

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Alişan Şahin



ANARŞİZM
VE
DİN

DERLEME



ÖTEKİ YAYINEVİ

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Öteki

ARAŞTIRMA - İNCELEME

Yayına Hazırlayan

Alişan Şahin

Editör

Zeynep Turgut

Kapak ve Sayfa Düzenleme

Özgür Yurttaş

1. Baskı

Ocak 2016

© Öteki Yayınevi

Sertifika No: 25446

Baskı ve Cilt

Ceylan Matbaası

Mahteme Mah. Davutpaşa Cad.

Güven İş Merkezi B Blok No: 318

Tel: (0212) 613 10 79

Yönetim Yeri

Dr. İhsan Ünlüer Sok. Caferağa Mah. 16/10

Kadıköy / İstanbul

Tel: 0216 345 41 09

kitap@otekiyayinevi.com

www.otekiyayinevi.com

ISBN: 978-975-584-241-7

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Yayına Hazırlayan: Alişan Şahin

ANARŞİZM VE DİN

Edisyon - Alişan Şahin - David Biale -
Alexandre Christoyannopoulos - Ümit Aktaş -
Nour Loutfy - George Berguno - Morris S. Seale



ÖTEKİ YAYINEVİ

Alişan Şahin, 1963 doğumlu olup ilgi alanı olan Anarşizm, ilahiyat ve felsefeye olan alakasının tarihi hayli eskidir. 1988’de yayınlanmış olan anarşist dergi *Efendisiz*’i çıkaranlar ve anarşist yayınevi Birey Yayınları’nın kurucuları arasında yer almıştır. Türkiye’de yayınlanmış birçok anarşist dergiye katkı sunmuştur. Şu anda itaatsiz.org isimli e-dergiye katkı sunmakta ve katılımcıları arasında yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER

Kitap Hakkında	9
I- ANARŞİZM VE DİN: DİNDAR OLMANIN ANARŞİST TASAVVURU	
VE ANARŞİZME İÇKİN OLAN DİNDARLIK / Alişan Şahin.....	15
I. I. HİRİSTİYAN DÜNYASINDA DİNDAR ANARŞİZM	19
Bretheren of Free Spirit	19
Anabaptistler	20
Ranterler	20
Doukhoborlar	21
Quakerlar.....	21
Jacques Ellul	23
Nikolai Berdyaev	25
Alexandre Christoyannopoulos.....	26
I. II. İSLAM VE ANARŞİZM	27
Genel Olarak İslamdaki Anarşizm	32
İslamın Farklı Kültürlerle Yoğrulması Olarak Varlık Bulan Oluşumlar	
40	
Bir Düşünce Hareketi Olarak Melametiye41	
Derviş Hareketleri (Heterodoks Sufilik Karşısı Hareketler)	46
Kalenderiler.....	53
Kudbeddin Haydar ve Haydariler	56
Otman Baba ve Abdalan-ı Rum	58
Camiiler.....	61
Sonuç.....	62
I. III. EK OLARAK: DİNE BAKIŞTA BAZI TEORİK	
MÜLAHAZALAR	65
II- GERSHOM SCHOLEM VE BİR YAHUDİ FELSEFESİ OLARAK	
ANARŞİZM / David Biale	69
III- TOLSTOY’UN DEVLET ŞİDDETİ VE RİYAKÂRLIĞINI KINA-	
MASINA DAİR DETAYLI BİR FOTOĞRAF / A.Christoyannopoulos	
Devlet Üzerine	79

III. I. TOLSTOY ÜZERİNE İKİNCİL YAZIN	82
Biyografiler	82
Tolstoy'un Din ve Siyaset Hakkındaki Görüşleri Üzerine.....	84
Anarşist Yazında Tolstoy Üzerine	86
Tolstoy'un Etkisi Üzerine	88
III. II. DEVLET ŞİDDETİ / Alexandre Christoyannopoulos	89
Savaş	90
Hukuk.....	92
İktisadi Kölelik.....	95
Şedit Seçkinleriyle Şedit Bir Makine.....	100
Örgütlü Aldatmaca	103
Devlet Yetkililerinin Riyakârlığı	103
Sorumluluktan Kaçınmak	106
Vatanseverlik Hipnotizması	110
Temel Paradoks: Zorunlu Askerlik	113
Tolstoy'un Eleştirisinin Güncel Geçerliliği	116
IV- TERÖRİZME ÖBÜR YANAĞINI DÖNMEK: TOLSTOY'UN DAĞ- DAKİ VAAZ'I TEFSİRİNİN ÇAĞDAŞ ANLAMI ÜZERİNE DÜŞÜNCE- LER / Alexandre Christoyannopoulos.....	119
Özet	119
Tolstoy'un İncil'i Tefsiri	121
Kötüye Karşılık Verme.....	123
Yargılamayın	125
Düşmanlarını Sev	127
Hz. İsa'nın Mesajının Merkezi	128
Sevdiklerimizi Korumak	129
IV. I. TERÖRİZME KARŞI HİRİSTİYAN HERHANGİ BİR YANITA DAİR OLASI ETKİLER	134
Kuvvet Kullanmaktan Vazgeçmek	134
Terörizm Üzerine	139
IV. II. TOLSTOY'UN DÜŞÜNCELERİNİN AŞIRILIKLARI	143
Akıl, Din ve Ahlak	144
Hristiyan Anarşizm	147
IV. III. TOLSTOY'A ÇAĞDAŞ BAŞVURU	149
V-ŞİDDETİN HİRİSTİYAN ANARŞİST ELEŞTİRİSİ: ÖBÜR YANAĞI- NI ÇEVİRMekten DEVLETİN REDDİNE	157
Özet	157

Sunuş.....	158
Hz. İsa'nın Üç İllüstrasyonu	163
Hedefli Bir Tepki	166
Lex Talionis'in (Misilleme Yasası) Ötesinde.....	169
Şiddet Sarmalı	171
Şiddetin Kısırdöngüsünün Üstesinden Gelmek	179
Anarşist Çıkarımlar	184
Sonuç.....	192

VI- İSLAMDA YÖNETİM / Ümit Aktaş197

VII- SUFİLİK VE ANARŞİZM / Nour Loutfy ve George Berguno.....219

Sufilerin Varoluşsal Düşünceleri Sufizmin Kökenleri.....	219
Sufizmin Varoluşçu Temelleri / Kişisel Deneyimin Önemi	222
Benlik Kavramı	223
Kişisel Gelişim	225
Gelişmeye Karşı Engeller	230
Sonuç Olarak	

VIII- MELAMETİ SUFİLİĞİN AHLAK ANLAYIŞI VE DAĞDAKİ

VAAZ / Morris S. Seale235

Giriş.....	235
Ayrıntılı Mukayese.....	239
Fakr, Tevazu, Ubudiyet	240
Toplumsal İlişkiler	241
Dua ve İyi Ameller.....	242
Kötülük Problemi.....	243
Melametiye'nin Batını Yapısı.....	244
Riya	245
Sonuç.....	246
Sülemî Tarafından Kaydedildiği Şekliyle	
Melametiye'nin 45 Prensibi	247

KİTAP HAKKINDA

Böyle bir kitap için yazılacak bir önsöz sadece bir tanıtım özelliğiyle mukim olabilir. Genel bir özetin ötesinden başka diyeceği bir şey de yoktur aslında. Söylenen ve söylenmesi gerekenler söylenmiştir kitabın içerisinde. Bir çeşit derleme olan bu kitaptaki makalelerin temel özelliği görülebileceği ve anlaşılabilceği gibi bir taraftan anarşizm ve din ilişkisini ele almakta, bir diğer taraftan şiddet üzerine yürüyen ve aslında yürümesi gereken teorik tartışmalara dinsel bir tartışmayı Tolstoy'dan hareketle yürüterek sunmaktadır. Bir başka boyutu ise “İslam ve anarşizm arasında aslında bir bağlantı olur mu?” gibi bir soruya yanıt olması anlamında İslam ve anarşizm ilişkisi ve olasılıkları üzerine makaleler yer almaktadır.

Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos'un Hristiyan anarşizmi tartışmalarına Tolstoy babında yapmış olduğu yorum denemeleriyle sunduğu fikirlerin Türkçeye kazandırılmasının, Türkçe okuyan insana birçok açıdan fikirlerini yeniden gözden geçirmesi için vesile olacağını düşünmekteyiz. Özellikle Tolstoy'un Hristiyan anarşist bir düşünür olarak İncil'den hareketle dünyayı yeniden algılaması ve bunu anarşist bir rasyonalizm temelinde yapması sadece fikri açıdan başka bir hukuk tartışmasının kökten ifadesi olarak alınmamalıdır. Bunun esas olmasını dilemek kaydıyla Tolstoy'daki derin karmaşayı ve derin tefekkürü anlamak için de vesile olmasını diliyoruz.

¹ Aslen 11 Eylül sonrası ortamda “Neo-con”ların (buna neo-liberalizm adını ısrarla vererek liberalizmi küfür raddesinde kullanan bir iklim ortaya çıkarılmıştır) İslamofobiyi, bir ideolojik ve medyatik hâkimiyetlerinin yardımıyla da yaygın bir anlayış ve kavrayış olarak kitlelerin beynine sokması sonucu bize ve özellikle sol ve anarşist çevrelere yansımalarının bir işaretidir bu soru.

Türkiye ve Türk insanının şiddetle ilişkisi yıllara ve yüzyıllara dayalı devlet-toplum ilişkisi ekseninde günlük, sıcak ve olmazsa olmaz olmuştur. Günlük yaşam ve günlük yaşamın teferruatı -özellikle kentlerde- terörize edilmiş ve şiddet aile ilişkilerinden birebir ilişkilere kadar nüfuz etmiştir. Bu, özellikle kahramanlık, hamaset ve kibirle birleşen ve günlük yaşamın terörizmi içerisinde yaşam biçimi haline gelmiştir. Dolayısıyla pasiflik kelimesi küfürlerin en güçlüsü olmuştur. Politik arenadaysa pasifizm, zaten savunucusu olmayan bir düşünce olarak bilinmekle beraber ayıp bir siyasal düşüncenin adı olarak da telakki edilmiştir. Bu şiddet kültüründen başka bir şey beklemek de elbette abesle iştigal olur. Dolayısıyla şiddet ve silahı övmek çok taraftar bulurken, şiddet karşıtlığı ve pasifizm küçümsenen ve korkaklıkla -ha keza korkaklık da kahramanlık ve hamaset diliyle insani olmayan bir şeymiş gibi algılanmaktadır- özdeş görülen ve hiçbir zaman “aklı başında” kimsenin genel ortam içinde tercih edilebileceği bir şey olarak düşünülmemiştir. Pasifizm ve şiddet karşıtlığı tu kaka edilirken, 12 Eylül cezaevlerinden bu yana şiddet taraftarı birçok örgüt ve hareket gündelik mücadelelerinde pasifist mücadele ve aktivizm biçimlerini kullanmaktan da imtina etmemiştir.

Bu kitapta yer alan makalelerin ilk üç tanesi Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos’a aittir. İlki esasen Tolstoy’dan hareketle Hristiyan anarşistlerin şiddete nasıl yaklaştıklarını ve şiddeti reddetmelerinin Hz. İsa’nın İncil’de yer alan Dağdaki Vaaz’ından hareketle nasıl yorumladıklarını anlatmakta ve farklı argümanları sunmaktadır. Buradan hareketle anlamaktayız ki Hristiyan ahlakı insanlar arasındaki ilişkide esasen başka bir hukuk ve başka bir paradigma önermektedir. Buradan, mevcut hukukumuzun dayandığı temel ve devletlerin hukukunun, medeni kanun ve ceza kanununun temelde kısasa kısas üzerine yükseldiğini de anlarız.

İkinci makale, Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos’un, “Terörizme Öbür Yanağını Dönmek: Tolstoy’un Dağdaki Vaaz’ı Tefsirinin Çağdaş Anlamı Üzerine Düşünceler”adlı makalesidir ve tarafımcı çevrilmiştir. Bu makalede Christoyannopoulos, Tolstoy’un,

İncil'in tefsirindeki öbür yanağını dönmek önermesinden hareketle terörizmi yorumlamaktadır.

Üçüncü makalenin yazarı gene Christoyannopoulos'tur ve Yase-min Reis'in harika bir çevirisiyle sunulmaktadır. Ana düşünür esasen Tolstoy'dur ve onun rasyonalist Hristiyanlığında devletin nasıl meşru bir aygıt olmadığı anlatılmakta ve onun şiddet tekeli elinde bulundurmakla zaten Hristiyan olmayacağını Dağdaki Vaaz'ın çeşitli ayetlerini yorumlayarak ispat etmeye çalışmakta ve esasen de bunu başarıyla yerine getirmektedir. Burada devlet şiddeti ve savaş; anarşist yazında Tolstoy ve Tolstoy'un fikirlerinin etkilerine de temas edilmektedir. Esasen anarşizm ve Hristiyanlık üzerine dişe dokunur kitaplardan birini Jacques Ellul yazmış ve birçok eserinde de buna dair göndermeler yapmıştır. *Anarşizm ve Hristiyanlık* adlı eseri bu konuda yazılmış iyi eserlerden biridir. Değerli ve samimi bir anarşist düşünür olan Ellul, bu kitabında İslamı sıradanlaşmış önyargıya sahip olan bir batılı gibi görmekte ve İslama dair var olan batılı önyargılarını da ifşa etmekten kaçınmamaktadır. Burada şaşırtıcı olan bir Hristiyan anarşist olarak Tolstoy'un İslama dair referanslarına bakıp bakmadığı ve eğer bakmışsa neler düşündüğüdür. Bu mevzunun tartışılması ise başka bir yazının konusu olduğundan sadece vurgu yapıp geçiyorum.

Dördüncü makale bir çeviridir. Sunduğumuz Morris S. Seale'in, "The Ethics of Malāmātīya Sufism and The Sermon on The Mount" başlıklı bu makalesi, *The Muslim World* (c.58, s.1, 1968) adlı derginin 12-23. sayfaları arasında yer almaktadır. Makaleye Ali Bolat'ın *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik* isimli, kanımca Abdulbaki Gölpınarlı'dan sonra Melametilik üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmada rastlamış ve çevirmeye karar vermiştim. Fakat daha sonra bu makalenin Ali Bolat tarafından çevrilmiş olduğunu öğrendim. Kendisinden izin alarak karşılaştırmalı dinler alanındaki, özellikle İslam ve Hristiyanlık üzerine çalışmaları olan Morris S. Seale'in bu makalesini anarşizm, din, pasifizm, heterodoksiye de temas eden bu kitap çalışmasının içinde olmazsa olmaz bir makale olarak telakki

ettim ve buraya almayı uygun buldum. Çevirisini bize vermekten tereddüt etmediği için Ali Bolat’a özel teşekkürlerimi sunuyorum.

Görülebileceği gibi Hz. İsa’nın Dağdaki Vaaz’ı Hristiyan anarşist ve pasifistlerinin varoluşlarında asıl kalkış noktasını oluşturmaktadır. İslam ve özellikle Melamiler ve Dağdaki Vaaz arasındaki bu karşılaştırmalı çalışma bir sonraki makale olan “Anarşizm ve Din” isimli makaleyi bir bakıma daha önceki Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos’un her üç makalesine bağlayarak bir bütünlük oluşturuyor diye düşünüyorum.

Melametiğin ortaya çıktığında tarikatlara bir reaksiyon, bir hal ve bir duruş olduğu telakki edilir. O esasen nefsin toplumsal mekânda kendini kendine karşı kısıtlaması ve kişinin kendi olmasının tek yolu olduğunu anlatmakta ve her türlü böbürlenme, kibirden arınmak için bir çeşit yöntem önermekte ve toplumda öne çıkmaya, görünür, bilinir olmaya reaksiyon olarak durur. Melami duruş, toplumda bulunan fert için ne böbürlenme ne de toplumu reddetme ve ona karşı durabilecek bir eyleyiş halinde bulunmayı (Kalenderilerin duruşları tam aksine toplumu kale almadığını ifşa etmeyi ve fakat topluma seslenmeyi gerektirir), orada toplumun her türlü aşağılanmasına rağmen, herkes gibi sıradan olduğunu bilerek günlük işlerle uğraşmayı, toplum ve başkaları için iyi şeyler yapmayı ancak bunu göstermemeyi savunur. Bilinir olmak isteyecek olanın sadece Allah olduğundan hareketle diyebiliriz ki Melametiye, başkasınca iyi, güzel, dürüst, temiz, onurlu olarak bilinmenin önemsiz ve fakat Allah katında böyle bilinmenin en önemli şey olduğunu da bilen bir halin ifadesidir. Bir düşünce hareketi değil düşünceyle beraber moda tabirle *praxis* bir hal hareketidir. İnsanın doğada ayrılmaz bir varlık olarak kendi yerini bilmesi, kendisini ve dolayısıyla Allah’ını bilmesinin bitmek bilmez bir yoludur.

Gönderme yaptığı tüm bu hallerin, özellikle kişinin kendi içsel erkini dışa karşı kıskırtan duruşunun engellenmesi hali, esasen Dağdaki Vaaz’da da içkindir. Yazar bu benzerlikler üzerine fikirlerini sunmaktadır.

Beşinci yazı, “Anarşizm ve Din: Dindar Olmanın Anarşist Tasavvuru ve Anarşizme İçkin Olan Dindarlık” adını taşımaktadır ve bana aittir. Bu yazıda din ve anarşizm kavramlarının yakınlıkları ve uzaklıkları ele alınmakta ve sorgulanmaktadır. Yazı esasen iki bölümde oluşmaktadır. İlk bölümde Hristiyan anarşist denebilecek tarikatlar ve bilinen belli başlı dindar anarşist düşünürler hakkında kısa açıklamalar yer almaktadır.

İkinci bölümün adı “İslam ve Anarşizm”dir. İlk evvela İslam ve Kur’an’dan hareketle anarşist düşüncenin temel argümanlarıyla uygunluğunu ve yakınlığını sorgulamaktayken; ardından İslam coğrafyasında varlık bulmuş heterodoks İslam hareketlerinden Kalenderiler, Camiiler, Abdallar, Haydariler hakkında kısa bilgiler ve anekdotlar aktararak anarşizm babında sorgulanmaktadır. Bu arada bir hal olarak Melametilere de ayrı bir önem verip değerlendirilmektedir.

“Ek olarak: Dine Bakışta Bazı Teorik Mülahazalar” bölümünde ilahiyat anlayışı ve anlayışlarına dair felsefi muhakemelerde bulunmaktadır. “Negatif teoloji” üzerine yazılmış ve üzerinde durmaya geçecek bir mülahaza olduğu okuyucunun ve ilgisinin takdirindedir.

Altıncı makale kimilerince Max Stirner ile karşılaştırılan varoluşçuluğun ve özellikle Hristiyan varoluşçuluğun babası addedilen Kierkegaard’ın fikirleriyle Sufilerin fikirleri ve duruşları arasında bir başka karşılaştırmayı yapan NourLoutfy ve George Berguno’nun makalesidir. Kierkegaard ve onun anarşizmi üzerine en önemli çalışma, gene bir Hristiyan anarşist olan Vernard Marion Eller tarafından “Kierkegaard and Radical Discipleship: a New Perspective” (1968) adlı eserle yapılmıştır. Türkiyeli okuyucu açısından Sufizme dair bilinmedik teferruata sahip olmamasına rağmen makalede Kierkegaard’ın Sufizme yakınlığını ayırt etmek şaşırtıcı gelebilir. Bu yakınlığı Sufilerin Ortodoks öğretilerden kopan ve Ortodoksiye yakın olsa dahi merkezkaç fikirlere sahip olan Sufilerde dahi Kierkegaard gibi kilisenin otoritesine ve dünyevi mekânda insanlarla Tanrı arasında aracı olarak duran kiliseye karşı olmasından dolayı kurmak mümkündür. Sufizmin varoluşçuluğuna dair yapılan göndermeyse başka

bir fikri duruştur. Bu bize Tahsin Yazıcı'nın İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı Melametiye maddesinde bahsettiği gibi onların ilk varoluşçular olduğu sözünü hatırlatıyor elbette. Bunun ötesinde makalenin temas ettiği temel konular elbette ki kişisel gelişim, insan-ı kâmil olma süreci vs.dir.

Yedinci makale David Biale'e aittir. Yahudi anarşizmine dair bilinenin ötesinde bir örnek, bir akademisyene dair kısa bir biyografidir. Yahudi anarşizmi mevzubahis olunca birçok önemli figürü saymak mümkündür. Bunların başında elbette Martin Buber gelir. Yehuda Ashlag ve özellikle Rudolf Rocker'in yakın arkadaşı Yankev-Meyer Zalkind önde gelen bir Tevrat yorumcusu olmasının yanında anarko-sendikalist birisidir de. Gene benim tarafımdan Türkçeye çevrilen, David Biale'nin "Gershom Scholem ve Bir Yahudi Felsefesi Olarak Anarşizm" adlı makalesi Yahudi anarşizminin akademi dünyasındaki önemli bir figürünün felsefi ve dinsel olarak onun anarşizminin görünürlüğe sunulması anlamında iyi bir makaledir. Gershom Scholem'in özellikle Sabetay Sevi hakkındaki kitabı onun akademik ve entelektüel dünyada yerinin önemini pekiştiren bir kitaptır. Sabetaycılığın özellikle İslam âleminde ve coğrafyalarında, Kalenderiler ve ona benzer akımlara benzer şekilde İbahibir dinsel akım olduğu telekki edilir. Anti-semitist söylemlerin kimi zamanlar onun üzerinden pişirildiğini de buna ekleyelim. Kendisi bir Sabetaycı olmasa da bu çalışmasıyla onun Massignon'un Hallâc-ı Mansûr için yaptığı şeyi yapmış olduğunu da hatırlayalım, işte bu durumda asıl konumuzla bir anarşist tarih yazarı olarak Shalom'un varlığı ve çalışmalarının önemini daha da belirginleştirebiliriz. Genel hatlarıyla da olsa Yahudi anarşistlerin varlığına ve düşün dünyasında yaptıklarına küçük bir örnek olarak bu makaleyi yayınlamanın önemli olduğunu düşündüm.

İyi ve teşvik edici, canlandırıcı, yaratıcı okumalar; doğru ve yanlış okumaların her türlüşünü yapmanızı diliyorum.

I

ANARŞİZM VE DİN: DİNDAR OLMANIN ANARŞİST TASAVVURU VE ANARŞİZME İÇKİN OLAN DİNDARLIK

Alişan Şahin

GİRİŞ

Bu yazının maksadı “din ve anarşizm” ilişkisinde olası ortak noktalar üzerine tartışma penceresi aralamaktır. Kurumsallaşmış ve bir grup seçkin sınıf (ruhbanlar) ve aristokratın kitleleri mobilize etmek ve şekil vermek için kullandıkları dinin ötesinde bir dinden bahsediyoruz. Bundan dolayı Ortodoks ya da heterodoks hareket, düşünce ve yorumların bir kısmı bu yazıya dahil edilmiştir ve bunun tartışılmasına girilmiştir.

Din ve anarşizm üzerine yazmamı tetikleyen nedenleri iki şıkta toplamak mümkün: Din ve anarşizm ilişkisi üzerinde durulması ihmal edilmiş bir alandır. Özellikle Türkiye’de anarşizm özel bir vurguyla sol ve ateistlerce anlatılıp tarif edilmiştir. Anarşizme gönül veren insanların solcu ve ateist olmaları, doğal olarak onun tanımlanması ve anlatılmasında ateizmle mükellef bir hareket olduğu yanlışlamasını yaratmıştır. Her ne adla adlandırıyorsa adlandırsın, ezilenlerin yanında yer aldığını söyleyen ya da mücadele eden kişi ve gruplar, son yirmi yılda dünyada gelişmekte olan İslamofobi dalgasının tetiklemesi ve mevcut medyatik atmosferin Türkiye’de bu İslamofobiyi halihazırda devam etmekte olan iktidar çatışmalarında bir propaganda ve karalama kampanyasının parçası olarak kullan-

masınında etkisiyle, anarşizmi mevcut militarist laisitenin yanında konumlandırmaya teşne oldu. Üstelik bu hal anarşist cenahlar içerisinde dahi alıcısını buldu. Bu durumun yarattığı rahatsızlık bu yazının varolmasının ilk nedenidir.

Diğer neden ise bugün günlük yaşamın bir parçası haline gelmiş olan “sanal dünya” (hakikaten sanal mıdır? Gerçekliğin başka bir yüzü olmasın!) vasıtasıyla içine düştüğümüz iletişim-iletim ve ilişim bombardımanının etkisiyle internet öncesi periyotta mümkün olmayacak kadar fikri dünyalara açılma imkânına kavuşmanın sonucu genel olarak gruplar, öbekler ve cemaatlere mensup yekûnun fikrine aşına olmaktadır. (Bundan hareketle kavramaktayız ki bilginin yatay olarak yayılması, bilgi algılanırken süflileşmekte, yeniden ve olduğunun, algılanması gerektiğinin dışında algılanmaktadır.) Görülmektedir ki genel ekseriyet görüleni olduğu gibi değil, görmek istediği gibi görmek istemektedir. Bundan dolayı görülenin başka bir gözle görülebileceğine dikkati çekmektir.

Peki, anarşist düşüncede dinin rolü nedir?¹ Herkesçe bilinir ki

¹ Yeri gelmişken *Birikim* dergisi üstünde son bir yıldır yürüyen “sol ilahiyat” tartışmalarına değinmek istemekteyim. Evvela her türlü tartışmanın ve muhakkemenin yanında olduğumu ve farklı varolacak hareketlerin çıkmasının yararlı olduğunu düşündüğümü belirtmeliyim. Müslüman ve kendi çevrelerinde tanınan, alanında muktedir şahsiyetlerin de üzerine atlayarak eyvallah çektikleri bu tartışmaların İslam adına politik arena da yeterince yer kapmamış solcu kurnazların çabası olarak, kitlelerle yeterince hemhal olamamış ve ülke insanına yabancı kalmış, Marksizm fikriyatında yeterince verim elde edememiş zevatın politik arenaya su taşıma çabası olarak adlandırmak daha doğru olur. İslam fikriyatının sekülerize edilmesi çabası olarak görmek daha doğru olur. Solcular için din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması fikri o kadar doğrudur ki devletten ayrı bir toplum ve hele de dini ile yaşamı arasında hiçbir ayırım görmeyen ve bu bütünlüğü bozmak istemeyen bir cemaat hayal bile edilememekte ve hatta tehlikeli görülmektedir. Sol ilahiyat adıyla yeni bir kavram ortaya attıkları zannında olan eşhasın 19. yüzyılda var olan sosyalist ve komünist Hristiyanlar ve hatta dindar anarşistlere bakmalarında yarar vardır. Kısacası birincisi, solculukla adlandırmaya çalıştıkları bir teoloji yeni bir şey değildir; ikincisi,

anarşizm, örgütlü dine ve kurumlara karşıdır. Bunun sarih verileri oldukça fazladır. Bir bakıma yanlış da değildir. Din üzerine yazılmış ilk anarşist tez 1882 tarihli Mikhail Bakunin tarafından yazılan *Tanrı ve Devlet* kitabıdır. Bakunin tezinde dini, tarihselliği içerisinde ve modern devletle ilişkileriyle bağlantılandırarak detaylıca açıklar. İspanya’da anarşistlerin birçok kiliseyi yaktıkları iddia edilmişse de aslında birçok kilisenin yakılmasının sorumluları Radikal Parti’ydi ve bunun için her daim anarşistler suçlanmıştır. Bilinen ünlü birçok anarşistin dinin kitlelerin manipüle edilmesindeki rolüne dikkat çekmeleri dindar anarşistler tarafından dahi o kadar büyük bir problem olarak görülmemiş ve hatta dindar birçok anarşistin mevcut din ve kilise anlayışına eleştirilerinin temel argümanlarından biri de bu olmuştur. Din karşıtı taraftan yer alan Emma Goldman, *Anarchism: What It Really Stands For* adlı eserinde, “Din, insan aklının tahakkümünü; özel mülkiyet, insan ihtiyaçlarının tahakkümünü; iktidar, insanın tahakkümünü, tüm korkuların mirası ve insanın köleliğinin kalesini temsil eder,” der.

Bir taraftan bazı anarşistler böyle düşünürken, bazıları da mesela, Ebionitleri¹ ilk anarşistler olarak anmaktan imtina etmezler.²

açıklamaya çalıştıkları şey solculuktan çok dinin aslen varolduğu alanın adıdır ki bu alanın adı “ahlak”tır.

¹ Ebionit, Yahudice’de fakir, fakir olan anlamına geliyor. Yahudi-Hıristiyan bir tarikatıdır. Hıristiyanlığın ilk yıllarında Yahudiliğe tamamiyle inanmaktaydılar. Ürdün Irmağı’nın doğu yakalarında ikamet ederlerdi, merkezleride orasıydı. İsa’nın mesihliğine inanırlar fakat bakire Meryem hikâyesine inanmazlardı. Gönüllü fakirliğe özellikle önem verirler. Bugün haklarında kesin olan pek az şey bilinmektedir ve diğer Yahudi-Hıristiyan tarikatlardan farklıdırlar.

² Hazır sıra Ebionitler gibi bir gruba gelmişken tarihsel bir düşünsel akım ve hareket olarak anarşizmi, kendisinden önce var olmuş düşünce, grup, hareket, tarikat ve dinsel oluşumlarla kıyaslayarak onlara anarşist demenin doğru olup olmadığı meselesinin üzerinde durmakta yarar var. Bu halin adı anakronizm olarak adlandırılabilir ki doğru bir yöntem olmadığı aşikardır. Bu izlek üzerinde gidersek yazılı metinler ve kitapların birçoğunda bu yanlışla karşılaşmamız olağandır. Benzer yanlış Türkiye coğrafyasında

Bu makalede dindar anarşist hareketler ve düşünörlere dair kısa bilgilerle yola devam edeceğim.Evvla anarşizmle tanışmamış fakat ilke, duruş ve varoluş itibarıyla anarşist olan tarihi hareket ve tari-katlara dair bilgi vereceğim. Ardından anarşizmle tanışıp anarşizmi kimlik olarak da almakta sakınca görmeyen kişi ve gruplardan bah-sedeceğim. Ancak hepsinden önce hem batı hem de doğu kültürü ve toplumsal tarihi açısından, kilise ve devletlerin bu yazı bağlamında değineceğim tarikat ve kişilikler için kullandığı kavram olan *anti-nomianizm* yani bizde de sıklıkla duyduğumuz “İbahi” “İbahiyye” kavramına değinmek istiyorum.

Antinomianism, hemen hemen tüm din kurumlarının ve resmi din yorumcularının *heretic* olarak da adlandırdıkları tarikatlar, hareketler ve kişiler için kullandıkları bir kavramdır. Mevcut yasaların hiçbir şekilde kendilerini bağlamadığını söyleyenler için kullanılır. Batı dünyasında Protestan ve Kalvinistler de dahil olmak üzere Quakers, Renders, Levellers, Anabaptist ve diğer tarikat, mezhep ve kişileri bu

yaşayan insanlar hayli hayli yapmaktalar. Şeyh Bedreddin’e, Torlak Kemal’e ve Babailere, komünist ve anarşist yakıştırmasını yapmak olağan ve bugünün ortamında kabul gören bir bakış açısıdır. Bu anakronizmi, yaygın bir kabul olarak benimsemiş insanların ortamında aşmak elbette zor. Fakat buna rağmen bunun yanlışlığını vurgulamaktan imtina da etmemek hakikatten uzaklaştıran yaklaşımları bertaraf etmek için elzemdir.Yazının bu kısmında belirtmeliyim ki bu yazı boyunca kullanacağım “anarşist dervişler” gibi kavramlar sadece o hareket ve grupların bugün gözüyle, o zamanki meşreplerini ifade etmek içindir. Anarşizm bir ideoloji ve bir din değildir elbette. Fakat zincirlerinden kopmuş bir din tanımlaması ona yakışan bir tanım olabilir. Anarşizm’in 19. yüzyılda ortaya çıkan tarihsel politik bir hareket olduğunu söylerken onun bir ideoloji olmamakla beraber bir meşrep (hal) olarak gördüğümü belirtmeliyim.

Bunun yanında bu anakronizmi gözünde bulundurarak, bu grup, tarikat ve düşünce gruplarını tarihselliklerinden koparmadan bugünün düşünsel hareketleriyle karşılaştırmalı değerlendirmelerini yapmak da bir metot olarak benimsenebilir. Bu minvalde bu anakronizme girmek ve yanlış tanımlama-larla “bugünün dünyası o zamanda da aynıydı” yanılsamasının önüne de geçmiş oluruz.

kavramla aşağılamak yoluna gitmişlerdir.¹ Ortadoğu coğrafyasında ise bunun adı İbahiliktir. Hristiyan ve Yahudi anarşistlerden hariç sadece birkaç tarikatın kendini antinomian olarak adlandırdığını biliyoruz. Antinomianizmin heretizm olduğuna dair yaygın bir kanı olduğundan, küçümseyici ve aşağılayıcı bir anlamı olan bu kelimeyi kabullenmek belli tarihsel dönemlerde haliyle mümkün olmamıştır. Bu kavram kendi dinsel geleneklerini ve yasalarını hiçbir yasanın bağlamadığına inanan gruplar içinde kullanılmıştır. İslam dünyasında Hallâc-ı Mansûr ve İbn Arabi kabaca anacağımız iki isimdir. İsmaililer, Aleviler, Bektaşiler vb. gruplar ve aşağıda anacağımız tüm gruplar bu adla anılarak karalanmak istenmiştir. Aslında anarşizmi bir antinomianizm olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır.

I. I. HİRİSTİYAN DÜNYASINDA DİNDAR ANARŞİZM

Bretheren of Free Spirit

13. yüzyılda Batı Avrupa’da ortaya çıkmış olan bu mezhep Katolik kilisesiyle çatışmış ve heretik ilan edilmiştir (1311-1312). Renter ve Quakerların bu hareketin devamı oldukları, birçok İslam felsefesi ve tasavvuf erbabına yapılan yakıştırmalar gibi onların da panteist ve neo-platonist düşünceleri olduğu söylenmektedir. Ruhani önderleri bilinmemekle beraber öncülleri olarak Amaury de Bena, Giocchino de Fiori ve Meister Eckhart gibi değişik dönemlerde antinomian olmakla suçlanmış önemli din bilginlerine işaret edilir. Esasen Tanrı’nın insan formunda ve herşeyde olduğunu iddia etmektedirler.

¹ Bahsekonu olan antinomian tarikatların hemen hemen hepsinin Hristiyanlıkta kendilerine rehber aldıkları temel metin Hz. İsa’nın Dağdaki Vaaz’ıdır (The Sermon on the Mount). Bu metin, 50’li yaşlardan sonra Tolstoy’u Hristiyan olmaya yönelten ve devlet, kilise ve şiddeti reddeden güçlü hareketlerin ortaya çıkmasına vesile teşkil eden metindir. Melameti etikle Dağdaki Vaaz arasındaki ilişkiyi konu alan bir makalenin ismini vermek isterim: “The Ethics of Malamatiya Sufism and the Sermon on the Mount”, Morris S. Seale, *The Muslim World*, Volume 58, Issue 1, pages 12–23, January 1968.

Aziz Paul'un, "Herşey ondan, onun vasıtasıyla ve onun içindedir," sözünün yorumlamasıyla anılırlar ve anlaşılacağı üzere İncil'in batını yorumuna malik olmuşlardır.

Anabaptistler

Anabaptistler, 16. yüzyıl radikal reformasyon döneminin Hristiyanlarıdır. Nikâh yüzüğü takmayı, yemin etmeyi ve herhangi bir hükümet organında yer almayı ve çalışmayı reddetmektedirler. 16. ve 17. yüzyıllarda Roman Katolik kilisesi ve Protestanlar tarafından kovuşturmaya uğramışlardır.Çocukların vaftiz edilmesine, silah ve kılıç taşımaya karşıdırlar ve yanlış yapana karşı güçle direnmeyi benimserler. İsa'nın enkarnasyonuna inanmadıkları söylenir fakat bu Menno Simons tarafından reddedilir. Gospellerde Tanrı kelamı olan, "Herbirinizin bir mezmunu (psalm), bir vahiyi ve bir yorumu vardır," sözünden dolayı kilisedeki servislere katılmayı reddederler.

Bu hareket, Güney Almanya'da 1625'de köylü savaşlarında etkili olmuş ve feodal baskılara karşı mutlak eşitlik ve cemaatin iyiliği için Hristiyanlar Birliği talebiyle tüm otoritelere karşı Thomas Münzer şahsında simgelenen isyanı gerçekleştirmiştir.

Ranterler

Kilise tarafından sapkınlıkla suçlanan, 1649-1660 yıllarında var olduğu söylenen bir tarikattır. Varoldukları tartışmalı olan Ranterlerin düşüncelerinin panteist olduğu söylenir. Tanrı'nın hervarlığın içinde olduğunu ve her türlü otoriteyi reddetmek için bu sebebin yeterli olduğunu söylerler. İnsanların İsa Aleyhisselamı içlerinden dinlemelerinin kiliseye gitmeye yeğ tutulmasını önerirler.Ölüm-süzlüğe inanmazlar ve Hristiyanların hertürlü yasadan münezzeh olduklarına inanırlar. Liderleri olmayan Ranterlerin en ünlü üyesi 1649'da onlarla tanışınca onlara katılan Laurance Clarkson'dır.

Clarkson,"İnananlar tüm geleneksel kısıtlamalardan münezzeh-tirler. Günah imajımızın bir ürünüdür ve özel mülkiyet yanlıştır,"-sözüyle bilinir.

Doukhoborlar

Doukhoborların kökeni 16. ve 17.yüzyıllara kadar gider. “Maneviyat pehli vanları” anlamına gelen Doukhoborlar, seküler iktidarları reddederken, komünal yaşamı ve pasifizmi savunan bir tarikattır. 1899’da Çarlık Rusyası’nın baskılarından kaçıp Kanada’ya göç etmişlerdir. Bu yolculuğun masrafları Leo Tolstoy ve Quakerlar tarafından sağlanmış- tır. Kanada, Kanada’da konferanslar için turda olan Peter Kropotkin tarafından dinsel tolerans açısından daha iyi bir yer olduğuna dair göz- lemlerinden hareketle Tolstoy’a güvenli bir yer olarak önerilmiştir.¹

Quakerlar

Adı, “The Religious Society of Friends” olan Quakerlar 1640’lar- da non-konformist hareketlerin yükseldiği, kralın idam edildiği, kurumsallaşmış olan kilisenin başarısızlığının arttığı karmaşık bir atmosferde ortaya çıkmıştır. Kurucusunun George Fox olduğu ka- bul edilmektedir. Ruhbanlar olmadan da Hz. İsa ile doğrudan bir deneyime girilebileceğine inanırlar. İlk yıllarında kendilerini hakiki Hristiyan kilisesinin restorasyonunun sağlayıcısı olarak düşündük- lerinden dolayı kendilerine “aziz” denmesini tercih etmişlerdir. İlk yıllarından itibaren güçlü ataerkil toplumsal yapıya rağmen kadın- ların eşit olduğuna inanmış ve bunu hayata geçirmişlerdir. Britanya, onun kolonileri ve İrlanda’da birçok mensubu kovuşturmalara uğ- ramış ve idam edilmiştir. 1698-1833 arası dönemde parlamentoda yer almaları yasaklanmıştır. Ne bir papazları ve bundan dolayı ne de din eğitimi gördükleri seminerleri olmuştur. Bu durum 19. yüzyıl- da değişikliğe uğramış ve ayrışma başgöstermiştir. Tanrı’nın kişinin içinde olduğuna ve kişiye rehberlik ettiğine inanmaktadırlar. Birçok ülkede (Avusturalya, İngiltere, Amerika, Filistin, Kenya, Tayvan,

¹ 1961 yılında Balıkesir’in Manyas ilçesine araştırma için giden Prof. Dr. Orhan Türkdoğan Kocagöl civarında balıkçılıkla uğraşan ve Don Kazakları olarak çağrılan Rus asıllı Dukhabor mezhebine mensup bir grup insanın yaşadığını anlatır. Prof. Dr. Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşî Kimliği – Sos- yo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, 1995, s. 35.

Ruanda, Japonya, Brundi vs.) örgütlü olmalarına rağmen her türlü hiyerarşiye karşıdırlar.

Anarşist bir çizgiden örgütlenmiş oldukları söylenebilir: Tüm kararlar lokal olarak alınıp, herkesin sözü eşit ağırlıktadır. Hristiyan anarşistlerle Quakerlar arasında önemli miktarda üyelik ve etki açısından ilişki olduğu bilinen bir şeydir. 1980'den sonra nükleer karşıtı hareket, barış hareketi ve globalizasyon karşıtı harekette etkindirler.

Yukarıda haklarında kısa bilgilerle değinilen hareket ve tarikatlar anarşizm tarihsel bir vaka olarak ortada yokken de var olan ve anarşizme yakın felsefi deneyimleri yaşayan ve mücadele eden hareket ve tarikatlardır. Bunlara eklenecek oldukça fazla tarikat ve hareket çıkarılabilir.

Kendilerini anarşist olarak tanımlamaktan imtina etmeyen hareket ve kişilere geldiğimizde gördüğümüz manzara hiç de yabana atılır cinsten değildir.

Bu listenin en başından Tolstoy'un olması birçokları tarafından, kendisini bu kimlikle hiç de tanımlamamasına rağmen, kabul edilmekte ve buna hiç itiraz edilmemektedir. Din ve anarşizm arasında varolabilecek ve var olan kozmolojiyi anlamamakta direnen, özellikle de Türkiye coğrafyasında yaşayan bazı anarşistleri, mevcut seküler devlet ve toplum yapılanmasının zihniyeti, anarşistler içerisindeki bir yansıması olarak görmek kaba bir değerlendirme olmaz. Anarşizmi bir din karşıtlığı etrafında tanımlamak hiç de ona yakışan bir tanım olmaz. İşte sırf bu yüzden anarşizmin ruhuna gönderme yapmak uygun olur. Ve işte sırf bu yüzden Ellul, sütünasyonistlerden dönemin diğer anarşistlerine kadar kimse tarafından içlerine kabul edilmemişti. Hazır buraya gelmişken 1991'de İngilizcesi yayınlanan *Anarchy and Christianity* isimli eseriyle anarşist-Hristiyan kimliğini deklare eden Jacques Ellul'u ele alalım.

Jacques Ellul (6 Ocak 1912-19 Mayıs 1994)

Jacques Ellul sözlülerde felsefeci, sosyolog, hukuk profesörü, dilbilimci ve Hristiyan anarşist olarak tanıtılır. Birçok alanda

yazdığı kitapları ve makaleleri mevcuttur. *Teknoloji Toplumu* (The Technological Society, 1964) ve *Propaganda: İnsan Davranışlarının Biçimlenmesi* (Propaganda: The Formation of Men's Attitudes, 1965 İngilizce'ye çeviri) adlı eserleri alanında çok önemli çalışmalar olarak bilinir. Unnabomber namıyla meşhur anarşistin, fikri olarak etkilendiği önemli bir düşündürüdür. Yazılarında asıl ve önemli tema insanın özgürlüğüne ve Hristiyan inancının modern teknoloji tarafından nasıl tehdit edildiğine dairdir. Teknolojik zorbalığın insan üzerine nasıl çöktüğünü işler.

Ellul'u, İkinci Dünya Savaşı boyunca Fransız Direniş Hareketi'nin bir lideri olarak görürüz. Yahudileri, Nazi zulmünden kurtarmak için yapmış olduğu çalışmaları 1981'de ödüllendirilmiştir.

Çocukluğundan itibaren Marx'ı severek okuyup ve Proudhon'a saygı duyarak, Rus devriminde Kronstad ve Maknovist harekete sevgi ve saygı besleyerek, İspanyol anarşistleriyle bağlantı içinde olarak anarşist kimliğini kurmuştur. Ve hatta Paris'in entellektüel ortamına girmekten imtina etmesine rağmen, sitüasyonist harekete katılmak için Guy Debord ile iletişime geçmekten imtina etmemiştir fakat Hristiyan olması Guy Debord ve arkadaşlarının onu harekete kabul etmemeleri için bir neden olmuştur. Debord da bu konuda onları anladığını ifade etmekten çekinmemiştir. Kendisi de geçmişten birçok örnek olmasına rağmen Hristiyanlık ve anarşizmi uzlaştırmamanın basit bir şey olmadığını farkındadır.

Hristiyanlığın köken olarak anarşist bir düşünce olduğunu söyleyen Murrey Bookchin ile ve bir başka Hristiyan anarşist düşünür Vernard Eller ile karşılaşır. Ellul, anarşizmi tamamiyle ciddi formda bir sosyalizm olarak görür. Yavaş, duygusal olarak değil fakat entellektüel olarak bu duruma ulaştığını ifade eder.

Ellul'un Hristiyanlık ve anarşizme dair kimi düşüncelerine dair birkaç alıntı verebiliriz:

“Şaşaa, gösteriş, resmi bildirge, örgütlenmiş hiyerarşi (İsa'nın kendisi kesinlikle bunu yaratmamıştır), kurumsal otorite (ki peygamberin böyle bir otoritesi kesinlikle yoktur), yargı sistemi (Tan-

rı'nın gerçek temsilcisinin böyle başvurulacak otoritesi de asla yoktu)" ve bundan öteye G. Landauer'e benzer şekilde, "Bugün düşman, merkezi devlet aygıtı değildir fakat onun omnipotent (kadiri mutlak) ve omnipresent (heryer, zaman ve her yerde olan) yapısıdır."

Bunları *Anarchy and Christianity* adlı kitabında söylemekte olan Ellul kanımca İslama karşı olumsuz bir noktadan bakmaktadır. Der ki, "İncil'in Tanrı'sının Allah ile hiçbir ortak yönü yoktur. Bazı hikâyeler ve isimler dışında Kur'an ile İncil arasında da hiçbir ortaklık yoktur."

Ellul'un bu bakış açısını ben şahsen problemli ve yetersiz ve bilmemekten kaynaklanan bir bakış açısı olarak değerlendirmek eğilimindeyim. Hoş, onun bu tezini nelerle temellendirdiğini öğrenme şansımız henüz yok. Fakat Kur'an'ın *deconstructionu* olarak adlandırılmasında hemfikir olabileceğim İbn Arabi'nin *Füsus-ul Hikem* ve *Fütuhat-el Mekkiye* adlı eserleri ile Ellul'un ve hatta Nietzsche'nin ve Landauer'in Hristiyanlığa ve dine dair düşüncelerini oluşturan ve feyzini ondan aldıkları Maister Eckhard'ın eserleri ve düşünceleri arasındaki benzerlik ve hatta tıpatıp aynılığa bakıldığında bu kanının ne kadar yanlış olduğunu bir nebze de olsa görmek mümkündür.

Ellul'dan başka kendisine anarşist demekte imtina etmeyen birçok düşünür ve aktivist olmuştur. Bunlardan en önemlisi Kierkegaard üzerine de bir çalışması olan *Kierkegaard and Radical Discipleship: a New Perspective* (1968) ve *Christian Anarchy: Jesus' Primacy Over the Powers* çalışmasıyla bilinen Vernard Eller'i anmadan geçemeyiz. Kierkegaard'ın anarşizminden bahseden Eller'in kitabı ayrıca önemli bir çalışma olarak bilinir.

Katolik İşçi Hareketi'nin kurucuları olan Dorothy Day ve Peter Maurin, Ammon Hanney diğer Hristiyan anarşistler olarak bilinir. "Tanrı'nın yasaları, insan yapımı yasalardan üstündür ve üzerindedir," düşüncesini savunurlar ve yasalara uymamak için her türlü baskıya hayır derler. Fakat bu hareketin garip tarafı Katolik kilise-

sinin yani Vatikan'ın otoritesini kabul etmeleridir. Sadece bu durum onların anarşizminin, anarşistliği açısından problemli olduğu kanaatine vardırmaktadır.

Budist Har Dayal ise Bakunin gibi bir ateist anarşistten büyük oranda etkilenen bir şahsiyettir ve Kaliforniya'da Bakunin Enstitüsü'nü kurarak, buna *anarşizmin ilk manastırı* adını verir.

Birçok Yahudi kökenli anarşist olmasına rağmen dindar olanları dindar olmayanlardan azdır ve dindar pro-anarşist olan düşünürlerde vardır. Bazı Yahudi gruplar anti-otoriter temelde varolmuşlardır ve bir şekilde Quakers ya da Dukhobarlara benzerler.

Mesela Martin Buber dindar bir felsefecidir ve daima Hasidik geleneğe gönderme yapar. Ortodoks kabalist Rabbi Yankev-Meyer Zalkind aktif bir anti-militarist ve anarko-komünisttir. Rudolf Rocker'ın yakın arkadaşı, Tevrat âlimi ve önemli bir Yidiş yazardır. "Tevrat iyi anlaşılırsa anarşizme ne kadar yakın olduğu kavranabilir," der. (Bu bana elbette Cemil Meriç'in sözünü hatırlatmakta, "Proudhon'un temsil ettiği anarşizm batının bütün doktrinleri içinde İslamiyete en yakın olan felsefedir." (*Kırk Ambar*, s. 379, Ötüken Yayınları, 1980.)

Nikolai Berdyaev

Ortodoks bir Hristiyan olan Berdyaev, Hristiyan existansiyalist olarak bilinir ve özgürlük felsefecisi olduğu söylenir. Oldukça fazla yazan düşünürlerdendir ve Tolstoy'dan etkilenmiştir. Kendisine anarşist demese dahi oldukça yakın bir fikri dünyaya sahip olduğu aşikârdır. "Tanrı'nın krallığı anarşidir" yazısıyla tanınmıştır. Bakunin'in , "İnsanlığı köle eden Tanrı'dır," sözünün aksine özgürlüğün Tanrı'dan geldiğine inanır. Hristiyan anarşistler, Tanrı'nın değil, insanın insanı esir ettiğine inanır. Ondan bazı alıntılar:

"Devletin insan yaşamının üzerinde büyük bir tahakküm uyguladığı ve daima varolan sınırların ötesine geçmek istediği tartışmadan azadedir." (*Kölelik ve Özgürlük*, s.145.)

“Anarşizmde saf bir hakikat vardır ve bu tüm devlet mutlaklaştırıcılığının biçimlerine ve onun devletin egemenliğine dair tavrında görülebilir. Anarşizmin dinsel hakikati bununla ilişkilidir. İnsan üzerinde tahakküm günah ve kötülükle ilişkilidir. Mükemmel bir haldir ki insanın üzerinde hiçbir tahakküm yoktur, buna da anarşi denir. Tanrı’nın krallığı özgürlüktür ve tahakkümün yokluğudur. Tanrı’nın krallığı anarşidir.”(*Kölelik ve Özgürlük*, s.147-8.)

Alexandre Christoyannopoulos

Brüksel’de büyüyüp uzun yıllar İngiltere’de yaşayan Christoyannopoulos, halen Loughborough Üniversitesi’nde ders vermekte olan bir akademisyendir. Özellikle Tolstoy ve Ellul ve dolayısıyla “anarşizm ve din” ve bu dolayım ile da Hristiyanlık-pasifizm ve anarşizm üzerine çalışmaktadır. *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel*¹ (2010) isimli kitaplaşmış doktora tezi ve *Religious Anarchism: New Perspectives*² (2009) isimli Eylül 2008’de Loughborough Üniversitesi’nde gerçekleştirilmiş olan panelde sunulan çeşitli dinlerden (Hristiyan, Taoist, Zen Budist ve Müslüman) gelme düşünürlerin ve düşüncelerin toplandığı bir kitabın editörlüğünü yapmıştır. *Anarşist Çalışmalar* isimli akademik dergide makaleler yazmakta ve yayın kurulunda yer almaktadır.

Anarşist Çalışmalar Network’ün organize ettiği panele katılmış, katkıda bulunmuş ve bu panelin maksadının dindar anarşistlerle diğer anarşistler arasında bir bağlantı kurma çabası olduğunu işaret etmiştir.

Dindar anarşizmin gerek entellektüelleri ve gerekse yıllara dayanan geçmişlerinden hareketle varlıkları ve duruşları oldukça nettir ve anarşizmleri bir bakıma tartışmadan azadedir. Asıl alan İslam ve bizdeki İslam kavrayışının ne olup olmadığıdır. Evvela İslamın temel duruşlarından hareketle anarşizmle paylaştığı ortak paydalarına bakılmalıdır.

¹ Hristiyan Anarşizm: İncil Üzerine Politik Bir Yorum

² Dindar Anarşizm: Yeni Perspektifler

I. II. İSLAM VE ANARŞİZM

“Ne ararsan bulursun, derde devadan gayrı”

İslam ve anarşizm ilişkisine tarihsel ve kültürel bir izlekte yaklaşma denemesi aslında Hristiyan tarikatların ve düşünürlerin duruşlarında, yukarıda gördüğümüz tablodan, İslam coğrafyasındaki tarikatların halleri, tarihi vakalar ve olguların tespiti manasında henüz tamamlanmamış olmasına rağmen, öz olarak farklı bir tablo sunmaz bizlere.

Yöntem açısından işaret etmekte yarar umduğum mevzu, bahse konu olacak sufi ve derviş gruplarının yaşadığı dönem, sosyal şartlar ve zihniyet (kültür ve örf-adet vb.) dünyası göz önünde bulundurularak verilecek anekdotların değerlendirilmesinin uygun algılama modunu oluşturacaktır. Dönem itibarıyla (12. yüzyıl ile 16. Yüzyıl arası ve kısmen sonrası) ticaret yolları üzerinde olan birkaç kent hariç, Mezopotamya, Anadolu ve Kuzey Afrika’da insanlar çoğunlukla kabilevi cemaat yapıları içinde yaşamaktadırlar. Zihniyet dünyalarına o günün gözüyle intibak etmek lazım gelir. Herhangi bir tarihsel döneme bakıldığında, bugünün zihniyet dünyası ve algılama biçimlerinin mümkün olduğunca bırakılarak, mevcut döneme, dönemin koşullarına bugün yeni bir retrospektifle bakılmasını berrmek hakikat algılamalarımızda yeni kavrayış biçimlerinin doğmasına vesile teşkil edecektir. Elbette kastettiğim bugünün önyargılarından (önyargıdan muradım, bugünün kültürü, bilgisi ve yaşam içinde özne olarak var olan tek’i var eden halidir. Mesela dil ve onu kullanma biçimlerini de bu önyargı kavramına dahil ediyorum) tamamen kurtulmak değildir. Bu imkânsızdır ve böyle bir şeyi talep etmek özneyi eylemsiz kılar. Kastettiğim olası bir anlama çabasının (hakikati bütünüyle yakalama değil, hakikate biraz daha yaklaşma -yaklaşma mesafelerini hesap etmek imkân dahilinde değildir-) hakikati açık edebilecek olanakları bir nebze de olsa yakalamasıdır.

Yaygın kabilevi (Osmanlı öncesi ve Osmanlı süresince büyük oranda otarşik olan) cemaat yapılarının, antropolojinin ve özellikle “anarşist” sosyal antropolojinin çıkarımlarından iz sürerek anlaya-

bileceğimiz gibi, büyük oranda efendisiz cemaatler olduklarını tahmin edebiliriz. Savaşların, ticaretin etkisiyle ve dinsel temayülle hareket etme ameliyesinde olan Müslüman kesimin (seyahati ve bilgi edinmeyi önemli bir dini faaliyet olarak gören hadisler ve bu konuda tartışmasız aynı fikirde olan tüm İslam düşünürleri dikkate değer bir mobilizasyonun düşünsel nedenidir,) mobilize olmaları, kentlerdeki toplumsal çeşitliliği arttıran önemli bir faktördür. Bu aynı zamanda kentlerde sermaye biriktirme, mal ve dünya işlerine önem verme ameliyesini tetikleyen (bu konuda en önemli engel daima Fütuvvet teşkilatları ve Anadolu’da özellikle Ahilik olmuştur,) bir konjonktürün varlığını açık kılar. Derviş hareketleri buna ve bunun kurumsallaşmasına karşı bir direniş ve İslamın özünü savunma olarak ortaya çıkar. Bu dünyaya değil, Allah’a sığınmayı salık vererek oldukça sağlam fikri ve manevi zemin kurar. Kendini bu dünya da uhreviyata adayan, bu toplumun reddi olarak, toplum içinde rahatsızlık veren bir ur ya da yara ve vicdan olarak kurar.

Hristiyanlığın yaygın yorumunun aksine İslam, kutsal kitabının ve hatta en Ortodoks mezheplerinin bakış açılarında dahi Allah ile kul arasına hiçbir aracı kabul etmez. Temel prensip olarak bu konulduğunda, kültürel bir gerçeklik olarak dahi bir ruhban sınıfının varlığı İslam coğrafyasında her daim tartışmalara açık ve meşruiyeti sorgulanan bir konumda olmak zorunda kalır. Dolayısıyla bu konumlanışlarını değişik şekillerde açıklamak ve meşru kılmak durumunda kalırlar. Mevzu eski metinler, kutsal kitaplar olduğunda bu metinleri anlama ve yorumlama biçimleri her zaman tartışma konusu olmuştur. Farklı anlama ve farklı yorumlama halleri insanın kültürel bir varlık olarak sübut bulan varlığından hareketle makul karşılanması gereken bir haldir. Bundan dolayıdır ki her fikri ve dini varoluşun belki de tarihselliğine mana veren, birçok kollara ayrılarak bu varlığını devam ettirmesi olmuştur. Bu farklılık aslında o fikre çoğunlukla zenginlik katan bir şeydir de.

İslam sözkonusu olduğunda evvela Kur’an’dan başlanmalıdır. Kur’an ilahi kelimadır. Kelam olması ve yazıya geçirilmesi nisbetiyle

İslam tarihinde birçok tartışmalar vuku bulmuştur. Peygamber Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla kalbine doğan bilgidir. Bu ise çeşitli şekillerde vuku bulmakta; rüya, doğrudan hitap ve özellikle Cebrail'in çeşitli ayetleri okuması ve bildirmesi yoluyla tecelli ediyor. Burada önemli olan ve vurgulanması gereken, bu bilginin hiç bir müdahaleye uğramadan doğrudan melek ve peygamber aracılığıyla kelimeler olarak insanlara ulaşmış olmasıdır. Kur'an'ın nüzul etmesinde Peygamber ve Cebrail sadece araçtır. Bu manada Kur'an ayetleri saf ilahi bilgiyi temsil eder.¹ İlahi kelimeler olan ve birçok sevice ezberde tutulan ve kayda alınan Kur'an ayetlerinin korunması o zamanın bazı İslam âlimlerince bir problem olarak algılanmıştır. Kur'an ve Hermenotik üzerine yazan bir yazar, bu Kur'an âlimlerinin bazılarının yazıya geçirdikleri Kur'an ayet ve surelerini yanlış anlaşılabilir ve yanlış ifade etmiş olabilirim kaygısıyla vefatlarından önce yaktıkları bilgisini verir.² Bu tavrın kendisi bize anlamın aktarımında yaşanması büyük ihtimalle mümkün problemlerin İslam âlimlerince farkında olduğunun bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Kur'an'ın doğru anlaşılması ve anlatılması İslam tarihi boyunca tüm âlimlerin kaygılarının başında gelmiştir. Bu meyanda İslam âlimlerinin en önemli çalışmaları metin analizi ve verili metni destekleyecek rasyonel verileri bulma ve tefsir etme üzerine olmuştur. Kanımca bu alanda en değerli ve derin Kur'an okumaları yapan ve onun önemli ayetlerini didik didik ederek açıklama yoluna giden âlim İbn Arabi olmuştur. Bu minvalde yazı boyunca bazı Kur'an ayetlerine ve hadislere dikkat çekeceğim. Allah'ın her yerdeliğine, herşeye kadim olduğuna ve ondan gizli hiçbir şey olamayacağına vb. dair ayetler ve hadisler, (bunlar dinin gereği olarak yapılması ve olunması gereken hallere gönderme yapan kendin olmak, birikim yapmamak, nefsinin yok etmek vb. gibi önermelerdir) önemli şahsi ve toplumsal hallere gönderme yapar.

¹ Bulaç, Ali. İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi. İstanbul: İz Yayınları, 1995, s. 42-43.

² Cündioğlu, Dücane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı: Hermenotik Bir Deneyim* (I).

“0, evvel ve âhir, zahir ve bâtındır. O her şeyi bilir.” (Hadid, 57/3) açıklaması, “Allahım! Sen evvelsin, senden önce olan yoktur; sen âhirsın, senden sonra da hiçbir şey yoktur. Sen zahirsın, senden daha açık ve üstün olan yoktur; sen bâtınsın, senden daha gizli ve senden öte hiçbir şey yoktur.” (Müslim, Zikr 61; Tirmizî, Da’avât 19)

“Nereye dönersen dön, Allah’ın yüzü oradadır.” (Kur’an 2:115)

İmam-ı Azam, El-Vasıyye adlı kitabında Kur’an’ın özünün manası olduğunu belirterek şöyle diyor, “Kur’an-ı Kerim’in Allah’ın kelamı, sıfatı, vahyi ve onun indirmesi olduğunu, zatının ne aynı ne de gayrı olduğunu ikrar ederiz. Belki Kur’an-ı Kerim gerçekten mushaflarda yazılan, lisanlarda okunan, kalblerde mahfuz bulunan, fakat buralara hulul etmeyen bir sıfatıdır. Harfler, harekeler, kâğıt, yazı bunların hepsi yaratılmıştır. Çünkü bunlar, kulların işleridir. Allah’ın kelamı ise yaratılmış değildir. Çünkü yazı, harfler, kelimeler ve ayetlerin hepsi kulların ihtiyacına binaen Kur’an okumaya birer alettir. Allah’ın kelamı ise kendi zatı ile kaimdir. Ancak Allah’ın kelamının manası ise bu ayetler vasıtasıyla anlaşılır.”

İslam, Ortodoks akımların bir kısmının (ibahi-antinomian) dışında dahi genel prensipleri itibarıyla da anarşizme yakın bir duruş sergiler. Ben, Kur’an’ın iyi bir hermenötik okumasının bu durumu daha da açık kılacağı kanaatindeyim. Nitekim İbn Arabî’nin ve bir nebze de Mevlana’nın böyle bir kapıdan yüzyıllarca önce girmemize zemin hazırladıklarını söylemek mümkündür.

Sufi tarikat ve hareket ya da düşünce hareketleri silsile yoluyla kendilerini Hz. Muhammed’e bağlarlar (Tarikat silsilelerini Hz. Âdem, Hz. Musa ve Hz. İsa’ya bağlayanlar da vardır ki İslam fikriyatı açısından Hak Peygamberler olarak görülüyor olmalarından hareketle bu yanlış da değildir) ve esas olarak yolları Hz. Ali’den geçer. Ve bunun için ilk Kur’an’ın batını manasına düşünsel ve iman olarak gönderme yaparken Hz. Muhammed’in, “Ben ilmin şehri, Ali onun kapısıdır,” sözünü temel alırlar. Hz. Ali’nin sözleri, yaşamındaki deneyimlerinden elde edilen faziletlerinin toplandığı *Nahcü’l Belaga* adlı kitabı Sufiler için önemli bir esin kaynağı olmuştur. Önemli hadis

aktarıcısı olan Ebuzer Giffari, Veysel Karani ilk Sufiler olarak anılmayı hak edenlerdir. Bundan sonrakilere ise *Tabi'ün* denmektedir. En önemlilerinden biri Hasan Basri'dir ki, "Bu dünyaya yeni gelmiş gibi ve öbür dünyaya hemen gidecekmiş gibi yaşa," sözüyle ünlüdür. Hz. Hasan'ın Kur'an'ın batını yorumunun öğretisini yaptığı söylenir. Batını yorumculardan diğer ikisi Davut el-tai ve en önemlisi İmam Caferi Sadık'tır. İmam Caferi Sadık aynı zamanda Sünni hukukun kurucusu İmam Azam-ı Hanife'nin de hocasıdır. Hem İsmaililer, hem de Oniki İmamcılarca ve Sünnilerce de saygı gören bir âlim olarak dikkati çeker. Burada İmam Caferi Sadık'ın çağdaşı kadın Sufi Rabia Eladaviye'yi (ö.801) de eklemekten geçmeyelim.¹

Bu tasavvufi oluşların manasını dünya hayatı ve öbür dünyaya dair tasavvurların açıklamasıyla manalı kılmak mümkündür. Tasavvuf bu dünyada insanın nasıl yaşaması ve ne olması gerektiğini söyleme ve uygulama eğiliminde olan bir düşünce ve hareket olarak tasavvur edilebilirken, öbür tarafa ve Allah'a dair, doğru insanın bir bütün olarak nasıl olması gerektiğini de tasavvur eden bir haldir. Tasavvuf tarihi bir varlık kaygısının ve oluşun peşinden koşan ve kendi olmak ve kendini aşmak ve özgürlüğünü kazanmak için koşan insanların arayışının hikâyesidir. Aslında tasavvuf, bugünden bakıldığında bile, bir yol arayışı ve bu yol için kendinden geçip aşka koşan ve yolda ve yola önem veren evrensel insanı (insan-ı kâmil) arayan bir hal olarak görünür. Bu arayışa yön veren bir başka saik ise Allah korkusudur. Bu korkunun nasıl bir korku olduğuyse tartışmalara açıktır. İşte bu yola bakıldığında devamlı surette karşılaşılan hem insan tekine özgü problemler hem de cemaat içinde bulunma durumundan hareketle ortaya çıkan cemaat-birey ilişkisinden kaynaklanan problemler, tasavvuf içindeki birçok durumu ve insanların konumunu belirleyen bir hal olarak ortaya çıkmıştır.

¹ Nasr, Seyyed Husseyin. *The Garden of Truth, the Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. Harper One, 2007, s. 166-172.

Genel Olarak İslamdaki Anarşizm:

İslam ve anarşizm ilişkisine, İslam ve anarşizmin mülkiyete bakış açılarının ele alınmasıyla başlanabilir. Kaba bir ifadeyle anarşizm, mülkiyeti hırsızlık ve eşitsizliğin görünen yanı olarak tarif eden bir bakış açısıdır.

Mülk kavramına gönderme yapan Yunus suresi 10. ayetindeki, “İyi bil ki, göklerde ve yerlerde ne varsa hepsi Allah’ındır,” sözleri Müslümana ve insanlığa siyasal, iktisadi ve kültürel bir varlık olarak cemaat içindeki teke seslenen en önemli ayet olarak göze çarpar. Bu demektir ki dünya hayatında varolan herşeyin sahibi ve sahipliği ona aittir. Eğer sen, sana ait olduğunu söylediğin herhangi bir nesneye dair güç sahibi olduğunu düşünüyorsan yanılıyorsundur. Güç de iktidar da Allah’a aittir. Kur’an’dan hareketle bakıldığında mülk edinme ve ihtiyaçlarını karşılama, kazanma ve kazandığını paylaşma, muhtaca verme üzerine çok sayıda ayet vardır. Bunun yanında haksız kazanç ve faiz şiddetli bir şekilde aşağılanmakta ve bunu yapanlar lanetlenmektedir (bkz. Bakara suresi 175-179). Kazancın ise her şeyin Allah’ın malı olduğu gözetilerek yapılması uyarılmaktadır ve asıl kazancın öbür tarafı kazanmakla olacağı söylenmektedir. Onun heryerde hazır ve nazır olması uyarısı da mümine dünya hayatında nasıl olunması ve edilmesi gerektiğinin bütünlüklü halini sunar. Burada görülmektedir ki müminin mal edinmesi yasaklanmamış ve fakat birikim yapması üzerine önemli engeller getirmiştir. Birikim edinme, mal-mülk yığmaya karşı ise Kur’an’da bilinen en önemli ayette, “Ey inananlar, hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksızlıkla yer ve onları Allah yolundan çevirirler. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onlara acı bir azap müjdele!” denir ve onlara büyük azaplar çektirileceği haber verildikten sonra, sonraki ayette şöyle devam eder, “İşte nefisleriniz için yıgıdıklarınız, yıgıdıklarınızı tadın,” denir. (Tevbe Suresi 34-35). Gene Bakara Suresi, Ayet 219’da “...ve sana Allah yolunda ne vereceklerini soruyorlar. De ki: “Af (yani ihtiyacı-

nızdan fazlasını veya helal ve güzel olanı verin!”¹ denmekte ve mal biriktirmenin tehlikelerine vurgu yapılmaktadır.

Mal edinmeye dair anarşist düşünceyle Kur'an ayetlerinden yapmış olduğumuz bu alıntılar arasındaki yakınlık fark edilmiş olmalıdır. Anarşizmin temel mottosu olan “mülkiyet hırsızlıktır” sözü özel mülkiyete (private property) gönderme yapmakta olup, kişisel mülkiyete (possession) karşı olmak anlamına gelmemektedir. Anarşistler özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gerektiğini ilan eder ve bu Proudhon'un *Mülkiyet Nedir* isimli kitabında yeterince açık kılınmıştır.

Nicholas Walter, *Anarşizm Hakkında* isimli eserinde, “Anarşistler, başkalarını sömürmeden kullanılmakta olan mülkiyetten taraftırlar ki bu tarz kişisel mülk çocukluğumuzdan edinmiş olduğumuzdurve hayatımızın da bir parçasıdır.” “Biz şu tür mülkiyete, insanların sömürülmesine neden olan araziler, binalar, üretim araçları ve dağıtımı, hammadde ve fabrikada üretilmiş mallar para ve sermayeye karşıyız,”(s.40) demektedir.

Bu ayrıma dair Proudhon'un vurguları ise şöyledir, “Farklı şeylere farklı isimler vermek uygun bir şeydir. Eğer ‘mülkiyet’ ismini kişisel mülk yerine kullanırsak, diğerine (mülkiyet bölgesi) hırsızlık, bozukluk, haydutluk demeliyiz. Yok, aksine ‘özel mülkiyet’ diyeceksek, diğerini kişisel mülk ya da benzeri bir isimle adlandırmalıyız. Aksi halde hoş olmayan eşanlımlılarla başımız belada demektir.” (*What is Property*, s. 65 ve 373)

Ve Proudhon'dan çok net ifadelerle, “Kişisel mülk bir haktır; özel mülkiyet hakka (buradaki hak,doğal hak hukuk anlamındadır - Ç.N.) karşıdır. Kişisel mülkiyeti kurarken, özel mülkiyeti yok etmelidir.” (*What is Property*, s. 271.)

Görülmektedir ki anarşizmle İslam ve özellikle Kur'an arasında mülkiyet konusunda oldukça yakın bir akrabalık vardır. Bu akrabalığın tarihsel ve kültürel boyutlarıysa daha da aşırı bir yakınlaşma ve

¹ Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. Kılıç Kitabevi Yayıncılık ve Dağıtım.

aşırıya kaçma anlamında ve bir yaşam tarzı haline gelme boyutuyla aşağıda örneklerde göreceğimiz gibi dervişlerde ortaya çıkmaktadır.

Kanımcı İslam ile mülkiyet konusunda akraba olan anarşizmin onun temel sacayağı olan hiyerarşik otorite ve devlet konusunda da yakınlıkları vardır. Bunun için temel kıtas Hz. Muhammed, onun yaşamı ve pratiklerinden örnekler hakiki manada veri olacaktır.

H. Muhammed zamanında Müslümanların cemaat işleriyle ilgili ve düşünsel konulardaki problemleri alanlarda nasıl bir yöntem izleyerek ortak bir irade ortaya koyduklarına dair bugüne gelen önemli bir kavram mevcuttur. Her ne kadar bu kavrama dair İslam tarihi içinde gerek devletler gerekse de âlimler arasında devamlı surette tartışmalar ve farklı tanımlamalar ve işlevine dair farklı görüşler olsa da biz bugün bu farklı yorumlardan bize göre en makul olanına gönderme yapacağız. Bu kavram *icma* (konsensüs) kavramıdır. Bu kavramın tanımlanmasında dahi İslam âlimleri (İbn Teymiye'den Gazali ve 20. yüzyılın düşünürlerine kadar) ortak bir konsensüs yoktur. Yani konsensüste de konsensüs yoktur. Bu kavram kimilerince İslam âlimlerinin bir konuda ortak karara vararak fikir birliği içinde hakikatin nasıl olması gerektiğine dair fikir beyan etmesi ve bunun tüm cemaatçe uygulanması olarak anlaşılmış ve açıklanmıştır (Mesela İbn Teymiye böyle düşünür fakat bazen yanlış olarak görüneninde doğru olabileceği ihtimalinden bahseder.) Bu şekildeki icma tanımını kabul etmeyenler çoğunlukla mülhidlikle suçlanmış ve süreç içerisinde bu tanım meşruluk kazanmıştır.

İmam Gazali, icmayı “Bir dinsel konu üzerine Muhammed’in cemaatinin aynı fikirde olması,” olarak açıklarken, Ebu Hüseyin El Basri, “Bir konuda Müslümanların bir şeyi yapıp yapmamaya dair karar verip, aynı fikirde olması,” olarak açıklar. Bilinen şudur ki icma kavramına dair İmam Şafi’ye (h.204) kadar bir problem olmamıştır. Bazıları da icmayı çoğunluğun kararı olarak ifade etmiştir (Örneğin Al Tabari, Abu Bekir al-Razi).

Her ne kadar farklı bakış açıları olursa olsun İcma üzerine yüzyıllardır yürüyen tartışmayı bir sonuca bağlamak mümkün olma-

mıştır. İcmaya son karar gözüyle bakanlar ve öyle tanımlayanlar tüm Müslüman halklarını tarih boyunca birşey bilmezler güruhu olarak görüp Tanrı ile kulları arasına girmiş ve devletlülere hizmet etmişlerdir. İcmanın şüpheleri kaldıracak tek otorite ve İslam âlimlerinin tek otorite olması sonuçta İslam fikir dünyasında da içtihadın kaldırılmasına neden olmuştur denmektedir. Bunun bir nebze doğru olduğu kabul edilebilir.

İcmanın karşılığını biz “tüm Müslüman cemaatin konsensüsü” (Muhammed Abduh)olarak anlamalıyız. Bu şu anlama gelir: Özellikle cemaatin bir araya gelip her konuda konsensüse varıncaya kadar tartışması ve sonuca varmasıdır. Nitekim Ziyauddin Sardar icmayı şöyle açıklar:

“İcma fikri, İslamın komünite yaşamında merkezi bir kavramdır ve birkaç seçkinin konsensüsü derekesine düşürülmüştür. İcmanın birebir karşılığı halkın konsensüsüdür. Kavram Müslüman cemaatin doğal lideri olarak Hz. Muhammed’in uygulamalarına kadar götürülebilir. Hz. Muhammed bir karara varmak istediğinde tüm Müslüman cemaatini – itiraf etmek gerekir ki pek büyük bir cemaat değildi – camiye çağırırdı. Tartışmalar yapılır, tez ve karşı tezler sunulurdu. Sonuçta toplananların hepsi bir konsensüse varırdı. Bundan dolayı demokratik ruh ilk dönemde politik ve cemaat yaşamında merkezidir. Fakat süreç içerisinde din adamları ve âlimler bu eşitlikten halkı çıkardılar ve icmayı “din âlimlerinin konsensüsü”ne indirgediler. Otoriterizm, teokrasi ve despotizm Müslüman dünyada egemen oldu.”¹

Takdir etmek gerekir ki anarşizmin demokrasi anlayışı da bu minvalde telakki edilmektedir. Her ne kadar konsensüs kavramının doğrudan demokraside problemlere neden olacağını söyleyen kimi anarşistler olsa da (M. Bookchin) doğrudan demokrasi için ideal formdur. Doğrudan demokrasiden maksat edilen özyönetimdir. Bu ise icma fikriyatıdır ve Hz. Muhammed ve cemaatinin bizzat yaptığı şeydir.

¹ Sardar, Ziyauddin. “Rethinking İslam.” *İslam for Today*. June 2002.

Anarşizmle İslam arasında ortak olan ve uyumu tamamlayan üçüncü şık hiyerarşi konusudur. Hiyerarşi kavramı ve toplumsal olarak hiyerarşinin varlığı anarşistlerce reddedilen ve düşünsel olarak tutarlılık içerisinde sisteminin içerisine yedirilmiş olan bir kavramdır. İslam açısından bazı anarşistlerce problemli olarak görülebilecek tek kavram budur. Bu kimi anarşistler elbette Tanrı kavramına bigâne ve kendisini ateist olarak tanımlayan anarşistlerdir. Bundan öte yukarıda belirtmiş olmalıyım, anarşizm din adamlarına ve onlarla beraber hertürlü hiyerarşik kuruma karşıdır. Bu minvalden bakıldığında İslamın kitabı, Allah ile kul arasında hiçbir aracı kabul etmez olduğunu söylemektedir. İslamda ilim anonimdir. Kimde ve nerede varsa alınması ve paylaşılması önerilmiştir. İslamda itaat edilecek tek otorite Allah'tır. Allah dışında dünyevi ya da uhrevi bir otorite, erk şirktir. Tanrı'nın akıl yoluyla kavranmasının mümkün olmadığını (evvel ve ahir, her yerde ve her şeye kadir olması, yaratılmamış olması, ne varlığının ne de yokluğunun tartışılmazlığı ve tarif edilemezliğinin sorgulanması olur bu) sorgulamak günaha girmek olur. Belki de Wittgenstein'den borç alacağımız "üzerine konuşulmazlık" kavramını onun "kim"lik ve "ne"liğine uygulamak daha doğru olandır. Müminin yapması gereken şey ondan başka bir otorite kabul etmemek ve onunla ilişkide bir aracı kabul etmemek, onunla doğrudan manevi bir iletişim içinde olmaktır. Bunun ise manevi anlamda dahi bir otorite olmadığı (bir seçmenin ürünü olduğu için) ve bir hiyerarşi oluşturmadığı açıktır.

Allah'ın kelamı olan Kur'an'ın diline bakıldığında buyuran değil ama anlatan ve öneren bir dile sahip olduğunu görürüz. Bu dil "hakikat"ı göstermek ve uyarılarda bulunmak için kurulmuş bir dildir. Toplumsal yaşamda müminin nasıl hareket etmesi gerektiğine dair önermeler yanında "kişi nasıl kendi olur" (nefs, böbürlenme, kibr, yalan, ölüm vb.) sorularına da yanıt veren bir dildir. En son bölümde, "Dine Bakışta Bazı Teorik Mülahazalar," bölümünde anlatıldığı gibi Tanrı'ya gösterilen temayül, dindar olmayan ve başka kavramlarla konuşan birinin, o kavramlara atfettiği şeye gösterdiği

temayülden farklı değildir ve ideal olana adanmışlık ister. Bu minvalde bakıldığında Tanrı ile kul arasında var olan ilişki, özgürlük ile özgürlük arayan özne arasındaki ilişki olarak da eşitlenebilir.

Varlığı ve yokluğu üzerine konuşmanın, ona dair akıl yürütmenin başarısızlıkla sonuçlanacağı ve anlamsız olacağı (akıl sınırlar der, İbn Arabi) bir alanda hiyerarşik bir ilişki olduğunu söylemek doğru değildir. Tanrı ile insan arasında aracı kabul etmeyen bir ilişkide hiyerarşi olmaz. Bir otorite ilişkisi ise bireyin evveliyatıyla Tanrı'yı nasıl algıladığıyla, sonra da bu Tanrı algısının onun yaşamında nereye tekabül ettiğiyle alakalıdır (örneğin Melami ve Kalenderi derviş grupları ve bana göre algılanma biçimlerinde yanlışlıklar olduğunu düşündüğüm Bektaşî ve Mevlevî tarikatlarının Tanrı ve insan tasavvurları gösterilebilir.) Özellikle din ve anarşist düşünce arasında olası ilişkilere bakıldığında göze çaracak ilk mevzu budur. Çünkü esasen Batılı bir düşünce olan anarşizmin kendisini var eden en önemli ayağı kilise ve onun kurumları olan ruhban sınıfına karşı mücadelesidir. İslam, Allah ile kul arasına dini ve dünyevi işlere dair bir aracı koymaz. Kutsal kitapta Peygamber'e ithafen Kehf suresi, 110. ayet, "De ki: 'Ben de sizin gibi bir insanım; tanrınızın bir tek Tanrı olduğu bana vahyolunuyor. Kim Rabb'ine kavuşmayı arzu ediyorsa iyi iş yapsın ve Rabb'ine (yaptığı) ibadete hiç kimseyi ortak etmesin," der ve onun sadece nübüvvetinden dolayı farklılığına vurgu yapar.

Kur'an doğrudan Allah'ın kullarına hitap eder ve yol gösterir. Her Müslüman'ın ilişkisi doğrudan Allah ile ve tek bağışlayan ve cezalandıran odur. O, her yerde hazır ve nazır, herşeye gücü yetendir (omnipotent and omnipresent). Allah'a ne kadar yakın olup, olmayacağı her Müslüman'ın kendine kalmıştır. Ruhban sınıfı yoktur, herkes kendi Müslümanlığından sorumludur. Kimin günahkâr olup olmadığına da ancak Allah karar verir. Tevbe suresi, 31. Ayette, "Hahamlarını ve rahiplerini Allah'tan ayrı rabler edindiler, Meryem oğlu Mesih'i de öyle. Oysa kendilerine yalnız tek tanrı olan Allah'a ibadet etmeleri emredilmişti. Ondan başka tanrı yoktur. O, onların ortak koştukları şeylerden münezzehtir" ve Hadid suresi, 27. ayette

“...ve Meryemoğlu İsa’yı (a.s.) gönderdik ve O’na İncil’i verdik. Ve ona tabi olanların kalplerinde refet (şefkat) ve rahmet kıldık. Ve onlar, ona ruhbanlık ihdas ettiler. Biz, Allah’ın rızasını ibtiga etmekten başkasını onlara farz kılmadık,” denilerek İslam kitabı yoluyla bu tür araçları ve hiyerarşiyi kabul etmediğini ilan etmektedir.

İslam üzerine yazılarıyla ziyadesiyle tanınan Ali Bulaç’ın Hz. Muhammed dönemine dair dedikleri önemlidir: “...kadim Arap toplumundan olsun. İslamiyetin zuhur ettiği 7.yüzyılda kabile yapısına dayalı Arap toplumlarında hiyerarşiye rastlanmaz. Kan ve akrabalık bağının rol aldığı kabilenin reisi seçilir, ancak kabilenin geri kalan hiçbir ferdine göre herhangi bir ayrıcalığı yoktur, tabir caizse ‘eşitler içinde birincidir’. Hz. Peygamber’in (s.a.v) irtiha-linden sonra -Mekke, Medine, Taif hariç- neredeyse Arap Yarımada-sı’nın tamamında ‘dinden dönen’ kabilelerin itirazı Hz. Ebu Bekir’e biat etmemekti. Onlar namaz kılmaya, oruç tutmaya, hacca gitmeye ve diğer ibadet ve yükümlülöklere devam edeceklerini, ancak merkezi yönetime ‘zekât’ vermek istemediklerini söylüyor-lardı. Onların algısına göre, zekâtı içine alan biat, kabileleri Bizans ve Sasaniler gibi hiyerarşik, eşitsiz ve despot bir yönetime sevk edecekti. Bedeviler, açıkça çevre imparatorluklardaki monarşiden ve derebeylik sisteminden korkuyorlardı.” Hem Hz. Muhammed ve hem de yaşadığı dönem itibarıyla kabilelerin anarşik bir işleyişe sahip olduklarını söylersek abartma yapmış olmayız. Ve makalesi-nin başka bir yerinde şöyle devam eder, “Zannedildiği gibi tarikat şeyhi piramidin tepesinde oturan bir monark, guru, Brahman veya papa değildir; yol gösteren bir mürşittir.”¹

Buraya kadar özellikle anlatmak istediğim anarşist düşüncenin üç önemli sacayağının Kur’an’dan hareketle İslam ile uyuştuğuna vurgu yapmaktı. Bunlar mülk kavramı, hiyerarşi ve doğrudan de-mokrasi ya da konsensüs kavramı (hatta özyönetim de diyebiliriz) ve otorite kavramlarıdır.

¹ Bulaç, Ali. “Cemaat, Hiyerarşi, İtaat!” *Zaman Gazetesi*. 21.04.2011.

İslam tarihine bakıldığında otoriter ve teokratik yönetimler ve uygulamalar daha fazla göze batmaktadır. Bundan ayrı olarak İslamın kitabının yorumunda birçok farklı bakış açısına rastlamak mümkündür. Bizce bu yorumlardan en göze çarpan ve dikkate alınması gereken Mevlana ve İbn-i Arabi'nin yorumlarıdır. Elbette üzerinde durulup çok çalışılması gereken yorumlar da vardır. Burada Mevlana'ya hiç değinmeyip, İbn-i Arabi'nin mülk kavramından hareketle güç kavramını nasıl yorumladığına değinip İslam coğrafyasında anarşik hareketlere ve merkezkaç sufi ve derviş hareketlerine geçeceğim.

İbn-i Arabi İslam düşüncesinin temel taşlarından olan *Füsus-u Hikem* adlı eserinde 13. Fas'da "Lüt kelimesindeki güç hikmeti" isimli bölümünde mülk kelimesinin anlamının karşılığını etimolojisinden hareketle yorumlamakta ve bunun otorite anlamında değil "karşı koyabilme gücü" anlamına geldiğini insanın himmeti(lütuf, gayret) olduğunu açıklar. Bunun zayıflığa gönderme yaptığını ve yaratma yoluyla güce ulaştığını ve sonra da zayıflık ve yaşlılık yarattığını ve bu gücün geçici olduğunu ifade eder. Güç ve yetki sahibi olanların tasarruf etmeleri gerektiğini ve bunu nezaket gereği değil bilakis bilginin yetkinliğinden dolayı yapmaları gerektiğini, Peygamberin bile mucize göstermek gibi bir çabasının olmadığını ve Allah'tan gelen görevinin "sadece bildirmek" olduğunu bildirdiğini anlatır. Âlemile tanrı arasındaki ilişkide âlemin tanrıya muhtaç ve fakat tanrının aleme muhtaç olmadığı ve âlemin mümkün kavramından hareketle geçiciliğine delil getirir. Buradaki önemli vurgu güç ve yetki sahibi iken bunu kullanmama ve bunu samimiyetle ve doğallığıyla yapmaktır. İleride göreceğimiz gibi Melamilerde ve Kalenderilerde yetki ve etkiyi, Arabi'nin tabiriyle tasarruftan tasarruf önemli bir varoluş biçimidir. Bu, arifi samimi ve olgun kılar. Nuh Peygamber'e dair Kur'an'ın bir ayetinde geçen sözün bu tefsirin güç ve iktidar kavramlarına dair netleşmemiş anarşist açıklamaların İbn Arabi tarafından yıllar önce yapılmış olması dikkate değerdir.

İslamın Farklı Kültürlerle Yoğrulması Olarak Varlık Bulan Oluşumlar

“Âdem’e âdem *gerektir* âdem *etsin* âdemi
 Âdem âdem *olmayınca netsin* âdem âdemi”
 -Şeyh İbrahim-

İslamın bir din olarak temel kaynağı Kur'an'dır. Ondan sonra Peygamberin hadisleri gelir. Bu hadisler ise sahih olan ve olmayan olarak sınıflandırılmıştır. Birçok hadisin sahihliği konusunda şüpheye düşüldüğünde bunların sahihlikleri derecelendirilerek ifade edilmesi yoluna gidilmiştir. Bunun ötesinde Kur'an'ın kimi ayetlerinin yorumlanmasına dair dahi birçok farklı fikirler ortaya atılmış ve İslam âlimleri, Sufiler ve dervişler bir yaşam biçiminin kurulmasını ve bu dünyada nasıl yaşanması gerektiğini söyleyen Kur'an fikriyatını en doğru nasıl hayata geçiririm kaygısıyla fikri ve ameli teşebbüsler içinde olmuşlardır.

Kur'an ve hadislerin okunup yorumlanması ve günlük yaşamda Müslümanın kendisine rehber edinmesi sürecine elbette ki algılama biçimleri önemli oranda etki etmiştir. Bu algılama biçimlerinin ardında yer alan kültürel ve sosyal arkaplan ve bu arkaplanın oluşturduğu önyargılar farklı coğrafyalara yayılmakta olan İslamı farklı şekillerde yaşamayı da beraberinde getirmiş ve dolayısıyla İslam kendi içerisinde çeşitlenerek tarih boyunca farklı grup, mezhep, düşünce, tarikat ve derviş gruplarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslam kitabında da belirtildiği üzere, farklılıkları tanır ve tarihselliği içerisinde bu farklılığı açık kılınmıştır. Bundan hareketle İslamın algılanması ve yaşanmasında, tarihselliği içinde farklılaşan bu gruplardan sadece bazı Sufi ve derviş² hareketlerinin üzerinde duracağız

¹ Buradaki önyargı kavramındaki anlamsal atıf insanın kültürel ve tarihsel bir varlık olarak gelenekte gelen bilgilerle yabancı bir metne ya da şeye yaklaşırken halihazırda varolan yanlışlarıyla beraber algılama dünyasında varolan şeylerin toplamıdır ki bu Gadamer'e yakın bir kavramlaştırmadır.

² Bazı tarihçilerce dervişler ve bazı sufi hareketlerine yakıştırılan “Anarşist

Bir Düşünce Hareketi Olarak Melametiye

Levm ve *melamet* kelimeleri kınamak ve ayıplamak anlamına gelmektedir. Ve Kur'an'ın birçok suresinde de bu anlamda kullanılmıştır. Kur'an'da iyi topluluk ve insanlar Maide, 5-54'te şöyle resmedilir, "Allah'ı severler, onun tarafından sevilirler, müminlere karşı mütevazı, kâfirlere karşı izzetli ve metindirler, Allah yolunda cihat eder ve hiçbir kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütuftur." Kınayana karşı metin olup, her ne engelle karşılaşırsa karşılaşılsın korkmadan ve kınamalara aldırmandan yoluna devam etmek... İşte Melamilerin "melamet" ismini almaları buradan gelmektedir. Bu zümre nefsini kınamayı önemli bir hal olarak almıştır. Melamet, kişinin kendini daima hesaba çekmesi ve devamlı surette özeleştiri yapmasıdır. Bunu saklamadan yapmasıdır. Haksızlığa uğrasa bile buna aşırı tepki göstermemesi, suçlamaları görmezden gelmesi ve alınmamasıdır. Kibire karşı tavizsiz bir duruşa sahiplerdir. Kendini beğenmişlik kurnazlığın neticesidir der ve fakirliğin güzelliği tevazuundadır, kişi fakrı sebebiyle kibirlendi mi büyüklük taslamada zenginleri geçer demekten de geri durmazlar.

Melametilerin ortaya çıktığı coğrafya Afganistan'da Herat ve Belh, İran'da Nişabur ve Tus ve Türkmenistan'da Merv şehrini içine alan Horasan bölgesidir. Bunlar bir tarikat olmayıp tarikatlara karşı ortaya çıkmış bir hal hareketi olarak telakki edilir.¹ Sufi olarak anılmamala-

Dervişler" ya da "Bireyci Anarşist Dervişler" gibi isimler hakikaten de bir tarihsel oluşum olan anarşist fikriyata gönderme içermekte midir bilemiyoruz. Bu tarihçilerce yapılmış böyle bir atıfla karşılaşmadım. Özellikle A.T. Karamustafa'da sapkın bireyci anarşist dervişler tanımlaması sıklıkla geçmektedir. Dolayısıyla bu kavramın gönderme yaptığı yer bir anlamıyla müphem bırakılmıştır. Kavramın antinomian anlamında kullanmış olması da muhtemeldir. Olaki tarihsel anarşizme yapılan bir göndermedir, bizce yanlış da değildir. Israrla belirtmekte yarar var: bu dervişler meşrep olarak anarşisttirler. Pratikleri de tarihsel anarşizmin fikri ve ameli halleriyle uyumludur.

¹ Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*. İnsan Yayınları, 2003, s.77 ve Abdalbaki, Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*. Gül Yayınları.

rına rağmen toplum içerisinde herkes gibi giyinip yaptıkları iyilikleri kimseye söylemeyip, kötü şeylerini söylemekten ve kınanmaktan çekinmeyen Melamiler *Tabakatu's-Sufiye* kitaplarında yer alır.¹ Bunlar hırka, cübbe, aba, ayin ve sema üzerinden fazla durmazlar, ihlas ve riya (yani içtenlik ve ikiyüzlülükten uzak durmak) üzerinden dururlar, toplumda sıradan bir kişi gibi yaşamının, bir iş ve sanatla uğraşmanın önemine vurgu yaparlar. Bundan dolayıdır ki Fütüvvet teşkilatlarının içinde oldukları bilinen bir durumdur. Gölpınarlı, Melamiliğin, “Sufilere karşı zahidane bir tasavvuf,” olduğunu söyler.

Bu hareketin kurucusu, aynı zamanda fütüvvet ehlinde olan Nişaburlu Ebu Hafs el-Haddad'dır (öl. Hicri 883.) Fakat ondan evvel var olan Melamiliğin fikri arkaplanını oluşturan önemli düşünürlerin adını anmadan geçmeyelim. Bunlar, İbrahim b. Edhem, Abdullah b. Mübarek, Fudayl b. İyaz, Şakik Belhi, el-Muhasibi vb. şahsiyetlerdir. Değişik coğrafyalarda yaşamış olmalarına rağmen Melameti temayülde olanlardan bir kaç önemli isim: Hakim Tirmizi, Cüneyd Bağdadi, Hallâc-ı Mansûr.

Melamilik tarihi dört dönem olarak telakki edilir. İlk dönem 6-11. yüzyıllar arası dönemdir. İkinci dönem Hacı Bayram-ı Veli'nin müritlerinden olan Ömer Dede (ö. 1475) zamanına kadar olan dönem, Ömer Dede'den günümüze kadar olan dönem ve Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi (ö. 1883) ile başlayıp günümüze kadar gelen Melamiliğin başka bir kolu olan Melami-Nakşibendi dönemi.²

Mutlaklığı sadece Allah'ta gören ve bütün fiilleri Allah'a ait kılan Melamet anlayışı doğal olarak bütün mülkiyeti de ona bağlamaktadır. Haliyle mülk kavramı sahip olmaktan iktidar olmaya kadar herşeyi kapsamaktadır. Ve hatta kişinin kendini yetkin görme

¹ Uludağ, Süleyman. *Dört Kapı Kırk Eşik, İslam Toplamlarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri*. Dergah Yayınları, s. 152-153. Bu onların sufi olarak kabul edildikleri manasına gelmektedir. Mesela Kalenderilere bu kitaplarda yer verilmemiş olması onların sufi olarak kabul edilmedikleri anlamına gelir.

² Aynı eser s. 152.

hallerinin ve bunu ifşa etme durumlarının hepsini kapsamaktadır. Bir Melami olan Ebu Bekir El-Vasiti, “Takva, insanın takvasından sakınması, yani takvasını görmemesidir,” derken buna gönderme yapmaktadır. Her türlü böbürlenmeye ve kibire karşı bir duruş sergileyen Melameti hal, “Hiç bir şey bilmediğini bilmen için çok şey öğrenmen gerekir,”(Hücviri) ve “Marifet bilgisizlik hakkındaki bilgidir,” sözlerini söyleyen şahsiyetleriyle daimi bir surette “hal”e vurgu yapmışlardır.

Richard Hartmann’ın, Sülemi’nin *Melametiye Risalesi* üzerine yazmış olduğu makalesinde ve Şemseddin Sami’nin *Kamusu’l-A-lam* adlı eserinde Hristiyan şahsiyetlerle Melami şahsiyetlerin yaşam hikâyeleri arasındaki benzerliklere dikkat çekilmiş ve birbirlerinden açık bir şekilde etkilendikleri iddia edilmiştir. Yukarıdaki Hristiyan anarşist tarikatlar ya da hareketlerin (özellikle Tolstoy’u anmadan geçmeyeyim)fikri ve ameli faaliyetlerine temel teşkil eden Hz. İsa’nın Dağdaki Vaaz’ında (The Sermon on the Mount) geçen “fakr, tevazu, işar, insaf etmek fakat insaf beklememek, dua, amellerini görmeme, gösteriştan sakınma ve nefse yaklaşım gibi hususlarla Melamet anlayışı arasındaki benzerlik” dikkat çekicidir.¹ Ali Bolat kitabında bu konuda özellikle bir kaynağa gönderme yapmaktadır ki zannımca bu benzerlik üzerine yapılan önemli bir çalışmadır.²

Melamiler özellikle Kalenderilerin aksine çalışmaktan ve meslek sahibi olunmasından yanadır. Sülemi, Hamdun Kassar’ın müminin işi gücü bırakması dilencilikte ısrar etmesi demektir dediğini aktarır. Gene aynı konuya dair İbn Manüzil’ün, “Zorunlu olmayan hiçbir fakirlikte fazilet yoktur,” dediğini söyler.

Melamet ehli sohbetlerinde bulunan müritlere ibadet etmelerini, zahir ve batın şeri hükümlere uymalarını herhangi bir davadan

¹ Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 233.

² Seale, Morris S. “The Ethics of Malamatiya Sufism and The Sermon on The Mount.” *The Muslim World*. Leiden, 1968, sayı 1, s. 14-19.

bulunmamalarını tavsiye ederler. Şöhretten sakınmak, sıradan biri gibi yaşamak ve herkes gibi giyinip, herkes gibi görünmek gerektiğini, dışta herkesle aynı ama içsel olarak onlardan ayrı olmayı temel alırlar.

Süleyman Uludağ, “Melamet ‘tahrib-i adaddır’ yani adetleri tahrip etmek, geleneklere muhalefet etmektir şeklinde de tarif edilir. Yerleşik adetlere aykırı davranışlar ağır eleştirilere ve şiddetli kınamalara yol açar. Bu sebeple insan adetlere uymayan doğrulara göre davranmaz. Bu durum onu pısırlaştırır, çekingen hale getirir. İşte bu noktada cesaretle hareket edip adetleri yıkmak melamettir,” ve “Melamet aynı zamanda terk-i selamettir. Şerri gizlememek hayrı açıklamamaktır. İhlası esas alıp riyadan, şöhret ve itibar görmekten kaçınmaktır,” der.¹

Buna ek olarak Süleyman Uludağ adı geçen kitabında Hucviri’nin melametın üç şeklinin olduğunu anlattığından bahseder. Bunlar, *istikamet*, *kasd* ve *terk*. İstikamet, “Takva sahibi kişilerin samimiyetle yaptıkları ve söyledikleri sözlerin art niyetli veya cahil kişiler tarafından kınanması gibidir.” Kasd, “İyi bir isim yapan ve meşhur olan bir kimsenin, anılan ve ünlenen bir kişi olmasının kibirlenmesine sebep olacağından kaygılandığı için meşru ve mubah olan ama halk tarafından yadırganan bir takım sözler söyleyerek veya işler yaparak kendini kınanmaya maruz bırakması, bu suretle halkın itibar ve hürmet etmediği bir kişi haline gelmesi”dir. Burada anarşizm babından bakıldığında, sosyal yaşama herkes gibi, tek olarak katılmayı ve iktidar sahibi, söz ehli ve bilginin sahibi bir kişilik olmayı reddettiklerini görebiliriz ki bu günlük yaşamda dahi iktidar ilişkisi içinde olmayı reddetmek demektir. Üçüncü şık olarak bahsi geçen, “Terk suretiyle melamet farzları terk, haramları işleme ve ahlaki kurallara aykırı davranma şeklinde ortaya çıkar. Bunlar dini görevleri terk eder ve biz bunu kınanmak için yapıyoruz derler. İbahi-

¹ Uludağ, Süleyman. *Dört Kapı Kırk Eşik, İslam Topluluklarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri*. Dergah Yayınları, s. 160-161.

liklerini mazur göstermek için Melametiliği kılıf olarak kullanırlar, zındıklıklarını böylece kamufle ederler.”(Hucviri, Keşfu’l-Mahcub, Tahran, 1338.)¹ Bu hal, toplumsal alanda övgü kazanma ve tanınma arayan kişinin samimiyetle adanmışlığından uzak bir haldir. Hucviri tarafından belirtilen bu terk hali büyük olasılıkla Kalenderilere gönderme yapmaktadır. Kalenderilerin bu konuda ne denli samimi olup olmadıklarını tespit etmek mümkün olmasa da yüzyıllara varan ve hayatını böyle yaşamakta tüketen Kalenderi varlığı bu sürekliliğiyle samimiyetini ispat etmiştir dememizi haklı kılar.

Hucviri’nin bahsettiği üçüncü tarz Melamilerden anladığımız Kalenderiler olmalı dedik. Kalenderiler ile Melamiler esasen zihniyet ve felsefe olarak aynıdır. Fakat dünyevi ve uhrevi istikametlerin tercihi manasında dünyeviliği, bu dünyadan da terk etmek anlamında, mevcut bulundukları tarihsel ve kültürel iklimin muhteviyatı anlamında farklılıkları mevcuttur. Bu manada Sufiliğe derinden bir reaksiyon olarak Kalenderiliği ve benzer derviş hareketlerini değerlendirmekte yarar var.

Ali Bolat, Melamiliğin, “Anadolu’nun fethinden sonra özellikle heterodoks kalenderi nitelikli dervişlerinin faaliyetleriyle kırsal kesimde, Kübrevilik aracılığıyla yerleşik bir şehir tarikatı olan Mevlevilik bünyesinde ve fütuvvet teşkilatıyla da esnaf arasında etkisini göstermiştir,” diyerek Kalenderiliğin Melametilikten çıkan bir kol olduğunu söylemekte ve onun bir alt tabaka Melami yorumu olduğunu söyleyen A. Gölpınarlı’nın fikrine de destek vermektedir.

Melametilikte bir tarikat örgütlenmesi haline gelip hiyerarşik duruşun olduğu döneme ilişkin A. Bolat, “Bıçakçı Ömer Dede aynı zamanda ikinci devre Melamileri tarafından tanınan ilk kutubdur. Melamilerin kullandıkları “kutub” kavramı, diğer tarikatlardaki kurucu şeyhlere verilen “pir” unvanından daha kapsamlı bir içeriğe sahip olup, diyebiliriz ki bu kavram, mistik organizasyonun idaresini üstlenen manevi otoriteyi temsil eden kişiler için kullanılır. Bu

¹ A.g.e. s. 175.

özelliğe sahip kimselerin mevcudiyeti aynı zamanda tarihsel bir süreklilik gösterir. Bundan sonra bu hareket hiyerarşik bir yapılanmaya yönelerek tarikatlaşma sürecine girmiştir,”¹der. Bundan sonra da muhalif bazı özelliklerini korumasına rağmen Melamilik 15. yüzyıldan itibaren idari açıdan kurumlaşmaya başlamış ve tarikatlara karşı ortaya çıkan Melametilik tarikatlaşmıştır.

Derviş Hareketleri (Heterodoks Sufilik Karşıtı Hareketler)

Melametilikten farklılaşarak ortaya çıkan derviş grupları, Melametiliğin takva sahibi olan ve bundan dolayı toplumda herkes gibi olma ve herkes gibi görünme, ileri çıkmama, mütevazı bir yaşam sürme, başkalarının hatalarını görmeme ve kendi hatalarını açık kılma ve kendi ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılayacak kadar çalışma gibi hallerini başka bir boyuta, toplumdan daha da uzaklaşma noktasına taşımışlardır. Toplumda görünmez olan Melamilerin aksine toplumdan ayrılarak ve kınanmayı tercih ederek, toplum adet, gelenek ve göreneklerinin tersine davranarak görünür olmayı tercih etmişlerdir. Bu halde 12. yüzyılda ortaya çıkan Derviş grupları İslamda mal sahibi olma ve hatta ticaret yapmayı (bu mal biriktirme anlamına gelmiyor kanaatimize göre) öneren hadisleri dahi silerek, dönemin konjonktüründe başını alıp giden mal sevgisi ve iktidar heveslilerinin hallerine bir tepki olarak (Sufiliğe ve tarikatlara bir tepki olduğu konu üzerine yazan tüm tarihçiler hemfikirdir) ortaya çıkmış olmalıdır.

Bu derviş grupları Melamilikte var olan “nefs”in kınanmasını (devamlı şekilde bir özeleştir) daha ileri boyutlara taşıyarak toplum dışı ve fakat kendi cemaatleriyle gezginci dervişler olarak ortaya çıkarak aslında kurumsallaşmayı engelleyen duruş sergilemiş, yaşamlarını dilenmekle ve devamlı surette Allah korkusuyla ve devamlı surette öbür dünyaya dönük olarak, bir ölçüde bu dünyada iken hep o dünya için, Allah’ın rızasını elde etmek için, ondan kor-

¹ Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*. İstanbul:İnsan Yayınları, 2003, s. 251-252.

karak, ona aşklarını ispatlamak ve göstermek için kendi içlerindeki nefislerini öldürme yoluna girmişlerdir. Aslında bu şekildeki fakr anlayışının Melamilerden önce de var olduğunu Şakik Belki'nin düşüncelerinde de görmek mümkündür ki Melamilerin öncülü olarak anılır.¹ Şakik'e göre insan zenginliğini kaybedeceğinden korktuğu gibi fakirliğini de kaybedeceğinden korkmadıkça gerçek anlamda fakir olamaz.

Melametilikten farklılaşmış olarak ortaya çıktığını söylediğimiz Kalenderilik, Melamilikten tam bir kopuşa oturmuş mudur sorusuna kesin cevap vermek mümkün olmamakla beraber bir mevcudiyet olarak tarihsel oluşundan kendini farklılaştırarak olmuştur demek mümkündür. Melametilik, kendini grup ve tarikat olarak ortaya koyan bir mevcudiyete sahip olmamasına rağmen, Sufilere ve dönemin tarikatlarına karşı bir düşünce ve hal olarak vardı. İslam Ansiklopedisi'nde Melamiliğe ve Kalenderiliğe “zamanının existansiyalizmi” denmektedir. Fakat Kalenderilik tarikat olmamakla beraber bir grup ve toplumsallığı reddeden gezginci, tarikat olmayan bir hal ehli olarak mevcut genede.

Anadolu Selçukluları döneminde kaleme alınan ve daha çok Kalenderilerden bahseden Muhamed b. El-Hatib'in Füstatü'l-Adele isimli eserine dair “Kalenderiler” (1992 TTK Basımevi) isimli (belki de bu konuda yapılmış ilk kapsamlı araştırmadır) kitabında yapmış olduğu göndermede A.Y. Ocak, “O devir Anadolu'sunda bunların tam anlamıyla anarşist bir zümre teşkil ettiğini anlatmaktadır,”demektedir. 1994'te yazılan ve biten ve 2006'da Oneworld Book tarafından yayınlanan Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* isimli kitabından Melamilere değil fakat Kalenderiler ve diğer gruplara gerek fikri ve gerekse hal olarak anarşist yakıştırmasını yapmaktan bir sakınca görmemektedir. Şahsi olarak bu fikre

¹ A.g.e. s. 59-64. Şakik Belki'nin ticaretle uğraştığı, Türkistan'a gittiği ve oralarda Budist rahiplerle karşılaşmış ve onlarla ilişki içinde olduğu, döndükten sonra ticareti ve malını mülkünü bıraktığı anlatılır.

itirazım olmamakla beraber Melamileri de anarşizme değil uzak tam tersine hatta Batılı bir fikir ve hareket olan anarşizmin temel fikri ve dünya algılama biçimlerine anarşizmden daha içkin olduğunu söylemek mümkündür. Belkide anarşizm açısından dikkati çeken en temel hal, Melamilerden başka diğer hareketler olan Kalenderiler, Haydariler, Abdallar vs.nin (zaten toplumu reddetmek gibi hallerinin olmasından hareketle de) hiç bir kurum ve devlet işleriyle ilişkiye girmemeleri ve onları tamamıyla reddetmeleridir. Melamiler büyük oranda Ahi teşkilatlarının içinde de olmuşlardır ve bu devlet işlerine müdahil olmamak ve uzak kaçmak gibi kesin duruşlarını 16. yüzyıllara kadar korumuşlardır. Bu fikirde A.Y Ocak, A. Gölpınarlı, A.T. Karamustafa, T. Yazıcı hemfikirdir. Ahilerin ise devlet işlerine ve kurumlarına yaklaşmadıkları konu üzerine yazan tarihçiler (S. Güllülü, M. Bayram, N. Çağatay) tarafından belirtilir.¹

Kalenderilik üzerine yazan tarihçiler Budist ve Maniheist rahiplerin Mezopotamya yöresinde dolaştıklarını ve bazı Sufi dervişlerin bu çevrelerle ilişki içerisinde olduklarını vurgulayarak Kalenderilerin hal ve erkanında Budizm ve Manihenizm etkilerine temas ederler. Bu konuda A.Y Ocak, Goldziher'in Cahız'ın *Kita-bü'l-Hayavan* isimli eserinde bahsettiği rahiplerin Budist ve Maniheist dervişler olabileceği fikrine destek vermektedir.² Fakat başka bir kaynak bunun tersinde mümkün olduğunu Şakik-i Belki'nin hikâyesini örnek vererek olası kılıyor ki her iki fikrin doğru olduğunu farz edebiliriz.

¹ Melamiler Ömer Dede'ye kadar kesinlikle bir tarikat değildi. Kalenderiler ve diğer derviş grupları da 16. yüzyıla kadar, Bektaşiliğe intisab edip onun içinde eriyinceye kadar hiç bir kurumla bağlantı içine girmemişlerdir. Benzer şekilde aşağı yukarı aynı yüzyılda Ahi teşkilatına da devlet tarafından el atılmış ve bağımsız duran bu hareketler kurumsallaşp devletle ilişki içine girmişlerdir. Özellikle Kalenderiler gibi sapkın hareketlerin dönüştürülmesinde devletin medreseler ve tekkeleri kullandığı A.T. Karamustafa tarafından iddia edilmektedir.

² Ahmet Yaşar Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (14 ve 15. Yüzyıllar)*. TTK Basımevi, 1992, s.7.

A. T. Karamustafa, Kalenderileri kastederek, “Anarşist dervişlerin aşağı kültür ve popüler din arasında derin tarihsel kökleri vardır,”¹ demektedir.

Tüm Ortadoğu’yu ve çevre coğrafyasını saldırılarıyla hallaç pamuğuna çeviren Moğol saldırılarının başı Hulagu’nun Kalenderilerle karşılaşp, “Kim bunlar?” sorusuna Nasr-al-Din Tusi’nin (Alamut kalesinin düşmesinden sonra Hulagu’nun öldürmeyip yanına aldığı ve İsmaili bir âlim olduğu bilinir) vermiş olduğu kötü yanıt üzerine tüm Kalenderilerin katledildiği bilinen bir tarihi gerçektir.

Dervişlerin dinsel tarzları, tüm diğer dinsel hallerden farklı bir yerde durur. Özellikle toplumu şok eden dinsel toplumsal davranışları ve toplumsal konformizmi kınayan tavırları bundan etkindir.² Bir diğer taraftan ne eski düzene karşı yeni bir düzen önermişler, ne de toplumu yeni bir reforma yönlendirmeyi amaçlamışlardır. Tüm toplumsal, kültürel norm ve yapıları reddederler. “Kendi anarşist gündemlerini uygulamak için toplumun kabul etmeyeceği birçok uygulama içine girmişlerdir.”³ Bu dervişlerin duruşlarında iki kategori vardır: Biri zahidane yaşam, diğeri ahlaki normların tamamen dışına çıkmak. Zahidane yaşam tercihinde esasen İslam toplumunun tüm kurumlarını reddetmek vardır. Bu fakirlik, seyahat, dilenme, cinsel ilişkiyi reddetme ve kendikendine acıverme şeklinde görünür.

Anarşist dervişler, onlara karşı olanlar tarafından suçlandıkları gibi cahil kalabalıklar olarak adlandırılmazlar. Aksine birçok Müslüman şair, âlim ve yazarın sempatisini kazanmışlardır. Anarşist dervişlere göre yaşanmakta olan toplumsal yaşam dinsel kurtuluşla uyumlu değildir. Ve insanlığı Tanrı’dan uzak tutmaktadır. Kurtuluş, insan kültürünün açık, aktif ve toptan reddiyle mümkündür. Bu sap-

¹ Karamustafa, Ahmet T. *God’s Unruly Friends, Derviş Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. Oneworld Oxford, 2006, s. 5.

² A.g.e. s. 9-10.

³ A.g.e. s. 13.

kın dervişler vahşi doğadan çekilmeyip, toplumun ortasında kendisi için toplumsal bir vahşi doğa yaratmaya çalışır ki o alandaki antisosyal aktiviteleri Tanrı'ya ulaşmada toplumun başarısızlığının eleştirisi olarak işlev görür. Dolayısıyla bu hareket temelden toplumsal reddediştir ve kendini anti-establishment (tüm kurumlara karşı olmak) olarak kurar.

Mal ve mülk sahibi olmayı reddetme dervişliğin en önemli özelliğidir. Farsça olan *derviş* kelimesinin karşılığı fakirdir. Fakir ise Arapça bir kelimedir. Dervişin tüm varlığı şunlardan oluşur: hayvan postu, yün ya da keçe elbise, kep, dilenme kabı, kaşık, kemer, zil, küçük balta, lamba ya da kandil, tıraş bıçağı, iğne, bir müzik aleti (def, davul ya da ney), esrar kesesi, sopa ve torba.

Kalenderi olarak adlandırılan bu dervişlerin önde gelenleri ve isimleriyle de hareketlerini belirleyen şahsiyetler olan Cemalettin Savi, Kudbettin Haydar ve Utman Baba'nın uzun süre elbise giymedikleri söylenir. Kalenderler, fakirliği iki dünyanın üstünden gören Hz. Muhammed'i bu tavırlarına emsal gösterirken, Abdalan-ı Rumlar, Hz. Âdem'i hiç mal mülk sahibi olmayıp, çıplak cennetten sürüldüğü anı anarak emsal gösterirler.

Toplumun ekonomik olarak yeniden üretimine katılmayı kesinlikle reddetmişlerdir. Ekonomik yeniden üretim olarak A. T. Kar Mustafa'nın ifade ettiği şey, kapitalizmin yeniden üretimi değildir. Aslında ekonomi denen kavramı, tanımı itibarıyla kapitalizmden başlatmak daha doğru bir bakış açısı olur. Burada ifade ettiğimiz şey onların çalışmak yoluyla da topluma katılıma karşı oluşlarıdır. Hatta bir başkasının malına dokunmayı bile zül addetmişlerdir. Gezinlik ve dilenme ise mutlak fakirliğin kontrol altında olmasının garantisi gibidir aslında. Doğal olarak gezen insanın birkaç zaruri ihtiyacından başka bir şeye ihtiyacı yoktur.

Kalenderilerde tevekkül içinde ve kazanç için çalışmama pratik merkezi bir manifesto olmuştur. Bu dönemlerde bu fikre ve tavra karşı birçok hadis devreye sokulmuş. Özellikle Muhammed Al-Şaybani'nin Kitab al-Kasb'ı bu gözden düşürme çabasına bir örnektir.

Bu karalamaya, onların çalışmayı reddetme de dahil tüm hallerini Hristiyan Monklara benzerliklerine vurgu yaparak gitmiştir.¹

Birçoğu evlenme ve cinsel ilişkiye girmeyi seksüel yaşamın kutsal olana adanmayı engellediği gerekçesiyle reddeder. Oruç ve namaz kılmazlar, bir çeşit ritüel olarak ancak tekbir getirirler ve hacca ise gezgin olduklarından hareketle gitmiş olabilecekleri ihtimal dahilindedir.

Kalenderiler çar darb dedikleri saç, bıyık, sakal ve kaşlarını tamamen kazırlar. Bu hal “insan suretinin ilahi güzelliği yansıtmaması” ile gerekçelendirilir. Bu hal Haydari, Şems-i Tebriziler, Celaliler, Abdalan-ı Rumlar ve Bektaşiler tarafında değişik varyasyonlarla kullanılmıştır. Haydariler ve Camiler bıyıklarını uzatıp sakallarını keserlerdi. Karamustafa, Bunun açıkça Muhammed’in sünnetinden uzaklaşmak demek olduğunu ve saçların olmamasının Ortadoğu’daki İslam coğrafyasında onurun kaybedilmesi anlamına geldiğini belirtir. Şems-i Tebriziler ve Camilerin alkol tükettikleri, diğerlerinin ise esrar kullandıkları (çiğnedikleri) variddir. “19. yüzyılda kahvehaneler” üzerine yapılan bir çalışmada dervişlerin esrar içmeye devam ettikleri anlatılmaktadır.

Bu dervişler demir yüzük, halka, bilezik, kemer, halhal ve zincir takmayı severler, dans ve müzikten büyük zevk alırlardı. Diğer gruplardan farklı olarak Abdalan-ı Rumların vücutlarına isim ve çeşitli figürler kazıdıkları biliniyor. Bir kısmı toplumun yeniden üretimine meyyal olmayacak cinsel ilişkiyi reddetmeyip, diğer tarz cinsel ilişkiyi reddederlerdi. Maksatları kendi inanç ve doktrinlerini merkezi dinsel formların yerine ikame etmektir. İnançlarında fena fillah, fakirlik, tecelli ve evliyalık temel başlıklardır. Ölmeden önce ölmek fikrine de inanırlar ki bu fikri biz Hristiyan mistisizminde Maister Eckhart’ta da görmekteyiz. Onların anti-sosyalliklerinde ve özellikle bulundukları mekân olarak mezarlıkları seçmelerinde bu fikir temel önemdedir.

¹ A.g.e. s. 28.

Toplumdan uzaklaşmayı motive eden faktör yaşamdan sonra (öbür dünya) meydana gelebilecek şeylerden derin kaygı ve asıl olarak Allah korkusudur. Bunun pratik yansımasıysa evliliğe karşı olmak, yalnızlığı tercih etmek, aşırı açlık, vejetaryenlik, fakirlik ve dolayısıyla ekonomik aktivitelerden uzak durmak ve mezarlıklara çekilmek (bu devamlı surette ölümün varlığını anmak, görmek ve bu dünyanın faniliğini hatırlamak manasında, kişiyi dünyevi uğraşların bigâneliğine derinden inanmaya motive eden bir çeşit irregüler fakat devamlı bir ritüel olarak algılanabilir ki nefsi her daim öldürmeyi motive eder) olmuştur.

Karamustafa sözü geçen kitabında Sufiler ve dervişleri sınıflandırdığı iki eğilimden bahseder. Bunlar:

1. Dünyayı kucaklayan (Dünyevilik)
2. Dünyevi oluş halini reddeden (Uhrevilik)

Dünyayı kucaklayan bakış açısına örnek olarak icma fikrinin geliştirilmesi göstermiştir ki bu fikrin ve aynı zamanda pratik halin ne denli manipüle edilmeye açık halde yorumlandığına ve toplumsal hayatta egemen olanların bu kavramı kendilerine göre kullandıklarına yukarıda bir nebze de olsa değinmiştik. Karamustafa'nın vurgularından biri ve önemlisi, şeriatın icma (konsensüs) fikrinin farklı yorumunun bireyin dinsel ve ahlaki yaşamını cemaatin ritüelleriyle baskı altına aldığını ve giderek zahiri yorumların Batını yorumlara galebe çaldığını anlatmasıdır.

Bu farklı duruşların sonuçta farklı bir algılamayı ortaya çıkardığını bireyci dinsellikte, cemaat temayüllü legalist dünyasallık arasında bir bağ kurulduğunu ve bunun ise tevhid fikriyatı olduğunu söyler. Bu dünya, öbür dünya dikatomisinin yavaş yavaş “Allah, her şeyden öte Allah” antiteziyle “Allah ne yarattıysa, özellikle bu dünyada, kabul edilmelidir” fikrine evrildiğini belirtir. Toplum yaşamı tamamen kötü bir şey olarak görülmeyip, Allah’a ulaşmak için tüm risklerin göze alınması gereken bir mücadele alanı olarak görülmeğe başlamıştır. Bu süreç Sufi düşüncelerin felsefesi gereğince üst noktasına İbn Arabî’de ulaşmıştır.

Melameti halde zaruri ve önemli bir noktaya dikkat edilmelidir. Onlara göre bu dünyada saf dindarlığın yaşanması içsel manevi durumun gizlenmesiyle mümkündür. Bu durumun açık edilmesi din uzmanlarının ve din adına söz söyleyecek seçkin insanların ortaya çıkmasına vesile olur (bu kınanmalıdır)ki bu iki açıdan tehlikelidir. Birincisi kişiyi heva içerisine sokar ve büyülenme ve nefsinin azmasına vesile olur, ikincisi ise bu büyülenmeden hareketle yanlışları görmeme ve gönül gözünün kapanmasına vesile olur. Dünyevi yaşamda kişinin kendi yaşamını sürdürecekt kadar kazanmasını onaylarlar ve bundan dolayı genellikle fütüvvet teşkilatlarının içerisinde esnaf ve zanaatçı olarak bulunmuşlardır.

Kalenderiler

“İlim beni cezbetti ve denizin kenarına getirdi. Vecd beni denize düşürdü ve boğulmaya bıraktı. Denizin ortasında ilimden yardım istedim beni kurtarmadı ve vecd galip geldi ve beni boğazladı. Kurtulmayı istedim, beni kurtaran ancak cehalet oldu.”

“Kim Allah’ı ilimle zikrediyorsa, onu resmi olarak zikrediyordur. Kim de onu cehille zikrediyorsa, işte asıl zikir odur.”

Baba Tahir Üryan

(El-fütuhat’r Rabbaniyye)

Antisosyal derviş dinseliliği Sufizmin temelinde olan iki fikirde vardır. Bunlar: Bir toplumsal varlık olarak nefsinden geçmek ve fena fillahtır. (Allah’ta kaybolmak). Konu üzerine yapılan çalışmalara göre *kalender* kelimesi 10. yüzyıldan itibaren İran edebiyatında kullanılmaya başlanır. Özellikle 12. yüzyıl İran edebiyatında Feridüttin Attar’dan Sadi’ye, Irakî’den Hafız’a konuları şarap, aşk, kumar, dinsizlik vb. olan şiir ve yazılara rastlanmaktadır. Kalenderileri Cemalettin Sevi’den başlatan tarihçiler, bu hareketin daha evvel başlamış bir hareket olduğu ve hatta Karmatilerden kök aldığını da söylemektedir. Fikri yapı olarak Melametilerden etkilendiği kabul edilse bile hal ve duruş olarak Kermati geleneğe yakınlığı olduğu

da aşikârdır denir. Cemalettin Sevi'den sonra bu hareketin Hayderilik, Cavlakilik, Abdalan-ı Rum, Şems-i Tebrizilik vb. gibi isimlerle var olduğu ve devam ettiği konusunda ortak bir kanı vardır. Bundan sonra kısa bölümler halinde bu hareketlerin önde gelen kişileri ve hareket hakkında bilgi vermeye çalışacağım.

Bu dervişlerin çoğu İranlıdır. Yayıldıkları coğrafyalar İran, Anadolu, Balkanlar, Hindistan ve Mısır'dır.

Kalenderiler, kendinden geçercesine gelenekleri çiğneyen, toplumsal ilişkilerin dışında ve ritüelleri ancak gerektiği kadar takip eden ya da etmeyen, gerektiği kadar oruç tutup, dilenmeyi tercih eden ve kendilerini yasaların sınırları içinde tutmayan, mal biriktirmeyi sevmeyip, günah sayan ve sahip olduklarını arttırmak gibi bir amaçları hiç olmayan insanlardır. Tüm bunlara rağmen Kalenderilik tek parça bir yapısı olan ve tek tarikat şeklinde örgütlenmiş olan bir tarikat değildir.

1397 doğumlu (Hatib)Katib-i Farisi tarafından Farsça yazılmış olan, Kalenderilerin ilk öne çıkan şahsı diye tarihe geçen Cemalettin Savi'nin biyografisi bize onun Sufi iken Kalenderi olmaya karar verdiğini ve Beyazıd-i Bestaminin dostlarından¹ tanınmış bir şahsiyet olduğunu söyler.

A.Y. Ocak, Farisi'nin *Menakıb*'ında Cemalettin Savi'nin, "İlahi hikmetlerin sırlarına erişmek ve yeryüzündeki gerçekleri kavramaya nüfuz edebilmek maksadıyla sürekli dolaşmayı prensipler arasına koyduğunu," anlattığını aktarır.

Cemalettin Savi kendisine katılan Otman Rumi dahil kırk kadar dervişle İmam Zeynel Abidin'in kızının mozolesini ziyaret

¹ A.Y. Ocak Kalenderiler üzerine yazmış olduğu *Osmanlı imparatorluğunda Marîjinal Sufilik: Kalenderiler* isimli kitabında Cemalettin Savi'nin yaşamış olduğu dönemle ilgili tartışmalarında Beyazıd-ı Bestami ile aynı dönemde yaşamasının mümkün olmadığı kanaatine varmaktadır. Bunu *Menakıb* yazarı Hatib ya da Katib Farisi'nin Beyazıd-ı Bestami'nin halk tarafından gördüğü saygınlığından Cemalettin Savi'ye sonuç çıkarmaya çalışılmış olabileceği gibi bir yorum yapar.

ettiğinde, orada Celal Dergezini ile karşılaşır ve Allah’a yolu üzerindeki tüm engellerin kaldırılması için dua eder. Hemen ardından ilahi bir hikmet göstergesi olarak anlatılan, vücudundaki tüm kıllar dökülür. Cemalettin’in takipçileri bunu “ölmeden önce ölmesi” olarak kabul eder.

Kalenderiler edep yerlerini örten bir örtü yerine geçecek şey haricinde tamamen çıplaktır. Kıllarından arınmışlardır. Günlerini hareketsiz ve konuşmadan, mekânları olan mezarlıklar ve dolayısıyla türbelerin etrafında, yabani otlardan başka bir şey yemeden aç ve uykusuz geçirirler. Bunu ölmeden önce ölmek olarak da görüyorlarmış. Kendilerini sosyal yaşamın sorumluluklarından ve haklarından azade tutarak aslında toplumu reddederler.

1450 sonrası Avrupalı kimi gezginlerin ifadelerinde bu gezgin dervişlere dair kayıtlar mevcuttur. Bunlardan bir tanesi Spandugino’dur. A. T. Karamustafa’nın kitabındaki alıntıda şöyle anlatılır:

“Çok fazla miktarda torlak var. Bu dinin kurucusu İsa’nın özünün ilahi olduğunu ve canlı olarak yakıldığını söylemiş. Çıplaklar ve kuzu ya da benzer bir hayvanın postunu omuzlarında taşırlar. Ek olarak büyük bir çoğunluğu altına bir şey giymeden keçe giyer ve soğuktan çok etkilenirler. Bundan dolayı, ibadet yerlerini özel olarak yapmışlardır. Bıyık ve sakallarını tıraş ederler ve bundan kötü bir insan karakteri ortaya çıkar. Monkların manastıra kapanması gibi kapanmazlar fakat dürüst olmayıp, hırsız ve katildirler. Kanatları olan keçe bir şapka giyerler ve büyük bir özenle Yahudi, Türk ve Hristiyanlardan yardım dilenirler. Her biri sapı olan büyük bir ayna taşır, insanların yüzüne tutar ve derler ki: “Bak şuna, şu gördüğün halinden ne kadar farklı olacağını düşün. Dürüst ve dindar ol. Canının iyiliğini düşün.” Bu tarzdan konuşmalar yaparak izleyenlere portakal ya da elma sunarlar ki bu verilen kişiye karşılık olarak bir şeyler vermesini zorlamak içindir.”¹

¹ Karamustafa, Ahmet T. *God’s Unruly Friends, Derviş Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. Oneworld Oxford, 2006, s. 66.

Buradaki tarifi hepsine onay vermek mümkün değil fakat başka kaynaklara¹ bakıldığında Kalenderilerin düzgün traşlı olduklarını, dans edip, müzik aleti çaldıklarını ve dua edip ilahiler söylediklerini görüyoruz. Fenadan bekaya girdiklerini, Tanrı'nın yarattıklarının kaynağı olduklarını söyledikleri rivayet edilir. Kalenderlere başka kesimlerden insanların da mallarını ve kariyerlerini bırakarak katıldığı olmuştur. Buna örnek olarak Mevlana Eşrefzade Muhyiddin Mehmed'in Ahiliği bırakıp İmparatorluğun her yanını (bilgi ve erdem almak maksadıyla) dolaşmış olması gösterilebilir.

Kudbeddin Haydar ve Haydariler

Kudbeddin Haydar hayatını, Kuzeydoğu İran'da Horasan'ın Zevah isimli bölgesindeki bir dağda yalnızlıkla geçirmiştir. Takipçileri gibi pek fazla gezmiş biri değildir. İleri gelen ve hali vakti yerinde olan bir Türk ailesinden gelmektedir, Ahmet Yesevi ya da Şeyh Lokman'ın takipçisi olduğu söylenir. Sufi Şeyhi Sanjan ile yakınlığından bahsedilir. Uygur yaşamı, yalnızlık ve doğada yaşamak adına terk etmiştir. Karamustafa, "Onun çıplaklığını sadece yapraklarla örttüğünü ve kendi 'öz'üne güvendiğini bilmekteyiz," der. Bundan dolayı haşhaş yapraklarının vermiş olduğu esrikliği keşfetmiş olmasına ve onu kullanmasına şaşmamak gerekir. Fakat Kudbeddin Haydar'a asıl ün kazandıran şey hayvan-i nefsin kontrol etmeyi başarılmasından gelmektedir. Kışın soğuk suyun, yazın da ateşin içine girdiği anlatılır. Bunu cinsel organına bağladığı demir halkayla yaptığı düşünülünce manzaranın ilginç olduğu aşikârdır.

Her şeyin Tanrı'nın bir yansıması olduğunu ve her bir insan tekinde Tanrı'nın kendisini gösterdiğini savunmaktaydı. Bundan hareketle banyo suyunu dahi içmekten çekinmez, kirli hiç bir nesne olmadığını söylerdi. Sufi olan ve olmayan her türlü politik kuruma ve elitlere karşıydı. Takipçisi olan Haydari dervişleri boyunlarına

¹ A.g.e. s. 66. (Buradaki kaynak Vahidi, "Menakıb-ı Hoca-i Cihan ve Netice-i Can"dır.)

demir tasma, kolye, kemer, halhal, küpe, cinsel organlarına demir halka takardı. Haydariler, 13.yüzyıldan sonra İslam dünyasının bilinen simaları olmuştur.

Spandugino'ya göre, 16. Yüzyılda Haydariler uzun saçları ve sa-kalları olan, vücutlarını keçe, kuzu postuyla kapayan, yüzük, küpe, bileklik, bilezik ve cinsel organlarına halka takan insanlardı ve benzerlerinden daha çok saygı görmekteydi. Başka bir kayıt ise Menavino'nundur ve onun Haydarilere ilişkin daha detaylı kayıtlara sahip olduğu söylenmektedir. Menavino, Haydarilerin cinsel ilişkiden sakınan ve tekke denen ibadethaneleri olan insanlar olduğunu, tekkenin kapısında, "Dinimize gelmek isteyen bizim gibi yaşamalı ve bu erdemi korumalıdır," yazdığını ifade eder. At kılı ve yünden yapılma kısa ve kolsuz ceketler giydiklerini, kafalarının genellikle tıraşlı olduğunu ve Yunanlı papazların şapkalarına benzer keçe şapkalar giydiklerini söyler. Menavino'nun anlattığına göre Haydariler, kulaklarına büyük demir küpeler, boyunlarına demir halka, kollarına bilezik, parmaklarına demir ya da gümüşten yüzükler takar, cinsel birleşmeden uzak durmak için cinsel organlarına orantısız büyüklük ve ağırlıkta demir halka geçirirlerdi. Nesimi'nin şiirlerini okuyarak ortalıkta dolaşırlar ve Nesimi'yi ilk kahramanları olarak görürlerdi. Hıristiyanlıktan etkilenmeleri de söz konusuydu.

Vahidi'de başka detaylar da mevcuttur. O, Haydarilerin yüzlerini tertemiz tıraş ettiğini, bıyıklarını çenelerinin altına doğru sülük gibi indirdikten sonra kulaklarına doğru kavis çizer gibi kıvırdıklarını ve bıyıklarının dudakların üstünden ağzın içine doğru indiğini tarif eder. Bir miktar saçın alınlarını kapladığını (saçlar muhtemelen kazınmış), boyunlarında demir halka; bilek, boyun, ayak ve cinsel organlarında halka ve bilezikler olduğunu, bir taraflarında demir zil taşıdıklarını, aba ve on iki köşeli konik şapka giydiklerini söyler. Ayrıca davul, def ve flamalar taşıdıklarını, ilahiler söyleyip Allah'a övgüler dizdiklerini anlatır.

Haydariler, insan yüzünün nübüvvet ruhunu yansıtan bir ayna olduğuna inanırdı. Suretlerin, evreni aydınlatan güneş gibi olduğuna

inandıklarından dolayı tozdan ve kirden uzak tutulmalıdır düşüncesinden yola çıkarak sakallarını traş ederlerdi. Buna karşılık Hz. Ali’yi örnek aldıklarından bıyıklara dokunmazlardı.

Otman Baba ve Abdalan-ı Rum

Otman Baba, Abdalan-ı Rum’un kurucusu olarak anılmamasından dolayı Cemalettin Sevi ve Kudbeddin Haydar’dan farklılık arz etmektedir. Hareketin geçmişi daha eskilere dayansa da ortaya çıkışı 15. yüzyılının ikinci yarısındadır. Takipçisi olan Küçük Abdal tarafından, öldükten beş yıl sonra yazılan biyografisi sayesinde Otman Baba’nın en önemli figür olduğunu biliyoruz. Asıl ismi Hüssam Şah’tır. Horasan’dan Anadolu’ya Timur zamanında ya da sonrasında gelmiştir. Tümüyle zahidane yaşayan ve çar darb uygulayan biridir. Anadolu’nun ve Balkanların dağ ve platolarında bir kaç yüz dervişiyle birlikte dolaşmıştır. 1379-1479 arsında yüz yıl yaşadığı söylenir. Ona göre evliyalığın kendiliğinden bir içsel boyutu vardır ve evliyalık nübüvvetin garantörüdür,¹ çobanıdır. Peygamberlik Hz. Muhammed ile son bulmuş, evliyalık Hz. Ali ile başlamıştır. Otman Baba, evliyalığı “divane” ve “meşru” olarak ikiye ayırır. Gerçek evliyalığın insanlığın içinde gizli olduğunu söyler. Kur’an’dan kaynaklı, “Dostlarım çadırımın altındadır. Benden başka kimse bilemez onları,” hadisiyle bu fikrini destekler.²

Kendilerini, “rehber ve hakikatin yolunu gösteren” olarak sunan Sufileri eleştirir ve onların gizledikleri asıl maksatlarının dünya mallarını toplamak olduğunu söyler. Mal ve mülk sahibi olmayıp, hiç bir hediye kabul etmez. Fakirliğin, kurtuluşun tek sosyal şartı olduğunu düşünür. Zaviyelere karşı çıkar. Sultan Süca ve Hacı Bektaşî Veli’den başka, Bektaşîler de dahil herkesi eleştirir.

Abdalan-ı Rumların aksesuarları arasında balta, deri kese, oyuk kemiğinden kaşık ve baston gibi şeyler bulunur. Kendini kes-

¹ Karamustafa, Ahmet T. *God’s Unruly Friends, Derviş Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. Oneworld Oxford, 2006, s. 47.

² A.g.e. S.48.

me, dağlama ve vücutlarına dövme yapma gibi garip adetleri vardır. Bunlara, “Abdallar” ya da “Işık” da denir.¹

Vahidi, Abdalan-ı Rumları şöyle anlatır: “Yün kemerle sağlamlaştırılmış tennure (keçe kumaş) hariç tamamen çıplaklar. Baş ve yüz tıraşlı, ayaklar çıplak... ‘eba Müslüm’ baltası bir yanda, süca-i değneği öbür... Her abdal iki kese taşır. Birinde esrar bulunur. Büyük oyluk kemiğinden yapılmış kaşık ve derviş tası taşırılar. Hz. Ali’nin ismi ve kılıcı göğüslerine ve bir yılan figürü omuzlarına kazılı, def, davul ve boynuz çalıp aynı zamanda bağırırlar ve normal olarak esrarın etkisiyle sarhoşlar. Eylemlerinde Hz. Âdem’i örnek alırlar. Tennure, incir yaprağını; çıplaklıkları dünyanın hiçliğini sembolize eder ve bunu ‘vücudun perdelerini kaldırmak’ olarak adlandırırlar. Yüzün aynasını elde etmek için baş, sakal ve bıyık tıraş edilir. Abdallar yemek yemeyi sever. Yemekten sonra esrar alma bölümü ve sema başlar. Yerde uyurlar ve onlara göre yeniden doğuşu simgeleyen İsrail’in borusunu simgeleyen boru sesiyle uyanırlar. Hertürlü kısıtlamadan azade olduklarına inanırlar. Hz. Ali’yi rehberleri ve Hz. Ali’nin düşmanlarını da düşmanları olarak görürler. Hz. Hasan ve Hüseyin’i ve on iki imamı severler.”

Menavino ise Abdalan-ı Rumlar için şu ifadeleri kullanmıştır: “Dervişler şakacı insanlar. Güneşte kurutulmuş kuzu derisi giyerler. Deriyi omuzlarından aşağı doğru sarkıtarak vücutlarını, arkadan ve önden kapatır, avdet yerlerini örterler. Vücudun diğer yerleri çıplakve kıllardan arındırılmıştır. Elllerinde kalın ve budaklı bastonları, kafalarında bir el uzunluğunda beyaz konik şapkaları vardır. Kulaklarına değerli taşlardan yapılmış küpeler takarlar. Türkiye’de seyahat edenlerin konakladığı ve beslendikleri yerlerde yaşarlar. Yazın konakladıkları yerlerde yemek yemezler, sokakta “şah-ı mer-

¹ A. T. Karamustafa aynı kitabının 131. sayfasındaki 45 no’lu dipnotunda, Suraiya Faroqhi’nin bir çalışmasında, okumuş olduğu bazı dökümanlarda, dervişlerin 1530 ve 1531-32 yıllarında, şeyhlerini miras yoluyla değil, oylayarak seçtiklerini tespit ettiğini aktarır.

dan aşkına” dilenirler. Anadolu’da, Türkiye’nin fethedilmesinde büyük emeği geçen Seyyid Battal adına yapılmış türbede beş yüz dolaylarında kişinin kalabildiği yerler vardır. Yılda bir defa yedi gün süren, sekiz bin kadar kişinin katıldığı bir toplantı yaparlar. Şefleri, kelime anlamı “babaların babası” olan “Azam Baba” denen biridir. Aralarında baştan aşağı beyazlar giymiş genç çocuklar bulunur. Seyyid Battal türbesine vardıklarında kalabalıktan bir kişi, başlarından geçen olağanüstü olaylardan birini anlatmaya başlar ve yapılmış olan şeyleri kendi adını da ekleyerek şefe sunar. Onlar için, bizim pazar günümüz gibi olan cuma günü güzel yemekler hazırlanır. Kaldıkları yere uzak olmayan bir çayırdaki yemeklerini yerler. Yemekten sonra şef ayağa kalkar, cemaati de onu takip eder. Şef, Allah’a dua eder (Allah kabul eyleye). Tüm cemaat yüksek sesle onu tekrar eder. Köçek denen genç çocuklar tepsilerde ezilmiş esrar dağıtır. Bunu yiyen kişi sanki şarap içmiş gibi çakırkeyf ve neşeli olur. Esrar yendikten sonra yeni hikâyeler anlatılır ve kitaplar okunur. Ardından kaldıkları yere yakın bir yere geçer ve büyük bir ateş yakarlar. Birbirlerinin ellerini tutarak kendi tarikatlarının şarkılarını söyler ve ateşin etrafından dönerler. Bizim köylerimizin festivallerinde olduğu gibi kadın ve erkek dans ederek dönerler. Dans bittiğinde bıçaklarını çıkararak, bir ağacı oyarmış gibi, kol, göğüs ya da kalçalarına dal, yaprak, çiçek ya da yaralı kalp gibi şekiller kazırlar. Bunu aşkına düştükleri kişi için yaparlar.”¹

Bir başka kayıt da 1455-63 yılları arasında yeniçerilik yapmış olan Konstantin Mihailoviç’e aittir. Onun kaydı şöyle: “Ne şarap, ne de kvas içerler. Yemek için dilenirler. Yemekten sonra ne kalmış ise onu fakirlere dağıtırlar. Genellikle akşam yemeği yemezler. Hiçbir mülkleri yoktur. Şehirden şehire deli gibi dolanırlar. Daire çizerek dans ederler. Ellerini birbirlerinin omuzlarına koyarlar, kafalarını sallayıp zıplayarak dans ederler. Dans ederken “la ilahe illallah” diye bağırırlar. Sesleri, çok uzaktan köpek havlamalarını anımsatır. Danslarına “sema” derler. Bunu önemli kutsal ve dinsel bir görev

¹ A.g.e. s. 72

olarak yaparlar. Üzerlerinden sular akıncaya kadar şiddetle dönerler. Kudurmuş köpekler gibi ağızlarından köpük gelir. Yorgunluktan oraya buraya yuvarlanırlar. Bu çılgın yorgunluğu attıktan sonra herkes yerine, yatağına döner.”¹

Bir püriten olan İbn Teymiye onları, “Kur’an’ın yasaklarını çiğneyen, namaz ve orucu hep ihmal eden, sakallarını kesen kâfirler,” olarak kınar.

Takiyeddin al-Magribi ise Abdalan-ı Rumları şiirlerinde, “Hedonist ve kafaları tıraşlı, çıplak değillerse de keçe kuşak ve kuzu yününden gömlek giyen, çok esrar tüketen fakat şaraba pahalı olduğu için el sürmeyen insanlar,” diye tanımlar.

Camiiler

Birçok özelliği Haydarilere benzeyen Camiiler, 16. yüzyılın ilk yarısında oldukça bilinen bir gruptur fakat tarihsel kökeni tam olarak net değildir. Haydarilerden farklı olarak cinsel organlarına halka takmazlar, şarkı olarak mazmurları okurlar. Vahidi’ye göre dizlerine kadar uzanan yılan gibi kıvrım kıvrım saçları vardır. Tıraşları mü-kemmeldir ancak bıyıklarına dokunmazlar. Keçe giyip, sağ kulaklarına küpe takarlar, bileklerinde demir halka, bellerinde kemere bağlı ziller vardır. Çıplak ayak dolaşırlar ve müzik konusunda oldukça ustadırlar. Çok şarap içerler ve güzel sesleriyle def ve davul eşliğinde Tanrı’ya kaside söylerler. Allah vergisi davudi sesleri ve yetenekleri vardır. Allah’ın onların ihtiyaçlarını sağlayacağı inancındadırlar ve seyahatlerine dair günce tutarlar.

Menavino’nun kayıtlarında ise her konuda bilgili oldukları geçmektedir ve çoğunluğunun soylu aile çocukları oldukları yazar. Genellikle mor ve kahverengi elbise giyerler, kemerlerine beş ya da altı zil bağlıdır. Aslan, kaplan, panter, leopar gibi hayvanların postlarını omuzlarına atarlar. Saçlarına iyi bakar ve uzatmaya özen gösterirler. İçinde aşk şarkıları ve soneler olan Farsça kitap taşırlar. Ayaklarında

¹ A.g.e. s. 73-74 (Kaynak: Konstantin Mihailoviç, *Memoirs of a Jannssary*, s.69.)

ipten yapılma ayakkabı giyerler ve başlarına hiçbir şey takmazlar. Bir grup olarak bulundukları anlarda bellerindeki zillerin çıkardığı sesler çevredekilere büyük zevk verir. Bir caddeye girdiklerinde, orada bir gençle karşılaşırlarsa, etrafını sararlar, içlerinden biri tenor ve başka biri de başka bir sesle, zilleriyle beraber güzel bir konser verirler. Tüm zanaatçıları ziyaret eder, genç adam ve kadınlara aşık olurlar, nerede isterlerse oradan dolaşırlar. Muhammediler onlara “ilahi aşk’ın insanları” der.¹

Sonuç

Hegel’in köle-efendi diyalektiği ve özbilinç temalı tezlerinden hareketle özbilinçler arasılığın temel nosyonu olarak kurduğu tanıma-tanınma (recognition) kavramının meşruluğu açısından -konumuz açısından- dünyeviliğe ve uhreviliğe doğru olmak babından (Melametiye-Kalenderiye) duruşlar sergileyen hareketlere dair bir değerlendirme, bu Sufi ve derviş hareketlerinin anarşizmlerine dair bize daha açık veriler verir kanaatindeyim. Melamiler açısından kınanmak, kötülüklerini ve kötü taraflarını açık etmek, başkalarının kötülüklerini ve yanlışlarını yüzlerine vurmamak ve toplum içinde herkes gibi yaşamak gibi gayeler ve haller açıktır ki bir tanınma ve ün arama maksadıyla insan topluluğu içinde bir varoluş biçimi arama, yani tanınmak için mücadele etme ameliyesinden oldukça ters bir hal arzeder. Çalışmaya karşı olmama ve hatta dilenmeyi açıkça kınama halleri de dahil olmak üzere, toplumda öne çıkmama, kendiyle hesaplaşma telkini ve hali nefsin kontrol edilmesi fikrinin yansıması olarak, hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair insanın kendi doğasından başlayan ve kültürel çevreyle beraber gelişen güç elde etme ve kendini ispat etme temayüllerine karşı toplum ve insan ilişkilerinde olunması gereken bir hal için somut ve pratik bir çözüm sunar.

Hegel’ce öznelerarası ilişkiye doğal bir hal olarak (psikolojik ve sosyal duruş itibarıyla) konulan tanınma, Melamilerde bu mü-

¹ A.g.e. s.78-80.

cadelenin boş çıkarılması ve bir özgürleşmeyi seçme tavrı olarak mevcudiyet bulur. Başka bir şekilde ifade edersek, tanınma için mücadele, nefsi öne çıkarma ve nefsin arzularının kurbanı olma sonucunu doğurma anlamına gelmektedir ki Melamililiğin reddiyesinin temelini oluşturan hal bu haldir. Öyle ki kimi Melami önde gelenleri çağrıldıkları yerlere katılmayı reddetmekte ve bu tavırlarını “kendi kötülüklerinden insanları azade tutmak” olarak adlandırmaktadır.

Melameti duruşu, Hegel’ce evrenselleştirilen ve Hegel sonrası düşünürler ve özellikle Marksist düşünürlerce de tartışılan tanınma kavramının somut bir reddiyesi olarak da okumak gerekir. Belki bir açıdan Nietzsche’nin duruşuna yakındır! Bu tavır açıktır ki toplumsal alanda özneler arasında meydana gelebilecek olası hiyerarşik ilişkiler zincirinin hem içsel, hem de dışsal duruş olarak reddi demektir. Landauer’dan hareketle anarşizm, iktidarı “bir ilişkiler biçimi” olarak ifade eder. Faucault’nun “iktidarın heryerdeliğine” ve bu iktidar ilişkilerine bir varoluş reddiyesi olarak okunabilir Melameti duruş.

Hem toplum içinde konumlanma, hem de toplumdan farklı bir kişilik ya da grup olarak ortaya çıkmama, kara çalınmaya ses çıkarmayıp tevekkül göstermeyi becererek ve bunu paye için yapılarak şahıstaki her türlü erk istencini (öldürülmesi gereken nefsin bir adı budur) öldüren bir hal, anarşizmi kişinin içinden başlatarak, cemaat içinde gerçek anlamda eşit olduğu halle böbürlenme, kibir ve yalan yaşamdan azade cemaatin ortasına şahsiyeti koyar. Böyle bir insan, insan-ı kâmile giden yolun kapısını açan insandır.

Kalenderilere¹ gelince, onların toplum içinde başka bir topluluk haline gelmiş olmaları bir yana bırakılırsa - ki topluluk olmaları gezginci olmalarından hareketle gevşek topluluk, gevşek cemaat olarak da adlandırılabilir- toplumu reddeden, yerleşik ve oturmuş örf, adet

¹ Kalenderi ismi birçok araştırmacı tarafından bu tarz derviş gruplarının hepsi için kullanılmaktadır ve ben de burada aynı manada kullandım.

ve törelere karşı duruşları bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış ve yüzyıllara yayılan varlıklarından dolayı oturmuş (alışılmış), durağan olmayan anarşik bir hareket olarak adlandırılmayı hak etmişlerdir. Fikri duruşlarına ve eylemlerine destek olarak aldıkları kerameti ve Melami fikri gezginlikleri de hesaba katıldığında anarşist bir görünüm arz eder.

Bu halde, özellikle çalışmamak ve dilenmek hali toplumda açık bir kınanmayı hak eden davranış olarak ortaya çıkar. Bundan rahatsız değil, aksine memnundurlar. Bu memnuniyet halinin problemleri tarafı, bu halin başlıbaşına bir ritüel olarak yaşanmasıdır. Toplumun ekseriyetinin dışında bu varlık hali, kibir (mağdurun kibri) olarak ortaya çıkarabilir. Bu kibrin ortaya çıkması çevresel faktörler ve etkilerin bu konuda bir paradigma ve o paradigmanın yaygın olduğu bir atmosferin etkisiyle tetiklenir. Kınanmadan kaynaklanan bir memnuniyet hali bu konuda yapılması gereken bir tartışma konusu olarak ele alınmalıdır. Melamilerde memnuniyetin tehlikeli bir hal olduğunu bilmekteyiz. Çünkü öldürülmesi gereken nefsi canlandıracak enerjiyi şahsa yeniden kazandırma riskine sahiptir.

Kalenderilerin gezgin olmaları ve mal mülk sahibi olmaktan uzak durmaları (gezgin olmaları doğal olarak mal sahibi olmalarına engeldir ve zaten gezgin topluluklar her daim yerleşikleri rahatsız eden bir ruh hali yaratır) devamlı surette toplumda rahatsızlık yaratacak fikre, ruha sahip olup, eylemlerde bulunmaları ve bu negatif tabiatlarıyla kurum, devlet ve önemli şahıs ve tarikatları gerçeğin zeminine çekip Allah'ı hatırlatmaları –dünyanın faniliğine, değersizliğine gönderme yapmaları ve ölüme doğru varlık olarak ölüm ötesi dünya inancına odaklanmış olmaları– tavır ve meşrep olarak anarşist tabiatlarını yeterince açık eder.

Melamilik bir meşrep olarak yaşamda, toplum karşısında ve uhreviyatta, Allah'a karşı sorumluluklarla bireysel bir duruş, Kalenderilik ise bir meşrep olarak yaşamda, topluma karşı bir cemaat olarak, kendini tamamen varlığıyla Allah'a adayarak toplu bir duruş

sergiler. Kalenderi, topluma karşı sorumluluğunu onun yerleşik değerlerini sarsarak yerine getirir ve toplumdan ayrı bir mevcudiyet gösterirken, Melamilik toplumla beraber, onun içinde ve bireysel olarak samimiyetle Allah'a adanma halinde görünür.

Allah'tan başka hiçbir otorite tanımayan ve Allah'ın kelamını yaşamlarına rehber olarak uygulamaya çalışan ve Allah'tan uzaklaşan ulema, bilmiş ve yüksek şahsiyetlere ve Allah'ın yerini alan (ona şirk koşan devlet ve iktidar olma haline) kurumlara dur demek için ortaya çıkan dervişlerden alınacak ders, belki bugün için de bir feyz vesilesi olur.

I. III. EK OLARAK: DİNE BAKIŞTA BAZI TEORİK MÜLAHAZALAR

Tanrı'yı açıklamaktan ziyade, onun ne olduğunu bilgi edinme ve muhakeme yoluyla ilahi iyi ve birliğe ulaşma teşebbüsü olarak da açıklayan, apofatik teoloji de denen (karşıtı katafatik teoloji) negatif teoloji mistisizmle uyum arzeder. Kendiliğinden ve ani, olağan algı-lamanın ötesinde, ilahi gerçeğe ulaşmayı bireysel yoldan deneyim-lemenin adıdır bir bakıma.

Negatif teolojiye göre:

1. Fiziki dünyada anladığımız varlık ve yokluk kavramlarını Tanrı için kullanamayız. İlahi olan bireye soyuttur, varlığın ve yokluğun ötesindedir. Yani Tanrı vardır ve yoktur denilemez.
2. Tanrı'nın bir, iki, üç ya da herhangi bir varlık olduğunu kimse söyleyemez.
3. Tanrı'nın zeki olup olmadığını kimse söyleyemez.
4. Tanrı'nın iyi ve kötü olduğu söylenemez. Tanrı'yı kimse kendi kültürel algılama ölçülerine göre tanımlayamaz.
5. Tanrı'nın nasıl var olduğunu ve insanlarla ilişkisinin nasıl olduğunu kimse söyleyemez.

6. Tanrı yer ve mekâna göre kavramlaştırılmaz.
7. Tanrı, zamana göre kavramlaştırılıp sınırlandırılmaz.¹

Negatif teolojinin alanı Hristiyanlık, Yahudilik, İslam ve hatta Budizme kadar geniş bir alana yayılır. Hatta seküler alana dahi etki edecek bir boyuttadır. Meister Eckhart ve İbn Arabî² kimi bakımlarda negatif teolojinin içinde düşünülse de her iki âlimin konumlandıkları belli bir alan bulmak mümkün değildir.

Negatif teoloji Tanrı'nın ne olduğu, varlığı ve nasıllığına vermeye çalıştığı yanıtta kendini açık eder. Kimilerine göre müphemle övgü olarak ifade edilen, kanaatimce makule giden yolda, fikri muhakemenin vardığı en anlamlı metottur. Tanrı'yı sıfatlarıyla doğrudan anlamının imkânsızlığından hareketle –onun evvel ve ahir, her yerde hazır ve nazır, kadiri mutlak ve kavranamaz varlığı vb.– onun ne olmadığından başlayarak sezilenmesinin ve anlaşılmasının doğru olduğunu söyler. Başka bir ifadeyle, Tanrı'yı bilmeye götüren yol, ne olduğunu değil ne olmadığını bilmektir. Bir varlığı işaret ederek, “İşte bu, o” demek onun bilinmesini sağlayan bir yöntem

¹ “Negative Theology.” Wikipedia.http://en.wikipedia.org/wiki/Negative_theology

² İbn Arabî'nin (1165-1240) batı dünyasındaki fikri ve pratikleri anlamında şaşırtıcı derecede benzeri olan Maister Eckhart(1260-1327), üzerine oldukça fazla çalışma yapılan düşünürlerden biridir. Negative teoloji'nin içine konmaktan imtina edilmesinin bir nedeni her iki düşünürün de rasyonaliteye ve onun gerçeği kavrayacağına dair çok açık olan itirazlarıdır. Bu manada İslam dünyasında negative teoloji'ye uygun akımın mutezile olduğu söylenir. Derrida'nın İbn Arabî ve sufizm üzerine herhangi bir yazısı olmamasına ve özellikle bu konuda sessiz kalmayı tercih etmesine rağmen Maister Eckhart üzerine yazıları onun fikri olarak İbn Arabî'ye dair neler düşünebileceğine dair ipuçları verebilir. Bu alanda onun duruşunu “Tanrıyı rasyonel olarak düşünen biri, düşüncesi vasıtasıyla kendi inandığı tanrıyı yaratır. Bundan dolayıdır ki, yarattığı tanrı sadece kendi tasavvuru yoluyla yarattığı tanrıdır.”(W.G.Chittick, *Sufi Path*. s. 350, Fütuhât IV, 143.2) sözleri ya da Füsus'l-Hikem'de “...sınırlayanlardansanız demektir; çünkü akıl sınırlar,”(s.228) fikri ile açıklar.

değildir. Hele ki konu Tanrı olunca. Tanrı genel anlayış itibarıyla ele avuca gelecek şekilde tanımlanabilen, somut olarak anlatılabilen ve esas olarak tarif edilen bir varlık olarak görülür. Oysa, Hristiyan ve İslam teolojisi de kabul eder ki o, kavranması ve bilinmesi mümkün olmayandır. İhlas suresinde geçen, “O ne doğmuş, ne de doğurmuştur,” ayetinden hareketle, bugünün Alevi ve Bektaşî söylemlerinde yer bulan ve Alevi ve Bektaşîlerin somutluğuna dair yanıt aradıkları soruya verilmeye çalışılan yanıt kaba bir yanıt olarak kalmak zorundadır. İnsanca idrak edilemeyeceği kavramsal olarak da öne sürülmüş bir “varlık-yokluk”a –negatif teolojiye göre o, varlık ve yokluk olarak da anlatılamaz- maddi bir nesne muamelesi yapmak ve tartışmayı Tanrı’nın somut olması gerektiği üstünde yürütmek doğru bir yöntem değildir.

Tanrı kavramının yerine Derrida’nın *différance* kavramını yerleştirdiğimizde (din ve teoloji alanının dışında alınmış bir kavram olması itibarıyla önemlidir) benzer müphem algılamayla karşılaşabiliriz. “Derrida’ya göre, *différance* hem eşitsizliğe, hem de mesafeye gönderme yapar. Hem kimliğe, hem kimliksizliğe... Aynı zamanda ne kelimedir ne de bir kavram. Ne aktif ne de pasiftir. Derrida’ya göre orta seviyede olan bir sestir.”¹ “*Différance* daima isimsiz olana işaret eder.”²

Difference kavramı, Derrida’nın bu kavramlaştırması din ve teolojiye dair doğrudan bir gönderme olmamasına rağmen, negatif teoloji adıyla yürüyen çalışmalarda vazgeçilmez bir kavram olarak kullanılmaktadır.

Benzer şekilde, özgürlük kavramına anarşistlerin aradıkları ve vermeye çalıştıkları yanıt da hiçbir zaman doyurucu bir yanıt olarak okunamaz. Kimi zamanlarda bunun bir “önyargı” olduğu –aslında işlevsel bir yanıttır bu– şeklinde açıklanması olsa da yetersizliği yeterince net bir açıklama olduğu da kuşku götürmez. Özgürlüğü, “sı-

¹ Edwards, İan. *Derrida’s (Ir)religion: A Theology (of Différance)*. s. 142.

² Derrida, J. *Speech and Phenomena*. s. 105.

nırlanmışlığı aşmak” ya da politik bir tarif olarak “seçenekler arasında istegince birini seçmek” gibi bir tarif de onun içini dolduran bir tanım olarak algılanamaz. Bu kavramı, somut olarak var olmayan fakat hissedilen, kuşatılmışlıktan yırtıp çıkmak, dışına çıkmak, derine dalmak ve kendini aşmak gibi genel ve edebi bir çerçeveye sokmak da mümkündür fakat doyurucu bir yanıt değildir.

Negatif teolojinin kullandığı yöntem olarak *differance* kavramından hareketle özgürlük kavramını kurmamız ve tanımlamamız gerçekliğin kapısını samimiyetle açmak için bir adım olabilir. Sezgisel olarak da olsa “hakikate” yaklaşımda samimi bir adım olur. Bu yöntem daha somuttan ve bugünden başlayarak, verili olandan başlayarak tahakküm altından olan her şeyin ve öznenin reddetmesiyle özgürlük tanımını kuran ve anlamlı kılan bir haldir. Yani özgürlüğü kuran ve tarif eden şey, özgürlüğün ne olduğu değil, ne olmadığından hareketle kurmaktır. Özgürlük tanımı onun nesnesine doğrudan değil dolaylı olarak gönderme yaparak elde edilebilir. Bu, özgürlük tanımını tahakküm ve biçimleriyle yani zıddıyla açıklamak anlamına gelmemektedir.

Buradan hareketle somut bir göndermeye imkân bulamadığımız özgürlükle Tanrı arasında bir bağ kurmak da mümkündür. Tanrı özgürlüktür ya da özgürlük Tanrı’dır gibi bir eşitlik kurmak mümkündür. Bu eşitliği tasavvuf ve dervişler bağlamında ona ulaşılacak yolun kendisi ve kendin olmak süreci olarak yorumlayabiliriz. Burada “kul olunan” şey, varılacak yerde ulaşılacak hedef, Tanrı’ya (özgürlüğe) ulaşma ve bir olma olarak algılanabilir. Tanrı’ya kulluğu, özgürlüğe kulluk ve adanmışlık olarak da okumak mümkündür. Hallac-ı Mansur’un “en-el hak, en-el halık” sözü –bu sözde her şey tanımlanmış gibi görünse de– özgürlüğe doğru atılmış önemli adımı simgeler. Hatta bu doğrultuda ölümü özgürlüğe ulaşmada kavranacak ilk halka (son değil) olarak görmek de mümkündür. Aynı şekilde özgürlük mücadelesinde ölüme giden her varlığı da Tanrı’ya ulaşmada...

II

GERSHOM SCHOLEM VE BİR YAHUDİ FELSEFESİ OLARAK ANARŞİZM¹

David Biale

Akademik bir disiplin olarak Yahudi mistisizmi çalışmalarının gerçek yaratıcısı olan Gershom Scholem, yasal ve rasyonel elementlerin yanına irrasyonel elementleri de dahil ederek Yahudi tarihinin tanımını genişletmiştir. Dahası, onun tarih yazımcılığının sonuçları olarak yeni bir Yahudi felsefesi öne sürmesi ve buna bağlı olarak, yaptığı çalışmanın modern Yahudi düşüncesine önemli bir katkı sunması, Scholem'in önemini akademi dünyasının duvarları ötesine taşımıştır. Onun mirası ve bugünkü Yahudi yaşamının acil sorunları üzerine ilettiği mesajların geniş anlamları üzerinde daha derinlemesine düşünmemiz, Şubat 1982'de ölümünün ardından ancak mümkün olmuştur.

Scholem'in tarih yazımındaki temel iddia, Yahudiliğin asla monolitik bir geleneğinin olmadığı, bilakis çoğulcu olduğudur. Bu çoğulculuk sıklıkla birbirine zıt-rasyonel ve irrasyonel, felsefi ve mitolojik, hukuki ve ahlak dışı –hepsi de eşit derecede meşru olan fikirlerin çeşitlerinden oluşur. Kişi bu geleneği sadece, bütün anarşizan yönleriyle anlayarak Yahudiliğin “özünü” kavrayabilir, bu öz ki belirli bir tanımlamasının olmamasıyla ayırt edilir.

Bununla birlikte Scholem onun kesinlikle mistik olduğunu ve hatta Yahudi tarihinde dirimselliğin kaynaklarından olan heretik güçlerin imkânı olduğunu iddia ederek çoğulculuğun ötesine geçmiştir. Onun Yahudi mistisizmine dair çalışmaları sadece tarihsel

1 Çev. Alişan Şahin

bilgimizin bir boşluğunu düzeltmek için düzenlenmemişti, bu aynı zamanda Yahudilerin hayatta kalması için çözüm gösteriyordu. Bir yerlerde onun felsefesinden, yaşamsal güçler olarak ortaya çıkan Yahudi mistisizmi ve Mesihçilik gibi yeraltı düşüncelerini ihmal ederek bir anarşist “karşı-tarih” diye bahsetmişim.¹

Scholem kendisine “dindar bir anarşistim” diyordu.² O, anarşizmle Yahudi geleneğinde otoritenin tekil bir sesi yoktur demek istiyordu. Başkalarının tekil bir Yahudilik gördüğü yerde Scholem rekabet halindeki gelenekler arasında anarşist bir mücadele görüyordu. O, Vahyin sonsuz yorumlanabilirliğinde, bu anti dogmatik Yahudiliğin teorisini Kabala’nın zaten öngörmüş olduğuna inanıyordu. Kabalacılar göre Vahiy, iletişim elde etmeye yetecek kadar fazla ifadeye sahip değilken, Scholem, onun sonsuz sayıda yorumu açık olduğunu tartışmaktaydı. Mutlağın karakteri, olası yorumların sonsuz sayısınınca tanımlanabilir... Her kelimedede sonsuz sayıda ışık yanar... Tevrat’ın her kelimesinin yetmiş –bazılarına göre 600,000– yüzü ya da tarafı vardır. Kutsal kitabın ilahi karakterinin fundamentalist tezini bırakmaksızın, bu tarz mistik tezler yine de Vahiy kavramının şaşırtıcı bir şekilde çözülmesini başarır. Burada Vahyin otoritesi aynı zamanda yorumunda ve uygulamasında özgürlüğün temelini oluşturur... Meşruiyet aynı zamanda yenilikçi kavram ve spekülasyonla ayarlanır ki bu nesnel olarak verilen öznel bir unsurla kaynaşabilsin... O halde, prensipte İsrail cemaatinin her birinin Vahiye kendilerince erişimleri mevcuttur, bu sadece ona açıktır ve o bunu kendi kendine keşfetmelidir.³

¹ Biale, David. *Gershom Scholem: Kabala ve Karşı-Tarih*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979. (Gözden geçirilmiş baskı, 1982)

² Zamanımızda Yahudi Mistisizminin İmkanları Üzerine Düşünümeler.” (İbranice) *Amot 2* (1964): s. 11-19; *Krizde olan Yahudiler ve Yahudilik Üzerine*. ed. Werner Dannhauser. New York. 1976, s.32-33. Scholem bu öz tanımlamayı yirminci yüzyılın bir diğer önemli Yahudi düşünürü, mesela Martin Buber’le de paylaşır.

³ “Yahudi İlahiyatı Üzerine Düşünümeler.” *Krizde Musevilik ve Yahudiler Üstüne*. s. 268-270.

Vahiy ve geleneğin bu anarşizan anlayışı modern sekülerizmin habercisidir. Yahudi tarihinde bir kırılma oluşturan sekülerizmin yerine, yasanın otoritesine karşı çok daha kökten muhalif bir versiyon olmasına rağmen, Scholem için o, Kabalanın modern bir versiyonu olmuştur. Kabala ile sekülerizm arasındaki bu bağlantı Franz Rosenzweig'in yazmış olduğu İbranice denemesinde en çarpıcı ifadesini bulmuştur:

“Sosyoloji yoluyla dünyadan ve psikoloji yoluyla insandan sökülüp alınmış olan Tanrı hiç de cennette oturmak istemiyordu ve o bundan dolayı merhametinin niteliğinin yerini psikanalize ve adaletin niteliğinin yerini diyalektik materyalizme bırakmıştı. Ortada hiçbir şey kalmayınca kadar kendini küçültmekteydi... Fakat belki de onun en nihai küçültmesi gerçekten vahiydir? Belki bir hiçlik noktasında Tanrı'nın kaybolmasının daha yüce bir amacı vardı ve Tanrı'nın krallığının ortaya çıkarılacağı yer, ondan tamamen yoksun bırakılmış bir dünyada olacaktı?”¹

Scholem'in *middat ha-din* ve *middat ha-rahamim* ve Lurianik “daralma” gibi Kabbalacı kavramları kullanımı oldukça bilinçlidir. Kabbalistlerin kendisi sekülerist ya da anarşist olmasa da Scholem onların teolojisini kendi sekülerizmi için bir kaynak olarak kullanır. Kabbalistik olarak görünen şey, modern sekülerizmde Tanrı'nın kaybolması vahiyin paradoksal bir biçimi olabilir. Bundan dolayı sekülerizm modern zamanlarda Museviliğin meşru –ve belki de Scholem için en meşru– biçimidir.

Yahudi tarihinin dogmatik bakış açısını reddederken, Scholem modern dönemin dogmatiklerini de eşit şekilde reddeder. 1945'teki “Musevilik Bilimi Üstüne Düşünüm” denemesinde Burjuva kültürüyle uyumlu Museviliğin bir biçimini temsil etmek için onun şey-

“Musevi Mistisizminde Tevrat'ın Anlamı.” *Kabala ve Onun Sembolizmi Üstüne*. çev. Ralph Mannhaim. New York, 1969, s. 32-87.

¹ “Franz Rosenzweig ve Kitabı, ‘Kurtuluşun Yıldızı.’” (İbranice) *Devarim be-Go*. Tel Aviv. s. 414, 1975.

tansı öğelerini Yahudi tarihinden temizleyen rasyonalistlere saldırır. 19. yüzyılın düşünürleri abartılı ilahiyatlaştırma ve maneviyatlaştırma yoluyla Yahudi tarihinden uğursuz gayretleri kovmak ve irrasyonel kötü sözleri silmek istiyordu. Bu gerçekten katiyetle orijinal bir günahtı. Tarihimizdeki bu korkunç deve “görev” deniyor... Ve bütünüyle yıkıcı bir gücü olan kötülük, canlılıkla yapılmış bu muazzam yaratık kendi kendini küçültmeli, büyümesini kontrol etmeli ve bir öze sahip olmadığını ilan etmelidir. Şeytansı dev hiçbir şeydir fakat her samimi Yahudi burjuva ve sağlam vatandaşların görevlerini karşılayan basit aptallar 19. yüzyılın kusursuz şehrinde, şehrin caddelerinde ona iyi gün için utanmazca teklifte bulunabiliyordu.¹

Politik tercihleri ve akademik çalışmalarının her ikisinde Scholem en içten şekilde bir épaterlesbourgeois hissince motive edilmişti. Yahudi tarihinin meşru bir parçası olarak mistisizm çalışması ve bir Siyonist olarak Filistin’e göçmesini bir burjuva Alman Yahudisinin dogmatik rasyonalizmi olarak kavırıyordu.

Scholem anarşistçe ya da anti dogmatik Yahudi yaşamının sadece İsrail’deki Yahudi toplumunda gelişebileceğini düşünüyor gibi görünür. Siyonizm, apolojetik rasyonalizm ve dogmatik ortodoksiye ihtiyacı ortadan kaldırmış ve Museviliğin tüm yorumları arasındaki yapıcı çatışmalar için zorunlu ön koşulu sağlamıştı. Ona göre Siyonizm, Musevi anlayışında sürgün olan zararlı etkilere anarşistlerin yanıtıdır.

Fakat Scholem milliyetçi dogmatizmin yeni biçimlerine de düşmandı. Hebrew Üniversitesi’nde aynı denemede meslektaşlarına karşı şunları yazıyordu:

“İsyan etmeye geldik fakat kendimizi (aynı yolda) devam ediyor bulduk... Tüm bu felaketler kendisini şimdi milliyetçilikte gizlemiştir. Kızartma tavaından ateşe: asimilasyonun boşluğu bir başkasına geldikten sonra, bu milliyetçi ölçüsüzlüktür. Dinsel vaazlar ve re-

¹ “Musevilik Bilimi Üstüne Düşünümler.” Luah ha-Arez (1944-45). Devarim be-Go’da tekrar basılmıştır, s. 396.

torîğin yerini alan bilimde milliyetçi “vaaz” ve “retorik” (melitza) elde edilmiştir. Her iki durumda da dünyamızda faaliyet gösteren hakiki şeytansı gerçek güçler, yaratmış olduğumuz fotoğrafın dışından kalır.”¹

Tarihçiliğinde yeni bir milliyetçi dogmayı reddetmesi onun politikasında eşit olarak da saptanabilir. O, 1920’lerin sonlarında Brit-Shalom grubunda aktifti ve Revizyonistlerin “vahiyçi Mesihçilik” dediğine karşı gayretli polemikler yapıyordu.² 1967 yıllarını takip eden yıllarda büyüyen şovenizmi ve dinsel sağın Mesihçiliğini defalarca kınamıştı.³

Tarih yazımında olduğu gibi politikasında da Scholem, Yahudi yaşamına yaklaşımda bir anarşist ve seküleri temsil etmiştir. Ortodokslar, modern rasyonalistler ya da milliyetçiler olsun hepsine karşı Yahudi tarihinden ya da Yahudi siyasetinden dogmatik ve tekçi tanımlamaları empoze etme teşebbüslerine karşı durmuştur. Bir keresinde Halakhah Museviliğini “iyi düzenlenmiş bir ev” olarak tarif etmiştir ve “İyi düzenlenmiş bir ev tehlikeli bir şeydir. Vahiysel Mesihçiliğin bir şeyleri bu evin içine sızar, onu en iyi şekilde belki bir çeşit anarşik rüzgar olarak tarif edebilirim,”⁴ şeklinde yorumlamıştır. Eğer Mesihçilik Halakhah’ın dünyası için bir işlev yerine getiriyorsa, Scholem’in kendi tarih yazımı ve Musevilik” felsefesi elbette Yahudi düşüncesinde “anarşik rüzgâr”ı temsil eder. Eğer bu anarşik felsefe tartışmış olduğum gibi modern Yahudi düşüncesinde önemli olduğu kadarsa, o halde bu eleştirinin konusu olmak için tamamen uygundur. Bir felsefe olarak anarşizmi devam ettirmenin

¹ A.g.e., s. 402.

² Mesela, “BritShalom’un Üç Günahı.” (İbranice), *Davar*. (12 Aralık 1929): s. 2. Scholem’in BritShalom’da rolüne dair değerlendirmesi için, bkz. “Gershon Scholem ile” *Museviler ve Musevilik Üzerine*. s. 43-45.

³ Bkz. özellikle, “*Mesihçiliğin Tehlikesi: Gershon Scholem’le Görüşme*.” New York. Review of Books. (14 Ağustos 1980): s. 22.

⁴ *Yahudilik’te Mesihçi Düşünce ve Yahudi Maneviyatı Üzerine Diğer Denemeler*. New York. 1971, s. 21.

zor olduğuna hiçbir şüphe olmayabilir. Mesela Musevilik gibi normatif bir gelenekle, herhangi bir tekil otoritenin sesini dahi tanımayan anarşizmi bağdaştırmak mümkün müdür? Scholem pek çok bölüm için bunu ileri sürmekte dikkatlidir. Kabalistler kendilerini yasal geleneğin otoritesine teslim etmiştir; bu bakımdan onlar anarşist değildi. Onların anarşizmleri en iyisinden teolojiktir fakat radikal Sabetaycıların İbahiliklerine kadar pratik herhangi bir boyuttan yoksundu. Bu gelenekte seküler ya da anarşist bir potansiyel bulunsa da onun modern kavranışı ve böyle bir potansiyeli arasında büyük bir boşluk kalır. Scholem tarihçiyi seküler elbisesi içinde geleneksel tefsirin modern canlanması olarak görürdü: Tarih yorumun modern biçimidir. Bundan dolayı seküler Yahudi, bu geleneğin kaynağını incelemek yoluyla kendi geleneğinin bir parçası olur. Fakat tarihçiler onun kaynaklarına bir mesafede durmalı ve gerçekten de Scholem mistik olmadığına tekrar tekrar ısrarcı olmuştur. Bundan dolayı biz, tarihçinin geleneksel normları benimsemekten bilerek kaçındığında tarihsel çalışmayı kaynakları sayesinde bir dinsel gelenekte sürdürmesinin olası olup olmadığını sormalıyız. Eğer biz onun normatif yönergelerini temelde yabancı olarak idrak ediyorsak bir gelenek nasıl devam edebilir?

Scholem, çalışmalarının çağdaş sonuçlarına yönelik ısrarlı ikircikliğini bizzat kendisi gözler önüne sermiştir. Martin Buber'in aksine o, kendi teolojik fikrini desteklemesi için Yahudi mistisizmini tarihsel bağlamının dışında yorumlamamıştır ancak aynı zamanda kendi sekülerizmi ve Kabala teolojisi arasında bir akrabalık görmüş ve konuşmalarında Kabalistik terminolojiden alıntılar yapmıştır. Kendi bakış açısını ifade ediyormuş gibi görüldüğü yerde Kabala'nın ardına saklanma yoluyla, hemen hemen kasti bir kafa karışıklığı yaratmıştır: O gerçekten de "salt" bir tarihçi miydi yoksa aynı zamanda çağdaş hedefler için kendi tarih yazımını kullanmak isteyen orijinal bir düşünür müydü?

Benzer bir gerilim onun *Vahiyçi Mesihçilik* çalışmasında da bulunabilir. Baruch Kurzweil onu Sabetaycılarınınölçsüz kanunsuz-

luklarıyla tanımlayarak suçlamıştı.¹Hiç şüphesizdir ki Revizyonist Siyonistlere karşı polemik yazılarında da görülebileceği gibi bu yargı temelsizdir: Scholem modern Sabetaycı değildi. Fakat kişi onun keşfetmiş olduğu şeytansı ve anarşistçe güçlere hayranlığını bütünüyle asla çözmemiş olduğu konusunda tedirgin hisler içinde olur. Alman romantiklerinden derinden etkilenmiş olarak o, yıkıcı güçlerde yapıcı imkânlar görüyordu. Jacob Frank gibi en radikal Sabetaycıları değerlendirirken bile onların Mesihçi enerjilerine gıpta etmekle Yahudiliğe ihanet etmelerine yönelik düşmanlıkları arasında iki arada bir derede kalıyordu. Bir anarşist olarak bir taraftan mantıken Yahudi olan tüm tarihsel fenomenleri kabul etmek istiyor fakat aynı zamanda kendi tarih yazımının çağdaş sonuçlarından uzak duruyordu. Bundan dolayı Siyonist politikada ılımlıların, Yahudi tarihinde radikallerin tarafını tutuyordu. Çağdaş olaylardan “şeytansı” olanı aforoz etmek istiyordu.

Burada Scholem’in çalışmasında temel olan bir diğer zorluğa geldik. Sabetay Sevi hakkındaki hakimane biyografisinin başında şöyle yazar: “Bu kitabı Yahudi tarihinin belli bir diyalektik bakış açısı ve onun içinde faaliyet halinde olan güçler temelinde yazmıştım.”²Bu açıdan bakıldığında gördüğümüz üzere Yahudilik, gücünün kaynağını mistik ve Mesihçilikte yatan zıt prensipler arasındaki dinamik bir mücadeleden almaktadır. Bir açıdan Scholem kabul etmektedir ki Yahudi tarihinde felsefe ve hukuk gibi diğer bütün fenomenler eşit olarak meşrudur, gerçekten önemli güçlerin irrasyonel oldukları ifadesinin uygulaması mevcuttur. Dahası anarşist felsefesi için Kabala’dan esinini almış olduğu gibi, Yahudi felsefesi ve hukukunun, gençliğinde reddetmiş olduğu burjuva dogmatizminin habercisi olduğunu söylemekteydi. Bundan dolayı, kişi Scholem’in mistik

¹ Kurzweil, Baruch. *Ba-ma'avak al Arkhei ha-Yahadut*. Tel Aviv. 1969, s. 99-150.

² Sabetay Sevi. *Mistik Mesih 1626-1676*. çev. R.J.Z. Werblowsky. Princeton, 1973.

geleneklerin “gerçek” Yahudilik olduğunu düşündüğünü hisseder. O reddetmiş olduğu için, yeni bir “dogma”yı yerine koymasını tartışmak meşru olur mu? “Yahudilikte yaşamsal güç mistisizmdir,” iddiası “Yahudilik rasyoneldir,” iddiası kadar dogmatik değil midir?

Scholem’in durumunun çok aşırı olduğunu iddia etmek haksız bir abartı olur. O mistisizme dair bakış açısını nitelemek için daima dikkatli davranmış ve mistisizmin kaynaklarıyla çok yakın özdeşlik içinde olmamıştır. Olsa olsa mistiklere dair özel bir hak talebi ve gerçek çoğulculuk arasındaki düşüncesinin gerilimine dair konuşulabilir. Çalışmasında asla yeterince çözülmemiş olan bu gerilim bana kastıymış gibi görünüyor; okuyucularının tahminine bıraktığı kesin bir belirsizliği korumayı istemekteydi. Herşeyin ötesinde, Scholem büyük bir *poseur*’du (numaracı) fakat bu kafa karıştırıcılık onun içinde oldukça gerçek olan tarihçi ve din adamı (homo religious) arasındaki çatışmayı ortaya çıkarır.

Yahudi tarihinde Kabala’nın merkezi olmasının yeni bir dogma olduğunu söylemek aşırıya kaçsa da Scholem’in başarısının muhafazakâr bir akademik kurum yaratmış olduğu bir gerçektir. Onun zamanında mistisizm çalışmak tüm dünya görüşlerine karşı bir başkaldırıydı. Tarihsel çalışmalarına metafiziksel tutkuyu getirmişti ve bundan dolayı entelektüel öncelikleriyle en itinalı filolojiyi telkin edebilmişti. Bugün Yahudi mistisizmi çalışması, İsrail üniversitelerindeki Yahudi çalışmalarının meşru bir kolu olarak akademik ana akımın bir parçası olmuştur. O, akademik saygınlık donanımı ve tüm diğer ritüelleri, zorun dersleri ve sınavlarıyla ayrı bir uzmanlık alanıdır. Felsefeyle ilgili olsalar da Yahudi düşüncesi bölümlerinde okuyan tüm öğrencilerin bazı Kabalist metinleri okumaları gerekmektedir. Yahudi mistisizmi bir kuşaklık dönemde dolaptan çıkmış ve salonda onurlu bir yer edinmiştir. Bu belki de Scholem’in başarısının bir semptomudur ki takipçilerinin hiçbirinin çalışması pratik olarak anarşist bir ruha sahip değildir ve onun yazıları metafizik kaygısıyla nefes almaz. Bugün Kabala çalışmaları çok sıkı bir nefesten ve tutkudan mahrum teknik bir dilbilimi olmuştur. Başarılı tüm

devrimler gibi Kabala'nın kabulü polemik sınırının kaybolmasını ve Scholem'in çalışmasından yayılan teolojik zorunluluğu getirmiştir.

Anarşizm asla normatif olamaz; eleştirmeni oldukları gibi daima kurumların dışında durmalıdır. Scholem'e göre tarih yazımı, Kabala ve Mesihçilik, daha önceleri yapmış olduğu gibi modern zamanlarda da benzer işleve hizmet etmelidir: kendini yeniden tanımlamalarla sunmak ve adetleri sorgulamak yoluyla fosilleşmiş gelenekleri canlandırmak... Yahudi tarihçiler bugün "Musevilik Bilimi" üzerine yazılan denemeyi tekrardan okumak yoluyla eleştirmen olarak tarihçi kavramını dikkate almalıdırlar. 1945 tarihli yazılarında, milliyetçi kendini övme ve eski eserciliğin çifte tehlikelerine karşı uyarıda bulunur. Bu problemlerin, eskisine göre bugün daha yaygın olup olmadığını insan merak ediyor. Scholem, Siyonizmin ardından tarih yazıcılığının din savunuculuğuna hiç de ihtiyaç duymadığına inanır. Fakat tüm bu din savunucusu imalarla Yahudi tarihinin gözü yaşlı teoris, özellikle Holokost tarih yazımında, bugün 19. yüzyıldaki kadar güçlü kalmıştır. Yahudilerin güçsüzlükleri mevzusu politik polemğin hizmetinde tamamıyla orantısız bir şekilde abartılmıştır. Bunun yerine tarihçiler ne kahraman ne de kurban olarak değil, insan olarak Yahudileri ortaya koyan Yahudi tarihinin ihmal edilmiş taraflarına dikkatlerini döndürürlerse daha iyi olur. Scholem'in kendisi bir defasında şimdi Yahudi mistisizmi çalışmalarının evrensel olarak kabul edilmiş olduğunu, tarihçilerin Yahudilerin yeraltı dünyasını araştırmayı üstlenmeleri gerektiğini bana önermişti. Gerçekten de ben bunu tarihçilerin tarihte Yahudilerin özel yaşamlarını incelemeye yeni başlıyor olduklarının sağlıklı bir işareti olarak görüyorum: onlar nasıl yetiştiler, evlendiler, çalıştılar ve çocuklarını nasıl okuttular?

Scholem'in kendi kariyeri de ispat etmektedir ki tarih çalışması tarihçinin dünyasının kültürü ve politikasından ayrı tutulamaz. Eğer tarih yazımı dogmatizmin yeni biçimlerine kurban edilmişse, bu sadece Yahudilerin yaşamında bazı rahatsız edici eğilimlerin sonucudur ki Scholem'in kendisi keskin bir şekilde bu eğilimin farkındadır. Bu kuşak için, Siyonizm başkaldırmanın bir biçimiydi. Tıpkı Kaba-

la çalışmaya karar vermesi gibi devrimci bir eylemdi. Gençliğinde bir anarşist olarak I. Dünya Savaşına karşıydı ve Avrupa politikasının bozulmuşluğuna bir yanıt olarak Siyonizme yönelmişti. Dinsel Ortodoksluk ve burjuva rasyonalizminin her ikisinin de farkına varmış biri olarak seküler bir Yahudi canlanması için tek olasılığı Siyonizmde görüyordu. Bugün, Siyonizm hiç de bir başkaldırı tavrı değildir; onun çok başarılı olması bir kriz doğurmuştur ki bu kriz her yere dağılmış olan Yahudiler için zorunlu olan bir krizdir. Siyonizm, Scholem gibi romantik bir anarşisti daha önceleri etkilerken, bugün yeni bir ortodoksi olmuştur. Gitgide dinsel ortodoksiden de yabancılaşması şaşılası değildir. Tıpkı Kabala çalışmasının başkaldırmanın bir eylemi olarak başlaması gibi, sadece yönetimin bir parçası olmuş ve ilk zamanlardaki Siyonizmin devrimci tutkuları şimdi şovenizme ve aşırı savunmacılığa dönüşmüştür. Scholem'in kendisi, ölmeden kısa bir süre önce mevcut Mesihçi Siyonizmin, Sabetaycılığın başarısızlığından da fazla felaket sonuçları olabileceği uyarısından bulunmuştu: Mesihçilik bugün derin dallanma ve budaklanmalara neden olurken, Sabetaycılık sadece manevi bozulmaya götürmüştür. Eğer siyonizm bize güçsüzlüğün intihar olduğunu öğrettiyse, bugün gücün kendisinde var olan tehlikeleri öğrenmek için geliyoruz.

Siyonizm Avrupalı Yahudilerin tehlikeli hoşnutluklarını paramparça ettiğinde, Yahudi yaşamı bundan dolayı yüzyıl dönümünde benzer bir kavşakta duruyor. Scholem'in dogmatik hakikatlere karşı isyanının oldukça doğru olarak Siyonizme yöneldiği yerde, bugün gerçek bir Yahudi anarşizmi bir yurt arayışı içerisinde kalıyor. Tarih çalışmaları ve Yahudilerin politik ve kültürel yaşamının her ikisinde de Gershom Scholem'in hakiki mirası olan “anarşist rüzgar”ının canlanmasına acil ihtiyaç var.

III

TOLSTOY’UN DEVLET ŞİDDETİ VE RİYAKÂRLIĞINI KINAMASINA DAİR DETAYLI BİR FOTOĞRAF¹

-Leo Tolstoy: Devlet Üzerine-

ÖZET

Leo Tolstoy’un kendine özgü dini ve siyasi görüşleri çok sayıda çalışmaya konu olmuştur, ne var ki bunların pek azı onun temel bir anarşist mesele olan devlet eleştirisini ele alır. Tolstoy yalnızca savaşı değil, aynı zamanda hukuku ve iktisadı da tümüyle devlet aygıtının amansız mekanik gözetimi altındaki birer şiddet ve köleleştirme biçimi olmakla suçlar. Dahası, onun açısından devlet yetkilileri, kitleleri kasten ve riyakârca kandırmakta, her türlü sorumluluk duygusunu ortadan kaldıran bir sisteme önyak olmakta ve düzenli aralıklarla vatanseverlik duygularını kamçılıyarak insanları hipnotize edilmiş bir halde tutmaktadır –ki ordu, bu aldatmacanın gücünün en iyi örneğidir. Tolstoy’un, devleti şedit ve sahtekar olmakla itham edişi, sadece etkileyici bir biçimde ifade edilmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda bir asırdan uzun zaman önce ilk kaleme alışından bu yana, geçerliliğini büyük ölçüde korumuştur.

Leo Tolstoy devletin şedit ve düzenbaz bir kurum olduğuna ve Hıristiyanlığı gerçek anlamıyla yaşayan bir toplumda hükmünü yitireceğine inanıyordu. *Anarchist Studies*’in önceki sayılarından birinde Terry Hopton, Tolstoy’un siyaset düşüncesini özetlemiş ve

¹ Çev. Yasemin Reis

anarşist gelenek içindeki yerini gerekçelendirmişti.¹ Bu makalenin amacı, Tolstoy'un devlet eleştirisini detaylı bir biçimde inceleyerek, Hopton'un genel değerlendirmesini tamamlamaktır.

Hopton'un makalesi, Tolstoy'un düşüncesinin önceki kurmaca eserleriyle devamlılığına dair genel bir değerlendirme sunup, ardından da din, devlet, ekonomi ve devrimci değişim hakkındaki görüşlerini kısaca gözden geçirirken; bu makale Tolstoy'un devlet karşısındaki hükmünü inceleyecek ama bunu çok daha detaylı bir biçimde gerçekleştirecektir. Dolayısıyla bu makalenin amacı Tolstoy'un siyaset düşüncesine Hopton'un mükemmel girizgâhını, temel bir anarşist temayı ayrıntılarıyla işleyerek ve birebir alıntılar vasıtasıyla Tolstoy'un etkileyici edebi üslubuna daha geniş yer vererek zenginleştirmektir.

Tolstoy'un çok sayıda kitapta ve risalede dile getirdiği devlet aleyhindeki pek çok savı, burada konulara ayrılarak ve çoğu kez Hopton'un zaten kısaca değinmiş olduğu hususları kapsamlı bir biçimde ayrıntılandırarak yeniden düzenleniyor. Bu konular, makalenin iki ana bölümünün başlıklarını oluşturuyor. Bu iki bölümden ilki (bölüm 2) savaş, hukuk, iktisadi sömürü ve devletin yapısının mensupları üzerindeki etkisi üzerine düşüncelerini inceleyerek, Tolstoy'un devlet şiddetini kınayışı üzerine odaklanıyor. Ardından ikincisi (bölüm 3) devletin aldatma mekanizmalarını inceliyor; liderlerin riyakarlığı, kemikleşmiş sorumluluktan kaytarma alışkanlığı, vatanseverliğin hipnotize edici gücü ve zorunlu askerliğin temel paradoksu. Tolstoy hakkındaki ikincil kaynakların bir özeti bu iki ana bölüme giriş teşkil ederken (bölüm 1), Tolstoy'un devleti ele alan yazılarının güncelliğine işaret eden kısa bir sonuç (bölüm 4) onları izliyor.

Tolstoy, İsa'nın hayranlık duyduğu ilkeleriyle tiksindiği devletin bağdaşmazlığına ışık tutabilmek için sıklıkla modern devleti

¹ Hopton, Terry ve Tolstoy. "God and Anarchism." *Anarchist Studies* 8. 2000, s. 27-52.

ideal bir Hristiyan toplumuyla kıyaslar. Onun Hristiyanlık anlayışı son derece akılcıdır; onun için İsa sadece “[insanlığın] bilgeliğin[in] en yüksek temsilcisi”dir,¹ öğretileri akıl yoluyla bilfiil doğrulanmıştır ve diriliş gibi batıl inanışlar, Hristiyanlığın öğretilerini çarpıtmakta çıkarı olan seçkinlerce sonradan eklenmiş, gerçeküstü hikayelerdir.² Bu Hristiyanlık anlayışının eleştirel incelemesi, her ne kadar ilgi çekici olsa da bu makale için fazla geniş bir konudur. Burada belirtilmesi gereken görüş, Tolstoy için İsa’nın akılcı öğretilerinin özünün Dağdaki Vaaz’da bulunduğu: burada İsa Eski Ahit’in yasasının yerine, yeni emirleri olan öfkeli olmamayı, kimseyi yargılamamayı, boşa yemin etmemeyi, düşmanını sevmeyi ve özellikle de kötülüğe direnmek yerine öteki yanağını çevirmeyi geçirir.³ Tolstoy’un iddiasına göre devlet, ismen Hristiyan olduğunda bile, bütün bu temel ilkeleri ihlal eder. İsa’nın standartlarıyla kıyaslamalar, sıklıkla devletin daha “ampirik” bir anlatımıyla bir arada bulunur. İkisi yan yana geldiğinde, modern devlete dair hazin bir yargıyı ortaya koyar. Tolstoy’un yazılarının gücünün bir kısmı, tam da bu resmen Hristiyan olan devletin gerçekliğiyle, Hristiyan ideali arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Bu yüzden, bu makalenin özgül amacı Tolstoy’un devlet eleştirisini, yerine önerdiği seçeneği dikkate almaksızın sunmak olsa da bu eleştirinin tüm keskinliğini muhafaza edebilmek için İsa’ya ve Hristiyanlığa yaptığı atıflara ilişilmedi.

¹ Tolstoy, Leo. “Patriotism and Government.” *The Kingdom of God and Peace Essays*.çev. Aylmer Maude. New Delhi: Rupa, 2001, s. 507.

² Tolstoy, Leo. *What I Believe <My Religion>*.çev. Fyvie Mayo. London: C.W Daniel, [1902?] ; Tolstoy, Leo. “Church and State.” *On Life and Essays on Religion*.çev. Aylmer Maude. London: Oxford University Press, 1934; Tolstoy, Leo. “A Reply to the Synod’s Edict of Excommunication. ve “To Letters Received by Me Concerning It.” *On Life and Essays on Religion*.çev. Aylmer Maude. London: Oxford University Press, 1934.

³ Tolstoy, Leo. *What I Believe*.

III. I. TOLSTOY ÜZERİNE İKİNCİL YAZIN

Tolstoy'un devlet eleştirisini incelemeden önce onun sosyal ve siyasi görüşlerini ele alan ikincil yazının (sadece kurgu eserlerine odaklanan muazzam sayıdaki çalışmayı bir kenara bırakarak) kısaca değerlendirilmesi, bu makalenin o literatür içindeki yerini belirlemek ve anarşist incelemeler için bu ikincil kaynakların neden pek azının doğrudan kayda değer olduğunu göstermek açısından faydalı olabilir.

Biyografiler

Tolstoy'un çok sayıda biyografisi yayınlanmıştır.¹ Bunlar, Tolstoy'un siyasi görüşlerini herhangi bir eleştirel ilgiyle ele almaya ayırdıkları alan açısından farklılıklar gösterir. Örneğin Greenwood ve Bayley büyük ölçüde kurgu eserleri üzerine yoğunlaşır ve aynı zamanda Tolstoy'u entelektüel açıdan etkileyen kaynaklarla, yaşam ve toplum üzerine teorilerinin bir kısmına da genel olarak değinirken,² Maude'un ayrıntılı biyografisi zaman zaman bu görüşlerle ilgili kısa değerlendirmelerde ve eleştirilerde bulunsa da Tolstoy'un radikal siyasi yazılarını derinlemesine incelemekten kaçınır.³ Her halükarda tanımları gereği, Tolstoy'un biyografileri onun düşüncelerinden ziyade yaşamına odaklanır. Diğer bir cenahta, Tolstoy'un yaşamı üzerine yazılmış ve onun nevi şahsına münhasır karakterinin belirli yönleri üzerine düşünmeyi hedefleyen makaleler de bulunur: Tolstoy'un hoşgörüden ve alçakgönüllükten yoksunluğu üzerine Orwell'inki, hakikatin peşine yüreklice düşüşü üzerine Sampson'un ki ya da Tolstoy'un daha ziyade tek bir önemli şey bilen bir "kirpi" mi yoksa pek çok şey bilen bir "tilki"

¹ Henri Troyat'nın klasik biyografisi olan, *Tolstoy*, çev. Nancy Amphoux. Garden City: Doubleday, 1967.

² Bayley, John. *Leo Tolstoy*. Plymouth: Northcote House, 1997; Greenwood, E. B. *Tolstoy: The Comprehensive Vision*. London: Methuen, 1975.

³ Maude, Aylmer. *The Life of Tolstoy*. London: Oxford University Press, 1930.

mi olduğunu sorgulayan Berlin'inki gibi.¹ Ancak Tolstoy'un siyasi görüşlerine şöylece bir değinmekten fazlasını yapan biyografik incelemeler pek azdır.

Anarşizm üstüne çalışanlar için bundan belki biraz daha ilgi çekici olabilecek olan, Tolstoy'un düşüncelerinin ve yazdıklarının bir yandan Rus edebiyatının dünya çapında ünlü bir yazarı ve öte yandan naif bir siyasi düşünür olarak tamamen farklı iki bölüme ayrılıp ayrılmayacağı hakkındaki tartışmadır.² Bazıları bu ayrımın bariz olduğuna inanır,³ ancak çoğunluk Tolstoy'un dine dönmeden önceki ve döndükten sonraki yazıları arasında güçlü bir devamlılık hisseder.⁴ Hatta Greenwood açısından tartışma konusu olan bu ayrışma, keşfinin yeniliğini vurgulamak için bizzat Tolstoy tarafından özellikle abartıl-

¹ Berlin, Isaiah. *The Hedgehog and the Fox*. London: Mentor, 1957; Orwell, George. *Lear, Tolstoy and the Fool*. <http://www.orwell.ru/library/essays/lear/english/ejtf>, 07.06.2006; Sampson, Ronald. "Tolstoy on Power." *Journal of the Conflict Research Society* 1/2(1977): s. 66-74.

² Urban için, Tolstoy'adairikifikrin "gizemi" Rusya'da da ifikri yansıtır. Urban, Wilbur B. "Tolstoy and the Russian Sphinx." *International Journal of Ethics*. 28/2 (1918): s. 220-239.

³ Fueloep-Miller, Rene. "Tolstoy the Apostolic Crusader." *Russian Review*. 19/2 (1960): s. 99-121, 99; Slonim, Marc. "Four Western Writers on Tolstoy." *Russian Review*. 19/2 (1960): s. 187-204, 190.

⁴ Örneğin: Abraham, J. H. "The Religious Ideas and Social Philosophy of Tolstoy." *International Journal of Ethics*. 40/1 (1929): s. 105-120; Bowman, Archibald A. "The Elements and Character of Tolstoy's Weltanschauung." *International Journal of Ethics*. 23/1 (1912): s. 59-76, 75; Gallic, W. B. "Tolstoy from 'War and Peace.'" "To The Kingdom of God Is within You." *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*. (London: Cambridge University Press, 1978); Gustafson, Richard F. *Leo Tolstoy: Resident and Stranger: A Study in Fiction and Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1986; Hopton, "Tolstoy, God and Anarchism." bölüm I; Slonim. "Four Western Writers on Tolstoy." s. 196, 203; Stephens, David. "The Non-Violent Anarchism of Leo Tolstoy." *Government is Violence: Essays on Anarchism and Pacifism*. by Leo Tolstoy, ed. David Stephens. London: Phoenix, 1990; Woodcock, George. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. Harmondsworth: Penguin, 1975.

maktadır.¹ Oysaki varoluşsal bunalım, hakikat arayışı ve bunları sanat eserlerinde ifade edişi bütün yaşamı boyunca mevcut olagelmıştır.² Dahası görünüşe göre Tolstoy, Hıristiyanlığa dönmeden çok önce “yeni bir dinin kuruluşunu” hayal etmiş ve devleti bir tür fesat ittifakı olarak görmüştür.³ Her halükarda, Tolstoy’un yaşamı ve düşünceleri iki ayrı bölüme ayrılrsa da ayrılmasa da Stepun’un kaydettiği gibi ünü iki yönlüdür: bir sanatçı ve bir “sosyal peygamber” olarak.⁴

Tolstoy’un Din ve Siyaset Hakkındaki Görüşleri Üzerine

Tolstoy’un din hakkındaki görüşleri ve bunların etik anlayışını nasıl etkilediği hakkında çok şey yazılmıştır. Genellikle, bu yayınların amacı temelde Tolstoy’un yaşamın anlamına ilişkin yanıtını ve bu yanıtın birincil sonuçlarından bazılarını özetlemekle sınırlıdır, çoğu kez bu cevap üzerine pek az sayıda ilave düşünce ya da kısa eleştiri içerirler.⁵ Tolstoy’un etik anlayışının, hakiki bir Hıristiyan

¹ Greenwood, E. B. “Tolstoy and Religion.” in *New Essays on Tolstoy*.ed. Malcolm Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, s.162; Greenwood.*Tolstoy*.s. 125.

² Eikhenbaum, B. M. “On Tolstoy’s Crises.”*Tolstoy: A Collection of Critical Essays*.ed. Ralph E. Matlaw, çev. Ralph E. Matlaw. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967, s. 53-54; Jane Kentish, “Introduction,” in *A Confession and Other Religious Writings*, by Leo Tolstoy, London: Penguin, 1987, s. 12.

³ *Tolstoy’s Diaries*.ed. R. F. Christian. c. I, New York: Scribner, 1985, s. 101; *Tolstoy’s Letters*.ed. R. F. Christian.cilt.I, London: Athlone, 1978, s. 95-96.

⁴ Stepun, Fedor. “The Religious Tragedy of Tolstoy.”*Russian Review*.19/2 (1960): s. 157-170, 157.

⁵ Abraham. “The Religious Ideas and Social Philosophy of Tolstoy.”; Flew, Antony. “Tolstoi and the Meaning of Life.” *1 Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*.73/2 (1963): s. 110-118; Fueleop-Miller.

“Tolstoy the Apostolic Crusader.”; Guseinov, A. A. “Faith, God, and Non-violence in the Teachings of Lev Tolstoy.”*Russian Studies in Philosophy*. 38/2 (1999): s. 89-103; Maude.*The Life of Tolstoy*.bölüm 2; Stepun. “The Religious Tragedy of Tolstoy.”

etiği olup olmadığına dair tartışmalar da bulunur.¹ Ancak bu yayınlar içerisinde en azimli ve ayrıntılı olanı Spence'in Tolstoy'daki "düalizm"i ve ona göre bunun Tolstoy'un etik anlayışında yarattığı bütün sorunları eleştirel bir biçimde ortaya seren eseridir.²

Siyaset konusuna yakınlıştıkça, Tolstoy'un siyasi düşüncesinden çıkarılmış belirli alt temalar üzerine muhtelif tartışmalarla karşılaşılır. Örneğin Maude, biyografisinin ikinci cildi boyunca sık sık direnmeme konusuna ve buna karşı ileri sürülen savlara geri döner ve hükümet ve vatanseverlik hususlarında Tolstoy'un görüşlerinden ayrıldığı noktalara bir bölüm ayırır.³ Kennan'ın makalesi Tolstoy ile şiddetsizlik hakkında yapılan bir konuşmayı ve bu konuşmadaki katılmadığı noktaları aktarır.⁴ Hopton (makalesinin bir kısmında) Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ta yer alan siyasi düşüncelerini özetler ve Samson'un kitabı da özellikle Tolstoy'un iktidar ve savaş hakkında aynı kitapta ifade ettiği düşüncelerine odaklanır.⁵ Crosby, Tolstoy'un ahlaki ve sosyal kaidelerinden bazı öğelerin kısa bir özetini ve onaylamasını sunar.⁶ Redfearn, Tolstoy'a dair ucuz eleştirileri bertaraf eder ve kitabının ikinciyarısını Henry George'un "Tek Ver-

¹ Berdyaev, Nicolas. "The Voice of Conscience from Another World: An Introduction." in *Essays from Tula*. by Leo Tolstoy. çev. Free Age Press. London: Sheppard, 1948; Greenwood. *Tolstoy*. bölüm 14; Greenwood. "Tolstoy and Religion."

² Spence, G. W. "Suicide and Sacrifice in Tolstoy's Ethics." *Russian Review*. 22/2 (1963): s. 157-167; Spence, G. W. "Tolstoy's Dualism." *Russian Review*. 20/3 (1961): s. 217-231; Spence, G. W. *Tolstoy the Ascetic*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1967.

³ Maude, Aylmer. *The Life of Tolstoy: Later Years*. London: Oxford University Press, 1930, bölüm 13.

⁴ Kennan, George. "A Visit to Count Tolstoi." *The Century Magazine*. 34/2 (1887): s. 252-265.

⁵ Hopton. "Tolstoy, God and Anarchism." bölüm 1; Sampson, R. V. *Tolstoy: The Discovery of Peace*. London: Heinemann, 1973.

⁶ Crosby, Ernest Howard. *Tolstoy and His Message* (Boondocks Net Edition). <http://www.boondocksnet.com/cditions/tolstoy/index.html>. 18.08.2003.

gi”sine ve Tolstoy’un bununla ilgili tutumuna ayırır.¹ Wenzer’in kitabı ve makalesi Tolstoy’un, George’un görüşlerini anarşiye geçişin bir aşaması olarak savunuşunun daha da ayrıntılı bir analizini yapar.² Son olarak Stanoyevitch’in makaleleri, Tolstoy’un hukuk, para ve mülk hakkındaki görüşlerine ayrıntılı bir bakış sunma iddiasında bulunsa da nihayetinde bunlara hakettikleri önemi vermeyişindeki sıklıkla hayal kırıklığına uğrattır.³ Bütün bu çalışmaların ortak noktasıysa Tolstoy’un toplum tanımının ve toplumsal çözüm önerilerinin yalnızca belirli bir yönüne odaklanmalarıdır. Tolstoy’un sosyal düşüncesinin büyük bir kısmını değerlendirmeye alan daha kapsamlı ve ayrıntılı bir analiz ise henüz yazılmayı beklemektedir.

Anarşist Yazında Tolstoy Üzerine

Daha dolaysızca ve açıkça anarşizme odaklanan yayınlara baktığında (bunlar ister popüler yayınlar, ister akademik çalışmalar ve ders kitapları, isterse de tanınmış anarşistlerin yayınları olsun) karşılaşılan çoğunlukla Tolstoy’un anarşizmini, kendisi her ne kadar bu kelimedenden ve genel olarak onunla ilintilendirilen şiddetten hoşlanmamış olsa da basitçe onaylayan son derece kısa ifadelerdir.⁴

¹ Redfearn, David. *Tolstoy: Principles for a New World Order*. London: Shephard-Walwyn, 1992.

² Wenzer, Kenneth C. *An Anthology of Tolstoy’s Spiritual Economics*. Rochester: University of Rochester Press, 1997; Wenzer, Kenneth C. Tolstoy’s Georgist Spiritual Political Economy (1897-1910).; “Anarchism and Land Reform.” *American Journal of Economics and Sociology*.56/4 (October 1997): s. 639-667.

³ Stanoyevich, Milivoy S. “Tolstoy’s Theory of Social Reform. I.” *The American Journal of Sociology*.31/5(1926): s. 577-600; Stanoyevich, Milivoy S. “Tolstoy’s Theory of Social Reform. II.” *The American Journal of Sociology*.31/6 (1926): s. 744-762.

⁴ Akademik ders kitabı için örneğin Heywood, Andrew. *Political Ideologies: An Introduction*.2nd ed., London: Macmillan, 1998, s. 209. bkz.; Vincent, Andrew. *Modern Political Ideologies*.2nd ed, Oxford: Blackwell,1995, s. 297; Akademik yayınmakalesi için örneğin Fowler, R. B. “The Anarchist

Benzer bir biçimde, Tolstoy sıklıkla Hıristiyan anarşizminin en iyi örneği olarak gösterilir.¹

Anarşist çevrelerde Tolstoy üzerine henüz çok az derinlemesine inceleme gerçekleştirilmiştir. Tolstoy'un dini inançlarına, hükümet ve iktisat eleştirisine ve değişim stratejisine mükemmel birer genel giriş olan Hopton'un ve Marshall'ın çalışmaları (Marshall ayrıca Tolstoy'un ölümünden sonra, Tolstoyculuk'un kaderini de ele alır)² bunların en iyi iki örneği olmayı sürdürür. Her ne kadar Tolstoy'un kendine özgü anarşizm biçimini eleştirel bir biçimde ele almak yerine, onun anarşist mevzulara eğilmeye meyilli oluşunu izah etse de Woodcock'un incelemesine de değinmek gerekir.³ Benzer bir biçimde Stephen'in yazdığı önsöz de Tolstoy'un erken dönemlerinde Proudhon ve Kropotkin'in etkile-

Tradition of Political Thought." *The Western Political Quarterly*. 25/4 (1972): s. 738-752. Tolstoy'un yazıları anarşizmüzerinesaygıdeğer 'okumalar' meydana getirmiştir. Mesela *The Anarchist Reader*. ed. George Woodcock. Glasgow: Collins, 1977; *Patterns of Anarchy: A Collection of Writings on the Anarchist Tradition*. ed. Leonard I. Krimerman and Lewis Perry. Garden City: Anchor, 1966; Daha popüler baskıları için örneğin Imminent Anarchy Press, *The Greatest Violence Is Committed by the State: Reassessing the Works of Tolstoy*, 1. *Peace News*. 28 October 1983, s. 10; bkz. Diğer anarşistler indemeçleri için örneğin Kropotkin, Peter. "Anarchism." *Encyclopaedia Britannica* (anarchy archives).; bkz., http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/Kropotkin/britanniaanarchy.html. 26.04.2007; *The Book of Animon by Amman Ilenacy*. ed. Jim Missey and Joan Thomas. 2nd ed., Baltimore: Fortkamp, 1994, s. 152.

¹ Elliott, Michael C. *Anarchism: An Annotated Bibliography*. <http://anz.jesus-radicals.com/elliott.doc>. 17.07.2006; Elliott, Michael C. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. London: SCM, 1990, s. 125, 212; Novak, D. "The Place of Anarchism in the History of Political Thought." *The Review of Politics*. 20/3 (1958): s. 307-329, 315; Wogaman, J. Philip. "Christian Pacifist and Anarchist Perspectives." *Christian Perspectives in Politics*. Louisville: Westminster John Knox, 2000, s. 57.

² Hopton. "Tolstoy, God and Anarchism."; Marshall, Peter. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Fontana, 1993, böl. 22.

³ Woodcock. *Anarchism*. böl. 8.

rine dair güçlü emarelere işaret eder ve Tolstoy'un "gerçek din", şiddetsizlik ve kişisel devrim hakkındaki görüşlerinin iyi bir genel değerlendirmesini sunar.¹ Morris'in çok kısa yazısı daha ziyade Tolstoy'un dine dönüşüne odaklanır ve "Öyleyse Ne Yapmalıyız?" adlı makalesini özetler ve *Peace News*'da yer alan eski bir makale de Tolstoy'un güncel geçerliliğini savunur.² Bunların dışında, internette Tolstoy'u kısaca tanıtan pek çok yazı bulunabilir, ancak bunlar fazla kısa ve yüzeysel kalır.

Tolstoy'un Etkisi Üzerine

Haliyle bu durumun gösterdiği, Tolstoy'un anarşizminin özünün, anarşizmin akademik analizlerinde (genelde saygıyla teslim edilse bile) büyük ölçüde bir kenara atıldığı ve dolayısıyla toplumca da büyük ölçüde unutulduğudur. Hatta batıda Tolstoyculuk'un ve Tolstoy'un fikirlerine dayanan cemaatlerin başlangıçtaki etkileri ve nihai sonları³ ve Sovyet Rusya'da Tolstoyculuk'un bastırılması⁴ hakkında birkaç çalışma da yayımlanmıştır. Dahası, kimileri Tolstoy'un toplum hakkındaki yazılarının tek kalıcı mira-

¹ Stephens. "The Non-Violent Anarchism of Leo Tolstoy."

² Morris, Brian. *Tolstoy and Anarchism* (Spunk Library). <http://www.spunk.org/library/pubs/freedom/ravcn/sp001746.html>. 29.07.2003; Imminent Anarchy Press, "The Greatest Violence is Committed by the State."

³ Brock, Peter. *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton: Princeton University Press, 1972, s. 465-467; Brock, Peter "Tolstoyism and the Hungarian Peasant," *Slavonic and Eastern European Review*, 58/3 (1980): s. 345-369; Fueloep-Miller, "Tolstoy the Apostolic Crusader." s. 114-119; M, J. dc K. Holman. The Purlcigh.

⁴ Avrich, Paul. "Russian Anarchists and the Civil War." *Russian Review* 27/3 (1968): s. 296-306; Brock, *Pacifism in Europe to 1914*. s. 464-467; Fueloep-Miller. "Tolstoy the Apostolic Crusader." s. 116-119; Kentish. "Introduction." s. 9-10; Viktor Postnikov. "Russian Roots: from Populism to Radical Ecological Thought, I." *Anarchist Studies*, 12/1 (2004): s. 60-71, 67; Gleb Strucv, "Tolstoy in Soviet Criticism," *Russian Review*, 19/2 (1960): s. 171-186; Woodcock, *Anarchism*, s. 218.

sının, barış hareketine, özellikle de Gandi aracılığıyla yaptığı etki olduğunu ileri sürer.¹

Bu durumda böylesine düşündürücü, yöntemli bir entelektüelin ve belagatli bir yazarın hakkı olan gerçek çözümleyici bağlılığın ve saygının Tolstoy'a hiçbir zaman gösterilmediğini söylemek herhalde haksızlık olmayacaktır. Çoğu anarşist yazar aynı akıbete uğramış olabilir, ancak bu Tolstoy'u yeni baştan ele almamak için bir sebep değildir; hele de toplumla ilişkilendirdiği sorunların hiçbiri aslında ortadan kalkmamışken... Tolstoy kendi davasını pek kolaylaştırmamış da olabilir: o, çok sayıda makaleyi ve kitabı yazdığı sırada, görüşlerini o an iştirak ettiği polemiğe bağlı olarak hafifçe değiştirerek yineleyen, çok üretken bir yazardı. Dolayısıyla Tolstoy'un siyaset teorisini genel hatlarıyla öğrenmek için uzun (ancak sanatsal açıdan doyurucu) okumalar yapmak gerekebilir. Nitekim bu makalenin amacı çoğu farklı yazılarına dağılmış fikirlerini bir araya getirmek ve konularına göre değerlendirmektir. Umudumuz, anarşizm üstüne çalışanları, Tolstoy'un kendine özgü Hristiyan anarşist metinleriyle daha derinlemesine ilgilenmeye teşvik etmektir.

III. II. DEVLET ŞİDDETİ

Tolstoy'un Hristiyanlığı yeniden keşfinden çıkardığı temel ders, her seferinde gelecekte daha fazla şiddete yol açacağından, şiddetin asla meşru görülemeyeceğiydi.² Bu yüzden devlet eleştirisinin devlet şiddetinin muhtelif boyutlarına odaklanması şaşırtıcı değildir.

¹ Bartolf, Christian. "Tolstoy's Legacy for Mankind: A Manifesto for Nonviolence." bu makale *Second International Conference on Tolstoy and World Literature* 'da sunulmuştur, Yasnaya Polyana and Tula. 12-28 August 2000; Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, s. 468-470; Marshall. *Demanding the Impossible*. s. 82, 382; Stephens. "The Non-Violent Anarchism of Leo Tolstoy." s. 18.

² Kennan. "A Visit to Count Tolstoi."; Tolstoy, Leo. "The Law of Love and the Law of Violence." in *A Confession and Other Religious Writings*. çev. Jane Kentish. London: Penguin, 1987.

Savaş

Tolstoy, her ne kadar savaşı devlet şiddetinin insanlıktan en uzak örneği olarak kınayacak olsa da klasik eseri *Savaş ve Barış*'ı da elbette içeren erken dönem romanlarının, savaşın suretine karşı çok daha az yargılayıcı bir cezbeyle ele verdiğini teslim etmek gerekir.¹ Greenwood bu yüzden Tolstoy'un ilk romanlarından birkaçında savaşı yaşamın kaçınılmaz bir parçası olarak görmekle kalmayıp, olgunun kendisiyle ondan epik, şiirsel ifadelerle bahsedecek kadar sorunsuz olduğunu söyler.²

Ne var ki Hristiyanlığa döndükten sonra Tolstoy'un bu cezbesi hem savaş sürecine, hem de "Hristiyan" devletlerin İsa'nın öğretisine bariz bir biçimde karşı olan bir eylemi meşrulaştırmalarındaki riyakârlığa karşı açık bir tiksintiye döner. Romanlarındaki savaş betimlemeleri ne kadar etkileyici olursa olsun, Tolstoy edebi yeteneğini artık savaşı anlamsız bir vahşetin dayanılmaz bir portesi olarak resmetmekte kullanır. *Hristiyanlık ve Vatanseverlik*'te Rusya'nın kaçınılmaz olarak gireceği bir sonraki savaş için şunları öngörür:

"Ve yüzbinlerce basit, müşfik insan, karılarından, annelerinden ve çocuklarından koparılıp, ellerinde ölüm saçan silahlarla, ruhlarındaki ıstırapı şarkılarla, hovardalıkla ve votkayla bastırarak, nereye sürülürlerse oraya yürüyecekler. Uygun adım yürüyecek, donacak, açlık çekecek ve hastalanacaklar. Bazıları hastalıktan ölecek ve sonunda bazıları, insanların onları biner biner öldürecekleri yere varacak ve onlar da nedenini kendileri de bilmeksizin, daha önce hiç görmedikleri ve kendilerine herhangi bir kötülük yapmamış, yapması da mümkün olmayan binlerce başkasını öldürecekler."³

¹ Tolstoy, Leo. *War and Peace*. çev. Aylmer Maude, Louise Maude. Ware: Wordsworth, 1993.

² Greenwood, *Tolstoy*. (Özellikle 4.bölüm)

³ Tolstoy, Leo. "Christianity and Patriotism." *The Kingdom of God and Peace Essays*. çev. Aylmer Maude. New Delhi: Rupa, 2001, s. 449. (Bu noktada belirtmek gerekir ki Tolstoy'un dili açıkça erkek merkezlidir, daima erkekler üzerine konuşur, asla – ya da pek nadiren- kadınlar üzerine

Daha önce savaşı nasıl kabullenmiş, hatta estetik açıdan yüceltmiş olursa olsun, Hristiyanlığa döndükten sonra Tolstoy ondan nefret etmiştir (bu da Tolstoy'un entellektüel gelişiminde hiç değilse bir ölçüde kırılmaya işaret eder).

Tolstoy'un görüşünde “savaş, silahlı adamların”, yani orduların, “mevcudiyetinin kaçınılmaz bir sonucudur.”¹ Her hükümet ordunun varlığını, kendisini komşu devletlerden korumak gereğiyle haklı çıkarır ancak bu, “bütün devletlerin birbiri için söylediği şeydir,” yani nihayetinde “devletin gücü, bizi komşularımızın saldırılarından korumak şöyle dursun, aksine kendisi böyle saldırıların bir tehdit oluşunun nedenidir.”² Sadece (başka) ordular var olduğu için bizim de bir orduya ihtiyacımız olduğuna ikna olabiliriz ama o zaman da bizim ordumuzun varlığı ötekileri, kendilerinin de bir orduya ihtiyacı olduğuna inandırır. Nedenselleştirme döngüseldir ve kendi kendini haksız çıkarır.

Tolstoy, orduların gerçek amacının elitlerin çalıntı ayrıcalıklarını korumak olduğu kanısındadır; bu ayrıcalıklar “komşu çetelerden” olduğu kadar, kendi “köleleştirilmiş halklarından” da çalınmıştır.³ Bir bölüme önsöz olarak Tolstoy, Lichtenberg'in şu sözlerini alınırlar, “Eğer bir seyyah, uzak bir adada ateşe hazır topraklarla korunan evlerde yaşayan insanlar ve o evlerin etrafında gece gündüz devriye gezen nöbetçiler görecekti olsaydı, adada haydutların yaşadığını düşünmekten kendini alamazdı. Avrupa devletlerinin durumu bu değildir?”⁴ Orduların koruduğu yalnızca başka devletleri talan ederek

konuşmuştur. Onun keskin sesini aktarmak için Tolstoy'un sık sık alıntılanan kendi sözleriyle burada belirgin olan, bu talihsiz eğilim yansıtılamaz olmasına rağmen bu makaleye de müteesiren yansıtılmıştır.)

¹ Tolstoy, “Patriotism and Government,” s. 520.

² Tolstoy, Leo. “The Kingdom of God Is within You.” *The Kingdom of God and Peace Essays*. çev. Aylmer Maude. New Delhi: Rupa, 2001, s. 199.

³ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You,” s. 190-192.

⁴ Tolstoy, Leo. “Bethink Yourselves!” *Recollections and Essays*. çev. Aylmer Maude. London: Oxford University Press, 1937, 253.

haksızca kazanılmış şeylerle, ülkenin köleleştirilmiş halkından çalışanlardır ve devletin halkını köleleştirmekte kullandığı başlıca araç, Tolstoy'a göre hukuktur.

Hukuk

Tolstoy, “Köleliğin özü [...] yasamanın mevcudiyetinde –kendileri için faydalı olacak yasaları yapma gücüne sahip insanların varlığında bulunur,” diye duyurur.¹ Bütün kanunların ortak özelliği, uygulanmalarının ceza tehdidine bağlı olmasıdır: eğer bir kişi onların gereklerini yerine getirmezse, “Bu yasaları yapanlar silahlı adamlar yollayacak ve bu silahlı adamlar, yasalara uymayan kişiyi dövecek, özgürlüğünden mahrum edecek, hatta öldürecektir.”² Şiddet ya da şiddet tehdidi, yasaların uygulanması için elzemdir ve bu da köleleştirmenin apaçık bir işaretidir: “Kendi iradenizin tersine, başka insanların isteklerini yerine getirmeye zorlanmak köleliktir.”³ İnsanları iradelerine rağmen bir kanuna uymaya zorlamak için şiddet kullanıldığı müddetçe kölelik var olacaktır.

Tolstoy sorunun, hukuk ile sosyal çoğulculuğun biraraya gelişinde yattığını öne sürer. Devletin her fiili bazıları tarafından iyi, diğerlerince kötü görülür. Devletin herhangi bir fiili ya da herhangi bir yasası hakkında ihtilafa düşen birileri oldukça, devletin tüm fiilleri uygulanmak için eninde sonunda şiddete başvurmayı gerektirecektir.⁴ Dolayısıyla, mantiken devletin her fiili kölelikle sonuçlanır. Başlıbaşına devletin varlığı, kaçınılmaz biçimde şiddete ve köleliğe bağlıdır.

Dahası, Tolstoy yasaların halkın iradesini yansıttığı fikrini reddeder, “Çünkü,” der, “Bu yasaları çiğnemeyi arzu edenlerin sayısı

¹ Tolstoy, Leo. “The Slavery of Our Times.” *Essays from Tula*. çev. Free Age Press. London: Sheppard, 1948, s. 108.

² Tolstoy, “The Slavery of Our Times,” s. 110.

³ Tolstoy. “The Slavery of Our Times,” s. 120.

⁴ Lyof N. Tolstoi. *What I Do?* London: Walter Scott, s. 148.

daima onlara uymayı arzulayanlardan fazladır.¹ Daha isabetlisi eğer yasalar halkın iradesini yansıtsaydı, onları uygulatmak için şiddete başvurmak gerekmezdi.” “Aslında,” diye iddia eder Tolstoy, “Herkes bilir ki yalnızca despotik ülkelerde değil ama sözde en özgür olan ülkelerde –İngiltere, Amerika, Fransa ve diğerleri– bile yasalar herkesin değil, gücü elinde bulunduranların iradesiyle yapılır ve bu nedenle her zaman ve her yerde ister çok sayıda, ister az, isterse de tek bir adam olsun, güç sahiplerinin çıkarlarına göre biçimlenir.”²

Böylece Tolstoy, otoriter rejime karşı temsili demokrasiyi yeğlemek için öne sürülen klasik görüşü reddeder. Tolstoy’un kitaplarından bir bölümün başındaki, üslubu kendisi tarafından yazıldığına işaret eden, anonim bir önsözde şunlar okunabilir:

Yüz adam arasında bir kişi doksan dokuza egemen olsa, bu adaletsizdir, despotizmdir; on kişi doksanı üstünde egemen olsa, bu da aynı biçimde adaletsizdir, oligarşidir ama elli biri kırk dokuzuna egemen olduğunda (ki bu sadece teoride böyledir çünkü gerçekte egemen olanlar bu elli bir kişinin sadece on, on biridir) bu tamamen adildir, özgürlüktür! Aşikâr saçmalığıyla bu akıl yürütmeden daha komik bir şey olabilir mi? Gel gör ki siyasi yapıda reform yapmaya kalkan herkesin temel aldığı işte bu akıl yürütmenin ta kendisidir.³

Tolstoy’a göre çoğunluk iktidarının bir şekilde “adaletin”, “özgürlüğün” vücut bulmuş hali olduğu fikri tam bir saçmalıktır. Demokratik olsun olmasın, “yasalar, onlara uymayanları dövmeyi, özgürlükten mahkum bırakmayı ve hatta katletmeyi içeren organize şiddet vasıtasıyla hükmeden insanlar tarafından yapılmış kurallar-

¹ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.”s. 109-110. Bu tezi tiraf etmek gerekirse gerçekten de sorgulanmalıdır. Fakat Tolstoy’un işaret ettiği şey şudur: yasalar varlıklı azınlık tarafından yoksul çoğunluğun aleyhine yapıldığından dolayı halkın büyük bir çoğunluğu böyle bir adaletsiz yaşamaya karşı durmaktadır. Böyle bir yasa onların taleplerini temsil etmez.

² Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 111.

³ Tolstoy. The Law of Love and the Law of Violence. 1 165.

dır.”¹ Yasalar, iktidar sahipleri tarafından kendi çıkarları doğrultusunda yazılır ve uygulanmak için şiddete gereksindiklerinden, fiiliyatta köleliğe işaret ederler.

Tolstoy ayrıca insanları yönlendirmek, onlara cemiyetin bütününe esenliğini sağlayacak biçimde yaşamının yollarını öğretmek gerektiği savını da ele alır. Prensipde “tamam” der Tolstoy ama yasa yapanların “üzerinde şiddet uyguladıklarından daha ferasetli” olduklarının kanıtı nedir?² “Aslında,” diye devam eder, “Kendilerine, insanlara şiddet uygulama iznini vermeleri, onlara tabii olanlardan daha çok değil, daha az feraset sahibi olduklarını gösterir.”³ Şiddet uygulayan bir rehber ne ferasetlidir ne de akılcı. Başka bir anonim bölüm önsözünde yazdığı gibi, “Eğer yalnızca şiddetle yönlendirilebilecekse, insan neden akıl sahibidir?”⁴ Tolstoy için şiddet ve akıl birbirlerini dışlayıcıdır:

İkisinden biri: insanlar ya akılcı varlıklardır ya da akıldışı. Eğer akıldışı varlıklarsa hepsi akıldışıdır ve öyleyse aralarındaki her şeyin belirleyicisi şiddettir, o zaman da bazı insanların şiddet kullanma hakkına sahip olmasının, diğerlerinin olmamasının bir nedeni yoktur. Bu durumda devlet şiddetinin hiçbir haklı nedeni olamaz. Ama eğer insanlar akılcı varlıklarsa ilişkilerinin, iktidarı bir şekilde ele geçirmiş olanların şiddetine değil, aklına dayanması gerekir. Bu durumda yine devlet şiddetinin hiçbir haklı nedeni olamaz.⁵

Tolstoy için, hiçbir hükümet halkı terbiye etmek için şiddete başvurmayı akılcı bir biçimde haklı çıkaramaz. Toplumsal düzen ya akılla ya da şiddetle sağlanabilir.

Yaşamının son yıllarında, Çarlık Rusyası gitgide artan bir siyasi kargaşa içindeyken, Tolstoy hem hükümetin hem de devrim-

¹ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 112.

² Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 118.

³ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 118.

⁴ Tolstoy. “The Law of Love and the Law of Violence.” s. 161.

⁵ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 119 (Tolstoy’un vurguları)

cilerin amaçlarını meşrulaştırmak için şiddete başvurmakta aynı ölçüde ahlak dışı davrandığını iddia eden bir risale yazdı.¹ Ama, diyordu risalede, devrimciler yalnızca hükümetin onlara öğrettiği biçimde davranıyordu. İnsanları köleleştiren yasalarla yönetilen şedit bir devlet “terbiye” etmişti onları. Bu yüzden şiddet içeren davranışları, serkeş ebeveynlerini taklit eden yaramaz bir çocuğunkileri andırıyordu. Ancak çocuğun davranışlarının anlaşılır olması gibi, devrimci siyasetin de en azından tutarlı olduğunu ileri sürüyordu Tolstoy, “Hükümetin aksine devrimciler Hristiyan olduklarını iddia etmiyor, aksine tüm dinleri inkâr ediyorlardı; hükümetin aksine eylemleri, inandıklarını ilan ettikleri felsefeyle uyumluydu.”²

Özetle Tolstoy, ister demokratik ister despot hükümetlerce yapılmış olsun, bütün yasaların şiddetle ve kölelikle eş değer olduğunu düşünüyordu. Doğaları gereği bu yasalar kimseyi terbiye edemez – yalnızca aklın varlığına son verir ve yasaların varlık sebebi yalnızca halkın iktisadi istismarıdır.

İktisadi Kölelik

Hopton’un ifade ettiği gibi Tolstoy için, şiddetin devlet sisteminin bir ürünü oluşu gibi, istismar da ekonomik sistemin bir ürünüdür ama ekonomik istismar aslında şiddettir, yalnızca “daha sinsî ve tam da dolaysız fiziksel şiddet kadar bariz değil ama aynı ölçüde kısıtlayıcı olduğundan, etkisi daha da fazla hissedilen” bir şiddet türüdür.³ Tolstoy devletin yasal şiddet tekeli için fakir vatandaşları üstünde, ayrıcalıklı olanların servetlerini korumak için kullandığını öne sürer. Yazılarında bizzat şahit olduğu böyle birkaç iktisadi istismar örneği anlatır ve bu vakaları, devlet gücünün zararları üzerine, bunlardan

¹ Tolstoy, Leo. “I Cannot Be Silent.” *Recollections and Essays*. çev. Aylmer Maude. London: Oxford University Press, 1937.

² Tolstoy. “I Cannot Be Silent.” s. 404-409.

³ Hopton. “Tolstoy, God and Anarchism.” s. 39.

kaynaklanan düşüncelerini aktarmak için çıkış noktası olarak kullanılır.¹

Tolstoy, nasıl teşkil edilmiş olurlarsa olsun, tüm devletlerin istismarcı olduğunu iddia ediyordu, otoriter Rusya, liberal rejimlere göre daha görünür yöntemler kullanıyordu ama aralarındaki tek fark buydu. Aslında eleştirisi bugün kapitalizmi iyicil yatırımlar kisvesine bürünmüş bir kölelik düzeni olarak görenler tarafından rahatlıkla benimsenebilir. Aşağıdaki sinik cümle, mesela, 21. yüzyılda etkisinden neredeyse hiçbir şey yitirmemiştir:

“Günümüzün köle sahibi, dışkılarını temizlemek için lağım çukuruna yollayabileceği bir köle John’a sahip değilse bile, yüzlerce John’un öylesine ihtiyaç duyduğu beş şilinge sahiptir ki bununla günümüzün köle sahibi bu yüzlerce John arasından herhangi birini seçebilir ve bir başkası yerine onu seçerek ve lağım çukuruna inmesine izin vererek, onun velinimetini olabilir.”²

Günümüzün köleliği, özgürleşme öncesi Amerika’da olduğu kadar açık ve görünür olmayabilir ama yine de köleliktir. Aslında iktisadi kölelik tarih kitaplarında anlatılan kölelikten daha kötüdür çünkü seçme hakkı aldatmacası ardına gizlenmiştir ve doğal hatta faydalı sayılır. Günümüzün köle sahibi, artık zengin sömürgeci değil ama iyicil iş sahibi, hissedardır. Gerçekten de herhangi bir (yerel ya da günümüzde küresel) topluluğun en fakir üyelerinin pek az seçim şansı bulunur: “Karınlarını zar zor doyurmak uğruna kendilerini özgür addeden insanlar, serflik döneminde ne kadar zalim olursa olsun hiçbir köle sahibinin kölelerini göndermeyeceği işlere kendilerini teslim etmek zorunda olduklarını [düşünür].”³ Fakir çalışanlar sadece sofraya ekmek koyabilmek adına onur kırıcı koşullarda çalışmak mecburiyetindedir. Aydınlanmış devletin savunduğu ve yasalarıyla

¹ Örneğin: Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” bölüm 12; Tolstoy, “What to Do?” bölüm 1 -2; Tolstoy, “The Slavery of Our Times.” Bölüm 1.

² Tolstoy, “The Slavery of Our Times.” s. 95.

³ Tolstoy, “The Slavery of Our Times.” s. 71.

koruduğu iktisadi model, “şu ya da bu şekilde, çalışanın her zaman vergileri, toprağı ve gereksinimlerini karşılamak için ihtiyaç duyduğu maddeleri kontrol edenlere köle olmasını” garanti altına alır.¹ Günümüzün çalışanı, geçmişin kölesinden daha iyi durumda değildir ve devlet sistemi vaziyetin böyle kalmasını garanti eder.

Zenginleri korumaktan başka hangi nedenle, örneğin toprağın özel mülkiyetini savunmak için, yasalara (dolayısıyla şiddete) başvurmak gerekir? Yalnızca doğru kullanılmayan geniş toprak parçalarının, çalınmış mülkün, sert yasalarla korunmaya ihtiyacı vardır. Tolstoy’a göre, “İnsanın kendi emeğinin ürünü olan ve ihtiyaç duyduğu şeyler, her zaman gelenek, kamuoyu, adalet ve karşılıklılık hisleri tarafından korunur ve şiddet kullanarak korunmaları gerekmez,”² ama “yakınlarda yaşayan binlerce insanın yakıtı yokken, tek bir mülk sahibine ait onbinlerce dönüm orman arazisinin şiddet vasıtasıyla korunması gerekir.”³ Özel mülkiyet yasaları, yalnızca aslında sahip olmamaları gerekenleri kendi zimmetlerine geçirenleri korur. Yasalar zenginleri korur.

Tarih boyunca, toplumda çalışmanın yükünün eşitsiz dağılımını mazur göstermeye çalışan yeni bahaneler aranılıp durmuştur. Bu nedenle “eski zamanlarda, başkalarının emeğinden faydalananlar, önce başka bir ırka ait olduklarını, sonra da Tanrı’nın onlara belirli bir görev, başkalarının esenliğini sağlama –diğer bir deyişle, onları yönetme ve terbiye etme- görevi verdiğini ileri sürmüşlerdir.”⁴ Mazeretler biyolojik ve teolojikti. Ancak zamanla bu mazeretler gitgide geçerliliğini yitirdi.⁵ Tolstoy, bu yüzden yeni bahanelerin yaratılması gerektiğini ve bu kez açıklamanın “bilimden” geldiğini ileri sürer.⁶

¹ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 100.

² Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 117.

³ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 117.

⁴ Tolstoi. *What to Do?* s. 143.

⁵ Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 26.

⁶ Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 26.

Tolstoy’a göre, “eğitimli denilen insanların hiçbirinin çalışmamasının” (ve beraberinde getirdiği, nüfusun geri kalanının köleleştirilmesinin) yeni mazereti şöyleydi: “Varoluş mücadelesinde yer alma yönündeki ortak insanlık sorumluluğundan kendilerini özgürleştirmiş olan bizler, ilerlemeye yardımcı oluyoruz ve bu yüzden insanlığa büyük faydamız dokunuyor; bu öyle büyük bir fayda ki insanların emeklerini kullanarak verdiğimiz zararı dengeliyor.”¹ Başka bir deyişle, görünüşte eşitsiz olan bu iş bölümü, toplumun bir bütün halinde ilerlemesi için mümkün olan en mükemmel iş bölümüdür. Toplum farklı elemanların farklı işlevler üstlendiği doğal bir organizma gibidir, bu yüzden mevcut iş bölümü ulaşılabilecek en doğal iş bölümüdür; sağlıklı, organik bir toplumun doğal denge halidir.²

Elbette Tolstoy’a göre adaletsiz bir iktisadi sistemin bu “bilimsel” mazereti tek kelimeyle, ondan faydalananlar tarafından uydurulmuş bir başka kurnaz yalandır. Öncelikle, bu teori “insan toplumlarının doğal özellikleri”ni değil, yalnızca “özel bir durumu” kendine temel almaktadır.³ Bir toplumun böylesine eşitsiz bir iş bölümüne varması evrensel bir gerçek değildir, yalnızca belirli bazı koşullarda ortaya çıkabilir. Bu koşulların ayırt edici özelliği, çoğunluğun yaşamını sürdürdüğü kuralları belirleyen ve bu kurallara uyulmasını sağlamak için zor kullanan güçlü bir devleti yöneten ayrıcalıklı bir azınlığın mevcudiyetidir.

Bu koşullar altında hiçbir iş bölümü “doğal” olarak tanımlanamaz. Eğer görevlerin bölüşümü, akıl ve vicdan rehberliğinde kendiliğinden olursa, bu iş bölümü hakçadır ama herhangi bir zorlama işgücünün tercihlerini çarpıttığı an, sonuç “başkalarının emeğinin gaspıdır” ki bu da doğal ya da adil olmaktan çok uzaktır.⁴ Tolstoy

¹ Tolstoi.*What to Do?* Bölüm 145.

² Tolstoi.*What to Do?* Bölüm 28-30.

³ Tolstoi.*What to Do?* s. 76.

⁴ Tolstoi.*What to Do?* s. 173 ve çoğunlukla bölüm 31

her zaman bir iş bölümünün bulunmuş olduğunu teslim eder ama bu iş bölümünün kabul edilir olup olmaması, neyi temel aldığına bağlıdır. Eğer akıl ve vicdan temelindeyse, işçilerin özgür ve rasyonel tercihinə dayalıysa o zaman iş bölümü adildir; ama eğer şiddet yüzünden çarpıtılmışsa, hakkaniyetli olamaz.¹

Ayrıca bu iş bölümünün bilimin gelişmesine ya da insanlığın ilerlemesine olanak sağladığını ileri sürmenin de bir faydası yoktur, çünkü yeni teknolojiler işçilerin durumunu, en az iyileştirdiğini ileri sürdükleri kadar, kötüleştirmektedir:

Bir işçi, yürümek yerine trene binebilse de, ormanının yanmasına sebep olan, ekmeğini burnunun dibinden çalan ve onu rayları işletenler karşısında neredeyse köle durumuna düşüren tam da bu tren raylarının varlığıdır.²

Bilimin mümkün kıldığı yeni bilgi ve teknolojiler, köleleştirilmiş işgücünden daha çok zengin azınlığın erişimindedirler ki bu da “bilimsel ilerleme”den kölelerden ziyade ayrıcalıklı köle-sahiplerinin çıkarı olduğu anlamına gelir.

Yani mevcut iktisadi sistemdeki konforlu konumlarını haklı çıkarmak için sosyoloji yasalarına başvuranlar yalnızca talihli yalancılar.

“Bütün bunları biz yapmadık, kendi kendine gelişti,” diyebilirler, “Tıpkı bir şey kırdıklarında çocukların, kendisi kırıldı demeleri gibi. (...) Ama bu doğru değildir.”³

Masum olmadıklarını anlamak için bu insanların yaşam biçimlerini gözlemlemek yeterli olacaktır. Müreffeh yaşantılarının devletin uyguladığı iktisadi ve siyasi şiddetle hiçbir bağlantısı olmadığını düşünmek isterler, ayrıcalıklarının kendi kendine ve insanlar arasındaki gönüllü bir anlaşmanın sonucunda ortaya çıktığına ve uygulanan şiddetin de kendi kendine, genel, yüce hukuki, siyasi ve iktisadi

¹ Tolstoi.*What to Do?* Bölüm 32.

² Tolstoi.*What to Do?* s. 183-184.

³ Tolstoi.*What to Do?* s. 133.

kanunların bir sonucu olarak var olduğuna inanmak isterler. Keyfini sürdükleri avantajların, tam da ağaçları büyüten ve oduna çok ihtiyacı olan köylüyü, kestiklerini, ne ağaçların büyümesiyle ilgilenen ne de oduna ihtiyacı olan zengin toprak ağasına teslim etmeye zorlayan şey olduğunu görmemeye çabalarlar; yani köylü eğer odununu vermezse kırbaçlanacağı ya da öldürüleceği gerçeğini...¹

Ama gerçek böyle değildir. Kendilerini gerçeklerden sakınmaya çalışsalar da unutmak için ellerinden geleni yapsalar da bu zengin azınlık ve tumturaklı sözlerle savundukları devlet sistemi, kitlelerin iktisadi istismarından sorumludur.²

Şedit Seçkinleriyle Şedit bir Makine

Özetle komşularına karşı savaşlar çıkardığından, kendi halkına yasalar dayattığından ve iş gücünü istismar ettiğiinden, devlet vahşi, acımasız ve habis bir makinedir. Devlet öldürür, soyar ve köleleştirir. Dolayısıyla, “(S)Özde iyi yönetilen ülkelerde şahit olduğumuz halkların esenliği, şiddet egemen olduğundan, yalnızca bir görüntüden, hikâyeden ibarettir. Esenlik görüntüsünü bozabilecek her şey, bütün açlar, hastalar, mide bulandıracak denli kötücül olan ne varsa, görülemeyecekleri bir yere gizlenmiştir.”³ Kutsal gibi görünmek için elinden geleni yapsa da devlet düzeni, İsa’nın akılcı öğretilerinin bütün anlamını ihlal eden kötücül bir sistemdir.

Dolayısıyla devlet, “bütün parçaların tamamen en tepede bulunan belirli kişilerin ya da belirli bir kişinin kontrolünde olduğu koni benzeri” bir organizasyondur; koninin tepesiye, “diğerlerinden daha kurnaz, arsız ve ahlaksız olanlarca ele geçirilmiştir.”⁴ Öyleyse bir “demokrasi”de bile kimse kendini iktidardakilerin dürüst, “vatandaşların bütününün temsilcileri” olduğu düşüncesiyle kandırmamalıdır, çünkü

¹ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 315-316.

² Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 315-318.

³ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 113-114.

⁴ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 516.

onlar yalnızca “başkalarına şiddet uygulayan bir grup adamdır”.¹ Demokratik olsun olmasın, bir devletin liderleri yalnızca zorba olabilir: “İktidarı ele geçirip, elde tutmak için, iktidarı sevmek gerekir,” ancak iktidar aşkı “kibir, kurnazlık ve acımasızlık”la birlikte gelir.² Devletin yapısından ötürü, tepesine ulaşmak için, kişinin ahlaksızlıkla ve kötücüllükle birlikte ortaya çıkan özelliklere sahip olması gerekir.

Her durumda iyi insanların bu tepeye ulaşabileceğini varsaysak bile bunlar hızla yozlaşacaklardır çünkü devlet mekanizması ahlakın en temel ilkesinin çiğnenmesini zorunlu kılar:

İktidar sahibi olan herkes, kötü insanların iyilere şiddet uygulamasına engel olmak için kendi otoritelerinin gerekli olduğunu ileri sürer, böylece kendilerinin başkalarını kötülerden koruyan iyi kişiler olduğunu farz eder. Ama hükmetmek demek güç kullanmak demektir ve güç kullanmaksa şiddete maruz kalan kişinin yapılmasını istemediği ve suçlununsa, şiddet kendine uygulanacak olsaydı kesinkes karşı çıkacağı şeydir. Dolayısıyla hükmetmek, kendimize yapılmasını istemeyeceğimiz bir şeyi başkalarına yapmak, yani yanlış yapmak demektir.³

Dolayısıyla yalnızca kötüler hükümlanabilir. Hiçbir iyi insan bir devletin başı olamaz. Diğer bir deyişle, devletin doğası gereği, “kötüler daima iyilere hükmeder ve şiddet uygular.”⁴

Devletin mevcudiyeti, şiddeti ve adaletsizliği önlediği gerekçesiyle haklı gösterilir, ne var ki devlet varlığıyla şiddete ve adaletsizliğe yol açar. Tolstoy, Eugen Schmitt’in bir karşılaştırmasını ödünç alır, “Vatandaşlarına bir tür emniyet sağladıklarını söyleyerek kendi varlıklarını meşrulaştıran hükümetler, anayollarda güvenle seyahat etmek isteyen herkesten düzenli olarak vergi toplayan Calabrialı soyguncu

¹ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 162.

² Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” S. 164.

³ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 265.

⁴ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 267 (vurgularkaldırıldı)

şefe benzer.”¹ Devlet kendini vatandaşlarına, onları güvende tutma sözü vererek pazarlar, ama güvenliklerine tek gerçek tehdit devletin kendisinden gelir – ve beklenileceği gibi, eğer vatandaşlar vergilerini ödemez ve devlete boyun eğmezse muhtelif kanunlar, güvenliklerinin gerçekten de tehlikeye girmesini sağlar. Üstüne üstlük sistem çok kurnazca tasarlanmıştır: bir kez kurulduğunda, devlet (Calabrialı soyguncu şef gibi) varlığını kolaylıkla sürdürebilir çünkü vergiler, varlıkları bu vergilerle sürdürülen silahlı birliklerce toplanır.²

Devlet varlığını, iç çekişmeleri ve şiddeti engellemekle meşrulaştırır ama bu süreçte kendine şiddet üzerinde, bu kez hiçbir aracı gücün denetlemediği, bir tekel kurma hakkı tanır; böylece üstünlüğünü özgürce kullanır ya da kötüye kullanır ve bundan ötürü ortadan kaldırması gereken zalimin ta kendisi gibi davranır, hem de çok daha geniş bir düzlemde...³ Ancak zorlama yalnızca ötekiler güçsüzken işe yarar; bir gün güçsüzler kuvvetlenecek ve öçlerini, kendilerini denetim altında tutmakta kullanılan aynı acımasız yöntemlerle alacaktır.⁴ Diğer bir deyişle devlet şiddeti, yalnızca daha çok şiddete yol açar ve bundan kaynaklanan kısır döngü toplumu İsa’nın öğretilerinden gitgide daha da uzaklaştırır.

Özetle Tolstoy için devletin şedit olmaması mümkün değildir ve dolayısıyla akıl dışıdır. Hristiyan devletler de bu yargıdan kaçınmaz: sözde Hristiyanlığı benimsemiş bütün devletler hem kendi halklarını, hem de komşu halkları iradelerine rağmen hareket etmeye zorlamıştır.⁵ Hem yapısı gereği hem de onu yönetenlerin ahlaksız ve çıkarıcı olmama ihtimali bulunmadığından, devlet kaçınılmaz olarak şedit ve zorbadır.

¹ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 124-125.

² Tolstoi. *What to Do?* s. 106.

³ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 186-187

⁴ Kennan. “A Visit to Count Tolstoi.”; Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 269.

⁵ Tolstoy. “The Law of Love and the Law of Violence.” bölüm 2.

Örgütlü Aldatmaca

Doğasından kaynaklanan şiddete ilaveten Tolstoy devletin bir diğer temel özelliğini, onun aldatmacı yapısını da şiddetle kınar.¹ Bu bölümde Tolstoy'un neyi aldatmaca olarak değerlendirdiği ve bunun devlette hangi biçimlerde ortaya çıktığı ele alınacak.

Devlet Yetkililerinin Riyakârlığı

Tolstoy için devlet şiddetinin nedeni devletin varlığının ta kendisi olduğundan, örneğin savaş, barış konferanslarıyla ve paktlarıyla ortadan kaldırılamaz; savaş belasının ortadan kalkması için, devletin kendisinin ortadan kalkması gerekir. Uluslararası antlaşmalar ve paktlar savaşı ortadan kaldırılabirmiş gibi yapmak, düpedüz riyakârlıktır, der Tolstoy. Hem böylesi antlaşmaların uygulanmasını kim sağlayacaktır?² Kendi ordularıyla başka devletler mi? Bunun savaştan ne farkı olabilir ki? Barış antlaşmaları mevcut devletler arasında işbirliğine dayanır, ancak Tolstoy'a göre savaş çıkmasının birincil nedeni bu devletlerin varlığıdır.³ Ayrıca bu antlaşmalara hiçbir zaman dürüstçe uyulmaz, çok geçmeden devlet yöneticileri şu ya da bu savaşın, aslında şu ya da bu antlaşmayı ihlal etmediğini öne sürmenin bir yolunu bulurlar.⁴ Amacının barış sağlamak olduğunu söyledikleri antlaşmalar imzalarlar ama aylar sonra halklarının karşı karşıya kaldığı şu ya da bu yeni tehdidin, antlaşma koşullarının istisnası olduğunu ve savaş araçlarıyla bertaraf edilmesi gerektiğini iddia ederler.⁵

¹ Bundan dolayı eleştirinin iki ana çizgisi, Kinna tarafından işaret edilmiş olan devlete yöneltilen iki biçimdeki anarşisteleştirme –Devlet şiddeti ve aldatma – Tolstoy tarafından da vurgulanmıştır. Ruth Kinna. *Anarchism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2005, s. 46.

² Tolstoy. "The Kingdom of God Is within You."s. 160; Tolstoy. "Be Think Yourselves!" bölüm 5.

³ Brock. *Pacifism in Europe to 1914* 460.

⁴ Tolstoy. "Be Think Yourselves!"s. 226-227; Tolstoy. "Patriotism and Government." bölüm 5.

⁵ Tolstoy. "Patriotism and Government." bölüm 5.

Sözde barışı garantilemek için yapılan ikili ittifaklara gelince, bunlar bariz bir biçimde savaş ittifaklarıdır.¹ Tolstoy, 1893'te henüz kurulan Fransız-Rus ittifakı için düzenlenen kutlamalar hakkında bir makale yazar ve bunun, devlet liderleri bir barış ittifakıymış gibi yapsa da aslında Almanya'ya karşı askeri niyetlerinin açık bir ilanı olduğu uyarısında bulunur.² Yoksa niye askeriyeyle milyonlar harcanmaya devam edilsin ve niye basın bu ittifakın getirdiği askeri avantajın altını çizsin ki?³ Bu ittifaklara girilmesinin sebebi tam olarak getirecekleri askeri avantajdır, bunlar açıkça gelecekteki savaşlar için hazırlıktır.

Ancak devlet yetkililerinin ve onlarla ilişkili seçkinlerin riyakârlığı yalnızca uluslararası alanla sınırlı değildir. İster savaşla, isterse de iktisadi kölelik gibi daha yerel meselelerle ilişkili olsun, mevcut düzende yalnızca kendi ayrıcalıklarını ellerinden almayacak değişiklikler önerirler.⁴ Getirdikleri değişikliklerin zayıflığını, “kültürü” ya da “uygarlığı” korumak gereksinimiyle savunurlar.⁵ Mevcut devlet ve onun iktisadi sisteminin “kültürün” kaynağı olduğunu söylerler, bu yüzden bu eşsiz kültürel mirası yok etme tehlikesi yüzünden fazla radikal bir değişiklik getirmemeye dikkat etmek gerekir. Ama akıl yerine şiddetin ürünü olan ve baskıya yol açan bir kültür, Tolstoy'un saklamaya ve korumaya hazır olacağı kültür değildir.

Müreffeh zenginler ayrıca, hiçbir şeyin zaten özünde fazla *değiştirilemeyeceğini* iddia etmek için, yukarıda sözü edilen doğal iş bölümü gibi, “demirden yasaları” anımsatırlar. Kimi, resmi Hıristiyanlıktan ilham alarak, herkesin kaderinin farklı olduğunu öne sü-

¹ Tolstoy. “Patriotism and Government.” bölüm 5; Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” bölüm 5.

² Tolstoy. “Christianity and Patriotism.”

³ Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” s. 442.

⁴ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 91; Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 237.

⁵ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” bölüm 7; Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 398.

ren teolojik bahaneye yaslanır; kimi devletin tarihsel bir zorunluluk olduğuna dair Hegelci düşünceye işaret eder; kimiye toplumun biyolojik bir organizmaya benzediğine dair bilimsel görüşü öne sürer – ama hepsi halkın koşullarını gerçekten iyileştirecek tek değişikliği, devletin lağvedilip İsa'nın akılcı öğretilerinin içtenlikle uygulamaya geçirilmesini, neden gerçekleştirmediklerini açıklamak için ardına saklanacak sahte bir teori bulacaktır.¹

Tolstoy, bu “demirden yasalar”ın hiçbirinin, değiştirilemez olmadığını savunur. Aksine toplumun mevcut durumu, “yalnızca insanların koyduğu vergilendirme, toprak ve hepsinin üstünde, [...] mülkiyetle ilgili kanunların sonucudur.”² Yani, “köleliği üreten, sosyolojik bir ‘demirden yasa’ değil, sıradan insan yapımı yasalar.”³ İnsan yapımı yasalar tam olarak halkı köleleştirmek için oluşturulmuştur ve halkın koşullarının kökten biçimde iyileştirilemeyeceğini iddia etmek, seçkinlerin statükoyu korumak için kullandığı bir başka riyakâr ifadedir.

Öyleyse açıkçası yetkililer inandıklarını söyledikleri Hristiyan değerleriyle yaşamamaktadır. Hristiyanlık insanların eşit olduğunu söyler ama bu seçkinler, kendi çıkarlarına olan bu adaletsiz sistemi meşru göstermeye çalışmakla meşguldür.⁴ Üstelik, riyakârlıkları “halkı yozlaştırır, hayata küstürür ve gaddarlaştırır”, çünkü “insanların bilincinden iyi ve kötü ayrımını siler ve böylece onların kötülükten uzak durup iyiliği aramalarına mani olur; insan yaşamının gerçek özünden onları mahrum bırakır ve böylece her türlü gelişime engel olur.”⁵

Üst sınıfların Hristiyanlık adına cüretkarca sahnelediği sorumsuz yaşam tarzı, onları örnek alanların bilinçlerini yozlaştırır. “Yaşam bi-

¹ Tolstoi.*What to Do?* Bölüm 38.

² Tolstoy.“The Slavery of Our Times.” s. 101.

³ Tolstoy.“The Slavery of Our Times.” s. 101.

⁴ Tolstoi.*What to Do?* Bölüm 26.

⁵ Tolstoy.“The Kingdom of God Is within You.” 1 378.

çimlerini değiştirip” İsa’nın mantıklı öğretilerinin ışıldayan birer yol göstericisi olmak yerine, bu seçkinler “mümkün olan her yolla bilinci bastırıp, köreltmeye çalışır.”¹ Nihayet riyakârlıklarının doruk noktasına ulaştıklarında, insanları böylece gaddarlaştırdıktan sonra, “aynı insanları ortaya sürerler [...] halkla acımasız şiddetten başka bir yolla başa çıkılamayacağının delili olarak!”² Seçkinlerin riyakârlığının, kendi kendini doğrulayan öngörüsü böylece tamamlanır.

Sorumluluktan Kaçınmak

Daha önce bahsedildiği üzere iktisadi ve siyasi seçkinler, kitlelerin istismarı karşısında, sanki başka bir seçenek yokmuşçasına omuz silker.³ Bunun değiştirilemez yasaların bir sonucu olduğuna dair kendi söyledikleri yalanlara hakikaten inanırlar.⁴ Hatta Tolstoy, “hali vakti yerinde sınıfların buna inandığını, çünkü inanmak zorunda olduklarını” söyler.⁵ Şöyle ki ya yaşam biçimlerinin tamamen soyguna ve cinayete dayandığının farkına varmaları gerekir ve aslında “son derece onursuz insanlar olduklarının ya da yaşanan ne varsa, genel fayda adına, ekonomi biliminin değişmez yasaları uyarınca yaşandığına inanmak zorundadırlar.”⁶ Bilinçli ya da bilinçsizce, gerçek mesuliyetlerine gözlerini yumarlar ve dışsal demirden yasaları suçlarlar: hatalı olmadıklarına inanmak zorundadırlar çünkü aksi takdirde, şüphesiz, böyle davranmayı bırakırlardı.

Dahası devlet sistemi öyle düzenlenmiştir ki devlet şiddetinden aslında bir başkasının sorumlu olduğuna inanmak kolaylaşır. Hop-ton, her birimin sorumluluğu, sistemde ya bir üst ya bir alt birime

¹ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 181.

² Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 287.

³ Tolstoy, “The Slavery of Our Times.” Bölüm 2.

⁴ Tolstoy, “The Slavery of Our Times.” Bölüm 3.

⁵ Tolstoy, “The Slavery of Our Times.” s. 85 (vurgular eklenmiştir)

⁶ Tolstoy, “The Slavery of Our Times.” s. 85-86.

nasıl attığını açıklar.¹ Ama Hopton'un ortaya koyduğu irdeleme konularının amaçlarıyla örtüşür biçimde, Tolstoy'un kendi sözleri burada tekrarlanmayı hak eder:

“Sosyal merdivenin en alt basamağında tüfekleri, tabancaları ve kılıçlarıyla askerler insanlara işkence eder ve öldürür ve bu yöntemlerle onları asker olmaya zorlar ve bu askerler yaptıklarının sorumluluğunun kendilerinden, onlara bu eylemleri emreden subaylarca alındığından tam anlamıyla emindir. Merdivenin en üst basamağında çarlar, devlet başkanları ve bakanlar, bu işkenceleri, cinayetleri ve zorla askere almaları emreder ve Tanrı tarafından yetkilendirildiklerinden ya da yönettikleri toplum kendilerinden böylesi emirler vermelerini beklediğinden, sorumlu tutulamayacaklarından tam anlamıyla emindirler. Bu iki aşırı ucun arasında, şiddet eylemlerine, cinayetlere ve zorla askere almaya nezaret eden orta seviyeli kişiler yer alır ve bunlar da sorumluluktan tamamen azade olduklarından tam anlamıyla emindir, kısmen üstlerinden aldıkları emirlerden ötürü ve kısmen de merdivenin daha aşağı basamaklarındakiler onlardan böylesi emirler beklediğinden.”²

Merdivenin her basamağında, kişiler yalnızca “vazifelerini” yerine getirdiklerini, yalnızca yapmak için atandıkları işin gereğini yaptıklarını düşünür.³ Bazıları sadakat yeminleriyle bağlanmıştır, diğerleri yalnızca mesleki yükümlülüklerini yerine getirmektedir ama kesinlikle bir bütün olarak devletin gerçekleştirdiği acımasız eylemlerin sorumlusu değillerdir.

Bunun sonucunda, insanın yapısında olan ahlaki sorumluluk sistem tarafından seyretilir. Tolstoy şöyle açıklar:

“Tek bir hâkim yoktur ki mahkemede ölüme mahkûm ettiği adamı, kendisi iple boğmayı kabul etsin. Üst sınıflardan hiç kimse bir

¹ Hopton. “Tolstoy, God and Anarchism.” s. 37.

² Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 351; benzerfikirler 325 ve 326. sayfalarda da ifade edilmektedir.

³ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 320, 352-358.

köylüyü, kendi elleriyle ağlayan ailesinden koparıp hapse tıkmayı kabul etmeyecektir. [...]”

Bu gibi işler, böylesi eylemler için duyulacak sorumluluğu ortadan kaldırıp, böylelikle hiç kimsenin bunların ne kadar doğaya aykırı olduğunu hissetmemesini sağlamayı kendine birincil vazife edinmiş *toplum* ve *devlet* denen o karmaşık makineden kaynaklanır. Bazıları kanunları yapar, diğerleri onları uygulatır. Başka birileri insanları disiplin kazanmaları yani mantıksızca ve sorumsuzca itaat etme alışkanlığı edinmeleri için terbiye eder ve eğitir. Yine başkaları ki bunlar en iyi terbiye edilmişleridir, nedenini niçinini hiç bilmeksizin insanları öldürmeye varıncaya dek, her türlü şiddeti uygular. İnsan kurumlarının böylesine dolanmış halde bulunduğumuz ağlarından zihnimizi bir an için kurtarabilmek yeter, bunun gerçek doğamıza nasıl da ters olduğunu görmeye.¹

Görevlerin bu şekilde alt bölümlere ayrılması, insanların toplu halde nasıl olup da böylesine barbarca eylemler gerçekleştirdiğinin tek açıklamasıdır. Başkalarına uyguladıkları şiddet için, sistemin karmaşık işleyişindeki diğer bütün birimlerin katkılarıyla birlikte kendi katkılarının da en azından kısmi ahlaki sorumluk taşıdığı gerçeğini gözden kaçırmazlar.²

Böylece devlet düzeninin bütün birimleri, özel vazifeleri olduğunu vehmedecek biçimde hipnotize olmuştur.³ Yalnızca diğer insanlarla eşit insanlar olduklarını unuttur ve aksine “kendilerini başkalarına [...] bir tür özel örfi varlık gibi gösterirler: soylular, tüccarlar, valiler, hâkimler, subaylar, çarlar, bakanlar ya da askerler olarak; sıradan insani vazifelere değil, aristokratik, ticari, idari, hukuki, askeri, krallara ya da bakanlara özgü zorunluluklara tabii olarak.”⁴ Sosyal işlevleriyle kendilerinden geçmişlerdir ve bir insan olarak en temel ahlaki sorumluluklarını bile göz ardı ederler.

¹ Tolstoy, *What I Believe*. s.46-47.

² Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 349.

³ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 358.

⁴ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 354.

Yönetici sınıflar bile kendilerini belli ölçüde hipnotize ederler.¹ Yine de bilinçli ya da bilinçsizce, sistemin sürmesini sağlayan onlardır: Tolstoy halka açık bir infaz için herhangi bir sorumluluk hissini ortadan kaldıran görevlerin alt bölümlere ayrılmasının, “bilgili ve aydınlanmış üst sınıflarca özenle ayarlanmış ve planlanmış” olduğuna inanır.² Belirli bir ölçüde devlet yetkilileri de herkes gibi hipnotize olmuştur ama eğitim alacak kadar şanslı olduklarından ve devlet mekanizmasının resmen başındaki insanlar olduklarından, aynı zamanda devletin herhangi bir şiddet eyleminin, herhangi bir kimsenin muhtemel bir sorumluluk hissine kapılmaması için zekice bölüştürüldüğünden emin olanlar da onlardır. Hem elbette kilise de (sözde ahlak halesiyle) gelip halka açık infazları onayladığında, insanlar da bunun o kadar da ahlaksız ya da kötücül bir şey olmadığına inanmaya itilirler.³

Öyleyse karmaşık devlet mekanizması, mevcut durumdaki gibi kilisenin de desteğiyle devlet (ya da İsa) adına işlenen ahlaksız eylemler için hiç kimsenin ahlaki sorumluluk üstlenmemesini sağlar. İnsanlar, düzeltmek için hiçbir şey yapmadıkları sosyal sorunlar için değiştirilemez yasaları suçlar ve devletin şiddet eylemleri için sorumluluğu ya üstlerine, onlara resmen emredenlere, ya da astlarına, bu emirlerin verilmesini talep edenlere ya da pis işleri onların adına bilfiil gerçekleştirecek olanlara aktarırlar. Bunun sonucu kolektif boyutta bir ahlaki çözülmedir. İşte bu yüzden Tolstoy Kant’tan şu alıntıyı yapar, “Bizler bir disiplin çağında yaşıyoruz, [...] ama henüz hala ahlaki bir çağdan çok uzağız.”⁴ Ahlak, disipline kurban edilir, devlet mekanizması içinde seyreltilir.

¹ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 360

² Tolstoy, “I Cannot Be Silent.” s. 396.

³ Tolstoy, “I Cannot Be Silent.” s. 394-402. Tolstoy’un kiliseyi geniş eleştirileri bu makale için oldukça büyük bir konuyu oluşturur – onun devlete olduğu kadar kiliseye de eleştirel olduğunu belirtmek yeterlidir sanırım. Ve onları başkalarının günahkârlıklarının suç ortağı olarak görür.

⁴ Tolstoy, “The Law of Love and the Law of Violence.” s. 211.

Vatanseverlik Hipnotizması

Bu disiplin, ahlakın devlete bu hipnotik havale edilişi, vatanseverlik denilen kör edici duygusal yüceltimle de beslenir. Bunun için Tolstoy vatanseverliği ölümcül bir mit, “çirkin ve zararlı bir sanrı”, “aldatıcı bir rüya”, “aptalca ve ahlaksız” bir his, “zalim bir gelenek” olarak görmüş, hatta “fiziksel bir salgın”a benzetmiştir.¹ Hopton’un kaydettiği gibi, vatanseverliğin tek amacı, yönetenlerle yönetilenleri ortak bir sanrıda birleştirmektir.²

Vatanseverlik, mevcut hükümete bağlılığı ve itaati sağlar.³ Egemen sınıflar tarafından, konumlarını sağlama almak için organize edilir.⁴ Bu egemen sınıflar, “diğer uluslara karşı her türlü adaletsizliği ve gaddarlığı işleyerek, onlarda kendi halklarına karşı düşmanlık uyandırarak ve sonra da bu düşmanlığı kendi halklarını yabancılara küstürmek için kullanarak vatanseverliği kışkırtır.”⁵ Yapay olarak, bölmek ve yönetmek için, kaba nefrete ve savaşa teşvik etmek için uyandırılır ki sonra hükümet “muhteris ve paragöz amaçlarına” daha kolay ulaşabilsin.⁶ Bu açıdan bakıldığında vatanseverlik “kölelik”le eşdeğerdir.⁷ Devletin onun sürmesine ihtiyacı vardır: vatanseverlik devletin ruhudur, kanıdır, onsuz devlet ortadan kalkar.⁸

Vatanseverlik ayrıca Dağdaki Vaaz ile de bağdaşmaz: kişinin kendi uyruğundan olanları tercih etmesi olarak vatanseverlik, İsa’nın komşunuzu ve düşmanınızı sevin öğüdüyle çelişir. Daha önceki zamanlarda yararlı olmuş olabilir ama İsa bu Şiddet Yasası’nı,

¹ Sırasıyla: Tolstoy, “Patriotism and Government.” s. 503; Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” s. 460, 469, 472, 435.

² Hopton. “Tolstoy, God and Anarchism.” s. 38.

³ Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” 1 466.

⁴ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 508.

⁵ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 509.

⁶ Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” s. 474.

⁷ Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” s. 475.

⁸ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 527.

“daha yüce olan, tüm insanların kardeşliği fikriyle”, Sevgi Yasası’yla değiştirmiştir.¹ Yine de İsa’dan iki bin yıl sonra vatanseverlik hala yaygındır; yapay düşmanlıkları, silahlanma yarışını, şiddeti ve istikrarsızlığı beslemeye devam etmekte ve “sözde Hristiyan dünyanın halklarını” bir “barbarlık haline” indirgemektedir.² Gerçek Hristiyan bilincinin bu zalim vatanseverlik hissinden kurtulmak için düşünmesi gereken hala çok şey mevcuttur.³

Ancak vatanseverlik İsa’nın akılcı öğretilerini işitmiş olan kişileri bile gaddarlaştırabiliyorsa bunun tek sebebi, bu kimselerin çocukluklarının başlarından itibaren *kendi* uluslarını ve *kendi* devletlerini taparcasına sevecek biçimde hipnotize edilmiş olmalarıdır.⁴ Devlet vatandaşlarının tümünde vatanseverlik uyandırmak için düpedüz rüşvet vermekten, yeni teknolojilerin kullanımına dek kitaptaki her türden numarayı deneyecektir.⁵ Çocukluktan itibaren insanlara İsa’nın öğretilerine tamamen ters olan şeylere saygı duymaları öğretilir: şedit kurumları kutsal addetmeleri, hakaretlerin öcünü almaları, yargılamaları, hüküm vermeleri, direnmeleri ve savaşmaları...⁶ Biraz daha yaşlandıklarında, erkekler çoğunlukla askere yazılmak mecburiyetindedirler ki burada insanlıktan uzak bir disiplin rejimi, en yumuşak, en Hristiyan ruhları bile afallatmanın bir başka yöntemi olarak kullanılır.⁷ Ordudaki katı talim, erkekleri insanlıklarından, uslarından eder⁸ ve onları “zinde cinayet araçları”na döndürür.⁹

¹ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 507.

² Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 511.

³ Tolstoy. “Patriotism and Government.” Bölüm 9.

⁴ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 466; Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” s. 332-333.

⁵ Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” Bölüm 15.

⁶ Tolstoy. What I Believe. s. 21.

⁷ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 30-3

⁸ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 123.

⁹ Tolstoy, Leo. Thou Shalt Not Kill.” *Recollections and Essays*. çev. Aylmer Maude, London: Oxford University Press, 1937, s. 196.

Nihayet çatışma başladığında, bütün “Hıristiyanlar” birleşir ve körce savaş gayretine el verir. Tolstoy’un sözcükleri öylesine dokunaklı ve üslubunun öylesine karakteristik bir örneğidir ki, burada uzun bir alıntı yapmak gerekir:

Zenginler ahlaksızca elde ettikleri servetin önemsiz bir kısmını bu cinayet ülküsüne ya da cinayet uğraşına yardımın örgütlenmesine bağışlarken, kendilerinden devletin yılda iki milyar topladığı fakirler de aynı şekilde davranmak gerektiğine kanaat getirip, onlar da akçelerini sunar. Hükümet, sokaklarda Çar’ın portresini taşıyarak, şarkılar söyleyip, hurra diye bağırarak yürüyen ve vatanseverlik bahanesiyle her türlü aşırılığı işleyen aylaklar topluluklarını dolduruşa getirip teşvik eder. Rusya’nın, başkentinden en ücra köyüne dek her köşesindeki kiliselerde rahipler, kendilerine Hıristiyan diyerek, kişiye düşmanını sevmeyi emreden Tanrı’ya, sevginin Tanrısı’na, şeytanın işine, insanların katline yardım etmesi için dua ederler. Dualarla, vaazlarla, teşvik edici sözlerle, geçit törenleriyle, fotoğraflarla ve gazetelerle sersemletilmiş, toplara yem olacak yüzbinlerce erkek, bir örnek giyinmiş ve ellerinde çeşitli ölümcül silahlarla anne-babalarını, karılarını, evlatlarını bırakıp, kalplerinde acıyla ama bir yüreklilik gösterisi sergileyerek, kendi hayatları pahasına en dehşet fiili işleyecekleri, tanımadıkları ve kendilerine hiçbir kötülük etmemiş adamları öldürecekleri yere giderler. Ve arkalarından, bir nedenle yurtlarındaki sıradan, barışçıl, ıstırap çeken insanlara değil de yalnızca kendilerini birbirlerini katletmeye kaptırmış olanlara hizmet edebileceklerini varsayan doktorlar ve hemşireler gider. Geride kalanlar, insanların katledildiği haberleriyle sevinirler ve çok büyük sayıda Japon’un öldürüldüğünü öğrendiklerinde, Tanrı adını verdikleri birine teşekkür ederler.¹ Vatanseverliğin dehşet verici başarıları işte bunlardır. Sersemletilmiş, hipnotize edilmiş, gaddarlaştırılmış koskoca “Hıristiyan” ulusların her biri, bütün kaynaklarını kendileri gibi başka insanları öldürmeye akıt-

¹ Tolstoy, “Be Think Yourselves!” s. 212-213.

makta (bazen birbirlerine karşı) birleşir. Böylece İsa'nın bilgelik dolu emirleri bir yana, geride bıraktıkları yurtlarındaki toplumsal sorunları bile unuturlar. Vatanseverlik çılgınlığı, insanlara makul addettikleri ne varsa tam tersini yaptırmayı başarır.

Bütün insanlar barış istediklerini söylerler ama anavatanı, inançlarını, onurlarını, hatta uygarlığın ta kendisini savunmaya (yapay olarak yönlendirilerek) hazırdırlar; dahası kimileri kendini savaşmaya mecbur hissedecektir çünkü İsa'nın bunu yapmamaları uyarısına rağmen, hükümetlerine bağlılık yemini etmişlerdir.¹ Buradaki bariz çelişkiyi açıklamaları istense, böylesi tartışmalar için fazla meşgul olduklarını, kaldı ki zaten bu tartışmayı yersiz bulduklarını, hem ayrıca koca bir ulus yardım çılgınlıkları atarken tartışmanın vakti olmadığını söyleyeceklerdir.² Bir başka deyişle, vatanseverlik insanları devletin iradesine teslim olacak biçimde hipnotize etmenin inanılmaz derecede başarılı bir yöntemidir.

Temel Paradoks: Zorunlu Askerlik

Tolstoy bu nedenle insanların, birleşen ve birbirini destekleyen dört yöntemden oluşma bir şiddet çemberine yakalandığını ileri sürer.³ Birincisi, devlet organizasyonunun kutsal ve sabit, kendisini değiştirmeye yönelik herhangi bir çabayı zalimce cezalandıran bir şey olarak sunulması aracılığıyla, sindirmedi.⁴ İkincisi, serveti çalışan nüfustan alıp, kendilerine verilen meblağları halkın köleleştirilmesini pekiştirmekte kullanacak yetkililere aktarmayı içeren, yozlaşmadır.⁵ Üçüncüsü, insanların manevi gelişimini sekteye uğratan ve öğretimin ilk yıllarından, anıtları, festivalleri, sansürü ve benzeri araçları kullanarak vatansever ve dinsel boş inançların teşvik edilmesine, girift bir biçimde örgütlenen

¹ Tolstoy. "Be Think Yourselves!" Bölüm 4.

² Tolstoy. "Be Think Yourselves!" s. 221-222.

³ Tolstoy. "The Kingdom of God Is within You." s. 211.

⁴ Tolstoy. "The Kingdom of God Is within You." s. 211-212

⁵ Tolstoy. "The Kingdom of God Is within You." s. 212.

halkın hipnotize edilmesidir.¹ Dördüncü yöntem, sersemletilmiş kitleler arasından birtakım güçlü adamların seçilip daha da çok sersemletilmesini ve gaddarlaştırılmasını, böylelikle devlet şiddetinin itaatkâr vasıtaları haline getirilmelerini içerir, yani askere almadır.²

Ayrıca Tolstoy için zorunlu askere alma, “Hıristiyan” devletlerin yaşam biçimlerindeki derin çelişkilere mükemmel bir örnek teşkil eder.³ Hıristiyan çocuklar, öteki yanaklarını çevirmeleri gerektiğini öğrendikleri pazar okuluna gönderilirler ki buradan doğruca direnmeyi, nefret etmeyi, öldürmeyi öğrenecekleri orduya yollanabilirler.⁴ Yani erkeklere aynı anda hem Hıristiyan hem de gladyatör olmaları öğretilmektedir⁵ ve Hıristiyanlığın resmi öğretmenleri, çelişkili bir biçimde bu iki öğretimle de ilişkilidir.⁶ Kilise, başka türlü İsa’nın akılcı öğretilerine bariz bir biçimde ters görünecek olan bir şeyi onaylamak için otoritesini kullanarak önemli bir rol oynar.

Genel olarak, acemi askerleri şekillendirmek için kullanılan “eğitim yöntemleri” şunlardır: “aldatmaca, sersemletme, dayak ve vot-

¹ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 212-214.

² Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 214-215.

³ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” bölüm 7. İkinci Dünya savaşından bu yana böyle devletlerin pek çoğu profesyonel bir ordu kurmak için bir adım geri atmış olmalarına rağmen (fakat sadece insan gücü kaybını telafi etmek için caydırıcı olarak nükleer silahların tehdidine güvenmekte) öyle bir aşağı seviyeye gelmişlerdir ki devletin Hıristiyan olmadığının farkına varılması aşikâr olmuştur. Bunun yanında, Tolstoy muhtemelen kurnaz bir yol olarak profesyonel orduya dönmenin elitler için doğal olan bu özel çelişkilerin ‘Hıristiyan’ toplumların daha az parlamasına neden olduğunu görmekteydi. Tolstoy için her iki yol da, evrensel zorunlu askerlik çağrısı – güçlü birşey olmasına rağmen – devlete karşı olma durumunu desteklemek için sadece bir örnektir. Bu onun devleti sevmemesinden dolayı değil, fakat sadece devletin dayandığı önemli zıtlıkların nihai bir tablosu olduğundan dolayıdır da.

⁴ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 139.

⁵ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.” s. 146.

⁶ Tolstoy. *What I Relieve*, s.95; Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 338-339.

ka.”¹ Hep birlikte, bir yıl içinde, “iyi, akıllı, sağlam zihinli delikanlıların, tıpkı öğretmenleri gibi gaddarlaştırmış birer varlık”a dönüşmesini sağlarlar.² Bu acemi askerler düşünmeyi bırakır, vicdanlarının sesini bastırırlar ve körçesine ve itaatkârca boyun eğmeyi öğrenirler; o kadar ki orduya katılarak ironik bir biçimde kendi köleleştirilişlerinin failleri haline geldiklerinin farkına bile varmazlar.³ Bu yüzden İmparator Büyük Frederick’in, “Eğer askerlerim düşünmeye başlasaydı, içlerinden bir teki orduda kalmazdı,” demesi pek şaşırtıcı değildir.⁴ Ordunun varlığı, acemi askerlerin sersemletilmesine ve gaddarlaştırılmasına bağlıdır. Aksi takdirde hem Hristiyan hem de asker olmanın, hele de kendi köleleştirilişlerinin işbirlikçiliğini yapmanın nasıl da çelişkili bir durum olduğunu farkedерlerdi.

Ancak bu zorunlu askerlik paradoksu, Tolstoy’u hemen mevcut durumu ideal Hristiyan toplumuyla kıyaslamaya iter ki bu Tolstoy’un düşüncesinin çok ilginç bir kısmı olmakla birlikte, bu makalenin bağlamı dışına çıkmaktadır. Tolstoy açısından buradaki mesele, tarihin İsa’nın öğretilerinde ima edilen toplumsal devrimi kayda geçiriyor olmak yerine, İsa’nın akılcı emirlerini çiğneyip geçen ve safça İsa’nın takipçisi olduklarına inananları köleleştiren zalim, sahtekar ve hipnotik bir toplumsal sistemin, siyasi ve dini seçkinler eliyle kuruluşunu anlatmasıdır. Bu paradoksun en aşikâr hali, Tolstoy’a göre, “Hristiyan” devletlerin zorunlu askerlik uygulamasıdır.

Tolstoy’un Eleştirisinin Güncel Geçerliliği

Öyleyse Tolstoy’un düşüncesi bize ne söyler? Yinelediği tema, devletin, insanlığın firar etmesi gereken bir hapisane olduğudur ki bu kaçış ancak devletin suçlusu olduğu şiddet ve aldatmaca ifşa edilirse gerçekleşebilir. Tolstoy bir anarşist olarak adlandırılmaktan

¹ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 341.

² Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 341.

³ Tolstoy, “The Kingdom of God Is within You.” s. 195.

⁴ Tolstoy, “Be Think Yourselves!” s. 229

rahatsızlık duyar çünkü o zamanlar kavramın sıradan bir biçimde ilişkilendirildiği şiddet, onun devleti mahkum edişinin temelini oluşturan şiddetsizliğe tamamen zıttır. Ne var ki devlet karşıtı bu hükmü ve devletsiz bir toplum kurulması umudu, onu önde gelen anarşist düşünürlerin geniş kapsamlı ve eklektik topluluğunun önemli figürlerinden biri yapar.¹ Ayrıca, insanların “anarşistler’in bombalarından korkup da kendilerini en korkunç musibetlerle sürekli tehdit eden şu korkunç organizasyondan korkmamalarını,”² istisnai ve tek tük bombalardansa, devletin daimi boyunduruğundan kaygılanmamalarını tuhaf bulur.

Bundan yüz yıl önce üretmiş olsa da Tolstoy’un devlet şiddetiyle ilgili suçlamaları günümüzde hala (neredeyse tartışmasız biçimde) geçerliliğini sürdürür.³ Ortadoğu’nun yakın tarihinin işaret ettiği gibi, (kısmen de olsa) başka ülkelerin kaynaklarını sömürmek için yapılan savaşlar sürmekte ve arkalarından daha çok çatışma çıkmasına neden olmakta. Yasalar hala Tolstoy’un betimlediği anlamda şiddete yol açmakta ve uzlaş, çoğunluk tahakkümünün yerini alana dek de açmaya devam edecek. İktisadi sömürü günümüzde küresel ölçeğe yayılmış durumda ki bu da bir uyum görüntüsünü bozabilecek herhangi bir şeyin gizlenmesini daha da kolaylaştırmakta. Dahası gücün hala, başlangıçta en umut veren siyasi liderleri bile yozlaştırdığı söylenmekte.

¹ Hopton, “Tolstoy, God and Anarchism.”

² Tolstoy, “Patriotism and Government.” s. 517.

³ Bugün eşit şekilde geçerli olan onun insanlığa çağrısından vazgeçilmiş olması ve herkes için şiddet araçlarının kullanımının genede övgüye değer bir sonu başarmayı amaçlamasıdır (bu bakış açısı şiddetin kullanılması üzerine anarşistler arasındaki bitmek bilmez tartışmalarda Tolstoy’un durumunu açıkça ifade etmektedir.) Bu özel durum ve onun ‘terörizme karşı savaş’la alakasına dair tartışma şu makalede yapılmaktadır: Alexandra J. M. E. Christoyannopoulos, “Turning the Other Cheek to Terrorism: Reflections on the Contemporary Significance of Leo Tolstoy’s Exegesis of the Sermon on the Mount,” *Politics and Religion*, 1/1 (2008). (Yakında yayınlanacak.)

Devletin aldatmacı yapısına gelince, bunda da değişen pek bir şey yok gibi. Birleşmiş Milletler savaflara son vermek için kurulmuştu, gel gör ki büyük güçler hala riyakârca ya buradaki mekanizmaları, bir sonraki savaflarını meşrulaştırmak için kullanmaya çalışıyor ya da bu mekanizmaları hiç işletmiyor. Yurt içinde de liderler, sosyal bilimlerin ebedi yasalarına atıflarla gerçekten köklü reformlar yapmaktan kaçınıyor. Devlet düzeninin parçası olan birimler, devlet şiddeti için sorumluluk üstlenmekten kaçınmaya devam ediyor: göstericilere karşı yasal şiddeti sonuna dek kullanan polisler emirlere uyduklarını söyler, yasayı ilk düzenleyen yasa yapıcılar yalnızca seçmenlerinin görüşlerini temsil ettiklerini söyler ve ara kademelerdekiler de benzer biçimde yalnızca görevlerini yaptıklarını iddia eder. Vatanseverlik günümüzde bazı ülkelerde artık kilisenin işbirliğine dayanmıyor olabilir ama bu vatandaşlık dersleri, bayrak yakma ve uluslararası futbol çağında, devletin faydalandığı temel bir hipnotizma aracı olmayı sürdürmekte.

Zorunlu askerlik, devletin aldatmacı yapısında, Tolstoy'un ölümünden bu yana önemini yitiren tek öge olabilir. Ama zaten Tolstoy onu, Hristiyan olduğunu iddia eden bir devletin sürekli bir ordu bulundurmasındaki çelişkiyi açıklamak için kullanmıştır. Günümüzde bu çelişki daha az aşıkârsa, bu yalnızca çok sayıda devlet profesyonel orduya geçiş yaptığı için değil, aynı zamanda Hristiyanlığın oynadığı rol, Tolstoy'un zamanında hala sürmekte olan önemini büyük ölçüde yitirdiğindendir.

Ne olursa olsun, herhangi bir ideal Hristiyan toplumuyla kıyaslamaları bir yana, Tolstoy uzun zaman önce ölmüş olsa da, devletin şedit ve aldatmacı olduğu eleştirisi, 21. yüzyıl için de anlamlı olmayı sürdürüyor ki bu da onun klasik anarşist düşünürler ailesinin, değerli bir üyesi olmaya devam ettiği anlamına geliyor. Bu makale, onu yeni okuyuculara tanıtmak ve yazdıkları üzerine başka çalışmalar yapılmasını teşvik etmek için, Tolstoy'un anarşist eleştirisini konulara ayırarak incelemeye çalışmıştır. Eğer devlet hakkındaki değerlendirmesi kısmen bile doğruysa, insanlığa kendi kendilerini soktukları

hipnotik uykudan uyanmaları ve sevgiyle ve bağışlamayla yaşamaları (ki Tolstoy bunu bütün bu şiddete ve aldatmacaya karşı olası tek çözüm olarak görüyordu) çağrısı yeniden değerlendirilebilir.

Yazar, bu makalenin önceki taslakları üzerine yaptıkları yararlı yorumlar için Stefan Roszbach'a, Nassos Christoyannopoulos'a, Şari'f Gemie'ye, Ruth Kinna'ya ve üç anonim hakeme teşekkür eder.

IV

TERÖRİZME ÖBÜR YANAĞINI DÖNMEK: TOLSTOY'UN DAĞDAKİ VAAZ'I TEFSİRİNİN ÇAĞDAŞ ANLAMI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER¹

Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos

ÖZET

“Terörle savaş”, Tolstoy’un hayatının son dönemlerinde kapsamlı olarak ele aldığı bir sorunu, dinin uluslararası ilişkiler ve politikadaki rolü üzerine eski bir tartışmayı öne çıkarmıştır. O, İsa’nın, en önemlisi kötülüğe direnç göstermemek olan tutumu hakkında bazı rasyonel ahlak ve politik kuralların en ince ayrınıtısına kadar açıklandığını düşünüyor. Tolstoy’a göre, Hz.İsa’nın kötüye direnmemek, düşmanını sevmek ve birbirini yargılamamak gibi açıklamalarının hepsi, samimi bir Hristiyanın, şiddetin her biçimini ve savaşı kınayacağına ve kötüye güçle değil, sevgiyle yanıt vermek için (her ne şekilde tanımlanırsa öyle) çalışacağına işaret eder. Bugünün “terörle savaş”ında bundan dolayı, her iki tarafın amaçlarına ulaşmak için şiddeti kullanmaya hazır olmalarına dair hicap duyardı ve Hz. İsa’nın Dağdaki Vaaz’ında içerilen rasyonel bilgeliğin özellikle cesur bir şekilde canlandırılması için Hristiyanlara çağrıda bulunurdu. Tolstoy’un Hristiyanlığı tefsiri çok rasyonalist ve çok gerçek olabilir ve aşırı ütopyacı bir politik vizyona götürebilir; fakat paradoksal olarak ve dahası mantıklı bir temelde

¹ Çev. Alişan Şahin

iddia edildiğinden dolayı Hristiyan olmayanlarla da ilişkilendirilebilen bir politikayı şekillendirmek için dine dair canlandırıcı bir barışçıl metoda vurgu yapar.

Batılı politikacılarca bize anlatılan; ““terör(izm)le savaş”, kazanmak için zaman alacak olan bir savaştır; fakat nihai olarak Batılı güçlerin kararlılığına ve bütün güçlerine teşekkürler ki, özgürlük ve demokrasi uygarlığın düşmanlarının üzerinde , “kötü” üzerinde galebe çalacaktır.” Eğer Leo Tolstoy bunu duysaydı, buna - ona göre Batı uygarlığında çok merkezi olan bir figür olan, Hz. İsa’nın öğretisinin özü, şiddetten kaçınma, kötüye direnmeme ve Hristiyan sevgiye dair olduğundan hareketle - fena öfkelenirdi. Bundan dolayı, teröristleri etkisiz hale getirmek için acele etmek yerine Tolstoy, batılılara Hz. İsa’nın sözlerinde içerilen rasyonel bilgeliği dürüstçe düşünmek için ve buna dikkat etmeleri için çağrı yapardı. O bundan daha fazlası öyle bir dikkatli okumanın gerçekten de şiddete barışçıl ve olağanın dışında barışçıl bir yanıt vermeyi öneren politik bir davranışı meydana getirdiğini iddia eder. Başka bir deyişle, Tolstoy “terörle savaşa” gerçek bir Hristiyan yanıtın bugün kendini Hristiyan ilan eden pek çoklarının savunduğundan kökten farklı olacağını savunurdu.

Bu makale “terörle savaş”ın, yeniden açık olarak incelenen dinsel geleneklerin politik uygulamaları için çağrı olan bir bakış açısına öncüdür. Eğer dinsel cepheler fırsatçı liderler tarafından kötüye kullanılırlarsa, o zaman âlimler bu dinsel geleneklerin politik uygulamaları sorgulanmasını esaslı ve açık fikirlice yapmaktan kaçınmalıdırlar. Bu, hakikaten bu dinlere gerçek alternatif politik teoriler olarak yaklaşmak anlamına gelir. Aydınlanmanın umutlarına rağmen, din bugün inatla politikaya gömülmüştür. Bundan dolayı din felsefesinin doğrudan politik anlamı titiz, müsamahakâr akademik dikkati talep etmeye devam etmektedir.

Tam da bu konuyla ilgili ve daha spesifik olarak Hristiyanlığın politik uygulamaları üzerine, Tolstoy daha fazla düşünme yolları konusunda ilginç bir ilk adım sunabileceği farklı noktalar öne sürmüştür. Onun yaklaşımları daima dikkatli, toleranslı veya akademik

olmayabilir, fakat onun mesajları halen geçerli ve bugünün politik ikliminde düşünölmeye değerdir. Çünkü o barışçıldır ve Hz. İsa'nın insanlığa mesajının unutulmuş boyutlarına vurgu yapar. Bu makalenin amaçlarından biri bundan dolayı, bir Hristiyanın ve aslında Tolstoy için şiddete rasyonel bir yanıtın ne olması gerektiğine dair Tolstoy'un anlayışını okura sunmaktır; onunla ilgili belki de asla bir şiddet biçimini almaması gereken Hristiyanlık vasıtasıyla politik faaliyetlerin ondan esinlenmesini göstermektir; bunun ışığında “terörle savaş” yoluyla ortaya çıkan bazı sorunları yansıtmaktır ve onla alakalı olarak daha fazla düşünmeye davetiye çıkarmak ve geleneklere uymayan bir Hristiyan politik teori olarak görölene katkı sunmaktır. Nihai hedef Hristiyanların terörizme nasıl yanıt vermeleri gerektiğine dair kesin bir yanıt vermek değil fakat Tolstoy'un bu konudaki radikal bakış açısının sunulması yoluyla tartışmayı teşvik etmektir.

Bu amaçla, Tolstoy'un Hz. İsa'nın öğretisinin tefsirinin bir özeti, onun özellikle Hristiyanlığın kötüye asla direnme emrine dair anlayışından çıkardığı bazı saf ahlaki kurallara işaret eder. Bu Tolstoy'a sempati duyan bir Hristiyanın terörizme nasıl bir tepki göstermesi beklendiğı üzerine bir kaç düşönceyi provoke edecektir. Bugün Tolstoy'un düşöncelerindeki belirsizlik dikkate alındığında, bu makalenin üçöncü bölümü, Tolstoy'un topluma dair Hristiyan anarşist vizyonunu ve dine yaklaşımındaki tarafgirliğini kısaca zikrederek, “terörle savaş” üzerine kafa yormasının ısrarlı gayesi üzerinde duracaktır. Bu makale 21. yüzyılda Tolstoy'un radikal sesinin geçerliliğini tekrar onaylamak yoluyla sonuca varacaktır.

Tolstoy'un İncil'i Tefsiri

Leo Tolstoy (1828-1910) günümüzde politika ve din üzerine eleştirel denemelerinden daha ziyade romanlarıyla tanınan bir ünlüdür. Ancak uzun yaşantısının son otuz yılında, gittikçe artan varoluşsal sorularının Hristiyanlığa dönmesiyle sonuçlandığı travmatik dönem sonrasındaki yazılarında Hz. İsa'nın öğretisinin “gerçek anlamını” ve bunun bir Hristiyan'ın politik olaylara yaklaşım biçimi-

nin sonuçlarını aydınlatmaya yoğunlaşmıştı. (Tolstoy üzerine kapsamlı biyografik bilgi için Leon 1944; Maude 1930a; Troyat 1967; Wilson 1988 gibi meşhur çalışmalara bakınız).

Onun Hz. İsa'yı anlaması oldukça rasyoneldir (buna dair bazı problemler daha ileride tartışılacaktır). Tolstoy, Hz. İsa'nın mesajlarının içerisine kötü niyetli politik manipülatörler tarafından bilinçli olarak sokulduğunu düşündüğü “batıl inançları” bilerek dikkate almaz. Mucize, üçlü teslis, Hz. İsa'nın tanrılığını ve doğuştan gelen günahı ya da Mesih vasıtasıyla insanlığın kurtarılacağı gibi doktrinlerin hepsi kitleleri itaat ettirmek maksadıyla hipnotize edici fantastik hikâyelerdir (Tolstoy 1902, 1934b, 1934f). Tolstoy'a göre Tanrı'nın varlığı rasyonel olarak açıklanabilir¹ ve Hz. İsa en basitinden “[insan'ın] bilgeliliğinin en yüksek temsilcisidir.” (Tolstoy 2001d, 507) – Yani Hıristiyanlığın özü oldukça esrarengiz olan yeniden dirilme değil, Hz. İsa'nın kişisel olarak yandaşlarıyla paylaştığı rasyonel öğretileridir. Tolstoy'a göre Hz. İsa'nın evrensel otoritesi onun ilahi statüsünden kaynaklanmaz, akli en üst derecede telaffuz edişinden kaynaklanır.

Bundan dolayı Tolstoy tüm bu irrasyonel katkıları İncil'den seçip çıkarınca, geriye “ahlaki, açık ve kapsamlı kurallar” kalır (Tolstoy 1902, 13). Hz.İsa'nın Dağdaki Vaaz'ında bulunanların en iyi özeti Matta İncilinden beşten yediye kadar olan bölümlerdir. Daha özel olarak Tolstoy beşinci bölümün ikinci kısmını açıkça eski Hz. Musa'nın yasalarının yerini alan (bunun daha detaylı açıklaması için bkz. Tolstoy 1902, 50-66) “beş yeni, açık ve belirli emir”i (Tolstoy

¹ Tanrının varlığının rasyonel olarak belirlenebilirliği elbetteki yüzyıllardır tartışılmakta olan bir cümledir. Tolstoy'un görüşü karmaşık ve nihai olarak ve ağırlıklı olarak ikna edici değildir. Onun durumu deistlerinkinden farklı değildir; o yaratılış tanrısının gizemli varoluşu kavramını reddeder ve Tanrıdan her ne aldysak hepsi bizdeki aklın belirtisidir (bu gerekçelere dair detaylar için bkz. Tolstoy 1902, 1934d, 1934h, 1987a). Her durumda, bu konu bu makalenin sadece ikincil bir konusudur (şiddete Hıristiyan bir yanıttı); bu burada ve Tolstoy'un Hıristiyanlığa dair bakış açısının kabaca nasıl rasyonalist olduğunu bir miktar daha detaylı olarak bu makalenin sonlarına doğru gösterecektir.

1902, 67) temsili olarak dikkate alır. Tolstoy bu beş emiri aşağıdaki şekilde özetler: “(1) öfkeli olma fakat insanların hepsi ile barış içinde yaşa. (2) cinsel zevklere teslim olma. (3) hiç kimseye yemin ederek söz verme. (4) kötüye direnme, yargılama ve yargılatma. (5) milletler üzerinden bir ayrıma gitme ve yabancıları kendi insanın gibi sev” (Tolstoy 1933, 167). Bu yönergeler Tolstoy için onun toplumsal, politik ve ekonomik bakış açısının temelini oluşturmaktaydı.

Kötü’ye Karşılık Verme

Bu beş emrin hepsi gene de açıkça Tolstoy’a göre Hz. İsa’nın öğretisinin salt özünden ilham almakta ve ortaya çıkmaktadır. İncil’in kalan diğer kısımları bu anahtar yönergelerin sadece daha da detaylandırılmasıydı (Tolstoy 1902, 9-25). İncil’in Kral James versiyonunda¹ bu önemli emirler aşağıdaki gibi okunur:

Göze göz, diş diş dendiğini duydunuz.

Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınızı bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin.

Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyeneye abanızı da verin.

Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün.

Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyeniyi geri çevirmeyin. (Matta 5:38-42, burada İncil’in Kral James versiyonundaki italikler kaldırılmıştır)

Tolstoy, Hz.İsa’yı insanlığın kötü’nün hakkından gelmesi için tamamen yeni ve akıllıca yöntemi açıklayan olarak anlar: Baskıyla karşılaştığında, karşılık verme fakat riayet et ve böylece örnek ol – bunun için zulme uğrasan bile...

Tolstoy daha da ileri giderek bu şaşırtıcı, sağduyulu buyrukları düşünür ve hakikaten insanoğlunun tarihi boyunca kötüye kötüyle direnmek, şiddet tehlikesine şiddetle karşılık vermek ve bir başka savaşı

¹ Kral James versiyonu Tolstoy’un politika ve dine dair yazılarının İngilizce çevirileri tarafından kullanılan versiyonu olduğundan dolayı burada tercih edilmiştir.

engellemek için savaşa gitmenin sonuç olarak felaketlere neden olduğunu ve tekrarlandığını gösterdiğini idrak eder (Kennan 1887). Oysa şiddetli direniş sadece varolan problemleri ağırlaştırır: Tolstoy’a göre, o mağdur edilmişlerin yakınlarını rencide eder ve daha kötüsü diğer tarafın yanıt için şiddet kullanmasını meşrulaştırmak için kullanılabilir; taraflar “şiddetin evrensel olarak saltanatının” yayıldığı kısasa kısas gibi vahşi bir oyuna bulaşırlar. (Kennan 1997, 259). Bundan dolayı, baskı altında olan güçlenmeye başladığında ve sonuçta kontrolü ele aldığı anda, öfkeli olarak kendi kendine öç almak ister ve sırası geldiğinde yeni zalimler olurlar (Tolstoy, 1987b, 161-164). Sonuçta, göze göz sadece tüm dünyanın tamamen körleşmesine neden olabilir.¹

Kötüye dair bu eski yaklaşımın irrasyonel ve Hristiyanca olmadığı Tolstoy için açık olmuştur. İrrasyoneldir çünkü uzun vadede, kullanılan şiddet araçları tatmin edici şekilde güvence altına alınmış bir sonu garanti etmez. Hristiyanca değildir çünkü Hz. İsa aşikâr bir şekilde bunu kınamıştır –sözleriyle ve tutuklanması, duruşması ve çarmıha gerilmesiyle yanıtlamış olduğu her iki şekilde – Tolstoy’un sözleriyle, Hz. İsa’nın insanoğluna mesajı şudur: “Hukukunuzun kötüyü düzelterceğini düşünüyorsunuz, bunlar sadece kötüyü artırır. Kötünün kökünü kazımanın tek yolu vardır - ayırım yapmaksızın insanların hepsine iyiyle karşılık vermek. Prensibinizi binlerce yıldır deniyorsunuz; şimdi onun tam tersi olan benimkini deneyiniz.” (Tolstoy 1902, 41) Tolstoy bu noktayı iftiharla pekiştirir:

Bu kuralın sürekli karşılanması zor olduğu onaylanabilir ve her kişi ona itaat etmek için onun mutluluğunu bulacak değildir. Bunun aptalca olduğu söylenebilir; bu inançsızların bahane ettiği gibi, Hz. İsa, uygulanamaz kurallarının sadece onun müridlerinin aptallıklarından dolayı takip etmiş olduğu bir idealist ve hayalpe-

¹ Bu kelimeler genellikle Mohandas K. Gandhi’ye atfedilmiştir fakat onların kesin referansları gerçekten asla verilmedi – ve her durumda Gandhi’nin şiddet karşıtı felsefesi onun Tolstoy okumaları yoluyla oluşmuştur.

resttir. Fakat onun oldukça açık ve net olarak söylemeyi hedeflediğini kabul etmemek olanaksızdır: Şöyle ki, insanlar kötüye karşı koymamalı; böylece onun öğretisine karşı koymamayı kabul ederler. (Tolstoy 1902, 18-19)

Tolstoy’a göre, dürüst bir Hristiyan Hz. İsa’nın kötüye karşı koymayın dediğini inkar edemez. Bundan dolayı Tolstoy için her kim kendini Hristiyan olarak tanımlar ancak kötüye karşı koyma cezbesine kapılırsa, açıkça söylemek gerekirse, o bir riyakârdır – yani Hz. İsa’nın dürüst olarak görünen fakat gerçekten tamamen günahkâr olan kör aptallar olarak kötülediklerinden biridir o.

Hristiyanların uluslararası ilişkileri nasıl yürütmeleri gerektiğine dair bu buyruğun içerdikleri açıktır: eğer kötüye karşı direnme Hz. İsa tarafından kötülenmekte ise, o halde savaş açıkça Hristiyanlığa aykırı bir faaliyettir. Yani Hristiyanlık adına yapılmış olan pek çok savaşın olması onun Hristiyanlıkla uyumlu olduğuna delalet etmez; bunun gösterdiği şey, her hâlükârda, Hz. İsa’nın öğretisinden yüzyıllardır (Tolstoy’a göre kasten) kaçınıldığıdır (Tolstoy 1902, 1934b, 1934h, 2001c).¹ Bunun yanında, genel olarak İncil’in tümünden ayrı olarak, o direnmeme buyruğunun onaylanmış olduğunu hisseder. Tolstoy daha ötesi daha başka bir açıdan Hristiyan savaşın reddini pekiştiren, Dağdaki Vaaz’da bulunan diğer iki özel paragrafa işaret eder.

Yargılamayın

Bu pasajlardan birincisi Hz. İsa’nın “hukuk davası açılması” olarak gönderme yaptığından benzer soluklanma ile ima ettiğinden dolayı, Tolstoy’un kötüye karşı direnme buyruğunun geniş tefsirini birleştirmiş olduğudur. Vaazdan sonra Matta İncili’nin yedinci bölümünün başlangıcında Hz. İsa aşağıdaki şekilde durur:

¹ Bu metinde Tolstoy’un “haklı savaş” geleneğinin acı bir eleştirisini düzenlemesi, bugünün Hristiyanlarına tanıdık gelir ki o bunu ne sonrasında ne de onun öğretisinin ruhu yoluyla bilgilendirilen dönemde, Hz. İsa’ya çok ağır bir ihanet olarak görür.

“Başkasını yargılamayın ki, siz de yargılanmayasınız.

Çünkü nasıl yargılasanız öyle yargılanacaksınız. Hangi ölçekle verirseniz, aynı ölçekle alacaksınız.

Sen neden kardeşinin gözündeki çöprü görürsün de kendi gözündeki merteği farketmezsin?

Kendi gözünde mertek varken kardeşine nasıl, “İzin ver, gözündeki çöprü çıkarayım,” dersin?

Seni riyakâr! Önce kendi gözündeki merteği çıkar, o zaman kardeşinin gözündeki çöprü çıkarmak için daha iyi görürsün.” (Matta 7: - 5, İncil’in Kral James versiyonundaki italikler kaldırılmıştır.)

Tolstoy ek olarak, Hz. İsa’nın birçok kıssasında ve yanı sıra James ve Paul’un Yeni Ahitlerinde çoğu kez tekrarlanan zina edenin taşlanması teklifine cevap olarak birinin başka birisini yargılamaması buyruğuna dikkat çeker. (Luke 6:37-42; John 8:1-11; James 4:11-12; Romans 2:1-4).

Ve bir kere daha Tolstoy derki, yönerge çok net olmayabilirdi. İnsanoğlu yanılabilir, bu nedenle birbirini yargılama yetkinliğine ve bunun yanında algılanan herhangi bir günahkârlığı cezalandırma vasfına sahip değildir. Tolstoy “yargılama”yı sadece duruma (zerreye dikkatle bakmak) dair bir fikri biçimlendirmek için değil, aynı zamanda özellikle birinin benzer bir hatadan dolayı suçlu olmadığını dikkate almaksızın ona dair faaliyette (dışarı çıkarmayı) bulunmasını geniş boyutlarda yorumlar. Tüm insanlar en azından kısmen kendi günahkârlıklarından dolayı körleşmiş olduklarından, birbirlerini suçlama, yargılama ve cezalandırmaları bir şekilde riyakârlık ve yanlış yönlendirilmedir. Kişinin kendi arkadaşını mahkûm etmeye yetkisi yoktur. Bundan dolayı bu yönerge gerçekten yukarıdaki direnmeye dair kurala (her ne kadar dolaylı olsa da) daha ileri bir itimat telkin eder: Eğer biri neyin kötü olup olmadığını ayırt edemiyorsa, en azından kendisi kötü tarafından lekelenmiş değilse, böyle bir kavrayış üzerine hareket etmek daha ileri zararlara neden olmaya mahkûmdur. Eğer kişi ilk önce kendi kötüsünü doğru olarak değerlendirmiyorsa kötüye direnemez ve yok edemez (Tolstoy 1902, 26-40).

Düşmanlarını Sev

Tolstoy’u savaşın Hıristiyanlığa aykırı olduğu sonucuna götüren diğer pasaj, hakikaten Hz.İsa’nın müritlerine düşmanlarını sevmeleri için çağrıda bulunduğu, kişinin kötüye direnmemesini söylediği pasajın hemen ardından takip eden buyruktur:

Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin,” dendiğini duyunuz.

Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin.

Öyle ki, göklerdeki babanızın oğulları olasınız. Çünkü o, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır. (Matta 5:43-35).

Her hâlükârda Tolstoy burada başlangıçta kötüye direnmemeye buyruğunun “abartı” bir yönerge olduğunu sezer (Tolstoy 1902, 28). Bir kişi hakikaten kişisel düşmanını nasıl sevebilirdi? Kötüye direnmemek zor olabilir ama yapılabilirdi fakat birinin gerçek anlamda düşmanını sevmesi kesinlikle imkânsız görünmekteydi. Ve sonra Tolstoy başka bir garipliğin olduğunu kavradı: Daha önceki dört buyruksa Hz. İsa eski yasadaki sözleri alıntılıadığında, burada onun bu yasayı yanlış alıntılıadığı görünür (Tolstoy 1902, 89). Hz. İsa eski yasaya neden kara çalmaktaydı?

Tolstoy her iki soruya tatmin edici yanıtı bir sözlükte buldu. Yani, gerçekten İncil’deki pek çok pasajda görülebileceği gibi, “Komşu” Yahudice’de sadece Yahudi bir arkadaş anlamına gelmekteydi. Aynı şekilde, “düşman” İncillerde genellikle özel bir düşmanı göstermek için değil fakat ortak ya da milli düşman olarak kullanılmaktaydı. Bu durumda buruk bir anlam ifade etmektedir: Birincisi, Hz. İsa eski yasaya kara çalmamakta fakat tek bir sözle diğer milletlerin hepsini baskılamak için pek çok eski düzeni basitçe bir araya getirmektedir. İkinci olarak, Tolstoy’a göre, Hz. İsa takipçilerine kendi şahsi düşmanlarını sevmelerini söylememektedir fakat temelde kendi hemşehrileri gibi yabancıları saygı ve biraz sevgiyle dikkate almalarını

söylemektedir. Başka bir şekilde ifade edersek, eski yasa vatanseverliği canlandırmaktaydı fakat Hz. İsa yeni bir buyrukla onu değiştirmektedir; yani, Hz. İsa taraftarlarına milli sınırları hiçe saymaları ve diğer milletlere de aynı şekilde severek davranmaları çağrısını yapmaktadır. Yurtseverlik bundan dolayı reddedilir ve bundan dolayı ulusal farklılıklara – örneğin savaş ya da savaş için askeri hazırlıklar – dair daha fazla kışkırtma ya da buna dayanan faaliyetlerin tümü (Tolstoy 1902, 90-92) reddedilir. Yani bir başka açıdan, uluslararası savaş Tolstoy’a göre Hristiyanlığa en aykırı olan faaliyettir.¹

Hz. İsa’nın Mesajının Merkezi

Tolstoy’un İncil’i kendine özgü tefsiri bundan dolayı yerleşik yorumları dikkate almaz ve Hz. İsa’nın öğretilerini oldukça yalın ve rasyonel bir şekilde anlar. Tabiatüstü gizemlere dair öğelerin tümünü çekip çıkarır ve böylece, Dağdaki Vaaz’da² en iyi şekilde ifade edilmiş olduğunu düşündüğü sadece etik bir sistemi yol gösterici olması için ahlaki kurallar kümesi olarak bırakır. Kilisenin çıkardığı geleneksel kanunların hepsine karşı saygısız ve tek taraflı dahi olsa, Tolstoy hepsini görmek için Yeni Ahit’in kalbinde olan, Hristiyan öğretinin kışkırtıcı boyutlarına vurgu yapar. Her ne kadar onun her-

¹ Tolstoy’un tefsirleri burada acayip anlatımlara sahip olabilir. O Hz. İsa’nın kişinin kişisel düşmanından nefret etmesini onayladığını reddetmez. Her durumda, Tolstoy bu sorunun daha fazla takipçisi olmaz. Ona göre, bu buyruğun anlamı ulusal düşmanlara gönderme yapılması yoluyla ki böyledir, net kılınmıştır. Hakikatte, kişisel ya da ulusal olsun, Hz. İsa’nın nefretin herhangi bir biçimini teşvik eden herhangi bir önerisini olasıdır ki geçersiz kılardı. Her hâlükârda bu konu bu makalenin ana tezine ikincildir.

² Tolstoy İncil’deki diğer pasajlardan çok daha fazla Dağdaki Vaaz’daki ayetlere yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı da burada onun önyargısının tekrarıdır. Diğer pasajlara dair onun bakış açısı İncil’in harmonize edilmiş uyarlamasından toparlanmıştır (Tolstoy 1933). Diğer Hristiyan anarşistler ve pasifistler daha detaylı olarak ve Tolstoy’un Dağdaki Vaaz’da geniş olarak almasıyla uyumlu olacak şekilde İncil’in kalan kısmını yorumlarlar (Örneğin Ballou 2006; Eller 1987; Elliot 1990; Ellul, 1991, 1998; Penner 2000).

menötik metodu eksik olsa da (ki daha aşağıda dönülecektir buna), Hz. İsa'nın kötünün her biçimine karşı direnmemeye dair oldukça etkili kınamasının altını çizer.

Politik alan ve uluslararası ilişkilere dair uygulamalar adeta kendi kendini ifade etmektedir: savaş ya da terörizm, kötüye karşı direnişin (her ne şekilde açıklanırsa açıklansın) en kapsamlı biçimleri, Tolstoy'a göre Hristiyanlığa aykırı faaliyetlerdir. Böylece direniş dair haklı çıkarma çabaları teorik olarak birçok temelden uydurulmuş olabilirken, dünyada Hristiyan bir perspektifte tutarlı olarak kökünü alamaz. Ve herhangi bir şekilde, şiddetin daha fazla bir şiddet doğurduğundan dolayı, direniş gerçekten de kötüye karşı akılcı olmayan bir yöntemdir.

Hristiyan mesajın güzelliği bundan dolayı amaçlar ve araçlar arasında bir farklılığın olmamasında yatar. Araçlar amaçlardır ve ilaveten şiddet kötünün kendisidir. Bundan dolayı, bir daha bir Hristiyan deyimi kullanırsak, sadece sevgi sevgiye dair şeyler getirebilir. Savaş sonsuz barışı getiremez; karşı koyma sadece daha ilerde ancak daha fazla bir karşı koyuşu getirebilir. Eğer biri barış istiyorsa, kişi barışçıl eylemelidir. Kişinin komşusunu terörize etmesi terörizmin geri dönmesini garanti eder; kişinin komşusunu sevmesi gerçekçi olarak sevginin geriye dönmesinin tek yoludur. Yani Tolstoy'a göre bu Hristiyan öğretinin kayıtsız şartsız özüdür.

Sevdiklerimizi Korumak

Saf direnmemeye dair itirazlar yıllar içerisinde formüle edilmiş ve Tolstoy onların bazılarını yazılarında yanıtlamıştır (mesela, Tolstoy 1902, 19-25, 85-95; Tolstoy 2001c, 34-54). Sınırlı yerimizden dolayı bunların hepsi burada listelenemiyor. Herhangi bir durumda, Tolstoy'un tipik yanıtı, olağan itirazların hiçbirinin gerçekten Hz. İsa'nın öğretisinde zemininin olmadığıdır. Bunlar ise Hz. İsa'nın dediklerine değil, çok çeşitli teorik argümanlara dayanırlar.

Böyle bir itiraza burada değinmek gerekiyor çünkü bu Kitab-ı Mukaddes'e dayanmaktaymış gibi görünmektedir. Çünkü sınırlı

şiddet ve savaş ona dayandırılmaya devam ediyor. Kişinin kendi komşusunu sevmesine dair tez onu korumak için bir görev, eğer zorunluysa şiddetin gönülsüz de olsa benimsenmesine işaret eder. Bu tezin sorulan daha aşırı versiyonu direnmeye karşı olan Hristiyanın eğer çocuğuna bir saldırı olursa nasıl bir tepki göstereceğine dair olandır.

Tolstoy bu itirazı birçok defalar yazılarında yanıtlamıştır (Kenan 1887, 256-259; Tolstoy 1967b, 186-188; Tolstoy 1975, 21-23; Tolstoy 1987b, 214-216; Tolstoy 2001b, 534). Bir başlangıç olarak, genellikle ve yanlış olarak çocuğu korumak için sadece olası yanıtın saldırganı öldürülmek olduğunu belirtir (Tolstoy 1967b, 186). Fakat kötü bir eyleme gerçekten teşebbüs edilmiş olunacağının asla kesin olmadığını – fakat bizim kendi şiddetimizin kendisinin kötü ve daha büyük olasılıkla daha da kötüye neden olacağını belirtir (Tolstoy 1967b, 186-188; Tolstoy 1987b, 214-216; Tolstoy 2001c, 39-40). Tolstoy’a göre Hz. İsa’nın öğretisine bağlı bir Hristiyanı uygun olan tek yanıt biçimi “saldırganı yalvarmak” ya da “kurbanla saldırganın arasına kendi vücudunu koymak” olacaktır fakat “o, onun tanrıdan almış olduğu yasayı bilinçli olarak terk edemez” (Tolstoy 1967b, 187). Her iki şekilde de şiddet tek seçenek değildir.

Dahası, Tolstoy “Hiçbirimiz henüz hayal ürünü çocukla hayal ürünü canıyla henüz karşılaşmadık fakat zamanımızı ve tarihin kronolojisini dolduran tüm dehşet bir tek şeyden gelmiştir ve geliyor yani bu insanlar eylemin spekülâtif gelecekteki sonuçlarını gerçekten önceden gördüklerine inanacaklar” (Tolstoy 1967b, 188). İnsanlar şiddetin arzu edilen çözüme götüreceğine inandırılmışlar ve bundan dolayı hayali bir çocuğun meşru kılmaya devam ettiği şiddet eylemleriyle tarihin kronolojisini dolduruyorlar. Bu tezi ileri süren başka birilerini yanıtlamış olan Tolstoy,

Ben asla, tartışmalar hariç, gözlerimin önünde bir çocuğa eziyet eden ya da öldürmeyi isteyen hayali haydutla karşılaşmadım, fakat [...] sürekli olarak tanınmış bir hak adına kendi arkadaşlarına karşı şiddet kullanmayı tüm işçilere ve yaşlı insanlara, erkek, kadın ve

çocuklara karşı şiddet kullanan sadece bir değil milyonlarca haydut gördüm ve görüyorum. (Tolstoy 2001b, 534)

Tolstoy dövünür: İnsanlar hayali bir –ya da en azından istisnai olan– savunmasız bir çocuğa dair kaygı doludurlar fakat gerçek ve varsayımsal bir saldırganlığa yanıt için uygun bir yöntem olduğu kadar şiddeti kabul etmenin bir sonucu olarak da pek çok komşusunun gerçek acısına karşı kaygı duymazlar. (Tolstoy 1975, 21-22).

Tolstoy savaşta teşebbüs edilen, oldukça gerçek olan işkence, öldürme ve tecavüz vakaalarını önemsemez değildir. O savaşın bu dehşetinin oldukça farkındadır. Gerçekten onun meşhur Savaş ve Barış'ı Napolyonun savaşlarında (Tolstoy 1993b) hassas insanoğlunu böyle kitle katliamlarına götüren toplumsal süreçlere merakını ortaya kor. Hristiyan olduktan sonra erken dönem yazılarında sızmakta olan korkunun hafif dokunuşları kayboldu ve Tolstoy savaşın her biçimine karşı mutlak bir hoşnutsuzluğu benimsedi. Rusyanın kaçınılmaz olarak oraya doğru gittiğine inandığı sonraki savaşı açıklayan yazılarındaki sözler bir örnek olarak şunlardır:

Yüzbinlerce sade, iyi niyetli insan ellerinde öldürücü silahlarla çocuklarından, annelerinden ve karılarından koparıldı, votka, ahlaksızlık ve şarkılar tarafından ruhlarındaki boğucu umutsuzlukla, nereye götürülürlerse oraya güçlkle gideceklerdir. Onlar yürüyecek, donacak, açlıktan muzdarip olacak ve hata düşeceklerdir. Bazıları onların binlercesi tarafından insanların öldürüleceği yere gelecekleridir. Ve onlar da kendi kendilerine neden olduğunu bilmeksizin daha önce asla görmemiş oldukları onlara asla yanlış bir şey yapmamış ya da yapabilecek olmayan binlerce başka insanı öldüreceklerdir. (Tolstoy 2001a, 449)

Tolstoy savaşın dehşetinin farkındadır fakat o politik düşünürlerin çoğunluğundan farklılık gösterir ve hakikaten onun katkılarının özünün yattığı yer böyle bir dehşeti kökünden söküp atmak olan oldukça gerçek fedakârlıklar ve kısa dönemli acılara mal olsa bile insan oğlu savaşmaya son vermeli ve sevmeye ve affetmeye başla-

malıdır diyen onun bütünlüklü inancındadır. Bu onun Hz. İsa'nın öğretisinin nasıl anlaşılması gerektiğini gösterir.

Tolstoy'a göre karşı koymamakla sonuçlanan acı çekme savaştan kaynaklı acı çekmekten daha kötü değildir – fakat en azından o insanlığı daha parlak bir geleceğe götürebilir. Elbette, özellikle birinin çocuğundan bahsetmek oldukça zordur. Fakat Tolstoy'a göre şiddeti savunma için kullanmak ancak diğer bir aileyi incitecektir – ve şiddetin kısır döngüsü bundan dolayı devam edecektir. Bir bakıma, Tolstoy soğuk bir rasyonalisttir: direnmemek onun için rasyoneldir çünkü ilk evvela, direniş başka birinin yaşamını ya da birinin çocuğunu koruma garantisini vermez, ikincisi uzun vadede direnmemeye barış için olası bir yolu açık tutan tek yoldur. Tolstoy'un Hz. İsa'yı kavrayışına göre direnmemeye uzun vadede tek gerçek rasyonel seçenektir ve kısa vadede onun gerektirdiği eziyet şiddetli karşı koymadan meydana gelen daha muhtemel acılardan daha kötü değildir. Bundan dolayı birinin sevdiği birini korumasında dahi Tolstoy şiddetin haklı çıkarılabileceğine inanmaz.

Bu itiraza, Tolstoy'un uzun ve onla ilgili olarak alıntılanmış karşı koymamaya dair en etkili ve güçlü yanıt Tolstoy'dan değil, Adin Ballou'dan gelir. (Tolstoy 2001c, 11-21). Ballou'nun yanıtı oldukça uzundur fakat her cümlesi uzun alıntıyı yeterince güçlü olarak temin eder.

“Peki,” der itiraz eden, “Eğer bir kabadayı, öldürmek ve soymak maksadıyla oturduğunuz eve girme eğilimindeyse bu problemle nasıl başa çıkacağınızı bilmek isterdim. Karınızın ve çocuklarınız gözlerinizin önünde doğranırken bir ödleğ gibi geri mi çekilirdiniz?” böyle bir korkunç tehlikeli durumda nasıl davranacağımı - ne kadar zayıf ve kırılgan olduğumu ispat etmem gerektiğini – söyleyemem. Fakat nasıl hareket etmem gerektiğini, nasıl davranmak istediğimi söyleyebilirim. Eğer ben sıkı, tutarlı bir direnmemeye taraftarıysam, korkak olmadığımı ispat etmem gerekir; bunun için soylu bir cesaret ve hakiki bir direnmeyen olmak için en yüksek metanete gereksinimim vardır. Eğer ben olmak istediğim kişiysen, kapımdaki tehlike

işareti vasıtasıyla soğukkanlı ve sakin olmam gerekir. Perişan dost-larımla bir ruhla, bir hava, bir selamla buluşmalıyım. Mesih gibi bir edayla, çok küçük beklentiyle, çok şaşırtarak ve şiddet ve ölüm silah-larının tüm olasılıklarıyla ahlaki olarak çok karşı konulamaz olan, onun tarafının zarar görmemesini sağlayacak şekilde davranmalı-yım. “Dostum, neden buraya geldin? Elbette sana zarar veren değil sana iyilikten başka bir şey istemeyene zarar mı vereceksin? Bu ev tüm insanlık için dostluk ve arkadaşlık içindir. Eğer üşüdüysen bizim ateşimizle ısın; açsan bizim masamızda karnını doyur; yorgunsan bizim yutağımızda uyu; muhtaç, fakir ve ihtiyaç sahibiyisen bizim mallarımızı çekinmeden al; gel, dost olalım ki Tanrı bizi kötülükler-den uzak tutabilsin ve bizi korumasıyla takdis etsin,” derdim. Böyle bir davranışın etkisi ne olurdu? Bu işgalcinin duygularının tamamen üstesinden gelmez miydi? Böylece bu onu zarar vermeksizin evin dışına geri gitmesini sağlamaz ya da en azından şiddeti tasarlamak-tan alıkoymaz mıydı? Bu durum, parçalanmış bir kapıya koşmaktan, alarmdan yarı şaşkına dönmüş olmaktan, yukarıda bulundurduğu öldürücü bir silahı kapmaktan ve düşmana delice meydan okumak ve oldukça kızgın görünmekten kıyaslanamaz bir şekilde daha güvenli olmaz mıydı? Bu ölümcül karşılaşmanın seni ne kadar takip edece-ği ve hangi safhada sonuçlanacağı belirsizdir. Böyle bir davranışta (sadece beklenen şey) bulunduğum an kabadayının serinkanlılığı ve iyi eğitilmiş kas gücü, kendimin ve ailemin kaderini mühürlemek için hemen hemen kesinleşmiş olmaz mıydı? Fakat direnmeme eylemi durumunda çoğunlukla on olayın dokuzundan kesinlikle güvenli bir şekilde çıkmaz mıydım? (Ballou 1839, 15-16)

Ballou’nun yanıtı, karşı koymamanın, sevgi ve şevkate dair böy-le hoşgörülü bir Hristiyan tutumundan ayrılamaz olduğunu daha etkili bir biçimde hatırlattığından kısmen daha caziptir: yoksulu do-yurmak, evsize ev vermek, özürlü olana bakmak – düşmana ve kom-şuya hakiki sevgi göstermek –büyük olasılıkla ilk elden şiddetin ve öfkenin ortaya çıkmasını engeller. O bunun zor olduğunu kabul eder ve Hz. İsa’nın isteklerini yerine getirmekte başarısız olabilir fakat

birinin sevdiği birini korumak için şiddet kullanması gerektiği fikrini reddeder. Çünkü uzun vadede bir sevgi ve direnmeme davranışı bizleri saldırgan bir yanıtta büyük olasılıkla korur.

Tolstoy aynı fikirdedir: Şiddete şiddetle karşılık vermek daha fazla şiddet tohumları eker ve diğer tarafın ölümcül çıkarlarını göz önüne alarak korunmak için şiddet kullanma hakkını haklı kılar (Kennan 1887). Ayrıca, kimsenin bir başkasına şiddet kullanmadığı ve herkesin her bir insan varlığına önem verip yardım ettiği gerçek bir Hristiyan toplumunda, böyle bir toplumda, ortaya çıkacak şiddet riski daha en başından çok düşük olurdu. (Tolstoy 1902, 218). Bundan dolayı hayali caninin tecavüz ya da hayali çocuğu öldürmesine en iyi yanıt, şiddeti zorunlu olarak kullanma yanıtı değildir ve her hâlükârda gerçek bir Hristiyan toplumu ilk elde ortaya çıkacak böyle bir şiddet riskini hemen hemen yok eder. Tolstoy (ve Ballou) kişinin komşusunu korumak için ihtiyaç hissettiği şiddet tezini reddeder. Ona göre Hz. İsa'nın öbür yanağını dön kuralının bir istisnası ve uzlaşması (tartışması) olamaz. Bunun yanında, “böyle bir yorumun hiçbir doğrulamasının, Hz. İsa'nın öğretisinin hiçbir yerinde bulunamayacağına” dikkat çeker (Tolstoy 2001c, 38).

IV. I. TERÖRİZME KARŞI HİRİSTİYAN HERHANGİ BİR YANITA DAİR OLASI ETKİLER

Böyle bir Hristiyan anlayışın “terörle savaşa” dair en azından iki önemli etkisi vardır: Başlangıç için Hristiyanlara şiddet kullanmayı terketme çağrısı yapılır fakat aynı zamanda ve daha temelde terörizm problemine öncelikle daha farklı bir ışıktaki bakılmalıdır.

Kuvvet Kullanmaktan Vazgeçmek

Tolstoy'un “terörle savaş”a dair yapmış olduğu en önemli emredici yorum, her iki tarafın hangi şiddet aracı olursa olsun kendi amaçlarını haklı kılacak düşüncelerini akıllarında bulundurdıkları tehlikeli yanılgıya işaret etmiş olmalarıdır. Tolstoy'a göre bu

yanılgı üstesinden gelinmek zorunda olunan en kötü yanılgıdır çünkü Hz.İsa, başkası gerçekten çok kötü olsa da olmasa da yapıcı olan tek tepkinin direnmemek - uzun vadeli tek çözüm - olduğunu rasyonel olarak ortaya koyar. (Tolstoy 1902, 1934d, 2001c).

Kişinin saldırıya uğradığında umutsuzca pasif kalması, hiç de tepki göstermediği anlamına gelmez. Hz. İsa mesela, “sırf acı çekmek aşkına” değil, aynı zamanda acı çekmeyi gerektirse bile kötüyeye karşı koymamak noktasında, sonuç ne olursa olsun öbür yanağını dönmeyi yapması gereken eylem olduğunu açıklar. (Tolstoy 1902, 17). Bu hedefi olan, sevginin, sabrın ve affediciliğin nihai hareketini temsil eden bir yanıttır. Sevginin böylesine güçlü bir göstergesi olan umut, düşmanın, kötünün şiddet dolu kalbini zamanla yumuşatmakla zorunludur. Tabii ki bu böyle olacak diye bir garanti yoktur. Bu görünürde düşmana zaferinin yolunu açar fakat kurbanın acısı sırası geldiğinde düşmanın kalbine – en azından onun nüfusunun sağlam kısmına - hitap eder. Bundan dolayı, düşman kısa vadede tüm savaşları kazanıyormuş gibi görünse de, akıllar ve kalpler için geniş mücadelede, onun fiziki gücü ahlaki başarısızlıkta ve sonuçta kalbinin değişmesiyle son bulabilir. Affedicilik ve sevginin acısını çekme isteği saldırganda güçlü bir ahlaki etki yaratabilir.

Hepsinden öte, Hz. İsa’nın özverisi nihayetinde pek çok inanmayı büyülemiştir ve Tolstoy’dan etkilenmiş olan, “Batı dünyasında en açık fikirli düşünürlerden biri” (Tolstoy 1937b, 1937d, 414) olarak nitelendirilen Gandhi güçlü İngiliz İmparatorluğunu boyun eğdirmekte başarılı olmuştu. Sonrasında Gandhi, Martin Luther King ve 1960’ların “barış yanlılarını” [Peaceniks] etkilemiş ve her ikisinde kampanyasını yaptıkları davalarında bazı başarılar elde etmişti. Basitçe, bir taktik olarak sevgi işe *yarayabilir*; mücadele ahlaki bir zeminde kazanılabilir. Direnmeme düşmanın son zaferini ifade etmez; tam aksine, sonuçta o saygın ve zorbaca olmayan bir şekilde kazanılabilir ve bu yapılabilir.

Fakat burada bir belirsizlik ortaya çıkar: Tolstoy ve hatta dahası, onun yirminci yüzyıldaki bazı takipçileri kimi hallerde ma-

sumane bir şekilde Matta Bölüm 5 ayet 39'daki "kötü'ye direnmememe"yi "kötüye *kötüyle* direnmememe" olarak yanlış okumuşlardır. Yani, Tolstoy'un gerçek olarak uyarıyı kötüye direnmek için hiç bir *fiziki* güç kullanmamak anlamında yanlış yorumlamış gibi görürüz – bundan dolayıdır ki şiddetsiz direniş tolere edilebilir (Maude 1930b, 250; Maude 1933, xv). Gerçekten, baskıya karşı direnişin haklı kılınabilir olup olmadığına dair George Kennan'ın sorusuna Tolstoy'un yanıtı: "Bu, direnişle ne kastettiğinize bağlıdır; eğer ikna etme, tartışma, protesto etmekse ben buna evet derim; eğer şiddet demek istiyorsanız – hayır. Ben herhangi bir şart altında kötüye şiddetli direnişin haklı kılınamayacağına inanıyorum." (Kennan 1887, 256)¹

Tolstoy bu şekilde Hz. İsa'nın buyruğunu yanlış mı anladı? Hz. İsa asla ve asla direnmemiş midir? Doğruyu söylemek gerekirse, Tolstoy muhtemelen Hz. İsa'nın kimi zamanlar küçük düşürücü kimselerle tartışıp, konuştuğu, onları yanlış olduklarına ikna etmeye çalıştığına dair "direndiği"ni tahmin etmekteydi. Bu Hz. İsa'nın kendi buyruklarına göre hareket etmediği anlamına mı gelir? Cevap kısmen kişinin Dağdaki Vaaz'ın ruhundan ziyade yazılana ne kadar odaklandığına bağlıdır. Hz. İsa'nın eylemleri daima sevginin ruhuna dayanır. Sonunda, Tüm Hristiyanlara klavuz olan nihai referans ve en yüksek prensiplerin dayandığı şey sevgidir. Hz. İsa'nın sıklıkla tekrar ettiği birinin komşusuna ve tanrıya duyduğu sevgi tüm hukukun sonradan bağlandığı temel buyruklardan ikisidir (mesela Matta 22:36-40; John 13:34-35). Bu yüzden mesela, sıkı direnmemenin uygulandığı durumda daha temel Hristiyan sevgi ilkesi uygulandığı zaman direnmemenin ikincil buyruğu herhalde orantılı olarak ılımlı olmak durumundadır.

¹ Tolstoy'un burada her ikisi de Hristiyan solunun önde gelen ilahiyatçısı olan Wink (1987, 1992) ve Yoder (Wogaman 2000; Yoder 1992, 1994) ile güçlü benzerlikleri vardır. Elliot (1990) ve Ballou (2001, 2006) Tolstoy gibi devleti sorgulamak ve onun Hristiyan meşruiyetine şiddet kullanmadan direnmek fikrine çok daha fazla eğilimlidirler.

Mesela Tolstoy insanlara şiddetli zulmün esas aleti olan devleti redetmeleri, kendi ordularında mecburi askerliği protesto etmeleri¹ ve vatandaşlara vergi vermemeleri için çağrıda bulunuyordu (sonraki bölüm Tolstoy'un devleti neden kötü olarak düşündüğünü daha iyi açıklayacaktır). Fakat o genede "kötüye karşı koymama buyruğuna riayet ederken, insanların otoritelerin talep ettikleri emek ve malları vermeleri gerektiğini" de söyler (Tolstoy 1933, 288). Bundan dolayı kişi otomatik olarak itaat etmemelidir – şiddetin gelecekteki bir tehdidini adeta önceden sezme de – fakat sadece sonuçta baskı yapıldığında teslim olmalıdır (ya da karşı koymamalıdır). Mesela, kişi isteyerek ne vergi vermelidir ne de devletin sonuçta onların zorunlu olarak ele geçirilmesine direnmelidir. Ve hatta boyun eğmeye zorlandıkları zaman Hristiyan sevgi daima en üstün olarak kalmalıdır. Bundan dolayı örneğin kişi askeri bir eyleme zorlanırsa kardeşlerini öldürmemesi – yani kimseye ateş etmemesi – gerekir. Her ne alternatifi benimserse benimsesin, hiç bir şiddet kullanmamalıdır, kişinin Tanrı'ya ve komşusuna sevgisi tüm eylemlerinin en önemli ölçütü olarak kalmalıdır.

Kısacası, kişinin karşı koyma benzeri duyguya sürüklenebildiği herhangi verili durumda önceden tanımlanmış basit, güzel cevaplar açıkçası yoktur. Şurası kesindir, şiddetle karşı koyma Hz. İsa'nın buyruğuyla halen açık bir çatışma içindedir. Şiddet içermeyen direniş kimi zaman hoşgörülebilsede halen netlik kazanmamıştır. Kötüyle yüzyüze gelindiğinde bu bazı karşılıkları gerektirir; fakat şiddete bu tepki dürüst bir Hristiyan'dan geldiğinde asla şiddet olmaz. Tolstoy'un şiddete kendi tepkisi onun çeşitli deneme, oyun ve romanlarında onun prensiplerine yayılıyordu – onun protestosu geniş anlamda şifahi idi.² Gandhi şiddetin prensiplerini çok daha çatış-

¹ Tolstoy ciddi bir şekilde vicdani retçilerin büyüyen bir dalgasının toplumun Hristiyan yenilenmesi için öncü olacağı umudunu taşımaktaydı.

² Kimileri şiddetin fiziki olduğu kadar sözlüde olduğunu tartışır (Mesela Ellul 1970) ki bu Tolstoy'un sözlü kınamalarının şiddetin bir şekli olarak anlaşılabilir. Tolstoy asla bu gri alana işaret etmez. Şiddet vasıtasıyla, o bir insane varlığının başka bir insane varlığının eyleminin sonucu olarak çekmiş olduğu kaba,

macı olarak uygular; onu kral ve daha sonraki pasifistler çok daha ileriye, taktik politik aktivizme itmişlerdir.

Tolstoy'a göre her iki şekilde şiddet ve şiddete şiddetle karşı koyma duruşu Hz. İsa'nın öğretisince kınanmıştır. Eğer kişi direnmek zorundaysa, öyle yapmamayla Hz. İsa'nın öğretisinin ruhunun en kötü bir şekilde ihlal etmeyi zorlamaktaysa, o durumda en azından direnişte şiddet kullanmamalıdır. Hatta daha iyisi ve daha Hıristiyanlığa uygun olan – sembolik olarak öbür yanağını dönmek – direnmemek ve affedicilik olurdu. Bundan dolayı Tolstoy “terörle savaş”ta şiddet kullanmanın her türlüşünün Hz. İsa tarafından kınanması gereken bir şey olduğunu düşünen bir “Hıristiyan” olarak kalmak arzusundadır ve terörizme karşı olası Hıristiyan yanıt, spektrumu oldukça dar olarak karşı koymamaktan şiddete şiddetle karşı koymamak arasında dizilir – herşey daha da fazla Hz. İsa'nın buyruklarının itaatsizliği olarak ortaya çıkar.

Yine de, “doğru” yorumlama sıkı direnmemeye ya da daha müphem bir şiddetsiz direnişe daha yakınsa da, takip edilen her iki yöntem de oldukça zor bir görev olarak kalır. Bundan dolayı tekrardan Tolstoy'un bize hatırlattığı gibi Hz. İsa onun haçını taşımamış olanların – yani, kötüye karşı koymanın nihai sonucuyla yüzyüze gelmeye hazır olmayanların – onun müridi olamayacakları uyarısında bulunmuştur (Tolstoy 1902, 18; Matta 16:24-28; Markos 8:34-38; Lukas 9:23-27).¹ Hz. İsa tarafından gösterilen yol sadece şehitle-
rimiz tarafından yürünebilir. Bir “şehit” etimolojik olarak bir inan-

görünür, fiziki şiddetle fiziki acılar çekmesini gerçekten anlatmak istemektedir; ve – Hz. İsa'nın sözlü olarak karşılık vermeme ve şiddete şiddetle karşılık vermemesini örnekleyip, vaaz verirken dinsel otoriteleri kınamıştı – Tolstoy'un Hz.İsa'nın buyruklarına göndermede bulunurken ele aldığı bu çeşit bir şiddettir.

¹ Tolstoy'un Hz. İsa'nın “haç'ı taşımak” çağrısına dair anlayışı açıkçası Hıristiyan haçlılarının onu kafirlerin boğazlanmasına dair bir emir olarak yorumlamalarından farklı kutuplardadır. Fakat tartışmalı olarak Dave Andrews ve bir diğer Hıristiyan anarşistçe belirtildiği gibi Hz. İsa'nın öğretisi ve örneğiyle çok daha fazla aynı çizgidedir (Andrews 2001).

ca kendikendine şahitlik eden kişidir. Ve bu kişinin yaşamı, tehdit altındayken bile inancını hayata geçirmeye hazır olduğu temel şahadettir. Fakat kurban edilen hayat dikkat edilmelidir ki düşmanın yaşamı değil, şahadet edenin kendi yaşamıdır – başkasını öldürmek sevginin şahadeti değildir ancak öfke, korku ve nefretin şahadetidir. Tolstoy’a göre, bundan dolayı Hz. İsa’nın mesajına hakikaten şahadet eden kişi ne ceza veren ne de karşı koyandır (ya da en azından direnmek için şiddeti kullanmayandır) fakat çarmlıha gerilme olasılığı¹ olsa dahi her hâlükârda zor fakat sevgiden kaynaklı eylemeye çalışandır. O sabırla, ölüm tehlikesi altında dahi öbür yanağını dönmeyi ve affetmeyi öğrenendir. Bu, diğer tarafın gönlünü ve kalbini kazanmanın tek yolu olur ve “terörle savaş”ta barışmak için olasılıkları açık kılar.

Terörizm Üzerine

Bu konuda “terörle savaş” ifadesi gerçekten bir şey ifade etmemektedir. Kurbanın perspektifinden bir şey için şiddete dair herhangi bir eylem çok korkutucudur. Yani, hedeflenen nüfusu “terörize” eden gücün herhangi bir şekilde kullanılması boyutlarında, savaş sadece daha geleneksel taktiklerle terörizmdir. Geleneksel ordular en azından hedeflerini seçerek daha titiz olmaya çalışırken, teröristler kasti olarak gelişigüzel bir şekilde vururlar. Fakat geleneksel güçlerin orantısız ağır ölçülerdeki ikinci derecedeki zararları, savaşın

¹ “Şehit” kelimesinin intihar bombacılarının çağında oldukça negatif anlamalara sahip olduğu inkar edilemez fakat bu her zaman bir vaka değildir. Kilisenin şehitleri, en azında başlangıçta, kendi Hristiyan inançlarına gölge düşürmeyi reddetmelerinden dolayı vahşice işkence edilen ve öldürülen azizlerdi. Öldürmeye çalışırken ölmenin anlamını alması Tolstoy’un anladığı gibi, kilisenin ilahiyatçılarının Hz. İsa’nın öğretisinin acınacak bir şekilde saptırılmasıyla olmuştur: bu şehitler elbette bundan dolayı şahadet eden ve şehit olanlardır fakat kendi saptırılmış “Hristiyan” inançlarının şahidi ve şahadetidir bu. Gerçek Hristiyan şahadeti Tolstoy’a göre sadece sevgi, affedicilik ve karşı koymamanın -kesinlikle şiddetin ve nefretin değil- bir şehitliği olabilir.

sonuçlarından haksız bir şekilde acı çeken birilerinin tipik algılamaları, hep beraber avurduna yumruk yemiş kişinin perspektifini temin etmektedir ve savaş ancak terörizmin dehşeti gibi bir şiddet eylemi olarak basitçe anlaşılabilir (terörizmi neyin meydana getirdiğine dair ilginç ve çekişmeli tartışma ve devletlerin faaliyetlerinin ne kadar terörizm olarak görünebildiğine dair Chomsky’e bkz.)

Bunun yanında, Tolstoy haddi zatında teröristlerin kötü yaradılış ya da insanlık dışı olarak nitelendirilmesini reddeder; ona göre, kendi insanlarına ve değerlerine karşı algıladıkları adaletsizliklere karşı umutsuz bir yanıt olarak şiddet gibi kötü yöntemi seçme yanlışlığını yapan insanlardır bunlar. “Kötü” olan teröristler değildir, ilk elden onların kendi kendilerine “kötü” olarak düşündükleri şeye gösterdikleri tepkileridir.¹ Bundan dolayı geleneksel savaşla terörizm arasında önemli farklılıklar olmasına rağmen, Tolstoy’a göre, her iki taktik de kötü olarak algılanan benzer yanlış davranıştan türer – ve gerçekten bu kötünün bulunduğu önemli yanlıştır. “Terörle savaş”ın neden işe yaramaz bir ifade olduğunun ispatıdır; hiç değilse, bu “savaş” istemlerini tesadüfen engelleyen ölçülerde önemli problemlerin kendi temelini karşılayan yaygın bir körlüğe ihanet eder. Teröristler genellikle kendilerine karşı teşebbüs edilen şiddet eylemlerine yanıt verirken en son seçenek olarak kendi eylemlerinin meşruluğunu savunurlar; Tolstoy’a göre, daha fazla şiddetle terörizme yanıt vermek, sadece gelecekte şiddet döngüsünün daha da kötü hale gelmesinin garantisi olabilir.

Tolstoy’a göre problem, terörizm değil fakat terörizmin sadece bir diğer (hiç kuşkusuz özellikle dehşet verici olan) metodu olan güç

¹ Tolstoy tarihçilerin onlara atfettikleri tarihin “büyük adamları”nı suçlamayı kabul etmez – o Napolyon savaşlarında doğrudan Napolyon’un sorumlu olduğuna dair bakış açısını Savaş ve Barış’ta reddettiğini yazmıştır. (Hopton 2000, 28-32; Tolstoy 1993a). Tarihin büyük kötü adamlarının kendi kendilerine kötü olarak nitelendirilebilmelerine inanmaz görünmektedir. Ona göre kötü olan, bu yöntemi yanlışlıkla benimsemiş insane varlığından ziyade yöntemdir.

kullanmadır. Bundan dolayıdır ki, Tolstoy terörizm savaş yoluyla çözülemeyecek; onu yaygınlaştıracaktır öngörüsünde bulunur. Onun döneminde, Tolstoy devletin şiddetini ve onu şiddetle yıkmaya çalışan (terörizme benzer yöntemler kullanan) devrimcileri kınamaktadır. Çünkü her iki taraf da kendi amaçlarına ulaşmak için şiddet aracını kullanmaktaydılar ve böylece onların bu eylemleriyle her ikiside durumu sadece ağırlaştırmaktaydı (Tolstoy 1937c, 1937e, 1937f). Tolstoy’a göre, gerçek problem başkasına karşı direnmek için birinin şiddet kullanmaya hazır olmasıdır. Kötü, şiddetle alt edilemeyecektir çünkü çok kötü bir eylemde kötü olan böyle bir oyuncu değil fakat bu oyuncunun bütün şiddeti acı vermeye hazır olmasıdır.

Başka bir deyişle, “onlara karşı biz”de zararlı unsur, “onlar” değildir, şiddetli bir “karşı olma” durumu olarak gördüğümüz sürece “biz”dir; “Terörle savaş”ın iki tarafı da daha geniş boyutta, yok etmek için çalışma iddiasında oldukları “kötü”de canlandırdıkları eylem yoluyla ya birbirilerine karşı açık bir “savaş” halinde ya da sözümona meşru müdafada şiddet kullanmaya hazırdırlar. Ve Tolstoy, her iki taraf bunu kavrayıncaya kadar “terörle savaş”ın kötü bir şekilde uzayacağını bekler. Tolstoy, bundan dolayı, “terörle savaş”ın her iki uzlaşmaz tarafının topluma dair vizyonlarını yerine getirme teşebbüsünde şiddet kullanmamaları çağrısını yapar. İddia eder ki insanlık kesinlikle “kafasının biri koptuktan hemen sonra yeni bir başı ortaya çıkan mitik canavarın kafasını koparmak gibi bir yıkım yöntemi kullanmaktansa bundan böyle insanlığın şartlarını geliştirecek daha iyi araçları” tasarlamalıdır (Tolstoy 1937e, 197).

Onun zamanlarına dönersek, Tolstoy Hz. İsa’nın nasihatları önemsenmezse genel olarak dünyayı ve onun ülkesini büyük ihtimalle korkunç şiddet sarmalının içine çekeceğine dair uyarı yapmaya çalışmıştı. (Tolstoy 1937c, 1937e, 1937f, 2001a, 2001d). Ve kısa bir süre için, Rus dostları onun sesini dikkatli bir şekilde dinliyormuş gibi göründü; Tolstoy, Rusya’da kesinlikle oldukça etkili bir figürdü— bir yorumcu yüzyılın bu dönümünde Rusya’da iki önemli gücün olduğu haberlerini yapmaktaydı: Çar Nikola II ve Leo Tolstoy (Kentish 1987, 9). Fakat sonunda Tolstoy’un mesajları şid-

detli devrim ve savaş çağrıları arasında işitilmez oldu ve 1910'daki ölümünden kısa bir süre sonra dünya belkide tarihinin en karanlık dönemine girdi. Mitik canavarın birçok kafası hem ulusal olarak (Bolşevik devrimi) hem de uluslararası olarak (Birinci Dünya Savaşı) kesilmişti ama hemen yeni kafalar eskilerinin yerinde bitmişti.

Şimdi dünya global boyutlarda başka bir savaşın içine çekilmiş oluyor, Tolstoy bir kere daha iki tarafın ılımlılarına seçmiş oldukları yolun varmak istedikleri; hedeflerindeki yere gerçekten de götürülebilirliğini ciddi şekilde sorgulamaları çağrısını yapmaktadır. O misilleme ve kınama yerine anlama ve affedicilik için mücadele etmekteydi. O, belkide Batı'yı insanları başka insanlara zarar vermek için intihara teşebbüs ettiren dış politikasını yeniden gözden geçirmeye davet edecekti. O belki de komşumuzun terörizme başvurmasının ilk evvela komşumuzu sevmemize dair kendi payımıza bir başarısızlık semptomu olduğunu, başka bir deyişle, düşmanımızın şiddetinin kendi şiddetimizden ayrı olmadığını tartışacaktı. O belki de Batılılara kendi eylemleriyle kardeşlerine ders vermeden önce neden oldukları kötüye dair düşünmelerini soracaktı. O belki de bir an için kötüye karşı koymak adına sarfedilen çabaların – “Hıristiyan” milletlerin olağanüstü büyük “savunma” bütçelerini – yerine tüm insanlığı korumak ve sevmek için çaba harcamaları çağrısında bulunacaktı.¹ O belki de eğer Batılılar nefretle değil sevgi ile muamele edilmesini istiyorlarsa ilk evvela – “düşmanlarını sev” – sevgiyi yeşertmelerini fakat “ve hiçbir şeye sahip olmayacaklarını” isteyecekti (Tolstoy 1937a, 250).²

¹ Daha sonraki bölüm göstereceği gibi, o daha da ileri gider ve hakiki bir Hıristiyan (anarşist) toplumun paralel uygulamalarıyla devletin eskimiş kılınması için çağrı yapar. Bundan dolayı, kamu harcamalarının ayarlanması için bir talebi olmayacaktır. Fakat her bir Hıristiyanın devlete itimat etmeksizin bunu onlar için yaparak, insan kardeşlerini sevmeye çaba ve eşit zaman harcamalıdır.

² Tolstoy bunun Oniki Havarinin öğretilerinde söylendiğini bildirir fakat orijinal kaynaklarına dönüp bakmak için bu sözlere dair referans ayrıntısı vermez (Tolstoy 1937a, 250).

Tolstoy bugünün uluslararası terörizmine şahit olmadı. O, yurtiçinde, devrimci şiddet ve eşit ölçülerde karşı-devrimci baskı ve uluslararası ölçekte, askeri gerginlik, milliyetçi hiddet ve savaş ittifakları bağlamlarında yazılar yazdı. Onun merkezi temel pasajı tüm tarafların her türlü şiddet kullanımından vazgeçmeleri ve bu bağlamda “dişe diş” ve “göze göz”le vurmak yerine “öbür yanağını çevirme” çağrısıydı (Tolstoy 1937c, 1937e, 1990a, 1990b). Bunun uzun vadede tek rasyonel yanıt olduğunu düşünmekteydi. Bundan dolayı, en iyi şekilde Hz. İsa tarafından vurgulanmış olan evrensel aklın benzer bir zemininde, aynı şeyi bugün de savunurdu fakat bu yola Hz. İsa’nın müritlerinin yol gösterici olmalarını beklerdi. Dahası, bağlamımızda sonra da, belki de var olan devletin yok edilmesi gerektiğini tartışacaktır. Aşağıda açıklanacağı gibi ona göre devlet şiddetin en temel nedenidir ve olmamalıdır. Daha da önemlisi, o Hristiyanları oldukça basit ve farklı bir yaşam sürdürmeye ve birbirleri için fedakârlık yapmaya özendirecekti, bu da özellikle en baştan doğacak şiddet ve nefretin önüne geçecekti. (Tolstoy 1898, 1934c, 1990b). Bunların hepsinin üstünde Hz. İsa’nın açık bir şekilde ifade ettiği ahlak kurallarının canlandırılmasını Hristiyanlara tembih edecekti. Hatta gelişigüzel terörizmin yüzüne karşı dahi Hz. İsa taraftarları için mücadele, güçle tepki göstermekten kaçınmaktır. Tolstoy’a göre, Hz. İsa ve gerçekten de aklın kendisi şiddetle karşı koymanın uzun vadede işe yaramayacağı ve yarayamayacağını iddia eder.

IV. II. TOLSTOY’UN DÜŞÜNCELERİNİN AŞIRILIKLARI

Tolstoy’un bugün’ün “terörle savaş”ı üzerine büyük olasılıklı –bu makalenin ana konusu olan– yorumu şimdi ele alınmaktadır. Gene de, onun dinsel ve politik yazıları bugün yeterince bilinmemektedir. Bundan sonraki bölüm bu makalenin şimdiki hedeflerinin, boyutlarının ötesinde, Tolstoy’un dinsel ve politik düşüncesinin daha ileri radikal yapısal özelliklerine ve onun “terörle savaş” üzerine büyük olasılıklı düşüncülerinin dolaylı alakasına, Tolstoy’un

dine rasyonalist yaklaşımıyla bazı problemlere ilk defa vurgularak işaret edecek ve ondan sonra sistematik Hıristiyan pasifist mantığını ve onu savunmaya götüren Hıristiyan anarşizmin kısa bir taslağını çizecektir.

Akıl, Din ve Ahlak

Tolstoy'a göre, direnmemenin radikal reçetesine akıl ve dinin her ikisiyle ulaşılabilir. Çünkü ona göre, akıl doğal olarak dine götürür (Tolstoy 1934e, 1934h). Tolstoy Tanrı'nın varlığının rasyonel olarak kanıtlanabilir olduğuna karar vermişti, aslında bu onun ciddi varoluşsal krizlerini atlatıp sonunda ulaştığı sonuçtu. (Tolstoy 1934h, 1987a). O dahası tüm akıl sahibi, düşünen insanların, tanrının muhakkak var olduğunu ispat eden benzer rasyonel sonuca ulaşınca kadar, er geç onunkiyile aynı varoluşsal sancıda kendilerini bulacaklarına kesin inanırdı. Ayrıca, Tanrı gerçekten var olduğu için, gerçek ahlakın Tanrı'ya dayanmak zorunda olduğu anlaşılmalıdır. Ve sadece din, kişinin yaşamının dayanacağı bir ahlak anlayışı sağlayabilir (Tolstoy 1902, 1934d, 1934e, 1934h).

Bunun yanında Tolstoy tüm dinlerin ve insanlığın, tüm bilge öğretmenlerinin hepsinin bu benzer sonuca geldiğini iddia eder. Tolstoy pek çok dinsel ve felsefi gelenek üzerine çalışmış ve hepsinin benzer miktarda ahlaki öğretiye – hepsi de aynı güzel sevgi hukukunu öğretir - sahip olduklarını düşünmüştür. Nihayetinde, eğer Tanrı ile akıl üzerinde gerçek bir ilişki kurulursa, tüm hassas dinsel geleneklerinin insan davranışlarına dair benzer ahlaki prensiplerin tasarlanmasının gerekliliği oldukça mantıksal bir sonuç olur. Ve Tolstoy'a göre, böyle bir ilahi ahlakın en çarpıcı ifadesi tahmin edilebileceği gibi Hz. İsa'nın Dağdaki Vaaz'ında bulunmaktadır. Dinle politika arasındaki ideal ilişkinin en iyi örneği ve tüm dinlerin tam bir özetini sunan Hıristiyanlığın doğru şekilde anlaşılmasıyla Tolstoy tartışmalı bir sonuca ulaşır. (Tolstoy 1902, 1934h).

Tolstoy Hz. İsa'nın buyruklarını başka metafizik ve dinsel geleneklerle genişleterek haklı kılmaya mı çalışmaktadır? Mesela,

Müslüman bir âlim Tolstoy'un Hz. İsa'yı onun yorumlarının esasıyla gerçekten tanımlayabilir mi? Tolstoy'un Hz. İsa'ya dair anlayışı dünyanın büyük dinleri içinde ve arasında farklılıkları aşmaya gerçekten de katkıda bulunabilir mi? Ya da en azından o araştırılabilen terörizm problemine yeni bir çözüm, barışçı bir diyalogu açmak için "terörle savaş"ın her iki tarafını ılımlı bir noktaya getirebilir mi? Bunun yanında dünyanın bir din algılamasına gerçekten aklın sınırlarının zorlanmasıyla ulaşılabilir mi? Tolstoy'un yanıtı radikal, belki de oldukça iyimserdir fakat bugünün politik iklimine yansıtılmasına da değerdir. Onun, Hristiyanlığı yorumu tek taraflı olabilir ama en azından şiddet döngüsü ve ondan tek çıkış yoluna dair radikal değerlendirmelerinde eğer haklıysa, o halde bizim şimdiki davranış biçimimiz gelecekte bir çözüm içermez, daha çok şiddet vadeder.

Söylenmiş olduğu gibi, Tolstoy'un dini rasyonalize etmesi problemsiz değildir. Başlangıç için, onun Tanrı'nın varlığına dair "kanıt"ı çok daha az anlaşılır ve inandırıcıdır ve öyle olması gerektiğini düşünür. Bu kanıtın doğru düzgün eleştirel bir analizi bu yazının alanının dışında kalır fakat burada onun aklının ve dininin özellikle harmanladığı nokta muhtemelen pek çok okuyucusunu ikna etmeyecektir. Gerçekten de kimileri Tolstoy'u Hristiyanlığı özünden koparmakla suçlamıştır (Tolstoy'un din'e dair bakış açısına bazı eleştiriler için bkz. Greenwood 1975; Maude 1930a; Spence 1967; Stepun 1960).

Hakikatte ise, Tolstoy'un Yeni Ahit'i tefsiri muhtemelen çok fanatik, gerçekçilik açısından çok katı, rasyonalizminde çok bağnazdır ve bu bakımdan, dinsel aşırıcılığın (şiddete karşı olsa da) sadece bir başka örneğidir. Bu muhakkakki onun Hz. İsa'nın mesajını tefsirine zıt olsa da, Tolstoy herşeyden öte gerçekten de oldukça yargılayıcıdır (Tolstoy 1937'de bir şeyleri açık olarak itiraf etmiş gibi görünür). Kendini Hristiyan olarak tanımlayan pek çoklarını çok çabuk Hristiyan olmayan riyakârlar olarak suçlar. Hakikatte ise o kınamış olduğu hiçbir kimseye karşı ne güç kullanmıştır ne de hiçbirini cezalandırmıştır, fakat "gözünde bir çöp" olduğunu düşündüğü pek

çok kardeşini paylamıştır. O, Hz.İsa'nın öğretilerinde sarıh hakikat olduğunu düşündüğü şeylere dair fanatiktir. Bu demektir ki onun Hristiyanlığa dair oldukça ciddi yargısal yorumlarında, kişinin aşırı bir dinciden bekleyeceği bazı nitelikleri taşıyordu.

Ayrıca, sadece kelimesi kelimesine sıkı bir tefsir metoduna bağlı olduğundan bir bakıma aşırı uçtadır. O, belki dinsel kitapların gizem ve söylencelerin unsurlarının dinsel yazında canlanması olduğunu kabullenmeyi reddeder, çünkü kesinlikle böyle bir metnin gönderme yaptığı yerin esasına oldukça gerçekçi bir akıl yapısıyla ulaşamaz. Geleneksel (kesinlikle ortaçağa ait) hermenötik yaklaşımın aksine, dinsel el yazmalarının insanların ona atfettikleri aslına uygun ve ahlaki yorumlarının aşkın oldukları mistik ve sembolik bir boyutu içerdiğine inanmaz. Tolstoy'a göre, dört İncil'de uydurma batıl inançlar yoluyla kurnazca çekici bir hale getirilmiş olan biyografiler, akıllı ve mantıklı bir adamın yaşamının sadece çekişmeli biyografileridir. Ona göre Hristiyanlık mistisizm, ayin ve ilahiyat değil etik hakkında bir şeydir.

Pek çok Hristiyan (gereksiz bir şekilde değil) Tolstoy'un ritüellere, kilisenin çıkardığı Hristiyan geleneksel kanunlara hürmetsizliğine, ahlakı önlemesine itiraz edebilir; fakat onlara göre Dağdaki Vaaz'da Hz. İsa'nın sözlerinin neden kelimesi kelimesine alınması gerektiği üzerine inandırıcı ve hüsnüniyetli olarak onun yanlış olduğu ispatlanmalıdır – ya da hatta neden dördüncü ve beşincisi formüle edilmemekte, ikinci “emir”in kelimesi kelimesine alınıp, uysalca takip edilmesi gerekmektedir (Tolstoy 1902;11-12, 2001c, 40-42). Şimdiye kadar onun eleştirilerinin hiçbir yapılmamıştır.¹ Şüphesiz Tolstoy kısmen tek taraflı olmakla ve hatta Kitab-ı Mukaddes'i ifra-

¹ Kendi kendine hiçbir eleştiriyi yanıtlamaz (mesela Tolstoy 1934a, 2001c, 34-93) ya da ölümünden sonra onun çalışmalarını yorumlayanlar (Abraham 1929; Flew 1963; Fueloep-Miller 1960; Greenwood 1975, 1978; Maude 1930b; Spence 1961, 1963, 1967; Stanoyevich 1926a, 1926b; Stepun 1960 gibileri) -Tolstoy tarafından belirgin kılınan kutsal kitaba dair yazıların pasajlarının dürüst yorumlarına dayanan- onun zemininde gerçekten yanıtlar.

ta kaçarak okumakla suçlanabilir ancak bu daha ılımlı Hristiyanlar için Dağdaki Vaaz'ın politik çıkarlarının gerçekçi yorumundan başka tüm varyantların tam olarak açıklandığı bir çağrı olarak iş görebilirdi. Anlaşılan o ki Tolstoy, Hz. İsa'nın savunduğu şiddete karşı koymak hakkındaki analizinde çok hatalı gibi görünmüyor. Tolstoy'un kendisi, çoğu insanın bir Hristiyan olarak neye itibar ettiğini değerlendirmekte başarısız olmuş olabilir ancak Yeni Ahit'teki Hristiyanlığın kesinlikle ayrılmaz parçaları olan pasajları o öne çıkarmıştır.

Her hâlükârda, Hristiyanlığın otantikliği sorusundan ayrı olarak, Tolstoy'un teşvik ettiği şiddete yanıt vermeme ateist kitle tarafından bile ikna edici bir potansiyele sahiptir. Ahiret olsun ya da olmasın, direnmeme, tahammül ve affedicilik insanlık için halen ömür boyu sürecek öfke, intikam ve şiddetten daha iyi bir gelecek vaadedebilir. Bunun için bu somut durum bu makalenin mücadele ettiğinden daha ileri olarak detaylandırılmaya ihtiyaç duyar; fakat buradaki esas nokta Tolstoy'un Hristiyanlığa iman etmekte olup olmadığıdır. Direnmemeye dair yaptığı tartışma – ve bunun “terörle savaş”a dair sonuçları – görünürde aklın daha bilimsel temellerinde de savunulabilir. Tolstoy'un akli ve dini birleştirmesi gerçekten de şüphelidir fakat kötüye karşı direnmemeye dair akılcılığı bir taraftan akla dayanarak potansiyel olarak haklı kılınabilirken, diğer taraftan bunun Hristiyanlığın tarihinde yazılmış olduğu inkâr edilemezdir.

Hristiyan Anarşizmi

Herşeye karşın, sonuçta Tolstoy'un tartışarak kendini bulduğu politik ideal, bazılarının onun din anlayışından daha da radikal görünebilir. Yani, Tolstoy nihai olarak devletin tüm kurumlarını yanlış ve Hristiyanlığa aykırı olarak reddetmektedir (Tolstoy'un Hristiyan anarşizmine giriş için bkz. Christiyannopoulos 2008; Hopton 2000; Marshal 1993, 362-383; Woodcock 1975, 207-219). İsa'nın emirleriyle (kişinin yemin etmemesine dair olan da dahil ki burada eleştirel olarak tartışılmamıştır) ilgili anlayışı Tolstoy'u, bünyesinde ordu, hapishane, emniyet ve benzeri kurumları bulundurmasından dolayı

devletin mutlak mevcudiyetinin şiddet tehdidi üzerine kurulu olduğu ve dolayısıyla kötüye karşı direnmeme buyruğunu ihlal ettiği, bu sebeple de Hristiyanlığa aykırı bir kurum olduğu sonucuna götürür. Ayrıca, devletin yargı sisteminin yargılayıp cezalandırması gene Hz. İsa'nın mesajlarına karşı gelmektir. Keza bir devletfiilen kendini başka bir devlete karşı tanımlar, böylece memleketli ve yabancı ayrımını pekiştirir, sonuç olarak tüm insanlara eşit davranmaya dair olan buyruğa itaat etmez. Tolstoy'un Hristiyan anarşizmi bundan dolayı Hristiyan pasifizminden, onun şiddetsizlik anlayışından ve direnmesinden ayrılamaz (Pasifizm ve anarşizm arasındaki paralelliklere dair ilginç bir tartışmaya dair bkz. Ostergaard 2007).

Dahası, tarih boyunca devletle kucaklaşmış olan kilise hiçbir şekilde devleti kurtarmaz – Tolstoy'a göre bu sadece kiliseyi daha da çok kamulaştırır. Zaten Hz. İsa'nın buyruklarını (kasten) yanlış yorumladığı için suçlu olan kilisenin devletle ortaklığı onun Hristiyanlığın esasına dair sadakatsizliğine daha da fazla delil sunmuştu (Tolstoy 1902, 1934a, 1934b, 1934f, 1934g, 2001c). Tolstoy'un yargısına göre devlet ve kilisenin her ikisinde temelden Hristiyan değildir, her ikisi de sistematik olarak kitleleri kendi çıkarları için manipüle eder ve her ikisi de insanlık tarafından nihayetinde ortadan kaldırılmalıdır (Tolstoy 1902, 2001c). Tolstoy bu şekilde, onun Hristiyanlık anlayışından bir takım net anarşist (fakat şiddetsiz) çıkarımlar elde eder; daha bir detaylı analiz ya da Hristiyan anarşist ideallerin eleştirel bir değerlendirmesi aslında bu makalenin boyutlarını aşmaktadır.

Her iki şekilde de, Tolstoy insanların insanlar üzerine, insan yapımı ya da ilahi herhangi bir kanunun herhangi bir şekilde kabul ettirilmesini reddeder – bugün yanlış olarak adlandırdığımız “adalet”in sadece aynı şekilde vahşice intikam için karşılık verdiğini Tolstoy belirtir (Tolstoy 1902, 99). Ona göre, Hz. İsa insanlığa asla kötüye karşılık vermemeyi ve bir başkasını yargılamamayı özellikle buyurmuştur ve bu sadece bazı anarşist idealleri yerleştirmek zorunda olduğumuz bugün halen dayandığımız politik sistemi ima etmektedir. Ve tekraren, öyle ya da böyle Tolstoy böyle bir ütopyayı savunmakla

haklıdır. Onun başlangıç noktasını inkâr etmek oldukça zordur – ki Hz.İsa biz birbirimize karşı asla şiddet kullanmamalıyız demiştir.

Her durumda, Tolstoy Yeni Ahit'i radikal ve ütopycacı okumalarında yalnız değildir. Fakat kendi kendine politik sonuçlara vardık-tan sonraydı ki o başka bireyler ve mezheplerin ondan önce benzer şeylere inanıyor olduklarını keşfetmişti. Bundan dolayıdır ki *Tanrının Krallığı İçinizdedir*'de William Lloyd Garrison, Adin Ballou, Peter Chelcicky ve Quakers'ların farkında olduğunu İnandığım'da yazmış olmasından sonra açıklar (Tolstoy 2001c, 3-33). Ve Tolstoy ile bir noktaya kadar sempati duymakta olan başkaları da vardır: Origenler ve Tartullian gibi kimi erken Hristiyanlar ve Hussiteler, Anabaptistler gibi geç ortaçağ mezhepleri ve Menonitler de İncil'i kötüye karşı koy-mama olarak okumakta ve bazıları için de kimi zaman devletin oto-ritesini sorgulamakta ama kesinlikle kilisenin meşruiyetini sorgula-maktaydılar (Brock 1972, 1981; Marshall 1993, 74-95). Ve gerçekten Tolstoy'dan sonra Jacques Ellul, Vernard Eller, Dorothy Day, Ammon Hennacy ve Michael Elliot da bilindiği gibi Hristiyanlığı bir devletin gerekliliğine son vermek olarak yorumlamaktadır (Day 1952; Eller 1987; Elliot 1990; Ellul 1991; Missey and Thomas 1994).

Böylece Tolstoy'un Hristiyanlığı açıkçası kendine özgü radika-lizmine dair okuması ondan sonra olduğu kadar önce de pek çok Hristiyan tarafından en azından kısmen paylaşılmıştır. Tolstoy'un epeyce kendine özgü olduğu yerde aslında Hristiyanlığın diren-memeye nasıl götürdüğünü ve bundan hareketle, kilise ve devletin her ikisinin de gereksizliğinin ilk evvela sistematik ve genişletilmiş açıklamasını yazmıştı. Başka bir deyişle, tüm bu radikal hareketler ve düşünürlerin içinde belkide yöntemsel olarak Hristiyan anarşist politik teorisyelerin ilki Tolstoy'du.

IV. III. TOLSTOY'A ÇAĞDAŞ BAŞVURU

Tolstoy'un Hristiyanlığı okuması oldukça ekstrem, özellikle provokatifti –sıradışı bakış açısını paylaşmayanlarla sözlü olarak

zıtlaşmaktan çekinmezdi. Onun bakış açısınıaktaran bu makale Tolstoy ile aynı fikirde olmayanları gücendirmeyi arzu etmemektedir. Bunun yerine şiddete karşılık vermekle ilgiliTolstoy'un alternatif yolu üzerine düşünmeyi amaçlamaktadır.Belki de daha ileri akademik tartışmaları, özellikle politika bilimleri arasında, dinsel politik teori üzerine ve daha spesifik olarak Hristiyanlığın teorik siyasal anlatımlarını teşvik etmektir. Bu konu daima ilahiyatçılar tarafından önemli miktarda teşvik edilmiş, Batı uygarlığından ortaya çıkmış dinin teorik siyasal boyutlarıyla doğrudan alakalı olan siyasal bilimler sayesinde küçük güncel bir araştırma konusu olmuştur. Tolstoy'un aşırı görüşü gerçekten siyasal bilimin hareketsiz yüzeyini bir şekilde canlandırmaya doğru gidebilirdi, belki de ilahiyatçılarla sosyal bilimciler arasında 21. yüzyılı gözler önüne sermek için değerli meyveler yetiştirebilecek bir diyalogu da teşvik edebilirdi.

Tolstoy'un tefsirinde detaylandığı Hristiyan anarşist ütopya muhtemelen bugün insanlık için çok radikal görünür. Eğer o halen burada olsaydı, gerçekten kendilerini Mesih'in yolunu takip eden Hristiyanlar olarak tanımlayanlara "çarmıha gerilme" için her ne risk olursa olsun, terörizmle karşı karşıya dahi olursa, kötüye karşı koymamaları çağrısında bulunurdu. O bir aşk "politikasını" arzu etmeyi ve ilk evvela nefret ve şiddetin ortaya çıkmasını engellemeyi teşvik ederdi. Şiddetin yok olması için, karşı koymayıp düşmanını sevmek, sonuçta düşmanı size karşı koyması için ta en başından hiç bir gerekçeye sahip kılmayacaktır ya da en azından, şiddet kullanmayacak ve düşman size karşı şiddet kullanmak için gerekçesiz kalacaktır. Tolstoy'a göre, sadece Dağdaki Vaaz'daki bu radikal yönergeleri yaşatmak için mücadele edenlerin, gerçekten "onların tarafında olan tanrıları vardır". Tolstoy'un dinsel radikalizmine dair umut veren şey bugün karşıtlarının pek çoklarına benzemez şekilde titizlikle şiddet karşıtı olmasıdır. Politikayla dinin daha fazla içiçe geçmesinin kampanyasını yapıyor olmasına rağmen, bu karışmanın amaç ve aracının her ikisinde barışıçdır. Ve son tahlilde bu doğruyken bunu pek çok insanın "doğru" bir Hristiyan olarak dediğı şeyi

Tolstoy nitelendiremez. O sahne ışıklarını Hristiyan ve Hristiyan olmayanlar tarafından gözden kaçmış gibi görünen Yeni Ahit'in bir bölümü üzerine döndürür. Birinin terörizmle ya da şiddetin başka bir biçimiyle vurulması durumunda, Hz. İsa kişiye öbür yanağını dönmesi çağrısı yapar ve ilk önce kişinin kendi öncelikli şiddetini dikkate alır. Tolstoy'un kendi kelimeleriyle, Hz.İsa'nın insanoğluna esas olarak söylediği şey, "Kötüyü kötüyle yok etmeyi istiyorsunuz fakat bu mantıksızdır. Belki de sizden başka kötü yoktur" (Tolstoy, 1902, s.87).

REFERANSLAR

- Abraham, J. H. "The Religious Ideas and Social Philosophy of Tolstoy." *International Journal of Ethics*. 40:105–120, 1929.
- Andrews, D. "The Crux of the Struggle." <http://www.daveandrews.com.au/publications.html>. 2001.
- Ballou, A. "Non-Resistance in Relation to Human Governments." <http://www.nonresistance.org/literature.html>. 1839.
- Ballou, A. "A Catechism of Non-Resistance." *In The Kingdom of God and Peace Essays*, çev. A. Maude. New Delhi: Rupa, 2001, s. 14–19.
- Ballou, A. "Christian Non-Resistance in All Its Important Bearings." <http://www.nonresistance.org>. 2006.
- Brock, P. *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton: Princeton University Press. Brock, P. 1981. *The Roots of War Resistance: Pacifism from the Early Church to Tolstoy*. New York: Fellowship of Reconciliation, 1972.
- Chomsky, N. *Pirates and Emperors, Old and New: International Terrorism in the Real World*. London: Pluto, 2002
- Christoyannopoulos, A. J. M. E. "Leo Tolstoy on the State: A Detailed Picture of Tolstoy's Denunciation of State Violence and Deception." 2008.
- Day, D. *The Long Loneliness: The Autobiography of the Legendary Catholic Social Activist*. New York: Harper, 1952.
- Eller, V. *Christian Anarchy: Jesus' Primacy over the Powers*. Eugene: Wipf and Stock, 1987. Elliott, M. C. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. London: SCM, 1990.
- Ellul, J. *Violence: Reflections from a Christian Perspective*, çev. C. Gaul Kings. London: SCM, 1970.
- Ellul, J. *Anarchy and Christianity*, çev. G.W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991.
- Ellul, J. "Anarchism and Christianity." *In Jesus and Marx: From Gospel to Ideology*, çev. J. Main Hanks, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998, s. 153–177.
- Flew, A. 1963. "Tolstoy and the Meaning of Life." *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 73:110–118, 1963.

- Fueloep-Miller, R. "Tolstoy the Apostolic Crusader." *Russian Review* 19:99–121, 1960. Greenwood, E. B. *Tolstoy: The Comprehensive View*. London: Methuen, 1975.
- Greenwood, E. B. "Tolstoy and Religion." In *New Essays on Tolstoy*, ed. M. Jones, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, s. 149–174.
- Hopton, T. "Tolstoy, God and Anarchism." *Anarchist Studies* 8:27–52, 2000.
- Kennan, G. "A Visit to Count Tolstoi." *The Century Magazine*, 34:252–265, 1887.
- Kentish, J. "Introduction." In *A Confession and Other Religious Writings*. London: Penguin, 1987.
- Leon, D. *Tolstoy: His Life and Work*. London: Routledge, 1944.
- Marshall, P. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Fontana, 1993.
- Maude, A. *The Life of Tolstoy*. London: Oxford University Press, 1930a.
- Maude, A. *The Life of Tolstoy: Later Years*. London: Oxford University Press, 1930b.
- Maude, A. "Editor's Note." In *A Confession and the Gospel in Brief*, çev.A. Maude, sayı 11, pp. xv– xxiv. London: Oxford University Press, 1933.
- *The Book of Ammon by Ammon Hennacy*. ed. Missey, J. and Thomas, J. Baltimore: Fortkamp, 1994.
- Ostergaard, G. "Resisting the Nation State: The Pacifist and Anarchist Tradition." http://www.ppu.org.uk/e_publications/dd-trad1.html. 2007.
- Penner, A. *The New Testament, the Christian, and the State*. Hagerstown: James Lowry/Deutsche Buchhandlung, 2000.
- Spence, G. W. "Tolstoy's Dualism." *Russian Review*. 20:217–231, 1961.
- Spence, G. W. "Suicide and Sacrifice in Tolstoy's Ethics." *Russian Review*. 22: 157–167, 1963.
- Spence, G. W. *Tolstoy the Ascetic*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1967.
- Stanoyevich, M. S. "Tolstoy's Theory of Social Reform. I." *The American Journal of Sociology*. 31:577–600, 1926a.

- Stanoyevich, M. S. "Tolstoy's Theory of Social Reform. II." *The American Journal of Sociology*.31:744–762, 1926b.
- Stepun, F. "The Religious Tragedy of Tolstoy." *Russian Review* 19:157–170, 1960.
- Tolstoy, L. N. *What to Do?* London: Walter Scott, 1898.
- Tolstoy, L. *What I Believe: My Religion*. London: C. W. Daniel, 1902.
- Tolstoy, L. "The Gospel in Brief." *In A Confession and the Gospel in Brief*, çev. A. Maude, sayı 11, s. 113–302. London: Oxford University Press, 1933.
- Tolstoy, L.. "An Appeal to the Clergy." *In On Life and Essays on Religion*, çev. A. Maude, sayı 12, s. 282–308. London: Oxford University Press, 1934a.
- Tolstoy, L. 1934b. "Church and State." *In On Life and Essays on Religion*, çev. A. Maude, sayı 12, s. 331–345. London: Oxford University Press, 1934b.
- Tolstoy, L. "On Life." *In On Life and Essays on Religion*, çev. A. Maude, sayı 12, s. 1–167. London: Oxford University Press, 1934c.
- Tolstoy, L. "Reason and Religion: A Letter to an Inquirer." *In On Life and Essays on Religion*, çev. A. Maude, sayı 12, s. 199–204. London: Oxford University Press, 1934d.
- Tolstoy, L. "Religion and Morality." *In On Life and Essays on Religion*, çev. A. Maude, sayı 12, s. 168–198. London: Oxford University Press, 1934e.
- Tolstoy, L. "A Reply to the Synod's Edict of Excommunication, and to Letters Received by Me Concerning It." *In On Life and Essays on Religion*, çev. A. Maude, sayı 12, s. 214–225. London: Oxford University Press, 1934f.
- Tolstoy, L. "The Restoration of Hell." *In On Life and Essays on Religion*, çev. A. Maude, sayı 12, s. 309–330. London: Oxford University Press, 1934g.
- Tolstoy, L. "What is Religion, and Wherein Lies its Essence?" *In On Life and Essays on Religion*, çev. A. Maude, sayı 12, s. 226–281. London: Oxford University Press, 1934h.
- Tolstoy, L. "Bethink Yourselves!" *In Recollections and Essays*, çev. A. Maude, vol. 21, s. 204– 271. London: Oxford University Press, 1937a.
- Tolstoy, L. "Gandhi Letters." *In Recollections and Essays*, çev. A.

Maude, sayı 21, s. 433– 439. London: Oxford University Press, 1937b.

- Tolstoy, L. “I Cannot Be Silent.” *In Recollections and Essays*, çev. A. Maude, sayı 21, s. 395– 412. London: Oxford University Press, 1937c.
- Tolstoy, L. “A Letter to a Hindu.” *In Recollections and Essays*, çev. A. Maude, sayı 21, s. 413– 432. London: Oxford University Press, 1937d.
- Tolstoy, L. “Thou Shalt Not Kill.” *In Recollections and Essays*, çev. A. Maude, sayı 21, s. 195– 203. London: Oxford University Press, 1937e.
- Tolstoy, L. “What’s to Be Done?” *In Recollections and Essays*, çev. A. Maude, sayı 21, s. 384– 394. London: Oxford University Press, 1937f.
- Tolstoy, L. “The Beginning of the End.” *In Tolstoy’s Writings on Civil Disobedience and Non-Violence*, çev. A. Maude, s. 9–17. New York: Bergman, 1967a.
- Tolstoy, L. “Letter to Ernest Howard Crosby.” *In Tolstoy’s Writings on Civil Disobedience and Non-Violence*, çev. A. Maude, s. 181– 190. New York: Bergman, 1967b.
- Tolstoy, L. *The Inevitable Revolution*. çev. R. Sampson. London: Housmans, 1975.
- Tolstoy, L. “A Confession.” *In A Confession and Other Religious Writings*, çev. J. Kentish, s. 17–80. London: Penguin, 1987a.
- Tolstoy, L. “The Law of Love and the Law of Violence.” *In A Confession and Other Religious Writings*, çev. J. Kentish, s. 151 –230. London: Penguin, 1987b.
- Tolstoy, L. “An Appeal to Social Reformers.” *In Government Is Violence: Essays on Anarchism and Pacifism*, ed. D. Stephen, s. 53–66. London: Phoenix, 1990a.
- Tolstoy, L. “The End of the Age: An Essay on the Approaching Revolution.” *In Government Is Violence: Essays on Anarchism and Pacifism*, ed. D. Stephen, s. 21-52. London: Phoenix, 1990b.
- Tolstoy, L. “Some Words About War and Peace.” *War and Peace*, çev. A. Maude, s. 959-964. Ware: Wordsworth, 1993a.
- Tolstoy, L. *War and Peace*. çev. A. Maude. Ware: Wordsworth, 1993b.

- Tolstoy, L. "Christianity and Patriotism." *In The Kingdom of God and Peace Essays*, çev. A. Maude, s. 422–500. New Delhi: Rupa, 2001a.
- Tolstoy, L. "Introduction to a Short Biography of William Lloyd Garrison." *In The Kingdom of God and Peace Essays*, çev. A. Maude, s. 530–536. New Delhi: Rupa, 2001b.
- Tolstoy, L. "The Kingdom of God Is within You." *In The Kingdom of God and Peace Essays*, çev. A. Maude, s. 1– 421. New Delhi: Rupa, 2001c.
- Tolstoy, L. "Patriotism and Government." *In The Kingdom of God and Peace Essays*, çev. A. Maude, s. 501–529. New Delhi: Rupa, 2001d.
- Troyat, H. *Tolstoy*. çev. N. Amphoux. Garden City: Doubleday, 1967.
- Wilson, A. N. *Tolstoy: A Biography*. New York: Norton, 1988.
- Wink, W. *Jesus' Third Way*. Philadelphia: New Society, 1987.
- Wink, W. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Wogaman, J. P. *Christian Pacifist and Anarchist Perspectives. In Christian Perspectives in Politics*, Louisville: Westminster John Knox, 2000, s. 55–78.
- Woodcock, G. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. Harmondsworth: Penguin 1075.
- Yoder, J. H. *The Christian Witness to the State*. Scottdale: Herald, 1992.
- Yoder, J. H. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.

ŞİDDETİN HRİSTİYAN ANARŞİST ELEŞTİRİSİ: ÖBÜR YANAĞINI ÇEVİRMEKTEN, DEVLETİN REDDİNE...¹

Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos

ÖZET

Çoğu Hristiyan tarafından, Hz. İsa'nın Dağdaki Vaaz'ı onun Hıristiyan cemaatine verdiği mesajın etkileyici bir özeti olarak görülür. Tolstoy, Ellul, Elliott ve Andrews gibi Hristiyan anarşist düşünörlere göre, Dağdaki Vaaz, Hz. İsa'nın şiddet üzerine söylediğı en etkili cümleyi -diğer yanağını dönme çağrısı- içerir. Onlar, bu cümleinin açıkça ifade etmese de nihayetinde, şiddeti teoride ve pratikte meşru olarak kullanma tekeline sahip olmasından dolayı devletin kınandığına dair ima içeren bir cümle olduğunu tartışır. Makale, bu radikal politik tefsire bir genel bakış sunmaktadır. Buna, Hz. İsa'nın tabirindeki politik manayı illüstre edip vurgulayarak ve onun buyruğunun karşılıksız bir pasiflik değil, maksatlı bir reaksiyon olduğunu göstererek başlar. Makale daha sonra, İsa'nın müritlerine misilleme yasasının üstesinden gelmeleri için söylediklerinin, Hristiyan anarşistlere göre nedenini; bu Hristiyan anarşistlerin, insanlığın çok uzun zamandan beridir içine düşmüş olduğunu gördükleri şiddet sarmalıyla ilgili ayrıntılı düşüncelerini nasıl detaylandırdıklarının ve İsa'nın radikal bir metotla şiddetin üstesinden gelmeyi önermiş olmasını neden onayladıklarının sebeplerini açıklar. Makale Hristiyan anarşistlerin bunu

1 Çev. Alişan Şahin

neden bir modern devletin reddi iması olarak ele aldıklarına açıklık getirilerek tamamlanır. Kısacası, bu makale Hristiyan anarşistlere göre Hristiyanlığın özünün, neden (şiddete başvurmeyan) anarşizmin bir formu olarak ifade edildiğini anlatmaktadır.

Sunuş

Hız. İsa'nın Dağdaki Vaaz'ı, anarşist olsun olmasın birçok Hristiyan tarafından onun Hristiyan cemaatine verdiği mesajın etki-leyici bir özeti olarak görülür. Augustine bunu "Hristiyan yaşamın mükemmel bir standardı", Hans Küng "Hristiyan etiğin çekirdeği"¹ olarak açıklar. Hristiyan anarşistler bunda hemfikirdir². Dave Andrews, Dağdaki Vaaz'ı, "Hız.İsa'nın ilkelerinin bir özeti"³ olarak görür. Leo Tolstoy için de Dağdaki Vaaz, bir öğretinin en uygun özeti'dir: "Hiçbir yerde Hız. İsa böyle temiz ve safça konuşmaz; Hiçbir yerde bu denli ahlaklı, temiz ve anlaşılabilir kurallar doğrudan her insanın gönlüne tatbik edilerek bildirilmez ve hiçbir yerde böyle büyük ya da çeşitlilikte sadebir insan topluluğuna hitap etmez."⁴

¹ Bu makale Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos, *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel* (Exeter: Imprint Academic, 2010, I. Bölümüdür.

Aurelius Augustine, *The Sermon on the Mount Expounded, and the Harmony of the Evangelist*, ed. Marcus Dods, Çev. William Findlay ve S. D. F. Salmond. Edinburgh: T. and T. Clark, 1873, s. 1; Hans Küng, *Christianity: Its Essence and History*. çev. John Bowden. London: SCM, 1995, s. 52.

² Hristiyan anarşizm ve Hristiyan anarşistler için giriş babında bkz. Christoyannopoulos, Alexandre J. M. E. *Christian Anarchism*; Christoyannopoulos, Alexandre J. M. E. "Christian Anarchism: A Revolutionary Reading of the Bible." *New Perspectives on Anarchism*. ed. Nathan Jun, Shane Wahl. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.

³ Andrews, Dave. *Not Religion, But Love: Practicing a Radical Spirituality of Compassion*. Cleveland: Pilgrim, 2001, s. 65; Andrews, Dave. *A Spiritual Framework for Ethical Reflection*. <http://www.daveandrews.com.au/publications.html>. 03 Aralık 2006, 3.

⁴ Tolstoy, Leo. *What I Believe <My Religion>*. çev. Fyvie Mayo? London: C. W. Daniel, [1902], s. 13.

Aynı zamanda, Archie Penner'in vurguladığı gibi Dağdaki Vaaz, özellikle Hz. İsa'nın aşk ve direnmeme üzerine konuştuğu bölümlerde, "Yeni Ahit'teki en keskin yorumsal mücadele alanıdır."¹ İşte bundan dolayıdır ki birçok Hristiyan anarşist kimi zaman oldukça uzun bir şekilde de olsa, Hz. İsa'nın vaazda dediklerini yorumlar. Bu makalenin maksadı bu dağınık yorumları tek bir yorumda, Dağdaki Vaaz'ın tefsirini Hristiyan anarşist bir kapsam altında toplamaktır.

Âlimler sıklıkla vaazın Matta İncili'ndeki uzun olan haliyle Luka İncili'ndeki daha kısa olan halinin paralelliğine vurgu yapar². Bu iki vaazın aynı olayı anlatıp anlatmadığına dair tartışma gene de bu makalenin görüş alanının dışında kalmaktadır. İçerikleri bayağı benzetmektedir. Matthew'in uzun versiyonu Luka'dakinin içeriğini kapsadığından ve bu içerik Hristiyan anarşizmi açısından önemli olduğundan, bu makale Dağdaki Vaaz ile ilgili olarak özellikle herkesin çok iyi bildiği Hristiyan anarşist düşünürlerin peşinden gidecektir.

Hristiyan anarşist yorumların, geleneksel Hristiyan kökeninden gelmiş okurlara sıklıkla klasik tefsirinden daha farklı geleceği aşikârdır. Hristiyan anarşistler gene de bu aykırılığı, en iyisiyle masum yanlış okumaya ve en kötüsüyle kurumsallaşmış yorumcuların kasti düzenbazlıklarına atfeder. Bundan dolayı Hristiyan anarşistler bu geleneksel yorumları bilinçli bir şekilde bypass eder ve kendi tefsirlerini sadece kutsal kitabı temel alarak yapmaya çalışırlar³. Örneğin Tolstoy kendisini Hz. İsa'nın öğretisinde "yeni bazı şeyler için bazı anlamlar araştırmak gibi garip bir durumda" bulduğunu açıkça itiraf eder. Bu makale metnin saf bir Hristiyan anarşist okumasını sunma maksadıyla geleneği gözardı ederek Hristiyan anarşistleri izler⁴.

¹ Penner, Archie. *The New Testament, the Christian, and the State*. Hagerstown: James Lowry - Deutsche Buchhandlung, 2000, s. 38.

² Matthew 5:1-7:29; Luke 6:20-49.

³ Tolstoy. *What I Believe*, s. 66 (s. 50'ye de bkz).

⁴ Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 3.

Bu makalede Hristiyan anarşist düşünce, Hristiyan anarşist tezleri üzerine geliştirilmiş tüm yazıları içererek epey kapsamlı olarak anlatılmıştır. Bu tarz yazılardan en ünlüsü hiç şüphesiz Leo Tolstoy'un kileridir. Anarşizm üzerine akademi literatüründe, Hristiyan anarşizmine dair alıntıların örnekleri sıklıkla ondan verilir. En tutkuluları olan Jacques Ellul oldukça ünlüdür ve Vernard Eller ile Dave Andrews da insanlar tarafından genelde iyi bilinir. Katolik İşçi Hareketinde (özellikle Amerika'da popülerdir) faaliyet gösteren Dorothy Day, Peter Maurin ve Ammon Hennecy de iyi bilinenlerden bazılarıdır. Katılımcılarının sınırların ötesine geçen katkılarıyla, belki de Hristiyan anarşisti ya da Hristiyan anarşizmin fanatik savunuru olmayan (mesela hayatlarının kısa bir döneminde anarşist makaleler yazan), daha doğrusu pasifist olarak kategorize etmenin daha doğru olacağı ya da daha çok katı anarşist olmaktan öte Hristiyan yıkıcılar olan fakat yazılarıyla Hristiyan anarşistlere övgüler sıralayan insanların katkıda bulunduğu, 1980'lerin sonlarında İngiltere'de yayınlanan *A Pinch of Salt* (Bir Tutam Tuz) kısa yazılarla birlikte Hristiyan anarşist literatürü oldukça zenginleşmiştir. Burada yeralan yazarların bir kısmı Peter Chelčický, Nicholas Berdyaev, William Lloyd Garrison, Hugh Pentecost, Adin Ballo, Ched Myers, Michael Elliott, William T. Cavanaugh, Jonathan Bartley gibi kişilerdir.¹ Sonuç olarak, Hristiyan anarşizm içinde James Redford ve James Kevşn Crieg gibi anarko-kapitalist olanları da vardır. Makale bu düşünür ve yazarlara dair değildir ancak makalenin konusuna uygun olduğu durumlarda bu kişilerin savunduğu fikirlerin özü esas alınacaktır.²

¹ John H. Yoder de bu makaleden alıntı yapar. Argümanlarının Anarşist sonuçlara götürdüğü söylenen ve kendini ondan ayrı tutmak isteyen Menonite bir pasifist olsa da Yazıları Hristiyan anarşist eleştirileri dışarıdan kesinlikle daha fazla güçlendirir. Benzer bir akıl yürütme Walter Wink'e de uygulanmalıdır.

² Hristiyan anarşist yazılara dair daha detaylı girizgâh için bkz. Christoyanopoulos. *Christian Anarchism*, introduction.

Klasik bir Hristiyan anarşist düşünür olan Tolstoy için Dağdaki Vaaz çok özel bir yere sahiptir. Tolstoy yıllarca derin varoluşsal krizlerle boğuşmuştur. Dağdaki Vaaz'ın özel bazı ayetlerini düşünürken "Hz. İsa'nın öğretilerinin net bir muhakemesine" ulaşmış ve "daha önceleri karmaşık olan birçok şey bu dönemde netlik kazanmıştır.¹ Bu kavrayış onun varoluşsal acılarını sona erdirdi, Hz. İsa'nın öğretisinin özünü ona açık kıldı ve Hristiyanlığın bu kavrayışını temel alarak devlet ve kiliseye şiddetli saldırılar yapmaya başladı.² Hristiyanlığın anahtarı olarak gördüğü bu ayetler, Hz. İsa'nın müritlerine kötüye direnmeyip, onun yerine öbür yanağını dönmelerini salık verdiği ayetlerdir. Diğer Hristiyan anarşistler bu ayetlere Tolstoy kadar fazla dikkat çekmezler fakat Dağdaki Vaaz'da gördükleri tamamen Hz. İsa'nın öğretisinin yaşayan vurgusu ve oradaki sevgi ve bağışlayıcılıktır. Birçokları Dağdaki Vaaz'ın bir tasarı, bir manifesto ve otantik bir cemaat için olduğu konusunda hemfikirdir. Ve bunların herbiri kötüye direnme pasajını Hristiyanlığın mutlak özü olarak görmese bile, Hristiyan anarşistlerin çoğunluğu Tolstoy'un bu pasajın tefsirinden hareketle geliştirdiği insan toplumlarının analizini benimser. Dahası çoğu Hristiyan anarşist için başlangıç noktası, Tolstoy'da olduğu gibi pek de Hz. İsa'nın sevgi ve merhamet üzerine olan radikal öğretisinin kavranarak devletin eleştirilmesi değildir. Onların anarşist kararlarına öncülük eden öğretinin devletle mukayese edildiği zamandır.³

Buna istinaden Dağdaki Vaaz'da irdelenecek en önemli pasaj Hz. İsa'nın müritlerine direnmemeye dair çağrı yaptığı pasajdır. Hz.

¹ Tolstoy, *What I Believe*. s.18.

² Tolstoy'un varoluşsal krizi için otobiyografik bilgilerine bkz. Leo Tolstoy, "A Confession." *A Confession and Other Religious Writings*. çev. Jane Kentish. London: Penguin, 1987. Onun Hz. İsa'nın öğretilerini anlamasının sonuçları için bkz. özellikle Tolstoy, *What I Believe*.

³ Ostergaard, Geoffrey. *Resisting the Nation State: The Pacifist and Anarchist Tradition* (Peace Pledge Union). http://www.ppu.org.uk/e_publications/dd-trad1.html (8 August 2007). Bölüm 12.

İsa'nın müritlerine verdiği bu buyruk Matta İncili'nin beşinci bölümünün otuz sekiz ile kırk iki numaraya kadar olan ayetlerdir:

38. Göze göz, dişe diş denildiğini duyduunuz.

39. Ama ben size diyorum ki kötüye karşı direnmeyin¹. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin.

40. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyene abanızı da verin.

41. Sizi 1000 adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün.

42. Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyen den yüz çevirmeyin².

Bu makalenin bölümleri Hıristiyan anarşistlerin (ve seçilmiş pasifistlerin) yorumlarının esas kümelerini bu ayetlerle bağlantılı olarak detaylandırmaktadır. Hz. İsa'nın direnmemeye dair üç örneğine yakın plandan bakarsak bunların neden politik olarak anlamlı olduğunu gösterdiğini görürüz. İkinci bölüm Hz. İsa'nın istemlerinin yanıtsız pasiflik değil fakat çok amaçlı reaksiyon olduğu görüşünü sunmaktadır. Üçüncü bölüm Hz. İsa'nın müritlerine misilleme kanununun üstesinden gelme çağrısını göstermekte ve bundan dolayı Hıristiyan anarşistlerin şiddet sarmalına dair düşüncelerini tartışarak dördüncü bölüme zemin hazırlamaktadır. Ve beşinci bölüm Hz. İsa'nın onun üstesinden gelmek için önerdiği metodun neden Hıristiyan anarşistlerce benimsendiğini açıklamaktadır. Altıncı ve son

¹ Orijinal metindeki kelime *πονηρό* 'dir. Gramer olarak "onun ki kötüdür" ya da "kötü" ya da "kötülük yapan" çevirilebilir. Bu ifadenin çevirisi, gene de, genel olarak bazı özel varlık olan "kötü olan" dan ziyade "kötü"ye işaret eder. İncil'in versiyonlarının büyük bir bölümü, bundan dolayı, genel manada "kötü" olarak çevrilmiştir. Hıristiyan anarşistler (yada Hıristiyan pasifistler) kendi çevirilerinde bir versiyondan öbürüne kararsız kalmışlardır. Her iki vurgulamanın Hıristiyan anarşist düşüncenin formüle edilmesinde bazı sonuçları olmasına rağmen Hıristiyan anarşistler yine de daima onu genel mana da "kötü" olarak yorumlamıştır.

² Matthew 5:38-42 (King James Versiyon'unun italikleri kaldırılmıştır)

bölüm bundan evvelki tefsirlerin neden Hristiyan anarşistleri kendi anarşizmlerine, devletin eleştirisine getirdiğini netleştiriyor. Diğer paragrafların Hristiyan anarşist yorumları (Romans 13 ve “Sezarın hakkı Sezar’a” da dahil olmak üzere) daha derin tahlil ve daha fazla Hristiyan anarşist tartışma temaları için, bkz. Hristiyan Anarşizm: İncil üzerine *Politik bir Yorum* (*Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel*).¹

Hiz. İsa’dan Üç Tema

Michael Elliott ve Walter Wink Hiz. İsa’nın görüşlerini açıklamak için onun üç kısa illüstrasyonunu tek tek yorumlar. Bunların içeriğe yabancı olan yorumcular tarafından sıklıkla gözden kaçırılmış doğrudan politik anlamları vardır

Wink, ilk illüstrasyona “Neden sağ yanak?” diye sorarak başlar. Ardından açıklar: “Sol el temiz olmayan eller için kullanılır” ki saldırgan sağ elini kullanmış olmalıdır. Fakat bu durumda “birinin sağ yanağa, sağ elle vurmasının tek yolu vardır. Bu da elin tersi ile vurmuş olmasıdır”.² Bu bağlamda “doğrudan bir hakaret”, bir aşağılamadır. Elliot farklı bir açıdan da olsa benzer sonuca varır.³ Şöyle yazar, “Özellikle başkalarının önünde, birinin yüzüne tokat atmak, Ortadoğu’da o zamanlarda –bugün de olduğu gibi– kurban için, aşağılanmak ve onurunu kaybetmek anlamına gelir”.⁴ Wink ve Elliott’un her ikisi de, Hiz. İsa’nın, takipçilerine özellikle toplum içinde,

¹ Christoyannopoulos, *Christian Anarchism*. Özellikle, On Romans 13 and “render unto Caesar”da, fakat Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos, “Responding to the State: Christian Anarchists on Romans 13, Rendering to Caesar, and Civil Disobedience,”dad a bulunabilir. Şu kitabın içerisinde : *Religious Anarchism: New Perspectives*, ed. Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009)

² Walter Wink, *Jesus’ Third Way* (Philadelphia: New Society, 1987), 15.

³ Wink, *Jesus’ Third Way*, 15.

⁴ Michael C. Elliott, *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture* (London: SCM, 1990), 176.

aşağılandıklarını fark ettikten hemen sonra, onur ve haysiyetini kurtarmak için aynı derecede güçlü ve utandıran bir karşılık, uygun bir yanıt vermenin icap ettirdiği bir durumu tanımladığını ileri sürüyor.¹

Hız. İsa'nın önerdiği yanıt her hâlükârda bölge insanının beklen-tilerinin tersinedir. Elliott'a göre Hız. İsa'nın söylediği, "Misilleme yapma! Düşmanın sende beklediği şekilde bir davranış sergileme. Sana saldıranın beklemediği bir bir tavır: tam zıddı bir davranış göster."² Bundan hareketle yüzünün öbür tarafını dönmekle "şiddet sarmalı beklenmedik şekilde engellenmiş olur."³ Elliott'a göre "bu durum başlattığı sürecin kontrolünde olmadığını anlayan saldırganı şaşırtır."⁴ O hakikaten de silahsızlandırılmıştır. Benzer şekilde Wink, öbür yanağını çevirmek "baskıcı'nın gücünü çalar" der. Bu ise saldırganı "kurban'ın "eşit bir insan"⁵ olduğunu düşünmeye zorlar. Elliot ve Wink'in her ikisi de bu ilk temada Hız. İsa'nın şaşırtıcı yanıtının saldırganı güçsüzleştirdiğini ve kurbanı farklı bir gözle bakmaya zorladığını kabul etmektedirler.

Elliott ve Wink, Hız. İsa tarafından çizilen diğer iki yanıtta da benzer bir yaklaşım içindedir. İkincisinde, davacı olup mintanınızı almak isteyen abanızı da verin yanıtı, elinizde var olanın fazlasını vermeye dikkat çeker. Sonuçta kurban çıplak kalacaktır. Fakat Elliott bu bağlamda çıplaklığın rahatsızlık verici olduğunu ve cemaatin bu çıplaklığı uygulayan kişiyi gerçek suçludan daha fazla suçlayacağını tartışır⁶. Aynı şekilde Wink, bu çıplaklığın toplumsal ve yasal sisteme karşı "şaşırtıcı bir protesto" olarak kaydedileceğini; "tüm sistemin" bundan dolayı "alenen maskesini düşüreceğini", bu

¹ Archie Penner benzer noktaya işaret eder: Penner, *The New Testament, the Christian, and the State*, 44

² Elliott, *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 176.

³ Elliott, *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 176.

⁴ Elliott, *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 176.

⁵ Wink *Jesus' Third Way*. s. 16.

⁶ Elliott, *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s.176-177.

maskenin düşmesinin “belki de hayatında ilk defa alacaklıyı anlayabileceğini ve eyleminin nelere neden olduğunu ve tövbe için bir şans sunduğunu”¹ tartışır. Ve tekraren, Hz. İsa’nın bu önerisi, bu durumda adaletsiz yasal sisteme karşı “baskı altında olanın güçlendirilmesi için stratejik ve pratik” öğüttür.²

Üçüncü temaya gelirsek, Elliott ve Wink’in her ikisinde Hz. İsa’nın kurumsal askeri uygulamalara bir gönderme yaptığında aynı fikirdedirler. Burada asker, bir sivil, onun paketini bir mil taşımaya zorlar³. Bir kere daha Hz. İsa’nın önerisi askerin “dengesini kaybetmeye”, “yanıtının öngörülebilirliğinin” mahrumiyetine terk eder.⁴ Elliot bunun “genellikle yapılması istenilenin iki katını yapmak, “kurbanın kendisinin belirlediği boyutlarda bir yol kat ederek bir güç talebi” ile “otoriteyi yıkmamanın bir yolu” olduğunu tartışır.⁵ Ve bir kez daha Hz. İsa’nın direnmeye dair çizdiği tema, onun, çağının toplumunun bir eleştirisi ve sezgisel karşı yanıtla kurbanın güçlendirilmesine çalışma olarak tatbik edilmelidir.

Elliott bu üç temanın Hz. İsa’nın müritlerine karşı düşmanlarının çoğunlukla kullandığı “üç stratejiyi” kapsadığını tartışır. Bunlar her birinin “şiddetin bir formuyla doğrudan ilişkili” olan “fiziksel şiddet, yasal sistemin manipülasyonu ve güya askeri seçenek”tir.⁶ Elliot’a göre bundan hareketle, Hz. İsa’nın örneklerinin doğrudan

¹ Wink *Jesus’ Third Way*. s. 18-19. Tekraren, Penner hukuk alanında bu örneğin hakim olduğu konusunda aynı fikirdedir. Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 44.

² Wink. *Jesus’ Third Way*. s. 19.

³ Burada, Penner bu ilüstrasyonu ikiye ayırır ve bunu ayet 41 “hükümete zorunlu hizmet alanı” ve ayet 42 “kişisel mülkiyet alanı” olarak önerir. Önceki iki örnekteki gibi Hz. İsa’ya işaret ederek direnişin “hayata geçirilmesini” önerir. Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 44-45.

⁴ Wink *Jesus’ Third Way*. s.21

⁵ Elliott. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 177.

⁶ Elliott. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 177.

politik anlamı vardır. Bunlar politik bağlam içerisinde üç çeşit tipik şiddeti gösterirler ve ona karşı üç beklenmedik yıkıcı fakat şiddetsiz yanıtı da...

Hedefli bir Tepki

Bundan öte önemli bir nokta, Hristiyan anarşistler (ve pasifistler) Hz. İsa'nın direnmeme önerisinin tamamen eylemsiz ve kötüyü kabullenmekte rahatsız olamadıkları anlamına gelmediğini tam tersine Hz.İsa'nın üç net örnekte gösterdiği bir yanıt – çok özel ve stratejik bir yanıt - verdiğini özellikle vurgulamakta hassastırlar. Burada Hristiyan anarşistler arasındaki tartışmalarda ne çeşit direnişlerin yasaklandığı ve ne çeşit eylemlere izin verildiği gibi sorulara verilecek cevaplar bakış açılarına göre değişiklik gösterir: Belli bir çeşit kötülüğe karşı direnişle mi, kötülüğe karşı kötülükle mi ya da tüm direniş biçimleriyle mi? Bu çok önemli farklılıklar başka yerlerde detaylıca tartışılmıştır.¹ Burada üzerine dikkat çekeceğimiz şey Hz. İsa'nın bir hedef ve belirli bir tarzda yanıt yoluyla direnmemeyi önermiş olduğudur.

Örneğin, Hristiyan anarşist olmayan fakat militan bir pasifistten daha fazlası olan Wink, Yunancadan hatasız bir çevirinin çoğu Hristiyanın korkakca kabullendiği “pasif ve kendini ezdiren mizacı” önermediğini fakat Hz. İsa'nın konuşmalarının “tartışmasız şimdiye kadar beyan edilmiş en devrimci politik ifadeler” olduğunu söyler.² O, “mahkeme çevirmenleri”nin “şiddetsiz direnişi uysallığa” dönüştürdüklerini ve “diren” kelimesinin “tam çeviri”sinin “şiddetli isyan, silahlı başkaldırı ve sert kavga” olduğunu söyler. Bundan dolayı Wink'e göre, Hz. İsa demekteydi ki: “Kötüye (ya da sana kötülük yapana) dönüp aynıyla yanıt verme. Darbeye darbeye yanıt verme. Şiddete şiddetle misilleme etme.” Wink devamında, “Hz. İsa

¹ Christoyannopoulos. “Responding to the State.”; Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 4.

² Wink. *Jesus' Third Way*. s. 12.

Roma'ya karşı bir savaşçıdan/direnışçiden daha az muhalefet etmiş biri değildir. Aralarındaki farklılık sadece kötülüğe maruz kalan birinin buna dair nasıl bir yöntem kullanması gerektiğine dairdir.” Kötüye karşı üç mümkün yanıt biçimi vardır: pasif “kaçış”, şiddetli “savaş” ya da “militan şiddetsizlik.”¹ Wink’e göre Yunanca fiilin doğru çevirisi, Hz. İsa’nın ilk iki seçeneği değil de üçüncüyü göstermekte olduğudur. O eylemsizliği değil çok radikal bir tepki türünü vaaz etmektedir.²

Durumu, Hristiyan anarşizmi ile pasifizm arasındaki eşik olarak belki de en iyi açıklayan Adin Ballou, Wink ile benzer görüştedir. O, Hz. İsa’nın örneklerinden yola çıkarak, Hz. İsa’nın tamamen yasakladığı direniş türünün “sakatlanmaya maruz bırakmak yoluyla fiziksel yaralanmaların olacağı direniş türü” olduğunu ileri sürer.³ O, bundan dolayı direniş kelimesinin “geniş manasına aldanılmamasına” fakat “Hz. İsa’nın kesin emrini tam manasıyla” anlamak gerektiğine inanır ki netice itibarıyla bundan kastedilen, “Kötüye mevcut tüm yollarla direnilmelidir fakat asla kötüyle karşılık vererek değil”dir.⁴ Wink ve Ballou’nun ikisinin de bundan dolayı, Hz. İsa’nın önerilerini zorunlu politik direniş olmayan fakat şiddeti ve kötülüğe kötülükle yanıt vermeyi yasaklamak olarak yorumladıkları göze çarpar.

¹ Bir önceki alıntıdan itibaren yapılan tüm alıntılar Wink’den yapılmıştır. Wink *Jesus’ Third Way*. s. 13.

² Bunun için bkz. Stassen, Glen H. *Living the Sermon on the Mount: A Practical Hope for Grace and Deliverance*. San Francisco: Jossey-Bass, 2006 (Özellikle bölüm 4); Stassen, Glen H. *The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount* (Fuller). http://documents.fuller.edu/sot/faculty/stassen/cp_content/homepage/homepage.htm. Glen H. Stassen ve David P. Gushee. *Kingdom Ethics: Following Jesus in the Contemporary Context*. Madison: Intervarsity, 2003 (Özellikle bölüm 6).

³ Ballou, Adin. *Christian Non-Resistance* (Adin Ballou’nun arkadaşları). <http://www.adinballou.org/cnr.shtml>. Bölüm 1, Paragraf 48.

⁴ Ballou, Adin. “A Catechism of Non-Resistance.” *The Kingdom of God and Peace Essays*. by Leo Tolstoy. çev. Aylmer Maude. New Delhi: Rupa, 2001. s. 14.

Ancak Tolstoy, klasik Hristiyan anarşizminin geleneksel örneklerine rağmen bazen onlarla aynı düşüncede değilmiş gibi görünür. Onun İncil versiyonuna göre Hz. İsa, “Kötüye karşı kötülükle savaşmayın, mahkemede öküze karşılık öküz, köleye karşılık köle, hayata karşılık hayat isterim demeyin, kötüye kesinlikle direnmeyin,” der.¹ O, direniş kelimesini mümkün olan en geniş manada yorumluyor gibi görünür. Bu yolla okunduğunda, Hz. İsa’nın önerdiği yanıt, hiçbir direniş biçimini kabul etmez. Ama Tolstoy başka bir yerde Hz. İsa’nın, “Siz kötüyü kötüyle yıkmak istiyorsunuz fakat bu mantıksızdır. Belki de size kötülük yapan bir kötü yoktur,” dediğini söyler². Bu sefer, Tolstoy bir kötü tarafından bozulmamış bir direniş formu olduğunu söylemek istemektedir gibi görünür. Kendisi Hz. İsa’nın öğretisini yorumlamada bütünüyle tutarlı görünmüyor. Bazen Hz. İsa’nın emirlerini, tüm direniş formlarını yasaklamak olarak yorumlar; bazen de sadece şiddetli direnişi yasaklamak olarak. Bu önemli konular başka yerlerde de tartışılmıştır.³

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu ayetlerde ne çeşit bir tepkiye izin olduğuna dair pasifistler ve Hristiyan anarşistler arasında bir uzlaşma olmamasına rağmen, Tolstoy da dahil hepsinin, Hristiyan yanıtın çok gerçek ve çok radikal tepki olduğu konusunda ısrarlı olduklarıdır. Bartley’in sözleriyle, “Şiddetsizlik, eylemsizlik anlamına gelmez. Fakat gerçek anlamı yaptığımız eylemlerde şiddet uygulayan olmamaktır.”⁴ Bundan dolayı, Elliott memnundur, Hz.

¹ Tolstoy, Leo. “The Gospel in Brief.” *A Confession and the Gospel in Brief*. çev. Aylmer Maude. London: Oxford University Press, 1933.s.. 165 (vurgular eklenmiştir).

² Tolstoy. *What I Believe*.s. 87 (vurgular eklenmiştir).

³ Christoyannopoulos, Alexandre J. M. E. “Turning the Other Cheek to Terrorism: Reflections on the Contemporary Significance of Leo Tolstoy’s Exegesis of the Sermon on the Mount.” *Politics and Religion*.1/1 (2008); Christoyannopoulos.*Christian Anarchism*. Bölüm 4.

⁴ Bartley, Jonathan. *Faith and Politics After Christendom: The Church as a*

İsa'nın sunduğu gerçek strateji direnmemeye ve taleplerin elde edilebilmesi için yapılacalardan daha fazlasını yapmaya bağlıdır.¹ Bu, hakiki, hedefli, taktiksel bir tepki ve bir eylem biçimidir.

Lex Talionis'in (Misilleme yasası) Ötesinde

Bu ayetlerde Hz. İsa bir çeşit radikal tepkiyi belirtmekte ve açıklamaktadır. Bu radikal yanıt ki Hz. İsa'nın başlangıç cümlelerinde birleştirilmiştir (*denildiğini duydunuz [...] Ama ben size diyorum ki...*), onun politik bağlama dair bazı şeyleri onaylamamasına uygulanır. Bazı şeyler Hristiyan anarşistler için Hristiyan olmayan toplumların adalet mekanizmalarında miras alınan şiddet sarmalıyla özellikle Eski Ahit'te kabul edilmekte olan misilleme yasası *lex* (ya da *jus*) *talionis* ile ilgilidir.

İlk önce, her şeye rağmen, *lex talionis*'in sınırsız şiddet için bir sertifika olmadığını not etmek gerekmektedir. Penner, Hz. İsa'nın gönderme yaptığı Eski Ahid'te “prensiplerin açıklanması anlamına gelmekte olan bu ifadenin, kelimesi kelimesine medeni ve ceza hukukunun bazı alanlarına dayanmakta olduğunu” ve bundan dolayı karşılıklılık temeline oturan “idare hukukunu” amaçladığını açıklar.² Penner, “yanlış düzeltmek için mümkün olduğunca misilleme düşüncesi”nin maksadı “suç ve günahı kontrol altına almak ve Yahudiler arasında medeni düzeni inşa etmek” olduğunu açık kılar ve bundan dolayı “yasak, bugün sıklıkla kullanıldığı anlamda özel ve kinle intikam alma pratiğine izin vermek değildir.”³ *lex talionis*'in ardındaki fikir “adalete temayül ve cezalandırmaları bir te-mele bağı olarak sınırlama” ve misillemeyi meşrulaştırmadır.⁴ Eşit

Movement for Anarchy. Milton Keynes: Paternoster, 2006. s.174-175 (Bartley'in vurgusu).

¹ Elliott. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 175, 178.

² Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 41.

³ Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 42.

⁴ Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 42.

derecede önemli olan gene de bu misillemenin “doğru” ve “adil” seviyesi, alternatif bir çözüme ulaşmak için bir dayanak olarak iki tarafça kabullenebilirliğiştir: “Adil” ve “Hak”lı bir telafi seviyesi... *lex talionis* bundan dolayı ya cezalandırıcı (saldırganı cezalandıran) ya da onarıcı (saldırganca ödenecek bir tazminat) temelinde adalet sağlar.¹ Penner’in işaret ettiği bu prensipler sadece Hz. İsa zamanında değil, bugün bile “medeni ve ceza hukuku”nun temeli olarak kullanılmaktadır.²

Yukarıdaki ayetlerde gene de Hz. İsa taraftarlarına haksızlığa uğranıldığında “yasal ya da zor yoluyla öç alma ve telafi için çalışmamalarına” çağrı vardır.³ Andrews, “sınırlandırılmış misilleme olmamasının, dünyayı acımasız öfke sarmalına yakaladığını” tartışır; Tanrı insanoğluna aşırılığa karşı olunmasını emretmiştir: bir göze sadece bir göz... Daha fazlası değil. Fakat Hz. İsa burada bu temayülü daha ileri taşır: “Bize, ‘göze göz emrini takip ederek’ sınırsız şiddetten, sınırlı şiddete geçmemiz için çağrı yapılmıştı ve ‘öbür yanağını dön’ emriyle şiddetten şiddetsizliğe geçmeye çağrıldık.”⁴

Ammon Hennacy, Jonathan Bartley ve H. Yoder de aynı fikirdedir. Hennacy’e göre, “İncil’in ilk zamanlarında, söylenceye göre, biri, başka birinin gözünü çıkardığında, bir kerede linç edilirse şanslı sayılırdı. Yahudiler bunun şiddetini azaltmaya çalışıyorlardı” ve Hz. İsa’nın buradaki önerisiyse, “Biraz daha ileri gitmektir.”⁵ Barley’e

¹ Hakikaten de Stephen W. Carson’a göre, Musevi hukukunun amacı -misilleme değil- yeniden kurmaktır. Carson, Stephen W. *Biblical Anarchism*. <http://www.lewrockwell.com/orig/carson2.html>. Özellikle paragraf 5.

² Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 38.

³ Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 42.

⁴ Bu paragraflardaki Andrews’ın her iki alıntısı alıntıları Dave Adams’dan alınmıştır, *Subversive Spirituality, Ecclesial and Civil Disobedience: A Survey of Biblical Politics as Incarnated in Jesus and Interpreted. by Paul*, <http://anz.jesusradicals.com/subspirit.pdf>. 1.

⁵ Hennacy, Ammon. *The Book of Ammon*, ed. Jim Missey and Joan Thomas. second ed. Baltimore: Fortkamp, 1994, s. 491.

göre Hz. İsa “*lex talionis*’in yeterli olmadığını açık kılmış”ve yerine “merhamet ve birçoklarının görebileceği gibi barışın yükselen ruhunun yaratılmasını teşvik etmiştir.”¹ Bundan dolayı, Yoder’e göre, “Eski sözleşmede olan intikamı sınırlama (...) şu anda suçlunun kurtarılması için kaygılanma yoluyla özel bir seviyede sevgiyi talep eder olmuştur.”²

Her iki yorum da aynı niyetle sunulmuştur, ancak kötüye direnmek, daha sert olan karşılıklılık yasasının daha ilerisine geçer. Aslında bu Hz. İsa’nın, asıl amacı esas alarak yasaları “yıkma”tan ziyade “uygulama” düşüncelerinden birisidir. (bu temaya daha detaylı olarak başka yerlerde temas edilmiştir).³ Hz. İsa, taraftarlarına Eski Ahit’in *lex talionis*’inin ötesine geçmeyi emrediyor, orijinal temayüllerinden daha da ileri noktaya itiyor. Hristiyan Anarşistlere göre Hz. İsa’nın bunu yapmasının nedeni, misilleme yasasının kontrol dışı bir döngüsellğe (genellikle bu eğilimdedir) yönelebileceği ve intikamın acımasız şiddet sarmalına döneceği endişesidir.

Şiddet Sarmalı

Hristiyan anarşistler Hz. İsa’nın yönergelerini sadece Eski Ahit’in bir yorumu olarak değil, bir emir, insanlığın geçmiş ve geleceği üzerine bir yorumlama olarak görürler. Bu ve bundan sonraki bölüm bundan dolayı (oldukca detaylı olarak) *lex talionis*’de miras kalan şiddetin potansiyel sarmalı üzerine Hristiyan anarşistlerin düşüncümleri ve bunun ışığında onların Hz. İsa’nın direnmeme önerisini nasıl anladıkları aktarılacaktır.

Belli ki Hristiyan anarşistler, Hz. İsa’nın toplumsal adalete tümüyle nasıl ulaşılacağına ve kötüyle nasıl uğraşılacağına dair ge-

¹ Bartley, *Faith and Politics after Christendoms*.s. 191.

² Yoder, John Howard. “The Political Axioms of the Sermon on the Mount.”*The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*.Scottsdale: Herald, 1998. s. 49.

³ Christoyannopoulos.*Christian Anarchism*. Bölüm 1 ve sonuç bölümü.

niş kapsamlı politik sorgulamalarına ilişkin *lex talionis* hakkındaki yorumlarını yaygınlaştırmak için süratli olmuşlardır. Onlar, kişisel veya toplu cezalandırmaların her türlüünden birbirine rakip politik düşünce okulları aracılığıyla dile getirilmiş daha geniş vizyonlu toplumsal adalete kadar her türden adalete ulaşmak için bir metot olarak şiddetin kullanımı üzerine detaylıca düşünmüşlerdir. Ayrıca kötü kavramının kapsamını sadece kişisel olarak kötü değil, bundan başka sosyal, politik ve ekonomik kötü ve adaletsizlik olarak da genişletmişlerdir.

Bu ayetlerin daha açıkçası birincil anlamlarının genişletilmesi, Hz. İsa'nın geniş öğretisi ve örnekleriyle ilk elden uyumu bütünüyle tutarlı kılınmış görünmeyebilir.¹ Bununla beraber sevgi ve adalet arasında geleneksel Hristiyan teolojide tartışmalı teolojik ve ontolojik ilişkiye dair tartışmayı anımsatır.² Hz. İsa'nın üç örneği kuşkusuz kötünün en dar anlamda kurulmuş örneklerini gösterir, fakat bunlar *lex talionis*'in prensiplerinin sadece en geniş yeniden yorumları, kendi kendini toplumda sosyal adaleti başarmayı amaçlayan bir prensiptir.

Hristiyan anarşistler bundan dolayı, güçle direnmeyi adaletsizliğe karşı insanlığın meşru yöntemi olduğunu dikkate alırlar. Ballou insanlığın evrensel fikir ve pratiği hemen hemen hasara karşı hasar direnişinin yanında olduğunu” gözlemler.³ Hannecy benzer şeyi işaret eder ve ekler “sistemin işlemediği çok yalındır.”⁴ Ballou “yeryüzü karşılıklı kin ve zulümün geniş bir katliam alanı olan bir tiyatro haline getirilmiştir”⁵ der. Neden? Çünkü “bu dünyanın sağ-

¹ Bkz. Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 2.

² Bu tema daha detaylı bir şekilde Christoyannopoulos tarafından incelenmiştir; *Christian Anarchism*. conclusion; Alexandre J.M.E. Christoyannopoulos, Joseph Milne. “Love, Justice, and Social Eschatology.” *The Heythrop Journal* 48/6 (2007).

³ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, Paragraf 17.

⁴ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 30.

⁵ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, Paragraf 17.

duyusu terör, kötü, kötüye karşı direnme, hasarın tesirine güven üzerine oturmaktadır” demektedir Ballou.¹ Tolstoy’da aynı fikir dedir: Ona göre tüm insanlık tarihi aralıksız ve sonucunda kötüye kötüyle direnme teşebbüsleri, şiddet problemini şiddetle halletme ve bir savaşı başka bir savaşıyla engelleme teşebbüslerinin başarısız olduğu ihanetlerle doludur.²

Bu metot, her hâlükârda sadece kötülüğü çoğaltır. Çünkü insanoğlu daima başkasının kendine yaptığı şiddetin bir önceki saldırının doğal misillemesi olduğunu görmezden gelir. O sonu gelmeyen bir kan davası sarmalına yakalanmaktadır. Misillemenin adaleti eğer kurban tarafından kabul edilmezse, bir tarafın haklı misillemesi, öbürüne meşru olmayan saldırı olur. Kötüye karşı kötü bazen doğru gibi görünebilir. Eğer misilleme hukuku kurban tarafından tanınmazsa, bir taraf için uygun olan misilleme, diğer tarafça meşru olmayan bir saldırı halini alır. Bazen kötüye karşı kötülük, karşılıklılık çerçevesinde adaletli de görünebilir ama çoğunlukla adaletsizdir. Bu durum sadece kötülüğü çoğaltır. Bundan hareketle *lex talionis*, bağrında şiddet sarmalının kıvılcımı riskini taşır. Tolstoy, Ballou’nun açıklamasını şöyle anlatır:

“Bir başkasına saldıran veya onu aşağılayan biri, taşıdığı nefret duygularıyla çevresine zarar verendir ve tüm kötülüklerin kaynağıdır. Bizi rencide ettiğinden dolayı bir diğerini rencide etmek, kötüyü yok etmenin yanıltıcı bahanesidir. Hakikaten kötünün yaptığını hem kendimize hem de ona karşı tekrar etmek, kovmak istediğiniz şeytanı cesaretlendirmek, başat kılmak en azından serbest bırakmaktır. Şeytan, şeytanla kovulamaz. Mugalata, mugalata ile temizlenmez ve kötünün üstesinde kötüyle gelinmez.”³

Ya da Tolstoy’un açıkladığı gibi, “Yapılan bir yanlış, bir baş-

¹ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, parça 68.

² Kennan, George. “A Visit to Count Tolstoi.” *The Century Magazine*. 34/2 (1887).

³ Ballou. “A Catechism of Non-Resistance.” s. 17.

ka yanlış doğru kılmaz. Sadece yanlışın alanını genişletir.”¹ Göze göz, giderek tüm dünyayı kör eder.² Bu kavrayışın Hristiyan anarşistler özellikle Tolstoy, Hennacy ve Ballou için önemini tahmin etmek çok zordur. Onlar, Hz. İsa’nın bu yolla şiddet sarmalını açık ettiğine ve bu yöntemle insanlığı bu sarmalın dışına çıkarmanın yolunu gösterdiğine inanırlar. Bundan dolayıdır ki şiddetin fasit dairesi üzerine Hristiyan anarşistler tarafından yapılan muhakemelere daha detaylıca bakmaya değer... Jacques Ellul’un -bu kitapta ele alınacak konularda olan- ileri sürdüğü gibi şiddetin beş yasası vardır.³ Bunlardan bir tanesi, “Şiddet şiddetten başka bir şey üretmez”dir.⁴ Takdire şayan sonların kimi zaman bir parça onmadık yollarla meşruiyet kazandığını düşünürüz. Hristiyan anarşistler buna hiddetle karşıdır. Şiddet yoluyla sadece şiddet üretilir ve şiddet en değerli idealleri dahi bozar ve mahveder.⁵ Sonuç hiçbir şekilde yol ve yordamı meşru kılmaz. Nicholas Berdyaev, “Kötü bir yol kullanıldığında, sonuçlar asla maksadına varmaz: bu yol

¹ Tolstoy, Leo. (Kennan’da alıntı) “A Visit to Count Tolstoi.”s. 257.

² Bu sözler genellikle Mohandas K. Gandhi’ye atfedilir fakat bunun için kesin referans gene de asla belli olmamıştır. Bu sözleri söylemiş olsa da olmasa da sonuçta bu sözler onun şiddet eleştirisini özetler. Öyle ya da böyle Gandhi’nin şiddetsizlik doktrini gerçekten onun Tolstoy okumalarından çokça etkilenmiştir. Dahası bir ömrünün birçok yılını Hindistan’da geçirmiş bir Hristiyan Anarşist olan Andrews Gandhi’den çok etkilenmiştir. Hz. İsa öğretisi üzerine yapılan tartışmalarda bu ünlü alıntıları Andrews, Dave. *Plan Be: Be The Change You Want to See in the World*. Milton Keynes: Authentic, 2008, s. 3. içinde tekrar eder.

³ Ellul, Jacques. *Violence: Reflections from a Christian Perspective*. çev. Cecilia Gaul Kings. London: SCM, 1970, s. 93-108. Şiddet üzerine ilginç ve keşfe dayalı Ellul ve René Girard’ın düşünceleri arasındaki karşılaştırmalar için bkz. Pattillo, Matthew. *Violence, Anarchy and Scripture: Jacques Ellul and René Girard*. http://www.preachingpeace.org/documents/Patillo_Ellul_Girard.pdf.

⁴ Ellul. *Violence*. 100. (vurgular Ellul’a ait).

⁵ Mesela bkz.: Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 59; Ellul. *Violence*. s. 102.

merkezi bir yer işgal eder ve sonuç ya unutulur ya da safi retorik olur,”¹ der. Onlara ulaşmak teşebbüsüyle uygulanmış olan şiddet yöntemi vasıtasıyla sayısız insani hedeften ölümcül tavizler verilmiştir. Asıl maksat gitgide daha da uzak ve kaypak olurken şiddet, merkezi bir yer işgal etmiştir.

Yine de, şiddet yöntemi için kesinlikle önşart olan ahlaki hedefler ilk sıraya konup benimsenir. Ellul’un şiddet yasalarından bir diğlerinin dikkati çektiği gibi, değerli amaçlar çağrıştırmak yoluyla şiddet taraftarları daima kendilerine ve başkalarına karşı şiddeti meşrulaştırmayı denerler: “Şiddet o kadar nahoş bir şeydir ki onu kullanan herkes uzunca mazeret üretmek ve insanlara haklı ve ahla-ken meşru olduğunu göstermek zorundadır.”²Bu anlaşılabilir bir durumdur. Şiddet taraftarları nadiren kötü niyetlere sahip olmalarıyla suçlanmıştır. Onlar, arzu ettikleri üst amaçlarına karşı koyamadıkları şiddet aracılığıyla ulaşabileceklerine samimiyetle ve yürekten inanır. Berdyaev, “Hiç kimse kötü bir sonucu hedeflemez: kötü daima iyiymiş gibi kılık değiştirir ve iyiyi kötüler,”³ der. Oysaki şiddete başvurmak tam olarak kötülüğün içe sızmasıdır.

Bunun yanında, isyankâr azınlığa sosyal bir vizyonu zorla dayatmak, cebir ya da şiddet kullanmak başarısızlığa mahkûmdur. Tolstoy baskının ve yanlışın oluşturduğu insan topluluklarında sonsuz çeşitlilikte fikirlerin olabileceği iddiasında bulunarak, bunun herkesi şiddete yönlendirerek kötünün fasit dairesinin kaçınılmaz kılınmasını (şiddetin evrensel hükümlanlığı)⁴ garanti ettiğini söyler. Cebire maruz kalmış olanlar yalnızca tehdit korkusundan, tiranlardan daha zayıf olduklarından ona itaat ederler yine de “daha güçlü olarak büyümeye başladıklarında sadece yapmak istemediklerini yapmaya ara

¹ Berdyaev, Nicolas. *The Realm of Spirit and the Realm of Caesar*.çev. Donald A. Lowrie. London: Victor Gollancz, 1952, s. 88.

² Ellul. *Violence*. s. 103.

³ Berdyaev. *The Realm of the Spirit and the Realm of Caesar*. s. 87.

⁴ Tolstoy, Leo. (Kennan’dan alıntı) “A Visit to Count Tolstoi.”s. 259.

vermezler, kendi zorbasına karşı mücadele etmekle hayattan ve acı çekmiş oldukları herşeyden nefret ederler, sırası geldiğinde iyi ve zorunlu olarak gördüğü şeylerden muhaliflerinin de acı çekmesine neden olurlar.”¹ Devrimci şiddet karşı-devrimci şiddeti garanti eder.

Hristiyan anarşistlerin tartıştığı, şiddet metotlarına dair temel problemlerden birisi, “Bir defa biz şiddet kullanmayı kabul edip onaylamışsak, karşımızdakinin de kullanmasını onaylamak zorundayız”dır.² Bundan dolayıdır ki Ellul, “Gösterdiğimizden farklı bir muamele görmeyi bekleyemeyiz. Kendi şiddetimizin düşmanımızın şiddetini kesinlikle meşru kıldığını anlamak zorundayız ve onun bu şiddetine itiraz edemeyiz,” der.³ Şiddeti bir metot olarak birilerinin hedeflerine ulaşmak maksadıyla benimsemek evvela şiddetin kabul edilebilecek bir metot olarak tanınması anlamına gelir. Bundan dolayı Yoder, “Şiddete şiddetle yanıt vermek, onun silahlarının olmasını karşılıklı onaylamak ve gerçekten de onun yanlış olduğunu söyleme hakkını kaybetmek anlamına gelir,” der.⁴ Tolstoy’a göre bu kesinlikle, “Şiddet kullanma tehlikesinin yattığı yerdir: bunu her kim kullanıyorsa ileri sürdüğü tüm argümanları karşı tarafla eşittir ya da dahası şiddetin ona karşı kullanılması için büyük bir meşruiyet sağlar.”⁵ Sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin sözüne gelince, birileri tokat yediğinde tokatla yanıt vermeyi kabul edilebilir, bunu kabuledilebilir bir yöntem olarak görebilir. Bir tarafın

¹ Tolstoy, Leo. “The Law of Love and the Law of Violence.” *A Confession and Other Religious Writings*. çev. Jane Kentish. London: Penguin, 1987, s.163 (vurgular Tolstoy’a ait).

² Ellul. *Violence*. s. 99.

³ Ellul. *Violence*. s. 99.

⁴ Yoder, John Howard. “Peacemaking Amid Political Revolution.” Elkhart: Associate Mennonite Biblical Seminary. [1970?] available from <http://www.jesusradicals.com/library/yoder/peacemakingamidrevolution.pdf> , s. 60.

⁵ Tolstoy, Leo. “The Kingdom of God Is within You.” *The Kingdom of God and Peace Essay.s* çev. Aylmer Maude. New Delhi: Rupa, 2001, s. 269.

şiddeti daima öbür tarafca kendi şiddet yöntemlerinin meşrulaştırılması olarak görülecektir.

Daha kötüsü, şiddet kullanma daha fazla şiddet kullanılmasının meşruiyetini yaratır. Şiddetin içkin bir yöntem olarak kabul edilebilir olduğunu uygun bulmanın ötesinde, şiddet kullanmak hakikaten, hemen hemen bir davetiye gibi, özneye şiddetli bir yanıt için gereken meşruiyeti kazandırır. Bu Ellul'un diğer şiddet yasasıdır: “Şiddet şiddeti doğurur.”¹ Bu, “Her şiddet eylemi, daha önceki şiddet eylemine bir yanıt olarak kendini haklı kılmayı çalışır” – ki bundan dolayı *lex talionis*'in tehlikeli mirasıdır.² Şiddet eylemleri hedef alınan kadar onun ailesi ve arkadaşlarını da üzer.³ Bu insanlar genellikle şiddetle missillemeye yaparak adalet arayacaktır. Bundan hareketle kullanılan şiddet karşı tarafa daha fazla şiddet kullanarak yanıt vermesi için iyi bir gerekçe sunar. Diğer taraftan, bu şiddet misillemesi, “Saldırganın haklı olduğu, insanların tümünün tamamen aynı olduğu, kendilerini savunmak için daima silah kullanmak zorunda oldukları duygusunu yaratır,” der pasifist Richard Gregg.⁴ Kısacası, şiddet başlangıçtaki maksadı belirsizleştirir, kendini bir yöntem olarak değerli kılar, daha fazla şiddetin ortaya çıkması için meşru bir alan yaratır.

Dahası, Ellul'un birinci yasası der ki, “Şiddet politik, sosyal ya da insani durumların basitleştirilmesi için bir alışkanlık halini alır ve bir alışkanlık kolayca kırılmaz.”⁵ Kötülük bizi yener ve biz kötülüğün yöntemini kullanıp ona yanıt vererek, “kötünün oyununu kötülük

¹ Ellul. *Violence*. s. 95.

² Goddard, Andrew. *Living the Word, Resisting the World: The Life and Thought of Jacques Ellul*. ed. David F. Wright. et al. Milton Keynes: Paternoster, 2002, s. 168.

³ Kennan, 1A Visit to Count Tolstoi.” s. 257.

⁴ Gregg, Richard B. *The Power of Nonviolence*. Abridged ed. Lusaka: M. M. Temple, 1960, s. 46.

⁵ Ellul. *Violence*. s. 94.

yaparak oynamaya yönleniriz.”¹ Artık dünya bu oyuna alıştırılmış, şiddetin etkisinin bu yanıltıcı alışkanlığına yakalanmıştır.² Yoder, kısaca der ki, “Şiddet daima ve açık olarak, en kısa ve en emin yoldur,” ardından hemen ekler, “Fakat uzun vadede bu görünüm yanıltıcıdır.”³ Bizim şiddetin amacımızı başarmak için bize yardımcı olabileceğini düşünmek gibi bir alışkanlığımız var fakat uzun vadede tüm yaptığı, şiddet sarmalının yıkıcılığına hareket gücü kazandırmasıdır.

“Ateş ateşle söndürülmez,” bundan dolayı Tolstoy şuna inanır, “Kötülük kötüyle yok edilemez.”⁴ Kendimizin haklı olduğunu düşünsek bile kendi istemlerimize başkalarının boyun eğmesini zorlama eğilimlerimize karşı direnmeliyiz.⁵ William Lloyd Garrison’ın açıkladığı gibi, “Fiziki baskı ahlaki yenilenmeye uyarlanamaz,” bu kötü ahlaki erdemleri öğretmemek demektir.⁶ Bunun yanında, Tolstoy’un Hz. İsa’sına göre, “Her insan bütünüyle hatayla doludur ve bir diğerine klavuzluk etmeye yetkin değildir. İntikam alma yoluyla biz sadece başkalarına benzer şeyi yapmalarını gerektiğini öğretebiliriz.”⁷ Kısa vadede şiddetin bazen işe yarıyor gibi görüldüğü bir gerçektir ancak bu şiddet kullananın doğru yaptığı anlamına gelmez.⁸

¹ Ellul. *Violence*. s. 173.

² Bu konu Christoyannopoulos’ın *Christian Anarchism* adlı eserinde daha da fazlaca tartışılmıştır.

³ Yoder, John Howard. “The Theological Basis of the Christian Witness to the State.” Elkhart: Associate Mennonite Biblical Seminary, 1955. <http://www.jesusradicals.com/library/yoder/witnesstostate.pdf>. s. 24.

⁴ Tolstoy. *What I Believe*. s. 49.

⁵ Sampson, Ronald. “Tolstoy on Power.” *Journal of the Conflict Research Society*. 1/2 (1977), s. 68.

⁶ Garrison, William Lloyd. “Declaration of Sentiments Adopted by the Peace Convention.” *The Kingdom of God and Peace Essays*. by Leo Tolstoy, çev. Aylmer Maude. New Delhi: Rupa, 2001, s.7.

⁷ Tolstoy. “The Gospel in Brief.” s. 269.

⁸ John Milbank, Augustine’nin *Cezalandırmanın Pedagojisi* adlı eserine

Hristiyan anarşistler her bir insandan şiddet karşısında nerede duracaklarına karar vermelerini istemektedir. Kötüye nasıl yanıt verileceği sorusuna yanıtta kaçınılamaz.¹ *Lex talionis* buna bir çözüm önermiş gibi gözüküyor fakat bu miras karşılıklı şiddet için kontrol dışı, döngüsel bir temayüldür. Hz. İsa bunun ötesine geçmeyi önererek dolaylı yoldan bu mantığa maruz kalmıştır. Görünüşe göre, her nasılsa, insanlık bu tavsiyelere önem vermekten geri kalmıştır. Fakat şiddet yolunu yeğlemek demek ya şiddete yanıt vermek ya da kuşkusuz değerli bir amaca ulaşmayı denemek demektir. Dünya kendini direniş ve şiddetin, kendi kendini yeniden üreten şiddetin kısır döngüsünün tuzağına kaptırmıştır. Hristiyan anarşistlere göre ölümcül bir yanlışa sapılarak seçilen bu yolun açmazını Hz.İsa ve öğretisi deşifre etmiştir. Kırılması gereken şiddetin bu kısır döngüsüne ve adaletsizliğe karşı insanlık alternatif bir yöntem ve ahlaki değerlere ihtiyaç duymaktadır.

Şiddet Kısır Döngüsünün Üstesinden Gelmek

Hristiyan anarşistler Hz. İsa'nın bu şekilde öğretip yaşadığına sıkı bir şekilde inanmaktadır ve o bunu en iyi direnmeme nasihatının olduğu ayetlerde ifade etmiştir: “Hristiyan direnmeme nasihatının alt prensibi,” deyip Ballou tamamlar, “Kötünün üstesinden ancak iyiyle gelinir,” olduğudur.² Bu basit bir yöntem değildir ve ilk evvela, düşünülenin aksineymiş gibi görünebilir: Ellul direnmemenin “zafer işaretlerinden feragat ederek, başka bir çeşit zaferi aramayı” ima ettiği vurgusunu yapar.³ Hristiyan anarşistler insanlık için bunun gerçek bir alternatif olduğuna, “şiddet zincirini

yapmış olduğu eleştirilerde benzer bir noktaya temas eder. Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990. s. 419-422.

¹ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.”s. 205.

² Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, paragraf 73.

³ Ellul. *Violence*. s. 173. Bu konu Christoyannopoulos tarafından detaylıca tartışılmıştır: *Christian Anarchism*. Bölüm 4 ve sonuç bölümü.

kırabilmenin tek yolunun korku ve nefret dairesini patlatmak”¹ olduğuna inanırlar.

Aynı zamanda, hiçbir Hristiyan anarşist bu yöntemin acısız olduğunu savunmaz. Kötülüğün üstesinden sevgiyle gelmek, -asında bilhassa- adaletsizliğe maruz kalındığında dahi kötüye kötülükle karşılık vermemek veya şiddet uygulamamak şiddete gönüllülükle tahammül etmeyi gerektirir. Bundan nedenle “doğası gereği” bağışlayıcılığa gerek duyar der Andrews, “Fedakârlık yapmak, karşılığında memnuniyet talep etmeksizin yapılan adaletsizliği kabul etmeyi gerektirir.”² Bu fedakârlık kesinlikle “bir ilişkiyi düzeltmek için kısasa kısas veya tazminat hakkından feragat etmektir.”³

Andrew kötünün iyiye döndürülmesi konusunda, “Her kötü ilişkiyi iyi bir arkadaşlığa çevirmez; fakat sadece en uygunu budur ya da bu olacaktır,”⁴ der. Ancak bu şekildeki bir sevgi davranışı, bağışlayıcılık ve şiddetsizlik iyileşmeyi mümkün kılar. Bu, “zalımin seni yeni bir gözle görmesine” ve durumu yeniden düşünmesine neden olur.⁵ Wink, “Bu, düşmanın varoluşunun, hakkaniyetli olmasının yolunu açar çünkü iki taraf da kazanmalıdır,”⁶ der. Direnmeme ve onun doğal sonucu olan alçak gönüllülük haksız olarak ıstırap çekmekte, mevcut durumun yıkıcı şiddetini açık ettiği için uzlaşmanın zeminini de açık etmekte ve onun üstesinden gelmek için sabit olmayan bir üslup kullanmaktadır. Şiddet dönüşünü çıplakça ortaya sermekte ve onun devam etmesini engellemektedir.

¹ Ellul. *Violence*. s. 173. Ayr. bkz. Andrews, Dave. *Christi-Anarchy: Discovering a Radical Spirituality of Compassion*. Oxford: Lion, 1999, s. 100; Andrews. *Not Religion, but Love*. s. 23.

² Andrews, Dave. *The Crux of the Struggle*. <http://www.daveandrews.com.au/publications.html>. s. 29.

³ Andrews. *The Crux of the Struggle*. s. 29.

⁴ Andrews. *Not Religion, but Love*. s. 106 (vurgular Andrews’a ait).

⁵ Wink. *Jesus’ Third Way*. s. 23.

⁶ Wink. *Jesus’ Third Way*. s. 32.

Direnmemenin insan doğasına karşı bir şey olduğuna dair bazı güçlü itirazlar kendini korumanın tabii sezgisine karşıdır. Ballou, hakikaten, “Direnmeme yöntemi, kendini korumanın hakiki yöntemidir,”¹ diye yanıtlar bunu. Direnişin daima öz savunma vasıtasıyla kendini meşrulaştırdığını hatırlatır:

*“Tüm saldırganlıkları açıkça söylemekten kaçınır fakat onun içinde faaliyette bulunur. Kişisel güvenliğe dair söz verir sadece şiddetli saldırıları değil fakat onların öznelerini de deşifre eder. Her musibet, kurban ve tehlikedeki türü de açık eder. Yumruk sallar, kılıç savurur, barışı korumak için korkunun ipini elinde tutar fakat devamlı surette savaşı canlandırıp, provoke edip, savaşı sürdürür. Baştan itibaren yalancı olmuştur. İblis’i kovduğunu iddia eden bir iblistir fakat gücünü gösteren ve talihsiz türümüzün sahibi olup şeytanların sayısını katlayan bir şeydir o. Kendini tahrip etmeye vesile olur muhafaza etmeye değil ve bundan hareketle yokedilmelidir.”*²

Kendini korumanın olağan yöntemi “devamlı surette engel olmaya çalıştığı hedefe sayısız yanlışlarla toslamak”tır.³ Hoşluk hoşluğu yarattığından dolayı “seciye yaralamak bir seciye yaralanmasını yaratır.”⁴ Başka kelimelerle söylenirse; Direnmemek hakikaten korurken, direniş insanlığı böler ve hakikaten mahveder. Buna uygun olarak, direnmemek karşı değil fakat “mükemmel bir uyumla, doğal hukuka” uygundur der Ballou.⁵ Uzun vadede insanlığı koruyacak tek yöntem budur.⁶

¹ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 10.

² Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 12.

³ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 17.

⁴ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 37.

⁵ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 33.

⁶ Ballou’nun argümanında bir tutarsızlık var: İnsanlık kendini direnmemek yoluyla korumalıdır, fakat birey telef olabilir. Direnmeme insanlığı bir bütün olarak korur, fakat bireyi yaralamaktan alıkoymaz. Ballou gene de bireyin direnmeyerek yaşamaya daha fazla şansı olduğuna inanır. Adin Ballou’nun önerdiği gibi, *Non-Resistance in Relation to Human Government.s* (www.

Bundan dolayı Hristiyan anarşistler hedeflerle, yolların sıkı devamlılık içinde olduğuna kesin olarak inanırlar. Bunların birbirinden ayrılmayacağına çünkü yolun giderek hedef olacağına inanırlar. Şiddet şiddete, direniş direnişe neden olur. Aynı jeton vasıtasıyla barış, sevgi ve bağışlayıcılık yalnızca barışçıl, seven ve bağışlayan klavuzlarla başlayabilir. Şiddet dairesi, şiddet eylem örnekleri ya da kurtarıcıları yoluyla kırılmaz; onun üstesinden ancak sevgi ve direnmemek yoluyla gelinebilir. “Böyle bir şiddet olmamalıdır,” der Tolstoy ve ısrarla “Hiç kimse-nin herhangi bir bahaneyle özellikle çok olağan olan öç almak bahanesi altında şiddet kullanmaması gerekir,” der.¹ Dünyada şiddeti azaltmanın tek yolunun, “her türlü şiddet biçimine karşı alçakgönüllü, barışçıl tahammülü göstermek” olduğunda ısrar eder Tolstoy.²

Bu tarz direnmeme elbette kolay değildir. Hintli bir şair bir şiirinde, “Gerçek aşk bir ödleik için değildir,” der.³ Direnmemek mutlak adanmışlık gerektirir ve bu direnmeden ziyade gönüllü olarak acı çekme hatta ölme yoludur. Bundan dolayı direnmeme korkaklık değildir, direnmemek cesaret gerektirir.⁴ “Mertlik ölmeyle bağlantılıdır,

nonresistance.org). <http://www.nonresistance.org/literature.html>. 28 Mart 2007, s. 15-16. Öyle ya da böyle bu kişisel adanmışlık gibi önemli temaya da temas eder ki Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 2 ve 5'te bunun üzerinde durur. Buradaki asıl nokta direnmeme insanlığın doğal kolektif içgüdüğü olabilirken, bu konu insanlığın bireysel doğal içgüdüğüne biraz farklı bir şekilde formüle edilebilir – ve Ballou başka yerlerde bunu yapar.

¹ Tolstoy, Leo. “The End of the Age: An Essay on the Approaching Revolution.” *Government Is Violence: Essays on Anarchism and Pacifism*. Ed. David Stephens. çev. Vladimir Tchertkoff. London: Phoenix, 1990, s. 25 (vurgular Tolstoy’a ait).

² Tolstoy. “The End of the Age.” s. 26.

³ Kabir, Anna Davie’den alıntılar, “Setting Prisoners Free: A Workshop on an Anarchist Christian Response to Imprisonment.” paper presented at *God Save the Queen: Anarchism and Christianity Today*. All Hallows Church, Leeds. 2-4 Haziran 2006, http://uk.jesusradicals.com/Setting_the_Prisoners_Fre.pdfs. 4.

⁴ Crosby, Ernest Howard. *Tolstoy and His Message*. Boondocks Net Edition,

öldürmeyle değil,” şeklinde gözlemler Gandhi.¹ (Bu hazır olunmuş olmaya, bedel ödeme haline dair tartışma başka yerlerde detaylıca tartışılıyor.)² Direnmeme, gönüllü acı çekmeyi ve hatta ölmeyi (fakat öldürmeyi değil) gerektirdiğinden dolayı cesaret gerektir.³

Bunun yanında, direnmeme Hz. İsa’nın emridir ve Tolstoy bu konuda oldukça serttir, “Hz. İsa ne dediyse onu kastetmiştir,” der.⁴ Hakikaten Tolstoy sadece bu ayetleri “Hz. İsa’nın belki de bunları harfi harfine dediği gibi anlaşılması gerektiğini kendi kendine itiraf ettiğinde” anlamlı bulmaktadır.⁵ O, bu ayetlerin, “Hıristiyanlığın temel ilkeleri”ni ifade ettiğini yürekten biliyor olmasına rağmen, bu pasajları mecazen açıklamaya çalışırken kafasının karmakarışık olduğunu açıklar.⁶ Bu öğreti gene de daha temiz olamazdı:

“Bu kuralın tutarlı uygulanmasının çok zor olduğunun hakkını vermek gerekir ve her insanoğlu itaat etmede onun mutluluğunu bulamayacaktır. Bunun aptalca olduğu söylenebilir, ki inanmayanların bahane ettiği gibi, Hz. İsa vizyon sahibi, idealist, taraftarlarının aptallıklarından dolayı takip edilen, uygulanamaz kuralları olan öğretiye sahip biriydi. Fakat Hz. İsa’nın açık ve kesin olarak söylemiş olduğunu itiraf etmemek imkânsızdır ki söylemeyi amaç edindiği şey: İnsanlar kötüye karşı direnmemelidir ve bundandır ki her kim bu öğretiyi kabul ederse direnmemelidir.”⁷

Bölüm 4, paragraf 29-30. <http://www.broondocksnet.com/editions/tolstoy/index.html>

¹ Gandhi.(Ched Myers’den alıntılar) *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark’s Story of Jesus*. Maryknoll: Orbis, 1988, s. 286.

² Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 2 ve 5.

³ Ölme arzusu üzerine Andrews’un yorumları: “Bir nedenden ölen birinin ölmesi onu doğru kılmaz fakat kanla yazılmış, bir aşkın manifestosu kolayca çürütülemez.” Andrews.*Plan Be*. s. 63.

⁴ Tolstoy. *What I Believe*. s. 15.

⁵ Maude, Aylmer. *The Life of Tolstoy: Later Years*. London: Oxford University Press, 1930, s. 33.

⁶ Tolstoy. *What I Believe*. s. 19.

⁷ Tolstoy. *What I Believe*. s. 18-19.

O taraftarlarını kötüye direnmemeye çağırdığında bunu kastetmişti. Nitekim Hz. İsa bunu tüm yaşamı boyunca ve ölümüyle de hayata geçirmiştir.¹

Tekrarlamak ve özetlemek gerekirse Tolstoy’a göre Hz. İsa der ki, “Dünyanın bugünkü öğretisi insanların birbirine kötülük yapmalarıyken, benim öğretim onların birbirlerini sevmelerini anlatır.”² Hz.İsa direnmemeyi vaaz ederek dünyadaki şiddeti reddetmektedir. Onun öğretisi direnmeyi reddederek şiddet döngüsünün üstesinden gelmektedir. Bu sebeple Hz. İsa’nın inançlı bir takipçisi olan Hristiyan bir kişi direnemez, şiddete bulaşmaz ve yalnızca Hz. İsa’nın ilkelerini takip ederek dünyadaki şiddetin fasit dairesinin üstesinden gelmek için yardımcı olabilir.

Anarşist Çıkarımlar

Devlet teori ve pratiği Hz. İsa’nın temel öğretilerine karşı tartışmalı bir davranış ortaya çıkarır. Basitleştirerek konuşursak, devlet şiddet üzerine kurulmuştur. Kanun ve düzeni güçlendirmek için devlet vatandaşlarından gücü meşru olarak kullanmak tekeline ister.³ Bundan dolayı baskı iktidarın temelidir. Rousseau, Locke ve Hobbes’un postulası “toplumsal sözleşme,”⁴ şiddetin meşru kullanımı

¹ Tolstoy.*What I Believe*. s. 43; Christoyannopoulos.*Christian Anarchism*. Bölüm 2.

² Tolstoy. “The Gospel in Brief.”s. 297.

³ Belli bir bölgede zor kullanma tekeline sahip olan devlet kavramı, Weber’in devlet tanımlamasına çok benzemektedir. Kinna. *Anarchism: A Beginner’s Guide*.Oxford: Oneworld, 2005, s. 46.

⁴ Hristiyan anarşistlerin yapmış olduğu zorun meşru kullanımının devlet tekeline ve şiddet temelli olduğuna dair örnek için bkz. Barr, Jason.*Radical Hope: Anarchy, Christianity, and the Prophetic Imagination*. s. 9. <http://propheticheretic.files.wordpress.com/2008/03/radical-hope-anarchychristianity-and-the-prophetic-imagination.pdf>; Vanwagenen, William. “AnIntroduction to Mormon Anarchism.”*The Mormon Worker*.Sayı 1, Eylül 2007,http://www.themormonworker.org/articles/issue1/volume1_issue1.pdf (accessed 28 February 2008), 2-3; Molnár, Enrico C. S. *A Study of Peter Chelčický’s Life and a Translation from Czech*

(aksi halde kaotik ve günahkâr dünyada sözde düzen ve güvenliğin sağlanması) üzerine devlet tekeli, bir grup bireyce onaylamaya ve tamamen (varsayımsal) rızaya bağlıdır.¹ Bunun Hennacy için anlamı iktidarların en iyi olanı dahi polis kulüplerinin üzerine, kötüye karşı kötü üzerine, Hz. İsa'nın öğretilerine tamamen tersine istikamette kurulmuş olmasıdır². Devlet Hz. İsa'nın yapılmasını menettiği her şeyin üzerine kurulmuştur.

of Part One of His Net of Faith. Ed. Tom Lock. Oberlin: <http://www.nonresistance.org>, 2006, <http://www.nonresistance.org/literature.html>. s. 30, 95, 100; Bartley. *Faith and Politics after Christendom*. s.185; Redford, James. *Jesus Is an Anarchist: A Free-Market, Libertarian Anarchist, That Is – Otherwise What Is Called an Anarcho-Capitalist*. <http://praxeology.net/anarchist-jesus.pdf>. s.5-8; [Anonymous] *Ninety-Five Theses in Defense of Patriarchy*. Thesis 12; Tolstoy. "The Kingdom of God Is within You." s. 209-212, 315; Tolstoy. "The End of the Age." s. 35; Tolstoy, Leo. "An Appeal to Social Reformers." *Government Is Violence: Essays on Anarchism and Pacifism*. ed. David Stephens, çev. Vladimir Tchertkoff. London: Phoenix, 1990, s. 57-61; Ballou. *Non-Resistance in Relation to Human Governments*. s. 3; Pentecost, Hugh O. *Murder by Law*. <http://www.deadanarchists.org/Pentecost/murder.html>; Young, Roger. *A Plea to Christians: Reject the State! (Strike the Root)*. <http://www.strike-theroot.com/columns/Young/young3.html>. Paragraf 3; Carson, Stephen W. *Christians in Politics: The Return of the 'Religious Right'*. <http://www.lewrockwell.com/carson/carson17.html>. Paragraf 59-61.

- ¹ "Toplumsal sözleşme" teorisinin kısa bir özeti için bkz. Cavanaugh, William T. "The City: Beyond Secular Parodies." *Radical Orthodoxy: A New Theology*. ed. John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward. London: Routledge, 1999, s.186-190. Bu arada, Ellul kendilerini yönetmesi için halkın onayını alarak vekalet eden devleti anlatan "Toplumsal sözleşme" teorisine karşıdır. "Başka devletler onu tanıdığında devlet meşruiyet kazanır," der. Yönetenlerin onayı, bu ya da öbür devletin bir bölgeyi yönetmesi, bu ya da şu iktidar sahiplerinin onayından daha önemli değildir. Ellul. *Violence*. s. 84. Bu bakış açısı kendisi anarşist olmamasına rağmen, Charles Tilly tarafından da desteklenir ki anarşistler üzerinde oldukça fazla durmuştur: Tilly, Charles. "War Making and State Making as Organized Crime." *Bringing the State Back In*. ed. Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s.171.

- ² Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 62.

Hristiyan anarşistler “şiddet” (olumsuz yan anlamlarıyla) ve devletin kullandığı “baskı” arasındaki farklılığı reddeder.¹ Ellul şöyle yazar:

“Şiddet ve baskı arasındaki klasik farklılığı reddediyorum. Hukukçular, devletin kısıtlamalar, hatta acımasız kısıtlamalar, uygulaması durumunda bunun “baskı” olduğunu, şiddeti sadece bireyler ve sivil toplum örgütlerinin (*sendikalar, partiler*) kullanacağını uydurdular. Bu tamamen gayrimeşru bir farklılıktır. Devlet, şiddet – Fransız, Amerikan, Komünist, Frankocu devrimler – tarafından kurulmuştur. Değişmez bir şekilde başlangıcında şiddet vardır.”²

Şiddet baştan itibaren kullanılır ve o günbegün, hükümetin kurumlarına her ne zaman “baskı” gerekirse sızar.³ Bundan dolayıdır ki Ellul “yargı sisteminin şiddeti” ve “idari şiddetten” bahseder. O dayatır, bundan dolayı devlet “kendini şiddet yolu ve vasıtasıyla koruyup sürdüremez.”⁴

Ortaya çıkan trajedide devlet kötünden koruyacağına söz vermesine rağmen, kendisi “kötü”yü üretir ve çoğaltır,” der Berdyaev.⁵ Peter Chelčický’e göre medeni hukuk “bir insanın düşmesini teşvik eder” çünkü o “davaları, cezaları ve kini sürekli kılar: kötüye karşı kötüyle yanıtıdır.”⁶Hristiyan anarşistler için bundan dolayı yasa kendisi şiddetin başka bir şekli olduğu için şiddete karşı uygunsuz ve Hristiyanlığa uygun olmayan bir yanıtıdır.

Devlet daha görünür olarak şiddettir ve bir başka açıdan Hris-

¹ Benzer şekilde Pentacost idamın cinayet olduğunu reddeder. Pentecost. *Murder by Law*. Paragraf 3.

² Ellul. *Violence*.s. 84. Ayr. Bkz. Goddard. *Living the Word, Resisting the World*. s. 169-170.

³ Ellul, Jacques. (Goddard’dan alıntı)*Living the Word, Resisting the World*.s.50.

⁴ Ellul.*Violence*.s. 84.

⁵ Berdyaev. *The Realm of the Spirit and the Realm of Caesar*. s. 83.

⁶ Molnár. *A Study of Peter Chelčický’s Life*. s. 99 (Chelčický’dan alıntı).

tiyanca değildir. Savaş halindedir.¹ Böyle yaparak, o yalnızca Hz. İsa'nın kötüye direnme yönergesini değil, aynı zamanda on emirden biri olan “öldürmemelisin”i de çiğner.² Chelčický bunu “Tanrı'nın asla hükümsüz kılmayacağı,” kesin emirlerden biri olduğuna inanır.³ Hatta Berdyaev, “Cinayet devlet tarafından devasa boyutlarda ve organize edilmiş bir şekilde işlenir” diye belirtir.⁴ *A Pinch of Salt*'a bir mektupta, “Silahlı güçlerini güçlendirmeye devlet öldürmeyi kurumsallaştırır,” der.⁵ Ordu devletin öldürme makinesi, onun esas aleti ki kötüye direnen ve öldürendir.

Bazıları öldürme ve savaş arasında farklılık olduğunu söylemek gerektiğini vurgulamak gerektiği şeklinde bir mukabelede bulunabilir. Bunlara dair Ballou belagatla sorar:

Kötülükten dürüstlüğe başkalaşım ne kadar sürer? Bir kişi öldürmemelidir. Öldürürse bu cinayettir. İki, on, yüz kişi kendi sorumluluğuyla davranıp öldürmemelidir. Öldürürlerse bu da cinayettir.

¹ Tolstoy'un savaş hakkındaki fikrine dair kısa bir tartışma için bkz. Christoyannopoulos, Alexandre J. M. E. “Leo Tolstoy on the State: A Detailed Picture of Tolstoy's Denunciation of State Violence and Deception.” *Anarchist Studies* 16/1 (2008), s. 24-25.

² Exodus 20:13. Bu pasaj William Van Wagenen'den bir vurgu yapmak için yapılmıştır, “War and the State.” *The Mormon Worker*. sayı 1, Eylül 2007. http://www.themormonworker.org/articles/issue1/volume1_issue1.pdf. 28 Şubat 2008, s. 9.

³ Sırasıyla Molnár. *A Study of Peter Chelčický's Life*. s.14 (quoting Chelčický); Brock, Peter. *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*. The Hague: Mouton and Co., 1957, s. 60.

⁴ Berdyaev, Nicolas. “Personality, Religion, and Existential Anarchism.” *Patterns of Anarchy: A Collection of Writings on the Anarchist Tradition*. ed. Leonard I. Krimerman, Lewis Perry. Garden City: Anchor, 1966, s. 159. Benzer vurgu Rockwell tarafından yapılmıştır: Rockwell, Llewellyn H. Jr. *What Moral Rules Bind the State?* Paragraf 7. <http://www.lewrockwell.com/rockwell/moralrules.html>.

⁵ Kuile, Frits ter. “Anarcho Theologie.” *A Pinch of Salt*. Sayı 12, Mart 1989, s. 16.

Fakat devlet ya da millet ne kadar isterse o kadar öldürür ve o cina-yet değildir. O sadece zorunlu olarak övülebilir ve doğrudur. Sadece yeteri kadar insanın bu konuda onayının alınmasıyla insan oğlunun sayısız katliamı tamamen masum olur. Fakat ne kadar insan buna katılır ki?¹

Hıristiyan anarşistler kendi adlarına hareket eden insanlarla, aynı şeyi devlet vasıtasıyla yapan insanlar arasında farklılığın geçerli bir nedeni olduğuna inanmaz. Hıristiyan buyruklar her iki duruma da uygulanır. Hennacy Papa XV. Benedict’de dahi “Gospel’deki sevgi, buyruğu insanlara uygulandığı gibi devletlere de uygulanmalıdır,” sözünden hareketle destek bulur.²

Devlet doğrudan içerde ve dışarda durumla alakalı olan direnme-me ve öldürmeme buyruklarını ihlal eder. Hannacy, “tüm yönetim-lerin, mahkeme, hapishane, yasama organları ve savaşla kötüye kar-şı kötüyle yanıt vermek vasıtasıyla Dağdaki Vaaz’ı inkar ettiklerini” söyler.³ Kendi devleti (Amerika) için, “İç ve dış işlerinde kötüye karşı kötüyle yanıt veren en büyük tekil örneği temsil eder,” der.⁴ Savaş ve idam yöntemiyle devlet kötüye karşı cinayetle yanıt verir. Bir Hıristiyan ne öldürmeli ne de kötüye karşı direnmeliyken, devlet her ikisini de yapar.

Dahası, Ballou’nun açıkladığı gibi “bir kişi başkasına ne yapar-sa, o hakikaten kendine yapar”⁵. Bundan dolayı insanlık “insanlık yönetimini bileşeninin destekçileri olarak” kendilerini yaraya yara ile direnen olarak bulmalıdırlar.⁶

Eğer politik yoğunlaşma, yetki verme, hesaba alma ihtiyacın-daysa ya da kan akmasını, idamı, köleciliği, savaşı tolere ederse

¹ Ballou. (Tolstoy’dan alıntı) “The Kingdom of God Is within You.”s. 13.

² Benedict XV. (Hennacy’den alıntı) *The Book of Ammon*.s. 373.

³ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 124.

⁴ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 259.

⁵ Ballou. “A Catechism of Non-Resistance.”s. 16.

⁶ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, paragraf 51.

ya da herhangi bir çeşit mutlak yaralanmayı (saldırıda ya da savunmada) hoş görürse, yemin edip, onaylayıp, sonra kendine başka bir biçimde söz verirse ve bu tarz bir bileşkeni desteklerse, ilaveten yapılmış olan hertürlü yaralama eylemindeki sıkı mutabakattan, o kişisel olarak bunlara teşebbüs etmiş gibi sorumludur¹.

Devlet eğer kötüye direnirse, kötüye direnen, iktidarı tutanı onaylayan onun vatandaşları da eğer kendileri de onların yaptığı gibi kötüye direnmekteyse onun davranışlarından da sorumludurlar. Benim içten ve açık olarak onaylamamla devlet neye teşebbüs ediyorsa, ben de aynı şeyi onunla beraber yapıyorum demektir.

Buna *A Pinch of Salt*'ın bir yazarı gibi hafif bir katkı koymak için, İsa'nın şiddeti reddetme öğretisine binaen, "devletlere benzer hudutlar dahilinde baskı ve şiddet kullanımının meşrulaştırılmasını düzenleyen toplumsal yapının onaylanmasına ya da Hristiyanların herhangi bir şekilde şiddeti kullanmasına karşılık kocaman bir soru işareti koyar." Şiddetsizliğe mutlak adanmışlıklarından dolayıdır ki Hristiyan anarşistler, kurumları onaylamayı ve devletin idaresini reddeder.²

Dahası benzer nedenlerle Hristiyan anarşistler, gerçek bir Hristiyanın mahkemelerde tazminat almak için bir arayış içinde olmayacağını düşünür. Ballou, Hz. İsa'nın öğretilerinin sadece tüm kişisel, bireysel ve kendine misilleme hakkı atfedenlere değil yasalardaki intikamların tümünü de yasakladığını³ açıklar. Tolstoy'a göre eğer şiddetin her türlüşü yasaklanmışsa, buna gücün düşünülüp zorunda kalarak kullanılan hakiki ya da içsel olan tüm yasal süreçleri görünür ve dahil olur.⁴ Aylemur Maude (Tolstoy'un biyografisinin yazarı, arkadaşı ve çevirmenidir), "Bu öğreti insanın insan tarafından zorla baskı altında tutulması kadar, mahkemelerin yasaları,

¹ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, paragraf 53.

² [Anonim]. *The Christmas Conspiracy* (Vine and Fig Tree). <http://thechristmasconspiracy.com>.

³ Ballou. *Non-Resistance in Relation to Human Governments*. s. 12.

⁴ Maude. *The Life of Tolstoy*. s. 36.

polisi, hapisaneleri ve zorunlu yasaları tümüyle ortadan kaldırmasından başka bir şey istemez.”¹ Hristiyanlık budur ki o anarşizmle buluşur.

Hennacy bundan dolayı, “Anarşizm, pasifizmin ve Dağdaki Vaaz’ın negatif yanısıdır,”² sonucuna varır. Hristiyan anarşistlere göre anarşizm Hz. İsa tarafından tasarlanmış olan “toplumsak düzen”e, “gücün bir bileşen olduğu” herhangi bir alternatiften daha yakındır.³ Onlar Hristiyan anarşizminin “Hristiyan pasifizmin kaçınılmaz olarak doğal sonucu” olduğuna inanır.⁴ Kötülüğe karşılık kötülük olduğundan dolayı Hennacy için devlet yok edilmelidir.⁵ O, “hükümetlerin varlığının ve devletin aparatlarının, yurtiçinde şiddet ve uluslararası savaşı kaçınılmaz kıldığını düşünür bu nedenle Tolstoy bir anarşisttir.⁶ Hristiyan anarşistler bu nedenle Hz. İsa’nın Dağdaki Vaaz’ını harfi harfine anlar ve hem teori hem de pratikte bunların devletin göze batan ihlali olduğunu düşünür. Onlar, anarşizmin kaçınılmaz ve doğal olarak Hristiyan olduğuna inanır.

Brock, “diğer anarşistler gibi” Hristiyan anarşistlerden, misal Tolstoy’dan “Toplum örgütlenmesinin rıza ve işbirliği üzerine kurulu olmasını ve baskının olmamasını dilerdi,”⁷ diye bahseder. Hı-

¹ Maude. *The Life of Tolstoy*. s. 36. Ayr. bkz. Crosby. *Tolstoy and His Message*. Bölüm 4; Tolstoy. *What I Believe*. s. 40-41.

² Hennacy. *The Book of Ammon*, 99.

³ Phipson, Evacustes A. “A Happier Social Order.” *A Pinch of Salt*, Sayı 14, Mart 1990, s. 10.

⁴ Peter Brock’un bu anlatım tarzını bir miktar farklı olarak kullanıyor olduğuna dikkat edin. Tam cümle şöyledir: “Anarşizmin kaçınılmaz olarak neticede Hristiyan pasifizm olmadığında hemfikir olmalıyız; lakin en azından bu bana Tolstoyculuğun temel elemanı olarak görünüyor.” Brock, Peter. *Pacifism in Europe to 1914*. Princeton: Princeton University Press, 1972, s. 459.

⁵ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 123.

⁶ Brock. *Pacifism in Europe to 1914*. s. 460.

⁷ Brock, Peter. *The Roots of War Resistance: Pacifism from the Early Church to Tolstoy*. New York: Fellowship of Reconciliation, 1981, s. 73.

ristiyan anarşistler kaotik bir toplum değil fakat kimi Levaithan canavarına verilen şiddetin meşruiyetinin kurgusal onayından ziyade sevgi, karşılıklı yardımlaşma ve hakiki bir onay temelinde bir toplum tasavvur eder. Bu tür bir toplumun nasıl bir şey olabileceğine dair tartışmalar da vardır.¹

Guseinov, Tolstoy'un anarşizminin “tutarlılığını kimsenin inkâr edemeyeceği” gözleminde bulunur.² Hristiyan anarşistler Hz. İsa'nın kötüye direnmeme buyruğunda tutarlı mantıksal indirgemesi yoluyla hareket edip, teori ve pratikte kendi değerlendirmeleri olan devlet şiddetine vurguyla nihayet devletin reddine varırlar. Tolstoy sıklıkla alıntılanan bir uslamlamasıyla (kıyas) bu mantığın görünür yalınlığını özetler: “Devlet şiddet; Hristiyanlık mütevazılık, şiddetsizlik ve sevgidir. Bundan dolayı, devlet Hristiyan olamaz ve Hristiyan olmak isteyen biri devlete hizmet etmemelidir.”³

Tolstoy'a göre her Hristiyan bir seçimle karşı karşıyadır: Tanrı ya da devlet, Hz. İsa'nın öğretileri ve deneyimleri ya da devletin teorisi ve pratiği. O der ki, Hz. İsa'nın öğretilerinden biri ve aynı zamanda en kabul edileni olan kötüye direnmeme öğretisinin temelinde özel mülkiyet kuruluşları, mahkemeler, krallıklar ve ordular için bilinçli bir şekilde ve sakın sakın çalışmak “imkânsızdır.”⁴ Dahası o, her tekil kişinin bu konuda nerede duracağına karar vermek zorunda olduğuna, bu seçimin kaçınılmaz olduğuna inanır.⁵ Şöyle yazar:

Hristiyanlığın belki modası geçmiş olabilir ve ikisinden birini seçtiğimiz zaman – Hristiyanlık ve sevgi ya da devlet ve cinayet

¹ Christoyannopoulos.*Christian Anarchism*.Bölüm 5.

² Guseinov, A. A. “Faith, God, and Nonviolence in the Teachings of Lev Tolstoy.”*Russian Studies in Philosophy*.38/2 (1999), s. 100. Aylmer Maude makes a similar point in Maude.*The Life of Tolstoy*.s. 57.

³ Tolstoy, Leo. “Letter to Dr. Eugen Heinrich Schmitt.” *Tolstoy's Writings on Civil Disobedience and Non-Violence*. çev. Aylmer Maude. New York: Bergman, 1967, s. 129.

⁴ Tolstoy.*What I Believe*.s. 22.

⁵ Tolstoy.*What I Believe*.s. 26-27.

– günümüzün insanları, devlet ve cinayetin varlığının Hristiyanlıktan önemli olduğu ve Hristiyanlıktan vazgeçmemiz gerektiği, sadece önemli olanı yani devleti ve cinayeti korumamız gerektiği sonucuna varacaktır. Belki de böyledir – en azından insanlar böyle düşünüyor ya da hissediyor olabilir. Ama bu durumda bunları söylemeliler!"

İnsanlar açık bir şekilde neyi tercih ettiğini itiraf etmeli ve her ikisini kaynaştırmışlar gibi yapmamalıdır. Bu seçeneklerin her ikisi de - Hristiyanlık devleti, devlet de Hristiyanlığı - birbirini yatsır.

Devletin (devlet şiddeti de dahil) Hristiyan anarşist eleştirilerinin dahası başka çalışmalarda özetlenmiştir.² Burada Hristiyan anarşistler için teoride ve pratikte sorun olan şeyler devletin kendini şiddet yoluyla kurduğu ve şiddetçe kurulduğu, Hz. İsa'nın kötüye direnmeme öğretisine doğrudan karşı bir davranış olduğudur. Üstüne üstlük, devlet şiddetse, Hristiyan toplumu mutlaka deveti yok etmelidir. Devlet eğer şiddetse, kötüye direnmemek vaaz edildiğinde, Hz. İsa bir çeşit anarşizmi tembih etmektedir.

Sonuç

Hristiyan anarşistler Dağdaki Vaaz'ı politik bir döküman, Hristiyan anarşist toplum için bir manifesto– ki bu makalede bir kaç ayet tartışma konusu yapılmıştır – geniş kapsamlı bir metin olarak görür.³ Üstüne üstlük Tolstoy, Vaazın, bu“çok önemli Hristiyan öğretisinin”, “uygulanamaz” olarak görülmesi fikrini reddeder.⁴ Onun zorluğunu kabul eder ancak yönünde sürekli bir ilerleme hali oldu-

¹ Tolstoy, Leo. “Address to the Swedish Peace Congress in 1909.” *The Kingdom of God and Peace Essays*, çev. Aylmer Maude. New Delhi: Rupa, 2001, s. 540.

² Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 3.

³ Diğer ayetlerin Hristiyan anarşist yorumlar dair tartışmalar için Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 1.

⁴ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.”s. 106. Ayr. Bkz. Tolstoy. *What I Believe*. s. 41-50; Andrews. *Plan Be*.s. 5.

ğuna inanır¹. Ona göre, “Bu emirler, eskiden olduğu gibi insanoğlunun ilerliyor olduğu mükemmelliğin sonsuz yolunun üzerindeki yön tabelasıdır.”² Bu yol zor olabilir, on emiri daha az bağlayıcı yapmaz. Hz. İsa’nın sözleri “zor sözler” olabilir, diye yazar Peter Maurin (Stevenson’dan alıntı ile) “Fakat kitabın en ağır sözleri sadece kitabın yazılmış olma nedeniydi,” diye devam eder.³

Elbette ki, bu Hristiyan (anarşist) manifestonun imkânsız bir ütopya olmadığını göstermek, Hz. İsa’nın takipçisi olduğunu iddia edenlerce yaşatılmalıdır. Maurin, tipik oyuncu tarzıyla “Hristiyanlar kendi kendilerini pratik olarak ikna ettiğinde, Dağdaki Vaaz pratik olarak adlandırılacaktır,” diye yazar⁴. Ama Andrews (Kurt Vonnegut’tan alıntılar) “en sesli” Hristiyanların “10 emirin kamu binalarında ilan edilmesini istediklerinden” fakat hiçbir Dağdaki Vaaz’ın, Matta İncili’nde geçen bu sözlerinin, hiç bir yerde ilan edilmesini istemediğin”den yakındır.⁵ Hristiyanlar ideal bir yaşama ulaşmak için eski yasaları yüceltiyor gibi görünüyor fakat mürşitlerinin öğretilerini hayata geçirmek için bunu yapmıyorlar.⁶ Hristiyan anarşistler Dağdaki Vaaz’a benzer adanmışlık

¹ Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.”s. 107-110.

² Tolstoy. “The Kingdom of God Is within You.”s. 111.

³ Stevenson, Robert Louis.(Peter Maurin’de alıntı)*Eazelsy Essays*. Washington: Rose Hill, 2003, s. 137.

⁴ Maurin. *Easy Essays*. (2003), s.180.

⁵ Vonnegut, Kurt. (Dave Andrews’dan alıntı) “Heaven on Earth: Trinity, Community and Society.” yazarı tarafından J. M. E. Christoyannopoulos’a yayınlanması için (vurgular kaldırılmıştır)yollanan müsvette kitap (8 Kasım 2006). Ayr. Bkz. Andrew. *Plan Be.s*. 71-72.

⁶ Sosyal ve dinsel yaşama dair özel bir haberde, *Ekonomist* dergisi, militan din değiştirenlerin kuruluş makalelerinde bazen garip bilgisizce tartışmalar, sırası gelmişken, vuku bulduğu aşağıdaki çarpıcı istatistiklerden bahseder: “Amerikalıların yüzde 83’ünün İncil’in Tanrı’nın kelamı olduğunu düşünüyor olmalarına rağmen, bunların yarısı Dağdaki Vaaz’ın kim tarafından vaaz edildiğini bilmez.”Elbette Amerikalılar birçok örnekten biridir. Kimse tüm Amerikalıların militan olduğunu iddia etmez. Dağdaki Vaaz’ın kim ta-

ve benzer enerjiyi verilmesini arzu eder: “Bu dünyadaki en iyi yer nasıl olmalı” diye yazar Maurin ve “Eğer fundemantalist Protestanlar Dağdaki Vaaz’ı örneklemeyi denerlerse...” diye devam eder.¹ Hristiyan anarşistler, kendileri adına, bunu örneklemeye çalışır. Dorothy Day, Maurin ve Hennacy söylediği gibi onlara daima Dağdaki Vaaz’ın yönergesi kılavuzluk edermiş.² A Pinch of Salt’ın yazarlarından biri Dağdaki Vaaz’ı kelimesi kelimesine almıyıp deniyor ve diğer türlü davranmak için hiçbir “haklı gerekçe olmadığını” söylüyor.³ Andrews Hindistan’da yaşadığı zamanlarda Dağdaki Vaaz’ın nasıl onun cemaatinin “manifesto”su olduğunu açıklar.⁴ Bunların ve Hristiyan anarşistlerin, savundukları Hristiyanlıktan uzakken yaşadıkları tecrübeler başka çalışmalarda daha

rafından vaaz edildiğini bilmeme hali Vaaz’ın bazı içeriklerine dair değildir. Yine de bu istatistik şaşırtıcı gelmektedir ve belki de Hristiyanlığın, Hristiyan anarşist yorumunun bugün bayağı radikal bir ses olarak sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. (Anonim). “O Come All Ye Faithful.” *The Economist*. Sayı 385, 3 Kasım 2007, s. 9.

¹ Maurin. *Easy Essays* (2003), s. 193 (ayr. bkz. 146.)

² Day, Dorothy. *Selected Writings: By Little and by Little*. ed. Robert Ellsberg. Maryknoll: Orbis, 2005, s. 137-144; Day, Dorothy, *The Long Loneliness: The Autobiography of the Legendary Catholic Social Activist*. New York: HarperSan Francisco, 1952, s. 179; Day, Dorothy. *Peter’s Program*. The Catholic Worker, Paragraf 10. <http://www.catholicworker.org/dorothy-day/reprint.cfm?TextID=176>. Mormon anarşistler Katolik Workers hareketinden esinlenmişlerdir. “Görevimiz Hz. İsa’nın Dağdaki Vaaz’da çerçevesini çizdiği bir toplum ve cemaati inşaa etmektir.” Bushman, Cory. “The Mormon Worker.” *The Mormon Worker*. Sayı 1, Eylül 2007. http://www.themormonworker.org/articles/issue1/volume1_issue1.pdf. s. 1.

³ Hone[?], Kenny, “The Gift.” *A Pinch of Salt*. sayı 3, Pentecost 1986, s. 12. Kenny Hone önceleri *Digger* ve sonra *The Digger and Christian Anarchist* olarak bilinen anarşist gazetesinin editörüydü.

⁴ Andrews. “Heaven on Earth.” s. 103. Geçen yıllarda bir özetini Dağdaki Vaaz’da görmüş olduğu bir toplumu ama internet temelli, Matta İncili’ndeki sözler ışığında bir toplumu teşvik etmekteydi. Ayr. bkz. Andrews. *Plan Be*.

detaylıca ele alınmıştır.¹ Dikkate alınacak nokta, Dağdaki Vaaz'ın buyruklarını takip etmeyi denedikleridir.

Hristiyan anarşistler Hz. İsa'nın, özellikle kötüye direnmeme buyruklarının politik uygulamalarını ciddiye alır. Tolstoy Onun "toplumsal yaşamımızın çerçevesini çizen prensip olması" gerektiğini iddia eder.² Ona göre, Hz. İsa insanlara der ki: "Yasalarınızın kötüyü düzeltereğini düşünüyorsunuz; yasalar sadece kötüyü çoğaltır. Kötüyü yok etmenin sadece bir yolu vardır –hiçbir ayırım göstermeden tüm insanlara iyilikle yönelmek. Kendi ilkelerinizi binlerce yıldır uyguluyorsunuz; şimdi tam tersi olan benimkini deneyin."³ Bundan dolayı Hz.İsa kendi takipçilerine *lex talionis*'i aşmaları ve insanlığı çürüten şiddet sarmalının üstesinden gelmeleri için kötülere sevgi ve affedicilikle yaklaşmaya çağrı yapar. Hristiyan anarşistler için bu devlet teorisi ve pratiğinin bir reddini gerektirir. Üstüne üstlük onlar devletin, Dağdaki Vaaz'ın tamamını ihlal ettiğini –ya da vatandaşlarını ihlal etmeye zorladığını– tartışır. Bundan dolayı, Hristiyan anarşistler için Dağdaki Vaaz, "Dünya'daki en devrimci öğretiyi" içerir.⁴ Devlet eleştirilerini uygulama yoluyla devrime çağrı yapar fakat aynı zamanda Hristiyanları devrime yönlendirmek için nasıl davranmaları gerektiğinin bilgilendirmesini verir. Bir devrim ki Hz. İsa tüm yaşamı boyunca –çarmıha gerilmeyle kendi ölümünü kabul etmesi de dahil olmak üzere– öğretilip hayata geçirmiştir.

¹ Christoyannopoulos.*Christian Anarchism*. Bölüm 6.

² Tolstoy.*What I Believe*.s. 41.

³ Tolstoy.*What I Believe*.s. 41.

⁴ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 62.

VI

İSLAMDA YÖNETİM

-Ümit Aktaş-

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

Muaviye’nin iktidara gelişi, hilafeti sadece siyasal bir sistem olmaktan öte, bir de Allah’ın halifeliği iddiasıyla, teolojik bir anlayışla da desteklemesi, bir anlamda İslam dünyasında ilk teopolitikanın, kilisenin (devlet içerisindeki dinsel kurumlaşmaların) ve dolayısıyla da halifelik yönetiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu, beraberinde birçok siyasi ve itikadi felsefelerin de gelişmesine neden olan ve içerisinde yine o dönemde Şam valisi olan Muaviye’nin bulunduğu bir kriz dönemi akabinde gerçekleşmiştir. Kendi iktidar kavgasında bilinçli olarak dini kullanan ve araçsallaştıran ilk kişi Muaviye ve işbirlikçileridir. Onun Ali (r.a.) ile sürdürdüğü ve temelinde iktidarı ele geçirme amacı bulunan kavgaya, bu kavgaya giren ve girmeyen tarafları birçok siyasi çevrede kristalize etmiştir. En önemlileri Şia, mutezile, ibadiye (haricilik), ehlisünnet (Sünni-

lik) olan bu oluşumların yönetim anlayışlarına, Mevdûdî'nin *Hilafet ve Saltanat* adlı eserinde yer alan görüşler doğrultusunda kısaca değinmeye çalışalım.¹

Mevdûdî'ye göre hilafet düşüncesinin esasları Kur'an-ı Kerim'de açıklanmıştır.² İslamın önerdiği yönetim biçimi de cumhuri bir yönetimdir. Ancak bu yönetim Avrupai anlamda demokrasi fikriyle temelde uyuşmaz. Çünkü Avrupa demokrasilerinde temel esas halk hâkimiyetiyken İslami cumhuriyet Allah'ın hâkimiyeti esasına dayalıdır.³ Ancak bu farklılık ilahi ve toplumsal isteklerin çakışması halinde ortadan kalkacaktır. İslami yönetimin temeli istişare esasına dayalı olmasındadır. Halifeye itaat ise ancak onun adil ve muttaki olması şartına bağlıdır.⁴ Yine ona göre adli sistem ve yasama organı da siyasal yönetimden bağımsız olarak çalışır. Yani kuvvetler ayrılığı prensibi İslami yönetimde de geçerlidir.⁵ Yine fertlerin temel hak ve özgürlükleri anayasal teminat altındadır ve ihlal edilemez. İslami hükümet bir polis hükümeti olmadığı gibi teokratik bir hükümet (din adamlarının tahakkümü) de değildir. Çünkü İslamda bir din adamları sınıfı ve anlayışı bulunmamaktadır. İslami hükümet iyiliği yaygınlaştırmak ve kötülüğü engellemekle mükelleftir. Fertler kanun önünde eşittir ve yönetim fertler arasında adaleti sağlamakla mükelleftir.⁶

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

¹ Mevdûdî. *Hilafet ve Saltanat*. Hilal Yayınları.

² A.g.e., s.31.

³ A.g.e., s. 34.

⁴ A.g.e., s. 38.

⁵ A.g.e., s. 43-44.

⁶ A.g.e., s. 82-84.

Şia, başlangıçta Ali (r.a.) yanlısı olanları tanımlamak için kullanılan bir tabir iken, zamanla fikhî ve itikadi esasları farklılaşan bir siyasi oluşum haline gelmiştir. Şia tarafından geliştirilen yönetim düşüncesi imamet ekseninde şekillenir. Onlara göre imamet de tıpkı risalet gibi ilahi seçimle ortaya çıkar, dolayısıyla itikadi bir esası oluşturur. Yine Şia'nın en büyük kolu olan ve İran'ın resmi mezhebi olan Caferiliğin temel kabullerinden biri de imametın Ali (r.a.) ile başlaması ve Ali'nin soyundan gelen on ikinci imamla sona ermesidir. Dolayısıyla imamet on ikinci imamdı sonrı fiili olarak sona ermektedir. Bugün İran'daki yönetim, cumhuriyetçi esaslara dayanan ve Mevdûdî'nin yönetime ilişkin temel vurgularını içeren haliyle İslami bir yönetimdir. Ancak bu yönetim dini ve siyasi liderlikleri birbirinden ayırarak İslami 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 haline getirilmesi açısından ise eleştirilmektedir. İran'daki İslami yönetim, dini ve etnik unsurları kendi kültürel seçimlerinde özgür bırakmış, bu haliyle de katı devletçi anlayıştan uzaklaşarak âdem-i merkeziyetçiliğe yakınlaşmıştır.¹

Harici 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 arasında hakem tayin edilmesine karşı çıkan gruplardır. Hariciler, Ebubekir ile Ömer'i meşru halife olarak kabul ederler. Haricilere göre halife, adil ve 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, yönetsiz olarak da çözebilirler.²

¹ A.g.e., s. 293.

² A.g.e., s. 299.

Haricilerin liderlerinden Necdat bin Amir el-Hanefî'ye göre, "Eğer işlerini görüp adaletle hükmedebiliyorlarsa, insanların bir imama ihtiyaçları yoktur."¹Haricilerin bu görüşleri çağdaş anarşist düşünürlerle neredeyse paralel bir anlam taşımaktadır. Zaten Haricilerin, "Hüküm ancak Allah'ındır," parolası, zımni olarak beşeri otoritelere karşı bir tavır içermektedir. Allah'ın hâkimiyeti, diğer hâkimiyet biçimlerini geçersiz kılmaktadır. Böylece yersel otoritelerin tahakkümü mesnetsiz ve olanaksız hale gelmektedir. Allah'ın egemenliği ise bırakın insan özgürlüğünü kısıtlamayın, 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 etmiştir.

Bu anlamda Allah'ın halifeliği kavramı da sorunlu ve yanlış bir yaklaşımdır. Kur'an'a göre insan, bir halife olarak hazırlanmıştır (yaratılmıştır). Ama o, yeryüzündeki varlıkların (beşeriyetin) ardıdır (halife) yoksa çokça söylendiği gibi Allah'ın değil ve tüm peygamberler gibi o da, beşeri bir toplumu uyarmak, vahye muhatap kılmak ve bir insan olma mücadelesi vermek amacıyla seçilmiş ve görevlendirilmiştir. Burada elbet *Âdemilik* ile *âdem olmak* arasındaki farkı da atlamamak gerekmektedir. Yani soyoluşsal *Âdemilik* ile bireyoluşsal *âdem olmak* 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 mücadele etmek, ahlaki ve etik değerleri hayata geçirebilmektir.

Halife, yani ardıl, nar'dan yaratılmış cinler yerine, topraktan yaratılmış insanın ikamesi anlamına da gelebilir ya da ateş kültürü yerine tarımsal kültürün başlangıcına da işaret edebilir. Veya insanla

¹ Fığlalı, Ethem Ruhi. İbadiyyenin Doğuşu ve Görüşleri, s. 110.

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 haline getiren bu süreç, insanı öne çıkaran, onu seçkinleştiren ve ona belli bir misyon yükleyen bir süreçtir. İnsanı seçili hale getiren elbette ondaki kendilik bilincidir. O bilmektedir ve bildiğinden ötürü de kendi benliğini varlığın aynasında görebilmekte ya da varlığı kendi benliğinde görünürleştirmekte ve bilişsel hale getirebilmektedir. İnsan, kendini önceleyen varlığın seferinin en öne çıkan ama en son halk edilen temsilcisidir. Varlık (yaratılış) orada dillenmekte ve düşünümşelleşmektedir. Kaderi onu biricikleştirdiği gibi seçili de kılmıştır. Âdeta 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. Çünkü kaderin, ilahi takdirin dışında hiçbir işaret “kendini bilen” bir varlığı mümkün ve muhtemel kılmamaktadır. Ama her durumda 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 hale gelmek anlamında, mevcudatın altalandığı bir bilinçsel bahşa nail kılınmaktır. İsimleri bilme keyfiyeti, ilahi vahye muhataplık, yani ilahi ruhun kendisinde dile geldiği bir hayatın, yani ölümlü oluşun bilincinde olunmasıdır. Varlığın bu kendinde dile gelişi, varkılanın kendisine bir muhatap kılma lütfunu, o muhatabın aczini, bilincinde olmanın özgürlük ve sorumluluğunu ve bu birbirine bakmanın aşkını da insanlaştırır. İnsanın dışındaki hiçbir canlı kendisini bilmemekte, daha doğrusu düşünmemektedir. İnsana bahşedilen bu yeti, bir bakıma onu halife kılmaktadır. Çünkü o, tüm varlık mertebelerinin ardında ve üstünde durmaktadır. Bilme yetisini, olağan dünyasal koşullar içerisinde açıklamak mümkün değildir. İlahi niyet ve takdirin dışında da 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 sorumlu kılmaktadır. Halifeliğin 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 ifsatla yüzyüze gelse dahi, doğal temellerinden kopmuş bir teknoloji üretimi ilahi öngörülere aykırı bir davranış mıdır sorusuna verilecek cevap her ne olursa olsun, insanoğlu cennetten düştüğünden beri, el yordamıyla başladığı o teknoloji üretimine ilişkin faaliyetini, giderek nitelik ve niceliğini de artırarak sürdürmektedir.

Kur'an bu konuda -en azından bana göre-, oldukça açıktır: İnsanın 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 imani meselelerde olduğu gibi yaşamsal hususlarda da insan yalnızca bir mukallit olarak kalamaz. O, ilahi 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 çevresini, maddi olduğu kadar manevi açıdan da onarmalıdır. Bilimin ya da teknolojinin kullanım biçimi, kullanımındaki hovardalık ve müsriflik eleştirilse bile temel anlamda İslama 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 haline getirmeyen, özgürlük ve onurunu çiğnetmeyen, savaşı ve yıkıcılığı değil, barışı ve yapıcılığı esas alan bir anlayışın ayakta tutulması ve savunulmasıdır. Bellidir ki İslam insanlardan

iktisatlı, ortayolcu, saçıp savurmayan ama arzın imarına karşı da bigâne kalmayan bir tutum önerir.”¹

Peygamber (s.a.v.)’in Mekke’de başlattığı ve salt tebliğ ve davete dayanan ama beri yandan müşrik oligarşinin maddi ve manevi zulmünü hem eleştiren hem de bu zulme karşı barışçı bir mücadele sürdürmekten de geri kalmayan cihadı, *cihad* kavramının asli tutumu olarak tebarüz etmiştir. Nitekim Furkan suresi, 52. ayette, “Öyleyse kâfirlere itaat etme ve onlara (Kur’an ile) büyük bir cihad ver,” denirken, cihadın bu asli tanımı da yapılmaktadır. Çünkü cihad, genel anlamıyla bir Müslümanın cehd içerisinde yaşamayı, hayata ve dünyaya karşı sorumluluğunu bizzat üstlenmesi ve bunu bir takım kurumsal yapılara havale etmemesidir.

İslam açısından insani ontoloji’ye (fıtrat) ait olan ahlak, aile (en- sest engeli), dil, özgürlük ve estetik (sanat ve güzellik) gibi esaslardır. Siyaset ve iktisat, ahlakın türevleri olup, toplumsallaşmanın sonucunda ortaya çıkan pratiklerdir. Peygamber (s.a.v.)’in da asli amacı, ahlakın ikmalî ve insanların, insanlık erdemine ve özgürlüğüne aykırı olan putlara tapıcılıktan kurtarılmasıdır. Ama bu amaç, özünde siyasal olmadığı gibi, zora da dayanmaz: “Biz onların neler söylediklerini daha iyi biliriz. Sen onların üzerinde bir zorba değilsin; şu halde, benim kesin tehdidimden korkanlara Kur’an ile öğüt ver.” (Kaf, 45) İslami mücadelenin (cihad) siyasallaşması ve daha sonra savaşıma mecbur kılınması, müşriklerin Müslümanları baskı altına alması ve bilahare de Mekke’den göçe(hicret) zorlamaları nedeniyle ortaya çıkan konjonktürel tutumlardır. Peygamber (s.a.v.) mücahededesini Mekke’de barışçı bir biçimde sürdürdüğü gibi, Medine’de de tüm Medineli (Yesrib) toplulukların (Hristiyanlar, Yahudiler, müşrikler ve münafıklar) dahil olduğu, sözleşmeye (Medine Sözleşmesi) bir toplum oluşturmuştur. Savaşlar ise Mekke oligarşisinin Müslümanları burada da rahat bırakmaması ve saldırılarını sürdürmesi sonucu ortaya çıkmış ve nihai olarak da barışı amaçlamıştır.

¹ Aktaş, Ümit. İnsan ve İslam. Okur Kitaplığı, s. 37, 38, 118, 119.

Hilafetin bir başka anlamı ise Peygamber (s.a.v.)’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, sultan, imamet ya da velayet yetkisi veren bir sapmadan kaynaklanmaktadır. Ebubekir (r.a)’ın kendisini doğru bir biçimde “Peygamber’in halifesi” olarak adlandırması akabinde, Ömer’den itibaren seçilmiş yöneticiler için “Emir’ül Müminin” unvanı kullanılmıştır. Ama ne zaman hilafet makamı seçimle işbaşına gelmeyen zalim ve gasıp yöneticilerin eline geçmiştir, 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 asli anlamından uzaklaştırarak siyasal bir imtiyazın ve kutsallığın mahreci olarak okumuş, yani yorumla-t-mışlardır.

Resulullah’dan sonra, onun hilafetini üstlenen ve önemli sahabelerden olan dört halife, İslami hareketi nebevi yöntem ve çizgi üzerinde sürdürdü. Zaten bu dönemde Muhammed (s.a.v.)’in yetiştirdiği şahsiyetler henüz hayattaydı ve gerek devrimci ruh, gerekse nebevi eğitim henüz etkisini devam ettirmekteydi. Resul’ün oluşturmuş olduğu hareket geleneği ve çıkış süreci bu dönemde de canlılığını ve heyecanını korumaktaydı. Ortaya kimi problemler çıktıysa da bu problemler Kur’an ve sünnetin ışığında, sahabelerin edinmiş oldukları İslam anlayışı doğrultusunda yapılan içtihatlarla çözümlendi. Bu dönemde halife olan önde gelen sahabeler de İslamın özgün esaslarından sapmadı. Kimi sorunlar ortaya çıktıysa da, bunlar İslamın genel eğilimini değiştirecek kadar etkili ve önemli değildi. Bu halifeler de tıpkı izledikleri o seçkin Resul gibi davrandılar, kitaba ve hikmete göre yaşamaya çalıştılar. Peygamberin kendileriyle sürekli olarak istişare ettiği sahabetiyle 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 çıkacaktır. Öyle ki bunlardan ilki belki daha peygamberin bedeni bile soğumamışken, Peygamber (s.a.v.)’den sonra toplumun nasıl yönetileceğine ilişkin çıkan tartışmalarda ortaya atılan “hilafetin Kureyş’e ait olduğu” tezidir. Bu tezin bir hadis oluşu, hangi bağlamda ve hangi amaç için söylenildiği gibi hususlar tartışmalı bile olsa, bu tezi esas alarak ortaya konulan siyaset anlayışları, İslamın tüm insanları eşit ve kardeş kılan yaklaşımına aykırı ve daha sonra gelecek olan tüm İslami siyaset ve hilafet tartışmalarını bu açıdan olumsuz bir biçimde etkileyecek olan olumsuz bir başlangıç noktasıdır. Çünkü bu, Kureyşli olmayan Müslümanları ikincilleştirdiği gibi, Kureyş’in olumsuzluklarını da örtbas eden bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Burada önemli olan tarafların niyetleri ve samimiyetleri değil, daha sonra bu teze temellendirilecek olan olumsuz gelişmeler ve bizatihi, bu tezin içeriğindeki kardeşlik ruhuna aykırı olan yaklaşımdır. O esnada Kureyş’ten birinin, hele hele Ebubekir’in halife seçilmesi maslahata ve hikmete oldukça uygun bir davranış olabilir. Ama bunun “hilafet Kureyş’indir” gibi bir hadisle temellendirilmesi ve bağlantılı hale 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 mehzaz 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 ile birlikte özellikle Ümeyyeoğulları esaslı bir kurumsallaşmanın yaygınlaşması, devlete bağımlı bir din adamlığı sistemini başlatması kadar, ilmi özerkliğin ve ibadi özgürlüğün de

giderek zayıflamasına yol açacaktır. Nitekim böylesi bir teamülü doğru bulmadığından, Ebu Hanife, kendisine teklif edilen kadılık görevini reddederek, hem Emevilerin hem de Abbasilerin baskı ve işkenceleri altında kalmıştır. Onun bu hassasiyeti, ilmi özgürlüğün korunması kadar, içtihadı ve fıkhi özerkliğin de korunması, dolayısıyla giderek çığırından çıkan siyasal otoriteye karşı sivil toplumun güçlendirilmesine dayanır. Bu, aynı zamanda nebevi 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 bırakmamasıyla, İslam dünyasında yönetimin ölünceye değin sürdürüleceğine dair olan bir anlayışı temellendirmiştir. Oysa onu bu mevkiye ümmetin seçimi getirmiş olup hilafet, risalet gibi ilahi bir seçime dayanmamaktadır. Onun bunu ilahileştirmesi, daha sonraki her türlü yöneticinin kendi yönetimlerini de ilahi bir mukadderat olarak nitelemelerine yol açmıştır.

Ali ise kendisine kadar bir ölçüde çığırından çıkan nebevi yönetimi ve hakikati doğrultmaya çalışsa da (sözelimi bölüşümde yeniden Ebubekir'in eşitlikçi uygulamasına dönmüştür) özellikle Osman döneminde bozulan toplumsal dengeler ve ayrışmalar sorunlarını çözümleyememiş ve bunlara ilaveten özellikle siyasi muhalif hareketler karşısında sert bir politika izleyerek, bir anlamda farklı düşünce ve anlayışlara karşı müsamahakâr bir siyasal anlayışın gelişmesini daha o zamandan itibaren ketlemiştir. Emevilerden itibaren ise İslami yönetim ve siyaset anlayışı, biçimsel olduğu kadar, özü itibarıyla de İslamdan büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Özellikle Haricilere karşı sürdürdüğü sert ve Harici (ve sair) muhalefeti yok etmeyi amaçlayan siyasal tutumu, kendisinden sonra hilafetin ya da imametinin tek olacağına dair bir siyasal anlayışı miras bırakmıştır. Bu anlayışın fiilen uygulanmasındaki imkânsızlık ise daha sonraki yüzyıllarda 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 ifadesini, hem tıkanan sosyopolitik kanalların açılmasını, hem de atıl toplumsal enerjilerin edimselleşmesi imkânını sağlamaktadır. İslam dünyasındaki despotikleşme, bir ölçüde bu birlikçi-bütüncül siyasal anlayışlardan (hilafet ya da imamet) kaynaklanmıştır.

Tarih boyunca ortaya çıkan ve saray tarihçilerince yazılan tarihlerde İslami olarak tanıtılan yönetimlere bakarak İslami yönetimi sultanlıkla, padişahlıkla ve benzeri yönetim tarzlarıyla karıştırmamalıyız. Yöneten ya da yönetilenlerin Müslüman olmaları, yönetimin de İslami olması anlamına gelmez. İslami yönetim, zorunlu bir dini ihtiyaç olmadığı gibi, olduğu takdirde de nebevi esaslar üzerinde teşkil olunan İslam toplumunun bir tezahürüdür, yoksa sınıfsal veya kurumsal bir soyut yapılanma değildir. Düzenleyici ve murakabe edici toplumsal bir istişare merkezidir, bir üst yapı kurumu değildir. Yönetimin İslamiliği bir diğer açıdan İslami hareketin ve İslami kuralların işlemesinden, halkın İslamiliğini sürdürmesinden başka bir şey değildir. Nitekim fıkıh kitaplarında İslami yönetimin sorumlusunun (halife, imam...) zorunlu görevleri olarak sadece birkaç husus belirtilmiştir: Ganimetlerin taksimi (savaş olduğu takdirde), zekâtın toplanması ve dağıtılması (bu uygulama toplum tarafından da icra edilebilir), hadlerin (cezaların) uygulanması, yetimlerin gözetilmesi (bunu da toplum üstlenebilir), cuma namazının kılınması (bu ise Müslümanların özgürlüğüne yapılan bir göndermedir ki bunun için illa da devletin olması gerekmez) gibi. Bunlar da dikkat edileceği üzere, özünde iktisadi, hukuki ve ibadi adalet ve özgürlüklerin uygulanması ve güvence altına alınması anlamına gelmektedir. Bu uygulamaların gerçekleştirilmesi içinse devlet bir zaruret olmayıp, (Müslüman) bir toplum bu sorunları devletsiz bir biçimde de çözümler ve uygulamaları da ifa edebilir. Özellikle modern devletin asli esasları olan zorunlu eğitim, zorunlu askerlik ve “din adamlığı” (ruhbanlık ve teolojik/kurumsal din) gibi uygulamalar, İslam toplumu açısından zaten bir zorunluluk anlamı taşımamaktadır.

İslami yönetim tarzı, geniş kitlelerin İslama katılması, bunların getirdikleri farklı kültürlerin etkisiyle İslamı yeterince anlayamamaları, cahili arzuların dirilmesi, İslamı içtenlikle benimsemiş olan şahsiyetlerin ölümü gibi etkenlerle, giderek özgünlüğünü yitirdi. O günün bölgesel cahili yönetim tarzı olan otokrasi (meliklik), İslam dünyasında yeniden egemenleşti ve özgün İslami anlayışı saf dışı bıraktı. Yönetimsel düzeyde yitirilen toplumsal özgünlüğün kaybı, giderek diğer alanlara da yansiyacak, Müslümanlar bütünüyle nebevi yöntemden uzaklaşacaktır. Hanedanlık, aile ve kabile tahakkümü giderek İslam âleminde değişmez bir gelenek haline gelecektir. İslam, Emevi ve Abbasi hanedanları tarafından neredeyse bir Arap dini olarak yorumlanarak ırkçı bir ideolojiye ve teolojiye dönüştürülecekti. Peygamberin cahili bir davranış olarak lanetlediği ırk ayrımcılığı, Arap asabiyesinin üstünlüğü telakkisiyle yeniden diriltilecektir. Bu meyanda, İslamın özgürleştirici bir dini anlayışla tarihsel süreç içerisinde tasfiyeyi amaçladığı kölelik, iktisadi ve ticari bir sektörden giderek kurumsallaşacağı siyasal bir sektöre dönüşecek; 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, kelami ve felsefi tartışmaların doğmasına da neden olacaktır.

Emevi hanedanının yönetime egemen olması ve krallığa dayanan yönetim tarzını halka dayatması sonucu, Müslümanlarda temel bir zihinsel değişim yaşanacaktır. Bu ise toplumların değişimini yönetimsel değişimlere ya da ilahi bir elin(!) müdahalesine (mukadderata) bağlamaktır, kısacası kadercilik denilen cebriyeci inanışın bir itikadı esas haline 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 halini değiştirmez...” denilmektedir. Bu apaçık esaslara rağmen kitlelerin bilinci gitgide İslami, Kurani öğretilere uzak düşmekteydi.

Oysa Resulullah da mücadelesinin esasını, insanların ve toplumların kendi özlerini değiştirmesi çerçevesinde oluşturmuştu. O nedenle kendisine teklif edilen krallık (iktidar) önerisini, bu esasa ters düştüğü ve tepeden inme bir değişme yöntemine neden olacağı için reddetmiştir.

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

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 ilahidir ve yöneticiler Allah’ın iradesiyle iktidara geldikleri için, onlara itaat da dini bir vecibedir. Mevzu hadislerle de desteklenen bu anlayışa göre fasık (zalim ve günahkâr) 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 yozlaşmaysa yöneten ve yönetilen ikilemine ve devletin ilahi bir kurum olarak kabul edilmesine yol açacaktır. İslamiliğini yitiren yönetimlere karşı girişilen her türlü kıyam, haklı olsa bile sözgelimi Hüseyin’in kıyamında olduğu gibi bir isyan olarak, fitne ve bozgunculuk olarak değerlendirilmiştir.

Kitlelerin zihinsel düzeyde cahili değerlere yönelmeleri, tefekkürden uzaklaşmaları, hurafe ve batıl inanışların İslami bir kisveyle yaygınlık kazanması sonuçların en vahimiydi elbet. Toplumsal ve düşünsel alandaki tevhidi 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, İslami (!) mesnetler de bulacaklardı kendilerine.

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 halde, Kur'an tarafından eleştirilen zanna, tahmine, hurafelere dayanan bilgilenme yöntemleri önem kazanacaktır. Cahiliyenin karanlık ve körleştirici ağırlığı giderek İslami kitlelerde yeniden egemenleşecek; İslamın tebliği ve yayılması, mucizelere ve Peygamber'in olağanüstü şahsiyetine bağlı bir olay olarak değerlendirilecek ve asla tekrarlanamaz bir tarihi efsaneye dönüştürülecektir. Mistisizmin, hayalciliğin, efsane ve hurafelerin oluşturduğu sisler Kurani aydınlığın bulanmasına, cahili alışkanlık ve inanışların yerleşmesine neden olacaktır. Büyücülük, falcılık, kâhinlik İslamın ortadan kaldırmak için mücadele ettiği sapmalar değilmiş gibi neredeyse İslami uygulamalara dönüştürülecek; din adamları ve âlimlerle filozoflar arasındaki tartışmalar yanlış bir mecraya çekilerek akıl-din tartışmasına dönüştürülecektir. Dolayısıyla "din adamları"nın kazandığı bu çatışma, aklın ve felsefenin önemini yitirmesine neden olarak, eleştirel düşünce ve bilimin itibarını kaybetmesine yol açacaktır.

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 ataerki (erkek egemen) bir anlayışla ikinci sınıf bir fert haline getirildiler. Siyasal despotizm aile içinde de erkek despotluğunu yasalastıran bir egemenlik doktrinine dönüştü.

Din adına tahakküm kuran bir sınıf belirdi, onların anlayışına göre din iman, İslamın ve hatta küfre girmenin formüle edildiği bir kurallar manzumesiydi. Cenneti kazandıracak dualar, ibadetler, törenler, formüller, reçeteler hazırlanmakta; ölümlerin günahlarını ve borçlarını bağışlatacak sözüm ona formüller icat edilmekteydi.

Hal böyle olunca, artık günaha girmenin, pisliğe batmanın, Allah'ın emir ve nehiyelerine aldırış etmemenin, İslamın temel esaslarına (Allah'a ve ahirete iman etmek ve doğru davranışlarda bulunmak, iyiliği yaşamak ve kötülüklerden uzak durmak gibi) lakayt kalmanın da fazla bir önem ve anlamı kalmıyordu.

İnsanlara tazim, onları ululamak, karşılarında kullar gibi secde etmek, dünyevi ve uhrevi kurtuluşu ölü ya da diri kimi şahıslardan beklemek, neredeyse İslamın gereği davranışlar haline geliyordu. Tekebbür ve istikbar Allah'ın reddettiği, resulün şiddetle kaçındığı, hatta bu husustaki hassasiyet nedeniyle Allah Teâla'nın Resulü'nü dahi uyardığı davranışlar değil de neredeyse İslami davranışlar olup çıkmıştı.

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

Allah için mücadele edenler yine onun adına öldürüldüler. Allah'ın dinine karşı ataların, halkın dini yeniden hâkim oldu topluma. Mustazaflar yine mustazaf, müstekbirler yine müstekbir olarak aldılar toplumdaki yerlerini. Cahiliye ve şirk tüm kurum ve sistemiyle, alışkanlık ve töreleriyle, fikir ve inançlarıyla, yüzüne İslamın maskesini de takarak yeniden kitlelerin omuzlarında çörelendi. İslam, bir hak ve batıl mücadelesi değilmiş gibi, tarihin dengesi kendisini Müslüman olarak görenler tarafından bir kere daha batıldan yana bozuldu. Beşeri tarihlerin İslamın en şaşıla ve görkemli dönemleri (İslam medeniyeti gibi) olarak adlandırdıkları o günlerin yüzündeki renkleri biraz kazımak, Cahiliyenin o iğrenç oluşumunun gözler önüne serilmesine yeterdi bile.

Sapma ve yozlaşma bu seviyeye varınca özü boşalan bir biçim üzerinde sonu gelmeyecek tartışmalar açıldı. Âlimler artık peygamberlerin varisleri değil, kelami ve fıkhi 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 İslamın fitri sadeliğine aykırı olan fıkhi külliyatlarla, dini hayatın en sıradan detaylarına dek müdahale ederek ve halkın zihnini ayrıntılara boğarak, süregiden 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 hale gelişte aranmalıydı. Bilgi kaynakları kurumuş bir toplum bu sorunun nedenlerini teşhis edebilecek güç ve duyarlılıkta da değildi elbet.”¹

İlk halifeler tüm siyasal, bilimsel, dinsel ve toplumsal hayatın yorumlanması için yetkesinin kendilerine ait olduğunu da iddia etmemişlerdir. Dinin devlete bağmlanması kadar, yine dini anlayışın kristalize edildiği tekbiçimli yaşama biçimlerinin sistemleştirildiği mezheplerin oluşumları da Emevi-Abbasi iktidarları süresince gerçekleştirilmiştir. Mutezili akılcılığın totaliterliğinin karşıtı olarak geliştirilen Sünni doktrinlerin düşünme eylemine dek sirayet eden hayatın ve toplumun bütünüyle dizayn edildiği (fıkhedildiği) birlikçi ve öngörölü bir dinsel doktrinin özgürlük-süzleştirdiği determinizmleri de bir tür kadercilikle nihayetlenecektir. Böylece hayat, gelecek üzerindeki tüm inisiyatif gücünü ve ufkunu yitirerek “yitik cennet”e ve “mutluluk asrı”na bir öykünmeye dönüşmüş, tüm dirimsel gücü bu kutsal nostaljik sunak önünde kurban edilmiştir. Geleceğe ilişkin tüm arzu ve ideallerini

¹ Aktaş, Ümit. İslamî Hareket ve Yöntem. Çıra Yayınları, s. 115-123.

yitirdikçe taklit ve geçmişin yüceltilmesi retoriği giderek dinsel bir doğmaya dönüşecektir.¹

Böylece temelde insanları özgürleştirmeyi ve özgürlüklerini baskı altına alan sistemleri tasfiye etmeyi, bu sistemlerle ve genel olarak mütekebbirlerle mücahedeyi esas alan İslam da, giderek bir yönetsel sisteme, geleneksel bir otoriter sisteme dönüştürülmüştür. Oysa din (İslam), esas olarak fitri bir hakikattir ve bu hakikatle Allah arasına hiçbir otorite giremez. Elbette kendiliğinden gelişen toplumsallaşmalar içerisinde, din de kendine özgü bir hayat biçimi ortaya çıkarabilir. Ama bu da temelde marufa (iyi olan) uygunluk ve münkerden (kötü olan) kaçınmadır. Dolayısıyla bunların gerçekleştirilmesi için özel kurumsal yapılara bir ihtiyaç bulunmamaktadır. Arzulanan bunların toplumsallığın ve toplumsal hayatın kendi doğallığı içerisinde gerçekleştirilmesi ve baskıcı egemenlikler halinde ortaya çıkmamasıdır. Çünkü egemenlik temelde Allah'a aittir. Allah ise insanların mabudu olduğu kadar velisi yani dostudur.

Tüm bu gelişmelerin akabinde, hilafet başlığı altında sistemleştirilen siyaset felsefesi, neredeyse dinsel bir akide haline getirilerek fıkıh külliyatlarındaki yerini alacaktır. Ne ki bu külliyatları hazırlayanlar da çoğu saray fakihi 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/krallara) dönüşeceklerdir. Bu zihniyetler, siyasal ve dinsel seçkinlerin yüceltilmesine mebni olan hümanistlik 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.

¹ Aktaş, Ümit. *Akılın Hakikati Aşkın Şiiri*. Okur Kitaplığı, s. 42-43.

Başlangıçta siyasal otorite fikrine karşı koyan Harici anarşizmi, Emevilerin uyguladığı devlet terörüyle, sonu gelmez ayaklanmaların kanlı tarihinden başka arkalarında önemli bir siyasi teori bırakmaksızın, ılımlı “ibadi” topluluklar dışında yok olmuştur. Şüphesiz, Emevi ve Abbasi istibdadına karşı yönelmiş Şii, Mutezili ve Harici siyasetleri arasında çok önemli siyasi farklılıklar bulunmaktadır. Zalim yönetimler karşısında sonuna değin direniş ve uzlaşmazlığı seçen Harici ve Mutezili eğilimlerinin yok oluşu, İslam dünyası açısından çok önemli kayıplara neden olmuş ve İslam dünyasında artık daha çok merkeziyetçi görüşler 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 hâkimiyet, 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 istemez olumsuz bir anlamı da çağırıştırabilecektir. (Kuşkusuz her tür başsızlık anarşik bir anlama gelmez. Anarşizm, otoritenin bilinçli bir reddini, özgürlüğün de bilinçli bir kabulünü gerektirmektedir. Beri yandan her tür otorite de özgürlük ve fitratların baskı altına alınması anlamına gelmeyecektir. Hatta insan fitratını özgürleştirecek ve özgürlükleri olumlu bir yönde destekleyecek otoritelerin gerçekleştirilmesi de en azından anarşizmin yönetimsizlik düşü kadar düşsel olsa bile imkânsız değildir.)

Anarşizm, bir anlamda ideal bir toplumsal tasarım, bir ütopyadır. Geçmişin idealleştirilmesinden ziyade insani bir gelecek tahayyülüdür. Bir sistem öngörüsü yapmak yerine, insanların sistemlerin ma-

dunu oldukları bir küçültülmenin reddidir. Bu aynı zamanda Allah ile insan arasındaki baskılayıcı kurum ve otoritelerin de tasfiyesinin amaçlanmasıdır. Elbet burada Allah'ın da baskıcı bir efendi veya Tanrı olarak insanı hiçleştirilmesi gibi bir soru veya endişe akla gelebilecektir. Oysa Allah bizim sahici özgürlüklerimizi sınırlamaz. O, bir mabut olduğu kadar bir dosttur (veli)da. İslamın nihai amacı, insanları baskılayıcı yersel otoritelerin tasfiyesidir. Dolayısıyla da, herkesin bilinçli olduğu, yani mümin olduğu bir toplumda, İslami ilkelerin uygulamasını düzenleyecek bir imama da harici siyasi teori açısından gerek kalmayacaktır. “İslamda Adalet Kavramı” adlı kitabında Macit Hadduri, Necdatileri “İslamın Felsefi 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 imametın “mantıken ve doktriner anlamda” gereksizleşeceğini, devletin ortadan kalkarak şeriatın baki ve geçerli olacağını söylerler.¹

Mutezileye göre imamet aklen ve mantıken zaruridir. İmam seçimle işbaşına gelir ve adil olmalıdır. Bazı mutezilere göre ise imamet şerî değil toplumsal bir maslahattır. Bazılarına göre ise imamet her zaman gerekli değildir.²

İmamı Azam'a göre de imamet gereklidir ve imam adil olmalıdır.³

Elmalı Hamdi Yazır da “Hak Dini Kur'an Dili” adlı tefsirinde, Cuma suresindeki ilgili ayetlere ilişkin olarak, cuma namazının edasının şartlarından birisinin de “veliyülemr”ın 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 maddi varlığın bölüşümü ya da uygun yerlerde harcanmasının

¹ Macit Hadduri. İslamda Adalet Kavramı, Yöneliş Yayınları, s. 40-41.

² a.g.e., s. 304.

³ a.g.e., s. 355.

sağlanması, hadlerin uygulanması yani suçluların cezalandırılması ve cumanın kaldırılması yani ibadet hürriyetinin sağlanması.¹

Özellikle yöneticiye ait zikredilen şu dört temel görev de göstermektedir ki gerçekte İslamın 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 savaş şartlarına ait arızı bir görevdir. Bazı fıkıhçılar, yetimlerin evlendirilmesi gibi mazlumların korunması ve veliliğinin de yönetimin görevleri arasında bulunduğunu zikrederler. Oysa bunlar da temelde Müslüman toplumun görevidir ve onlar adına yöneticiye tevdi edilmektedir. Yine iyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüğün engellenmesi de bu kabil, topluma, dahası Müslüman fertlere ait görevler arasında sayılabilir.

Dolayısıyla 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 üzerine düşen mesuliyetleri, hiçbir yönetsel icbara gerek duyulmaksızın gerçekleştirilmesini ister. Ferdi hürriyetler çok önemlidir. Nitekim gerek Ömer gerekse Ali, kendilerine yapılacak suikastlara dair ihbar aldıkları halde, kasıt sahiplerini ortada henüz fiili bir cürüm olmadığı için tutuklamamışlardır.

İslam, temel İslami (insani) hedefleri ihlal etmediği sürece kavmi ve dini azınlıkların özerkliklerinin korunmasına ve dini ibadetlerini gerçekleştirmelerine müdahale etmeyi doğru bulmaz. Nitekim batılı anlayışlara uygun bir mantıkla kurulan modern 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.

¹ Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt 7; s. 4984.

Öte yandan, sahih anlamda İslami 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 veya oldukça geçici uygulamalardı. Ayrıca insanların dini ve örfi 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 şeyleştirilen (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 baskı altına alınamaz. Mesela en önemli ve somut toplumsal kurum olan ailenin tarımsal sistemde toprağa ve erkeğe bağımlılığıyla 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 yönetimsel dizgeler tarafından temellük edildiği bir raddeye kadar genişletmez. Çünkü aslolan kişisel özgürlüklerin korunmasıdır. 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 taraf-

ların 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.

VII

SUFİLİK VE ANARŞİZM SUFİLERİN VAROLUŞSAL DÜŞÜNCELERİ¹

-Nour Loutfy ve George Berguno-

Mevcut makalenin amacı Sufizm olarak bilinen İslamın mistik geleneğinin varoluşsal temellerini incelemektir. Bu, Danimarkalı düşünür Soren Kierkegaard'ın varoluşsal düşüncesinin karşılaştırmalı bir analizi yoluyla yapılacaktır. Makalenin ilk bölümünde Sufizmin kökenine dair kısa tarihsel bir genel bakış verilecektir. İkinci ve uzun bölüm aşağıdaki temaları merkeze alan, iki felsefenin karşılıklı analizine adanmıştır: kişisel deneyimin önemi, nefsin doğası, kişinin gelişmesinin yolu ve kendini bilmenin önündeki engeller... İki felsefe arasında çizilebilen pek çok paraleliğe rağmen, Kierkegaard tarafından açıklandığı gibi Sufizm, varoluşun dinsel modundan dahi aşkın olan özgürlüğün radikal bir felsefesini temsil eder.

Sufizmin Kökenleri

Sufi kelimesinin genellikle Arapça yün anlamına gelen *suf*'tan türediği düşünülür ki kimi sufilerce giyilen, yünden yapılan mütevazı ve uzun elbiselerin yününe gönderme yapar. Gene de bu mistik geleneğin takipçilerine bu ismin verilmesine dair daha mantıklı açıklama yedinci yüzyılın ilk zamanlarında kurulmuş olan batını grup *Ashab-as-Safa* dolayısıyla yapılır. *Safa* ya da *safwa*'nın kelime anlamı dindarlıktır ve bu gerekçeyle Sufizmin bu kelimedenden türemiş olduğu düşünülür. Diğer iddia, Sufizmin, Yunanca hikmet anlamına gelen *sophia* kelimesinden türemiş olduğudur. Her bir id-

¹ Çev. Alişan Şahin

dia akla yatkın olsa da tüm kelimeler saf hikmet ve dindarlığı işaret eder.

Hız. Muhammed (569-632)'in kendisi insanlığa yeni bir mesaj olarak gönderilmiş ilahi varlığın bir farkındalığı olarak açıkladığı tasavvufi deneyimlerin açık bir öznesidir. Allah'ın kitabı Kur'an Sufilerin kavrayışlarını yansıtan ve destekleyen göze çarpan tasavvufi karakter taşıyan pek çok ayet içerir. Her durumda, Sufizm bir doktrin olarak anlaşılmamalıdır. O, en güzel şekilde sevgili olana, hak ya da Allah'a şevkatin bir yolu olarak açıklanabilir. O, aynı zamanda kendini bilme ve olağan sınırların aşılmasına doğru özveriyi ve ilmi ilerletmenin bir tarzıdır. Yeniden uyanmak kendini bilmeye dair bir diğer kavramdır ve ruhsal gelişmeye dair duygusal ve entelektüel engellerin ötesine ulaşmak vasıtasıyla başatılır. Sufi kendini ilahi olanla bir olmaya adanmış olandır.

Sufizm, İslamın tasavvufi çekirdeğini temsil eder ve çoğunlukla daha sonra özellikle *Al Arkan al Kahmssa* yani İslamın beş şartıyla temsil edilen zahiri pratiklere dair olması anlamında Ortodoks dinden farklıdır. Buna dahil olanlar kelime-i şahadet getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekat vermek ve hacca gitmektir. Diğer taraftan Sufizm sadece İslamın zahiri öğretisini benimsememekte, aynı zamanda onları başka bir boyuta eklemekte ki bu ruhsal pratiğin içsel etkisine ve incelikli batını bilgiye yoğunlaşmadır. Bundan dolayı, İslam, Sufizmin temeli olarak kalır. İslami pratikler, ruhsal gelişme ve kendini bilme için gerekli olan desteği Sufiye verir.

İslam öğretilerinin yanında Sufiler, ruhsal olgunluğa ulaşmak için pratik bilgiden de istifade eder. Bu bilgi, kişinin gelişmesinin sınırlarını anlamasına yaradığı kadar, kendisini anlamasına da yarar ve bu ilahi özü deneyimlemeye götürmek anlamına gelir. 12. yüzyılın felsefeci ve ilk Sufi kişiliklerinden biri olan Gazali (1058-1111) bu bilgiyi oldukça zor ve yegâne olan öğrenme göreviyle kıyaslar. O aynı şekilde bir çocuğun, yetişkinde bulunan becerinin gerçek bilgisine sahip olmadığını, sıradan bir yetişkin insanın öğrenme becerilerini muhtemelen kavrayamayacağını iddia eder. Benzer olarak

bilgili bir kimsenin aydınlanmış bir Sufinin deneyimlerini de kavrayamayacağını iddia eder. Sufinin her bilgisi kelimelerle devredilemez ve iletilemez olsa da onların öğreti ve geleneklerinde temsil edilir. Bazılarını ritüeller, deneyimler, özel binalar, türbeler ve dans hareketleri temsil ederken, bazıları ibadetler, hikâyeler, öğrenim ve okumalar biçimini alır. Sufi geleneğin uzun tarihi boyunca ortaya çıkmış olan oldukça etkili kişilikler mevcuttur. İlk Sufiler, aslında esas olarak kendi öğretilerinde kendi yaşam biçimlerini ifade ettikleri birkaç yazı bırakmıştır. Gene de Sufizmin pek çok takipçisi yazılı prensiplerin azlığını telafi etmek için ilk Sufilerin özdeyişlerini toplamıştır. Gazali'nin ölümünden yarım yüzyıl sonra bir başka önemli Sufi, İbni Arabi (1165-1240) Endülüs'te dünyaya geldi ve onun çalışmaları doğuyu ve batıyı aynı şekilde etkiledi. İbni Arabi'nin felsefesinin özü “varlığın birliği” olarak tercüme edilebilecek olan *vahdet-i vücud* kavramından yatar. Bu kavramla, bireysel bir tanrı fikri kendisini, sadece Allah'ın varlığı anlamına gelen Birlik'e yerleştirir. Herşeyin tanrı olmasından dolayı, kişi ilahi varlığı “kendini bilme”yle bilir. Böyle bir cümlenin sade bir felsefi kavram olmadığını fakat pratik olarak tasavvufi deneyimlerden kökünü alan deneysel kavramalardan dolayı olduğunu bilmek önemlidir.

Sufizmde bir diğer etkili kişilik onüçüncü yüzyılın şair ve felsefecisi Celaleddin Rumi'dir (1207-1273). Oldukça fazla yazmıştır fakat onun en büyük çalışmasının Mesnevi olduğu düşünülür ki bu “içsel manaya dair beyitler”dir. 25.000 mısrayla Rumi, dünyevi gerçekler ve derin ruhsal anlayışın bir karışımının dahil edilmesi yoluyla Sufi aşkın hararetili yolunu tasvir ettiği hikayeler ve ezberden şiirler okur. Rumi'nin çalışması, yaşamın tüm yönlerine manevi bir boyut katmıştır ve kimi zamanlar “Fars dilinde Kur'an” olarak adlandırılmıştır. Bir şair olmasının yanında Rumi, Batı'da tasavvufi dansının hareketlerine gönderme yapan, Dönen Dervişler [semazenler] olarak bilinen Sufizmin Mevlevi tarikatının kurucusu olarak da bilinir. Başka birçok figür ya âlimce yazılarıyla Gazali benzeri ya tasavvufi öğretisiyle İbni Arabi benzeri ya da Sufizmdeki tasavvufi

deneyimleri tutkulu şiirleriyle ifade eden Rumi gibi Sufizmin tarihine damga vurmuştur.

Sufizmin kökenine dair bu özet ve tarihsel ana hatların ardından, şimdi Sufi tecrübelerin varoluşsal temellerine döneceğiz. Bu Kierkegaard'ın felsefesiyle karşılıklı bir analiz aracılığıyla yaklaşma olacaktır. Kierkegaard'a odaklanmaya dair gerekçe iki yönlüdür. Birincisi, sadece ilk varoluşçu düşünür olarak dikkate alınmasından kaynaklı değil, aynı zamanda dindar bir filozof olmasındandır. İkincisi, onun, öznelliği vurguladığı hakikat kavramıyla Sufilerin içsel manevi gerçekleşmeye dair arayışlarının kayda değer paralellikler göstermesidir.

Sufizmin Varoluşçu Temelleri / Kişisel Deneyimin Önemi

Karşılaştırmalı analizimiz için dikkat çekmek istediğimiz ilk nokta, Kierkegaard'ın Lutherci devlet kilisesini, bireyi Tanrı ile kişisel ilişki kurmaktan vazgeçirdiği için radikal olarak eleştiren biri olması ve güçlü bir muhalif olmasıdır. Bir düşünür olarak Kierkegaard'ın görevinin en önemli boyutu, görünen modern toplumun seküler yapısında dine karşı tehdidi duyumsamış olduğu için bir Hristiyan olmanın ne olduğunu açıklamaktır. O, felsefede Tanrı'nın varlığını ispat etme teşebbüslerine, bilginin bir problemi olduğundan değil, dinsel inancın, imanın problemi olduğuna kuvvetlice inandığından karşıydı. Seküler dine yönelen tüm bu eleştiriler iç gözlem ve varoluşsal deneyimin önemine dair Kierkegaardcı kavramın bir kaynağı olarak mevcuttu. Kierkegaard, çağdaşlarının dinsel anlamda ve insan varoluşu anlamında varolanın ne olduğunu unutmuş oldukları yorumunu yapmaktaydı. Dahası, o pek çoklarının, şahsi olmayan yaşamlar ve kim olduğunu bilmenin güvenliği anlamında yokluğuna dikkat çeker. Öznel ve nesnel arasındaki farklılaştırmada o, hakikatin öznel olduğuna katıyetle inanmaktaydı.

Dikkatimizi Sufizme döndürürsek Kierkegaard'ın hakikate dair bakış açısıyla ilginç bir paralellik buluruz. *Bilginin Kitabı*'nda Gazali bilgiyi ikiye ayırır: zararlı ve pratik bilgi. Zararlı bilgi, Kierke-

gaard'ın nesnel bilgisine karşılık gelen, mantık, felsefe ve akademik bilginin içinde bulunduğu bilimsel eğitimin gelenekleriyle yapılmak zorunda olunan bilgidir. Bunların tümü kendini anlamaya engel olarak görülür ve manevi yoldan uzaklaştırır.

Diğer taraftan pratik bilgi doğrudanlığı yoluyla karakterize edilen, açıklanamayan fakat deneyimlenebilen olarak, akıl için öznel-hakikate benzerdir. Doğrudan bilginin asıl maksadı gerçek ve kendi kendinin derin bir anlayışına dair varoluşsal arayışları konuşmaktır. Örneğin, ben kimim? Nihai maksadım nedir? Acı çekmenin doğası nedir? Benzer şekilde, İbni Arabi de bilginin üç biçimini tanımlar. Birincisi olgular ve akılla alakalı entelektüel bilgiye gönderme yapar. İkincisine duygular vasıtasıyla ulaşılan bilgi dahildir. Üçüncü biçim nihai gerçeklikle bağlantılı ve her ikiside bu bilgi biçimlerinin her ikisinin ötesine geçmiş olan sadece verili ve hakikate en yakın olanıdır. Açıkçası kendilerinin hakikat kavramları dikkate alınır. İbni Arabi ile Kierkegaard arasında bir paralellik vardır. Dahası, ben ve onun sınırlarını anlamak için temel önemde olan duygusalcılık ve entellektüelizmden öte, her ikisi de içsel seyhate inanmaktaydılar.

Sufizm ve Kierkegaardcı düşünce kişisel gelişmeye dair benzer bir yolu savunmayan düşünceler olsa da Tanrı ile doğrudan ilişkiyi derinleştirmek için çalıştıkları olgusunda gene de ortaklaşırlar. Bunu daha iyi anlamak için Kierkegaard'ın kişinin ruhani bir varlığında elde ettiği neşe vasıtasıyla, umutsuzluğun doğası ve benlik üzerine bakış açısını incelemeliyiz. Bunu kendini var kılma yolunun en büyük safhasıyla sıkı ilişkili batını evreler yanında, Sufilerin benlik kavramına bir genel bakış takip edecektir.

Benlik Kavramı

Kierkegaard, Ölümüne dek Hastalık kitabında benliğin basit ve sabit bir mevcudiyet olarak algılanmaması gerektiğini iddia eder. Bunun yerine, benlik bir ilişki olarak tasavvur edilmelidir. Benlik, daima ortaya çıkan, dinamik ve çok boyutlu güçlerin üstünde hareket ettiği bir sonuçtur. O, “insan varlığının, sonsuzluk ve sonlunun, geçi-

ci ve ebedinin, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezi” (Kierkegaard, 1989:43) olduğunu ifade eder. Gene de sentezin benlik olmadığını belirtmek önemlidir çünkü o hissi olan ile fiziki olan arasındaki ilişkiyi temsil eder. Benlik, her iki imajın yanı sıra bu etkileşimin üzerine düşünme sürecini temsil eder ve bu ilişkiden hareketle ortaya çıkar. Benlik ortaya çıkmayı başardığı zaman, “kendi kendisine yönelerek ve kendisi olmak isteyerek, onu ortaya koyan gücün içine saydam olarak dalar”(Kierkegaard, 1989: 44).

Olmadaki bu aktif süreç boyunca, benlik bir birey olarak gitgide farklılaşır. Farklılaşma süreci bir kişinin derece derece gelişmesiyle ve öznel bakış açısıyla sonuçlanır. Benlik, kendini ifade etmek için çalışmakta olan bir çeşit mevcudiyet olarak anlaşılır ve onun itici gücü ve güdülere, onun, içsel gerilimlerince sağlanır. Benlik için daima değişen mücadelede, bu dinamikte varoluşun üç tarzından – estetik, etik ve dini - birini gerçekleştirir. Kierkegaard’ın felsefesini anlamak için temel önemde olan varoluşun bu üç alanı sonraki bölümde açıklanacaktır.

Literatür boyunca tanımlanmış olan varyasyonlarla birlikte, benliğin Sufi anlayışı, yapısı bakımından daha nettir. Kierkegaard’a göre benlik çok boyutlu bir varlık olarak görünür. Bundan dolayı, Sufilerin benlik kavramının sergilenmesi iki aşamada tartışılmak zorundadır. İlk aşamada benlik birbiriyle ilişkili iki mevcudiyetin bileşimi olarak düşünülmelidir. Birincisi, toplum içindeki birey tarafından üstlenilen çeşitli toplumsal rollerin toplamından oluşan, günlük yaşamın toplumsal benliğidir. İkincisi mevcudiyet hakiki benliktir ve kişinin esas varoluşu için vardır. Bu bakış açısına göre Sufizm kişinin benlik duygusunu toplumsal benlikten hakiki benliğe dönüştürmeyi öğretir.

İkinci aşamada benliğin üç görünümüne sahip olduğu görünür ki bunlar: fiziksel ego, zihinsel ego ve ruhani egodur. Fiziksel ego vücut ihtiyaçları ve arzularına bağlılıkla karakterize edilir. Zihinsel ego düşünceler, duygular ve eylemlere aktarılan bağlantılara gönderme yapar. Ruhani ego içsel yaşama odaklanan, akli temizlemede

kişi başarılı olduğunda ortaya çıkan benlik çeşididir ki kişinin en derindeki varoluşunun farkına varmasıdır. Açıklamaların bu iki aşaması ruhani yolu kavramsallaştırmak için alet olmak anlamındadır. Gene de hakiki benlik ve ruhani ego'nun her ikisinde kişinin en derin varoluşunu temsil eder ki nihai olarak Kutsal Ruh ile bağlantılıdır. Kendini gerçekleştirmeye en büyük engel olarak bunlar bağılıklar yoluyla temsil edilir ve sonraki bölümde tartışılacaktır.

Kişisel Gelişim

Kierkegaard'ın varoluşunun üç tarzı kimi zaman eşit olarak geçerli olan tercihler olarak sunulur ve başka zamanlarda bu tezleri gerçekten ileri aşama olarak sunar. Varoluşun estetik tarzına dair yazdığına, Kierkegaard, bu aşamada duygusal memnuniyetler üzerine ve dinsel talepler ve etik sorumlulukları görmezden gelerek yaşamayan 'doğal insan'ı tartışır. Bu mertebenin başlıca karakteristiği dolaysız memnuniyete dair bir yaşam olarak 'doğrudanlık'tır. Bu alan memnun olma ve olmama arasındaki farklılıkla ilgilidir. Her hâlükârda memnun olmak sadece hissi ve fiziki memnuniyetle sınırlanmış değildir, o aynı zamanda, herhangi organik gerekliliğin ötesinde psikolojik hoşnutluğa da aittir de. Varoluşun estetik alanı Sufilerin fiziki ego kavramıyla paraleldir ki bu arzunun doğrudan memnuniyetini dikkate alır. Estetik alanda kişi memnun olmanın pek çok biçimine dair çalışsa da, kişi tercihlerin olasılığını önceden göremez. Böyle bir yaşam biçiminin esas problemi, seçme olasılıklarına dair asla bitmeyen kovalama ve derin bir umutsuzluğun acı maskelerine dair kaçınmadır. Bu aynı zamanda doğrudanlığın tekrarını kavrayan biri olarak sıkıntıyla sonuçlanmaktadır. Bu merhaledeki kriz, bu sıkıntının tanınması ve onun yeni deneyimlere yardım edenlerin bağımlılığıdır. Kierkegaard, bu zor duruma iki çözüm sunar. Birincisi kendini kalabalıklarda kaybetmek ve herhangi iç gözlem teşebbüsünden kaçınmaktır. İkincisi aşağıdaki alana hareket etmektir: etik alan.

Varoluşun etik alanı ahlaki kodlara göre yaşayan bireyleri tanımlayan bir merhale olduğu kadar etiği temsil etmez. Estetik olandan

farklı olarak, etik birey kendi doğası üzerine düşünmeyi dikkate alır ve değiştirilemez olarak kendi kişisel özelliğini görmek yerine etik olan bir meydan okuma olarak algılamak ister. Bu aşama sırasında özeleştirir ve maneviyatın bir sonucu olarak kişi sadece ne olduğunu kavrar, fakat aynı zamanda kişi ne istediğinin de farkında olur. Etik kişi ahlaki yükümlülükler ve görevlerin yerine getirilmesi yoluyla başarılan ideallerin bir grubuna göre yaşamak için geçici zevklere dair tüm kaygılarını bir tarafa bırakır. Etik bir alanda yaşamak gene de zorunlu olarak kişinin tamamen estetik alanı bırakması anlamına gelmez; bu kişinin kendi estetik temayüllerini, onlara önemli bir değer veren ahlak prensiplerine tabi kılması anlamına gelir. Gene de Kierkegaard’a göre, bu mertebenin öncelikle ideal benliğin yaratılmasında olası bir nihai mutluluğunun yokluğu onun kendi problemi. Bu, bireyi harekete geçirerek varoluşun dinsel alanı içerisinde bir sıçrama aracılığıyla benliğin daha fazla tamamlanması anlamında çalışmasına neden olabilir.

Kierkegaard dinsel alan olarak varoluşun en yüksek seviyesine gönderme yapar. Varoluşun bu makamında manevi değerlere dair bir anlam elde eder. Çünkü gerçek bir dindar kişi onların Tanrı ile yalnız olarak yüzyüze olduğunu, böyle bir ilişki vasıtasıyla kurulmuş tartışılmaz ve sınırlanmamış ihtiyaçların farkında olduğunu bilir. Kierkegaard’a göre gelişmenin bu noktasında kişi, kişisel ve manevi olgunluğa ulaşır. Her hâlükârda akıl bir başına birini imana götüremez. Kierkegaard “etik olana dair erekselci askıya alma”, etik ve akılcı düşünmenin her ikisinin bir aşkınlığı olarak *Korku ve Titreme*’de imanı temsi eder. Etik alan evrensel olanı temsil ederken, iman “yalnız bireyin evrensel olandan daha yüce olduğu paradoksu”nu temsil eder. (Kierkegaard, 1985: 84)

Bir mertebeden öbürüne geçiş bir sıçramayla başarılıdır: radikal bir kendinden geçme ve kişinin gerçekliği algılamasında derin bir değişim. Kierkegaard’a göre süreklilik, akıl, mantık ve dolayısıyla gerçek olmayana gönderme yaptığından dolayı gelişme ve büyüme her kritik mertebede köklü bir parçalanmayla karakterize edilir. De-

ğişim süreci niteliksel bir şeydir, birey bir seçim yaparken ortaya çıkan kaygıyla yüzyüzedir. Bu sıçrama, seçme olasılığı insanlık durumunun köklü ve temel özelliği olduğundan bu yana kişinin yaşamı boyunca birçok defa yenilenir.

Sufizme dönersek, İbni Arabi tasavvuf yolunu anlamak ve uygulamak için dört merhale olduğunu yazar. Bunlar zahiri dinsel yasa olan şeriat; kendisi bir tasavvuf yolu olan *tarikât*; hakikate gönderme yapan *hakikat*; ve son olarak ruhani bilgi [gnosis] anlamına gelen *marifet*'tir. İbni Arabi bu merhalelerin ne olduğunu açıklar. Birinci aşamada o İslam hukukunca desteklenen bir tecrübe, “benim ve senin” olanın deneyiminin varolduğunu ifade eder. İkinci seviye olan *tarikât*'ta Sufilerin birbirlerine kardeş ve bacı olarak davranmaları beklenir ve bundan dolayı bu “benim olan senin, senin olan benim”dir. Üçüncü olan *hakikat* seviyesinde, “ne senin, ne benim”dir çünkü arayan, her şeyin Tanrı'dan geldiğini kavramıştır. Son olarak, dördüncü seviyeye çok az insan ulaşır ki kişi tüm sahip olduklarını ve bağlantılarını aşmıştır ve başlangıç olarak “ben ve sen”in olmadığını kavramıştır. Birey herkesin ve herşeyin Tanrı'dan ayrı olmadığını kavrayarak Sufizmin maksadına ulaşır.

Bundan dolayı Kierkegaard ve Sufiler kişisel gelişme için çeşitli mertebeleri benzer şekilde açıklar ve bakış açıları iki ortak olguyu paylaşır: her ikiside bu ilişkiye ulaşmaya götüren iç yolculuğun önemine vurgu yaptığı kadar, Tanrı ile kişisel bir ilişki inşa etmek için baştan sona bir arayışa kendilerini adanmışlardır. Sufilikteki her merteye eğitim anlamına gelir ve arayıcının karakter ve algılayışının çeşitli yönlerini gösterir. Doğrusu bu mertebeleri tasvir etmenin bir yolu yoktur. Burada tartışılan pek çok âlimin, tanımlanmasında aynı fikirde olduğu Gazali'nin versiyonudur. Gelişmenin ilk mertebesi “ilk uyanış”tır ve tövbe eden kişi tarafından işaret edilir ki bu kalbi döndürme ya da pişmanlığa tercüme eder. Bu noktada kişi, dış dünyanın inandırıcı olmadığını ve kişinin yaşamının yeniden değerlendirilmesi gerektiğine karar verir. Kişi aniden Tanrı ile ilk birliğini hatırlama noktasına gelir ve bu hafıza “sevilene dönüş” yolculuğuna başlamayı işaret eder.

Pek çok arayan için bu ilk uyanış, “gönül”, “akıl”dan oldukça farklı konuştuğu için hoşnutsuzluğu tecrübe eder. Bir boşluk hissi kişiyi yakalar ve psikolojik krizlere düşürür: kişinin başarmış olduğu önemsiz olarak gösterilebilir ve kişinin daha önce reddetmiş olduğu şey önem kazanabilir. Kişi kendi durumu üzerine düşünür ve sonraki mertebeye geçer ve bu “sabır ve şükran” olarak adlandırılır. Bu noktadan talip, sevgiliye yolculuğunuzun olduğunu kavramaya başlar fakat tekraren, o zaman verilmiş olan zaman olgusundan minnettar olur. Arayananlar ki değişime dair çaba derhal ödüllendirilmez ve bir şeyh – öyle kişidir ki bir deneyim ve bilgili akıl hocası olarak davranır – vasıtasıyla bu yolda yardımcıdır. Öğretmen-öğrenci ilişkisi otorite ve hiyerarşiye dair değildir; o gerçekten de iki aklın karşılıklı olarak ilişki kurmasına dairdir.

Şeyhin yardımıyla arayan yolunda ilerler ve sonraki mertebeye geçer, buna “korku ve umut” denir. Sufiler için Tanrı korkusu cezalandırmaya dair bir korku değildir, bu gerçekten de başkasının sevgisini kaybetmeye dair bir korkudur. Diğer taraftan umut yolun önemli bir parçasıdır; bu aslında Sufizmin önemli bir cevheridir. Sufizmde umut yolda bulunan her bir adımın kişiyi, sevgiliye daha yakın getirdiği inancına gönderme yapar ve yavaş ilerleme eksikliğine rağmen kişi daima her küçük adımın hesaba katıldığı umudundadır. Bu Kierkegaard ve Sufiler arasında temel bir farklılığı temsil eden umuda vurgudur ki sırasında çile çekmeye dair yaklaşımlarının altında yatan farklılıkları yansıtır. Sufizmde umut, kendini bilmeye doğru yolda köklü bir rol oynar ve kaygı kaçınılamaz ve bulunmasına rağmen Kierkegaard’ın düşüncesinde olduğu gibi benzer bir şekilde önemli olma iddiasında değildir. Kierkegaard kaygı ve korku duymanın her ikisini de seçme olasılığını keşfetmenin doğal sonucu olarak ve umutsuzluğu değişmeye dair itici güç olarak kavrar. Sufiler bu noktada onunla aynı fikirdeydi fakat umutsuzluğu günlük yaşamın tamamen yaygın bir özelliği olduğu tanımlamasında onunla aynı fikirde olamazlardı.

Kendini bilmeye dair soruşturmada Sufi pratikleri nefesine hâkim olma ve hatta bazı zamanlar çileciliktir. Nefse hâkim olma kendini

yüceltmek aşkına değil başkasına yönlendirilen talibin hizmetlerini adlandırır. Diğer taraftan dar anlamda çilecilik mümkün olduğunca az şeye sahip olmak anlamına gelir. Sufiler gene de çileciliğin sıkı anlamında bundan daha öteye geçer. Sufilere göre gerçek yoksulluk sadece servet yokluğu değil, aynı zamanda bir boş ele sahip olmak kadar – boş bir kalbe sahip olmak – servete herhangi bir bağlılığın da yokluğudur. Fakir ismi ya da yoksul adam, Tanrı’ya yönelmeyi engellemeleri yok eden kişiye gönderme yapar.

Gelişmenin sonraki merhalesi “Allah’a tevekkül” etmeyle ilgilidir. Talip, evrenle bir olmayı kavramalarına işaret olan tevekküle dair bir duyguyu geliştirmeye gelir. Bu merhale sırasında kişi tamamen ve yalnızca teselli ve destek aldığı ve çalıştığı Tanrı’ya bağlıdır. Sufinin yolunun bu mertebesi Kierkegaard’ın itimat fikriyle benzerdir. *Korku ve Titreme* isimli kitabında o, Tanrı’nın İbrahim’den oğlu İsmail’i öldürmesini istemesi hikâyesini yeniden anlatır. Böyle bir sözün uygulanması gelişmenin bu aşamasında Sufizmde tarif edile- ne benzer olan, oldukça özel bir inanca sahip olmayı gerektirir.

Bunu takip eden merhalede talip, sadece bir şeye odaklıdır: Allah’ın aşkı. Allah’a daha da yaklaşma en önemli kaygıdır; bütün aşk ona, sadece ona yönelmiştir. Bu mertebe sırasında talip, Allah aşkının her daim varolan tek arzu olduğunu kavramaya gelir. Bu sonuçta mutluluğun karşı konulamaz hisleriyle olur. Sonuç olarak, Sufi pratiğinin özünü vücuda getirdiğinden dolayı öz gelişmesinin en önemlilerinden birine ulaşır. Bu, “kendini test etme ve tefekküre dalma” merhalesidir. Sufinin kendini bilmeyi başarması vasıtasıyla temel olan demek ibadet ve meditasyon yoluyla demektir. Sufilerin içsel gerçekliklerinin ayırdında kalmak için uyguladıkları farklı çeşitlerde meditasyonları vardır. Bunlar akli arındırma, içsel gerçekliği farkedilebilir kılmaya temayüldür.

Belki de psikolojik büyüme modelleri ve bu iki düşünce okulu arasındaki çok çarpıcı olan benzerlikler Sufilerin ilk uyanış olarak adlandırdıkları ve Kierkegaard’ın sıçrama dediğine vurgu yaptıkları olgudur. Bu fikirler birbiriyle en azından teorik bir seviyede yakın

ilişki içindedir. Kişinin öncülük ettiği (bu Kierkegaard felsefesinde korku kavramıyla temsil edilir) yaşam biçiminden genellikle memnun olmadığı için, kişisel gelişim kişinin yaşamının yeniden değerlendirilmesine gerek duyar. İkinci olarak her iki anlayışın ortak olarak vurgu yaptığı fikir, Tanrı ile ilişkiye asla soyut ve mantıki akıl yürütmeye ulaşamayacağıdır, ancak varoluşsal olarak kavranması gerekir. Sonuç olarak her iki felsefe nefesine hâkim olma ve yoksulluğa vurgu yapmak kadar maddi dünyaya bağlı olmama fikrine önem verir.

Fakat Kierkegaard'ın felsefesi ve Sufizm arasındaki benzerlikleri ortaya çıkardığı kadar, kişi büyük niteliksel farklılıkların da ayrıldında olur. Kierkegaard'ın varoluşun üç alanını tanımlaması detaylı ve oldukça geniş olmasına rağmen, kişinin kendini bilme vasıtasıyla ilerlemek zorunda olduğu Sufilerin yollarını tanımlamalarıyla denktir. Bu öncelikle Sufilerin özünü kurtarmayı oluşturan temel olarak farklı bir kavrayışı benimsemiş olmalarından dolayıdır. Sufilerin Kierkegaard'ın kavrayışlarının bir kaç basamak ilerisine gittikleri iddia edilebilir ki bu tasavvuf felsefelerinin doğasındandır. Bu şu şekilde sonuçlanır: Kierkegaard'ın kurtuluşu, benliğin eksiksiz aşkınlığına zorunlu olarak ihtiyaç duymayan fakat sade kişinin varoluşu temelinde yeni bir ilişkiyle, iman vasıtasıyla ulaşıyorken, Sufiler kişinin nihai tamamlanmasının kişinin benliğinin aşkınlığında yattığını iddia eder.

Gelişmeye Karşı Engeller

Kierkegaard'a göre gelişmeye karşı engeller oldukça fazladır. Akla güven ve bir başına akıl hakikate varmak için ilk engel olarak düşünülebilir. Yani kişi, nesnel hakikatlere güvenmekten uzaklaşmak ve kişinin öznel hakikat ve varoluşsal deneyimiyle uzlaşmak zorundadır. Gelişmeye karşı ikinci engel, bir mertebeden öbürüne sıçrama yetersizliği olarak gösterilebilir. Bir merhaleden öbürüne hareket etmek, kişinin yaşamının anlamını kurmaya dair yeni bir ilkeyi kabul etmesini ve benliğin tamamının yeniden uyarlanmasını gerektirir. Dinsel alanın içine sıçrama bazı şeylerin benlikten daha

büyük olana doğru hareketine dahil olurken, estetikten etiğe sıçrama kişinin özgürlüğü ve arzuları arasında tamamen yeni bir uyuma ihtiyaç gösterir. Sonuç olarak, Kierkegaard gelişmeye karşı en büyük engellerden birinin, kişinin kendi koşulları üzerine benliğini yaratma gerekliliği olduğunu iddia eder. Varoluşun dinsel biçiminde kişinin kendi benliğini terk etmesine dair mutlak temeller olması gerekir.

Sufilere göre tüm yanılsamaların en büyüklerinden biri ve bundan dolayı hayatta en büyük trajedilerden biri, aklımızın ve vücudumuzun gerçek kişiliğimizi temsil ettiğine inanma eğiliminde olmamızdır. Bu tanımlama sahte benliği ya da (sıklıkla düşük kişilik olarak adlandırılan) *nefsi* biçimlendirir ve kişinin gerçek benliğini keşfetmesi için bu yanılsamanın üstesinden gelinmelidir. Dolayısıyla gelişme yolunda yaşanan tüm zorluklar nefsi bir mertebeye ya da sonrakine hazırlamak zorundadır. Sufilerin geniş olarak tartıştıkları nefsin birçok boyutu vardır. *Nefs* olarak, o egosantrik bilincin bir nihai sonudur -mesela, ego ve 'ben'- onlar nihai olarak kontrol altına alınır. *Nefsin* aşağı yukarı yedi mertebesi ya da boyutu vardır ve bunlar buyuran, suçlayan, ilham verici olan, hoşnut nefis, Tanrı'nın hoşnut olduğu nefis ve son olarak saf nefis'tir. Farklı mertebeler maddi yaşamı ve arzuları olan kişinin bağlılığının seviyesini temsil eder. Makamların en yüksek seviyede çalışmakta olanı, birinin fiziki ve akli egolarını daha fazla kontrol etmek zorunda olmasıdır. Saf nefsin son mertebesinde kişi tamamen kendi benliğini aşar: ego ve ayrı benlik duygusu ilahi olanla birlik olanda kaybolur.

Nefsin her bir seviyesi daha önce açıklanmış olan gelişme mertebeleriyle yan yana bulunur. Nefsten ayrı olarak Sufiler büyümeye karşı bir başka engeli sunarlar: unutkanlık. Unutkanlıkla ima edilen, kişinin kökeninin ilahi olduğunu unutmasıdır ve Sufilere göre bu ıstıraba neden olan prensiplerden biridir. Öğretilerin amaçlarından biri bundan dolayı kişinin ilahi kökenlerine dair kişiye hafızasını hatırlatmaktır. Ve bir kere daha görmekteyiz ki tartışıyor olduğumuz iki felsefe arasındaki temel benzerlikler kendini bilmenin yolu ve

hakikate ulaşmanın aracı olarak varoluşsal deneyime verilen önemde yatar.

Sonuç olarak

Mevcut makale Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesi ve Sufizm arasındaki benzerliklere dikkat çekme teşebbüsüdür. Onların hakikat anlayışı kadar, varoluşsal kavrayış ve deneyim üzerine vurguları dahil olmak üzere birçok ortak nokta, benlik ve özkurtuluş tartışıldı. Kierkegaardcı düşüncedeki ıstırap ve umutsuzluk ile dikkate alan zıtlık olarak Sufizmde umudun önemli rolü de dahil farklılıklar dikkate alınmıştır. Dahası, talip-şeyh ilişkilerinde güven Sufinin yoluna dair önemli bir yönü oluşturur. Bu iki felsefe arasındaki benzerliklere rağmen Sufizmin yüzyıllar boyunca sayısı belli olmayacak kadar birey tarafından bulunan bir yol olduğuna vurgu yapmak önemlidir. Kierkegaardcı felsefe esasen bir kişinin çabalarının meyvesidir. Sufizm ve Kierkegaard arasındaki niteliksel bir farklılık da ikincisi bir noktada bitmişken birincisinin devam ettiğidir. Yani Kierkegaard, kendini gerçekleştirmek için bir çağrıya ya da bir çağrı olarak yorumlanabilen dinsel sıçramaya götüren peşpeşe gelen mertebeleri açıklamayla ilgilenmekteydi. Fakat tasavufi bir gelenek olarak Sufizm, ebedi, manevi bir varoluşu sürdürmesi ve kurabilmesi vasıtasıyla pratik anlamda tartışmada daha da ileri gider.

Nour Loutfy, Londra'daki The American International University, Richmond'dan mezundur. Mısır Kahire'de Göçmenler için Birleşmiş Milletler Yüksek Komisyonu'nda çalışmaktadır.

Dr. George Berguno, City University'de misafir öğretim görevlisi olduğu gibi, Londra'daki The American International University, Richmond'un psikoloji bölümünde asistan profesördür.

Referanslar

- Attar, Farid Al-Din. (1990). *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya (Memorial of the Saints)*. çev.Arberry, A.J. Londra: Penguin Books.
- Ferguson, H. *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology*. Londra: Routledge, 1995.
- Frager, R. & Fadiman, J. *Personality and Personal Growth*. Harlow: Longman, 1998.
- *The Worlds of Existentialism: A Critical Reader*. ed. Maurice Friedman. Londra: Humanities Press, 1996.
- Gardiner, Patrick. *Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Grimsley, Ronald. *Existentialist Thought*. Cardiff: University of Wales Press, 1967.
- Khan, Pir Vilayat Inayat. *Thinking Like the Universe: The Sufi Path to Awakening*. Londra: Zenith Institute, 1999.
- Kierkegaard, S. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1978.
- Kierkegaard, S. *Stages on Life's Way*. çev. H.V. Hong, E.H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Kierkegaard, S. *Concluding Unscientific Postscript*. çev. H.V. Hong, E.H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Kierkegaard, S. *Fear and Trembling*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1985.
- Kierkegaard, S. *The Sickness Unto Death*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1989.
- Nicholson, R. A. *The Mystics of Islam*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1989.
- Shah, Idries. *The Way of the Sufi*. London: Penguin Arkana, 1968.
- Solomon, Robert C. *From Rationalism to Existentialism: The Existentials and their Nineteenth-Century Backgrounds*. London: Humanities Press, 1978.
- Vaughan-Lee, L. *Sufism: The Transformation of the Heart*. Inverness, CA: Golden Sufi Center Publishing, 1997.
- Witteveen, H.J. *Universal Sufism*. Dorset: Element, 1997.

VIII

MELAMETİ SUFİLİĞİN AHLAK ANLAYIŞI VE DAĞDAKİ VAAZİ*

-Morris S. SEALE-2**

-Çev. Dr. Ali BOLAT-3***

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu, zühdi, vccdi ve tasavvufi hayatın tümü olmayıp, ilgili kavramın tahlilini ileride yapacağımız Melametiye ismiyle bilinen zümredir.

Cambridgeli meşhur oryantalist Prof. Arberry'nin Melametiye hakkındaki ifadeleri çoğunlukla eleştirel bir tarzdadır. O, Melametileri "kendinden geçmiş Sufiler" olarak isimlendirirerek anılan hareketi "müfrit çatışmacılık" şeklinde tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle Arberry, Melametileri hukuku ve yerleşik düzeni kendilerine göre bir yana atmakla itham etmektedir. Ben bu ithamın kısmen haksız olduğu kanaatindeyim. Eğer konunun üzerine biraz eğilinse, söz konusu durumun bu hareketin yozlaşmasının hemen akabinde vaki olduğu görülürdü. Şu da var ki son aşamada Melametiler kendilerinin küçümsenmelerini ve insanlar tarafından hor görülmelerini sağlayacak bir koz vermek için şeriatı ihlal etmiştir.

Arberry'nin Melameti hareketle ilgili tasvirlerine dönecek olur-

¹ Çevirisini sunduğumuz "The Ethics of Malāmatīya Sufism and The Sermon on The Mount" başlıklı bu makale, *The Muslim World*.c. 58, sayı: 1, 1968 tarihli derginin 12-23. sayfaları arasında yer almaktadır.

² ** Yakın Doğu İlahiyat Okulu, Beyrut-Lübnan.

³ *** OMÜ İlahiyat Fakültesi.

sak o, bu sıra dışı mezhep, Allah’a kulluğun en iyi şekilde, hakir görülmek suretiyle icra edilebileceğini kabul eder ve ona göre bu hakirliği benimseyen Sufinin ehlullah olduğu düşünülür.¹

Arberry Melamet ehlini “kendinden geçmiş Sufiler” olarak isimlendirmektedir. Ayrıca, bilebildiğimiz kadarıyla Roma Valisi Festus,² Aziz Pavlus³ hakkında, “Bu adam delidir,” demiş, Hoşea⁴ zamanında da insanlar, “Bu peygamber akılsız ve bu ruh adamı delidir,” demişlerdi (Hoşea, 9 :7).

I

Melametiler kimdir? Onlar bu ismi nereden almışlardır? Bu izah edilmesi güç bir kelimedir. Kelimenin kökü, “kınama” anlamındaki *lâme’dir*. Peki, kınayacak olan kimdir? Bu hükme kim varacaktır? Ve bu kınama arzusunun sebebi nedir?

¹ Arberry, A.J. *Sufism, An Account of The Mystics of Islam*. London, 1956, s. 70, 74.

² Festus hakkında bkz. *Resullerin İşleri, 25. ve 26. bablar; ŞGündüz, Şinasi. Pavlus Hristiyanlığın Mimarı, Ankara, 2001, s. 75-76.*

³ Asıl adı Saul olan Pavlus (MÖ. 5/10-MS. 62/67), Tarsus’ta doğan ve Roma vatandaşı olan bir Diaspora Yahudisidir. Bir Ferisî olarak yetiştirilen Pavlus, Hristiyan geleneğine göre İsa’nın çarmıha gerilişi sonrası Şam yolunda geçirdiği bir vizyon sonucu İsa’nın müritleri arasına katılmıştır. Gittiği yerlerde özellikle Romalı putperestler arasında faaliyet gösteren Pavlus’un yaşamının sonu hakkında bir belirsizlik hâkim olmakla birlikte geleneksel inanç, onun Nero döneminde öldürüldüğünü ileri sürmektedir. O, teslisi temel alan kristolojisi, Mesih doktrini, ilk günah tasavvuru vb. konulardaki fikirleriyle Hristiyanlığın gerçek kurucusu sayılmaktadır. Bkz. *Resullerin İşleri, 7: 58, 8: 1-3, 9: 1-30, 11: 25-30, 13: 1-28; Gündüz, Şinasi. Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara, 1998, s. 302-303; Pavlus Hristiyanlığın Mimarı, s.209-251.*

⁴ Bir Eski Ahit peygamberi. Kitab-ı Mukaddes’in Hosea Kitabı ona atfedilir. Burada Hosea, inançsız karısıyla ilgili tecrübelerini Tanrı ile İsrail arasında yer alan durumla ilgili bir kinaye olarak yorumlar. O, aile ilişkilerini Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi gösterme konusunda kullanan ilk Kitab-ı Mukaddes yazarıdır. Onun MÖ. 721 öncesi vaaz yaptığı söylenir. Bkz. *Gündüz. Din ve İnanç Sözlüğü. s.174.*

Melametilerin, başkaları hakkında bir yargılamada bulunduklarına işaret eden bir bilgiye sahip değiliz. Kaldı ki bu, onların prensiplerine de aykırıdır. Onlara göre birini kınamak kesinlikle yanlıştır. Bununla birlikte, onların bu ismi daima kendi nefislerini kınamaları ve ona karşı sürekli uyanık durmaları nedeniyle almış olmaları daha büyük bir olasılıktır. Zira nefis, Melametilerin en büyük düşmanı olup, onu kınamaları ve daima kendisine karşı teyakuzda bulunmaları gereken bir objedir. Başka bir ifadeyle Melametilik, kişinin kendine dönük merkezli bir ekoldür. Çünkü Melamet ehli, içe dönük, daha ziyade kendisini eleştiren, hataları nedeniyle nefislerine karşı daima tetikte duran kimseler olup; onlara göre nefis, ne pahasına olursa olsun kontrol altına alınmalı, aşağılanmalı ve horlanmalıdır. Çünkü nefis, kurnaz bir mahluktur; üstelik insanı tuzağa düşürmek ve onu yoldan çıkarmak arayışındadır. O nedenledir ki, sürekli gözetim altında tutulmalıdır. Kısaca, kişinin bütün kaygıları, başka insanların değil, kendi kusurları olmalıdır.

Melametiye ile ilgili bize bilgi veren temel kaynağımız, 11. yüzyılda yaşamış olan ve 1021’de vefat eden Nişaburlu Arap yazar Ebu Abdurrahman es-Sülemî’dir. Sülemî ilim ve hal erbabını üç grupta değerlendirmektedir.¹ Birinci grup, hükümleri bilen, onları toplamak, muhafaza etmek ve yaymakla meşgul olan şeriat âlimleri, fakihlerdir. Onlar, havasa ait gizli ve özel bilgilerden ziyade, zahiri bilgilerle meşgul olan ve Sülemî’nin “zahir uleması” şeklinde isimlendirdiği âlimlerdir. Bununla birlikte anılan grup, kendilerini Kur’an ve sünnetle meşgul olmaya adanmış ve esasen “ulema” diye bilinen kimselerden oluşmaktadır. İkinci grup, Sülemî’nin “marifet ehli” ve “havâs” diye isimlendirdiği kimseler olup, Allah onlara kendini bilme yeteneğini vermiştir. Onlar halkın uğraşlarından kendilerini soyutlamış ve kendilerini sadece Allah’a ve onun emirlerine adanmıştır. Onların dünyaya düşkünlükleri de yoktur. Temel gayeleri sadece, kendilerini işlerin aslına nüfuz edebilme gücüyle donatan,

¹ Abu’l-‘Ala Afifi, *al-Malamattıya*. Cairo, 1945, s. 86, 87.

onlara lütuflarda bulunan Allah'tır. Bu "seçkin" insanlar, batını sırlara vakıf olsalar bile yine de zahirde dinin gereklerini harfiyen yerine getirmektedir. Sülemî'nin sözünü ettiği üçüncü ve en seçkin grup ise *Melametilerdir*. Bunlar, Allah'ın özel lütfuna muhatap olmuş ve onunla birlik halindedir. Aşkın bir varlığa inanan Müslümanlara nazaran bu anlayış, oldukça belirgin bir farklılık olup, böylesi bir yüceltme tamamen İslam dışıdır.

Sülemî, Allah ile birlik fikri üzerinde önemle durmaktadır. O, Melametilerin ilahi varlığı müşahedeyi ve birlik halini yaşamayı önemsediklerini söylemektedir. Ona göre Melametilerin batınları Allah ile mahremiyet ve kurbiyet arzederken, zahirlerinde dinin gereklerini yerine getirmektedir. Yani onların yaşantıları iki düzeyde gerçekleşmektedir. Esasen Sülemî, onları her iki düzeyin niteliklerine en iyi şekilde sahip olmakla tanımlamaktadır. Şöyle ki Melametiler zahirde dinin gereklerini yerine getirmekte ve fakat batınlarında Allah ile olağandışı imtiyazlı bir birliktelik halini yaşamaktadır. Sülemî'nin Melametilere dair bu apolojist tavrı oldukça dikkat çekici bir durumdur. Oysaki Arberry, Melametileri dinin gereklerine riayet etmemekle, başka bir ifadeyle çatışmacılıkla itham etmektedir. Buna karşı Sülemî de onların zahir ve batın şeklinde iki düzeyde yaşantıları olduğunu, ikisi arasında bir bağlantının ve çekişmenin olmadığını düşünmektedir.

Sülemî'ye göre Melametiye'dini ve mistik tecrübenin zirvesine tam olarak ulaşmıştır. Zira onlar Sülemî'nin hayranı olduğu hususların zirvesini temsil etmektedir. Bu noktada, bu Sufi tarihçinin Kuşeyrî'nin (ö. 1074) hocası olduğunu hatırlamak da yerinde olacaktır.

Hakkında daha çok çalışmaya ve aydınlanmaya ihtiyaç duyulan Melametiye'nin kökenleriyle ilgili ortada çok sayıda soru vardır. Örneğin biz Melametinin ne olduğunu veya ne olmadığını tam olarak bilemiyoruz. Ancak bildiğimiz bir şey var ki o da eğer buna Melametilik denirse, o da bu hareketin hicretin ikinci asrının son ve üçüncü asrında yaygınlaştığıdır. Yine bildiğimiz kadarıyla Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260) ve Hamdûn el-Kassâr (ö. 271) Melameti Sufiliği

yayan ilk Sufilerdir. Bu rolü oynayan diğer iki kişi ise Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240) ve Ebû Osman el-Hîrî'dir (ö. 298).¹

Sülemî, sözü edilen bu seçkin zümreyi, onların üzerinde durdukları temel hususları kırk beş ana maddede sıralayarak tanıtmaya çalışmaktadır. Ancak bu kırk beş ilke sistematik bir düzen içerisinde sunulmuş olmayıp, Melameti doktrininin dikkatlice yapılmış bir dökümü de değildir. Esasen bu ilkeler onların çeşitli konulardaki fikirlerinin sıralanmasından ibaret olup, Melametilerin ahlaki ve manevi tecrübelerinin -dağınık ve hatta mükerrer- beyanlarıdır. Bu ilkelerin aynı zamanda Dağdaki Vaaz² ile oldukça müşteregi olması bizim için özel bir öneme sahiptir. Ancak biz burada her ikisinin de ayniyet arzettiğini ya da aralarında önemli bir farklılığın olmadığını söyleyecek değiliz. Bu ilkelerde ortaya konulan müşterek fikirler, bizim gerek yaşantı biçimimizi ve gerekse hayat tarzımızı aşan bir ahlak ideali sunmaktadır.

Burada amacım, İslam tasavvufunu yüceltmek olmadığı gibi, Melameti ilkelerin Yeni Ahit'teki ilkelere ne kadar yakın olduğunu ya da İsa'nın öğretilerindeki ahlaki yüceliği kanıtlamak da değildir. Benim yapmaya çalıştığım, hakkında oldukça az malumatımız olan Sufiliğin bu evresine dikkati çekmeye çalışmaktır.

Ayrıntılı Mukayese

İleride göreceğimiz üzere, bir yanda Melametiye ilkeleriyle diğer yanda İsa'nın bize bıraktığı ahlaki öğreti arasında hatırı sayılır

¹ al-Qushain, *al-Risala* (Cairo, trs.) s. 17 vd; Abu'l-'Ala Afifi, *al-Malamatiyya*, s. 33-39; Hartmann, R. "as-Sulamî's Risalat al-Malamatiya." *Der Islam*. VIII (1918), s. 157-203.

² Dağdaki Vaaz: Hz. İsa'nın müritlerine ve kalabalık bir halk kitlesine Zeytin Dağı olarak adlandırılan bölgede yaptığı vaaza verilen addır. Bu vaaz, genel olarak İsa'nın, taraftarlarının yerine getirmesi gereken temel ahlaki kuralları ve yasal prensipleri içermektedir. Bkz. Matta, 5: 1-12; Luka, 6: 20-23; Benedict, T. Viviano. "The Gospel According to Matthew." *The Jerome Biblical Commem.* Reymond E. Brown vd. London, 1998, s.639-641; Gündüz. *Din ve İnanç Sözlüğü*.s. 89.

paralellikler mevcuttur. Ayrıca okuyucunun fikirler kadar üsluptaki benzerliklere de dikkatini çekmek isterim. Bununla birlikte çoğu defa, hükümler aynı ve fakat bu şekilde davranmamız konusunda bizi ikna için ileri sürülen gerekçeler farklıdır. Bu farklılıklar da ciddi bir ahlaki yaklaşım farklılığını ortaya koymaktadır.

Şimdi birkaç somut konu üzerinde duralım. Her bir konuyla ilgili olarak Dağdaki Vaaz'dan veya İncil'in diğer pasajlarından olduğu kadar Melametiye'nin kırk beş ilkesinden de ilgili iktibaslarla bulacağım.

Fakr, Tevazu, Ubudiyet

Gerek Melametiye ve gerekse İsa tevazu ve ubudiyet anlayışını ve bize kalbi dünya malına bağlanmamayı öğütlemektedir. Ancak bu davranış biçiminin altında yatan gerekçeler birbirinden oldukça farklıdır. Şöyle ki Melametiye'ye göre nefis en büyük düşman ve tevazu da nefsi baskı altına almanın en iyi yoludur. İsa'ya göreyse tevazu, tüm insanların Allah indinde aynı kategoride olması nedeniyle benimsenmelidir. Ona göre nefsi baskı altına almaksızın onun tamamen diğer insanların hizmetine adanması tevazuun gereğidir.

Bu konuda birkaç örnek verilecek olursa, Melametiye otuz birinci ilkesinde dünya malı peşinde koşmanın insanı helake sürüklediği, tevekkül ve sükûnet içinde olmanın mutluluk sebebi olduğu görüşünü savunmaktadır. İsa da şöyle der: "Serveti olanlar Allah'ın melekûtuna ne kadar zor gireceklerdir!" (Markos, 10: 23), "Ne mutlu size, fakirler" (Luka, 6: 20).

Yine Melametiye yirmi üçüncü ilkede, fakrın sadece Allah tarafından kişinin kendisine verilen bir fazilet olduğu ve bu niteliğin başkaları tarafından bilinmesi durumunda onun bu makamdan, sayısı çok olan yoksulların mertebesine düşeceğini; kırk birinci ilkede de kişinin ölümü esnasında evinin onun halini yansıtmaması, fakir insanların evi gibi olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu fikirler, "Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin," (Matta, 6: 19) ifadesindeki vurguya büyük ölçüde benzemektedir.

Ubudiyet konusunda Melametiler doğal olarak nefsi aşağılamayı benimsemektedir. Nitekim otuz ikinci ilkede onlar insanların kendilerine hizmet etmelerine, hürmet göstermelerine karşı olduklarını ifade ederek, bu konuda kendileri hizmet etmeyi ve fakat böylesi bir itibara muhatap olmamayı arzu etmişlerdir. Bu anlayışın Hristiyan versiyonu en iyi şekilde İsa'nın, "Aranızda kim büyük olmak isterse hizmetçiniz olsun ve aranızda kim birinci olmak isterse hepsinin kulu olsun" (Markos, 10: 43-44) ifadesinde mevcuttur.

Melametiye kırk dördüncü ilkesinde -ki bu ilke onların en karakteristik ilkelerinden biridir- başkasının yardımını içinde zillet varsa kabul, izzet varsa reddetmek anlayışı üzerinde durmaktadır. Dokuzuncu ilkede ise inanan kimsenin gerçek karakterini gizlemesi -özellikle Allah ile aralarındaki sırrı- ve insanlar nazarında kendisini daha ziyade aşağılatan ve küçük düşüren davranışlar ifşa ederek küçümsenmesini ve reddedilmesini temin etmesi gereğini vurgulamaktadır. İsa da, "Ne mutlu halim olanlara," (Matta, 5: 5) diyerek hilm sahibi olmayı öğütlemekte ve fakat buyruklarında Melametiye'nin bu tür mazoşist ve nefsi aşağılayıcı tavsiyelerini andırır bir imada bulunmamaktadır.

Toplumsal İlişkiler

Melametiye otuz dördüncü ilkede inanan kişiye, kardeşine gece bir aydınlık, gündüz de bir asa gibi hizmet etmesini öğütlemektedir. Burada, "Dünyanın ışığı sizsiniz... Sizin ışığınız insanların arasında parlсын," (Matta, 5: 14, 16) sözüyle açık bir paralellik görülmektedir. Yine yirmi beş ve yirmi sekizinci ilkelerde de kişinin kendisiyle ilgilenmesi yerine başkalarının kusurlarını araştırmaması öğütlenmekte, bu meyanda İsa da, "Niçin kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de kendi gözündeki merteği seçmezsin?" (Matta, 7: 3) demektedir.

Melametiye dokuzuncu ilkesinde kişiye, kendisine kaba davrananlara kibar olması, kendisini onların yerine koyarak saygılı olması, böyle davrananları mazur görmesi ve onlara kendisine davrandıkları gibi karşılık vermemesini öğütlemektedir. Bu yaklaşım,

dikkat çekici bir şekilde, “Size eza edenlere iyilik yapın. Yalnız kardeşlerinizi selamlarsanız fazla ne yapmış olursunuz?” (Matta, 5: 44, 47) ifadesiyle benzeşmektedir.

Birinci ilkede de Melametiye hak sahiplerine haklarını vermeyi ve fakat kendi hakkı peşinde koşmamayı tavsiye etmemektedir ki bu da, İsa’nın, “Senden her isteyene ver ve senin eşyanı alandan geri isteme,” (Luka, 6: 30) sözüyle aynı doğrultudadır.

Dua ve İyi Ameller

Melametiye'nin bir diğer karakteristik özelliği de dua etme konusunda ileri derecede bir telakkileri olmasıdır. Onlar bu konuda kendileri hakkında son derece katı düşünmektedir. Örneğin yirmi dokuzuncu ilkede onlar, zorunlu olmanın dışında dua etmemek gerektiğini beyan etmiştir. Onlara göre ne Allah ve ne de halk nazarında bir beklentisi olmayıp, gerçekten çok zor durumda kalan kişinin Allah’a her şeyden arınmış bir şekilde yönelerek dua etmesi gerekir. İşte ancak o zaman dua etmek mümkündür ve bu duanın karşılık göreceği umulur.

İsa da aynı şekilde, dua sırasında dile getirilen yararsız tekrarlamaları doğru bulmamakta ve fakat gönülden yapılan istekleri onaylamaktadır: “Dileyin, size verilecektir; arayın bulacaksınız; kapıyı çalın, size açılacaktır. Çünkü her dileyen alır” (Matta, 7: 7-8). Öte yandan Melametiler yukarıdaki tutumlarıyla çelişkili bir şekilde, dualarına icabet edilmesinden de oldukça çekinmektedir. Nitekim kırk üçüncü ilkede onlar, şeytanın bir iğvası olabileceği endişesiyle dualarının kabul olmasından duydukları rahatsızlığı dile getirmektedirler.

Melametiler iyi ameller ve fazilet konusunda da İsa’nın ortaya koyduğu öğretilere oldukça yakın düşünmektedir. Sözgelimi yirmi yedinci ilkede onlar, Allah’ı en az tanıyan kulun, (yapmış olduğu fiilin) kendisine Allah’ın ihsanını getirdiğini düşünen kişi olduğunu kabul etmektedir. Onlar sahip oldukları bilgiyi hiçbir surette kendi kazanımlarının bir gereği olmayıp, ancak Allah’ın lütfu ile elde

ettiklerine inanmaktadır. Melametiler bu görüşlerini desteklemek için Hz. Peygamber'in bir sözünü aktarmaktadır. Buna göre o, hiç kimsenin kendi ameliyle cennete giremeyeceğini söylemesi üzerine, kendisine, “Sen de mi ey Allah'ın elçisi?” şeklinde sorulmuş, o da, “Evet ben de,” karşılığını vermiştir.¹ Luka (17: 10)'da geçen, “Size emredilen bütün şeyleri yaptığınız zaman, ‘Biz faydasız kullarız, biz sadece görevimizi yaptık’ deyin,” ifadesi de yukarıdaki ana fikre oldukça yakındır.

Kötülük Problemi

Melametiye'nin kötülük problemine bakışı konusuna gelince, onların bu konuda Yeni Ahit'in bakışıyla tam bir uzlaşma içerisinde oldukları gözükmemektedir. Esasen onlar her ne kadar doktrinlerini Kur'an ile delillendirmeye çalışsalar da bu konuda Sünni İslamdan büyük ölçüde ayrı düşündüklerini söylemek mümkündür.

Bu doktrin insanın nefsinin asi, cahil, riyakâr ve kendini beğenmiş bir özelliğe sahip olup, dolayısıyla tamamen kötü, güven duyulmaması ve kendisine karşı uyanık olunması gereken en önemli varlık olduğu öğretisine dayanmaktadır. Melametiler Kur'an'dan bu iddialarını destekleyecek beş ayet zikretmektedir:

Bu ayetlerin üçünde insanoğlunun yaratılışından beri aceleci, düşüncesiz ve huysuz (İsrâ, 17: 11, 18; Enbiyâ, 21: 3); 4. ayette de (Âdiyât, 100: 6) nankör (kenûd) olduğu belirtilmiştir. Ancak Melametiye'nin asıl ehemmiyet verdiği ayet şudur: “Şüphesiz nefis kötülüğü emredicidir” (Yusuf, 12: 53). Bu, Melametiye'nin doktrinlerini tam olarak dayandırabildikleri bir ayettir. Bu ayet aynı zamanda, onların taşıdıkları “Melamet” ismindeki muammayı da tarihçi Sülemî'nin bize aktardığı gibi açıklığa kavuşturmaktadır. Şöyle ki şayet Kur'an nefsi bu kadar kötü bir şekilde tanımlayarak olumsuz

¹ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Cami' u's-Sahîh*. nşr. Mustafa Deyyib el-Buğâ. Beyrut, 1987, 78/Kitâbü'r-Rikâk, s. 18 (V, 2373-2374).

tasvirde bulunuyorsa, o zaman nefs kınanmayı hak etmiştir. İşte Melametiye ismi de buradan gelmiştir.

İnsanoğlunun bozguncu tabiatına dayalı Melamet doktrini dört ilkede ortaya konulmuştur. Şöyle ki yedinci ilkede, Melametilerin nefsi her durumda kınamaları ve onu itham etmeleri ve fakat çok nadiren ondan memnuniyet duymaları; sekizinci ilkede, nefsin kibirliliğinin şeytanın bir aldatması olduğu; benzer anlayışı vurgulayan on üçüncü ilkede, nefse karşı sû-i zann, Allah'a karşı ise hüsn-ü zan beslemek ve son olarak on dokuzuncu ilkede ise, insanın nefse daima düşman gözüyle bakıp, ondan asla razı olmaması üzerinde durulmaktadır.

İnsanın tasvir edildiği şekilde tümüyle günahkâr bir varlık oluşu anlayışı İsa'nın öğretisinde de aynıyla mevcuttur. Nitekim O, şöyle demektedir: “Sizler kötü olduğunuz halde.” (Matta, 7: 11). Buradaki “kötü” kelimesine dikkat edelim ve onun şu sözüne bakalım: “İyilik için neden bana soruyorsun ki? İyi olan sadece Allah'tır” (Matta, 19: 17).

Melametiye'nin Batını Yapısı

Şimdi, Melameti doktrininin ortaya koyduğu insan anlayışını ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışalım. Yani, Melametiye'nin insan tasviri nedir? Başka bir ifadeyle insanın nasıl bir batını vechesi vardır?

Melametiye insanı, birbirinden ayrı dört bölüme ayırmaktadır ve bu bölümler aşağıya doğru alçalan bir yapıdadır. En üstte bulunan *ruh*, hayatın kaynağıdır. Bu bölüme ulaşmak için, her Sufinin nihai hedefi olan Allah ile cem' halini yaşamak gereklidir. Bu tırmanış uzun, yorucudur ve fakat sonu mutluluktur. Bundan sonra, Melametilerin *sırr* diye isimlendirdiği bölüm, insanın manevi bir cevheri olup, ahlaki davranışlarının kaynağıdır. Bu, *ruhtan* daha aşağı bir derece olmakla birlikte bu mertebede ilahi sırlara vakıf olmak mümkündür. Melametilere göre sırrın daha aşağı mertebesinde *kalb* bulunur ki bu, insan duyarlılığının ve bilginin merkezidir. Bu manevi aşamaya gelen kişi için, kendisini Allah ile bir görme gibi bir risk

hali söz konusudur. Son olarak, en alt bölümde de şeytanın oyuncağı, kötülüklerin kaynağı, aşağı bir mahluk olan *nefs* bulunmaktadır. Melameti doktrinde insan ya yukarıya ya da aşağıların aşağısına doğru bir seyir izlemektedir.

Sülemî'nin anılan eserinde, meşhur Sufi Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 875) tarafından tecrübe edilen bir rivayet vardır. Buna göre o, on iki yıl nefsinin demircisi olmuş, beş yıldan fazla onunla mücadele etmiş, tam bir yıl nefsinden kalbine geçecek bir yol açmaya çalışmış, ardından beline manevi terakkisine engel olan bir zünnarın bağlı olduğunu fark etmiş, beş yıl da bu zünnardan kurtulmak için çabalamış, bütün bu bağlardan kurtulduğu zaman da insanların çoğunun ölü olduğunu görmüş ve *Allahu Ekber* diyerek onların cenaze namazını kılmıştır.

Burada, Kur'an'da dünyaya aldananların manen ölü olup ve fakat kendilerinin bu durumdan habersiz olduklarını belirten ayetin açık bir yansıması vardır: “Onlar ölüdür, diri değillerdir. Ne zaman dirileceklerini de bilmezler” (Nahl, 16: 21). İncil’de de İsa’nın, “Ölüleri bırak, kendi ölümlerini gömsünler,” (Matta, 8: 22) sözü de bu meyandadır.

Melametiler, batını yapılarını sözü edilen bu terimlerle tanımlamaktadır. Buna göre en tepede batını vecd halinin en kâmil noktası bulunur. Onun altında insanın manevi cevherinin yer aldığı alan vardır ki bu alanın, ruhun sırlarını ifşa etmesi riyaya kapı açmaktadır. Bu alanın da altında yer alan *kalbin* söz konusu manevi cevheri açığa çıkarması kişiyi şirke sürüklemektedir. En aşağı düzeyde bulunan *nefs* ise rüzgârın çöple oynadığı gibi insanın bütün maneviyatını kaybetmesi için uğraşır durur.

Riya

Melametiye, nefsin bütün karakteristikleri içinde riyaya karşı özel bir tavır belirlemiştir. Melametilerin ilkelerinde, ibadet, salih amel, ilim, fakr, onların vecd hallerine ilişkin ve Allah ile araların-daki özel durumları gibi eylemlerin teşhirine karşı çıkan çok sayıda

esas mevcuttur ve bütün bu eylemler gizlenmeli ve (kişiye manevi ihsanlar kazandıracağı düşüncesine kapılmamak için) kesinlikle önemsenmemelidir.

Son derece mütevazı olan bu tutum, genel bir prensibe dayanarak kanıtlanmak istenmektedir ki o da, insan tarafından yapılan hiçbir eylemin gerçekte kendisine ait olmayıp o eylemin kaynağının Allah'ın o kişiye verdiği kudreti olduğudur.

Bildiğimiz kadarıyla İsa da aynı şekilde riya konusuna yukarıda anıldığı derecede ciddiyetle eğilmektedir. Sözelimi o, “Sakının, insanlara salahınızı onların önünde göstermek için yapmayın... Sadaka verdiğiniz zaman ikiyüzlü adamların yaptıkları gibi borularla ilan etme... Dua ettiğiniz zaman insanların kendilerini görmelerini isteyen ikiyüzlüler gibi etmeyin. Oruç tuttuğunuz zaman ikiyüzlüler gibi surat asmayın,” (Matta, 6: 1, 2, 5, 16) demiştir.

Biz benzeri görüşleri Melametiye ilkelerinde de görmekteyiz. Örneğin onların ilk prensibi, ibadetleri ve batını halleri ifşa etmeye çalışmanın şirk olduğudur. Ayrıca riyaya ve yersiz gösterişe karşı serdedilen ve *fakrın* bir sır olarak kalmasını ifade eden 23., eski kıyafetler giyerek dikkat çekmekten sakınmak gerektiğini belirten 24. ve son olarak salih amellerin dikkat çekmeden yapılmasını öğütleyen 26. ilke gibi buyruklar da mevcuttur.

Sonuç

Bu çalışmada Melametiye'nin ahlaki ve batını temeline dair genel bir çerçeve sunmaya çalıştım. Okuyucunun bu ilkelerin Dağdaki Vaaz ile birtakım net paralellikler arzettiği dikkatini çekecektir. Bu ilkeler, İsa'nın öğretilerinde olduğu gibi kesin ve kuru bir ahlaki kurallar bütünü olmadığı gibi, kapsamlı bir felsefi sistem de ortaya koymamaktadır. Onların sistemlerinde tümüyle takdire değer olan şey, İslami kurallarla ilgili ileri derecede zahire takılıp kalmaya karşı bir tepkinin temsilcisi olmalarıdır. Esasen Melametilerin bu tarz davranışları oldukça az olup, onlar dinin zahirine önem vermekte ve şeriatın hükümlerine uyma konusunda titizlik göstermektedir.

İsa gibi Melametiye de insanın aşağılık tabiatını ve günaha saplanmış özünü kavramıştır. Onların tüm sistemleri bu özü düzeltmeye ve insanı yeniden yapılandırmaya yöneliktir.

Bununla birlikte son derece hayati bir farklılık da mevcuttur. Gördüğümüz kadarıyla İsa, Allah'ın timsalinde bir insan ihya etmeyi amaçlamıştır: “Semavi babanız kâmil olduğu gibi siz de kâmil olun.” (Matta, 5: 48)

Yine o, doğruluk ve huzurun egemen olduğu bir hükümrانlık, başka bir ifadeyle dünyada cenneti kurmayı amaçlamıştır: “Fakat önce onun melekûtunu ve salahını arayın ve bütün bu şeyler size artırılacaktır.” (Matta, 6: 33)

Melametiye havas için ideal bir ahlak ve manevi hayat sunmaktadır. Onların en büyük amaçları tevhid ve cem' haline ulaşmaktır. Esasen, onlar kendi halleriyle meşgul olmakla, sadece sözünü ettiğimiz ulemadan değil aynı zamanda diğer Sufilerden de ayrı azınlık bir kitle durumundadır. Bununla birlikte onların ahlak anlayışları Dağdaki Vaaz'a büyük ölçüde yakın olsa da kitlelere bir mesaj sunmaması açısından farklılık arz etmektedir. Nitekim onlar sadece kendilerini kurtarmayla ilgilenmektedir.

Son olarak Melametiye nihai amacını Allah'ta fani olmak ve cem' makamına ulaşmak şeklinde belirlemiştir. Onlar Allah aşkı konusunda hiçbir şey söylemeseler bile İsa'nın ikinci büyük emri diye adlandırdığı ilkeye oldukça yakın düşünmektedir: Komşunu kendin gibi seveceksin.¹

Sülemî Tarafından Kaydedildiği Şekliyle Melametiye'nin 45 Prensibi²

1. Onlar ibadetleri izhar etmeyi şirk, batını açığa vurmaya da irtidat sayar.

¹ Matta, 19: 19, 22: 39. (çev.)

² Bu çeviri, Sülemî'nin anılan eserinden özetlenerek yapılmıştır. Ancak, çeviride herhangi bir temel esasın atlanmadığı da unutulmamalıdır.

2. Onlar, kendilerine lütuf olarak verilen şeyleri kabul etmeyip, (nefsi aşağılamak için) onu boyun eğerek talep ederler. Zira onlara göre kullukta şöhrete yer yoktur.
3. Onlar insanların haklarını sahiplerine verir ve fakat kendi hakları peşinde koşmazlar.
4. Onlar, dünya malına düşkün kişiye, sahip olduğu mal ve serveti harcayarak nefsi baskı altına almak suretiyle onu zor durumda bırakmayı tavsiye eder. Eğer böyle yaparlarsa o zaman nefs, yapılan cömertlikten de kendine pay çıkaramayacaktır.
5. Onlar halkın kendi salih amel ve mistik deneyimlerinden haberdar olmaları halinin övgüden çok küçümsenme konusu olacağına inanır.
6. Onlar kendilerine eziyet edenlere yumuşak davranır, onlara karşı saygıyı yitirmezler, boyun eğler, bu insanları yaptıklarından ötürü mazur görürler. Onlar kibar davranır ve insanlara kendilerine davranıldığı tarzda karşılık vermezler.
7. Onlar nefsi, ister karşılık versin, ister yüz çevirsin, ister itaat etsin, isterse de isyan etsin her durumda sürekli itham eder. Nitekim nefsten biraz olsun duyulan memnuniyet kesinlikle ona meyletmek demektir.
8. Onlar nefsin kibirlenmesini, insanı aldanmaya sürükleyecek bir husus olarak görür. O nedenle nefs titizlikle gözetim altında tutulmalıdır.
9. Onlar insanların arasında iken daha ziyade basit ve sıradan şeyler yaparak gerçek hallerini gizler; zahir ve batındaki huzurlarını koruyabilmek için insanların kendilerini kınamalarını arzu ederler ve yaşadıkları cem halinden ziyade Allah'tan uzak olduklarını göstermeye çalışırlar.
10. Onlar dini emirleri yerine getirmekten lezzet almaya karşıdır çünkü bunun ruhu öldüreceğini düşünürler.
11. Onlar, Allah'ın kendilerine verdiği emanetleri yüceltir, kendilerinden kaynaklanan amelleri ise küçük görürler.

12. Onlar, “Allah, müminlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır.” (Tevbe, 9: 111) ayetinde geçtiği gibi, canlarının kendilerine ait olmayıp, Allah’ın satın aldığı-nı ifade eden bu ilkeyi benimsemişlerdir.
13. Onlar, bilginin nihai amacının Allah’ın iyi, nefslerinin ise kötü olduğunu düşünmek olduğunu savunur.
14. Onlar, bir üstadın eğitiminde olmayı ve marifet ve ahvale dair tüm konuları onun rehberliğinde araştırmayı gerekli görmektedir.
15. Onlar, nefsin hoş gördüğü ve kendisine bir değer atfettiği amelleri batıl ve değersiz görür; tenhada ve görünmeden yapılan amelleri makbul sayarlar.
16. Onlar nefslerini kusurlu ve halkı içinde bulunduğu durumdan dolayı mazur görmektedir.
17. Onlar hüsn-ü edeb ile *vakti* halka karşı koruyarak ve zahir olan hallerini gizleyerek kalbi tamamen Allah ile meşgul etmek gerektiğini savunur.
18. Onlar kulluğun temelinde iki kusur olduğunu iddia eder: Sadece Allah’a muhtaç olma hali ve Hz. Peygamber’i en güzel şekilde örnek edinmek.
19. Onlar, nefsi düşman edinme ve ondan asla razı olmama gereğine inanır.
20. Onlar kişinin amelleriyle övünmesinin çok bayağı ve boş kurntudan ibaret olduğuna inanır. Zira kendisine ödünç olarak bulunan bir şeyle nasıl övünülebilir ki?
21. Onlar ilim hakkında konuşmayı, onunla övünmeyi ve ehli olmayana Allah’ın sırlarını açıklamayı terk etmek gerektiğine inanır.
22. Onlar sema esnasında musiki dinlemeye, sadece kişinin (Allah’a olan) hürmetini artırmak için ve o kişi sema esnasında yalnız bir haldeyse buna izin verilebileceğini savunur.

23. Onlar fakrın sadece Allah tarafından bilinen bir sır olduğuna inanır. Onlara göre kişinin fakrını izhar etmesi ve bu konuda kardeşlerinden ayrılması sayıca çok olan yoksulların derecesine düşmesi demektir.
24. Onlar, halktan farklı bir kıyafet giymemek ve dış görünüş itibarıyla onlara benzemek gerektiğini benimser.
25. Onlar diğer insanların kusurlarıyla ilgilenmemeyi esas olarak kabul eder. Çünkü onlar sadece kendileriyle meşguldür. Onlar nefsin kusurlarına karşı teyakkuзда olmak ve nefsi ıslah etmeye çalışmak gerekliliğinin üzerinde durur.
26. Onlar başkasına bir şey veren kişinin, verdiği şeye bir değer atfetmemesini benimser. Çünkü bunu o kişiye veren Allah'tır ve veren kişi onu hak sahibine vermektedir.
27. Onlar, ancak cahil bir kulun, yapmış olduğu fiilin ve salih amelin, kendisine Allah'ın ihsanını elde etmeye hak kazandırdığını düşünebileceğine inanır. Onlara göre, marifet makamına ulaşmak, Allah'tan gelen her ihsanın kendi kazanımının bir gereği olmayarak geldiğini bilmekle mümkün olur.
28. Onlar kişinin, kardeşinin ayıbını açığa çıkmadıkça görmemesi gerektiğine inanır.
29. Onlar, Allah'ın, ne onun ve ne de halk nazarında bir makam ve varlık edinmemiş kişiden ve zor durumda olandan başkasının edeceği duaya karşılık vermeyeceğine inanır. O zaman kişi salih amel ve manevi tecrübelerine güvenerek değil, boyun eğerek ve acz içinde Allah'a yönelir; onun Rabb'ine dönüşü mal mülk ve mistik tecrübe gibi her şeyden arınmış bir dönüştür. İşte o zaman onun duası makbuldür ve bu duanın kabul olması umulur.
30. Onlar, (Allah'ın rahmetinin bir tezahürü olan) gaflet halinin, vaktini mücahedeyle geçirenlerin hakkı olduğuna inanır.
31. Onlar, dünyevi işlere dalmanın insanın ahiretini kaybetmesi-

ne neden olacağını; kaderin gidişatına uymanın sa ahiret mutluluğuna işaret ettiğini benimser.

32. Onlar hizmet edilmeyi, hürmet görmeyi ve insanların, kendilerine değer vermesini hoş görmez. Onlara göre bu şeyler kölelerin değil, özgürlerin hak ettiği hususlardır.
33. Onlar, müminin firâset konusunda temkinli olması ve asla firâset iddiasında bulunmaması gerektiğini savunur.
34. Onlar müminin, kardeşlerine gece bir aydınlık, gündüz de bir asa olması gerektiğine inanır.
35. Onlar, ilmi çok olan kişinin amelini az, ilmi az olanın da amelini çok gördüğünü düşünür. Bunun anlamını Ebû Hafs Haddâd'a soran Ebû Osman Hîrî ondan şu cevabı almıştır: İlmi çok olan kişi, ameli çok olsa bile bunları kifayetsiz gördüğünden az olarak kabul eder. İlmi az olan kişiye yetersizliğini ve eksikliklerini göremediğinden az olan amelini bile çok değerli kabul eder.
36. Onlar, kulağın işitmesinin, gözün müşahedesine üstün gelemeyeceğini savunur. Yani, insanın nefsi hakkında işittiği övgü, nefesine dair bildiği ve gördüğü kusurlarını ve onun afetlerini örtmemesi gerekir.
37. Onlar, ilim ve işaretlerin incelikleri hakkında konuşmak, bu tür hususlara fazla girmemek ve fakat bu konularda emir ve nehiy sınırlarını gözetmek gerektiğini benimser.
38. Onlar tevekkülü, (ameli) sadece Allah'ın görmesi, (rızkın ondan) beklenmesi ve (nefisle mücadelede onun) yardımcı olması anlamında yorumlar.
39. Onlar, keramet ve harikaların ifşa edilmemesi gerektiğini kabul eder. Zira onlara göre bu, istidraç ve Allah yolundan ayıran hileler olarak değerlendirilir.
40. Onlar sema, zikir ve ilim meclislerinde musiki dinlerken ağlamayı terk etmek gerektiğine inanır. Ebû Bekir el-Vâsîtî der ki: "Ağlamadan aldığın lezzet, ağlamanın karşılığıdır." Ebû

Osman Hîrî ise bu görüşe karşı çıkararak, hüznü artıracak olan ağlamaya müsamahayla bakmıştır: “Ağlamak insanı yatıştırırsa buna izin verilebilir. Ancak ruhu eriten ve vücudu harap eden bir ağlama ise bu onun dışındadır.”

41. Onlar, kişinin ölüm gününde evinin, hayatı boyunca yaşadığı ve benimsediği fakr halini yansıtmaması gerektiğini düşünür. Bu nedenle onun evi, öldüğü zaman önceki fakirlerin durumu gibi olmalıdır.
42. Onlar, mahlukattan birisine yönelerek onlardan yardım istememeyi benimser. Çünkü belki kendisine başvurulmuş kişi de ihtiyaç içindedir hatta o, senin bilmediğin ve daha önemli bir ihtiyaç hali içerisinde olabilir.
43. Onlar, dualarından biri kabul olununca, bunun kendilerinin aldanmasına yol açabilecek bir hile olduğunu düşünerek, üzümlük endişeye kapılır.
44. Onlar, (başkasından gelen bir) rızık, içinde zillet varsa kabul, izzet-i nefis varsa reddeder.
45. Onlar gerçek arkadaşlığı, kardeşine kendi malından bolca vermek, onun malına göz dikmemek, ona insaf etmek ve fakat ondan insaf beklememek, ona uymak, onun kendine uymasını istememek, onun verdiği sıkıntıya katlanmak, ona saygısız davranmamak, sana yaptığı az iyiliği çok görmek ve fakat ona yaptığın iyiliği azımsamak şeklinde tanımlar. Sülemî bu konuda verdiği malumatı, eğer bu devirde bir peygamberimiz olsaydı -ki bu ihtimal Muhammed’in kendisinin, peygamberlerin mührü olması itibarıyla imkânsız hale gelmiştir- o, büyük ihtimalle bir Melameti olurdu, anlamındaki bir iktibas ile bitirmektedir.

Genel bir kabul olarak "Anarşizm ve Din" denince akla gelen ilk fikir bunun imkansızlığına dairdir. Bu anarşizmin şiddet ve terörle anılması benzeri sathi bir yanlış anlamaya benzer ve anarşizmi ateizmle özdeş gören bir anlayışın ürünüdür. Ama sabit olan bir şey vardır ki o da anarşizmin devlet ve din kurumlarına ve onların hiyerarşisine karşı; toplumsal mücadeleler tarihinde yer alan ve almayan, dine karşı dinle mücadele eden ve katliamlara uğrayan tarikat, hareket, mezhep ve haller olarak mücadele ettiği ve ortak birçok yönünün olduğudur. Bu kitap bir nebze de olsa bu alana el atmaya; İslam, Hristiyan ve Yahudi dinleri ile Anarşizm arasındaki ilişkiye temas etmektedir. Hristiyan Anarşizm Tolstoy ve Jacques Ellul vd. ünlü şahsiyet, Yahudi anarşist Rudolf Rocker üzerinden Martin Buber vd. anarşist yahudilerle bir nebze bilinirken, İslam ve Anarşizm arasında olası bağlar Türkiye entelektüelinin oryantalist ve pozitivist duruşundan olsa gerek dikkate alınan bir hal olmadı. Özellikle Cemil Meriç ve Nurettin Topçu gibi entelektüellerin birkaç değişimi haricinde islamla anarşizm arasındaki benzerlikler ve uyum göz ardı edilmiştir. Bu kitap bu dinlerle anarşizm ilişkisine dair çalışmalara dair bir derlemedir.

ISBN: 978-975-584-241-7



9

789755

842417

