

T.C.

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**ANARŞİZM VE HÂRİCİLİK “HÂRİCİLİĞİN
İMAMET ANLAYIŞININ ANARŞİZM
FELSEFESİYLE MUKAYESESİ”**

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET ÇELİK

İZMİR-2019

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**ANARŞİZM VE HÂRİCİLİK “HÂRİCİLİĞİN
İMAMET ANLAYIŞININ ANARŞİZM
FELSEFESİYLE MUKAYESESİ”**

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET ÇELİK

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ MAKSUT ÇETİN



İZMİR-2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Anarşizm ve Hâricîlik ‘Hâricîliğin İmamet Anlayışının Anarşizm Felsefesiyle Mukayesesi”” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2019

Mehmet ÇELİK

 TS EN ISO 9001:2015	T.C. İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü	
	TEZ SINAVI TUTANAK FORMU	Dok. No: FR/604/21 İlk Yayın Tar.: 03.10.2017 Rev. No/Tar.: 00/.. Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi Mehmet ÇELİK ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih:
Sayı :

Prof. Dr. Saffet KÖSE
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı



SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen *Anarşizm ve Haricilik "Hariciliğin İmamet Anlayışının Anarşizm Felsefesiyle Mukayesesi"* başlıklı tezli yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz 06.08.2019 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYBİRLİĞİ/ÇOKLUĞU ile aşağıdaki karar verilmiştir.

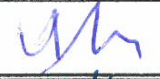
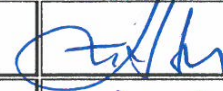

KABUL

Kabul Edilen Tezli Yüksek Lisans tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
- ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
- iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
- iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Maksut ÇETİN	
Üye	Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ	
Üye	Doç. Dr. Doğan KAPLAN	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

ANARŞİZM VE HÂRİCÎLİK “HÂRİCÎLİĞİN İMAMET ANLAYIŞININ ANARŞİZM FELSEFESİYLE MUKAYESESİ”

Mehmet ÇELİK

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam düşünce tarihinde Hâricîlik olarak adlandırılan grup İslam toplumunun dördüncü halifesi olan Hz Ali ile onun hilafetine karşı çıkan Muaviye arasında Hicri 38 yıllarında cereyan eden savaşlar sonucu ortaya çıkan siyasi nitelikli bir mezheptir. Hâricîler Hz Ali'nin ordusu içerisinde onun mücadelesini sürdüren ordunun askerleri iken Hz Ali'den ayrılmış olmaları nedeniyle bu isimle anılmışlardır. Hâricîlerin bu ismi almalarının nedeni Tahkim olayına karşı çıkışları sebebiyledir. Hilafet mevzunun çözümünü hakemlere bıraktığı için, Hz Ali'ye Allah'a ait bir hükmü insanlara bıraktın diyerek Hz. Ali'ye ve Muaviye'ye karşı şiddetli muhalefet eden ve sonucunda Hz Ali'yi şehit eden kötü bir üne sahip gruptur. Hâricîlik bu ilk ortaya çıkış sürecinden daha sonraki yıllarda itikâdî görüşleri sistemleşmiş bir mezhep olarak devam etmiştir. Hâricîlik İslam dünyasında bedevi ruhlu, uzlaşmaz, sert mizaçlı ve katil olarak nitelendirilen bir gruptur. Temel görüşleri siyasi nitelikli olup İslam'da hilafet ve imamet meselelerindeki itirazları sebebiyle anarşist ve asi olarak nitelendirilirler.

Anarşizm düşüncesi ise özellikle sanayi devriminden sonra Avrupa'da ortaya çıkan ve her türlü otoriteye erke, egemenliğe, hiyerarşiye karşı olan ve bunların çözülmesi gerektiğini ifade eden bir ideolojidir. Bu düşünce insanların herhangi bir yöneticiye ihtiyaç duymaksızın ve bireysel özgürlüklerden fedakârlık yapmadan kendi kendilerini yönetme içerisinde bulunabileceklerini talep eden bir sistemdir.

Anarşist düşünce, Godwin ile başlayıp Pierre Joseph Proudhon, Max Stirner, Bakunin ve Kropotkin gibi isimler sayesinde gelişme göstermiştir. Yönetimin

olmayışı ve düzensizlik gibi anlamlara gelen anarşizm, her türlü devlet sistemine karşı olup temelde bireyi esas alan bireyci anarşizm ve toplumu esas alan toplumcu anarşizm olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır. Anarşizm tarihi kökenleri itibariyle bizzat kuramcılar tarafından insanlığın ilk dönemlerine kadar götürülebilen bir düşünce sistemi olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Hâricîlik düşüncesinin siyasal hedeflerinin ortaya koyulması tez çalışmamız için mühim bir konumdadır. Yapılan değerlendirmelerle, Hâricîliğin savunduğu siyasal görüşlerinin, anarşist teorinin temel siyasi argümanları ile kesişip kesişmediği hususu ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Devlet, otorite, hilafet, saltanat, mezhep, hâricîlik, anarşizm,

ABSTRACT

Master's Thesis

**Anarchism and Kharjites “The Comparison of Kharjite İmamate
Comprehension and Anarchism Philosophy”**

Mehmet ÇELİK

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences Program

The group called Kharjities in the history of Islamic thought is a political sect which emerged as a result of the wars that took place in the Hijri 38 years between the fourth caliph of Islamic society and Muawiyah who opposed his caliphate. Kharijites were named after Ali because of their separation from Hz Ali when he was a soldier of the army in the army. The reason that the foreigners took this name is because of their opposition to the Arbitration incident. Since the Caliphate left the solution of the issue to the referees, It is a notorious group that violently opposes Ali and Muawiya and martyrs the Prophet Ali as a result. After this first emergence process, Kharijism continued to be a sectarian systematic sectarian views. Kharijism is a group that is described as a bedouin spirit, uncompromising, hard-tempered and murderer in the Islamic world. Their basic views are politically qualified and are considered anarchist and rebellious for their objections to the caliphate and imamate issues in Islam.

The idea of anarchism is an ideology that emerged in Europe especially after the industrial revolution and opposed all kinds of authority, sovereignty, hierarchy and stated that these should be solved. This is a system that demands that people can manage themselves without the need for any ruler and without sacrificing individual freedoms.

Anarchist thought began with Godwin and developed through names like Pierre Joseph Proudhon, Max Stirner, Bakunin and Kropotkin. Anarchism, which means meanings such as lack of government and disorder, is divided into two main branches: individualist anarchism, which is based on the individual, and socialist

anarchism based on society. Anarchism has been tried to be put forward as a system of thought that can be taken to the early periods of humanity by the theorists in terms of its historical origins.

It is important for us to put forward the political objectives of the thought of Kharijism. Through the evaluations, it will be tried to determine whether the political views advocated by Foreign Affairs intersect with the main political arguments of anarchist theory.

Key words: State, authority, caliphate, sovereignty, sect, exodus, anarchism,



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
TEZ SINAVI TUTANAK FORMU	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
ÖNSÖZ.....	xi
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Amacı	2
2. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları	3
3. Araştırmanın Kaynakları	3
4. Araştırmanın yöntemi.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

ANARŞİZM KAVRAMI, DOĞUŞU VE FELSEFESİ

1.1. ANARŞİZM KAVRAMI VE TANIMI	5
1.2 ANARŞİZMİN TARİHİ KÖKENLERİ	7
1.2.1 Anarşizmin Tarihsel Gelişimi.....	8
1.2.2 İlkel Dinlerde Anarşist Eğilimler.....	9
1.2.3 Antik Yunanda Anarşizm	12
1.2.4 Orta Çağda ve Orta Çağ Dini İnanişında Anarşizm	14
1.2.5 İngiltere ve Fransa'da Devrim Süreçleri.....	17
1.2.6 Fransız İhtilali	20
1.3. ANARŞİZMİN TÜRLERİ	22
1.3.1 Bireyci Anarşizm	23
1.3.2 Toplumcu Anarşizm	23
1.3.3 Karşılıklılık İlkesine Dayanan Anarşizm (Mutualizm).....	24
1.3.4 Anarşist Kollektivizm	25
1.3.5 Anarşist Komünizm	25
1.3.6 Anarko Sendikalizm	26
1.3.7 Pasif anarşizm	27
1.4 ANARŞİST KURAMCILAR.....	28
1.4.1 William Godwin (1756-1836)	28

1.4.2 Max Stirner (1806-1856)	29
1.4.3 Pierre Joseph Proudhon (1809-1864)	31
1.4.4 Michail Bakunin (1814-1876)	32
1.4.5 Peter Kropotkin (1842-1921).....	33
1.5 ANARŞİZMİN FELSEFİ KÖKENLERİ.....	35
1.5.1 Doğal Düzen ve İnsan Doğası	36
1.5.2 Doğal Toplum veya Hükümeteşiz Toplum	39
1.6 ANARŞİZMİN SİYASAL ELEŞTİRİSİ	42
1.6.1 Devlet, İktidar ve Otorite.....	43
1.6.2 Anarşizmde Özgürlük, Eşitlik, Adalet.....	47

İKİNCİ BÖLÜM

HARİCİLİĞİN DOĞUŞU, GELİŞİMİ VE GÖRÜŞLERİ

2.1 HÂRİCÎLERİN DOĞUŞU VE HÂRİCÎ İSİMLENDİRMESİ	53
2.1.1 Hârici İsimlendirmesi	53
2.1.2 Hâricîliğin Ortaya Çıkışına Sebep Olan Sosyo Politik Etkenler	56
2.1.4 Hâricîlerin Ortaya Çıkışına Etki Eden İç Savaşlar	71
2.2 HARİCİLİĞİN ÇEŞİTLİ KOLLARA AYRILIŞI	81
2.2.1 Ezârîka	86
2.2.2 Necedât	87
2.3. Sufriyye.....	89
2.2.3 İbadiyye	89
2.3 HÂRİCÎLERİN ÖZELLİKLERİ.....	90
2.4 HARİCİLİĞİN TEMEL GÖRÜŞLERİ.....	92
2.4.1 Tevhid Konusundaki Görüşleri.....	92
2.4.2 Kader Konusundaki Görüşleri	93
2.4.3 Vaâd ve Vaîd Konusundaki Görüşleri.....	93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÂRİCİLİK DÜŞÜNCESİNİN ANARŞİZM FELSEFESİ İLE MUKAYESESİ

3.1 İMÂMET VE HİLÂFET VE KAVRAMI	95
3.1.1 Hâricî İmâmet Görüşü	98
3.2 HÂRİCİLİK VE ANARŞİZMİN TALEPLERİNİN TEMELLERİ	103
3.2.1 Anarşizmde Doğal Zorunluluk ve Hâricîlikte Allah (c.c) Otoritesi	103
3.2.2 Anarşizm ve İnsan Doğası Görüşü, Hâricîlerin Mü'min-Kâfir Ayrımı... 109	
3.2.3 Anarşizm ve Hâricîlerde Toplum Anlayışı.....	112

3.3 ANARŞİZM VE HÂRİCİLİKTE DEVLET ANLAYIŞI	113
3.4 ANARŞİZM VE HÂRİCİLİKTE ŞİDDET İÇERMİYEN EYLEM	121
3.5 HÂRİCİLİKTE EKONOMİK TALEPLER VE ANARŞİZMİN MÜLKİYET YAKLAŞIMI.....	123
3.6 HÂRİCİLİK VE ANARŞİZMDE ŞİDDET	124
SONUÇ.....	128
KAYNAKÇA.....	131



ÖNSÖZ

İslam düşüncesinde devlet ve idareye ait yorum ve yaklaşımlarda en aykırı yerde duran grup Hâricîlerdir. Bazı kaynaklarda Hâricîler ortaya koydukları anti otoriter görünüşleri sebebiyle anarşist olarak tanımlanır. Genel olarak tutumlarının nedenleri daha yakından irdelendiğinde aslında işledikleri cinayetler olmasa makul karşılanabilecek istekleri gözlemlenebilir ancak her asi grubu anarşist olarak tanımlama mümkün müdür? tartışılması gerekmektedir.

Bu noktadan hareketle biz de Hâricîlerin aslında isyan olarak ortaya çıkan bu tutumlarının nedenleri nelerdir, isyan şeklinde ortaya koydukları bu kavganın esas gayesi ve talepleri nelerdir? şeklinde bir takım sorgulamalarda bulunduk. Devamlı olumsuz anlamının yanında olumlu bir manayı da ihtiva eden ve batıda ortaya çıkan devletsiz bir yapı, doğal düzen şeklinde nitelendirilen anarşizm ile bu itikâdî fırkanın siyasi görüşlerinin ortak bir düzlemde buluşup buluşamayacağı hususunu irdelemek istedik. Üç bölümden oluşan çalışmamızda öncelikle anarşizmin tarihini sonra Hâricîliğin tarihi ve görüşlerini ortaya koyup sonunda bu iki fikriyatın ortak ve farklı yönlerini kıyas ettik.

Çalışmamızı giriş bölümünün ardından üç bölümden meydana getirdik; birinci bölümde anarşizm düşüncesinin tarihi, felsefi ve düşünsel yönünü ortaya koyup, tarihsel kökeni içerisindeki ünlü anarşist düşünürlerle ve onların eylemlerine değinerek anarşizmin talepleri ve eleştirilerini ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde, Hâricîlik düşüncesini ele alarak mezhepler tarihi çalışmalarının metodlarını kullanarak Hâricîlerin tarihsel arka planını, ortaya çıkış sürecini, mücadelelerini ve taleplerini ortaya koyduk.

Üçüncü ve son bölümde ise Hâricîlik düşüncesinin imamet ve hilafet üzerine bina ettiği siyasal düşüncelerini, anarşizmdeki görüşler ve talepler ile bir uygunluk arz edip etmediğini, Hâricîlere İslamcı anarşistler veya İslamcı devrimciler tarzında bir yaklaşımın mümkün olup olmadığını ortaya koymaya çalıştık.

Sonuç olarak elde etmeye çalıştığımız gaye İslam mezhepler tarihi alanında felsefi boyuttan Hâricîlik düşüncesini ele alarak bu mezhebe dair

isimlendirmelerdeki anlayışın sadece klasik bir söylemin dışında daha farklı bir perspektiften izlenip iptal edilip edilemeyeceği noktasındaki bir gayretten ibarettir.

Son olarak çalışmalarım esnasında desteğini esirgemeyen, kıymetli görüş ve önerilerde bulunan değerli hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Maksut ÇETİN'e ve Doç. Dr. Doğan KAPLAN'a teşekkür ederim. Gayret bizden tevfik Allah' tandır.

Mehmet ÇELİK

İzmir-2019

GİRİŞ

İslam toplumunun oluşum süreci olan Asrı Saadet Dönemi huzur ve sükûnet dönemidir. Müslüman toplum içindeki yegâne otorite Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. Peygamberimiz (s.a.v) içinde yaşamış olduğu toplumun her türlü anlaşmazlıklarına çözüm üretme noktasında tek yetkili merci idi. Gerek dünyevi hususlarda, gerek dini hususlarda her türlü sorunun çözüm makamı, onun otoritesiydi. Müslümanlar önlerinde Peygamber (s.a.v) gibi bir otoritenin varlığıyla, yaşadıkları her türlü anlaşmazlıklarda peygamberin çözümleri ile rahatlıyorlar, huzur ve sükûnet içerisinde hayatlarını sürdürüyorlardı.¹ Peygamberimiz (s.a.v)'in ölümü İslam toplumunda ciddi bir sarsıntıya neden oldu. Onun ölümünün hemen ertesinde halifenin seçimi hususu, Peygamberimiz (s.a.v)'in naaşının defnedilmesi gibi hususlarda birçok ihtilaf ortaya çıkıverdi.² Bu küçük ihtilaflara rağmen yine de Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminin ilk altı yılı toplumun bu huzur döneminin devamı olarak sürdü. Ancak Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yılı ve sonrasındaki Hz. Ali dönemi İslam toplumundaki huzursuzluğun zirveye çıktığı, fitnenin iyiden iyiye yayıldığı ve hatta çok ciddi cinayetlerin işlendiği bir dönem oldu. Hz Ali'nin hilafete gelmesi ile başlayan süreçte Müslümanlar arasında artık gruplaşmalar ve ayrışmalar somut hale gelmeye başladı. Bu süreçte yaşanan fikri uyuşmazlıklar neticesinde oluşan bir grup olarak karşımıza Hâricîler çıkmaktadır. Hâricîler, Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşanan savaştan sonra ortaya çıkmış olan ve Halife Hz. Ali ile kendi görüşlerini benimsemeyen müminlere karşı sert tutumları nedeniyle İslam dünyasında kötü bir üne sahip olan mezheptir.

¹Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 25.

²Hasan Onat, Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem yayınları, 2012, s. 54.

1. Araştırmanın Amacı

Hâricîler özellikle Ehl-i sünnet âlimleri tarafından sözden anlamaz, uzlaşmaz, itikâdî olarak sapkın, insani tutum ve davranış olarak eli kanlı, siyasi olarak ise anarşist³ bir tavırda tasvir edile geldiler. Hâricîler sapkın fırkalar kategorisine itikâdî anlamdaki tutumları sebebiyle dâhil edilirken, sürekli olarak bu sıfatlarıyla da anılır oldular. Siyasi olarak imamet, hilafet ve devlet başkanlığı gibi hususlardaki tutumları dolayısıyla, genelde toplum içerisinde anarşiye ve kâosa sebep olan gruplar olarak nitelendirildiler.⁴

Anarşizm de bütün dünyada siyasi ideolojiler ve ilim adamları tarafından sürekli kötü bir tanım çerçevesinde ele alınmaktadır.⁵ Anarşizm tanımı, beklentisi, teorisi, düşünsel yönüyle aslında sürekli ön yargı ile tarif edilmiş bir harekettir. Bu anlamda anarşizmin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki tanımı mevcuttur. Genellikle olumsuz tanımı ile ele alınmış olan anarşizm; kargaşa, düzensizlik, kan, yıkım ve şiddet gibi sıfatlarla nitelendirilmiştir. Olumlu bir bakış açısı ile tanımı ise, toplumdaki huzursuzluk ve kargaşanın nedeninin devlet ve devletin ortaya çıkarmış olduğu otoriter kurumlar olduğunu savunan, bu kurumların ortadan kaldırılması suretiyle toplumda doğal bir düzen halinin alması gerektiğini iddia eden, aslında insanların doğaları itibarıyla otorite ve baskıya uygun bir karakterlerinin olmadığını ileri sürerek devletin ve otoriter yapıların tamamını reddedip doğal bir hal talep eden siyasal felsefe olarak tanımlanmıştır.⁶

Bu anlamda anarşizm ile Hâricîlik düşüncesinin isimlendirilmesinde ortak bir kadere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hâricîlik düşüncesi için de İslam dünyasında sürekli olarak olumsuz bir nitelendirme ve isimlendirme mevcuttur ki o da Hâricîlerin isyan eden, kan döken, can alan, uzlaşmaz, otoriteye karşı, sisteme ve düzene karşı yıkıcı katil tipli tanımıdır. Burada amacımız Hâricîliğin içerisinde bu kan dökme ve şiddet eğiliminin dışında toplumdan veya yönetici idareci sınıftan talep ettiği hususların aslında olumlu yönlerinin de olup olmadığını irdelemektir.

³Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hâricîler”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt XVI, s. 172.

⁴Ali Muhammed Sallâbi, *Doğuşundan Günümüze Hâricîler*, İstanbul: Ravza yayınları, 2018, s. 30.

⁵Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikayesi*, İstanbul: Umran yayınları, 1981, s. 6

⁶George Woodcock, *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, (çev. Alev Türker), İstanbul: Kaos yayınları, 1996, s. 14

Köken olarak Batılı bir kavram olan anarşizmin Hâricîlik düşüncesi ile uygunluk arz edip etmediği hususunu ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

2. Araştırmamın Kapsamı ve Sınırları

İslam mezhepleri tarihinde radikal tutum ve söylemleriyle aslında daha sonraki dönemlerde bir zihniyetin adı olarak da zikredilen Hâricîlik ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren çeşitli ayrışmalar ile varlığını uzun süre devam ettirmiştir. Klasik mezhepler tarihi kaynakları o kadar fazla Hâricî fırkası ismi zikreder ki tek tek hepsini ele alıp incelemek ve görüşleri ortaya dökülebilmek çok zahmetli bir çalışma gerektirir. Bu sebeple bir zihniyet olarak ele alıp doğuşu görüşleri ve itikadi ve siyasal alana dair taleplerini ortaya çıkaracağız. Diğer taraftan sosyal bir felsefe olarak ele aldığımız anarşizm düşüncesi de aynı şekilde çok uzun bir tarihi arka plana ve çok kalabalık bir önermeler bütününe sahiptir. Bu sebeple anarşizm düşüncesini de felsefi alt yapısı toplumsal önerileri ve siyasal düzene ilişki muhalefetini ortaya koyup anarşizm için en başat teorisyenlerini tanıyıp onların görüşleri ile bu hususları izah edeceğiz. Her iki başlığa dair tanım ve izahları tamamladıktan sonra Hâricîliğin hedef ve gayelerini anarşizm ile kıyas edeceğiz. Burada Hâricîlik somut manada bir vücut bulmuş bir oluşum iken anarşizm daha çok felsefi olarak doktrine olmuş ancak daha soyut kalmış bir kavramdır denebilir. Bu sebeple iki görüşü kıyas ederken sadece düşünsel planda bir kıyas yapmış olacağız. Bu kıyası özellikle şu dört husus üzerine yoğunlaşarak yapacağız bunlar; insan üzerinde herhangi bir zorunluluğun olup olamayacağı, insanın doğası ve onun özgürlüğü ile özgürlük karşısında devlete yaklaşım, toplumsal talepler ve ekonomi yaklaşımıdır.

3. Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışma, konusu ve özelliği gereği, betimleyici, açıklayıcı ve karşılaştırmalı analizlerin yapılacağı niteliksel bir çalışmadır. Çalışmamızda ilk olarak Hâricîlik düşüncesinin tarihi alt yapısını ortaya koymak için klasik mezhepler tarihi eserlerini inceleyeceğiz. Bunun için, Abdulkerim eş-Şehristânî'nin “el-Milel ve'n-Nihal”, Abdül Kâhir el-Bağdâdî'nin “el-Fark Beyne'l-Fırak”, Ebu'l Hasan el-Eş'arî'nin “Makâlâtü'l-İslâmiyyîn” kitaplarını, temel kaynaklar olarak seçtik. Bunun hâricinde

yine Türkiye’de bu alanda İslam mezhepleri tarihi alanında yazılmış birçok eseri de bu eserlerin ardına dâhil ettik. Ethem Ruhi Fığlalı’nın “İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri”, Adnan Demircan’ın “Hâricîler’in Siyasi Faaliyetleri” adlı kitabı, bu eserlerin başında gelmektedir. Yine Hâricîlik ve diğer mezheplere dair makaleler, Hâricîlik düşüncesi ve bu düşüncenin teorik ve tarihsel arka planını ortaya koymamız açısından bize kaynaklık edecek diğer eserler olmuştur.

Anarşizm ve anarşizm düşüncesindeki olumlu ve olumsuz talepleri veya anarşizm düşüncesinin tarihi ve felsefi altyapısını da ortaya koymak için anarşist düşünceye ait birçok eseri de okuma gayretine giriştik. Bu konuda anarşizmin tarihine dair en kapsamlı eser olarak kabul edilen George Woodcock’ın ve Peter Marshall’ın eserleri bizim için ana şablonu ortaya koydu. Akabinde anarşist ismini ilk kez kullanan isim olan Proudhon’un, anarşist komünist olarak tanınan Peter Kropotkin’in, anarşizmün nihai hedeflerine ulaşabilmek için şiddeti meşru bir yol olarak benimseyen Rus anarşist Mihail Bakunin’in, bireyci anarşist Max Stirner’in eserleri anarşizmi anlamak için başvurduğumuz diğer kaynaklar oldu. George Crowder, Henri Arvon, May Todd, Andrew Heywood gibi yakın döneme ait diğer önemli isimlerin eserleri ile yine Dünya’da ve Türkiye’de bu alanda yazılmış birçok makale, yüksek lisans ve doktora tezi ile kitap, araştırmamız esnasında başvurduğumuz kaynaklar oldu.

4. Araştırmanın yöntemi

Sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda disiplinler arası yaklaşım ilklerine göre çalışmak uygun olanıdır. Sosyal bilimlerdeki çalışmaların sadece bir bilim dalına inhisar ettirilmesi, sosyal bilimlerde temel ilke olan; “Sosyal olayların bir tek açıklaması yoktur.” Şeklindeki yaklaşıma tezat teşkil edecektir. Bu nedenle bu çalışmamızda, Mezhepler Tarihi’nin yöntembilimsel yaklaşımını esas alarak diğer disiplinlerin de yöntemlerini kullanmaya çalışacağız. Bu çalışma İslam Mezhepler Tarihi bilim dalının yöntemine uygun bir şekilde betimleyici yöntem kullanılacak devamında ele almış olduğumuz iki farklı yapıya dair nedensel karşılaştırma yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANARŞİZM KAVRAMI, DOĞUŞU VE FELSEFESİ

1.1. ANARŞİZM KAVRAMI VE TANIMI

Sosyal bir varlık olan insan gerek yaratılışı gerekse bir takım hayati ihtiyaçları neticesinde birlikte yaşama zorunluluğuna tabi bir varlıktır. Bu birlikte yaşama zorunluluğu da beraberinde bir takım başka zorunlukları meydana getirmiştir. Bunlar toplumun güvenliği, kargaşanın önlenmesi ve bireysel özgürlüğün korunması⁷ için ortaya çıkardığı devlet ve yönetici sınıfının varlığıdır. Temelde insanların üretim güçlerinin artmasına paralel olarak oluşan özel mülkiyet kavramı ve etrafındaki sınıfsal yapılanmalar devlete giden yolu oluşturmuştur. Zira bu ilk yapılanma çevresinde güç ve imkâna dayalı olarak bir yöneten ve yönetilen sınıf meydana gelmiş ve bilhassa bu yöneten sınıfın güvenlik, korunma, adalet ve eşit dağıtım gibi talepleri devleti meydana getirmiştir. İşte bu süreçlerin sonucu toplumlarda yöneten ve yönetilen varlığını belirgin şekilde ortaya koymuş ve devletin her türlü kötülük ve olumsuzluğun karşısında bir zorunluluk olduğu savunulur olmuştur.

Yönetilenler içerisinde diğer bir grup ise tam tersine devleti ve otoriteyi her türlü kötülüğün kaynağı kabul etmiştir. İnsanların ihtiyaçları neticesinde ortaya çıkan bu kurulu düzenler beraberinde yöneten ve yönetilenler ilişkisini ortaya çıkarmıştır. Netice itibariyle her insan gerek yaşantı gerekse düşünceleri itibariyle birbirinden farklıdır ve bu farklılıklarda düzenden otoriteden memnunlar ve gayrı memnunlar olmak üzere iki farklı kategori oluşumuna sebebiyet vermiştir. Gayrı memnun gurupların düzene karşı çıkışları ve reddetmeleri bakımından fikirsel açıdan en üst seviyede olanlarına Anarşist denilmiştir.

⁷ Henri Arvon, *Anarşizm*, (çev. Ahmet Kotil), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 18.

Anarşi sözcüğünün kökeni Grek medeniyetine dayanmaktadır. Anarşi, Yunanca'da yönetici kral anlamında kullanılan *arkhe* sözcüğüne kökenlendirilir.⁸ *Arkhe*, –an ekiyle birlikte *anarkhos* şeklinde yokluk anlamında olumsuz bir ifadeye bürünür. *Anarkhos* sözcüğündeki –an eki –sız, –siz son ekine denk düşer. *Arkhos* sözcüğü ise yöneten, hükmeden ve efendi anlamında bir kelimedir.⁹ Buna bağlı olarak *anarchos* hükümetin olmaması ve erksiz olmayı ifade eder.¹⁰ Anarşi; genellikle hükümsüz toplumu ya da hükümetin olmamasını ifade etmektedir. Anarşizm ise insanların her hangi bir otoriteye ihtiyaç duymadan yaşayabileceğini temel alan ve bunun gerçekleşmesini amaçlayan toplumsal ve siyasal felsefedir.¹¹ Godwin, Kropotkin ve Striner gibi önemli felsefeciler de anarşizmi her türlü otoriteye karşı olmak anlamında kullanmışlardır. Dolayısıyla anarşizm kökenindeki *arke* ifadesindeki mananın kapsamı itibariyle de sadece hükümete değil hayatın tüm alanlarında baskıcı, zorlayıcı, hiyerarşik ve otoriter olana karşı olmak şeklinde geniş bir anlam ve hükmedenin bulunmadığı toplum kuramı manasında dar anlamda iki ayrı tanımı yapılabilir.¹² Anarşi kaos ve yönetimsizlik gibi olumsuz bir anlamın yanı sıra yönetilmeye ihtiyaç duymayan doğal bir düzenlilik düşüncesi ile de olumlu bir anlam taşımaktadır.¹³ Ancak anarşizm 19. yüzyıla kadar olumsuz anlamı içeriğiyle kullanıla gelmiştir.

Anarşizm üzerine ilk esaslı çalışma W. Godwin'e aittir. Proudhon ise kendini anarşist olarak adlandıran ilk kişi olarak kabul edilir.¹⁴ Anarşizmin en temel iddiası insanın doğal gelişimini ve yeterliliklerini yücelterek onu kısıtlayan her türlü otoriteyi reddetmektir.¹⁵ Anarşizm bir toplumsal felsefe olarak insanlar üzerinde bir devlet sistemi kurulmasının onlara zarar verdiğini ve kötülük ettiğini savunur. Anarşist düşünce, otoritenin olduğu yerde özgürlükten bahsedilemeyeceğini savunur.

⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma yayınları, 1999, s. 53.

⁹ Nafiz Tok, Vedat Koçal, 'Anarşizm', *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, Ömer Çaha, Bican Şahin (der.) Ankara: Orion Kitabevi, 2013, s. 396.

¹⁰ Woodcock, s. 25.

¹¹ Ana Britannica, *Genel Kültür Ansiklopedisi*, Anarşizm, cilt II, İstanbul: Ana yayınevi, 1987, s. 44.

¹² Hatice Nur Erkızan, "Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, sayı, 11, Lotus yayınları, 2002, s. 48.

¹³ Kemal Bakır, "Çağdaş Anarşizmin Antik Yunan Düşüncesindeki Kökleri: Kinikler ve Erken Stoacılar", *Eskiye Anadolü İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sayı 20, 2011, s. 46.

¹⁴ Erkızan, s. 48.

¹⁵ Bakır, s. 47.

1.2 ANARŞİZMİN TARİHİ KÖKENLERİ

Anarşizmin devlet ve tüm otoriter kurumların reddi olarak sistemleşmiş görüşlerine benzer şekildeki otoriteyi yadsıma geleneğinin kökleri Çin'den, doğunun kadim uygarlıklarından, eski Yunandaki Stoacılara ve Kyniklere, orta çağ dini inanışı içerisindeki tarikatlara değin uzanır.¹⁶ Kropotkin, yönetimle ilgili hiyerarşik kavramlara karşı çıkış ve otoriter olana öfke eğiliminin insan soyunda daima var olduğunu söyler. Ona göre klan, köy topluluğu ve özgür orta çağ şehirlerinin evrimini sağlayan da insanın bu eğilimleri ve kitlesel olarak koyduğu anarşist ruhtur. Tarihin her döneminde insanların kendini tahakküm etmeye çalışan azınlığa karşı verdiği mücadele bu anarşist ruhu sayesinde.

Bu konuda bazı düşünürler bu tarihi kökeni insanın yaratılışına kadar vardırıp İblis ile Adem'in mücadelesine kadar dayandırmaktadır. Nitekim Ayan bu konuda anarşizmi teolojik ve seküler olarak sınıflandırarak insanlığın ilk yaratılmasından itibaren yöneten ve yönetilen varlığının elzem olarak var olduğunu, itaat etme zorunluluğunda olan yönetilenlerin kendilerini yönetenlere içlerinde bir nefret biriktirdiğini ve bu nefretin dışa vurumu ile de bir takım eylemlerde bulduklarını söylemiştir. Tanrı ilk insan Âdemi yarattıktan sonra meleklerle ona secde etmesini emretmiş ona secde etmeyen İblis (Şeytan), tanrıya karşı gelmiş yani otoriteye karşı çıkmıştır. Onun bu tavrını beğenmeyen tanrı, onu insanlardan uzağa düşsün (Şeytan olsun) diye cezalandırmıştır. Bu olaydan sonra şeytan Âdem'i günaha sürüklemeyi kendine ilke edindi. Böylece İblis, ilk insan olan Âdem ile Havva'yı, cennette tanrıya itaatsizliğe düşürerek yasak meyveyi onlara yedirdi. Bu itaatsizliklerinin cezası olarak cennetten dünyaya kovularak¹⁷ metafizik anarşizmi dünyalaştırdılar. Böylece Şeytan'la simgelenen teolojik anarşizmden insanla simgelenen seküler anarşizme geçilmiş oldu demektedir.¹⁸ Anarşizmin kaynağına ilişkin iki düzlem üzerinde bir yürüyüş yapmak gerekmektedir. Bunlardan biri tarihsel süreç içerisindeki gelişimi diğeri de felsefi altyapısıdır.

¹⁶ Ana Britannica, s. 44, Marshall, s. 95

¹⁷ Bkz. Âraf, 7/ 11- 25.

¹⁸ Dursun Ayan, "Bir Ütopyanın Havarileri", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, sayı 11, Lotus Yayınları, 2002, s. 8.

1.2.1 Anarşizmin Tarihsel Gelişimi

Anarşizmin ideolojik alt yapısını ve tarihsel arka planını ortaya koymak zahmetli bir faaliyettir. Çünkü anarşizmi tek bir tanım çerçevesinde ele alabilmek çok zorlu bir iştir. Woodcock'ın ifadesiyle anarşizmi tanımlarken basit gibi görünen bir tanıma indirgeyip işi basite almak kaçınılması gereken bir faaliyettir. Çünkü kamuoyunda bu kadar karışık bir şekilde anlaşılmış pek az doktrin ya da hareket vardır; pek az doktrin ya da hareket kendi yaklaşım ve eylem çeşitliliğiyle bu karışıklığa bu kadar çok gerekçe sunmuştur. Anarşist fikirler ilk ortaya çıktığı andan itibaren kapsamlı ve tutarlı bir ideoloji ve doktrin etrafında birleştirilmeyi reddetmiştir.¹⁹ Bizzat anarşist düşünürler tarafından ortak bir tanım reddedilmiş ve anarşizmin kalıplar içinde ele alınamayacağı vurgulanmıştır. Çeşitlilik içinde birliği savunan anarşizmin hiçbir kimse ya da düşüncenin tekelinde olamayacağı anarşist düşünürler tarafından savunulan ortak bir yaklaşım olmuştur.²⁰ Anarşizmin diğer ideolojilerden belki de en büyük ayırt edici özelliği doktriner ve tutarlı bir ideoloji olmamasını savunan bu yaklaşımdır.”²¹ Anarşizm tarihsel süreci içinde özgürlük ve otorite karşıtlığı kavramları üstünde birleşen çok çeşitli görüşlerin bir araya geldiği sentezler yığına dönüşmüştür. ²² Anarşizmin tüm düşünürlerinde aykırılık temel ilke olarak var olagelmiştir ancak hiçbir şekilde tek bir tanım oluşturmuş olma gayreti ve çabası olamamıştır

Anarşist düşüncenin köklerine dair üç temel görüş mevcuttur. Birinci görüş, anarşizmin kökeninin ilkel şefsiz topluluklara dayandığını ileri süren insanların bir otorite ile tanışmadığı ilkel köy topluluklarında yaşadığı hayatın doğallığının bir anarşizm olduğunu savunur. İnsanlar bir yönetim veya kendisini baskı altına alma gayretinde olmayan bir sınıf olamadığı durumlarda toplumsallığın getirdiği doğal düzen içerisinde gerçek özgürlüğü yaşıyorlardı. İnsan doğası gereği iyiydi; dayanışmayı ve yardımlaşmayı bu iyiliğin bir gereği olarak yerine getiren insanın, ilişkilerinde ve yaşam standartlarında bir yapaylık söz konusu değildi çünkü yapay

¹⁹ Woodcock, s. 14.

²⁰ Tayfun Gönül, *Anarşizm Nedir*, İstanbul: Kaos yayınları, 1994, s. 6

²¹ Muzaffer Göçen, *Tolstoy'un Düşüncesinde Anarşist Temalar*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014, s. 1.

²² Tok ve Koçal, s. 397.

kurumlar yoktu. Karşılıklı dayanışma, özgürlük ve eşitliğin hüküm sürdüğü bu düzende insanlar huzur ve mutluluğa sahipti.²³

İkinci yaklaşım anarşizmin tarihsel ve düşünsel köklerinin Antik Yunan filozoflarına kadar uzandığını söyler. Stoacılar, Kyniklerden başlayıp günümüze kadar devam edegelen anarşist fikriyatın söylemindeki ortak nokta, her türlü baskıcı, hükmedici, zorlayıcı ve özgürlük karşıtı toplumsal kurumlara karşı olmasıdır.²⁴ Üçüncü ve son yaklaşım ise anarşizmi Fransız Devrimi ve Aydınlanma sonrası meydana gelen toplumsal değişimlere karşı ortaya çıkmış bir fikriyat olarak görür.²⁵ Esas itibariyle ise “gelişmiş bir sosyal felsefe olarak ilk anarşizm biçimleri ortaçağ döneminin dağıldığı, Reformasyon'un radikal-ayrılıkçı aşamasına vardığı ve modern siyasi ve ekonomik örgütlenmenin olgunlaşmamış biçimlerinin ortaya çıkmaya başladığı modern çağın başında görülmüştür.”²⁶

1.2.2 İkel Dinlerde Anarşist Eğilimler

Anarşizmin ilk izleri antik Çin uygarlığına²⁷ Doğu'nun bu kadim medeniyetinin derinliklerine uzanır. “Anarşist duyarlığın ilk açık ifadesi yaklaşık M.Ö 6.yüzyılda kadim Çin'de yaşayan Taoist'lere kadar izlenebilir.”²⁸ Taoizm “Çin'de M.Ö 600'lü yıllarda doğmuş olduğu kabul edilen Lao Tseu tarafından kurulmuş olan felsefi öğreti, daha doğru bir deyişle, Lao Tseu'nun öğretilerine, bu öğretilerden çıkarılan felsefeye ve bu öğretilerden yola çıkarak geliştirilen dine verilen ad olarak karşımıza çıkar.”²⁹

Taoizm'in kurucusu ve bir Çin filozofu olan Lao Tseu'nun hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte hayatına dair anlatımların efsanelere dayandığı belirtilmektedir. Kaynaklarda asıl adının Li Tan olduğu, meşhur olan Lao Tseu isminin ihtiyar bilgin anlamında kendisine verilen bir lakap olduğu geçmektedir. Konfüçyüs ile aynı dönemde yaşadığı ve ikisinin karşılaştıkları söylenir. Ölüm tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 80 yıl kadar yaşadığı kabul edilir. Lao Tseu'nun

²³ Göçen, s. 5.

²⁴ Erkızan, s. 48.

²⁵ Göçen, s. 7.

²⁶ Çuhadar ve Çoşar, s. 371.

²⁷ Tok ve Koçak, s. 398.

²⁸ Marshall, s. 95.

²⁹ Ahmet Cevizci, Paradigma, s. 824.

görüşlerini topladığı kitabının adı Tao-te-King'dir. Taoizm düşünce olarak ferdi bir kurtuluş telkin eder. Taoizm'de yaratılış mefhumu Tao olarak belirtilmiştir. Tao Çince'de yol prensip anlamına gelmektedir. Dünyanın düzeni ve yaratılış süreci olarak anlamlandırılır. Lao Tseu, eylemden çok Tao'yu takip etmeyi önerir.”³⁰

Taoistlerin yaşadıkları toplum merkezi ve hiyerarşik yapı olarak katı feodal bir toplumdur. Bu merkezi devletin en büyük savunucusu ise Konfüçyüs'tür. Konfüçyüs Çin'de yaşamış en büyük filozoflardan birisidir ve Konfüçyanizm'in kurucusudur. M.Ö. VI yüzyılın sonlarına doğru (551-479) yaşamıştır. Esas adı Kong Fau Tseu'dur. Konfüçyüs aristokrat bir ailenin çocuğudur. Gençliğinden itibaren memurluk ve öğretmenlik gibi işler yapmıştır. Memuriyet hayatından sonra yaşadığı şehri terk etmiş ve kendisini dinleyecek bir hükümdar bularak, onun desteğiyle görüşlerini yayma uğraşına girişmiştir. Ancak bu uğraşları sonuçsuz kalmıştır. Yaşlandıktan sonra memleketine dönmüş ve kitaplar yazmıştır. Daha önceki dönemlerde yazılan kutsal metinleri okuyan Konfüçyüs bu sayede idare ile ilgili bilgileri toplayarak ictimai hayat ve törenlerle ilgili halka bilgiler vermeyi amaçlıyordu. Onun nihai amacı atalar kültürüne dayalı bir Çin Medeniyeti oluşturmaktır.³¹ “Konfüçyüs uyum, ahenk ve adalet düşüncesini siyaset kuramının merkezine oturtup yalnızca kötü yönetimin karşısında olmuş ve yönetim sanatının temel ve doğru ilkelerini belirlemeye koyulmuştur.”³² Konfüçyüs her yurttaşın kendi yerini bildiği hiyerarşik bir toplum istiyordu. Taoistler ise hükümeti reddederek herkesin doğal bir ortamda birbiriyle yardımlaşarak mutlu olabileceği doğal bir toplum düzeni istiyordu.”³³ Taoizm insanların devlet veya idare edici bir takım kurumları geliştirirken kaybettikleri doğayla içten gelen doğal birliği yeniden kazanmaya çalıştıkları bir tarımsal birliktelik sistemiydi. Bu konuda Marshall şu tespitleri yapar “Köylüler pek çok bakımdan doğal bir bilgelik taşırlar.³⁴ Bitkileri yetiştirmek için doğal süreçlerini anlamaları ve bu süreçlerle uyum içinde olmaları gerektiğini bilirler. Bitkilerin kendi doğalarını en iyi şekilde gerçekleştirmelerine izin verildiği zaman büyümeleri gibi, insanlar da kendilerine en az müdahale edildiği zaman gelişirler. Taoistleri otoriteyi,

³⁰ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya: Literatürk yayımları, 2010, ss. 66- 67.

³¹ Aydın, ss. 59- 60.

³² Cevizci, s. 520.

³³ Marshall, s. 95.

³⁴ Marshall, s. 96.

hükümet ve devleti reddetmeye götüren işte bu içgüdü idi.”³⁵ Taoist anlayışın temelini bu doğa anlayışı oluşturmuş ve “dünyadaki her şey kendi haline bırakılarak yönetilir, müdahale edilerek değil” inancını bina etmiştir.

Anarşist temalara, yaklaşık olarak M.Ö. 369-286’da yaşamış olan filozof Chuang Tzu’nun “Yalnız Kalma Üzerine” başlıklı denemesinde de rastlanmaktadır. Bu Taocu eser en büyük anarşist klasiklerden biri olarak tanımlanır.³⁶ Eserde bütün hükümet formlarını reddeder ve kendi kaderini belirleyen bireyin özgür var oluşunu kutlar, eserine hâkim olan ton atlarla ilgili küçük bir öyküde bulunur: “Atlar kuru yerde yaşar, ot yer ve su içerler. Sevindiklerinde boyunlarını birbirine sürterler, öfkeli olduklarında arkalarını döner ve çifte atarlar. Şimdiye kadar onlara yön veren sadece kendi mizaçları olmuştur. Ancak gem ve dizgin vurulduğunda, alınlarına metal plaka konulduğunda kötü kötü bakmayı ısırma için başlarını çevirmeyi gema ve dizginlere direnmeyi öğrenirler. Böylece atların doğaları bozulmuş olur.”³⁷ “Atlar için geçerli olan insanlar için de geçerlidir. Kendilerini bıraktıklarında, doğal bir uyum ve kendiliğinden bir düzen içinde yaşarlar. Ancak zorlandıklarında ve yönetildiklerinde doğaları bozulur.”³⁸ Taoizmdeki bu doğa ile özdeşleşen bu paralelde insanında doğal bir yapısı olduğu ve bu doğal yapısının devlet ve benzeri hiyerarşik yapılarla bozulduğu dolayısıyla insanın sahip olduğu bu doğallığın tek başına yeterli olduğu anlayışı anarşizmin ilk nüvelerini oluşturmaktadır.³⁹ Ancak buradaki anlayış anarşizmin yıkıcı ve düzeni yıkımda arayan anlayışı ile de tam olarak örtüşmemektedir.

Tıpkı Taoizm gibi tarihi dinlerden biri olan Budizm de, Taoizm’e benzer bir itiraza çok fazla rastlanmamaktadır. Ancak özellikle Zen formuna bürünmüş Budizm ve Nirvana anlayışındaki arınma ve doğa yaklaşımı anarşist çağrışımlara yakındır. Budizm M.Ö. 563- 483 yıllarında yaşamış Hintli bir filozof olan Siddharta Gautama tarafından kurulan bir dindir. Budizm ilk bakışta bir dinden daha ziyade bir felsefi sistem sayılabilir. Ancak bir dine ait tüm özellikler Budizm’de bulunmaktadır. Budizm’de en önemli öğretisi Nirvana’ya ulaşmaktır. Nirvana mutlak anlamda iç

³⁵ Marshall, s. 100.

³⁶ Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, (çev. Arzu Tüfekçi), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, s. 180.

³⁷ Marshall, s. 102.

³⁸ Taylan, s. 40.

³⁹ Tok ve Koçal, s. 398.

huzuru bulma ve gerçek hakkı bulma olayıdır ve yok olma değildir.⁴⁰ Günümüzde meditasyon gibi pratiklerle modern bir öğreti olarak Batı'da da yaygınlaşmaktadır.⁴¹ Yine Budizm'in kollarından biri olan Zen Budizmi ise Hindistan'dan gelerek Çin'de gelişim göstermiş⁴² ve bugün Japonya'da yaygın olan bir inançtır.⁴³ Özellikle Zen formundaki Budizm hem hiyerarşiyi hem de otoriteyi reddeder. Budizm'in ruhsal eşitlik anlayışı, insanın doğasında eşitlik olduğunu ve bu eşitliğin bozulmasının kötülük anlamına geldiğini söyler. Pek çok anarşist düşünür gibi bireyi doğanın bir parçası olarak görür.⁴⁴ Nirvana'ya ulaşma diye tanımladığı öğretisini tek başına bireyin iradesine bırakması gibi yönleri anarşizmin öngördüğü eşitlikçi-dayanımcı birey kişiliği ile örtüşmektedir.⁴⁵

1.2.3 Antik Yunanda Anarşizm

Çağdaş siyaset felsefesi açısından anarşizm en basit bir tanım ile hükümete ve otoritesiz bir toplumun özgür bir toplum olduğu iddiasındaki düşünce hareketidir.⁴⁶ Bu talebin bir kargaşa ve kaos oluşturduğu ve anarşizme karşı çıkışın ilk rastlandığı dönem ise antik Yunan uygarlığıdır. Öyle ki Grek siyaset felsefesinin ana akımı adaletin ve uygar yaşamın ancak devletin sınırları içerisinde yaşanabileceğini savunuyordu. Bu sebeple dönemin meşhur filozofları devlet otoritesini önceleyip bu otorite dışındaki her şeyi yeriyorlardı. Hatta öyle ki Aristoteles devletin dışında kalan, devlete karşı olan her şeyi tehlikeli canavarlar olarak nitelendiriyordu.⁴⁷ Pek tabii bütün Grek filozoflar aynı kanaatte değildi. Bu düşüncenin karşısında fikirler beyan eden ve temelde insanın özgürlüğünden hareketle hiyerarşik yapılara karşıda mücadele veren isimlerin başında Sokrates, Aristippos, Antisthenes, Zenon ve bunların okulları gelmektedir.⁴⁸ “Özellikle Sokrates'in Atina şehir devletinin tanrılarına inanmama ve gençlerin ahlakını bozma gerekçesiyle suçlandığı ve sonuçta ölüm cezası aldığı yargılamadaki otorite karşıtı

⁴⁰ Aydın, s. 118.

⁴¹ Tok ve Koçal, s. 398.

⁴² Marshall, s. 106.

⁴³ Aydın, s. 118.

⁴⁴ Marshall, s. 107.

⁴⁵ Tok ve Koçal, s. 398.

⁴⁶ Kemal Bakır, ss. 46-51.

⁴⁷ Marshall, s. 112.

⁴⁸ Marshall, s. 113.

meşhur savunması, bu anlamda Anarşizm'i haber veren bir belge olarak kabul edilmiştir.”⁴⁹

Bu noktada Grek filozofların Anarşizme temel teşkil ettiği düşünülen görüşlerini ortaya koymadan önce bu görüşlerin hangi çerçeveye oturtulmak suretiyle kaynak olarak gösterildiğini belirtmek gerekiyor. O sebeple en temel yaklaşımları yakalayıp ortaya koyarsak bu konudaki idrakimiz daha güçlü olacaktır. Anarşizmin yücelttiği ve düşüncesinin temelini oluşturduğu ilk ilke; insanın doğal gelişimi ve kendi öz yeterliliklerinin otorite ile kısıtlandığı ve yapay bir hale dönüştürüldüğü kabulüdür. Nitekim bu konuda Godwin doğal gelişimine müdahale edilmeyen akıllı insanın çevresini de huzur ve özgürlük yolundaki kendi iç isteklerine uygun olarak şekillendirebileceğini ifade eder.⁵⁰ “Anarşistlere göre insan doğasının iyi olana doğru ilerlemeye olan yatkınlığı, doğal halinde bırakılırsa yapay otoritelere de gerek kalmaz. İnsan doğası otoritelerin, devletlerin, resmi kurumların dayattığı durumlara değil ancak doğaya uygun yasalarla düzenlenen toplumsal düzenlemelere yatkındır ve esasen insanın istediği doğasına uygun otoritesizliktir.”⁵¹ Yine Anarşistler insanın özü itibarıyla iyi ahlaklı çalışkan ve dolayısıyla mutlu olduğunu savunurlar. Nitekim Kropotkin'e göre, “insan daima barış ve huzuru tercih etmiştir. Vahşi değil mücadeleciler olan insan, sığırmı, toprağını ve kulübesini askerliğe tercih eder. İlerleme, çatışma ile değil insanın işbirliğinden kaynaklanmıştır. Diğer kabulleri ise insanın paylaşan ortaklık edebilen bir yapıda olduğu ancak devletin insanı kötü olarak karakterize ederek ve mülkiyet anlayışını benimseyerek onu bencilleştirmiştir.”⁵² Bu anlamda anarşizmin otoriteden sonra en büyük düşman olarak gördüğü mülkiyet kavramı, insanın bencilleşerek toplum için yaşama idrakini yitirmesine neden olmuştur.

Bu kabullerin tamamının kaynağı Grek filozofların düşüncelerinden ilhamla oluşturulmuş veya daha doğru ifadeyle onlara dayandırılmıştır. Bu ifade ettiğimiz dayanak noktalarına ilişkin nüvelere ilk olarak Sokrates'te rastlamaktayız. Sokrates kişinin otoriteyi sorgulamasını salık vererek, bireysel vicdanın yanılmaz bir biçimde haklı olduğunu iddia eder ve eleştiri ve tartışmanın önemini vurgulayarak düşünce

⁴⁹ Tok ve Koçal, s. 398.

⁵⁰ Muhammed Dağ, *Toplumcu Anarşizm ve Dini Öğretiler: Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: 2012, s. 35.

⁵¹ Dağ, s. 36.

⁵² Bakır, s. 51.

özgürlüğünü savunur.⁵³ Sokrates bireysel vicdanın üstünlüğü konusunda ısrarcı davranarak, hiç kimsenin yanlış olduğunu düşündüğü bir şeyi otorite tarafından zorlanarak yapmaya mecbur edilemeyeceğini söyler. Karşılıklı fikirsel münakaşalar ile insanın en doğruyu bulacağına inanır.⁵⁴ “İnsanın özgürlüğünü ve doğaya uyumlu yaşamını (panteizm) temel ilkeler olarak benimseyen, mutluluğun dış koşullara bağlılıktan arındırılması gerektiğini ileri süren, Sokrates’in öğrencileri Aristippos ve Antisthenes tarafından oluşturulan Kinizm (Sinizm) ve Zenon’un adıyla anılan Stoa okulları da”⁵⁵ devlet otoritesinin üzerinde gördükleri bireysel otoriteyi kutsadılar.⁵⁶ Eski Yunan’da anarşist felsefenin en iyi savunucusu stoacı felsefenin kurucusu olan Kition’lu Zenon’dur.⁵⁷ Zenon, Platon’un devlet ütopyasının karşısına yönetimsiz özgür topluluk kavrayışını açığa çıkarmış, devletin kâdir-i mutlaklığını müdahale ve sıkı denetimini reddetmiş bireyin ahlak yasasının hükümdarlığını ilan etmiştir. Zenon kaçınılmaz bir içgüdü olan kendini korumanın insanı bencillığe yöneltirken doğanın insana vermiş olduğu başka bir içgüdüünün yani toplumsallığın onu ıslah ettiğini daha o dönemde fark etmişti. İnsanlar doğal içgüdülerini izleyecek kadar zeki olduklarında herkesi kucaklayacak şekilde birleşecek ve evreni oluşturacaklar mahkemelere ya da polise ihtiyaç duymayacaklardı. Ne tapınak ne de kamusal ibadet olacaktı. Para kullanmaya da gerek olmayacak mübadelenin yerini özgür armağan alacaktı.⁵⁸ Bununla birlikte anlatım tarzının şu anki anlatım tarzına benzerliği sözcüsü olduğu insan doğasının eğilimini ne kadar derinden kavradığını göstermektedir.⁵⁹ Ana hatlarıyla düşünce sistemini ortaya koymaya çalıştığımız Grek filozoflarının bakış açıları Godwin ve Kropotkin gibi Anarşist düşünörlere ışık olmuştur.

1.2.4 Orta Çağda ve Orta Çağ Dini İnanışında Anarşizm

İnsanlık tarihinde otoriteyi yadsıma ve otoriteye karşı olma şeklindeki anlayışın izlerine eski Yunandaki Stoacılar ve Kyniklerde de rastlanır. Ancak bu dönemlerdeki karşı çıkış daha çok maddi dünyadan sıyrılarak manevi dünyaya

⁵³ Marshall, s. 115.

⁵⁴ Marshall, s. 115.

⁵⁵ Tok ve Koçal, s.399.

⁵⁶ Marshall, s. 116.

⁵⁷ Kropotkin, s. 55.

⁵⁸ Marshall, s. 119; Pyotr Kropotkin, *Anarşi Felsefesi- İdeali*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul: Kaos yayınları, 2005, s. 55.

⁵⁹ Marshall, s. 119.

sığınma şeklindedir.⁶⁰ Woodcock; anarşizmin kökenine dair anarşistlerin son derece özenli bir şekilde anarşist düşünceye benzer öğeleri aradıklarını nakleder. Woodcock'a göre; anarşistler, özsel onura duyulan ihtiyaç, bireysel özgürlük, tahakküme tahammülsüzlük gibi hususları anarşizmin ilkeleri arasına katıştırdılar. Bu hususlara yönelik taleplerle ilgili bir temeli Yunanlılara kadar götürebilmek mümkündür ancak net bir şekilde gelişmiş, ifade kazanmış, teşhis edilebilir anarşizme ancak modern, bilinçli, toplumsal ve politik devrimler çağında ortaya çıkmıştır.⁶¹ Ayrıca bu ortaya çıkış dönemine kadar anarşizm ismi sadece olumsuz anlamda kullanıla gelmiştir.⁶² Anarşizm'in modern çağdaki tarihsel kaynağı, Aydınlanma, Fransız ve İngiliz devrim süreçleridir.⁶³ Modern formuyla anarşizm merkezi devlet ve ulusçuluğun yükselmesi ile sanayileşme ve kapitalizme bir tepki olarak doğdu.⁶⁴ Anarşizmin devletin ve toplumun giderek burjuvalaşmasına, liberalleşmesine, toplumsal alanın giderek bireyselleşmesine, sosyo-ekonomik eşitsizlikten kaynaklanan tahakküm ilişkilerine karşı bir karşı çıkıştır.⁶⁵ Anarşizmin devleti hedef alan, temel olarak da ekonomik sömürü, kurumsal yapılar, bürokrasi, din, sosyal bilimlerin ve teknolojinin hâkimiyeti gibi konulardaki tezleri Marksizm ile de benzeşmektedir.⁶⁶ Tok, 19. yy. sosyalist hareketin önemli bir parçası olarak anarşizm düşüncesinin sosyalizm ile çok yakın bir ilişki içerisinde olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Ancak anarşistlerce anarşist duyarlılığa ait izler aranırken orta çağdaki belli başlı oluşumlarda ele alınmıştır. Anarşizmin en somut halini gördüğümüz aydınlanma ve Fransız devrimi süreçlerinden önce kısaca orta çağ dini ve sosyal itirazları inceleyeceğiz.

Ortaçağın siyasal düzenini belirleyen sistem ise feodalitedir. Feodalizm dönemlerinde kılıç sahibi olanlar gündemi kendileri belirledikleri gibi toplumsal yapıdaki ağırlıklarını da devam ettirmişlerdir. Toprak sahipleri aynı zamanda iktidarında sahipleri ola gelmiştir. Orta çağın bir diğer önemli otoritesi de kilisedir.

⁶⁰ Ana Britannica, s. 44.

⁶¹ Woodcock, s. 45.

⁶² Erkızan, s. 48.

⁶³ Marshall, s. 27; Woodcock, s. 46.

⁶⁴ Tok ve Koçak, s. Woodcock. s. 27

⁶⁵ Emine Özkaya, "Klasik Anarşizmden Modern Anarşizme", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, sayı 11, Lotus yayınevi, 2002, s. 101.

⁶⁶ Emine Özkaya, s. 103.

⁶⁷ Tok ve Koçak, s. 401.

Kilise bilimsel gelişmeye kayıtsız kalan veya olumsuz bakan, bilimi ve bilim adamlarını bir şekilde susturan sert bir tutum içinde olmuştur.⁶⁸ Woodcock, ortaçağ toplumunun çözülme sürecinin birbirinden ayrılması güç olan dinsel, toplumsal ve politik biçimler aldığını söyler. Bu dönemde en sert tepkiyi ortaya koyanlarda otorite ve mülkiyete karşı çıkan kökten dinci muhalif guruplardır.⁶⁹ Ortaçağda siyasal otoritenin nüfuzunu sağlama alması yönündeki destekçileri, Hristiyan din adamları sayesinde ortaçağ Hristiyan anarşizmi kavramını ortaya çıkarmıştır.⁷⁰

Ortaçağ Hristiyanlık anarşizm bağlantısını iki farklı düzlemde ele almakta fayda vardır. Birincisi klasik anarşist düşünürlerin Hristiyanlığın, tevazu, dindarlık ve boyun eğmeyi şart koşan kölece bir öğretiyeye sahip olduğunu düşünmeleri ve bu sebeple itiraz ettikleri Hristiyan ahlak. Bu düşünürler Hristiyanlıkta otoriter bir baba figürü olarak ortaya konan geleneksel tanrı imgesinden nefret ediyor otoritenin, kilise eliyle gücünü beslediğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla orta çağ anarşizm düşüncesinde bu düşünürlerin paralelinde itirazlarını yükselten, kilisenin otoritesini sağlamlaştırma yani Papalığın iradesine koşulsuz bağlanmayı reddeden Özgür Ruh Heresisi hareketidir. 12. yy da İspanya'da ortaya çıkan mistik kökenli bir oluşum olan bu hareket, mülkiyeti reddeden, evlilik bağına kabul etmeyerek cinsel tatmin ile ilgili sınırları kaldıran bir anlayışa sahiptir. Tanrı kavramını ortadan kaldırarak ölüm sonrasında bir ödül ve cezanın olmadığını dolayısıyla bireyin dünyada son derece özgür bir varlık olarak dilediği gibi yaşayabileceğini kabul ettiler. Bireysel öz olmasına rağmen daha elit bir karakterde olmaları sebebiyle anarşizme tam dâhil olamamaktadır.⁷¹

İkinci yaklaşım ise Hristiyan inancının özündeki bireycilik vurgusunu ön plana çıkaran, insana saygı, kardeşlik ve tanrı katında eşitlik gibi ilkelerin üzerinde duran anlayıştır. İlk olarak İtalyan sanat ve edebiyat anlayışında sonrasında İngiliz ve Avrupa edebiyatında yaygınlaşan bireyci eğilim zamanla dini alanda da kendini hissettirerek yaygınlaşmaya başlar. Kropotkin'in ideal anarşizm örneği olarak verdiği klise devlet modelini değiştirerek devletin içinde kendi özerk sosyal denetimine

⁶⁸ Hasan Tüzen, "Mahkum Edilen Bir Dünya: Anarşizm", *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, sayı 11, Lotus yayınevi, 2002, s. 111.

⁶⁹ Woodcock, s. 46.

⁷⁰ Marshall, s. 124.

⁷¹ Marshall, ss. 141-142.

sahip Anabaptistler⁷² kilise devlet anlayışına karşı çıkararak yasalara uymaya zorlamak için şiddet kullanımının Hristiyanlıkla bağdaşmayacağını söylerler. Kiliseyi gönüllü bir akdi birliktelik olarak açıklayan ve kişiyi bu birlikteliğe dâhil olmakta özgür bırakan zorunlu vaftizi reddeden anlayış⁷³ ve Yine George Fox'un "her insanın içindeki Tanrı"⁷⁴ düşüncesi, bireyci bir din düşüncesine ait ortaçağ örnekleri arasında sayılabilir. Bu örnekler anarşizmin hedef aldığı ilkelere paralel düşünce sistematiğine sahip olması açısından önemlidir. Bu gibi gurupların otoriter anlayışa itirazları, anarşist geleneğe bıraktıkları miraslarıdır.

Bu süreçlerde Alman ve İngiliz köylüler arasında meydana gelen küçük çaplı isyanlar dışında anarşist bir eylem sayılabilecek hareketin John Ball'un mülkiyeti reddettiği ve eşitlik talebini dile getirdiği eylemi zikredilmektedir. Ancak taleplerinin içerisinde hükümeti reddetme yoktur.⁷⁵ Yine bunların dışında Thomas Moore'un ütopyasındaki eşitlikçi anlayış, Thomas Münzer önderliğindeki Alman köylü ayaklanmaları anarşizme yakınlık göstermiştir ancak anarşist soy ağcına dâhil edilmemiştir. Bu hareketlerin eksikliği, eşitlik taleplerini dengeleyecek bireysellik fikriyatına sahip olmamalarıdır.⁷⁶

1.2.5 İngiltere ve Fransa'da Devrim Süreçleri

1640-1648 yıllarında İngiltere'de kraliyet yanlıları ile cumhuriyetçiler arasında cereyan eden görüş anlaşmazlıkları neticesinde ortaya çıkan iç savaş dönemiyle İngiltere'de yönetim anlamında bir dönüşüm yaşandı. 17. yy. da meydana gelen dönüşüm süreci sadece anayasal ya da siyasal düzen değişiminden ziyade ekonomiden dine bilimden sanata köklü bir değişim meydana getirmiştir.⁷⁷ Bireyin özel kanaat hakkına sahip özerk bir kişi olduğu kabulü ve bireyciliğin giderek artan bir değer haline aldığı Reformasyon Dönemi İngiliz devrimine ait önemli bir etkidir. Tiranlıktan özgürleşmek ve iktisadi güvenlik için ortaya çıkan talepler İngiliz devriminin içeriği ile en özet cümle sayılabilir. Anarşist duyarlılıkta bu

⁷² Harold Barclay, *Efendisiz Halklar Bir Anarşi Antropolojisi*, (çev. Zariife Biliz), İstanbul: Sumer yayıncılık, 2015, s. 132.

⁷³ <https://anarchyinaction.org/index.php?title=Anabaptists>. (erişim tarihi: 20.03.2019, 23:10)

⁷⁴ Woodcock, s.49.

⁷⁵ Woodcock, s. 47; Marshall, ss. 143-146.

⁷⁶ Marshall, s. 143; Woodcock, s. 48.

⁷⁷ Christopher Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603- 1714*, (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim yayınları, 2016, s. 17.

süreçlerde görülmeye başlanmıştır.⁷⁸ Gerek İngiliz gerekse Fransız devrimleri sırasında anarşizm olumsuz anlamda kullanılan bir kavramdır.⁷⁹

Anarşizme dayalı bir toplum önerisine ilişkin ilk görüşlere 1640 yıllarında İngiliz iç savaşının hemen akabinde rastlanır.⁸⁰ Londra’da kumaş ticareti ile uğraşmakta iken başarısız olup ücretli bir işçi olarak çalışan ve mistik dini metinler kalem alarak toplumsal özlemlerini etkili hitabıyla insanlara aktaran⁸¹ Gerrard Winstanley, anarşist duyarlılığı ortaya koyan ilk isimdir.⁸² “İftiraldan Kurtulup Aklanmış Gerçek” adıyla yayınladığı makalesinde Gerrard Winstanley, toplumsal huzursuzluğun ve kavganın nedenlerinin topluma yukarıdan dayatılan yasalar olduğunu belirtmiştir.⁸³ İktidarın insanı yozlaştırdığını mülkiyetin özgürlükle bağdaşmadığını ve işlenen suçların kaynağını mülkiyet hırsı ve otoritenin oluşturduğunu söylüyordu.⁸⁴ Winstanley 1648 yılında ortaya koyduğu tezlerini yanında anarşist eylemciliğin öncüsü olarak Kazıcılar (Diggers) Hareketi’ni kurdu. Harekete mensup isimler 1649 George’s Hill’e yerleşerek toprağı işlemeye ve ortak üretim yaparak eyleme giriştiler.⁸⁵ Kazıcıları oluşturan kitle savaştan bitap düşmüş yoksul bir kitle idi. Talepleri toplumsal ve ekonomik taleplerden ibaretti. Winstanley’in “Dürüstlüğün Yeni Yasası” adlı makalesi anarşist yönünü ortaya koyan öğeleri içermekteydi. Winstanley’in mülkiyeti reddeden ve insanlara işbirliğini, ortak çalışma ve eşit paylaşımı öğütleyen anlayışı Kropotkin’in anarşist komünist anlayışının nüvelerini oluşturmuştur. Winstanley’in anarşizminin temelini, tanrının bahşettiği akılla insanın kendini idare ettiği takdirde dışsal hiçbir otoriteye ihtiyaç duymadan yaşayacağını söylediği akli yücelttiği fikirleri oluşturmaktadır. Kazıcılar yoksul halk kitlelerinde çok fazlaca karşılık bulamamış ve barışçıl tutumlarına rağmen sürekli saldırıya uğrayarak 1650 yılında silinip kaybolmuştur.⁸⁶

Kazıcılar dışında İngiltere’de aynı tarihlerde ortaya çıkan Bağırğanlar (Ranters), Özgür Ruh Heresisi gurubunun mirasçılarınıdır. Bağırğanlar, Marshall’a

⁷⁸ Marshall, 152.

⁷⁹ Tok ve Koçak, s. 395; Ana Britannica, s.44.

⁸⁰ Woodcock, s. 49; Marshall, s. 154; Ana Britannica, s. 44.

⁸¹ Marshall, s. 156.

⁸² Woodcock, s. 50; Ana Britannica, s. 44.

⁸³ Ana Biritannica, . 44; Woodcock, s. 51; Marshall, s. 155.

⁸⁴ Marshall, s. 157; Ana Britannica, 44: Woodcock, ss. 51-54.

⁸⁵ Woodcock, s. 54; Marshall, s. 155.

⁸⁶ Woodcock, s. 54; Marshall, s. 161.

göre anarşist tutuma sahip, yerleşik ahlak kurallarına karşı çıkararak bütün yasalardan kurtulmak için mücadele eden son derece aykırı bir gruptu. Özel mülkiyet ve hükümetin tüm şekillerine şiddetle karşı çıkan bağırğanların en önemli isimleri Abiezer Coppe ve Lawrence Clarkson'dur.⁸⁷ Metafizik görüşler olarak tanrının her insanın içine olduğunu ve tanrısı olan insanın asla kötülük düşünmeyeceğini kabul ettiler.⁸⁸ Clarkson, tanrının her şeyi iyi olarak yarattığını, günah diye bir şeyin olmadığını, kötülüğün insanın düşüncesinde olduğunu söyler. Ona göre günah muhayyel bir kavramdır ve sarhoşluk, zina ve hırsızlıkta bir kötülük yoktur.

Başta tanrının yokluğu ve günah kavramını yozlaştırarak birçok noktada bireyi bağlayan, ona engel olan ahlaki sınırları da bir nevi ortadan kaldıran bağırğanlar, gayri ahlaki birçok tutuma giriştiler. Anarko kapitalist bir anlayışa sahip bağırğanlarda mülkiyetin ortaklığı esası kadınlara da şamil bir hale dönüştürülmüştür.⁸⁹ Kadınların evlilik gibi bir bağla özgürlükten yoksun bırakıldığı iddiasına dayanarak cinsel tatmin konusunda herkesin hür olduğunu sınırlanamayacağını söylediler. Bu söylemleri toplumda çok karşılık bulmamış olsa da bir süreliğine küçük gruplar halinde şaraplı şarkılı cinsel sapkınlıkların olduğu toplantılar yapabiliyorlardı. Kazıcılar ve diğer oluşumlar sırf bu yüzden zaman zaman devletin bu duruma müdahalesi anlamında tutum değiştirebiliyorlardı. Bağırğanlar, Kazıcılar gibi tam örgütlü bir yapıya hiçbir zaman ulaşamadılar. Kısa ömürlü bir oluşum olarak 1650-51 yıllarında ortadan kaldırıldılar. Bağırğan ismi Protestan mezhebi içerisinde tıpkı anarşizme yüklenen olumsuz anlam gibi kınama anlamında bir kelime olarak kullanıldı.⁹⁰

Genel olarak değerlendirildiğinde Kazıcılar ve Bağırğanlar, Ortaçağ zamanındaki Özgür Ruh Kardeşliğinin on yedinci yüzyıldaki mirasçıları olarak görülür. Kazıcılar örgütlü ve düzenli birlik ya da koloniler oluşturarak daha eylemsel yönleri güçlü iken, modern anarşizme daha yakın olanlar Bağırğanlar görülür. Ancak bununla birlikte, gerek Kazıcılar gerekse Bağırğanlar otoritenin yokluğunu isteyen veya otoriteyi tanımayan anlamında anarşi taraftarı olarak değerlendirildiler.⁹¹

⁸⁷ Marshall, s. 161.

⁸⁸ Marshall, s. 162.

⁸⁹ Marshall, s. 164.

⁹⁰ Marshall, s. 168.

⁹¹ Marshall, 168.

1.2.6 Fransız İhtilali

Avrupa'daki Rönesans ve Reform hareketleri, bilimsel ve dini alanı birbirinden ayırarak iki farklı kurum olarak ele alınmasını sağlamıştır.⁹² Bu süreçlerde artan bireycilik anlayışına paralel olarak hürriyet kavramı sıkça dillendirilerek bireyin önündeki engel tüm kurumlar eleştirilmiş bu kurumlara karşı mücadele süreçleri başlamıştır. Bu mücadelelerin en meşhuru 1789 Fransız ihtilali olmuştur.

Fransa, yaşanan siyasal dönüşüm sürecinde ortaya çıkan isyan süreçleri ile anarşizmin beşiği olmuştur. Fransız devriminde liberter ve otoriter eğilimler arasındaki savaş çok şiddetli⁹³ olmasına rağmen devrimin öğrettiği acı bir gerçekte özgürlük ve eşitliğin tamamen elde edilemediği ve mücadelenin Jakoben⁹⁴ hâkimiyeti içerisinde yolunu yitirdiği gerçeğidir.⁹⁵ 1793 yılında etkisi kırılan bu Jakoben hâkimiyetine karşı verilen mücadeleler de daha çok toplumsal ve ekonomik temele dayanmaktaydı.⁹⁶ Fransız devrimi teoride sadece bireyin bir amaç olduğunu, toplumsal ve siyasal biçimlerin sadece bireyin gelişimine katkıda bulunmak için var olduğunu ilan eder. Bir ilke olarak bireyin özgürlüğünü yüceltir. Ancak pratikte bu özgürlük sadece bir seraptır, bir yandan serbest rekabet oyunu mücadele için yeterince silahlanmış olmayı ezer, öte yandan özel mülkiyetin korunması mülk sahiplerinin bağımsızlığını güvenceye kavuşturur, ama mülk sahibi olmayanları da bağımlılığa, hatta köleliğe mahkum eder. Liberalizmin zaferi olarak nitelenen Fransız devriminin liberal anlayışa ilişkin zihinlerde bıraktığı iz bu çelişki veya karşıtlıktır.⁹⁷ Liberalizmin getirdiği bu çelişkilerle dolu özgürlük anlayışına karşı çıkan anarşizmin Fransız devrimi sürecindeki çıkışı ekonomi ve özgürlük ile ilgili talepleri olup eleştirileri devlete ve yeni oluşan yönetim sistemine yönelikti.

⁹² Tüzen, s. 110.

⁹³ Marshall, s. 600; Woodcock, s. 58.

⁹⁴ Jakobenizm: Kendi ideolojisini genel kitle ideolojisinden daha üstün gören ve dikte ederek kendi ideolojisini kabullendirmeyi amaçlayan politik akım. Kelime anlamı itibarıyla keskin devrimci anlamına gelir. Bu akım, Fransız Devrimi sonrasında kurulan Jakoben Demokratik Kulübü'nün fikirlerine dayanır. Robespierre, Danton, Saint-Just, kamu esenliği komitesi, devrimci yargılamalar ve giyotin isim ve kavramları jakoben anlayışla simgeleşmiş olarak ilk akla gelir. Aynur Demirli, "Devrimin Çocuklarını Yargılamak: Jakobenler", *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, cilt 8, sayı I, s. 59; <https://tr.wikipedia.org/wiki/Jakobenizm>, (erişim tarihi: 19.10.2018, 21.09)

⁹⁵ George Crowder, *Klasik Anarşizm*, (çev. Sinan Altıparmak), İstanbul: Öteki yayınevi, 1999, s.187.

⁹⁶ Woodcock, 58.

⁹⁷ Arvon, s. 10

Fransız devriminin en belirgin anarşist örgütlenmesi Jacques Roux ve Jean Varlet etrafında toplanan Enrage'lerdir.⁹⁸ Enrage hareketi 1793 yılında tıpkı İngiliz iç savaşındaki Diggerlar gibi Paris ve Lyon halkının ekonomik zorluk ve toplumsal ayrımlara karşı mücadelesi olarak başladı. Enrage hareketi modern anlamdaki siyasi bir partiden daha çok jakoben devlet anlayışını reddeden ve yoksulların acılarına son vermek için komünist önlemler öneren halkın doğrudan eyleme geçmesi ile kendi kurtuluşunu elde edebileceğini savunan teşkilatsız bir gruptu.⁹⁹ Jacques Roux baştan itibaren Paris'te devrim hayatında aktif olarak yer alan, devrim sonrasında halkın taleplerinin yerine gelmediğini büyük bir hayal kırıklığıyla idrak ederek yeni yönetimin unsurlarından senatonun da en az krallar kadar despot bir yönetim olduğunu haykıran bir isimdi. Halka farkında olmadıkları zincirlerle bağlandıklarını ve yeni yasalarla zulme maruz kalmaya devam ettiklerini söyleyerek onları bu anlayışa karşı harekete geçmeye çağırıyordu. Yoksul halkın fiyatların denetimi ve vurguncu dükkân sahiplerine karşı verdiği mücadelelere katılarak kalabalıkları dükkânları yağmalama gibi eylemlere yöneltmiştir.¹⁰⁰ Roux, “devrim şayet yoksulluğu ortadan kaldırmıyor ve insanlar açlıktan ölüyorsa eşitlik nerededir?” diyerek itirazını ekonomi üzerine kurmuş ve bu anlamda iktisadi eşitlik ile siyasal özgürlük arasında bu bağlantıyı kuran ilk kişi olmuştur.¹⁰¹

Enrage hareketindeki diğer bir isim Varlet'de tıpkı Roux gibi iktisadi temele oturan itirazlarını dile getirir. Varlet bu itirazlarının dışında temsili hükümeti reddeden görüşlere de sahiptir.¹⁰² Roux ve Varlet bu söylemleri neticesinde Robespierre'nin sert tedbirlerinden payına düşeni aldılar. Roux her türlü hükümet yasaklanmalıdır dediği için jakobenler tarafından suçlandı ve hapse atıldığında düşmanı olduğu jakobenlere zafer duygusunu yaşatmamak adına intihar etti.¹⁰³ Varlet, Robespierre'nin ardından Direktuar'ın diktatörlüğüne de isyan ederek “Patlama” adında ilk anarşist manifestoyu yazdı.¹⁰⁴ Varlet devrim yıllarını yorumlarken şöyle diyordu: *Despotizm kralların sarayından bir komite çevresine geçti. Krallardan nefret edilmesinin nedeni krallık giysileri, âsa ya da taç değil, hırs*

⁹⁸ Woodcock, s. 60; Marshall, s. 600.

⁹⁹ Woodcock, s. 61; Marshall, s. 601.

¹⁰⁰ Woodcock, s. 62; Marshall, s. 601.

¹⁰¹ Woodcock, s. 62; Marshall, s. 602.

¹⁰² Woodcock, s. 63.

¹⁰³ Woodcock, s. 64, Marshall, s. 602.

¹⁰⁴ Woodcock, ss. 64-65.

ve tiranlıktır. Benim ülkemde yalnızca bir kıyafet değişikliği oldu. Varlet bireysel anlamda anarşizme en yakın kişidir.¹⁰⁵ Fransız devriminin hayal kırıklığını aktaran bir diğer cümlesinde yeni sistemin saçma olduğunu haykırıyordu. *Devrimci hükümet toplumsal bir ucube, Makyavelizmin bir baş eseridir. Akılcı bir varlık için devrim, insanlar kendilerine karşı sürekli bir ayaklanma halinde olmadıkları ve kendi temsilcilerini çıkarmak istemedikleri sürece, birbiriyle bağdaşmayan bir saçmalaktan ibarettir.*¹⁰⁶ Roux'un ve Varlet'in beyanatları anarşist eğilimlerin ilk belirtilerindendir.¹⁰⁷ Enrage hareketi sona erdiğinde Fransa'da hükümeti reddetme adına bir sürecin olgunlaşmaya başladığı görülüyordu. Fransız devriminde anarşizmin öncülerinden sayılan isimlerin genellikle uğrunda mücadele verdikleri devrimin onlarda yarattığı hayal kırıklığının etkisiyle bir patlama ile ortaya çıktıklarını görüyoruz. Temel itirazları ekonomik eşitsizliğin ortadan kalkmamış olması ve bu eşitsizliği sürdüren yeni yönetimedir. Kendisine bilinçli ve kışkırtıcı bir biçimde anarşist diyen ilk kişi Proudhon'dur. Anarşi kelimesini de ilk kez kullandığı *Mülkiyet nedir* adlı eserinde¹⁰⁸ "Nesin sen?" sorusunu kuşkuya yer vermeyecek şekilde yanıtlıyordu, "Ben bir anarşistim."¹⁰⁹

1.3. ANARŞİZMİN TÜRLERİ

Anarşist düşünürlerin birbirlerinden düşünsel olarak farklılıklarının çokluğu ve anarşizm düşüncesinin kendisinin belli bir kaba sığmaması, onun birçok türe ayrılmasına kaynaklık etmiştir. Bu ayrımlarının yanında tüm anarşistlerin devlet ve otorite karşıtlığı, özgürlük, adalet, eşitlik gibi hususlarda ortak kabulleri mevcuttur.

Genel olarak birey ve toplum eksenindeki bakış açısından hareketle bireyci ve toplumcu anarşistler olarak bir sınıflandırma yapılmaktadır.¹¹⁰ Anarşistler ailesini bölen, esas olarak, insan doğası, strateji ve gelecekteki örgütlenmeyle ilgili farklı

¹⁰⁵ Marshall, s. 603.

¹⁰⁶ Marshall, s. 602.

¹⁰⁷ Woodcock, s. 65; Marshall, s. 602.

¹⁰⁸ Meriç, s.14.

¹⁰⁹ Marshall, s. 605.

¹¹⁰ Woodcock, s. 24.

görüşlerdir.¹¹¹ Toplumcu anarşistler iktisadi örgütlenme konusunda karşılıklılar, kollektivistler, komünistler ve sendikalistler olarak sınıflandırılır.

1.3.1 Bireyci Anarşizm

Bireyci anarşizm, özgürlüğü bireyin çerçevesi ile tanımlayan ulus, toplum, sınıf, gibi bireyselliği aşan ve onu sınırlayan her türlü yapay çerçevenin, bireyin doğuştan hak kazandığı özgürlüklerinin karşıtı olduğunu ileri süren Anarşizm ekolüdür. Bireyci anarşizm, anarşizmin uzlaşmadan en uzak türüdür. Toplumu organik bir bütün olarak değil, ayrı ve egemen bireylerden oluşan bir topluluk olarak görür, ahlaki bakımdan, bireyciliği yüksek değer olarak kutsar ve bireyin topluluk içinde eriyip gideceğinden korkarlar.¹¹²

Bireyci anarşizm bireyin mutlak egemenliğini savunan liberal fikriyattan beslenir. Liberal bireyciliğin özgürlük ve bireye ait teorilerinin sınırları zorlanarak anarşist çıkarsamalara ulaşılmıştır.¹¹³ Örneğin Max Stirner devletin yanında özel olarak toplumun varlığını da reddetmiş ve öneri olarak ortaya koyduğu organizasyon şeklinde her biri kendi ayakları üzerinde duran emsalsiz fertlerin karşılıklı saygısına dayanan bir egoistler birliği önerisini getirmiştir. Stirner devleti veya toplum gibi bütün kurumları bireyin biricik, güçlü ve saygıya layık egosunda yok saymıştır.¹¹⁴ Godwin, Stirner, Bireyci Anarşizm'in önemli isimleridir.¹¹⁵

1.3.2 Toplumcu Anarşizm

Bireyden yola çıkıp topluma varan Bireyci Anarşizm'in tersine toplumdan bireye ulaşan bir anlayışı benimserler.¹¹⁶ Toplumcu anarşistler bireycilerden farklı olarak, kolektivist bir toplumun grup tiranlığına yol açacağından endişe eden anlayışı reddederler. Tam tersine bireycilerden oluşan bir toplumun atomist olacağını ve

¹¹¹ Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi İmkansız İstemek*, (çev. Yavuz Alogan), İmge Kitabevi, Ankara: 2003, s. 29.

¹¹² Marshall, s. 34.

¹¹³ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, (çev. Ş. Akın, A. K. Bayram ve diğerleri), Ankara: Adres yayınları, 2013, s. 202.

¹¹⁴ Cengiz Çuhadar, Hakan Çoşar, "Anarşizm", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, cilt 7, sayı 20, 2004, s. 372.

¹¹⁵ Tok ve Koçal, s. 403.

¹¹⁶ Tok ve Koçal, s. 412.

rekabet ruhunun karşılıklı yardımlaşma ve genel dayanışmayı tahrip edeceğini düşünürler.¹¹⁷

Toplumcu anarşizmin kökleri liberalizmden çok sosyalizme dayanır. Sosyalist kolektivizmin sınırları zorlandığında toplumcu anarşist yargılara ulaşılabilir. Kolektivist anarşizm Kropotkin'in "karşılıklı yardım" olarak ifade ettiği insanın sosyal dayanışma kapasitesini vurgular ve bu yüzden bazen sosyal anarşizm olarak adlandırılır.¹¹⁸ Toplumcu anarşistler, soyut bir kavram olarak özgürlüğü somut anlamda ekonomik, sosyal, siyasal eşitlikle birlikte ele alan bir anlayışı dillendirmişlerdir. Proudhon, Kropotkin ve Bakunin, bu akımın en önemli isimleridir.¹¹⁹

1.3.3 Karşılıklı İlkesine Dayanan Anarşizm (Mutualizm)

Toplumcu ortadan kaldırmak değil yeniden inşa etmek isteyen¹²⁰ Proudhon tarafından geliştirilen karşılıklı ilkesine dayanan anarşizm (Mutualizm), insanın toplumsallığına vurguda bulunması noktasında bireyci anarşizmden ayrılır. Mutualizm, siyasi eylem ve şiddete karşıdır. Öyle ki, bazı Proudhon taraftarları grev ile hak aramaya bile itiraz etmişlerdir. Mutualistler, üreticileri arasında malın ortaklığına dayalı işçi örgütlerinin barışçı yayılımıyla gerçekleşecek bir reform arayışı içerisindeyler. Malın karşılıklı değişimini düzenleyecek halk bankası planları mevcut banka sisteminin tersi bir sistem içermekte olup asla gerçekleşmemiş olan döngüsel mutualist planlarındandır. Mutualistler sanayi ve kamu kuruluşlarının işlemleri için işçi sendikalarının gerekli olabileceğini kabul ederler. Özgürlük için tehlike oluşturacağı gerekçesiyle geniş ölçekli kollektifleşmeyi ise reddederler. Ekonomik yaklaşımlarını mümkün olduğunca karşılıklı bir değiş tokuş ve güven anlaşması çerçevesinde bir araya gelmiş olan köylü ve küçük zanaatkarların üretim araçlarına bireysel olarak sahip olması üzerine temellendirdiler.

Mutualistler, hali hazırdaki devlet yapılanması yerine yerel topluluklardan yukarıya doğru giden federal yapılanmalara büyük vurgu yapmaktadırlar. Mutualizm, Fransız sanatkarlar arasında bir dönem geniş bir taraftar kitlesine sahip

¹¹⁷ Marshall, s. 29.

¹¹⁸ Heywood, s. 199.

¹¹⁹ Tok ve Koçal, s. 413.

¹²⁰ Woodcock, s. 24.

olduysa da etkileri, özgürlükçü alternatif bir felsefe olarak yükselen kolektivizm ile birlikte azalmıştır.¹²¹ Kısaca Mutualistler örgütlenme yöntemi olarak federalizmi, iktisadi ilke olarak karşılıklılığı ve hedef olarak anarşiyi savunan saptanabilir bir toplumsal harekettir.¹²²

1.3.4 Anarşist Kolektivizm

Kapitalizmi sınıf sömürüsü ve yapısal adâletsizlik sistemi olarak kabul edip reddeden Marksizm ile arasında teorik olarak birçok paralellik tespit edilebilen kolektivizm¹²³ Michael Bakunin tarafından ortaya koyulan bir anarşizm çeşididir. Kolektivist düşünce Bakunin tarafından ilk milletlerarası anarşist organizasyonlar olan “Uluslararası Sosyal Demokrasi Birliği” ve “Uluslararası Kardeşlik Örgütü” nü kurduğu 1864'den itibaren geliştirilmiştir. Uluslararası İşçiler Örgütünde Marksizm'e karşı temel muhalefeti yapan Kolektivist anarşizmdir. Bu muhalefet sosyalizmin özgürlükçü ve baskıcı görüşleri arasında tarihi rekabet başlatmıştır.

Bakunin ve diğer Kolektivistler, Mutualistlerle, devleti reddetmeleri, federalizmi vurgulamaları ve işçinin emeğinin karşılığının verilmesi görüşlerinde aynı düşünmektedirler. Ancak Kolektivistler, devletin yıkılması ve özgür bir toplumun kurulması için devrimci yöntemlere ihtiyaç olduğu konusunda Mutualistlerden ayrılırlar. Mutualizm'de birey olarak işçi esas, Kolektivizm'de ise, işçiler grubu esastır. Bakunin, ferdiyetçiliğin her çeşidini reddetmiş ve anarşizmin, sosyal bir doktrin olduğu, dolayısıyla da kolektivist sorumlulukları kabule dayanması gerektiğini savunmuştur.¹²⁴

1.3.5 Anarşist Komünizm

İnsanın, bütün potansiyelini ancak toplum içinde gerçekleştirebilen bir toplumsal varlık olduğunu vurgulayan, Peter Kropotkin tarafından kurulan anarşist komünizm, dayanışma ve işbirliği ihtiyacını vurgular.¹²⁵ “Kropotkin, antropoloji ve biyoloji alanındaki evrimci teorilere yeni bir yorum getirerek kendi teorisi arasında

¹²¹ Çuhadar ve Çoşar, s. 373.

¹²² Marshall, s. 30.

¹²³ Heywood, s. 199.

¹²⁴ Çuhadar ve Çoşar, s. 374.

¹²⁵ Marshall, s. 32.

yakın bir ilişki kurmuştur. Kropotkin, *Mutual Aid* (Karşılıklı Yardımlaşma) adlı eserinde Darwin'in evrim teorisini yeniden açıklayarak sosyal dayanışmaya biyolojik bir destek bulmaya çalışmıştır. Evrimci bakış rekabetçi ve saldırgan insan varlığı fikrini desteklemek için kullanırken, Kropotkin, türlerin kesinlikle başarılı olduğunu çünkü işbirliğiyle kolektif enerjilerini başarılı hâle getirdiklerini savunmuştur.¹²⁶ Bu yüzden evrim süreci toplumsallığı güçlendirir ve rekabetin değil işbirliğinin tarafında yer alır. İnsan türü gibi başarılı türlerin, karşılıklı yardımlaşmaya güçlü bir istekleri vardır.

Anarşist komünizm, emeğin üretiminin nasıl paylaşılacağı hususunda kolektivistten ayrılmaktadır. Anarşist komünistler, Kolektivist ve Mutualist düşüncedeki işçinin emeğinin çalıştığı saate göre ücretlendirilmesi şeklindeki yaklaşımlarının karşısında 'kişinin gelirinden kişinin ihtiyacına göre' şeklinde bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Kişinin istediğini alabileceği açık depolar öngörerek çalışmanın, aç kalma tehdidi olmadan insanların yapması beklenen doğal bir faaliyet olduğunu ve var olan mallar üzerinde herhangi bir sınırlamanın olmadığı yerde kişinin kullandığı şeyden daha fazla alma isteği olmayacağını söylerler. Anarşist komünistler, yerel komünal örgütlenmeye ve kişinin bağımsızlığının garantisi olarak yerel ekonomik yeterliliğe büyük önem atfederler.¹²⁷

1.3.6 Anarko Sendikalizm

Anarşizm 1876 yılında Errico Malatesta'nın benimsediği eylem yoluyla propaganda kuramı ile farklı bir mecraya girip emeğin sömürüsü ve ekonomik eşitsizlik karşısında girişilen köylü ayaklanmaları ve isyanlarının fayda vermeyen bir nitelikte kaldığını düşünerek bunun yerine iktidarın zayıf düştüğünü gösterme amacıyla şiddet içerikli eylemlere yöneldi. Bu amaçla 1890 ve 1901 yılları arasında birçok terörize faaliyet ve suikastte bulunan anarşistler birçok tanınmış kişiye saldırıda bulundular. Ancak faaliyetler halk kitlesinde anarşizm düşüncesine karşı olan duyguyu olumsuz yönde değiştirdi. Bu olumsuz tavır karşısında anarşistler kendilerine toplumsal destek sağlama gayretiyle yön değiştirerek sendikal birliklere

¹²⁶ Heywood, s. 202.

¹²⁷ Çuhadar ve Çoşar, s. 374.

sızma hareketine giriştiler.¹²⁸ 1892’de Bu amaçla özellikle anarşistlerin başını çektiği bir konfederasyon oluşturuldu ve netice itibariyle adı anarkosendikalizm ya da devrimci sendikalizm denen bir akım doğmuş oldu.

Sendikaların kapitalizm ve devletin aşırı baskın gücünü yok edeceğine inanan, bu sendikaların militan örgütlere dönüştürülmesini savunan ve bir genel grevle kapitalist sermayenin oluşturduğu sistemin ve devletin çökeceğini savunan anlayış anarkosendikalizmin düşünce temelini oluşturmaktadır.¹²⁹ Anarkosendikalizm amaçladığı bu gayeleri gerçekleştirebilmekte çok fazla başarı elde edememiş olsa da işçiler arasında sendikal çalışmaların artmasına ve bir takım şartlarını iyileştirilmesine yardımcı olmuştur. Anarko sendikalizm işçiler arasında 1902’de kurulan ‘Genel İş Konfederasyonu’ içerisinde I. Dünya Savaşı sonlarına kadar da etkinliğini devam ettirdi. 1922’de anarkosendikalizm Berlin’de kurduğu Enternasyonal kısa bir zamanda dilimi de olsa bir hayli geniş kitleye ulaşmayı başardı. Anarşizm düşüncesiyle sendikal faaliyetleri bağdaştırma çabası özellikle İspanya’da başarılı sonuçlar verdi. Anarkosendikalizm yoğun sanayi merkezlerindeki işçilerin yanında, köylüler arasında da önemli bir destek bulabilmiş bir harekettir.¹³⁰

1.3.7 Pasif anarşizm

Anarşizm düşüncesi içerisinde şiddeti bir mücadele biçimi olarak onaylamayan bir takım düşünürlerin sistemleştirdiği anarşizm türüdür. Pasif anarşizmde Leo Tolstoy devlet ve mülkiyeti reddeden, aynı zamanda bu reddedişi son derece barışçıl bir karakter ile ortaya koyan önemli bir düşünürdür. Kropotkin’in aşırı merkezizetçiliğin karşısında olan ademi merkezizet ilkesine ilişkin görüşleri pasifist anarşizm diye adlandırılan düşünürler de etkili olmuştur. Mahatma Ghandi’nin kurallara ve baskıya karşı barışçı bir çizgide direniş göstermeyi öğütleyen öğretileri ve özel köy komünlerine dayalı ademi merkezizetçi bir yapı öneren bir toplum oluşturma tasarımı da aynı şekilde pasifist anarşizmin örneklerindendir. Barışçı anarşistler olarak adlandırılan bu grupların taktikleri otoriteye karşı şiddet içermeyen

¹²⁸ Ana Britannica, s. 45.

¹²⁹ Marshall, s. 33.

¹³⁰ Ana Britannica, s. 45.

eylemler, pasif direniş ve sivil itaatsizliktir. Grev, boykot, gösteri ve işgal gibi faaliyetler hareketin eylemsel yönünü oluşturmaktadır.¹³¹

1.4 ANARŞİST KURAMCILAR

Anarşizmin uzun tarihi serüveni içerisinde birçok farklı isim ve teorisyenden bahsetmek mümkündür. Ancak bazı öncü isimler anarşizm düşüncesinin temel taşlarını özenle dizerek bu fikriyatın tanınabilirliğine büyük katkı sağlamıştır. Bu sebeple anarşizm düşüncesinin çeşitli anlayışlarını da temsil etmesi açısından bu kuramcılarını beş isimle sınırlı tutmak yeterli olacaktır.

1.4.1 William Godwin (1756-1836)

1756 yılında İngiltere’de doğan Godwin, kilise ile uzlaşamayıp anlaşmazlığa düşmüş protestan papazı bir babanın yedinci¹³² çocuğudur.¹³³ Kuşkusuz çocukluğundan itibaren muhalif bir yapı içerisinde yetişmesi Godwin’in anti otoriter ve komünist düşüncelerinin oluşumuna tesir eden bir faktördür.¹³⁴ Bireyci anarşizmin öncülerinden Godwin,¹³⁵1793 yılında yazdığı ‘‘Siyasal Adaletin İlkeleri ve Genel Erdem ile Mutluluk Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Araştırma’’ adlı yapıtında savunduğu otoritenin doğaya aykırı olduğu ve kötülüklerin kaynağının insanların özgür olamamaları olduğu iddiaları ile klasik anarşizmin temellerini oluşturmuştur.¹³⁶ Anarşiyi olumsuz anlamının dışında kullanarak düzensizliği, boyun eğip tâbi olmaya tercih ettiğini söyler. Bu yönüyle olumlu anlamda sistemleşmeye başlayan anarşizm düşüncesinin ilk temsilcisidir.

Godwin, otoriter hükümet biçimini reddedip gönüllü paylaşım temelinde daha az merkezî bir toplum anlayışını savunur.¹³⁷ Godwin insanı rasyonel bir varlık olarak görür ve devletin tüm biçimlerinin aklın düşmanı ve tüm kötülüklerin kaynağı olduğunu ve ancak basitleştirilmiş bir toplumun inşası halinde, aklın sesinin

¹³¹ Marshall, s. 30; Ana Britannica, s. 45.

¹³² Marshall, s. 283.

¹³³ Woodcock, s. 70.

¹³⁴ Woodcock, s.72.

¹³⁵ Arvon, s. 25; Tüzen, s. 115.

¹³⁶ Ana Britannica, s. 44.

¹³⁷ Woodcock, s.69; Tüzen, 115; Marshall, 286.

işitilebileceğine, inanır.¹³⁸ Godwin, toplumu insanların karşılıklı yardımlaşma bilincinden doğan doğal yapılar olarak görür ve büyük politik kurumlar yerine küçük toplumsal yapıların olmasını, bu topluma ulaşmak için de politik amaçla yürütülenin dışında bağımsız yürütülen propaganda temelli araçlar öneriyordu.¹³⁹ Pasif direnişi şiddetin üzerinde tutan Godwin'e göre, güç aklın yerini alamaz ve adaleti kurmaya çalışan insanlar tarafından gücün kullanılıyor olması onu iyi kılmaz. Güç sadece en son ümitsizlik durumunda kullanılabilir bir araçtır.¹⁴⁰ Godwin devleti aklın düşmanı olarak özel mülkiyeti de kötü bir dağılım biçim olarak reddetmiştir.¹⁴¹ Mülkiyet ile iktidar arasındaki bağı açık bir şekilde tanımlayan Godwin; mülkiyetin diğer insanlar üzerinde bir sömürü aracına dönüşmesine karşı çıkar.¹⁴² Goodwin hükümet etme biçimlerinden en iyisinin veya daha az kötü olanının özgürlük, otorite baskısını azaltma ve kişiye aklını kullanmayı öğretme yönünden demokrasi olduğunu da söyler.¹⁴³ Godwin başkalarının etkisinin bireyin sesini boğmasından, içgüdülerin ve duyguların kör tepkilerinin aklın emirlerine üstün gelmesinden çekinir bu sebeple her türlü karşılıklı bağı ve evliliğe karşıdır.¹⁴⁴

Godwin'e göre hukuk aklın düşmanıdır. Hukuk, babalarımızın tutku ve korkularının ürünüdür. Hukuk hükümleri aklın önündeki bir engeldir ve aklın serbestçe gelişimine uygun düşmez.¹⁴⁵ Godwin'e göre hukuk, kötü neticeler doğuran bir kurum olarak ataların hırs, beceriksizlik ve kıskançlık kafalarının mahsulüdür. İnsanlar mevzuata değil akıllarına tabidirler ve yapılacak şey insanın bunun farkına varmasını sağlayarak hukukun yerine aklın hükümlerini geçirmektir.¹⁴⁶

1.4.2 Max Stirner (1806-1856)

Asıl adı J. Gaspar Schmidt olan Stirner 1806 yılında Bayreuth'ta dünyaya geldi. Alını çıkık olduğu için adının yerine Almanca "alın" demek olan Stirne takma

¹³⁸ Arvon, s. 29; Marshall, s. 313.

¹³⁹ Woodcock, s. 67.

¹⁴⁰ Woodcock, s. 85.

¹⁴¹ Tüzen, s. 115.

¹⁴² Woodcock, s. 81; Arvon, s. 29

¹⁴³ Woodcock, s. 87; Marshall, s. 305.

¹⁴⁴ Arvon, ss. 29- 30.

¹⁴⁵ Tüzen, s. 116.

¹⁴⁶ Woodcock, s. 66; Tüzen; 116.

adını kullanmayı tercih eder. Max Stirner “çıkık alınlı Max” diye çevirilir.¹⁴⁷ Devleti gereksiz ve kişinin benliğine yönelik en büyük düşman olarak gören bir düşünür olan Stirner, devletin ve şekli ne olursa olsun tüm otoritenin ortadan kaldırılması için güç kullanımını savunur.¹⁴⁸ Stirner hiçbir sınırı olmayan bir bencillikten ve yıkıcı bir tutkuyla dolu anarşizmden yanadır. İster demokratik ister despotik olsun her devletin bireysel iradeyi sınırladığını, devletin elindeki yasama gücü ile eylemi ve düşünmeyi durdurduğunu söyler. Stirner’e göre devletin olduğu yerde efendilik ve kölelik vardır. Çünkü devlet bünyesindeki halka efendilik yapar bu efendiliğe de devlet iradesi denir.¹⁴⁹ Stirner’e göre; efendilik, kölenin yarattığı bir şeydir ve ona itaat edildiği için o efendidir ki şayet itaat bırakılırsa efendilik ortadan kalkacaktır.¹⁵⁰ En radikal bireyci anarşistlerden¹⁵¹ Stirner’e göre toplum bireylerin toplamıdır ve tek gerçek vardır o da insanın kendi kişiliği ve egosudur. Devlet hiçbir zaman bireyin serbest faaliyette bulunması gibi bir endişe taşımaz¹⁵² aksine bireyi sınırlayıcı kurallar koyar ki bireyi sınırlayan her sistem, kural ve düzen bir prangadır.¹⁵³ Stirner evrensel felsefenin insanı soyutlayan, insanın kendini duyumsamasına, yaşamasına ve bilmesine olanak tanımadığı duygusundan hareketle bu anlayışın tersi olarak insanın kendini bilmesi ve anlamasını önceleyen radikal bir bakış açısını kendine düstur edinmiştir. Nominalist bir ontolojiye sahip olan Stirner soyut bir tasvirle ele alınan ve gerçekte var olmadığını söylediği soyut ‘Ben’i reddederek daha somut bir kavram ve karşı çıkışla bir ‘Ben’ tasviri ortaya koyarak¹⁵⁴ özgürlük tanımını, bütün sınırlamaların yokluğu anlamında bir tarifler yapar. Ona göre felsefenin, sosyal teoriler ve ideolojilerin özgürlük tasvirleri, sınırlamalar ve yükümlülükler getiren bir tasviridir.¹⁵⁵ Kendi dışında tüm yargıçları reddeden Stirner’e göre haklılık ve haksızlığı kişi ancak kendi bilir ve hiç kimse onu yargılayamaz.¹⁵⁶ Stirner toplumsal analizini de yine bireycilik üzerine inşa ederek toplumun temelde bireye hizmet etmiyorsa bireyi baskısı altına aldığını savunur. Toplum yerine birlik ve beraberce

¹⁴⁷ Woodcock, s. 102.

¹⁴⁸ Tüzen, s. 118.

¹⁴⁹ Woodcock, s. 107; Tüzen, s. 118.

¹⁵⁰ Woodcock, s. 108.

¹⁵¹ Erkızan, s. 59.

¹⁵² Arvon, s. 37.

¹⁵³ Tüzen, 118.

¹⁵⁴ Erkızan, s. 62.

¹⁵⁵ Erkızan, 62.

¹⁵⁶ Tüzen, 119.

bencil olmayan bireyin gönüllü birlikteliğine dayalı bir yaşam olduğunu iddia ettiği bir¹⁵⁷dernek önerisi getirir. Stirner mutlak özgürlüğü yüceltmeden tam bir kurlsızlık ve hiç bir normun ortadan kaldıramayacağı bireysel anlamda kişisel tekliği savunur. Stirner'e göre devrim ve isyan eş anlamlıdır ancak Stirner'in önerdiği isyan, bir iç isyan ve aydınlanmadır.¹⁵⁸ Devrim, kurumsallaşmış tüm yapıların altüst olması şeklinde politik yönü de olan bir kavram iken isyan, hoşnutsuzluk ile başlayan bir başkaldırıdır. Stirner hümanizm düşüncesine, ideal insan için gerçek insanın feda edildiği açısından, sosyalizme ise bireysel özgürlüğü kuramaması ve bireysel iradeyi engellemesi nedeniyle karşı çıkmaktadır.¹⁵⁹

1.4.3 Pierre Joseph Proudhon (1809-1864)

Proudhon, entelektüel birikiminden daha ziyade anarşist ifadesini benimseyen ilk kişi olması ile meşhurdur.¹⁶⁰ Proudhon, öğretisinin temelini ekonomi politik üzerine kurmuştur. 1840 yılında yazdığı "Mülkiyet Nedir?" adlı eseri anarşist hareketin kuramsal temellerini oluşturmaktadır.¹⁶¹ Mülkiyeti hırsızlık olarak niteler ve mülkiyet yerine gerçek bir denetim ile her türlü kötüye kullanımının önüne geçildiği görel bir mülkiyeti kabul eder.¹⁶² Adaletin yerleşmesi için devletin ortadan kalkması gerektiğini söyleyerek insanların karşılıklı sözleşmeye dayalı normlara bağlılığının olduğu bir yaşam pratiğini kabul eder. Devletin kendine özgü, bireyi baskı altına alan hukuk normlarının hiçbir geçerliliği yoktur. Proudhon insanın insan tarafından yönetilmesini esaret olarak nitelendirip iktidarı tepeden aşağıya indirerek, öz yönetimli bir federalizm şeklini önerir.¹⁶³ Stirner'in egoist bireyciliğine karşı toplumcu bir anlayışı kendisine ilke edinip Stirner'in tersi toplumsal bir bireycidir. Proudhon, bireyin kişiliğini bulacağı ve ona bu kabiliyeti sağlayacak olan nihai düzenin toplum olduğunu¹⁶⁴bireylerin bir devlet tarafından değil de kendi kendileri

¹⁵⁷ Tüzen, s. 119.

¹⁵⁸ Arvon, s. 36.

¹⁵⁹ Erkızan, s. 59.

¹⁶⁰ Demirci, s. 156

¹⁶¹ Ana Britannica, s. 44.

¹⁶² Arvon, s. 40.

¹⁶³ Arvon, 46.

¹⁶⁴ Woodcock, s. 113.

tarafından yönetilmesini ister.¹⁶⁵ Devlet ve hükümet yerine karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği temelinde bir araya gelmiş birlikleri tanzim etmiştir. Bu birliklerde baskı unsuru yasaların yerini sözleşmeler, politik gücün yerini ise ekonomik güç alacaktır. Böylece politik devlet yok olacak toplumsal ekonomik ağlar var olacaktır.¹⁶⁶ Proudhon'a göre, insanın adaleti eşitlikte araması gibi, toplum da düzeni anarşide arar. Anarşi, Proudhon için, her geçen gün kendisine yaklaşmakta olduğumuz bir yönetim biçimidir.¹⁶⁷

1.4.4 Michail Bakunin (1814-1876)

Anarşizmin Rusya'da doğmuş önemli teorisyenlerin birisidir 1814 yılında dünyaya gelmiştir. Bir Rus soylusu olan Bakunin devrimci anarşizmin en tanınmış önderidir. Proudhon'un etkisiyle anarşizme yönelen Bakunin, evrimci bir bakış açısıyla insanın hayvansal konumdan ruhsal konuma evrildiğini ancak devletin, özel mülkiyetin ve dinin ilkel doğasının kalıntıları olarak insanı köleleştirdiğini söyler.¹⁶⁸ Bakunin anarşist ateizmin kaynağı olan "Tanrı ve Devlet" adlı eserinde, tarih boyunca hükümetlerin hem insanları bilgisiz bir biçimde tutmanın hem de insanlığın yaşayacağı düş kırıklığına karşı bir tedbir olarak dini kullandığını ifade etmiştir. Bu nedenle Bakunin "şayet Tanrı varsa onu ortadan kaldırmak gerekmektedir" demektedir.¹⁶⁹ Bakunin devletin tüm biçimlerinin reddederek devleti zenginlerin menfaatlerini koruyan bir yapıdır ve kötülük tarif eder. Devlete karşı tutumu devrimci olan Bakunin, Proudhon'un tersine "yıkma tutkusu aynı zamanda yaratıcı bir dürtüdür" diyerek devletin ortadan kaldırılması için şiddeti meşru görür.¹⁷⁰ Bu yönüyle anarşist düşünce içerisinde şiddeti en güçlü şekilde savunan isimlerden bir tanesidir.¹⁷¹ Kollektivist anarşizmin kurucusu olan Bakunin'in devletlerin yıkılabilmesi için yine bu devletler içerisinde özgür federasyonların örgütlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu sebeple Bakunin Propaganda ve konuşma broşürlerinde yeni anarşizm eğilimlerini tamamen kollektivist bir biçimde ele

¹⁶⁵ Örsan K Öymen, "Anarşizm, Komünizm ve Sosyal Demokrasi" *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, sayı, 11, Lotus yayınevi, 2002, s. 97

¹⁶⁶ Woodcock, s. 149.

¹⁶⁷ Proudhon, s. 266.

¹⁶⁸ Arvon, s. 53.

¹⁶⁹ Meriç, s. 31.

¹⁷⁰ Ana Britannica, s. 44; Arvon, s. 49.

¹⁷¹ Tüzen, s. 124.

almıştır. Anlayışı Stirner'den farklı olarak sadece bireysel özgürlük değil toplumsal özgürlük temelli bir yaklaşıma oturur.

Bakunin'e göre anarşizm hem evrimci hem de devrimci yollarla gerçekleşir. Bakunin diktatör devrimci diktatörlüğü de devletle aynı görerek ona da karşı çıkar. Bakunin'e göre her iki yapı da özünde akıllı olduğu varsayılan bir azınlığın, aptal olarak var saydığı çoğunluğa tahakküm fikrine dayanır.¹⁷² Bakunin, I. Enternasyonal de Marx'a karşı çıkıp devlete çok fazla ümit bağlamasını eleştirmiştir. Kendisini bir sistem mucidi olarak değil bir devrimci olarak tanıtan Bakunin Enternasyonalin 1872 yılında dağılmasından sonra İspanya ve İtalya'da ki işçi hareketleri içerisinde etkin olmuştur. 1873-1877 yılları arasında kendi enternasyonellerini kuran Bakuninciler, kendilerini kollektivist olarak değil anarşist olarak tanımlamışlardır.¹⁷³

1.4.5 Peter Kropotkin (1842-1921)

Kropotkin 1842 yılında Moskova'da doğdu. Rus çarı II. Alexander'in hizmetindeki soylu bir ailenin oğlu olan Kropotkin, Fransa ve İsviçre arasındaki Jura bölgesinde çalışırken anarşist fikirlerle tanıştı ve 1861'de anarşist kuramlarla ilgilenmeye başladı.¹⁷⁴ Kropotkin siyaset felsefecisi vasfının yanında bir bilim adamıdır. Bu anlamda anarşist teorisyenler arasında hayli önemli bir mevkiye de sahiptir.¹⁷⁵ 19. yüzyılın en sistematik ve derin anarşist düşünürüdür. Anarşizmi bilimsel bir temele yerleştirmeye çalışarak anarşizmin aslında doğa ve toplumdaki mevcut eğilimlerden olduğunu öne sürdü.¹⁷⁶ Kropotkin önemli eserlerinden olan Mutual Aid (Karşılıklı Yardım) de temeli evrimci düşünceye dayanan, insan türlerinin hayatta kalmalarını sağlayan ve gelişmelerine sebep olan unsurun onların karşılıklı yardımlaşmaları olduğunu iddia etmektedir.¹⁷⁷ Kropotkin'in evrim anlayışı insan varlıklarının farklı yönlerden bencil ve mücadelecili olabileceği kabulünün tersine insan doğasında daha önemli bir yer tuttuğunu dile getirdiği karşılıklı yardımlaşma kavramına bağlıdır.¹⁷⁸ Kropotkin ve anarşizme göre genellikle bir türün

¹⁷² Demirci, s. 158.

¹⁷³ Ana Britannica, s. 44.

¹⁷⁴ Heywood, s. 203; Tüzen, s. 130.

¹⁷⁵ Demirci, s. 158.

¹⁷⁶ Marshall, s. 438.

¹⁷⁷ Heywood, s. 121.

¹⁷⁸ Heywood, s. 195; Ana Britannica, s. 44.

hayatını sürdürebilmesi veya insanlığın toplumsal olarak gelişimi aslında karşılıklı yardımlaşma ya dayanır. İnsanlar kişisel menfaatleri peşinde değil karşılıklı olarak yardımlaştıkları zaman özgürdürler. Buna göre en yüksek ahlaki ve toplumsal düzen bireyin karşılıklı yardımlaşma duygusu içerisinde yaşadığı düzendir. Kropotkin kolektivist anarşist Michail Bakunin'in tersine ılımlı bir tarzla görüşlerini ortaya koyar. Anarşizmi bir toplumsal felsefeden ziyade bir ahlak felsefesi olarak benimseyen Kropotkin, anarşist Komünizmin kurucusu ve geliştiricisidir.¹⁷⁹ İlk kez 1892'de Fransa'da yayımladığı "Ekmeğin Fethi" adlı eserinde Kropotkin anarşizmin komünist bir formunu ortaya koydu ve geleceğin anarşist toplumuna ilişkin değerlendirmelerini sundu.¹⁸⁰ Kropotkin adına ne denirse densin hangi şartlarda ve hangi yetenekler ile oluşturulmuş olursa olsun tüm yönetim sistemlerine karşıdır. Kropotkin hem kolektivizmi bireyselleliği bünyesinde barındıran bir komünizm fikrini savunmuş ve devletin radikal bir halk devrimi yoluyla ortadan kaldırılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁸¹ Kropotkin anarşizmin daha genel, sosyolojik yönlerine ilişkin düşüncelerini ortaya koyarak, anarşizmi bir inançtan ziyade somut ve uygulanabilir bir doktrin olarak kabul edilmektedir.¹⁸² Kropotkin devletin insanların maddi sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir yapıdır ve ortadan hemen kaldırılması gerekmektedir. Kropotkin kanunlar ve yasaları otoritenin ve zenginlerin haklarını korumak için konulmuş metinler olarak görür. Bu yasaların kaldırılmasından sonra anarşi insanı olgunlaştıracak ve herkes birbirinin hürriyetine saygı duyacaktır. Kropotkin'e göre anarşizm bozulmuş bir düzeni kendi yöntemleri ile düzeltmeye çalışmak ve kendine karşı olan mekanizmalara karşı çıkmaktır. Rütbe sıralaması ile oluşmuş bir toplumsal yapıdan ziyade özgür anlaşmaya dayalı bir yapıyı aramaktır. Toplumun gelenek ve göreneklerini değerlerini korumak ve bunların genişletilme imkanını arayarak bunların korunması görevini bir otoriteye değil bunu özgür bir komün aracılığı ile korunmasını sağlamaktır. Toplumda manevi bir düzenin oluşmasını sağlamak ve bu düzenin korunabilmesi için topluma uymayan

¹⁷⁹ Heywood, s. 202; Arvon, s. 79; Woodcock, s. 207; Marshall, s. 438

¹⁸⁰ Marshall, s.445.

¹⁸¹ Tüzen, s. 130.

¹⁸² Woodcock, s. 216.

davranışların toplumsal bir baskı ile ortadan kaldırılması ahlaki bir eğitim ve toplumsal dayanışma gereklidir.¹⁸³

Anarşizmin önemli kuramcıları olarak ele aldığımız bu isimlerin dışında anarşiyi mevcut kurumları zor kullanarak, onları gelecekte koparan bir kan ırmağıyla yıkmak şeklinde tanımlayan ve anarşi olarak adlandırılan düzene tek ulaşabilme yolunun şiddet kullanımı olduğunu savunan Malatesta anarşizmin diğer önemli isimlerindedir.¹⁸⁴ Yaklaşımı devleti idare eden gücün kendi otoritesi için veya farklı sebeplerle şiddet uyguluyor olmasına karşılık bir şiddet talebini içermektedir. Malatestanın şiddeti en etkili yol olarak tanımladığı anlayışının tersine halk arasında şiddetle birlikte anıldığı için kendisine anarşist demekten bile hoşlanmayan Tolstoy'un önermeleri de anarşizm tarihi içerisinde önemli bir yer tutar. Tolstoy şiddet yoluyla devrim çağrısını reddeden Hıristiyanlığın ahlaki görüşlerine ayrılmaz biçimde bağlı bir isimdir. Hükümet sahtekârlığının, toplumsal ahlaksızlığın ve militarizm tehlikesinin en güçlü eleştirmenlerinden biri olan Tolstoy kendi ilkelerine göre yaşamaya çalıştı ve benimsediği dinsel anarşizm pek çok Tolstoycu topluluğun kurulmasına yol açtı.¹⁸⁵

1.5 ANARŞİZMİN FELSEFİ KÖKENLERİ

Anarşist felsefe, kökenleri ve ana gövdesiyle sistemleştirilmeye ve doktrine edilmeye karşı bir karakter taşımaktadır. Kendi içerisinde büyük bir çeşitlilik barındıran anarşizm otoritesiz dünya idealinde birleşir.¹⁸⁶ Bütün anarşistler hükümeti ve devleti meşru bir yapı olmadığı gerekçesiyle reddederler ve dayatılmış siyasi otoriteyi, hiyerarşiyi ve hâkimiyeti mahkûm ederler. Devletsiz ve otoritesiz bir düzen tasavvuru noktasında ortak bir payda da buluşan anarşist düşünürlerde farklılıklar, ideal düzeni bulma noktasında şiddetin bir araç olarak kullanılıp kullanılmayacağı ve anarşist idealler gerçekleşirse ekonomik düzenin nasıl olacağı sorularıdır.¹⁸⁷ Anarşizmin nihai hedefi, bütün insanların kendi potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmelerine izin veren özgür bir toplum yaratmaktır. Anarşist felsefenin

¹⁸³ Kropotkin, s. 51; Tüzen, s. 132

¹⁸⁴ Marshall, s. 489

¹⁸⁵ Marshall, s. 510.

¹⁸⁶ Özkaya, s. 11.

¹⁸⁷ Woodcock, s.26; Marshall, s. 27.

temelini, insan doğasına ilişkin görüşler, siyasal düzene ilişkin bir eleştiri, özgür bir toplum ve bu topluma ulaşmak için bir yöntem önerisi şeklindeki görüşler oluşturmaktadır.¹⁸⁸

1.5.1 Doğal Düzen ve İnsan Doğası

Anarşist düşüncenin temelinde doğal ve doğal olmayan zorunluluk ayrımından hareketle doğanın kendinde bulundurduğu zorunluluğu kabul ve kendisini doğal bir zorunluluk gibi kabul ettirme gayretindeki toplumsal otoritenin reddi vardır.¹⁸⁹ Anarşistler insanları sınırlandırabilen onlara bir düzen şekil verebilen tek şeyin doğa olduğunu kabul ederler ve doğal belirlenimden kaçınmak mümkün değildir. İnsanlar yaşlanırlar ve ölümler birçok durumda doğa karşısında bu zayıflıklarını kabul etmeli ve doğanın çizdiği çerçeve içinde özgür olduğunu bilmelidirler. Bütün bu bilinç halinin yanında insan kaçınılabılır olan, yapay olan durumu da bilmeli, insan tasarımı kurumlara ve insanlara köleliği reddetmelidir.¹⁹⁰ Çünkü müdahaleci ve hükmeden yöneticiler doğal uyumu ve dengeyi bozarlar.¹⁹¹

Doğa anlayışları bakımından anarşistler, Evrendeki değişme olgusunu oldukça güçlü bir vurguyla ilk kez ele alan filozof olan Herakleitos¹⁹² gibi, doğayı sabit bir durum olarak değil, daha dinamik bir süreç olarak görürler. Anarşistlerin çoğu, ilerlemeyi gerçekleştirmek için en iyi yolun doğayı kendi yararlı gidişatına terk etmek olduğuna inanırlar.¹⁹³ Anarşistler, devleti tabiatın bir parçası değil suni bir kuruluş olarak gören¹⁹⁴ Herakleitos, Stoacı ve Kynik filozofları gibi doğal zorunluluk alanı olarak görülen doğa ile uyumu, doğal olamayan her türlü otorite ile de savaşı esas alırlar. Doğal zorunluluk aslında özgürlüktür çünkü bir şeyin doğası gereği olması gerektiği gibi olması onda, kendi doğasına aykırı hiçbir şeyin bulunmaması anlamına gelir. Bu anlam ışığında tüm anarşistler insanın doğası gereği özgür olduğu fikrinde birleşir.¹⁹⁵

¹⁸⁸ Marshall, s. 26.

¹⁸⁹ Erkızan, 48.

¹⁹⁰ Woodcock, 77.

¹⁹¹ Marshall, s. 41.

¹⁹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say yayınları, 2017, s. 24.

¹⁹³ Marsahall, s.41.

¹⁹⁴ Meriç, s. 16.

¹⁹⁵ Crowder, s. 24; Erkızan,s. 49.

Anarşistlerin özgürlük fikrindeki uzlaşmalarının yanında onları esas olarak ayıran insan doğası, strateji ve gelecekteki örgütlenmeyle ilgili farklı görüşleridir. Anarşizmin bu fikri ayrımı Stirner'in temsil ettiği bireyci, Proudhon'un ve Bakunin'in temsil ettiği toplumcu, daha doğru bir söyleyişle Kollektivist görüşler etrafında gruplandırılabilir.¹⁹⁶ Toplumcu anarşistler, insanı, bütün potansiyelini ancak toplum içinde gerçekleştirebilen bir toplumsal varlık olarak görürler.¹⁹⁷ Anarşizmin en uzlaşmasız formu olan bireyci anarşistler ahlaki bakımdan, bireyciliği yüksek değer olarak kutsar ve bireyin topluluk içinde eriyip gideceğinden korkarlar.¹⁹⁸ William Godwin, Hobbes ve Locke'un insanların bencil, açgözlü, potansiyel olarak saldırgan olan doğası gereği birbirleriyle sürekli mücadelelerinin devletsiz bir toplumda toplumsal düzeni ve güvenli hayatı imkânsız kılacağı ve sadece güçlü bir devletin mümkün olduğu durumlarda sosyal düzenin sağlanabileceği görüşünün tersini savunmuştur. Godwin'in 1793'te yayımlanmış olduğu Siyasal Adaletin İlkeleri ve Genel Erdem ile Mutluluk Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Araştırma adlı başyapıtında otoritenin insan doğasına aykırı olduğu, bu nedenle, devletin var olduğu bir ortamda gerçek anlamıyla özgürlüğün, dolayısıyla da siyasal adaletin var olamayacağı görüşünü dile getirir.¹⁹⁹

Godwin, insanların temelde rasyonel varlıklar olduklarını, kendi hayatlarını düzenleme noktasında insanların doğal bir isteklerinin olduğunu belirtmiştir. İnsanları adaletsizliğe, aç gözlülüğe ve saldırganlığa iten sebep doğuştan günahkâr olmaları değil, devletin ve insan doğasına aykırı kanunlardır. Godwin'e göre hükümet düzen sorununun çözümü değil bizzat sebebidir.²⁰⁰ Radikal bireyci anarşist Striner soyutlayıcı ve evrenselci felsefenin insanı atomik bir özne olarak ele almadığını ve somut ben'i soyut bir ben'e indirgeyerek gerçekte hiç var olmayan bir benlik tasavvuru ortaya koyduklarını dile getirir. Bu sebeple nominalist bir yaklaşımla, bir ben tanımı ortaya koyar.²⁰¹ Strinere göre bedensel ego soyut ve ideal düşüncelerle kendine yabancılaştırılmıştır. Striner insan doğası kavramını ve tüm doğa kanunlarını reddeder insanın ne otantik doğası değişmez doğası ne de toplumsal

¹⁹⁶ Woodcock, s.24.

¹⁹⁷ Marshall, s. 32.

¹⁹⁸ Marshall, s. 34.

¹⁹⁹ William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence On General Virtue And Happiness*, London, 1793, ss. 27-32.

²⁰⁰ Heywood, s. 195.

²⁰¹ Erkızan, s. 59; Marshall, s. 326

doğası vardır. Striner egoyu insanın var oluşunun doğal içgüdüleri olarak görürken, aslında ego kavramını insan doğası yerine bir kavram olarak kullanmaktadır.²⁰² İnsan doğası için kendi kendinin sahibi olma ilkesini kabul eder. Ona göre, her bireysel ego, gerçeklik hakkındaki tek gerçek söz sahibidir ve kişi ancak kendi efendisi olduğunda kendisi olabilir. Stirner'in insan doğasını bencillik, tutku ve iktidar arayışı olarak anlaması Hobbes'un anlayışını andırırsa da onun vardığı sonuçlara ters düşer. Hobbes Devlet'in, yasalarını uygulatmak ve insanlığı zapt etmek için ancak kılıç üzerinde durabileceğini söylerken, Stirner yeni bir egoistler birliği oluşturmanın mümkün olabileceğine inanır.²⁰³ Proudhon insanı doğası gereği ilk başta birey olarak görmesinin yanında kolektif varoluşun bütünleyici bir parçası olarak görür. Toplum onu oluşturan bireyler kadar gerçektir. Kolektif ya da grup bütün varoluşun temel koşuludur ve toplum, tıpkı birey gibi, kendine ait bir güç, irade ve bilince sahiptir. Bir grup içindeki bireylerin, o grubu oluşturan bireysel güç ve zekâ toplamının üzerinde ve ötesinde kolektif bir güç ve kolektif bir akıl oluşturduklarını öne sürdü.²⁰⁴ Proudhon insanı ontik²⁰⁵ bir özne olarak ele alıp bireyin mutlak bağımsızlık ve özgürlüğünü ele alır. Proudhon, Kynikler ve Stoacılar gibi insanın insan üzerindeki baskı ve tahakkümünün hiçbir haklı gerekçesinin olmayacağını savunur ve insan üzerindeki her türlü otoriteyi reddeder.²⁰⁶ Proudhon'a göre insan mantık gücünü geliştirdikçe ve ahlaken olgunlaştıkça, dine ve siyasal otoriteye karşı isyan etme yeteneği kazanır ve hükümet ile yasaların getirdiği yapay kısıtlamaların ortadan kalkabileceği bir evreye ulaşır.²⁰⁷ Bakunin'e göre her insan vicdanının derinliklerinde derin bir adalet duygusu taşır, insanlar cinsiyetlerine ve renklerine bakılmaksızın eşit olarak doğarlar. Suç ve aptallık örnekleri onların doğasından ötürü değil, içinde doğdukları ya da yetiştikleri toplumsal ortamın sonucudur. İnsanlar doğal olarak toplumsaldırlar ve insan yapısı yasalar olmaksızın kendilerini yönetme

²⁰² Khagani Hasanof, "Az Devletten Devletsizliğe: Max Stirner'in Egoist Bireyciliği", *Düşünen Siyaset Dergisi*, Ankara: Lotus yayınevi, sayı 11, 65.

²⁰³ Marshall, s. 331; Max Stirner, *The Ego and His Own*, Cambridge University Press, Cambridge: 2000, s. 161, 189.

²⁰⁴ Marshall, s. 358.

²⁰⁵ Ontik varlık ve somut olan anlamına gelir ve nesnelere, duyuşal dünyayı ifade eder. <https://www.felsefe.net/konu/heideggerin-ontik-ontolojik-ayrimindan-hareketle-bilim-din-tartismasi.75812/> (erişim tarihi: 03.09.2018, 14.42)

²⁰⁶ Erkızan, s.54.

²⁰⁷ Marshall, s. 359.

yeteneğine sahiptir. Toplumsal kötülüklerin başlıca nedeni Devlet'tir.²⁰⁸ Kropotkin biyolojiden hareketle insanın çatışmadan daha çok işbirliğine yatkın olduğunu söyler.²⁰⁹ Toplumsal tasarımı anarşist komünist bir sitem olan Kropotkin, Darwinizm'e ters bir evrim yorumu getirerek türlerin mücadelesi değil karşılıklı yardımlaşma ile yaşamının evrimin itici gücü olduğunu söylemiştir.²¹⁰ Bireyin tam özgürlüğüne kavuşmasının ve yaşamına saygı gösterilmesinin tek koşulunun, şekli biçimi ne olursa olsun, insanın insan tarafından yönetilmesinin reddedilmesiyle mümkün olduğunu söyler.

Sonuç olarak, anarşist düşüncedeki insan doğası anlayışının insan aklına güvene ve insanın kendi kendine mükemmelleşebileceği inancına dayandığı söylenebilir. Ancak kendi içinde ortak bir insan doğası anlayışına sahip olmayan anarşist akımın temsilcilerinin tarihsel gelişim içinde bireyin kendi bireyselliği ve özgürlüğü ile doğal düzene yatkınlığı, özyönetim ve gönüllülük vb. özellikleri gibi belirli konularda hemfikir oldukları söylenebilir. Chomsky iktisadi sömürü ile siyasi ve sosyal köleliğin lanetinden bireyi özgürleştirme fikrinin günümüzde halen geçerli olduğunu vurgulayarak anarşizmin kolektivist yönünün güncelliğini koruduğunu ve kolektivist fikirlere ilham kaynağı olmaya devam ettiğini savunur.²¹¹ Diğer taraftan siyaset biliminin modern bir tartışma konusu olan bireyin özgürlüğünü kısıtlayan dış müdahalelerin kaldırılması ya da kısıtlanması gerektiği liberteryen siyasal düşüncenin ana temalarından biri olarak güncelliğini korumaktadır.²¹²

1.5.2 Doğal Toplum veya Hükümsüz Toplum

Anarşist düşünce birtakım farklılıkları dışında insanın kendisini özgür ve toplumsal uyum içinde yaşamaya muktedir kılan tüm nitelikleri doğal olarak içinde taşıdığı önermesini kabul eder.²¹³ Anarşizmde toplum idealinin temelini, bireye olan güven oluşturur. İnsanın doğası gereği çatışmadan, kavgadan ziyade güvenlik, huzuru tercih ettiği savunulur. İnsanın doğası itibariyle iyi olduğu kabulü doğacı bir

²⁰⁸ Marshall, s. 400.

²⁰⁹ Erkızan, s. 56.

²¹⁰ Gönül, s. 35.

²¹¹ Chomsky, s. 146.

²¹² Göçen, s. 14.

²¹³ Woodcock, s. 27.

toplum görüşünü oluşturmuştur.²¹⁴ May; anarşist felsefenin özünde, insanların iyi bir doğaya ya da öze sahip oldukları ikinci olarak da insanların toplumdaki diğer insanlarla bir arada yaşamasına olanak tanıyan nitelikleri taşıması anlamında iyi ya da iyi huylu olduğu kabulü yatar demektedir.²¹⁵ Anarşistler toplumu, işbirliğine yönelik, otoritesiz yani müdahale edilmemiş, çatışmasızlığın olduğu doğal uyum olarak görürler. Bu doğal toplumu, Hobbes'un herkesin herkese karşı savaştığı sürekli bir savaş kâbusu olarak değil, daha çok barışçı ve üretici bir yaşam koşulu olarak algılamaktadırlar.²¹⁶ Toplumda çatışma ve uyumsuzluğun nedeni doğal olmayan siyasal yönetimdir.²¹⁷ Tüm anarşistler doğacı bir toplum görüşü ve doğal olmayan otorite kavramlarında ortak bir paydaya sahiptirler. Bu ortak kabullerinin yanında ayırdıkları hususlar; bireylerin birbirleriyle olan özgürlük, hak, adalet, eşitlik, bölüşüm gibi ilişkilerde bireyci anarşizmin, liberalizmin serbest rekabetçi piyasa ilkelerini, toplumcu anarşizmin ise toplumun yaşamsal gereksinimlerinin eşitçe karşılanmasını gözetken Sosyalist ilkeleri benimseyişi olduğu söylenebilir.²¹⁸ Toplumcu anarşistler mutlu bir yaşam için asgari düzeydeki bir işbirliği dışındaki her türlü işbirliğine kuşkuyla yaklaşır; toplumcu anarşistler ise bireysel çıkarların bir güvencesi olarak karşılıklı yardım kurumlarının yaygın olduğu bir toplum tasarlarlar. Bireyci anarşizm kollektivist bir yaklaşımın grup tiranlığına dönüşeceğinden endişe eder. Diğer taraftan toplumcu anarşizm ise bireycilerden oluşan bir toplumun atomist olacağını ve rekabet ruhunun karşılıklı yardımlaşma ve genel dayanışmayı tahrip edebileceğini düşünür.²¹⁹ Marshall anarşizm düşüncesinde ana akımın toplumsal anarşistlerden oluştuğunu, ancak akımın önemli bir parçasını bireyden yola çıkıp topluma varan²²⁰ Bireyci Anarşizm'in oluşturduğunu söyler. Toplumdan bireye ulaşan Kollektivist ya da Toplumcu Anarşizm Proudhon'un temsil ettiği karşılıklı (Mutualizm), Bakunin'in temsil ettiği kollektivist, Kropotkin'in temsil ettiği komünist anarşizm olarak sınıflandırılır.²²¹ Stirner, toplum kavramının bir kuruntu olduğunu ve toplum şeklinde adlandırılacak somut bir varlığın olmadığını

²¹⁴ Woodcock, s.27.

²¹⁵ Todd May, *Post Yapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2000, s. 80.

²¹⁶ Marshall, s. 15.

²¹⁷ Heywood, s. 92.

²¹⁸ Tok ve Koçal, s. 404

²¹⁹ Marshall, s. 29.

²²⁰ Tok ve Koçal, s. 412.

²²¹ Marshall, s. 30.

savunmuştur. Ona göre, toplum fikrinin temel dayanağı olan bütün kurallar, egonun sağlıklı bir biçimde gelişmesini önleyici engellerdir.²²² Toplumu gerçekte, Ben'e hizmet etmek yerine Ben'i baskı altında tutan donuk, hareketsiz, tıkanmış bir toplumsal yaşam olarak tarif eder. Striner göre toplum vazifeler vermez, tam tersine insanın toplumdan ihtiyaçlarını tayin etmesini istemesi gerekir. Stirner için birey her şeydir, toplum ise bireyin düşmanıdır.²²³ Striner toplumu bir dernek haline (birlik içerisinde yaşam) dönüştürmeyi önerir.²²⁴ İnsanın özünün iyi olduğuna dair bütün aydınlanmacı düşünürlerle birlikte Stirner'in de sahip olduğu güven, onun devletin ve hatta toplumun ortadan kalktığı koşullarda ortaya bir kargaşa değil de uyum çıkacağını düşünmesini sağlar. Herkes kendi egosunun sesini dinlediği zaman, kısmen çatışmalar ortaya çıksa bile birlikte işbirliği içerisinde yaşamak çıkarlarına daha uygun düşeceği için bir otoriteye ihtiyaç hissetmeyeceklerdir.²²⁵

Toplumda doğal olarak var olan yardımlaşma ve işbirliği kavramını vurgulayan Proudhon'a göre bütün sistemin en temel ögesi bireydir. Bireyin kendisini gerçekleştirebileceği yer ise toplumdur. Toplumsal yapılanma doğal düzen ışığında gerçekleşmelidir. İnsanın toplumsallığı tamamen insani olan ve insan için doğal olan adalet duygusunda ifadesini bulur.²²⁶ Adaletin temelinde ise özgürlük ve eşitlik vardır ve eşitlik, özgürlüğün ön koşulu durumundadır Proudhon, buradan hareketle, mülkiyet konusu üstünde durmuş ve özel mülkiyetin eşitlik, dolayısıyla adalet duygusu ile çeliştiği düşüncesine varmıştır.²²⁷ Mülkiyetin hangi açıdan bakılırsa bakılsın hangi ilke temel alınır alınsın, çelişkili bir düşünce olduğunu söyleyip mülkiyeti reddetmeyi otoriteyi reddetmekle aynı görmüş doğru hükümet biçiminin anarşi olduğunu söylemiştir.²²⁸

Toplumun mevcut ulus devlet yerine, tabandan tepeye, çevreden merkeze, özgür birlik ve federasyon ilkelerine göre örgütlenmesini savunan Bakunin; toplumu, insanın kolektif var oluşunun her türlü sözleşmeden bağımsız, doğal modeli olarak görüyordu. Bakunin'e göre toplum tepeden inme yasalarla değil, âdetler ya da

²²² Göçen, s. 25.

²²³ Woodcock, s. 113.

²²⁴ Arvon, s. 38.

²²⁵ Gönül, ss. 18- 19.

²²⁶ Woodcock, s. 27.

²²⁷ Tok ve Koçal, s. 413.

²²⁸ Marshall, s. 345.

geleneksel alışkanlıklarla kendini yönetir. Her insan vicdanının derinliklerinde adalet duygusu taşır, insanlar cinsiyetlerine ve renklerine bakılmaksızın ahlaki ve entelektüel bakımdan eşit olarak doğarlar; suç ve aptallık örnekleri onların doğasından ötürü değil, içinde doğdukları ya da yetiştikleri toplumsal ortamın sonucudur. Doğal olarak toplumsaldırlar ve insan yapısı yasalar olmaksızın kendilerini yönetme yeteneğine sahiptirler.²²⁹

Kropotkin anarşist düşünceyi sadece politik bir yaklaşım olarak görmemiş, aynı zamanda bütünlüklü bir ahlak felsefesi haline getirmiştir.²³⁰ Bireyin özgürlüğü ve insanın insan tarafından tahakkümünü ortadan kaldırmak için her türlü devlet biçimine karşı çıkılmasını istemektedir.²³¹ 1892'de Fransa'da yayımladığı Ekmeğin Fethi adlı kitabında ilk kez Kropotkin, anarşizmin komünist bir formunu savundu ve geleceğin anarşist toplumuna ilişkin en yapıcı değerlendirmeyi sundu.²³² Kropotkin yasaların yerine, insani ilişkileri yüzyıllardır oluşturan ve düzenleyen âdetlerden ve özgür anlaşmalardan oluşan geleneksel ilişkiler ağına dönülmesini önerir. Kropotkin, Darwin'in evrim teorisini ters açıdan yorumlayarak sosyal dayanışma ve yardımlaşmaya biyolojik bir destek bulmaya çalışmıştır. Darwinizmin rekabetçi ve saldırgan insan varlığı fikrine karşı olarak, Kropotkin, türlerin işbirliğiyle kolektif enerjilerini başarılı hâle getirdiklerini savunmuştur. Evrim sürecinin toplumsallığı güçlendirdiğini ve rekabetin değil işbirliğinin tarafında yer aldığını iddia eder. İnsan türünün karşılıklı yardımlaşmaya güçlü bir istekleri vardır.²³³ İnsanın doğuştan toplumsal, işbirliğine yatkın ve ahlaki varlıklar olduğunu söyler. Ancak toplum bir doğallık hali iken, devlet ve onun baskıcı kurumları yapay bir oluşumdur.²³⁴

1.6 ANARŞİZMİN SİYASAL ELEŞTİRİSİ

Fransız Devrimi liberalizmin bir zaferidir. Fransız Devrimi bireyin bir amaç ve bütün toplumsal ve siyasal biçimlerin de birey için var olduğunu ilan etmiştir.

²²⁹ Marshall, ss. 398- 400; Woodcock, s. 169

²³⁰ Göçen, s. 9

²³¹ Kropotkin, s. 50.

²³² Marshall, s. 445; Woodcock, s. 205.

²³³ Heywood, s. 202.

²³⁴ Marshall, s. 457.

Anarşizm düşüncesi de çelişkili niteliğini ortaya koyduğu bu liberal anlayışın bir eseridir.²³⁵ Çünkü Fransız ihtilali egemen kitlenin menfaatlerinin özgürlük ve eşitlik adına bozguna uğratılması gayesini güderken, bir şekilde Jakobin terörü ve diktatörlüğe doğru evrilerek özgürlük ve toplumsal adalet macerasını boşa çıkarmıştı.²³⁶ Anarşizm düşüncesi bu fikriyatın ortaya koymuş olduğu anlayışa özgürlük, eşitlik ve otorite karşıtlığı kavramları çerçevesinde yapılmış bir sentezler yığını halinde gelişmiştir.²³⁷

1.6.1 Devlet, İktidar ve Otorite

Anarşizmin düşünsel kökenlerini bireye atfettikleri değerler bütünü oluşturmaktadır. Anarşizmin bireyi merkeze koyan ve onun her şekil ve durumda özerkliğini savunan²³⁸ yaklaşımının temelini insanın doğası gereği özgürlüğü anlayışı oluşturmaktaydı ki bunu önceki bölümde izahını ortaya koymaya çalıştık. Anarşizmin siyasal eleştirilerinin temelini de bireyin özerkliği ve özgürlüğünün korunması oluşturmaktadır. Ancak burada anarşizmin temellendiği insan doğası fikriyatının aslında bir takım başka fikriyatlara anti tez olarak geliştiğini de göz ardı etmemek gerekir bunlar Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun insan doğasına ilişkin görüşleridir.²³⁹ Bu üç düşünür insan doğasını bir birlerinden farklı perspektiflerden ele almış olsalar da nihai noktada insanların devlete ihtiyaçları olduğunu savunmaktadırlar. Bu ihtiyaca binaen birey ve devlet arasında bir bağ kuran toplum sözleşmesine başvurulur ve bireysel haklar, sözleşmenin gereği olarak devlete devredilir. Ancak anarşist düşünce, insan doğasına dair getirdiği aşırı özgürlükçü yaklaşımla devlete ihtiyaç olmadığını savunmaktadır. Anarşistler, otoriteyi baskı, adaletsizlik, ekonomik sömürü gibi kavramlarla eşitleyerek tüm otorite şekillerini acı verici olmaları nedeniyle gereksiz görürler. Otoritenin toplum üzerindeki şekli de devlettir.

Arvon anarşizmdeki birey düşüncesinin felsefi dayanağını liberal fikri hareketlerin oluşturduğunu belirtir. Buna göre anarşizm felsefesinin bireye ilişkin

²³⁵ Arvon, s. 14-17.

²³⁶ Crowder, s. 30.

²³⁷ Tok ve Koçal, s. 396.

²³⁸ Arvon, s. 65.

²³⁹ Marshall, s. 52; Woodcock, s. 84.

temeli Fransız rasyonalist bireyciliğine dayanır. Fransız rasyonel bireyciliğinin temelinde bireysel özgürlüklere saygı için devlete rol veren bu yüzden eleştiri konusu yaptıkları Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi yer almaktadır.²⁴⁰ Rousseau'nun Toplumsal Sözleşme düşüncesi bireyi pasifize eden yönüyle anarşistlerin genelinin reddetmelerine yol açmıştır.²⁴¹ Aslında anarşistler Fransız Devrimine karşı besledikleri kararsız duygular ile paralel Rousseau'ya da karmaşık duygularla bakmaktadırlar. Rousseau'nun bütün eserleri arasında anarşistler tarafından en az sevileni toplum sözleşmesidir. Çünkü orada Rousseau hükümetin en iyi toplumu meydana getirebilecek tek modern kurum olarak görür. Hükümet sadece mutluluğun değil, erdem de kaynağıdır. Anarşistler tam aksi bir söylemle hükümeti kötülüğün kaynağı olarak görürler. Devletteki yaşam kelimenin en gerçek anlamında ahlakı bozucu ve yozlaştırıcıdır.²⁴² Hobbes'un bireylerin doğaları gereği çıkarıcı olduğu ve bu çıkarıcılığın bireyler arasında çatışmalara sebep olarak bireylerin diğer bireylere zarar vermesine yol açacağı ve bu durumu engelleyebilecek bir devletin varlığını gerekli kılar²⁴³ kabulünün tersine Anarşizm bireyin özünde iyi ve ahlaklı olduğunu bireyin ahlakını bozanın otorite ve onun yasaları olduğu kabulü oluşturur. Anarşizm devletin insan özüne her koşulda yabancı ve aykırı olduğu teziyle devletin varlığının haklı gösterilip savunulmasını ve devletin tüm biçimlerini reddeder.²⁴⁴ İnsanın bu doğal iyiliğinin kaçınılmaz olarak karşılıklı yardımlaşmaya dayanan bir toplumsal yaşamı çağırdığı da bağıl bir diğer kabulleridir. Anarşizmin hedefi bireysel özerkliği toplumsal gereklerle uyumlu kılarak korumaktır.²⁴⁵ Anarşistlere göre, anarşizm bir politik hareket, bir kültür olmadan önce bir ahlak felsefesidir. Özellikle otorite ve yasaların insan doğasına aykırı olduğunu ileri süren Godwin'e göre de insan rasyonel bir varlıktır. İnsanın doğasını çevre şartları belirler ve insanları şekillendirilebilir. Böylece de insan aklının toplumsal dayanışmanın da yardımıyla her zaman en doğruyu bulacağına inanır. Godwin, otorite ve yasaların insan doğasına aykırı olduğunu ileri sürer.²⁴⁶ Anarşistler toplum ile Devleti birbirinden ayırarak, Bir

²⁴⁰ Arvon, s. 17.

²⁴¹ Woodcock, s. 28.

²⁴² Crowder, s. 35; Marshall, s. 46.

²⁴³ Heywood, s. 204.

²⁴⁴ Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum*, (çev. Veysel Atayman), İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1994, s. 16.

²⁴⁵ Göçen, s. 14.

²⁴⁶ Tok ve Koçal, s. 405

gönüllü birlikler toplamı olarak gördükleri topluma değer verirken, baskıcı bir yasal düzen tasarımını sürdürmeyi amaçlayan her türlü Devlet'i reddederler.²⁴⁷ Godwin'e göre, devlet ve toplum kökenleri ve var olma nedenleriyle de birbirlerinden farklıdır. Toplum ihtiyaçlar neticesinde ortaya çıkar, devlet ise kötülüklerin ürünüdür, toplum iyi bir şeydir, devlet kötülüktür.²⁴⁸ Bu noktada aşırı bireyci Stirner, devletle birlikte topluma da saldırır, sadece insanların hedeflerine ulaşabilecekleri bir dernek ya da benciller birliği fikrini kabul edilebilir görür.²⁴⁹ Anarşistler devletin ve benzeri otoritelerin yerine toplumun tümüyle egemen olduğu bir federalizm anlayışını benimserler. Buradaki federalizm isteği aslında her yönüyle müttekâmil bir yapılanmadan ziyade bir basitlik talebidir. Bu basitlik toplumun yaşamın erdemlerine ilişkin ahlaki temele uygun bir hayat sürmesi talebidir. Bu anlamda anarşizmde devletin ortadan kaldırılması yönündeki inanç bu basitliği elde etmektir. Devletin ortadan kaldırılması amacı en biricik ve yegâne ilke değildir.²⁵⁰ Bu anlamda anarşizm salt politik bir doktrin olmasının yanında ahlaki yönü de olan bir harekettir. Anarşistlere göre devlet baskının zorbalığın aracıdır ve üretim araçlarını kapitalist sistem için organize eden bir aygıttır. Anarşistler sosyalizm ile paralel, devletin her zaman zenginler ve güçlüler tarafında yer aldığını yasaların her zaman hâkim elit grupların çıkarlarına uygun şekilde yapıldığını kabul ederler. Godwin, zenginlerin daima dolaylı ya da dolaysız yasa koyucu olduklarını ve hükümetin iktisadi eşitsizliğin sürmesini sağladığını söyler. Kropotkin, devletin daima hâkim azınlıklar lehine tekeller oluşturma aracı olduğunu belirtir. Anarşistler, devletin kaldırılmasıyla birlikte iktisadi eşitliğin sağlanacağını düşünürler. Bu konuda anarşist ekoller farklı iktisadi sistemler önerirler.²⁵¹ Anarşizm düşüncesinde özgürlüğün tam olarak yerleşmesi de devletin tamamıyla ortadan kalkmasına bağlıdır. Özgürlük insan için en temel değerdir insan için diğer önemli değerler özgürlüğün peşinden gelir. Devlet bir otorite olması bakımından özgürlüğün önündeki en büyük engeldir o halde devletin ortadan kaldırılması gerekir. Bu anlayış anarşizmin toplumsal kaosu onayladığı anlamına gelmez. Bu noktada anarşizm sürekli olarak bir düzeni yıkıp yerle bir eden ve yerine hiç bir şey getirmeyen eli kanlı toplumun direklerine saldıran

²⁴⁷ Marshall, s. 36.

²⁴⁸ Arvon, s. 36.

²⁴⁹ Marshall, s. 37

²⁵⁰ Woodcock, ss. 32- 33.

²⁵¹ Marshall, s. 38.

bir katil şeklinde tasvir edilmektedir. Bu anarşizme karşı oluşmuş pejoratif bakış açısıdır. Ancak anarşizm yıktığı düzenin yerine kaos değil doğal yaşam, doğal birliktelik ve karşılıklı yardımlaşma önerisi getirmektedir.²⁵² Otoriteye maruz kalan insan özgürleşemez çünkü otorite insanı bir nesne haline getirerek onu pasifleştirir ve köleleştirir.

Toplumdaki şiddetin baskının sosyal karmaşanın el hasılı tüm kötülüğün kaynağını devlet oluşturur. Devletin ortadan kaldırılması noktasında hem fikir olan anarşistlerin bunun yöntemi konusunda ayrılıkları söz konusudur. Kimileri Bakunin gibi şiddeti bir araç olarak seçerken kimileri Tolstoy gibi barış ve uyum içinde bir dönüşümden yanadır.

Sonuç olarak günümüzden kynikler ve sofistlere kadar uzanan anarşist düşüncenin temelinde insan özgürlüğüne ket vuran onun doğallığını bozan her tür otoriter baskıcı zorlayıcı anlayış ve tutumun reddedilmesi ve bu otoriterliğin insan için acı verici olduğu kabulü yatmaktadır.

1.6.1.1 Dini otorite

Temelde toplumdaki bütün otoriter kurumlara karşı olumsuz tavır içinde olmaları nedeniyle dini de bu kurumlardan sayarak karşı çıkmışlardır. Aslında anarşistler dine, otoritenin kendisine meşruiyet kazandırma pratiği nedeniyle karşı çıkmaktadırlar. “Kiliseyi devletle bir tutuyorlar, rahibi savaştı ve kralla bir tutuyorlardı. Hıristiyanlığın, tevazu, dindarlık ve boyun eğmeyi şart koşan kölece bir ahlak öğrettiğini düşündüler. Otoriter bir baba figürü olarak geleneksel Tanrı imgesinden nefret ediyor ve dünyasal otoriteyi beslemek için doğaüstü bir otoriteye ihtiyaç olmadığını düşünüyorlardı.”²⁵³ Anarşistler devlete karşı sergiledikleri muhalefetin daha fazlasını kiliseye karşı göstermişlerdir. Avrupalı anarşistlerin çoğu, Proudhon, Stirner ve Bakunin'i izleyerek Hıristiyanlığı reddetti. Dayatılmış otoritenin siyasal formlarına olduğu kadar dinsel formlarına da karşı çıktılar. Örgütlü dine yönelik itirazları ile normalde ortaya koymuş oldukları otorite eleştirisini daha geniş bir alana yaymaktadırlar. Bizzat dini kendisini otoritenin kaynağı olarak görürler ve dinin içeriğindeki sorgulanamaz tanrı fikrinin insanın özgürlüğü önündeki engel

²⁵² Woodcock, s. 14.

²⁵³ Marshall, s. 123.

olarak kabul ederler. Proudhon ve Bakunin gibi anarşistler yaklaşımlarını Hıristiyanlığın reddi üzerine temellendirirler. Bu temellendirmede ki amaçları varlığının özgür ve bağımsız olduğunun ancak bu şekilde kabul edilebilir olacağıdır. Proudhon, Tanrının ilahi hükmünü reddetti ve Tanrı tiranlık ve yoksulluktur; Tanrı kötülüktür sonucuna vardı.²⁵⁴ Bakunin'e göre, toplumun özgürlüğünün tam olarak tesis edilebilmesi için kilisenin ve devletin ilgası şarttır. "Tanrı'yı kabul etmek, insanlığın köleliğine evet demektir. Tanrı varsa insanın hürriyeti yoktur. Tam hürriyet ilâhi heyulanın yok edilmesine bağlıdır."²⁵⁵ Din anarşistlere göre devletin kendisine destek bulduğu önemli bir otoritedir. Din ruhanî liderlere ve dünyevî kurallara uymayı sağlayan bir ideolojidir. Anarşistler dinin bireylere ahlâkî kuralları zorla kabul ettirdiğine ve kalıp davranış biçimleri benimsettiğine inanırlar. Godwin sonsuz ceza tehdidinin insanı erdemli yapmak için gerekli olduğu iddiasını reddetmektedir.²⁵⁶ Dinî inanışlar papalar, piskoposlar veya rahipler gibi dinî otoriteler tarafından belirlenen iyi veya kötü standartlarına uymayı gerektirir. Böylece bireyler, etik değerlendirmelerden ve ahlâkî özerklikten mahrum bırakılırlar.²⁵⁷ Lev Tolstoy, din konusunda anarşist gelenek içerisinde farklı bir yerde durmaktadır. Tolstoy'a göre kilisenin devlet ve ekonomik iktidar ile olan bağları, İsa'nın öğretisine tamamen tersti. Tolstoy her türlü otoriteyi reddeden bir Hıristiyanlık formu geliştirmeye çalıştı Tolstoy, kutsal metinlerin devlete ve devletin yönetici sınıflarına hizmet edecek biçimde manipüle edildiklerini düşünmektedir.²⁵⁸ Tolstoy dışındaki anarşistler için dini otorite veya tanrı noktasındaki fikirler son derece keskindir. Tanrı varsa, insan köledir; insan özgür olabiliyorsa o zaman Tanrı yoktur.

1.6.2 Anarşizmde Özgürlük, Eşitlik, Adalet

Anarşist ekollerin hemen hepsi devleti, despotik veya demokratik, olması fark etmeden aklın karşısında görürler. Devletin varlığı, özgürlüğün reddi ve dolayısıyla da eşitliğin inkârını ifade eder. Anarşizme göre, devlet doğası gereği özgürlüğe

²⁵⁴ Crowder, s. 117; Marshall, s. 344.

²⁵⁵ Meriç, s. 31.

²⁵⁶ Crowder, s.113.

²⁵⁷ Heywood, ss. 196- 197.

²⁵⁸ Taylan, s. 101.

karşıdır.²⁵⁹ Mutlak özgürlük, anarşistlerin en yüce değerleri ve bağlı oldukları merkezi görüştür.²⁶⁰ Özgürlük kavramı, insanın gelişimi ya da Bakunin'in deyimi ile "insanın insanileşmesi" ile gerçekleştirilebilecek bir amaçtır. Anarşistler özgürlüğün toplumu oluşturan bütün bireyleri kapsayacak genişliğe ulaşması için muhakkak gerekli gördükleri eşitlik ve adaleti yeniden tanımlarlar ve önlerindeki engelleri dışsal otoritenin bütün baskıcı biçimlerini reddederler.²⁶¹ Anarşizm özgürlüğün insan türünün bir özelliği olduğu, bu nedenle sadece doğa tarafından sınırlandırılacağı gerçeğini kabul eder. Stirner özgürlüğü, bazı şeylerden kurtulma durumu olarak görür, ama bizzat yaşamın doğasının mutlak özgürlüğü olanaksız kıldığına işaret eder.²⁶² Bakunin, özgürlüğü herkesin gizli bir yetenek biçiminde sahip olduğu her türlü maddi, entelektüel ve ahlaki gücün tam gelişmesiyle ortaya çıkan doğa yasalarından başka sınırlama kabul etmeyen bir tanımla ortaya koyar.²⁶³ Anarşistler özgürlüğü belirli bir sınıfın ya da elitin değil, bütün insanlığın hakkı olarak görürler. Herkesin özgürlüğünü her bir kişinin özgürlüğünün zorunlu koşulu olarak görürler. Bakunin'in dediği gibi, "İnsan ancak eşit derecede özgür insanlar arasında gerçekten özgürdür."²⁶⁴ Dolayısıyla bir zümrenin üstünlüğüne dayanan otoriter bir anlayışta eşit derecede özgürlük söz konusu değildir. Anarşistlerin özgürlüğü bireyden hareketle tanımlarlar. Genel denilen şey anarşistler için sadece bir soyutlamadır. Çünkü yönetenler bir araç olarak bu tarz soyutlamalarla, bireysel veya gerçek olan her şeyin, inkârına bir araç bulmaktadırlar. Anarşizmde özgürlük, bölünemez bir bireysel ve toplumsal hak olarak ele alınır. Anarşistler Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler tarafından kutsal sayılan toplumsal sözleşme teorisini de reddederler. Anarşistlere göre, hiçbir hükümet kendisine rıza göstermeyen bir birey üzerinde yetki ve hüküm sahibi olamaz ve bir kişinin bütün yasalara bireysel olarak rıza göstereceğini ummak saçmadır.²⁶⁵

²⁵⁹ Hasnaof, s. 70.

²⁶⁰ Crowder, s. 15.

²⁶¹ Marshall, s.71; <http://liberteryen.org/2015/04/anarsizmin-temel-kavramlari-ve-toplum/>, (erişim tarihi: 25.12.2018, 17.24)

²⁶² Woodcock, s. 106.

²⁶³ İnan keser, Kendiliğindenliğe Güven, *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, sayı, 11, Lotus yayınevi, 2002, s. 142.

²⁶⁴ Marshall, s. 72; Arvon, s. 61.

²⁶⁵ Marshall, s. 52.

Anarşizme göre toplumsal düzen için ortaya konan yasalar, kişinin arzularını dikkate almadan belirli biçimde davranmayı ya da davranmamayı sağlamak için özgürlüğü kısıtlar. Yasaları uygulatan devletin kullandığı yöntemler baskı yöntemleri, devletin baskı gücüdür.²⁶⁶ Anarşizme göre devletin en büyük baskı araçlarından biri de hukuktur. Çünkü hukuk egemen sınıfın haklarını koruyup kollanmasından başka bir şey değildir.²⁶⁷ Godwin, yargıçların karar almaktan çok tavsiyede bulunmaları gerektiğine inanır. Yasaların yerine kamu vicdanının geçirilmesi toplumun onaylamadığı veya topluma zarar veren eylemleri denetlemek için yeterli olacaktır. Toplum bir kez adalet kurallarını tam olarak anladığında, yasalar gereksiz olacaktır.²⁶⁸ Anarşistler liberallerin kanun önünde eşitlik şeklinde sloganlaştırdıkları eşitlik kavramının ötesine geçerler. Kanun önünde eşitliğin adaletsizliği bitirmeyeceğini çünkü zaten temelde haksız yasalar altında bütün insanlara eşit bir adaletle değil tam tersine adaletsizlikle muamele edileceğini söylerler. Bakunin özgürlüğün ancak herkesin eşit olması halinde gerçekleştirilebileceğini dolayısıyla adaletinde tam bir eşitlik aracılığıyla gerçekleştirilen özgürlük olduğunu söyler. Kropotkin, insanların eşitliğine inanıyor, ancak herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar şeklinde tarif ettiği komünist bir adalet tanımını benimsiyordu. Sonuç olarak anarşistler herkesin eşit ve azami özgürlük hakkına sahip olduğu bir adalet ilkesini benimserler. Bütün siyasal otoriteleri özgürlüğe yönelik gayri meşru bir müdahale olarak reddederler.²⁶⁹

1.6.2.1Eşitsizliğin Kaynağı Olarak Mülkiyet

Anarşistler, asıl hedef olarak devleti ortadan kaldırmak için çalışmakla birlikte bunun yanında sosyal ve ekonomik yapılarla da yakından ilgilenmişlerdir.²⁷⁰ Anarşistler için mücadele edilen en büyük düşmanlardan biri kapitalizm ve onun temel unsurlarından biri olan mülkiyettir. Anarşizm mülkiyeti ortadan kaldırmanın, kapitalist sistemi ortadan kaldırmakla aynı anlama geleceği tezini savunur. Mülkiyet, anarşist yaklaşım açısından mevcut eşitsizliğin kaynağıdır ve onun varlığının devam

²⁶⁶ Marshall, s. 60.

²⁶⁷ Erkızan, s. 58.

²⁶⁸ Marshall, s. 61.

²⁶⁹ Marshall, ss. 89- 91.

²⁷⁰ Heywood, s. 197.

etmesi, eşitsizlerin doğal olarak da adaletsizlerin devam etmesi anlamını taşımaktadır.²⁷¹ Anarşizme göre özel mülkiyeti korumak için yasalar çıkarılır ve silahlı adamlardan oluşan özel bir grupla bu koruma takviye edilir.²⁷² Mülkiyet ile iktidar arasındaki sıkı bağı ilk kez Godwin, açık bir şekilde tanımlar böylelikle anarşistleri, devletin olduğu kadar kapitalizmin de düşmanı haline getirir.²⁷³ Godwin devletin adaletsizliği ortadan kaldırmayı amaçlarken baskı gücünü yoğunlaştırarak ve mülkiyette eşitsizliği artırdığını ve böylelikle adaletsizliği sürdürdüğünü söyler.²⁷⁴ Proudhon “mülkiyet nedir?” adlı çalışmasında Mülkiyetin, özgürlük, eşitlik ve güvenlik gibi doğal bir hak olarak kabul edilmeyeceğini savunur. Proudhon’a göre özgürlük, eşitlik, güvenlik insanları birleştirirken mülkiyet insanları birbirinden ayırır. Bu yüzden Proudhon mülkiyetin hırsızlık olduğunu söyler ve buna çözüm olarak özel mülkiyetin yerini, “karşılıklılık” ilkesinin almasını gerektiğini savunur.²⁷⁵ Siyasal anlamda bir eşitlik için mülkiyetin ortadan kaldırılması gerektiğini vurgular.²⁷⁶ Mülkiyeti reddetmenin otoriteyi reddetmek anlamına geldiğini söyleyen Proudhon, bu tanımdan hareketle doğru hükümet biçiminin efendilerden ve egemenlerden bir kurtuluş olan anarşi olduğu sonucuna varmaktadır.²⁷⁷ Kropotkin insanlığı düzene sokmak için var olan milyonlarca yasayı “mülkiyetin korunması, hükümetlerin korunması, kişilerin korunması” şeklinde üç temel kategoride ele alır. Ona göre, birinci kaategori işçinin emeğinin ürününü yani insan emeğinin haksız biçimde ele geçirilmesini güvence altına almayı amaçlıyordu. İkinci kategorideki anayasal hukuk, tamamen mülk sahibi sınıfların çıkarlarını koruyan yönetim mekanizmasını sürdürmeyi amaçlıyordu. Üçüncü kategori, kişilerin korunmasını gaye edinen yasalardı çünkü bu türden yasalar güvenliğin sürdürülmesi bakımından vazgeçilmez görünüyordu. Bu yasalar, insanlar için yararlı olan kendi âdetlerinden hareketle geliştirildi, ancak yönetenler tarafından kendi hâkimiyetlerini daha sağlam kılmak amacıyla benimsendiler böylece yararsız ve aşağılayıcı hale geldiler. Kropotkin, toplumda işlenen suçların nedenlerinin aylaklık, yasalar ve otorite olduğunu öne sürdü. Ona göre işlenen suçların yaklaşık üçte ikisi mülkiyete karşı

²⁷¹ Taylan, s. 97.

²⁷² Marshall, s. 37.

²⁷³ Woodcock, s. 81.

²⁷⁴ Marshall, s. 48.

²⁷⁵ Taylan, s. 96.

²⁷⁶ Proudhon, s. 40.

²⁷⁷ Proudhon, s. 266; Marshall, s. 345.

işlenen suçlardır ve az sayıda ayrıcalıklı kişinin elinde olan mülkiyet, gerçek kaynağı olan topluma döndüğü zaman bu suçlar ortadan kalkacak veya azalacaktır.²⁷⁸ Bakunin, toplumsal servetin kollektifleştirilmesinden yanadır. Bunun için mülkiyetin oluşumuna onay veren ve yasalarıyla bu mülkiyetin garantörü olan Devletin ortadan kaldırılmasıyla, mülk sahibi olan herkesin mülksüzleşeceğini öngörüyordu. Bu sürecin sonunda toplumun tepeden tırnağa örgütlenmesini gerektiren komünler *dayanışmasından* müteşekkil bir yapı öneriyordu. Özgür tarımsal ve endüstriyel birlikler federasyonu altında kolektif mülkiyet anlayışını savunan Bakunin devrimci stratejiye ilişkin fikirlerinde anarşizme olumlu bir anlam yükleyerek halkın özgürleşmesi anlamına gelen bir manâyı içerdiğini söylüyordu.²⁷⁹

Sonuç olarak anarşistler hükümetin, yasaların ve mülkiyet eşitsizliğinin olmadığı bir toplumda yaşayan bireyler arasında daha büyük bir çıkar uyumu olacağını düşünmektedirler. Eşitsizliğin ve adaletsizliğin kaynağı mülkiyet ve mülkiyeti koruma gayretindeki devlet ve onun oluşturduğu sadece egemen sınıfların çıkarına hizmet eden yasalarıdır.

Anarşizm insanların müdahalesine gerek olmaksızın düzeni sağlayan doğa yasaları dışında hiçbir otorite ve yasanın varlığını kabul etmemektedir. Doğa yasaları dışında başka bir yasa kabul etmek despotik ve doğal olmayan bir ortamın onaylanması olacaktır.²⁸⁰ Anarşistler hükümetlerin ve bunların baskıcı unsurlarının ortadan kalktığı insanın insana hükmetmediği bir organizasyon şeklini savunurlar. Bu organizasyonun sağlıklı inşası için önerileri sınıfsal tabakaların kaldırılması, türü yönetim şekli ne olursa olsun devletin yok edilmesi, ırkçılığa ve sömürgeciliğe karşı mücadele edilmesi, ceza ilkesinin kaldırılması, insanın meta yerine konulmaması, kendi yaşam şekliyle özgür bir kültür oluşturulması gerekir.²⁸¹ Siyasal bir felsefe olarak anarşizm, hükümetin ya da devletin olmadığı bir toplum, bireylerin özgürce bir araya gelecekleri baskıcı ve hiyerarşik olmayan bir dünya amaçlar. Devleti olmazsa olmaz gören siyasal felsefelerin bu yöndeki tüm görüşlerini reddeden anarşizm insanın doğal haline bırakılması ile ortaya çıkacak doğal bir toplum anlayışından yanadır. Devlet ve onun meydana getirdiği tüm yapay kurum, örgüt ve

²⁷⁸ Marshall, ss. 62- 63.

²⁷⁹ Marshall, s. 403.

²⁸⁰ Marshall, s. 41.

²⁸¹ Tüzen, s. 108.

yasaları ortadan kalktığı vakit insanlar düzeni karşılıklı anlaşmalarla sağlayacak ve uyum içerisinde yaşayabileceklerdir.



İKİNCİ BÖLÜM

HARİCİLİĞİN DOĞUŞU, GELİŞİMİ VE GÖRÜŞLERİ

2.1 HÂRİCÎLERİN DOĞUŞU VE HÂRİCÎ İSİMLENDİRMESİ

Mezhepler tarihinde genel bir metod olarak araştırmaya konu mezhebin tarihi serüvenine girişten önce o mezhebin ismi ve bu ismi almasına kaynaklık eden öncüller zikredilmektedir. Konunun daha iyi izahı için bir islam mezhebi olarak Hâricîlerin bu isimlerinin kaynağını anlamakta yarar olduğunu düşünüyoruz.

2.1.1 Hâricî İsimlendirmesi

Hâricîlik; Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasi ve îtikâdî nitelikli ilk ayrışma hareketidir. Hz. Ali'nin halife seçildikten sonra ortaya çıkan fitne hareketlerini bastırmak için verdiği mücadelede yanında bulunan, bu süreçte meydana gelen Sıffin Savaşı ve sonrasında gündeme gelen tahkîm olayına karşı çıkarak Hz. Ali'den ayrılan bir fırkadır.²⁸²

Hâricî; sözlükte, göçen, karşı çıkan, itaatten ayrılıp isyan eden anlamında bir kelimedir. Etimolojik olarak Hâricî, Arapça “hurûc” kökünden ayrılan, isyan eden anlamında bir sıfat olan “hâric” kelimesinin sonuna nispet eki getirilerek türetilmiş bir isimdir.²⁸³

Hâricî ismi mezhepler tarihinde bir fırkanın müstakil ismi olarak kullanılır. Hâricîler ile ilgili yapılan isimlendirmelerin birçoğu sonraki dönemlerde bu grubun

²⁸² Abdülkahir el- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayımları, 2007, s. 45; Hasan Onat, Orhan Ateş, “Hâricilik”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Grafiker yayımları, 2012, s. 63.

²⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, cilt II, s.249; Sönmez Kutlu, “Havâric”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi yayımları, 2009, s. 52; Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîler”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt XVI, s. 169.

fikriyatına karşı çıkan ilim adamlarınca verilen isimlendirmelerdir.²⁸⁴ Muhalifleri Hâricî ismine bir takım anlamlar yükleyerek bu isimlendirmeleri yapmışlardır. Onlar Hâricîleri genellikle asi, isyankâr veya din dairesi dışında kalmış olarak görmüş ve o sistem üzerine isimlendirmeler yapmışlardır. Yaklaşımlarının temelini grubun Hz. Ali'ye olan isyanları oluşturmaktadır.²⁸⁵ Şehristâni, Hâricî ifadesini genel bir kullanımla ele alarak; hangi dönem olursa olsun cemaatin ittifak ederek seçtiği halifeye, yani otoriteye isyan eden herkesi Hâricî olarak isimlendirmiştir.²⁸⁶ Hâricî isminin dışında, Tahkîm olayının hemen ardından hakemlerin verdiği hükümlerin geçersizliğini ortaya koymak için slogan haline getirdikleri “*la hükme illa lillah*” Allah'tan başka hüküm verecek yoktur sözünden dolayı “Muhakkime”, “Muhakkimûn”²⁸⁷ veya “el-Muhakkime ûla” ismi verilmiştir. Yine Hz. Ali'den ayrılıp Harura denilen bölgeye çekilip burayı kendilerine karargâh edinmeleri sebebiyle bu bölgenin adına nispetle “Harûfiyye” denilmiştir.²⁸⁸ Sonraki süreçte kendilerine Abdullah bin Vehb er-Râsibî'yi lider seçmelerinden dolayı da “Vehbiyye” veya “Râsibîyye” diye de anılır olmuştur.²⁸⁹ Bu isimlerin hiç biri Hâricîler tarafından kabul görmemiştir. Fakat daha sonraları “*Allah yolunda hicret eden kişi yeryüzünde çok bereketli yer ve genişlik bulur. Evinden, Allah'a ve peygamberine hicret ederek çıkan kimseye ölüm gelirse onun ecrini vermek Allah'a düşer. Allah bağışlar ve merhamet eder.*”²⁹⁰ ayetine atıfla “Hâricî” ismini Müslümanların arasından çıkararak cihada katılanlar anlamında kullandıkları bilinmektedir.²⁹¹ Hâricîler kendilerine daha çok “Şûrat” adının kullanılmasını istemektedirler. Şûrat, sözlükte “satan-satıcı” anlamına gelen bir kelimedir. Kur'anda “*İnsanlar arasında Allah'ın rızasını kazanmak için canını verenler vardır.*”²⁹² “*Allah şüphesiz Allah yolunda savaşmış, öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını Tevrat, İncil ve Kur'an'da söz verilmiş bir hak olarak Cennet'e karşılık satın almıştır. Verdiği sözü Allah'tan daha çok tutan kim vardır? Öyleyse yaptığınız*

²⁸⁴ Adnan Demircan, *Hâricîler'in Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul: Beyan yayınları, 1996, s. 34.

²⁸⁵ Demircan, s. 32.

²⁸⁶ Muhammed Abdülkerim eş-Şehristani, *el-Milel Ve'n-Nihal*, Beyrut: 1993, s. 131.

²⁸⁷ Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî- Siyasî Muhalefet Partileri*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996, s. 3.

²⁸⁸ Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 22, 1978, s. 245.

²⁸⁹ Kutlu, s. 53.

²⁹⁰ Nisa Suresi, 4/100.

²⁹¹ Kutlu, s. 52.

²⁹² Bakara Suresi, 2/207.

alışverişe sevinin; bu büyük başarıdır.”²⁹³ Gibi ayetleri bu isimlendirmelerindekileri delilleridir. Bu sebeple “Şurât” ismini beğenerek kullanmışlardır.²⁹⁴ Muhalifleri tarafından sıkça kullanılan ve Hâricîlerin kabul etmedikleri bir diğer isimlendirme ise “Mârîka”dır. “Mârîka” doğru yoldan, İslam’dan çıkan, istikametten sapan anlamında bir kelimedir.²⁹⁵ Hâricîlerin kendilerinin kullandığı diğer isimler “Ehlu’l-Hak”, “Ehlu’l İstikame ve’l-İman”, “Ehlu’t-Tevhid” “Ehlu’l-Adl” gibi kendilerini yücelten sıfatlardan oluşmaktadır.²⁹⁶

1.2. Hâricîliğin Tarihçesi

Hâricîlerin ortaya çıkışını, gerek siyasi gerekse îtikâdî alandaki faaliyetlerini irdeleyebilmek ve ortaya çıktıktan sonra meydana gelen olayların fikir-hadise bağlamını ortaya koyabilmek için başlangıç noktasını iyi belirlemek gerekmektedir.

Pek çok mezhepler tarihi kaynağı Hâricîlerin, Hz. Osman’ın ölümünden sonra Hz. Ali’nin hilafete gelmesi ile başlayan sancılı sürecin sonunda meydana gelen savaşlar ve bu savaşlara son verilmesi maksadıyla gerçekleşen tahkîm olayı ile tarih sahnesine çıktığını ortaya koyar.²⁹⁷ Bu yaklaşım tarih biliminin penceresinden gayet olumlu ve hiç de kusurlu olmayan bir yaklaşımdır. Ancak hiçbir tarihi olay rastgele bir anda olup bitmez. Bir olayın meydan gelmesini sağlayan öncüller ve sosyolojik etkenler muhakkak mevcuttur.²⁹⁸ Nitekim “Hâricîliğin, tahkîmden önce Müslümanların zihinlerini meşgul eden diğer fikirler veya ortaya çıkan gruplar göz önünde tutulursa, bir defada ve hemen vücut buluvermiş bir fırka olduğunu iddia etmek zordur.”²⁹⁹ “Esasen Hâricîler’in “Osman’ı hepimiz öldürdük” şeklindeki sözlerine ve daha o dönemlerden itibaren ihtilalci unsurların devamı oldukları yolundaki iddialarından hareketle, hareketin kökenlerinin Hz. Osman’ın 35/656

²⁹³ Tevbe Suresi, 9/111.

²⁹⁴ Fığlalı, Hâricîliğin Doğuşu, s. 245.

²⁹⁵ Şehristani, s. 121.

²⁹⁶ Yasar, Kutluay, “İbâdîlere Ait Bazı Metinler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, 1967, s. 142.

²⁹⁷ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Sarmak yayınları, 2010, s. 11.

²⁹⁸ Onat ve Ateş, Hâricîler, s. 64.

²⁹⁹ Ethem Ruhi Fığlalı, *İbadiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 54; Harun Yıldız, “Hâricî Düşüncesinin Gelişimi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı XI, 257.

yılında şehid edilmesinden önceki zamanlara kadar götürülmesi isabetli olur.”³⁰⁰. Tüm bu sebeplerden dolayı Hâricîliğin ortaya çıkışına zemin hazırlayan hadiseler zincirini ortaya koymakta yarar olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple Hâricîliğin görüşleri ve faaliyetlerinden önce, bu zincirin halkalarını ortaya koymak gerekir.

2.1.2 Hâricîliğin Ortaya Çıkışına Sebep Olan Sosyo Politik Etkenler

Hz. Ömer 23/644 yılında Muğire b. Şu’be’nin kölesi Ebu Lu’lue Firuz’un³⁰¹ suikastına maruz kalıp yaralandıktan sonra, hızlı bir şekilde şûranın toplanmasını istemiş ve halifenin seçimi meselesinin hemen karara bağlanmasını emretmiştir.³⁰² Şûra kararını verinceye kadarda kendisinin yerine Suheyb b. Sinan’ın imamlık yapmasını, şûra meclisinin hızlı bir şekilde müzakereye başlamasını ve müzakere neticelenip karar verinceye kadar da bir grubun bu toplantıya bekçilik yapmalarını emretmiştir. Ayrıca şûra meclisinin istişarelerini bir an evvel karara bağlamasını teşvik etmesi için Talha el-Ensari ile Mikdad b. Esved el-Kindi’yi de görevlendirmiştir.³⁰³

Şûra heyeti içerisinde müzakerelerin yürütülmesi sırasında özellikle Abdurrahman b. Avf etkin bir karakter olarak öne çıkmaktadır. Hz. Ömer’in cenaze namazı kılınıp, defin işlemi bittikten sonra, meclis üyeleri halife seçimini tartışmaya başladılar. Çok uzun süreli ve hararetli tartışmalar neticesinde üç şûra meclisi üyesi haklarını diğer üç kişiye devrettiler.³⁰⁴ Zübeyr b. Avvam, emirlik hakkını Hz. Ali’ye; Sa’d, emirlik hakkını Abdurrahman b. Avf’a; Talha b. Ubeydullah, emirlik hakkını Osman b. Affan’a devretti.³⁰⁵ Sonra şûra üyeleri halifelik hakkından feragat ettiğini bildiren Abdurrahman b. Avf’a geriye kalan üyeler arasında hakemlik yapma ve halkın da reyini alarak bir kişiye görevi tevdi etme hususunda yetki verdiler. Abdurrahman b. Avf, üç gün boyunca gerekli çalışmaları yaparak dördüncü gün halkı mescitte topladı ve minbere çıkıp “şimdi size yeni halifenizi bildireceğim”

³⁰⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, Hâricîler, ss. 169-175.

³⁰¹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihi Taberi*, (çev. Mehmet Eminoglu-Mustafa Can), İstanbul: 1982, cilt III, s. 131; İbn Sa’d Muhammed, *et-Tabakatu’l-Kübra*, Beyrut: 1376, cilt II, ss. 262-263; Fırlalı, İbadiye, s. 33.

³⁰² Taberi, Tarih, ss. 131-132.

³⁰³ Ebu’l Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, (çev. Mehmet Keskin), İstanbul, 1994. cilt VII. ss. 228- 238.

³⁰⁴ İbni Kesir, cilt VII, ss. 238- 239.

³⁰⁵ İbni Kesir, cilt VII, s. 239.

dedi. Arkasından önce Hz. Ali'ye dönerek, “Şayet ben seni halife tayin edersem, sen her zaman ve her şartta Kur'an-ı Kerim'e, Peygamber'in sünnetine, Ebu Bekir ve Ömer'in tatbikatına uyacağına söz veriyor musun?” diye sorar. Hz. Ali, “Umarım, bilgim ve gücüm yettiği kadar amel ederim” diyerek cevap verir. Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman'a dönerek aynı soruyu ona sorar, o da; “Evet, Kur'an-ı Kerim'e, Peygamber'in sünnetine ve ilk iki halifenin tatbikatına uyacağıma dair söz veriyorum”³⁰⁶ cevabını verir. Bu konuşmalardan sonra, Abdurrahman b. Avf: “Ya rabbi sen şahit ol ki; İslam'ın menfaati için ben Osman'ı halife seçtim.” diyerek minberden iner.

Hz. Osman'ın seçilişinde bu tereddütsüz verilmiş “evet” cevabı kadar, yaşının büyüklüğü, yaratılışının yumuşaklığı da rol oynamıştır.³⁰⁷ Burada halkın kanaatinin de Hz. Osman'dan yana olduğu ve genel olarak Hz. Ali'ye fazla rağbet etmediği ile ilgili de bir husus zikredilmektedir.³⁰⁸ İslâmiyet'in çıkışı sırasında yapılan harplerde birçoklarının müşrik akrabasını öldürmüş olması sebebiyle hâlâ içlerinde yatan intikam ve kin duygusunun Hz. Ali'ye rağbet etmemelerine sebep olduğu da söylenmektedir.³⁰⁹ Şuranın istişareleri ve sonucu halka ilan ederek onlardan bey'at istemelerine halktan ciddi bir tepki ortaya koyulmamıştır. Müslümanların ekserisi bu seçimi kabul ederek idareye veya devlete karşı herhangi bir isyan da ortaya koymuş değillerdir.

Hicri 23 yılında şuaranın seçimi ile bey'ata mazhar olan³¹⁰ Hz. Osman'ın hilafeti, iki döneme ayrılmaktadır İlk altı yıllık 24-29 / 644-649 sükûnet ve iyi idare dönemi, ikinci altı yıllık 30-35 / 650-655 karışıklık ve kötü idare dönemi.³¹¹ Böyle bir ayrıma gidilmesindeki temel faktör hiç şüphesiz Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci altı yıllık döneminde meydana gelmiş olan isyan ve karışıklıklardır. Bu karışıklıkların sebeplerini ararken gözden kaçırılmaması gereken bir husus; Hz. Osman'ın yönetiminin gayrı meşru bir yönetim olmadığı, tam aksine onun seçiminin sahîh olduğu gerçeğidir. Çünkü birkaç kişi haricinde genel bey'ata mazhar olmuş

³⁰⁶ Taberi, Tarih, cilt IV, ss. 233-238.

³⁰⁷ Fırlalı, İbadiye, s. 33.

³⁰⁸ İbni Kesir, cilt VII, s. 239.

³⁰⁹ Fırlalı, İbadiye, s.35.

³¹⁰ Mehmet Ali Kapar, *İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998, s. 51.

³¹¹ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, İstanbul: 1996, s. İsmail Yiğit, “Osman”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2007, Cilt. XXXIII, s. 439.

olan Hz. Osman'ın idaresinde meydana gelen olayların amilleri çok daha farklı ve kökenleri çok daha derinlerde olan amillerdir.³¹²

Bunlar Hz. Osman'ın mensup olduğu Ümeyye oğulları ile Mekke'nin diğer büyük kabilesi Hâşim oğulları arasında kökü çok eskilere dayanan çekişmelerdir.³¹³ Hz. Osman döneminde meydana gelen kargaşanın ve isyanların altında yatan en temel gerçekler kuşkusuz halkın Osman'ın idaresine duyduğu hoşnutsuzluktur. Ancak burada klasik kaynaklarda ele alınan maddeleri sıralamadan önce toplumsal yapı ile alakalı analizi de yapmakta fayda vardır. Burada özellikle birkaç husus önemlidir.

Kaynakların genelinde Hz. Osman aleyhine sözlü ve fiili olarak ilk isyanın Kûfe'de yaşayan ve daha sonraları Hz. Ali'ye taraftar olan kitle ile başlamış olduğu ve Mısır'da taraftar kazandığı zikredilmektedir.³¹⁴ Ünlü İtalyan şarkiyatçı Giorgio Levi Della Vida, Kûfe'deki isyanın nedenleri ile ilgili analizi ekonomik bir açıdan ele alarak; Irak (Kûfe)'taki grupların ekonomik buhrandan dolayı isyan ettiğini vurgulamaktadır.³¹⁵ Ne var ki Kûfe şehri, Hz. Ömer tarafından Irak'ta başlatılmış olan İslâm fetihlerinin tamamlanabilmesi için kurulmuş, nüfus olarak savaş kabiliyeti yüksek bir kitleden müteşekkil bir garnizon şehirdir. Şehrin nüfusunu oluşturan unsurlar bedevi kültürden gelen ve göçebe hayat tarzını benimsemiş sert ve kavgacı bir kitledir. Hz. Ömer bu savaşçı unsurları aile fertleri ile buraya yerleştirerek bu kitleyi yerleşik hayata geçirmiş oldu.³¹⁶ Bu insanların tüm gelir kaynaklarını savaştan elde ettikleri ganimetler oluşturmaktaydı. Ayrıca esas itibariyle savaşçı olmalarından dolayı tarım veya ticaretle uğraşmaları da yasak edilmişti. Buradaki insanlar devletten atâ³¹⁷ denilen bir maaş alıyorlar ve garnizonda yaşamakta olan ailelerine de hazineden gıda yardımında bulunuluyordu.

³¹² Fığlalı, İbadiye, s. 34.

³¹³ Fığlalı, İbadiye, s. 34.

³¹⁴ Julius Wellhausen, *Arap devleti ve Sükûtu*, (çev. Fikret Işıltan), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963, s. 21.

³¹⁵ Della Vida, "Osman", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, cilt IX, ss. 427-431.

³¹⁶ M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi-Kûfe Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt II, sayı 3, ss. 63-86.

³¹⁷ Atâ: Hz. Ömer döneminde divan teşkilatında, İslam devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak bir adı olarak Fey'den Müslüman halka yılda bir defa dağıtılan paraya, Emevi ve Abbasiler döneminde ise askerlerin aldıkları maaşa denir." Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 37; Mustafa Fayda, "Atâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1991, cilt IV, ss. 33-34; İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdullah b.

Bir de o dönemin en zengin bölgeleri olan başta Mezopotamya olmak üzere İran, Azerbaycan ve Ermenistan'ın fethinden elde edilen ganimetlerle bir hayli zengin olmuşlardı.³¹⁸ Ancak, Hz. Osman'ın hilâfetinin ikinci altıncı yılında, fetihlerin duraklaması ve hareketliliğin azalması gelirlerde azalmaya yol açmış ve bu durum kentte ekonomik bir takım sıkıntılarının doğmasına sebep olmuştur. Bu ekonomik sıkıntılar bir süre sonra siyasî huzursuzlukların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır.

Böyle bir ortamda, Hz. Osman'ın Sevâd³¹⁹ arazisini bazı şahıslara iktâ³²⁰ olarak vermesinden dolayı, vali Said b. As bir mecliste; “Sevâd-ı Irak, Kureyş'in bahçesidir” sözüyle Hz. Osman'ın temsil ettiği Kureyş hâkimiyetini hedef alan kabilecilik hareketini de körüklemiş oldu. Meclistekilerden Eşter en-Nehai, “Allah'ın bize kılıçlarımızla ihsan etmiş olduğu bu araziler nasıl Kureyş'in çiftliği oluyor?” diyerek bir tartışma başlattı. Tartışmalar devam etti ve olaylar büyüdü. Hatta öyle ki bu tartışma ve itirazlar bir isyan boyutuna ulaşarak hızla halka yayıldı. Bu tartışmanın elebaşları halkı isyana teşvik yüzünden Hz. Osman'ın emriyle ıslah için Şam'a Muaviye'nin yanına gönderildi. Daha sonrasında sürgüne gönderilen grupların affedilerek Kûfe'ye geri dönmeleri Kûfe'liler üzerindeki devlet otoritesini önemli ölçüde sarsmıştır. Çok geçmeden şehirde halifeye karşı önemli bir muhalefet hareketi başlamıştır.³²¹ Eşter en-Nehai liderliğinde bir isyanın oluşmasına neden olmuştur. İsyan bastırılmış olmasına rağmen merkezî hükümetin icraatları sorgulanır hâle gelmiş, hükümet üzerinde muhalefetin baskılarının giderek artmasına zemin hazırlamıştır. Bu hareket günden güne büyüyerek şehrin hâkimiyetini ele geçirmiş ve şehre kendi istedikleri valiyi atayarak, Kûfe'yi resmen olmasa bile gerçekte merkezi hükümetten koparmıştır. Daha sonra halife Hz. Osman'ın asiler tarafından atanan valiyi tanıması üzerine isyan bir süreliğine dinmiş olsa da, bu süreçteki küçük

Muhammed b. İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Musannef*, (çev. Fikret Güneş, Yaşar Güngör), İstanbul: Ocak yayıncılık, 2010, s. 249.

³¹⁸ Söylemez, ss. 63-86.

³¹⁹ İslam tarihinde aşağı Irak bölgesine bu isim verilmiştir. İslam coğrafyacıları Fırat ve Dicle arasında kalan bölgeyi ikiye ayırmış Bağdat'ın güneyinde kalan Babil, Akad ve Sümer bölgesine karşılık gelen Mezopotamya'ya Sevâd adını vermişlerdir. Mustafa Demirci, “Sevâd”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2009, cilt XXXVI, s. 576-578.

³²⁰ Kamu otoritesinin tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet veya kullanım hakkını şahıslara tahsis etmesi faaliyetidir. Mustafa Demirci, “İktâ”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2000, cilt XXII, ss. 43- 47.

³²¹ Yiğit, Osman, ss. 439.

itirazlar uygun ortam bulunca günden güne büyüyerek halifenin ölümü ile sonuçlanan süreci hazırlamıştır.³²²

Montgomery Watt, konuya ilişkin farklı bir sosyolojik analiz ortaya koyarak, daha önceleri bedevi bir hayat tarzına sahip olan grupların Hz. Osman döneminden sonra özellikle toprakların genişlemesi ile birlikte gelişen yaşam standartlarına paralel olarak refahın yükselmesiyle değişen siyasi yapıya intibak edemediklerini belirtir. Bu intibak edemeyişin de toplumsal huzursuzluğu meydana getirdiğini ifade etmektedir.³²³ Bu huzursuzluğun özellikle yoğun olduğu iller; Basra, Küfe ve Mısır illeridir.³²⁴ Genel olarak Watt'ın yaptığı tespit ile Vida'nın tespitleri arasında tezat gibi görünen bir durum ortaya çıkmış olsa da, buradaki önemli nokta ekonomi temelli taleplerin bir şekilde siyasi krizi derinleştirdiği ve ciddi boyutlarda bir kargaşaya sebebiyet verdiği gerçeğidir. Böyle durumlarda, toplumda ekonomik olarak büyümenin nimetlerinden faydalanan bir kesim varsa, muhakkak o kesimin karşısında ekonomisi bozulan veya büyümeden yeterince pay alamadığını düşünen bir grup da var ola gelmektedir. İslam toplumunun genel olarak seçim, bey'at ve şura gibi konulardaki itirazları gibi, ekonomi ve hayat şartlarıyla ilgili itirazları da son derece güçlü olabilmektedir. Ancak bu güçlü talepler İslam toplumunda hiçbir zaman, komple yönetimi yok etmek ya da devleti ve emiri ilelebet ortadan kaldırmak gibi bir tavra dönüşmemiştir.

Hz. Osman dönemindeki kargaşanın sosyolojik temellerinden sonra kaynaklarda zikredilen Hz. Osman'ın idarede ortaya koyduğu ve sahabenin ileri gelenleri başta olmak üzere sert eleştirilerin yapıldığı hususlar şu şekilde belirtilmektedir.

Hz. Osman'ın hilafetinin kargaşa ile geçen dönemine yönelik eleştirilerin başında hiç şüphesiz İslam topraklarının önemli merkezlerine yapmış olduğu vali atamaları yer almaktadır. Hz. Osman, hilafetinin ilk yıllarından itibaren Küfe, Basra, Mısır gibi önemli eyaletlerin mevcut valilerini görevden almış ve yerlerine Ümeyye oğullarına mensup isimleri atamıştır.³²⁵

³²² Söylemez, s. 63-68.

³²³ Watt, s. 14.

³²⁴ Fırlalı, Hâricîler, s. 169.

³²⁵ Adem Apak, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usul Dergisi*, 2005, cilt IV, ss. 157-170.

Hiz. Osman, hilafetinin ilk yıllarında Kûfe Valisi Muğire b. Şu'be'yi görevinden azlederek onun yerine Sa'd b. Ebi Vakkas'ı görevlendirmiş, ardından da Sa'd' b. Ebi Vakkas'ı görevinden alarak onun yerine anne bir kardeşi Velid b. Ukbe'yi görevlendirmiştir. Sa'd b. Ebi Vakkas'ın görevden azledilmesine Abdullah b. Mesud'dan aldığı bir miktar borcu ödeyemediği gerekçesiyle aralarındaki anlaşmazlığın sebep olduğu zikredilir.³²⁶ Velid b. Ukbe beş yıl kadar bir süre Kûfe valiliği görevini yürütmüş ve halk tarafından da benimsenmemiştir. Bir gün sarhoş olarak namaz kıldığı ve devamında içki huyundan vaz geçmediği için halifeye şikâyet edilir ve görevinden alınır. Velid'in görevden alınmasından sonra yerine yine Ümeyye oğullarından Said b. el As tayin edilir.³²⁷ Mısır fatihi olarak ün yapmış Amr b. el As, Hiz. Ömer döneminde Mısır valisi olarak atanmıştı. Hiz. Osman Mısır valisi Amr'ı görevinden alarak yerine Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'i tayin etti. Sad, Hiz. Osman'ın sütkardeşiydi.³²⁸ Yine idari tasarruflarından bir diğeri de Basra valisi Musa el Eş-ari'yi görevinden azlederek, yerine dayısının oğlu Abdullah b. Amir'i getirmesidir.³²⁹ Tüm bu atamalarla makamları devralanlar, Hiz. Osman'ın akrabalarıdır. Onlara tüm idari işlerinde aşırı bir yakınlık göstermiştir.

Hiz. Osman'ın yönetim konusunda akrabalarına karşı gösterdiği yakınlık muhtemelen şu iki husustan ileri geliyordu. Birinci husus, mizacı gereği ailesine yakınlık duyması ve onlara güvenmesidir.³³⁰ Üstelik bu güvenin çok sağlam bir pekiştirici unsuru olarak kendisinden önceki dönemde de Hiz. Muhammed (s.a.v), Hiz. Ebu Bekir ve Hiz. Ömer Ümeyye oğullarından olan kişilere görevler vermiş ve onlara güvenmişti. Hiz. Peygamber (s.a.v)'in, Mekke, Taif, Necran, Kinde, Yemen, Uman, Bahreyn, Teyma, Hayber ve Fedek amillerinin hepsinin Ümeyye oğulları ve mütteliklerinden olduğu bilinen bir gerçektir.³³¹ İkinci husus da hükümette birliği tesis etmek amacıyla aile bağlarından gelen yakınlığı kullanmaktı. Ancak selefi Hiz. Ömer, yönetimi süresince farklı kabilelere mensup valilerle çalışmış olmasına

³²⁶ Taberi, Tarih, cilt V, ss. 95-99

³²⁷ Yiğit, Osman, s. 440.

³²⁸ Taberi, Tarih, cilt V, ss. 95 -99. Mustafa Fayda, "Abdullah b. Sa'd b. Ebu Serh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt I, s. 130

³²⁹ Taberi, Tarih, cilt V, s. 55. Mustafa Fayda, "Abdullah b. Âmir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt I, s. 84.

³³⁰ Fırlalı, İbadiye, s. 36. Watt, s. 13.

³³¹ Ahmet Pekkirişçi, *Hâriciler ve Vehhâbilerin Ortaya Çıktıkları Dönemlerin Ortak Özellikleri* Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniveristesesi, Konya: 2011, s. 27.

rağmen bu konuda tam bir başarı elde edebilmişken, Hz. Osman maalesef bu düşüncesinden olumlu neticeler elde edememiştir.³³²

Bu atamalarda, devlet idaresinde duygusallığa yer var mıdır? gibi bir konunun dışında Hz. Osman'ın gayet samimi ve hedeflerine yönelik bir niyet taşıdığını görmekteyiz. Ancak burada sorunu ortaya çıkaranın, ailesinin Hz. Osman'ın güvenini boşa çıkaran tutum ve davranışları olduğu düşünülmektedir. Çünkü onlar kendilerince, Mekke'de daha önce ellerinde bulundurdukları etkin gücü yitirmişlerdi ve Hz. Osman'ın hilafete gelmesi ile bu gücü yeniden tesis edeceklerini düşünmeye başlamışlardı. Bu düşünceleri onları şımarıklığa sevk etmiş, bu şımarık tavırları ile de halk üzerinde baskılarını artırmışlardı. Tebaanın da bu şımarıklığa ve baskıya isyan etmesi kaçınılmazdı. Onlara göre bu olanların tek müsebbibi vardı, o da bu atamaları yapan halife Hz. Osman'dan başkası değildi. O zaman yapılacak şey halifeye durumu ileterek onu uyarmak ve hatta gerekirse tehdit etmek ve dahi makamından indirmektir.³³³ Vali atamalarına yönelik tasarruflarının dışında Hz. Osman'ın eleştirilen diğer icraatlarını olayların detaylarına fazlaca girmeden şöyle sıralayabiliriz.

Mekke'nin fethi esnasında Müslüman olduktan sonra Peygamberimize (s.a.v) karşı olumsuz tavrını sürdüren, onun taklidini yapıp evini gözetleyerek Müslümanların sırlarını ifşa etmesi yüzünden Peygamber (s.a.v) tarafından lanetlenerek Taif'e sürgüne gönderilen Hakem b. Ebi'l-As'ın, Ebu Bekir ve Ömer dönemlerinde Medine'ye dönmek için yaptığı müracaatları reddedilmişti. Tüm bu olumsuz referanslarına rağmen, Hz. Osman Hakem'i Medine'ye getirdi.³³⁴ Kendisine Beyt'ül mâl'den yüz bin dirhem, oğlu Haris'e Medine çarşısının "uşr"³³⁵unu verdi. Mervan b. el-Hakem'i özel kâtabi yaparak, İbn Ebi Serh'e³³⁶ İfrikıyye vilayeti

³³² Fığlalı, İbadiye, 37.

³³³ Ebi Şeybe, cilt XVI, s.215

³³⁴ İrfan Ayçan, "Mervân I", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2004, cilt XXVIII, ss. 225-227; Selman Başaran, "Hakem B. Ebü'l-Âs", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1997, cilt XV, ss. 175-176.

³³⁵ İslâm'ın ilk dönemlerinde, ticarî mal veya bir nevi gümrük vergisi diyebileceğimiz vergi türüne verilen ad. Mehmet Erkal, "Âşir", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1991, cilt IV, ss. 7-8; Erdoğan, s. 589.

³³⁶ Sahabeden olup Mısır valisi olarak görev yapmıştır. Ne zaman Müslüman olduğu ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Medine'ye hicret eden Müslümanlardandır ve vahiy kâtiplerindendir. Mü'min olduktan sonra irtidad edip Mekke müşriklerinin yanına dönmüştür. Kâtipliği sırasında vahyi kendi arzusuna göre tahrif ettiğini söyleyerek müşriklerin İslamiyet aleyhindeki çalışmalarını destekledi. Mekke fethinden sonra ölümden Hz. Osman'a sığınarak ve onunda Hz. Peygamber nezdinde şefaatte bulunması ile kurtuldu.

gelirinin “hums”³³⁷unu tahsis etti. Bu tasarruflarının dışında, seferlere iştirak etmeyen bazı yakınlarına harp ganimetlerini dağıtırken hisse ayırmış, Ehl-i Bedir’in paylarını ise kısmıştı. Hac esnasında Mina’da seleflerinin aksine namazı iki yerine dört rek’at kıldırılmış, mushafları yaktırarak İbn Mes’ud ve Ubeyy b. Ka’b’ın kıraatlarını yasaklatmıştır. Ehli Bahreyn ve Uman halkını zekât malları satılincaya kadar mal satmaktan men etmiştir.³³⁸ Kendini ve Muaviye’yi tenkid eden Ebû Zer’i Rebeze’ye sürmesi, Ammar b. Yasir’i dövdürmesi, Muhacir ve Ensar’la istişareyi terk etmesi, aleyhine birer delil olarak kullanılmıştır.³³⁹

Tüm bu hususlar halk içerisinde ve özellikle Kûfe, Basra ve Mısır eyaletlerinde Hz. Osman’a karşı bir öfkenin birikmesine sebep oldu. Yine birçok kaynakta Irak ve Mısır’da cereyan eden hoşnutsuzluğun dışında Suriye ve Hicaz bölgesine huzursuzluğun yayılmasını sağlayan³⁴⁰ bir isimden daha bahsedilmektedir. Bu isim San’alı bir Yahudi olan, Hz. Osman zamanında Müslüman olmuş, daha sonra Müslüman ülkelerde sapkın fikirler yaymaya başlamış olduğu zikredilen Abdullah b. Sebe veya İbn’u Sevda’dır.³⁴¹ Bu şahıs önceleri Hicaz’da iken Basra, Kûfe ve Şam’a gitmiş ve kendine taraftar toplamaya çalışmış, sapkın fikirlerini yaymak için gayret etmiştir. Buralarda taraftar bulamayınca Mısır’a geçmiş ve birtakım görüşler ortaya atarak halk arasında fesat çıkarmıştır. Hz. Osman’ın hilafeti zamanında ortaya çıkan bazı olayların, Cemel vakâsı öncesinde Hz. Ali ile Hz. Aişe arasında anlaşmaya varılmışken sürecin savaşa sonuçlanmasının da sorumlusu olarak gösterilmektedir. Ebu Zehra’ya göre İbni Sebe, Müslümanları birbirine düşürerek Hz. Osman dönemindeki fitne olaylarının ve Cemel Savaşı’nın mimarlığını yapmıştır.³⁴² Ayrıca isim ile ilgili olarak böyle bir ismin hiç olmadığı konusunda bir takım görüşler mevcuttur. Fığlalı, böyle bir ismin varlığını kabul etmenin, sahabenin bir Yahudi’nin

³³⁷Ganimetlerden devlet bütçesine ayrılan beşte birlik pay. Sözlükte “beşte bir” anlamına gelen humus kelimesi, İslâm hukuku literatüründe ganimetlerden ve bu hükümde olan mallardan kamu adına, belirli alanlarda sarfedilmek üzere alınan beşte birlik (yüzde yirmilik) payı ifade eder. H. Yunus Apaydın, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt 18, s. 366.

³³⁸Ebi Şeybe, cilt XVI, s. 239; Nureddin el Heysemî, *Mecma’uz- Zevaid ve Menbau’l Fevâid*, (çev. Adem Yerinde), İstanbul: Ocak yayıncılık, 2011, cilt 12, s. 373.

³³⁹Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt XX, ss. 229 -230.

³⁴⁰Siddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012, ss. 24- 29.

³⁴¹İbnü’l- Esir, *El Kamil Fi-t Tarih*, (çev. Heyet), İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008, cilt III, ss. 240–241; İbn Kesir, cilt VII, s. 386-387.

³⁴²Ebu Zehra, s. 46.

oyuncağı olmuş olması gibi absürd bir durumu ortaya çıkaracağını savunur.³⁴³ Korkmaz ise böyle bir ismin var olmadığı iddiasıyla birlikte bu ismin Hz. Osman muhaliflerine verilen bir isim olduğunu savunmaktadır.³⁴⁴ Burada önemli olan husus İbni Sebe veya bir başkası eliyle olsun, netice itibariyle bir takım bahaneler bulunmak suretiyle İslam toplumunda fitne ateşi bir şekilde yakılmıştır. Neticede yanmaya başlayan bu ateş ile şehirlerde başlayan hareketlilik hicri 35/656 yılında meyvesini vermeye başlar. İlk olarak umre bahanesiyle yola çıkan Mısırlılar, Mekke'ye gitmek yerine halifenin meskûn bulunduğu Medine'ye gelirler. Burada Hz. Ali kendilerini karşılar, taleplerini dinler ve bu grubu bir şekilde yerlerine gönderir.³⁴⁵ Ancak bu olay isyancı grubun sakinleşmesini sağlamak yerine daha da büyük bir organize ile bu sefer de hac bahanesi ile yeniden dönmelerine yol açar. Bu kez Mısır, Kûfe ve Basra'dan kalabalık gruplar Medine'ye gelerek halife ile görüşme talep ederler.³⁴⁶ Tüm gruplar halifenin halli konusunda ittifak etmişler, ancak yerine geçecek isim konusunda ittifak edememişlerdir. Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam'a halifelik teklifinde bulunurlar. Bu üç isim de teklifi reddedince³⁴⁷ yurtlarına dönmek üzere yola çıkarlar. Ancak son anda üç konaklama mesafesi bir yerden geri dönerler ve tekrar toplanırlar. Hz. Osman'ı büyük bir öfke girdabıyla evinde kuşatma altına alırlar. Bu defa yine Hz. Ali, yanında halk da olduğu halde isyancılarla konuşur ve son derece mânidar bir soru sorar: “Gitmişken niçin geri geldiniz ve fikrinizden caydınız?” Onlar, “yolda bir habercinin üzerinde bizim katledilmemizi isteyen bir mektup ele geçirdik” şeklinde bir cevap verince, Hz. Ali bu defa Basralı ve Kûfelilere “Mısırlıların ne ele geçirdiklerini ve mahiyetinin ne olduğunu nasıl bildiniz?” diye sorar. Onlar “bize ne istersen söyle, artık bu adamın (Hz. Osman b. Affan) lüzumu yoktur” cevabını verirler.³⁴⁸

İsyancıların tüm şiddetiyle Hz. Osman'ı çevreleyen kuşatmaları itiraz boyutunu aşarak cinayet safhasına yaklaşmışken bile Hz. Osman bir şekilde diyalog kurma yoluna yönelmektedir. İsyancıların karşısına çıkarak onlara hitap eder³⁴⁹ ve meramını

³⁴³ Fığlalı, Hâriciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler, s. 237.

³⁴⁴ Korkmaz, s. 50.

³⁴⁵ Ebi Şeybe, cilt XVI, s. 224, 235; Taberi, Tarih, cilt V, s. 102-103.

³⁴⁶ Taberi, Tarih, cilt V, ss. 102-103; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, (çev.: İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), İstanbul: 1985, cilt II, s. 28.

³⁴⁷ Taberi, Tarih, cilt V, s. 432.

³⁴⁸ Fığlalı, İbadiye, s. 38; Ebi Şeybe, ss. 238- 240.

³⁴⁹ Ebi Şeybe, cilt XVI, ss. 233- 236.

anlatmaya gayret eder.³⁵⁰ Fakat bütün bu konuşmaları küfür ve itirazlarla karşılayan asiler, evinin kapısı Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam'ın oğulları ve diğer görevlilerce korunan Hz. Osman'ı öldürmek için komşu evin damından içeri girerler. Hz. Osman içlerinde Hz. Ebu Bekir'in oğlu Muhammed b. Ebi Bekir'in de³⁵¹ bulunduğu bir grup tarafından 35 / 656 yılında feci şekilde katledilir. Bu olayla birlikte bir takım sebeplerle kıvılcımlanan fitne hareketi sönmemiş tam tersine yangın boyutuna geçerek yayılmaya başlamıştır.³⁵² Bu elim olayın ardından Hz. Osman'ın vasiyeti gereği Zübeyr b. Avvam cenaze namazını kıldırıp cenazesini defnedir.³⁵³

Hz. Osman'ın Kinâne b. Bişr ve Utâb et-Tûcîbî ismindeki³⁵⁴ isyancılar tarafından şehit edilmesinden sonra, 25 Zilhicce 35/656 tarihinde hilafeti, Hz. Ali b. Ebi Talib üstlendi.³⁵⁵ Hz. Ali, son derece karışık ve başkent in bir şekilde istila edilmiş olduğu bir dönemde halife oldu. Üstelik ortalıkta kargaşa o kadar büyük boyutlardaydı ki, sayıları iki bin beş yüzü bulan bir grup hep bir ağızdan Hz. Osman'ın katlinden sorumlu olduklarını iddia ediyordu.³⁵⁶ İsyancılar kendilerini haklı sayarak isyanı varabileceği son aşamaya ulaştırmış, bir şekilde Hz. Osman'ın hilafetten uzaklaştırılması hedeflerine ulaşmışlardı.

Bu sürecin sonunda isyancılar halifenin seçimi meselesini kendilerince çözme gayretine giriştiler. İlk etapta sahabenin ileri gelenlerinden isimlerle bir takım görüşmeler yaptılar. Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam, Sa'd b. Ebi Vakkas ve Abdullah b. Ömer'e halifelik teklifini ilettiler.³⁵⁷ İsyancı gruplar bu faaliyetleri yürütürken aslında birbirleriyle de tam bir uyum ve tutarlılık göstermemektedirler. Zira Mısırlılar Hz. Ali'yi, Basralılar Talha b. Ubeydullah'ı, Kûfeliler ise Zübeyr b. Avvam'ı hilafete getirmek istiyorlardı.³⁵⁸ Ancak bu üç isim

³⁵⁰ Ebi Şeybe, ss. 233- 236, 241- 245.

³⁵¹ Fığlalı, bu cinayeti işleyen grubun içerisinde Hz. Ebu Bekir'in oğlunun adını zikretmektedir. (Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, İbadiyenin Doğu ve Görüşleri, s. 39.) Ancak çalışmamızın ilerleyen kısmında ele alacağımız üzere Muhammed, Hz. Osman'ı katletme hadisesine iştirak etmemiştir. (Bkz. Ebi Şeybe, Musannef, s. 235.)

³⁵² Ebî Şeybe, cilt XVI, s. 235; Fığlalı, Hâriciler, s. 233. Taberi, Tarih, cilt IV, s. 343.

³⁵³ Heysemi, cilt XII s. 384.

³⁵⁴ Ebi Şeybe, s.236.

³⁵⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit- Sadrettin Gümüş), İstanbul: 1985. cilt II, s. 37

³⁵⁶ Fığlalı, İbadiye, s. 40; Dineveri, s. 133.

³⁵⁷ Taberi, Tarih, cilt V. s. 432. İbnül esir, cilt III, s.192.

³⁵⁸ İbni Kesir cilt VII, s. 174.

de yapılan teklifi reddederler. İsyancılar halifenin indirilmesinden sonra bu işin hızlıca çözüme kavuşacağı konusunda bir kanaat taşıyorlardı ancak iş umdukları gibi hızlı neticelenmeyince bu sefer Medine halkını tehdit ederek bu işin neticelenmesini istediler. Onlara hitaben “Sizin vereceğiniz hüküm, ümmetin katında geçerli bir hükümdür. Halifeyi seçip hilafet makamına getiriniz ve biz size bu konuda tabi olalım. Bu gün size akşama kadar mühlet vereceğiz. Vallahi eğer bu işi halletmezseniz yarın Ali’yi, Talha’yı, Zübeyr b. Avvam’ı ve yanlarında birçok kimseyi öldürürüz”³⁵⁹ dediler. Halifeyi katletmiş bir grubun belirtilen isimleri de katletmesi zor olmazdı; çünkü bu grup Hz. Osman’ın katli sonrası Medine’de kontrolü zaten eline geçirmiş bulunmaktaydı.³⁶⁰ Bunun üzerine Hz. Ali başta olmak üzere ashabin ileri gelenleri mescitte toplanarak halife seçimi konusunda istişarelere başladılar.

Hz. Ali, benim vezir olmam emir olmamdan daha hayırlıdır diyerek hilafeti üstlenmek istemez. Hilafet görevini ilk olarak Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam’a teklif eder. Hz. Ali, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam’a “isterseniz siz bana biat edin, dilerseniz ben size biat edeyim.” demiş, onlar da, “biz sana biat ediyoruz.” deyip, Hz. Ali’nin halifeliğini kabul etmişlerdir.³⁶¹ Daha sonraları ise Talha b. Ubeydullah’ın “zorla, istemeyerek biat ediyorum.”, Zübeyr b. Avvam’ın da “biat ettim ama kılıç boynumun üzerindeydi” dediği rivayet olunur.³⁶² Ancak bu rivayetlere itibar etmek güçtür. Çünkü açıkça hilafeti almaları yönünde bir teklif ortada iken kabul etmeyip daha sonraları böyle bir söz sarf etmeleri çok akla uygun düşmemektedir.³⁶³ Bununla beraber, Sa’d b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer ve Hz. Osman’a yakınlığı ile tanınan Hassan b. Sabit, Muhammed b. Mesleme ve Ebu Said el-Hudri gibi bazı sahabe Hz. Ali’ye biat etmede çekimser kalmışlardır.³⁶⁴ Ertesi gün mescitte Medineliler, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam’da dâhil olmak üzere Hz. Ali’ye biat ederek onu halife seçtiler.³⁶⁵ Bey’attan sonra halka “benden

³⁵⁹ İbnül esir, El Kamil, cilt III s. 197; Taberi, Tarih, cilt III, s. 166.

³⁶⁰ Kapar, s. 56-57.

³⁶¹ Ebi Şeybe, s. 247.

³⁶² Taberi, Tarih, cilt V, s. 428,429; İbnü’l-Esir, cilt III, s. 195.

³⁶³ Taberi, Tarih, cilt V, s. 427; İbnül Esir, cilt III s. 195; Fığlalı, İbadiye, s. 39.

³⁶⁴ Muhammed b. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmame ve’s-Siyase*, thk. Halil Mansur, Beyrut: Dâru’l Kütübü’l İmiyye, cilt I, 1997, s. 48; Ebû Hanîfe Ahmed bin Dâvud Dîneverî, *el-Ahbâru’t-Tıvâl*, thk., Ömer Farûk et- Tabbâi, Beyrut: 1985, s. 135; Taberi, Tarih, cilt V, s. 437; İbnü’l-Esir, cilt III, s. 195.

³⁶⁵ Pekkirişçi, s. 40.

öncekilere bey'at edildiği gibi bana da bey'at ettiniz. İmama istikamet, tebaasına da itaat gerekir, bu bey'at umumidir"³⁶⁶ şeklinde bir hitapta bulunan halife Hz. Ali için sıkıntılıların büyüğü aslında daha önüne gelmemiştir. Çünkü seçim ve bey'at ile aslında meselenin sadece bir kısmı çözüme kavuşmuş, asıl sorun isyancıların varlığı, onların talepleri ve halifenin katillerinin cezalandırılması, potansiyel bir problem olarak ortada beklemektedir. Zaten Hz. Ali hilafeti teslim aldıktan sonra da Hz. Osman'ın katillerinin bulunması yönünde talepler de gelmeye başlamıştır. Hatta İbn Sîrîn, Hz. Ali'nin kendisine bey'at edildikten sonra Hz. Osman'ın katlinde parmağı olmakla bile suçlandığını zikreder.³⁶⁷

Hz. Ali tüm talepler karşısında ilk etapta sükûneti sağlamakla ilgili bir girişimde bulundu. "Hz. Ali'nin Medine halkına 'Bedevileri (isyancılar) uzaklaştırın.' isyancılara da 'geldiğiniz yerlere dönün' tavsiyeleri fayda vermiyordu. Diğer taraftan Talha ve Zübeyr b. Avvam da katillerin cezalandırılmasında ısrar ediyorlar, Hz. Ali de haklı olarak 'bize hükmeden bu kavimle nasıl başa çıkarım?'' deyip beklemeyi ve ortalığın yatışmasını uygun görüyor"³⁶⁸ her hangi büyük bir kırılma daha yaşamadan tam anlamıyla gücü eline geçirmek istiyordu.³⁶⁹ Hz. Ali'nin beklemeye geçmek şeklinde bir karara varmasının nedeni bey'atın sadece Medine'de alınmış olması ve diğer vilayetlerle ilgili durumun henüz netleşmemiş olmasıdır.³⁷⁰ Özellikle Şam'da vali olarak bulunan Muaviye'nin durumu burada son derece büyük önem arz etmektedir. Muaviye Hz. Osman'ın katlinden sonra katillerin bulunması ve cezalandırılması isteğini dile getirmeye başlamış, katillerin bulunması ve cezalarının verilmesi tamamlanıncaya kadar da biat etmeyeceğini belirtmiştir. Bu isteğin arkasında Fığlalı'nın işaret ettiği şekliyle, adaletin tesis edilmesi talebinin ardına gizlenmiş hilafet makamını ele geçirme arzusu bulunmaktadır.³⁷¹

Tüm bu karmaşık denklem içerisinde yine de Hz. Ali suçluları tespit edebilmek ümidiyle bir ön soruşturma yaptırdı ama cinayetin faillerini ortaya koyabilecek bir sonuç elde edemedi. Bu süreçte Hz. Ali ilk olarak, Hz. Osman'ın eşi Naile'ye³⁷²

³⁶⁶ Fığlalı, İbadiye, s. 39.

³⁶⁷ Ebi Şeybe, s. 248.

³⁶⁸ Fığlalı, İbadiye, s. 40.

³⁶⁹ Demircan, s. 87.

³⁷⁰ Kapar, s. 123.

³⁷¹ Fığlalı, İbadiye, s. 40.

³⁷² Nâile bint Ferâfisa: Hz. Osman şehit edildiği sırada yanında bulunan eşi. Hz. Osman'la halifeliğinin beşinci yılında evlendi. Hz. Osman'ın evinin asilerce basılması sırasında evde bulunan

Osman'ı kimin katlettiğini sordu. Naile ise “Muhammed b. Ebi Bekir ile beraber tanımadığım iki kişi girdi.” diye cevap verdi. Hz. Ali, Muhammed'e yönelik Naile'nin söylediklerini anlattı. Muhammed ise; “Naile'nin sözü yalan değil, vallahi ben Osman'ı katletmek üzere girdim. Ama bana, babamın namını yâd eyledi, ben de tövbe ve istiğfar ederek çıktım. Vallahi onu ben öldürmedim ve onu tutmadım.” diyerek cevap verdi. Muhammed, Hz. Osman'ın evine ilk girenlerden biridir ve Hz. Osman'a hakarete bulunur. Fakat onun, “Baban Ebû Bekir sağ olsaydı senin bu davranışından memnun kalmazdı” demesi üzerine yanından ayrılır.³⁷³ Naile de Muhammed'in verdiği ifadenin doğruluğunu tasdik eder.³⁷⁴ Muhammed b. Ebi Bekir her ne kadar cinayetin vuku bulduğu anda orada olmasa da, Muhammed b. Ebû Huzeyfe ile birlikte Mısır'da yürüttüğü faaliyetlerle halkı Hz. Osman aleyhinde kışkırttığı ve isyanın tetikleyicilerinden olduğu da bir gerçektir.³⁷⁵

Sonuç itibariyle cinayeti isleyenlerin kimler olduğu bilinmemekle beraber, asiler halen başkentte idi. Medine sokaklarında huzuru bozuyorlardı. Bunların dağıtılmaları, asayişin sağlanması gerekiyordu. Fakat Hz. Ali'nin “geldiğiniz yerlere dönün.” emrini yerine getiren de olmuyordu.³⁷⁶ Asiler halifenin sözünü dinlemedikleri gibi, halifenin de onlara karşı kuvvet kullanabilecek bir gücü de yoktu.³⁷⁷ Hz. Ali asileri bulma ve cezalandırma işinde yol kat edememişti ancak Medine dışında bir kargaşanın oluşmasına da izin vermemek adına Hz. Osman'ın atadığı valileri değiştirmek istiyordu. Kendince doğrudan şehirlerin idaresini istediği gibi şekillendirir ve dilediği yöneticileri buralara atayabilirse vilayetlerde huzuru yerleştirecek sonrasında tüm devleti bu kaostan selamete erİştirecekti. Ancak işi çok da kolay değildi.³⁷⁸

Hz. Ali 36/656 yılının başında bu faaliyetlerine hız vererek mevcut valileri azledip yerlerine yeni valileri atama faaliyetlerine girişti. İlk olarak Yemen valisi Ya'la b. Münye'yi görevden alarak yerine Ubeydullah b. Abbas'ı vali olarak tayin

Naile, asiler tarafından şiddete maruz bırakılmış ve Hz. Osman'ı korumak isterken parmakları kesilmiştir. Rıza Savaş, “Naile bint Ferâfisa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2006 cilt 32, s. 314,315.

³⁷³ İbni Sad, cilt III, s. 73; Ebi Şeybe, cilt XVI, s. 235.

³⁷⁴ A. Cevdet Pasa, cilt VI, s. 669.

³⁷⁵ Taberi, Tarih, cilt IV, s. 457; Adem Apak, “Muhammed b. Ebû Bekir es Sıddik”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2005 cilt XXX, s. 518.

³⁷⁶ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul: Anka yayınları, 2001, s. 73.

³⁷⁷ Cemal Sofuoğlu- Avni İlhan, *Alevilik-Bektaşilik Tartışmaları*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, s.71.

³⁷⁸ Pekirirşi, s. 43.

etti.³⁷⁹ Yemen ataması sorunsuz bir şekilde çözülmüş ve eski vali sorunsuzca şehri terk edip Mekke'ye gelmişti. Daha sonra Basra valisi Abdullah b. Âmir'i görevden alarak yerine Osman b. Huneyf'i atadı. Burada da sorunsuz bir değişim gerçekleşti ancak halk yeni valiye tam bir itaat de göstermedi. Valiye Medine'deki durumun netleşmesini bekleyeceklerini bildirdiler.³⁸⁰ Siyasi karışıklıkların yoğun olduğu Kûfe'ye ise Umare b. Sihab tayin edildi. Kûfeliler yeni valiye "haydi geri dön, Kûfe halkı vali olarak Ebu Musa'dan başka kimseyi istemez" diyerek valiyi geri gönderdiler. Umâre b. Sihab halifeye gelerek Kûfe'deki keyfiyeti ona haber verdi. Bunun üzerine halife Ebu Musa'ya mektup yazıp onu biat ve itaate davet etti. Kûfe valisi Ebu Musa ise, halifeye itaat üzere olduğunu ve Kûfelilerin biate katıldığını açıklayan bir mektupla cevap verdi.³⁸¹

Hz. Ali, beş büyük vilayetten biri olan Mısır'a ise Kays b. Sa'd'ı vali olarak tayin etti. Kays b. Sa'd, Mısır'a herhangi bir zorlukla karşılaşmadan girdi. Fakat Kays, Mısır halkını iki fırkaya ayırmış olarak bulmuştu. Fırkalardan biri Hz. Ali taraftarı olup Kays'ın valiliğini destekliyordu. Muhalif fırka ise Hz. Osman'ın katillerinin bulunarak kısas uygulanmasını istiyordu. Kays kendince ılımlı bir politika ile Mısır'da bir kaos ortamının önüne geçmişti.³⁸² Tüm bu süreçler bir şekilde huzuru sağlamayı amaçlarken diğer taraftan da halifenin otoritesini sağlamlaştırıyordu. Ancak Hz. Ali'nin Şam valiliği ile ilgili hamlesi huzurun daha uzun bir müddet İslam topraklarına yerleşmeyeceği gerçeğini ortaya çıkarıyordu. Nitekim Hz. Ali hilafetinin henüz başındayken İbni Abbas ve Muğire b. Şu'be kendisine, Hz. Osman'ın valilerine bir süre dokunmamasını, ortamın yatışmasından sonra hepsini azletmesini nasihat etmişlerdi. Hatta özellikle Muaviye üzerinde durarak onunla uzlaşmasını tembihlemişlerdi.³⁸³ Ancak Hz. Ali otoriteyi sağlamlaştıırken kendi tavrından da taviz vermeyeceğini söyleyerek verilen nasihatleri dinlememişti.³⁸⁴ İbni Abbas'a, "Ümeye oğullarını ümmetin başına bela

³⁷⁹ Dineveri, s. 133; Taberi, Tarih, cilt V, s. 443; İbnü'l- Esir, cilt III, s. 211; İbn Kesir, cilt VII, s. 372.

³⁸⁰ İbnü'l- Esir, cilt III, s. 205; Taberi, Tarih, cilt V, s. 442; İbn Kesir, cilt VII, s. 370; Dineveri, s. 133;

³⁸¹ İbnü'l- Esir, cilt III, s. 205; Taberi, Tarih, cilt V, ss. 442-443; Dineveri, Ahbar, s. 133; İbn Kesir, VII, 370.

³⁸² Dineveri, Ahbar, s. 133; İbn Kesir, cilt VII, s. 370; Taberi, Tarih, cilt V, s. 442; İbnü'l- Esir, cilt III, s. 205; İbn Kesir,

cilt VII, s. 370.

³⁸³ Dineveri, Ahbar, s. 135; Taberi, Tarih, cilt V, s. 438-439; İbnü'l- Esir, cilt III, s. 202.

³⁸⁴ Duri, s. 105.

etmeyeceğim” diyerek “Muaviye’yi iki gün bile orada tutmayacağım” demişti. Bu söylemlerinin de gereği olarak, Şam’a Sehl b. Huneyf’i vali olarak tayin etmişti. Sehl, Medine’den yola çıkıp Tebuk’e vardığında, Muaviye’nin askerleri onun karşısına çıkıp kendisini tehdit ederek Hz. Ali’nin yanına geri dönmek zorunda bırakmışlardı.³⁸⁵ Bu olaydan sonra Şam’da aleyhinde bir hareketlilik olduğunu idrak etmeye başlayan Hz. Ali, Muaviye’ye biat etmesi için mektuplar göndermeye başladı. Ancak karşısındaki isim ikinci halife Hz. Ömer döneminde valiliğe getirilmiş, Hz. Osman döneminde de valiliğinin en muazzam dönemlerini yaşamış, gücün ve otoritenin elinde bulunmasını isteyen bir isimdi. Uzunca bir süre mektuplara karşılık bulamayan Hz. Ali, Şam üzerine bir sefer düzenlemeye karar verdi.³⁸⁶ Mısır, Kûfe ve Basra valilerine birer mektup yazarak savaş için hazırlık yapılmasını istedi. Şam üzerine sefer başlamak üzereyken Mekke’de bir grubun Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvam ve Hz. Aişe etrafında toplanarak Mekke’den Basra’ya doğru harekete geçtiği haberini aldı.

Buraya kadarki süreçte Peygamberin vefatından sonra insanların, yönetim kadrolarının oluşumu ve devlet başkanının idari anlamdaki kararlarını kabullenme konusunda ciddi bir zihinsel kargaşa yaşadıklarını görmekteyiz.³⁸⁷ Gerek Hz. Osman gerekse Hz. Ali’nin icraatları ve atamalarına yöneltilen eleştiriler ile ilgili olarak ortada bir ortak akıl bulunmamaktadır. Bir kesim İslam’ın gereklerinin yerine getirilmediği gerekçesiyle, başka bir kesim belli başlı isimlerle ilgili rahatsızlıklarından dolayı, bir diğer kesim ise kendince bir adalet tesisi talebiyle isyan hareketine girişmektedir. Bu itirazlarda ortaya çıkan husus, tüm itirazları ortak bir gerekçeye bağlamanın mümkün olmadığıdır. Aslında konumuzun ana eksenini oluşturan devlet başkanlığının veya idari yapıların komple ortadan kaldırılması şeklinde bir talep olmadığı gibi, idarenin temel hak ve hürriyetler veya sınıfsal ayrımcılık gibi hususlar perspektifinden eleştirisi gibi bir durum da söz konusu değildir. Buradaki husus anlayabildiğimiz kadarıyla, insanların kendi dini anlayışlarının birebir uygulamada var olduğunu görme isteğidir. Sancısı yaşanan

³⁸⁵ Dineveri, Ahbar, s. 133; Taberi, Tarih, cilt V, s. 443; İbn Kesir, cilt VII, s. 370; İbnü’l- Esir, cilt III, s.205.

³⁸⁶ Pekirşci, s. 47.

³⁸⁷ Maksut Çetin, “İslam Mezheplerinde Yönetimin Gerekliliği Meselesi” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, s. 208.

süreç, İslam toplumunun devlet, millet, siyaset üçlüsünü bir ahenge oturtma gayreti olarak görülebilir.

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde bu itiraz ve isyanlarla ilgili örnekler sunacağız ancak öncelikle Hz. Ali'nin idareyi yerli yerine oturtma gayretlerini ve karşılaştığı itirazları ve Hâricîliğin doğuşuna da tesir eden iç savaşları el almakta fayda görüyoruz.

2.1.4 Hâricîlerin Ortaya Çıkışına Etki Eden İç Savaşlar

Hz. Osman'ın idari kararlarına itirazlar ile başlayan süreç onun katledilmesi ile sonuçlanınca Müslümanlar arasında halifenin aslında haksız bir muamele sonucu hayatını yitirdiği ve buna sebep olan isimlerinde belli bir karşılık alması ile ilgili sesler yükselmeye başladı. Konu ileride Hâricî hareketi oluşturacak isimler nazarında hakkın tesis edilmesi şeklinde tasvir edilirken önceleri Hz. Osman'a muhalif ancak ölümünden sonra vicdan azabı sebebiyle olsa gerek Hz. Osman'ın haksızlığına uğradığını düşünen grupları karşı karşıya getirdi. Hz. Osman'ın sert tedbirler almaktan kaçınan idari anlayışından istifade ile serbestçe dışarı çıkan ashabin talepleri halkı kendi görüşlerine toplayan veya halifeyi tenkit eden davranışlarıyla, birtakım karışıklıkların ortaya çıkması tabii bir sonuç olacaktı. Nitekim oldu da. Zira cemiyet değişmiş, nizam sarsılmış ve yeni ihtiyaçlar belirmişti.³⁸⁸

Genel bir kabul olarak mezheplerin ve özellikle Hâricîlerin doğuşuna sebep olan etkenlerden biri de, halife Osman'ın katledilmesiyle sonuçlanan olayda, katiller hakkındaki hüküm nedir? Hz. Ali ile Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr arasında geçen Cemel savaşında ve Muaviye ile olan Siffin savaşında ölen ve öldürenlerin durumu ne olacaktır imanın ölçüsü ve sınırı nedir? gibi sorular, Müslümanlar arasında tartışma konusu olmuş ve bu kanlı olaylar çeşitli fikri cereyanların özellikle de Hâricîlerin çıkışında en büyük etkenlerden sayılmıştır.³⁸⁹

³⁸⁸ Fığlalı, s. 43.

³⁸⁹ Fığlalı, İbâdiye, s. 33.

2.1.4.1 Cemel savaşı

Hiz. Osman'ın evi kuşatıldığı ve isyancıların Medine'de kol gezdiği sırada Hiz. Aişe hac vazifesini ifa etmek üzere Mekke'ye gitmişti. Aişe, Medine'ye dönüş yolunda iken Hiz. Osman'ın şehit edildiği haberini alır ve geri Mekke'ye döner.³⁹⁰ Mekke halkına Hiz. Osman'ın mazlum olarak öldüğünü ve Hiz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması gerektiğini anlatarak, halkı Hiz. Osman'ın kanını talep konusunda ikna etmeye çalışır.

Hiz. Aişe başta Ümeyye oğullarına mensup isimler olmak üzere yanında kalabalık bir zümreyi toplar. O sırada Mekke'ye gelen Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam'ı yanına alarak Basra'ya doğru harekete geçer. Rasûlullah (s.a.v)'ın diğer zevceleri Medine'ye dönme taraftarı olduklarından dolayı Basra'ya gitmezler. Bu sırada efendimizin hanımlarından Ümmü Seleme, Hiz. Aişe ye bir mektup yazar.³⁹¹ Mektubunda “Sen Allah'ın elçisi ile ümmeti arasında bir aracısın, senin Allah'ın elçisinin saygınlığını koruman gerekir. Kuran'ı Kerim sana örtünmeni emretmiştir, bu emre itaat et, Allah senden evinde ve şehrinde oturmanı istemiştir.³⁹² Evinden ve şehirden çıkma. Allah bu ümmetin koruyucusudur. Senin toplumdaki yerini bilen Allah'ın elçisi isteseydi seni kendisinden sonra başkan tayin edebilirdi. Sen de biliyorsun dine bir hanel geldiği zaman bunu kadınlar düzeltemez, kadınların saygılı olmaları ve örtünmeleri güzel özelliklerdendir. Allah'ın elçisi seni bir devenin sırtında çöllerde bir pınar başından diğerine konduğunu görseydi, ona ne diyecektin? Amacının ne olduğunu Allah biliyor. Allah'ın emrettiği örtünmeyi bir tarafa bırakman ona verdiği sözünü yerine getirmemen demektir. Senin istediğini bana verip de sonra cennete gir derlerse, Allah karşısına, örtünme emrini yerine getirmemiş biri gibi çıkmaktan utanırım. Allah'ın elçisinin söylediklerini şimdi sana hatırlatırsam yılanın ısırıldığı gibi beni ısırırsın.” Diyerek onu bu yoldan vaz geçirmeye çalışır. Aişe aldığı bu mektuba şu cevabı verir. “Ben, senin bana vaaz ve

³⁹⁰ Taberi, cilt V, s. 449.

³⁹¹ Rıza Savaş, *Râşid Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul: Ravza yayınları, 1996, s. 225.

³⁹² “Ey peygamber hanımları! Kendinizi kötülüklerden korumanız şartıyla, siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Bu sebeple sözünü yumuşatarak söylemeyin, sonra kalbi çürük olan umuda kapılır, sizden beklendiği şekilde konuşun. Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah'ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir. (Ahzab Suresi: 33/ 32- 33)

nasihat vermeni gerektirecek ne yaptım ki? Benim çıkışım senin zannettiğin gibi değil, mücadele eden iki grup benden destek istedi. Çıkışım hayırlı bir iştir. Bu işi becerirsem çıkışım benim için bir sakınca yaratmaz”³⁹³ diyerek cevap verir ve Ümmü Seleme’nin nasihatini dikkate almaz.

Aynı şekilde Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam da kendilerine yapılan nasihatleri dikkate almazlar ve beraberlerinde Beni Ümeyye’nin Hz. Osman dönemindeki bazı valilerinin de iştirak etmesiyle Mekke’de Hz. Osman’ın kanını talep için Hz. Ali’ye karşı Mekke’den Basra’ya doğru kalabalık bir grupla harekete geçerler.³⁹⁴ Yolda kendilerine katılanlarla birlikte sayıları üç bin civarına ulaşmıştır.³⁹⁵ Hz. Ali, Şam üzerine sefer hazırlığında iken Hz. Aişe önderliğindeki bu grubun kendi üzerine doğru geldiği haberini alır. Şam hazırlıklarını tehir edip etrafındakileri bu grup için hazırlanmaya davet eder. Bu sırada Hz. Aişe ve yanındakiler Basra’ya ulaşarak Hz. Ali’nin atamış olduğu vali Osman b. Huneyf’in elinden Basra’yı aldılar. Hz. Aişe ve yanındakiler Basra’da elde edilen bu galibiyetten sonra şehre girerek halkı yanlarına davet ettiler ve diğer eyaletlere mektuplar yazarak orduyu daha da güçlendirme ve halkı bey’attan vaz geçirmeye çalıştılar. Bu sırada Hz. Ali yanındaki yaklaşık dokuz yüz kişilik bir grupla hareket etti ve Basra yakınlarında iki grup karşı karşıya geldiler. Halife Hz. Aişe’ye bir elçi göndererek olayı sulh ile bitirmeye çalışıyordu. Hz. Aişe ise “eğer kabul ederlerse sulh ve sükûn üzerinde birleşmeyi istiyoruz” cevabını vererek ortamı sakinleştirme yönünde adımlar atmaktaydı.³⁹⁶

Gelişmeler olumlu yönde seyredip sulh yapılmışken birden bire 14 Cemâziyelâhir 36 / 9 Aralık 656 Perşembe günü taraflar birbirine girer ve şiddetli bir savaşa tutuşurlar. Birdenbire kızışan savaşta bir tarafta Hz. Aişe’nin, karşı tarafta da Hz. Ali’nin “durun, Osman’ın katillerine lanet olsun.” nidaları savaşın gürültüsü içinde kaybolur gider ve savaş özellikle Hz. Aişe’nin etrafında şiddetlenir. Hz. Ali, savaşın Hz. Aişe’nin bindiği devenin etrafında cereyan ettiğini görünce devenin öldürülmesini emretti. Devenin öldürülmesi ile bir anlamda savaş da sona ermiş oldu.

³⁹³ İbni Kuteybe, cilt I, ss. 51- 52.

³⁹⁴ Pekirışçi, s. 50.

³⁹⁵ Taberi, cilt V s. 451.

³⁹⁶ Ebi Şeybe, s. 282.

Hız. Aişe savaşı devesinin üzerinden idare ettiği için İslam tarihinde bu olaya “Vak’atu’l-Cemel” denilmiştir.

Müslümanların bu ilk karşılaşmaları çok acı bir şekilde neticelenir. Sahabenin ileri gelenlerinden ve sonraki dönemlerde insanların adlarını zikrettikçe hüzne boğuldukları³⁹⁷ isimler hayatlarını kaybeder. Bunlar hilafetinin son günlerinde Hız. Osman’a yeterince yardım edemediğini düşündüğü için bu tutumunu telafi etmek maksadıyla ileri atılan Talha b. Ubeydullah ile savaşa fiilen katılmayıp daha sonra suikast ile öldürülen Zübeyr b. Avvam’dır.³⁹⁸ Hız. Ali, bu acı hadisenin ardından ölülerin namazını kıldı ve hepsinin birden defnedilmesini emretti. Basralılardan biat alarak Abdullah b. Abbas’ı buraya vali tayin etti.³⁹⁹ Bu vakıadan sonra Hız. Ali tekrar Kûfe’ye dönerek Kûfe’yi yönetim merkezi olarak seçti.

Cemel savaşının Hâriciliğın ortaya çıkışındaki etkisi toplumsal huzurun sağlanmasına engel olmuş olması yönüyledir. Diğer önemli husus ise Müslümanların birbirlerini öldürmelerinin ardından ortaya çıkmış olan büyük günah tartışmalıdır.

2.1.4.2 Sıffin Savaşı

Hız. Ali Basra’yı alıp kendisine itaat etmeyen topluluğu yenilgiye uğrattıktan sonra kendisine karşı hazırlanmakta olan Muaviye ile irtibata geçti. İlk olarak Cerir b. Abdullah’ı biat için davetini iletmek üzere Muaviye’ye gönderdi.⁴⁰⁰ Ancak Muaviye biat teklifini reddederek kendisinin Hız. Osman’ın katillerini himaye ettiğini ileri sürüyordu. Hız. Ali kendisinin Hız. Osman’ın kanından mesul tutulamayacağını ve idaresi ile birlikte halifeye biat edilmesini telkin ediyordu.⁴⁰¹ Bu uzun süreli yazışmalar bir sonuç vermeyince 36/656 yılında Müslümanlar ikinci kez karşı karşıya gelmiş oldu. Hız. Ali, Nuhayle denilen bölgede karargâhını kurarak etrafına askerlerini topladı. Basra valisi İbn Abbas bu esnada ordusu ile gelerek Hız. Ali saflarına katıldı.⁴⁰² İki ordu Fırat’ın batı yakasında Sıffin’de karşı karşıya geldi. Hız. Ali’nin ordusu ilk hamle ile kendilerinin su almalarını engellemek amacıyla nehir

³⁹⁷ Ebi Şeybe, s. 283.

³⁹⁸ Ebi Şeybe, s. 269, 281.

³⁹⁹ İbni Kuteybe, cilt I, s. 74.

⁴⁰⁰ Dineveri, s.148; Mahauddin Hajji Yahya, “İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffin Vak’ası”, (çev. Ahmet Turan Yüksel), *Selçuk Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, sayı XXX, 2010, s.243.

⁴⁰¹ Dineveri, s. 152; Fığlalı, İbadiye, s. 44.

⁴⁰² İbni Kuteybe, cilt I, s.74; İbn’ül Esir, cilt III s. 286.

yolunu tutan Muaviye birliklerini püskürterek nehir yolunu ele geçirdi.⁴⁰³ Bu ilk hamleden sonra tekraren Hz. Ali tarafından başlatılan sulh müzakereleri sonuç vermeyince taraflar 37/657 yılında fiilen savaşa tutuştular. İlk başlarda karşılıklı küçük birliklerin savaşı şeklinde cereyan eden savaş⁴⁰⁴ daha sonraları çok daha şiddetli bir hal almaya başladı. Nihayet Hz. Ali 8 Safer 37/ 8 Temmuz Çarşamba 657 günü sabah namazını şafağın ilk anında kılarak çok erken vakitte ordusuna savaş emrini verdi. Bu başlangıçla çarpışmaların ardı arkası kesilmedi.⁴⁰⁵ Bu şiddetli çatışmalar Cuma sabahına kadar sürdü. Nihayet Hz. Ali'nin ordusu zaferi elde etme noktasına gelmişti. Hz. Ali'nin şöhretli kumandanı Eşter, Şamlıların saflarının birçoğunu dağıtmıştı. Hz. Ali Eşter vasıtasıyla, Muaviye ordusuna son darbeyi vurmak ve hatta ümitlerini yitiren Muaviye savaş meydanından kaçmak üzere iken⁴⁰⁶, imdadına Amr b. el-As yetişerek mücadeleden vazgeçilmesi için iki taraf arasında Allah'ın Kitabının hakemliğine başvurma teklifini Muaviye'ye iletir.

Amr'ın tavsiyesi üzerine Muaviye, Kur'an sayfalarını beş mızrağın ucuna bağlatarak beş kişiye taşıtır. Diğer askerleri de yanlarında bulunan Mushafları mızraklarının ucuna bağlar ve "Ey Iraklılar! Allah'ın Kitabı sizinle bizim aramızda hakem olsun" diye bağırlar.⁴⁰⁷ Amr'ın bu girişimi ordu disiplininden uzak, ön saflarda çarpışan Kurra'nın üzerinde Amr'ın ümit ettiği ikiliği doğurmakta etkili oldu.⁴⁰⁸ Hz. Ali'nin etrafında bulunanlardan bazıları "Allah'ın kitabına icabet etmen gerekir" diyerek Hz. Ali'yi savaştan vaz geçirmeye çalışıyor ve karşı tarafın talebinin samimi olduğuna inanıyorlardı. Hz. Ali ordusunda düzeni bozan ve Amr'ın bu hilesine aldanan gruba hitaben şöyle diyordu: "Ey Allah'ın kulları! Hakkınızı aramaya devam edin. Samimiyet ve bağlılığınızı sürdürün. Düşmanlarınıza karşı savaşmaya devam edin. Ben, Muaviye'yi, Amr'ı, İbn Ebî Muayt'ı, İbn Ebî Serh'i ve Dahhâk'ı çok iyi tanıyorum. Onların din ve Kur'ân ile ilgileri yoktur. Ben onları sizden daha iyi bilirim; çünkü çocukken beraber büyüdük, onlar çocukken de çok kötü ve şerli idiler. Büyüklüklerinde de, o kötülük ve şerlerini sürdürdüler, Kur'ân

⁴⁰³ Dineveri, s. 158. Hasan İbrahim Hasan, cilt II, s. 44.

⁴⁰⁴ Dineveri, s. 159.

⁴⁰⁵ Dineveri, s. 168..

⁴⁰⁶ Fığlalı, İbadiye s. 46.

⁴⁰⁷ İbnü'l- Esir, cilt III, s. 321; İbn Kesir, cilt VII, s. 439.

⁴⁰⁸ Wellhausen, Arap Devleti, s. 21. Fığlalı, İbadiye, 46.

sahifelerini de sırf sizi aldatmak ve size tuzak kurmak için kaldırdılar.”⁴⁰⁹ Hz. Ali’nin bu sözlerine “Allah’ın kitabına davet edilip de ona icabet etmemek bize yakışmaz ve bunu kabul edemeyiz” itirazlarına karşılık Hz. Ali: “Ben Allah’ın dinine ve kitabına dönünceye kadar onlarla savaşağım. Çünkü onlar Allah’a isyan etmişlerdir”⁴¹⁰ diyerek ordusunun dağılmasının ve savaşı bırakmalarının önüne geçmek istiyordu.

Halifenin bu kesin tavrı orada bulunanları ikna etmek için yeterli olmamıştı. Özellikle Mis’ar b. Fedekî et-Temimî, Zeyd b. Husayn et-Tâî ve onlara tabii olan bazı Kur’ân hafızları: “Ey Ali! Allah’ın kitabına icabet et. Sen buna davet edildiğin halde icabet etmezsen, biz seni karşıımızdaki kavmin arasına katılıncaya kadar sürükler ve Affân’ın oğlu Osman’a yaptığımızın aynısını yaparız” diyerek işi tehdide bile vartırmışlardı. Hz. Ali: “Sizi nehyettiğim şeyden uzak durun ve söylediklerime uyun. Eğer bana itaat ederseniz bu adamlara karşı savaşımaya devam edin ve eğer bana karşı gelip isyan edecek olursanız dilediğinizi yapın”⁴¹¹ diyerek net ve kararlı tavrını ortaya koyuyordu. Ancak tüm kararlılığına rağmen ordusunun ısrarlarına daha fazla dayanamayan Hz. Ali, savaş meydanında halen savaşmakta olan Eşter’in geri çağırılmasını emretti. Eşter savaşın kendi lehlerine doğru gittiği bir anda halifenin kendisini çağırmasını anlamlandıramamış olsa da mecburen emre itaat ederek geri çekildi.⁴¹²

Tahkîm konusunda taraftarlarının şiddetli baskılarına dayanamayan Hz. Ali bu seferde başka bir mesele ile uğraşmak zorunda kalmıştı, o da hakemin kim olacağı konusuydu.⁴¹³ Hz. Ali’nin kararının ardından Eş-as b. Kays, Muaviye’ye giderek taleplerinin ne olduğunu sorar. Muaviye cevaben: “Bizim ve sizin, Allah’ın kitabında emrettiklerine dönmemiz için; siz, bizim kendisinden razı olacağımız bir adam gönderirsiniz, biz de bir adam...”⁴¹⁴ Muaviye’nin bu talebi Hz. Ali’ye iletilir orada bulunanlar daha halife fikrini beyan etmeden Muaviye’nin önerisini kabul ettiklerini söylerler. Şamlılar hakem olarak Amr b. el-As’ı seçmişlerdir. “Eş’as b. Kays ve sonradan Hâricî olan Kurra’dan bir grup “biz Ebû Mûsâ el-Eş’ariyi kabul ediyoruz” diyerek, Hz. Ali’nin itirazlarına ve Ebû Mûsa’nın çok çeşitli sebeplerden

⁴⁰⁹ İbnü’l- Esir, cilt III, s. 321; İbn Kesir, cilt VII, s. 439.

⁴¹⁰ İbnü’l- Esir, cilt III, s. 321.

⁴¹¹ İbnü’l- Esir, cilt III, s. 321, 322; İbn Kesir, cilt VII, s. 439, 440.

⁴¹² Taberi, Tarih, cilt III, s. 198; İbnü’l- Esir, cilt III, s. 322; İbn Kesir, cilt VII, s. 440.

⁴¹³ Fığlalı, İbadiye, s. 47.

⁴¹⁴ İbnü’l- Esir, cilt III, s. 323; Wellhausen, Arap Devleti, s. 26.

seçilmemesi gerektiğine dair direnmesine kulak asmaksızın, Iraklıların hakemini ilan ederler.”⁴¹⁵ 13 Safer 37 / 3 Ağustos 657 senesinde Amr b. el-As Ebu Musa ile buluşarak orduların sükûnetini sağlamak ve daha sakin bir ortamda karar vermek üzere asıl görüşmeleri ve kararı o senenin Ramazan ayına bıraktılar. Sorumluklarını ve sulh ortamını muhafaza edeceklerini bildiren tahkîm anlaşmasını imzaladılar.⁴¹⁶

Anlaşma imza altına alındıktan sonra Eş’as b. Kays, anlaşma metnini alıp askerlerin arasında dolaşarak okumaya ve metnin içeriğini ilan etmeye başlar. Temim kabilesinin bulunduğu yere gelince Urve b. Udeyye “Allah’ın işinde hakeme mi başvuruyorsunuz? Hüküm ancak Allah’ındır ve ondan başkası asla hüküm veremez” diyerek Eş’as’a saldırır.⁴¹⁷ Daha sonraları başta Temim kabilesi olmak üzere ordu içerisinde pek çokları ayetten mülhem olan “la hukme illa lillah” sözünü bir slogan haline dönüştürerek Hz. Ali’nin tahkîmi kabul etmesinden ötürü kâfir olduğunu ileri sürdüler. Başlangıçta Muaviye’den gelen talepleri kabul etmesi konusunda halifeye baskı yapan bu şahıslar, halifenin tahkîmi kabul etmesinden sonra isyan bayrağını çekmişlerdir.⁴¹⁸ Hz. Ali’nin ordusundan ayrılan bu grup ilk olarak yaklaşık on iki bin civarında bir rakama ulaşarak Harura denen bölgeye çekilir.⁴¹⁹ Hz. Ali Kûfe’ye çekildikten sonra bu grubun tekrar kendisine itaate çağırılmasını emrederek Abdullah b. Abbas’ı Harura’ya gönderir.⁴²⁰

İbn Abbas ayrılıkçı grubun yanına gelerek ayrılık nedenlerini sordu. Onlar İbn Abbas’a “hüküm yetkisi yalnız Allah’ındır ama Ali bu yetkiyi alarak insanlara verdi, insanların hükümle ne işi olur?” dediler. Daha sonra diğer itirazlarını da sıralayarak, “Ali Sıffin’de savaştı ama ne kimseyi esir aldı ne de ganimet aldı. Eğer savaştıkları kâfir idiyse onları esir almak helal değil midir? Eğer Mümin iseler esir almak ve onlarla savaşmak helal olmaz” dediler. Son olarak “kendisi anlaşma metninde yazan Mü’minlerin Emiri sıfatını sildirip bu sıfattan vazgeçti. Eğer Mü’minlerin Emiri değilse o zaman kâfirlerin emiridir” dediler. Bunun üzerine Abdullah İbn Abbas onlara şöyle cevap verdi: “Söyler misiniz? Eğer Allah’ın kitabında ve peygamberin

⁴¹⁵ Taberi, Tarih, cilt III, s. 198; İbnü’l- Esir, cilt III, s. 323.

⁴¹⁶ Fığlalı, İbadiye, s. 47; Ahmet Önkal, “Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstem (İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Müstakîsi) Dergisi*, sayı II, 2003, s. 43.

⁴¹⁷ İbn Kesir, cilt VII, s. 446; Fığlalı, Hâricîler, s. 169.

⁴¹⁸ Fığlalı, Hâricîler, s. 169; Fığlalı, İbadiye, s. 49.

⁴¹⁹ Şehristani, s. 122; İbnü’l- Esir, cilt III, s. 332; İbn Kesir, cilt VII, s. 447.

⁴²⁰ İbnü’l- Esir, cilt III, s. 333; Hasan İbrahim Hasan, cilt II, s. 55.

sünnetinde söylediklerinizi çürütecek deliller bulursam iddianızdan vazgeçip benimle birlikte topluluğa katılacak mısınız?” sorusuna olumlu cevap alınca, İbn Abbas Allah (c.c)’in insanlara aralarındaki anlaşmazlığı gidermeleri için hakemlik yapmalarını emrettiği ayetlerden “*Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanlarını öldürmeyin. Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder. Bunu Kâbe’ye ulaştırılacak bir kurbanlık olmak üzere aranızdan adalet sahibi iki kişi takdir eder*”⁴²¹ ayetini okuyup, Hâricilere, “insanların arasını bulmak ve kanlarının akmasını durdurmak için hakemlik yapmak mı üstündür yoksa değeri bir dirhem in dörtte biri olan tavşan hakkındaki hakemlik mi üstündür?” diye sordu. “İnsanların arasını bulmak için yapılan hakemlik üstündür” dediler. Bunun üzerine devamla diğer ayetleri okudu “*Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin*”⁴²² ve “Allah aşkına söylemişsiniz! İnsanların arasını bulmak ve kanlarının akmasını durdurmak için hakemlik yapmak mı üstündür yoksa kadın ve erkek arasını bulmak için hakemlik yapmak mı? Şimdi bu düşüncenizden vazgeçtiniz mi?” diye sorduğunda “evet” dediler. “Ali savaştı, ne kimseyi esir aldı, ne de ganimet aldı sözünüze gelince, anneniz Aişe’yi esir alır mısınız? O sizin anneniz iken başka kadınlarda helal gördüğünüzü onda helal görecektir misiniz? Eğer başka kadınlarda helal gördüğünüzü O’nda da helal görürsünüz diyorsanız siz kâfirsiniz. Eğer annemiz değil diyorsanız Kur’an’ın şu ayetini inkâr etmiş oluyorsunuz: ‘*Peygamber Mü’minlere kendilerinden daha yakındır, eşleri de onların anneleridir*’⁴²³ diyerek Hâricîlerin tüm delillerini çürütüyordu. Sonra devamla onlara “görülüyor ki siz iki sapıklık arasında bocalıyorsunuz, gelin bir çıkış yoluyla bundan kurtulun şimdi bu düşüncenizden vazgeçtiniz mi?” dedi. Sonra yine sağlam bir delil talep ettikleri, Hz. Ali’nin kendisinin müminlerin emiri sıfatını sildirmesi konusundaki görüşlerine, Hz. Peygamber (s.a.v)’in Hudeybiye gününde müşriklerle yapılan anlaşma esnasında kaleme alınan anlaşma metninde Allah’ın Rasûlü Muhammed yerine Abdullah’ın oğlu Muhammed yazdırmasını delil getirdi. “Rasûlullah (s.a.v) Ali’den üstünken Rasûlullah sıfatını sildirmiştir. Bu onun kendini peygamberlikten çıkardığı anlamına gelmiyor, şimdi bu düşüncenizden vazgeçtiniz mi?” diye sorunca “evet” dediler ve

⁴²¹ Maide Suresi: 5/95.

⁴²² Nisa Suresi: 4/35.

⁴²³ Ahzab Suresi: 33/6.

yaklaşık iki bin kişi İbn Abbas ile Kûfe'ye döndü. Hz. Ali de tıpkı Abdullah İbn Abbas gibi bizzat kendisi de Harura'ya giderek Hâricîlerin reisi Abdullah b. Kevva'ya ayrılıklarının nedenini sordu. El Kevva cevap olarak Sıffin savaşı esnasında Muaviye tarafından gelen tahkîm teklifini kabul etmesinden dolayı ayrılık kararı aldıklarını söyledi.

Bunun üzerine Hz. Ali “Hatırlıyor musunuz, onlar Kur’an sahifelerini havaya kaldırdıklarında siz ‘bu çağrıya kulak verelim’ demiştiniz. Ben size bu adamları sizden daha iyi tanıdığımı ve bunların dinlerinin ne kadar olduğunu sizden daha iyi bildiğimi söylemişim. Ayrıca ben bu iki hakeme Kur’an’ın koyduğu hükümlere dayanmaları, yasaklayıp yok ettiğini yok saymaları şartıyla verecekleri hükme razı olacağımı söylemişim. Onlar, Kur’an’ın hükmüne uygun hüküm verdiklerinde, kesinlikle bize bu emre aykırı hareket etmek uygun düşmez. Ancak bu iki adam Kur’an’ın hükümlerine muhalefet edecek olurlarsa biz zaten onların verecekleri hükme razı olmayız” diyerek kıstaslarını açıkça ifade eder.⁴²⁴ Hz. Ali’nin bu konuşmaları Hâricîlerin üzerinde tesirli olmuş ve çoğunluğu Hz. Ali ile birlikte Kûfe’ye dönmüşlerdir. Ancak daha sonra Hz. Ali hakem olarak Ebu Musa ve beraberindeki heyeti görüşmelere gönderince, Hâricîler protestolarını yeniden artırmaya başladılar. Hakem tayin etme hususunda Hz. Ali’yi vazgeçirmeye çalıştılar fakat Hz. Ali onların bu isteklerini reddetti. Onlara bu karardan vazgeçmenin anlaşmaya aykırı olduğunu ve sözleşmeyi bozduğunu söyledi ve “*Antlaşma yaptığınız zaman Allah’a verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah’ı kendinize kefil tutarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminlerinizi bozmayın*”⁴²⁵ ayetini okuyarak bu işten vazgeçmeyeceğini söyledi. Bunun üzerine Hâricîlerin eğer hakem meselesinden vazgeçmezsen seninle savaşırız tehditlerine karşılık Hz. Ali savaşmaktan çekinmeyeceğini söyledi ve onlara son uyarısını yaptı. Onlara mescitlerinde namaz kılmalarına engel olmayacaklarını, kendileri ile birlikte hareket ettikleri sürece ganimetten düşen payın kendilerine taksim edileceğini ve kendilerine kılıç çekip savaş açmadıkları sürece onlarla savaşmayacaklarını ilettiler.⁴²⁶

⁴²⁴ İbnü'l- Esir, cilt III, s. 334.

⁴²⁵ Nahl Suresi:4/ 91.

⁴²⁶ İbni Ebi Şeybe, s. 353; Ali Muhammed Sallâbi, *Doğuşundan Günümüze Hâricîler*, İstanbul: Ravza yayınları, 2018, s. 41

Hâricîler Hz. Ali'nin net tavrı ve taviz vermez duruşu karşısında kendilerine Abdullah b. Vehb er- Râsibî'yi lider seçerek gizlice Kûfe'den ayrılmaya başladılar ve Nehrevan kasabasında toplandılar. Biraz önce de belirttiğimiz gibi bu süreçleri öğrenen Hz. Ali herhangi bir şekilde kılıç çekip bir cinayet işlemedikleri sürece onlara asla zor kullanmıyordu. Bu esnada, hakemlerin meşhur kararı üzerine Hz. Ali, Kûfe'de halka okuduğu hutbede, tayin edilen hakemlerin Kur'an hükmünü bir tarafa atarak kendi keyiflerince karar verdiklerini, dolayısıyla artık isyancı durumunda olan Şamlılarla savaşmaya hazırlanmalarını istiyor, Nehrevan'a çekilmiş Hâricîlere de bir mektup yazarak durumu onlara anlatıp itaate davet ediyordu. Hâricîler aldıkları bu mektuba cevaben, "kendisini azleden halife" diyerek söze başlayıp bilakis Hz. Ali'yi Abdullah b. Vehb er- Râsibî'ye itaate davet ediyorlardı. Bu olumsuz cevap üzerine Hâricîlerden ümidi kesen Hz. Ali, Kûfe'de yanında bulunanlar ve Basra'dan dâhil olacak kuvvetlerle birlikte Şam üzerine sefer planı yaparken Nehrevan'ı mesken edinen Hâricîler onun çizdiği sınırları aşan bir harekete girişmişti. Hz. Peygamber (s.a.v)'in ashabından, Habbab b. Eret'in oğlu Abdullah b. Habbab ve hamile karısını sırf kendi görüşlerini paylaşmıyorlar diye esir edip türlü eziyetlerde bulunmuşlar, hem Abdullah'ı hem de karısını öldürmüşler ve hatta karısının karnını yararak bebeklerini bile katletmişlerdi.⁴²⁷ Hz. Ali'nin olayları tahkik etmesi için gönderdiği elçisi de katledilince Hz. Ali öncelikle bu meselenin halledilmesi gerektiği kararına varmış ve Şam'dan önce Nehrevan'a gelerek Hâricîlerle bir görüşme daha yapmıştır. Burada Hâricîlere cinayete iştirak edenlerin kısas edileceğini ve olayın faillerinin ortaya çıkarılması gerektiğini söyler. Bu talebine red cevabını alan Hz. Ali son olarak Kays b. Sa'd b. Ubade ile Ebu Eyyüb-el-Ensari'yi nasihat için gönderdi.⁴²⁸ Ancak bu nasihatler fayda etmedi. Hz. Ali, onlar başlatmadıkça siz harbi başlatmayın dedikten sonra Ebû Eyyüb el-Ensari'ye bir bayrak verdi. Ensari, bu bayrak altına geleceklerin emin olduğunu bildirdi. Bu süreçte yapılan konuşmalar ve nasihatler neticesinde Ferve b. Nevfe el-Eşcâi, "Vallahi Ali ile neden savaştığımı bilmiyorum. Ben onunla neden savaştığımı iyice anlayıncaya kadar veya onunla çarpışmayı bırakıp, ona tabii oluncaya kadar çekilip gidiyorum" diyerek etrafında da yaklaşık 500 kişilik bir grupla topluluktan ayrıldı. Hâricîlerden arta kalanlar "Haydi cennete geliniz, cennete

⁴²⁷ İbn Ebi Şeybe, s. 334; Süleyman b. Ahmed Taberâni, *el Mu'cemu'l Keb'ir*, thk., Hamdî Abdülmecid es Selefî, Dâru İhyâi't- Turâsi'l Arabi, Beyrut, Tsz., cilt IV, s. 60.

⁴²⁸ Fığlalı, Hâricîler, cilt XVI, s. 170.

giden yol burada!” diye seslenerek hücumla kalkmışlar ve sonuçta Hâricilerin tamamına yakını öldürülmüştü. Vehb er-Râsibî ile Hurkûs b. Züheyr de ölümler arasındaydı. Halife ordusundan ise sadece yedi kişi şehit olmuştu.⁴²⁹ Bu savaşa katılmayarak Nehrevan’ı terk eden iki bin kişilik Hâricî grubu ise daha sonra Hz. Ali’nin çağrısını kabul etmedikleri için Nuhayle savaşında öldürüldüler. Ancak onların az bir kısmı kaçarak kurtulabildiler. Daha sonra Hz. Ali Nehrevan dönüşünde insanlara Şamlılara karşı saldırıya geçme emrini verdi. Ancak askerler Hz. Ali’nin bu çağrısına “Ey Mü’minlerin emiri! oklarımız tükendi, kılıçlarımız köreldi, mızraklarımızın uçları kırılıp paramparça oldu. Bundan dolayı bizi alıp şehrimize götür. Orada hazırlıklara girişelim” şeklinde cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Ali, Kûfe yakınlarındaki Nuhayle’de karargâh kurdu. Askerler Nuhayle’de bir müddet ikamet ettikten sonra yavaş yavaş karargâhlarını terk etmeye başlamış ve Müslümanların ileri gelenlerinin dışında karargâhta kimse kalmamıştı.⁴³⁰ Hz. Ali’nin Kûfe’ye giden askerleri yeniden bir savaşa girişmek konusunda çekimser davranınca halife de Kûfe’ye dönmek ve Muaviye’ye karşı faaliyetlerini durdurmak zorunda kaldı.⁴³¹

Nehrevan ve Nuhayle savaşları siyasi açıdan Hz Ali adına büyük zafer sayılsa da savaştan kaçıp kurtulan Hâricîler ve onların ardından gelen müntesiplerinde bir intikam arzusu doğurdu. Nitekim Hz. Ali böyle bir intikam duygusuyla Abdurrahman b. Mülcem tarafından hançerlendi⁴³² ve bunun tesiriyle 21 Ramazan 40/ 28 Ocak 661 tarihinde vefat etti⁴³³ ve Kûfe’ye defnedildi. Hâricîlerin Hz. Ali’yi öldürme yönündeki planlarının altındaki nedenler, onun içinde bulunulan kargaşaya sebep olduğunu düşünmeleri ve Nehrevan’da akrabalarını kaybetmenin verdiği intikam duygusudur.⁴³⁴

2.2 HARİCİLİĞİN ÇEŞİTLİ KOLLARA AYRILIŞI

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere fiili olarak Hâricîlerin ortaya çıktıkları tarih olan hakem olayından sonra Hâricîlerin ilk mücadeleleri genellikle

⁴²⁹ İbnü’l-Esir, cilt III, s. 355; İbn Kesir, cilt VII, s. 467.

⁴³⁰ Dineveri, s. 194; İbn Kesir, cilt VII, s. 481.

⁴³¹ İbnü’l-Esir, cilt III, s. 357.

⁴³² Dineveri, s. 197.

⁴³³ İbn Sa’d, cilt III, s. 37; Fığlalı, Hâricîler, s. 170.

⁴³⁴ Demircan, s.126.

Hız. Ali'ye karşı olmuştur. Bu mücadele zaman zaman karşılıklı fikri mülâhazalar şeklinde cereyan etmiş, bu mülâhazalar bir sonuç vermeyince de savaş kaçınılmaz hale gelip şiddetli savaşlar olmuştur. Özellikle Nehrevan ve Nuhayle savaşlarından sonra Hız. Ali'nin vefatına kadarki süreçte yaklaşık iki yıl boyunca Hâricîler küçük mahalli kıyamlarla Hız. Ali'nin karşısına çıkmışlardır.⁴³⁵ Vida, Hâricîlerin isyanları, tahkîm olayı ve Hız. Ali'nin şehit edilmesi süreçlerinde tarih açısından bir kargaşanın olduğuna vurgu yapar. Hâricî isyanlarının yoğunlaştığı sürecin hemen hakem olayı akabinde başladığını ve Hız. Ali'nin ölümüne kadar iki yıl boyunca sürdüğünü belirtir.⁴³⁶ Bu süreçte biz de öncelikle Hız. Ali dönemi isyanlarını kısaca zikrederek sonraki süreçte fikri ayrışmalar neticesinde ortaya çıkan Hâricî grupları ortaya koymakta yarar olduğunu düşünüyoruz. Ancak Hâricî fırkaları ele alırken burada zikredilen isimlerin fazlalığı ile ilgili kaynaklarda göze çarpan tutarsızlığı da anlamamız gerekmektedir. Peygamberimiz (s.a.v)'den nakledilen "73 fırka hadisi" esas alınarak buradaki rakamları tutturmak için müellifler tarafından gereksiz bir uğraş verilmiştir. Netice itibariyle müelliflerin arasında birçok tezat durum ortaya çıkmıştır. Aynı durum Hâricî fırkaların yazımında da söz konusu olmuştur. Öyle ki kimi müellif Hâricî fırkalarının sayısını 18, kimi 20, kimi de 22 olarak kaydetmiştir. Burada tüm zikredilen fırkaları tek tek ele almak konumuzu istikametinden saptıracağından biz Ebu'l Hasan El Eşari'nin zikrettiği metodu doğru kabul ederek fırkaları o tasnife göre ele almayı uygun bulduk. Burada sadece yerel bir ayrımı ana ekseninde tutarak Basra ve Yemâme Hâricîlerinin faaliyetlerini zikredip sonrasında dört ana fırkayı irdeleyip fırkaları tamamlamış olacağız. İlk etapta halife Hız. Ali ile olan mücadelelerini kısaca ele alıp sonra fırkaları ve mücadelelerini zikredeceğiz. Hâricîlerin Hız. Ali'ye karşı huruçları ve Hız. Ali'den aldıkları karşılıkları şöyle sıralayabiliriz.

İlk olarak Nehrevan ve Nuhayle savaşlarından hemen sonra Hız. Ali'ye karşı Eşras b. Avf Eş- şeybânî etrafında iki yüz kişilik bir toplulukla isyan etmiştir. Hız. Ali bu grubun üzerlerine gönderdiği üç yüz kişilik bir birlikle Eşras'ı öldürmüş bu olayı bastırmıştır.⁴³⁷

⁴³⁵ Fığlalı, Hâricîler, s. 170; İbnül Esir, cilt III, s. 374.

⁴³⁶ Vida, s. 233.

⁴³⁷ Demircan, s. 118.

Eşras'tan sonra bu kez Hilal b. Ullefe yanında iki yüz adamı ile birlikte Hz. Ali'ye isyan etti ancak, kendisi ile birlikte iki yüz adamı da öldürülerek isyan bastırıldı.⁴³⁸ Bunların dışında, başında da belirttiğimiz gibi Said b. Kifl et- Teymi, Eşheb b. Bişr gibi isimlerin organize ettiği birkaç mahalli hurûc hareketi daha gerçekleşmiş ancak hepsi de Hz. Ali tarafından bertaraf edilmiştir.⁴³⁹

Bu noktada Fığlalı, özellikle Ebû Meryem es-Sa'di et-Temîmi'nin 38/ 659 yılında taraftarlarıyla Kûfe'ye gelerek Hz. Ali'ye karşı olan hurûcuna dikkat çekerek Temîmi'nin yanında Nehrevan'ın üzerinden henüz bir yıl geçmeden çok sayıda Mevâliyi toplamasına vurgu yapmaktadır.⁴⁴⁰ Bu isyanda Ebu Meryem dışında mevaliden olmayan sadece beş kişi mevcuttur.⁴⁴¹ Burada mevalinin Hârici ayaklanmaları içerisindeki rolüne de değinmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Bu hususu Hâricîlerin fikri alt yapıları ve isyanlarını irdelerken etraflarına toplanan kitle ile ilgili tespitlerimiz arasında zikredeceğiz.

Yukarıda Hz. Ali'nin hilafete gelmesinden sonraki süreçte meydana gelen olayları ve neticelerini aktarmaya çalıştık. Bu olaylar içerisinde meydana gelen tahkîm meselesi ve sonrasında tahkîme itiraz ederek Hz. Ali ve Muaviye'ye karşı çıkan ve Hz. Ali'nin şehadetine sebep olan zümre Hâricilerin, El Muhakkime ulâ diye adlandırılan koludur.⁴⁴² Tahkîm sonrası süreçte kesin olarak Hz. Ali'den yolunu ayıran ve mücadelesini sert bir şekilde devam ettirerek her fırsatta çatışıp kan dökmekten yılmayan bu grubun en genel ismi Hâricilerdir. Hâricilerin mücadeleleri sadece Hz. Ali ile sınırlı kalmamış onunla birlikte Emevilere karşı da devam etmiştir. Hâriciler Abdullah b. Vehb'den sonra fikri ayrılıklar neticesinde bölünmeler yaşamıştır. Klasik kaynaklarda Hârici fırkaları ile ilgili çok fazlaca isim zikredilir biz burada çok fazla detaya inmeden en meşhur Hâricî fırkalarını zikredeceğiz.

Hâricilerin yoğun olarak yaşadıkları bölgeler Irak ve çevresidir.⁴⁴³ Bölünüp ayrılmaya giden süreçte ilk ve yoğun olarak Kûfe'de faaliyet göstermişlerdir. Hz. Ali'nin şehadetinden sonra oğlu Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye teslim etmesi Hâricîler için bir hayal kırıklığı meydana getirmiştir. Ancak Hâricîler her şeye

⁴³⁸ Demircan, s. 119.

⁴³⁹ Demirca, s. 120.

⁴⁴⁰ Fığlalı, İbadiye, s. 69.

⁴⁴¹ Demircan, s. 120.

⁴⁴² Bağdâdî, s. 59; Şehristâni, s. 120;

⁴⁴³ Demircan, s. 133.

rağmen ardi arkası kesilmeyen isyanlarını sürdürmeye devam etmişler ve Muaviye'nin valilerinden de çok şiddetli karşılıklar almışlardır. Muaviye'ye karşı olan isyanları onun hilafetinin ilk yıllarından itibaren başlamış ve kesintisiz devam etmiştir. Ancak genellikle cılız kalmış ve devleti tehlikeye sokacak bir hale gelememiştir.

İlk olarak Nehrevan'da Hâricîlerden ayrılan Ferve b. Nevfel Kûfe'de Muaviye'ye karşı bir isyan başlatır. Bu isyana Muaviye akıllıca bir hareketle Kûfelileri tehdit etmek suretiyle savaşa sokarak Ferve b. Nevfel'in isyanını bastırır.⁴⁴⁴ Bu ilk isyandan sonra Hâricîler başka isimler etrafında birleşerek Kûfe'de defalarca isyan ettiler ancak, Kûfe'ye vali olarak atanan Muğire b. Şû'be sert tedbirleri ve kanlı baskınları ile hiçbir şekilde Kûfe'deki Hâricîlere nefes aldırmadı. Hâricîleri bu sert tavrı sayesinde neredeyse etkisiz hale getirdi. Muğire'nin ölümünden sonra son bir fırsat daha elde ederek hurûc eden Hâricîlere son darbeyi Muğre'nin yerine Kûfe'ye tayin olan İbn Ümmi'l Hakem vurarak 59/678 yılında Kûfe Hâriciliğinin sonunu getirmiş oldu.⁴⁴⁵

Basra'da ise Siffin savaşından sonra yanında beş yüz kişilik bir grupla Basra'ya gelen tahkîmden sonra Nehrevan'da Hz. Ali'ye karşı savaşıp oradan kurtulan Mis'ar b. Fedeki et Temimi ile başlayan bir süreçten söz edilir. Bu isim Basra'daki Hâricîliğin kurucusudur.⁴⁴⁶ Ancak Basra'ya vali olarak atanan Ziyad b. Ebih burada en ufak Hâricî isyanına bile müsaade etmemiş, çok sert tedbirler almıştır. Ziyad b. Ebih'in ölümünden sonra yerine tayin olan oğlu Ubeydullah b. Ziyad da babasının yolundan giderek Hâricîlere bir an dahi göz açtırmamış ve hepsini ya kılıçtan geçirmiş ya hapsedmiş ya da kadın erkek ayırım yapmadan ellerini ve ayaklarını keserek işkence ile öldürmüştür.⁴⁴⁷ Ziyadların bu kanlı tedbirlerine rağmen hurûc etmekten çekinmeyen Hâricîler, Ebû Bilal Mirdas b. Üdeyye et Temîmî liderliğinde küçük çaplı akınlar düzenlemeye devam ediyorlardı. Ubeydullah b. Ziyad hepsini yakalayıp hapse attırmış ve ölümlerine karar vermişti. Bu esnada bir şekilde valinin affını elde ederek hapisten çıkan Ebû Bilal etrafına topladığı taraftarlarıyla, zalimlerin arasında yaşanmaz diyerek Basra'dan çıkıp uzaklaşır.

⁴⁴⁴ Wellhausen, *Arap Devleti*, s. 40.

⁴⁴⁵ Casim Avcı, "Kûfe", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2002, cilt XXII, s. 340;

⁴⁴⁶ Ethem Ruhi Fırlı, "Hâricîler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1997, cilt XVI, s. 170.

⁴⁴⁷ Demircan, s. 249.

Valinin üzerine gönderdiği birliğe savaşmak istemediğini söylemesine rağmen üzerine hücum edilince savaşır ve bu birliği bozguna uğratar.⁴⁴⁸ Ubeydullah bunun üzerine daha güçlü bir birlik göndererek Ebu Bilal ve adamlarını öldürtür. Ebû Bilal'ın ölümü ile birlikte Basra Hâricîliği son bulmuş olur.⁴⁴⁹

Hâricîler, Ziyad ailesinin katliamına maruz kalınca hayatta kalabilmek için mecburen Basra'yı boşaltmak zorunda kaldılar.⁴⁵⁰ Muaviye'nin ölümünden sonra hilafete gelen Yezid döneminde idareye muhalif kitle Hz. Hüseyin'e biat etmişti. Hz. Hüseyin Kerbelâ'da şehit edilince muhalefetin bir nevi yeni lideri de Abdullah b. Zübeyr olmuştu.⁴⁵¹ Yezid isyan ederek hilafet iddiasına girişen İbn Zübeyr'in üzerine, ona düşman olan kardeşi Amr b. Zübeyr'i gönderdi. Amr Mekke'de yakalanıp hapsedilince Müslim b. Ukbe'yi, o da yolda ölünce Husayn b. Numeyr es-Sekûnî'yi gönderdi. İbn Zübeyr Mekke'de kuşatma altına alınınca, Hâricîler Nâfi b. el- Ezrak'ın teklifiyle Yezid'in ordusu ile savaşan İbn Zübeyr'e katılmak üzere Mekke'ye gelerek İbn Zübeyr ile birlik oldular. Nâfi b. el- Ezrak'ın teklifini kabul ederek etrafında toplanan Hâriciler arasında, daha sonra çeşitli Hâricî fırkalarının kurucuları veya ileri gelenleri olacak isimlerden Necdet b. Âmir el- Hanefî, Abdullah b. es- Saffâr, Abdullah b. İbâd, Hanzale b. Beyhes ve arkadaşları bulunuyordu.⁴⁵² Hâricîlerin İbn Zübeyr'in yanına geliş nedenleri Ubeydullah b. Ziyad'ın hışmından korunmak veya idaresini asla kabul etmedikleri Emevilere karşı Kâbe'nin korunmasını sağlamaktı. Yoksa görüş olarak İbn Zübeyr'i benimsemiş değillerdi. Nitekim kuşatma esnasında Yezid ölünce Emevi birlikleri geri dönmüş ve kuşatma kalkmış iken İbn Zübeyr'e görüşlerini sormuşlar ve istedikleri cevapları alamayınca kızarak ondan ayrılmışlardır. Bu ayrılık sürecinden sonra Nâfi b. el- Ezrak, Abdullah b. es- Saffâr, Abdullah b. İbâd, Hanzale b. Beyhes Basra'ya, Ebu Tâlût, Ebu Fudeyk, Atıyye b. el-Esved de Yemâme'ye giderler, sayıları da yaklaşık olarak on bin dolaylarındadır.⁴⁵³ Hâricîlerin İbn Zübeyr'den ayrılmalarından sonra Basra'ya dönen Hâricîler, vali Ubeydullah'ın Yezid'in ölümünden sonra şehirden kaçması ve halkın kabileler arasındaki savaşla meşgul bulunuyor olmalarını değerlendirerek, hapisten

⁴⁴⁸ Demircan, s. 155.

⁴⁴⁹ Demircan, s. 157.

⁴⁵⁰ Demircan, s. 158.

⁴⁵¹ Demircan, 159.

⁴⁵² Fığlalı, ibâdiye, s. 73.

⁴⁵³ Demircan, s. 160; Fığlalı, İbadiye, s. 73.

kaçan Ebû Bilal'e mensup Hâricîler ile bir araya gelip Basra'ya gelen Nâfi b. el-Ezrak'ın etrafında toplandılar.⁴⁵⁴ Basra'daki bu grup "aramızdan Allah yolunda hurûc edenler çıksaydı ne iyi olurdu, oysa çoktan beri bu olmuyor. Bilginlerimiz ayaklanıp halka yeryüzünde ışık tutmalı, onları dine davet etmelidirler. Takva ve ictihad sahibi olanlarımız da Rabbimize iltihak ile Allah katında sayılan şehitlerden olmalıdırlar" diyerek, Nâfi b. el-Ezrak'ın başkanlığında üç yüz kişilik bir grup halinde Basra'dan çıkıp Ehvaz'a gelirler. Nâfi hurûc etmeyenin kafir olacağını belirterek çok sayıda Hâricîyi kendi etrafına toplamayı başarır. Etrafına yirmi bin civarında adam toplar.⁴⁵⁵ Bu hurûc etme fikrini uygun görmeyen Abdullah b. es-Saffâr, Abdullah b. İbad ve bu ikisinin görüşünde olan Hâricîler Basra'da kalırlar. Nâfi kendisine katılmayıp Basra'da kalan gruplara mektuplar yazarak onları kendi saflarına davet eder ancak olumlu neticeler alamaz.

2.2.1 Ezârika

Nafi b. Ezrak el Hanefi'ye mensup olan Hâricî grubudur. Nafi, Hâricîler içerisinde en derin fıkıh bilgisine sahip isimdir. Abdullah ibn Abbas'tan dersler almış ve onunla birçok meselede tartışmıştır.⁴⁵⁶ Ancak ilmi anlamda değil daha çok aksiyoner kimliği ile öne çıkmıştır. Nafi 64/683 yılında hareketin başına geçmiş ve 65/684 yılında ölmüştür.⁴⁵⁷ Hâricîlerin îtikâdî olarak görüşlerinin sistemleşmesi Ezârika ile başlar.⁴⁵⁸ Ezârika, Hâricîler arasında en fazla taraftar toplamış gruptur. Şehristânî, Ezârika'nın toplamda otuz bin taraftarı olduğunu söyler.⁴⁵⁹ Ezârika, Hâricî fırkalar içerisinde en savaşçı gruptur. Bu yüzden sürekli çatışma halinde olmuş ve taraftarları çok can vermiştir. Ezârika'ya karşı mücadelenin bir kısmı Hicaz bölgesinde halifeliğini ilan eden ve Yezid'in ölümüyle Emiru'l Mü'minin olarak anılan İbn Zübeyr döneminde bir kısmı da Abdülmelik b. Mervan döneminde olmuştur. İlk olarak İbn Zübeyr'in Basra valisi Abdullah b. Hâris b. Nevfel, Ezârika

⁴⁵⁴ Demircan, 162.

⁴⁵⁵ Demircan, s. 166.

⁴⁵⁶ Ebû'l Hasen el Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın), İstanbul, Kabcacı yayınevi, 2005, s. 102.

⁴⁵⁷ Wellhausen, Partiler, s. 43; Watt, s. 26.

⁴⁵⁸ Watt, s. 26.

⁴⁵⁹ Şehristani, s. 124.

üzerine defalarca ordu göndermiş ancak bozguna uğrayınca⁴⁶⁰ İbn Zübeyr'in talimatıyla Mühelleb b. Ebi Sufra, Ezarika üzerine yürümüş ve Nafi b. Ezrak ile yanındaki adamlarını öldürmüştür.⁴⁶¹ Nâfi'nin ölümünden sonra yeni liderler seçip onlara biat eden Ezrakîler mücadelelerini sürdürdüler. Öyle ki Şehristâni, Mühelleb ve Ezârîka arasındaki çatışmaların 19 yıl kadar sürdüğünü nakleder.⁴⁶² Ancak Wellhausen'in burada verdiği tarihle arada bir tutarsızlık söz konusudur. Wellhausen Basralıların ilk Ezârîka isyanlarından ciddi derecede korku duyup, halifeden kesin bir çözüm talep edince Mühelleb'in 65/684 yılında Ezrakîler ile mücadeleye başladığını ve 78/697 yılında tüm Ezrakilerin ortadan kalktığını söyler.⁴⁶³ Mühelleb ile uzun zaman uğraşan Ezrakîler, öldürücü darbeyi Haccac döneminde almışlar ve 77/696 yılında fiilen ortadan kalkmışlardır.⁴⁶⁴

2.2.2 Necedât

Bu grup Necde b. Âmir El Hanefî'ye mensup olan Hâricîlerdir.⁴⁶⁵ Necde b. Âmir Hâricîlerin İbn Zübeyr'e yardım etmeleri için gayret etmiş isimlerden biridir.⁴⁶⁶ İbn Zübeyr'in kendi görüşlerini kabul etmemesi üzerine onun yanından ayrılarak Yemâme'ye geçen Hâricîler, Necdet b. Âmir ile birlikte Nafi'ye tabi olmak üzere Ezârîka'nın yanına doğru gitmek için hareket ederler. Yolda Ezârîka'dan ayrılan bir grup onların karşısına çıkarak, Nafi'nin kendi görüşüne mensup olduğu halde isyan etmeyip yerinde oturanları müşrik olarak gördüğünü ve onların kanlarını, mallarını helal saydığını söylediler. Nafi'nin bu katı tutumundan dolayı ondan ayrıldıklarını belirttiler. Bunun üzerine grup Nâfi'ye biat fikrinden vazgeçip geriye dönerek Necde'ye biat etti.⁴⁶⁷ Necedât mensuplarının Necde'den önce Ebû Tâlût'a biat ettikleri ancak bu zatın kendisinin emirliği Necde'ye teklif etmek suretiyle emirlikten çekildiği zikredilmektedir.⁴⁶⁸ Necedât fırkasının faaliyetleri de tıpkı Ezârîka gibi Abdullah b. Zübeyr ve Emeviler'e karşı olmuştur. Wellhausen, Necedât

⁴⁶⁰ Şehristâni, s. 124; Bağdâdi, s. 61.

⁴⁶¹ Bağdâdi, s. 62.

⁴⁶² Şehristâni, s. 124.

⁴⁶³ Wellhausen, s. 52; Eşari, s. 102, Watt, Teşekkül, s. 26.

⁴⁶⁴ Demircan, s. 182.

⁴⁶⁵ Bağdâdi, s. 63; Wellhausen, Muhalefet Partileri, s. 44; Şehristâni, s. 126; Eşari, s. 105; Watt, Teşekkül, 29.

⁴⁶⁶ Demircan, s. 181.

⁴⁶⁷ Bağdâdi, s. 63; Wellhausen, Muhalefet Partileri, s. 45; Şehristâni, s. 126.

⁴⁶⁸ Demircan, s. 184; Wellhausen, Muhalefet Partileri, s. 45.

mensuplarının Yemâme'de oturan inatçı bir karaktere sahip Hanife köylüleri olduğunu belirtir.⁴⁶⁹ Necde'nin parlak bir karakter olarak ortaya çıkışını sağlayan olayın ilki, Muaviye'nin el koyduğu ve içinde dört bin köle ve ailelerinin oturduğu Hadârim'e girerek orayı ele geçirmesidir. Necde burayı alarak aileleri toprağın esas sahibi haline getirmiş ve işledikleri toprağın onların hakkı olduğunu söylemiştir. Bu sayede kitlesini savaşa her an hazır tutmayı hedeflemiş ve gerekli gördüğü takdirde her an onları harekete geçirebilmişti.⁴⁷⁰ Hadârim'den sonra Basra'dan Abdullah b. Zübeyr'e mal götüren bir kervana el koyarak buradan elde ettiği geliri kendi adamları arasında dağıtan Necde bu sayede adamlarının gözünde çok ciddi bir karaktere dönüşmüş ve etrafındaki kitlenin ona olan bağlılığı artmıştır. Daha sonraları Yemâme'de etrafında bulunan kabilelere üstünlüğünü kabul ettirmiş ve bölgenin yönetimini ele geçirmiştir.⁴⁷¹

67/686 yılında Bahreyn'i ele geçiren Necedât fırkası buradan sonra Umman'ı zapt etti ancak buradaki eski hanedan bir şekilde Umman'ı tekrar kurtarmayı başardı.⁴⁷² Necedât, Emevi halifesi Abdülmelik döneminde İbn Zübeyr vesilesi ile meydana gelen karışıklıktan iyi istifade etmiş ve Arabistan'ın kuzeydoğusu ile güneybatısındaki verimli sahil şeritlerini ele geçirmeyi başarmıştır. Abdülmelik bir şekilde Necedât'a nüfuz edip onları İbn Zübeyr'e karşı kullanmak istemişse de bunda muvaffak olamamıştır. Necedât Bahreyn ve Umman'daki faaliyetlerinin dışında San'a ile Yemen'in bir kısmını daha kendi hâkimiyetine almayı başarmıştı. Necde liderliğindeki Hâricîler, Mekke ve Medine'yi ele geçirmek için bir takım planları uygulamaya koyup, Bahreyn'den bu iki şehre yapılan ticareti durdurarak bir ekonomik kuşatma ile buraları almayı planlıyorlardı. Necde bu iki şehirde kan dökmek istemiyor ve bir şekilde ambargo ile zapt etmek istiyordu. Nüfuzu günden güne artan Necedât o kadar geniş bir alana yayılmıştı ki zirvede buldukları süreçte bu alan İbn Zübeyr'in hâkimiyet sahasından daha geniştir. Necedât neredeyse bütün bir Arabistan'ı ele geçirmek üzere olduğu bir dönemde kendi içlerinde başlayan tartışmalar ile yayılma faaliyetlerini durdurmak zorunda kaldı.

⁴⁶⁹ Wellhausen, Muhalefet Partileri, s. 44.

⁴⁷⁰ Demircan, s. 185; Wellhausen, Muhalefet Partileri, s. 46.

⁴⁷¹ Eşari, s. 126; Wellhausen, Muhalefet Partileri, s. 45; Demircan, s. 185

⁴⁷² Wellhausen, s. 46; Demircan, s. 186

Bu süreçte Necde'ye mensup Hâricîler onun halife Abdülmelik ile anlaşmasını öne sürerek emirlikten azlini talep ettiler. Necde bunu reddetse de ona isyan ederek yerine Ebû Fudeyk'i seçtiler. Ebu Fudeyk ilk iş olarak kaçmaya çalışan Necde'yi yakalayıp öldürttü.⁴⁷³ Ebu Fudeyk ile mücadelelerine kaldıkları yerden devam eden Necedât 72 yılında Emevilerin Basra valisi Ömer b. Ubeydullah b. Ma'mer'in yirmi bin kişiden müteşekkil ordusundan kurtulamadılar. Ebu Fudeyk ve beraberindeki altı bin kişi yapılan savaşta öldürüldü, içlerinden sekiz yüz kişi de esir düştü. Demircan bu sekiz yüz kişinin içinden sadece mevali olanların öldürüldüğünü, Arap olanların affedildiğini aktarmaktadır.⁴⁷⁴ Bu savaştan kaçıp kurtulan Hâricîler Basra'ya geçerek daha mutedil bir yol izleyen Hâricîler arasına katıldılar.

2.3. Sufriyye

Hâricîler arasında tıpkı Ezârîka gibi aşırı görüşlere sahip fırkalardan biridir. Kurucusu Ziyad b. Asfar'dır. Sufriye'nin Necde b. Âmir'e muhalefet ederek ondan ayrılan ve Ubeyde'ye mensup olan fırka olduğu da söylenir. Ubeyde'nin, Necde'nin kendilerini itaate çağırın mektubuna tekfir ile karşılık vererek ona itaat etmediği bilinmektedir. Watt, 76/695 yılında Emevilere karşı isyan eden Salih b. Musarrih'in Sufriye'ye mensup olduğunu belirtir.⁴⁷⁵ Bağdâdi, Ebu Bilal'in Sufriye'nin ilk imamı olduğunu söyler. Sufriyye, itikâdî konularda Ezârîka, Necedât ve İbâdiye'ye muhalefet etmiştir.⁴⁷⁶ Eş'arî, Hâricîlerin görüşlerinin esasını Ezârîka, Necedât, İbâdiye ve Sufriyenin oluşturduğunu söyler. Ona göre ana fırkalar bu dört fırkadır, onun haricindeki tüm gruplar Sufriyye'den türemiştir.⁴⁷⁷

2.2.3 İbâdiyye

Adını kurucusu olarak kabul edilen Abdullah b. İbad'dan almıştır. Hâricî fırkalar içerisinde en itidal sahibi fırka olarak tanınırlar. 65/684 yılında Nafi b. el Ezrak'ın kendi görüşlerini benimsemeyenler hakkında sarfettiği görüşlerinden dolayı, Abdullah b. İbaz etrafında toplanan Hâricîler İbâdiye fırkasını vücuda

⁴⁷³ Wellhausen, s. 48; Demircan, s. 188

⁴⁷⁴ Demircan, s. 190

⁴⁷⁵ Watt, s. 29.

⁴⁷⁶ Bağdâdi, s. 65.

⁴⁷⁷ Eş-ari, s. 113.

getirmiş oldular. İbâdîler aslında kendilerini Hâricî fırkalarından saymamaktadırlar. Hâricîliği Sıffin savaşı veya sonrasında oluşan bir fırka olarak görmeyen İbâdîler, esas hâricîliğin Nafi'nin İslam'a muhalif görüşleri sonrasında oluşan bir dini hareket olduğunu söylerler. İbâdîler kendilerine bundan başka, Muhakkime-i üla Hâricîlerine olan ilgilerinden dolayı Şurat adını verdikleri gibi "ehlü'l-iman ve'l-istikame, ehlü'l-adl ve'l-istikame, cemaatü'l-müslimin, ehlü'd-da've" isimlerini de verirler.⁴⁷⁸ İbaziyye, Muhakkime'nin günümüze ulaşan tek koludur. İbaziyye için üç önemli kırılma dönemi vardır. Ebu Bilal ile Basra'da hizipleşme, Cabir b. Zeyd ile fırkalaşma ve Ebu Ubeyde ile yerelden İslam dünyasına açılarak devletleşme süreçleridir.⁴⁷⁹ Abdullah'ın Emevi idarecilerine karşı gösterdiği mutedil siyaset anlayışı, sonrasında fırkanın önder isimlerinden Cabir ile devam ettirilmiştir. Bir dönem Basra'da isyanlara katılma faaliyetlerine girişen İbâdîler sürgün dönemlerinin ardından Ebu Ubeyde liderliğinde yeniden toparlanmış ve devlet idarecilerine karşı dikkatli bir tutum sergilemiştir.⁴⁸⁰ Ebu Ubeyde ders halkalarında etrafında toplanan öğrencileri yetiştirip, etraftaki Müslüman bölgelere göndererek İbâdî fikirleri yayma gayretine girişti. Bu faaliyetlerinin neticesinde “hameletü'l ilm” veya “nakaletü'l ilm” adı verilen davetçileri ile İbâdîye, Mağrib, Yemen, Hadramut, Uman ve Horasan'da yayıldı. Buralarda Emevi iktidarını sarsacak ayaklanmalar tertip eden Ubeyde, Basra'yı bir merkez olarak korumayı da başardı. Abbasiler devrinde devlet tarafından himaye gören İbâdîler günümüzde Uman krallığının resmi mezhebi olarak halen hayattadırlar.⁴⁸¹

2.3 HÂRICÎLERİN ÖZELLİKLERİ

Yıldız, Hâricîlerin akrabalık bağları ile değil ortak siyasal hedefler etrafında oluşmuş bir grup olduğunu, İslam toplumunda Allah'ın koymuş olduğu emir ve yasaklara muhalif bir tutum ortaya çıkarsa bu yanlışlığı canı pahasına düzeltme ve doğrudan ilahi vahye uyan bir topluluk, ideal ümmet anlayışını benimsediklerini söyler.⁴⁸²

⁴⁷⁸ Diyanet İslam Ansiklopedisi, İbâdiyye, s. 256; Onat ve Ateş, s. 74.

⁴⁷⁹ Onat ve Ateş, s. 75.

⁴⁸⁰ Diyanet İslam Ansiklopedisi, İbâdiyye, s. 255.

⁴⁸¹ Onat ve Ateş, s. 76; Diyanet İslam Ansiklopedisi, İbâdiyye s. 256.

⁴⁸² Yıldız, s. 258

Hâricîliğin özellikleri ve görüşleri nakledilirken genellikle onların geçmişleri ile irtibatları ve bedevi olmalarına değinilerek bu bedeviliğin aslında siyasi ve itikadi görüşlerini şekillendirdiği hususuna vurgu yapılarak⁴⁸³ Hâricîliğin tepkisel kabileci din anlayışı diye isimlendirilen bir sosyolojik kategoriye oturtulduğu görülmektedir.⁴⁸⁴ Elbette ki toplumsal yaşayış, adet ve görenekler, coğrafya, hayatın içerisindeki zorluklarla mücadele insanların görüşlerinde birtakım izler bırakmaktadır. Yine insanlarda meydana gelen inanç ve tutumların oluşumunda mensubu olmuş oldukları kültürün mutlaka büyük etkisi vardır. Demircan bu hususta; insanın kendine mahsus bir takım ihtiyaçları, istekleri, heyecanı ve idraki karşılaştığı uyarıcı örnekler vasıtasıyla gerçek dünyasının içeriğini şekillendirdiğini, Hâricîlerin de cahilliyye döneminden İslam'a geçiş sürecinde eski döneme ait birtakım adet ve geleneklerini bırakmakta uzunca bir müddet sıkıntılar yaşadıklarını belirtir.⁴⁸⁵ Ancak gerek itikâdî gerek siyasi anlamda birçok görüş ortaya koymuş bir mezhebin sadece bedevilik- hadarîlik düzlemi üzerinde ele alınması aslında olayı çok fazla basite indirgemek gibi görünmektedir.

Bedevi bir kökene sahip olan anlayışın daima çatışmacı ve yıkıcı bir karakterde olduğu vurgusu, karşılığında şehirli (hadari) anlayışın barışçıl ve kavgadan uzak olduğu kabulü birçok modern mezhepler tarihçisinin yaklaşımlardandır. Ancak tarihi realite aslında şehirli anlayışın da çatışmacı yönünü bizlere göstermektedir. Nitekim Emevilerin Hz. Ali taraftarlarına uyguladığı şiddet, yine Mu'tezile eliyle Abbasilerin mihne dönemlerindeki tavırları bu durumu ortaya koyan örneklerdendir.⁴⁸⁶ Kaldı ki Hâricîlerin düşmanlarına karşı sert mizaçlı ve katı bir tutum sergiliyor olmaları gibi özelliklerinin aslında o dönemin insanlarına ait genel bir özellik olduğu da bir gerçektir. Nitekim Basra'daki Hâricî görüşü benimseyen kadınların işkenceyle öldürüldüğü ve cesetlerinin çıplak olarak teşhir edildiği kaynaklarda zikredilmektedir.⁴⁸⁷ Yine dışlayıcılık ve kendi dini anlayışlarını benimsememiş veya bir şekilde ortaya koydukları önermelere karşı çıkanları tekfir etme karakterinin İslam düşüncesinde sadece kabileci din anlayışının yani Hâricîliğin

⁴⁸³ Watt, s. 14

⁴⁸⁴ Kutlu, Mezhepler Tarihine Giriş, s.14.

⁴⁸⁵ Demircan, s. 245.

⁴⁸⁶ Hilmi Demir, "Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricîlik Ruhu", *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt V, sayı 15, 2003, s. 76.

⁴⁸⁷ Demircan, s. 246.

başvurduğu bir davranış biçimi olduğu kabul edilmekle birlikte hemen hemen bütün ekollerin kendi görüşleri çerçevesinde birbirlerine karşı tekfir silahını kullandığı da ifade edilmektedir.⁴⁸⁸

2.4 HARİCİLİĞİN TEMEL GÖRÜŞLERİ

İbadiye dışındaki Hâricî fırkaların sistemli bir şekilde îtikâdî görüşler ortaya koyduklarını söylemek zordur. Bununla birlikte El Muhakkime Ula diye anılan ilk dönem Hâricîleri olarak nitelendirdiğimiz grubun belli bir zaman dilimi içerisinde de olsa, kalıp bazı görüşler etrafında birleştikleri söylenebilir. Emevi halifesi I. Yezid'in ölümünden sonra birçok farklı kola ayrılan Hâricîlerin îtikâdî görüşlerini bu kollara nispetle ortaya koymak gerekmektedir.⁴⁸⁹ Ancak konumuzun mahiyeti, Hâricîliğin sadece imamet ve hilafet meselesi etrafındaki görüşlerinden hareketle siyasi tutum ve davranışlarının irdelenmesi olduğu için bu derinlemesine îtikâdî görüş tetkiki konumuzun mecrasından sapsmasına neden olabileceğinden, îtikâdî görüşleri olabildiğince dar bir kapsamda özet olarak vermek istiyoruz. Bu sebeple Ebu'l Hasan el Eş'arî'nin bu konudaki verdiği bilgiler Hâricîlerin îtikâdî görüşlerini anlamamız açısından sanırım yeterli olacaktır.

2.4.1 Tevhid Konusundaki Görüşleri

Eşari'ye göre, Hâricîler'in tevhid konusundaki görüşleri, Mu'tezile'nin Allah'ın bir olduğu, eşi ve benzeri bulunmadığı, Allah'ın bir ve kadîm bulunması şeklindeki görüşleri ile aynı paraleldedir.⁴⁹⁰ Allah'ın kadîm olması sadece kendisine mahsus en özel sıfatıdır. Eğer Allah'ın kıdem sıfatı dışında ona çeşitli sıfatlar isnad edilirse bu durum pek çok tabii varlığın mevcudiyetini kabul etmek anlamına gelir ki bu da Allah'ın birliğine aykırı bir durumu ortaya çıkarmış olur.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Demir, s. 77.

⁴⁸⁹ Fığlalı, Hâricîler, s. 172

⁴⁹⁰ Eş'ari, s. 130.

⁴⁹¹ Eş-ari, s. 154; Harun Yıldız, Hâricîliğin Temel Görüşleri, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, IX, 1997, s. 351.

2.4.2 Kader Konusundaki Görüşleri

Hâricîlerin tamamının Kur'an'ın yaratılmış olduğu hususunda ittifak içinde olduğunu belirten Eş'arî, Hâricîlerin kader konusunda da Mu'tezile ile aynı düşünmekte olduklarını söyler.⁴⁹² Mu'tezile kader konusunda insanı tam bir özgürlük ile vasıflandırarak kul kendi fiilinin yaratıcısıdır şeklinde bir tanım ortaya koymaktadır. Allah insana dilediğini yapıp ortaya koyabilme gücünü vermiştir ki şayet öyle olmamış olsa idi, kulun iyi ve kötü fiillerinin ceza ve mükâfat ile karşılık bulmasının bir anlamı olmazdı. Bunun tersi olarak eğer Allah insanı bir fiili yapmakla zorunlu tutmuş olsaydı o zaman da cezalandırması zulüm olmuş olacaktı.⁴⁹³ Eş'arî, Mu'tezile'nin bu görüşünü kaderi yok saymak olarak nitelendirerek, bu noktada bazı Hâricî fırkaların kaderi kabul ettiklerini belirtir.⁴⁹⁴

2.4.3 Vaâd ve Vaîd Konusundaki Görüşleri

Vaid (ilahi ceza) konusundaki görüşlerinin de Mu'tezile ile benzeştiğini belirten Eş'arî, Hâricîlerin de tıpkı Mu'tezile gibi büyük günah üzere ölmüş günahkâr kimsenin cehennemde ebedî olarak kalacağı görüşünü benimsediğini ancak bir farkın olduğunu söyler. Mu'tezile, büyük günah işleyerek ölmüş bir Müslümanın azabının kâfirlerin azabından farklı olacağını savunurken, Hâricîler İslam'ı benimsemiş büyük günah sahiplerinin azabının da tıpkı kâfirlerin azabı gibi olduğunu söyler.⁴⁹⁵ Eş'arî, tüm Hâricîlerin ittifakla, Allah'ın zulmetmekle tavsif edilmesinin yanlış olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Risalet konusunda, elçi göndermeden Allah'ın insanların üzerine herhangi bir farz yüklemeyeceğini kabul eden Hâricîler "Biz, elçi göndermedikçe azab edecek değiliz"⁴⁹⁶ şeklindeki ayeti delil getirirler. Yine Hâricîler kabir azabını reddederek bir kimsenin kabirde azap çekeceği görüşünü kabul etmezler.⁴⁹⁷ Son olarak haram rızık konusunda ise Mu'tezile'nin kader görüşünü benimsemiş Hâricîlerin Allah'ın kullarını haram ile rızıklandırmadığını savunduklarını, kaderi kabul edenlerin ise kul şayet haram bir

⁴⁹² Eş'ari, s. 130.

⁴⁹³ Yıldız, s. 352.

⁴⁹⁴ Eş'ari, s. 130

⁴⁹⁵ Yıldız, s. 352.

⁴⁹⁶ İsrâ: 17/15

⁴⁹⁷ Yıldız, s. 355.

rızk1 ele geçirmiş ve onu yemiş ise haram ile rızıklandırıldıklarını kabul ettiklerini belirtir.⁴⁹⁸

Hâricîlerin ortaya çıkışı ve daha sonraları kendi aralarında yaşamış oldukları fikrî çatışmalar neticesinde ortaya çıkan ayrışma süreçlerini ana hatlarıyla ortaya koyduk. Çalışmamızın ana eksenini oluşturan Hâricî düşüncenin anarşizme çıkan yolları veya ortaya koydukları icraatlarında anarşizme yakın veya tam uygun bir yaklaşımın olup olmadığını son bölümde ele alacağız. Bu hususları Hâricîliğin İslam dünyasında otorite kavramının üzerine bina edildiği, Hilafet, İmamet ve saltanat tartışmaları üzerinden inceleyeceğiz.



⁴⁹⁸ Yıldız, s. 355; Eşari, s. 132.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HÂRICÎLİK DÜŞÜNCESİNİN ANARŞİZM FELSEFESİ İLE MUKAYESESİ

İlk iki bölümde anarşizm ve Hâricîlik düşüncesini, geçirdiği tarihi süreçleri itibariyle ele almaya çalıştık. Bu bölümde iki görüşün devlet ile ilgili düşünsel temellerini kıyaslayacağız. Hâricî düşüncenin anarşizm düşüncesi ile kıyasını anarşizmin felsefi temelini oluşturan kavramlar üzerinden yapacağız. Bunlar anarşizmin oluşturmaya gayret ettiği toplum yapısına ilişkin temel öncülleri olan, doğayı mutlak anlamda otorite kabul ettikleri doğal zorunluluk ve doğal ilke yaklaşımı, insan doğasına ilişkin görüşleri, insanın özgürlüğü, insanın özgürlüğünü kısıtladığını düşündükleri devlet ve otoriter kurumlar ile mülkiyet kavramlarıdır. Son olarak “anarşi” diye adlandırdıkları topluma giden yolda şiddeti meşru kabul ettikleri anlayışlarıdır.

Hâricî düşüncenin yönetim ve idarecilere ilişkin taleplerini incelemeyen önce, İslam’ın devlet yönetim sistemine dair imâmet ve hilâfet kavramlarını tarif ederek bu konudaki imâmetin kaynağı, gerekliliği, imamın sahip olması gereken nitelikler, göreve gelme şekli, görevleri, denetlenmesi ve görevden alınması gibi tartışmaları izah etmek gerekmektedir. Bu konular İslam Tarihinde Müslümanların başını en çok ağrıtan konulardır.⁴⁹⁹ Bu hususta her bir görüş, farklı bir formül üzere konuyu sonuca bağlamaya çalışmış ve bir sistem oluşturmaya gayret etmiştir.

3.1 İMÂMET VE HİLÂFET VE KAVRAMI

İmâmet kavramının kökünün dayandığı “imam” kelimesi sözlükte, kendisine uyulan kimse anlamına gelmektedir. Arapça lügat kökeni olarak kastetmek, öne

⁴⁹⁹ Onat, s. 89.

geçmek; imam olmak, yol göstermek, manalarına gelen “e-m-m” kökünden gelir. Cemaate namaz kıldırman manasına gelen “imam” kelimesi de bu kökten gelmekte olup, çoğulu “eimme”dir.⁵⁰⁰ Cemaate namaz kıldırman imam ile imâmet kelimesinin ihtiva ettiğı devlet başkanlığı mânâsının karışmaması için, devlet başkanlığına literatürde “büyük imamlık” anlamında “imâmetu'l-uzmâ” ve “imâmetu'l-kübra” ifadesi kullanılmıştır. Hilâfet kelimesi de çoğunlukla, imâmet kavramına eş anlamlı kabul edilmiş⁵⁰¹ olup, terim olarak İslam devletlerinde Hz. Peygamber (s.a.v)'den sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder.⁵⁰²

Siyasal bir kavram olarak “imâmet” Hz. Peygamber (s.a.v)'den sonra İslam toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eder. İmâmet kavramı, İslam düşünce tarihinde farklı şekillerde ele alınmıştır. Özellikle kelim ve fıkıh âlimleri, siyaset ve yönetimin niteliğine ilişkin görüşlerini “imâmet” başlığı altında ortaya koymaya çalışmışlardır. İmâmet kelimesi bir yönetim biçimi, yöneticinin vasıfları ve imâmetin gerekliliğı gibi tartışmalar etrafında daha çok nazari konuları ihtiva ederken, hilâfet kavramı fiili otoriteyi belirten bir kavram olmuştur.⁵⁰³ İmam Rasüllulah (s.a.v)' in -nübüvvet görevi hariç- tüm idari vasıflarını üzerinde toplayarak ümmetin idaresini üstlenen kişidir. Nitekim Ehl-i Sünnet kelimcileri imâmeti tarif ederken, Peygamber (s.a.v)'e halef olma vurgusuna atfen imâmetin dini ve siyasal boyutunu içeren bir tarif ortaya koymuşlardır.

İmam Mâverdi imâmeti “Din ve Dünyâya ait işlerin yürütülmesi için Nübüvvet'e halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir” şeklinde tarif eder.⁵⁰⁴ el-Cüveyni'ye göre imâmet “Din ve dünya işlerinde umum ve hususa ilişkin tam ve genel bir başkanlıktır.”⁵⁰⁵ Adududdin el-İci ise “Bütün ümmetin itaatini gerekli kılacak şekilde dini ayakta tutma konusunda Resule vekil olmaktır.” şeklinde bir tarif ortaya koyar.⁵⁰⁶ İbn Haldun “Dini koruma ve dünyayı yönetme işinde din

⁵⁰⁰ İbn Manzur, *Lisan'ul Arab*, “EMM” md.

⁵⁰¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 270.

⁵⁰² Öz, *Hilâfet*, s. 539.

⁵⁰³ Mustafa Öz, Avni İlhan, “İmamet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt XXII, 2000, s. 201

⁵⁰⁴ Ebû'l Hasan El-Mâverdi, *El-Âhkâmü's-Sultâniyye*, (çev, Ali Şafak), İstanbul: Bedir yayınevi, 1976, s. 5.

⁵⁰⁵ Abdülmelik b. Abdullah el Cüveyni, *Gıyâsü'l-Ümem fit-Tiyasiz-Zulem*, (çev. Abdullah Ünal) İstanbul: Mevsimler Kitap yayınevi, s. 22.

⁵⁰⁶ Adudüddin el-İci, *el-Mevakif*, (thk. Bedrettin el Halebî), Mısır: Matbeaa tu's-saade, 1907, s. 395.

sahibine niyabeten halifelik yapmaktır”⁵⁰⁷ der. Gazâlî de “Sultan, dünya nizamı için zarurîdir. Dünya nizamı dinin nizamı için, dinin nizamı da ahiret saadeti için zarurîdir. Bu Peygamberlerin maksadıdır. Dolayısıyla imâmet zarurîyattandır”⁵⁰⁸ diyerek imâmetin dini bir zaruret olduğunu iddia eder.

Şîî âlim Tusî imâmet kavramını “İmâmet, insanların dinî ve dünyevî maslahatlarının korunması ve kendilerine zarar veren şeylerden kurtarılması hususunda tüm insanları kapsayan dinî mahiyetli umumî bir riyasettir”⁵⁰⁹ şeklinde tanımlar. Şia’da imâmet sadece dünyevi otorite yönüyle değil hem cismani hem ruhani yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurumu ifade etmektedir.

Şîî âlimlerin hilâfet terimi yerine imâmeti kullanmaları ve “Kitabü'l-İmame” adıyla kaleme aldıkları eserlerde bu konuyu dinin temel ilkesi olarak ileri sürmeleri, imâmet kavramının kelamcılar arasında daha çok kullanılan bir terim olmasının da önemli sebeplerindedir.⁵¹⁰ Bu sebeptir ki, imâmet tartışmalarında Ehl-i Sünnetin kendilerine en çok cevap verme gayretine giriştiği grup Şia’dır.

Mu’tezilî kelamcı Abdulcebâr’ın imâmet tarifi ise daha önce yapılanlara göre daha kapsamlı ve günümüz devlet başkanlığı fonksiyonuna daha yakındır: “İmâmet, ümmet üzerinde yürütülen bir velâyet (yönetim) ve kendisinin üstünde hiç bir yetkilinin bulunmayacağı şekilde onların işleri hakkında tasarruf etme yetkisidir.”⁵¹¹ İmâmetin gerekli olup olmadığı konusunda iki gruba ayrılan Mu’tezile’nin bir kısmı İmam belirlemenin ümmete vacip olduğu, diğerleri ise bu görevin yerine getirilmesinin de getirilmemesinin de mümkün olduğu görüşündedir.⁵¹² Mu’tezile imâmet konusunda seçim ilkesini benimseyerek, devlet başkanını belirlemenin Müslüman topluma ait bir sorumluluk olduğunu ve belli başlı nitelikleri haiz birinin göreve getirilmesinin gereklilik olduğunu savunmuştur. Göreve getirilecek şahsın erdemliliği ve nitelikleri konusunda Mu’tezile, daima “efdal” olanın göreve

⁵⁰⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt II, (çev Halil Kendir) İstanbul: Yenişafak yayınları, 2004, 518

⁵⁰⁸ el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el İktisad fil İ’tikad*, Kuveyt: Daru’l Kütübî’s-sekafiyye, tsz, s. 180.

⁵⁰⁹ Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, “İmamet Risalesi”, (çev Hasan Onat), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XXXV, 1996, s. 182.

⁵¹⁰ Öz, İmamet, s.201.

⁵¹¹ Mehmet Salih Gecit, *İslâm Kelâmında Siyâset ve İmâmet Tartışmaları*, Doktora tezi, Erzurum: 2012, s. 218.

⁵¹² *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İmamet, s.201.

getirilmesi gerektiği fikrini savunanlar ve bazen de “mefdul” olanın da tayin olabileceği tezini kabul edenler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.⁵¹³

İmâmet tartışmalarına dair önemli bir başlık da imâmetin, dinin aslına dâhil olup olmadığı mevzuudur. Şii âlimler, imâmeti dinin aslından sayarken, Ehl-i Sünnet âlimlerine göre dinin aslından değil fûruundandır. Şehristânî, Cüveynî ve Âmidî gibi Ehl-i Sünnet âlimlerine göre imâmet meselesi itikâdî bir mesele olmayıp bu konuda görüş beyan etmek mümkündür. İmâmeti inkâr eden kişi, namaz, oruç, hac gibi dinî esasları inkâr eden şahıs gibi küfre düşmüş sayılmaz. Çünkü imâmet ve idare ile ilgili sarfedilen görüşlerin büyük çoğunluğu araştırma ve ictihâd sonucu elde edilen zannî görüşlerden ibarettir.⁵¹⁴ İslam toplumunda imâmet noktasındaki tartışmalar pratik alandaki uygulamaların teoriğini ortaya koyma gayreti ile başlamıştır. Her topluluk kendi görüş ve tercihlerine göre bir siyasal tanım ortaya koymuş ve buna Kur’an ve sünnetten deliller arama gayretine girişmiştir. Hâricîler bu gruplar içerisinde en aykırı duran gruptur.⁵¹⁵

3.1.1 Hâricî İmâmet Görüşü

Hâricîlerin imâmet fikriyatlarının oluşumunda toplumsal ve dini birçok sebep mevcuttur. Toplumsal arka plan olarak Kufeli Kurra’nın Kur’an hükümlerine sıkı sıkıya bağlı yaşama gayreti ve Kurra’nın eğitiminden geçen topluluğun sert dini tutumlarını zikredebiliriz.⁵¹⁶ Yine devamla Hz. Osman’ın hilâfeti döneminde yapmış olduğu atamalarda Kureys’in (aslında daha ziyade Ümeyye oğullarının) fazlaca ön plana çıkmış olması ve özellikle de akrabalarının işi şımarıklık boyutuna taşıyarak halkı adeta kışkırtmaları⁵¹⁷ tepkisel bir karaktere bürünmelerine sebep olmuştur. Hâricîler, Hz. Osman’ın Kureys’ten olmasına rağmen hilâfeti döneminde ortaya çıkan kargaşanın sebebi olduğunu söyleyerek, işin bir soya mensubiyet değil aslında sadece adaletli olmak olduğu vurgusunu yapmışlardır.⁵¹⁸

⁵¹³ Osman Aydın, “Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebâr’ın İmâmet Anlayışı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt V, Sayı 1, 2005, s. 114,

⁵¹⁴ Gecit, s. 220.

⁵¹⁵ Ömer Faruk Teber, “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı, 34, 2012, s. 59

⁵¹⁶ Fırlalı, İbâdiye, s. 54.

⁵¹⁷ Fırlalı, İbâdiye, s. 36;

⁵¹⁸ Teber, s. 61

Hâricî imâmet anlayışında; İmam'ın köleden, hürden, Nebatlıdan veya Kureyşliden olmasında bir mahzur yoktur.⁵¹⁹ Ancak İmam olacak kimse adaletten ayrılmamalı ve “emri bil mâruf nehyi anil münker”e riayet etmelidir.⁵²⁰ Bu tanımlamalar, teorik manada aslında hüsnü kabul görebilecek ilkeleri içermekle beraber, bu anlayışa karşı çıkışın sebebi Hâricîlerin yöneticinin hatalı uygulamaları karşısındaki tavırları ile alakalı olduğu görülmektedir. Çünkü Hâricî anlayış, İmam hak ve adaletten ayrılır da zulme meylederse o noktada İmam'a itaat gerekmez ve hatta isyan edilerek oradan azledilir demektir.⁵²¹ Hâricîler, imâmetin adil olmayan zalim birine verilmemesine dair görüşlerine Bakara suresindeki “*Vaktiyle rabbi İbrahim'i bazı sözler ile sınavı da İbrahim onları eksiksiz yerine getirince ben seni insanlara önder yapacağım buyurmuştu. İbrahim soyumdan da deyince rabbi, vaadim zalimleri kapsamaz buyurdu*”⁵²² ayetini delil getirirler. Aynı şekilde Peygamber (s.av)'in Sevban (r.a)'dan nakledilen, “*Eğer Kureyş size adaletle hükmederse onlara itaat edin, şayet adaletten ayrılırlarsa kılıçlarınızı boyunlarına dayayınız ve onların boyunlarını vurunuz.*”⁵²³ hadisini de delil getirerek, İmam'ın aslında adalete riayet ettiği müddetçe itaate layık olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. Bu noktada Hâricî imâmet düşüncesinin soy mensubiyetinden daha çok ahlaki temele dayalı bir görüş olduğunu söyleyebiliriz⁵²⁴. Ancak bu görüşlerini izah ve kabul ettirme konusunda şedit karakterler olmuşlar ve bu anlayışlarıyla yaşadıkları dönemde çatışmanın daima merkezinde yer almışlardır. Bu süreçlerde sürekli şiddet yolunu benimseyen Hâricîler, özellikle siyasi konularda çok aşırı reaksiyon göstermişlerdir. Hâricîlerin karşılaştıkları her Müslümana, Hz. Osman'ın idaresinin nasıl bir idare olduğunu, Hz. Aişe ve yanındakilerin siyasi tutumlarını, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki savaşlarda kimin haklı olduğunu sormaları anlayışlarının merkezine siyaseti koyduklarını göstermektedir.⁵²⁵ Sormuş oldukları sorulara kendi siyasi görüşleri paralelinde cevaplar alamayınca da muhataplarını acımasızca katletmişler ve olayı sadece basit bir kavgadan ziyade cinayet boyutuna

⁵¹⁹ Fığlalı, İbadiye, s. 113.

⁵²⁰ Teber, s. 63.

⁵²¹ Şehristani, s. 121, Bağdadi, s. 63.

⁵²² Bakara, 2/124.

⁵²³ Ahmed bin Hanbel, *el Müsned*, İstanbul: Çağrı yayımları, Cilt III, 1981, s. 129, 183.

⁵²⁴ Teber, s. 65.

⁵²⁵ Demircan, s. 204.

taşımışlardır.⁵²⁶ Bu hususta aslında insanın genel olarak kendi fikriyatına muhalif olan kitle karşısında aynı tavrı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Tarih bu konuda geçmişte yaşamış birçok devlet adamı, siyasetçi veya sıradan bir insanın da muhalif olana karşı acımasız tavırları ile ilgili örneklerle doludur.

Hâricîler, ilk etapta sade bir slogan etrafında toplanan kitle olmuş, daha sonra bu kitle ortaya bir takım siyasi veya ahlaki önermeler koymuş ve bu önermelere karşı olumsuz görüşlere acımasız bir şiddet uygulamıştır. Kaldı ki, Emevilerin tutumları ve sonraki dönemlerde Abbasilerin muhaliflerine karşı tutumları hep aynı formül üzere olmuştur. O zaman muhalif olana karşı şiddet, sadece Hâricî anlayışın bir özelliği değil tüm siyasal tutum ve oluşumların araçlarından olagelen bir husustur denilebilir.

Fığlalı; Hâricîlerin, Kûfe'deki Kurrâ'nın karşılaştıkları toplumsal problemleri doğrudan imâmet fikriyatı etrafında ele alarak, Asr-ı Saadet döneminde yaşanmış o özlenen günlere dönülmesi gerektiği ve bunun ancak âdil ve Hz. Peygamber (s.a.v)'i tam örnek almış bir idareci eliyle olacağı yaklaşımının etkisinde kaldıklarını söyler. Bu konudaki hassasiyetlerine dair örneklerden biri olarak Abdullah ibn Abbas ile olan tartışmalarında ibn Abbas Peygamber (s.a.v)'den örnekler zikrendince onlarında Peygamber (s.a.v)'in tutum ve davranışlarından örnekler getirmelerini zikredebiliriz.⁵²⁷

Bu yaklaşım tarzı Kropotkin'in ortaya koymuş olduğu anarşizmin temel varsayımlarından olan ilkel zamanın en mutlu zamanlar olduğu anlayışıyla izah etmeye çalıştığı evrimci yaklaşımı çağırıştırır. İlkel insanın idaresiz, otoritesiz ve sınıfsız yaşamının en doğal ve huzurlu yaşam olduğu gerçeğini ortaya koyan Kropotkin, insanlığın ilkel kökenlerine dönmesinin onu bu yapay, baskıcı ve adaletsiz yaşam biçiminden kurtaracağını ve tam özgürleşmiş bireylerden oluşan toplumu oluşturacağını ifade eder.⁵²⁸ Hâricî anlayışın etkilendiği ve sonraki dönemlerde Selefî anlayışın slogan haline getirdiği Asr-ı Saadet dönemi yaşama pratiğini yeniden hâkim kılma prensibi, bu anlayışla kısmen paralellik arz etse de buradaki esas mevzu Hz. Peygamber (s.a.v)'in şahsında ortaya koyduğu muazzam

⁵²⁶ Fığlalı, İbâdiye, s. 67.

⁵²⁷ Fığlalı, İbâdiye, s. 62; Sallabi, s. 40.

⁵²⁸ Kropotkin, s. 31; Marshall, s. 44; Woodcock, s. 30.

yönetme biçimini, kardeşlik ve adaletin eksiksiz uygulandığı bir yönetimin arzusu olduğu söylenebilir.⁵²⁹

Hâricîlerin hilâfete ilişkin olarak isyanın muhakkak gerekliliği dışındaki ilkeleri aslında çok makul karşılanabilecekken pratikte yapmış oldukları hataları sebebiyle taleplerinin maksadı anlaşılabilirliğini yitirmiştir. Onat, Hâricîlerin bu konudaki sert tutumlarının hatalı olduğunu aslında vahyi çizgiye en yakın görüşün Hâricîler tarafından ortaya koyulduğunu belirtir.⁵³⁰ Fazlurrahman, Hâricîlerin çok miktarda kan dökmelerinden korkuya kapılan Ehl-i Sünnet mensuplarının, mevcut düzene her gün biraz daha bağlanarak muhafazakâr bir anlayışla, zalim de olsa yöneticiye, itaat etmek gerekir şeklinde bir ilkeyi benimsediklerini söyler.⁵³¹ Özetle imâmet ve hilâfet hususundaki tartışma konusu edilen başlıklar; seçim, bey'atın şekli ve idarecinin soy illiyeti ve devamla yönetimdeki icraatlarının İslam'a uygunluğu ve kontrol mekanizmasının nasıl olması gerektiği konusunda cereyan etmektedir denilebilir.

Hâricîlerin el-Muhakkimetu'l-ûla olarak ilk teşekkülleri sırasında ileri sürdükleri ve sınımsız sarıldıkları görüşleri ve bu çerçevede ortaya koydukları “*Hüküm ancak Allah'a aittir.*” (Lâ hukme illa-Lillah) ayeti onların hâkimiyet anlayışlarının yönünü çizmektedir. Bu sözün o gün, Allah (c.c)'tan başka hiç kimse hüküm veremez ve hükümet edemez, insanların hükümeti, emirlik hakları yoktur. Nitekim kendisine “Hüküm ancak Allah'ındır” diyen Hâricîlere, Hz. Ali'nin, “bunlar emirlik yoktur diyorlar, oysa insanların iyi de kötü de olsa bir emire her zaman ihtiyaçları vardır” cevabı, onların bu sözünün, emirlik yoktur tarzında anlaşıldığını gösterir. Ancak Harura'da toplanan Hâricîlerin “işlerini yürütmek üzere aralarından birini İmam seçmek” fikrinde anlaşmaları ve buna dayanarak da Abdullah b. Vehb er-Rasibi'nin İmam seçilişi ile hükümet fikrini kabul etmeme anlayışından uzak kalmış olduklarını, imâmet müessesesinin varlığını, daha baştan beri kabul etmiş olduklarını gösterir.⁵³²

⁵²⁹ Fırlı, İbâdiye, s. 50.

⁵³⁰ Hasan Onat, “Şii İmâmet Nazariyesi”, *Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, XXXII, 1992, s. 90.

⁵³¹ Fazlur Rahman, *İslam*, (çev, Mehmet Aydın), Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2008, s. 214.

⁵³² Fırlı, İbâdiye. s. 110,111.

Muhakkime grubundan ayrılan Necdet b. Amir el Hanefi'nin taraftarları "eğer işlerini görüp, adâletle hükmedebiliyorlarsa, insanların bir İmama ihtiyaçları yoktur" şeklindeki bir görüşe sahiptirler.⁵³³ Ancak bu görüşleri uygulamaya geçirilememiş teorik bir görüş olmaktan öteye geçememiştir.⁵³⁴ Bu anlamda Necedât fırkası diğer tüm Hâricî fırkalardan farklı düşünmektedir. Taftazânî, imâmeti vacip görmeyen Hâricî taifesinin Necedât olduğunu belirtmektedir.⁵³⁵ Cürcânî, "Hâricîlere göre imâmet vacip değil caiz olan işlerdendir" demektedir.⁵³⁶ Buna göre Hâricîlerin İmam atanmasına karşıt bir görüş ileri sürmüş gibi gösterildiği imajlar doğru değildir.⁵³⁷ İbn Hazm, Hâricîlerin en-Necedât kolu dışında Ehl-i sünnet, Mürcie, Mu'tezile, Şia ve Hâricîlerin tamamının, imâmetin vacip olduğu ve şer'î hükümlerle ümmeti idare eden bir imama, Müslümanların uymalarının farz olduğu hususunda ittifak ettiklerini zikretmektedirler.⁵³⁸

Günümüzde varlığını halen devam ettiren İbâdiye, siyasi alanda görüşlerin ortaya koyarken şiddete ve kaba kuvvete başvurmayan; ikna, diyalog ve davet prensiplerini benimsemiş bir harekettir.⁵³⁹ İbadiye, İslam ümmetinin başına, işlerini yürütecek bir İmamın seçim yoluyla tayin edilip başa geçirilmesini kabul eder.⁵⁴⁰ İbâdiyeye göre İmamın seçimi, şuranın seçimi ve Müslümanların da bey'atıyla tamamlanır. Şuranın razı olması dışında başkaca bir şarta ihtiyaç duyulmaz. İbâdîler'e göre imâmet Allah (c.c)'ın yapılmasını emrettiği diğer farzları gibi bir farzdır. Çünkü emirleri ve nehiyleri uygulamak ancak imâmetle mümkündür.⁵⁴¹

Ziyâd b. el-Asfar ismine nispetle Sufriyye⁵⁴² olarak anılan fırkanın imâmet görüşü ise genel Hâricî görüşten uzaklaşarak, daha ılımlı bir tavırdadır. Şartlara

⁵³³ Şehristani, s. 128.

⁵³⁴ Demircan, s. 49.

⁵³⁵ Taftazânî, Şerhu'l-Makâsîd, Cilt 5, s. 235.

⁵³⁶ Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkîf, Cilt 8, s. 345.

⁵³⁷ Gecit, 221

⁵³⁸ İbn Hazm, Ebu Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelûsî, *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Beyrut: tsz., Cilt IV, s. 149.

⁵³⁹ Orhan Ateş, "İbâdi İmâmet Anlayışı", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 5, 2017, s. 12

⁵⁴⁰ Fığlalı, İbâdiye, s. 111.

⁵⁴¹ Fığlalı, İbadiye, 116, Teber, s. 14

⁵⁴² Şehristani, s. 139; Bağdadi, s. 65.

uygun bir İmam seçilinceye kadar isyan veya başkaldırı esas alınmasına rağmen, onlara göre insanların başında bir İmamın bulunması şart değildir.⁵⁴³

3.2 HÂRİCİLİK VE ANARŞİZMİN TALEPLERİNİN TEMELLERİ

Anarşizm için ana hareket noktası; bireyin esas gaye olması ve onun yegâneliğinin mutlak anlamda muhafazasıdır. Anarşizm, ana gaye olarak bireyin üzerinde ona hükmedici, ona emir verici, onu yargılayıcı ve onu terbiye edici hiçbir kurumu kabul etmez. Meriç'e göre, anarşizm hürriyet aşkıdır; insanın asaletine ve yüceliğine inanıştır.⁵⁴⁴ Anarşizm, özgürlüğün tesisi için ilkel insandan günümüze, insanlığın geçirdiği evreleri inceleyerek belli başlı öncülleri ele almış ve bu öncüllere göre bir düzen tasavvuru ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁴⁵ Bu öncülleri ile doğa yasalarıyla bina olunmuş otoriter olmayan bir toplum tezini gerekçelendirmek ister.⁵⁴⁶ Bunlar anarşizm kavramının kelime kökeni olarak da ihtiva ettiği "doğal zorunluluk", "doğal ilke"⁵⁴⁷ ile bu zorunluluklara tabi olan insan doğası yaklaşımıdır.

Hâricîlik düşüncesi de devlet ve yönetime dair taleplerinde belli başlı bir takım öncüllerden hareketle bir sistem önerisi getirmeye çalışmıştır. Bu taleplerine dair öncüllerini İslam'ın önerdiği toplum yapısı ve ilkeler oluşturmaktadır. Hâricîler için esas olan, İslam ümmetinin tüm sosyal ve siyasi hayatının Kur'an'a dayandırılması hususundaki ısrardır.⁵⁴⁸

3.2.1 Anarşizmde Doğal Zorunluluk ve Hâricîlikte Allah (c.c) Otoritesi

İlk bölümde ele aldığımız üzere, an-arche kavramı esas olarak sadece hükümsüzlük olmayıp, hükmedenin olmaması ve otoritenin yokluğunu ifade eder ki, anarşist düşüncenin temeli budur. Aslında en geniş mânâda anarşizm, her anlamda ve her alanda baskıcı, hiyerarşik, zorlayıcı ve otoriter olanı reddedmiştir. Bu noktadan hareketle Stoacılar, Kyniklerden başlayıp günümüze kadar uzanan anarşist söylemin ortak olarak paylaştığı en önemli nokta, kendini doğal bir zorunluluk gibi

⁵⁴³ Mehmet Dalkılıç, "Hâricîlerin İtidal Arayışı ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XII, 2005, s. 48

⁵⁴⁴ Meriç, s. 6.

⁵⁴⁵ Woodcock, s. 30.

⁵⁴⁶ Woodcock, s. 16.

⁵⁴⁷ Erkızan, s. 48-49.

⁵⁴⁸ Teber, s. 63.

ifade eden her türlü baskıcı, hükmedici, zorlayıcı ve özgürlük karşıtı toplumsal kurum ve yapılanmalara karşı olmasıdır.⁵⁴⁹ Bunların dışında kalan doğanın kendisinde bulundurduğu zorunluluğu kabul eden anarşizm, devletin veya dinin insanlara bir takım ilke ve kuralları otorite kullanarak emretmesini, doğal olmayan bir zorunluluk, zorbalık olarak görür.⁵⁵⁰ Evrenin işleyişi için doğa yasaları en doğru yoldur. Sadece doğa yasalarının hâkimiyetine tâbi olunursa, herhangi bir baskıcı yapı veya organize şiddete sahip olmayan bir toplum var olacaktır.⁵⁵¹

Bir başka açıdan anarşizm kavramının kendisinden türediği felsefi bir terim olan “arche”: İlke, kural ve başlangıç anlamına gelir. Erkızan, doğal olan ve doğal olmayan şeklinde bir ayırım yaparak, doğal ilkenin hareket ve değişimin doğal başlangıcı olduğunu söyler.⁵⁵² Ona göre, bir çocuğun anne ve babası onun için ilke başlangıç konumundadır. Yine devlet ve onun kurumları da toplumsal ve siyasal değişimin ilkesi konumundadır. Bu anlamda “arche” bir varlığın, hareketin veya bilginin kendinden çıktığı kaynak anlamındadır. Bir şeyin doğası o şeyin ilkesidir ve bu doğal olarak böyledir. Ancak ne yargıçlar, ne monarşi, ne de dinsel bir söylem doğal ilkeler değildir.⁵⁵³ Anarşizmin hedefine aldığı, bu doğal olmayan yasalar ve ilkelerdir (an-arche). Tüm insanları bağlayan tek yasa, doğanın koymuş olduğu yasalardır. Bu anlayışla bireyci anarşist Stirner, “ego tek yasadır ve onun dışındaki herhangi bir yasaya ya da anlayışa karşı hiçbir yükümlülüğümüz yoktur. İster devlet, ister tanrı, isterse insandan kaynaklansın, ahlaki yükümlülükler bireylerin eylemlerini tek bir yöne çevirir ve bireysel davranışları tek biçimleştirir” der.⁵⁵⁴ Anarşizmin ilkesizlik olarak tanımlanabilen anlamı, sadece doğal olmayan ilkelere yönelik bir karşı çıkışı ihtiva etmektedir.

İslam’ın bu noktadaki yaklaşımı çok daha farklıdır. Tüm Müslümanlar ilahi otoriteyi kabul ederek, evreni Allah (c.c)’ın belli yasalarla idare ettiği bir hükümranlık olarak görürler.⁵⁵⁵ Nitekim Allah (c.c) “*Allah, O’ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O’na bağlı ve dayalıdır. Ne uykusu gelir ne de uyur.*

⁵⁴⁹ Erkızan, s. 48.

⁵⁵⁰ Erkızan, s. 49.

⁵⁵¹ Crone, s. 8.

⁵⁵² Erkızan, s. 49.

⁵⁵³ Erkızan, s. 50.

⁵⁵⁴ Hasanof, s. 63.

⁵⁵⁵ Crone, s. 9.

*Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaata edemez. Onların önlerinde ve arkalarında olanları O bilir. Onun ilminden hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse bilgisi içine sığdıramaz. O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır. Onları korumak kendisine zor gelmez. O yücedir, mutlak büyüktür*⁵⁵⁶ buyurarak mutlak güç ve otorite olduğunu bildirmiştir. İslam'daki bu ilahi denetim anlayışı anarşist kaynaklardan Stoacıların kendilerine göre ilahi yasa olarak adlandırdıkları doğa kanunlarına riayet ile aynı gibi gözükse de, iki anlayış birbirinden farklıdır. Stoacı düşüncenin doğal yasalara uyumu, doğada inşa edilen, örneklendirilen ve akla sahip olma erdeminden kaynaklı tüm insanlar tarafından elde hazır bulundurulabilen bir uyum durumudur ve bu yüzden insan yönetiminden tamamen bağımsız gelişmektedir. Crone bu farkı şöyle izah eder "İslam ilahi yasa anlayışı, tüm toplumlara mecburi kılınmıştır. Allah (c.c) insanların bilmesi, bu yasaların yayılması ve uygulanması için elçilerini ve onların ardından gelen halifelerini yetkilendirir. Müslümanlar bundan sonra tanrıyı kralı olarak bilir, onun yönetimini kabul eder ve vekilleri tarafından getirilen ve uygulanan yasalarıyla yaşarlar."⁵⁵⁷ Bu konuda Allah (c.c) "*Ey iman edenler Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulû'l emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve peygambere götürün bu elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.*"⁵⁵⁸ ayeti ile bunu açıkça emretmiştir.

Anarşizmin, doğal zorunluluk ve doğanın karşı koyulamaz otoritesi içindeki özgürlük anlayışı ve doğal olamayan bir zorunluluk olarak her tür hükmedici kurumun ortadan kaldırılması suretiyle oluşmuş yaklaşımına İslam çok farklı kavramsal ilkelerle yaklaşır. İslam'daki yaklaşım, ideal toplumun inşa edilmesi şeklinde bir yaklaşım olup, doğanın otoritesi ve doğanın zorlayıcı kanunları gibi bir yaklaşım değildir. Bütün güç ve kuvvet, Allah (c.c)'ın elinde olup kâinatı ve içerisindeki her şeyi kendisi idare eder ve onu kanunları geçerlidir. Bütün Mü'minler gibi Hâricîler de bu hususlara iman ederler. Ancak Hâricîler, Allah (c.c)'ın otoritesi ve idaresi ile ilgili olarak kendi dini anlayış kapasiteleri oldukça zayıf olduğundan,

⁵⁵⁶ Bakara, 2/ 255.

⁵⁵⁷ Crone, s. 10

⁵⁵⁸ Nisa, 4/59.

meselelere nüfuz edemeyip hep kendi görüşlerinin doğru olduğunu sanmışlar ve bu hususu bir ayrışma ve çatışma sebebi yapmışlardır.⁵⁵⁹

Çetin'e göre Hâricîler, slogan haline getirdikleri “Hüküm ancak Allah’ındır” ayeti ile kevnî, dinî ve siyasî alanı birbirine karıştırmışlar, dünyevî ve siyasî hâkimiyetle çok fazla alakası olmayan, tamamen kevnî ve kısmen de dinî olan ve mutlak gücün Allah (c.c)’a ait olduğunu bildiren “Hüküm, yalnız Allah’ındır”, ayetine sadece siyasi hâkimiyet manası yüklemişlerdir. Allah’ın bizzat kendi hâkimiyetini Müslümanlar vasıtasıyla gerçekleştirdiğine inanan ve kendilerini de bizzat o Müslümanlar olarak gören Hâricîler, kendilerini bu siyasi egemenliği kullanma hakkına sahip vekiller olarak görmüş ve toplumsal otorite adına hareket etmişlerdir.⁵⁶⁰ Haddûrî bu anlayışın aslında bir adalet tesis etme maksadı taşıdığını belirterek, hükümlerinin yalnızca Allah (c.c)’a ait olduğunu, söyleyen Hâricîlerin hükümlerini birkaç liderin imtiyazından çıkarma gayretinde olduklarını söyler. Haddûrî’ye göre bu, Kur’an ve hadiste ifadesini bulan adalet mizânına uygun olarak halkın idaresine iştirak etmek bütün ümmetin işiydi ve takva dışında hiçbir şey Müslümanlar arasında kıyasa ölçü olamazdı.⁵⁶¹

Anarşizmdeki doğal ilke kavramının İslam düşüncesinde farklı tezahürleri mevcuttur ki bu fark Crone’un tarif etmeye çalıştığı şekliyledir diyebiliriz. Crone, İslam’ın yönetim ve idare şeklini doğal bir şekil olarak tarif eder. Ona göre “İdeal devlet kendini Allah (c.c)’ın kurallarına adanmış ve toplum için örnek alınması için model oluşturan bir imam tarafından yönetilirdi. İnsanlık tarihinin ilk imamı Âdem, İslam tarihinin ilk imamı ise Muhammed’dir. Ondan sonra gelen imamlar halife unvanını benimsediler ve bundan sonra onların makamları halifelik olarak bilindi ki bu makam doğası gereği onları meşru kılıyordu. Halifelik onların politik sıfatları idi ancak hepsi aynı tarz yöneticilerdi. Bu iki meşru sınır dışında kalan her şey yozlaşma ve doğru yoldan sapmaydı.”⁵⁶² Anarşizmin doğal olmayan yasalar ihdas ettiği iddiasıyla karşı çıktığı bizzat devlet olmakta iken, İslam’da doğallığı bozan devletin meşruluğunu veya yasallığını yitirmiş bir İmam tarafından idare olunmasıydı.

⁵⁵⁹ Teber, s. 64.

⁵⁶⁰ Çetin, s. 211.

⁵⁶¹ Macid Hadduri, *İslam’da Adalet Kavramı*, İstanbul: Yöneliş yayınları, 1999, s. 38.

⁵⁶² Crone, s. 12.

Sonuç olarak anarşizmin, hükmedeni olmayan toplumsal yapının tek otoritesi olarak doğayı kabul edip onun dışında kalan her şeyi reddettiği yaklaşımının tersine, İslam'ın emrettiği ve Hâricîlerin de iman ettiği mutlak otorite Allah (c.c)'tır. Anarşizmin doğal bir zorunluluk addettiği doğa kanunları, Hâricîlikte Allah (c.c)'ın kanunlarıdır. Allah (c.c)'ın kanunları, doğal bir zorunluluk ve asla karşı koyulamaz kurallardır. Allah (c.c), insana hükmeden en yüce otoritedir ve Hâricîlerin en başat sloganı da hüküm ancak Allah (c.c)'a aittir ayetidir. Dolayısıyla anarşizmin, Tolstoy gibi Hristiyan dindarlarının dışında birçok düşünüründe ilahi otoriteyi de hedef alan ve Proudhon'da "tanrı beladır" şeklinde vücut bulan söylemini, dindar bir kitleden müteşekkil Hâricî anlayışta görmek mümkün değildir. Hâricîler, Allah (c.c)'ın kanunlarının tüm Müslümanlar için mutlak bağlayıcı kanunlar olduğunu ölümüne savunmuşlar, ancak kanunların yorumunda ve uygulamalarında hatalar yapmışlardır.

3.2.1.1 Anarşizmde Din ve Hâricî Dindarlığı

Anarşistler ilkel kabile dinlerinden başlayıp on sekizinci yüzyıla kadar uzanan çok geniş ve kapsamlı bir tarihi süreç içerisinde, anarşizme kaynaklık edebileceğini düşündükleri birçok dini cemaat ve oluşumu zikrederler. Burada dini bir kaynak arama gayretinden ziyade, bu dinlerin öğretileri içerisinde anarşizme uygunluk aramaktadırlar.⁵⁶³ Bu uygunluk; sade yaşam tarzı, otorite ile araya mesafe koyabilme ve doğal yaşam olarak adlandırdıkları yaşam pratiğine sahip olma olarak zikredilebilir. Bu yönüyle anarşizmin din ile olan ilişkisi bir hayli karmaşıktır.⁵⁶⁴

Nitekim Crone, anarşistlerin çoğunluk olarak, Hristiyanlığın dünyaya sürülmüş günahkâr insan tasviri ile kralların, insanlar günahlara karşı tedavi olsun diye, ya da günahkârları cezalandırmak için kurumsallaşmasını sağladığını iddia ettiklerini belirtir. Onlara göre, krallar güçlerini doğrudan tanrıdan aldıklarını ileri sürerek baskıcı davrandılar ve kendilerine itaat edilmesini beklediler. Günaha teşvik edici ama Tanrı tarafından verildiği öne sürülen bu gücün doğası, ortaçağ kilise adamlarına acımasız, şeytani veya ilahi bir yönetim fırsatı doğurdu ve çoğu bu politik

⁵⁶³ Woodcock, s. 30.

⁵⁶⁴ Marshall, s. 124.

itaatin cennette bile var olduğunu dile getirmeye başlamıştı.⁵⁶⁵ Marshall, dayatılmış otoritenin siyasal formları ile birlikte dinsel formlarına da karşı çıkan birçok anarşistin ateizmi benimsediğini söyler.⁵⁶⁶

Sadece İncili radikal bir yorum biçimi ile ele alarak anarşist sonuçlara ulaşan Tolstoy gibi isimlerin dışında genel olarak anarşistler, dini de otoritenin bir türü olarak görüp reddederler. Tolstoy'a göre İncil, kişinin bütün insanlarla barış içinde yaşamasını öğretiyordu. Buna göre insan ne bir vaatte bulunmalı, ne de kötülüğe direnmeliydi. Tolstoy barışçı anarşist geleneğe esin kaynağı olmuş, en büyük müridi Gandhi'de, kendi sivil itaatsizlik öğretisini, şiddet içermeyen doğrudan eylemin bir formu olarak geliştirmiştir.⁵⁶⁷

Anarşizmin dini otoriteye ilişkin bu tarihi temellendirme biçimi İslamda mevcut olmayan bir durumdur. İslam toplumu içerisindeki Hâricîlere gelince, onlar genellikle dindar, çok ibadet eden ve dini emirlere çokça riayet eden bir karakter olarak tasvir edilir.⁵⁶⁸ Ancak, dindarlık anlamında birçok olumlu övgüye mazhar olmuş bu kitlenin, dinin ictimâî sahadaki uygulamalarına yönelik olarak ortaya koyduğu teorilerde de bir o kadar isabetsiz olduğu da bir gerçektir.⁵⁶⁹ Dinin hükümlerinin siyasal alanda da hâkim kılınması gayreti ile ciddi mücadeleler vermişler ve birçok kez sonuca ulaşmak için isyan emişlerdir. Hâricîler siyasi isyanlarına dini motifler arayarak bir nazariye ortaya koymaya gayret etmişler ve bir hükümdarlık, ancak Allah (c.c)'ın adına olduğu ve onun irade ve emirlerine uygun bir idare uygulandığı sürece meşrudur demişlerdir. Hâricîlerde bir ferdin, kendi dini-siyasi kanaatinin doğruluğuna sarsılmaz bir inançla dolu olması şarttır. Onlara göre, gerçek Müslümanlar sadece kendileridir, bu adı da sadece kendileri için kabul edip kullanarak, düşman ülkesinden yani daru'l-harb'ten daruüsselam'a çekilirler.⁵⁷⁰

Hâricîler, anarşizmin otorite olarak dini hiçbir şekilde kabul etmeyen ve tanrıyı daima olumsuzlama gayretindeki yaklaşımından bir hayli uzaktır. Bütün söylem ve

⁵⁶⁵ Patricia Crone, "Ninth Century Muslim Anarchists", *Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society*, Sayı 167, 2000, s. 7.

⁵⁶⁶ Marshall, 124.

⁵⁶⁷ Marshall, s. 134.

⁵⁶⁸ Demircan, s. 245.

⁵⁶⁹ Fırlı, İbadiye, s. 62.

⁵⁷⁰ Teber, s. 62.

tutumlarında din en temel referanslarıdır, ancak dini doğru anlama ve yorumlama noktasında çok ciddi savrulmalar yaşadıkları da bir gerçektir.

3.2.2 Anarşizm ve İnsan Doğası Görüşü, Hâricîlerin Mü'min-Kâfir Ayrımı

İnsan insanın kurdu mudur, yoksa insan, insan için mukaddes bir varlık mıdır? Şeklinde bir sorgulama insanlık tarihindeki en köklü sorgulamalardandır.⁵⁷¹ İnsanlık tarihi içerisindeki yaşanan tecrübelerle bakarak çeşitli felsefi, siyasal ve dini oluşumlar bu soruya bir cevap arama gayretine girişerek, insan doğası üzerine bir sonuca varmaya çalışmış, insan doğasına ilişkin verdikleri cevaplar ile de, toplumsal yapının şeklini oluşturmaya yönelik tezler ortaya koymuşlardır.⁵⁷² İnsan doğasına ilişkin, onun özünde bencil olduğu ve bu sebeple çatışmacı olduğu veya paylaşımcı-diğerkam olduğu ve buna bağlı barış sever olduğu kabulleri mevcuttur.⁵⁷³

İnsanın doğasını kötücül bir yaklaşımla ele alan veya onun özünde iyi ama birtakım dışsal etkiler ile kötüleştiğini savunan yaklaşımlar ile oluşturulan modellere toplum sözleşmesi kuramları denilmektedir. Bu kuramların varlığını savunular, devletsiz bir toplumda, “doğa durumu” olarak adlandırdıkları dönemde, yani yönetim oluşmadan önceki devirde hayatın neye benzediğine ilişkin bir tablo çizerler. Bu çizdikleri tabloya göre bireyler bencil, tamahkâr ve iktidar arayışında olduklarından, doğa durumunun tipik özelliği, herkesin herkesle sonu gelmez bir iç savaş içerisine girmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda toplumsal düzen devlet dışında düşünülemez.⁵⁷⁴ Anarşistler bu insan doğası yaklaşımına karşı çıkarlar ve eleştirilerini bu kuramlara yönelterek, aslında çatışmanın, bencillik ve tamahkârlığın nedenlerinin insanın doğası değil, bizzat devletin kendisi olduğunu ortaya koyarlar.

Anarşizmde insanın özünde iyi bir varlık olduğu, içinde bulunduğu şartlara göre doğasının sonradan değişiklik gösterebileceği ifade edilir. Yani insan, doğası gereği iyi bir varlıktır ve onu bozan, çürüten toplumsal önyargılar ve otoritelerdir.⁵⁷⁵ Anarşizm, insan doğasının kötümser bir yaklaşımı da içinde barındırabileceğini dile

⁵⁷¹ Ahmet Yaman, Fıkhın Arka Plan Ögesi Olarak Ahlak: Kur'an Merkezli Bir Giriş, Makasid ve İctihad-Hukuk Felsefesi Araştırmaları, (Derleyen Ahmet Yaman), İstanbul: Rağbet yayınları, 2010, s. 47

⁵⁷² Göçen, s. 80.

⁵⁷³ Hetwood, s. 89.

⁵⁷⁴ Heywood, s. 53.

⁵⁷⁵ Erkızan, s. 58.

getirerek, bunun otorite tarafından yozlaştırılmak suretiyle ortaya çıkarıldığını savunur.⁵⁷⁶ Anarşistler, insan doğasını bozan otoriter yapılar ve onların reddi konusunda ortak bir fikriyat oluşturmuşlar ancak, insanın doğasının hangi yaşam biçimine yatkın olduğu konusunda ayrıışmışlardır. Bireycilerin, bireyin ve kişisel özerkliğin egemenliğinden söz ettikleri yerde, toplumcular, dayanışma ve işbirliği ihtiyacını vurgularlar.⁵⁷⁷

Sonuç olarak, anarşizmin insan anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür: İnsan “doğası gereği” dayanışmaya ve işbirliği içinde yaşamaya yatkındır. Ancak, otoriter devlet anlayışına göre oluşmuş toplum biçimleri, insanın doğuştan iyi olarak kabul edilen mizacına uygun şekilde örgütlenmesine engel olmaktadır.⁵⁷⁸

İslam’ın insan yaklaşımına ilişkin, Kur’an insanı, yaratılmışlar âleminin en şerefli⁵⁷⁹; özünde ilahi nefes bulunan⁵⁸⁰, Yaratıcının adeta başka yaratıklara karşı bir övünç vasıtası olan bir varlık olarak tarif eder. “Diğer taraftan, Hz. Âdem ile Havva’nın, mahiyetini tam olarak kavrayamadığımız Cennet’ten dünyaya gönderilirken doğalarına birbirinin düşmanı olma⁵⁸¹ niteliği de yerleştirilen bir varlıktır. Bu nitelik, onların daha ilk çocukları olan Habil ve Kabil’de hemen sonucunu vermiş ve soyumuzun gen haritasında belirgin bir konum edinmiştir.⁵⁸² Bu iki zıt özellikle donanmış olarak dünyadaki serüvenine başlayan insan, doğruyu sadece vicdanı yetenekleriyle bulmak zorunda bırakılmamıştır. Unutuldukça ya da tahrif edildikçe yenilenen ilahi mesajla mutlak iyi ve mutlak hayır daima kendisine gösterilmiş; bu değerlerin kanıtları da anlatılarak onlara karşı uyanık olması uyarısı yapılmıştır. Bütün bu irşad ve uyarılar, esasen insanın daha çok, toplumsal bir varlık olmasıyla anlamlandırılabilir. Öyle ki, inanç esaslarını bile bu anlam dairesine almak mümkündür. Zira tek başına yaşayan bir insana imanının kazandıracağı şeyler olmakla birlikte, onun asıl değeri toplum içinde ortaya çıkar. İnanıcı sağlam, dini bütün bir Mü’minin arınmış hali, yanında hemsinsi yoksa, sırf teolojik bir tatmin

⁵⁷⁶ Benlisoy, s. 368.

⁵⁷⁷ Marshall, s. 33.

⁵⁷⁸ Cantzen, s. 25.

⁵⁷⁹ İsrâ, 17/70.

⁵⁸⁰ Hicr, 15/29.

⁵⁸¹ Bakara, 2/36.

⁵⁸² Yaman, s. 48.

aracı olmanın ötesinde pratikte bir yansımaya sahip olamaz. Onun içindir ki iman, sonuçlarını büyük ölçüde toplum içinde doğuran bir değerdir.”⁵⁸³

Bu sebeple İslam dini, genel ilke olarak insanı toplumsal bir varlık olarak görmektedir denebilir. İnsanların bir toplum içerisinde yaşama ve imtihan olma gereksinimleri ve birbirlerine olan fitri düşmanlıklarını engellemeye veya dengeye getirmeye çalışan İslam, bireye ahlaklı olmayı emreder ve hukuk ile bu dengeyi koruma altına alır.

Hâricîler, aslında dinin emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı bulunan kimseler⁵⁸⁴ olmasına rağmen, insanlara davranış biçimi olarak bu ilkeleri göz ardı etmişlerdir. Onlar “...kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir canı kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur”⁵⁸⁵ şeklindeki ayeti görmezden gelerek, Abdullah b. Habbab b. Eret’i ve karısını hiç acımadan katletmişlerdi.⁵⁸⁶ Hâricîler, kendi fikirlerini benimsememiş bir insanı düşman olarak ilan edip hiç acımadan öldürebilen bir yapıya sahiptirler. Onların görüşlerinin temelinde, insan onuru ve insanın canının muhafazası gibi temel dini ilkelere çok fazla rastlanmamaktadır. Kaldı ki, muhalif olanların öldürülmesi hükmünü hiç çekinmeden vermeleri bir yana, muhaliflerin çocuklarının da öldürülebileceğini bile söyleyebilmişlerdir.⁵⁸⁷

Hâricîler, İslâm düşünce alanına Mü’min-kâfir ayrılığına dair İslâm geleneğinde daha önce söz konusu olmayan farklı bir mâna da getirmiştir. Hâricîlere göre, büyük günah işleyen kimse Müslüman olma vasfını kaybetmiş, cehennemi hak etmiş bir kâfir olmaktadır.⁵⁸⁸ İslâm’ın ilk döneminde Allah (c.c)’in birliğini, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in de Allah (c.c)’in elçisi olduğuna iman ettikten sonra hiçbir Müslüman kâfir sayılamazdı. Fakat Hâricîler ile beraber, kâfir kavramı, İslâm toplumunu temsil eden dairenin içerisine de dâhil edilmiştir. Artık bundan böyle Allah (c.c)’a inanan, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in peygamberliğini kabul eden bir Müslüman da, herhangi bir toplumsal olay veya siyasi bir mesele ile ilgili tutumu

⁵⁸³ Yaman, s. 49.

⁵⁸⁴ Demircan, s. 245.

⁵⁸⁵ Maide, 5/32.

⁵⁸⁶ Fığlalı, İbadiye, s. 67.

⁵⁸⁷ Şehristâni, s. 125.

⁵⁸⁸ Sallâbi, s. 82.

dolayısıyla da Kâfir ilan edilebiliyordu.⁵⁸⁹ Yine müşrik kavramı da tıpkı kâfir kavramındaki gibi bozularak, kendilerinden ayrılan kimseleri şirk ile suçlayabiliyorlardı. Ezârîka, kendilerine muhalefet ederek ayrılan kimseler için müşrik yaftasını vurabiliyordu.⁵⁹⁰

Hâricîler, kendilerinden olmayan kimseyi, hatta kendi içerisinde fırkalara bölünmelerinden sonra kendi fırkalarından olmayan diğer Hâricî anlayışa sahip isimleri bile sürekli olarak tekfir etmişlerdir.⁵⁹¹ Başta Hz. Ali ile Muaviye ve taraftarları olmak üzere, birçok Müslümanı aynı sebeplerle tekfir etmişler ve bu konuda kendi tutarlılıklarını da ortaya koymak için Kur'an'dan deliller getirmişlerdir.

Sonuç olarak Hâricîler insanı, İslam'ın yaratılmışların en şerefliisi olarak gördüğü yaklaşımının tamamen dışında, kendi fikirlerine değer verdiği ölçüde şerefli saymıştır. İnsan yaklaşımının temelinde, onun özgürlüğü, baskı altına alınamaz olması vs. gibi ilkeler değil, kendi dar dini görüşleri ve yanlış iman tanımları yatmaktadır.

3.2.3 Anarşizm ve Hâricîlerde Toplum Anlayışı

Anarşist felsefenin özünde, insanların iyi bir doğaya ya da öze sahip oldukları, ikinci olarak da insanların, toplumdaki diğer insanlarla bir arada yaşamasına olanak tanıyan nitelikleri taşıması anlamında, iyi ya da iyi huylu olduğu kabulü yatar.⁵⁹² Anarşistler toplumu, işbirliğine yönelik, otoritesiz, müdahale edilmemiş ve çatışmasızlığın olduğu doğal uyum olarak görürler. Bu doğal toplumu, herkesin herkese karşı savaştığı sürekli bir savaş kâbusu olarak değil, daha çok barışçı ve üretici bir yaşam koşulu olarak algılamaktadırlar.⁵⁹³ Toplumda çatışma ve uyumsuzluğun nedeni doğal olmayan siyasal yönetimdir.⁵⁹⁴ Tüm anarşistler doğacı bir toplum görüşü ve doğal olmayan otorite kavramlarında ortak bir paydaya

⁵⁸⁹ Mehmet Kubat, "Hâricîlerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt VI, Sayı 27, s.328.

⁵⁹⁰ Kubat, s. 328; Eş'arî, s. 103; Onat ve Ateş, s. 70.

⁵⁹¹ Onat ve Ateş, s. 70.

⁵⁹² Todd May, *Post Yapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2000, s. 80.

⁵⁹³ Marshall, s. 15.

⁵⁹⁴ Heywood, s. 92.

sahiptirler. Sadece, yukarıda bahsettiğimiz, doğal zorunluluk kaidesinin kabul edildiği anlayış çerçevesinde teşekkül etmiş toplum doğal toplumdur.⁵⁹⁵ Doğal toplum; krallıktan, devletten, hükümetten, arındırılmış toplumdur ve bu doğal toplumun oluşumuna engel olan bu kurumlar anarşizmin baş düşmanlarıdır.

İslam düşüncesinde ideal toplum olarak adlandırabileceğimiz durum çok daha farklı kavramlardan teşekkül etmiş bir toplumdur. Peygamber (s.a.v) ve dört halife döneminde Medine’de kurulan yönetim, tamamen idealleştirilmiş bir devlet yönetimi anlayışını ortaya koymakta idi. Allah (c.c)’in kurallarını açık bir şekilde uygulayan ve topluma tanıtan Peygamber (s.a.v) ve dört halife yalnızca bir önder değil, aynı zamanda yöneticiler. İslami tebliği yerine getirip insanları İslam’la müşerref kıldılar. Yönetim olarak Allah (c.c)’in şeriatını uygulamaya koyarak, isyanları bastırıp, fetihlerle İslam’ı daha geniş coğrafyalara taşıdılar. Bu uygulama ve fetih hareketlerinde kurumsallaştırılmış şiddeti kullandılar. Ancak, bunları her zaman Allah (c.c)’in yasalarına uyarak ve uygun bir şekilde zorlayıcı kurumlarla birlikte yaparak hiçbir sorunla karşılaşmadılar.⁵⁹⁶

Anarşist düşüncede ortaya koyulan doğal toplum, otoriteden arındırılmış bir toplum olmakta iken, İslam düşüncesindeki toplum; adalet temelli, idarecilerinin Allah (c.c) ve Peygamber (s.a.v)’ i adına ümmeti idare ettiği toplumdur. İslâm’da, özgün kamu düzeni ve siyasî adalet, nihaî hükümrân olan ve iradesi kullarına direkt olarak değil, Peygamber (s.a.v) ve onu takip eden halifeler yoluyla ulaşan Allah (c.c)’tan doğar. Mü’minler, emirleri yerine getirmek ve “...aralarında adaletle hükmetmekle görevlendirilmiş”⁵⁹⁷ Resullere itaat etmekle emrolunmuşlardır.⁵⁹⁸ Dolayısıyla, anarşizmin doğallığı bozduğu iddiasıyla karşı çıktığı bizzat devlet olmakta iken, İslam’da doğallığı bozan, devletin meşruluğunu veya yasallığını yitirmiş bir imam tarafından idare olunmasıdır.

3.3 ANARŞİZM VE HÂRİCÎLİKTE DEVLET ANLAYIŞI

Platon ve Aristoteles’in de içinde bulunduğu ilk Yunan filozoflarına göre, toplum ve devlet birlikte büyüyerek gelişti ve birbirinden ayrılmaz parçalar halini

⁵⁹⁵ Erkızan, s. 49.

⁵⁹⁶ Crone, s. 11.

⁵⁹⁷ Sad, 38/26.

⁵⁹⁸ Hadduri, s. 32.

aldı. Ancak Stoacı düşünce, toplumun temellerini doğanın yasalarına uygun temellendirmesi üzerinde duruyordu. Stoa düşüncesi, herhangi bir baskıcı yapı veya organize şiddete sahip olmayan bir toplum inşa ediyordu. İnşa ettikleri toplum, insan düşüncesinin ürünü olan eğitim, para basımı, tapınaklar gibi geleneksel kurumların dahi olamadığı bir toplumdur. Stoacılar anarşizmde temellerini oluşturan bu toplum yapısını ve yönetim anlayışını böylece bina ettiler.⁵⁹⁹

Anarşistler, toplum ile devleti birbirinden ayırarak, gönüllü birlikler toplumu olarak gördükleri topluma değer verirken, baskıcı bir yasal düzen tasarımını sürdürmeyi amaçlayan her türlü devleti reddederler.⁶⁰⁰ Anarşizm sadece bireysel özgürlüğü yok eden otoriter kurumları ortadan kaldırma arzusunun değil, büyük ölçüde daha basit bir yaşamın erdemlerine ilişkin ahlaki bir inançtan da kaynaklanır.⁶⁰¹ Bu noktada anarşizm, sürekli olarak bir düzeni yıkıp yerine bir eden ve yerine hiç bir şey getirmeyen, eli kanlı ve toplumun direklerine saldıran bir katil şeklinde tasvir edilmektedir. Bu yaakalaşım, anarşizme karşı oluşmuş pejoratif bir bakış açısıdır. Ancak anarşizm, yıktığı düzenin yerine kargaşa değil doğal yaşam, doğal birliktelik ve karşılıklı yardımlaşma önerisi getirmektedir.⁶⁰²

Devletin ortadan kaldırılması noktasında hem fikir olan anarşistlerin, bunun yöntemi konusunda ayrılıkları söz konusudur. Kimileri Bakunin gibi şiddetli bir araç olarak seçerken, kimileri de Tolstoy gibi barış ve uyum içinde bir dönüşümden yanadır.

Anarşizmin insanın doğallığı ve bir takım zorunluluklar dışında, devleti ve her türlü otoriteyi reddedip yıkma arzusu taşıdığı anlayışa karşın, İslam'ın devlet sistemi ve Hâricîlerin yönetim anlayışı, çok daha farklı bir düzlemde seyretmektedir.

Crone, İslam düşüncesindeki doğal yönetim biçiminin tarifini ortaya koyarak toplumda oluşan itirazların nedenini, idareci seçimine ait sistemdeki dönüşüme bağlar. Crone'a göre "Dört halife devri sonrasında halifelik makamı bir saltanat sistemine dönüşmüştü. Emevi ve Abbasi idarecileri dönemlerinde Müslüman politikalar basitliğini kaybetmiş ve bu zamana kadar cana yakın, adil, zahit bir anlayışla topluma rehberlik eden akıllı bir lider konumu üstlenen imamlar, bu

⁵⁹⁹ Crone, s. 12.

⁶⁰⁰ Marshall, s. 36.

⁶⁰¹ Woodcock, s. 12.

⁶⁰² Woodcock, s. 14.

özelliklerinden vazgeçmişti. Halifelik, politik bir sıfat olarak mevcudiyetini korumuş ancak, şura sistemi saltanata, bir başka deyişle tiranlığa dönmüştü. Buradaki soru, bu konu hakkında birileri ne yapmalıydı. Ona göre İslam, temelinde aktivist, eylemci ve etkici bir din olarak türemiştir. Bu durumda eğer yönetenler yanlış davranırsa bir kişi isyan edip başkaldırmalı, makul derecede başarı şansı dahi olsa onun yerini bir başkasının almasını sağlamalıydı. Hâricîler ile çoğu Mutezililer bu görüşteydiler.”⁶⁰³

Hâricîlere göre, günün gayri meşru halifesinin gerçek bir İmamla yer değiştirebilmesi için savaşmak bir zorunluluktur. İlk olarak Hz. Ali’ye karşı başlayan isyanları her seferinde çok ciddi karşılıklara alıp bastırılınca bu durum, onları iki seçenek arasında bırakmıştı. İlki yeniden isyan etmektir, bir diğeri ise prensipler üzerinde bir takım değişiklikler yapmaktır. Sufriyye ve İbadiye bu prensipler üzerinde değişikliğe gitme fikrini benimserken, Ezarika birinci yol üzere yürümeyi seçti. Necedât ise, imâmet fikrini kökünden reddederek, prensipleri üzerinde çok köklü değişiklikler yapmıştı. Necedât için eğer yasalar bir halifeyi emretmezse o zaman halifelik kurmak için ayaklanmaya gerek olmayacaktı. Basitçe onlara kural koyacak bir imam-halife istemediler. Necedât yandaşları, halifelik diye bir kurumun var oluşunu toptan inkâr ettiler. Onlara göre imam, herkesin üzerinde anlaştığı birisi olmalıydı ancak mükemmel uzlaşma diye de bir şey teoride mümkün değildi. Öyle ki halife Hz. Ebubekir dahi muhalefetle karşı karşıya kalmıştı. Crone’a göre Necâdatın itirazı, halifelik makamının gücünü Allah (c.c)’tan aldığı ve yaptırımlarının kaynağını Allah (c.c)’a dayandırdıkları anlayışa bir karşı çıkıştı. Halifenin zorlayıcılığı da sadece bir mitten ibaretti.⁶⁰⁴

Necedât, şayet insanlar birbirlerine karşı faziletle muamele ederlerse hiçbir zaman imama ihtiyaçları yoktur. Ancak, bir İmam bulunmadığında böyle davranmayacaklarsa, kendilerini o yöne sevk edecek bir İmam seçmeleri caizdir⁶⁰⁵ şeklindeki görüşü ile açıkça imâmet fikrini reddetmiş olmamakla beraber, Crone’a göre burada reddettikleri anlayışları imâmetin dini temelidir. Crone, bu konuda şöyle der, “Bir yönetici olsa bile bu sadece bir şef-reis olabilirdi, halife değil. Dini bakımdan hiç kimse üzerinde herhangi bir güç iddia edemeyecekti. Ancak dini

⁶⁰³ Crone, s. 13.

⁶⁰⁴ Crone, s. 14.

⁶⁰⁵ Şehristâni, s. 128.

kılavuzluk söz konusu olduğunda, halifeliği terk etme düşüncesi kesinlikle bir anarşist yaklaşımdır. Necedât'a göre, birisi kendi politikasını kuracaksa bu bir şef olmalıydı. Yine hiç kimse tek bir kişiye boyun eğmek zorunda değildi. Bu yüzden şef topluluk tarafından seçilmeli ve onun denetiminde olmalıydı. Eğer şef yoldan saparsa yine toplum tarafından görevden alınabilirdi.⁶⁰⁶ Crone'un burada şef olarak nitelediği lider tasviri, dini olarak itaatın zorunluluk olması fikrinden arındırılmış imâmettir. Crone, dini temeli olmayan idareciye şef ismini vermiştir.

Bu anlatımlarda genelde Necedâtın tam olarak her şekilde bir idareciden arındırılmış bir toplum biçim talebini görmemekteyiz. Ancak, sadece fikriyat olarak, imamsız bir toplumda olabilir gibi, ütöpik denebilecek çıkarsamaları da mevcuttur denilebilir. Bu husus, tüm toplumsal argümanları ortaya koyduktan sonra mutlak surette şekli nasıl olursa olsun tüm hükümet etme biçimlerini ve devleti reddeden⁶⁰⁷ anarşizm düşüncesi ile tam olarak örtüşmemektedir. Anarşizm düşüncesinin önermeleri de hiçbir zaman gerçekleşmesi mümkün olmayan bir ütopya olarak görülür⁶⁰⁸ ve sonuç kısmı her daim devletsiz toplum modeli ile nihayete erer. Bu sebeple olsa gerek, bazı anarşist düşünürlerin, en azından tiranlığa göre demokrasiyi tercih edilebilir bulmaları, Necedâtın bir imamın varlığı insanları iyiyeye yöneltecekse olabilir fikri ile kesişir. Ancak burada Necedât, ahlak ve fazilete kılavuzluk edecek kanaat önderi gibi bir talepte bulunurken, bu tür anarşizm düşüncesi çoğulcu demokrasiyi talep edilebilir bulmaktadır.

Hâricî gelenek içerisinde Necedât, anlatmaya çalıştığımız bu fikirleri ile anarşizm düşüncesine en yakın gruptur. Çünkü halifeliği dini boyuttan sıyrarak veya kendi anlayışı çerçevesinde, aslında hiçbir zaman idareci seçilemeyecek şekildeki önermeleri bir nevi anarşizmdir. Necedât dışında, idareye karşı tavırları ile yine farklı konumlarda duran ve bu tavırları ile anarşizmin eylemsiz türü ile kıyas edebileceğimiz Hâricî fırkaları da mevcuttur.

Crone'un tarif ettiği İslamın doğal devlet yönetimi anlayışını bozan ve bu durumu doğal ilkeler açısından bozduğunu iddia ettikleri birkaç husus daha

⁶⁰⁶ Crone, s. 15

⁶⁰⁷ Benlisoy, s. 354.

⁶⁰⁸ Crone, s. 9.

mevcuttur. Bunlar, iman küfür tanımı çerçevesinde Hz. Ali'nin hilâfete layık olmaması mevzusu ve imâmetin Kureyşe has kılınması mevzusudur.

Hâricîler devlet başkanının hangi ırk, soy ve kabileden olursa olsun ilim ve adâlet sahibi bir Müslümanın hakkı olduğunu savunmuşlardır. Ancak kendi anlayışlarına göre tanımını yapmış oldukları iman-küfür düşüncelerinden dolayı, aslında imam olma vasıflarını taşımış olsalar dahi kendi fikirlerini benimsemeyen, kısacası Hâricî olmayan bir kimsenin imâmet veya hilâfetini kabul etmelerini imkânsız hale getirmişlerdir.⁶⁰⁹ Hz. Ali'ye karşı takındıkları tavır, kendileri dışında kalan hiç kimsenin imâmetine olumlu bakmayacaklarını gösteren en belirgin örnektir. Daha öncede değindiğimiz gibi Hâricîler, Allah (c.c)'ın hükmünü bırakarak hakemlerin kararını kabul ettiği için dinden çıkmış bir kâfir olduğu iddiasıyla,⁶¹⁰ Müslümanların geneli tarafından seçilen meşru halife olmasına rağmen Hz. Ali'nin imâmetini reddederek Abdullah b. Vehb er Rasibî'yi kendileri için imam seçmişlerdir.⁶¹¹ Bu bakış açılarına, kendilerince icat etmiş oldukları dindarlık anlayışlarının temel teşkil ettiğini söyleyebiliriz. İslam'ın ilkeleri ışığında bu tespitlerinin veya prensiplerinin isabetli olup olmadığı tartışmasının dışında, gayelerinin Kur'anı esas alan bir toplum yapısı olduğunu söyleyebiliriz. Demircan da bu konuda; Hâricîlerin ilk isyanlarının dinin ilkelerinden birtakım sapmaların olduğunu düşünmüş olmaları sebebiyle olduğunu söyler.⁶¹²

Hâricîlerin siyasi fikirlerinin oluşumunda en önemli etkenlerden biri de hilâfetin sadece Kureyş kabilesine ait olması meselesidir. Bu konudaki duruşları sebebiyle pek çok tarihçi tarafından olumlu bir şöhret de elde etmişlerdir.⁶¹³ Bu rivayet ışığında meselenin kısaca izahı Hâricî itirazının nedenlerini anlamamız için önemlidir.

Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından hemen sonra cereyan eden en mühim olay İslam devletinin idaresini üstlenecek kişinin seçimi mevzuudur. Bu seçim esnasında meydana gelen tartışmalarda gündeme gelen halifenin Kureyş kabilesine mensup

⁶⁰⁹ Bağdadi, s. 47; Kubat, s. 329.

⁶¹⁰ Bağdadi, s. 48; Şehristani, s. 132; Sallabi, s. 34.

⁶¹¹ Bağdadi, s. 50; Şehristani, s. 134;

⁶¹² Demircan, s. 64.

⁶¹³ Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine*, (çev Mehmed S. Hatiboğlu), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1986, s. 45.

olması gerektiği şartı, bu tartışmalar esnasındaki en mühim konulardandır. Peygamber (s.a.v) tebliği ile hayat bulan Mekke toplumu, “*Mü’minler ancak kardeşirler*”⁶¹⁴ ayeti ile manevi bir çatı altına toplanmakta ve kabile asabiyetine dayanan eski anlayışlarını yıkarak, adı ümmet olan yeni bir toplumu meydana getirmektedir. Kur’an bu yeni topluma, içinde kavmiyetçilik veya bir ırka mensubiyetin faziletine dair hiçbir nasihatte bulunmadığı gibi, onları adaleti gerçekleştirmekle yükümlü kılmıştır. Bunun yanında, İslamın devlet sisteminin nasıl olması gerektiğine dair de herhangi bir emir mevcut değildir. Ancak Allah (c.c) Nisa suresinde “*Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte her şeyi görmektedir. Ey iman edenler Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulû’l emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız onu Allah’a ve peygambere götürün bu elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir*”⁶¹⁵ diyerek bu ayetlerde devletin siyasi düsturlarını ortaya koymuş ve bir çerçeve çizmiştir. Bunlar, emanetlerin ehline teslim edilmesi, insanlar arasında adaletle hükmetmek, Allah (c.c)’a, Resulüne ve Mü’min olan emirlere itaat etmek, ihtilaf halinde Allah (c.c)’a ve resulüne başvurmaktır.⁶¹⁶ Bu emirlerden hareketle tüm İslam mezhepleri bir emire tabi olarak devletin devamlılığı konusunda ittifak halindedirler ancak idarenin sadece bir kavme ait hak olduğu hususunda ihtilaflıdır.

İlk halife Hz. Ebu Bekir’in İslam’ın ilk halifesi olarak seçilip bey’at aldığı “Sakifetû beni Saide” toplantısı esnasında tartışmalara nokta koymak amacıyla Peygamber (s.a.v)’in bir emri olarak zikredilen, *İmâmet Kureyştendir*⁶¹⁷ hadisi mevzuaya ait başlangıç noktasıdır. Hatiboğlu, burada ilk kez Peygamber (s.a.v)’in bağlayıcı bir emri olarak zikredilen ve Ensar’ın hilâfet fikrinden vazgeçmesine vesile olan rivayete dair en derli toplu incelemeyi yapmış ve konuyu tüm yönleriyle ortaya koymuştur. Hatiboğlu, İslam’ın kabile asabiyetine değer vermeyip onun yerine

⁶¹⁴ Hucûrat suresi, 49/10.

⁶¹⁵ Nisa suresi, 4/ 58-59.

⁶¹⁶ Mehmed Said Hatiboğlu, “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 23, s. 142.

⁶¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, cilt 4, 185. Heysemi, cilt 1, 336.

ehliyeti önceleyen anlayışına ters gördüğü bu rivayeti tarihi açıdan eksik ve yanlış olarak kabul eder. Ona göre böyle bir hadis sabit olmuş olsa idi, Muhâcirler uzun süren “Sakifetü beni Saide” tartışmalarının en başında bu hadisi öne sürer ve başlamadan ihtilafı çözerdi. Böyle bir durumda Ensar’ın Peygamber (s.a.v)’in emrine muhalefeti düşünülemez demektir. Devamla Ensar’ın en azından hilâfete ortak olma talebinde bulunmuş olmasını böyle kesin bir delile rağmen talep edemeyeceklerini söyler ki, Ensar bu teklifte bulunmuştur. Muhâcirin buradaki ısrarının bu rivayet dolayısıyla değil Araplar nezdindeki şöhretlerinin onların itaatlerini kolaylaştıracağı düşüncesiyle olduğunu söyler. Diğer taraftan Hz. Ömer’in Ensar’dan bir isme bey’atın toplumda bir kaos meydana getireceği korkusuyla o an için toplumun ekseriyetini oluşturan Kureyş’ten bir isme bey’atla kaosun engellendiğini söylediği rivayeti nakleder. “Vallahi, o gün, içinde bulunduğumuz durumda, Ebu Bekir’e bey’at etmekten daha iyisi yoktu. Şayet bey’at vaki olmadan oradan ayrılacak olsaydık, Ensar kendi içlerinden birisine bey’at edeceklerdi ki, bundan endişe ettik. Zira bu takdirde, ya biz onlara istemeyerek bey’at edecektik veya muhalif kalacaktık, bunun sonu da anarşi idi.”⁶¹⁸

Ömer’in bu rivayeti açıkça ortaya koymaktadır ki yaşanan süreç Kureyşliliği tartışılmaz bir şart olarak kabul etmek değil toplumdaki kaosun önüne geçmektir der. Peygamber (s.a.v) ve raşid halifeler sonrası oluşan süreçte halk nazarında sözünün geçerliliğini yitirmeye başlayan Kureyş’in bu geçerliliği yeniden tesis için bir hayli kan dökmüş olması da dayanak olarak gösterilir. İslam tarihinde bu sürecin sonunda imâmetin Kureyşliliği hususunda tartışmalar iki ana grup meydana getirmiştir. Bunlar imâmeti kabilesi ne olursa olsun her ehil Müslümanın hakkı olabileceğini savunan gruplar. Diğeri ise imâmeti kayıtsız şartsız sadece Kureyşe has kılan gruplardır.⁶¹⁹

Kanaatimizce Hâricîlerin Kureyş dışında bir halife seçilebilmesi mevzuunu gündeme taşımaları, Hz. Osman dönemi sonrasındaki cereyan eden hadiseler etkisiyle olmuştur. Aslında Hâricîlerin karşı çıkışları Kureyşten ziyade Ümeyyeoğullarınadır diyebiliriz. Zira bunun tersini düşünselerdi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in hilâfetini makbul saymamaları, Hz. Osman sonrası Hz. Ali’ye de bey’at

⁶¹⁸ İbn Sad, cilt II, s. 269.

⁶¹⁹ Hatiboğlu, s. 162.

etmemeleri gerekirdi ki, bu isimler de Kureyşe mensuptu.⁶²⁰ Vloten bu konuda Abbasi hilâfetinin tesiri altında teşekkül etmiş tarihi rivâyetlerde Emevi aleyhtarı fırkaların gösterdikleri muhalefeti, dini bir mücadele olarak takdim ettiklerini söyler. Bu rivayetlerde muhaliflerin Emevi taraftarlarını Hz. Peygamber (s.a.v) devrinin Mekkeli Kâfirleri ve putperestleri ile nerdeyse aynı konuma yerleştirdiklerini belirtir.⁶²¹ Bu noktada Hâricîlerin Emevi iktidarına karşı olan mücadelelerini de aynı düzlemde ele almak sanırım isabetsiz olmaz. Yine Peygamber (s.a.v)'in bu sözünü kabul o anki tarihi sürece uygun düşer ancak sonrası dönemlere şamil kılmak isabetsiz olabilir. Mevdûdi peygamberin bu sözünde Kureyş'i lider yapmak gibi bir arzusunun olmadığını onun tarihi realite gereği böyle bir tavsiyede bulunduğunu söyler.⁶²²

Burada Hâricîlerin tutumu, toplumda idari ve iktisadi imtiyazları had safhaya çıkmış bir zümrenin doğal aristokrasi⁶²³ diye adlandırılan her hangi bir yetenek veya yetkinliğe dayanmadan sadece irsî bir hak olarak yönetimi elinde tutuyor olmasına karşı bir duruştur. Aslında bu tutum daha çok liberalizm düşüncesine benzemekle birlikte idareye karşı siyasi bir taleptir. Bu talebin karşılık bulmaması liberalizmin siyasi arenadaki mücadelesinden farklılık gösterip savaşa dönüşmüştür. Bu yaklaşım Anarşizmin herhangi bir soy ve zümre egemenliğine karşı çıkarak bu zümrelerin ekonomik güçlerinin ve imtiyazlarının devlet gücüyle pekiştirildiğini vurgulayıp her daim düşman ilan etmesine benzerlik göstermektedir.⁶²⁴ Anarşistler, temsili demokrasiyi, monarşi, aristokrasi ya da despotizme göre tercih edilebilir görseler de, özünde bu sisteminde baskıcı olduğunu düşünürler. Demokratik Devlet teorisinin ikiz dayanağını temsil ve çoğunluk yönetimini de çürütürler.⁶²⁵ Hâricî anlayıştaki reddediş, yönetimin kökeni itibarıyla bozuk olmasından değil, idarecilerin ilahi emre muhalif tutumları sebebiyledir diyebiliriz.

⁶²⁰ Kubat, s. 331.

⁶²¹ Vloten, s. 46.

⁶²² Ebu'l Âlâ Mevdudi, *Meseleler ve Çözümleri*, (çev. Yusuf Karaca), İstanbul: Risale yayınları, 1990, s. 53.

⁶²³ Heywood, s. 322.

⁶²⁴ Marshall, s. 132.

⁶²⁵ Marshall, s. 51.

3.4 ANARŞİZM VE HÂRİCİLİKTE ŞİDDET İÇERMİYEN EYLEM

Anarşizm içerisindeki bazı grupların seçtikleri taktikler, şiddet içermeyen doğrudan eylem, pasif direniş ve sivil itaatsizliktir. Barışçı anarşistler olarak tanımlanan bu gruplar grev, boykot, gösteri ve işgal gibi eylemlere girişirler. Marshall, genellikle evrensel ilkelerin arayışı içinde, herhangi bir pratik eyleme girişmeksizin anarşist sonuçlara varmayı hedefleyen Godwin gibi felsefi anarşistlerin, doğrudan eylemden uzak durma eğiliminde olduklarını söyler.⁶²⁶

Hâricîliğin fırkalarının da tıpkı anarşistlerdeki ayırım gibi tamamını çatışmacı olarak nitelendiremeyiz. İbadiye ve Acaride fırkaları Hâricî anlayışın inanç esasları üzerinde olmalarına rağmen görüşlerini savunma konusunda şiddeti tercih etmemiş ve her durumda isyan etmeyi zararlı bulmuşlardır. Acârîde, başlangıçta siyasî bir grup iken sonrasında dinî bir mahiyete bürünerek fikhî ve kelâmî bir boyut halini almış; İbâdiyye'nin pek çok görüşüyle aynı istikamette fikirleri ileri sürmüşlerdir.⁶²⁷

İbadiye, ilim ve zühd sahibi, adâletle hükmedip Allah (c.c)'ın Kitabı ve Resulünün Sünnet'ini ayakta tutacak olgun bir Müslümanın, soyuna ve ırkına bakılmaksızın cemaatin seçimi ve bey'atı ile imâmet mevkiine getirilebileceği görüşünü savunmaktadır. İmâmetin, vasiyet veya tayinle değil, serbest seçimle gerçekleşeceği görüşü İbadiye'nin ana prensiplerindedir.⁶²⁸ İbâdiyye, siyasi alandaki tartışmalarda şiddete ve kaba kuvveti değil ikna, diyalog ve davet prensiplerini benimsemektedir.⁶²⁹ Emevîler'in yönetimini onaylamış olmalarına rağmen onlarla mücadelede şiddet yöntemlerine başvurmamışlardır. İbâdiler, devleti elinde tutanlar adaleti ikame etmek yerine zulme yönelmişler ise uygun zamanda sonuç elde edebilecekleri bir zamanda zalim imama karşı isyanı caiz görürler.

İbâdiyye'nin genel prensibine göre herhangi bir ırk, kabile veya fırkadan olmak, ona zulüm yapma hakkını vermez. İbâdiyye fırkası yönetimden adalet talep eder ve İmam İslam ahkâmına uyduğu sürece kendisine itaat vaciptir.

⁶²⁶ Marshall, s. 30.

⁶²⁷ Ömer Faruk Teber, Ayşegül Öz, "Hâricîlerde İdeolojik Farklılaşma Örneği: Acârîde Fırkası Doğuşu Görüşleri ve Yayılışı", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, cilt 6, sayı 4, 2017, s. 317.

⁶²⁸ Fırlalı, İbadiye, s. 115.

⁶²⁹ Ateş, s. 12.

İbâdiler, şartlar elverdiği takdirde zalim imama karşı ayaklanmayı caiz görürler. Şayet zalim imama karşı ayaklanmanın başarısız olma ihtimali varsa ve toplum için ağır sonuçlar ortaya çıkaracaksa o zaman isyan edilmez. Tebliğ ve nasihat yolu tercih edilerek imamın zulmünün önüne geçilmeye çalışılır. Zalim bir imamın azlini sağlamak için belirli bir silsile takip edilir:

1-Öncelikle zalim imamdan adil olması istenir.

2-Şayet buna icabet etmezse Müslümanların işlerinden el çekmesi istenir.

3-Buna riayet etmezse kuvvet kullanılarak azli câiz olur.

İbâdiler adaletle hükmetmeyen imamın azlinde siyasî konjonktürü dikkate alırlar. İmamın azlinde daha büyük bir fitneye yol açmamaya gayret gösterirler. Ezârîka ve benzeri fırkalarda görülen gözü kapalı otorite düşmanlığı İbâdiler için söz konusu değildir.⁶³⁰

İbadi siyaset anlayışı bahsettiğimiz genel Hâricî anlayışın dışında bir anlayıştır. Doğrudan tüm siyasal taleplerini bir şahıs olarak imâmet ve yönetici etrafında teşekkül ettirmeyen İbâdiye, yöneticide aranan adalet ve ehliyet şartına da önem vermektedir. Bu tutumlarının toplamı genel yaklaşım olarak Tolstoy ve Gandhi gibi isimlerin temsil ettiği barışçı anarşistlerin yaklaşımını çağrıştırmaktadır.

Barışçı anarşistler şiddetle karşılaşsalar bile, karşılık olarak fiziksel şiddet kullanmayı reddederler.⁶³¹ Genel olarak pasif anarşizm diye adlandırılan bu grubun haksızlık ve maruz kaldığı kurumsal şiddete karşı direniş tavrına sivil itaatsizlik adı verilmiştir.⁶³² Tolstoy adil bir toplumsal düzene direnerek her ne şekilde olursa olsun kurulu düzene katılmayı reddederek varılabileceğini savunuyordu. Bahsettiği direniş devleti ortadan kaldırmak için devletle tüm ilişkiler kesmek; vergi vermemek ve askere gitmemek pratiklerini içeren pasif bir direnişti. Devlet boykot edilmeliydi ancak şiddet yol olarak kullanılmamalıydı. Tolstoy'un şiddeti reddetmesinin nedeni şiddete başvurmanın daha fazla şiddete ve baskıya neden olacağı inancıydı.⁶³³ Gandhi'de ırkçı ayrımcılığa karşı kampanya yürüttüğü, Hindistan'ın Birleşik Krallık'tan bağımsızlığını amaçlayan 1947'de başarıya ulaşan liderlik yaptığı

⁶³⁰ Ateş, ss. 16-17.

⁶³¹ Marshall, s. 29

⁶³² Heywood, s. 208

⁶³³ Foti Benlisoy, "Anarşizm Gönüllü Düzene Övgü", Hatice Birsen Örs (der.), *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 378.

hareketin anlayışı şiddet içermeyen (pasif) direniş fikrine dayanıyordu.⁶³⁴ İbadiye de uygun zemin ve şartlar oluşunca isyanında bir seçenek olarak kullanılabilceğı anlayışı pasif anarşizmde mevcut olamamasına karşın olabildiğince şiddetten uzak duran bir çizgide olmaları nedeniyle pasif direnişçiler olarak adlandırılmalarında bir tezatlık oluşturmayacağını söyleyebiliriz.

3.5 HÂRİCİLİKTE EKONOMİK TALEPLER VE ANARŞİZMİN MÜLKİYET YAKLAŞIMI

Yıldız; toplumsal temellerini şehir kenarları veya ticaret yollarında geçinmeye çalışan, fakir bedeviler, Müslüman köleler ve zimmîler olmak üzere sosyo-ekonomik bakımdan en mahrum sınıfların meydana getirdiğı Hâricî hareketin bir yönden de bu grupların taleplerini ifade ettiğini, İslâm'a girdikten sonra da maddi durumlarında ciddi bir değışiklik olmayan bu yoksul kitlenin, bir çeşit zühd anlayışı üzerine yaşamlarını sürdürdüğünü belirtir.⁶³⁵ Bu bağlamda Hâricîlerin fakirlik ve yoksulluğu İslam'ın emrettiğı Ulu'l-Emre itaat veya İslam'ın önerdiği yaşayış biçiminin bir tezahürü olarak görmüş olduklarına dair bir örneğı kaynaklarda görmemekteyiz. Anarşistler özellikle Hristiyanlığın her türlü toplumsal eşitsizliğin, adaletsizliğin ve yoksul kalmış olmanın koşulsuz itaati emreden Hristiyanlık inancından kaynaklandığını söylerler.⁶³⁶ Bütün dini yapıları kurumsallaşmış otorite olarak düşman bilir ve reddederler. Hâricî anlayış İslam'ın emrettiğı ve ilk dönem Müslümanlarının yaşam biçimi haline getirdiğı zühd hayatını benimsemeyi ilkeli bir yaşam formu olarak görmektedir.⁶³⁷

Anarşizmin tanrıyı insanın bireysel egemenliğı önündeki engel olarak kabul ettiğı anlayışının tersine Hâricîlikte kutsal olana, Allah (c.c)'a ve onun kanunlarına tam teslimiyet söz konusu olmakla birlikte kanaatimizce İslam düşüncesinde eleştiri konusu edilen husus bu teslimiyetin nasıllığı konusunda Hâricîlerin takınmış oldukları tutumla ilgilidir. Kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla Hâricî anlayışta yoksulluk ve gelir adaletsizliğine itirazın temelini mülkiyetin

⁶³⁴ Heywood, s. 209

⁶³⁵ Harun Yıldız, "Hâricî Düşüncesinin Gelişimi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XI, 1999, 257.

⁶³⁶ Marshall, s. 124

⁶³⁷ Fığlalı, Havâric, s. 175.

oluşturmadığını, Hâricîlerin mülkiyete saldırmak yerine bu konuda sorumlu yöneticilere karşı itirazlarını ortaya koyduklarını görmekteyiz.⁶³⁸

Anarşizmin yoksulluk tanımında fakirliğin yegâne kaynağı yine devlet ve onun vasıtası ile oluştuğunu ileri sürdükleri burjuva sınıfıdır. Maletesta, mülk sahiplerine karşı şiddet kullanmayı da, onları mülksüzleştirmek için yaptıklarını belirtmiş ve mülk sahiplerinin servetlerini ellerinde bulundurmak ve korumak ve emekçileri sömürmek için şiddet kullandıklarını, buna bağlı olarak da şiddete şiddetle karşılık verildiğini belirtmiştir.⁶³⁹ Yoksulluğun çözümü mülkiyeti ortadan kaldırmak ve ihtiyacı kadarını insanların aldığı bencilleşmemiş bir toplum yapısı ile oluşması mümkün olan kooperatifler eliyle çözüm önerisi ortaya koydukları bir önermeler bütününden ibarettir.⁶⁴⁰ Haricîlik düşüncesinde yoksulluk ve adil gelir dağılımı gibi talepler çok göze çarpmaz. Ancak Osman dönemindeki Kûfe'de başlayana isyan hareketleri ganimet gelirlerinin azalmasına paralel daralan ekonomik yapıya çözüm bulunmasına ilişkin talepler halifeye isyana dönüşmüştür. Yine Hâricî düşünce ile anarşizm arasındaki temel farklılık Hâricî anlayışın yalnızca halifelige alternatif bir politik öneri getirmesinden kaynaklıydı. Batı anarşizmi sıklıkla devletsiz devam edebilmek için aşırı sıradan bir yaşamı veya sosyal tasnifi önerir. Politik reform olarak bakıldığında Batı anarşizmi her zaman sosyo-ekonomi tabanlı yeniden yapılanmayla alakalı olmuştur. Çoğunlukla komünist ve neredeyse tamamen eşitlikçi bir tarz sunmuştur. Buna göre ne yönetim ne de özel mülkiyet kavramları devletin doğasında vardır. Öte taraftan Hâricî karşı çıkışta ne sosyal yeniden yapılanma ne de sosyal eşitlik ilkesi ile ilgili bir öneri mevcut değildi.⁶⁴¹

3.6 HÂRICÎLİK VE ANARŞİZMDE ŞİDDET

Halife Hz. Osman dönemi sonrası İslam toplumunda cereyan eden olayların siyasi arenadaki anlaşmazlıkların yine siyasi bir düzlemde çözüme kavuşturulamadığına işaret ettik. Dönemin şartları İslam devletinin erken dönemi olması ve bu manada teorik bir sistem oturtulamaması nedeniyle anlaşmazlıklar

⁶³⁸ Söylemez, s. 64

⁶³⁹ Gülsoy, s. 42.

⁶⁴⁰ Marshall, s. 30.

⁶⁴¹ Crone, s. 21.

sürekli kılıç ile çözüme kavuşturulma gayretiyle karşılanmıştır. Bu dönemlerdeki tartışmaları ve kavgaları sadece bir grubun suçu olarak ele almak toplumsal yapı ve kitle psikolojisini atlamak olacaktır. Bu noktada mevzunun Hâricîler üzerinden sadece onlara has bir karaktermiş gibi sunulması da yanlış olacaktır. Çünkü şiddet, dönemin tüm grupları için sanki yegâne çözüm olmaktadır.⁶⁴² Burada kişi veya kitleleri şiddete yönelten ana unsurun sözünün geçerliliğini muhkem kılma gayreti olduğu söylenebilir. Hâricîler ilk anda bir slogan etrafında hızlıca bir kitle hareketine dönüştükten sonra ortaya koydukları taleplerinin toplumda kısa vadede karşılığını göremeyince bu taleplerinin kabulü için şiddete başvurmuşlardır. Hz. Ali defalarca müzakere yolunu tercih etmiş ve istediği sonucu alamayınca o da kılıç kullanarak tüm Hâricîleri ortadan kaldırma yoluna girişmiştir.⁶⁴³ Hz. Ali sonrası Muaviye diğer Emevi halifeleri de aynı şekilde gerek Medine’de İbn Zübeyr’e gerekse Hâricîlerin diğer isimlerine karşı çok şedit bir politika izlemiş ve çok kan akıtmıştır.⁶⁴⁴ O zaman sorun sadece bir zümrenin katilliği değil dönemin şartları gereği şiddetin direkt olarak çözüm aracı olmasıdır. Burada kelam âlimlerince sadece Hâricîlerin kan döken katiller olarak nitelendirilmesinin nedeni, meşru olarak hükmetme yetkisini eline almış idareci sınıfının şiddet uygulamasının caiz olarak görülmesi ve onun Hâricîdeki tüm grupların şiddet içeren tutumlarının gayri meşru görülmesidir.⁶⁴⁵ Ancak bu yaklaşım kuşkusuz sorunlu bir yaklaşım değildir çünkü halife Allah (c.c) ve resulü adına yönetme işini üstlenmiştir ve gerek ayetlerde gerekse hadislerde isyana karşı zor kullanma yetkisi de verilmiştir.⁶⁴⁶

Anarşizm düşüncesinde ortaya koyulan şiddete yönelik anlayış idarecinin ve devletin zayıflığını ortaya koyarak halkın devlete olan güvenini sarsıp devletin aslında kifayetsiz bir oluşum olduğu gerçeğini kabul ettirmek üzerine bir anlayıştır.⁶⁴⁷ Hâricîlerin şiddete meyli ise kendi dünya görüşünü veya ahlaki anlayışını veya siyasal sistem önerisini kabul etmeyen muhaliflerini sindirmeye yöneliktir. Her iki fikriyatta da ortak kesişim kümesi şiddetin araç olarak kullanımını ancak sonucundaki beklentiler birbirinden farklıdır.

⁶⁴² Demircan, s. 251.

⁶⁴³ Fığlalı, s. 67.

⁶⁴⁴ Fığlalı, s. 72.

⁶⁴⁵ Sallabi, s. 64.

⁶⁴⁶ Ebi Şeybe, cilt 16, s. 106.

⁶⁴⁷ Ana Britannica, s. 45.

Hâricîlerin kendi görüşlerini benimsemeyen ve onlarla birlikte olmayı reddeden Müslümanları kâfir ve müşrik ilan ederek kendilerince onları İslâm dairesinin dışına iten anlayışları muhaliflerinin canları, malları, kadınları ve hatta çocuklarına karşı takınacakları tavırlarını belirliyordu. Bu sebeple kendilerinden olmayan Müslümanları önce tekfir ediyor, daha sonra da kâfir ve müşrik ilan ettikleri bu Müslümanları erkek kadın demeden öldürmeyi mubah sayıyor, mallarını ise ganimet olarak kabul ediyorlardı.

Anarşizm düşüncesi ile şiddetin birlikte anılmasının nedeni, tarihi süreç içerisinde, anarşist düşünürlerin bir kısmının şiddeti vazgeçilmez bir araç olarak görmelerinden dolayıdır. Bakunin ve Neçayev gibi düşünürler, anarşizmde yönetim ve otoriteyi yıkacak tek yolun şiddet ve yıkım olduğunu belirtmişlerdir. Bunun ispatı olarak, Kropotkin belki bir ölçüde tartışılabilir olan, devletin halka karşı uyguladığı şiddet türlerinden savaş, işkence, idam gibi durumlara karşı yanıt olarak anarşist şiddeti tanımlamaktadır.⁶⁴⁸

Malatesta, anarşi olarak adlandırılan düzene tek ulaşabilme yolunun şiddet kullanımı olduğunu savunur. Yaklaşımı devleti idare eden gücün, kendi otoritesi için veya farklı sebeplerle şiddet uyguluyor olmasına karşı bir şiddet uygulama talebini içermektedir. Mülk sahiplerine karşı da şiddet kullanımını onları mülksüzleştirmek için yaptıklarını belirtmiş ve yine aynı yaklaşımla mülk sahiplerinin servetlerini ellerinde bulundurmaları ve korumaları ve emekçileri sömürmek için şiddet kullandıklarını, buna bağlı olarak aynı şekilde şiddetle karşılık verildiğini söylemiştir. Malatesta'ya göre, Hükümetler şiddet kullanarak insanları kendilerine itaat etmeye zorlamaktadırlar o halde aynı şekilde bir yıkıcı şiddet ile hükümetlerde karşılık almalı ve yıkılmalıdır.⁶⁴⁹

Ancak anarşizmin sadece şiddet olarak düşünülmesi de yanlıştır çünkü bir düşünce sistemi veya bir ideoloji olarak ele alınabilecek anarşizm düşüncesi, eyleme döktüğü takdirde, terör ya da bireysel şiddet konumu alabilmektedir. Anarşistler, kullandıkları şiddetin ancak devlet ve iktidar gibi insanları özgürlüklerinden mahrum eden kurumların ve kendilerine karşı uygulanan şiddetin yani devletin yaptırım

⁶⁴⁸ Gülsoy, s. 43.

⁶⁴⁹ Vernon Richards, *Errico Malatesta Hayatı ve Fikirleri*, (Çeviren Zühal Kiraz), İstanbul: Kaos Yayınları, 1999, s.172.

güçlerinin ortadan kalkması ve anarşiye geçilmesi durumunda son bulacağını ileri sürerler. İşte bu sebeplerle Anarşizmin şiddet içeren eylemleri genellikle toplumdaki yönetici sınıfını hedef almış ancak sonuca gitmekte zorlanınca burjuvaziye yönelmişti. Onlara göre zenginler ölürse devlet zayıflayacak ve anarşist anlayış zafer elde edecektir.

Hâricî şiddet daha ziyade halkın kendi basit önermelerine ret cevabı vermesi sebebiyle çoğunlukla korumasız zayıf insanlara yönelmişti. Başta Hz. Ali olmak üzere idarecileri hedef alan cinayetleri ise daha çok kendilerince onların dini olarak yoldan çıkmış olmaları sebebiyledir.⁶⁵⁰ Hâricîler için anarşizmin tarihi süreci içerisindeki yaşadıkları dönüşüme benzer bir dönüşümden bahsetmek mümkündür. Anarşizm Meriç'in ifade ettiği gibi Yunan filozoflarından ve ilkel kabile dinlerine dayanan kökenleri ile 1800'lü yıllara kadar övünülecek bir sistem iken eylemleri ile bu şöhretini kaybetmiş ve yıkım kaos kan ile eş tutulur bir kavram olmuştur.⁶⁵¹ Hâricî anlayışta, teorik olarak talep ettiği sistem ve yaşayış tarzı olarak aslında belki makul görülebilecek bir önermeler toplamına sahip olabilecekken işledikleri cinayetler sebebiyle sadece katil bir zümre olarak nitelenmiştir. Bir diğer benzerlik yine anarşist ismi ilk etapta birçok düşünürün kaçındığı bir isim veya sıfat iken sonraları düşünsel olarak içerdiği güzellikler sebebiyle kabul edilir olmuştur. Hâricîler de ilk etapta kendilerine verilen Hâricî ismini reddetmişler, sonraları ise kendilerini Allah (c.c) için Müslümanların arasından cihada çıkanlar olarak niteleyip bu kavramı beğenerek kullanmışlardır.

⁶⁵⁰ Fırlalı, İbadiye, s. 68.

⁶⁵¹ Meriç, s. 29.

SONUÇ

Anarşizm en genel manada devletsiz otoritesiz bir düzenin varlığını savunan sosyal bir felsefedir. Genel kabul görmüş tanım olarak ise hükümsüz toplum olarak tanımlana gelir. 18. yy. aavrupasının çalkantılı siyasi ortamının bir ürünü olarak ortaya çıkan bu kavram aslında köken olarak ilk çağdan günümüze çok uzun bir soy ağacına sahiptir. Stoacılardan Kyniklere, ilkel kabile dinlerinden ortaçağ klise anlayışına mücadele veren aydınlara, Fransanın ve İngilterenin yoksulluktan bitap düşmüş fakir kitlelerine kadar, her dönem otoriteye karşı olmuş büyük bir kitledir anarşist olarak anlatılan kitle. Genellikle devlet yönetimi ve siyasete ilişkin bir kavram olarak olumsuz manada kullanılagelen bir kavram olmuştur. Ancak özellikle 19. yy. dan sonra bir takım düşünürler bu fikriyatı kavrama ve taleplerini irdeleme gayretine girişerek, aslında tamamıyla sadece şiddet ile eş anlamlı bir kavram olmadığını ortaya koymuşlardır. İnsanoğlunun yaratılışı ve onun toplumsallığa yatkın özellikleri nedeniyle devlet ve bir sistemli yapıya ihtiyaç duyduğu ve bu sayede emniyette olacağını savunan yaklaşım, Dünya üzerinde en yaygın olanıdır. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak, pek çok düşünür devlet sistemi, idarenin şekli, halkın yönetime katılımı ve özgürlükleri gibi pek çok alanda tezler ortaya koymuş bir model çıkarma gayretine girişmiştir. Sosyalizm, Komünizm ve Liberalizm gibi tüm doktrinler devlet ve insanın devlet içerisindeki konumlarına ait tezler geliştirir.

Tüm bu fikirlerden farklı olarak anarşizm devleti ortadan kaldıran insanın mutluluğunu anlatır. Anarşizm, en temelde insanı, onun doğallığını ve nasıl doğa ile uyum içerisinde yaşadığını ortaya dökmeye çalışır. Sonrasında onun doğallığını, ahlakını, yaşam felsefesini bozan ve onu fakirliğe, sınıflara, ahlaksızlığa ve bencillığe iten unsurları arar ve onları mahkûm eder. Bu düşmanlar her çağda var olmuş her daim kabul olunmuş devlet ve mülkiyettir. Anarşizme göre devlet insanın doğallığını bozan yapay bir organizasyondur ve sadece güçlüyü korur, zayıfı ezer.

Onları yasalarla mahkum eder, polisi ile terbiye eder. Peki insan buna neden mecburdur diye sorgular anarşizm. Yine mülkiyet anarşizme göre insanın bencilleşmesinin sebebidir. İnsan doğası gereği paylaşımcı, yardımsever, iyilik dolu iken para ve toprak edinme kaygısı ile tüm ahlaki donanımlarını bencilikle değiştirmiştir. O zaman bu iki olgu hayattan sökülüp atılırsa insan en mutlu dönemlerine o ilkel zaanlardaki haline dönmüş ve doğal insan olmuş olur. Genel olarak olumlu bir bakış açısı ile bu şekilde tarif olunan anarşizm, bu şekil yaklaşımlardan daha ziyade şiddete meyilli yaklaşımlar ile anılır olmuştur.

Hâricîlikte anarşizme benzer bir yaklaşımla, Müslümanlar arasında her daim olumsuz olarak ele alınmış bir mezheptir. Yaklaşımları, toplumu idare eden imamları, halifeleri ve kendisi gibi düşünmeyen halkı tekfir ederek, onlara karşı savaş üzerine bina edilmiştir. Hz. Ali'nin, iktidarını sağlamlaştırma ve islam coğrafyasında sükûneti sağlama çabası esnasında onun yanında yer alan, ancak daha sonraları ortak bir uzlaşma alanı olarak Hz. Ali'nin onayladığı tahkim hadisesi sebebiyle ondan ayrılan Hâricîler, bu ayrılmadan sonra kendilerince ortaya koydukları iman tanımları ile de tüm neredeyse tüm Müslümanlara muhalif olagelmüşlerdir. Ancak gerek dünya görüşü, gerekse toplum yaklaşımları olarak anarşizmden çok farklı bir yerde durmaktadır. Hâricîlikte sadece Necedât fırkası dışında ki onlarda da net olarak varlığını kabul edemediğimiz, devleti yıkıp ortadan kaldırma gibi bir zihniyeti yoktur. Ayrıca anarşizmin düşman olarak gördüğü mülkiyet kavramına saldırı da, Hâricî anlayışta gözlemlenebilen bir durum değildir. Şiddetin kendi ideallerine ulaşılması için araçsallaştırılması hususunda da Hâricîlik anarşizmden ayrılır. Anarşizmin genel tarihi serüveni içerisinde çok azınlık kalabilecek isimler şiddeti meşru görürken, Hâricîlikte şiddet nerdeyse yaşam tarzına dönüşmüştür.

Temel varsayımları ile itibariyle anarşizm doğa temelli ve pagan kültürden beslenen bir anlayışa sahip iken, Hâricîler, mutlak otorite olarak Allah'ı kabul ederek otorite adına hareket eden bir karaktere bürünmüşlerdir. İslam dininin evrensel ilke ve kurallarını yorumlama noktasında çok ciddi hatlar yapan Hâricîler, bu yaklaşımları sebebiyle çok ciddi şekilde muhalefetle karşılaşmışlardır. Bir idarenin hiçbir şekilde yokluğu değil, kendi dini anlayışlarına uygun bir idarecinin varlığına evet demişler ve aslında ortaya kodukları iman tanımını ile bu işe sadece kendilerini

layık gördüklerini vurgulamışlardır. Necedat fırkası bir idarecinin olmayabileceği şeklinde ki tanımını ile anarşizme en yakın tutumdur. Ancak idaresiz bir islam toplumunun ideal bir toplum olduğu yönünde ciddi bir argümanları ve bu uğurda bir savunularıda görülmemektedir. Zaten ilkesel olarak tanrının varlığını kabul ederek onun insanlar üzerindeki hâkimiyetini onaylayıp insanları ilahi irade karşısında mutlak manada sorumlu kabul etmiş olmak ilk andan itibaren anarşizm ve hariciliği birbrinden çok farklı iki kaynağa irca ettirmektedir. Sadece şiddeti sürekli ilke edinmeleri ve zaman zaman idarenin yokluğunda kabul edilebilir olduğunu söylemeleri yönüyle anarşizme yaklaşmaktadırlar.

Netice olarak, Hâricîler şiddeti ilke olarak ilk andan itibaren bir yöntem olarak benimsemiş olmaları yönüyle, anarşist olarak nitelendirilmektedir. Ancak anarşistlerin genelinde, şiddet çok tercih edilen bir yöntem olmamıştır. Yine bazı düşünürler tarafından İslam'ın felsefi anarşistleri olarak tanımlanmaları da uyumsuzluk arz etmektedir ki, felsefi anarşistler için şiddet asla geçerli bir yol olamamıştır. Hâricîleri bir takım yönden benzerlikleri olmakla birlikte anarşistler içerisinde anmak çok mümkün gözükmemektedir. Hâricîleri iktidarsız toplum talep eden anarşistler yerine, kendi dini anlayışlarını iktidarda görmek isteyen radikal ayrılıkçılar olarak tanımlamak en doğru tanımlama olur.

KAYNAKÇA

Aydınlı, Osman, Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdulcebbâr'ın İmâmet Anlayışı, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, cilt: V, sayı, 1, 2005.

Abdülkahir el- Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2007.

Abdûlmelik b. Abdullah el Cüveynî, Gıyasü'l-Ümem fit Tiyasiz Zulem, (çev. Abdullah Ünalın) İstanbul: Mevsimler Kitap yayınevi.

Ana Britannica, Genel Kültür Ansiklopedisi, İstanbul: Ana yayınevi, 1987.

Apak, Âdem, "Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Usul Dergisi, 2005, cilt IV

Apak, Âdem, "Muhammed b. Ebû Bekir es Sıddîk", Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2005, cilt XXX.

Arvon, Henri, Anarşizm, (çev. Ahmet Kotil), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Ateş, Orhan, İbâdî İmâmet Anlayışı, Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, cilt 1, sayı 5, 2017.

Avcı, Casim, "Kûfe", Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2002, cilt XXII.

Ayan, Dursun, "Bir Ütopyanın Havarileri", Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm, sayı 11, Lotus Yayınları, 2002.

Ayçan, İrfan, "Mervân I", Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2004, cilt XXVIII

Aydın, Mehmet, Dinler Tarihine Giriş, Konya: Literatürk yayınları, 2010.

Bakır, Kemal "Çağdaş Anarşizmin Antik Yunan Düşüncesindeki Kökleri: Kinikler ve Erken Stoacılar", Eskiyeini Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, sayı 20, 2011.

Barclay, Harold, Efendisiz Halklar Bir Anarşi Antropolojisi, (çev. Zarife Biliz), İstanbul: Sümer yayıncılık, 2015.

Başaran, Selman, “Hakem B. Ebü'l-Âs”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 1997, cilt XV.

Benlisoy, Foti, “Anarşizm Gönüllü Düzene Övgü”, Hatice Birsen Örs (der.), 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Cantzen, Rolf, Daha Az Devlet Daha Çok Toplum, (çev. Veysel Atayman), İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1994.

Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, İstanbul: Say yayınları, 2017.

_____, Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma yayınları, 1999.

Crone, Patricia, Ninth Century Muslim Anarchists, Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society sayı 167, 2000.

Crowder, George, Klasik Anarşizm, (çev. Sinan Altıparmak), İstanbul: Öteki yayınevi, 1999.

Çetin, Maksut, “İslam Mezheplerinde Yönetimin Gerekliliği Meselesi” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016.

Çuhadar, Cengiz ve Çoşar, Hakan, “Anarşizm”, Dinî Araştırmalar Dergisi, cilt 7, sayı 20, 2004.

Dağ, Muhammed, Toplumcu Anarşizm ve Dini Öğretiler: Karşılaştırmalı Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: 2012.

Kropotkin, Pyotr, Anarşi Felsefesi- İdeali, (çev. Işık Ergüden), İstanbul: Kaos yayınları, 2005.

Dalkılıç, Mehmet, “Hâricîlerin İtidal Arayışı ve Sufriyye”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı XII, 2005

Demir, Hilmi, “Şiddeti Anlamada Engel Bir Söylem: Ortodoks Yöntem ve Hâricîlik Ruhu”, Dini Araştırmalar Dergisi, cilt V, sayı 15, 2003

Demircan, Adnan, Hâricîler’in Siyasi Faaliyetleri, İstanbul: Beyan yayınları, 1996

Demirci, Mustafa, “İktâ”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2000, cilt XXII

_____, “Sevâd”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2009, cilt XXXVI

Demirli, Aynur, “Devrimin Çocuklarını Yargılamak: Jakobenler”, Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi, cilt 8, sayı I

Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, Tarihi Taberi, (çev. Mehmet Eminoğlu-Mustafa Can), İstanbul: 1982, cilt III.

Ebû Hanîfe Ahmed bin Dâvud Dîneverî, el-Ahbâru’t-Tivâl, thk., Ömer Farûk et-Tabbâi, Beyrut: 1985.

Ebu’l Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, el-Bidaye ve’n-Nihaye, (çev. Mehmet Keskin), İstanbul, 1994. cilt VII.

Ebû’l Hasan El-Mâverdî, El-Âhkâmu’s-Sultâniyye, çev, Ali Şafak, Bedir yayınevi, İstanbul, 1976.

Ebû’l Hasen el Eş’arî, İlk Dönem İslam Mezhepleri, (çev. Mehmet Dalkılıç- Ömer Aydın), İstanbul, Kabalcı yayınevi, 2005.

el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, Dâru’l- Kütübi’s-Sekafiyyei, tsz. Kuveyt .

Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010

Erkal, Mehmet, “Âşir”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 1991, cilt IV

Erkızan, Hatice Nur, “Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz”, Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm, sayı, 11, Lotus yayınları, 2002

Fayda, Mustafa, “Abdullah b. Âmir”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt I

_____, “Atâ”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 1991, cilt IV

Fazlur Rahman, İslam, (çev, Mehmet Aydın), Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2008.

Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hâricîler”, Diyanet İslam Ansiklopedisi.

_____, “Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 22, 1978

_____, “Hâricîliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1975.

_____, İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Gecit, Mehmet Salih, İslâm Kelâmında Siyâset Ve İmâmet Tartışmaları (yayınlanmamış doktora teiz), Erzurum, 2012.

Godwin, William, An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence On General Virtue And Happiness, London, 1793.

Göçen, Muzaffer, Tolstoy'un Düşüncesinde Anarşist Temalar, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.

Gönül, Tayfun Anarşizm Nedir, İstanbul: Kaos yayınları, 1994.

Hasan, Hasan İbrahim, Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi, (çev.: İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), İstanbul: 1985.

Hatiboğlu, Mehmed Said, İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 23.

Heywood, Andrew, Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş, (çev. Ş. Akın, A. K. Bayram ve diğerleri), Ankara: Adres yayınları, 2013.

Hill, Christopher, İngiltere'de Devrim Çağı 1603- 1714, (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim yayınları, 2016.

<http://liberteryen.org/2015/04/anarsizmin-temel-kavramlari-ve-toplum/>,(erişim tarihi: 25.12.2018)

<https://anarchyinaction.org/index.php?title=Anabaptists>. (erişim tarihi: 20.03.2019)

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Jakobenizm>, (erişim tarihi: 19.10.2018)

İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, Musannef, (çev. Fikret Güneş, Yaşar Güngör), İstanbul: Ocak yayıncılık, 2010.

İbn Haldun, Mukaddime, (çev. Halil Kendir), İstanbul: Yeni Şafak yayınları, 2004.

İbn Sa'd Muhammed, et-Tabakatu'l-Kübra, Beyrut: 1376.

İbnü'l- Esir, El Kamil Fi-t Tarih, (çev. Heyet), İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008.

Îcî, Adudüddin el-Mevakıf, s.395. thk Bedrettin el halebi, Mısır: Matbeaa tu's-saade, 1907.

Kapar, Mehmet Ali, İslam'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi, İstanbul: Beyan Yayınları: 1998.

Keser, İnan, Kendiliğindenliğe Güven, Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm, sayı, 11, Lotus yayınevi, 2002.

Korkmaz, Sıddık, Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

Kubat, Mehmet, Hâricîlerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, cilt VI, sayı 27

Kutlu, Sönmez, "Havâric", İslam Düşünce Ekolleri Tarihi, Hasan Onat (Ed.), Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi yayınları, 2009

Kutluay, Yasar, "İbâdîlere Ait Bazı Metinler", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 15, 1967

Kutluay, Yaşar, İslam ve Yahudi Mezhepleri, İstanbul: Anka yayınları, 2001, s. 73.

Mahauddin Hajji Yahya, "İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffin Vak'ası", (çev. Ahmet Turan Yüksel), Selçuk Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, sayı XXX, 2010,

Marshall, Peter, Anarşizmin Tarihi İmkansız İstemek, (çev. Yavuz Alogan), İmge Kitabevi, Ankara: 2003

May, Todd, Post Yapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, (çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2000

Meriç, Cemil, Bir Facianın Hikayesi, İstanbul: Umran yayınları, 1981

Mevdudi, Ebu'l Âlâ, Meseleler ve çözümleri, (çev. Yusuf Karaca), İstanbul: Risale yayınları, 1990

Muhammed Abdulkerim eş-Şehristani, el-Milel Ve'n-Nihal, Beyrut: 1993

Muhammed b. Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, el-İmame ve's-Siyase, thk. Halil Mansur, Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İmiyye, cilt I, 1997

Muhammed Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi, İstanbul: 1996, s.

Nureddin el Heysemi, Mecma'uz- Zevaid ve Menbau'l Fevâid, (çev. Adem Yerinde), İstanbul: Ocak yayıncılık, 2011

Onat, Hasan ve Ateş, Orhan, "Hâricilik", İslam Mezhepleri Tarihi, Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ed.), Ankara: Grafiker yayınları, 2012

Onat, Hasan, "Şii İmâmet Nazariyesi", Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı, XXXII, 1992, s. 90.

Onat, Hasan, Kutlu, Sönmez, Mezhepler Tarihine Giriş, İstanbul: Dem yayınları, 2012

Önkal, Ahmet, "Tahkim Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", İstem (İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi) Dergisi, sayı II, 2003

Öymen, Örsan K, "Anarşizm, Komünizm ve Sosyal Demokrasi" Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm, sayı, 11, Lotus yayınevi, 2002

Öz, Mustafa ve İlhan, Avni, "İmamet", Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: XXII, İstanbul, 2000,

Özkaya, Emine, “Klasik Anarşizmden Modern Anarşizme”, Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm, sayı 11, Lotus yayınevi, 2002

Pekkirişçi, Ahmet, Hâricîler ve Vehhâbîlerin Ortaya Çıktıkları Dönemlerin Ortak Özellikleri Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniveristesi, Konya: 2011

Sallâbi, Ali Muhammed Doğuşundan Günümüze Hâricîler, İstanbul: Ravza yayınları, 2018

Sallâbi, Ali Muhammed, Doğuşundan Günümüze Hâricîler, İstanbul: Ravza yayınları, 2018

Savaş, Rıza, “Naile bint Ferâfisa”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2006 cilt 32, s. 314,315.

Savaş, Rıza, Râşid Halifeler Devrinde Kadın, İstanbul: Ravza yayınları, 1996

Sofuoğlu, Cemal ve İlhan, Avni, Alevilik-Bektaşılık Tartışmaları, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000

Söylemez, M. Mahfuz, “Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi – Kûfe Örneği”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, cilt II, sayı 3

Stirner, Max, The Ego and His Own, Cambridge University Press, Cambridge: 2000, <https://www.felsefe.net/konu/heideggerin-ontik-ontolojik-ayrimindan-hareketle-bilim-din-tartismasi.75812/> (erişim tarihi: 03.09.2018, 14.42)

Süleyman b. Ahmed Taberâni, el Mu’cemu’l Keb’ir, thk., Hamdî Abdülmecid es Selefi, Dâru İhyâi’t- Turâsi’l Arabi, Beyrut, Tsz., cilt IV

Teber Ömer Faruk ve Öz, Ayşegül, Hâricîlerde İdeolojik Farklılaşma Örneği: Acâride Fırkası Doğuşu Görüşleri ve Yayılışs. Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, cilt 6, sayı 4, 2017

Teber, Ömer Faruk, Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu, Ekev Akademi Dergisi, sayı, 34, 2012

Tok, Nafiz ve Koçal, Vedat, ‘Anarşizm’, Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler, Çaha, Ömer ve Bican Şahin (der.) Ankara: Orion Kitabevi, 2013

Tüzen, Hasan, “Mahkum Edilen Bir Dünya: Anarşizm”, Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm, sayı 11, Lotus yayınevi, 2002

Vida, Della, “Osman”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, cilt IX

Vincent, Andrew, Modern Politik İdeolojiler, (çev. Arzu Tüfekçi), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006,

Vloten, Gerlof Van, Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti Şia ve Mesih Akideleri Üzerine, (çev. Mehmed S. Hatiboğlu), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 1986

Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. Ethem Ruhi Fırlı), Ankara: Sarkaç yayınları, 2010

Wellhausen, Julius, Arap devleti ve Sükûtu, (çev. Fikret Işıltan), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963

_____, İslamiyetin İlk Devrinde Dinî- Siyasî Muhalefet Partileri, (çev. Fikret Işıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996

Woodcock, George, Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi, (çev. Alev Türker), İstanbul: Kaos yayınları, 1996

Yıldız, Harun, “Hâricî Düşüncesinin Gelişimi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı XI, 1999

Yıldız, Harun, Hâricîliğin Temel Görüşleri, On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı, IX, 1997

Yiğit, İsmail “Osman”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2007, Cilt. XXXIII