu ikiyüzlülüğü ve çelişkilerine karşı duydukları nefrettir. Liberalizm bu açıdan çoğu kez özgürlükçü (liberter) anlayışla karıştırılmaktadır. Oysa liberalizmin “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” sloganında özetini bulan kural tanımaz serbestlik anlayışı, bir özgürleşme anlamına gelmez. Çünkü özgürlük, sorumluluğu içeren pozitif bir değerdir. Oysa liberal serbestlik anlayışı, yıkıcı bir kural ve değer tanımazlıktır. Liberalizmin savunduğu özgürlük, mülk ve güç sahiplerinin özgürlüğü, egemenliği ve sömürülerindeki sorumsuz dizginsizliktir. Bu sorumsuzluk hem sömürülen topluma hem de yağmalanan tabiata karşı bir sorumsuzluktur. Liberal yönetimler ise, bırakınız özgürlükçülüğü, en otoriter baskıcı sistemler ve tekelci bir iktisadi sömürü düzeni oluşturmaktadır. Bu anlamda liberalizmin bu otoriter demokrasi (cumhuriyetçilik) anlayışına karşı tepki ve direnç ise, toplumsal ve doğal dengelerin korunmasını, yoksulların ve ezilenlerin savunulmasını, dengeli bir üretim ve bölüşüm sistemini savunan radikal ve sol demokratlardan ve dinî toplumcu hareketler (Güney Amerika Hıristiyanları, Müslümanlar, Hindular -Gandhi gibi-)’den gelmektedir.

Arvon, anarşist düşüncenin temellerinde Fransız ulusçuluğu ve Alman idealizminin olduğu kadar Hıristiyanlığın da önemini vurgular: “Tüm çabalarını bireysel evreni savunmak uğrunda harcayan İsa, devleti, onun görevine verdiği anlamla kınamaktadır....”²⁹ Ona göre İsa’nın “Sezar’ın hakkını Sezar’a,

29. H. Arvon *a.g.e.*, s. 25.

Allah”ın hakkını da Allah’a ver” sözü, devleti görmezlikten gelen, politika dışı kalmayı öğütleyen bir sözdür. Tabii buradaki politika toplumla ilgilenmek anlamında olumlu değil, insanları yönetmek anlamında cebrî bir yönetim aygıtının faaliyetlerine katılmak anlamında olumsuz bir vurgu taşımaktadır. Çünkü bu terimin dilimizdeki karşılığı olan siyaset de, temelde hayvan tımarının topluma uygulanma çabasıyla neredeyse özdeş bir terimdir.

ANARŞİST EĞİLİMLER

Anarşistleri tanımlamak ve kategorileştirmek, bu akımın doğası itibariyle güç olsa da, bazı eğilimlerden söz edebiliriz: Kolektivizm, anarşist komünizm, anarko-sendikalizm, terörcü anarşizm, bilimsel anarşizm, ferdiyetçi anarşizm, dinsel anarşizm gibi.

Ferdiyetçi Anarşizm

Anarşizmin en temel hedefi ferdin özgürlüğünün sağlanması ve fert üzerindeki tüm yönetsel baskıların kaldırılmasıdır. Bu hedef anarşizme kaçınılmaz bir şekilde ferdiyetçi bir karakter kazandırıyor. İşte bu yönüyle liberalizmle de bir paralellik taşıyor ferdiyetçi anarşizm. Ancak liberalizm, bireysel girişimcilik adına devleti küçültürken, yine bu girişimciliğin güvencesinin sağlanması açısından devleti yaşatmaya çalışır. Liberalizm “Mandaren devleti reddeder, jandarma devletten yanadır. Anarşist mektep jandarma devleti de kabul etmez. ‘Bırak yapsın’cılara (liberallere) göre hükümet ne kadar kısıtlanırsa, işler o kadar iyi gider. Anarşistler böyle bir baskıya ne lüzum var derler; en iyi hükümet hükümeteşizliktir; istibdat herhangi

bir devlet şekli değil, devletin özüdür; devlet adaletsizliğin, baskının, tekelin somutlaşmasından başka nedir? Liberallere göre kanunların çokluğu hayra alâmet değildir. Toplumlar cahil, kafalar gelişmemiş ise kanun çoğalır. İnsanlar her şeyi mevzuat-tan beklerler!”³⁰

Anarşistler, neticede kapitalistlerin koruyucusu olmaktan başka bir fonksiyona sahip olmayan liberal devlete karşı küçük burjuvazinin (yersiz yurtsuzların, işsiz güçsüzlerin, sınıfsızların, göçebelerin ve göçmenlerin, evsizlerin, marjinal grupların vb.) ve mustazaf kitlelerin sözcüsü sayılabilirler. O nedenle değil mi ki Marksistlerce anarşizm, bir küçük burjuva ideolojisi olarak damgalanmıştır.

Rus anarşist Kropotkin (1842-1921)’e göre kanunlar; “keşişin, hükümdarın ve zenginlerin çıkarı için konulmuşlardır... ve o nedenle de gereksizdirler. Anarşi ise insanın yüceltilmesidir. Baskı düzeni ortadan kaldırılınca insanlar anlaşmanın bir yolunu bulacak, ülkelerini elbirliğiyle savunacaklardır; bunlar için devletin kamçısına ihtiyaç yoktur. İnsanlar kendi hâllerine bırakılırsa daha iyi teşkilatlanırlar. Ama bu teşkilatlanma aşağıdan yukarıya olmalıdır; yukarıdan aşağı değil. Hür fertler bağımsız komünalarda toplanır; komünalar bölgeler arası komüna federasyonlarında, onlar da milletlerarası, büyük federasyonlar hâlinde bir araya gelir. Kısaca anarşi, düzenin kendisidir...”³¹

Ferdiyetçi anarşistler daha çok Amerikan mektebine mensupturlar. Amaçlarını barışçı yöntemlerle gerçekleştirmeye çalışırlar. Pasif direnme yolunu kullanırlar. En önemli temsilcileri Ralph Waldo Emerson (1803-1882) ve David Thoreau (1817-

30. C. Meriç, *a.ge.*, s. 317.

31. C. Meriç, *a.ge.*, s. 335.

1862)'dur. Cemil Meriç'e göre Thoreau: "Kurulu düzenci olmayan bir Amerikalı, bir düşünce isyancısı, bir nesir ustasıdır... Hiç kimse; kişiyi köleleştirmeye çalışan müesseseler, önyargılar ve inançlara karşı insanın tabii haysiyet ve bütünlüğünü onun kadar belagatle savunmamıştır. Köleliği hoş gören bir devlete vergi ödemeyi reddeder. Bu nedenle hapse girmeyi dahi göze alır. Meksika'ya karşı savaşa karşı çıkar. Kişi devletin emirlerine uymaktansa vicdanının sesine uymalıdır. Ona göre en iyi hükümet, hiç hükümet etmeyendir. En tanınmış denemesi *Civil Disobedience* (*Haksız Yönetime Karşı ya da Sivil İtaatsizlik*)'dır."³² Sivil İtaatsizlik kavramını ilk kez kavramlaştıran, kullanan ve uygulayan da Thoreau'dur.³³ Sivil itaatsizlik yasal olmayan ama meşru bir eylemdir ve ilkesel olarak şiddeti esas almaz.³⁴

Bireyci anarşizmin en önemli temsilcilerinden biri de Alman Max Stirner'dir. Hegel idealizminin sürgünlerinden biridir anarşizm. Tarihsel ve toplumsal yabancılaşmaya karşı bir çözüm olarak belirir bireysel özgürlüğün vurgusu.

Bireyci anarşizm, doğal olarak bir ölçüde özel mülkiyeti onaylamaktadır. Bu hâliyle de liberalizme yakındır. Stirner (1806-1856)'e göre "Liberal Devlet, bireye sığınabileceği son bir alan bırakmıştır ki o da özel mülkiyettir. Oysa komünizm, bireysel özerkliğin bu son kalıntısını da Toplum alsın istemektedir. Bundan böyle kutsal Toplum her şeye sahip olacak, bireye ise bir şey kalmayacaktır. Komünizm demek, 'evrensel dilencilik' yönetimi demektir..."³⁵

32. bkz. Henry David Thoreau, *Doğal Yaşam ve Başkaldırı*, Kaknüs Yay.

33. *Sivil İtaatsizlik*, Edisyon, Ayrıntı Yay. s. 10.

34. C. Meriç, *a.g.e.*, s. 318.

35. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 91.

Stirner'e göre çağdaş devlet, yani ulusal egemenlikler, eski rejimlerle özde aynı despotik niteliklere sahiptirler. Eski rejimin ayrıcalıklarla dolu yönetimi şimdi hukuk yönetimi hâline gelmiştir. Dolayısıyla yeni rejimin haksızlıklarına karşı çıkmak artık "kral"a karşı değil "milli egemenliğe" karşı çıkmak olacağından çok daha imkânsızdır. Ne denli aykırı görünürse görünsün devrim, "eski rejim-ler-in ılımlı hükümdarlığının yerine modern devletin mutlak hükümdarlığını getirdi. Eski rejimin dış köleliği bir iç kölelik, yani bizim meşruluğunu onayladığımız bir kölelik hâline geldi."³⁶

Nitekim ülkemizde birçok cinayetler demokrasi adına işlenmiş, mahallî özerklik ve özgünlükler ulus devletin pozitivist-laik tek boyutlu kimliğine yine baskıcı yöntemler kullanılarak dönüştürülmüştür. Öyle ki padişahlık yönetiminde bile birçok özgürlükler günümüzden çok daha iyi kullanılabiliyordu. En azından kimlikler, pasaportlar, sınırlar, zorunlu eğitim ve askerlik uygulamaları yoktu. Bugün ülkemizde sistem, güdüm-lü ve kapalı yapısını sürdürmekte; Kemalizm, anayasal bir buyruk olarak halka dayatılmakta, tüm sistem bu buyruk ekseninde oluşmakta ve bu buyrukla şartlanmaktadır. Bu buyruğun içeriğine aykırı her tür dinî, millî, kültürel ve bilimsel eğilimler ülkemizde resmî söylemin, siyasetin, yönetimin dışında tutulurken; mikro düzeyde halkı denetleyen buyrukçuluk, kişisel planda bile aykırı düşünce, eğilim, inanç, dil hatta giysi ve renklere bile tahammül edememektedir.

Anarşizm açısından parlamenter demokrasi bir aldatmacadır. "Halk, temsilcilerini seçtiği için hürdür diyorlar; bu ökü-

36. H. Arvon, *a.ge.*, s. 89.

zün, istediği kasabı seçmesi gibi bir şey. İktidarını devretmek, onu kaybetmektir. İşçi de olsa, her milletvekili, yarının Yahuda'sıdır. Millet meclisine bir işçi göndermek neye benzer bilir misiniz?... Bir annenin kızını geneleve kaydettirmesine... Anarşistler despotik bir ekseriyetle herhangi bir despot arasınca fark görmezler...³⁷

Sosyalist (Toplumcu) Anarşizm

Anarşist toplumculuk paradoksal bir varsayımdır. Çünkü anarşizmi sınırlamakta ve toplumun otoritesini getirmektedir beraberinde. Oysa toplumcu anarşistler için bu zorunlu bir varsayımdır. Nitekim W. Godwin (1756-1836), devleti eleştirirken toplumu savunmayı unutmaz: “Toplum, bizim ihtiyaçlarımızdan, Devletse kötülüklerimizden doğmuştur.”³⁸ Ancak bu toplum sınırsız ve yekpare bir bütün olmamalıdır. Tam aksine oldukça parçalanmış, çok sayıda “toplumlar” olmalıdır. Çünkü ılımlılık ve hakkaniyet ancak dar bir çevrede gerçekleştirilebilir. Godwin, toplumcu görüşlerinin doğal sonucu olarak özel mülkiyetin bütünüyle kaldırılmasını ister. Ona göre mülkiyet, hemen tüm anarşistlerce de savunulduğu gibi eşitsizliklerin, zulmün, yozlaşmaların ana etkenidir. Tıpkı devlet karşıtlığında olduğu gibi özel mülkiyet karşıtlığı da anarşizmin neredeyse ortak paydalarından biridir. Sadece bireyci ve dinî anarşistler tarafından özel mülkiyete cevaz verilmektedir.

Sosyalist (komünist) anarşistler ise, Thomas More'un ortaya attığı “herkesten yeteneklerine göre, herkese ihtiyacı ka-

37. C. Meriç, *a.g.e.*, s. 323.

38. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 34

dar” ilkesine göre bir üretim ve paylaşım ilkesini hayata geçirmeye çalıştılar. Bir yandan ise, sosyalizme ilham vermiş olan Saint Simon’un “şeylerin kooperatif idaresi”nin ne ölçüde uygulanabileceğini tartıştılar.³⁹ “Toplumların doğal ve insanlık öncesi kökenine verilen önem, anarşist kuramcılarının Rousseau’nun Toplumsal Sözleşme düşüncesini reddetmesine yol açmıştır.”⁴⁰ Beri yandan anarşizm, belki ütöpik bir düşünceyi savunsalar da, asla ütopyacı eğilimlerin düşüncelerini benimsemezler. Nitekim Godwin, insanların mükemmelleştirilebileceği düşüncesini reddederek, ancak iyileştirilmeye yetenekli olduklarını savunmuştur. “Anarşistin doğallık, kendiliğindenlik, bireysellik kültü, onu Marksist’in kendi ütopyasının başlangıcı olarak gördüğü modern sını ve-devletçi toplumun son derece örgütlü yapısına karşı olmaya iter.”⁴¹

Mülkiyeti hırsızlık olarak niteleyen Fransız anarşist J. Proudhon (1809-1864) da bir yanıla toplumcu, bir yanıla ise bireyci bir anarşisttir. Özel mülkiyete karşı çıkarken “kullanma hakkı” kavramını geliştirir. Dolayısıyla rant, kâr ve faiz de mülkiyetle birlikte ortadan kalkmalıdır. Proudhon’un temel toplumsal kavramlarından birisi de adalettir. Onun adalet anlayışı da İslam’da olduğu gibi bireyci çerçeveyi aşar ve ancak toplumsal bir hayat düzeyinde anlam kazanır. Toplumlar federasyonlar biçiminde şekillenmeli ve önemli kararlar gerekirse zaman zaman toplanacak konseyler vasıtasıyla alınmalıdır. Proudhon da, Godwin gibi genel anlamda iyimser ve barışçıdır. Özellikle Proudhon’un anarşizmi neredeyse dinî bir anarşizmdir.

39. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 63.

40. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 25-26.

41. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 28.

Toplumcu anarşizmin bir başka yüzü ise devrimci (komünist) anarşizmdir. Bu anarşizmin en önemli iki temsilcisi, ikisi de aristokrat ailelerden gelen ve yine ikisi de Rus olan Mihail Bakunin ve Peter Kropotkin'dir. Bakunin, Fransız Devrimi'nden sonra Avrupa'da beliren profesyonel devrimci tipinin tam bir örneğidir. Ona göre devrimciler kutsal insanlardı. Her iki anarşist lider de özel mülkiyetin, dinin, devletin ortadan kaldırılmasını savunmaktadır.

Komünist anarşistler de, sosyalistler gibi, kapitalistlerin mallarına el koyarak üretim araçlarını toplumun emrine vermek isterler. Ancak anarşistler toplumun örgütlenmesi hususunda sosyalistlerden ayrılırlar. Anarşizm için en büyük tehlike devrim akabinde bir devrim hükümeti kurulmasıdır. Onlara göre sosyalist hiyerarşi ya da yasaların istibdatı, krallığın istibdadından bile daha tehlikelidir.

Ancak, "klasik anarşizmin ve genel olarak klasik devrimci siyasetin sorunu, iktidar eleştirisinin temellerini sağlayan, ama ne var ki aynı zamanda iktidar eleştirisine mani olan belirli bir akılcı-hümanist epistemolojik paradigma içerisinde ifadenendirilmiş olmasıydı. Başka bir deyişle, klasik anarşizm, öznelğin kalbinde içkin bir akılcılık ve ahlâk gören hümanist özcülük; toplumsal gerçekliği akla uygun bir düzen içeren, bilimsel olarak gözlemlenebilir bir görüngü olarak gören pozitivizm; ve belki faillik ve kendiliğindenlik için Marx'ın diyalektik materyalizminden daha fazla fırsat sunsa da, hâlâ devrimin akılcı tarihsel süreçler sayesinde meydana geldiğini kabul eden diyalektikçilik gibi bir dizi teorik koşulla sınırlıydı."⁴²

42. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 31.

“Anarşiste göre tarih, Marksist için olduğu gibi diyalektik zorunluluğun demir yasalarıyla hareket etmez.”⁴³ Bakunin’in öğretisi Hegelci diyalektiğin izlerini taşır. Ancak o, Hegelci diyalektikten sadece çatışkı’yı, yani savaş kavramını içeren kısmı aldı; sentezi, söniümlenmeyi bir yana bıraktı. Yıkıcılığı öne çıkararak kutsadı. Bakunin’in negatif diyalektik’inde, diyalektik çelişki, Negatif’in zaferiyle sonuçlanır. Bakunin’e göre insanlık tarihi, onun ilkel hayvanlığının giderek yadsınmasından ibarettir.⁴⁴ Ona göre “yalnızca tüm yaşamın anlaşılmaz ve ebedi yaratıcı kaynağı olduğu için, yıkan ve yok eden ebedi ruha güvenelim. Yıkma tutkusu aynı zamanda yaratıcı bir tutkudur.”⁴⁵ Yıkıcılık açısından Bakunin’le benzer düşünceleri paylaşırsalar da nihilistler anarşist değildir. Onlar yalnızca çarlığı ortadan kaldırmaya çalışan yıkıcı-terörist bir örgüttürler.

Bakunin için anarşizm, salt bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesinden öte, evrensel bir özgürlüğün uygulamasını tüm toplama sağlamaktır: “Ancak çevremdeki tüm insanların özgürlüğünü ve insanlığı kabul ettiğim ölçüde kendim de insan ve özgür olabilirim.”⁴⁶ Bakunin anarşizmi, Devlet’in yerine Toplum’u koyarken mülkiyeti kamulaştırmaktadır. Ona göre tabanı belirleyen tavan değil, tavanı belirleyen tabandır. Bunu şu şekilde ifade eder: “Ben toplumun ya da ortaklaşa veya toplumsal mülkiyetin herhangi bir otorite aracılığıyla yukarıdan aşağıya doğru değil, özgür ortaklık yoluyla aşağıdan yukarıya doğru düzenlenmesini istiyorum.”⁴⁷

43. Saul Newman, *Bakunin’den Lacan’a*, Ayrıntı Yay. s. 14.

44. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 35.

45. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 18.

46. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 66.

47. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 67.

Kropotkin'e göre de birbirine benzer düşüncelere sahip insanlar bir araya gelerek bir topluluk oluşturacaklar; uyuşmazlıklar hakemler tarafından çözümlenecektir. Kanunlar yerine ise adetler geçerli olacaktır. Devlet'in yerini ise federasyonlar alacak, toplumsal gruplar kooperatifler tarzında örgütleneceklerdir. Kropotkin de Bakunin gibi tanrıtanımaz ve devrimcidir.

Tüm benzer yanlarına rağmen, anarşistlerle komünistler arasındaki bağlar 1872'de sonuçlanan I. Enternasyonal'le birlikte koptu. Sorunun özü ise sosyalizm değil, sosyalizme götürecek araçlar ve devrim sonrası kurulacak devlet veya devletin niteliği ile ilgiliydi. Nitekim Kongre'de anarşistleri eleştiren Engels "Bu beyefendiler daha önce hiç devrim gördüler mi? Bir devrim öncelikle var olan en otoriter şeydir; nüfusun bir kısmının değerleri üzerinde kendi isteklerini tüfekler, süngüler ve top kullanarak empoze ettiği edimdir."⁴⁸ Buna karşı ise Bakunin, genel oy yoluyla bile olsa, toplumun temsilciliğinin devlete verilmesinin, sonuçta azınlığın çoğunluk üzerindeki tahakkümüne dönüşeceğini söyleyerek, devrimci ve sosyalist de olsa bir devlet yapılanmasına karşı olduğunu açıklar. Anarşist direniş felsefesi çünkü, piramit yapılı otoriter örgütlenmeleri değil, ağ yapılı yaygın direnişler ve örgütlenmeleri savunur. (Deleuze ve Guattari'nin kök-sap modeli gibi.) Kongrede üstünlüğü ele geçiren Marx, Bakunin ve yandaşlarını kongreden attırdı. Bunun üzerine anarşistler kendi Enternasyonallerini kurdular (1873-1877). İstenmemelerine karşı II. Enternasyonal'e de, bazı anarşist temsilciler katıldılar, ama buradan da dışlandılar. İlk ciddi anarşist Enternasyonal toplantı ise, 1907 yılında Amsterdam'da

48. Toddy May, *Post Yapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, Ayrıntı, s. 62.

yapıldı. Burada çıkan karara göre "anarşistler yoldaşlarını ve özgürlük isteyen tüm insanları, tahakküm araçlarının radikal yıkımı için, koşullara ve kendi mizaçlarına göre ve tüm araçlarla -bi-reysel isyan, tek tek ya da kolektif olarak hizmetlerin reddi, pasif veya aktif itaatsizlik ve askeri grev- mücadele etmeye çağırırlar. İlgili tüm halkların herhangi bir savaş ilanına ayaklanmayla karşılık verecekleri umudunu ifade ederler ve bu konuda anarşistlerin örnek oluşturacaklarını kabul ederler."⁴⁹

İkinci önemli Enternasyonal ise 1922 yılında, anarko-sendikalistler tarafından Berlin'de yapıldı. Ancak Rusya'da komünizmin, Avrupa'da ise faşizmin egemenleşmesi sonucu anarko-sendikalizm de çöktü. II. Dünya Savaşı sonrası ilk Enternasyonal toplantısı 1968'de Carrara'da, bir başka toplantı ise 1984'de Venedik'te yapıldı. Daha çok Latin ülke işçileri anarşistlerin yanında yer alırken, Cermen ülkeleri komünistlerin yanında yer almışlardır. Ancak kapitalizme karşıtlıkta birleşmek yerine, kendi kuramsal temellerine karşı birbirleri arasındaki iktidar çatışmalarına giren her iki toplumcu eğilimin çatışma ve ayrışması, sonuçta kapitalizmin ekmeğine yağ sürmüştü; ve kapitalizm bölünen bu akımlara karşı giriştiği savaşı kazanan taraf olmuştur. Özellikle 1936-1939 yıllarında anarşizm, İspanya'da altın çağlarını yaşamış; ancak burada da komünistlerle girdikleri çatışmalar, faşist Franco'nun iktidarıyla sonuçlanmıştır.

Sosyalist anarşistlerin en etkili olduğu ülke şüphesiz ki Rusya'dır. Büyük kuramcılar yanında önemli eylem adamları ve kitle ayaklanmaları, Rusya hakkında anarşistleri oldukça umutlandırmıştır. Rus anarşistleri, Nechayev ve Tkaçev gibi, tüm anar-

49. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 273.

şist terörizmin en önemli isimlerini yetiştirmiştir. Rusya'da gerçekleştirilen anarşist eylemler sosyalist devrimin gerçekleşmesinde çok önemli bir paya sahiptir. Devrim aşamasında bile, anarşistler henüz Bolşeviklerden kopmuş değildirler. Nitekim daha başından beri tavır aldıkları Kurucu Meclis'in ortadan kaldırılması, bir anarşist eylemci olan Anatoli Jeleznjakov tarafından gerçekleştirilmiştir. İç savaş esnasında da önemli roller üstlenen Jeleznjakov, özyönetim sisteminin kaldırılmasına ve askeri yöntemlere dönüşmesine karşı tavır aldı. Yasadışı ilan edilmesine karşın devrim karşıtlarıyla savaşını sürdürmüş ve 1919'da 24 yaşında ölmüştür.

Bir başka sosyalist anarşist lider ise Nestor Mahno'dur. Ukrayna'da devrim karşıtı beyazlara karşı savaştığı gibi milliyetçiler ve kızılalarla da savaşmıştır. 1908 yılında girdiği cezaevinden 1917'de, 28 yaşında çıkan Mahno, Ukrayna'ya dönecek ve buradan halkı örgütleyerek üretim araçlarını, özellikle toprağı halka dağıtacaktır. Köylülerin gözünde o, ünlü Rus ayaklanmacıları Stenko Razin veya Emelian Pugaçev'di. Mahno 1918'de Moskova'da Kropotkin'le tanışmış, Lenin ile anarşizm hakkında tartışmıştı. Lenin'in gözünde anarşistler fanatik ve hayalciydiler. Mahno ise Lenin'e anarşistlerin ütöplast olmalarıp gerçekçi eylem adamı olduklarını söyleyecekti. Mahno yeniden Ukrayna'ya dönerek burada köylüleri gerilla gibi silahlandırarak ve askeri birlikler kuracaktır. 1919'da, milliyetçi lider Denikin'in bölgeden çekilmesiyle Mahno yasadışı olarak ilan edildi. Yenilgiye uğrayan Mahno, 1920'de Paris'e kaçacaktır. Büyük şehrin zehrinden nefret eden Mahno, silik ve tükenmiş bir fabrika işçisi, bir alkolik olarak bitirecektir hayatını.

Bir diğer Rus eylemci anarşisti ise Eichenbaum Velin'dir. O da yoldaşı Mahno gibi 1905 ve 1917 ayaklanmalarında önemli rol

üstlenir. Anarko-Sendikalist bir dergi çıkaran Valin, Ukrayna'da Mahno'nun hareketine entelektüel bir temel kazandırdı. Bolşevik diktatörlüğü eleştirdiği için iki kez hapse girdi. Almanya ile yapılan tavizkâr antlaşmayı şiddetle eleştirdi. Uluslararası anarşist delegelerin baskısıyla 1922'de cezaevinden çıkarılarak sınır dışı edildi. Valin mücadelesini Fransa'da sürdürecektir ve kızıl faşizm dediği Sovyetleri eleştirmeye devam edecektir. 1945 yılında o da, yoldaşı Mahno gibi tüberkülozdan ölecektir. Valin, *Bilinmeyen Devrim* adlı bir kitap yayınlamış ve bu kitabında otoritenin adem-i merkeziyetçi bir şekilde yaygınlaşarak özerk komün ve konseylerin kendiliğinden oluşmasını, şehirde ve kırdaki özyönetimlerin oluşturulmasını savunmuştur. Ona göre Rusya'daki Sovyetler, Bolşevikler tarafından merkezi otoritenin araçları, bürokratik devletin baş sallayıcıları durumuna düşene kadar, halkın doğrudan yönetim organlarıydı.⁵⁰

Dinî Anarşizm

Dinî anarşizmin en önemli temsilcisi, aynı zamanda büyük bir edebiyatçı olan Lev Tolstoy (1828-1910)'dur. Tolstoy'un önemli kılan, belki de bir edebiyatçı olarak kazandığı ündür. Ama onun anarşist fikirleri, devleti ve kurumsal dini şiddetle eleştirmesi, beri yandan özgün Hristiyanlığı düşüncesinin eksenine yerleştirmesi, onu çok farklı kılmakta ve özellikle dinsel bir anarşist düşünür konumuna getirmektedir. Nitekim "Fransız Tolstoycu Lechartier 'anarşinin gerçek kurucusu İsa'ydı ve... ilk anarşist toplum havarilerin toplumdı' demiştir."⁵¹ Anar-

50. bkz. Paul Avrich, *Anarşist Portreler*.

51. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 44.

şizme yakın bir hareket olan İngiliz Diggerlar, önderleri Winstanley ile birlikte 1649 yılında “doğrudan eylem” kampanyasını başlatarak, boş bir araziye işgal edip işlemeye başladılarsa da, hareketleri ciddi bir toplumsal destek bulamamıştır. Tolstoy’un bir yöntem olarak savunduğu pasif direniş ilkesi Gandhi’de temsilcisini bulmuş; Hindistan’ın İngiliz sömürgesinden kurtulmasında “anarşizm” temel bir eylem felsefesi hâline gelmiştir. Gandhi’nin, Aliya İzzetbegoviç’in tanımıyla “doğrulukta sebat” ilkesi doğrultusunda İngilizlere karşı sürdürdüğü direniş, uygulanan baskı ve zulme, işlenen cinayetlere karşı, Hindistan’ın bağımsızlığı ile sonuçlanmıştır. Özellikle “sivil itaatsizlik” düşüncesine ve Hinduizm’in ilkelerine dayanılarak sürdürülen bu direniş esnasında Gandhi, halkını yoksulca bir hayata rıza göstererek İngiliz mallarından uzak tutmuştur. Gandhi’nin uyguladığı bu dinsel direnişin en önemli ilkelerinden birisi de “seme-resiz eylem”, yani sonuçlarını gözeten ama bundan yararlanmayı düşünmeyen, kelimenin tam anlamıyla “Allah rızası” için yapılan eylemlerdir.⁵²

Tolstoy da diğer anarşistler gibi devlet’i ve mülkiyeti reddeder. Olumladığı yaşama tarzı ise bir tür Hristiyan toplumculuğudur. Tüm anarşistler içerisinde devlete en acımasızca saldırılar Tolstoy’dan gelmiştir. Onun doğal gizemciliğinde Rousseau’nun etkisi görülmektedir. Mesihçiliği ise doğrudan bir Hristiyanlık ülküsüdür. Onun da temel kaynaklarından biri, Proudhon’un da olduğu gibi İncil ve Hz. İsa’nın mücadele tarzıdır.

Dini anarşizm genel anarşist ilkeleri benimsemekle bera-

52. bkz. *Ghandi’ye Göre Bhagavad Gita*, Kaknüs Yay.

ber, ilahî hakimiyet dışındaki tüm hükümlanlık biçimlerinin de reddedilmesidir. İlahî hükümlanlığın kabulü ise, insan fitratının da ilahî oluşu nedeniyle temel anlamda baskıya değil, özgürlüğe yönelik bir onaylama anlamı taşımaktadır. Bu anlamda, Rousseau'nun da vurguladığı gibi toplum, yani bir anlamda birey üzerindeki otoriter baskının alanı, insanı fitrî doğasından uzaklaştırarak yozlaştırmakta ve bu açıdan olumsuz bir anlam taşımaktadır.

Özellikle modern toplumun sınıflar arasında yarattığı keskin ayırım ve uçurum, geleneksel toplumsal dengeleri yıkarak, toplumun bir kesimin aşırı bir lüks ve sefahat içerisinde yaşamasına karşı, büyük bir kesimin ise açlık ve yoksulluk içerisinde, kölelerden bile daha aşağı bir yaşamsal şartların mecburiyetine ve çaresizliğine düşmesine neden olmuştur. "Anarşist yalnızca zenginlere öfkelenmez, zenginliğin kendisine de öfke duyar ve onun gözünde yoksul kişi yoksulluğunun kurbanıysa, zengin kişi de lüksün kurbanıdır."⁵³

Kendisini Hristiyan bir anarşist olarak tanımlayan Jacques Ellul da örgütlü din kadar diğer örgütlü mücadelelere karşı da eleştirel bir pozisyonu benimser. Hatta bu nedenle demokratik ve çevreci hareketler kadar Güney Amerika'nın "kurtuluş teolojisi"ne de uzak durur. Zorunlu eğitimi de eleştirse de, son tahlilde ilk Hristiyanlar gibi şiddetten uzak durmayı savunur ve devletle çatışmaya girmeyi doğru bulmaz. Ona göre "Tanrı'nın keliması bir din değildir ve en büyük ihanet onu bir din yapmaktır." (Jacques Ellul, *Anarşi ve Hristiyanlık*, Karşı Yay. s. 37) Ona göre Tanrı'nın varlığı özgürlüğümüzü sınırlan-

53. George Woodcock, *a.ge.*, s. 33.

dırmaz ve o nedenle Tanrı'ya inanmak anarşizme aykırı değildir. Çünkü Tanrı kendisini bizim düzeyimize koyar (bizimle konuşur, bizi muhatap alır) ve kendisini (bizim özgürlüğümüz ve özgürleşmemiz için) sınırlandırır. Ona göre İsa'nın malı mülkü satıp her şeyimizi yoksullarla paylaşmamıza dair emri, mülkiyet karşısı bir istek olmayıp, sadece paylaşımı öngören bir ahlâkın ortaya konulmasıdır.

Özellikle dinî loncalar ve meslek kuruluşları, özgünlüğünü yitirerek baskıcılaşmamış tarikatlar gibi kuruluşlar, dinî anarşizmin federatif kuruluşları gibi alınabilir. Bu tip kuruluşlar kendi içlerinde özerk ve insan onurunu pekiştirici, otokontrol esaslarına dayalı, üretim ve bölüşümde tüm mensuplarının çıkarlarını ve adalet esaslarını gözeten kurumlardır. Bu kuruluşlar gerek İslam gerekse Hıristiyanlık Orta Çağı'nda resmî dinî anlayışların dışında özerk ve doğal kurumlar olarak şekillenerek, bir bakıma çağdaş anarko-sendikalizmin ilkelerini dinî bir kardeşlikle de pekiştirmektedirler. Yine gerek İslam gerekse Hıristiyan dünyasında bu dönemde resmî otoriteye ve bu otoritenin baskı ve zulümlerine karşı dinî karakterli olan, özgür ve adil bir toplumu hedefleyen birçok isyan gerçekleştirilmiş; ancak ne yazık ki Kabillerin acımasızlık ve hilekârlıkları, çoğu kez, Habillerin mağlubiyetiyle sonuçlanmıştır.

Bilimsel Anarşizm

Anarşizmin neredeyse yıkıcılık, eylem ve hatta terörle özdeşleşen son iki yüz yıllık tarihine karşı, sular günümüzde durulmuş gibi. Anarşizm günümüzde daha çok özgürlükçü bir siyasal ve bilimsel anlayış olarak temayüz etmektedir. Anarşizm, dünün modern ulusçu devletine yönelttiği eleştiri oklarını, bu-

gün belki de daha totaliter, buyrukçu, hegemonyacı olan liberalizme ve bilime yöneltmektedir. Çünkü bilim, bir akıl savunusu maskesi altında despotizmin evrensel egemenliğini beslemekte, iktidar seçkinlerini egemenleştirmektedir. Konuya ilişkin olarak *Yönteme Hayır*'da şunları söyler Feyerabend: "Siyasal anarşizmin göstergesi, yerleşik şeylerin düzenine karşı çıkmadır. Devlete, kurumlarına, bu kurumları denetleyen ideolojilere. Yerleşik düzen yıkılarak insanın özerkliği ortaya çıkmalı, insan özgürce davranışlarına egemen olmalı, neyin en iyi olduğunu düşünüyorsa onu seçebilmelidir. Arada bir insan, yalnızca bazı toplumsal koşulları değil, kokuşmuş, gerçekdışı tüm fiziksel dünyayı aşmak isteyebilir. Bu dinsel ya da öbür dünyaya ait anarşizm, yalnızca toplumsal yasaları değil, ahlâk ve fizik algı yasalarını da yadsır, bedenimizin tepkilerine, ihtiyaçlarına bağlı olmayan bir var olma biçimi önerir. Siyasal ya da manevî şiddet, hemen tüm anarşizm biçimlerinde önemli rol oynar. Şiddet, iyi örgütlenmiş bir toplumun ya da insanın, kendi kendine koyduğu bütün engelleri yenmek için gereklidir; enerjisini açığa çıkardığı, elinin altındaki güçleri tanımaya yardımcı olduğu için bireyin yararınadır. Herkesin kendisine en iyi yakışanı yaptığı özgür kurumlar, günün taşlaşmış kurumlarının yerine geçer, hiçbir işlev dondurulamaz: Dünün egemenleri yarının sıradan insanlarıdır. Eğitim, meraka dayanır, yukarıdan gelen buyruklara değil; öğretmen merak'ı uyandıran kişidir, değişmez yöntemlere yapışıp kalmış kişi değil. Özerklik düşünce ve eylemde baş tacıdır.

Aydınlanma sonrası siyasal anarşizmin önemli bir özelliği insan ırkının doğal aklına, insana, bilime saygıydı... Katıksız bilimin insanı ve dünyayı doğru olarak açıklayacağına, o zama-

nın uyduruk düzenlerine karşı savaşta güçlü ideolojik silahlar ortaya koyacağına inanılmıştı.

Bugün bu zayıf, çocuksu bilim inancı iki gelişmeden dolayı tehlikededir.

İlk gelişme... 20. Yüzyıl bilimi... uygulayıcılarının zihnini biçimleyen güçlü bir iş alanı oluvermiştir... Küçük sorunların çözümünde son derecede başarılı olsa da... İnsancıl kaygılar en düşük düzeydedir. Evrim kuramıyla ilgili son tartışmaların gösterdiği gibi (*geçmişin büyük başarıları*), bir korkutma aracı olarak kullanılmıştır.

İkinci gelişme, bu durmadan değişen çabanın ürünlerinin otoritesiyle ilgili. Bir zamanlar bilimsel yasalar iyice oturmuş, bir daha düzeltilemez yapılar olarak düşünülüyordu... Bugünse bilimsel yasaların yalnızca düzeltmelere açık olmaları bir yana, tümüyle yanlış olabilecekleri de biliniyor... Bilgi kuramsal anarşizmin hiç bir kurum ve ideolojiye sonuna dek bir bağlılığı ya da düşmanlığı yoktur: Siyasal anarşistten çok dadacıya benzer; onun hiçbir programı yoktur, üstelik bütün programların karşısındadır; arada bir Status Quo'nun savunucusu ya da karşıtı da olabilir... *Aklı olduğu kadar akıldışını da önemser*. Hiçbir görüşü saçma, ahlâk dışı bulmaz, hiçbir yöntem onun için kaçınılmaz değildir... Belki dinsel anarşiste, bilime ve maddi dünyaya karşı çıkışında hak verilebilir... Bilgi kuramsal anarşist, bilim adamlarının farkında olmayarak, geleneğin sınırları içinde, kendi felsefelerini kullandıkları için, aklın yasalarına, ya da değişmez doğa yasalarına kendini kaptırmadığından, bilimin gelişmesinin gerçekleştiğini görür. Bütün bu gürültünün altında, ancak onu sözde insan yapan en temel kalıpların ve inançların dışına çıktığında, insanın bir gün köleliğinin biteceğine,

yaşadığı dünyada sıradan bir şey olarak görülen onurunu yeniden kazanacağına olan inancı yatar. Aklın ve karşı aklın, anlamın ve anlamsızlığın, belli bir amaç sonucu ve rastgele oluşun, bilinçliliğin ve bilinçsizliğin bir bütünün zorunlu parçaları olduğunun anlaşılması; işte Dadacılığın (*yazara göre anarşizmin*) temel sözü budur.”⁵⁴ (İtalikler özetlenerek yapılan alıntılardır. Kimi kısımlar ise atlanmıştır.)

Aynı yazar *Bilim Kilisesi* adlı eserinde de benzer görüşleri tekrarlar: “Bilimi veya toplumu bazı rasyonellik teorilerine göre yeniden biçimlendirme girişimleri; düşünce, duygu, hayal gücü ve tarih sağanağı altında hamuru yoğrulmuş cemiyetleri mükemmelliğe eriştirmeyecek, kaosa sürükleyecektir. Bu husus Herder, Lessing, Kuhn, Burke... gibi birçok bilim adamı tarafından da kabul edilmektedir.”⁵⁵

Yine yazar aynı eserin 45. sahifesinde: “Tüm kuralların ve standartların sınırlılığının farkına toy anarşizm varmıştır...” diyerek “toy anarşizmin temel görüşlerini şöyle sıralar: a) “Mutlak kurallar ve bir bağlamda ele alınan kurallar kendi sınırlarına sahiptir, sınırsız değildirler, b) Tüm kurallar ve standartlar faydasızdırlar ve çöpe atılmalıdırlar.”

Anarşizm Üzerine Tezler’de⁵⁶ ise “bilgi kuramsal anarşizmi” şüphecilik ve “siyasi anarşizm”den ayırt eden Feyerabend, bilimsel dogmatizm ve ilerlemecilik düşüncelerini eleştirir.

Kuhn’un ortaya koyduğu paradigmatik değişimler, kimi sorunları gidermek veya cevaplanamayan soruları açıklamak için yeni bir açıklama ortaya koyarlar. Kimi parametrelerin değişme-

54. Paul K. Feyerabend, *Yönteme Hayır*, s. 200-202.

55. Paul K. Feyerabend, *Bilim Kilisesi*, s. 8.

56. bkz. Paul K. Feyerabend, *Anarşizm Üzerine Tezler*, Öteki Yay.

si elbette paradigmayı, yani genel doğruluk çerçevesini de değiştirecek ve artık bütün olgular bu paradigma içerisinde irdelemeye başlayacaktır. Belki de yapılan temel yanlışlardan biri, olguları parçalı olarak değil de, paradigmatic bir genel çerçeve içerisinde irdeleme alışkanlığımızdır. Ama bu da bir olguyu doğrulamak ya da incelemek için yaptığımız zorunlu bir sınırlandırma ve rasyonel bir alanda kuşatma kaygımızdan kaynaklanmaktadır. Sorun ise paradigmanın genel bir çerçeve olmaktan dahi çıkarılarak, mutlak bir evren tanımı hâline getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bizi hayatta tutmak için bağlanmalara ve imana ihtiyacımız vardır. Bilim felsefeleri işte çoğu kez kendi sınırlı çerçevelerinin ötesinde kendilerini tanrısal bir aşkınlığa yükselterek bir iman konusu hâline getirirler. Belki bunda din adamlarının da kendi düşüncelerini tanrısal bir dogma olarak ve çoğu kez bilimsel iktidarların karşısında dinsel bir iktidar oluşturma çabalarından kaynaklanan iktidar çatışmalarının bir etkisi bulunmaktadır. Çünkü o zaman bilim adamları da, din adamlarının da tersinden yaptığı gibi, bilime alan açmak için zorunlu olarak dinin (din adamlarının) iktidarını daraltmakla yüz yüze bulmaktadırlar kendilerini. Nitekim Feyerabend, yukarıda adı geçen *Bilim Kilisesi* adlı kitabını, bu duruma telmihen yazmıştır. Ancak bu açıklamaların yapılmış olması, bilimsel ya da felsefi bir dogmatizme yol açmamalıdır. Bir olgunun doğru bir biçimde açıklanıyor olması, en azından şimdiliktir. Buradan yola çıkılarak tümevarımsal bir genellemeye gidilmesi, artık bir bilim değil, bilim üzerine geliştirilen bir metafiziktir. Çünkü şimdilik varılan bu bulgu, elde edilen doğrunun hiçbir zaman yanlışlanamayacağını ortaya koymaz. Bilimin elde ettiği kimi doğrulamalardan ya da çözümlerden yola

çıkarak kendisine otoriter bir yetkecilik payesi veya hayatımızı belirleme yetkisi çıkarması, aslında hakkı olmayan bir haddini bilmezliktir. Kaldı ki ulaşılan bulgu, bu doğrunun nihailiği anlamına gelmez. Gelse bile, bu bulgudan yola çıkılarak hayatlarımız üzerine konulmaya çalışılan tasarruf, bilimin sınırlarının ötesindeki bir yetkilenme ve otorite kurma tavrı olarak, özgürlüklere yöneltilmiş bir tehdittir. Bu en azından bilimin istismarı ve bir bilim adamları tahakkümü yaratma çabasıdır. Bu nedenle bilimle bilim adamlarının ürettikleri felsefe ya da dünya görüşlerini birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü bilim felsefeleri kimi bilimsel doğru veya bulgulardan yola çıksalar da, artık bir bilim değildirler.

Akla Veda'da Popper'ı da eleştiren Feyerabend, sorunun salt pozitivizme, tümevarımcı genellemeciliğe karşı çıkmak ve eleştirel ya da yanlışlamacı bir yöntem geliştirmek sorunu olmadığını belirtir. Zira tüm bunları yapan Popper, sonuçta akılcı mevzisini savunmada direnir. Oysa akılcılık da, tıpkı karşı çıktığı bilimcilik gibi aklın istismarı ve sınırlarının dışında kullanılma çaba ve eğiliminden başka bir şey değildir. Özgür düşünce ve tercihlerin bir sınırlanması ve ipotek altına alınmasıdır. Kendi sınırlarının dışına çıktığında ve başka amaçlara hizmet eder hâle geldiğinde, akıl da aslında bir tür akılsızlığa dönüşmektedir. Zira aklın yol göstericiliği, kendi sınırları içerisinde kaldığı sürece anlamlıdır. Aksi hâlde o da tüm bilimsel, siyasal ya da benzeri tiranlıklar gibi bir tür tiranlığın kaynağı hâline gelecektir.⁵⁷

Anarşizmin, bilimin egemen ve adeta yeni bir dini hiyerarşi oluşturan evrensel yapısına yönelttiği bu saldırılar, elbette Müs-

57. bkz. Paul K. Feyerabend, *Akla Veda*, Ayrıntı Yay.

lûmanlar için de yeni mevziler oluşturmaktadır. Ancak bu mevzilere koşmadan önce, anarşizmin de kendi içinde kimi ölçütlerle sahip olduğunu ve bilim ya da akıl eleştirisi de dâhil olmak üzere yollarımızın bir noktadan sonra ayrılacağını unutmamak gereklidir. Bu yollu bir tartışma için, *Kitap Dergisi*'nin, Şubat 1991 tarihli sayısında "Bilim ve Teknoloji Karşıtlığı Üzerine" adlı Ümit Aktaş imzalı bir deneme yayınlanmıştı. Orada değinildiği gibi, Batı âleminin gündemindeki "postmodernizm" ve "anarşizm" gibi eleştirel ve muhalif akımlar, hem geleneksel toplum yapılarının savunulması ve diriltilmeye çalışılması, hem de modernizme ve bilime (bilimin mutlakçılığına) yöneltilen eleştiriler nedeniyle günümüz Müslümanlarının özlemleriyle biçimsel bir paralellik taşıyacak ve işte o nedenle de cazip fikirler olarak gözükebilecektir. Postmodernist tutum, sonuçta bir modernizm karşıtlığı değil, modernizmi aşan ve işte bu yönüyle de geleneksel toplumsal öğelerle yeni bir senteze giden bir tutumdur. İslam dünyasında ise modernizm konusu bile henüz temel bir sorun olarak anlaşılmış, aşılmış ya da bir çözüme kavuşturulabilmiş değil. Anarşizm ise, kuramsal bir yöntem olarak tüm aklî ve dinî doğruları dahi yadsıyabilecek bir varsayım la yola çıkar. Gerçi İslam da -tevhid ilkesinde- temelde bir yadsıma koyar ortaya; Allah'ın dışındaki tüm ilahların, otorite ve putların inkârı, anarşistlerle paralel bir tavidir. Ancak İslam bu yadsımanın akabinde bir olumlamayı gerektirir. Allah'ın, birliğinin ve hükümlanlığının benimsenmesini gerektirir bu kabul. Dini anarşizm dışında ise anarşistler tüm hükümlanlık biçimlerini ve ilahî hükümlanlığı da reddederler. Gerçi bu reddedişteki dini referansları kilisenin ortaya koyduğu muharref din anlayışı ve teslis dogmatizmidir. İslam temelde insan fıtratına iyimser

bir bakış açısına sahipken, Hıristiyanlık kötümserdir. Öte yandan İslam, laisizme kapı aralayacak tarzda dinî ve dünyevî otorite ayrımlarına girişmeksizin, bütüncül bir bakış açısına sahiptir. Bu anlayış ise siyasal bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Elbet bu sorunlar Kur'an'dan ziyade tarihe ve tarihsel yorum ve uygulamalara dayanmaktadır.

Tüm iktidar biçimlerini sorgulayan anarşist yazarlar, iktidarı sadece devlete ait bir işlev olarak görmezler. Onlara göre kendi düşünce, duygu, beğeni, istek, inanç ve egemenliklerini başkalarına benimsetme çabalarının tümü bir iktidar kurma tarzı, yani otoriter taleplerdir. Bu taleplerin bilimsel, akli, siyasal veya insani temellerinin olması fazla bir şey değiştirmeyecektir. Çünkü neticede bilim, siyaset veya hümanizm bağlamındaki “insan” kavramları birer soyutlama ve evrenselleşme iddiasından başka şeyler değildir. Bu bağlamda tek yalın gerçeklik birey ve onun anlık durumudur. Bu durumu yönlendirme doğrultusunda bütüncül her felsefe ve siyaset, ister istemez otoriter taleplerini de dayatacaklardır insanlara. Bu anlamda bilim, akıl ve hümanizm bile anarşist eleştirilerden kendilerini kurtaramayacaklardır. Sözgelimi Michel Foucault cinsel, aklî, toplumsal ve siyasal iktidarlara eleştirirken, bunu oldukça geniş bir alana yaygınlaştırır. Bütünleştirici söylemlere saldıran Foucault, “bölünmüş, tâbi kılınmış, yerel ve özgül bilginin yeniden keşfedilmesini ister.” Modern düzenin iktidar/bilgi matrisinin sınırını çizen büyük doğrulara, büyük sistemlere ve büyük sentezlere karşı çıkar. Amacı, iktidarın etkilemesine maruz kalmış kişilerin ona karşı koyabilmesi için, iktidarın işleme biçimini göstermektir. İktidarın modern kodlanmasında, içinde bulunan kitleleri disipline eden ve onlar üzerinde normlar empoze eden söylemlerde, bas-

kı altına alınan şey yerel, farklı bilgidir; bireylerin ve toplumların yaşantılarını ifade ettiği için birlik oluşturmaya muktedir olmayan bilgidir. Foucault, yeni bir sistem için ısrar etmekten ziyade, anarşistçe bir dürtüyü ifade eder. “Onun desteği, iktidarın tâbi kılıcı etkilerine karşı koyanlar: Bazı feministler gibi, tıbbın kurulu pratiğine bedenlerini teslim etmeyi reddedenler (tıbbi otoriteyi reddetme), uzmanlaşmış bilgi talep eden profesyonel çabalara karşı koyanlar; nasıl ölmek istediğine dair taleplerde bulunanlar; etnik, toplumsal, dinsel, cinsel ya da ekonomik egemenlik ve sömürüye karşı çıkanlar ve -erkeğe tâbi kılınmasına karşı çıkan kadınlar, doktora tâbi kılınmaya karşı çıkan tıp adamları ve kitlelerin, hayatlarına ve çevrelerine merkezî ve yerel otoritelerin müdahale etmesine karşı çıkan bazı kesimler gibi- kendilerine başkalarının empoze edilen kimliklere karşı çıkan kimseler içindir. Bu çalışmalar, tâbi kılınmış bilginin ortaya çıkışının ve karşı koyuşun örgütlenmesi için yeni faaliyet alanları önerir.”⁵⁸

Foucault’ya göre modern toplum bir baskı ve disiplin toplumdur. Daha Fransız Devrimi öncesinde başlayan toplumun disiplinize edilme çabaları, tüm toplumu üretimsel bir dizgeye tâbi kılmak için zorunlu eğitimden tutun, hastane, hapisane, kışla, fabrika gibi örgütler içerisinde bireyi kurar ve kendisine tâbi kılar. O nedenle modern özne kurucu değil, kurulandır. Özellikle Jeremy Bentham’ın kurguladığı “panopticon”, bir hapishaneden öte bir gözetim sistemidir ve Foucault bu mimari yapıyı modern gözetleme toplumunun bir metaforu olarak kullanır. Ancak anarşistlerin baskılardan oluşan bir ağ olarak

58. *Çağdaş Temel Kuramlar*, Edisyon, Vadi Yay. s. 82.

gördüğü yapı, postyapısalcılar için anlamamanın temsili niteliğidir. Foucault'ya göre ise iktidar, insanları özgürleştirme yanılmasıyla tahakküm altına alır ve inşa eder. "Bu, iktidarın hilesidir: gerçekte her yeri çok daha fazla kaplar ve sinsi bir şekilde işlerken, kendisini bastırmanın dili içerisine gizler."⁵⁹ İktidar, ütopyaları ve varsa bilinçdışları, yani iktidarın dışında bir dünya olabileceği yanılması dahi canlı tutar ve buraları da kendi tahakkümü altına alır. Bu nedenle anarşizmin iktidarın dışında bir özgürlük alanı olduğu tezi boştur. Dolayısıyla siyaset, iktidarın sınırları içerisinde işlemelidir... "İktidar direnişi kıskırtır: iktidar her zaman yarattığı direniş potansiyeli tarafından denetlenir."⁶⁰ Ama yine de belli bir avamî direniş, iktidardan kaçış çizgileri oluşturur. "İnsanlar direnmek için ölmeye hazır olduklarında, hayat artık kendisini (iktidarla) takas etmediğinde, o zaman iktidar da kendi sınırlarına ulaşmıştır."⁶¹ Zira iktidar tarafından yaratılan sınırların kendisi de sınırlıdır. Foucault'ya göre özgürlük ulaşılabilecek nihai bir durum olmayıp, daha çok iktidarla sürekli bir mücadele ve yeniden müzakere ilişkisidir. Çünkü onun açısından özgürlük iktidarın uygulanmasının bir koşuludur (iktidar ve rıza ilişkisi).

Deleuze ve Guattari açısından ise devlet soyut bir makinedir; bir üretim tarzını önkoşul olarak gerektiren devlet değildir, tam tersine üretimleri bir tarz hâline getirendir devlet. Bir aygıt ya da makine, bir düşünce modeli ve ekonomik akışları üstkodlayan, akışları bir tarz hâlinde örgütleyen ve düzenleyendir. İktidar kadar direnişin de belli bir yeri yoktur. Arzular bile ikti-

59. Saul Newman, *Bacunin'den Lacan'a*, s. 148.

60. Saul Newman, *a.g.e.*, s. 152.

61. Saul Newman, *a.g.e.*, s. 153.

dar tarafından soğurularak, yerlerine iktidar tarafından üretilen üstkodlar ikame edilir. İktidarın Marksistler tarafından da savunulan bu temsil edici niteliği ise, anarşistlerce reddedilir. Akılcı söylemler dahi devlet sayesinde mümkünleşir. (Lacan'a göre de) Yasa, kendi ihlalini de üretir ve yalnızca bu ihlal yoluyla sürdürülür. Devletin karşısına ise yersiz-yurtsuzlaştırılmış göçebeleri koyarlar. Bunlar akıcı örgütlenmelerdir ve kristalize olabilecek kadar bir yere tutunmazlar. Kök-sap modelindeki gibi ağlar hâlinde yayılırlar. İkili mantığa ise karşı çıkarlar. Bu model, öz-cülüğe ve akılcılığa karşı koyan merkezsiz ve çoğul bir modeldir. Özellikleri ise bağlantı, heterojenlik, çokluk ve kopma'dır. Savaş makinesi devlete bir dışarısı oluşturur. Düşünce, dil, siyasal eylem ve arzu, tüm bunlar savaş makinesinin toplanışları olabilir. Antagonizmik bir savaş durumu ise her zaman için iktidar tarafından temellük edilebilir ve yönlendirilebilir. Böylece iktidar karşısındaki mücadeleler tıpkı bir histeriğin tutumu gibi hep sonuçsuz kalan birer çaba olmakla maluldür. Çünkü direnen özneler, Lacan'ın deyimiyle hep eksik'tir; yeniden inşa edilmesi gerekir. Onları harekete geçiren baskı altına alınmayan arzulardır. Etik anlayışlarını "arzu" üzerinde kuran Deleuze ve Guattari'nin arzu'nun nasıl kontrol edileceği ve arzular çatışmasının toplumu nereye sürükleyeceğine dair ise tatmin edici bir açıklamaları yoktur. Katılaştırmanın iktidarı işaretlemesine karşı önerilen akışkanlık iktidardan bir kaçış olsa da, pürüklü olmayan tutunamayan bir oluş-eylem iktidara karşı nasıl bir direniş mevzisi kuraacaktır; bu da belirsizdir. Öte yandan iktidara karşı bedene ve arzulara dayanmak yerine, bedene ve arzulara karşı da direnmek daha doğru bir yöntem değil midir? Çünkü özellikle kapitalizm, iktidarını doğrudan bedenler ve arzular üzerinde kurmaktadır.

Bu eleştirel çabalar, her şeye rağmen daha şimdiden etkisini göstermeye başlamış, rasyonalizmin ve pozitivistizmin, 19. yüzyılın bu egemen ideolojilerinin putları kırılmış, bilimin egemenliği sarsılarak egemenlik alanı daraltılmış; en azından bilimin evrenselliği, mutlaklığı, yanılmazlığı, genel geçerliliği, otoriterliğine karşı duyulan inanç sarsılarak bilim de hayatımızın çeşitli alanlarında karşılaşılan sıradan olgulardan birine dönüşmüştür. Bu bağlamda küçümsenen geleneksel bilgi, tekrar bilimsel bilgiyle boy ölçüşmeye başlamıştır. Sözelimi bir kaç on yıl önce küçümsenen ana sütü şimdi vazgeçilmez bir besin olarak nitelenmekte, eczanelerin yanında aktarlar açılmakta ve itibar görmekte, akupunktur gibi geleneksel bazı tedavi yöntemleri bilim dışı ilan edilerek saf dışı bırakılamamakta, Darwinizm gibi bazı teoriler bilimsel doğru olmanın avantajıyla karşı bilgileri süpürememekte; Marksizm, Kemalizm gibi ideolojilerin pozitivistizm destekli bilimselliği otoritelerini ve etkinliklerini yitirmektedir. Öyle ki astroloji gibi kurmaca ve kerameti kendinden menkul geleneksel bilgiler dahi artık revaç bulabilmektedir. Bilimsel otoritenin sarsılması, bu otoritece desteklenen ve dünyamızın her yanını yapay sınırların duvarlarıyla çevirerek insanları ve kültürleri bu soyutluklar içerisine hapseden 19. yüzyılın otoriter cumhuriyetçi devletlerinin iktidarlarını da sarsmış; bu otoriter devletlerin bilimsel olarak varsaydıkları zorunlu eğitim, cezalandırma sistemi, resmî tıp gibi pozitivist ve rasyonalist ideolojiler sorgulanmaya ve yerel kültürler canlanmaya başlamıştır. Bu gelişmelerde anarşizmin doğrudan ve dolaylı katkıları ise asla inkâr edilemeyecek bir gerçekliktir.

Terörcü Anarşizm

Anarşizmin temel ilkelerinden biri de “doğrudan eylem” düşüncesidir. Ancak bu ilkenin sadece yıkıcı ve olumsuz yönünü gören bazı anarşistler, neredeyse salt yıkıcı nihilistler gibi, eylemlerini büyük ölçüde teröre (yıldıriya) dayandırmışlardır. O nedenle anarşizm terimi, ülkemizde olduğu kadar dünyada da, kasıtlı bir biçimde terörizmle eşanlamli olarak kullanılmaktadır. Devlet eliyle her türlü şiddeti uygulayan ve askeri operasyonları acımasızca sürdürenler, bu zulüm ve cinayetlere karşı koyanları ise terörizm ve anarşizmle suçlayabilmektedirler. Yüzyıllardır Devlet-i Ebed Müddet anlayışıyla şartlanan, padişahı yeryüzünde Allah’ın gölgesi olarak kabul eden bir ülke için, otoriteye karşı çıkmanın vebali elbette büyüktür. Ülkemizde devlete yönelen her tehdit, her eleştiri, adalet ve özgürlük gibi olumlu taleplere de mebni olsa, bir tür anarşistlik olarak görülmüştür. Oysa ki bu tehditlerin hiçbiri anarşizmden kaynaklanamamaktadır.

Cumhuriyet yönetimi, Osmanlı Devleti’ne göre, devlet’in anlam ve gücünü zayıflatacağına, daha bir güçlendirmiştir. Osmanlı Devleti yönetiminde, adem-i merkeziyetçi bir anlayış, yani yerel yönetimlerin merkeze göre güçlü ve neredeyse özerk oldukları bir siyasal anlayış egemendi. Diğer yandan sivil toplumsal yapılar güçlüydü ve bütün halklar dinî inançlarını yaşayabiliyor ve kendi dillerini konuşabiliyorlardı. Buna karşı Cumhuriyet, öncelikle bu görece özerklikleri ortadan kaldırarak merkeziyetçi bir yönetim anlayışı ve katı bir iktidar mantığı geliştirmiştir. Yerel kültürlerin, hâkim Batıcı -burjuva- laik yönetim karşısında ilkel ve gerici olarak damgalandıkları ve yok edilmeye çalışıldığı bir süreç, Cumhuriyet yönetimiyle başla-

mıştır. Anadolu'da yüzyıllardır barış içerisinde ve birlikte yaşayan Türk, Kürt, Rum, Ermeni gibi unsurlar; İslam, Hristiyanlık, Yahudilik gibi dinler, Cumhuriyet'in pozitivist-laik kültür anlayışı ve ulusçu ideolojisi karşısında ya tamamıyla yok edilmiş veya -Kürt sorununda olduğu gibi- inkâr edilmiştir. Elbet yerel kültürlerin, vakıf ve tarikatların, dil ve dinlerin ortadan kaldırılması sürekli ve etkili bir terör sayesinde mümkün olmuştur. Nitekim İstiklal Mahkemeleri, anayasal bir hukuk devletinin değil, terörist bir devrim mahkemesinin aracıydı.

Gerçek anlamda bir cumhuriyet yönetiminin tam aksine uygulamalar tek partili, devletin tabu olduğu, milli şeflerin kafatası ölçümü yaptıracak denli ırkçı oldukları, toplumun ve tarihin inkâr edildiği bir dönemde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Bu zoraki hafıza kaybı toplumda şizofrenik eğilimleri güçlendirirken, toplumsal barışı ortadan kaldırdı ve kimliksiz bir toplum ortaya çıktı. Bu şartlar altında, sivil toplumsal güçlerin tasfiye edildiği, siyasetin birçok toplumsal kesim açısından yasaklı kılındığı, Kemalist ilkelerin anayasal bir güdümlle tüm yönetim ve siyaseti şartlandığı, kültürel kalıpların da devletçilikten yana şekillendirildiği bir ülkede anarşizmden bahsetmek ne mümkün.

Ancak, bazı Batılı ülkelerde olduğu gibi devlete karşı yönelen terörist kimi eylemler, 70'li yılların sıradan ve mace-racı öğrenci olayları, kötü niyetli bir biçimde anarşizm olarak damgalandı ve mahkûm edildi. Oysa bu eylemler, Cemil Meriç'in de vurguladığı gibi anarşizm değil anomie (kuralsızlık, değersizlik)'nin bir sonucuydular: "Anarşi? Belki... Anarşizm? Hayır. Kendi kendini tahribeden bu zavallı nesil, anarşizmin belli başlı nazariyecilerinden habersizdir. Zaten ne Baku-

nin çevrilmiştir Türkçeye ne Proudhon... Bize göre bu tehlikeli macerayı vasıflandıracak kelime anarşiden çok anomie'dir...⁶²

Terör (yıldırı, şiddet) sözcüğü ilk kez Fransız Devrimi akabinde, 1793-1794 yıllarında işlenen, ama devletin işlediği cinayetleri tanımlamak için kullanılmış, bu esnada hakim olan yönetim "terör rejimi" olarak isimlendirilmiştir.⁶³

Tedhişle toplumu etkileme düşüncesi, ilk kez İtalyan anarşistleri Enrico Malatesta (1853-1932) ve Carlo Cofiero (1846-1892) tarafından "Eylemle Propaganda" şeklinde kavramlaştırılmıştır. Yine bir Fransız doktoru olan Paul Brousse (1844-1912) da teorik propagandanın sınırlı bir etkinliği olduğunu, buna karşılık eylemin halkın bilincini uyandırmada çok daha etkili olduğunu söylemiş, terörcü anarşizmi savunduğu *L'Avant Garde* adlı bir gazete çıkarmıştır.

Anarşizmin teorisyenlerinden Bakunin, 1863 yılında, Floransa'da, programında tedhiş ilkelerinin yer aldığı ilk gizli cemiyeti kurmuştur. Benzer bir teşkilat da Napoli'de kurulur. Şöyle söyler Bakunin; "Bugünkü kuşak her şeyi körü körüne ve hiçbir ayırım gözetmeden yıkmalı ve sadece bir tek şeyi düşünmelidir: Mümkün olduğu kadar fazla ve mümkün olduğu kadar çabuk..." (*Meydan Larousse*) Bakunin'e göre yıkma tutkusu, aynı zamanda yaratıcı bir dürtüdür.

Peter Kropotkin de Bakunin'in bir izleyicisi olarak yıkıcılığı öven eserler yazmıştır. Terörü ülküleştiren bir diğer anarşist ise Alman asıllı Johann Most (1846-1906)'du. Gazetecilik yapan Most, "düşünce suçu" işlediğinden ötürü İngiltere'ye kaçmış, yayıncılığı orada sürdürmüştür. Devletlerin yıkılması için ted-

62. C. Meriç, *a.g.e.*, s. 329.

63. M. Şükrü Alpaslan, *Tedhişçilik*, s. 6.

hiş metotlarının uygulanmasını savunan Most'un fikirleri birçok ülkede takipçi bulmuştur. Berlin'de Reinsdorf adlı bir genç, Alman Keiser'ine bomba ile saldırmış, Avusturya'da Stellmaher ve yandaşları terörist eylemler gerçekleştirmiş, 1881 yılında Sophia Perovskaya ve yandaşları Rus Çarı II. Alexander'ı bomba ile öldürmüşlerdir. Most, İngiltere'de de uzun süre kalamayarak İsviçre ve ABD'ye gitmiş ve oralarda tedhişçilik hususunda konferanslar vermiştir. Most, tedhişçi yöntem ve pratiklerin yer aldığı *İhtilalcı Savaş Taktikleri* isiminde bir de kitap yayınlamıştır.⁶⁴

Bir diğer terörist anarşist ise, Sergei Gennadiyevich Nechayev (1847-1882) isimli bir Rus'tur. Nechayev, ihtilalcı öğrencilerin lideri Peter Tkachev (1844-1886)'le öğrencilik yıllarında tanışarak, onunla birlikte *İhtilalcı Eylem İçin Program* isimli bir kitap yazmıştır. Cenevre'de Bakunin'le birlikte bulunmuş ve fikirlerinden etkilenmiştir. Hazırladığı bir kitapta tedhişçiyi şöyle tarif eder: "Toplum düzeni, eğitilmiş yaşantı, tüm yasa ve sözleşmeler, örf ve adetler ile her türlü bağlantısını koparmış, yaşadığı dünyanın amansız düşmanı, yaşamaya devamı tamamen onu yok etmek için olan... sadece yok etmeyi bilen, her gün ölmeye hazırlıklı, işkenceye dayanıklı... aile, arkadaşlık, sevgi, şükran ve onur duygularından uzak, sadece ihtilal tutkusu ile yaşayan, tek düşüncesi ve amacı yok etmek olan, kendi eleri ile ölüme ve öldürmeye hazırlıklı..."⁶⁵ Nechayev'in öyküsü Dostoyevski'nin *Cinler* adlı romanının da konusunu teşkil etmiştir. Nechayev 1882 yılında, Petersburg cezaevinde ölmüştür.

Anarşist cinayetler açısından önemli olan yapılan eylemin propaganda gücüdür. Anarşist eylemciler yığınların harekete

64. M. Şükrü Alpaslan, *a.g.e.*, s. 28.

65. M. Şükrü Alpaslan, *a.g.e.*, s. 30.

geçirilmesinin bireysel eylemlerin uyarıcı gücü sayesinde olduğuna inanırlar. Aynı zamanda bir nihilist (hiççi) olan Necha-
yev şöyle söyler: “Devrimci için söz, ancak eylem de onu yakı-
ndan izlediği zaman değerlidir. Halkın yaşamında bir dizi umut-
suzca, çılgınca suikastlarla ortaya çıkmalıyız ki onda gücüne
olan inancı yaratalım, onu uyandıralım, birleştirelim ve zafere
ulaştıralım.”⁶⁶

Bir diğer terörist anarşist ise Fransız Ravachol (1859-
1892)’dür. Bir dizi cinayet işleyen Ravachol idam edilir, an-
cak ölümünden sonra azizleştirilir. Yine bir Fransız olan Vail-
lant adlı bir terörist 1893’de Mebuslar Meclisi’ne bomba yer-
leştirmiştir. 1894’de ise cumhurbaşkanı Sadi Carnot, bir İtal-
yan anarşisti tarafından öldürülmüştür. Aynı yıllarda Avustur-
ya Kraliçesi Elisabeth, İtalya Kralı I. Umberto, İspanya Başkanı
Castillo, ABD Başbakanı Mc Kinley, terörist saldırılara hedef
oldular. Devlet büyüklerine yönelik terörist saldırılar tüm ülke-
lerde terörizme ve ilişkili sayılan anarşizme karşı sert tedbirler
alınmasına neden oluyordu.⁶⁷

Devletsiz bir toplumu imkânsız görenler için anarşizm bir
ütopya, anarşi ise devleti tahribe yönelmiş bir tedhişçiliktir.
Fransız Devrimi esnasında Jironden’lerce Jakoben’leri yermek
için kullanılan bu tabir, 1840’lardan sonra övünülecek bir vasıf
olmuştur. Devlete yönelen terörist eylemlerin tümü anarşistler-
ce gerçekleştirilmiş değildir elbet. Sözgelimi II. Abdülhamit’e
saldıran Ermeni komitacı, bunu Ermeni ulusçuluğu adına yap-
mıştır. Ancak Tefik Fikret bu eylemi, tıpkı Avrupa’daki ben-
zerlerinin yaptığı gibi alkışlayarak onaylamıştır.

66. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 127.

67. *Ana Britannica*, Cilt 2, s. 44.

Terör Sonrası Anarşizm

Anarşizmin terörlü yılları ya da teröre başvurduğu yıllar akabinde alınan sert tedbirlerle terörün önlenmesi üzerine anarşistler, kendilerine başka eylem biçimleri ve toplumsal sığınaklar buldular. I. Enternasyonal'in akabinde sosyalistlerle yolları ayrılan anarşistler üç ayrı federasyon oluşturdular. İspanyol Federasyonu sendikalist bir hareket olarak temayüz etmiştir. Dünyadaki ilk anarşist dergi olan *El Porvenir*, 1845 yılında İspanya'da yayınlanmıştı. Bakunin'e daha yakın olan İspanyol anarşizmi işçiler ve köylüler arasında kendisine taraftar bulmaktaydı. Anarşist sendikacılık 1910 yılında Ulusal İş Konfederasyonu'nu oluşturdu. Bu sendika adem-i merkeziyetçi ve anti-bürokratik ilkeleri benimsemekteydi. Krallığa olduğu kadar Cumhuriyete de karşı olan CNT (Ulusal İş Konfederasyonu) mensupları, 1936'lara kadar birçok ayaklanmayı gerçekleştirdiler. Etkin oldukları yerlerde komünler oluşturdular.

İtalyan Federasyonu da Bakunin'in görüşleri doğrultusunda oluşturulmuştu. Bu örgütün tarihi suikastlar ve devrim girişimleriyle doludur. Jura Federasyonu ise terörcü Bakunin'in olduğu kadar barışçı Proudhon'un da etkisi altında kuruldu. *L'Avant Garde*, *La Revolte* gibi yayın organlarına sahip olan Jura Federasyonu, giderek merkezini Cenevre'ye taşıdı. Fransa'da da terörist eylemlerle başarıya ulaşamayan anarşistler, sendikalara sızarak anarko-sendikalizm denilen akımı başlattılar. Genel İş Sendikası (CGT)'ni oluşturan bu hareket, anarşist hedeflere sendikalar vasıtasıyla ulaşmaya çalışmaktaydı. Georges Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler*'i (1908) bu hareketten ilhamı aldı. 1922'de anarko-sendikalistlerin Berlin'de kurdukları Enternasyonal, Uluslararası İşçi Birliği adı altında faaliyet gösterdi. Bugün bu örgütün merke-

zi Stockholm'dedir. Ancak katıksız ve örgütsüz anarşizmi savunanlar anarko-sendikalizme de karşı çıkmışlardır.

Anarko-sendikalistler, demokratik hukukun karşısına sendikal hukuku, köle hâlindeki kalabalığın karşısın özgür insanı, bilinçsiz çoğunluğun karşısına bilinçli azınlığı çıkarmaktadır. Demokrasiye ve oy vermeye karşı olan sendikacı militan, kendi görüşlerini başarıya ulaştırmakla görevli herhangi bir temsilciye güven beslememekte; asıl kendisinin hemen hemen kutsal bir görev üstlenmiş olduğuna inanmaktadır. Anarko-sendikalistler eylem tarzı olarak Genel Grev'i öne çıkarırlar. Böylece hem sistem zorlanmakta, hem emekçi kendi gücünü ortaya koymakta, hem de sistemin gerçek niteliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü sistem, Genel Grev'i kırmak için jandarmaları işçilerin üzerine göndermektedir. Böylece devlet'in gerçekte burjuvazi'nin temsilcisi ve kapitalizmin baskı aracı olduğu bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Anarko-sendikalizm, parlamenter anlamda siyasetin dışında kalmaya özen gösterir. Çünkü parlamento da nihayetinde oligarşinin iktidar kurumudur.

Sendikal anarşizm bir yönüyle Osmanlı loncalarına benzeyen mesleki kuruluşlarda örgütlenerek, soyut otorite karşıtlığını ve bireysel özgürlüğün bencilliğini bir kenara bırakmış; ancak bu hâliyle de entelektüel donanımdan uzaklaşarak, teori-den uzak ve yalın bir işçi birliğine dönüşmüştür.

Anarşizm, sembolcü ve Dadaist edebi akımlar içerisinde de kendine taraftar bulmuştur. S. Mallarme, Fean Richepin, Michel Zevaco, Saint Poul Roux, Oscar Wilde, Aldoux Huxley, Herbert Marcuse, Paul Goodman, Paul K. Feyarabend, Thomas Kuhn gibi sanatçı ve düşünürler anarşizmi savundular. 1960'lı yıllarda özellikle öğrenciler arasında yayılan anarşizm

kendisine birçok taraftar buldu. Kurulu düzen, resmi kültür ve zorunlu-tek biçimci eğitime karşı adem-i merkezîyetçiliği, yerel kültürleri savunan bu hareketler, teknolojinin sıradanlaştırmasına karşı da çevreci ekollerin gelişimini sağladı.

Öte yandan anarşist düşünürler -Kuhn, Feyerabend gibi- belki de anarşizmin en önemli işlevini gerçekleştirerek bilimsel tahakkümcülük ve pozitivistliğe karşı koydular; bilim otoriterliğinin arka yüzündeki çelişkileri ve rasyonalizm adına sürdürülen akıldışılıkların açığa çıkardılar, bilimsel hegemonyanın insan özgürlüğüne ve genel anlamda doğruya olan karşıtlığını vurguladılar. Bu yönüyle anarşist düşünce, benzer bilim anlayışlarıyla baskı altında tutulan Müslüman topluluklar kadar, evrensel sömürgecilik tarafından iğdiş edilerek sömürüye müsait hâle getirilen tüm insanlık için de bir savunma aracını geliştirmiştir. Marksizmin olduğu kadar bilimsel olduğunu savunan sair ideolojilerin de -sözelimi Kemalizm, Nasırcılık, Maoizm- bilim'i sadece kendi otoritelerini pekiştirmek için kullandıkları ve gerçekte bilim dışı oldukları, anarşist düşünürlerce ortaya konulmuştur. Nispeten daha bilinçli ve deneyimli olan doğu bloğu ülkelerinin SSCB'nin dağılması sonrasında totaliterliği aşmasına karşı, üçüncü dünya ülkelerinin birçoğunda baskıcı yönetimler aşılmış değildir. Biçimsel olarak geçilen cumhuriyet ya da demokrasiler de bu ülkelerde gerçek anlamda birer oligarşidirler.

Ancak doğu bloğu ülkelerinde sosyalizmi yok etmeyi hedefleyen emperyalizmin muhalif halkla güç birliği yapmasına karşı, özellikle İslam ülkelerinde baskıcı yönetimlerle emperyalizmin çıkarları çakışmakta ve İslamî muhalefet gerçekte tüm İslam ülkelerinde özgürlükçü bir işlev üstlendiği hâlde, gerici bir

ideoloji olarak damgalanarak mahkûm kılınmaktadır. Nitekim emperyalizm İran'da düştüğü gaflete diğer ülkelerde düşmemiş, sözde savunucusu oldukları demokratik kuralları dahi ihlâl ederek Afganistan, Mısır, Filistin ve Cezayir'deki İslamî direnişleri kanlı bir biçimde bastırmışlardır. Başka birçok İslam ülkesinde de baskıcı yönetimlerle işbirliği yaparak, buradaki çıkarlarına aykırı bir duruşu olan İslamî hareketlerin siyasal açıdan etkinleşmelerini engellemişlerdir. Bu durumda İslami hareketler, özellikle meslek kuruluşları, sendikalar, kooperatifler, vakıflar, dernekler gibi sivil toplum kesimlerinde etkinlik kazanmışlardır. Beri yandan tarikatlar, camiler ve öğrenim kurumları da geleneksel kurumlar olarak güçlendirilecek sivil toplum alanlarıdır. Bu koşullar içerisindeki sivil muhalif güçlerin etkinliği, sömürgecilik karşısında nispeten bir direnç oluşturabilmektedir. Nitekim İran İslam Devrimi de böylesi kurumların gücü vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir.

Anarşizmin Bugünü

Merkeziyetçi, otoriter, halkın üstünde ve dışında, baskıcı ve buyrukçu, her şeye egemen bir yönetime, yani devlete karşı olan anarşizm, büyük ölçüde adem-i merkeziyetçi bir toplum anlayışıyla bireysel özgürlüğü ön plana çıkarmaktadır. Ancak bu bireysel özgürlük, organik bir toplum modeli ile kaynaşmış, adeta cemaate benzer bir örgütlenmeyi; kooperatiflere, federasyonlara, sendikal örgütlenmelere benzer bir örgütlenmeyi savunmaktadır. Bu model, elbet, nihaî anlamda lidersiz, mutlak anlamda yönetimsiz bir model değildir. Sadece lider ve yönetim, toplumdan ayrık, soyut bir üstyapı kurumu veya kişiliği olarak temayüz etmemeli; buyrukçu ve egemen bir iktidar hâline gelmemelidir.

Bu ise neticede toplumsal örgütlenmeyi mümkün olduğu kadar küçük ölçeklerde, adeta mahalli düzeylerde gerçekleştirmeyi zorunlu kılar. Bu tip bir toplumsal örgütlenme, öylesine optimize edilmelidir ki, toplum, hiçbir yönetsel-kurumsal aygıtın toplumdan soyutlaşmasına, kristalize olmasına elvermeden, yani organik toplum inorganik bir kurumsallaşmaya dönüşmeden toplumsal faaliyetlerini sürdürebilsin. Bu ölçekte bir toplum, hem kendi kendini sürekli denetleyebilecek, hem hiçbir yönetsel buyruğu gerekli kılmadan toplumsal faaliyetlerini icra edebilecek, hem de bireysel özgürlükleri baskı altına almadan toplumsal birlikteliği gerçekleştirebilecektir. Bu tanımlar, belki bir açıdan ütöpik ve gerçekleştirilmesi güç varsayımlar olarak görülebilir. Ancak geçmişin şehir devletleri ya da cemaatsel birliktelikleri, hiç değilse bu tanıma, günümüzün sözde demokrat üniter zorba devletlerinden, yani temsili parlamenter sistemlerden daha yakındır.

Gerçi anarşistler, çağımızın merkezi yönetsel aygıtları karşısında giderek süpürülen mahalli ve bireysel özgürlükleri kimi sınırlı alanlarda da olsa savunmuş veya koruyabilmişlerdir. İspanya'da oluşturulan anarşist birlikler, 1936-37 yıllarında İspanya'ya önemli ölçüde egemen olmuşlarsa da, bu egemenlik, daha doğrusu özerklik ya da bağımsızlık, SSCB yanlısı komünistlerin ve kralcı faşistlerin saldırılar sonucu ortadan kaldırılmıştır. O günlerin öyküsü, Picasso'nun Guernica'sı kadar, Rodrigo'nun Gitar Konçertosu'nda da hâlâ hüznünü sürdürmektedir. Gandi, anarşist bir mücadele yöntemi ile Hindistan'ı özgürlüğe taşımıştır. Bu aynı zamanda geleneksel kültür ve inançlarla anarşizmin ortak bir pratiği olarak ilginç bir örnekliktir. Meksika'da Emiliano Zapata önderliğindeki köylü isyanları

da Ricardo Flores Magon (1874-1922)'un anarko-sendikalist görüşlerinden etkilenmişti. Yine günümüz Meksika'sındaki Zapatistalar da, doğrudan yönetimle ilgili ilginç bir örnekliliği hayata geçirerek, "38 özerk belediyede sivil yönetim ilan etmiştir."⁶⁸ Amerika Birleşik Devletleri'nde de birçok anarşist toplum kurulmuş, Arjantin ve Uruguay'da da anarko-sendikalist hareketler oldukça etkili olmuştur.

Anarşizmin en son etkili dalgası 60'lı yıllarda Avrupa ve Amerika'da görülen öğrenci hareketleridir. Anarşizm, bugün ne eylem ne de entelektüel düzeyde geçmişteki gücüne sahip değil. Ancak olgusal anlamda, ortaya çıkardığı pratikler açısından, günümüzde anarşizm hâlâ etkisini korumaktadır. Mahalli kültürlerin korunması, adem-i merkezîyetçiliğin güçlendirilerek mahalli yönetimlerin etkin kılınması, artık Birleşmiş Milletlerin de hedefleri arasında. Çağımızın en baskıcı yönetimleri olan faşist yönetimlerden sonra, SSCB de artık baskıcı birliğini sürdürmemekte. Tüm dünyada doğrudan demokrasi ya da halkın yönetime doğrudan katılımı, sivil toplumcu anlayışlar önem kazanmakta.

Tüm bunlara karşın, özellikle üçüncü dünya ülkelerinde diktatörlüklerin etkinliği hâlâ sürmekte. Bir başka tehdidi ise, ABD'nin dünya halkları üzerindeki askeri, teknolojik ve kültürel hegemonya kurma çabaları oluşturmaktadır. Bu tehditlere karşı en önemli direnme aracı şüphesiz halkların bilinçlenmesi ve yerel kültürlerin bilinçli bir düzeyde savunulmasıyla mümkündür. Bunun için en önemli sorunlardan biri, şüphesiz, emperyalizmin ve Batı egemenliğinin yerel temsilcisi olan sömür-

68. *Subcomandante Marcos*, Bakış Yay. s. 452.

ge devletlerinin halkları üzerindeki baskılarının zayıflatılmasıdır. Üniter devletler, özellikle emperyalist saldırılar sonucu 19. ve 20. yüzyıllarda ve emperyalist ülkelerin çıkarları doğrultusunda, dolayısıyla da mustazaf halkların üzerinde bir baskı unsuru olarak ortaya çıkmışlardır. Mazlum milletlerin özgürlüğü, her şeyden önce işte bu kukla güçlerinin zayıflatılmasıyla mümkündür. Bunun içinse en kestirme yol, yerel kültürlerin ve elbet en önemli antiemperyalist güç olan İslamî kitlelerin bilinçlenmesinin ve işbirliklerinin sağlanmasıdır.

İSLAM'DA YÖNETİM

Anarşizmden söz ederken yönetim olgusu zorunlu olarak tartışma alanımıza girmekte. Söz yönetimden açılmışken, bu hususta İslamiyet'in görüş ve uygulamalarına da kısaca değinmekte yarar var.

Bilindiği gibi tarihsel süreç içerisinde İslam âleminde iki önemli siyaset felsefesi geliştirilmiştir. Bunlardan birincisi Sünni dünyada sistemleştirilen "hilafet", ikincisi ise Şia dünyasında geçerlilik kazanan "imamet" anlayışlarıdır. Hilafet, Resullullah (a.s.)'ın vefatı akabinde, Ebubekir (r.a.)'in, Resulullah (a.s.)'ın halifesi olarak seçilmesi ve Müslümanların liderliğini üstlenmesi ile başlayan süreçle ortaya çıkan bir yönetim tarzıdır. Bu süreç, daha sonra Ömer, Osman ve Ali'nin seçimleriyle sürdürülmüştür. Muaviye'nin yönetime el koyması ise tartışmasız olarak bu sürecin sona ermesi ve yönetimin İslamî esaslardan uzaklaşmasının başlangıcı olarak görülür. Ancak Ömer bin Abdülaziz gibi halifelerin yönetimi, yine çoğunluk tarafından İslamî bir yönetim olarak kabul edilmektedir.

Muaviye'nin iktidara gelişi, beraberinde birçok siyasî ve itikadî felsefelerin de gelişmesine neden olan bir kriz dönemi akabinde gerçekleşti. Onun Ali (r.a.) ile sürdürdüğü ve temelinde iktidarı ele geçirme amacı bulunan kavga, bu kavgaya giren ve girmeyen tarafları birçok siyasi çevrede kristalize etmiştir. En önemlileri Şia, mutezile, ibadiye (haricilik), ehli-sünnet (Sünnilik) olan bu oluşumların yönetim anlayışlarına, Mevdudî'nin *Hilafet ve Saltanat* adlı eserinde yer alan görüşler doğrultusunda kısaca değinmeye çalışalım.⁶⁹

Mevdudî'ye göre hilafet düşüncesinin esasları Kuran-ı Kerim'de açıklanmıştır. (sh. 31) İslam'ın önerdiği yönetim biçimi de cumhurî bir yönetimdir. Ancak bu yönetim Avrupaî anlamda demokrasi fikriyle temelde uyuşmazdır. Çünkü Avrupa demokrasilerinde temel esas halk hakimiyeti iken İslamî cumhuriyet Allah'ın hakimiyeti esasına dayalıdır. (sh. 34) Ancak bu farklılık ilahî ve toplumsal isteklerin çakışması hâlinde ortadan kalkacaktır. İslamî yönetimin temeli istişarî esasa dayalı olmasıdır. Halife'ye itaat ise ancak onun adil ve muttakî olması şartına bağlıdır. (sh. 38) Yine ona göre adli sistem ve yasama organı da siyasal yönetimden bağımsız olarak çalışırlar. Yani kuvvetler ayrılığı prensibi İslamî yönetimde de geçerlidir. (sh. 43-44) Yine fertlerin temel hak ve özgürlükleri anayasal teminat altındadır ve ihlâl edilemezler. İslamî hükümet bir polis hükümeti olmadığı gibi teokratik bir hükümet (din adamlarının tahakkümü) de değildir. Çünkü İslam'da bir din adamları sınıfı ve anlayışı bulunmamaktadır. İslami hükümet iyiliği yaygınlaştırmak ve kötülüğü engellemekle mükelleftir. Fertler kanun önün-

69. Mevdudî, *Hilafet ve Saltanat*, Hilal Yay.

de eşittirler ve yönetim fertler arasında adaleti sağlamakla mükelleftir. (sh. 82-84)

Mevdudî'ye göre İslamî yönetim ilkeleri ilk dört halife tarafından uygulanmış, ancak Muaviye bu ilkeleri saptırarak İslamî yönetimi cumhurî ve istişarî esaslarından uzaklaştırarak despotik bir yönetimin (meliklik ya da krallık) başlatıcısı olmuştur. Nitekim onunla birlikte birçok muhalif grup ortaya çıkmış ve İslamî yönetimi tekrar egemen kılmak için sayısız isyanlar tertip etmişlerdir.

Şia, başlangıçta Ali (r.a.) yanlısı olanları tanımlamak için kullanılan bir tabir iken, zamanla fikhî ve itikadî esasları farklılaşan bir siyasi oluşum hâline gelmiştir. Şia tarafından geliştirilen yönetim düşüncesi imamet ekseninde şekillenir. Onlara göre imamet de tıpkı risalet gibi ilahî seçimle ortaya çıkar, dolayısıyla da itikadî bir esası oluşturur. Şia'nın en büyük kolu olan ve İran'ın resmî mezhebi olan Caferîliğin temel kabullerinden biri de imamet'in Ali (r.a.) ile başlaması ve Ali'nin soyundan gelen 12. imamla sona ermesidir. Dolayısıyla imamet 12. imam'dan sonra fiili olarak sona ermektedir. Bugün İran'daki yönetim, cumhuriyetçi esaslara dayanan ve Mevdudî'nin yönetime ilişkin temel vurgularını içeren hâliyle İslamî bir yönetimdir. Ancak bu yönetim dini ve siyasi liderlikleri birbirinden ayırarak İslamî siyasetin birlikçi niteliğinden uzaklaşmıştır. Son tahlilde ulemanın siyasal merkez karşısındaki özerkliğinin korunması açısından Şii geleneğiyle de uyumlu ve biçimsel açıdan doğru olan bu anlayış, ulemanın Velayet-i Fakih'lik kurumu altında yönetsel sistemin bir parçası hâline getirilmesi açısından ise eleştirilmektedir. İran'daki İslamî yönetim, dinî ve etnik unsurları kendi kültürel seçimlerinde özgür bırakmış, bu hâliyle

de katı devletçi anlayıştan uzaklaşarak adem-i merkeziyetçiliğe yakınlaşmıştır (sh. 293).

Haricî yönetim anlayışı ise Şia'nın tam zıddındır. Zaten haricilik, bir anlamda Ali'ye ve otoriteye muhalefet sonucu ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi hariciler, Ali'nin, Muaviye ile sürdürdüğü savaşında, arasında hakem tayin edilmesine karşı çıkan gruplardır. Hariciler Ebubekir ile Ömer'i meşru halife olarak kabul ederler. Haricilere göre halife, adil ve muttaki olan herhangi bir şahsın seçimiyle belirlenir. Yine haricilerin en büyük kitlesi olan En-Necdat'a göre, daimi bir hükümetin vazife başında bulunması bile gereksizdir. Zira Müslümanlar, zaruret oldukça toplanarak, hak ve adalet dairesinde hükümet işlerini yürütebilir ve sorunlarını kendi aralarında, yönetimsiz olarak da çözebilirler (sh. 299).

Haricilerin liderlerinden Necdat bin Amir el-Hanefî'ye göre: "Eğer işlerini görüp adaletle hükmedebiliyorlarsa, insanların bir imama ihtiyaçları yoktur."⁷⁰ Haricilerin bu görüşleri çağdaş anarşist düşünürlerle neredeyse paralel bir anlam taşımaktadır. Zaten Haricilerin "Hüküm ancak Allah'ındır" parolası, zımnî olarak beşeri otoritelere karşı bir tavır içermektedir. Allah'ın hakimiyeti, diğer hakimiyet biçimlerini geçersiz kılmaktadır. Böylece yerel otoritelerin tahakkümü mesnetsiz ve imkânsız hâle gelmektedir. Allah'ın egemenliği ise, bırakın insan özgürlüğünü kısıtlamayı, ontolojik anlamda bu özgürlüğün temeli ve güvencesidir. Zaten o nedenle değil mi ki ilk halifeler kendilerini Allah'ın halifesi olarak değil, Resul'ün halifesi olarak kabul etmişlerdir.

Bu anlamda Allah'ın halifeliği kavramı da sorunlu ve yanlış bir yaklaşımdır. Nitekim konuya ilişkin olarak *İnsan ve*

70. *İbadîyyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ethem Ruhi Fıçlalı, s. 110.

İslam'da şunlar söylenmektedir: "Tarihin özü işte buradadır, insan bir halife olarak hazırlanmıştır. Ama o yer yüzündeki varlıkların (beşerîyetin) ardıdır (halife); yoksa çokça söylendiği gibi Allah'ın değil; ve, tüm peygamberler gibi o da, beşerî bir toplumu uyarmak, vahye muhatap kılmak ve bir insan olma mücadelesi vermek amacıyla seçilmiş ve görevlendirilmiştir. Burada elbet âdemîlik ile Âdem olmak arasındaki farkı da atlamamak gerekmektedir. Yani soyoluşsal âdemlik ile bireyoluşsal Âdem'lik; ki, birincisi meleklerin hilafetine itiraz ettiği o insan soyunu ifade eder; ikincisi ise, ilk peygamber olan Âdem ile eşi Havva'yı. Ama bir anlamda da halifelik, tıpkı insanlık gibi verili bir şey olmayıp, bir emek ve cehd sonucunda elde edilebilecek olan kazanımsal bir şeydir. Bu anlamda hilafet, hayatını büsbütün Allah'a has kılmak, dünyanın vicdanı olmak ve sorumluluğunu taşımak, özgürlük ve adalet gibi değerler için mücadeleye etmek, ahlâki ve etik değerleri hayata geçirebilmektir.

Halife, yani ardıl, nâr'dan yaratılmış cinler yerine, topraktan yaratılmış insanın ikamesi anlamına da gelebilir; ya da, ateş kültürü yerine tarımsal kültürün başlangıcına da işaret edebilir. Veya insanla nihayete eren ve amacına ulaşan bir tekâmül sürecinin nihayetini de dile getirebilir. Ve belki de bu anlamların tümüne atıfta bulunan metaforik bir anlamsal zenginliğe de sahip olabilir. Sonuçta insanı ardılı hâline getiren bu süreç, insanı öne çıkaran, onu seçkinleştiren ve ona belli bir misyon yükleyen bir süreçtir. İnsanı seçili hâle getiren elbette ki ondaki kendilik bilincidir. O bilmektedir ve bildiğinden ötürü de kendi benliğini varlığın aynasında görebilmekte ya da varlığı kendi benliğinde görünürleştirmekte ve bilişsel hâle getirebilmektedir. İnsan, kendini önceleyen varlığın seferinin en öne çıkan, ama en son

halk edilen temsilcisidir. Varlık orada dillenmekte ve düşünüm-selleşmektedir. Kaderi onu biricikleştirdiği gibi, seçili de kılmıştır. Adeta her şey ona doğru akmış, onda birikmiş, onda kendine gelmiş ve onda dillenmiştir. Ona ait özelliklerin tümü kendi öncesinde saçılmıştır. Ama bu “yoldaki işaretler” ona delalet etse de, onun kaderini aydınlatamamaktadır. Hiç bir işaret “kendini bilen” bir varlığı mümkün ve muhtemel kılmamaktadır çünkü; kaderin, ilahi takdirin dışında. Ama her hâlükârda halife olmak, insanı Allah’a muhatap kılan veçheye sahip olmak ve isimleri bilmekle tanımlanan bir yeryüzünde imar ve tasarrufta bulunma hakkı kadar, hakikate taalluk gibi bir imtiyaza da açık hâlde gelmek anlamında, mevcudatın altalandığı bir bilinçsel bahşanail kılınmaktır. İsimleri bilme keyfiyeti, ilahî vahye muhataplık, yani ilahî ruhun (sözün ya da bilincin) kendisinde dile geldiği bir hayatın, yani ölümlü oluşun bilincinde olunmasıdır. Varlığın bu kendinde dile gelişi, varkılanın kendisine bir muhatap kılma lütfunu, o muhatapın aczini, bilincinde olmanın özgürlük ve sorumluluğunu ve bu birbirine bakmanın muhabbetini de insanlaştırır. İnsan’ın dışında çünkü hiç bir canlı kendisini bilmemekte; daha doğrusu düşünememektedir. İnsana bahşedilen bu yeti, bir bakıma onu halife kılmaktadır. Çünkü o, tüm varlık mertebelerinin ardında-üstünde durmaktadır. Bilme yetisini, olağan dünyasal koşullar içerisinde açıklamak mümkün değildir. İlahî niyet ve takdirin dışında, insanın varlığını anlamlandırmak mümkün değildir; çünkü tabiatın bilen bir varlığa ihtiyacı olmadığı gibi, bilen bir varlığı husule getirme gücü de onda yoktur. Çünkü bu tabiatı aşkın bir niteliktir. Dolayısıyla bilme’nin bizatihi kendisi, insanı mümtaz kılmakta ve doğrudan varolanlar karşısında öne çıkarmakta ve onu, varolanlara karşı yetkili ve so-

rumlu kılmaktadır. Halifeliliğin hükümlerlik anlamı buradan çıkarılabilir belki; ama bu sorumsuz bir egemenlik ve istimna hakkı olmayıp, sorumlu bir özgürlüğün bahşidir...

Dolayısıyla insan salt doğal tekniklere bağlı mı kalmalıdır, yoksa bir ölçüde doğayı ifsadla yüzyüze gelse dahi, doğal temellerinden kopmuş bir teknoloji üretimi ilahî öngörülere aykırı bir davranış mıdır sorusuna verilecek cevap her ne olursa olsun, insanoglu cennetten düştüğünden beri, el yordamıyla başladığı o teknoloji üretimine ilişkin faaliyetini, giderek nitelik ve niceliğini de artırarak sürdürmektedir.

Kuran bu konuda -en azından bana göre-, oldukça açıktır; insanın akıllı bir varlık olarak yaratılması ve arzda halife kılınması, onu arzın imarıyla görevlendirdiği gibi; ona, kuşkusuz hakikate riayet ederek bir tasarruf hakkı da vermektedir. Dolayısıyla imanî meselelerde olduğu gibi yaşamsal hususlarda da insan yalnızca bir mukallit olarak kalamaz. O, ilahî yaratıcılık faaliyetinin içerisinde. İşte bunun içindir ki, kendisine yetki verilerek sınanmaktadır. Kimi hususlarda hataya düşse bile, kendi varlığını anlamlandırmak için çevresiyle kimi etkileşimlere girişmeli ve eksilteleri onarmalıdır. Bilimin ya da teknolojinin kullanım biçimi, kullanımındaki hovardalık ve müsriflik eleştirilse bile, temel anlamda İslam'a aykırılığı düşüncesi yanlış bir yaklaşımdır. Buradaki sorun bir esas sorunu olmaktan öte, bir yöntem sorunudur. Yani önemli olan tüm teknoloji ve yeniliklere karşı içine kapanmak değil, tabiatla toplum arasındaki barış ve uyumu ihlal etmeyen, insanı yozlaştırmadığı gibi doğal kaynakları da istismar etmeyen; insanları üretimsel ve tüketimsel dizgelerin birer kölesi hâline getirmeyen, özgürlük ve onurunu çiğnetmeyen bir anlayışın ayakta tutulması ve savunulması-

dır. Bellidir ki İslam insanlardan iktisatlı, ortayolcu, saçıp savurmayan, ama arzın imarına (yıkımına değil) karşı da bigâne kalmayan bir tutum önerir.”⁷¹

Hilafetin bir başka anlamı ise, Peygamber (a.s.)’den sonra İslam toplumunun yönetilmesine ilişkin ortaya çıkan siyasal olgu ve bununla ilgili tartışmalara ilişkindir. Halifeliğin bu biçimde anlaşılması ve yorumlanması ise, daha sonraki zamanlarda ortaya çıkan ve siyasal ya da dinsel seçkinlere diğer insanlar karşısında bir egemenlik, sulta, imamet ya da velayet yetkisi veren bir sapmadan kaynaklanmaktadır. Ebubekir (r.a.)’in kendisini doğru bir biçimde “peygamber’in halifesi” olarak adlandırması akabinde, Ömer’den itibaren seçilmiş yöneticiler için “Emir’ül Müminin” unvanı kullanılmıştır. Ama ne zamanki hilafet makamı seçimle işbaşına gelmeyen zalim ve gasıp yöneticilerin eline geçmişse, o aşamadan itibaren “Allah’ın halifesi” ya da “Zıllıllahi fil Arz” unvanları kullanılmaya başlanmıştır. Böylece zalim yöneticiler hilafet kavramını kendi gayrı meşru yönetimlerini meşrulaştırmak için kendi aslî anlamından uzaklaştırarak siyasal bir imtiyazın ve kutsallığın mahreci olarak okumuş, yani yorumla-t-mışlardır.

İslamî Hareket ve Yöntem’de bu sapma süreci şu şekilde özetlenmektedir: “Resulullah’dan sonra, onun hilafetini üstlenen ve önemli sahabelerden olan dört halife, İslamî hareketi nebevî yöntem ve çizgi üzerinde sürdürdüler. Zaten bu dönemde Muhammed (a.s.)’in yetiştirdiği şahsiyetler henüz hayattaydılar ve gerek devrimci ruh, gerekse nebevî eğitim henüz etkisini devam ettirmekteydi. Resul’ün oluşturmuş olduğu hareket gele-

71. Ümit Aktaş, *İnsan ve İslam*, Okur Kitaplığı, s. 37, 38, 118, 119.

neği ve çıkış süreci bu dönemde de canlılığını ve heyecanını korumaktaydı. Ortaya kimi problemler çıktıysa da, bu problemler Kur'an ve Sünnet'in ışığında, sahabelerin edinmiş oldukları İslam anlayışı doğrultusunda yapılan içtihatlarla çözümlendiler. Bu dönemde halife olan önde gelen sahabeler de, İslamî hareketin özgün yönteminden sapmadılar. Kimi detay sapmalar ortaya çıktıysa da, bunlar hareketin genel eğilimini değiştirecek kadar etkili ve önemli değildi. Bu halifeler de tıpkı izledikleri o seçkin resul gibi davrandılar; kitaba ve hikmete göre yaşamaya çalıştılar. Peygamber'in kendileriyle sürekli olarak istişare ettiği sahabeliyle istişare geleneği ve anlayışını sürdürdüler. Dolayısıyla, her ne kadar peygamber hayatta olmasa bile, onun ortaya koymuş olduğu ruh ve hareket, devrimci coşku ve heyecan, özgürleşme ve adalet arayışı ve aşkı, tüm canlılığıyla sürmekteydi.

Yine de bu dönemde İslam tarihinin ilk krizleri ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bunlardan ilki belki daha peygamberin bedeni bile soğumamışken, Peygamber (a.s.) yerine kimin Müslümanlara vaziyet edeceğine ilişkin çıkan tartışmalarda ortaya atılan "hilafetin Kureyş'e ait olduğu" tezidir. Bu tezin bir hadis olması, hangi bağlamda ve hangi amaç için söylenildiği gibi hususlar tartışmalı bile olsa, bu tezi esas alarak ortaya konulan siyaset anlayışları, İslam'ın tüm insanları eşit ve kardeş kılan yaklaşımına aykırı ve daha sonra gelecek olan tüm İslamî siyaset ve hilafet tartışmalarını bu açıdan olumsuz bir biçimde etkileyecek olan ve bana göre olumsuz bir başlangıç noktasıdır. Burada önemli olan tarafların niyetleri ve samimiyetleri değil, daha sonra bu teze temellendirilecek olan olumsuz gelişmeler ve bizzatı, bu tezin içeriğindeki kardeşlik ruhuna aykırı olan yaklaşımdır. O esnada Kureyş'ten birinin, hele hele Ebubekir'in ha-

life seçilmesi maslahata ve hikmete oldukça uygun bir davranış olabilir. Ama bunun “hilafet Kureyş’indir” gibi bir hadisle temellendirilmesi ve bağlantılı hâle getirilmesi, hakikat siyasetine uyarlı bir yaklaşım değildir.

Ömer döneminde ise, adalet ilkesini esas alan uygulamalara karşı, beyt-ül mal’ın paylaşımında aritmetik değil, geometrik bölüşüm anlayışı, yani bir bakıma liyakatçılık esas alınmış; bu ise, Osman dönemindeki akrabaların kayırıldığı bölüşüm için bir me haz teşkil etmiştir. Yine Ömer’in kadınlara karşı sert ve ayrımcı yaklaşımı, onları mescitlerden, yani kamusal hayattan uzaklaştırması, Resulullah’ın başlattığı kadınların özgürleşmesi sürecini sekteye uğratarak, kendisinden sonra İslam dünyasında erkek egemen bir kültürün cari olmasında önemli bir etken olmuştur.

Osman’ın mescitlere devlete bağlı din adamları ataması, devlete bağımlı bir din adamlığı sistemini başlatması kadar, ilmî özerkliğin ve ibadî özgürlüğün de giderek zayıflamasına yol açacaktır. Nitekim böylesi bir teamülü doğru bulmadığından, Ebu Hanife, kendisine teklif edilen kadılık görevini reddederek, hem Emevi hem de Abbasilerin baskı ve işkenceleri altında kalmıştır. Onun bu hassasiyeti, ilmî özgürlüğün korunması kadar, içtihadî ve fikhî özerkliğin de korunması; dolayısıyla giderek çığırından çıkan siyasal otoriteye karşı sivil toplumun güçlendirilmesine dayanır. Bu, aynı zamanda nebevî hareketin, siyasetin ontolojik zeminini yitirmemesine ve bu zemin içerisinde yapılmasına dair olan ilkesinin de ayakta tutulmaya çalışılmasıdır. Öte yandan Osman’ın, kendisine karşı yükselen muhalefet ve tepkiyi dikkate almadan, kendisini sigaya çekmeden, “Allah’ın giydirdiğini ben çıkaramam” diyerek yönetimi bırak-

mamasıyla, İslam dünyasında yönetimin ölünceye değin sürdü-
rüleceğine dair olan bir anlayışı temellendirmiştir. Oysa onu bu
mevkie ümmetin seçimi getirmiş olup; hilafet, risalet gibi ilahî
bir seçime dayanmamaktadır. Onun bunu ilahîleştirmesi, daha
sonraki her türlü yöneticinin kendi yönetimlerini de ilahî bir
mukadderat olarak nitelemelerine yol açmıştır.

Ali ise, kendisine kadar bir ölçüde çığırından çıkan nebevî
yönetimi ve hakikati doğrultmaya çalışsa da, özellikle Os-
man döneminde bozulan toplumsal dengeler ve ayrışmalar so-
runlarını çözümleyememiş; ve, bunlara ilaveten, özellikle si-
yasi muhalif hareketler karşısında sert bir politika izleyerek,
bir anlamda farklı düşünce ve anlayışları tolere eden bir siya-
sal anlayışın gelişmesini, daha o zamandan itibaren ketlemiştir.
Emeviler'den itibaren ise, İslamî yönetim ve siyaset anlayı-
şı, biçimsel olduğu kadar, özü itibariyle de İslam'dan büyük öl-
çüde uzaklaşmıştır. *Özellikle haricilere karşı sürdürdüğü sert ve*
harici (ve sair) muhalefeti bütünüyle yok etmeyi amaçlayan si-
yasal tutumu, kendisinden sonra hilafetin ya da imametinin tek
olacağına dair bir siyasal anlayışı miras bırakmıştır. Bu anlayı-
şın fiilen uygulanmasındaki imkânsızlık ise, daha sonraki yüz-
yıllarda bir yığın sorun ve çatışmalara sebep olmuştur. Oysaki
muhalif hareketlerin mevcudiyeti toplumu daha diri ve üretken
kılmakta; aynı zamanda giderek durağanlaşan toplumun farklı
güzergâhlarına fırsat vererek hem bunların da kendilerini ifade-
sini, hem tıkanan sosyopolitik kanalların açılmasını, hem de atıl
toplumsal enerjilerin edimselleşmesi imkânını sağlamaktadır. İs-
lam dünyasındaki despotikleşme, bir ölçüde bu birlikçi-bütüncül
siyasal anlayışlardan (hilafet ya da imamet) kaynaklanmıştır.
(italikler sonradan eklenmiştir).

Tarih boyunca ortaya çıkan ve saray tarihçilerince yazılan tarihlerde İslamî olarak tanıtılan yönetimlere bakarak İslanî yönetimi sultanlıkla, padişahlıkla ve benzeri yönetim tarzlarıyla karıştırmamalıyız. Yöneten ya da yönetilenlerin Müslüman olmaları, yönetimin de İslamî olması anlamına gelmez. İslamî yönetim, İslamî hareketin bir uzantısı ve İslam toplumunun bir tezahürüdür, sınıfsal veya kurumsal bir soyut yapılanma değildir. Düzenleyici ve murakabe edici toplumsal bir istişare merkezi- dir, bir üst yapı kurumu değildir. Yönetimin İslamîliği bir di- ğer açıdan İslamî hareketin ve İslamî kuralların işlemesinden, halkın İslamîliğini sürdürmesinden başka bir şey değildir. Ni- tekim fıkıh kitaplarında İslamî yönetimin sorumlusunun (hali- fe, imam...) zorunlu görevleri olarak bir kaç husus belirtilmiştir: Ganimetlerin taksimi, zekâtın toplanma ve dağıtılması, hadle- rin uygulanması, yetimlerin gözetilmesi, cuma namazının kıldı- rılması gibi. Bunlar da, dikkat edileceği üzere, özünde iktisadî, hukukî ve ibadî adalet ve özgürlüklerin uygulanması ve güven- ce altına alınması anlamına gelmektedir.

İslamî yönetim tarzı, geniş kitlelerin İslam'a katılması, bunların getirdikleri farklı kültürlerin etkisiyle İslam'ı yete- rince anlayamamaları, cahilî arzuların dirilmesi, İslam'ı içten- likle benimsemiş olan şahsiyetlerin ölümü gibi etkenlerle, gi- derek özgünlüğünü yitirdi. O günün bölgesel cahilî yönetim tarzı olan otokrasi (meliklik), İslam dünyasında yeniden ege- menleşti ve İslamî hareketin yönetsel anlayışını saf dışı bı- raktı. Yönetsel düzeyde yitirilen hareketin özgünlüğü ve et- kinliği giderek diğer alanlara da yansıyacak, İslamî hareket bü- tünüyle nebevî yöntemden uzaklaşacaktı. Hanedanlık, aile ve kabile tahakkümü giderek İslam âleminde değişmez bir gele-

nek hâline gelecekti. İslam, Emevi ve Abbasi hanedanları tarafından neredeyse bir Arap dini olarak yorumlanarak ırkçı bir ideolojiye ve teolojiye dönüştürülecekti. Peygamberin cahilî bir davranış olarak lanetlediği ırk ayrımcılığı, Arap asabiyesinin üstünlüğü telakkisiyle yeniden diriltilecekti. Bu meyanda, İslam'ın özgürleştirici bir dinî anlayışla tarihsel süreç içerisinde tasfiyeyi amaçladığı kölelik, iktisadî ve ticarî bir sektörden giderek kurumsallaşacağı siyasal bir sektöre dönüştü; öyle ki ileri yüzyıllarda tüm halk sultanın kölesi ya da kulu olarak nitelenerek, tüm siyasal özgürlüklerini yitirecektir. Ümmetin birliği bir kez bozulunca, bu parçalanmayı meşrulaştıracak çeşitli mezhep ve hiziplerin, kelimî ve felsefî tartışmaların doğmasına da neden olacaktır.

Emevi hanedanının yönetime egemen olması ve krallığa dayanan yönetim tarzını halka dayatması sonucu, Müslümanlar da temel bir zihinsel değişim yaşanacaktır. Bu ise toplumların değişimini yönetsel değişimlere ya da ilahî bir elin (!) müdahalesine (mukadderata) bağlamak; kısacası kadercilik denilen cebriyeci inanışın bir itikadî esas hâline gelmesidir. Oysa toplumsal değişimin şartlarına ilişkin ayetler oldukça açıktır: “Bir toplum kendi nefsinde olanı değiştirmedikçe, Allah onlara ihsan ettiği nimeti değiştirici değildir” (Enfal suresi, 53. ayet). Rad suresi, 11. ayette ise “... Bir toplum özünde olanı değiştirmedikçe, Allah şüphesiz ki onların hâlini değiştirmez...” denilmektedir. Bu apaçık esaslara rağmen kitlelerin bilinci gitgide İslamî, Kuranî öğretilere uzak düşmekteydi. Oysa Resulullah da mücadelesinin esasını insanların ve toplumların kendi özlerini değiştirmesi çerçevesinde oluşturmuştu. O nedenle de kendisine teklif edilen krallık (iktidar) önerisini, bu esa-

sa ters düştüğü ve tepeden inme bir değişme yöntemine neden olacağı için reddetmiştir.⁷²

Krallık (meliklik) yönetimi bir kez egemenleşince, bu anlayışı meşrulaştırmak için halkın bilinci yönlendirilerek cebriyeci bir kader anlayışına dayalı bir fıkıh geliştirilmiştir. Bu anlayışa göre her yönetim ilahîdir ve yöneticiler Allah'ın iradesiyle iktidara geldikleri için, onlara itaat da dinî bir vecibedir. Mevzu hadislerle de desteklenen bu anlayışa göre fasık da olsa her yöneticiye itaat, dinsel bir zorunluluktur.

Tüm bunların, bu tür olumsuz bilinç ve yöntem değişimlerinin sonucu, halkta iktidara tapıcılık eğilimleri ortaya çıkmış, devlet dokunulmaz ve kutsal bir tabu gibi kabul görmüştür. Zihinsel ve toplumsal yozlaşma ise, yöneten ve yönetilen ikilemine ve devletin ilahî bir kurum olarak kabul edilmesine yol açacaktır. İslamîliğini yitiren yönetimlere karşı girişilen her türlü kıyam, haklı olsa bile, sözgelimi Hüseyin'in kıyamında olduğu gibi isyan olarak, fitne ve bozgunculuk olarak değerlendirilmiştir.

Kitlelerin zihinsel düzeyde cahilî değerlere yönelmeleri, tefekkürden uzaklaşmaları, hurafe ve batıl inanışların İslamî bir kisveyle yaygınlık kazanması sonuçların en vahimiydi elbet. Toplumsal ve düşünsel alandaki tevhidî yapı bir kez bozulunca, artık her türlü İslam dışı yöntem ve uygulamalar etkinlik kazanacaktır. Hint mistisizmi, Yunan felsefesi, Arap kabileciliği, insana ve otoriteye tapıcılık, uydurma hadisler ve ayetlerin zoraki tevilleriyle, İslamî (!) mesnetler de bulacaklardı kendilerine.

72. "Gerçek şu ki melikler bir ülkeye girdiklerinde orayı ifsad ederler, oranın izzetli insanlarını zillete düşürürler..." (Neml suresi, 34. ayet) Müfsidler ise, Bakara suresi, 205. ayet de belirtildiği gibi, bir yerde egemen olduklarında, ekini (hars) ve nesli helak etmeye (bozmaya, yok etmeye) çalışırlar.

Zihinsel değişimin en önemli sonuçlarından birisi de bilginin kaynağı ve mahiyeti konusunda idi. Kur'an kâinatın araştırılmasına, gözleme ve gerçekçi bilgiye büyük bir önem atfettiği hâlde, Kur'an tarafından eleştirilen zanna, tahmine, hurafelere dayanan bilgilenme yöntemleri önem kazanacaktır. Cahiliyenin karanlık ve körleştirici ağırlığı giderek İslamî kitlelerde yeniden egemenleşmekteydi. İslamî hareketin gelişmesi ve hakimiyeti, mucizelere ve Peygamber'in olağanüstü şahsiyetine bağlı bir olay olarak değerlendirildi ve asla tekrarlanamaz bir tarihi efsaneye dönüştürüldü. Mistisizmin, hayalciliğin, efsane ve hurafelerin oluşturduğu sisler Kuranî aydınlığın bulanmasına, cahilî alışkanlık ve inanışların yerleşmesine neden olacaktı. Büyücülük, falcılık, kâhinlik İslam'ın ortadan kaldırmak için mücadele ettiği sapmalar değilmiş gibi neredeyse İslamî uygulamalara dönüştürüldü. Din adamları ve âlimler ile filozoflar arasındaki tartışmalar yanlış bir mecraya çekilerek akıl-din tartışmasına dönüştürüldü. Dolayısıyla din adamlarının kazandığı bu çatışma, aklın ve felsefenin önemini yitirmesine neden olarak eleştirel düşünce ve bilimin itibarını kaybetmesine yol açtı.

Kölelik, cariyelik gibi kurumlar, gelişen toplumsal süreçlerde tasfiye edilmesi gereken olgular değilmiş gibi insanlar köleleştirildi, saraylar cariyeye pazarına dönüştü. Kadın hakları hususunda sağlanan gelişmeler sürdürüleceğine, mevcut haklar dahi askıya alındı. Kadınlar mescitlerden dolayısıyla sosyal hayattan uzaklaştırılarak toplumsal konumları ve dolayısıyla bilinç ve kişilikleri zayıflatıldı. Allah karşısındaki bireysel sorumlulukları askıya alınarak kocalarına karşı sorumlu kılındıkları ataerkil (erkek egemen) bir anlayışla ikinci sınıf bir fert hâline getirildi-

ler. Siyasal despotizm aile içinde de erkek despotluğunu yasalaştıran bir egemenlik doktrinine dönüştü.

Din adına tahakküm kuran bir sınıf belirdi, onların anlayışına göre din iman'ın, İslam'ın ve hatta küfre girmenin formüle edildiği bir kurallar manzumesiydi. Cennet'i kazandıracak dualar, ibadetler, törenler, formüller, reçeteler hazırlanmakta; ölülerin günahlarını ve borçlarını bağışlatacak sözümona formüller icat edilmekteydi. Hâl böyle olunca, artık günaha girmenin, pisliğe batmanın, Allah'ın emir ve nehiyelerine aldırış etmemenin, İslamî harekete karşı lakayt kalmanın da fazla bir önem ve anlamı kalmıyordu.

İnsanlara tazim, onları ululamak, karşılarında kullar gibi secde etmek, dünyevî ve uhrevî kurtuluşu ölü ya da diri kimi şahıslardan beklemek, neredeyse İslam'ın gereği davranışlar hâline geliyordu. Tekebbür ve istikbar Allah'ın reddettiği, resulün şiddetle kaçındığı, hatta bu husustaki hassasiyet nedeniyle Allah Teala'nın resulü'nü dahi uyardığı davranışlar değil de, neredeyse İslamî davranışlar olup çıkmıştı.

Doğruları ifade etmek, ayet ve hadisleri gündeme getirmek, yine İslam adına hareket eden, Müslüman olduklarını söyleyen insanlarca sapıklık, ataların dinine karşı çıkmak olarak görüldü. Toplum dışı bırakıldılar bu hakikat erleri, işkence ve baskılara maruz kaldılar, kadı ya da ulemadan alınan fetvalarla ölüme gönderildiler.

Allah için mücadele edenler yine onun adına öldürüldüler. Allah'ın dinine karşı ataların, halkın dini yeniden hakim oldu topluma. Mustazaflar yine mustazaf, müstekbirler yine müstekbir olarak aldılar toplumdaki yerlerini. Cahilîye ve şirk tüm kurum ve sistemiyle, alışkanlık ve töreleriyle, fikir ve inançlarıyla, yüzüne İslam'ın maskesini de takarak çörekledi yeniden kitlelerin omuzlarında. İslam, bir hak ve batıl mücadelesi de-

ğilmiş gibi, tarihin dengesi kendisini Müslüman olarak görenler tarafından bir kere daha bozuldu batıldan yana. İslamî hareket açısından ise geriye sayış başlamıştı çoktan. Beşerî tarihlerin İslam'ın en şaşıla ve görkemli dönemleri olarak adlandırdıkları o günlerin yüzündeki renkleri biraz kazımak, cahiliyenin o iğrenç oluşumunun gözler önüne serilmesine yeterdi bile.

Sapma ve yozlaşma bu seviyeye yarınca özü boşalan bir biçim üzerinde sonu gelmeyecek tartışmalar açıldı. Âlimler artık peygamberlerin varisleri değil, kelimî ve fikhî bilginin tüccarları, toplumsal statükoda ve saray çevresinde yer kapma mücadelesi veren soyut bir bilgi yığınının detaylandırıcılarıydılar. Ruhbanlık ve din adamlığı yasaklanmış olmasına ve her mümin doğrudan Allah'a karşı sorumlu olmasına karşın, özellikle despotik yönetimlerin desteklediği bir din adamları sınıfı, bir yönden özgür içtihat anlayışını yasaklarken, diğer yönden kendi geliştirdikleri ve İslam'ın fitrî sadeliğine aykırı olan fikhî külliyatlarla, dinî hayatın en sıradan detaylarına dek müdahale ederek ve halkın zihnini ayrıntılara boğarak, süre giden zulüm ve sömürüden dikkatleri uzaklaştıran, istikbara özgü bir dinsel ideoloji anlayışını sistemleştirdiler. Bilgisizliğin ve eylemsizliğin donuklaştırdığı bir toplum, hareket yöntemini ve inisiyatifini yitirmiş bir din, artık çevresindeki değişmekte ve gelişmekte olan toplumsal hareketlerin pazarı ve oyuncağı olmaya da hazırды. Çöküşün nedenleri belki bu sömürgeci dış güçlerin yükselişi, fırsatçılık ve acımasızlığına verilse bile, asıl neden içteki gerileme ve sömürüye uygun hâle gelişte aranmalıydı. Bilgi kaynakları kurumuş bir toplum bu sorunun nedenlerini teşhis edebilecek güç ve duyarlılıkta da değildi elbet.”⁷³

73. Ümit Aktaş, *İslamî Hareket ve Yöntem*, Çıra Yay. s. 115-123.

Konuyla ilgili olarak *Aklın Hakikati Aşkın Şiiri*'nde ise şunlara değinilmektedir: “Yine ilk halifeler tüm siyasal, bilimsel, dinsel ve toplumsal hayatın yorumsanmasının yetkesinin kendilerine ait olduğunu da iddia etmemişlerdir. Dinin devlete bağmlanması kadar, yine dinî anlayışın kristalize edildiği üni-form yaşama biçimlerinin sistemleştirildiği mezheplerin oluşumları da, Emevî-Abbâsî iktidarları süresince gerçekleştirilmiştir. Mutezilî akılcılığın totaliterliğinin karşıtı olarak geliştirilen Sünnî doktrinlerin düşünme eylemine dek sirayet eden hayatın ve toplumun bütünüyle dizayn edildiği (fikhedildiği) birlikçi ve öngörülü bir dinsel doktrinin özgürlüksüzleştirdiği determinizmleri de, bir tür kadercilikle nihayetlenecektir. Böylece hayat gelecek üzerindeki tüm inisiyatif gücünü ve ufkunu yitirerek “yitik cennet”e ve “mutluluk âsrı”na bir öykünmeye dönüşmüş; tüm dirimsel gücü bu kutsal nostaljik sunak önünde kurban edilmiştir. Geleceğe ilişkin tüm arzu ve ideallerini yitirdikçe taklit ve geçmişin yüceltilmesi retoriği giderek dinsel bir doğmaya dönüşecektir.”⁷⁴

Tüm bu gelişmelerin akabinde, hilafet başlığı altında sistemleştirilen siyaset felsefesi, neredeyse dinsel bir akide hâline getirilerek fıkıh külliyatlarındaki yerini alacaktır. Ne ki bu külliyatları hazırlayanlar da çoğu saray fakihî olan “din adamları”(!) dır. Bu anlayışın sonucu olarak da halifeler otoriter, buyrukçu, kendisini yeryüzünde Allah'ın gölgesi, halifesi ya da yeryüzünün efendisi (egemeni) olarak ilan edip, diğer insanları da bu egemenliğin altına sığınmaya çağıran ve bunun dışında durmak isteyenlere hayat hakkı tanımayan meliklere (sultanlara/kralla-

74. Ümit Aktaş, *Aklın Hakikati Aşkın Şiiri*, Okur Kitaplığı, s. 42-43.

ra) dönüşeceklerdir. Bu zihniyetler, siyasal ve dinsel seçkinlerin yüceltilmesine mebni olan hümanistik bir insanın yüceltilme savı ve söylemiyle, aslında kendi siyasal veya dinsel iktidarlarına (ki, çoğu kez her ikisi, hatta buna bir de iktisadi iktidarı eklersek, üç iktidar biçiminin birleşik ve işbirliği içerisinde olduğunu da unutmamalıyız), operasyonel ve otoriter bir destek sağlayacaktır.

Haricî anarşizmi, Emevîlerin uyguladığı devlet terörüyle, sonu gelmez ayaklanmaların kanlı tarihinden başka arkalarında önemli bir siyasi teori bırakmaksızın, dımlı “ibadî” topluluklar dışında yok olmuştur. Şüphesiz, Emevî ve Abbasî istibdadına karşı yönelmiş Şiî, Mutezilî ve Haricî siyasetleri arasında çok önemli siyasi farklılıklar bulunmaktadır. Zalim yönetimler karşısında sonuna değin direniş ve uzlaşmazlığı seçen Haricî ve Mutezilî eğilimlerinin yok oluşu, İslam Dünyası açısından çok önemli kayıplara neden olmuş ve İslam Dünyası’nda artık daha çok merkeziyetçi ve baskıcı eğilimler hâkim olmuştur.

Hariciliğin “Hüküm ancak Allah’ındır” sloganı, bir açıdan siyasi bir fırsatçılık olarak değerlendirilebilse bile; özgür bir siyasi atmosferde bu eğilimin, bireysel veya toplumsal özgürlüğü ve hiçbir aracı otoriteye boyun eğmeyi mubah görmeyen anarşist tavrı güçlendireceğini söylemek, çok da abartılı bir tespit olmayacaktır. Çünkü gerçek İlahi Hakimiyet, bütünüyle bilinçli, fitratları bozulmamış ya da aydınlanmış, Allah’a karşı mesuliyetlerini müdrik, özgür bireysel mücahedelerin üzerinde kurulacaktır. Bu şartlarda insanlar doğrudan Allah’a karşı sorumlu olacaklar ve ancak onun önünde eğileceklerdir. Bu ise insan onurunu ve şahsiyetini alçaltmayacak, tam aksine yükseltecektir. Bu anlamda bilinç kazanmış fertlerin üzerinde kurulacak her otorite, ister iste-

mez olumsuz bir anlamı da çağrıştırmayacaktır. (Kuşkusuz her tür başsızlık anarşik bir anlama gelmez. Anarşizm, otoritenin bilinçli bir reddini, özgürlüğün de bilinçli bir kabulünü gerektirmektedir. Beri yandan her tür yönetim de özgürlük ve fitratların baskı altına alınması anlamına gelmeyecektir. Hatta insan fitratını özgürleştirecek ve özgürlükleri olumlu bir yönde destekleyecek yönetimlerin gerçekleştirilmesi de, en azından anarşizmin yönetim-sizlik düşü kadar düşsel olsa bile imkânsız değildir.)

Anarşizm, bir anlamda ideal bir toplumsal tasarım, bir ütopyadır. Dolayısıyla da, herkesin bilinçli olduğu, yani mümin olduğu bir toplumda, İslamî ilkelerin uygulamasını düzenleyecek bir imama da haricî siyasi teori açısından gerek kalmayacaktır. *İslam'da Adalet Kavramı* adlı kitabında Macid Hadduri, Necdatileri "İslam'ın Felsefî Anarşistleri" olarak nitelerken, şöyle demektedir: "Onlara göre toplum hayatı otoriteye gerek göstermez, halis iman fesadı önleyecek ve insanların uyumlu davranmalarını sağlayacaktır." Ancak hakiki iman tesis oluncaya kadar görev yapacak geçici bir imamı, adil ve muttaki olması şartıyla kabul eden hariciler, bu aşamadan sonra İmamet'in "mantıken ve doktriner anlamda" gereksizleşeceğini, devletin ortadan kalkarak şeriatın bâki ve geçerli olacağını söylerler.⁷⁵

Mutezile'ye göre imamet aklen ve mantıken zaruridir. İmam seçimle işbaşına gelir ve adil olmalıdır. Bazı Mutezililere göre ise imamet şerî değil toplumsal bir maslahattır. Bazılarına göre ise imamet her zaman gerekli değildir. (s. 304)

İmamı Azam'a göre de imamet gereklidir ve imam adil olmalıdır. (s.355)

75. Macit Hadduri, *İslam'da Adalet Kavramı*, Yöneliş Yay. s. 40-41.

Elmalı Hamdi Yazır da *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinde, Cuma Suresi'ndeki ilgili ayetlere ilişkin olarak, Cuma namazının edasının şartlarından birisinin de Veliyülemr'in varlığı (adil veya cair bir imamın gerekliliği) olduğunu vurgular. Ona göre dört şey bu yöneticiye aittir: Zekâtın toplanması ve dağıtılması, beyt-ül mal'ın yani maddî varlığın bölüşümü ya da uygun yerlerde harcanmasının sağlanması; hadlerin uygulanması, yani suçluların cezalandırılması ve Cuma'nın kıldırılması, yani ibadet hürriyetinin sağlanması.⁷⁶

Özellikle yöneticiye ait zikredilen şu dört temel görev de göstermektedir ki, gerçekte İslam'ın yöneticiye yüklediği yetkiler oldukça sınırlıdır. Hatta zekât çoğu kez mahallinde sarf edilmiş ve toplanan zekâtların mahalli ihtiyaçları gidermesi akabinde kalan kısmın beyt-ül mal'a, yani devlet hazinesine aktarılması uygun görülmüştür. Yine ganimet taksimi de devlet hazinesinin yönetimine ilişkin bir görevdir. Bazı fıkıhçılar, yetimlerin evlendirilmesi gibi mazlumların korunması ve veliliğinin de yönetimin görevleri arasında bulunduğunu zikrederler. Yine iyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüğün engellenmesi de bu kabil görevler arasında sayılabilir.

Ancak görülebileceği gibi bu tip görevler, temel anlamda Müslüman halk tarafından gerçekleştirilmesi gereken yükümlülüklerdir. Devletin yapacağı bunları teşvik etmek ve yönlendirmektir. İslam, temel anlamda insanların ve toplumun kendi üzerlerine düşenleri, hiçbir yönetsel icbara gerek duyulmaksızın gerçekleştirilmesini ister. Ferdî hürriyetler çok önemlidir. Nitekim gerek Ömer gerekse Ali, kendilerine yapılacak suikast-

76. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 4984, cilt 7.

lara dair ihbar aldıkları hâlde, kasıt sahiplerini ortada henüz fiilî bir cürüm olmadığı için tutuklamamışlardır.

İslam, temel İslamî (insanî) hedefleri ihlal etmediği sürece kavmî ve dinî azınlıkların özerkliklerinin korunmasına ve dinî ibadetlerini gerçekleştirmelerine müdahale etmeyi doğru bulmaz. Nitekim Batılı anlamda kurulan devletler döneminde Müslüman ülkelerde bu tür azınlıklar neredeyse yok olmuş, Müslümanlar dahi bu ülkelerde din, dil ve kültürel açıdan laik egemenliklerin baskısı altında tutulmuşlardır. Kıyafet özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, yayın ve ibadet özgürlüğü gibi birçok temel özgürlükler, bu ülkelerde sistemli bir şekilde yok edilmiştir.

Öte yandan, sahih anlamda İslamî yönetimin uygulandığı Reşit Halifeler döneminde, halkın yönetimi doğrudan kontrol ve müdahalesi mümkündü. Halifelerin ne korumaları ne de halka karşı kapatılmış kapıları vardı. Eleştirme ve fikrini açıklama özgürlüğüne hiçbir engelleyici tavır yoktu. Öyle ki, bir açıdan da bu yüzden Ömer, Osman ve Ali suikastlar sonucu öldürülmüşlerdir. Bu dönemde cezaevleri gibi insan özgürlük ve onuruna son derece aykırı cezalandırma kurum ve yöntemleri de mevcut değildi. Ayrıca insanların dinî ve örfî inanışlarına, bu inanışlar cahili ve insanlık dışı öğeler taşımadığı sürece, herhangi bir baskı da söz konusu değildi.

İnsanı ve toplumsallığı üretimsel veya tüketimsel esaslara dayalı olarak tanımlamayan ve tanzim etmeyen İslam, böylece ırksal uyruklaştırmalar kadar, üretimsel-tüketimsel dizgeler tarafından şekleştiren (çifçi, işçi) ve disipline edilen insan hayatı ve emeği üzerinde tasarruf edici ve özgürlükleri kısıtlayan bir toplumsallık inşası savından yola çıkmaz. İnsanlar özgürlük ve anlam arayışı açısından değerlendirilir ve bireysel kimlikleri bas-

kı altına alınamaz. Mesela en önemli ve somut toplumsal kurum olan ailenin tarımsal sistemde toprağa ve erkeğe bağımlılığı ile burjuva ailesinin mülkiyet ve çocukların üretimsel sisteme hazırlanmasına matuf disiplinine karşı İslam, aile bağlarının tarafları sıkboğaz eden disiplini ve zorlayıcılığı kadar, aileyi imkânsızlaştıran bir toplumsal dağılmanın da ortasında bir yol önermektedir. Evlenme ve boşanmanın kolaylaştırıldığı ve mülkiyetin kişisel bir hak olarak korunduğu bu yol, cinsel paylaşımın anlamını, özgürlüklerin kısıtlandığı ve tarafların biri ya da yönetsel dizgeler tarafından temellük edildiği bir raddeye kadar genişletmez. Aslanan kişisel özgürlüklerin korunmasıdır çünkü. Bu durumda çocukların yetiştirilmesi ve gözetilmesi dahi kişisel özgürlükleri baskılayıcı bir gerekçe olamaz. Çünkü başlangıç dönemlerinde oldukça gevşek yapılı ve kişisel özgürlükleri bastırmayan evlilik bağları, giderek çekirdek aile modeline ve bu modelin sürekliliğine evrilmiştir. Oysa temel olan kişisel özgürlükler ve tarafların birlikte yaşamayı özgürce tercihleridir. Kuşkusuz ki birbirine sabır ve tahammül de güzel ve ödüllendirici erdemlerdir. Ama evlilik bir mahkûmiyet değildir ve aile, geçişsel kolaylıklarıyla kişiler değişse de varlığını koruyan bir model olarak da sürdürülebilir ve sürdürülmelidir. Bu, hem kişisel özgürlükleri koruyacağı gibi, hem de farklılaşan ilişkilere açıklığıyla tarafları besleyici ve toplumsal ilişkilerin akışkanlığını sağlayarak, toplumu da özgürleştirecek ve dinamikleştirecektir.

II. BÖLÜM

ANARŞİZMİN ÖNDE GELEN TEMSİLCİLERİ

Anarşizm, tabiatı gereği felsefî bir eğilim olmaktan çok, eyleme dönük bir çaba ve tavidir. O nedenle anarşist önderler veya örneklikler, soyut ve felsefî düşüncelerinden ziyade, ortaya koydukları davranış ve eylemleriyle belirginleşirler. Beri yandan, birçok sanatçı veya düşünür de -sözgeliimi J. J. Rousseau, Nietzsche, Foucault gibi- anarşizme oldukça yakın oldukları hâlde, doğrudan birer anarşist düşünür olarak anılmazlar. Anarşizm zaten öne çıkmayı doğru bulmayan bir etik anlayışa sahiptir. Yine de gerek düşünce ve gerekse yaşantılarıyla tanınmış ve anarşizmin temsilcisi niteliğinde olan bazı isimlere kısaca da olsa değinmeye çalışacağız.

William GODWIN (1756-1836)

Godwin, Protestan bir rahibin oğlu olarak dünyaya geldi ve kendisi de özellikle Calvinizm mezhebinden etkilenerek yetişti. İsa'nın tanrısallığını reddeden ve insanın günahsız olarak doğduğunu savunan Socinius'un düşüncelerinden etkilendi. So-

nuçta ise Hıristiyanlıktan uzaklaşarak bir tür panteizme yöneldi. Rousseau ve Helvetius'un eserleri, düşünceleri üzerinde oldukça etkili oldu. Beri yandan yine bir İngiliz anarşisti olan ve anarşist eylemciliğin öncüsü "Diggers" hareketini başlatan Gerard Winstanley'in anarşizme ilişkin düşüncelerini benimsedi. Ona göre iktidar insanları yozlaştırmaktadır ve suçların kaynağında ise otorite ve mülkiyet yatmaktadır. "İnsanlar, yukarıdan dağıtılan yasalara değil, kendi vicdanlarına göre davrandıkları, emeğin ve ürünlerin paylaşıldığı yöneticisiz bir toplumda özgür ve mutlu olabileceklerdir..."⁷⁷

Godwin, Fransız Devrimi'nden de etkilenerek *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* adında, devrimi savunan bir eser yazdı. Bu eseri *Politik Adalet ve Onun Erdem ve Evrensel Mutluluk Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Araştırma* başlıklı eser izledi. Bu esere birçok tepki gelecektir. Bunlardan en önemlisi Malthus'un *Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme* adlı eseri idi. Bilindiği gibi Malthus, dünya kaynaklarının sınırlı olduğunu, nüfus geometrik bir biçimde artarken üretimin aritmetik bir biçimde arttığını ve artan nüfusun ihtiyacını karşılayamadığını iddia ederek, nüfus artışına müdahale edilmesini önermekteydi.

Godwin'in düşüncelerinden etkilenen birçok kişi, Godwinci topluluklar kurmak için girişimlerde bulundular. Oysaki Godwin, evlilik ilişkisine karşı çıktığı hâlde evlenecek ve hayatının kalan bölümünü de sefalet içerisinde geçirecektir.

Godwin'in anarşizmi akılcı bir anarşizmdir ve temel anlamda insan aklına karşı yönelen baskı ve engellemelere duyulan tepkilere dayanır. Ona göre baskıların en büyük kaynağı dev-

77. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 33.

lettir. Devlet, ya zorbaca ilkeler ekseninde kurulmuştur ve bu adalete yöneltilmiş en büyük saldıridır. Ya da bu devlet ilahîdir ama onun ilahîliğini kanıtlayacak açık bir delil yoktur elimizde. Veya devlet bir sözleşme sonucu ortaya çıkacaktır; ama hiç kimse soyut bir sözleşme adına kendi maddî ve manevî haklarından vazgeçemez. Dolayısıyla hükümet demek, kendi öz yargımızdan ve kendi öz bilincimizden vazgeçmek demektir.

Hukuk da aklın düşmanıdır. Genellikle korkulardan doğan hukuk ister istemez bir baskı aracı olacaktır. Hukuksal egemenlik aklın özgürlüğünü tehdit edecektir. Taklit ve boyun eğme, aklın ve zekânın körelmesine neden olacaktır.

İngiliz, ABD ve Fransız devrimlerinin düşünsel öncülerinden olan Thomas Paine de, Godwin'in düşüncelerine benzer düşünceler savunmuştu. "Toplumu yaratan bizim ihtiyaçlarımız, hükümeti yaratan ise kötülüğümüzdür. Giysiler gibi hükümet de yitirilmiş masumiyetin işaretidir..."⁷⁸

Godwin, özel mülkiyeti de eleştirir. "Bir yanda kendilerini gündelik ekmek kavgasına kaptırmış yoksullar vardır, benliklerinin en değerli parçası olan akıllarını işletip geliştirmeye ne zaman, ne de güç bulabilirler; öbür yandan ise zenginler vardır, ellerindeki mal mülkün bolluğu yüzünden şırmarmışlar, ahlâken bozulmuşlardır. Kendilerini kafa uğraşlarına adanacak yerde aşağılık zevklere kaptırırlar."⁷⁹ "Biriktirilmiş mülkiyet" terimiyle tanımladığı kuruluş hâlindeki kapitalizmi eleştiren Godwin'e göre "lüks ortadan kalkınca, insanın el emeğine duyulan ihtiyaç büyük ölçüde azalacak; bu azalan ihtiyacı karşılamak için gereken el emeği topluluğun tüm faal ve gücü kuv-

78. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 57.

79. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 34.

veti yerinde olan üyeleri arasında dostça paylaşıldığı için kimseye ağır gelmeyecektir.”⁸⁰

Godwin, akılcı bireyciliğe ve fedakârlığa dayalı bir toplumu devletin yerine ikame etmeye çalışır. Ona göre toplum ihtiyaçlarımızdan, devletse kötülüklerimizden doğmuştur. Ancak toplum yekpare bir bütün değil, çok sayıda toplumlardan oluşmalıdır. Çünkü ılımlılık ve hakkaniyet ancak dar ve sınırlı bir toplumsal çevrede gerçekleştirilebilir.

Toplumun denetlenmesi ve savunulması için de Godwin, jüriler ve gerektiği zaman toplanacak ulusal meclisleri öngörür. Ona göre aklın özgürce gelişimi her türlü kötülüğün gelişimini engelleyecektir. Bu ise iyimserlik ve özgecilikle mümkündür.

Godwin, ihtilalcı şiddeti, baskıcı otoritenin nedenlerinden biri olarak görüyor ve benimsemiyordu. Bu hususlarda da ılımlı ve iyimser olan Godwin, tartışma ve iknanın sonuçta devletsiz bir toplumu gerçekleştireceğine inanıyordu.⁸¹ Ona göre eğitim ve aydınlatma yolu ile halk kitleleri özel mülkiyetsiz ve devletsiz bir toplumun mümkün olduğu kanısına ulaşabilir. Ancak bu toplumun gerçekleşmesi özgür ve erdemli bir uygarlığın oluşmasını sağlayabilecektir.⁸²

Özellikle burjuvazinin ve kapitalizmin egemenliği sonucunda çözülen, geleneksel dengesinden uzaklaştığı gibi yeni ve insanca bir denge de oluşturmayan modern toplumun yarattığı ıstıraplar, anarşizmin başlıca eleştiri konusudur. Üstelik geleneksel toplumdaki baskıcılığı eleştiren ve aklın ve toplumun üzerindeki baskıları kaldırmayı iddia eden Aydınlanma sonrasında,

80. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 93.

81. Saphiro, *a.g.e.*, s. 92.

82. Max Beer, *a.g.e.*, s. 400.

geleneksel toplumu aratacak denli daha ağır bir baskıcılığı ortaya çıkarmıştır. O nedenle Godwinci anarşizm de modern toplumu eleştirmekte ve temel birimi küçük özerk topluluklar olan ve merkezleşmemiş bir toplumsal hayat tasarlamaktaydı. “Çoğunluk yönetimini bile tiranlık olarak gören Godwin, demokratik siyasal süreçlere çok az yer veriyor ve oylama gibi yöntemlerin, bireyin sorumluluk duygusunu zayıflattığını savunuyordu. Mülk edinimini başkaları üzerinde iktidar kurmanın kaynağı olarak lânetliyor, yalnızca ihtiyaçlara dayalı gevşek bir iktisadi sistem öngörüyordu.”⁸³

Godwin’in tasarladığı devletsiz bir toplumun gerçekleşmesi için sade bir hayatın ve fedakârca bir ahlâk tarzının benimsenmesi zorunludur. Bu zorunluluk bizi dinî bir ahlâk anlayışı ile yüz yüze getirmektedir. Zaten Godwin’in görüşlerini de belirleyen sade, sıkı ve fedakârca ilkeleri önde tutan Calvinizmin görüşleridir. Ancak bu görüşlerin ilahî esaslarından uzaklaştırıldığında ne ölçüde gerçekleşebileceği kuşkusu, Godwinci anarşizmi ütöpik bir varsayımdan öteye taşıyor.

Max STIRNER (1806-1856)

Bavyeralı bir Alman olan Stirner, anarşizm adına en cesur söylemleri geliştirmesine karşın kendisi “utangaç, iradesiz, berbat bir küçük burjuvaydı.”⁸⁴ Yaşamını bir kız okulunda öğretmenlik yaparak kazandı. Öğrenciliği esnasında Hegel’in derslerine katılmıştı. Müdavimi olduğu Berlin’deki Özgürler

83. *Ana Britannica*, c. 2, s. 44.

84. H. Arvon, *a.ge.*, s. 37.

Kulübü'nde Engels ve Hegelci aydınlarla tartışmalara girmekte, yöneticileri arasında Karl Marx'ın da bulunduğu liberal eğilimli *Rheinische Zeitung*'da makaleler yazmaktaydı.⁸⁵ En önemli kitabı ise 1844'de basılan *Biricik İnsan ve Mülkiyeti* idi.

Stirner toplum, sınıf, ulus, insanlık gibi kavramların birer soyutlama olduğunu ileri sürerek, tek nesnel gerçeklik olarak kabul ettiği birey üzerinde yoğunlaştırdı düşüncelerini. Ona göre toplum, devlet, sınıf gibi baskıcı güçler karşısında birey güçsüz düşer ve kendisine yabancılaşır. Bu yabancılaşma kavramını Hegel'den alan Stirner, bireysel anlamda bu kavramı en uç noktalarına dek taşır. Yabancılaşma karşısında birey, kendi bireyselliğinin bilincine varacağı bir iç başkaldırıya girişmelidir. Stirner, gerçek insanı silen hümanizme de karşı koyar. Öte yandan, sürekli devrim ve yaratıcılık hâlinde olan bireyin dinamizmini engelleyen kutsal ve statik devlet de onun karşıt olduğu temel yabancılaştırma kategorileri arasındadır. Devletin tek amacı vardır der: "Bireyi sınırlamak, baskı altına almak, kendine uyruk etmek, genel bir nesnenin buyruğu altında tutmak. Birey her şey olmadığı sürece Devlet var olabilir ancak."⁸⁶ Devlet, bir anlamda, bireysel bilincin sınırlanışının göstergelerinden biridir. Bu anlamda devlet bireysel yabancılaşmanın işaretlerini verir, açmazlarını gösterir.

Toplumsal hayatı zorunlu gören Stirner, doğal bir zorunluluk sonucu ortaya çıkan bu hayat tarzının, bir noktadan sonra bu zorunluluğu aşarak bireyler üzerinde ortaya çıkan soyut ve statik baskı mekanizmalarından birine dönüştüğünü söyler. Onun nazarında toplum, asla baskıcı ve statik olmayan, sey-

85. *Ana Britannica*, c. 20, s. 58.

86. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 42-43.

yal ve geçici ilişkilerin doğuracağı beraberliklerin alanı olmalıdır. Bu tarz ilişki biçimini çağrışımçı beraberlik olarak niteler ve âdeta dini bir hayat olarak öngörür. Bu ise kuralların dışarıdan gelmediği, tam tersine insan fitratının sesinin egemen olduğu bir toplumsal hayat biçimidir.

Stirner, hümanizme (insancılık) de karşı koyar. Hümanizm, ideal insanın yaratılması adına, gerçek insanın feda edilmesi ve görmezlikten gelinmesidir. Bu tür bir idealize, insanın kendi benliğini ve bireysellik bilincini kurmasını engelleyecek, idealize edilen gerçek dışı ben adına sonuçsuz bir girişimi başlatacaktır.

Toplumu bir yapıntı (kurgu) olarak kabul eden Stirner, bireyin iradesini hiçe sayan ve onu ezip geçen bir toplumsal yapıya karşı çıkarken, emeğin örgütlenmesine karşı koymaz. Bireyci bir düşünür olmasına rağmen kapitalizm ve liberalizme de karşı çıkar.

Ona göre serbest rekabet rejiminde, yani liberalizmde birey sürekli bir şeyleri elde etmeye şartlandırılır. O nedenle de aşağılatıcı bir maddeciliğin esiri olur. Emeğin örgütlenmesiye insana, kendi bireysel zevklerini gerçekleştirebileceği zaman ve imkânı kazandırır.⁸⁷

Stirner, mutlak anlamda bireysel özgürlüğü, insan bedeninin kısıtlılıkları nedeniyle bir yapıntı (kurgu) olarak görür. Önemli olan der, özgürleşmek değil, bireyselliğimizin inşası ve korunmasıdır. Çağrışımçı beraberlik dahi, yapılan sözleşme gereği, bireysel özgürlükleri kısıntıya uğratabilir. Ancak burada farklı olan bu kısıntıların toplumsal birer norm hâline getirilmiş olmaması, geçici olması ve bireyin kendi özgürce fedakârlığından kaynaklanmasıdır. Stirner, bireysel bilinci güçlendirdiği açısın-

87. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 93.

dan özel mülkiyeti de korur ve savunur. Paranın dolaşımını reddetmese de, egemenliğini yadsır. Karl Marx, bu açıdan, Stirner'i eleştirir ve onun zaten içerisinde yaşamış olduğu burjuva toplumunun yeni bir yorumunu yaptığını ileri sürer. Yine bu yüzden ona Saint Max (Aziz Max) der.

Stirner, bireysel iradeyi ve özgürlüğü engellediği için sosyalizmi de şiddetle yerer. Ona göre sosyalizmin bireye vaat ettikleri şeyler birer aldatmacadır. Bireyin gelişmesi ancak özgürlüğünün güvencede olması ile mümkünken, sosyalizm bunu önemsemez. Tüm bireysellikleri soyut bir ortaklaşacılığın evrensel eşitleştirmesine bağımlı tutar. Gerçek insanı soyut insan yararına yok eder. Materyalist Alman düşünür Feurbach ise *Hristiyanlığın Özü* adlı eserinde dini reddederken, hümanizm adına aynı insanı tanrılaştırır.

Marx da, Feuarbach'dan etkilendiği ölçüde insanın bu tarz bir yüceltilmesine katıldığı için eleştirilir Stirner tarafından. Marx'a göre ise, anarşizmin savunulmasının, yani insanın kendi özbilincinin mutlak anlamda egemen olduğu bir düşe kapılmasının, ancak düşünürün kol işçiliğinden uzaklaşması ve bu tür bir sınıfla da ilişkisinin kesilmiş olması gerekir. Bu ise, üretken güçlerin karşısına çıkarılmış yeni bir sınıftır. Marx'a göre Stirner salt bir ideologdur. Bir Alman küçük burjuvasıdır. Bireyi yok etmekle suçladıklarının ötesinde, asıl kendisi gerçek bireyi kurban etmektedir. Stirner, Marx'a göre yok olması kaçınılmaz burjuvazinin bir savunucusudur. Tüm kutsallaştırma suçlarına karşın da asıl o, benliği kutsallaştırmaktadır.⁸⁸

Stirner, Proudhon'u karşılıklı düşüncesinin dinsel niteliği

88. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 113.

nedeniyle, yani insan tekilliğini bastıran tüm toplumcu düşünceleri reddettiği için eleştirirken; aynı nedenle örgütsel yapılara dayanmayı esas alan devrimci düşünceleri de eleştirmektedir.⁸⁹

Stirner, devletin karşısında konumlandığı yoksullardan söz ederken de “proletariat” kavramını kullanmaktaydı. Ancak bu Marx’ın kullandığı anlamda “işçi sınıfı” kavramından daha geniş bir anlama sahip olup, bir anlamda tüm ezilen, yoksul ve yoksun kesimleri kapsamaktaydı. Stirner açısından yoksullar, devlet karşısında kaybedecek hiç bir şeyi olmayan tüm toplumsal kesimleri kapsamaktadır.⁹⁰

Pierre-Joseph PROUDHON (1809-1864)

1809’da Besançon (Fransa)’da doğan Proudhon, kendini anarşist olarak niteleyen ve tüm hayatı boyunca anarşizmin yaşanabilir bir öğreti olması için mücadele veren bir düşünürdür. “Stirner ne kadar egoist bir bireyci ise, Proudhon da o kadar toplumsal bir bireycidir... Godvin’in anarşizminde bir akıl sistemi düşüncesi ne kadar temel bir yer tutuyorsa, Proudhon’un anarşizminde de içkin bir adalet düşüncesi o kadar temeldir.”⁹¹ Onun bir düşünür olarak nitelenmesi belki tam olarak doğru olmayacaktır. Disiplinli ve felsefi bir sistem kurmuş değildir çünkü. Ancak halktan gelen ve hayatı boyunca kendi imkânlarını zorlayarak okul dışı öğrenimini sürdüren Proudhon (bu da, imkânsızlıklardan kaynaklansa da, anarşizmin ru-

89. Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler*, Ütopya yay. s. 165.

90. Paul Thomas, *a.ge.*, s. 169.

91. George Woodcock, *a.ge.*, s. 112.

huna uygun bir davranıştır), anarşizmin uygulanabilirliğini ortaya koyan ve hayata geçiren bir anarşisttir. Devrimciliğini nihilizme, anarşizmini de terörizme vardırmamıştır. Rus anarşistleri gibi bir soylu olmadığı hâlde, modern toplumun dayatmasıyla tehlikeye düşen toplumunun manevî değerlerinin de savunucusu olmuştur. Hegel gibi o da sağ ve sol eğilimli toplumsal hareketleri etkilemiştir. Komünistler, sendikalistler, faşistler ve Hristiyanlar onda kendilerine ait bir şeyler bulmuşlardır. Çünkü onun da etkilendiği kaynaklar o denli karmaşıktır. Bunu kendisi şu şekilde ifade eder: “Benim gerçek ustalarım üç tanedir: başta İncil, sonra Adam Smith ve en sonu Hegel.”⁹²

Proudhon, güçlkle yürütebildiği bir basımevi sahibi oluncaya dek matbaalarda çalışmıştır. Bu sıralarda özellikle Rousseau ve Hegel’i okumuştur. Ona gerçek ününü 1840’da yayınlanan *Mülkiyet Nedir?* adlı eseri kazandırmıştır. 1846 yılında ise *Ekonomik Çelişkilerin Sistemleri ya da Sefaletin Felsefesi* adlı eserini yayınlıyacaktır. Bu eseri Marx *Felsefenin Sefaleti* başlıklı bir kitapla eleştirmiştir. 1848 devrimiyle Proudhon meclise girecek, ancak fikirleri nedeniyle para ve hapis cezasına çarptırılmaktan kurtulamayacaktır. 1858 yılında ise *Devrimde ve Kilisede Adalet Üzerine* adlı eserinde Kilise’ye saldırdığı için yeniden hapis cezasına çarptırılacaktır. 1861’de Savaş ve Barış, 1863 de *Federatif İlke ve İtalya’da Birlik* isimli eserlerini yayınlıyacak, 1864’de ise Paris’te ölecektir. 1847’de bir işçi kadınla evlenen Proudhon’un bu evlilikten dört kız çocuğu dünyaya gelmiştir.

Proudhon, Fransız Devrimi’nin “Eşitlik, Kardeşlik, Özgürlük” sloganının gölgesinde yetişmesine rağmen, düşüncelerinin

92. Proudhon, *Mülkiyet Nedir*, s. 9.

eksenine “Adalet” ilkesini yerleştirmiştir. Çünkü adalet olmaksızın “eşitlik, kardeşlik ve özgürlük” gibi ilkelerin müşahhas anlamda gerçekleşimi mümkün değildir. Adalet, bu ilkelerin tümünü kapsadığı gibi bu ilkeleri de aşan bir toplumsal ilkedir. “Proudhon’un hemen hemen tanrısal bir Adaletin ilkelerine uyarak kurulacak olan anarşizmi, dinsel olarak nitelenebilir.”⁹³

“Toplumları yöneten merkezî bir gök cismi, politika dünyasının üzerinde dönmekte olduğu eksen, tüm eylemlerin ilkesi ve kuralı olan bu Adaletin gerekliliğidir ki, onun özel mülkiyete karşı o ünlü yergisini yapmasına yol açmıştır. İşgal hakkı, ilk işgalcinin yararına olarak sonradan gelenlerin haklarını tanımadığına göre adaletsiz ve barbarca bir haktır. Mülkiyet kanu yararına olduğunu da iddia edemez. Yanı sıra işsizliği, üretim çokluğunu, iflasları ve yıkımları da getirir çünkü. Fakat Proudhon özel mülkiyeti yerin dibine batırmakla birlikte kolektif mülkiyet kavramını da eleştirir. Liberal rejimde güçlüler güçsüzleri sömürmektedir ama komünist rejimde de güçsüzler güçlüleri sömürmektedir. Şu hâlde mülkiyet olmamalı; fakat sahiplik, yani bir çeşit nispi mülkiyet olmalı, bunda da toplumun denetimiyle her türlü yolsuzluk önlenmelidir. Mülkiyet, kötüye kullanma hakkını içerdiği ölçüde bir hırsızlıktır. Buna karşı sahiplik, bireyin gelişmesi için bir gerekliliktir. İnsanoğlunun yüreğinde sahipliğin, çalışmanın sürekli özendiricisi; onun yokluğunun da çalışmayı durgunluk ve ölüme sürükleyecek olan bir hasım gibi kalması gerektir.”⁹⁴

Proudhon’a göre “Adalet fikri bütün insanların kafalarına yerleşmemiştir. Hâlbuki bu fikir inkılâbın temel taşı olmalı-

93. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 53.

94. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 54.

dır. Adalet fikri insanın kendi şahsına hürmet hissinden doğar. Bu his egoizmin zıddıdır.”⁹⁵ Ona göre adalet doğrudan ahlâki bir güçtür. Bu gücün ortaya çıkarılması için, öncelikle buna engel olan devletin kaldırılması gerekir. Ama bu yapılırken şiddet ve devrime baş vurulması, bir başka adaletsizliğe yol açabilir. Amaçlar kadar araçlar da önemlidir çünkü.⁹⁶

Proudhon’a göre devlet, kendine özgü, bireylerin dışında ve üstünde hukuksal normlar üzerinde kurulu olduğundan her türlü yasal temelden yoksundur. O gerçek bir sözleşme sonucu ortaya çıkmadığı gibi devamı da herhangi bir sözleşmeye dayanmaz. Demokrasi de azınlığın çoğunluk tarafından yapılan kanunları kabul etmeye zorlandıkları bir totalitarizmdir. Gerçi Duverger’in deyişiyle demokrasiler de çoğu kez oligarşiye dönüşmektedirler. Devlet sözleşme sonucu değil, mülkiyete bağlı çıkarların savunulması için belli bir azınlık tarafından kurulur ve çoğunluğa benimsetilir. O nedenle devlet daima müstebit ve adaletsiz olacaktır. Proudhon genel oy ilkesini reddederken, sendikaları da çalışma özgürlüğünü ortadan kaldırmaya yönelmiş tekeller olarak nitelemektedir. Ona göre yönetilmek “yetkileri de, bilgileri de, faziletleri de olmayan yaratıklar tarafından gözaltında bulundurulmak, casuslanmak, sürüklenmek, onların kanunlarına boyun eğmek, kurallarını evetlemek, güdülme, tartaklanmak, damgalanmaktır...”⁹⁷

İnsanların hemcinslerince egemenlik altına alınması ve yönetilmesi köleliktir. “Monarşik, oligarşik, demokratik, ne biçimde olursa olsun egemenlik, ya da insanın insanlarca yöneti-

95. Kropotkin, *Etika*, s. 217.

96. Paul Thomas, *a.g.e.*, s. 209.

97. C. Meriç, *a.g.e.*, s. 334.

mi meşruiyete aykırı ve abestir.”⁹⁸ Ona göre önderlik insanın iç-güdüsel ve hayvanî yanına ait bir duygudur.

Proudhon kapitalizmi, bütün mülkiyet sistemlerinin en adaletsiz olanını yaratmakla suçluyordu. Bu sistemde üretici ile mülk sahibi arasında ters orantılı bir bölüşüm sistemi ve bu sisteme dayanak sağlayan faiz, rant, kira gibi haksız kazanma yollarıyla toplumun en geniş kesimini oluşturan emekçi ve üretici güçler ezilmekte ve sömürülmektedir. İşte devlet de bu aşamada devreye girerek ezilen kitlelere karşı egemenlerin yanında ve yine büyük ölçüde kapital/mülk sahiplerinin çıkarlarının koruyucusu olarak zalim bir fonksiyon üstlenecektir. O nedenle Proudhon meseleyi bir kelime ile kestirip atmakta ve “Mülkiyet hırsızlıktır” demektedir. Çünkü mülkiyet güçsüz halk kitlelerinin sömürüsü ve doğal kaynakların talanıyla oluşmaktadır. Kapitalizmde ortaya çıkan üretim fazlasının çoğu kapitaliste, azı ise işçiye gitmektedir. Böylece hayat standardı düşen ve zamanlarının çoğunu çalışmaya ayıran işçiler, bu hâllerleriyle kültürel açıdan kendilerini geliştirememekte ve yönetim üzerinde herhangi bir etkinlik oluşturmamadıkları gibi çoğu kez de kapitalistlerin albenili reklam ve propagandalarının -işitsel ve görsel yayınların anlık cazibelerinin bombardımanının- altında, kapitalistler tarafından yönlendirilmektedirler. Zaten yönetmek de yönlendirmek, uyruklaştırmak, özneleştirmek ve yönetilenlere karşı şiddetin kullanım hakkının meşru sahibi olmaktır. İş vermek ve işsiz kaldıkları takdirede de onları her türlü acze düşürmektir. Çünkü içlerine düşecekleri sefalet, madunları her tür toplumsal etkinlik ve egemenliğin dışına itecektir. Böylece, sö-

98. Proudhon, *a.g.e.*, s. 343.

zümone demokratik yönetimlerde de, neticede oldukça güçlü imkânlarla sahip olan bir grup azınlıkça kotarılan yönetim sistemleri, çoğunluğun oyuna sunulularak yasallaştırılacak ve bu aldatmaca sürüp gidecektir.

Proudhon'un devleti reddetmesi doğal olarak Hegelci anlamdaki bir sentezciliği de reddetmesine neden olacaktır. Böylece Proudhon bireysel özgürlük adına Hegelci birlikçiliğe karşı çıkmakta ve bireyci (toplumcu birey) anarşistler safında yer almaktadır. Aynı zamanda tekâmülcü mantığın ilerlemeci ve pozitivist açmazına da düşmeyen Proudhon, Marksizm gibi hem ilerlemeyi hem de tüm ilerlemeleri durduran sosyalist birlikçiliğin nihailiğini kabul etmek gibi bir açmazla yüz yüze gelmemiştir. Onun, tüm sınırların kaldırılacağı, ulusal devletlerin yok olacağı, otoritenin merkezden uzaklaştırılarak yerel birlikler arasında paylaştırılacağı ve yasaların yerini özgür sözleşmelerin alacağı federal bir dünya toplumuna ilişkin görüşleri, 1851 yılında yayınladığı *XIX. Yüzyılda Genel Devrim Anlayışı* adlı eserinde yer almaktadır.⁹⁹

Proudhon, bireyci değil, toplumcudur. “Ne cemaat, ne despotluk, ne parçalanma, ne de anarşi olan; fakat düzen içinde özgürlük ve bütünlük içinde bağımsızlık olan bir toplumsal eşitlik durumu bulmak.”¹⁰⁰

Proudhon'u diğer anarşistlerden ayıran bir yön de geleneksel değerleri ve özellikle aile bağlarını savunmasıdır. “Aileye yapılacak her suikast adaletle saygısızlık, halka ve özgürlüğe ihanet, devrime hakarettir” der. Burjuvaziye, aileyi barındırdığı için eleştiren Marksistlerin tersine, aileyi ve eşler arasındaki

99. *Ana Britannica*, c. 18, s. 179.

100. Paul Thomas, *a.ge.*, s. 201.

bağları sarstığından, aile ilişkilerini gülünç bir duruma soktugundan ötürü yerer. Kadınların çalışmasına ve kadın erkek eşitliğine karşı çıkar. Kadının yeri evi ve çocuklarının yanıdır.¹⁰¹ İlkesi düzen, aile ve çalışma olan bireyci bir toplumculuktan yanadır.¹⁰² Yahudi düşmanı biri olan Proudhon zencileri de aşağı bir ırk olarak görmektedir.

Proudhon miras hakkının korunmasını kabul etmektedir. Faizi reddederken, bizzat kendisinin de denediği Halk Bankası aracılığıyla karşılıksız kredi verilmesini savunmaktaydı. Ancak Halk Bankası girişimi, cezaevine girişi nedeniyle sonuçsuz kalacaktır.¹⁰³

Proudhon devrimci bir anlayışa sahip olduğu hâlde ayaklanmalara, sınıf savaşlarına ve teröre (şiddete) karşıdır. Arzuladığı anarşizmi olumlu anarşizm olarak niteler. Barışçı yöntemlerin kullanılmasından yanadır. Beri yandan savaş olgusunu da reddetmez. Kavgı ve çatışmaların toplumların gelişmesinde olumlu bir rol oynadığını söyler.

Proudhon, *Mülkiyet Nedir*'in sonuç kısmında görüşlerini şu cümlelerle özetler:

“Karısını ve çocuklarını sevmek bir ihtiyaçtır. Bunların koruyucusu ve destekçisi olmak bir ödevdir. Başka herkese tercihle sevilme bir haktır. Eş bağılılığı adaletle olur, eş aldatma topluma aykırı bir suçtur.

Ürünlerimizi başka ürünlerle değiştirmek bir ihtiyaçtır: Bu değiş-tokuşun eşdeğerlikle yapılmış olması bir haktır.

İntihar hileli bir iflastır.

101. Proudhon, *a.ge.*, s. 314.

102. Paul Thomas, *a.ge.*, s. 212.

103. Proudhon, *a.ge.*, s. 33.

İşimizi aklımızın ışığına göre tamamlamak bir ihtiyaçtır. Cüzi irademizi korumak bir ödevdir.

Özgürlük hiçbir zaman miras ve vasiyet haklarına karşı değildir...”¹⁰⁴

Proudhon, toprakta kullanma hakkını ve işçinin emeğinin karşılığını almasını kabul ederken, ticari hayatta mübadele sistemini öngörür. Toplumlar uluslar şeklinde ve ayrılıkçı bir temel üzerinde yapılaşmayacak, federasyonlar biçiminde serbest bir çatı oluşturacaklardır.¹⁰⁵ Paranın yerini, karşılıkları ürünler, mallar olan kredi bonoları alacaktır; bunların değerlerini de mal oldukları çalışma süreleri oluşturacaktır.

Proudhon, endüstriyel üretimi işçi kooperatiflerine bırakır. Bu kooperatiflerde üyeler hem ortak hem de sorumlu olacaklardır. Tüm görevler seçim yoluyla verilecektir. Bu kooperatifler gerekli krediyi Halk Bankası’ndan, faizsiz olarak sağlayacaklardır. Öğretim ana-baba ve öğretmenlerin nezaretinde yapılacaktır ve hayatın içerisinde olacaktır.

Proudhon bu görüşlerini 1843’te çalıştığı Lyon’da ilişki kurduğu Mutualistler (karşılıklıçılık, karşılıklı yükümlülük ya da dayanışmacılık) adlı bir işçi örgütünde geliştirecektir. Bu örgütün temel felsefesi toplumu devrim yerine ekonomik eylemlerle değiştirmeye çalışmasıdır. Proudhon üretimin artırılması ya da toplumun ilerletilmesi gibi pozitivist ve Marksist eğilimleri de benimsemez. O daha çok insanın özgürleştirilmesi ve toplumun (çalışma yoluyla) onarılarak canlandırılması düşüncelerini savunur.

Proudhon’la Marx arasındaki kalem tartışmasından söz et-

104. Proudhon, *a.g.e.*, s. 351.

105. Saphiro, *a.g.e.*, sh. 99.

miştik. Solcu Hegelciler onu, Adaleti yeni bir yüceliğe bürüyerek dinsel yabancılaşmayı yeni bir biçim altında canlandırmaya çalışmakla suçladılar. Marx da *Kutsal Aile*'de bu yüceltme ile ilgili eleştirilerde bulunur. *Felsefenin Sefaleti*'nde ise Proudhon'u soyut bir takım kurguların serabına kapılmakla suçlar. Ekonomik olaylar sürekli değişme ve gelişme içerisinde iken, Proudhon'u bunları değişmez sistemlere dönüştürmekle yerer. Toplumsal sorunları çözerken devletsiz bir yöntem arayışını hayalcilikle niteler. Proudhon sorunun çözümünü bireysel (özgürlük) ekseninde ele alırken, Marksçılar toplumsal (eşitlik) ekseninde ararlar. Proudhon ekonomiyi öne alırken, Marx siyaseti ön plana çıkarır. Marx'a göre "Proudhon'un eseri yalnızca ekonomi-politik üzerine bir inceleme, sıradan bir kitap değildir; bir "İncil"dir o."¹⁰⁶ "Proudhon üreticiyi ve tüketiciyi özgür bireyler olarak ele alırken metafizik nitelikler vermektedir onlara. Çünkü üretici ve tüketiciler üretim araçları ve üretim koşullarının egemenlikleri altındadır."¹⁰⁷

Marx, Proudhon'un, ütöistlerin duygusal toplumcu hayalciliklerinden uzak oluşunu takdirle anarken, onun aile gibi geleneksel değerlere bağlılığını eleştirir. Ona göre Proudhon küçük burjuvazinin iktisatçısı ve filozofudur. Hem burjuva, hem halk adamıdır; iktisatçıları ve sosyalistleri eleştirir ama gerçekte onların aşağısındadır.¹⁰⁸ Marx'a göre Proudhoncu ütöizm, kamusalın karşısına özel olanı koymakla insanın yabancılaşmasını sürdürmektedir. Ancak Marx da, sosyalist toplumun gerçekleşmesiyle diyalektik çatışkının çözüleceğini ileri sürerken metafi-

106. Marx, *Felsefenin Sefaleti*, s. 30.

107. Marx, *a.g.e.*, s. 44.

108. Marx, *a.g.e.*, s. 202.

zik bir tasarımı ve ütöpik bir varsayımı tarihsel gerçekliğin üstüne çıkarır.¹⁰⁹ Ona göre gerçek demokraside siyasal devlet ortadan kalkar. Sadece devlet değil, mübadele, işbölümü, para ve ücretli emek gibi tüm dolayimler da. Yine Marx, gerçek bireysel insanın toplum içerisinde ortaya çıkacağını söyleyerek, insanı bu somut bütünlük içerisinde kavrayamayan Rousseau'nun özgürlük vurgusunu öne çıkaran anarşizan yaklaşımlarını da eleştirir.¹¹⁰

Hegel'in sivil toplum üzerindeki devletin hegemonik gücü anlayışına karşı, Marx açısından devleti belirleyen sivil (kapitalist) toplumdur; dolayısıyla devletin özerk bir gücü bulunmamaktadır. Beri yandan kapitalizme yönelttiği onca eleştiriye rağmen, devrim umudunu beslemek adına da olsa ticaretin olabildiğince serbestleşmesini ve görece de olsa ilerletici niteliklere sahip olduğunu ileri sürdüğü liberalizmi ve kapitalizmi savunur. Ona göre kapitalizm, geleneksel toplumsal yapıları yıktığı ölçüde devrimcidir.¹¹¹ Marx ne denli determinist ise, Proudhon da o denli determinizm karşıtıdır. Proudhon ne denli "küçük burjuva" ise, kendisi de o denli "kapitalist"tir. Proudhon ne denli ahlâkçı ise Marx ise o denli ahlak karşıtıdır. (Elbet bu tespit mefhumu muhalifini doğru kılmaz; yani bu demek değildir ki Marx ahlâksızlık yanlısıdır ya da bunu savunur. O sadece ahlâkın toplumsal koşulların bir ürünü olduğunu, yani toplumsal koşullarca belirlendiğine dikkat çeker.) Proudhon "proleter toplumsal kolektivite" fikrine olduğu kadar, barbarca bir yıkıcılık olarak gördüğü grevlere, dolayısıyla da sendikal örgütlenmelere de karşıydı. Bunlar çünkü, bir anlamda hep iktidar üreten

109. Marx, *a.g.e.*, s. 239.

110. Paul Thomas, *a.g.e.*, s. 80.

111. Paul Thomas, *a.g.e.*, s. 141.

oluşumlardı. O ise hep içkin ve özerk oluşumlardan yana koymaktadır tavrını.

Marksizm de “tıpkı kapitalizm gibi, maddi ilerlemenin yüce önemine duyulan ruhsuz ve rasyonalist bir inancın ürünüdür; verimlilik, rasyonalizasyon, sayısallık ve mekanizasyonun çokça önemsenmesi, Marksizm’in kapitalizmle buluştuğu noktalar.”¹¹² Marx’ın otoritarizmi kadar toplumun yönetiminin belli bir sınıfa inhisarı düşüncesi de Hegel’le uyumludur.

Proudhon’la Marx, Proudhonculukla Marksçılık, anarşizm ile sosyalizm arasındaki kavga I. Enternasyonal’le zirveye çıkar. Gerçekte I. Enternasyonal’i (1864, Londra) daha çok Proudhoncular hazırladılar. Ancak Proudhoncuların üstünlükleri giderek azalacak ve Enternasyonal eylem yanlısı (ihtilalcı) Marksçıların denetimine girecekti.

Gerek mülkiyetin eldecilik biçiminde korunması, gerek devrim fikrine karşı oluş, gerekse ekonomik ilkelerin politik ilkelerden üstün tutulması ve proletarya diktatörlüğünün yadsınması, Proudhonculuğun zamanla Marksçılar karşısında gerilemesine neden olacaktır. Nihayet 1868 Brüksel kongresinde “kurtuluşu özgürce birleşmede, tüm biçimleriyle işbirliğinde değil, mülkiyet ortaklaşlığında” gören komünist tez benimsenecek ve Proudhoncular yenilgiye uğrayacaktır. Marx’ın merkezileştirme düşüncesine karşı anarşistler, özgürce kurulmuş endüstriyel ve tarımsal derneklerin federatif bir biçimde bir araya gelmesini savunmaktaydılar. Ancak 1872’de La Haye’de toplanan kongreden anarşistlerin lideri Bakunin’in kovulmasıyla anarşizm, terörcü ve barışçı olmak üzere iki eğilime bölünerek Enternasyo-

112. Paul Thomas, *a.g.e.*, s. 13.

nal dışı kalacaktı. Barışçı ve sendikalist olan anarşistler, doğal olarak Proudhoncu ilkelerden yola koyularak günümüze değin gelen anarko-sendikalist mücadelelerini sürdüreceklerdir.¹¹³

“Proudhon hiçbir zaman gerçek bir ateist olmamıştır. Rahibin mutlak dogmatizminden ne kadar nefret ediyorsa, ateistinden de o kadar nefret ediyordu... O, Tanrı düşüncesini yadsımıyor, sadece buna muhalefet ediyordu.”¹¹⁴

Proudhonun öne çıkardığı adalet, aile yapısının korunması, kadının öncelikle analık vasfını üstlenmesi, toprak üzerinde mutlak mülkiyet yerine nispi mülkiyet ilkesini (kullanma hakkını) savunması, faizi reddederek faizsiz kredi ve ticarete değiş-tokuş sistemini uygulamak istemesi, sömürücü kapitalizme karşı çıkması, komünizmi ve maddeciliği reddi, manevî değerleri savunması, adem-i merkezîyetçiliği politik anlayışının temeline koyması, İslam’la oldukça benzeşen anlayış ve kabullerdir. Onun Kilise ile yürüttüğü kavga ise, Kilise’nin krallık ve aristokrasinin doğal müttefiki olması nedeniyle kaçınılmaz bir davranıştır. Yoksa bu Fıtrat Dini’ne karşı yöneltilmiş bir saldırı olarak alınmamalıdır.

Onun kavgası koşulsuz, ödünsüz ve katıksız özgürlük içindir: “Özgürlük kendisine egemen olmayı hedefleyen her türlü fikre ve her türlü güce karşı koyan ölümsüz muhaliftir: kendinden başka hiçbir şeye inanmayan, kendinden başka hiçbir şeye saygı ve takdir hissi duymayan ve kendini onda kendi antitezi olarak görmediği sürece tanrı fikrine bile tahammül edemeyen, boyun eğmez bir isyankârdır.”¹¹⁵

113. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 120-121.

114. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 129.

115. Paul Thomas, *a.g.e.*, s. 232.

Lev TOLSTOY (1828-1910)

1828 yılında, Moskova yakınlarında bir malikânede doğdu. Babası aristokrat bir çiftlik sahibiydi. İyi bir öğrenim gördü. Gençliğinde özellikle Rousseau'yu okudu ve ondan etkilen-di. Üniversite öğrenimini yarıda bırakarak köylülerin arasına, onları eğitmeğe koştı. 1851 yılında subay olarak orduya katıldı. Bir süre Avrupa ülkelerini gezdi. 1862'de evlendi ve üç çocuğu oldu. Avrupa'ya yaptığı yolculuk, onu, Batı uygarlığı hususunda düş kırıklığına uğrattı, ilerleme inancı yıkıldı. Bu sırada Rus seçkinleri, sanatçılarıyla tanıştı. Onların kendilerini seçkin ve üstün insanlar olarak görmeleri, beri yandan ise ahlâki düşkünlükleri karşısında tiksintiyle uzaklaşacaktır. Özellikle kendisini tanımazken hayran olduğu Turgenyev ve arkadaşlarından -liberallerden- iğrendiğini her fırsatta tekrarlayacaktır.

Halkı eğitmek için, “zararlı ve budalaca bir kurum olarak gördüğü zorunlu okulun karşıtı olan kendi okulunu”, malikanesi olan Jasnaya Poliana'ya da kurmaya çalıştı.¹¹⁶ Eğitimde temel ilkesi özgürlüktür. “Seçkin bir çevrenin, ayrıcalıklı, liberal toplumun kendi bilimini, kendi yanlışlarını, kendisine yabancı olan halka zorla kabul ettirmesini yadsır. Bu zorunlu eğitim yönetimi, üniversitede, insanlığa gerekli olan insanları yetiştirmemiştir hiçbir zaman. Yoldan çıkmış topluma gerekli insanlar yetiştirmiştir: Memurlar, memur profesörler, memur edebiyatçılar, ya da hiçbir amaç güdülmeden eski çevrelerinden koparılmış, gençlikleri berbat olmuş, hayatta yer bulamayan insanlar: Sinirli hasta liberaller.”¹¹⁷ Tolstoy burada, devrimci bir

¹¹⁶ Romain Rolland, *Tolstoy*, s. 34.

¹¹⁷ Rolland, *a.g.e.*, s. 34.

muhafazakârın özgürlük kuramını uygulamaya çalıştı. Bu yıllarda Avrupa'ya yaptığı ikinci bir yolculuk esnasında Proudhon'la tanışacak ve Proudhon'un düşüncelerinden etkilenecektir. Yine bu yıllarda en önemli romanları olan *Savaş ve Barış*'la *Anna Karenina*'yı yazacaktır. Özellikle *Anna Karenina*'nın son bölümü, insandaki iyilik ve sevgi gibi duyguların ilahî fitrat'tan kaynaklandığını anlatmaya ayrılmıştır. Çünkü bu duygular hiçbir maddî karşılığı olmayan duygulardır. Yine bu eserinde yalana, bütün yalanlara karşı savaş açar; hem kötü hem de erdemli yalanlara karşı, aristokratların gevezeliklerine, kibar çevrelerin yardımseverliğine, salon dinine, seçkinlerin hümanizmine karşı savaş açar. Tolstoy işte bu dönemde, 1874 yılında, önemli bir bunalım geçirir. Öyle ki bu bunalım hayatını ikiye bölecek, ona yeni bir hayat felsefesi ve amacı kazandıracaktır. Artık o ünlü romancı Tolstoy değil, hayat felsefesini İsa'nın öğretilerinden alan barışçı bir anarşisttir. Artık ne bilim, ne felsefe, ne de edebiyat tutkularını doyurmaktadır. Kurtuluş çaresini sevgide ve onun zorunlu sonucu olan kötülüğe karşı iyilikle direnme yönteminde bulacaktı. Bu dönemde *İnciller*, *İtirafılarım*, *Benim Dinim*, *Kurtuluş Elinizdedir*, *Sanat Nedir* adlı eserlerini verecektir. Benim Dinim'de temel hayat felsefesini İsa'nın Dağdaki Vaaz'ı ve buradaki beş emrin oluşturduğunu söyler: Öfkelenmemek, eşini aldatmamak, yemin etmemek, kötülüğe iyilikle cevap vermek, kimseye düşman olmamak.¹¹⁸

1901'de kendisini aforoz edecek olan Kilise'yi eleştirirken şöyle der: "Allah'a inanıyorum, Allah Ruh'tur, Aşk'tır, her şeyin ilkesidir... Ama İsa'yı Tanrı saymak, ona dua etmek, kutsala sal-

118. Rolland, *a.g.e.*, s. 63.

dırından başka bir şey değildir... Aşk'ta ilerlemek için bir tek yol bulunduğuna, bunun da dua olduğuna inanıyorum. İsa'nın kesinlikle yadsıdığı, tapınaklarda, herkes içinde dua değil. Örneğini kendisinin verdiği dua, bizde hayatın anlamı konusundaki bilincimizi ve yalnızca Allah'ın iradesine bağlı olduğumuz duygusunu sağlamlaştıran, yalnız dua. Sonsuz hayata inanıyorum, insanın burada ve her yerde, şimdi ve her zaman, eylemlerine göre ödüllendirildiğine inanıyorum..."¹¹⁹

Bu dönemde Tolstoy, bir başkasının emeğiyle yaşamayı kendisine yasaklayacak ve tüm ihtiyaçlarını kendisi karşılamaya çalışacaktır. Bir köylü gibi yaşayacak, tarımla uğraşacak, giysilerini ve ayakkabılarını bile kendisi yapmaya çalışacaktır.¹²⁰ Ama yine de mesut ve kendinden hoşnut değildir. Çünkü "onun inancı yapmacık, gösterişçi, kendinden memnun (uzlaşmacı) bir inanç değildi. Başkalarını düşünemeyecek kadar kendi kurtuluşu üzerinde titreyen, gizemci düşünürün bencilliğinden yoksundu bu inanç. İçindeki aşkı bu inanç. Gördüğü zavallıları unutmuyordu ve onların acılarından, düşkünlüklerinden sorumlu olduğuna inanmaktaydı; ayrıcalıklarından pay aldığı bu uygarlığın, seçkin bir sınıfın milyonlarca insanı feda ettiği bu korkunç putun kurbanlarıydı bunlar. Bu cinayetlerin kazancını kabul etmek; onlara katılmaktı. Bunları ortaya koymadıkça rahatlayamazdı bilinci."¹²¹ İşte bu düşüncelerini *Ne Yapmalıyız?* adlı eserinde dile getirecekti. Bu yoksulluk, sefalet ve yozlaşmadan kim sorumludur? "Önce zenginler, sonra o insanı çeken, çürüten, o kahrolası lükslerin bulaşması. İşsiz yaşamının o evrensel baştan

119. Rolland, *a.g.e.*, s. 64.

120. Rolland, *a.g.e.*, s. 69.

121. Rolland, *a.g.e.*, s. 66.

çıkancılığı. Sonra devlet, zalimlerin insanların geri yanını soy-
mak ve köleleştirmek için yarattıkları bu öldürücü kavram. Ki-
lise, onun ortağı; bilim ve sanat, suç ortakları. Bütün bu kötü-
lük ordularıyla nasıl savaşmalı: ilkin bunlara katılmayı reddet-
mekle, paradan ve toprak sahipliğinden vazgeçmekle, bu devle-
te hizmet etmemekle.”¹²² Ancak bunlar da yetmeyecektir. “Ya-
lan söylememek, korkmamak, pişman olmamak ve içimize yer-
leşmiş bulunan gururu söküp atmak gerekecektir. Kötülüğün
bir başka etkeni ise mülktür. Mülk bizim olmayandır, başkaları-
dır. İnsan karısını, çocuklarını, kölelerini, nesneleri kendi mül-
kü sayar; ama gerçek yanıldığını gösterir kendisine; ya bundan
vazgeçmek, ya da acı çekmek, acı çektirmek zorundadır.”¹²³

Ne Yapmalıyız?’da ele alınan başka bir değini ise kadınlar
üzerinedir. “Tolstoy çağdaş kadın saygısından hiç hoşlanmaz.
Ama “ana kadın” diye adlandırdığı kadın için, hayatın gerçek
anlamını bilen kadın için, dindarca bir hayranlıkla dolu sözler
kullanır; onun acılarının ve sevinçlerinin, hamileliğinin ve ana-
lığının, o korkunç sancılarının, o rahatlıktan uzak yılların, kadı-
nın hiç kimseden ödül beklemeden yaptığı o görünmez, o ezici
çalışmanın, yasayı yerine getirip de sancıdan kurtulduğu zaman
ruhunu dolduran mutluluğun eşsiz bir övgüsünü yapar. Koca-
sı için bir engel değil, bir yardımcı olan, mert eşin portresini çı-
zer. Bu kadın bilir ki, insanın iççağrısı yalnızca kendini başkala-
rı için, kapalı bir biçimde, ödül beklemeden feda etmektir.

Böyle bir kadın, başkalarının örneğinin tadını çıkarmaktan
başka bir amacı bulunmayan, sahte, aldatıcı bir çalışmada ko-
casını desteklememekle kalmayacak, dehşet ve tiksinti içinde,

122. Rolland, *a.g.e.*, s. 68.

123. Rolland, *a.g.e.*, s. 69.

böyle bir eylemin çocuklarını da baştan çıkaracağını göz önünde tutacaktır. Güç gerektiren, tehlikeden korkmayan, gerçek çalışmayı isteyecektir esinden... İnsanlara hükmeden, onlar için yol gösterici yıldız olan kadınlar böyle kadınlardır. Ey ana kadınlar! İnsanlığın kurtuluşu sizin ellerinizdedir.”¹²⁴

Tolstoy’a göre “sözde kadın hakkı gerçek çalışma yasasından uzaklaşmış bir toplumda doğdu ve ancak böyle bir toplumda doğabilirdi. Aklı başında bir işçi karısı, kocasının maden ocaklarında ya da tarlalardaki çalışmasını paylaşmak hakkını istemez.”¹²⁵ Feminizmin, kadınların kapitalist toplumca sömürüye hazır hâle getirilmesi isteğiyle paralel gelişimini göz önünde tutacak olursak, kadın hakları savunucularının gerçek kimliklerini hatırlarsak ve kapitalist sömürü tuzaklarının en önemli araçlarının film yıldızı, ses sanatçısı, manken, reklam modeli, sekreter, partner, tezgahhtar, hayat kadını, telekız, kapak kadını... olan kadınlar olduğunu düşünürsek, Tolstoy’a hak vermek mümkün mü?

Tolstoy’un *Ne Yapmalıyız?*’da ele aldığı bir başka sorun ise, bilim sorunudur. Bilim hadımlarına ve sanat korsanlarına, eskiden hüküm süren kastları; kiliseyi, devleti, orduyu yıktıktan ya da köleleştirdikten sonra, onların yerine yerleşen, insanlara yararlı hiçbir şey yapmadan ya da yapmak istemeden, kendilerine hayran kalınmasını, körü körüne boyun eğilmesini isteyen, bilim için bilime, sanat için sanata düşüncesizce bir inanç beslenmesini birer doğma gibi yayan, kendilerini haklı çıkarmak için böyle yalancı bir maskeye bürünen, canavarca bencilliklerini ve hiçliklerini bu yoldan savunan bu düşünce kastlarına karşı ya-

124. Rolland, *a.g.e.*, s. 73.

125. Rolland, *a.g.e.*, s. 75.

zılmış suçlamaların en müthişidir. Şöyle söyler Tolstoy: “Sanatı ve bilimi yadsıdığımı söyletmeyin bana, sanatı ve bilimi yadsımak şöyle dursun, ben asıl onlar adına kovmak istiyorum satıcıları tapınaktan.”¹²⁶

Tolstoy’un karşı çıktığı veya eleştirdiği şey, insanlığın yararını gözeten bilim ve sanat değildir. Aksine böylesi bilim ve sanatın insanlığa ekmek ve su kadar gerekli olduğunu söyler. “Düşünür ya da sanatçı, bizim inanmaya çalıştığımız gibi, Olympos tepelerinde oturmaz hiçbir zaman; karışıklığın, heyecanın içindedir hep. İnsanlara neyin iyilik getireceğini, neyin onları acılarından kurtaracağını kararlaştırmak ve söylemek zorundadır. Oysa kararlaştırmamıştır, söylememiştir; yarın iş işten geçecektir belki de, ölecektir... Sanatçılar, bilim adamı yetiştiren bir kurumda yetişmiş kimseler değildir; diplomalar, aylıklar alanlar, düşünür ya da sanatçı olamaz; düşünür ya da sanatçı, ruhunda bulunanı düşünmemekten, dile getirmemekten mutluluk duyacak olan, ama bunu yapmaktan da geri durmayan kimsedir: Çünkü görünmeyen iki güç yöneltir onu buna, yüreği ve insanlara duyduğu sevgi. Şişman, zevk düşkünü ve kendinden memnun sanatçı yoktur.”¹²⁷

Tolstoy’a göre: “Gerçek bilim ve sanat her zaman vardı, her zamanda varolacaktır; bunu inkâr etmek hem imkânsız, hem de faydasızdır. Bugün, bütün kötülük, bilginleri ve sanatçıları da yanlarına alan sözde uygar kişilerin papazlar gibi ayrıcalıklı bir kast meydana getirmelerinden ileri geliyor. Bu kast da tüm kastların kusurlarını taşımaktadır. Bugün çevremizde bilim ve sanat dedikleri büyük bir aldatmacadan, kilisenin o eski boş inancını

126. Rolland, *a.g.e.*, s. 76.

127. Rolland, *a.g.e.*, s. 77.

aşar aşmaz içine gömüldüğümüz, büyük bir boş inançtan başka bir şey değil.”

Tolstoy’a göre gerçek sanat tüm hayatı kuşatır. “Oyunlar, konserler, kitaplar, sergiler; sanatın gerçekte çok küçük bir bölümüdür. Hayatımız, çocuk oyunlarından din törenlerine varıncaya kadar, türlü sanat gösterileriyle doludur.” Ancak bugünün sanatı bozulmuştur. Onun gözünde İncil’deki öyküler, özellikle Yusuf’un öyküsü dünyanın en büyük sanat eseridir.¹²⁸

Tolstoy genelde demokrasi, özelde ise liberalizm hususunda önemli kuşkular taşır. Liberalizmin Rus halkına yönelik dayatmalarını tepki ile karşılar. “Tolstoy’un en sert bir biçimde yerdiği şeylerden biri yeni yalanlardır: Zorbalık değildir bu, aldatıcı özgürlük görüntüsüdür. Yeni putların çömezleri arasında en çok sosyalistlerden mi nefret eder, yoksa liberallerden mi, bilinmez. Liberallerden eskiden beri hoşlanmazdı. Turgenyev’le anlaşmazlık nedenlerinden biri de buydu. Gururlu bir aristokrat, köklü bir geleneğin mensubuydu; bu aydınlara, ulusa kendi ütopyalarını zorla kabul ettirerek onu tepeden inme bir mutluluğa kavuşturmaya kalkışanlara katlanamıyordu. Avrupai fikirlerin içtenliğine inanmıyordu.”¹²⁹

Diğer anarşistler gibi o da temsili sistemle halkın yönetimini sair istibdatlardan farklı görmüyordu: “Şu son zamanlarda, Hristiyanlığın bozulması yeni bir aldatmacaya yol açtı, halklarımızı daha da köleleştiren bir aldatmacaya. Karışık bir parlamento seçiminin yardımıyla, temsilcilerini doğrudan doğruya seçmekle, yönetime katıldıkları, onlara uymakla kendi iradelerine uydukları, özgür oldukları esinlendi. Bir göz boyamadan

128. Rolland, *a.g.e.*, s. 84.

129. Rolland, *a.g.e.*, s. 108.

başka bir şey değildi bu. Halk, dolaysız seçimle bile, kendi iradesini ortaya koyamaz: 1- Çünkü milyonlarca insandan meydana gelen bir ulusun böyle ortak bir iradesi olamaz; 2- Böyle bir irade olsa bile, oy çokluğu bu iradeyi tam olarak ifade edemez. Seçilenlerin halkın iyiliği için değil, kendi iktidarlarını sürdürmek için yasa çıkardıklarını, yönetimlerini bu yolda yürüttüklerini göz önüne almasak bile, seçimin baskısı, yoldan çıkarıcılığı yüzünden halkın ahlâkının bozulduğunu düşünmesek bile, buna boyun eğenlerin içine düştükleri kendini beğenmiş tutsaklık dolayısıyla, son derece yıkıcı bir yalandır bu. Bu özgür insanlar, hapisane içinde düzeni sağlamakla görevli gardiyanları kendileri seçmek hakkını elde edince, özgür olduklarını sanan mahkûmları düşündürüyorlar. Zorba bir devletin bir üyesi en zalim baskılar altında bile özgür olabilir. Ama anayasal bir devletin bir üyesi her zaman bir köledir. Çünkü kendisine yapılan şiddetin, baskının yasaya uygunluğunu kabul eder... Sosyalizm ise iki yalanı birleştirir kendisinde: Özgürlük yalanıyla bilim yalanını.”

Tolstoy, bilime karşı çok serttir. Çağımızın bu baş inancını ve “türlerin kaynağı, görüntünün çözümlemesi, elementlerin cinsi, sayılar kuramı, fosil hayvanlar ve başka zırvalar gibi, ortaçağda Meryem Ana’nın günahsız gebeliğine, özün ikiliğine verilen önemle ele alınan boş sorunları” müthiş bir biçimde alaya almıştır. Tıpkı kilise uşakları gibi, insanları kurtardıklarına inanan, buna başkalarını da inandıran, tıpkı kilise gibi yanılmaz olduklarını sanan, kabalığın, ruhsal bilgisizliğin, insanoğlunun çektiği acıdan kurtulmakta gecikmesinin başlıca nedeni olan, çünkü insanlığı birleştirebilecek tek şeyi, din bilincini tepmiş olan bu bilim uşaklarını alaya alır. Ama yeni bağınazlı-

ğın bu tehlikeli silahının, insanlığı kalkındıracağını ileri sürenlerin eline geçtiğini görünce kaygısı daha da artar. Şiddete başvuran her devrimci kederlendirmektedir onu. Ama aydın ve kuramcı devrimci onda dehşet uyandırır. Öldürücü bir züppe, gururlu ve kuru bir ruhtur böylesi; insanları sevmez, kendi fikirlerini sever yalnız.¹³⁰

Sosyalizm de, dünyanın ilerlemesini salt ekonomik yasalarla yönetilen bir bilim üzerine kurmaz mı? Sosyalizm aşktan ve ruhtan yoksundur, amacı insanlığın en aşağılık ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Kazandığı takdirde Avrupalılar sürüsü, daha da artmış bir güçle zayıf ve ilkel halkların üzerine yürüyecek, Avrupa'nın eski proleterlerinin boş bir lüks içinde, rahat rahat çürüyebilmeleri için, bu zayıf halklar tutsak edilecektir.

Tolstoy, hem kötülüğe karşı güç yoluyla direnmeme, hem de otoriteye karşı duyduğu tepkiden ötürü, zorunlu askerliğe de karşı çıkar: “Hiç kimseye askere gitmeye karşı çıkmasını öğütmez. Herkes kendi vermelidir kararını. Duralayan biriyle karşı karşıya gelince ona askere gitmesini, ruhsal bakımdan bunu olanaksız bulmadığı sürece buyruklara uymasını öğütler. Çünkü insan duralıyorsa, daha olgunlaşmamış demektir; bir ikiyüzlü ya da dönecek olmaksızın asker olmak daha iyidir.”¹³¹

Tolstoy, hümanizmden de sakındırır ve bunu adeta bir günah olarak telakki eder: “Bugünün en büyük günahı; soyut insan sevgisi, uzaklarda bir yerlerde bulunanlara beslenen, kişilikten uzak sevgidir. Tanımadığımız ve hiçbir zaman karşılaşamayacağımız insanları sevmek o kadar kolay ki. Hiçbir şeyi feda etmemiz gerekmez. Bilincimizi aldatır bu sevgi. Hayır. Benze-

130. Rolland, *a.g.e.*, s. 110-111.

131. Rolland, *a.g.e.*, s. 114.

rimizi sevmeliyiz, ama kendisiyle birlikte yaşadığımızı, bizi rahatsız edenî.”¹³²

Tolstoy’un en şiddetli eleştirilerinden biri de devlete ya da genel olarak her tür otoriteye yönelmiştir. Tüm anarşistler içerisinde devleti en saldırgan biçimde yeren odur. Ona göre: “Devlet tıpkı bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olan dört etkin aracı sayesinde varlığını sürdürür. Birinci araç bir çeşit uyutmacıdır ve bu, din ve yurtseverlik yoluyla bireyi etkiler. Devlet kamuoyunun hileli biçimde yanıltılması temeline dayanır. İkinci araç baştan çıkarma ve ayartmadır. Vergiler sayesinde devlet halkı köleleştirmekle görevli memurları besler. Üçüncü araç yıldırma (terör)’dır. Devlet kendini herkesin tüm saygısına ve yüceltmesine hakkı olan bir şeymiş gibi gösterir. Dördüncü araç ise zorunlu askerlik hizmetidir ve bu Devletin baskısını, baskı altında tuttuğu kişilerin yardımıyla sürdürme imkânı vermektedir.”¹³³

Rusya’da kendiliğinden ortaya çıkan devlet karşıtı eylemler çabuk etkisizleşir. Kanada’ya göç eden isyancı Dukoburlar, oraya varır varmaz mülkiyetçi toplumu kurarak Tolstoy’u şaşkınlığa düşürürler. Guryenler¹³⁴ ise baskıdan kurtulur kurtulmaz kendi gibi düşünmeyenleri ezmeye koyulmuşlardır. O zamana kadar yurtları, bir insanın isteyebileceği en güzel yurt, yani kutsal kitap olan Yahudiler bile, Çağdaş Avrupa’nın hastalığına yakalanarak Siyonizm’e yönelmişlerdir. Çin ve Japonya ise daha şimdiden Batıyı taklit etmeye başlamışlardır. O ise, kederli ama umutsuz değildir. Tolstoycu topluluklar kurulması düşüncesine karşı çıkar: “Birlik olmak... Toprağı sürmek, ekini biçmek

132. Rolland, *a.g.e.*, s. 115.

133. H. Arvon, *a.g.e.*, s. 75.

134. İsyancı ve zorunlu askerliğe karşı bir topluluk

söz konusuysa, evet. Ama Allah'a yaklaştırmaya gelince, insan ancak kendi başına yapabilir bunu. Dünyayı kocaman bir tapınak olarak düşünüyorum, ışığı yukardan gelen ve tam ortasına düşen bir tapınak... Toplanmak için herkes değişik yönlerden yürümelidir bu ışığa..."¹³⁵

Tolstoy da Proudhon gibi hayatın temeline çözülmez çatışmayı, kavgayı koyar. Hoşnutluk ve mutluluk onun için tarifsiz erimlerdir. Hayatla uyumsuzluğu, yaşamının temel işareti olarak görür. Çünkü hayat sürekli bir yükseliştir; bu, iyiliğin de temel şartıdır. İnsanın sakin ve kendinden hoşnut olması ona göre kötü bir şeydir. Proudhon'la tanışan Tolstoy, ondan etkilense de kendisini hiçbir zaman anarşist olarak tanımlamamıştır. O kendisini daha çok hakiki bir Hristiyan olarak tanımlıyordu. Onun içkin Tanrı Krallığı düşüncesi, Proudhon'un içkin adalet düşüncesinin karşılığıdır. Ama o siyasal bir devrimden çok, ahlâki bir devrimi savunur.

Tolstoy, kötülüğe karşı direnmezlik prensibindeki içtenliğine karşın, zulme uğrayan, yersiz yurtsuz bırakılan köylülerle birlikte "içki ticaretiyle ya da insanlara insan öldürmeyi, insanları sürgüne, hapse, küreğe, idama mahkûm etmeyi öğretmekle uğraşan bakanlara ve yamaklarına, zavallı halkın elinden alınan eşyaların halkı zehirleyen içki imbiklenmesi için, öldürücü silahlar, hapishaneler yapımı için, her şeyden önce de yardımcılarına ve kendilerine aylık dağıtmak için en iyi yatırım olduğuna inanmış olan bu insanlara karşı 'öç istiyoruz' diye bağırır."¹³⁶

Tolstoy inançları gereği sigara ve içki içmeyi bırakır. Ama onu hayatının sonuna değin izleyen bir sorunu vardır ki, bu hu-

135. Rolland, *a.g.e.*, s. 120.

136. Rolland, *a.g.e.*, s. 123.

sus da inançları ile sorunları arasında bölünmüşlüğü, hayatının son kertesinde onu evden kaçmaya zorlayacak; ama bu kaçış, ölümden başka bir kurtuluş biçimi kazandırmayacaktır kendisine. Evet, tüm otorite ve zorbalıklara karşı korkusuzca savaşıyor bu büyük insan, karısının aristokrat isteklerini bir türlü yene-meyecek; aksine, bu tutkular onu, neredeyse bir özgürlük ma-bedine dönüştürmek istediği evinden kaçtıracaktır. Eşi hiçbir zaman onu ve düşüncelerini anlamamış, inançlarını paylaşma-mış; tam aksine, her zaman tiksintiyle söz ettiği burjuvazi ve aristokratların tutkularına tapınmıştır. Onu ancak ünlü bir ya-zar olduğu ve salt bu ününü sürdürmesi çerçevesinde destekle-miş, sade ve dürüst yaşama isteğini ve inançlarını ise bir delilik olarak nitelemiştir. Eşinin “bu düşünce uzaklığının acısını çe-kiyordu, kendisine kabul ettirilen kibar çevre ilişkilerinin, dün-yanın dört bir bucağından gelen yorucu konukların, Amerika-lıların, züppelerin o tepesini attıran ziyaretlerinin acısını çe-kiyordu; ailesinin kendisini içerisinde yaşamaya zorladıkları ‘lük-sün’ acısını çekiyordu. Kendini ağırbaşlı bir sadelikle döşenmiş basit evinde, içinde demir bir karyola, basit iskemleler ve çıp-lak duvarlı küçük odasında görenlerin anlattıklarına bakılırsa, alçak gönüllü bir lükstü bu. Ama bu konfor bile ağır geliyor-du ona: Sürekli bir pişmanlık duymaktaydı. Onun bu sancıla-rını evinden kaçarken eşine bırakmış olduğu mektuptan daha iyi hiç kimse anlatamaz: Uzun zamandır, hayatımla inançlarım arasındaki bağdaşmazlığın acısını çekiyorum, sevgili Sofya. Ha-yatınızı, alışkanlıklarınızı değiştirmeye zorlayamam sizi... Çok-tandır yapmak istediğimi yapmaya; gitmeye karar verdim şim-di... Altmışına gelen Hindu’ların ormana gittikleri gibi, her yaş-lı ve dindar insanın hayatını şakalara, kelime oyunlarına, dedi-

kodulara, tenine değil de Tanrı'ya harcamak istediği gibi, ben de, yetmiş yaşında, ruhumun bütün gücüyle, sakinliği, yalnızlığı istiyorum... Hiç değilse bütün hayatımla bilincim arasında ki bu bar bar bağırان bağdaşmazlıktan kurtulmak istiyorum.”¹³⁷

Evden kaçışından kısa bir süre sonra, 20 Kasım 1910'da, özlemini çektiği kurtuluşa, ölümsüz ölümüne kavuşuyordu. Zaten hayatının son on beş yılında, elini eteğini çekmişti bütün yaşamdan. Yoğun bir kavgayla, putlara saldırılarla, putkırııcılıkla geçmişti ömrü: Kilisenin, devletin, bilimin, sanatın, liberalizmin, sosyalizmin, zorunlu eğitimin, zorunlu askerliğin, feminizmin, hümanizmin, barışçılığın ikiyüzlülüklerine saldırmıştı sürekli. Ona göre: “Ağır, kanatsız insanlar vardır yeryüzünde. Aşağıda çırpınırlar. Aralarında güçlüler vardır: Napolyon (gibiler). İnsanlar arasında korkunç izler bırakırlar, uzlaşmazlık ekerler, ama hep toprak düzeyindedirler. Kanat çırpın, yavaş yavaş havalandan, yukarda kalan insanlar vardır: Dinî şahsiyetler. Kolaylıkla havalanıp geri düşen insanlar vardır: İyi ülkücüler. Kanatları çok güçlü insanlar vardır, göksel insanlar. Kanatlarını toplayarak yeryüzüne iner, öteki insanlara uçmayı öğretirler. Sonra, gereği kalmayınca, gene göğe dönerler: İsa (peygamberler).”¹³⁸

Tolstoy, her şeyden önce, romancı kişiliğiyle kazanmış olduğu ünün etkisiyle, düşünceleri dünyanın her yöresine ulaşmış ve etkinlik kazanmış bir şahsiyettir. Onun anarşizmi, bir anlamda Rousseau'yu ama her şeyden önce İsa'yı izler ve Fıtrat'ın üstündeki külleri kaldırarak insan yüreğindeki ilahî aşk'ın tutuşturulmasını amaçlar. Bunun içinde en önemli engel bu Fıtrat'lar üzerinde iktidarını kurmuş olan baskı unsurlarının açığa çıkarılma-

137. Rolland, *a.ge.*, s. 126.

138. Rolland, *a.ge.*, s. 137.

sı ve ortadan kaldırılması değil midir? İslam'ın amacı da bu değil midir?

Tolstoy, özellikle Asya ve İslam dünyasından birçok kişiyle yazışır. Onlara tavsiyelerde bulunur. Çinlileri uyarır. Onları Avrupa örneği devrim yapmak, anayasal bir yönetim, ulusal bir ordu ve endüstri kurmaktan kaçındırmaya çalışır. Proletaryaların cehennemiyle, sınıf kavgalarıyla, sonu gelmez silahlanma yarışı ve savaşlarıyla, çapulcu sömürgecilik politikalarıyla, bütün bir uygarlığın iflasıyla, Avrupa halklarının acıklı tablosunu hatırlatır onlara. Kaba güçten uzaklaştıran Konfiçyüsçülük, başkalarının bize yapmamasını istediğimizi başkalarına yapmamayı öğütleyen Taoculuk, fedakârlık ve aşkın ta kendisi olan Budacılık yol gösterecektir onlara.

Japonya'da da önemli etkileri oldu Tolstoy'un. Tolstoycu topluluklar kuruldu bu ülkede. Ancak, onca sakındırmalarına karşın Japonlar, Batılılaşmak konusunda çok hızlı ve ulusal kimliklerinin aksine bir çaba gösterecek, çılgın silahlanma ve güç kullanma yarışmasında, hep yenilgiyle, yıkımla sonuçlanan muhteris bir çabaya gireceklerdir.

Tolstoy'un Kilise'ye karşı çıkması, İsa'nın ilahlığını reddetmesi ve Allah'ı birlemesi, İslam dünyasında olumlu bir yankı ve tasviple karşılanacakta. O, İslam dünyasından birçok kişiyle yazıştı. Etkilediği şahsiyetlerden en önemlilerinden biri Muhammed Abduh'tur. Hintli ve İranlı Müslümanlarla da yazışır. Ama onun en önemli takipçisi Gandhi'dir. O sırada Güney Afrika'da bir avukat olan Gandhi, daha sonra Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinin lideri olacaktır. Gandhi'nin verdiği mücadele yöntemi, Tolstoy'un pasif direnme yöntemi, yani barışçı anarşizm; daha doğrusu, Aliya İzzetbegoviç'in tabiriyle "doğru-

lukta sebat"tır. Kötülüğe karşı barışçıl bir direnme yöntemi, kötülüğe lakaytlık ve eyyamcılık olarak anlaşılmamalıdır. Bu, kaba gücün ve silahların kullanılmadığı, daha doğrusu yegâne üstünlük göstergesi olarak buna müracaat eden, üstünlüğü silahlar da ve onların sağladığı zorbaca tiranlıkta gören zalimlere karşı verilen silahsız bir kavgadır. İsa (a.s.)'nın kötülüğe karşı iyilikle cevap verme tavsiyesinin bir uygulamasıdır. Muhammed (a.s.)'ın Mekke'de verdiği mücadele biçimidir. Elbet bu mücadele biçimi, sırası geldiğinde Medine üslubunu da, yani barışı öne alan, ama gerekirse de savaşmaktan kaçınmayan bir üslupla bütünleştirilmediği sürece, her zaman bütünsel ve etkili bir üslup olamayacaktır.

Her şeye karşın Tolstoy, 20. yüzyılın şafağında, büyük değişimleri sezmiş, zorbalığa ve sapmalara, maddeciliğe ve putlaştırmalara karşı insanlığı uyarmıştır. Onun ülkesinde gerçekleşen ve neredeyse onunla çağdaş olan komünist devrim, yirminci yüzyılın en büyük tiranlıklarından biri şaşırtıcıdır belki. Ama bugün, maskesi düşen zorbalığın gerisinde Marx'a ve Lenin'e değil Tolstoy'a daha yakın, materyalizmin yüzyıllık baskısına karşın ayakta kalmış bir inancın ayaklanışına tanık olduk. Tolstoycu sevgi ve inanç, Marksçı ekonomi politiği, Leninci ihtilalcılığı ve Stalinci tiranlığı, devlet terörüne rağmen sürdürülen pasif bir direnişin gücüyle yenilgiye uğratmış sayılmaz mı?

Mihail BAKUNİN (1814-1876)

Bir soylunun oğlu olan ve iyi bir öğrenim gören Bakunin, bir süre subaylık yaptıktan sonra mesleğini bırakarak Almanya'ya gitti. Orada Hegelci solla tanıştı. Diyalektik düşüncüyü benim-

sedî. Ancak onun açısından çatışkı, ne Hegel gibi kutsal devlet, ne de Marx gibi Proletarya Diktatörlüğü yoluyla aşıldı. Çatışkı aşılmaz olarak kalırdı ve kalmalıydı. Belki de diyalektik düşünce açısından en tutarlısı da buydu. Tarihe bir son biçen diğer düşünceler çünkü, bir mutlakçılık ve tiranlıkla malûldü.

1842’de yayınladığı bir bildiride şu ünlü aforizma yer almaktaydı:

“Yıkıcı tutku aynı zamanda yaratıcı bir dürtüdür... Bu bildiri nedeniyle pasaportu elinden alınacak ve Paris’e gidecektir.”¹³⁹

Paris’te Marx ve Proudhon’la tanıştı. 1848 Devrimi’ne katıldı ve ayaklanmaların tüm Avrupa’ya yayılmasında önyak oldu. Dresden’de, ünlü Alman müzisyeni Richard Wagner’le beraber bir ayaklanma düzenledi. Yakalandı ve Rusya’ya, oradan da Sibiry’a gönderildi. Bakunin, kendisini bir sistemler mucidi değil, bir eylem devrimcisi sayıyordu. “Önceden saptanmış tarih yasalarını tanımayı reddediyordu. Toplumsal değişikliğin, nesnel tarihsel koşulların yavaş yavaş belirmesine bağlı olduğu görüşünü kabul etmiyor; tam tersine, bireylerin kendi yazgılarını biçimlendirdiklerini, yaşamlarının soyut sosyolojik formlardan oluşan bir kuramlar sistemine sığdırılamayacağını söylüyordu.”¹⁴⁰ Kropotkin’e göre de onun etkisi entelektüelliğinden ziyade ahlâkçı kişiliğine bağlıydı. Frantz Fanon, sömürgeci zorbaları yok etmek üzere ayağa kalkan aşağılanmış mustazaf kitlelerden bahsederken, sanki Bakunin’in kitaplarından alıntılar yapmaktadır.

Marx, devrimin öncü gücünü proletaryanın oluşturacağını savunurken, Bakunin buna karşı çıkmıştır. Ona göre ger-

139. *Ana Britannica*, s. 220.

140. Paul Avrich, *Anarşist Portreler*, s. 16.

çek devrimciler hakikaten zincirlerinden başka yitirecek şeyleri olmayanlar “lumpen proletarya, köylüler, işsizler, yasadışılar” gibi, burjuva sınıfının yozlaştırıcı etkilerinden en uzak, coşku- lu, başkaldırı içgüdüleriye en güçlü olan “marjinal” kesimlerdir. Bakunin’e göre gerçek devrimci güçler dipteki derinliklerde, uy- garlaşmanın dışındaki halk yığınlarıdır. Beri yandan Marx, dev- rimin proletaryanın en yoğun olduğu Batılı ülkelerde çıkacağı kehanetinde bulunurken; Bakunin, ileri ülkelerdeki çürümeyi ve uygarlaşmanın yozlaştırıcı etkilerini görmüştür. “Devrimci dür- tünün, en güçlü biçimde insanların mülke, düzenli işe, tek bir di- kili ağaca sahip olmadıkları yerlerde bulunduğu ısrar etti.”¹⁴¹ Nitekim Fanon da umudunu yurtlarından koparılmış, yoksul- laşmış, belli bir mekâna ve işe bağlı olmayan lumpen proletar- yaya, sınıfsal bağlar da dahil olmak üzere toplumsal bağlardan yoksun toplumsal gruplara bağlamıştır. O nedenle de çürümüş ve baskıcı Batı uygarlığını bütünüyle yadsımaktadır.

Marx açısından o, “bir Proudhon hayranı ve büyük ölçü- de köylülere ve kent toplumundaki declassé ögelere dayanan kendiliğinden bir devrim teorisinin yaratıcısı olan” kuşkulu biriydi.¹⁴² Tüm karşıtlıklarına rağmen Marx ve Bakunin bazı açılardan benzeşiyorlardı. Hegelcilik, entrikacılık, otokratlık, ezilenlerden yana oluş gibi. Oysa Marx bir burjuva ve derin- lemesine bir entelektüel iken, Bakunin daha çok bir eylemci ve aristokratı. “Marx işçi sınıfının açıkça örgütlenmesinden yana, otoriter ve merkezci iken, Bakunin gizlilikçi örgütlenme- yi savunan bir liberter ve federalistti.”¹⁴³ Bakunin’in, Marx’a ba-

141. Paul Avrich, *a.g.e.*, s. 17.

142. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 173.

143. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 176.

kışı ise şöyledir: “O bana duygusal idealist diyordu, bunda haklıydı; ben de ona gösterişçi, vefasız, kurnaz diyordum; ben de haklıydım.”¹⁴⁴ Marx’a göre ise Bakunin: “Proudhon, Saint Simon vs.’den derleyip topladığı süprüntüler... kendi önesürümleri... asıl havasını ise entrikacılıkta bulan” biridir.¹⁴⁵ Marx’ın devrim için umudunu proletaryaya bağlamasına karşı ise Bakunin “devrimin daha ilerlemiş olanlardan, yani pan-Alman proletaryadan değil, derin fikirli olmayanlardan, ezilmişlerden, bastırılmışlardan, örnek oluşturanlardan geleceği”ni savunur.¹⁴⁶ Çünkü eskinin işçileridir ki, artık kendilerine tâbi olunmasını talep etmektedirler. Marx’a göre ise Bakunin tüm yatırımını siyasala yapmıştır ve toplumun iktisadi koşullarını, sınıfsal yapıları hiç dikkate almamakta ve umursamamaktadır. Oysa genel düzeydeki gelişmeyi umursamayan ve salt siyasal açıdan iktidarı ele geçiren bir ihtilalcı hareketin, kendi gerçekleştirdiği devrimin sonuçlarına egemen olması mümkün değildir. Bu açıdan Marx, tipik bir Hegelcidir. Çünkü evrensellikleme koşullarını oluşturmayan bir tikel hareket, tekilleşemeyecek ve amaçladığı o somut evrenselliğe ulaşamayacaktır. Ama bu anarşistlerin pek de umurunda değildir. O nedenle Marx, liberal demokrasiyi ve kapitalizmi bile bir gelişmişlik uğrağı olarak görmektedir. Bu yüzden de Marx, sistem içerisindeki iyileştirmeleri bile olumlamaktaydı ve bunları (söz gelimi genel oy hakkını, çalışma saatlerinin 8 saate düşürülmesini) işçi sınıfını güçlendirecek araçlar olarak görmektedir. Oysa anarşistler açısından tüm bunlar, baskılayıcı sistemlerin daha da ağır-

144. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 332.

145. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 363.

146. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 376.

laşması anlamına gelmekteydi. Marx'a göre devrimle birlikte proletaryanın olduğu kadar diğer tüm sınıfların da sınıf ve dolayısıyla tahakküm karakteri ortadan kalkacaktır. Ama bu ortadan kalkma süreci ve durumu muğlaktır. Çünkü Marx, yeri geldiğinde rahatlıkla "proletarya diktatörlüğü" kavramını da kullanmaktadır. Dolayısıyla Marx'a en yakın anarşist hareket olan Bakunincilikle yaşanan bu çatışma ve kopma, bir anlamda "toplumcu devrimi" de imkânsızlaştıracaktır. Leninci ihtilalcilik ya da Kautsky'nin bilimsel mekanizmiyle politika büsbütün gereksiz bir hâle gelecek; "insanların yönetilmesi şeylerin idaresi hâline" gelecekti.¹⁴⁷

Bakunin ise Enternasyonal'e hazırlık toplantısında Marx'la arasındaki düşünsel ayrımı şöyle açıklar: "Komün fikrinden nefret ediyorum, çünkü o özgürlüğün karşıtıdır ve bana göre özgürlük olmadan insanlık düşünülemez. Komünist değilim, çünkü komünizm Devlet çıkarı için toplumun bütün güçlerini kendi bünyesinde eritip yutar, çünkü mülkiyeti Devletin ellerine vermesi kaçınılmazdır; oysa ben devletin feshedilmesini, ahlâk ve medeniyet adına insanı sadece köleleştiren, sömüren, yozlaştıran, ona eziyet eden Devlete mahsus himayenin ve otorite yetkisinin kökünden yok edilmesini isterim. Toplumun ve kolektif ya da toplumsal mülkiyetin herhangi bir otorite aracılığıyla yukarıdan aşağı değil, aşağıdan yukarı örgütlenmesini isterim. Devletin feshini dilerken aynı zamanda bir devlet kurumu sayılan, Devletin temel ilkelerinin doğrudan sonucu sayılan kişisel mirasın kaldırılmasını isterim. Bu manada beyler, ben bir kolektivistim ama komünist değilim."¹⁴⁸

147. George Woodcock, *a.g.e.*, s. 392.

148. Edward Hallett Carr, *Michael Bakunin*, İletişim Yay. s. 378.

Amerikalı anarşist grup “Kara Panterler” de Fanon’un ve dolayısıyla Bakunin’in fikirlerinden oldukça etkilenmişlerdir. Herbert Marcuse de *Tek Boyutlu İnsan*’ında “lanetlenmiş ve dışlanmış, sömürülen ve baskı altında tutulan, işsiz ve yurtsuz” insanlara duyduğu umudu vurgulamıştır. İran’da gerçekleşen çağın en büyük devrimi de tabanını daha çok mustazaf olarak nitelenen devrimci yığınlardan oluşturmuş değil miydi? 68 kuşağı olarak nitelenen ve etkilerini hâlâ sürdüren devrimci dalgaya da dünyaya, proletarya içerisinde değil, üniversitelerden yayılmıştır. Yurdumuzda da devrimci eylem ve isyanların da tabanını yine üniversiteler ya da doğulu köylüler veya köylü kökenli lümpen proletarya ve aydınlardır. Oysa ülkemiz proletaryası, önemli ölçüde sömürüldükleri hâlde, devrimci eylemler karşısında ilgisiz kalmışlardır. Güney Amerikalı devrimci Regis Debray da modern başkaldırının el kitabı olan *Devrimde Devrim mi?* adlı kitabında, aydınlarla mülksüz kitlelerin gerilla savaşlarındaki işbirliğinden söz ederken, işleri ve evleri bulunan proletaryanın dahi bir anlamda burjuva oldukları ve kaybedecek şeyleri olduğu için yeterli bir devrimci potansiyel sayılamayacaklarını söylemektedir.

Bakunin, tedricilik ve reformizmi yadsıdığı gibi liberalizmi ve parlamenter demokrasiyi de bir aldatmaca olarak görür. İsviçre ve ABD gibi en özgür devletlerde dahi bir avuç kişinin uygarlığının, çoğunluğun alçaltılması üzerine temellendiğini söyler. Marksizm’i de eleştiren Bakunin, “bay Marx ve arkadaşları, kitleleri, yeni bir ayrıcalıklı bilimsel ve politik sınıfı oluşturacak devlet mühendislerinin doğrudan komutasındaki iki orduya (sınai ve tarımsal) böcekler” diyerek, burjuvazi de dâhil bu sınıfların nasıl da modern kapitalizmin ayrılmaz parçaları oldu-

ğunu koyar ortaya.¹⁴⁹ Bütün kudreti devlette toplayacağından sosyalizmin, bütün hükmedenlerin en despotu, en kibirlisi, en aristokrati olan bilim adamlarının hakimiyetine yol açacağını söyler. En samimi bir demokratın dahi eline yetkiler geçtikten sonra müstebit olacağını söyleyerek, demokratik de olsa bir yetki devrini reddeder.¹⁵⁰

8 yıl cezaevinde, 4 yıl da Sibiry'a'da sürgünde kalan, 1861 yılında maceralı bir yolculuktan sonra ABD'ye, oradan da Londra'ya kaçan Bakunin, burada, yine bir Rus devrimcisi olan ılımlı solcu Alexandr Herzen'le çatışmaya girdi. 1863 yılında Polonya'da başlayan ayaklanmayı desteklemek için bir gemi Polonyalıyla birlikte İsveç'e, oradan da İtalya'ya geçti. İtalya'da anarşist fikirlerini tahakkuk ettireceği ilk gizli örgütleri şekillendirdi. 1868'de Cenevre'ye giderek orada I. Enternasyonal içerisinde etkinlik oluşturmak için Sosyal Demokrat İttifakı kurdu. I. Enternasyonal içindeki mücadelesi 1872 yılında Marx'ın anarşistleri Enternasyonal'den dışlamasıyla sona erdi.

Bakunin, I. Enternasyonal'den dışlandıktan sonra özellikle Rus, Polonyalı, Romen genç anarşistlerle ilişki kurarak devrimci örgütler kurmak için çalıştı. Bu esnada tanıştığı ünlü Rus anarşisti Neçayev'le birlikte, anarşistlerin el kitabı olacak *Bir Devrimcinin Anahtar Kitabı*'nı hazırladı.

Anahtar Kitabı'a göre: "Devrimci mahkûm olmuş bir insandır. Kişisel çıkarları, işleri, duyguları, bağlılıkları, mülkü, hatta kendi ismi bile yoktur. Ondaki her şey yalnızca ve yalnızca tek bir düşünceye ve tutkuya adanmıştır... Devrimin zaferine yaran her şey ahlâkidir, engelleyen şeylerse ahlâk dışı... Her tür-

149. Edward Hallett Carr, *a.g.e.*, s. 24.

150. Schapiro, *Çağdaş Düşüncede Toplumsal Tepki*, s. 102.

l  şefkat belirtisi, akrabalık, dostluk, sevgi, minnettarlık, hat-
ta onur duyguları devrimci davaya duyulan soğuk tutkuyla ta-
mamen s nd r lmelidir. Devrimci için yalnızca tek bir do-
yum, avunma ve sevinç nedeni vardır: Devrimin başarı. Gece
gündüz tek bir düşünceyi, amacı taşımalıdır: Aman dinleme-
yen yok etmek eylemi. Son derece soğukkanlı ve hiçbir tered-
d t göstermeden bu amaç uğruna çalışırken, kendini mahvet-
meye, amacın gerçekleşmesini engelleyen her şeyi kendi elleri-
le ortadan kaldırmaya hazır olmalıdır.”¹⁵¹

Anarşist eylem pratiklerini de içeren *Anahtar Kitabı* yanına
alan Neçayev, var olmayan bir devrimci örgütün Rusya temsil-
cisi olarak 1869’da Rusya’ya geçecek ve orada “devrimci beşler”
tarzında örgütlenmeler oluşturacaktır. Dostoyevski’nin *Cinler*
adlı romanına konu olan işte bu örgüt ve Neçayev’in kendisi-
ni sorgulamaya kalkan örgüt mensubu İvanov’u kendi elleri-
le  ld rmesiydi. Cinayet ortaya çıkınca Neçayev tekrar kaçarak
Cenevre’ye, Bakunin’in yanına dönecektir. Ancak Neçayev’in
Jakobenizmi, Makyavelist tavırları ve devrimi gerçekleştirmek
için her türlü ahlâk dışılı ı benimsemesi, katı merkezci örgüt-
lenme yanlısı olması, Bakunin’le ilişkilerini bozacaktı. (Ki bu
ilişkiler, Bakunin’in Enternasyonal’den dışlanmasında da önem-
li etkenlerden biri olmuştu.) Gerçi Bakunin de devrimi gerçek-
leştirmek için bir diktatörlük kurmaktan söz eder, ama bu ko-
lektif bir diktatörlüktür ve devrimin akabinde hemen da ıtıl-
malıdır. Neçayev bir ihbar sonucu tutuklanacak ve daha önce,
kendi liderli ine bir temel oluşturmak için ka tı ını uydurdu-
  Peter Paul kalesine kapatılacaktır. Burada bir hücrede yaşa-

151. Paul Avrich, s. 63.

masına rağmen dışarıdaki devrimcilere şifreli mesajlar gönderecek ve onları örgütlemeyi sürdürecektir, 1882’de otuz beş yaşında işkence ve verem sonucu cezaevinde ölecektir. Bakunin, kendisini dahi kullanmaya kalkan bu “panter yavrusundan” her şeye rağmen sevgi ve saygıyla söz edecektir.

Anahtar Kitap, terörcü anarşistlerin el kitabı olacaktır. Kara Panterler, Kızıl Tugaylar, Symbiones Kurtuluş Ordusu, Japon Kızıl Ordusu bu kitabın etkisiyle kurulan örgütlerdir. Ancak Bakunin sonuçta bir özgürlükçü iken, Neçayev bir otoriter ve Jakoben’dir. *Anahtar Kitap* ise işte bu karşıt görüşlerin garip bir bileşimidir.

Bakunin, hayatının son yıllarını düşkün, sefil ve yalnız olarak geçirecek ve 1876 yılında ölecektir. O, ününü kuramcılığından ziyade eylemci kişiliğine borçludur. Ayrıca Bakunin diğer anarşistlerden daha fazla sosyalizme yakındır. Tüketim araçlarının özel mülkiyette kalmasına karşı çıkmamakta, ancak üretim araçlarının, toprağın, çalışma araçlarının ve sermayenin ortak mülkiyette kalmasını istemektedir. Onun sosyalizminin farklı yanı ise otoriteden yoksunluğu, bireysel özgürlüğü önplana çıkarmasıdır. Şöyle söyler: “Ben toplumun ya da ortaklaşa veya toplumsal mülkiyetin herhangi bir otoritenin aracılığıyla yukardan aşağıya doğru değil, özgür ortaklık yoluyla aşağıdan yukarıya doğru düzenlenmesini istiyorum.”¹⁵²

Bakunin de diğer anarşistler gibi devlete ve otoriteye saldırır. Yine devletle özdeş gördüğü dine de karşı çıkar. Dini eleştirmesinde Alman materyalisti Feuerbach’ın *Hristiyanlığın Özü* adlı eserinin etkisi önemlidir. Hegelci diyalektiği olumlama ve yadsıma anlamında benimseyerek çatışkıyı çözümsüzleştiren

152. Arvon, *a.g.e.*, s. 67.

Bakunin, toplumsal planda çatışmanın aşılması anlamına gelen devleti reddeder. Yine Hegelci yabancılaşma kuramını da yabancılaşmanın kaynağının devlet oluşunu ileri sürerek yorumlar. Ona göre yukarıdan gelen her emir insanları yozlaştıracak ve özgürlüğü engelleyecektir. Devlet statik bir kurum olduğundan toplumun ilerleme ve gelişmesinin de önünde duracaktır. Öte yandan verilen yetkiler de yönetici sınıfın ahlakını bozacak ve onları daha da müstebit hâle getirecektir.

Piyotr Alekseyeviç KROPOTKİN (1842-1921)

1842 yılında Moskova'da doğdu. Soylu bir aileye mensup olduğundan iyi bir öğrenim gördü. Askeri okulu bitirdikten sonra Sibiryaya gitti ve orada coğrafya ve tabiat üzerinde çalışmalar yaptı. O sıralarda devrimci fikirlerle de temas hâlindeydi. Proudhon'u okuyordu ve anarşizmi benimsemeye başlamıştı. "O zaman gözlemlerimi parti mücadelelerinden alınmış terimlerle formüle etmediğim hâlde, önceleri aziz tutmuş olduğum devlet disiplinine olan inancımı Sibiryada yitirdiğimi söyleyebilirim. Anarşist olmaya hazırdım."¹⁵³ O nedenle soyluluk unvanından vazgeçti ve Rusya Coğrafya Derneği'nin sekreterliğini de reddetti. 1872 yılında, İsviçre'nin Jura Dağları'nda gördüğü saat yapımcılarının gönüllü yardımlaşmaya dayalı lonca faaliyetleri, anarşist düşüncelerinin somutlaşmasında etkili olacaktı. Burada iken katıldığı II. Enternasyonal'de uzun süre kalmayarak Rusya'ya dönecek ve burada işçi ve köylülere yönelik devrimci faaliyetlerde bulunan Çaykovski çevresine katılacak,

153. Paul Avrich, *a.g.e.*, s. 84.

1874 'de tutuklanarak 2 yıl cezaevinde kalacak ve buradan kaçarak Avrupa'ya gidecektir.

Kropotkin bir soylu olmasına rağmen: "Çevremdeki her şey sefaletten ve bir parça ekmek mücadelesinden ibaretse, böyle büyük sevinçlere ne hakkım var. Yüksek duygular dünyasında yaşamamı sağlayan şeyler, buğday yetiştiren ama çocuklarına yeterli ekmeği bulamayan insanların sofralarından alınmışsa, sevinmeye ne hakkım var"¹⁵⁴ diyerek, soyluluktan ve tüm ayrıcalıklarından vazgeçmiştir.

Bir bilim adamı olarak, o sırada hayli sansasyon yaratmış olan Darwinist düşüncelerden, hayatın kavgaya üzerinde temelendiği düşüncesinden etkilendi. Ama yaptığı gözlemler ona hayatın temelinin kavgaya değil karşılıklı yardımlaşmaya dayalı olduğunu gösterecekti. Böylece Karşılıklı Mücadele Yasası'nı, Karşılıklı Yardımlaşma Yasası'na dönüştürecektir. 1882'de Fransa'da isyana teşvik suçlamasıyla 3 yıl kaldığı cezaevinde Karşılıklı Yardımlaşma Kuramı'nı daha da geliştirecektir. 1886 yılında İngiltere'ye giden Kropotkin, 1917 Rus Devrimi'ne kadar burada kalacaktır.

Kropotkin, Darwin ve onun izleyicisi olan Huxley'in tezlerine karşı düşüncelerini *Karşılıklı Yardım* adlı kitapta toplayarak, 1902'de yayınladı. Bu kitabında Kropotkin hayvan ve insan toplumlarında yer alan dayanışma ve yardımlaşmalardan birçok örnekler verir. Evrim kuramını benimserken, bu kuramın temeline çatışmayı değil dayanışmayı koyar. Bu kitap aynı zamanda anarşizme de bilimsel bir temel kazandırır. Ona göre yardımlaşma duygusu ahlâkî bir duygudur ve başkalarına egemen olma

154. Paul Avrich, *a.g.e.*, s. 83.

şeklindeki bencil istekten çok daha etkilidir. Hegel, Marx ve Darwin'in kuramlarına aldırmayan Kropotkin, tarihsel sürecin kökünde çatışmadan çok işbirliğinin yattığını savunur. Bundan başka insanın doğal durumunun herkesin herkesle savaşı olarak gören Hobbes'un yaklaşımını da çürütür. Ona göre 16. ve 19. yüzyıllar arasında merkezi devletlerin Avrupa'da güçlenmesi doğal eğilimlerden bir sapmadır. O, adem-i merkeziyetçi, apolitik ve işbirliğine dayalı bir toplumsal modeli savunmaktadır. Gönüllü işbirliğine dayalı toplum anlayışını, *Ekmeğin Fethi* adlı kitabında açıklar. Bu kitabında model olarak 1848 devrimini ve Paris Komünü'nü alır. Ona göre özel mülkiyet ve gelir eşitsizliğinin yerini malların ve hizmetlerin özgürce bölüşümü almalıdır. Yani herkese emeğine göre değil, herkese ihtiyacına göre. Kolektivist ekonomiyi saf anarşist ideallere ters olarak görür. Çünkü kolektivizm, bireyin performansını ölçmek, buna uygun olarak mal ve hizmet bölüşümünü denetlemek üzere üretici birlikleri içinde bir otorite bulunmasını zorunlu kılıyordu. Bu ise eşitsizlik ve egemenliğin tohumlarını barındırmaktaydı.¹⁵⁵

Kropotkin, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri yadsımadığı gibi bunların insan hayatını kolaylaştırdığını savunur. Uygun bir işbölümü ile insanlar günde 4-5 saat çalışarak, kalan zamanlarını zevkli uğraşlara ayırabileceklerini söyler. Üretim ölçeklerinin küçültülerek, küçük ölçekli işletmelerde adem-i merkeziyetçi ve doğadan kopmamış bir sanayileşmenin sağlanmasını, askerî ve lüks yatırımların engellenmesini ister. Bunun için de her şeyden önce zorunlu eğitim sisteminin hayattan soyut sınıksızlığı yerine, hayatla bütünleşmiş bir eğitim sistemi önerir.¹⁵⁶

155. Paul Avrich, *a.g.e.*, s. 91.

156. *Ana Britannica*, c. 14, s. 13.

Kropotkin, *Rus ve Fransız Hapishaneleri* adlı eserinde, hapsedilme yöntemine dayalı cezalandırma sistemini de eleştirir. Ona göre hapishaneler mahkûmu küçük düşüren, şahsiyetini bozan, ruhunu sakatlayan, iç kuvvetlerini yok eden, onu denetleyenlerin elinde uysal bir hâle getiren insanlığa ve özgürlüğe aykırı kurumlardır. Öte yandan hapishaneler mahkûmla birlikte çevresini de cezalandırır. Beri yandan hiçbir olumlu işlevi yoktur. Ne mahkûmu uslandırır, ne eğitir, ne de suçtan caydırır. Gerçekte en vahşi cezalandırma yöntemi olmasına karşın sanki iyi bir modelmiş gibi ileri sürülür. Aslında ise cezaevleri birer suç okuludurlar. En güzel yol ise ahlâkî baskıyla suçun engellenmesi, suçlunun toplumsal tecritle cezalandırılmasıdır. Kropotkin'in bu önerileri İslamî cezalandırma anlayışına da oldukça yakındır. İslam da kişisel özgürlüğü esas alarak, tecride dayanan bir cezalandırma biçimini reddeder. Toplumsal baskı, sürgün ve tazir tarzında bir cezalandırma yöntemini benimser.

Kropotkin, amaçların araçları kutsallaştırdığı ya da mubah kıldığı tarzındaki Neçayevci anarşizmi reddeder. "Canlı ve sağlam hiçbir şey Cizvit hileleriyle inşa edilemez; başarmayı amaçladığımız devrimci eylemler için bayağı ve küçük tutkulardan destek aranmamalıdır. Yüce, insanca ve iyi düşünülmüş fikirler olmadan hiçbir devrim başarı gösteremez" der. O hâlde Kropotkin ahlâkî bir devrimcilik önerir. Gizli şemaları, yönetici komiteleri ve demir disipliniyle profesyonel devrimcilerden oluşan gizli örgütleri yararlı bulmaz. Halktan kopuk, kendi içine kapalı devrimci örgütler kendi içlerinde otoriter tohumlar taşımaktadır. Devrimci diktatörlük kavramı ise Kropotkin açısından asla kabul edilemezdir. Tüm bunlara karşın eylem yoluyla propagandayı ve müstebitlerin şiddet yoluyla cezalandırıl-

masını reddetmediği gibi, yeri gelince de destekler. Nitekim I. Dünya Savaşı'nda alınan otoriterliğinin durdurulması için İtilaf Devletleri'ni desteklemesi, antimilitarist yandaşlarının pek çoğunu kaybetmesine neden olacaktır.

Kropotkin, Bakunin'in devrimci bir lidere itaati gerektiren gizli devrimci parti fikrini, toplumsal kurtuluşu diktatoral araçlarla sağlamak istediği ve bunun da geleceğin özgürlükçü toplumun doğasını olumsuz bir biçimde etkileyeceğinden ötürü reddetmekteydi. Onun devrimciye bakışı var olan düzeni yıkmak amacıyla suç işlemeye ve ihanet etmeye hazır olan Bakunin ve Neçayev'in fanatik ahlâksızlığından çok uzak, ahlâkçı ve barışçı bir bakıştır.¹⁵⁷

Kropotkin, Tolstoy'un kötülüğe direnmeme öğretisini kabul etmiyor, sömürü ve tiranlığa şiddetle karşı konulmasını da gerekli görüyordu. Ancak zamanla şiddete karşı duyduğu sempati azalacak ve şiddetin anarşizmi bayağılaştırarak gerçek amaçlarından uzaklaştıracağını savunmaya başlayacaktır.

Bolşeviklerin Rus devrimini ele geçirmesini ise doğal olarak onaylamayacaktır. Rus devrimi akabinde Rusya'ya dönmüşse de, kendisine teklif edilen Eğitim Bakanlığı görevini kabul etmemiştir. "Bugün Rusya'da egemen olan 'Sovyetler' değil, parti komiteleridir. Böyle giderse, sosyalizm sözcüğü, Jakobenliğin olduğu gibi zamanla bir lânetleme sözcüğü hâline gelecektir" diyecektir. Zamanla tecrit edilen Kropotkin, Moskova'ya uzak bir kasabada, 1921 yılında, yalnızlık içerisinde ölecektir.

Kropotkin, başkalarından fedakârlık yapmasını beklemezken, kendisi fedakârca bir hayat çizgisi izledi. Hapishane ve sür-

157. *Anarşist Portreler*, s. 98.

gün hayatına karşı iyimser ve olumlu görüşünü yitirmedi. Anarşizme bilimsel bir temel oluşturmaya çalıştı. Marx gibi doğu ülkelerinin uygarlık adına fethedilmesini doğrulamadı. Ona göre savaşlar devletlerin hem nedeni hem de sonuçlarıydı. Kötü sonuçlarına ise katlanan yalnızca masum halklardı. Onun iyimserliği otoriterliğin insanın doğasında bulunuşunu dahi inkâra vardı. Romain Rolland, Kropotkin'in, Tolstoy'un ancak savunabildiği şeyleri yaşadığını, Oscar Wilde da tanıdığı iki önemli kişiden birinin şair Verlaine, diğerininse Kropotkin olduğunu söyler.

Kropotkin'e göre yasalar keşişin, hükümdarın, zenginlerin çıkarlarını korumak için çıkarılmışlardır ve gereksizlerdir. Daimi ordulara da gerek yoktur; çünkü halk kendi çıkarlarını savunacaktır.

Kropotkin'e göre insan toplumsal bir varlıktır. Ama devlet halka hükmederek insanları sömürmek isteyen saldırgan gruplar tarafından kurulmuştur. Ona göre mülkiyet de daima insanların çoğunluğuna yoksulluk, sefalet ve güvensizlik getirmiştir. Azınlığın çoğunluk üzerindeki tahakkümü için bir araç olmuştur. O nedenle özel mülkiyet kaldırılmalıdır. Toprak ve sanayi teşebbüsleri, karşılıklı rıza ile kurulmuş Kooperatif Birlikler tarafından yönetilmelidir. Ona göre birbirine benzer düşüncelere sahip olan insanlar topluluğu mahalli bir toplum meydana getirmeli ve kendi denetimlerini kendileri yapmalıdırlar. Uyuşmazlıklar hakemlerce çözülmeli, kanunların yerini yazılı olmayan örf ve âdetler almalıdır. Yönetimsel sorunlar federasyonlar tarafından çözülmeli ve federasyonlar, konfederasyonlar şeklinde dünya toplumunu oluşturmalıdır.¹⁵⁸ Kropotkin dürüstlüğü, ba-

158. Schapiro, *a.ge.*, s. 106.

rışçılığı, fedakâr ve samimi bir düşünür olması nedeniyle gerek Batı toplumunda, gerekse Rusya'da önemli bir saygınlık kazanmıştır. Onun ölümüyle anarşizm Rusya'da mezara gömülmüş, Sovyet ideolojisi, otoriter bir sistem olarak tüm anarşist eğilimleri ezerek Çarlık despotizmini aratan bir istibdat rejimi yaratmıştır. Ama bugün dağılan Sovyet sistemi, baskıcı sistemlerin ne denli uzun sürerse sürsün, insan fıtratına aykırı olduğunu ve eninde sonunda yıkılacağını bir kez daha ortaya koymuştur.

Anarşizm

ÜMİT AKTAŞ

Anarşizm, insan ruhunun belki bu en aslı özgürlük arzusu, yani tâbileştirilmemek, egemenlik altına alınmamak, daha da doğrusu kayıtsız şartsız bir özgürlük talebi, Batıdaki benzeri birçok siyasal akım gibi, tüm değerleri ve geleneksel sistemleri altüst olan ve her şeyin yeniden değerlendirilmeye çalışıldığı 19. Yüzyıl Avrupa'sı şartları içerisinde kendisini ifade etmeye çalıştı. Doktriner bir siyasal/felsefi akım/ eğilim olmasa da, başta modern devlet aygıtı olmak üzere, insan özgürlüğünü kısıtlayan ve baskı altına alan her tür toplumsal kurum ve aygıtı reddetme ve kayıtsız şartsız olarak insanın özgürlüğünü savunma temelinde birleşen çeşitli düşünürlerin savunduğu fikirler toplamı bu isim altında anıldı.



okurkitaplığı

www.okurkitapligi.com

OKUR KİTAPLIĞI: 41 DÜŞÜNCE - FELSEFE: 1

Online Satış
www.okurkitapligi.com



12 00

7/11/10