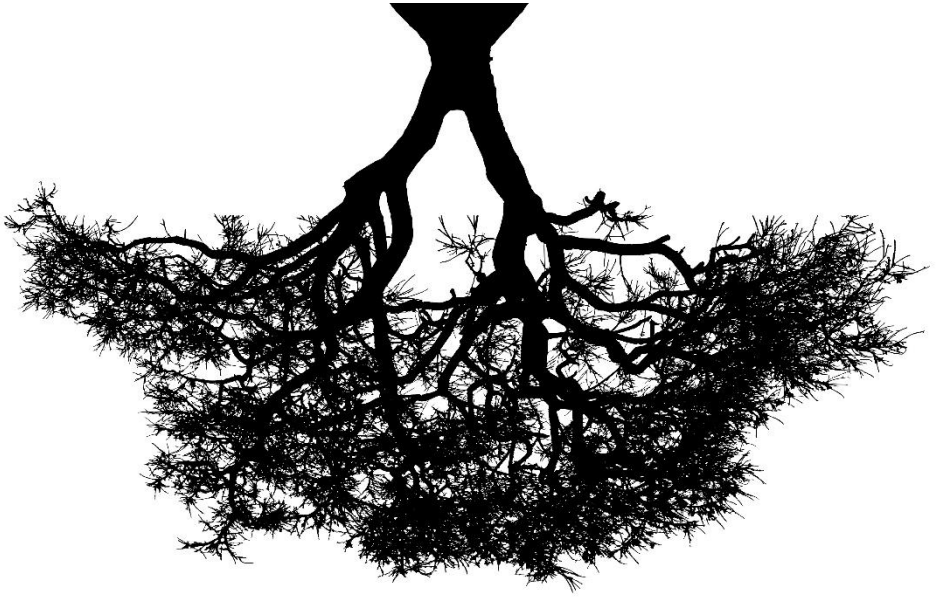




Anarşizm ve Din

Yahudi, Hristiyan ve İslam Düşüncesinde Anarşizm


derleyen
alışan şahin

david biale - alexandre christoyannopoulos

ümit aktaş - nour loutfy

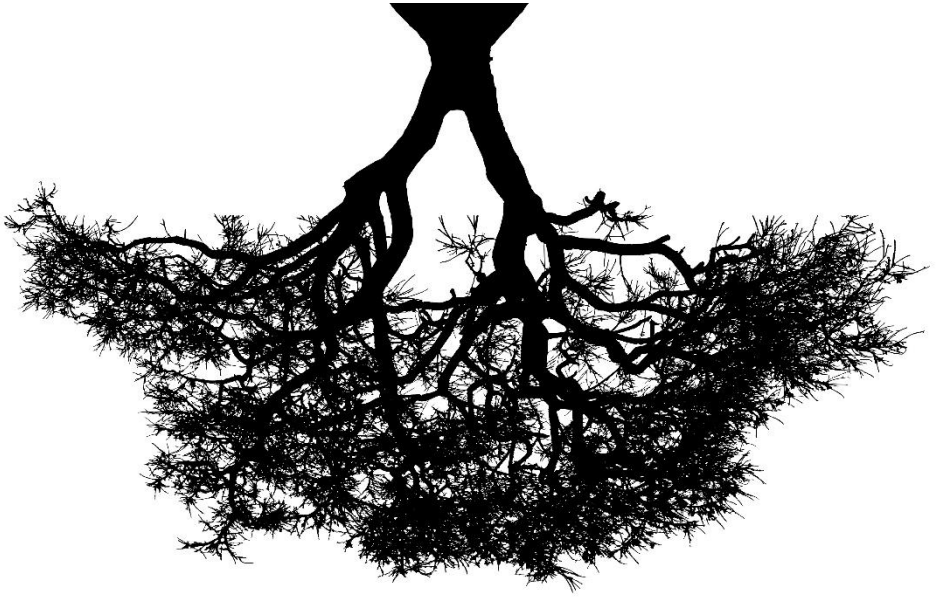
george berguno - morris s. seale

dih

aydınlatıcı yayıncılık

hayalci hücre: #36 μελέτη kitaplığı #1 | anarşizm ve din: yahudi,
hristiyan ve islam düşüncesinde anarşizm | alişan şahin ©2024 hayalci
hücre | bu kitabın türkçe yayın hakları alişan şahin ve hayalci hücre
yayın'a aittir. | derleyen: alişan şahin | katkıda bulunanlar: alişan şahin,
david biale, alexandre christoyannopoulos, ümit aktaş, nour loutfy,
george berguno, morris s. seale, yasemin reis, dr. ali bolat |
yayına hazırlayan: soner torlak | kapak tasarım-dizgi: nail dündar |
baskı-cilt: repar tasarım matbaa, yenibosna merkez mh. cemal ulusoy
cd. no: 43 bahçelievler/istanbul (sertifika no: 40675) | 1. baskı 2024 /
istanbul | isbn no: 978-625-6597-32-7 | sertifika no: 73832 |
hayalci hücre yayın lema yayıncılık basım dağıtım kırtasiye ticaret
limited şirketi sinanoba mahallesi aktay caddesi A3-27 blok no: 6a iç
kapı no: 6 büyükçekmece / istanbul | <https://hayalcihucre.com>





Anarşizm ve Din

Yahudi, Hristiyan ve İslam Düşüncesinde Anarşizm


derleyen
alışan şahin

david biale - alexandre christoyannopoulos

ümit aktaş - nour loutfy

george berguno - morris s. seale

dih

aydınlatıcı yayıncılık

alışan şahin

1963'te doğumludur. Birçok liberter, anarşist dergide katılımcı olup, güncel politik ve anarşizmin teorik sorunlarına dair yazılarıyla bu dergilere katkı sunmuştur. 2012'de bir grup arkadaşıyla itaatsiz.org adlı internet sitesinin kurulmasında yer almış ve katılımcısı olmuş, birçok makalesini ve çevirisini bu sitede yayınlamıştır. Halen bu sitede editörlüğe devam etmektedir. Anarşizm, din ve İslam ilişkilerini ele alan içinde bir makalesinin de olduğu *Anarşizm ve Din* (Öteki Yayınları) isimli basılı derleme bir kitabı vardır. Başbozuk.com sitesinde bu kitabının yanında *Felsefe ve Hal* isimli kitabı da okunmaya nazır bulunmaktadır. Son yıllardaki ilgi alanı ziyadesiyle felsefe ve teolojiye kaymış ve Nietzsche'nin felsefi önermeleri, İslam kültürü, sufi düşünce arasındaki ilişkilere dair bir kitap hazırlığı içindedir.



KİTAP HAKKINDA

9

I. ANARŞİZM VE DİN:
DİNDAR OLMANIN ANARŞİST TASAVVURU
VE ANARŞİZME İÇKİN OLAN DİNDARLIK
Alişan Şahin

19

II. GERSHOM SCHOLEM
VE BİR YAHUDİ FELSEFESİ OLARAK ANARŞİZM
David Biale

87

III. TOLSTOY'UN DEVLET ŞİDDETİ
VE RİYAKÂRLIĞINI KINAMASINA DAİR
DETAYLI BİR FOTOĞRAF
Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos

101

IV. TERÖRİZME ÖBÜR YANAĞINI DÖNMEK:
TOLSTOY'UN DAGDAKI VAAZ'I TEFSİRİNİN
ÇAĞDAŞ ANLAMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER
Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos

147

V. ŞİDDETİN HRİSTİYAN ANARŞİST ELEŞTİRİSİ:
ÖBÜR YANAĞINI ÇEVİRMEKTEN,
DEVLETİN REDDİNE
Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos

191

VI. İSLAMDA YÖNETİM
Ümit Aktaş

237



KİTAP HAKKINDA

Böyle bir kitap için yazılacak bir önsöz sadece bir tanım özelliği taşıyabilir ancak. 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 boyutta ise “İslam ve anarşizm arasında aslında bir bağlantı olur mu?” gibi bir soruya yanıt olması umularak, İslam ve anarşizm ilişkisi ve olasılıkları üzerine makaleler yer almaktadır.

Kitabın birinci makalesi, “*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.

Bu makalenin ikinci bölümünün 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.

Makalenin “Ek olarak: Dine Bakışta Bazı Teorik Mülahazalar” başlıklı bölümünde ilahiyat anlayışı ve anlayışlarına dair felsefi muhakemelerde bulunmaktadır.

“Negatif teoloji” üzerine yazılmış ve üzerinde durmaya değecek bir mülahaza olduğu okuyucunun ve ilgisinin takdirindedir.

Kitabın ikinci makalesi David Biale’e aittir. “*Gershom Scholem ve Bir Yahudi Felsefesi Olarak Anarşizm*” adını taşımaktadır. 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. Tarafımdan Türkçeye çevrilen, David Biale’nin “*Gershom Scholem ve Bir Yahudi Felsefesi Olarak Anarşizm*” adlı bu makalesi Yahudi anarşizminin akademi dünyasındaki önemli bir figürünün felsefi ve dinsel olarak onun anarşizminin görünürlüğüne 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 İbahi bir dinsel akım olduğu telakki 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.

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 düşünmekteyim. Özellikle Tolstoy'un Hristiyan anarşist bir düşünür olarak İncil'den hareketle dünyayı yeniden anlamlandırması 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.

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 ilişkilerinde dahi birebir ilişkilere kadar nüfuz etmiştir. Bu, özellikle kahramanlık, hamaset ve kibirle birleşerek 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 edebileceği bir şey olarak düşünülmemiştir. Pasifizm ve şiddet karşıtlığı aşağılanırken, 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 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 idrak ederiz.

Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos'un İkinci makalesi "*Terörizme Öbür Yanağını Dönmek: Tolstoy'un Dağdaki Vaaz'ı Tefsirinin Çağdaş Anlamı Üzerine Düşünceler*" adlı makalesidir ve tarafımca çevrilmiştir. Bu makalede Christoyannopoulos, Tolstoy'un, İncil'in tefsirindeki öbür yanağını dönmek önermesinden hareketle terörizmi yorumlamaktadır.

Christoyannopoulos'un bir diğer makalesi Yasemin 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.

Altıncı makale Ümit Aktaş'ın. Anarşizm üzerine Türkçedeki ilk telif kitabın da yazarı olan Aktaş, bu makalede Hariciler adı verilen ve İslam'ın ilk dönemlerinde dördüncü Halife Hz. Ali'ye karşı Kur'anı savunmak adına ortaya çıkan hareketin anarşizmine dair bir sorgulamaya giriyor. Oldukça dokunulmamış bir alana el atıyor. Kitabın daha önceki baskısında bu açıklama kısmında yer vermeyi unuttuğum ve bence önemli olan bu makale dikkatle okunmayı hak eden bir makaledir.

Kitabın yedinci makalesi kimilerince Max Stirner ile karşılaştırılan varoluşçuluğun ve özellikle Hristiyan varoluşçuluğun babası addedilen Kierkegaard'ın fikirleriyle Sufilerin fikirleri ve duruşları arasında bir başka karşılaştırmayı yapan Nour Loutfy ve George Berguno'nun makalesidir. Adı "*Sufilik ve Anarşizm*." 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 mümkün-

dür. Sufizmin varoluşçuluğuna dair yapılan gönderme-
mayse başka bir fikri duruştur. Bu bize Tahsin Ya-
zıcı'nın İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı Melametiye
maddesinde bahsettiği gibi onların ilk varoluşçular ol-
duğu sözünü hatırlatıyor elbette. Bunun ötesinde maka-
lenin temas ettiği temel konular elbette ki kişisel gelişim,
insan-ı kâmil olma süreci vs.dir.

Son makale bir çeviridir. Sunduğumuz Morris S. Se-
ale'in, "*The Ethics of Malâmâtîya Sufism and The Ser-
mon 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 Ta-
savvuf Okulu Olarak Melametilik* isimli, kanımca Ab-
dulgazi Gölpınarlı'dan sonra Melametilik üzerine yapılmış
en kapsamlı çalışmada rastlamış ve çevirmeye karar
vermiştim. Fakat daha sonra bu makalenin Ali Bolat ta-
rafından çevrilmiş olduğunu öğrendim. Kendisinden izin
alarak karşılaştırmalı dinler alanındaki, özellikle İslam
ve Hristiyanlık üzerine çalışmaları olan Morris S. Se-
ale'in bu makalesini anarşizm, din, pasifizm, heterodok-
siye de temas eden bu kitap çalışmasının içinde olmazsa
olmaz bir makale olarak telakki ettim ve buraya almayı
uygun buldum. Çevirisini bize vermekten tereddüt etme-
diği için Ali Bolat'a özel teşekkürlerimi sunuyorum.

Görülebileceği gibi Hz. İsa'nın Dağdaki Vaaz'ı Hris-
tiyan 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 maka-
leyi bir bakıma daha önceki Alexandre J. M. E. Christo-
yannopoulos'un her üç makalesine bağlayarak bir bütün-
lük oluşturuyor diye düşünüyorum.

Melametiliğin ortaya çıktığında tarikatlara bir reaksi-
yon, 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 aşağılmasına 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 kışkırtan duruşunun engellenmesi hali, esasen Dağdaki Vaaz'da da içkindir. Yazar bu benzerlikler üzerine fikirlerini sunmaktadır.

İyi ve teşvik edici, canlandırıcı, yaratıcı okumalar; yanlış okumaları da yaratıcılığa teşvik olarak gördüğüm-den dolayı yanlış ve doğru her türlü okumaya hürmetler.

Alişan Şahin

~

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

Alişan Şahin

GİRİŞ

Bu makalenin 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 dâhil edilmiştir ve bunun tartışılmasına girilmiştir.

Din ve anarşizm üzerine yazmamı tetikleyen nedenleri iki başlıkta 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 yanılsamasını yaratmıştır. Her ne adla adlandırıyorsa adlandırırsın, ezilenlerin yanında yer aldığını söyleyen ya da mücadele eden kişi ve gruplar, son yirmi yılda dünyada gelişmekte olan islamofobi dalgasının tetiklemesi ve mevcut medyatik atmosferin Türkiye’de bu İslamofobiye hâlihazırda devam etmekte olan iktidar çatışmalarında bir propaganda ve karalama kampanyasının parçası olarak kullanmasının da 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 bilişim bombardımanının etkisiyle internet öncesi periyotta mümkün olmayacak

kadar fikri dünyalara açılma imkânına kavuşmanın sonucu genel olarak gruplar, öbekler ve cemaatlara mensup yekûnun fikrine aşına olmaktır. (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 anarşizm, örgütlü dine ve kurumlara karşıdır. Bunun sarıh verileri oldukça fazladır. Bir bakıma yanlış da değildir. Din üzerine yazılmış ilk anarşist karşı-tez 1882 tarihli Mihail Bakunin tarafından yazılan *Tanrı ve Devlet* kitabıdır. Bakunin tezinde dini, tarihselliği içerisinde ve modern devletle ilişkileriyle bağlantılandırarak

¹ Yeri gelmişken *Birikim* dergisi üstünde son bir yıldır yürüyen “sol ilahiyat” tartışmalarına değinmek istemekteyim. Evvela her türlü tartışmanın ve muhakemenin 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 arenada yeterince yer kapmamış solcu kurnazların çabası olarak, kitlelerle yeterince hemhal olamamış ve ülke insanına yabancı kalmış, Marksizm fikriyatında yeterince verim elde edememiş zevatin politik arenaya su taşıma çabası olarak adlandırmak ve 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 cemaathayal 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 bu teoloji yeni bir şey değildir; ikincisi, açıklamaya çalıştıkları şey solculuktan çok dinin aslen varolduğu alanın adıdır ki bu alanın adı “ahlak”tır.

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 tarafta 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, Ebionitleri² ilk anarşistler olarak anmaktan imtina etmezler.³

² Ebionit, Yahudice’de fakir, fakir olan anlamına geliyor. Yahudi-Hristiyan bir tarikatıdır. Hristiyanlığın ilk yıllarında Yahudiliğe tamamiyle inanmaktaydılar. Ürdün Irmağı’nın doğu yakasında ikamet ederlerdi, merkezleri de orasıydı. İsa’nın mesihliğine inanırlar fakat bakire Meryem hikâyesine inanmazlardı. Gönüllü fakirliğe özellikle önem verirdi. Bugün haklarında kesin olan pek az şey bilinmektedir ve diğer Yahudi-Hristiyan tarikatlarından farklıdır.

³ 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 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,

Bu makalede dindar anarşist hareketler ve düşünür-
lere dair kısa bilgilerle yola devam edeceğim. Evvela
anarşizmle tanışmamış fakat ilke, duruş ve varoluş itiba-
rıyla anarşist olan tarihi hareket ve tarikatlarla dair bilgi
vereceğim. Ardından anarşizmle tanışıp anarşizmi kim-
lik olarak da almakta sakınca görmeyen kişi ve gruplar-
dan bahsedeceğim. 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 *antinomianizm*
yani bizde de sıklıkla duyduğumuz “İbahi” “İbahiyye”
kavramına değinmek istiyorum.

Antinomianizm, hemen hemen tüm din kurumlarının
ve resmi din yorumcularının *heretic* olarak da adlandır-
dıkları tarikatlar, hareketler ve kişiler için kullandıkları
bir kavramdır. Mevcut yasaların hiçbir şekilde kendile-
rini bağlamadığını söyleyenler için kullanılır. Batı dün-
yasında Protestan ve Kalvinistler de dâhil olmak üzere
Quakers, Renders, Levellers, Anabaptist ve diğer tarikat,

yaygın bir kabul olarak benimsemiş insanların ortamında aşmak el-
bette zor. Fakat buna rağmen bunun yanlışlığını vurgulamaktan im-
tina da etmemek hakikatten uzaklaştıran yaklaşımları bertaraf etmek
için elzemdir. Yazının bu kısmında belirtmeliyim ki bu yazı bo-
yunca kullanacağım “anarşist dervişler” gibi kavramlar sadece o ha-
reket ve grupların bugün gözüyle, o zamanki meşreplerini ifade et-
mek içindir. Anarşizm bir ideoloji ve bir din değildir elbette. Fakat
zincirlerinden kopmuş bir din tanımlaması ona yakışan bir tanım
olabilir. Anarşizmin 19. Yüzyılda ortaya çıkan tarihsel politik bir
hareket olduğunu söylerken onu bir ideoloji olmamakla beraber bir
meşrep (hal) olarak gördüğümü belirtmeliyim.

Bunun yanında bu anakronizmi gözönünde bulundurarak, bu grup,
tarikat ve düşünce gruplarını tarihselliklerinden koparmadan bugü-
nün düşünsel hareketleriyle karşılaştırmalı değerlendirmelerini yap-
mak da bir metot olarak benimsenebilir. Bu minvalde bu anakro-
nizme girmek ve yanlış tanımlamalarla “bugünün dünyası o za-
manda da aynıydı” yanlısamasının önüne de geçmiş oluruz.

mezhep ve kişileri bu kavramla aşağılamak yoluna gidilmiştir.⁴ Ortadoğu coğrafyasında ise bunun adı İbahiliktir. Hristiyan ve Yahudi anarşistler haricinde 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 Arabî kabaca anacağımız iki isimdir. İsmaililer, Aleviler, Bektaşiler vb. gruplar ve aşağıda anacağımız tüm gruplar bu adla anılarak karalanmak istenmiştir. Bu minvalde anarşizmi bir antinomianizm olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır.

~

I. I. HRİSTİYAN 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

⁴ Bahse konu 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, 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. Bu makale Ali Bolat’ın çevirisiyle türkçeye kazandırılmıştır ve bu kitabın son makalesidir.

oldukları, birçok İslam felsefecisi ve tasavvuf erbabına yapılan yakıştırma gibi onların da panteist ve neo-platonist düşünceleri olduğu söylenmektedir. Ruhani önderleri bilinmemekle beraber öncülleri olarak Amaury de Bena, Giochinno de Fiori ve Meister Eckhart gibi değişik dönemlerde antinomian olmakla suçlanmış önemli din bilginlerine işaret edilir. Esasen Tanrı'nın insan formunda ve her şeyde olduğunu iddia etmektedirler. 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 yani törenlere 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 her varlığın içinde olduğunu ve her türlü otoriteyi reddetmek için bu sebebin yeterli olduğunu söylerler. İnsanların İsa Aleyhiselamı içlerinden dinlemelerinin kiliseye gitmeye yeğ tutulmasını önerirler. Ölümsüzlüğe inanmazlar ve Hristiyanların her türlü yasadan münezzeh olduklarına inanırlar. Liderleri olmayan Ranterlerin en ünlü üyesi 1649'da onlarla tanışınca onlara katılan Laurance Clarkson'dır.

Clarkson, *“İnananlar tüm geleneksel kısıtlamalardan münezzehdirler. Günah imajımızın bir ürünüdür ve özel mülkiyet yanlıştır,”* sözüyle bilinir.

Doukhoborlar

Doukhoborların kökeni 16. ve 17. Yüzyıllara kadar gider. “Maneviyat pehlivanları” 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 sağlanmıştır. Kanada, Kanada'da konferanslar için turda olan Peter Kropotkin'in dinsel tolerans açısından daha iyi bir yer olduğuna dair gözlemlerinden hareketle Tolstoy'a güvenli bir yer olarak önerilmiştir.⁵

⁵ 1961 yılında Balıkesir'in Manyas ilçesine araştırma için giden Prof. Dr. Orhan Türkdoğan, Kocagöl civarında balıkçılıkla uğraşan ve Don Kazakları olarak çağrılan Rus asıllı Doukhoborlar mezhebine mensup bir grup insanın yaşadığını anlatır. Prof.Dr. Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşî Kimliği – Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, 1995, s. 35.

Quakerlar

Adı, “The Religious Society of Friends” olan Quakerlar 1640’larda non-konformist hareketlerin yükseldiği, kralın idam edildiği, kurumsallaşmış olan kilisenin başarısızlığının arttığı karmaşık bir atmosferde ortaya çıkmıştır. Kurucusunun George Fox olduğu kabul edilmektedir. Ruhbanlar olmadan da Hz. İsa ile doğrudan bir deneyime girilebileceğine inanırlar. İlk yıllarında kendilerini hakiki Hristiyan kilisesinin restorasyonunun sağlayıcısı olarak düşündüklerinden dolayı kendilerine “aziz” denmesini tercih etmişlerdir. İlk yıllarından itibaren güçlü ataerkil toplumsal yapıya rağmen kadınların eşit olduğuna inanmış ve bunu hayata geçirmişlerdir. Britanya, onun kolonileri ve İrlanda’da birçok mensubu kovuşturmalara uğramış ve idam edilmiştir. 1698-1833 arası dönemde parlamentoda yer almaları yasaklanmıştı. Ne bir papazları ve bundan dolayı ne de din eğitimi gördükleri seminerleri olmuştur. Bu durum 19. yüzyılda değişikliğe uğramış ve ayrışma başgöstermiştir. Tanrı’nın kişinin içinde olduğuna ve kişiye rehberlik ettiğine inanmaktadırlar. Birçok ülkede (Avustralya, İngiltere, Amerika, Filistin, Kenya, Tayvan, 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 birçoğları tarafından, kendisini bu kimlikle hiç de tanımlamamasına rağmen, kabul edilmekte ve buna hiç itiraz edilmemektedir. Din ve anarşizm arasında var olabilecek 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 değildir. İşte sırf bu yüzden anarşizmin ruhuna gönderme yapmak uygun olur. Ve işte sırf bu yüzden Ellul, sitüasyonistlerden dönemin diğer anarşistlerine kadar kimse tarafından içlerine kabul edilmemişti. Hazır buraya gelmişken 1991'de İngilizcesi yayınlanan *Anarchy and Christianity* isimli eseriyle Hristiyan-anarşist kimliğini deklare eden Jacques Ellul'u ele alalım.

Jacques Ellul **(6 Ocak 1912-19 Mayıs 1994)**

Jacques Ellul biyografilerde 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 düşündürdür. 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 Prodhon'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 entelektüel 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 entelektüel olarak bu duruma ulaştığını ifade eder.

Ellul'un Hristiyanlık ve anarşizm hakkında 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 (Tanrı'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 (her yerde ve zamanda olan) yapısıdır." der.

Bunları *Anarchy and Christianity* adlı kitabında söylemekte olan Ellul, kanımca İslama 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 Arabî'nin *Füsus-ul Hikem* ve *Fütihat-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. Buna şahit olan binlerce külliyata sahip bir İslam düşüncesi var.

Ellul'dan başka kendisine anarşist demekte imtina etmeyen birçok düşünür ve aktivist olmuştur. Bu düşünürlerden en önemlisi *Kierkegaard and Radical Discipleship: a New Perspective* (1968) ve *Christian Anarchy: Jesus' Primacy Over the Powers* isimli çalışmalarıyla bilinen Vernard Eller'dir. Kierkegaard'ın anarşizminden bahseden Eller'in kitabı önemli bir çalışma olarak bilinir.

Katolik İşçi Hareketi'nin kurucuları olan Dorothy Day ve Peter Maurin, Ammon Hanney diğer Hristiyan anarşistler olarak bilinirler. “*Tanrı'nın yasaları, insan yapımı yasalardan üstündür ve üzerindedir.*” düşüncesini savunurlar ve yasalara uymamak için her türlü baskıya karşı çıkarlar. Fakat bu hareketin garip tarafı Katolik kilisesinin yani Vatikan'ın otoritesini kabul etmeleridir. Sadece bu durum onların anarşizminin, anarşistliği açısından problemlili olduğu kanaatine vordırmaktadır.

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 düşünürler de vardır. Bazı Yahudi gruplar anti-otoriter temelde varolmuşlardır ve bir şekilde Quakers ya da Doukhoborlara 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'in 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.*”⁶)

Nikolai Berdyaev

Ortodoks bir Hristiyan olan Berdyaev, Hristiyan existansiyalist olarak bilinir ve özgürlük felsefecisi olduğu

⁶ Meriç, Cemil. *Kırk Ambar*, s. 379, Ötüken Yayınları, 1980.

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."*⁷

*"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."*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*⁹ (2010) isimli yayınlanmış

⁷ Berdyaev, Nikolai. *Kölelik ve Özgürlük*, s.145.

⁸ Berdyaev, Nikolai. *Kölelik ve Özgürlük*, s.147-8.

⁹ *Hristiyan Anarşizm: İncil Üzerine Politik Bir Yorum*.

doktora tezi ve *Religious Anarchism: New Perspectives*¹⁰ (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 da editörlüğünü yapmıştır. *Anarşist Çalışmalar* isimli akademik dergide makaleler yazmakta ve derginin yayın kurulunda yer almaktadır.

Anarşist Çalışmalar Ağı’nın 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 paydalara bakılmalıdır.

~

I. II. İSLAM VE ANARŞİZM

“Ne ararsan bulursun, derde devadan gayrı”

Abdülhak Hamit Tarhan

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

¹⁰ Christoyannopoulos, Alexandre. *Dindar Anarşizm: Yeni Perspektifler*.

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 oluşturacağıdır. 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 becermek hakikat algılamamızda 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 dâhil 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 dâhilinde 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 anlayabileceğimiz 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 söz konusu olduğunda evvela Kur'an'dan başlanmalıdır. Kur'an ilahi kelimedir. Kelam olması ve yazıya geçirilmesi nisbetiyle İslam tarihinde birçok tartışmalar vuku bulmuştur. Kur'an 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 kelam olarak insanlara ulaşmış olmasıdır. Kur'an'ın nüzul etmesinde Peygamber ve Cebrail sadece aracıdır. Bu manada Kur'an ayetleri saf ilahi bilgiyi temsil eder.¹¹ İlahi kelam olan ve birçok sevince 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 anlaşılırım ve yanlış ifade etmiş olabilirim kaygısıyla vefatlarından önce yaktıkları bilgisini verir.¹² Bu tavrın kendisi bize anlamın aktarımında yaşanması büyük ihtimalle mümkün problemlerin İslam âlimlerince farkında olunduğunun 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

¹¹ Bulaç, Ali. *İslam Felsefesinde Din-Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul: İz Yay. 1995, s. 42-43.

¹² Cündioğlu, Dücan. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı: Hermenotik Bir Deneyim* (I).

boyunca bazı Kur'an ayetlerine ve hadislerle dikkat çekeceğim. Allah'ın her yerdeliğine, her şeye 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.

“0, evvel ve âhir, zahir ve bâtındır. O her şeyi bilir.” (Hadid, 57/3) açıklaması, ***“Allahım! Sen evvelsin, senden önce olan yoktur; sen âhirsin, senden sonra da hiçbir şey yoktur. Sen zahirsin, senden daha açık ve üstün olan yoktur; sen bâtınsın, senden daha gizli ve sende öte hiçbir şey yoktur.”*** (Müslim, Zıkr 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-antino-mian) 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 ve yaşamındaki deneyimlerinden elde edilen faziletlerinin toplandığı *Nahcü'l Belaga* adlı kitap 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'un* 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. Bâtını 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 İmamcılar ve Sünnilerce saygı gören bir âlim olarak dikkati çeker. Burada İmam Caferi Sadık'ın çağdaşı kadın Sufi Rabia el-Adaviyye'yi (ö.801) de eklemeyelim.¹³

¹³ Nasr, Seyyed Husseyin. *The Garden of Truth, the Vision and Promise*

Bu tasavvufi oluşumların 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, yolda olan 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 olduğuysa 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.

Genel Olarak İslam’daki 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 açısidir.

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 var olan her şeyin 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 her yerde 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 yığdıklarınız, yığdıklarınızı tadın.”* (Tevbe Suresi 34-35). Gene Bakara Suresi, Ayet 219’da *“... ve sana Allah yolunda ne vereceklerini soruyorlar. De ki: “Af (yani ihtiyacınızdan fazlasını) veya helal ve güzel olanı verin!”*¹⁴ denmekte ve mal biriktirmenin tehlikelerine vurgu yapılmaktadır.

¹⁴ Ateş, Süleyman. *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Mealî*. Kılıç Kitabevi Yayıncılık ve Dağıtım.

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 olduğumuzdur ve 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 eşanlamlılarla 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 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.

Hz. 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 mühlidlikle suçlanmış ve süreç içerisinde bu tanım meşruluk kazanmıştır.

İmam Gazali, *icma*yı “*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 (MS. 767 - 820) 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 olmamıştır. İcmaya son karar gözüyle bakanlar ve öyle tanımlayanlar tüm Müslüman halklarını tarih boyunca birşey bilmezler guruhu 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 Ziyaeddin 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."¹⁵

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.

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 her türlü 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 olmazlığını (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 Wittgens-

¹⁵ Sardar, Ziyauddin. *"Rethinking İslam."* *İslam for Today*. Haziran 2002.

tein'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 “hakikati” 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.) sorusuna 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.¹⁶ Özellikle din ve anarşist düşünce arasında olası ilişkilere bakıldığında göze çarpacak 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 Peybamber’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, “*Haham ve rahipleri 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

¹⁶ Örneğin Melami ve Kalenderi derviş grupları ve bana göre algılanma biçimlerinde yanlışlıklar olduğunu düşündüğüm Bektâşi ve Mevlevî tarikatlarının Tanrı ve insan tasavvurları gösterilebilir.

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) irtihalinden sonra -Mekke, Medine, Taif hariç- neredeyse Arap Yarımadası’nın tamamında ‘dinden dönen’ kabilelerin itirazı Hz. Ebu Bekir’e biat etmemekti. Onlar namaz kılmaya, oruç tutmaya, hacca gitmeye ve diğer ibadet ve yükümlülüklerle devam edeceklerini, ancak merkezi yönetime ‘zekât’ vermek istemediklerini söylüyorlardı. Onların algısına göre, zekâtı içine alan biat, kabileleri Bizans ve Sasani-ler 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 makalesinin başka bir yerinde şöyle devam eder, “Zannedildiği gibi tarikat şeyhi piramidin tepesinde oturan bir monark, guru, Brahman veya papa değildir; yol gösteren bir mürşittir.”¹⁷.

Buraya kadar özellikle anlatmak istediğim anarşist düşüncenin üç önemli sacayağının Kur’an’dan hareketle İslam ile uyuşturuna vurgu yapmaktı. Bunlar mülk kavramı, hiyerarşi ve doğrudan demokrasi ya da konsensüs

¹⁷ Bulaç, Ali. “Cemaat, Hiyerarşi, İtaat!” Zaman Gazetesi. 21.04.2011.

kavramı (hatta özyönetim de diyebiliriz) ve otorite kavramlarıdır.

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 bölümde mülk kelimesinin anlamının karşılığını etimolojisinden hareketle yorumlamakta ve bunun otorite anlamına 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. Âlem ile Tanrı arasındaki ilişkide âlemin tanrıya muhtaç ve fakat tanrının âleme muhtaç olmadığı ve âlemin mümkün kavramından hareketle geçiciliğine delil getirir. Buradaki önemli vurgu, güç ve yetki sahibi iken bunu kullanmama, 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 tefsirinin güç ve iktidar kavramlarına dair netleşmemiş anarşist açıklamaların İbn Arabi tarafından yüz yıllar önce yapılmış olması dikkate değerdir.

~

İslamın Farklı Kùltürlerle Yoğrulması Olarak Varlık Bulan Oluşumlar

*Âdeme adam gerektir adam etsin âdemi
Âdem adam olmayınca netsin adam âdemi*¹⁸

Ziya Paşa

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 önyargılar¹⁹ farklı coğrafyalara yayılmakta olan İslamı farklı şekillerde yaşamayı da beraberinde getirmiş ve dolayısıyla İslam kendi içerisinde çeşitlenerek tarih boyunca

¹⁸ Daha önceki baskıda bu beyit yanlışlıkla Şeyh İbrahim'e ait olarak belirtilmişti. Okuyucudan özür dilerim – y.n.

¹⁹ Buradaki önyargı kavramındaki anlamsal atıf insanın kültürel ve tarihsel bir varlık olarak gelenekten de gelen bilgilerle yabancı bir metne ya da şeye yaklaşırken hâlihazırda varolan yanlışlarıyla beraber algılama dünyasında varolan şeylerin toplamıdır ki bu Gadamer'e yakın bir kavramlaştırmadır.

farklı grup, mezhep, düşünce, tarikat ve derviş gruplarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslam'ın kitabında da belirtildiği üzere, farklılıklar tanınır ve tarihselliği içerisinde onun bu farklılığı açık kılar. Bundan hareketle İslamın algılanması ve yaşanmasında, tarihselliği içinde farklılaşan bu gruplardan sadece bazı Sufi ve derviş²⁰ hareketlerinin üzerinde duracağız

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 aldırmadan 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

²⁰ Bazı tarihçilerce dervişler ve bazı sufi hareketlerine yakıştırılan “Anarşist 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. Kavramı antinomian anlamında kullanmış olması da muhtemeldir. Olaki tarihsel anarşizme yapılan bir göndermedir, bizce yanlış da değildir. İsrarla belirtmekte yarar var: bu dervişler meşrep olarak anarşisttirler. Pratikleri de tarihsel anarşizmin fikri ve ameli halleriyle uyumludur.

buna aşırı tepki göstermemesi, suçlamaları görmezden gelmesi ve alınmamasıdır. Kibre 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.²¹ Sufi olarak anılmamalarına rağmen toplum içerisinde herkes gibi giyinip yaptıkları iyilikleri kimseye söylemeyip, kötü şeylerini söylemekten ve kınanmaktan çekinmeyen Melamiler *Tabakatı's-Sufiye* kitaplarında yer alır.²² Bunlar hırka, cübbe, aba, ayin ve sema üzerinde fazla durmazlar, ihlas ve riya (yani içtenlik ve ikiyüzlülüktan uzak durmak) üzerinde dururlar, toplumda sıradan bir kişi gibi yaşamanın, 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 ehlin-den 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.

²¹ Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*. İnsan Yayınları, 2003, s.77 ve Abdalbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*. Gül Yayınları.

²² Uludağ, Süleyman. *Dört Kapı Kırk Eşik, İslam Topluluklarında 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.

Mübarek, Fudayl b. İyaz, Şakik Belhi, el-Muhasibi vb. şahsiyetlerdir. Değişik coğrafyalarda yaşamış olmalarına rağmen Melameti temayülde olanlardan bir kaç önemli isim: Hakim Tırmızı, 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 Melamilik'in başka bir kolu olan Melami-Nakşibendi dönemi.²³

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 her şeyi kapsamaktadır. Ve hatta kişinin kendini yetkin görme hallerinin ve bunu ifşa etme durumlarının hepsini kapsamaktadır. Bir Melami olan Ebu Bekir El-Vasıtı, "Takva, insanın takvasından sakınması, yani takvasını görmemesidir," derken buna gönderme yapmaktadır. Her türlü böbürlenmeye ve kibre 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-Alam* adlı eserinde Hristiyan şahsiyetlerle Melami şahsiyetlerin yaşam hikâyeleri arasındaki benzerliklere dikkat çekilmiş ve birbirlerinden açık

²³ A.g.e., s. 152.

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, gösterişten sakınma ve nefse yaklaşım gibi hususlarla Melamet anlayışı arasındaki benzerlik” dikkat çekicidir.²⁴ Ali Bolat kitabında bu konuda özellikle bir kaynağa gönderme yapmaktadır ki zannımca bu benzerlik üzerine yapılan önemli bir çalışmadır.²⁵

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 bulunmamalarını tavsiye eder. 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’in ‘tahrib-i adad’ olduğunu*” söyler 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*

²⁴ Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 233.

²⁵ Seale, Morris S. “*The Ethics of Malamatiya Sufism and The Sermon on The Mount.*” *The Muslim World*. Leiden, 1968, sayı 1, s. 14-19.

doğrulara göre davranmaz. Bu durum onu pısıriklaştırır, 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, şöhrat ve itibar görmekten kaçınmaktır,” der.²⁶

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. İbahiliklerini mazur göstermek için Melametiği kılıf olarak kullanırlar, zındıklıklarını böylece kamufle ederler.”*(Hucviri, Keşfu'l-Mahcub, Tahran, 1338.)²⁷ Bu hal, toplumsal alanda övgü kazanma ve tanınma arayan kişinin samimiyetle

²⁶ Uludağ, Süleyman. *Dört Kapı Kırk Eşik, İslam Topluluklarında Sufi Gelenekler ve Derviş Tipleri*. Dergah Yayınları, s. 160-161.

²⁷ A.g.e., s. 175.

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 muhtevisiyatı 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 kişi-*

ler için kullanılır. Bu özelliğe sahip kimselerin mevcudiyeti aynı zamanda tarihsel bir süreklilik gösterir. Bundan sonra bu hareket hiyerarşik bir yapılanmaya yönelerek tarikatlaşma sürecine girmiştir.”²⁸ der. Bundan sonra da muhalif bazı özelliklerini korumasına rağmen Melamilik 15. yüzyıldan itibaren idari açıdan kurumlaşmaya başlamış ve tarikatlara karşı ortaya çıkan Melametilik tarikatleşmiştir.

~

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 İslam’da 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 kı-

²⁸ Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 251-252.

nanmasını (devamlı şekilde bir özeleştirisi) 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 korkarak, 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.²⁹ 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 oluştundan 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

²⁹ 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.

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," anlattığından bahsetmektedir. 1994'te yazılan ve biten ve 2006'da Oneworld Book tarafından yayınlanan Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* isimli kitabında Melamilere değil fakat Kalenderiler ve diğer gruplara gerek fikri ve gerekse hal olarak anarşist yakıştırmasını yapmaktan bir sakınca görmemektedir. Şahsi olarak bu fikre itirazım olmamakla beraber Melamilerin anarşizme değil uzak, tam aksine Batılı bir fikir ve hareket olan anarşizmin temel fikri ve dünya algılama biçimlerine anarşizmden daha içkin olduğunu söylemem mümkündür. Belki de 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 tamamiyle reddetmeleridir. Melamiler büyük oranda Ahi teşkilatlarının içinde de olmuşlar ve bu devlet işlerine müdahil olmamak ve uzak kaçmak gibi kesin duruşlarını 16. yüzyıllara kadar korumuşlardır. Bunda 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.³⁰

³⁰ 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 kurumlaşıp devletle ilişki içine girmişlerdir. Özellikle

Kalenderilik üzerine yazan tarihçiler Budist ve Maniheizt 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 *Kitabü'l-Hayavan* isimli eserinde bahsettiği rahiplerin Budist ve Maniheizt dervişler olabileceği fikrine destek vermektedir.³¹ Fakat başka bir kaynak bunun tersinin de mümkün olduğunu Şakik-i Belki'nin hikâyesini örnek vererek olası kılıyor ki her iki fikrin doğru olduğunu farz edebiliriz.

A. T. Karamustafa, Kalenderileri kastederek, “*Anarşist dervişlerin aşağı kültür ve popüler din arasında derin tarihsel kökleri vardır,*”³² 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 olumsuz 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

deriler gibi sapkın hareketleKalenrin dönüştürülmesinde devletin medreseler ve tekkeleri kullandığı A.T. Karamustafa tarafından iddia edilmektedir.

³¹ Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (14 ve 15. Yüzyıllar)*. TTK Basımevi, 1992, s.7.

³² Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends, Derviş Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. Oneworld Oxford, 2006, s. 5.

toplumsal davranışları ve toplumsal konformizmi kınayan tavırları bunda etkindir.³³ 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.”*³⁴ 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 kendi kendine acı verme 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 yaşamakta olan toplumsal yaşam dinsel kurtuluşla uyumlu değildir. Ve insanlığı Tanrı’dan uzak tutmaktadır. Kurtuluş, insan kültürünün açık, aktif ve toptan reddiyle mümkündür. Bu sapkın dervişler vahşi doğadan çekilmeyip, toplumun ortasında kendisi için toplumsal bir vahşi doğa yaratmaya çalışır ki o alandaki anti sosyal 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,

³³ A.g.e., s. 9-10.

³⁴ A.g.e., s. 13.

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. Karamustafa'nın ifade ettiği şey, kapitalizmin yeniden üretimi değildir. Aslında ekonomi denen kavramı, tanımını 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 karalamayı, onların çalışmayı reddetme de dahil tüm hallerini Hristiyan Monklara benzerliklerine vurgu yaparak yapmıştır.³⁵

Birçoğu evlenme ve cinsel ilişkiye girmeyi seksüel yaşamın kutsal olana adanmayı engellediği gerekçesiyle

³⁵ A.g.e., s. 28.

reddeder. Oruç tutmaz 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 yansıtması*” 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) varıddır. “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 evlialık 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.

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 gidecek zahiri yorumların Batını yorumlara galebe çaldığını anlatmasıdır.

Bu farklı duruşların sonuçta farklı bir algılamayı ortaya çıkardığını bireyci dinsellikle, 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 görülmeye 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 sürdürecektik 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)



Anti-sosyal derviş dinselliği Sufizmin temelinde olan iki fikirde vardır. Bunlar: Bir toplumsal varlık olarak nef-sinden 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 Feridüddin 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 aldığı da söylemektedir. Fikri yapı olarak Melametilerden etkilendiği kabul edilse bile hal ve duruş olarak Karmati 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, Kürdistan, 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 Bestami'nin dostlarından³⁶ 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 dâhil kırk kadar dervişle İmam Zeynel Abidin'in kızının mozolesini ziyaret ettiğinde, orada Celal Dergezini ile karşılaşır ve Allah'a yolu üzerindeki tüm engelleri kaldırması 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, yabancı 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.

³⁶ A.Y. Ocak, Kalenderiler üzerine yazmış olduğu *Osmanlı imparatorluğunda Marijinal Sufilik: Kalenderiler* isimli kitabında Cemalettin Savi'nin yaşamış olduğu dönemle ilgili tartışmalarında Beyazıd-ı Bestami ile aynı dönemde yaşamasının mümkün olmadığı kanaatine varmaktadır. Buna *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.

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 ya-kıldığını 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.”³⁷

Buradaki tarifi hepsine onay vermek mümkün değil fakat başka kaynaklara³⁸ 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. Kalenderilere başka

³⁷ Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends, Derviş Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. Oneworld Oxford, 2006, s. 66.

³⁸ A.g.e. s. 66. (Buradaki kaynak Vahidi, “Menakıb-ı Hoca-i Cihan ve Netice-i Can”dır.)

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 nefsinin kontrol etmeyi başarmasından gelmektedir. Kışın soğuk suyun, yazın da ateşin içine girdiği anlatılır. Bunu cinsel organına bağladığı demir halkayla yaptığı düşünülmüş 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 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 sakalları 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 tıraş 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. Hristiyanlıktan etkilenmeleri de söz konusuydu.³⁹

Haydariler ile kalenderilerin diğer kolları olan Cavlakiler, Torlaklar vb. gibi çar darb eden diğer hareketlerle bir karışıklık olduğu göze çarpıyor ama Haydarilerin uzun saç ve bıyık bıraktıkları bilindiğinden buradaki karışıklığın isimlendirmeden kaynaklı olduğu tahmin edilebilir.

Vahidi'de başka detaylar da mevcuttur. O, Haydarilerin yüzlerini tertemiz tıraş ettiğini, bıyıklarını çenelerinin altına doğru sülük gibi indirdikten sonra kulaklarına

³⁹ Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends, Derviş Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. Oneworld Oxford, 2006, S. 84-85.

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 anılmasından dolayı Cemalettin Savi 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 dervişiyile birlikte dolaşmıştır. 1379-1479 arsında yüz yıl yaşadığı söylenir. Ona göre evliyalığın kendiliğinden bir içsel boyutu vardır ve evliyalık nübüvvetin garantörüdür,⁴⁰ çobanıdır. Peygamberlik Hz.

⁴⁰ Karamustafa, Ahmet T. *God’s Unruly Friends, Derviş Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*. Oneworld Oxford, 2006, s. 47.

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.⁴¹

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, oyluk kemiğinden kaşık ve baston gibi şeyler bulunur. Kendini kesme, dağlama ve vücutlarına dövme yapma gibi garip adetleri vardır. Bunlara, “Abdallar” ya da “Işık” da denir.⁴²

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 taşı taşırlar. Hz. Ali’nin ismi ve kılıcı göğüslerine ve bir yılan figürü omuzlarına kazılı, def, davul ve boynuz çalıp aynı zamanda bağırlar ve normal olarak esrarın etkisiyle sarhoşlar.

⁴¹ A.g.e., s. 48

⁴² 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 aktarır.

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 İsrâfil'in borusunu simgeleyen boru sesiyle uyanırlar. Her türlü 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 çıplak ve kıllardan arındırılmıştır. Ellerinde 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 merdan 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 çayırda 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 çakırkef 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.”⁴³

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 dağıtır. 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 bağırlar. Sesleri, çok uzaktan köpek havlamalarını anımsatır. Danslarına “sema” derler. Bunu önemli kutsal ve dinsel bir görev olarak yaparlar. Üzerlerinden sular akıncaya kadar şiddetle dönerler. Kudurmuş köpekler gibi ağızların-

⁴³ A.g.e., s. 72.

dan köpük gelir. Yorgunluktan oraya buraya yuvarlanırlar. Bu çılgın yorgunluğu attıktan sonra herkes yerine, yatağına döner.”⁴⁴

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 mükemmeldir 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,

⁴⁴ A.g.e., s. 73-74. (Kaynak: Konstantin Mihailoviç, *Memoirs of a Jannissary*, s.69.)

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 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.⁴⁵

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 değerlendirmede, 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

⁴⁵ A.g.e., s.78-80.

etme ve kendini ispat etme temayüllerine karşı toplum ve insan ilişkilerinde olunması gereken bir hal için somut ve pratik bir çözüm sunar.

Hegel’ce öznelarası ilişkiye doğal bir hal olarak (psikolojik ve sosyal duruş itibarıyla) konulan tanınma, Melamilerde bu mücadelenin boş çıkarılması ve bir öz-gürleşmeyi 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 Melamiliğin 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. Foucault’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 yapmayarak şahıstaki her türlü erk istencini (öldürülmesi gereken nefsin bir adı budur) öldüren bir hal, anarşizmi kişinin içinden başlatarak, cemaat içinde gerçek anlamda eşit olunduğu halle böbürlenme, kibir ve yalan yaşamdan azade cemaatin ortasına

şahsiyeti koyar. Böyle bir insan, insan-ı kâmile giden yolun kapısını açan insandır.

Kalenderilere⁴⁶ 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 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 problemliliği, 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.

⁴⁶ Kalenderi ismi birçok araştırmacı tarafından bu tarz derviş gruplarının hepsi için kullanılmaktadır ve ben de burada aynı manada kullanıyorum.

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 kelimasını 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 algılamamanın ötesinde, ilahi gerçeğe ulaşmayı bireysel yoldan deneyimlemenin adıdır bir bakıma.

Negatif teolojiye göre:

Fiziki dünyada anladığımız varlık ve yokluk kavramlarını Tanrı için kullanamayız. İlahi olan bireye soyuttur, varlığın ve yokluğun ötesindedir. Yani Tanrı vardır ve yoktur denilemez.

Tanrı'nın bir, iki, üç ya da herhangi bir varlık olduğunu kimse söyleyemez.

Tanrı'nın zeki olup olmadığını kimse söyleyemez.

Tanrı'nın iyi ve kötü olduğu söylenemez. Tanrı'yı kimse kendi kültürel algılama ölçülerine göre tanımlayamaz.

Tanrı'nın nasıl varolduğunu ve insanlarla ilişkisinin nasıl olduğunu kimse söyleyemez.

Tanrı yer ve mekâna göre kavramlaştırılmaz.

Tanrı, zamana göre kavramlaştırılıp sınırlandırılmaz.⁴⁷

Negatif teolojinin alanı Hristiyanlık, Yahudilik, İslam ve

⁴⁷ "Negative Theology." Wikipedia. http://en.wikipedia.org/wiki/Negative_theology

hatta Budizme kadar geniş bir alana yayılır. Hatta seküler alana dahi etki edecek bir boyuttur. Meister Eckhart ve İbn Arabî⁴⁸ 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 müphem övgü olarak ifade edilen, kanaatimce makule giden yolda, fikri muhakemenin vardığı en anlamlı metottur. Tanrı'yı sıfatlarıyla doğrudan anlamamanın imkânsızlığından hareketle –onun evvel ve ahir, her yerde hazır ve nazır, kadiri mutlak ve kavranamaz varlığı vb.– onun ne olmadığından başlayarak sezinlenmesinin 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 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

⁴⁸ 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 ipuçları da 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 Füsûs'ı-Hikem'de “...sınırlayanlardanansınız demektir; çünkü akıl sınırlar,”(s.228) fikri ile açıklar.

olarak görülür. Oysa, Hristiyanve 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.”⁴⁹ “*Différance* daima isimsiz olana işaret eder.”⁵⁰

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 yanıtı bu– şeklinde açıklanması olsa da yetersizliği yeterince

⁴⁹ Edwards, İan. *Derrida’s (Ir)religion: A Theology (of Difference)*. s. 142.

⁵⁰ Derrida, J. *Speech and Phenomena*.s. 105.

net bir açıklama olduğu da kuşku götürmez. Özgürlüğü, “sınırlanmışlığı aşmak” ya da politik bir tarif olarak “seçenekler arasında isteyince 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 *difference* 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. Hallaç-ı Mansur’un “en-el hak, en-el halık” sözü –bu sözde her şey tanımlanmış gibi görünse de– özgürlüğe doğru atılmış

önemli adımı singeler. 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 ANARŞİZM**

**David Biale
Çeviren: Afişan Şahin**

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 zıttırasyonel 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 imkân olduğunu iddia ederek çoğulculuğun ötesine geçmiştir. Onun Yahudi mistisizmine dair çalışmaları sadece tarihsel bilgimizin bir boşluğunu düzeltmek için düzenlenmemiştir, 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.⁵¹

Scholem kendisine “dindar bir anarşistim” diyordu.⁵² 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 yorumla açık olduğunu tartışmaktaydı. Mutlağın karakteri, olası yorumların sonsuz sayısınınca tanınabilendir... 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.⁵³

⁵¹ Biale, David. *Gershom Scholem: Kabala ve Karşı-Tarih*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979. (Gözden geçirilmiş baskı, 1982)

⁵² Zamanımızda Yahudi Mistisizminin İmkanları Üzerine Düşünmeler.” (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.

⁵³ “*Yahudi İlahiyatı Üzerine Düşünmeler*.” *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 merhame-tinin niteliğinin yerini psikanalize ve adaletin nite-liğinin yerini diyalektik materyalizme bırakmıştı. Ortada hiçbir şey kalmayınca kadar kendini kü-çültmekteydi... Fakat belki de onun en nihai küçült-mesi gerçekten vahiydir. Belki bir hiçlik noktasında Tanrı’nın kaybolmasının daha yüce bir amacı vardı ve Tanrı’nın krallığının ortaya çıkarılacağı yer, on-dan tamamen yoksun bırakılmış bir dünyada ola-caktı.”*⁵⁴

Scholem’in *middat ha-din* ve *middat ha-rahamim* ve Lu-rianik “daralma” gibi Kabalacı kavramları kullanımı ol-dukça bilinçlidir. Kabbalistlerin kendisi sekülarist ya da anarşist olmasa da Scholem onların teolojisini kendi se-külerizmi için bir kaynak olarak kullanır. Kabbalistik ola-rak görünen şey, modern sekülerizmde Tanrı’nın kay-bolması 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

“Musevi Mistisizminde Tevrat’ın Anlamı.” Kabala ve Onun Sembo-lizmi Üstüne. Çev. Ralph Mannhaim. New York, 1969, s. 32-87.

⁵⁴ “Franz Rosenzweig ve Kitabı, ‘Kurtuluşun Yıldızı.’” (İbranice) *Devarim be-Go*. Tel Aviv. s. 414, 1975.

reddeder. 1945'teki "Musevilik Bilimi Üstüne Düşünüm" denemesinde Burjuva kültürüyle uyumlu Museviliğin bir biçimini temsil etmek için onun şeytansı 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 katiiyetle orijinal bir günahı. 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 caddelelerinde ona iyi gün için utanmazca teklifte bulunabiliyordu.⁵⁵

Politik tercihleri ve akademik çalışmalarının her ikisinde Scholem en içten şekilde bir *épaterles bourgeois* hissine 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.

⁵⁵ "Musevilik Bilimi Üstüne Düşünüm." Luah ha-Arez (1944-45). Devarim be-Go'da tekrar basılmıştır, s. 396.

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 tavaşından ateşe: asimilasyonun boşluğu bir başkasına geldikten sonra, bu milliyetçi ölçüsüzlüktür. Dinsel vaazlar ve retoriğin yerini alan bilimde milliyetçi “vaaz” ve “retorik” (melitza) elde edilmiştir. Her iki durumda da dünyamızda faaliyet gösteren hakiki şeytansı gerçek güçler, yaratmış olduğumuz fotoğrafın dışında kalır.”⁵⁶

Tarihçiliğinde yeni bir milliyetçi dogmayı reddetmesi onun politikasında eşit olarak da saptanabilir. O, 1920'lerin sonlarında BritShalom grubunda aktifti ve Revizyonistlerin “vahiyci Mesihçilik” dediğine karşı gayretli polemikler yapıyordu.⁵⁷ 1967 yıllarını takip eden yıllarda büyüyen şovenizmi ve dinsel sağın Mesihçiliğini defalarca kınamıştı.⁵⁸

Tarih yazımında olduğu gibi politikasında da Scholem, Yahudi yaşamına yaklaşımda bir anarşist ve sekülerleri 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*

⁵⁶ A.g.e., s. 402.

⁵⁷ Mesela, “Brit Shalom'un Üç Günahı.” (İbranice), Davar. (12 Aralık 1929); s. 2. Scholem'in BritShalom'da rolüne dair değerlendirmesi için, bkz. “Gershom Scholem ile” Museviler ve Musevilik Üzerine. s. 43-45.

⁵⁸ Bkz. özellikle, “Mesihçiliğin Tehlikesi: Gershom Scholem'le Görüşme.” New York. Review of Books. (14 Ağustos 1980); s. 22.

sızar, onu en iyi şekilde belki bir çeşit anarşik rüzgâr olarak tarif edebilirim,”⁵⁹ 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 katarsa, o halde bu eleştirinin konusu olmak için tamamen uygundur. Bir felsefe olarak anarşizmi devam ettirmenin 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 durmalılar 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 yönergelelerini temelde yabancı olarak idrak ediyorsak bir gelenek nasıl devam edebilir?

Scholem, çalışmalarının çağdaş sonuçlarına yönelik

⁵⁹ *Yahudilikte Mesihçi Düşünce ve Yahudi Maneviyatı Üzerine Diğer Denemeler*. New York. 1971, s. 21.

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 Sabetaycıların ölçüsüz kanunsuzluklarıyla tanımlayarak suçlamıştı.⁶⁰ Hiç 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

⁶⁰ Kurzweil, Baruch. *Ba-ma'avak al Arkhei ha-Yahadut*. Tel Aviv. 1969, s. 99-150.

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.”⁶¹ Bu 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 geleneklerin “gerçek” Yahudilik olduğunu düşündüğünü hissedebilir. 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 nitелеmek 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. Her şeyin ötesinde, Scholem büyük bir *po-seur*’du (numaracı) fakat bu kafa karıştırıcılık onun içinde oldukça gerçek olan tarihçi ve din adamı (homo religious) arasındaki çatışmayı ortaya çıkarır.

⁶¹ Sabetay Sevi. *Mistik Mesih 1626-1676*. çev. R.J.Z. Werblowsky. Princeton, 1973.

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 teorisi, özellikle Holokost tarih yazımında, bugün 19. yüzyıldaki kadar güçlü kalmıştır. Yahudilerin güçsüzlükleri mevzusu politik polemiğin 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 Kabala 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 Ortodoks-luk 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 şaşılacak 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 KİNAMASINA DAİR
DETAYLI BİR FOTOĞRAF
-Leo Tolstoy: Devlet Üzerine-**

**Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos
Çeviren: Yasemin Reis**

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 Hristiyanlığı gerçek anlamıyla yaşayan bir toplumda hükmünü yitireceğine inanıyordu. *Anarchist Studies*'in önceki sayılarından birinde Terry Hopton, Tolstoy'un siyaset düşüncesini özetlemiş ve anarşist gelenek içindeki yerini gerekçelendirmişti.⁶² Bu makalenin amacı, Tolstoy'un devlet eleştirisini detaylı bir biçimde inceleyerek, Hopton'un genel değerlendirmesini tamamlamaktır.

Hopton'un makalesi, Tolstoy'un düşüncesinin önceki

⁶² Hopton, Terry ve Tolstoy. "God and Anarchism" *Anarchist Studies* 8. 2000, s. 27-52.

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 ideal bir Hristiyan toplumuyla kıyaslar. Onun Hristiyanlık anlayışı son derece akılcıdır; onun için İsa sadece "[insanlığın] bilgeliğin[in] en yük-

sek temsilcisi”dir,⁶³ öğretileri akıl yoluyla bilfiil doğrulanmıştır ve diriliş gibi batıl inanışlar, Hristiyanlığın öğretilerini çarpıtmakta çıkarı olan seçkinlerce sonradan eklenmiş, gerçeküstü hikayelerdir.⁶⁴ 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 bulunduğudır: 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.⁶⁵ 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.

⁶³ Tolstoy, Leo. “Patriotism and Government.” *The Kingdom of God and Peace Essays*. Aylmer Maude. Çev. New Delhi: Rupa, 2001, s. 507.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ 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.⁶⁶ 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,⁶⁷ Maude'un ayrıntılı biyografisi zaman zaman bu görüşlerle ilgili kısa değerlendirmelerde ve eleştirilerde bulunsa da Tolstoy'un radikal siyasi yazılarını derinlemesine incelemekten kaçınır.⁶⁸ Her halükarda tanımları gereği, Tolstoy'un biyog-

⁶⁶ Henri Troyat'nın klasik biyografisi olan, *Tolstoy*, Çev.: Nancy Amphoux, Garden City: Doubleday, 1967.

⁶⁷ Bayley, John. *Leo Tolstoy*. Plymouth: Northcote House, 1997; Greenwood, E. B. *Tolstoy: The Comprehensive Vision*. London: Methuen, 1975.

⁶⁸ Maude, Aylmer. *The Life of Tolstoy*. London: Oxford University

rafileri 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 hoşgöründen ve alçakgönüllülüğünden 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" mi olduğunu sorgulayan Berlin'inki gibi.⁶⁹ 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 ayrılamayacağı hakkındaki tartışmadır.⁷⁰ Bazıları bu ayrımın bariz olduğuna inanır,⁷¹ ancak çoğunluk Tolstoy'un dine dönmenden önceki ve döndükten sonraki yazıları arasında güçlü bir devamlılık hisseder.⁷² Hatta Greenwood açısından tartışma konusu olan bu ayrışma, keşfinin yeniliğini

Press, 1930.

⁶⁹ Berlin, Isaiah. *Tlie Hedgehog and lite Fox*. London: Mentor, 1957; Orwell, George. *Lear, Tolstoy and the Fool*. <http://www.orwell.ru/library/cssays/lear/english/ejtf>, 07.06.2006; Sampson, Ronald. "Tolstoy on Power." *Journal of the Conflict Research Society* 1/2(1977): s. 66-74.

⁷⁰ Urban için, Tolstoy'a dair iki fikrin "gizemi" Rusya'da iki fikri yansıtır. Urban, Wilbur B. "Tolstoy and the Russian Sphinx." *International Journal of Ethics*. 28/2 (1918): s. 220-239.

⁷¹ Fueleop-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.

⁷² 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

vurgulamak için bizzat Tolstoy tarafından özellikle abartılmaktadır.⁷³ Oysaki varoluşsal bunalım, hakikat arayışı ve bunları sanat eserlerinde ifade edişi bütün yaşamı boyunca mevcut olagelmıştır.⁷⁴ Dahası görünüşe göre Tolstoy, Hristiyanlığa dönmeden çok önce “yeni bir dinin kuruluşunu” hayal etmiş ve devleti bir tür fesat ittifakı olarak görmüştür.⁷⁵ 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.⁷⁶

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.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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.

⁷⁵ *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.

⁷⁶ Stepun, Fedor. “*The Religious Tragedy of Tolstoy.*” *Russian Review*.19/2 (1960): s. 157-170, 157.

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.⁷⁷ Tolstoy'un etik anlayışının, hakiki bir Hristiyan etiği olup olmadığına dair tartışmalar da bulunur.⁷⁸ 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.⁷⁹

Siyaset konusuna yakınlaştıkça, Tolstoy'un siyasi düşüncesinden çıkarılmış belirli alt temalar üzerine muhtelif tartışmalarla karşılaşılır. Örneğin Maude, biyografisinin ikinci cildi boyunca sık sık direnmeme konusuna ve

⁷⁷ 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; Fueloep-Miller.

"Tolstoy the Apostolic Crusader."; Guseinov, A. A. *"Faith, God, and Nonviolence 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."*

⁷⁸ 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."*

⁷⁹ 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.

buna karşı ileri sürülen savlara geri döner ve hükümet ve vatanseverlik hususlarında Tolstoy'un görüşlerinden ayrıldığı noktalara bir bölüm ayırır.⁸⁰ Kennan'ın makalesi Tolstoy ile şiddetsizlik hakkında yapılan bir konuşmayı ve bu konuşmadaki katılmadığı noktaları aktarır.⁸¹ 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.⁸² Crosby, Tolstoy'un ahlaki ve sosyal kaidelerinden bazı öğelerin kısa bir özetini ve onaylamasını sunar.⁸³ Redfearn, Tolstoy'a dair ucuz eleştirileri bertaraf eder ve kitabının ikinci yarısını Henry George'un "Tek Vergi"sine ve Tolstoy'un bununla ilgili tutumuna ayırır.⁸⁴ Wenzler'in kitabı ve makalesi Tolstoy'un, George'un görüşlerini anarşiye geçişin bir aşaması olarak savunuşunun daha da ayrıntılı bir analizini yapar.⁸⁵ Son olarak Stanoyevitch'in makaleleri, Tolstoy'un hukuk, para ve mülk hakkındaki görüşlerine ayrıntılı bir bakış sunma iddiasında bulunsa da nihayetinde bunlara hak ettikleri önemi

⁸⁰ Maude, Aylmer. *The Life of Tolstoy: Later Years*. London: Oxford University Press, 1930, bölüm 13.

⁸¹ Kennan, George. "A Visit to Count Tolstoi." *The Century Magazine*.34/2 {1887}: s. 252-265.

⁸² Hopton. "Tolstoy, God and Anarchism." Bölüm 1; Sampson, R. V. *Tolstoy: The Discovery of Peace*. London: Heinemann, 1973.

⁸³ Crosby, Ernest Howard. *Tolstoy and His Message* (Boondocks Net Edition). <http://www.broondocksnet.co.uk/cditions/tolstoy/index.html>. 18.08.2003.

⁸⁴ Redfearn, David. *Tolstoy: Principles for a New World Order*. London: Shephard-Walwyn, 1992.

⁸⁵ Wenzler, Kenneth C. *An Anthology of Tolstoy's Spiritual Economics*. Rochester: University of Rochester Press, 1997; Wenzler, 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.

vermeyişiindeki sıklıkla hayal kırıklığına uğratar. ⁸⁶ 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 bakıldığında (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. ⁸⁷ Benzer bir biçimde, Tolstoy sıklıkla Hristiyan

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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 yayın makalesi için Fowler, R. B. "The Anarchist Tradition of Political Thought." *The Western Political Quarterly*. 25/4 (1972): s. 738-752. Tolstoy'un yazıları anarşizm üzerine saygı değer '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 baskılar 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 anarşistlerin demeçleri için örneğin Kropotkin, Peter. "Anarchism." *Encyclopaedia Britannica* (anarchy archives).; bkz. http://dwardmac.pitzcr.edu/Anarchist_Archives/Kropotkin

anarşizminin en iyi örneği olarak gösterilir.⁸⁸

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)⁸⁹ 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.⁹⁰ Benzer bir biçimde Stephen'in yazdığı önsöz de Tolstoy'un erken dönemlerinde Proudhon ve Kropotkin'in etkilerine dair güçlü emarelere işaret eder ve Tolstoy'un "gerçek din", şiddetsizlik ve kişisel devrim hakkındaki görüşlerinin iyi bir genel değerlendirmesini sunar.⁹¹ 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

kin/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.

⁸⁸ Elliott, Michael C. *Anarchism: An Annotated Bibliography*. <http://anz.jesusradicals.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.

⁸⁹ Hopton. "Tolstoy, God and Anarchism."; Marshall, Peter. *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Fontana, 1993.

⁹⁰ Woodcock. *Anarchism*. b.öl. 8

⁹¹ Stephens. "The Non-Violent Anarchism of Leo Tolstoy."

bir makale de Tolstoy'un güncel geçerliliğini savunur.⁹² Bunların dışında, internette Tolstoy'u kısaca tanıtan pek çok yazı bulunabilir, ancak bunlar fazla kısa ve yüzeysel kalır.

Tolstoy'un Etkisi zerine

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 Tolstoyculuğun ve Tolstoy'un fikirlerine dayanan cemaatlerin başlangıçtaki etkileri ve nihai sonları⁹³ ve Sovyet Rusya'da Tolstoyculuğun bastırılması⁹⁴ hakkında birkaç çalışma da yayımlanmıştır. Dahası, kimileri Tolstoy'un toplum hakkındaki yazılarının tek kalıcı mirasının, barış hareketine, özellikle de Gandi aracılığıyla yaptığı etki olduğunu ileri sürer.⁹⁵

⁹² 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.*"

⁹³ 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; Fuelocp-Miller, "*Tolstoy the Apostolic Crusader.*" s. 114-119; M, J. dc K. Holman. The Purlcigh.

⁹⁴ 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; Fucloep-Miller. "*Tolstoy the Apostolic Crusader.*" s. 116-119; Kentish. "*Introduction.*" s. 9-10; Viktor Postnikov. "*Russian Roots: from Populism to Radical Ecological Thought,1.*" *Anarchist Studies*, 12/1 (2004): s. 60-71, 67; Gleb Struve, "*Tolstoy in Soviet Criticism,*" *Russian Review*, 19/2 (1960): s. 171-186; Woodcock, *Anarchism*, s. 218.

⁹⁵ Bartolf, Christian. "*Tolstoy's Legacy for Mankind: A Manifesto for Nonviolence.*" Bu makale *Second International Conference on*

Bu durumda böylesine düşündürücü, yöntemli bir entelektüelin ve belagatli bir yazarın hakkı olan gerçek çözümlayici 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.⁹⁶ Bu yüzden devlet eleştirisinin devlet şiddetinin muhtelif

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.

⁹⁶ Kennan. "A Visit to Count Tolstoi."; Tolstoy, Leo. "The Law of Love and the Law of Violence." in *A Confession and Other Religious Writings*. Janet Kentish. London: Penguin, 1987.

boyutlarına odaklanması şaşırtıcı değildir.

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.⁹⁷ 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.⁹⁸

Ne var ki Hristiyanlığa döndükten sonra Tolstoy'un bu cezbesi hem savaş sürecine, hem de “Hristiyan” devletlerin İsa'nın öğretilerine 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

⁹⁷ Tolstoy, Leo. *War and Peace*. Çev. Aylmer Maude, Louise Maude. Ware: Wordsworth, 1993.

⁹⁸ Greenwood, *Tolstoy*, Özellikle Bölüm 4.

bir kötülük yapmamış, yapması da mümkün olmayan binlerce başkasını öldürecekler.”⁹⁹

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

Tolstoy’un görüşünde “*savaş, silahlı adamların*”, yani orduların, “*mevcudiyetinin kaçınılmaz bir sonucudur.*”¹⁰⁰ 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.*”¹⁰¹ 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 ayrıca-

⁹⁹ 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 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.)

¹⁰⁰ Tolstoy. “*Patriotism and Government,*” s. 520.

¹⁰¹ 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.

lıklar “komşu çetelerden” olduğu kadar, kendi “köleleştirilmiş halklarından” da çalınmıştır.¹⁰² Bir bölüme ön-söz olarak Tolstoy, Lichtenberg’in şu sözlerini alıntılar, “Eğer bir seyyah, uzak bir adada ateşe hazır topraklarla korunan evlerde yaşayan insanlar ve o evlerin etrafında gece gündüz devriye gezen nöbetçiler göreceksaydı, adada haydutların yaşadığını düşünmekten kendini alamazdı. Avrupa devletlerinin durumu bu değil midir?”¹⁰³ Orduların koruduğu yalnızca başka devletleri talan ederek haksızca kazanılmış şeylerle, ülkenin köleleştirilmiş halkından çalınanlardır 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.¹⁰⁴ 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.”¹⁰⁵ 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.”¹⁰⁶ İnsanları iradelerine rağmen bir kanuna uymaya zorla-

¹⁰² Tolstoy. “The Kingdom of God is within You,” s. 190-192.

¹⁰³ Tolstoy, Leo. “Bethink Yourselves!” *Recollections and Essay*, Çev. Aylmer Maude, London: Oxford University Press, 1937, 253.

¹⁰⁴ Tolstoy, Leo. “The Slavery of Our Times.” *Essays from Tula*. Çev. Free Age Press, London: Shappard, 1948, s. 108.

¹⁰⁵ Tolstoy, “The Slavery of Our Times,” s. 110.

¹⁰⁶ Tolstoy. “The Slavery of Our Times,” s. 120.

mak için şiddet kullanıldığı müddetçe kölelik var olacaktır.

Tolstoy sorunun, hukuk ile sosyal çoğulculuğun bir araya 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.¹⁰⁷ Dolayısıyla, mantiken devletin her fiili kölelikle sonuçlanır. Başlı başına devletin varlığı, kaçınılmaz biçimde şiddete ve köleliğe bağlıdır.

Dahası, Tolstoy yasaların halkın iradesini yansıttığı fikrini reddeder, “Çünkü,” der, “*Bu yasaları çiğnemeyi arzu edenlerin sayısı daima onlara uymayı arzulayanlardan fazladır.*¹⁰⁸ *Daha isabetlisi eğer yasalar halkın iradesini yansıtıyorsa, onları uygulamak 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.*”¹⁰⁹

Böylece Tolstoy, otoriter rejime karşı temsili demokrasiyi yeğlemek için öne sürülen klasik görüşü reddeder. Tolstoy’un kitaplarından bir bölümün başındaki, üslubu

¹⁰⁷ Lyof N. Tolstoi. *What I Do?* London: Walter Scott, s. 148.

¹⁰⁸ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times*” s. 109-110. Bu tez itiraf etmek gerekirse gerçekten de sorgulanmalıdır. Fakat Tolstoy’un ısrar 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.

¹⁰⁹ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 111.

kendisi tarafından yazıldığına işaret eden, anonim bir ön-sözde 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.¹¹⁰

Tolstoy'a göre çoğunluk iktidarının bir şekilde “adaletin”, “özgürlüğün” vücut bulmuş hali olduğu fikri tam bir saçmalaktır. Demokratik olsun olmasın, “*yasalar, onlara uymayanları dövmeyi, özgürlükten mahkûm bırakmayı ve hatta katletmeyi içeren organize şiddet vasıtasıyla hükmeden insanlar tarafından yapılmış kurallardır.*”¹¹¹ Yasalar, iktidar sahipleri tarafından kendi çıkarları doğrultusunda yazılır ve uygulanmak için şiddete gereksindiklerinden, fiiliyatta köleliğe işaret ederler.

Tolstoy ayrıca insanları yönlendirmek, onlara cemiyyetin bütününün esenliğini sağlayacak biçimde yaşamının yollarını öğretmek gerektiği savını da ele alır. Prensipte “tamam” der Tolstoy ama yasa yapanların “üzzerinde şiddet uyguladıklarından daha ferasetli” olduklarının kanıtı nedir?¹¹² “*Aslında,*” diye devam eder, “*Kendilerine, insanlara şiddet uygulama iznini vermeleri, on-*

¹¹⁰ Tolstoy. “*The Law of Love and the Law of Violence.*” s. 165.

¹¹¹ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 112.

¹¹² Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 118.

lara tabii olanlardan daha çok değil, daha az feraset sahibi olduklarını gösterir."¹¹³ Şiddet uygulayan bir rehber ne ferasetlidir ne de akılcı. Başka bir anonim bölüm önsözünde yazdığı gibi, *"Eğer yalnızca şiddetle yönlendirilebilecekse, insan neden akıl sahibidir?"*¹¹⁴ 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.¹¹⁵

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 devrimcilerin amaçlarını meşrulaştırmak için şiddete başvurmakta aynı ölçüde ahlak dışı davrandığını iddia eden bir risale yazdı.¹¹⁶ 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 ebeveyn-

¹¹³ Tolstoy. "The Slavery of Our Times." s. 118.

¹¹⁴ Tolstoy. "The Law of Love and the Law of Violence." s. 161.

¹¹⁵ Tolstoy. "The Slavery of Our Times." s. 119.

¹¹⁶ Tolstoy, Leo. "I Cannot Be Silent." *Recollections and Essays*. Çev. Aylmer Maude, London: Oxford University Press, 1937.

lerini 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.*”¹¹⁷

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.¹¹⁸ 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 kaynaklanan düşüncelerini aktarmak için çıkış noktası olarak kullanır.¹¹⁹

¹¹⁷ Tolstoy. “*I Cannot Be Silent.*” s. 404-409.

¹¹⁸ Hopton. “*Tolstoy, God and Anarchism.*” s. 39.

¹¹⁹ 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.

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 velini-meti olabilir.”*¹²⁰

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 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].”*¹²¹ Fakir çalışanlar sadece sofraya ekmek koyabilmek adına onur kırıcı koşullarda çalışmak mecburiyetindedir. Aydınlanmış devletin savunduğu ve yasalarıyla koruduğu

¹²⁰ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 95.

¹²¹ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 71.

*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.*¹²² 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 (dolaşısıyla şiddete) başvurmamak 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 karşılıklık hisleri tarafından korunur ve şiddet kullanarak korunmaları gerekmez,”*¹²³ ama *“yakınlarda yaşayan binlerce insanın yakıtı yokken, tek bir mülk sahibine ait onbinlerce dönüm orman arazisinin şiddet vasıtasıyla korunması gerekir.”*¹²⁴ 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

¹²² Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 100.

¹²³ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 117.

¹²⁴ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 117.

yönetme ve terbiye etme- görevi verdiğini ileri sürmüşlerdir.”¹²⁵ Mazeretler biyolojik ve teolojiktir. Ancak zamanla bu mazeretler gitgide geçerliliğini yitirdi.¹²⁶ Tolstoy, bu yüzden yeni bahanelerin yaratılması gerektiğini ve bu kez açıklamanın “bilimden” geldiğini ileri sürer.¹²⁷

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.*”¹²⁸ 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 ulaşılabilir en doğal iş bölümüdür; sağlıklı, organik bir toplumun doğal denge halidir.¹²⁹

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.¹³⁰ Bir toplumun böylesine eşitsiz bir iş bölümüne varması evrensel bir gerçek değildir, yalnızca belirli bazı koşullarda ortaya çıkabilir. Bu koşulların ayırt edici

¹²⁵ Tolstoi. *What to Do?* s. 143.

¹²⁶ Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 26.

¹²⁷ Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 26.

¹²⁸ Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 145.

¹²⁹ Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 28-30.

¹³⁰ Tolstoi. *What to Do?* s. 76.

özelliği, çoğunluğun yaşamını sürdürdüğu 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.¹³¹ Tolstoy 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 tercihinine dayalıysa o zaman iş bölümü adildir; ama eğer şiddet yüzünden çarpıtılmışsa, hakkaniyetli olamaz.¹³²

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.¹³³

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.

¹³¹ Tolstoi. *What to Do?* s. 173 ve çoğunlukla, Bölüm 31.

¹³² Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 32.

¹³³ Tolstoi. *What to Do?* s. 183-184.

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

“Bütün bunları biz yapmadık, kendi kendine gelişti,” diyebilirler, *“Tıpkı bir şey kırdıklarında çocukların, kendisi kırıldı demeleri gibi. (...) Ama bu doğru değildir.”*¹³⁴

Masum olmadıklarını anlamak için bu insanların yaşam biçimlerini gözlemlemek yeterli olacaktır. Müreffeh yaşıantılarının 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 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...¹³⁵

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.¹³⁶

Şedit Seçkinleriyle Şedit bir Makine

Özetle komşularına karşı savaşlar çıkardığından, kendi

¹³⁴ Tolstoi. *What to Do?* s. 133.

¹³⁵ Tolstoy. *“The Kingdom of God is within You.”* s. 315-316.

¹³⁶ Tolstoy. *“The Kingdom of God is within You.”* s. 315-318.

halkına yasalar dayattığından ve iş gücünü istismar ettiğinden, 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.”¹³⁷ 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 tepesiyse, “diğerlerinden daha kurnaz, arsız ve ahlak-sız olanlarca ele geçirilmiştir.”¹³⁸ Öyleyse bir “demokrasi”de bile kimse kendini iktidardakilerin dürüst, “vatan-daşların bütünüünün temsilcileri” olduğu düşüncesiyle kandırmamalıdır, çünkü onlar yalnızca “başkalarına şiddet uygulayan bir grup adamdır.”¹³⁹ 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.¹⁴⁰ 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:

¹³⁷ Tolstoy. “The Slavery of Our Times.” s. 113-114.

¹³⁸ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 516.

¹³⁹ Tolstoy. “The Kingdom of God is within You.” s. 162.

¹⁴⁰ Tolstoy. “The Kingdom of God is within You.” S. 164.

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.¹⁴¹

Dolayısıyla yalnızca kötüler hükümrân olabilir. Hiçbir iyi insan bir devletin başı olamaz. Diğer bir deyişle, devletin doğası gereği, “*kötüler daima iyilere hükmeder ve şiddet uygular.*”¹⁴²

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 şefe benzer.*”¹⁴³ 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

¹⁴¹ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 265.

¹⁴² Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 267 (vurgular kaldırıldı).

¹⁴³ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 124-125.

kolaylıkla sürdürebilir çünkü vergiler, varlıkları bu vergilerle sürdürülen silahlı birliklerce toplanır.¹⁴⁴

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...¹⁴⁵ Ancak zorlama yalnızca ötekiler güçsüzken işe yarar; bir gün güçsüzler kuvvetlenecek ve öçlerini, kendilerini denetim altında tutmakta kullanılan aynı acımasız yöntemlerle alacaktır.¹⁴⁶ Diğer bir deyişle devlet şiddeti, yalnızca daha çok şiddete yol açar ve bundan kaynaklanan kısırdöngü 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.¹⁴⁷ Hem yapısı gereği hem de onu yönetenlerin ahlaksız ve çıkarıcı olmama ihtimali bulunmadığından, devlet kaçınılmaz olarak şedit ve zorbadır.

Örgütlü Aldatmaca

Doğasından kaynaklanan şiddete ilaveten Tolstoy devletin bir diğer temel özelliğini, onun aldatmacı yapısını da şiddetle kınar.¹⁴⁸ Bu bölümde Tolstoy'un neyi aldatmaca

¹⁴⁴ Tolstoi. *What to Do?* s. 106.

¹⁴⁵ Tolstoy. *"The Kingdom of God is within You."* s. 186-187

¹⁴⁶ Kennan. *"A Visit to Count Tolstoi."*; Tolstoy. *"The Kingdom of God is within You."* s. 269.

¹⁴⁷ Tolstoy. *"The Law of Love and the Law of Violence."* bölüm 2.

¹⁴⁸ Bundan dolayı eleştirinin iki ana çizgisi, Kinna tarafından işaret

olarak değerlendirdiği ve bunun devlette hangi biçim-lerde 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 byleyi antlaşmaların uygulanmasını kim sağlayacaktır?¹⁴⁹ Kendi ordularıyla başka devletler mi? Bunun savaştan ne farkı olabilir ki? Barış antlaşmaları mevcut devletlerarasında işbirliğine dayanır, ancak Tolstoy'a göre savaş çıkmasının birincil nedeni bu devletlerin varlığıdır.¹⁵⁰ Ayrıca bu antlaşmalara hiçbir zaman dürüstçe uyulmaz, çok geçmeden devlet yöneticileri şu ya da bu savaşın, aslında şu ya da bu antlaşmayı ihlal etmediğini ne sürmenin bir yolunu bulurlar.¹⁵¹ 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.¹⁵²

Sözde barışı garantilemek için yapılan ikili ittifaklara

edilmiş olan devlete yöneltilen iki biçimdeki anarşist eleştiri –Devlet şiddeti ve aldatma – Tolstoy tarafından da vurgulanmıştır. Ruth Kinna. *Anarchism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2005, s. 46.

¹⁴⁹ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You*.” s. 160; Tolstoy. “*Be Think Yourselves!*” Bölüm 5.

¹⁵⁰ Brock. *Pacifism in Europe to 1914* 460.

¹⁵¹ Tolstoy. “*Be Think Yourselves!*” s. 226-227; Tolstoy. “*Patriotism and Government*.” bölüm 5.

¹⁵² Tolstoy. “*Patriotism and Government*.” Bölüm 5.

gelince, bunlar bariz bir biçimde savaş ittifaklarıdır.¹⁵³ 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.¹⁵⁴ Yoksa niye askeriye milyonlar harcanmaya devam edilsin ve niye basın bu ittifakın getirdiği askeri avantajın altını çizsin ki?¹⁵⁵ 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.¹⁵⁶ Getirdikleri değişikliklerin zayıflığını, “kültürü” ya da “uygarlığı” korumak gereksinimiyle savunurlar.¹⁵⁷ 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

¹⁵³ Tolstoy. “*Patriotism and Government.*” Bölüm 5; Tolstoy. “*Christianity and Patriotism.*” bölüm 5.

¹⁵⁴ Tolstoy. “*Christianity and Patriotism.*”

¹⁵⁵ Tolstoy. “*Christianity and Patriotism.*” s. 442.

¹⁵⁶ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 91; Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 237.

¹⁵⁷ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” bölüm 7; Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 398.

sözü edilen doğal iş bölümü gibi, “demirden yasaları” anımsatırlar. Kimi, resmi Hristiyanlıktan ilham alarak, herkesin kaderinin farklı olduğunu öne süren teolojik bahaneyle 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.¹⁵⁸

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.”¹⁵⁹ Yani, “köleliği üreten, sosyolojik bir ‘demirden yasa’ değil, sıradan insan yapımı yasalar-
dır.”¹⁶⁰ 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.¹⁶¹ 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

¹⁵⁸ Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 38.

¹⁵⁹ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 101.

¹⁶⁰ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 101.

¹⁶¹ Tolstoi. *What to Do?* Bölüm 26.

olur; insan yaşamının gerçek özünden onları mahrum bırakır ve böylece her türlü gelişime engel olur."¹⁶²

Üst sınıfların Hristiyanlık adına cüretkârca sahnelediği sorumsuz yaşam tarzı, onları örnek alanların bilinçlerini yozlaştırır. "*Yaşam biçimlerini değiştirip*" İsa'nın mantıklı öğretilerinin ışıldayan birer yol göstericisi olmak yerine, bu seçkinler "*mümkün olan her yolla bilinci bastırıp, köreltmeye çalışır.*"¹⁶³ Nihayet riyakârlıklarının doruk noktasına ulaştıklarında, insanları böylece gad-darlaştırdıktan sonra, "*aynı insanları ortaya sürerler [...] halkla acımasız şiddetten başka bir yolla başa çıkı-lamayacağının delili olarak!*"¹⁶⁴ Seçkinlerin riyakârlığı-nın, 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.¹⁶⁵ Bunun değiştirilemez ya-saların bir sonucu olduğuna dair kendi söyledikleri ya-lanlara hakikaten inanırlar.¹⁶⁶ Hatta Tolstoy, "hali vakti yerinde sınıfların buna inandığını, çünkü inanmak zorunda olduklarını" söyler.¹⁶⁷ Şöyleki ya yaşam biçimle-rinin tamamen soyguna ve cinayete dayandığının farkına varmaları gerekir ve aslında "son derece onursuz insanlar olduklarının ya da yaşanan ne varsa, genel fayda

¹⁶² Tolstoy. "*The Kingdom of God is within You.*" 1 378.

¹⁶³ Tolstoy. "*The Kingdom of God is within You.*" s. 181.

¹⁶⁴ Tolstoy. "*The Kingdom of God is within You.*" s. 287.

¹⁶⁵ Tolstoy. "*The Slavery of Our Times.*" Bölüm 2.

¹⁶⁶ Tolstoy. "*The Slavery of Our Times.*" Bölüm 3.

¹⁶⁷ Tolstoy. "*The Slavery of Our Times.*" s. 85.

adına, ekonomi biliminin değişmez yasaları uyarınca yaşandığına inanmak zorundadırlar.”¹⁶⁸ 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. Hopton, her birimin sorumluluğu, sistemde ya bir üst ya bir alt birime nasıl attığını açıklar.¹⁶⁹ 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 vermelemini 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

¹⁶⁸ Tolstoy. “*The Slavery of Our Times.*” s. 85-86.

¹⁶⁹ Hopton. “*Tolstoy, God and Anarchism.*” s. 37.

böylesi emirler beklediğinden.”¹⁷⁰

Merdivenin her basamağında, kişiler yalnızca “vazifelerini” yerine getirdiklerini, yalnızca yapmak için atandıkları işin gereğini yaptıklarını düşünür.¹⁷¹ Bazıları sadakat yeminleriyle bağlanmıştır, diğerleri yalnızca mesleki yükümlülüklerini yerine getirmektedir ama kesinlikle bir bütün olarak devletin gerçekleştirdiği acımasız eylemlerin sorumlusu değildir.

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 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.¹⁷²

¹⁷⁰ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 351; benzer fikirler 325 ve 326. sayfalarda da ifade edilmektedir.

¹⁷¹ Tolstoy. “*The Kingdom of God ss within You.*” s. 320, 352-358.

¹⁷² Tolstoy. *What I Believe.* s. 46-47.

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.¹⁷³

Böylece devlet düzeninin bütün birimleri, özel vazifeleri olduğunu vehmedecek biçimde hipnotize olmuştur.¹⁷⁴ 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.”¹⁷⁵ Sosyal işlevleriyle kendilerinden geçmişlerdir ve bir insan olarak en temel ahlaki sorumluluklarını bile göz ardı ederler.

Yönetici sınıflar bile kendilerini belli ölçüde hipnotize ederler.¹⁷⁶ 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.¹⁷⁷ 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

¹⁷³ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 349.

¹⁷⁴ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 358.

¹⁷⁵ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 354.

¹⁷⁶ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 360

¹⁷⁷ Tolstoy. “*I Cannot Be Silent.*” s. 396.

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.¹⁷⁸

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 çözülmüzdür. İşte bu yüzden Tolstoy Kant'tan şu alıntıyı yapar, “Bizler bir disiplin çağında yaşıyoruz, [...] ama henüz hala ahlaki bir çağdan çok uzayız.”¹⁷⁹ Ahlak, disipline kurban edilir, devlet mekanizması içinde seyreltilir.

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

¹⁷⁸ 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.

¹⁷⁹ Tolstoy. “*The Law of Love and the Law of Violence.*” s. 211.

görmüş, hatta “fiziksel bir salgın”a benzetmiştir.¹⁸⁰ Hopton’un kaydettiği gibi, vatanseverliğin tek amacı, yönetenlerle yönetilenleri ortak bir sanrıda birleştirmektir.¹⁸¹

Vatanseverlik, mevcut hükümete bağlılığı ve itaati sağlar.¹⁸² Egemen sınıflar tarafından, konumlarını sağlama almak için organize edilir.¹⁸³ 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 kıskırtır.”¹⁸⁴ Yapay olarak, bölmek ve yönetmek için, kaba nefrete ve savaşa teşvik etmek için uyandırılır ki sonra hükümet “muhteris ve paragöz amaçlarına” daha kolay ulaşabilsin.¹⁸⁵ Bu açıdan bakıldığında vatanseverlik “kölelik”le eşdeğerdir.¹⁸⁶ Devletin onun sürmesine ihtiyacı vardır: vatanseverlik devletin ruhudur, kanıdır, onsuz devlet ortadan kalkar.¹⁸⁷

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, “daha yüce olan, tüm insanların kardeşliği fikriyle”, Sevgi Yasası’yla değiştirmiştir.¹⁸⁸ Yine de İsa’dan iki bin yıl sonra vatanseverlik hala yaygındır; yapay düşmanlıkları, silahlanma

¹⁸⁰ Sırasıyla: Tolstoy, “Patriotism and Government.” s. 503; Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” s. 460, 469, 472, 435.

¹⁸¹ Hopton. “Tolstoy, God and Anarchism.” s. 38.

¹⁸² Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” 1 466.

¹⁸³ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 508.

¹⁸⁴ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 509.

¹⁸⁵ Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” s. 474.

¹⁸⁶ Tolstoy. “Christianity and Patriotism.” s. 475.

¹⁸⁷ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 527.

¹⁸⁸ Tolstoy. “Patriotism and Government.” s. 507.

yarışını, şiddeti ve istikrarsızlığı beslemeye devam etmekte ve “sözde Hristiyan dünyanın halklarını” bir “barbarlık haline” indirgemektedir.¹⁸⁹ Gerçek Hristiyan bilincinin bu zalim vatanseverlik hissinden kurtulmak için düşünmesi gereken hala çok şey mevcuttur.¹⁹⁰

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.¹⁹¹ Devlet vatandaşlarının tümünde vatanseverlik uyandırmak için düpedüz rüşvet vermekten, yeni teknolojilerin kullanımına dek kitaptaki her türden numarayı deneyecektir.¹⁹² 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...¹⁹³ Biraz daha yaşlandıklarında, erkekler çoğunlukla askere yazılmak mecburiyetindedirler ki burada insanlıktan uzak bir disiplin rejimi, en yumuşak, en Hristiyanruhları bile afallatmanın bir başka yöntemi olarak kullanılır.¹⁹⁴ Ordudaki katı talim, erkekleri insanlıklarından, uslarından eder¹⁹⁵ ve onları “zinde cinayet araçları”na döndürür.¹⁹⁶

Nihayet çatışma başladığında, bütün “Hristiyanlar”

¹⁸⁹ Tolstoy, “*Patriotism and Government.*” s. 511.

¹⁹⁰ Tolstoy, “*Patriotism and Government.*” Bölüm 9.

¹⁹¹ Tolstoy, “*The Kingdom of God is within You.*” s. 466; Tolstoy, “*Christianity and Patriotism.*” s. 332-333.

¹⁹² Tolstoy, “*Christianity and Patriotism.*” Bölüm 15.

¹⁹³ Tolstoy, *What I Believe.* s. 21.

¹⁹⁴ Tolstoy, “*The Kingdom of God is within You.*” s. 30-3

¹⁹⁵ Tolstoy, “*The Slavery of Our Times.*” s. 123.

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

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 Hristiyan 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.¹⁹⁷ Vatanseverliğin dehşet verici başarıları işte bunlardır. Sersemlenilmiş, hipnotize edilmiş, gaddarlaştırılmış koskoca “Hristiyan” ulusların her biri, bütün kaynaklarını kendileri gibi başka insanları öldürmeye akıtmakta (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 savaşıma mecbur hissedecektir çünkü İsa’nın bunu yapmamaları uyarısına rağmen, hükümetlerine bağlılık yemini etmişlerdir.¹⁹⁸ 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.¹⁹⁹ 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.²⁰⁰ Birincisi, devlet organizasyonunun kutsal ve sabit, kendisini değiştirmeye yönelik herhangi bir

¹⁹⁷ Tolstoy. “*Be Think Yourselves!*” s. 212-213.

¹⁹⁸ Tolstoy. “*Be Think Yourselves!*” Bölüm 4.

¹⁹⁹ Tolstoy. “*Be Think Yourselves!*” s. 221-222.

²⁰⁰ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 211.

çabayı zalimce cezalandıran bir şey olarak sunulması aracılığıyla, sindirmedi.²⁰¹ İkincisi, serveti çalışan nüfustan alıp, kendilerine verilen meblağları halkın köleleştirilmesini pekiştirmekte kullanacak yetkililere aktarmayı içeren, yozlaşmadır.²⁰² 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 halkın hipnotize edilmesidir.²⁰³ 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.²⁰⁴

Ayrıca Tolstoy için zorunlu askere alma, “Hristiyan” devletlerin yaşam biçimlerindeki derin çelişkilere mukemmelen bir örnek teşkil eder.²⁰⁵ Hristiyan çocuklar, öteki yanaklarını çevirmeleri gerektiğini öğrendikleri pazar okuluna gönderilirler ki buradan doğruca direnmeyi,

²⁰¹ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 211-212

²⁰² Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 212.

²⁰³ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 212-214.

²⁰⁴ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 214-215.

²⁰⁵ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” bölüm 7. İkinci Dünya Savaşı’ndan 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 Hristiyan olmadığının farkına varılması aşikâr olmuştur. Bunun yanında, Tolstoy muhtemelen kurnaz bir yol olarak profesyonel orduya dönmenin elitler için doğal olan bu özel çelişkilerin ‘Hristiyan’ toplumların daha az parlamasına neden olduğunu görmekteydi. Tolstoy için her iki yol da, evrensel zorunlu askerlik çağrısı – güçlü bir şey 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.

nefret etmeyi, öldürmeyi öğrenecekleri orduya yollanabilsinler.²⁰⁶ Yani erkeklere aynı anda hem Hristiyanhem de gladyatör olmaları öğretilmektedir²⁰⁷ ve Hristiyanlığın resmi öğretmenleri, çelişkili bir biçimde bu iki öğretimle de ilişkilidir.²⁰⁸ 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 votka.*”²⁰⁹ Hep birlikte, bir yıl içinde, “*iyi, akıllı, sağlam zihinli delikanlıların, tıpkı eğitmenleri gibi gaddarlaştırmış birer varlık’a dönüşmesini sağlarlar.*”²¹⁰ Bu acemi askerler düşünmeyi bırakır, vicdanlarının sesini bastırırlar ve körcesine ve itaatkârca boyun eğmeyi öğrenirler; o kadar ki orduya katılarak ironik bir biçimde kendi köleleştirilişlerinin faileri haline geldiklerinin farkına bile varmazlar.²¹¹ Bu yüzden İmparator Büyük Frederick’in, “*Eğer askerlerim düşünmeye başlasaydı, içlerinden bir teki orduda kalmazdı,*” demesi pek şaşırtıcı değildir.²¹² Ordunun varlığı, acemi askerlerin sersemletilmesine ve gaddarlaştırılmasına bağlıdır. Aksi takdirde hem Hristiyanhem de asker olmanın, hele de kendi köleleştirilişlerinin işbirlikçiliğini yapmanın nasıl da çelişkili bir durum olduğunu farkedерlerdi.

Ancak bu zorunlu askerlik paradoksu, Tolstoy’u he-

²⁰⁶ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 139.

²⁰⁷ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 146.

²⁰⁸ Tolstoy. *What I Relieve*, s.95; Tolstoy, “*The Kingdom of God is within You.*” s. 338-339.

²⁰⁹ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 341.

²¹⁰ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 341.

²¹¹ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*” s. 195.

²¹² Tolstoy. “*Be Think Yourselves!*” s. 229.

men 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 rahatsızlık duyar çünkü o zamanlar kavramın sıradan bir biçimde ilişkilendirildiği şiddet, onun devleti mahkûm 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.²¹³ Ayrıca, insanların "*anarşistler'in bombalarından korkup da kendilerini en korkunç musibetlerle sürekli tehdit eden şu korkunç organizasyondan korkmamalarını,*"²¹⁴ istisnai ve tek tük bombalardansa, devletin daimi boyunduruğundan kaygılanmamalarını tuhaf bulur.

Bundan yüz yıl önce üretmiş olsa da Tolstoy'un dev-

²¹³ Hopton. "Tolstoy, God and Anarchism."

²¹⁴ Tolstoy. "Patriotism and Government." s. 517.

let şiddetiyle ilgili suçlamaları günümüzde hala (nere-
deyse tartışmasız biçimde) geçerliliğini sürdürür.²¹⁵ Or-
tadoğu'nun yakın tarihinin işaret ettiği gibi, (kısmen de
olsa) başka ülkelerin kaynaklarını sömürmek için yapı-
lan savaşlar sürmekte ve arkalarından daha çok çatışma
çıkmasına neden olmakta. Yasalar hala Tolstoy'un be-
timlediği anlamda şiddete yol açmakta ve uzlaş, çoğun-
luk tahakkümünün yerini alana dek de açmaya devam
edecek. İktisadi sömürü günümüzde küresel ölçeğe ya-
yılmış durumda ki bu da bir uyum görüntüsünü bozabi-
lecek herhangi bir şeyin gizlenmesini daha da kolaylaş-
tırmakta. Dahası gücün hala, başlangıçta en umut veren
siyasi liderleri bile yozlaştırdığı söylenmekte.

Devletin aldatmacı yapısına gelince, bunda da deği-
şen pek bir şey yok gibi. Birleşmiş Milletler savaşlara
son vermek için kurulmuştu, gel gör ki büyük güçler hala
riyakârca ya buradaki mekanizmaları, bir sonraki savaş-
larını 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 üst-
lenmekten kaçınmaya devam ediyor: göstericilere karşı
yasal şiddeti sonuna dek kullanan polisler emirlere uy-
duklarını söyler, yasayı ilk düzenleyen yasa yapıcılar
yalnızca seçmenlerinin görüşlerini temsil ettiklerini söy-
ler ve ara kademelerdekiler de benzer biçimde yalnızca

²¹⁵ Bugün eşit şekilde geçerli olan onun insanlığa çağrısından vaz-
geçilmiş olması ve herkes için şiddet araçlarının kullanımının gene
de 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. Christoyannopou-
los, "Turning the Other Cheek to Terrorism: Reflections on the Con-
temporary Significance of Leo Tolstoy's Exegesis of the Sermon on
the Mount," *Politics and Religion*, 1/1 (2008).

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 aşikârsa, 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 Rossbach'a, Nassos Christoyannopoulos'a, Sharif 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 DÜŞÜNCELER**

Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos
Çeviren: Afişan Şahin

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 ayrıntısına 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 mantıki bir temelde 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

Hristiyansevgiye dair olduğundan hareketle- fena öfkele- nirdi. Bundan dolayı, teröristleri etkisiz hale getirmek için acele etmek yerine Tolstoy, batılılara Hz. İsa'nın sözle- rinde 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 öne- ren politik bir davranışı meydana getirdiğini iddia eder. Başka bir deyişle, Tolstoy “terörle savaşa” gerçek bir Hristiyan yanıtın bugün kendini Hristiyanılan eden pek çoklarının savunduğundan kökten farklı olacağını savu- nurdu.

Bu makale “terörle savaş”ın, yeniden açık olarak in- celenen dinsel geleneklerin politik uygulamaları için çağrı olan bir bakış açısına öncüdür. Eğer dinsel cephe- ler fırsatçı liderler tarafından kötüye kullanılırlarsa, o za- man âlimler bu dinsel geleneklerin politik uygulamaları sorgulanmasını esaslı ve açık fikirlice yapmaktan kaçın- mamalıdır. Bu, hakikaten bu dinlere gerçek alternatif politik teoriler olarak yaklaşmak anlamına gelir. Aydın- lanmanın 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 Hris- tiyanlığın politik uygulamaları üzerine, Tolstoy daha fazla düşünme yolları konusunda ilginç bir ilk adım su- nabileceği farklı noktalar öne sürmüştür. Onun yaklaşım- ları daima dikkatli, toleranslı veya akademik olmayabilir, fakat onun mesajları halen geçerli ve bugünün politik ik- liminde düşünölmeye değerdir. Çünkü o barışçıldır ve Hz. İsa'nın insanlığa mesajının unutulmuş boyutlarına vurgu yapar. Bu makalenin amaçlarından biri bundan do- layı, bir Hristiyanın ve aslında Tolstoy için şiddete rasyo-

nel 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 görüne 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 beklendiği üzerine bir kaç düşünceyi provoke edecektir. Bugün Tolstoy'un düşüncelerindeki belirsizlik dikkate alındığında, bu makalenin üçüncü bölümü, Tolstoy'un topluma dair Hristiyan anarşist vizyonunu ve dine yaklaşımındaki tarafsızlığını 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 an-

lamını” ve bunun bir Hristiyan’ın politik olaylara yaklaşım biçiminin 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 açıklanabilir²¹⁶ ve Hz. İsa en basitinden “[insan’ın] bilgeliğinin en yüksek temsilcisidir.” (Tolstoy 2001d, 507) – Yani Hristiyanlığın 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*

²¹⁶ 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 Hristiyan bir yanıt); bu burada ve Tolstoy’un Hristiyanlığa dair bakış açısının kabaca nasıl rasyonalist olduğunu bir miktar daha detaylı olarak bu makalenin sonlarına doğru gösterecektir.

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 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 yargılama. (5) milletler üzerinden bir ayrıma gitme ve ya-bancılarını 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 versiyonunda²¹⁷ bu önemli emirler aşağıdaki gibi okunur:

Göze göz, dişe diş dendiğini duydunuz.

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

Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyen abanızı da verin.

Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım

²¹⁷ Kral James versiyonu Tolstoy’un politika ve dine dair yazılarının İngilizce çevirileri tarafından kullanılan versiyonu olduğundan dolayı burada tercih edilmiştir.

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 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 aldığında, 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.²¹⁸

Kötüye dair bu eski yaklaşımın irrasyonel ve Hristiyanca olmadığı Tolstoy için açık olmuştur. İrrasyoneldir çünkü uzun vadede, kullanılan şiddet araçları tatmin

²¹⁸ 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.

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 düzelteceğini düşünüyorsunuz, bunlar sadece kötüyü artırır. Kötünün kökünü kazımanın tek yolu vardır - ayırım yapmaksızın insanların hepsine iyiyle karşılık vermek. Prensinizi 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, uygulamaz kurallarının sadece onun müridlerinin aptallıklarından dolayı takip etmiş olduğu bir idealist ve hayalperesttir. Fakat onun oldukça açık ve net olarak söylemeyi hedeflediğini kabul etmemek olanaksızdır: Şöyle ki, insanlar kötüye karşı koymamalı; böylece onun öğretilerine karşı koymamayı kabul ederler. (Tolstoy 1902, 18-19)

Tolstoy’a göre, dürüst bir Hristiyan Hz. İsa’nın kötüye karşı koymayın dediğini inkâr edemez. Bundan dolayı Tolstoy için her kim kendini Hristiyan olarak tanımlar ancak kötüye karşı koyma cezasına 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).²¹⁹ 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.

Yargılama

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'ninin yedinci bölümünün başlangıcında Hz. İsa aşağıdaki şekilde durur:

*"Başkasını yargılamayın ki,
siz de yargılanmayasınız.*

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

*Sen neden kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de
kendi gözündeki merteği farketmezsin?*

*Kendi gözünde mertek varken kardeşine nasıl, "İzin
ver, gözündeki çöpü çıkarayım," dersin?*

*Seni riyakâr! Önce kendi gözündeki merteği çıkar,
o zaman kardeşinin gözündeki çöpü çıkarmak için*

²¹⁹ 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.

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’ün 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 direnmemeye 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 Hristiyanlığa 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 duyduunuz.

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

Öyle ki, göklerdeki babanızın oğulları olarsınız. 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 düşmanın 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 buyruktaki 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 değiştirmekteydi; 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.²²⁰

H. 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’da²²¹ en iyi şekilde ifade edilmiş olduğunu düşündüğü sadece etik bir sistemi yol gösterici

²²⁰ 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.

²²¹ 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).

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, Hristiyanöğretinin kışkırtıcı boyutlarına vurgu yapar. Her ne kadar onun hermenötik metodu eksik olsa da (ki daha aşağıda dönülecektir buna), Hz. İsa'nın kötünün her biçimine karşı direnmeye 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 direnişe 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 Hristiyanı 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 Hristiyanöğretinin 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 gerçek-tende 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 (Kennan 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 saldırı-ganı öldürölmek olduğunu belirtir (Tolstoy 1967b, 186). Fakat kötü bir eyleme gerçekten teşebbüs edilmiş olunacağıının 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 öğretilisine bağılı bir Hristiyana uygun olan tek yanıt biçimi “*saldırganı yalvarmak*” ya da “*kurbanla saldırı-ganın arasına kendi vücudunu koymak*” olacaktır fakat “*o, onun tanrıdan almış olduğı 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 spekülatif gelecekteki sonuçlarını gerçekten önceden gördüklerine inanacaklar” (Tolstoy 1967b, 188). İnsanlar şiddetin arzu edilen çözüme götüreceğine inanırılmışlar 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 doludur 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 vakaaalarını 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. Hristiyanolduktan 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 insanoğlu savaşımaya son vermeli ve sevmeye ve affetmeye başlamalıdır 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 diren-

memelere barış için olası bir yolu açık tutan tek yoldur. Tolstoy'un Hz. İsa'yı kavrayışına göre direnmemelere 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 alıntıldığı 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 girmek eğilimindeyse bu problemle nasıl başa çıkacağınızı bilmek isterdim. Karınızın ve çocuklarınız gözlerinizi 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 direnmemelere 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 kişiysem, kapımdaki tehlike işareti vasıtasıyla soğukkanlı ve sakin olmam gerekir. Perişan dostlarımla bir ruhla, bir hava, bir selamla buluşmalıyım. Mesih gibi bir edayla, çok küçük beklentiyle, çok şaşırtarak ve şiddet ve ölüm silahlarının tüm olasılıklarıyla ahlaki olarak çok karşı konulamaz olan, onun tarafının zarar görmemesini sağlayacak şekilde davranmalıyım. ‘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 kötülüklerden 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 tasarlarmaktan 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 edeceği 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 direnme 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 böyle hoşgörülü bir Hristiyantutumundan ayrılamaz olduğunu daha etkili bir biçimde hatırlattığından kısmen daha caziptir: yoksulu doyurmak, evsize ev vermek, özürlü olana bakmak – düşmana ve komşuya 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 direnme 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

HRİSTİYAN 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 probleminde 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 bulundurdukları 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 kötüye karşı koymamak noktasında, sonuç ne olursa olsun öbür yanağını dönmeyen yapılması 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 olmuştur. 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 masumane bir şekilde Matta Bölüm 5 ayet 39'daki "*kötü 'ye direnmeme*"yı "*kötüye kötüyle direnmeme*" olarak yanlış okumuşlardır. Yani, Tolstoy'un gerçek olarak uyarıyı kötüye direnmek için hiç bir *fiziki* güç kullanmamak anlamında yanlış yorumlamış gibi görünür – 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 kılınmayacağına inanıyorum.*" (Kennan, 1887, 256)²²²

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, ko-

²²² 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.

nuştugu, 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 Hristiyansevgi ilkesi uygulandığı zaman direnmemenin ikincil buyruğu herhalde orantılı olarak ılımlı olmak durumundadır.

Mesela Tolstoy insanlara şiddetli zulmün esas aleti olan devleti redetmeleri, kendi ordularında mecburi askerliği protesto etmeleri²²³ ve vatandaşlara vergi vermeleri 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 Hristiyansevgi daima en üstün olarak kalmalıdır. Bundan dolayı

²²³ Tolstoy ciddi bir şekilde vicdani retçilerin büyüyen bir dalgasının toplumun Hristiyanıyenilenmesi için öncü olacağı umudunu taşı-maktaydı.

örneğin kişi askeri bir eyleme zorlanırsa kardeşlerini öldürmemesi – yani kimseye ateş etmemesi – gerekir. Her ne alternatifi benimserse benimsesin, hiçbir şiddet kullanmamalıdır, kişinin Tanrı'ya ve komşusuna sevgisi tüm eylemlerinin en önemli ölçütü olarak kalmalıdır.

Kısacası, kişinin karşı koyma benzeri duyguya sürüklenemediği 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 hoşgörülebilse de halen netlik kazanmamıştır. Kötüyle yüzyüze gelindiğinde bu bazı karşılıkları gerektirir; fakat şiddete bu tepki dürüst bir Hristiyandan geldiğinde asla şiddet olamaz. Tolstoy'un şiddete kendi tepkisi onun çeşitli deneme, oyun ve romanlarında onun prensiplerine yayılıyordu – onun protestosu geniş anlamda şifahi idi.²²⁴ Gandhi şiddetin prensiplerini çok daha çatışmacı 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 zorundaya, öyle yapmayla Hz. İsa'nın öğretisinin ruhunun en kötü bir şekilde ihlal etmeyi zorlamaktaysa, o durumda en azından direnişte şiddet kullanmamalıdır. Hatta daha iyisi ve daha

²²⁴ 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, görünür, fiziki şiddetle fiziki acılar çekmesini gerçekten anlatmak istemektedir. -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.

Hristiyanlığa uygun olan – sembolik olarak öbür yan-
ğını dönmek - direnmemek ve affedicilik olurdu. Bundan
dolayı Tolstoy “terörle savaş”ta şiddet kullanmanın her
tür lüsünün Hz. İsa tarafından kınanması gereken bir şey
olduğunu düşünen bir “Hristiyan” olarak kalmak arzu-
sundadır ve terörizme karşı olası Hristiyan yanıt, spekt-
rumu oldukça dar olarak karşı koymamaktan şiddete şid-
detle karşı koymamak arasında dizilir – her şey daha da
fazla Hz. İsa’nın buyruklarının itaatsizliği olarak ortaya
çkar.

Yine de, “doğru” yorumlama sıkı direnmemeye ya da
daha müphem bir şiddetsiz direnişe daha yakınsa da, ta-
kip edilen her iki yöntem de oldukça zor bir görev olarak
kalır. Bundan dolayı tekrardan Tolstoy’un bize hatırlat-
tığı gibi Hz. İsa onun haçını taşımamış olanların – yani,
kötüye karşı koymanın nihai sonucuyla yüzyüze gel-
meye hazır olmayanların – onun müridi olamayacakları
uyarısında bulunmuştur (Tolstoy 1902, 18; Matta 16.24-
28; Markos 8.34-38; Lukas 9.23-27).²²⁵ Hz. İsa tarafın-
dan gösterilen yol sadece şehitlerimiz tarafından yürüne-
bilir. Bir “şehit” etimolojik olarak bir inanca kendiken-
dine şahitlik eden kişidir. Ve bu kişinin yaşamı, tehdit
altındayken bile inancını hayata geçirmeye hazır olduğu
temel şahadettir. Fakat kurban edilen hayat dikkat edil-
melidir ki düşmanın yaşamı değil, şahadet edenin kendi
yaşamıdır – başkasını öldürmek sevginin şahadeti değil-
dir ancak öfke, korku ve nefretin şahadetidir. Tolstoy’a
göre, bundan dolayı Hz. İsa’nın mesajına hakikaten şa-
hadet eden kişi ne ceza veren ne de karşı koyandır (ya da
en azından direnmek için şiddeti kullanmayandır) fakat

²²⁵ Tolstoy’un Hz. İsa’nın “haç’ı taşımak” çağrısına dair anlayışı
açıkçası Hristiyanhaçlılarının onu kâfirlerin boğazlanmasına dair
bir emir olarak yorumlamalarından farklı kutuplardadır. Fakat tar-
tışmalı olarak Dave Andrews ve bir diğer Hristiyananarşistçe belir-
tildiği gibi Hz. İsa’nın öğretisi ve örneğiyle çok daha fazla aynı çiz-
gidedir (Andrews 2001).

çarmıha gerilme olasılığı²²⁶ 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 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

²²⁶ “Şehit” kelimesinin intihar bombacılarının çağında oldukça negatif yananamlara sahip olduğu inkâr 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.

görülebildiğine 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.²²⁷ 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 yanıştır. “Terörle savaş”ın neden işe yaramaz bir ifade olduğunun ispatıdır; hiç değilse, bu “savaş” istemlerini tesadüfen engelleyen ölçülerde önemli problemlerin kendi temelini karıştıran 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 kullanmadır. Bundan dolayıdır ki, Tolstoy terörizm savaş yoluyla çözülemeyecek; onu yaygınlaştıracaktır öngörüsünde bulunur. Onun döneminde,

²²⁷ 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.

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 ikisinde 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 ol-

dukça 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 şiddetli 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 götürebilirliğini 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 semp-tomu 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 – “Hristiyan” milletlerin olağanüstü büyük “savunma” bütçelerini – yerine tüm insanlığı korumak ve sevmek için çaba harcamaları çağrısında bulunacaktı.²²⁸ O belki de eğer Batılılar nefretle değil sevgi

²²⁸ Daha sonraki bölüm göstereceği gibi, o daha da ileri gider ve hakiki bir Hristiyan (anarşist) toplumun paralel uygulamalarıyla devletin eskimiş kılınması için çağrı yapar. Bundan dolayı, kamu harcamalarının ayarlanması için bir talebi olmayacaktır. Fakat her bir Hristiyanın devlete itimat etmeksizin bunu onlar için yaparak, insan kardeşlerini sevmeye çaba ve eşit zaman harcamalıdır.

ile muamele edilmesini istiyorlarsa ilk evvela – “düşmanlarını sev” – sevgiyi yeşertmelerini fakat “ve hiçbir şeye sahip olmayacaklarını” isteyecekti (Tolstoy 1937a, 250).²²⁹

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 nedendir 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

²²⁹ Tolstoy bunun Oniki Havarinin öğretilerinde söylendiğini bildirir fakat orijinal kaynaklarına dönüp bakmak için bu sözlerle dair referans ayrıntısı vermez (Tolstoy 1937a, 250).

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 düşünümünün dolaylı alakasına, Tolstoy'un dine rasyonalist yaklaşımıyla bazı problemlere ilk defa vurgulayarak işaret edecek ve ondan sonra sistematik Hristiyan pasifist mantığını ve onu savunmaya götüren Hristiyan 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 onunkiyle 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 Hristiyanlığın 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 değerlidir. Onun, Hristiyanlığı yorumu tek taraflı olabilir ama en azından şiddet dönüşü 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 Hristiyanolmayan 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) hermeneotik 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 öncelemesine itiraz edebilir; fakat onlara göre Dağdaki Vaaz’da Hz. İsa’nın sözlerinin neden kelimesi kelimesine alınmaması gerektiği üzerine inandırıcı ve hüsnü niyetli 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 hiçbirisi yapılmamıştır.²³⁰ Şüphesiz Tolstoy kısmen tek taraflı olmakla ve hatta Kitab-ı Mukaddes’i ifrata 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

²³⁰ Kendi kendine hiçbir eleştiriyi yanıtlamaz (mesela Tolstoy 1934a, 2001c, 34-93). 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 yanıtlarlar.

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 vermemeye ateist kitle tarafından bile ikna edici bir potansiyele sahiptir. Ahiret olsun ya da olmasın, direnmeme, tahammül ve affedicilik insanlık için halen ömür boyu sürececek öfke, intikam ve şiddetten daha iyi bir gelecek vad edebilir. 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 aklı 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

Her şeye 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 dâhil 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 devlet fiilen kendini başka bir devlete karşı tanımlar, böylece memleketli ve yabancı ayırımını pekiştirir, sonuç olarak tüm insanlara eşit davranmaya dair olan buyruğa itaat etmez. Tolstoy'un Hristiyan anarşizmi bundan dolayı Hristiyan pasifizminden, onun şiddetsizlik anlayışından ve direnmemesinden ayırlamaz (Pasifizizm 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 ikisi de 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 ütopyaı 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 ütopyaı okumalarında yalnız değildir. Fakat kendi kendine politik sonuçlara vardıldıktan 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 koymama olarak okumakta ve bazıları için de kimi zaman devletin otoritesini sorgulamakta ama kesinlikle kilisenin meşruiyetini sorgulamaktaydılar (Brock 1972, 1981; Marshall 1993, 74-95). Ve gerçekten Tolstoy’dan sonra Jacques Ellul, Vernard Eller, Dorothy Day, Ammon Hennacy ve Michael Elliot da bilindiğı 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 radikalizmine dair okuması ondan sonra olduğı kadar önce de pek çok Hristiyan tarafından en azından kısmen paylaşılmıştır. Tolstoy’un epeyce kendine özgü ol-

duğu yerde aslında Hristiyanlığın direnmemeye nasıl gö-türdüğünü ve bundan hareketle, kilise ve devletin her iki-sinin de gereksizliğinin ilk evvela sistematik ve genişle-tilmiş açıklamasını yazmıştı. Başka bir deyişle, tüm bu radikal hareketler ve düşünürlerin içinde belkide yön-temsel olarak Hristiyananarşist politik teorisyelerin ilki Tolstoy'du.



IV. III. TOLSTOY'A ÇAĞDAş BAşVURU

Tolstoy'un Hristiyanlığı okuması oldukça ekstrem, özel-likle provokatifti –sıradışı bakış açısını paylaşmayan-larla sözlü olarak zıtlasşmaktan çekinmezdi. Onun bakış açısınıaktaran bu makale Tolstoy ile aynı fikirde olma-yanları gücendirmeyi arzu etmemektedir. Bunun yerine şiddete karşılık vermekle ilgiliTolstoy'un alternatif yolu üzerine düşünmeyi amaçlamaktadır. Belki de daha ileri akademik tartışmaları, özellikle politika bilimleri ara-sında, dinsel politik teori üzerine ve daha spesifik olarak Hristiyanlığın teorik siyasal anlatımlarını teşvik etmek-tir. Bu konu daima ilahiyatçılar tarafından önemli mik-tarda teşvik edilmiş, Batı uygarlığından ortaya çıkmış di-nin teorik siyasal boyutlarıyla doğrudan alakalı olan si-yasal bilimler sayesinde küçük güncel bir araştırma ko-nusu olmuştur. Tolstoy'un aşırı görüşü gerçekten siyasal bilimin hareketsiz yüzeyini bir şekilde canlandırmaya doğru gidebilirdi, belki de ilahiyatçılarla sosyal bilimci-ler arasında 21. yüzyılı gözler önüne sermek için değerli meyveler yetiştirebilecek bir diyalogu da teşvik edebi-lirdi.

Tolstoy'un tefsirinde detaylandırdığı Hristiyan anar-şist ütopya muhtemelen bugün insanlık için çok radikal görünür. Eğer o halen burada olsaydı, gerçekten kendi-

lerini 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 "politika-sını" 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 barışıdır. Ve son tahlilde bu doğruyken bunu pek çok insanın "doğru" bir Hristiyan olarak dediği 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 dönmeye 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.
- Kenan, 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.
- Tolstoi, 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 1975.

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.

~

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

Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos
Çeviren: Alişan Şahin



ÖZET

Çoğu Hristiyan tarafından, Hz. İsa'nın Dağdaki Vaaz'ı onun Hristiyan cemaatine verdiği mesajın etkileyici bir özeti olarak görülür. Tolstoy, Ellul, Elliott ve Andrews gibi Hristiyananarşist düşünürlere göre, Dağdaki Vaaz, Hz. İsa'nın şiddet üzerine söylediği en etkili cümleyi - diğer yanağını dönme çağrısı- içerir. Onlar, bu cümlemin 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 neden bir modern devletin reddi iması olarak ele aldıklarına açıklık getirilerek tamamlanır. Kısacası, bu makale Hristiyan anarşistlere göre Hristiyanlığın özünün, neden (şiddete başvurmayan) 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 etkileyici bir özeti olarak görülür. Augustine bunu "Hristiyan yaşamın mükemmel bir standardı", Hans Küng "Hristiyan etiğın çekirdeğı"²³¹ olarak açıklar. Hristiyan anarşistler bunda hemfikirdir²³². Dave Andrews, Dağdaki Vaaz'ı, "Hız.İsa'nın ilkelerinin bir özeti"²³³ 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."²³⁴

Aynı zamanda, Archie Penner'in vurguladığı gibi

²³¹ Bu makale Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos, *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel* (Exeter: Imprint Academic, 2010, 1. 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.

²³² 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.

²³³ 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.

²³⁴ Tolstoy, Leo. *What I Believe <My Religion>*. Çev. Fyvie Mayo? London: C. W. Daniel, [1902], s. 13.

Dağdaki Vaaz, özellikle Hz. İsa'nın aşk ve direnmeme üzerine konuştuğu bölümlerde, "Yeni Ahit'teki en keskin yorumsal mücadele alanıdır."²³⁵ İşte bundan dolayıdır ki birçok Hristiyan anarşist kimi zaman oldukça uzun bir şekilde de olsa, Hz. İsa'nın vaazda dediklerini yorumlar. Bu makalenin amacı 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 yapar²³⁶. Bu iki vaazın aynı olayı anlatıp anlatmadığına dair tartışma gene de bu makalenin görüş alanının dışında kalmaktadır. İçerikleri bayağı benzetmektedir. Matthew'ın 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 çalışırlar.²³⁷ 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

²³⁵ Penner, Archie. *The New Testament, the Christian, and the State*. Hagerstown: James Lowry - Deutsche Buchhandlung, 2000, s. 38.

²³⁶ Matthew 5:1-7:29; Luke 6:20-49.

²³⁷ Tolstoy. *What I Believe*, s. 66 (s. 50'ye de bkz).

okumasını sunma maksadıyla geleneği gözardı ederek Hristiyan anarşistleri izler.²³⁸

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'unkilerdir. Anarşizm üzerine akademi literatüründe, Hristiyan anarşizmine dair alıntıların örnekleri sıklıkla ondan verilir. En tutkuları 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 Ballou, Ched Myers, Michael Elliott, William T. Cavanaugh, Jonathan Bartley gibi kişilerdir.²³⁹ Sonuç olarak, Hristiyan anarşizm içinde James Redford ve James Kevşn Crieg

²³⁸ Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 3.

²³⁹ 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. Benzeri bir akıl yürütme Walter Winke'e de uygulanmalıdır.

gibi anarko-kapitalist olanlarıda vardır. Makale bu düşünür ve yazarlara dair değildir ancak makalenin konusuna uygun olduğu durumlarda bu kişilerin savunduğu fikirlerin özü esas alınacaktır.²⁴⁰

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.”²⁴¹ 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.²⁴² 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 hemfikirlerdir. 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

²⁴⁰ Hristiyan anarşist yazılara ilişkin daha detaylı bir girizgâh için bkz. Christoyannopoulos.Christian Anarchism, introduction.

²⁴¹ Tolstoy.*What I Believe*. s.18.

²⁴² 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*.

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.²⁴³

Buna istinaden Dağdaki Vaaz’da irdelenecek en önemli pasaj Hz. İsa’nın müritlerine direnmemeye dair çağrı yaptığı pasajdır. Hz. 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 direnmeyin²⁴⁴. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin.

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

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

42. Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyen yüz çevirmeyin²⁴⁵.

²⁴³ 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.

²⁴⁴ Orijinal metindeki kelime *πονηρό*’dır. 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. Hristiyan anarşistler (ya da Hristiyan pasifistler) kendi çevirilerinde bir versiyondan öbürüne kararsız kalmışlardır. Her iki vurgulamanın Hristiyan anarşist düşüncenin formüle edilmesinde bazı sonuçları olmasına rağmen Hristiyan anarşistler yine de daima onu genel mana da “kötü” olarak yorumlamıştır.

²⁴⁵ Matthew 5:38-42 (King James Versiyon’unun italikleri kaldırılmıştır)

Bu makalenin bölümleri Hristiyan 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 Hristiyan anarşistlerin şiddet sarmalına dair düşüncelerini tartışarak dördüncü bölüme zemin hazırlamaktadır. Ve beşinci bölüm Hz. İsa'nın onun üstesinden gelmek için önerdiği metodun neden Hristiyan anarşistlerce benimsendiğini açıklamaktadır. Altıncı ve son 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 dâhil 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)*.²⁴⁶

Hz. İsa'dan Üç Tema

Michael Elliott ve Walter Wink Hz. İsa'nın görüşlerini açıklamak için onun üç kısa ilüstrasyonunu tek tek yorumlar. Bunların içeriğe yabancı olan yorumcular tara-

²⁴⁶ 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,"da da bulunabilir. Şu kitabın içerisinde : *Religious Anarchism: New Perspectives*, ed. Alexandre J. M. E. Christoyannopoulos (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009)

findan sıklıkla gözden kaçırılmış doğrudan politik anlamları vardır.

Wink, ilk ilüstrasyona “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”.²⁴⁷ Bu bağlamda “doğrudan bir hakaret”, bir aşağılamadır. Elliot farklı bir açıdan da olsa benzer sonuca varır.²⁴⁸ 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”.²⁴⁹ Wink ve Elliott’un her ikisi de, Hz. İsa’nın, takipçilerine özellikle toplum içinde, 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.²⁵⁰

Hz. İsa’nın önerdiği yanıt her hâlükârda bölge insanının beklentilerinin tersinedir. Elliott’a göre Hz. İsa’nın söylediği, “Misilleme yapma! Düşmanın senden beklediği şekilde bir davranış sergileme. Sana saldıranın beklemediği bir tavır: tam zıddı bir davranış göster.”²⁵¹ Bundan hareketle yüzünün öbür tarafını dönmekle “şiddet sarmalı beklenmedik şekilde engellenmiş olur.”²⁵² El-

²⁴⁷ Walter Wink, *Jesus’ Third Way* (Philadelphia: New Society, 1987), 15.

²⁴⁸ Wink, *Jesus’ Third Way*, 15.

²⁴⁹ Michael C. Elliott, *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture* (London: SCM, 1990), 176.

²⁵⁰ Archie Penner benzer noktaya işaret eder: Penner, *The New Testament, the Christian, and the State*, 44

²⁵¹ Elliott, *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 176.

²⁵² Elliott, *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 176.

liott'a göre “*bu durum başlattığı sürecin kontrolünde olmadığını anlayan saldırganı şaşırtır.*”²⁵³ O hakikaten de silahsızlandırılmıştır. Benzer şekilde Wink, öbür yanğını çevirmek “*baskıcı'nın gücünü çalar*” der. Bu ise saldırganı kurbanın “*eşit bir insan*”²⁵⁴ olduğunu düşünmeye zorlar. Elliott ve Wink'in her ikisi de bu ilk temada Hz. İsa'nın şaşırtıcı yanıtının saldırganı güçsüzleştirdiğini ve kurbanı farklı bir gözle bakmaya zorladığını kabul etmektedirler.

Elliott ve Wink, Hz. 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 tartışır²⁵⁵. Aynı şekilde Wink, bu çıplaklığın toplumsal ve yasal sisteme karşı “şaşırtıcı bir protesto” olarak kaydedileceğini; “*tüm sistemin*” bundan dolayı “*alenen maskesini düşüreceğini*”, bu maskenin düşmesinin “*belki de hayatında ilk defa alacaklıyı anlayabileceğini ve eyleminin nelere neden olduğunu ve tövbe için bir şans sunduğunu*”²⁵⁶ tartışır. Ve tekraren, Hz. İsa'nın bu önerisi, bu durumda adaletsiz yasal sisteme karşı “*baskı altında olanın güçlendirilmesi için stratejik ve pratik*” öğüttür.²⁵⁷

²⁵³ Elliott. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 176.

²⁵⁴ Wink. *Jesus' Third Way*. s. 16.

²⁵⁵ Elliott. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 176-177.

²⁵⁶ Wink. *Jesus' Third Way*. s. 18-19. Tekraren, Penner hukuk alanında örneğin hakim olduğu konusunda aynı fikirdedir. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 44.

²⁵⁷ Wink. *Jesus' Third Way*. s. 19.

Üçüncü temaya gelirsek, Elliott ve Wink'in her ikisi de Hz. İsa'nın kurumsal askeri uygulamalara bir gönderme yaptığında aynı fikirdedirler. Burada asker, bir sivil, onun paketini bir mil taşımaya zorlar²⁵⁸. Bir kere daha Hz. İsa'nın önerisi askerin “*dengesini kaybetmeye*”, “*yanıtının öngörülebilirliğinin*” mahrumiyetine terk eder.²⁵⁹ 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.²⁶⁰ 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 “*uç stratejiyi*” kapsadığını tartışır. Bunlar her birinin “*şiddetin bir formuyla doğrudan ilişkili*” olan “*fiziksel şiddet, yasal sistemin manipülasyonu ve güya askeri seçenek*”tir.²⁶¹ Elliot'a göre bundan hareketle, Hz. İsa'nın örneklerinin doğrudan politik anlamı vardır. Bunlar politik bağlam içerisinde üç çeşit tipik şiddeti gösterirler ve ona karşı üç beklenmedik yıkıcı fakat şiddetsiz yanıtı da...

²⁵⁸ 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 geçirilmemesini” önerir. Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*. s. 44-45.

²⁵⁹ Wink. *Jesus' Third Way*. s.21

²⁶⁰ Elliott. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*.s. 177.

²⁶¹ Elliott. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*.s. 177.

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.²⁶² 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.²⁶³ 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 demektiydi ki: “*Kötüye (ya da sana kötülük yapana) dönüp aynıyla yanıt verme. Darbeye darbeye yanıt verme. Şiddete şiddetle misilleme etme.*” Wink devamında, “*Hz. İsa Roma'ya karşı bir savaşıdan/dire-*

²⁶² Christoyannopoulos. “*Responding to the State.*” Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 4.

²⁶³ Wink. *Jesus' Third Way*. s. 12.

nişçiden 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.”²⁶⁴ 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.²⁶⁵

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.²⁶⁶ 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.²⁶⁷ Wink ve Ballou’nun ikisinde de bundan dolayı, Hz. İsa’nın

²⁶⁴ Bir önceki alıntıdan itibaren yapılan tüm alıntılar Wink’den yapılmıştır. Wink, *Jesus’ Third Way*, s. 13.

²⁶⁵ 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) ve 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).

²⁶⁶ Ballou, Adin. *Christian Non-Resistance* (Adin Ballou’nun arkadaşları). <http://www.adinballou.org/cnr.shtml>. Bölüm 1, Paragraf 48.

²⁶⁷ 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.

önerilerini zorunlu politik direniş olmayan fakat şiddeti ve kötülüğe kötülükle yanıt vermeyi yasaklamak olarak yorumladıkları göze çarpar.

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.²⁶⁸ 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 söyler²⁶⁹. 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.²⁷⁰

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu ayetlerde ne çeşit bir tepkiye izin olduğuna dair pasifistler ve Hris-

²⁶⁸ 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).

²⁶⁹ Tolstoy. *What I Believe*.s. 87 (vurgular eklenmiştir).

²⁷⁰ 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.

tiyan anarşistler arasında bir uzlaşma olmamasına rağmen, Tolstoy da dâhil hepsinin, Hristiyanıyanıtın 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.*”²⁷¹ Bundan dolayı, Elliott memnundur, Hz. İsa’nın sunduğu gerçek strateji direnmemeye ve taleplerin elde edilebilmesi için yapılacalardan daha fazlasını yapmaya bağlıdır.²⁷² 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 duydu-nuz [...]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*”

²⁷¹ Bartley, Jonathan. *Faith and Politics After Christendom: The Church as a Movement for Anarchy*. Milton Keynes: Paternoster, 2006. s. 174-175 (Bartley’in vurgusu).

²⁷² Elliott. *Freedom, Justice and Christian Counter-Culture*. s. 175, 178.

amaçladığını açıklar.²⁷³ Penner, “yanlışı 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.*”²⁷⁴ *lex talionis*’in ardındaki fikir “*adalete temayül ve cezalandırmaları bir temele bağlı olarak sınır-lama*” ve misillemeyi meşrulaştırmadır.²⁷⁵ Eşit derecede önemli olan gene de bu misillemenin “doğru” ve “adil” seviyesi, alternatif bir çözüme ulaşmak için bir dayanak olarak iki tarafça kabullenebilirliğidir: “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.²⁷⁶ Penner’in işaret ettiği bu *prensip*ler sadece Hz. İsa zamanında değil, bugün bile “*medeni ve ceza hukuku*”nun temeli olarak kullanılmaktadır.²⁷⁷

Yukarıdaki ayetlerde gene de Hz. İsa taraftarlarına haksızlığa uğranıldığında “*yasal ya da zor yoluyla öç alma ve telafi için çalışmamalarına*” çağrı vardır.²⁷⁸ 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*

²⁷³ Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*.s. 41.

²⁷⁴ Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*.s. 42.

²⁷⁵ Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*.s. 42.

²⁷⁶ 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.

²⁷⁷ Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*.s. 38.

²⁷⁸ Penner. *The New Testament, the Christian, and the State*.s. 42.

geçmemiz için çağrı yapılmıştı ve ‘öbür yanağını dön’ emriyle şiddetten şiddetsizliğe geçmeye çağrıldık.”²⁷⁹

Ammon Hennacy, Jonathan Bartley ve H. Yoder de aynı fikirdedir. Hennacy’e göre, “İncil’in ilk zamanlarında, söyleneceye göre, biri, başka birinin gözünü çıkarıldığında, bir kerede linç edilirse şanslı sayılırdı. Yahudiler bunun şiddetini azaltmaya çalışıyorlardı” ve Hz. İsa’nın buradaki önerisiyse, “Biraz daha ileri gitmektir.”²⁸⁰ Bartley’e göre Hz. İsa “*lex talionis*’in yeterli olmadığını açık kılmış” ve yerine “*merhamet ve birçoklarının görebileceği gibi barışın yükselen ruhunun yaratılmasını teşvik etmiştir.*”²⁸¹ Bundan dolayı, Yoder’e göre, “Eski sözleşmede olan intikamı sınırlama (...) şu anda suçlunun kurtarılması için kaygılanma yoluyla özel bir seviyede sevgiyi talep eder olmuştur.”²⁸²

Her iki yorum da aynı niyetle sunulmuştur, ancak kötüye direnmemek, daha sert olan karşılıklılık yasasının daha ilerisine geçer. Aslında bu Hz. İsa’nın, asıl amacı esas alarak yasaları “yıkma”tan ziyade “uygulamak” düşüncelerinden birisidir. (bu temaya daha detaylı olarak başka yerlerde temas edilmiştir).²⁸³ Hz. İsa, taraftarlarına Eski Ahit’in *lex talionis*’inin ötesine geçmeyi emrediyor, orijinal temayüllerinden daha da ileri noktaya itiyor.

²⁷⁹ 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.

²⁸⁰ Hennacy, Ammon. *The Book of Ammon*, ed. Jim Missey and Joan Thomas. Second ed. Baltimore: Fortkamp, 1994, s. 491.

²⁸¹ Bartley, *Faith and Politics after Christendoms*.s. 191.

²⁸² Yoder, John Howard. “*The Political Axioms of the Sermon on the Mount.*” *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism.* Scottdale: Herald, 1998. s. 49.

²⁸³ Christoyannopoulos. *Christian Anarchism.* Bölüm 1 ve sonuç bölümü.

Hristiyan anarşistlere göre Hz. İsa'nın bunu yapmasının nedeni, misilleme yasasının kontrol dışı bir döngüselliğe (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 (oldukça detaylı olarak) *lex talionis*'de miras kalan şiddetin potansiyel sarmalı üzerine Hristiyan anarşistlerin düşüncümleri ve bunun ışığında onların Hz. İsa'nın direnme önerisini nasıl anladıkları aktarılacaktır.

Belli ki Hristiyan anarşistler, Hz. İsa'nın toplumsal adalete tümüyle nasıl ulaşılacağına ve kötüyle nasıl uğraşılacağına dair geniş kapsamlı politik sorgulamalarına ilişkin *lex talionis* hakkındaki yorumlarını yaygınlaştırmak için süratli olmuşlardır. Onlar, kişisel veya toplu cezalandırmaların her türlüşünden 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.²⁸⁴ Bununla beraber sevgi ve adalet arasında gele-

²⁸⁴ Bkz. Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 2.

neksel Hristiyan teolojide tartışmalı teolojik ve ontolojik ilişkiye dair tartışmayı anımsatır.²⁸⁵ 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.²⁸⁶ Hannecy benzer şeyi işaret eder ve ekler “*sistemin işlemediği çok yalındır.*”²⁸⁷ Ballou “*yeryüzü karşılıklı kin ve zulümün geniş bir katliam alanı olan bir tiyatro haline getirilmiştir*”²⁸⁸ der. Neden? Çünkü “*bu dünyanın sağduyusu terör, kötü, kötüye karşı direnme, hasarın tesirine güven üzerine oturmak-tadır*” demektedir Ballou.²⁸⁹ Tolstoy'da aynı fikirdedir: Ona göre tüm insanlık tarihi aralıksız ve sonucunda kötüye kötüyle direnme teşebbüsleri, şiddet problemini şiddetle halletme ve bir savaşı başka bir savaşla engelleme teşebbüslerinin başarısız olduğu ihanetlerle doludur.²⁹⁰

²⁸⁵ Bu tema daha detaylı bir şekilde Christoyannopoulos tarafından incelenmiştir; *Christian Anarchism*. conclusion; Alexandre J.M.E. Christoyannopoulos, Joseph Milne. “Love, Justice, and Social Escatology.” *The Heythrop Journal* 48/6 (2007).

²⁸⁶ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, Paragraf 17.

²⁸⁷ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 30.

²⁸⁸ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, Paragraf 17.

²⁸⁹ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, parça 68.

²⁹⁰ Kennan, George. “A Visit to Count Tolstoi.” *The Century Magazine*.34/2 (1887).

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 yaptığı 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.”*²⁹¹

Ya da Tolstoy'un açıkladığı gibi, “Yapılan bir yanlış, bir başka yanlış doğru kılmaz. Sadece yanlışın alanını genişletir.”²⁹² Göze göz, giderek tüm dünyayı kör

²⁹¹ Ballou. “A Catechism of Non-Resistance.” s. 17.

²⁹² Tolstoy, Leo. (Kennan'da alıntı) “A Visit to Count Tolstoi.”s. 257.

eder.²⁹³ 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.²⁹⁴ Bunlardan bir tanesi, “*Şiddet şiddetten başka bir şey üretmez*”dir.²⁹⁵ Takdire şayan sonuçların 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.²⁹⁶ Sonuç hiçbir şekilde yol ve yordamı meşru kılmaz. Nicholas Berdyaev, “*Kötü bir yol kullanıldığında, sonuçlar asla maksadına varmaz: bu yol merkezi bir yer işgal*

²⁹³ 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.

²⁹⁴ 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.

²⁹⁵ Ellul. *Violence*. 100. (Vurgular Ellul'a ait).

²⁹⁶ Mesela bkz. Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 59; Ellul. *Violence*. s. 102.

eder ve sonuç ya unutulur ya da safi retorik olur,"²⁹⁷ 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 diğərinin dikkati çektiğı gibi, değərli 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 ahlaken meşru olduğunu göstermek zorundadır.*"²⁹⁸ Bu 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,*"²⁹⁹ 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 olabileceğı iddiasında bulunarak, bunun herkesi şiddete yönlendirerek kötünün fasit dairesinin kaçınılmaz kılınmasını (şiddetin evrensel hükümlanlığı)³⁰⁰ garanti ettiğini söyler. Cebire maruz kalmış olanlar yalnızca tehdit

²⁹⁷ Berdyaev, Nicolas. *The Realm of Spirit and the Realm of Caesar*. çev. Donald A. Lowrie. London: Victor Gollancz, 1952, s. 88.

²⁹⁸ Ellul. *Violence*. s. 103.

²⁹⁹ Berdyaev. *The Realm of the Spirit and the Realm of Caesar*. s. 87.

³⁰⁰ Tolstoy, Leo. (Kennan'dan alıntı) "A Visit to Count Tolstoi." s. 259.

korkusundan, tiranlardan daha zayıf olduklarından ona itaat ederler yine de “daha güçlü olarak büyümeye başladıklarında sadece yapmak istemediklerini yapmaya ara 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.”³⁰¹ 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.³⁰² 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.³⁰³ 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.³⁰⁴ 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

³⁰¹ 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).

³⁰² Ellul. Violence. s. 99.

³⁰³ Ellul. Violence. s. 99.

³⁰⁴ 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.

meşruiyet sağlar.”³⁰⁵ 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 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.*”³⁰⁶ Bu, “*Her şiddet eylemi, daha önceki şiddet eylemine bir yanıt olarak kendini haklı kılmayı çalışır*” – ki bundan dolayı *lex talionis*’in tehlikeli mirasıdır.³⁰⁷ Şiddet eylemleri hedef alınan kadar onun ailesi ve arkadaşlarını da üzer.³⁰⁸ Bu insanlar genellikle şiddetle missilleme 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.³⁰⁹ Kısacası, şiddet başlangıçtaki maksadı belirsizleştirir, kendini bir yöntem olarak değerli kılar,

³⁰⁵ 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.

³⁰⁶ Ellul. *Violence*. s. 95.

³⁰⁷ 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.

³⁰⁸ Kennan, “*A Visit to Count Tolstoi.*” s. 257.

³⁰⁹ Gregg, Richard B. *The Power of Nonviolence*. Abridged ed. Lu-saka: M. M. Temple, 1960, s. 46.

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.*”³¹⁰ Kötülük bizi yener ve biz kötülüğün yöntemini kullanıp ona yanıt vererek, “*kötünün oyununu kötülük yaparak oynamaya yönleniriz.*”³¹¹ Artık dünya bu oyuna alıştırılmış, şiddetin etkisinin bu yanıltıcı alışkanlığına yakalanmıştır.³¹² Yoder, kısaca der ki, “Şiddet daima ve açık olarak, en kısa ve en emin yoldur,” ardından hemen ekler, “*Fakat uzun vadede bu görünüm yanıltıcıdır.*”³¹³ 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.*”³¹⁴ Kendimizin haklı olduğunu düşünsek bile kendi istemlerimize başkalarının boyun eğmesini zorlama eğilimlerimize karşı direnmeliyiz.³¹⁵ William Lloyd Garrison'ın açıkladığı gibi, “*Fiziki baskı ahlaki yenilenmeye uyarlanamaz,*” bu kötü ahlaki erdemleri öğretmemek demektir.³¹⁶ Bunun yanında, Tolstoy'un Hz. İsa'sına göre,

³¹⁰ Ellul, *Violence*. s. 94.

³¹¹ Ellul, *Violence*. s. 173.

³¹² Bu konu Christoyannopoulos'ın *Christian Anarchism* adlı eserinde oldukça fazla tartışılmıştır.

³¹³ 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.

³¹⁴ Tolstoy, *What I Believe*. s. 49.

³¹⁵ Sampson, Ronald. “*Tolstoy on Power.*” *Journal of the Conflict Research Society*. 1/2 (1977), s. 68.

³¹⁶ Garrison, William Lloyd. “*Declaration of Sentiments Adopted by*

“Her insan bütünüyle hatayla doludur ve bir diğerine klavuzluk etmeye yetkin değildir. İntikam alma yoluyla biz sadece başkalarına benzer şeyi yapmalarını gerektiğini öğretebiliriz.”³¹⁷ Kısa vadede şiddetin bazen işe yarıyor gibi görüldüğü bir gerçektir ancak bu şiddet kullananın doğru yaptığı anlamına gelmez.³¹⁸

Hristiyan anarşistler her bir insandan şiddet karşısında nerede duracaklarına karar vermelerini istemektedir. Kötüye nasıl yanıt verileceği sorusuna yanıtтан kaçınılamaz.³¹⁹ *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 yönteme ve ahlaki değerlere ihtiyaç duymaktadır.

the Peace Convention. "The Kingdom of God and Peace Essays. by Leo Tolstoy, çev. Aylmer Maude. New Delhi: Rupa, 2001, s.7.

³¹⁷ Tolstoy. “*The Gospel in Brief.*” s. 269.

³¹⁸ John Milbank, Augustine’nin *Cezalandırmanın Pedagojisi* adlı eserine yapmış olduğu eleştirilerde benzer bir noktaya temas eder. Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* Oxford: Blackwell, 1990. s. 419-422.

³¹⁹ Tolstoy. “*The Kingdom of God is within You.*”s. 205.

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.³²⁰ 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.³²¹ Hristiyan anarşistler insanlık için bunun gerçek bir alternatif olduğuna, “*şiddet zincirini kırabilmenin tek yolunun korku ve nefret dairesini patlatmak*”³²² olduğuna inanırlar.

Aynı zamanda, hiçbir Hristiyan anarşist bu yöntemin acısız olduğunu savunmaz. Kötülüğün üstesinden sevgiyle gelmek, -aslında bilhassa- adaletsizliğe maruz kaldığında 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.*”³²³ Bu fedakârlık kesinlikle “*bir ilişkiyi düzeltmek için kısasa kısas veya tazminat hakkından feragat etmektir.*”³²⁴

³²⁰ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, paragraf 73.

³²¹ Ellul. *Violence*. s. 173. Bu konu Christoyannopoulos tarafından detaylıca tartışılmıştır: *Christian Anarchism*. Bölüm 4 ve sonuç bölümü.

³²² 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.

³²³ Andrews, Dave. *The Crux of the Struggle*. <http://www.daveandrews.com.au/publications.html>.s. 29.

³²⁴ Andrews. *The Crux of the Struggle*.s. 29.

Andrew kötünün iyiye döndürülmesi konusunda, “Her kötü ilişkiyi iyi bir arkadaşlığa çevirmez; fakat sadece en uygunu budur ya da bu olacaktır,”³²⁵ der. Ancak bu şekildeki bir sevgi davranışı, bağışlayıcılık ve şiddetsizlik iyileşmeyi mümkün kılar. Bu, “zalimin seni yeni bir gözle görmesine” ve durumu yeniden düşünmesine neden olur.³²⁶ Wink, “Bu, düşmanın varoluşunun, hakkaniyetli olmasının yolunu açar çünkü iki taraf da kazanmalıdır,”³²⁷ 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 döngüsünü çıplakça ortaya sermekte ve onun devam etmesini engellemektedir.

Direnmemenin insan doğasına karşı bir şey olduğuna dair bazı güçlü itirazlar kendini korumanın tabii sezgisine karşıdır. Ballou, hakikaten, “Direnmeme yöntemi, kendini korumanın hakiki yöntemidir,”³²⁸ 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

³²⁵ Andrews. *Not Religion, but Love*. s. 106 (vurgular Andrews’a ait).

³²⁶ Wink. *Jesus’ Third Way*. s. 23.

³²⁷ Wink. *Jesus’ Third Way*. s. 32.

³²⁸ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 10.

*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 yokedilme-
lidir.”³²⁹*

Kendini korumanın olağan yöntemi “*devamlı surette engel olmaya çalıştığı hedefe sayısız yanlışlarla toslamak*”tır.³³⁰ Hoşluk hoşluğu yarattığından dolayı “seciye yaralamak bir seciye yaralanmasını yaratır.”³³¹ 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.³³² Uzun vadede insanlığı koruyacak tek yöntem budur.³³³

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

³²⁹ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 12.

³³⁰ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 17.

³³¹ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 37.

³³² Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 4, paragraf 33.

³³³ 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.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.

yalnızca barışcıl, 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 kimsenin herhangi bir bahaneyle özellikle çok olağan olan öç almak bahanesi altında şiddet kullanmaması gerekir,*” der.³³⁴ Dünyada şiddeti azaltmanın tek yolunun, “*her türlü şiddet biçimine karşı alçakgönüllü, barışcıl tahammülü göstermek*” olduğunda ısrar eder Tolstoy.³³⁵

Bu tarz direnmeme elbette kolay değildir. Hintli bir şair bir şiirinde, “*Gerçek aşk bir ödleik için değildir,*” der.³³⁶ Direnmemek mutlak adanmışlık gerektirir ve bu direnmeden ziyade gönüllü olarak acı çekme hatta ölme yoludur. Bundan dolayı direnmeme korkaklık değildir, direnmemek cesaret gerektirir.³³⁷ “*Mertlik ölmeyle bağlantılıdır, öldürmeyle değil,*” şeklinde gözlemler Gandhi.³³⁸ (Bu hazır olunmuş olmaya, bedel ödeme haline dair tartışma başka yerlerde detaylıca tartışılıyor.)³³⁹ Direnmeme, gönüllü acı çekmeyi ve hatta ölmeyi (fakat

³³⁴ 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).

³³⁵ Tolstoy. “*The End of the Age.*” s. 26.

³³⁶ 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.

³³⁷ Crosby, Ernest Howard. *Tolstoy and His Message.* Boondocks Net Edition, Bölüm 4, paragraf 29-30. <http://www.boondocks-net.com/editions/tolstoy/index.html>

³³⁸ Gandhi. (Ched Myers’den alıntılar) *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark’s Story of Jesus.* Maryknoll: Orbis, 1988, s. 286.

³³⁹ Christoyannopoulos. *Christian Anarchism.* Bölüm 2 ve 5.

öldürmeyi değil) gerektirdiğinden dolayı cesaret gerektir.³⁴⁰

Bunun yanında, direnmeme Hz. İsa'nın emridir ve Tolstoy bu konuda oldukça serttir, “Hz. İsa ne dediyse onu kastetmiştir,” der.³⁴¹ Hakikaten Tolstoy sadece bu ayetleri “Hz. İsa'nın belki de bunları harfî harfine dediği gibi anlaşılması gerektiğini kendi kendine itiraf ettiğinde” anlamlı bulmaktadır.³⁴² O, bu ayetlerin, “Hristiyanlığın temel ilkeleri”ni ifade ettiğini yürekten biliyor olmasına rağmen, bu pasajları mecazen açıklamaya çalışırken kafasının karmakarışık olduğunu açıklar.³⁴³ Bu öğretiyi 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 öğretiyi 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.”³⁴⁴

O taraftarlarını kötüye direnmemeye çağırdığında bunu kastetmişti. Nitekim Hz. İsa bunu tüm yaşamı boyunca ve ölümüyle de hayata geçirmiştir.³⁴⁵

³⁴⁰ 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.

³⁴¹ Tolstoy. *What I Believe*. s. 15.

³⁴² Maude, Aylmer. *The Life of Tolstoy: Later Years*. London: Oxford University Press, 1930, s. 33.

³⁴³ Tolstoy. *What I Believe*. s. 19.

³⁴⁴ Tolstoy. *What I Believe*. s. 18-19.

³⁴⁵ Tolstoy. *What I Believe*. s. 43; Christoyannopoulos. *Christian*

Tekrarlamak ve özetlemek gerekirse Tolstoy’a göre Hz. İsa der ki, “*Dünyanın bugünkü öğretisi insanların birbirine kötülük yapmalarıyken, benim öğretim onların birbirlerini sevmelerini anlatır.*”³⁴⁶ Hz.İsa direnmeyi 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 tekeli ister.³⁴⁷ Bundan dolayı baskı iktidarın temelidir. Rousseau, Locke ve Hobbes’un postulası “*toplumsal sözleşme,*”³⁴⁸ şiddetin

Anarchism. Bölüm 2.

³⁴⁶ Tolstoy. “The Gospel in Brief.”s. 297.

³⁴⁷ 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.

³⁴⁸ 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. “An Introduction 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 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*

meşru kullanımı (aksi halde kaotik ve günahkâr dünyada sözde düzen ve güvenliğin sağlanması) üzerine devlet tekel, bir grup bireyce onaylamaya ve tamamen (varsayımsal) rızaya bağlıdır.³⁴⁹ Bunun Hennacy için anlamı iktidarların en iyi olanı dahi polis kulüplerinin üzerine, kötüyü karşı kötü üzerine, Hz. İsa'nın öğretilerine tamamen tersine istikamette kurulmuş olmasıdır³⁵⁰. Devlet

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-the-root.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.

³⁴⁹ "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 vekâlet 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.

³⁵⁰ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 62.

Hız. İsa'nın yapılmasını menettiği herşeyin üzerine kurulmuştur.

Hristiyan anarşistler “şiddet” (olumsuz yan anlamlarıyla) ve devletin kullandığı “baskı” arasındaki farklılığı reddeder.³⁵¹ 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.”*³⁵²

Şiddet baştan itibaren kullanılır ve o günbegün, hükümetin kurumlarına her ne zaman “baskı” gerekirse sızar.³⁵³ Bundan dolayıdır ki Ellul “yargı sisteminin şiddeti” ve “idari şiddetten” bahseder. O dayatır, bundan dolayı devlet “kendini şiddet yolu ve vasıtasıyla koruyup sürdüremez.”³⁵⁴

Ortaya çıkan trajedide devlet kötüden koruyacağına söz vermesine rağmen, kendisi “kötü’yü üretir ve çoğaltır,” der Berdyaev.³⁵⁵ Peter Chelčický’e göre medeni hukuk “bir insanın düşmesini teşvik eder” çünkü o “davaları, cezaları ve kını sürekli kılar: kötüye karşı kötüyle

³⁵¹ Benzer şekilde Pentacost idamın cinayet olduğunu reddeder. Pentecost. *Murder by Law*. Paragraf 3.

³⁵² Ellul. *Violence*. s. 84. Ayr. Bkz. Goddard. *Living the Word, Resisting the World*. s. 169-170.

³⁵³ Ellul, Jacques. (Goddard’dan alıntı) *Living the Word, Resisting the World*. s.50.

³⁵⁴ Ellul. *Violence*. s. 84.

³⁵⁵ Berdyaev. *The Realm of the Spirit and the Realm of Caesar*. s. 83.

yanıttır.”³⁵⁶ Hristiyan 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 Hristiyanca değildir. Savaş halindedir.³⁵⁷ Böyle yaparak, o yalnızca Hz. İsa’nın kötüye direnme yönergesini değil, aynı zamanda on emirden biri olan “öldürmemelisin”i de çiğner.³⁵⁸ Chelčický bunu “*Tanrı’nın asla hükümsüz kılmayacağı,*” kesin emirlerden biri olduğuna inanır.³⁵⁹ Hatta Berdyaev, “*Cinayet devlet tarafından devasa boyutlarda ve organize edilmiş bir şekilde işlenir*” diye belirtir.³⁶⁰ A Pinch of Salt’a bir mektupta, “*Silahlı güçlerini güçlendirmeye devlet öldürmeyi kurumallaştırır,*” der.³⁶¹ Ordu devletin öldürme makinesi, onun esas aleti ki kötüye direnen ve öldürendir.

³⁵⁶ Molnár. *A Study of Peter Chelčický’s Life*. s. 99 (Chelčický’den alıntı).

³⁵⁷ 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.

³⁵⁸ 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 tabuş 2008, s. 9.

³⁵⁹ 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.

³⁶⁰ 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>.

³⁶¹ Kuile, Frits ter. “*Anarcho Theologie.*”*A Pinch of Salt*. Sayı 12, Mart 1989, s. 16.

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. Fakat devlet ya da millet ne kadar isterse o kadar öldürür ve o cinayet değildir. O sadece zorunlu olarak övülebilir ve doğrudur. Sadece yeteri kadar insanın bu konuda onayının alınmasıyla insanoğlunun sayısız katliamı tamamen masum olur. Fakat ne kadar insan buna katılır ki?³⁶²

Hristiyan anarşistler kendi adlarına hareket eden insanlarla, aynı şeyi devlet vasıtasıyla yapan insanlar arasında farklılığın geçerli bir nedeni olduğuna inanmaz. Hristiyan 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.³⁶³

Devlet doğrudan içerde ve dışarda durumla alakalı olan direnmeme ve öldürmeme buyruklarını ihlal eder. Hannecy, “*tüm yönetimlerin, mahkeme, hapisane, ya-sama organları ve savaşla kötüye karşı kötüyle yanıt vermek vasıtasıyla Dağdaki Vaaz’ı inkâr ettiklerini*” söyler.³⁶⁴ Kendi devleti (Amerika) için, “*İç ve dış işlerinde kötüye karşı kötüyle yanıt veren en büyük tekil örneği temsil eder,*” der.³⁶⁵ Savaş ve idam yöntemiyle devlet

³⁶² Ballou. (Tolstoy’dan alıntı) “*The Kingdom of God is within You.*” s. 13.

³⁶³ Benedict XV. (Hennacy’dan alıntı) *The Book of Ammon*.s. 373.

³⁶⁴ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 124.

³⁶⁵ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 259.

kötüye karşı cinayetle yanıt verir. Bir Hristiyan ne öldürmeli ne de kötüye karşı direnmeliyken, devlet her ikisini de yapar.

Dahası, Ballou'nun açıkladığı gibi *“bir kişi başkasına ne yaparsa, o hakikaten kendine yapar”*³⁶⁶. Bundan dolayı insanlık “insanlık yönetimini bileşenin destekçileri olarak” kendilerini yaraya yara ile direnen olarak bulmalıdırlar.³⁶⁷

Eğer politik yoğunlaşma, yetki verme, hesaba alma ihtiyacıdaysa ya da kan akmasını, idamı, köleciliği, savaş tolere ederse 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 yapmış olan hertürlü yaralama eylemindeki sıkı mutabakat-tan, o kişisel olarak bunlara teşebbüs etmiş gibi sorumludur.³⁶⁸

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 öğretilerine binaen, *“devletlere benzer hudutlar dâhilinde baskı ve şiddet kullanımının meşrulaştırılmasını düzenleyen toplumsal yapının onaylanmasına ya da Hristiyanların herhangi bir şekilde şiddeti kullanmasına karşılık kocaman bir soru işa-*

³⁶⁶ Ballou. “A Catechism of Non-Resistance.”s. 16.

³⁶⁷ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, paragraf 51.

³⁶⁸ Ballou. *Christian Non-Resistance*. Bölüm 1, paragraf 53.

reti koyar.” Şiddetsizliğe mutlak adanmışlıklarından dolayıdır ki Hristiyan anarşistler, kurumları onaylamayı ve devletin idaresini reddeder.³⁶⁹

Dahası benzer nedenlerle Hristiyan anarşistler, gerçek bir Hristiyanın mahkemelerde tazminat almak için bir arayış içinde olamayacağını düşünür. Ballou, Hz. İsa’nın öğretilerinin sadece “*tüm kişisel, bireysel ve kendine misilleme hakkı atfedenerle değil yasalardaki intikamların tümünü de yasakladığını*”³⁷⁰ 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 dâhil olur.³⁷¹ Aylmur Maude (Tolstoy’un biyografisinin yazarı, arkadaşı ve çevirmenidir), “*Bu öğreti insanın insan tarafından zorla baskı altında tutulması kadar, mahkemelerin yasaları, polisi, hapishaneleri ve zorunlu yasaları tümüyle ortadan kaldırmasından başka bir şey istemez.*”³⁷² Hristiyanlık budur ki o anarşizmle buluşur.

Hennacy bundan dolayı, “*Anarşizm, pasifizmin ve Dağdaki Vaaz’ın negatif yanıdır,*”³⁷³ sonucuna varır. Hristiyan anarşistlere göre anarşizm Hz. İsa tarafından tasarlanmış olan “*toplumsak düzen*”e, “*gücün bir bileşen olduğu*” herhangi bir alternatiften daha yakındır.³⁷⁴

³⁶⁹ [Anonim]. *The Christmas Conspiracy* (Vine and Fig Tree). <http://thechristmasconspiracy.com>.

³⁷⁰ Ballou. *Non-Resistance in Relation to Human Governments*.s. 12.

³⁷¹ Maude. *The Life of Tolstoy*. s. 36.

³⁷² Maude. *The Life of Tolstoy*. s. 36. Ayr. Bkz. Crosby. *Tolstoy and His Message*. Bölüm 4; Tolstoy. *What I Believe*. s. 40-41.

³⁷³ Hennacy, *The Book of Ammon*, 99.

³⁷⁴ Phipson, Evacustes A. “*A Happier Social Order.*” *A Pinch of Salt*, Sayı 14, Mart 1990, s. 10.

Onlar Hristiyan anarşizminin “*Hristiyan pasifizmin kaçınılmaz olarak doğal sonucu*” olduğuna inanır.³⁷⁵ Kö-tülüğe karşılık kötülük olduğundan dolayı Hennacy için devlet yok edilmelidir.³⁷⁶ O, “*hükümetlerin varlığının ve devletin aparatlarının, yurtiçinde şiddet ve uluslararası savaşı kaçınılmaz kıldığını*” düşünür bu nedenle Tolstoy bir anarşisttir.³⁷⁷ Hristiyan anarşistler bu nedenle Hz. İsa’nın Dağdaki Vaaz’ını harfî 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,*”³⁷⁸ diye bahseder. Hristiyan 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.³⁷⁹

Guseinov, Tolstoy’un anarşizminin “*tutarlılığını kimsenin inkâr edemeyeceği*” gözleminde bulunur.³⁸⁰

³⁷⁵ Peter Brock’un bu anlatım tarzını bir miktar farklı olarak kullanıyor olduğuna dikkat edin. Tam cümle şöyledir: “*Anarşizmin kaçınılmaz olarak neticede Hristiyanpasifizm 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.

³⁷⁶ Hennacy. *The Book of Ammon*. s. 123.

³⁷⁷ Brock. *Pacifism in Europe to 1914*.s. 460.

³⁷⁸ Brock, Peter. *The Roots of War Resistance: Pacifism from the Early Church to Tolstoy*. New York: Fellowship of Reconciliation, 1981, s. 73.

³⁷⁹ Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 5.

³⁸⁰ Guseinov, A. A. “*Faith, God, and Nonviolence in the Teachings of Lev Tolstoy.*” *Russian Studies in Philosophy*. 38/2 (1999), s. 100.

Hristiyan anarşistler Hz. İsa'nın kötüye direnmeme buyruğunda tutarlı mantıksal indirgemeler 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.”*³⁸¹

Tolstoy'a göre her Hristiyan bir seçimle karşı karşıya-
dır: 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 binli bir şekilde ve sakın sakın çalışmak *“imkânsızdır.”*³⁸² Dahası o, her tekil kişinin bu konuda nerede duracağına karar vermek zorunda olduğuna, bu seçimin kaçınılmaz olduğuna inanır.³⁸³ Şöyle yazar:

“Hristiyanlığın belki modası geçmiş olabilir ve ikisinden birini seçtiğimiz zaman – Hristiyanlık ve sevgi ya da devlet ve cinayet – 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

Aylmer Maude benzer bir noktaya temas eder. *The Life of Tolstoy*. s. 57.

³⁸¹ 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.

³⁸² Tolstoy. *What I Believe*. s. 22.

³⁸³ Tolstoy. *What I Believe*. s. 26-27.

söylemeliler!”³⁸⁴

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 dâhil) Hristiyan anarşist eleştirilerinin dahası başka çalışmalarda özetlenmiştir.³⁸⁵ 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 direnmek 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.³⁸⁶ Üstüne üstlük Tolstoy, Vaazın, bu “*çok önemli Hristiyan öğretisinin*”, “*uygulanamaz*” olarak görülmesi fikrini reddeder.³⁸⁷ Onun zorluğunu kabul eder ancak yönünde sürekli bir ilerleme hali olduğuna inanır³⁸⁸. Ona göre, “*Bu emirler, eskiden*

³⁸⁴ 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.

³⁸⁵ Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 3.

³⁸⁶ Diğer ayetlerin Hristiyan anarşist yorumlar dair tartışmalar için Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*. Bölüm 1.

³⁸⁷ Tolstoy. “The Kingdom of God is within You.”s. 106. Ayr. Bkz. Tolstoy. *What I Believe*. s.41-50; Andrews. *Plan Be.s*. 5.

³⁸⁸ Tolstoy. “The Kingdom of God is within You.” s.107-110.

olduğu gibi insanoğlunun ilerliyor olduğu mükemmelliğin sonsuz yolunun üzerindeki yön tabelasıdır."³⁸⁹ 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.³⁹⁰

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 yazar³⁹¹. Ama Andrews (Kurt Vonnegut'tan alıntılar) "*en sesli*" Hristiyanların "*10 emirin kamu binalarında ilan edilmesini istediklerinden*" fakat hiçbirisi Dağdaki Vaaz'ın, Matta İncili'nde geçen bu sözlerinin, hiç bir yerde ilan edilmesini istemediğinden yakındır.³⁹² Hristiyanlar ideal bir yaşama ulaşmak için eski yasaları yüceltiyor gibi görünüyor fakat mürşitlerinin öğretilerini hayata geçirmek için bunu yapmıyorlar.³⁹³ Hristiyan anarşistler Dağdaki Vaaz'a

³⁸⁹ Tolstoy. "*The Kingdom of God is within You.*" s. 111.

³⁹⁰ Stevenson, Robert Louis. (Peter Maurin'de alıntı) *Easy Essays*. Washington: Rose Hill, 2003, s. 137.

³⁹¹ Maurin. *Easy Essays*. (2003), s. 180.

³⁹² Vonnegut, Kurt. (Dave Andrews'den 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.

³⁹³ Sosyal ve dinsel yaşama dair özel bir haberde, *Ekonomist* dergisi militan din değiştirenlerin kuruluş makalelerinde bazen garip, bilgisizce tartışmaların, 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.*" El-

benzer adanmışlık 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.³⁹⁴ Hristiyan anarşistler, kendileri adına, bunu örneklemeye çalışır. Dorothy Day, Maurin ve Hennacy söylediği gibi onlara daima Dağdaki Vaaz’ın yönergesi kılavuzluk edermiş.³⁹⁵ *A Pinch of Salt*’ın yazarlarından biri Dağdaki Vaaz’ı kelimesi kelimesine almayı deniyor ve diğer türlü davranmak için hiçbir “*haklı gerekçe olmadığını*” söylüyor.³⁹⁶ Andrews Hindistan’da yaşadığı zamanlarda Dağdaki Vaaz’ın nasıl onun cemaatinin “*manifesto*”su olduğunu açıklar.³⁹⁷ Bunların ve Hristiyan anarşistlerin, savundukları Hristiyanlıktan uzakken

bette Amerikalılar birçok örnekten biridir. Kimse tüm Amerikalıların militan olduğunu iddia etmez. Dağdaki Vaaz’ın kim tarafından vaaz edildiğini bilmeme hali Vaaz’ın bazı içeriklerine dair değildir. Yine de bu istatistik şaşırtıcı gelmektedir ve belki de Hristiyanlığın, Hristiyananarşist 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.

³⁹⁴ Maurin. *Easy Essays* (2003), s. 193 (ayr. bkz. 146.)

³⁹⁵ 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/dorothyday/rep-rint.cfm?TextID=176>. Mormon anarşistler Katolik Workers hareketinden esinlenmişlerdir. “*Görevimiz Hz. İsa’nın Dağdaki Vaaz’da çerçevesini çizdiği bir toplum ve cemaati inşaa etmektir.*” Bush-

man, Cory. “The Mormon Worker.” *The Mormon Worker*. Sayı 1, Eylül 2007. http://www.themormonworker.org/articles/issue1/volume1_issue1.pdf. s. 1.

³⁹⁶ 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.

³⁹⁷ Andrews. “*Heaven on Earth*.” s. 103. Geçen yıllarda bir özetini Dağdaki Vaaz’da görmüş olduğu bir toplumu ama internet temelli,

yaşadıkları tecrübeler başka çalışmalarda daha detaylıca ele alınmıştır.³⁹⁸ 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.³⁹⁹ Ona göre, Hz. İsa insanlara der ki: "*Yasalarınızın kötüyü düzelttiğini 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.*"⁴⁰⁰ 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.⁴⁰¹ 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 dâhil olmak üzere—öğretip hayata geçirmiştir.

~

Matta İncili'ndeki sözler ışığında bir toplumu teşvik etmekteydi. Ayrıca bkz. Andrews, *Plan Be*.

³⁹⁸ Christoyannopoulos. *Christian Anarchism*, Bölüm 6.

³⁹⁹ Tolstoy. *What I Believe*.s. 41.

⁴⁰⁰ Tolstoy. *What I Believe*.s. 41.

⁴⁰¹ 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”, ikincisiyse Şia dünyasında geçerlilik kazanan “imamet” anlayışlarıdır. Hilafet, Resullullah (s.a.v)’ın vefatı, akabinde, Ebu-bekir (r.a.)’in, Resulullah (s.a.v.)’in 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 koymasıysa, 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 binlinçli 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), ehli-sünnet (Sünnilik) olan bu oluşumların yönetim anlayışlarına, Mevdûdî’nin *Hilafet ve Saltanat* adlı eserinde yer alan görüşler doğrultusunda

kısaca değinmeye çalışalım.⁴⁰²

Mevdûdî'ye göre hilafet düşüncesinin esasları Kur'an-ı Kerim'de açıklanmıştır.⁴⁰³ İslamın önerdiği yönetim biçimi de cumhuri bir yönetimdir. Ancak bu yönetim Avrupalı anlamda demokrasi fikriyle temelde uyuşmaz. Çünkü Avrupa demokrasilerinde temel esas halk hâkimiyetiyken İslami cumhuriyet Allah'ın hâkimiyeti esasına dayalıdır.⁴⁰⁴ 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.⁴⁰⁵ Yine ona göre adli sistem ve yasama organı da siyasal yönetimden bağımsız olarak çalışır. Yani kuvvetler ayrılığı prensibi İslami yönetimde de geçerlidir.⁴⁰⁶ 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.⁴⁰⁷

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

⁴⁰² Mevdûdî, *Hilafet ve Saltanat*. Hilal Yayınları.

⁴⁰³ A.g.e., s.31.

⁴⁰⁴ A.g.e., s. 34.

⁴⁰⁵ A.g.e., s. 38.

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 43-44.

⁴⁰⁷ A.g.e., s. 82-84.

tekrar egemen kılmak için sayısız isyanlar tertip etmiştir.

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 ilahî 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 imamdan sonra 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 merkezîyetçiliğe yakınlaşmıştır.⁴⁰⁸

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.

⁴⁰⁸ A.g.e., s. 293.

Yine Haricilerin en büyük kitlesi olan En-Necdat’a göre, daimi bir hükümetin vazife başında bulunması bile gereksizdir. Zira Müslümanlar, zaruret oldukça toplanarak, hak ve adalet dairesinde hükümet işlerini yürütebilir ve sorunlarını kendi aralarında, yönetimsiz olarak da çözebilirler.⁴⁰⁹

Haricilerin liderlerinden Necdat bin Amir el-Hanefi’ye göre, “Eğer işlerini görüp adaletle hükmedebiliyorlarsa, insanların bir imama ihtiyaçları yoktur.”⁴¹⁰ Haricilerin bu görüşleri çağdaş anarşist düşünürlerle neredeyse paralel bir anlam taşımaktadır. Zaten Haricilerin, “Hüküm ancak Allah’ındır,” parolası, zımnî olarak beşeri otoritelere karşı bir tavır içermektedir. Allah’ın hâkimiyeti, diğer hâkimiyet biçimlerini geçersiz kılmaktadır. Böylece yersel otoritelerin tahakkümü mesnetsiz ve olanaksız hale gelmektedir. Allah’ın egemenliği ise bırakın insan özgürlüğünü kısıtlamayı, ontolojik anlamda bu özgürlüğün temeli ve güvencesidir. Zaten o nedenle değil mi ki ilk halifeler kendilerini Allah’ın halifesi olarak değil, Resul’ün halifesi olarak kabul 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) ardıllıdır (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

⁴⁰⁹ A.g.e., s. 299.

⁴¹⁰ Fırlalı, Ethem Ruhi. *İbadiyyenin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 110.

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 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 düşünömselleşmektedir. 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 biza-tihi 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.”⁴¹¹

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

⁴¹¹ Aktaş, Ümit. *İnsan ve İslam*. Okur Kitaplığı, s. 37, 38, 118, 119.

cehd içerisinde yaşaması, 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 (ensest 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 ikmal 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.) mücahedesini Mekke'de barışçı bir biçimde sürdürdüğü gibi, Medine'de de tüm Medineli (Yesrib) toplulukların (Hristiyanlar, Yahudiler, müşrikler ve münafıklar) dâhil 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.

Halafetin 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 saptmadan kaynaklanmaktadır. Ebubekir (r.a.)'in kendisini doğru bir biçimde “Peygamber'in halifesi” olarak adlandırması

akabinde, Ömer'den itibaren seçilmiş yöneticiler için "Emir'ül Müminin" unvanı kullanılmıştır. Ama ne 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 meşru- laştırmak için kendi asli anlamından uzaklaştırarak siya- sal 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 ne- bevi yöntem ve çizgi üzerinde sürdürdü. Zaten bu dö- nemde Muhammed (s.a.v.)'in yetiştirdiği şahsiyetler he- nüz 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 olduk- ları İslam anlayışı doğrultusunda yapılan içtihatlarla çö- zümlendi. Bu dönemde halife olan önde gelen sahabeler de İslamın özgün esaslarından sapmadı. Kimi sorunlar ortaya çıktıysa da, bunlar İslamın genel eğilimini deği- ştirecek kadar etkili ve önemli değildi. Bu halifeler de tıpkı izledikleri o seçkin Resul gibi davrandılar, kitaba ve hikmete göre yaşamaya çalıştılar. Peygamberin ken- dileriyle sürekli olarak istişare ettiği sahabesiyle istişare geleneği ve anlayışını sürdürdüler. Dolayısıyla her ne kadar peygamber hayatta olmasa bile, onun ortaya koy- muş 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 özerkliğın 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 özerkliğın 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 değın 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 nitelemelelerine yol açmıştır.

Ali ise kendisine kadar bir ölçüde çığırından çıkan nebevi yönetimi ve hakikati doğrultmaya çalışsa da (sözgelemi bölüşümde yeniden Ebubekir'in eşitlikçi uygulamasına dönlümüştür) özellikle Osman döneminde bozulan toplumsal dengeler ve ayrışmalar sorunlarını çözümlememiş 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 itibariyle 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 imametın 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 kural-ların işlemlerinden, 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 kaldırılması (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 çözümleyebilir 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 kralığa dayanan yönetim tarzını halka dayatması sonucu, Müslümanlarda temel bir zihinsel değişim yaşanacaktır. Bu ise toplumların değişimini yönetsel 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 de 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 tevhidî yapı bir kez bozulunca, artık her türlü İslam dışı yöntem ve uygulamalar etkinlik kazanacaktır. Hint mistisizmi, Yunan felsefesi, Arap kabileciliği, insana ve otoriteye tapıcılık, uydurma hadisler ve ayetlerin zoraki tevilleriyle, 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 attığı halde, Kur'an tarafından eleştirilen zanna, tahmine, hurafelere dayanan bilgilenme yön-

temleri önem kazanacaktır. Cahiliyenin karanlık ve körleştirici ağırlığı giderek İslami kitlelerde yeniden ege-
menleşecek; İslamın tebliği ve yayılması, mucizelere ve
Peygamber'in olağanüstü şahsiyetine bağlı bir olay ola-
rak değerlendirilecek ve asla tekrarlanamaz bir tarihi ef-
saneye dönüştürülecektir. Mistisizmin, hayalciliğin, ef-
sane ve hurafelerin oluşturduğu sisler Kurani aydınlığın
bulanmasına, cahili alışkanlık ve inanışların yerleşme-
sine neden olacaktır. Büyücülük, falcılık, kâhinlik İsla-
mın ortadan kaldırmak için mücadele ettiği sapmalar de-
ğilmiş gibi neredeyse İslami uygulamalara dönüştürüle-
cek; din adamları ve âlimlerle filozoflar arasındaki tar-
tışmalar yanlış bir mecraya çekilerek akıl-din tartışma-
sına dönüştürülecektir. Dolayısıyla “din adamları”nın
kazandığı bu çatışma, aklın ve felsefenin önemini yitir-
mesine neden olarak, eleştirel düşünce ve bilimin itibar-
rını kaybetmesine yol açacaktır.

Kölelik, cariyelik gibi kurumlar, gelişen toplumsal sü-
reçlerde tasfiye edilmesi gereken olgular değilmiş gibi
insanlar köleleştirildi, saraylar cariyeye pazarına dönüştü.
Kadın hakları hususunda sağlanan gelişmeler sürdürüle-
ceğine, mevcut haklar dahi askıya alındı. Kadınlar mes-
citlerden dolayısıyla sosyal hayattan uzaklaştırılarak top-
lumsal konumları ve dolayısıyla bilinç ve kişilikleri za-
yıflatıldı. Allah karşısındaki bireysel sorumlulukları as-
kıya alınarak kocalarına karşı sorumlu kılındıkları ataer-
kil (erkek egemen) bir anlayışla ikinci sınıf bir fert haline
getirildiler. Siyasal despotizm aile içinde de erkek des-
potluğunu yasalaştıran bir egemenlik doktrinine dönüştü.

Din adına tahakküm kuran bir sınıf belirdi, onların an-
layışına göre din imanın, İslamın ve hatta küfre girmenin
formüle edildiği bir kurallar manzumesiydi. Cenneti ka-
zandıracak dualar, ibadetler, törenler, formüller, reçete-
ler hazırlanmakta; ölümlerin günahlarını ve borçlarını ba-
ğışlatacak 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 insanlarca 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 çöreklendi. 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 sömürden 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.”⁴¹²

İlk halifeler tüm siyasal, bilimsel, dinsel ve toplumsal hayatın yorumlanması 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 süre-

⁴¹² Aktaş, Ümit. *İslami Hareket ve Yöntem*, Çıra Yayınları, s. 115-123.

since gerçekleştirilmiştir. Mutezili akılcılığın totaliterliğinin karşıtı olarak geliştirilen Sünni doktrinlerin düşünme eylemine dek sirayet eden hayatın ve toplumun bütünüyle dizayn edildiği (fıkhedildiği) birlikçi ve öngörülü bir dinsel doktrinin özgürlüksüzleştirdiği determinizmleri de bir tür kadercilikle nihayetlenecektir. Böylece hayat, gelecek üzerindeki tüm inisiyatif gücünü ve ufkunu yitirerek “yitik cennet”e ve “mutluluk asrı”na bir öykünmeye dönüşmüş, tüm dirimsel gücü bu kutsal nostaljik sunak önünde kurban edilmiştir. Geleceğe ilişkin tüm arzu ve ideallerini yitirdikçe taklit ve geçmişin yüceltilmesi retoriği giderek dinsel bir doğmaya dönüşecektir.⁴¹³

Böylece temelde insanları özgürleştirmeyi ve özgürlüklerini baskı altına alan sistemleri tasfiye etmeyi, bu sistemlerle ve genel olarak mütekebbirlerle mücadeveyi esas alan İslam da, giderek bir yönetsel sisteme, geleceksel 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

⁴¹³ Aktaş, Ümit. *Akılın Hakikati Aşkın Şiiri*. Okur Kitaplığı, s. 42-43.

akide haline getirilerek fıkıh külliyatlarındaki yerini alacaktır. Ne ki bu külliyatları hazırlayanlar da çoğu saray fakihî olan “din adamları”dır(!) Bu anlayışın sonucu olarak da halifeler otoriter, buyrukçu, kendisini yeryüzünde Allah’ın gölgesi, halifesi ya da yeryüzünün efendisi (egemeni) olarak ilan edip, diğer insanları da bu egemenliğin altına sığınmaya çağıran ve bunun dışında durmak isteyenlere hayat hakkı tanımayan meliklere (sultanlara/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.

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, bütününü 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 çağrıştıracaktır. (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 madunu 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 hiçleştirmesi 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 Macid Hadduri,

Necdâtileri “İslâmın Felsefî Anarşistleri” olarak nitelerken, şöyle demektedir: “Onlara göre toplum hayatı otoriteye gerek göstermez, halis iman fesadı önleyecek ve insanların uyumlu davranmalarını sağlayacaktır.” Ancak hakiki iman tesis oluncaya kadar görev yapacak geçici bir imamı, adil ve muttaki olması şartıyla kabul eden Hariciler, bu aşamadan sonra imametin “mantiken ve doktriner anlamda” gereksizleşeceğini, devletin ortadan kalkarak şeriatın baki ve geçerli olacağını söylerler.⁴¹⁴

Mutezileye göre imamet aklen ve mantiken zaruridir. İmam seçimle işbaşına gelir ve adil olmalıdır. Bazı mutezililere göre ise imamet şerî değil toplumsal bir maslahattır. Bazılarına göre ise imamet her zaman gerekli değildir.⁴¹⁵

İmamı Azam’a göre de imamet gereklidir ve imam adil olmalıdır.⁴¹⁶

Elmalî Hamdî Yazır da “Hak Dini Kur’an Dili” adlı tefsirinde, Cuma suresindeki ilgili ayetlere ilişkin olarak, cuma namazının edasının şartlarından birisinin de “veli-yülemr”in varlığı (adil veya cahir 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 sağlanması, hadlerin uygulanması yani suçluların cezalandırılması ve cumanın kıldırılması yani ibadet hürriyetinin sağlanması.⁴¹⁷

Özellikle yöneticiye ait zikredilen şu dört temel görev de göstermektedir ki gerçekte İslâmın yöneticiye yük-

⁴¹⁴ Macit Hadduri. *İslamda Adalet Kavramı*. Yöneliş Yayınları, s. 40-41.

⁴¹⁵ A.g.e., s. 304.

⁴¹⁶ A.g.e., s. 355.

⁴¹⁷ Elmalî, Hamdî Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*, cilt 7; s. 4984.

diği 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 görölmüştür. 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 iyiliğın yaygınlaştırılması ve kötölüğün engellenmesi de bu kabil, topluma, dahası Müslüman fertlere ait görevler arasında sayılabilir.

Dolayısıyla bu tip görevler, temel anlamda Müslüman halk tarafından gerçekleştirilmesi gereken yükümlölüklerdir. 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 etmediğı 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 ölkelerde bu tür azınlıklar neredeyse yok olmuş, Müslümanlar dahi bu ölkelerde din, dil ve kültürel açıdan laik egemenliklerin baskısı altında tutulmuşlardır. Kıyafet özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü, yayın ve ibadet özgürlüğü gibi birçok temel özgürlükler, bu ölkelerde sistemli bir şekilde yok edilmiştir.

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 şekleştiren (çifçi, işçi) ve disipline edilen insan hayatı ve emeği üzerinde tasarruf edici ve özgürlükleri kısıtlayan bir toplumsallık inşası savından yola çıkmaz. İnsanlar özgürlük ve anlam arayışı açısından değerlendirilir ve bireysel kimlikleri 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 radeye 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 tarafların birlikte yaşamayı özgürce tercihleridir. Kuşkusuz ki birbirine sabır ve tahammül de güzel ve ödüllendirici erdemlerdir. Ama evlilik bir mahkûmiyet değildir ve aile, geçişsel kolaylıklarıyla kişiler değişse de varlığını koruyan bir model olarak da sürdürülebilir ve sürdürülmelidir. Bu, hem kişisel özgürlükleri koruyacağı gibi hem de farklılaşan ilişkilere açıklığıyla tarafları besleyici ve toplumsal ilişkilerin akışkanlığını sağlayarak, toplumu da özgürleştirecek ve dinamikleştirecektir.

~

VII. SUFİLİK VE ANARŞİZM
SUFİLERİN VAROLUŞSAL DÜŞÜNCELERİ

Nour Loutfy ve George Berguno
Çeviren: Alısan Şahin

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 iddia 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 entellektüel engellerin ötesine ulaşmak vasıtasıyla başılır. 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 dâhil olanlar kelime-i şahadet getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmektir. Diğer taraftan Sufizm sadece İslamın zahiri öğretisini benimsememekte, aynı zamanda onları başka bir boyuta eklemede 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 cümlelerin 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 harareti 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 hare-

ketlerine 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, özneliliği 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 Hristiyanolmanın ne olduğunu açıklamaktı. 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 dik-kat çeker. Öznel ve nesnel arasındaki farklılaştırmada o, hakikatin öznel olduğuna katiyetle 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, Kierkegaard'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 öznelhakikate 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 dâhildir. Üçüncü biçim nihai gerçeklikle bağlantılı ve her ikiside bu bilgi biçimlerinin her ikisinin ötesine geçmiş olan sadece verili ve hakikate en yakın olandır. Açıkçası kendilerinin hakikat kavramları dikkate alınırsa İbni Arabi ile Kierkegaard arasında bir paralellik vardır. Dahası, ben ve onun sınırlarını anlamak için temel önemde olan duygusalcılık ve entelektüelizmden 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, *Ölüme 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, geçici 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 güdöleri, 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 derinindeki 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 zaman-

larda bu tezleri gerçekten ileri aşama olarak sunar. Varoluşun estetik tarzına dair yazdığında, Kierkegaard, bu aşamada duygusal memnuniyetler üzerine ve dinsel talepler ve etik sorumlulukları görmezden gelerek yaşama-yan ‘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 daırdır 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 özeleştiri ve maneviyatın bir sonucu olarak kişi sadece ne olduğunu kavrar, fakat aynı zamanda kişi ne istediğinin de farkında olur. Etik kişi ahlaki yükümlülük-

ler 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 problemidir. 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 başırlır: 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. Değişim süreci niteliksel bir şeydir, birey bir seçim yaparken ortaya çıkan kaygıyla yüzyüzedir. Bu sıç-

rama, 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 var olduğunu 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 ikisinde 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 mertebeye 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 olmadığına 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. Arayanlar 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 değiştirmeye 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 nefsine 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 edilene 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 ayırında 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 ayırında 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 oluşturmuş temel olarak farklı bir kavrayışı benimsemiş olmaları

rından 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 dâhil 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 teşebbü-

südü. Onların hakikat anlayışı kadar, varoluşsal kavrayış ve deneyim üzerine vurguları dâhil olmak üzere birçok ortak nokta, benlik ve özkurtuluş tartışıldı. Kierkegaardcı düşüncedeki ıstırap ve umutsuzluk ile dikkate alan zıtlık olarak Sufizmde umudun önemli rolü de dâhil 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 Tadkhirat 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, PirVilayatInayat. *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 VAAZ**

Morris S. Seale
Çeviren: Dr. Ali Bolat

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu, zühdî, vecdî ve tasavvufî 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 görüldü. 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 olursak 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.⁴¹⁸

Arberry Melamet ehlini “kendinden geçmiş Sufiler” olarak isimlendirmektedir. Ayrıca, bilebildiğimiz kadarıyla Roma Valisi Festus,⁴¹⁹ Aziz Pavlus⁴²⁰ hakkında,

⁴¹⁸ Arberry, A.J. *Sufism, An Account of The Mystics of Islam*. London, 1956, s. 70, 74.

⁴¹⁹ Festus hakkında bkz. *Resullerin İşleri*, 25. ve 26. bablar; *Gündüz, Şinasi. Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara, 2001, s. 75-76.

⁴²⁰ Asıl adı Saul olan Pavlus (MÖ. 5/10-MS. 62/67), Tarsus'ta doğan ve Roma vatandaşı olan bir Diaspora Yahudisidir. Bir Ferişi

“Bu adam delidir,” demiş, Hoşea⁴²¹ 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, “kı-nama” anlamındaki *lâme 'dir*. Peki, kınayacak olan kimdir? Bu hükme kim varacaktır? Ve bu kınama arzusunun sebebi nedir?

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

olarak yetiştirilen Pavlus, Hristiyanıneğine 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.

⁴²¹ 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.

kendisine karşı teyakkuzda 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 mahlûktur; 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.⁴²² 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, onlara lütuflarda bulunan Allah’tır. Bu “seçkin” insanlar, batını sırlara vakıf olsalar bile yine de za-

⁴²² Abu’l-‘Ala Afîfî, *al-Malamatiya*. Cairo, 1945, s. 86, 87.

hirde 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 ol-

duğunu 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).⁴²³

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 müker- rer- beyanlarıdır. Bu ilkelerin aynı zamanda Dağdaki Vaaz⁴²⁴ ile oldukça müstereği 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.

⁴²³ Al-Qushain, *al-Risala* (Cairo, trs.) s. 17 vd.; Abu'l-'Ala Afifi, *al-Malamatiya*, s. 33-39; Hartmann, R. "as-Sulamî's Risalat al-Malamatiya." *Der Islam*. VIII (1918), s. 157-203.

⁴²⁴ 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 Commen*. Raymond E. Brown vd. London, 1998, s.639-641; Gündüz. *Din ve İnanç Sözlüğü*. s. 89.

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 ilkele-riyle diğer yanda İsa'nın bize bıraktığı ahlaki öğreti arasında hatırı sayılır 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 iktibaslarda bulunacağım.

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 göre ise 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 yansıtmayı, 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 Hristiyanversiyonu 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 çöprü 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 ığvası olabileceği endişesiyle dualarının kabul olmasından duydukları rahatsızlığı dile getirmektedirler.

Melametiler iyi ameller ve fazilet konusunda da İsa’nın ortaya koyduğu öğretilere oldukça yakın düşünmektedir. Sözelimi 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.⁴²⁵

⁴²⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *El-Cami’u’s-Sahîh*. nşr. Mustafa Deyyib el-Buğâ. Beyrut, 1987, 78/ Kitâbü’r-

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 acelecî, 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 tasvirde bulunuyorsa, o zaman nefis 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 Bâtını 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 Süfinin 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 mertebeye 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 doktrininde 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 değildir. Ne zaman dirileceklerini de bilmezler” (Nahl, 16: 21). İncil’de de İsa’nın, “Ölüleri bırak, kendi ölülerini gömsünler,” (Matta, 8: 22) sözü de bu meyandadır.

Melametiler, batini yapılarını sözü edilen bu terimlerle tanımlamaktadır. Buna göre en tepede batini vecd halinin en kâmil noktası bulunur. Onun altında insanın manevi cevherinin yer aldığı alan vardır ki bu alanın, ruhun sırlarını ifşa etmesi rüyaya 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 ilkelelerinde, ibadet, salih amel, ilim, fakr, onların vecd hallerine ilişkin ve Allah ile aralarındaki özel durumları gibi eylemlerin teşhirine karşı çıkan çok sayıda esas mevcuttur ve bütün bu eylemler gizlenmeli ve (kişiye manevi ihсанlar 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. ilke, eski kıyafetler giyerek dikkat çekmekten sakınmak gerektiğini belirten 24. ilke 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 hayatı 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 hükümlerlik, başka bir ifadeyle dünyada cenneti kurmayı amaçlamıştır: “Fakat önce onun melekûtunu ve salahını arayın ve bütün bu şeyler size artırılacaktır.” (Matta, 6: 33)

Melametiye havası 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'nin amacı 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 düşünülmektedir: Komşunu kendin gibi seveceksin.⁴²⁶

Sülemî Tarafından Kaydedildiği Şekliyle Melametiye'nin 45 Prensibi⁴²⁷

Onlar ibadetleri izhar etmeyi şirk, batını açığa vurmaya da irtidat sayar.

Onlar, kendilerine lütuf olarak verilen şeyleri kabul etmeyip, (nefsi aşağılamak için) onu boyun eğerek talep ederler. Zira onlara göre kullukta şöhrete yer yoktur.

Onlar insanların haklarını sahiplerine verir ve fakat kendi hakları peşinde koşmazlar.

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 nefis, yapılan cömertlikten de kendine pay çıkaramayacaktır.

Onlar halkın kendi salih amel ve mistik deneyimlerinden haberdar olmaları halinin övgüden çok küçümsenme konusu olacağına inanır.

Onlar kendilerine eziyet edenlere yumuşak davranır, onlara karşı saygıyı yitirmezler, boyun eğderler,

⁴²⁶ Matta, 19: 19, 22: 39. (çev.)

⁴²⁷ Bu çeviri, Sülemî'nin anılan eserinden özetlenerek yapılmıştır. Ancak, çeviride herhangi bir temel esasın atlanmadığı da unutulmalıdır.

bu insanları yaptıklarından ötürü mazur görürler. Onlar kibar davranır ve insanlara kendilerine davranıldığı tarzda karşılık vermezler.

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.

Onlar nefsin kibirlenmesini, insanı aldanmaya sürükleyecek bir husus olarak görür. O nedenle nefis titizlikle gözetim altında tutulmalıdır.

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.

Onlar dini emirleri yerine getirmekten lezzet almaya karşıdır çünkü bunun ruhu öldüreceğini düşünürler.

Onlar, Allah'ın kendilerine verdiği emanetleri yüceltir, kendilerinden kaynaklanan amelleri ise küçük görürler.

Onlar, "Allah, müminlerden canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır." (Tevbe, 9: 111) ayetinde geçtiği gibi, canlarının kendilerine ait olmayıp, Allah'ın satın aldığını ifade eden bu ilkeyi benimsemişlerdir.

Onlar, bilginin nihai amacının Allah'ın iyi, nefslerinin ise kötü olduğunu düşünmek olduğunu savunur.

Onlar, bir üstadın eğitiminde olmayı ve marifet ve ahvale dair tüm konuları onun rehberliğinde araştırmayı gerekli görmektedir.

Onlar, nefsin hoş gördüğü ve kendisine bir değer attettiği amelleri batıl ve değersiz görür; tenhada ve

görünmeden yapılan amelleri makbul sayarlar.

Onlar nefslerini kusurlu ve halkı içinde bulunduğu durumdan dolayı mazur görmektedir.

Onlar hüsn-ü edeb ile *vakti* halka karşı koruyarak ve zahir olan hallerini gizleyerek kalbi tamamen Allah ile meşgul etmek gerektiğini savunur.

Onlar kulluğun temelinde iki kusur olduğunu iddia eder: Sadece Allah’a muhtaç olma hali ve Hz. Peygamber’i en güzel şekilde örnek edinmek.

Onlar, nefsi düşman edinme ve ondan asla razı olmama gereğine inanır.

Onlar kişinin amelleriyle övünmesinin çok bayağı ve boş kuruntudan ibaret olduğuna inanır. Zira kendisine ödünç olarak bulunan bir şeyle nasıl övünülebilir ki?

Onlar ilim hakkında konuşmayı, onunla övünmeyi ve ehli olmayana Allah’ın sırlarını açıklamayı terk etmek gerektiğine inanır.

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.

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.

Onlar, halktan farklı bir kıyafet giymemek ve dış görünüş itibarıyla onlara benzemek gerektiğini benimseler.

Onlar diğer insanların kusurlarıyla ilgilenmemeyi esas olarak kabul eder. Çünkü onlar sadece kendileriyle meşguldür. Onlar nefsin kusurlarına karşı teyakkuzda olmak ve nefsi ıslah etmeye çalışmak gerekliliğinin üzerinde durur.

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.

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.

Onlar kişinin, kardeşinin ayıbını açığa çıkmadıkça görmemesi gerektiğine inanır.

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.

Onlar, (Allah'ın rahmetinin bir tezahürü olan) gaflet halinin, vaktini mücahedeyle geçirenlerin hakkı olduğuna inanır.

Onlar, dünyevi işlere dalmanın insanın ahiretini kaybetmesine neden olacağını; kaderin gidişatına uymanın ahiret mutluluğuna işaret ettiğini benimser.

Onlar hizmet edilmeyi, hürmet görmeyi ve insanların, kendilerine değer vermesini hoş görmez. Onlara göre bu şeyler kölelerin değil, özgürlerin hak ettiği hususlardır.

Onlar, müminin firâset konusunda temkinli olması ve asla firâset iddiasında bulunmaması gerektiğini savunur.

Onlar müminin, kardeşlerine gece bir aydınlık, gündüz de bir asa olması gerektiğine inanır.

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.

Onlar, kulağın işitmesinin, gözün müşahedesine üstün gelemeyeceğini savunur. Yani, insanın nefsi hakkında işittiği övgü, nefisine dair bildiği ve gördüğü kusurlarını ve onun afetlerini örtmemesi gerekir.

Onlar, ilim ve işaretlerin incelikleri hakkında konuşmak, bu tür hususlara fazla girmek ve fakat bu konularda emir ve nehiy sınırlarını gözetmek gerektiğini benimser.

Onlar tevekkülü, (ameli) sadece Allah’ın görmesi, (rızkın ondan) beklenmesi ve (nefisle mücadelede onun) yardımcı olması anlamında yorumlar.

Onlar, keramet ve harikaların ifşa edilmemesi gerektiğini kabul eder. Zira onlara göre bu, istidraç ve Allah yolundan ayıran hileler olarak değerlendirilir.

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 çıkarak, 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.”

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.

Onlar, mahlûkattan 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.

Onlar, dualarından biri kabul olununca, bunun kendilerinin aldanmasına yol açabilecek bir hile olduğunu düşünerek, üzümlük endişeye kapılır.

Onlar, (başkasından gelen bir) rızık, içinde zillet varsa kabul, izzet-i nefis varsa reddeder.

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.

~





