

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

ANARŞİST AHLAK FELSEFESİNDE ADALETİN YERİ:
KROPOTKİN ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hakan KARADİKEN

KOCAELİ 2020

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

ANARŞİST AHLAK FELSEFESİNDE ADALETİN YERİ:
KROPOTKİN ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hakan KARADİKEN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Adem ÇAYLAK

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 29/07/2020-18

KOCAELİ 2020

ÖNSÖZ

Tezin ortaya çıkmasında ve yazım sürecinde üzerimden emeğini esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Adem Çaylak'a teşekkürlerimi borç bilirim. Kendisi gerek tez ortaya çıkmadan önceki düşünsel süreçte, gerekse tezin oluşum sürecinde desteklerini esirgememiştir.

Aynı zamanda saygıdeğer hocam Doç. Dr. Erkan Doğan'a teşekkür etmek isterim. Tez ile ilgili ne zaman teorik bir sorunla karşılaşsam, kendisi, kapısını çaldığım ilk isimlerden olmuştur ve her zaman engin bilgisini benimle paylaşmıştır.

Her ne kadar sürekli tez ile ilgili rahatsız etsem de, benim için bir abiden farklı olmayan Halil Peçe hocama çok teşekkür ederim. Kendisi lisans hayatımın başından beri desteğini esirgememiş, yardıma ihtiyacım olan her vakit destek olmuştur. Kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır.

Bu tezin konusu bir dizi düşünsel kriz içerisinde belirlenmiştir. Peşin kabullere dayalı her şeye karşı bir tavır aldığım için nihilizm ve anarşizm arasında gidip gelmekteydim. O belirsizlik döneminde benimle teorik fikirlerini paylaşan, zekâsını kıskandığım dostum Umutcan Tarcan'a teşekkürlerimi borç bilirim. Bu tezin oluşmasında onun payını yadsıyamam.

Tezin bunalımlı dönemlerinde bana destek olan, istediğim saatte arayıp ulaşabildiğim dostum Yavuz Bülent Bekki'ye de teşekkürlerimi sunarım. Bu tez istikrarlı bir şekilde ilerlediyse, onun da payı büyüktür. Aynı zamanda sınıf arkadaşlarım olan Pınar Ebe, Caner Alkış, Sinan Öztekin, Ayşegül Aydınli'ya çok teşekkür ederim. Bir sınıftan daha fazlası olup, her durumda destek oldukları için.

Hem çocukluk arkadaşım, hem de İngilizce öğretmenim olan İlayda Çelikkol'a teşekkürlerimi borç bilirim. Bu tezde yararlandığım tüm İngilizce kaynaklarda, kendisinin emeği bulunmaktadır.

Son olarak en büyük teşekkürü annem Ayşe Karadiken, babam İbrahim Karadiken'e etmek istiyorum. Bu yaşma kadar benden desteklerini hiçbir zaman esirgemediler. Kendileri sayesinde okumaya, düşünmeye meraklı bir çocuk oldum. Her şeyden önce, meraklı bir insan olmamda, merakımın peşimden gitmemde beni sürekli destekledikleri için kendilerine sonsuz minnettarım.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER	ii
ÖZET.....	iv
ASBTRACT	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. AHLAK FELSEFELERİNDE ADALET KAVRAMI

1.1. ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE ADALET	10
1.1.1. Platon	14
1.1.2. Aristoteles	16
1.1.3. Stoacılık	19
1.2. HİRİSTİYANLIK ÖĞRETİSİ VE İSA	20
1.2.1. Pavlus ve Augustinus Etkisi	22
1.2.2. Thomas Aquinas	24
1.2.3. Tolstoy'un Hıristiyan-Anarşist Anlayışı	26
1.3. İSLÂM AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİNDE ADALET.....	27
1.3.1. Hariciliğin Siyasi Düşünceleri	29
1.3.2. Farabi	31
1.3.3. İbn Bacce	32
1.3.4. İbn Rüşd	34
1.3.5. İbn Haldun	36
1.4. MODERN SİYASAL DÜŞÜNCEDE ADALET.....	38
1.4.1. Niccolo Machiavelli	40
1.4.2. Thomas Hobbes	44
1.4.3. John Locke	48
1.4.4. Benedictus Spinoza	50
1.4.5. Jean Jacques Rousseau	51
1.4.6. Immanuel Kant.....	53
1.4.7. Friedrich Hegel	55

İKİNCİ BÖLÜM

2. ANARŞİZM & ANARŞİST PORTRELER VE DÜŞÜNCELERİ

2.1. ANARŞİZM: KAVRAMIN KÖKENİ VE TARİHÇESİ	60
2.1.1. Bir İdeoloji Olarak Klasik Anarşizm	69
2.1.2. Tekelci - Otorite Karşıtlığı.....	70
2.1.3. Özgürlük.....	72
2.1.4 .Demokrasi	75
2.2. MODERN ANARŞİZM.....	77
2.2.1. Kolektivist Anarşizm.....	78
2.2.2. Anarko-Komünizm	80
2.2.3. Anarko Sendikalizm.....	81
2.2.4. Anarko Bireycilik	83
2.2.5. Anarko-Kapitalizm	84
2.3 ANARŞİZM'DE TEMSİLCİLER.....	85
2.3.1. William Godwin.....	86
2.3.2. Pierre Joseph Proudhon.....	90
2.3.3. Mihail Bakunin	96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. BİLİMDAMİ VE PRENS: KROPOTKİN, HAYATI, SİYASİ FİKİRLERİ ve ADALET ANLAYIŞI

3.1. KROPOTKİN'İN HAYATI.....	106
3.2. KROPOTKİN'İN DEVLET KAVRAYIŞI.....	109
3.3. KROPOTKİN'İN KARŞILIKLI YARDIMLAŞMA KAVRAMI	117
3.4. KROPOTKİN'DE ANARKO KOMÜNİZM KAVRAMI	128
3.5. KROPOTKİN'İN ADALET ANLAYIŞI.....	132
SONUÇ.....	158
KAYNAKÇA	169
ÖZGEÇMİŞ.....	180

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, devletsiz bir toplumda adaletin imkânını teorik bir çerçevede sunmaktır. Bu teorik çerçeve, devletsiz bir toplum tahayyüllü olan anarşizm çerçevesinde ele alınmıştır. Anarşizm, devletsiz olma durumunu, doğadan yola çıkarak ele alan bir ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak doğa, insan ile sınırlı olan bir çerçeveyi ifade etmemektedir. Buna rağmen modern anarşist düşünürler, doğayı insan ile sınırlamışlar, doğanın öteki yüzünü görmeyi ihmal etmişlerdir.

Bu sebeple Kropotkin'in incelenmesi önemlidir. Çünkü Kropotkin, Karşılıklı Yardımlaşma ilkesini doğanın tümüne uygulayarak, insan ve hayvanları da içine alan sosyal ve biyolojik bir temel ortaya koymuştur. Bu bağlamda Kropotkin, adalet anlayışına da Karşılıklı Yardımlaşma çerçevesinde dikkat çekmektedir. Karşılıklı Yardımlaşma kavramı Kropotkin için, ihtiyaç sahibinin sınıfsal ya da ekonomik durumuna bakılmaksızın ihtiyacının giderilmesini ve bu yolla refaha ulaşılmasını ifade etmektedir. Bu ilkede, insanlar arasında herhangi bir ayrım olmaması açısından Kropotkin'in adaleti, eşitlikçi bir yol izlemektedir. Bu sebeple, eşitliğe zarar veren tüm kurumlara karşı bir pozisyonda durmaktadır. Adaleti doğaya içkin bir güdü olarak düşünen Kropotkin için herhangi bir üst kurum mahiyetinde olan yapılar, adalete zarar vermektedir. Bu yüzden, adaletin devletli toplumlarda tesis edilmesi mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Kropotkin, Karşılıklı Yardımlaşma, Adalet, Anarşizm, Devlet.

ASBTRACT

This study aims to present the possibility of justice in a stateless society in a theoretical framework. The theoretical framework is examined based on anarchism which envisages a stateless society for humans. Anarchism appears as an ideology that analyse statelessness based on nature. However, nature does not refer to a framework that is limited to humans. Nevertheless, modern anarchist philosophers have limited nature to humans and they have neglected to see the other side of nature.

For this reason, it is important to examine Kropotkin. Because Kropotkin presents a social and biological basis which involves humans and animals by applying the principle of Mutual Aid to all nature. In this context, Kropotkin points out justice in the framework of Mutual Aid. According to Kropotkin, the concept of Mutual Aid means to meet the needs of the individual regardless of their social or economic status, therefore to make general wealth possible. Since there is no distinction between people in this principle, Kropotkin's justice understanding is egalitarian. For this reason, Kropotkin takes a stand against all establishment which damage equality. For Kropotkin who sees justice as an instinct which is in nature, any establishment which could be considered supreme damages justice. Due to all of these reasons, justice can not be possible in societies which are with state.

Key Words: Kropotkin, Mutual Aid, Justice, Anarchism, State.

GİRİŞ

İnsanlığın polis, kent, imparatorluk, merkezi krallık, modern devlet ve ulus-devlet gibi siyasal kurum ve örgütlerle tecrübesi uzun bir dönemi kapsamaktadır. Bu sebeple insanlığın düşünce dünyası ve retorîği bunların etrafında gelişmiştir ve gelişmeye devam etmektedir. Günümüzün en önemli sorunu olan Covid-19 meselesinde bile insanlık hâlâ, devletin nasıl konumlanması, ne yapması, politikalarının nasıl olması gerektiğini tartışmaktadır. Ancak sorulması gereken sorulardan biri de; devletsiz bir örgütlenme biçimlerinde insanlık daha iyi önlemler alabilir miydi? olmalıdır. Bu sebeple anarşizmin önemi, bizlere bu tarzdaki sorular için bir temel teşkil etmesidir.

Ancak her şeyden önce adalet ve anarşizm kavramlarının açıklanması bir ihtiyaçtır. Adaleti tanımlarken karşımıza şöyle bir sorun çıkmaktadır: Zaman ve mekânın değişimine paralel olarak, adalet tanımı da değişiklik göstermektedir. Örneğin, Homeros ve Platon'da adalet, toplumsal olarak, kişinin üstüne düşen görevi ifa etmesi anlamına gelmektedir. Böylece toplumsal hayat, bir diğerinin kendi sınırlarına tecavüz tehlikesi olmaksızın devam edebilecektir. Aristoteles için ise, tüm erdemleri içinde barındıran, toplumsal bir erdem olarak belirlemektedir. Dağıtıcı ve düzenleyici olarak karşımıza çıkan Aristotelesçi adalet, dağıtıcı anlamında, onurlu ve şerefli olanın hak ettiğini alması, daha az hak edenin ise daha azını almasını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, göreceli eşitlikten söz edilmektedir. Düzenleyici adalet ise mutlak anlamda olup, kişinin kaybettiğinin telafi edilmesini ifade etmektedir. Ancak, toplumsal bir erdem olması, diğerleriyle ilişkilerin düzenlenmesi anlamında adalet belirleyici konumdadır. Bu değerlendirmeler bağlamında, adaletin ortak-iyi yaşamın sağlayıcısı olduğu belirtilebilir. Ancak bu yaklaşım Antik-Yunan'a bağlı bir özellik değildir. Hristiyanlık, İslâm siyasal düşüncesi ve modern siyasal düşüncede de adaletin, şehir/kentin dirliğini sağlama, vatandaş/tebaanın hakkını koruma, hak edene hak ettiğini vermek gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Adalet bu anlamda, bir diğeri tarafından zarar görmeyeceğini, kişinin hakkının, malının ve alanının korunacağını ifade etmektedir. Yabancı olan diğeri toplumsal özne ve devlet, polis

gibi siyasal üst kurumla, sebepsiz yere bireysel alanının gasp edilmeyeceğini garanti altına almaktadır adalet. Bu bağlamda, toplumsal sözleşmenin temeli olarak da görülebilmektedir. Herhangi bir garantinin olmadığı durumda, birbirini tehlike olarak görebilecek iki öznenin, toplum çatısı altında birleşmelerini sağlayan bir kavram olarak ele alınabilmektedir. Tüm bu yaklaşımlar sonucu, tez boyunca adalet, ortak ve iyi yaşamın garantörü, toplumsal hayatın sigortası konumunda ele alınacaktır.

Ancak adalet kavramının ele alınacağı zemin bir sorun teşkil etmektedir. Adalet bugünkü kullanımında hukuki bir anlamı ifade etmektedir. Bu durumda adaletin neden ahlak felsefesi içinde ele alındığı sorulabilir. Öncelikle hukuk da ahlâk da normlar ve değerler oluşturarak, bu değerler üzerinden yasağa veya onamaya dayalı bir alan yaratırlar. Bu sebeple Arslan'ın da (2017(f): s. 254) belirttiği üzere hem ahlâk yasasından hem de hukuk yasasından bahsedilmesi mümkündür. Diğer yandan tarihsel olarak ahlâk ve hukuku ayıran siyasal kültüre dayalı alışkanlıklar da bulunmaktadır. Bu ise iki şekildedir. Bunlardan ilki, hukuk felsefesinin modern zamana kadar siyaset ve ahlâk felsefesi çatısı altında ele alınmasıdır. Örneğin Aristoteles (2015: s. 22) şöyle demektedir: “*Öte yandan siyaset nelerin yapılması, nelerden uzak durulması gerektiğiyle ilgili yasalar hazırlar*”. Bu yaklaşımdan da anlaşılacağı üzere hukuki bir işlev olan yasa yapımı, praksis alanında olan siyaset başlığı altında incelenmiş, bir yasak alanı oluşturması anlamında ahlâki bir zemin hazırlanmıştır. Bir diğeri ise modern devletin kuruluşuna dayanmaktadır. Öktem ve Türkbağ (2012: s. 44) hukuk felsefesini devlet felsefesinin ön çalışma alanı olarak belirlemektedir. Bu ise tarihsel anlamda modern devletin kuruluşuna kadar, sistematik bir hukuk felsefesinden bahsetmenin zorluğunu ifade etmektedir. Tarihsel olarak kökleri 17. Yüzyıla dek uzanan modern devlet, aynı zamanda yasa yapıcılığıyla şekillenen bir hukuk felsefesinin de zeminin oluşturmuştur. Bu sebepler dolayısıyla, adalet zemininde ahlâk, siyaset ve hukuk zeminindeki evriminin anlaşılması; praksisteki teorik yansımaların çözümlenmesi amacıyla, kronolojik olarak Antik Yunan'dan başlayıp, Hegel'e kadar ele alınmıştır.

Anarşizm ise açıklanması gereken bir diğer kavramdır. Anarşizm, Ernst Viktor Zenker'in ifadesiyle (1897: s.3) : “*ideal anlamda, bireylerin kısıtlanmamış öz yönetimidir ve sonuç olarak, dışsal herhangi bir hükümetin olmamasıdır*”. Bu yaklaşım, negatif özgürlük ve bireysel bağlamda ele alınan bir kavramdır. Ancak

anarşizm liberal kaynaklardan beslendiği kadar, sosyalist kaynaklardan da beslenmektedir. Örneğin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin bireylerin özgürleşmesine vurguları dışında toplumsallaşmaya, birey ile toplumun barıştırılmasına, ekonomik sömürünün son bulmasına da vurgu yapmaktadırlar. Bahsedilen bu üç düşünürden hiçbiri Godwin gibi temel siyasi aktör olarak bireyi esas almamaktadır. Aksine birey ile toplum arasındaki gerilimin farkına vararak, anarşizmi bir uzlaşım ideolojisi olarak görmektedirler. Hatta Kropotkin, Proudhon ve Bakunin'den de ileri giderek, bireyin tarihsel olarak sonradan ortaya çıkan bir aktör olduğunu, insanın ilk olarak toplumun içine doğduğunu; insanın toplumsal, bilinçli ve özgeci bir canlı olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple anarşizmin, birey-toplum arasındaki uzlaştırmacı rolü olan bir ideoloji olduğu kabul edilmekte ancak salt birey ya da toplum temelli bir öğreti olduğu kabul edilmemektedir. Bu yaklaşımlar, düşünürler arasında farklılık göstermektedir. Bu nedenle, bireyci ve toplumcu, liberal kaynaklı-sosyalist kaynaklı anarşistler olarak ayırım yapmak daha uygun olacaktır. Sonuç olarak, anarşizm, tez boyunca ele alınan şekliyle şöyle özetlenebilir: Toplumun birey karşısında kısıtlayıcı bir kurum olarak çıkmasını engellemeyi amaç edinen, toplumun, gönüllülük esası ile kurulabileceği inancını taşıyan; ekonomik ve siyasal eşitlik üzerine kurulu, erksiz, yöneticisiz, devletsiz bir toplumu hedefleyen politik düşünce. Ancak ele alınacak düşünür olan Kropotkin için durum, belirtildiği üzere toplum temelli yükselmektedir. Kropotkin (2018(b): s. 59) her ne kadar, *“bireyin eksiksiz ve tam özgürlüğünü tanıyoruz”* dese de, bu özgürlüğün ancak yardımlaşma ilkesine dayalı bir toplumda gerçekleşeceğini de belirtmektedir. Bu bağlamda Kropotkin için toplumun bireye öncül olduğu çıkarsanabilir.

Belirtildiği üzere ilkçağdan günümüze kadar ele alınan siyasi teoriler, adaleti, siyasal kurumların eylemlerinin bir sonucu, somutlaşmış hali olarak ele almaktadır. Bu yaklaşımlara göre adalet kavramı, ister Aristoteles'teki gibi dağıtıcı ve denkleştirici olsun, ister Locke'daki gibi mülkiyetin korunması temelinde olsun, adil eylemin hareket ettiricisi olarak devlet ile birlikte anılmaktadır. Ancak bu yaklaşımlar aynı zamanda, devletin doğal bir yapı olduğunu ileri sürmekte, adaletin de doğaya içkin olduğunu belirtmektedirler. Bu yaklaşımlara göre doğaya içkin bu adalet güdüsü, insanda verili bir şekilde bulunmakta, toplumsal hayatı şekillendirmek için insanlar adalet güdüsünden faydalanmaktadır. Bu durumda da şöyle bir soru ile karşılaşılmalıdır: Adalet doğada verili bir şekilde bulunuyorsa, devlet gibi

düzenleyici bir kuruma neden ihtiyaç duyulmaktadır? Anarşistler bu soru karşısında şöyle bir tavır geliştirmektedir: İşleyişi ile mükemmel olan doğa, hiçbir şekilde müdahale olmaksızın kusursuzdur. Bu sebeple devlet, yönetici ya da erk doğaya müdahale anlamında gereksiz ve kötü yapılardır. Bu iki geleneğin karşılaştırılması, tezin ana problemini ortaya koymaktadır. Bu problem; devletsiz, erksiz, yöneticisiz bir toplumda adaletin sağlanması mümkün müdür? Ancak önermeler, gözleme dayalı bir tecrübeyle çözümlenmek üzere değil, ortaya atılan teorik önermelerin çözümlenmesi bağlamında irdelenecektir.

Bu durumda ortada, neden Kropotkin? sorusu kalmaktadır: Adalet kavramı neden, ilk anarşist kuramcı olarak kabul edilen ve aynı zamanda adalet kavramını baskın bir şekilde kullanan Godwin çerçevesinde ele alınmadı da Kropotkin çerçevesinde ele alındı? Godwin'in adalet kavramını derinlemesine incelediği ve ilk anarşist kuramcı olduğu kabul edilmektedir. Ancak Godwin kendisinden önce ve sonra gelenlerin de kullandığı bir yöntemle, önermesini metafizik bir kavrama oturtmuştur. Bu kavram “evrensel iyilik” kavramıdır. Godwin'in bu kavramı a priori varsayımlara ve insan topluluklarıyla sınırlı kalmaktadır. Örneğin Godwin'in teorisine yönlendirilecek, toplumsal hayvanlarda adalet var mıdır? sorusu yanıtızsız kalmaktadır. Ancak Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma kavramının bu anlamda işlevsel olduğu düşünülmektedir. Kropotkin yardımlaşma kavramını, toplumsal hayvanlar başlığı altında, hem insanları hem de hayvanları kapsayacak şekilde, hem de gözlem sonucu doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek şekilde inşa etmiştir. Bu sebeple hem siyasal hem ahlâki sistemin gerekçelendirilmesi kendi içerisinde sağlam bir zemine oturtulmuştur. Kropotkin'in bu farkı diğer anarşist kuramcılar adına geçerlidir. Onun dışında ele alınan tüm anarşist teorisyenler, adalet düşüncelerini insan topluluklarıyla sınırlı tutmuşlar, eşitlik vurgularını siyasal ve ekonomik bir düzleme yerleştirmişlerdir. Kropotkin ise, insan toplulukları için siyasal ve ekonomik eşitliği vurgulaması yanında, diğer toplumsal hayvanlar adına da, türün devamlılığı için refah vurgusu yapmış, bu vurguyu da *Karşılıklı Yardımlaşma* ilkesine dayandırmıştır. Doğal bir güdü olarak bu ilkeye yapılan vurgu, devletin gereksizliğine gerekçe olarak sunulmuş; insanların bir arada yaşamak için, doğadan zaten verili olarak bir yetiye sahip oldukları iddiasıyla temellendirilmiştir

Bu bilgiler ışında tezin amacı, Kropotkin'in görüşleri çerçevesinde, anarşist bir toplumda adaletin imkânını ve nasıl inşa edildiğini teorik metinler aracılığıyla irdelemeye ve açıklamaya yöneliktir. Amacın temel önermesi, anarşistler için adaletin, devlete içkin olmayan ve devlet ile ontolojik bağı bulunmayan, ortak-iyiyi sağlamaya yönelik toplumsal bir güdü olduğudur. Diğer yandan tezin amacı, günümüzde tartışılan sorunlardan birisi olan sosyal-adalet kavramına, adem-i merkezi, yöneticisiz, sivil inisiyatif temelli, teorik bir perspektif kazandırmaktır. Bilginin ve uzmanlaşmanın bir önceki yüzyıla oranla daha fazla arttığı bu dönemde, insanların üst, merkezi ve emredici bir kurum olarak devlete ihtiyacı olmadığı ya da ihtiyacın azaldığının gösterilmesi hedeflenmektedir.

Bu bağlamda, kişilerin kendini devletle özdeşleştirdiği düşünülen Türkiye'de anarşist yaklaşım açısından çalışma yapmak, yeni bir yaklaşım anlamında önemlidir. Diğer yandan Kropotkin'in Türkçe yazın anlamında değerlendirilmesi de önem taşımaktadır. Mevcut durumda YÖKSİS-Tez platformunda, Kropotkin ile ilgili iki adet yüksek lisans tezi; Tr-Dizin'de ise Kropotkin'in *Anarşist Ahlak* adlı eseri üzerinden bir adet kitap incelemesi bulunmaktadır. Bu durumda Kropotkin'i temel alan çalışmanın eksikliği göze çarpmakta ve akademik literatüre kazandırılması önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın önceki çalışmalardan farkı ise iki yönlüdür. Bunlardan ilki, Kropotkin'in adalet kavrayışının karşılaştırmalı olarak ele alınmasıdır. Felsefe ve anarşizm tarihindeki adalet kavrayışları incelenerek, Kropotkin'in farklılıkları ve benzerlikleri çerçevesinde yeri ifade edilmeye çalışılmıştır. Böylece, Kropotkin'in teorik katkıları, önceki anlayışlara eleştirileri incelenmiştir. İkinci yön ise anarşizmin ele alınışıdır. Anarşi ve anarşizm gündelik dilde, şiddet ile bağdaştırılan bir dizi duygu ve düşünceyi ifade etmektedir. Anarşizm hakkındaki teorik metinlerde ise bireysel alanın korunmasına yönelik negatif özgürlük bağlamında ele alınmaktadır. Ancak, anarşist düşünürlerin metinleri incelendiğinde temel sorunun bireysel alan ile sınırlı kalmadığı görülmektedir. Bu düşünürler, bireyci gelenekten de olsalar, toplumcu gelenekten de olsalar, bu iki kutup arasındaki gerilimin farkındadırlar. Bu sebeple anarşizmin reçetesinin uzlaşım olduğu düşünülmektedir. Bu uzlaşım, bireysel özerk alanın, toplumsal özgürlük alanlarının alt kümesi olmadığı ve birinin, diğeri olmadan var olamayacağı kabullerine dayanmaktadır. Bu önerme sonucunda

anarşizm, negatif özgürlük ile pozitif özgürlüğün uzlaşımı olarak değil; bireysel özerkliğin, toplumsal özgürlüğe eklenmesi yönündeki tasavvurlar olarak ele alınmaktadır. Negatif ve pozitif özgürlük olarak ele alınmamasının sebebi, Crowder'ın (2007: s. 26) belirttiği üzere, pozitif özgürlüğün totaliter yaklaşımlarla birlikte anılmasıdır. Ancak anarşistlerin bir toplum yaratma idealleri de bulunmaktadır. Salt negatif özgürlüğe dayalı bir toplum inşa edilebileceği iddiası zorlama bir iddiadır. Bu sebeple pozitif özgürlüğün toplumsal inşaya yönelik katkısı da ele alınmak durumundadır. Ancak bu durumda anarşizm, totaliter bir eğilim olarak görülebilecektir. Bu yanılmanın ortaya çıkmaması için, negatif özgürlük yerine özerklik, pozitif özgürlük yerine özgürlük kavramları kullanılmıştır.

Tezin genel akışı ise şöyle sıralanmaktadır. Kropotkin'in bir filozof olarak karşılaştırılmasının imkânı için birinci bölümde "Ahlâk Felsefelerinde Adalet Kavramı" incelenmiştir. Bu bölümde Homeros'tan Hegel'e kadar adaletin kavramsal serüvenini ele alınarak filozoflar bağlamında adalet idesinin ne anlama geldiği ve nasıl dönüştüğü açıklanmıştır.

İkinci bölümde ise "Anarşizm: Kavramın Kökeni ve Tarihçesi" başlığı altında Anarşizm'in etimolojisi ve tarihsel kökeni incelenmiştir. Bu bölümde amaç anarşist bir düşünür olarak Kropotkin'in yerinin saptamaktır. Bunun için kısa bir anarşist tarihi ve teorisi verilerek, anarşist düşünürler bağlamında incelemiştir. Ayrıca Antik Çin ve Yunan'dan modern dünyaya kadar anarşist sayılabilecek ve anarşist olan isimler ve metinleri incelenmiştir. Birey-toplum-devlet, otorite ve demokrasi kavramları altında anarşizmin analizi yapılmıştır. Bu bölümün önemi ise iki türdür: Bunların ilki, Kropotkin'in anarşist dünyadaki yerinin kavranmasını kolaylaştırmasıdır. İkincisi ise, anarşistlerin birey-toplum-devlet arasındaki gerilimde nasıl konumlandıklarının anlaşılmasıdır. Bu bağlamda, negatif-pozitif özgürlük kavramları, özgürlük ve otonomi kavramlarını incelenmiştir. Aynı zamanda bir toplum kurma hayali olan anarşizmin, çoğu zaman otoriterlikle bağdaştırılan pozitif özgürlükle olan ilişkisine de değinilmiştir. Öte yandan Godwin, Proudhon ve Bakunin'in insan doğası, toplum, ahlâk ve adalet anlayışları eserleri doğrultusunda verilmiştir. Eserlerinin yanında kendileri hakkında yazılmış olan metinlere, yazılarının fragmanlarına ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise Kropotkin'in hayatı ve devlet, karşılıklı yardımlaşma, Anarko-komünizm ve adalet kavramlarına bakışı incelenmiştir. Hayatını anlattığımız bölümde otobiyografisini ele aldığı eser olan *Bir Devrimcinin Anıları* temel metnimiz olmuştur. Bu bölümde Kropotkin'i anarşist olmaya iten, başarılı olabilecek bilim adamlığı kariyerinden vazgeçiren etmenler ele alınmıştır. Yine bu bölümde Kropotkin neden Marksizm'den ve diğer sosyalizm türlerinden uzaklaştığını belirtilmektedir. Siyasi fikirlerini ise Devlet, Karşılıklı Yardımlaşma ve Anarko Komünizm başlıkları altında ele almıştır. Devlet başlığı altında ekonomik ve siyasi nedenler açıklanmıştır. Bu bölümün ana metnini *Devlet: Tarihteki Rolü* adlı makalesi oluşturmaktadır. Bu makalede Kropotkin tarih boyunca devletin gelişimini ve neden yıkılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca sosyalistlerin de neden yanıldığı da bu metin içerisinde bulunmaktadır. Karşılıklı Yardımlaşma başlığı altında ise, Adam Smith'ten başlayarak Godwin, Malthus ve Darwin'in teorilerine yer verilmiş; tarihsel bağlamda savaş ve uyum kavramlarının nasıl ele alındıkları ve Kropotkin'in bu anlamda nerede durduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bölümde esas alınan metinler; *Türlerin Kökeni*, *İnsanın Kökeni*, *Karşılıklı Yardımlaşma*, *Nüfusun Prensibi Üzerine Bir Deneme*, *Ahlaki Duygular Kuramı* metinleri olmuştur. Yine bu bölümde Darwin'in nasıl, hem Karşılıklı Yardımlaşma kavramına hem de Sosyal Darwinizm kavramına ilham kaynağı olduğu belirtilmiştir. Anarko-komünizm başlığı altında ise Karşılıklı Yardımlaşma ilkesi etrafında devletsiz bir toplumun ne anlam ifade ettiğini ve nasıl olması gerektiği verilmiştir. Bu bağlamda Anarko-komünizm başlığının, Devlet ve Karşılıklı Yardımlaşma başlıklarının bir toplamı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Ayrıca anarko-komünizm birey ile toplumun, ekonomik ve siyasal özgürlüğün, özgürlük ile otonominin uzlaştırılmaya çalışıldığı bir alan olarak izah edilmiştir.

Adalet başlığı ise üç hukuk yaklaşımı ile karşılaştırılarak verilmiştir. Bu yaklaşımlar doğal hukuk, faydacı hukuk ve pozitif hukuktur. Doğal hukukun seçilmesinin sebebi, Kropotkin'in ahlâkı doğaya dayandırması ve doğayı canlıların ilk ahlâk öğretmeni olarak kabul etmesidir. Bu çerçevede doğal hukukun adaleti ele alış şekli ile Kropotkin'in adaleti ele alış şekli karşılaştırılmıştır.

Faydacı hukuk yaklaşımının ele alınmasının sebebi ise Kropotkin'in faydayı karşılıklı yardımlaşmanın bir sonucu olarak görmesi ve faydanın bireye değil tüm

türe ait olduğunu belirtmesidir. Bu bağlamda Kropotkin'in fayda kavramını nasıl kavradığı ve onu harekete geçirici neden mi yoksa bir çıktı olarak mı ele aldığı incelenmiştir. Ayrıca faydacılık eleştirisinin hangi zeminde geliştiği izah edilmeye çalışılmıştır.

Pozitif hukuk karşılaştırması ise, bu yaklaşımın üstün bir erk ile birlikte çıkması, Kropotkin'in ve anarşizmin her türlü erke karşı çıkması sebebiyle ele alınmıştır. Bu kısım anahtar kavramlar olan yasa, egemen ya da üstün irade ve ceza kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Kropotkin'in ceza, zor kullanma ve üstün irade kavramlarının karşısına, gönüllü birlik, uyum ve Karşılıklı Yardımlaşma kavramlarını teorik anlamda nasıl kullandığı incelenmiştir. Son olarak ise ahlâkı mutluluğun inşası olarak gören Kropotkin'in öncülerinden, özellikle Aristoteles'ten nasıl ayrıldığını ve bu anlamda siyasal-etik olanın, doğada bulunan Karşılıklı Yardımlaşma etrafında yeniden nasıl şekillendiği belirtilmiş ve Kropotkin'in adalet anlayışı genel bir çerçevede değerlendirilmiştir.

Tüm bu değerlendirmeler, adalet ve devletin nasıl temellendirildiğinin teorik incelemesi üzerinden yapılacaktır. Bu sebeple, düşünürlerin eserlerinden yola çıkılarak, adalet anlayışları, adaleti ilâştirdikleri kavramlar ve önerileri eserleri bağlamında analiz edilecektir. Teorik bir analiz hedeflendiğinden, literatür taraması yoluyla düşünürlerin eserlerine ulaşılabilecek ve metinler üzerinden fikirler belirtilip, değerlendirilecektir. Bu bağlamda, Kropotkin'in *Etik ve tamamlanmamış Anarşist Ahlak ve Karşılıklı Yardımlaşma* eserleri Kropotkin'in ahlâk anlayışını betimlerken kullanılan eserler olacaktır. Siyasi görüşleri ise, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, *Anarşi-Felsefesi İdeali*, *Devlet ve Tarihteki Rolü* eserleri esas alınarak incelenecektir. *Ekmeğin Fethi* ve *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler* eserleri ise ekonomik görüşlerinin incelendiği eserlerdir. Kropotkin ve diğer anarşist düşünürleri ele alırken kullanılan eserler ise şöyledir: Alan Ritter'ın *Anarchism A Theoretical Analysis* adlı eseri. Peter Marshall'ın *İmkânsız İstemek: Anarşizmin Tarihi* adlı eseri. Marshall'ın eseri, hem tarihsel bir çalışma olması hem de felsefi düşüncelerin ele alınması anlamında bu alandaki en önemli çalışmalardandır. Marshall ayrıca modern anarşistleri, insan görüşü, doğa anlayışı ve etik görüşleri bağlamında inceleyerek, okuyucuya derinlikli bilgiler sunmaktadır. Brian Morris'in *Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm* adlı eseri de yazarın Kropotkin özelinde çalışmaları olması sebebiyle

önemlidir. Bu eser, Kropotkin'in post-modern düşünürler ve ekolojistler ile karşılaştırılması ve Kropotkin'in sosyalist ve mutualistlere karşı olan eleştirilerinin anlaşılması açısından önemlidir. Son olarak, Ernst Viktor Zenker'in *Anarchism A Criticism And History Of The Anarchist Theory* adlı eseri, anarşizme teorik bir girişin alt yapısını hazırlamak adına kullanılan eserlerdendir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. AHLAK FELSEFELERİNDE ADALET KAVRAMI

1.1. ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE ADALET

Antik Yunan felsefesi çok eskilere dayanmaktadır. En eskilere dayanan ve en bilinen yazınları oluşturan ise Homeros'tur. Homeros'un yazınları ve kurduğu sistem, sonrasında Platon, Aristoteles gibi büyük filozoflara yol açmış ve bu filozoflar kendi eserlerinde bu büyük yazarı anmadan geçmemişlerdir. Sofistler ve Sokrates ise Antik Yunan'da bir dönüm noktasını işaret etmektedirler. Thales ile başlayan materyalist felsefe Pisagorcular etkisiyle matematiksel düzlemi de içeren idealist felsefeye doğru kaymıştır. Sokrates bu felsefe içerisinde bir kırılmayı ifade etmektedir. Bu sebeple bu bölümde Homeros, Sofistler ve Sokrates'in ahlâk anlayışları kısaca değinildikten sonra ahlâk felsefelerinde adalet temasının işlenişi ele alınacaktır.

Eski Yunan'da İ.Ö. XII. ve IX. Yüzyıllar hakkında kayıtlı neredeyse hiçbir bilgi yoktur. Bu dönem Yunan yarımadasında göçebe toplulukların birbirleri arasında savaştığı, düzenin olmadığı bir çağdır. Bu sebeple bu döneme *Karanlık Çağ* adı verilmektedir. Daha sonraki İ.Ö. IX ve VIII. Yüzyılların kaynağı ise Homeros destanlarıdır. Bu dönem ile ilgili bilgilerimizin başlıcalarını Homeros oluşturur (Şenel, 1970: s. 25). Homeros'un iki büyük destanı *İlyada* ve *Odessia*, Antik Yunan Tanrılarının şekillendirilmesinde etkili olmuştur. Bu çoktanrıcı sistem Yunan'ın sosyal hayatını yansıtmakta ve Tanrılar daha çok aristokratik özellikler taşımaktadır. Arslan (2017(a): s. 130) bu duruma ilişkin şu tespiti yapmaktadır:

Varlıklı, zengin, kudretli, kendine güvenen, maddi ve fiziki imkânlarla sahip olduğu için hayatı seven, onun nimetlerinden yararlanmaya çalışan bir sınıfın dünya görüşünü yansıtmaktaydı Homeros destanları. Bu insanlar hayatlarından o kadar emin, kendilerinden o kadar memnundular ki, tanrılarını düşündüklerinde onları ancak

kendilerine benzer varlıklar olarak tasarlamaktaydılar veya onları kendilerine benzer görek bir anlamda kendilerini tanrılaştırmaktaydılar.

Russell da (2018: s. 43) bunu doğrulamaktadır. Homeros ile ilgili şunları söylemektedir: “*Homeros şiirleri, geç ortaçağın saray romansları gibi, halk arasında hala yaygın olan çeşitli hurafeleri küçümseyen, uygar bir aristokrasinin bakış açısını temsil eder*”. Sınıfsal bir anlatıma sahip Homeros tanrıların kendi aralarındaki ilişkileri de belirli bir hiyerarşide ele alırken ahlaki açıklamalarını da bu sınıfsal dünya görüşü üzerinden açıklığa kavuşturmaktadır.

MacIntyre, Homerik şiirlerde bugün “iyi” (good) kavramımızın atası olan “agathon” kavramına rastlanıldığını belirtir. Ancak MacIntyre’in belirttiğine göre bu kavramın kullanımı; “*Homerik bir soylunun rolüne özgöl bir yüklemdir*” (2001: s. 9-10). Daha açık ifade edilecek olursa; krallara yaraşır şekilde, savaşta cesur, kılıç kullanmakta becerikli olmak gereklidir birinin “agathón” ile anılması için. Bu ise bahsedilen toplumsal sınıf ayrımına dikkat çeken bir ahlâk anlayışının emaresidir. Peters (1967: s. 4-5) ise, agathón terimini şöyle açıklamaktadır: “*İyi olan şey, iyi, nihai prensip, summum bonum*”. Devamında ise bu “iyi”yi “*her şey tarafından hedeflenen*” olarak belirler ve bunun Aristoteles için “mutluluk” olduğunu belirtir. Belirtilen iki kullanım arasında benzerlik noktası şudur: Aristoteles için de “eudamonia” ancak asgari geçim kaynaklarına sahip, boş vakte sahip, orta yaş Atinalılar için mümkündür. Homeros da Aristoteles de anlaşılacağı üzere sınıfsal bir ahlâk sistemi üzerinden ilerlemişlerdir.

MacIntyre’in bir diğerk dikkat çektiğı kavram *erdem* olarak çevrilen *arete* kavramıdır. MacIntyre (2001: s. 12) bu kavramı “*toplumsal olarak üstüne düşen görevi yerine getirenlerin*” yüklemi olarak tanımlar. Toplumsal rollerin birbirinden farklı olduğu göz önüne alındığında “erdemler” de farklı olacaktır. Bu daha sonra tartışılacak Platoncu adalet anlayışını anımsatmaktadır. Bu bağlamda Homerosçu erdem ile Platoncu adalet arasında benzerlik kurulabilir. Adalet (dike) ise Homeros’ta vurgulanan başka bir kavramdır. Şenel (1970: s. 56) Odyseia’da yağmalardan elde edilen gelirin adaletle dağıtılmasıyla övünüldüğünü aktarır. Ancak Peters (1967: s. 38-39) bu kavramın oldukça karmaşık bir anlama sahip olduğunu ileri sürer ve Homer’de bu kavramın toplumun sınıfsal yapısıyla bağlantılı olduğunu; adaletsizliğin, sınıflarla çevrili bu yapının sınırlarına tecavüz anlamı taşıdığını belirtir. Ancak bu sınırlara tecavüz, ahlâk felsefesinin istikrarsız olduğu zamanların

bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirli bir “agathon” temelinin kalmadığı sosyal ortamda adalet, toplumsal tikel görev olan erdemin talep edilmesi durumunda varlık gösterir (MacIntyre, 2001: s. 14). Bu belirsizlik, belirli bir dönemden ziyade, Homeros’tan başlayarak, Platon’a kadar uzanan bir çizgiyi ifade etmektedir.

Sosyal sınırların istikrarsız olduğu bir ortamda ortaya çıkan Sofistlerin de dünya görüşü sonuç olarak aynı belirsizliği taşımaktadır. Sofistler her ne kadar Platon ve hocası Sokrates için olumsuz bir çağrışımla anılsalar da Antik Yunan için bir dönüşümü ifade etmektedirler. Bu dönüşüm Antik Yunan’da yerleşik adetlerin, inançların ve dünya görüşlerinin Sofistler tarafından irdelenip sorgulanabilir hale gelmesini ifade etmektedir. Aslında Sofistler bunu Antik Yunan’da var olan demokratik ortama borçludurlar. Antik Yunan’da dinsizlik ya da başka bir suçlamayla karşı karşıya kalanların kendilerini savunma hakkı bulunmaktaydı ve bu, bazı yönlerden modern hukuk ve demokrasiyle benzerlik taşımaktadır. Bu demokratik ortamın sağladığı savunma hakkı, kendilerini nasıl savunacaklarını bilmeyen insanlara ders verme fırsatı halinde Sofistlere kalmıştır. Bu sebeple belagat artık Yunan vatandaşı için öğrenilmesi mecburi bir alan haline gelmiştir. Bu sorgulamalar sonucunda yerleşik düzene dair toplam kanıları da sorgulayan sofistler Avrupa’da gerçekleşen Aydınlanma’ya benzer bir hareket başlatmışlardır. Bu sebeple Sofistlerin ortaya çıktığı bu dönem Arslan’ın (2017(b): s. 8) belirttiği üzere, yerleşik inançların sarsılması bağlamında Yunan Aydınlanması olarak ele alınabilir.

Sofistlerin en çok eleştirildiği ve onlara dair olumsuz düşüncelerin şekillendiği nokta; inanç ya da adet halinde insanların zihninde ya da yasalarda yer alan yerleşik şeylere saldıracaklarıdır. Çünkü onların felsefeleri birey odaklı bir felsefedir ve insanı merkeze almaktadır. Bu anlamda sözü edilecek olan en önemli filozof Protogoras’tır. Protogoras meşhur “*İnsan her şeyin ölçüsüdür*”. Bu anlayış bir ahlâki görelilik başlatmıştır ancak bunun siyasi sonuçları da bulunmaktadır. Bireysel alanda bu tez genel geçer bir iyi-kötü olmadığına, bu kavramların bireyden bireye değiştiği hakikatini anlatır. Bu ise insani algıların farklılaşmasını ele veren bir argümandır. Gerçekten de Protogoras’ın ele alış şekliyle bilgi algının bir ürünüdür. Renk körü bir insanın bazı renkleri görmeyişi nesnel bir gerçeklik değil, renk körünün bireysel izlenim alanındaki görüntüsüyle sınırlıdır. Algılardan edindiğimiz bilgiler doğrultusunda, her deneyim farklı olacağından bir doğru-yanlış ya da iyi-kötü ayrımı

yapmak imkânsızdır. Bunlar bireysel tecrübelerin sonucunda ortaya çıkan izlenimlerdir, nesnel gerçekler değildir (Cevizci, 2018: s. 70-71). Siyasi alanda Protogoras benzer temelde ancak farklı bir önermede bulunmaktadır. Siyasi olarak bireylerin yerine polisleri alan Protogoras, her polisin hakikatinin, adaletinin ve siyasi gerçekliğinin farklı olduğu vurgusunu yapmaktadır. Prometheus mitosuna gönderme yapan Protogoras, poliste birlikte yaşamayı mümkün kılan şeyin adalet ve utanma duygusu olduğunu belirtir. Buna dair Yalçınkaya (2014: s. 70) şu çıkarımı yapmaktadır: *“Adalet, diğeriyle ne üstüne ilişki kurulacağını, diğeri ise insanın ötekiler karşısındaki sınırını işaret eder”*. Buradan şu çıkarımı yapmak mümkündür: Siteler arasında bireysel göreliliğin yerini polisin almasını sağlayan şey adalettir. Ancak bu adalet verili bir düzen değildir. Vatandaşların üzerlerinde anlaştıkları ortak şeyler, polisin bireysel kararı haline gelmekte; polis bireyselleştirilmektedir. Bu ortak karar ise bir tür toplum sözleşmesi olarak ele alınabilmektedir. Ortak kararın etkili bir şekilde işleyebilmesi için ise demokratik bir düzene ihtiyaç vardır. Bu sebeple Protogoras demokratik bir düzen savunusu yapmaktadır ve eleştirileri üzerine çekmesinin başlıca sebeplerinden biri budur (Arslan, 2017(b): s. 35). Buradan çıkarılabilecek bir başka sonuç; devletin, polisin, sitenin doğal bir şey ya da amaç olmadığıdır. Bir çeşit sözleşme ile ortaya çıkan devlet, polis, site insani arzuların sonucudur ve bu arzuların yerine getirilmesinde bir araçtır. Bu bağlamda insan her şeyin ölçüsü ve amacı olarak kalmaktadır.

Sokrates de Atina’da böyle bir göreliliğin içinde kendi felsefesini hazırlamaktadır. O, sofistlerin aksine değişen tikellerin değil, değişmeyen “iyi”ye doğasını veren tümellerden hareket etmektedir. Bu sebeple O da Sofistler gibi ders vermektedir. Sokrates’in felsefesi pratik bir felsefedir, etik neden ve sonuçlarla ilgilidir. Bu etik sonuçlar halktan herkese açıktır, öğretilbilir nitelikte bilgilerdir. Bu sebeple Protogoras’ta beliren görelilik Sokrates’te bulunmamaktadır. Sokrates herkesi bağlayacak bir etiğin ve bilgisinin peşindedir (Nietzsche, 2018: s. 336). İnsanlara sorumluluk yüklediği gerekçesiyle Sokrates doğa ve onun bilgisiyle ilgilenmemektedir. Bunun iki sebebi vardır: İlki, Sokrates’in doğa bilimlerinin dogmatik olduğunu düşünmesidir. İkincisi, doğa bilimlerinin kullanışsız olduğunu düşünmesidir (Cornford, 1966: s. 30). Buradaki kullanışsızlık şunu ifade etmektedir: Bu tür bir bilgi insan hayatını iyileştirmekte işe yaramamaktadır. Demek ki Sokrates insan hayatını iyileştirecek türden bilginin peşindeydi. Ancak burada dikkat edilmesi

gereken şudur: Sokrates kendi hayatını ya da tikel insanın hayatını iyileştirmekle ilgilenmemiştir. Onun asıl ilgisi evrensel insandır. İyi yaşam ise ancak bilgiyle mümkün olabilecek bir şeydir. Bunun için de iyyin ya da erdemnin neliğinin bilgisine ihtiyaç vardır. Bunu bilen insan, Sokrates’e göre kötölük yapmaz. Asıl ilgi iyi ya da erdem ise bilginin konusu da erdemdir ya da ahlâktır denilebilir (Yalçinkaya, 2018: s. 81).

Sokrates’in vardığı sonuç Homeros’un erdem anlayışının temeliyle uyuyşmaktadır. Daha önce de belirtildiğı üzere Homerik söylemde “arete” toplumsal görevin yerine getirilmesini işaret ediyordu. Sokrates böyle bir temelden yola çıkmaz ancak “görevin yerine getirilmesi” özünü korumaktadır. Sokrates’in sorguladığı şey insan doğasının ne olduğıyla ilgilidir. Başka bir söylemle insanı diğery canlılardan ayıran şeyin ne olduğudur. Sokrates için bunun cevabı, insanın akıl sahibi bir canlı olmasıdır. Akıl sahibi olması onu bilinçli bir canlı yapmaktadır. İnsanın doğası bilinçli olması ise ereğı de doğasının gerektirdiğine sahip olmaktır. Ereğine ulaşan insan, her insanın peşinde olduğı “eudamonia”ya sahip olacaktır çünkü insanın nihai amacı mutluluktur. Ancak bu mutluluğa giden yol bilincin açığı çıkmasından bir başka deyişle bilmekten geçer. Böylelikle Sokrates “erdem bilgidir” sonucuna ulaşacaktır ki bu da insanın ahlaki olarak ereğini karşılayan ve doğasını tamamlayan bir bütünlemedir (Arslan, 2017(b): s. 127-129). Tekrardan belirtmek gerekirse Sokrates burada tek bir insan ya da doğasından yola çıkmamaktadır; onun ilgisi tümellerledir. Bu sebeple mutluluğı da bedensel hazlara referans olarak ele almamış, Pisagorcu öğretide ölümsüz olan ruhun, mükemmelleşmesi olarak tanımlamıştır. Ruh ölümsüz ve değışmez ise onu mükemmelleştirme kabiliyetine sahip bilgi de ölümsüz, değışmez ve evrensel olacaktır (Cornford, 1966: s. 35).

1.1.1. Platon

Platon tüm felsefe tarihi içinde Aristoteles ile birlikte adı en çok anılan filozoftur. Hatta tüm felsefe tarihinin ona düşülen dipnotlardan ibaret olduğı iddia edilir. Matematikten siyasete, epistemolojiden ontolojiye birçok alanda yazıp sistematik felsefenin en büyük isimlerinden biri olan Platon’un asıl meselesi nedir? Platon 7. Mektubunda açıkça belirtir ki; onu felsefeye iten şey, Atina’nın içinde

bulunduğu acı tablodur. Ona göre Otuzlar Hükümeti ve sonrasında iktidara gelenler, bu hükümetin sürgüne gönderdikleri, Atina'nın yozlaşmasına yol açmışlardır. Onlar akıl ve gelenek ile, Platon'un deyişi kullanılırsa; “babalarımızın yaptığı gibi”, yönetemedikleri için Atina çürümeye mahkûm olmuştur. Bu nedenle gerçek filozoflar iktidarı ele geçirinceye ya da iktidardakiler filozof oluncaya kadar kötülük durmayacaktır Atina'da.¹

Buradan tam anlamıyla çıkarılabileceği gibi Platon'un temel derdi siyasedir. Tüm felsefesini ideal bir düzen kurma girişimine göre düzenlemiştir. Bu nedenle siyaset felsefesi, temel referans olarak alınabilir. Siyaset felsefesinin temel meselelerinden biri de doğrudan adaletin kendisidir. Öyle ki Devlet (*Politeia*) daha sonraları *Adalet Üzerine* olarak çevrilmiştir (Arslan(b), 2017: s. 399).

Platon doğru bir insan ile doğru bir devleti birbirine benzetmektedir. Çünkü idea tek iken bozulan nesneler birden çoktur. O sebeple doğru olanlar bazı yönlerden birbirine benzeyecektir. Platon'a göre insan ruhu üç bölümden oluşmaktadır: Akıl, irade ve arzu (Platon, 2018: s. 140-141). Doğru insan aynı zamanda bu üç kısmın birbirine karışmadığı durumda ortaya çıkar. Platon buradan *Devlet*'in toplumsal sınıflarını belirlemektedir. Çünkü açıklandığı gibi doğru insan ile doğru devlet ideallik açısından benzerlik göstermektedir. Akıl yönetici sınıfın ta kendisi olacaktır; arzu ise üretici kısım; irade ise koruyucular sınıfından başkası değildir (Arslan, 2018: s. 373). Peki, Platon'u burada değinmek istediği mesele nedir? Antik Yunan demokrasisi anılan demokrasi çeşidi, vatandaşların kamu işleriyle olan görevlerini yeri geldiğinde kura ile belirlemektedir. Ancak politika, Sokrates ve Platon için uzmanlık gerektiren bir mesele olarak ele alınmaktadır. Hekimlik gibi politika da hakiki bir sanat (tekhne) idi. Aksi halde bu durum, gemi kaptanı seçmek için marangozlar, manavlar ve kaptanlar arasında kura çekmek gibi bir meseleye dönerdi ki bu da insanların ölümüyle sonuçlanabilirdi. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, Platon bu benzetmeyi yaparken devleti insan gibi doğanın bir parçası olarak görmektedir.

Platon'un adalet tanımı ise tam da bu noktada kendini göstermektedir. Platon (2018: s. 133) şöyle demektedir: “ *Demek ki bir devlet için yıkıcı olan, bu üç sınıfın*

¹ http://classics.mit.edu/Plato/seventh_letter.html

birbirinin işine karışması görevlerini değiştirmesidir”. Ardından her sınıfın kendi işleriyle uğraşıp, kendi sınırları içerisinde kalmasını da doğruluk olarak niteler. Eğer durum tam tersine dönerse tıpkı insan vücudunun hastalık olarak tepki göstermesi gibi devlet de bu duruma yozlaşmayla tepki gösterecektir. MacIntyre’a göre (2001: s.47) Grekçe ruh anlamındaki Psykhe, bir insan ile bir ceset arasındaki farkı ifade eder. Bu veri doğrultusunda, devlet de ruhu olması bakımından rastgele bir araya gelmiş insan topluluğundan ayrılmalıdır. Devleti rastgele bir araya gelmiş topluluktan ayıran ruhu ise, Platon’a göre bu ruh adalet olmalıdır. Aksi takdirde belirtildiği gibi sağlıklı bir bedenden farkı olmayacaktır. Kropotkin’e (2018(a): s. 112) göre Platon’un amaçladığı şey; insan hayatına adalet ve iyiliği kılavuz etmektir. Ancak onun hatası bu yolda kullandığı araç olan idealardır. Kropotkin, Platon’un özünün bulunması imkânsız felsefesini doğadan uzak olmakla nitelemektedir. Diğer yandan Platon, Aristoteles gibi etik ile siyaseti birbirinden ayırmamış aksine onları bir bütün halinde görmüştür (Arslan(b), 2017: s. 401). Ahlâki bir yaşamın imkânını da ideal bir devlette gören Platon adaleti temel yaparak, hem bireysel yaşamın hem de toplum halinde yaşamının köşe taşı adalet olarak belirlemiştir. Bu anlamda adalet yığınlarla toplum, vatandaş, devlet olma ruhunu veren ideadır.

1.1.2. Aristoteles

Ahlâk felsefesi tarihini, başlangıç noktası kesin bir eylem ya da tarih olarak ele almak neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple, kendisinden önce neredeyse tüm ahlâk öğretilerini ele alan, onları eleştirip sistematikleştiren Aristoteles etiğin kurucusu sayılmaktadır. (Doğan, 2004: s. 49-50). Ancak onun etik sistemi bir bilimlerin sınıflandırması ayırımına dayanır.

Aristoteles’in sınıflandırmasına göre bilim üçe ayrılmaktadır: Eylem sonunda maddi bir üretim sonucu ortaya çıkaran *prodüktif bilimler*, görmeye, temaşa etmeye dayalı *teorik bilimler* ve bir insanın bir eylemde bulunmasına, bir davranışı gerçekleştirmesine dayanan *pratik bilimler* (Arslan, 2017(c): s. 39). Erdem ve etik ise pratik bilimlerin alanına giren bir dalıdır ve etik (te ethike) kelime anlamı olarak “karakter bilimi” anlamına gelir (Ross, 2017: s. 293). Etik bir bilim olması sebebiyle de amacı iyiye ulaşmaktır. Çünkü Aristoteles (1983: s. 5) *Nikamakhos’a Etik* adlı

eserinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Her pratik kabiliyet, her bilimsel araştırma, benzer şekilde her eylem ve tercih herkesin kabul ettiği üzere, bir İyi’ye doğru hareket eder. Bu sebeple İyi’nin hakiki tanımı, her şey tarafından ulaşılmak istenendir”. Buradan anlaşılacağı üzere iyi; başka bir şey için arzulanmadan, doğrudan kendisinin elde edimi için, istenen şeydir ve iyiye götüren her eylem, araçsal kalacağı için bu anlamda etik teleolojik bir şekil alacaktır. İyi gibi bazı baş sanatların da kendisi için gerçekleştiğini belirten Aristoteles (1983: s. 6), kendisinden başka bir şey için istenmeyen pratik bilim alanının siyaset olduğunu savunur. Çünkü siyaset, birey için erdemli olan “iyi” yaşamı, yaptığı yasalarla kent düzeyine taşıyabilecek yegâne sanattır (Aristoteles, 2015: s. 22).

Praksis’in alanı her ne kadar Politika’nın egemenliği altında olsa da, insan hayatının ereğini ilgilendiren temel mesele etik ile ilgilidir. Çünkü etik nihayetinde iyi yaşamın formülünü vererek, iyi kanunlarla yönetilen şehrin de amaçlarından biri olan “mutluluk”¹ (eudamonia, saadet, happiness) ulaştırmaktadır. Burada bilim olarak etiğin bir tanımına başvurulabilir. Şöyle ki; bilim nasıl insana neyin nasıl olacağına dair bir bilgi veriyor ve uyarıyorsa, etik de bilim olarak, “başka türlü olabilecek şeyler” hakkında bilgi verir ve eylemlerin o yönde değiştirilmesini sağlar (Ross, 2017: s. 295). Bu sebeple etik, ihtimalleri olan davranışlar skalası alanında insanları, kendisinden başka bir ereği olmayan, “mutluluk”² a götürecektir bir rehberdir.

Praksis’in alanındaki siyaset ve etiğin ortak kümesinde bulunan adalet Aristoteles için ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü diğer erdemler bireyin kendisini ilgilendirirken, adalet birey için diğerlerini de ilgilendiren bir pozisyona düşmektedir. Aristoteles’in (2018: s. 92) deyişiyle; “Siyasal bir aradalıkta mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere bir anlamda adil şeyler diyoruz”. Demek ki adalet bir toplumun çıkarlarının çatışmasını önleyecek olan, diğer erdemleri de içeren, kendinde iyi bir erdemdir. Aristoteles’e (2015: s. 106) göre adaletin bir anlamı da yasaya uyan ve eşitliği dikkate alandır. Anlaşılacağı üzere Aristoteles’in adalet tanımı eşitlik ve yasa yapımına dayanan bir adalettir.

Adalet farklı görevler yükleyen Aristoteles onu, dağıtıcı, düzeltici, değiş tokuş olarak ele alır. Aristoteles (2018: s. 96) Dağıtıcı adalet ile ilgili şunları demektedir:

...Demokrasi yanlıları özgürlüğe, oligarşi yanlıları ise erdeme ‘değer’ diyor. O halde hak bir tür orantıdır. Çünkü orantı yalnızca birimlerden oluşan sayıların özelliği değil, genel olarak sayının özelliğidir; nitekim oranlamada oranların eşitliği ve en az dört şey

söz konusudur. Çünkü bölünmüş ortalamada dört şeyin söz konusu olduğu açık, ama sürekli olanında da dört şey vardır, çünkü bir terimi ikiymiş gibi kullanır, yani onu iki kez ifade eder. Örneğin 'a' nın 'b' ile ilişkisi nasılsa, 'b' nin de 'c' ile ilişkisi öyledir. Demek ki 'b'den iki kez söz edilmiştir, öyleyse 'b' iki kez alınmışsa, orantılı olanlar dört tane olacaktır. Adil olanda da en az dört şey söz konusudur ve oran aynıdır; çünkü aynı şekilde iki kişiye ve iki şeye bölünüyor. Dolayısıyla 'a' terimi ile 'b' terimi arasındaki ilişki nasılsa, 'c' terimi ile 'd' terimi arasındaki ilişki de öyle olacaktır ve dolayısıyla karşılıklı olarak 'a' terimi ile 'c' terimi arasında, aynı şekilde 'b' terimi ile 'd' terimi arasında da aynı ilişki olacaktır; öyle ki bütünler arasındaki ilişki aynı olacaktır- ki bu ortalamayı paylaştırma yapıyor ve öyle yaptığında adaletli orantılıyor. O halde paylaştırmada 'a' teriminin 'c' ile, 'b' nin de 'd' ile ilişki içine sokulması hakkı oluşturur ve orta olan bu adil olandır, adaletsizlik de bu orana aykırı olandır.

Bu, bir toplumda ilişki içerisine giren bireylere, servetin, görevin liyakate göre dağıtılması anlamına gelmektedir. Çünkü vatandaş sitede bir yükümlü olarak değil bir hissedar olarak yaşamaktadır (Ross, 2017: s. 328; Arslan(c), 2017: s. 266). Dağıtıcı adaleti orta yol öğretisi çerçevesinde tanımlayan Aristoteles'e göre adalet; ne daha fazlasına ne daha azına sahip olmadan, olması gerekeni elde etmektir (MacIntyre, 2001: s. 90). Bu sebeple vatandaşlar arasındaki dengenin korunması bakımından dağıtıcı adaletin özel bir konumu bulunmaktadır.

Dağıtıcı adaletin liyakate dayanmasının aksine düzeltici adalet mutlak bir eşitliğe dayanmaktadır (Arslan, 2017(c): s. 267). Bu adalet şeklinde amaç, haksızlığa uğramış bir vatandaşın eski konumunu geri kazanmasına yardımcı olmaktır. Örneğin, bir vatandaştan belirli bir miktar altın çalınmış ya da zorla alınmışsa düzeltici adalet devreye girerek çalınan altınları sahibine iade eder. Yargıcın buradaki görevi adaletsizliği denkleştirmeye çalışmaktır.

Bir diğer adalet yöntemi ise değiş-tokuştur. Aristoteles Pisagorcuların savunduğu karşılıklılık (kisas) adaletini orantılılığa göre olmadığı gerekçesiyle eleştirir (Aristoteles, 2018: s. 99). Ona göre bireyler aynı değer taşıyan dünya görüşlerine ya da nesnelere sahip olmadıkları için eşitlik bağlamında karşılıklılık ihtiyacı karşılamayacak, farklılık üzerine kurulu olan devleti kaosa sürükleyecektir. Buna karşılık Aristoteles, orana karşılık gelen değiş-tokuş adaletini temel alır (Ross, 2017: s. 331). Basit bir anlatımla vatandaşlar arasında ortak bir değer üretimine ve bu üretimin karşılıklı olarak kabulü üzerinden bir değiş-tokuşa yarayan adalet şekli, vatandaşları hem bir ortak paydada toplayacak hem de adaletin gerçekleşmesini sağlayacaktır.

1.1.3. Stoacılık

İ.Ö üçüncü yüzyılda Zenon tarafından kurulan Stoa Okulu, Helenistik dönemde ve Roma döneminde yer alan okullardan biridir. Okulun bu kadar uzun bir döneme yayılması onun farklı dönemlerde ele alınması gerektirmiştir. Bu sebeple Stoacılık erken dönem, geçiş dönemi ve geç dönem olmak üzere üçe ayrılır (Duran, 2018: s. 3).

Stoacılar için felsefede metafizik öğelere yer yoktur. Önemli olan erdemdir ve diğer alanlar erdeme ne kadar katkıda bulunuyorsa o kadar önemlidirler (Russell, 2018: s. 454).

Zenon reel dünyanın varlığını öne sürerek başladı. Reel ile ne demek istiyorsun? Diye sordu Septik. Katı ve maddi olanı demek istiyorum. Örneğin bu masa maddi ve katıdır. Ya Tanrı ve ruh diye sordu Septik, onlar da mı maddi? Kusursuzca maddiler diye yanıtladı Zenon; “masadan da katı bir madde hem de.” Ya erdem ve adalet ya da Üçlerin Yönetimi; onlar da mı katı? Tabi ki diyerek yanıtladı Zenon; oldukça katılar (Murray, 1915: s. 25).

Maddeyi hareket noktası olarak ele alan Stoacılar için, maddeyi harekete geçiren şey *Logos*’tur. Aristoteles’te madde-formu kavrayan akıl burada doğanın rasyonelliğini kavramak için bir araçtır (Hegel, 2019: s. 203). Doğanın bir yasası olduğundan hareket eden Stoacılar, doğa içinde bulunan insanın ve insan aklının da doğanın aklına içkin olduğunu, bu sebeple doğadan gelen bir ahlak yasasının var olduğunu savunurlar. Ancak bu anlayış iyilik kadar kötülüğün de doğadan geldiği anlayışını doğurdu (Kropotkin, 2018(a): s. 130).

Stoacılar her ne kadar rasyonalite açısından Aristoteles’ten ayrılrsa da insanın ereğinin “*mutluluk*” olduğu konusunda ona bağlı kaldıkları görülmektedir. Bilimleri erdeme yaptığı katkı ile değerlendiren Stoacıların, felsefe, mantık ve doğa bilimlerini insanın mutluluğuna, refahına giden bir yol olarak gördükleri söylenebilir. Felsefe böylece Sokratik gelenekte ahlâk-bilgi eşliğinde bir yer tutarken Stoacılarda araçsal bir yer tutmaya başlamıştır.

Stoacılar ahlak ile yasayı denk tutan bir görüşe sahiptirler. Cicero tanrısal zihin ile yasayı aynı anda doğmuş sayar ve yasayı da adil olan-olmayan ayrımının belirleyicisi olarak sunar. Bu çizgide, doğal akıldan pay alan insanın, dönemsel

olarak yazdığı yasalar da, genel kabulden yola çıkılarak adaleti bir amaç haline getirmektedir (Cicero, 2017: s. 38-39). Böylece adalet ahlakın temeli haline gelmektedir. Bu ise toplumsal yaşamın bir dayanağı olarak görülebilir. Zira doğadan pay alan insanın dışsal bir sınırlandırıcı olmadan da topluma ayak uyduracağı varsayılmaktadır. Örneğin Cicero (2017: s. 22) bu payı vicdan olarak görmekte ve kısıtlamaların işe yaramadığı yerde bile doğal olarak verili bulunanın bizleri iyi kılacağını belirtmektedir.

Ancak Stoacıların temel problemi, uzun ve karmaşık bir dönemde var olma savaşı verdiklerinden, sistematik bir anlayış getirememeleridir. Kropotkin (2018(a): s. 132) bu durumu şöyle ifade etmektedir;

Genel konuşursak, Stoacıların öğretileri, parçalı çok şey, hatta pek çok çelişki içeriyordu. Bununla birlikte, bu, gerçekten bağımsız olarak ahlak felsefesinde derin izler bıraktılar. Bazıları evrensel kardeşlik akidesinin tepelerine ulaştılar ama aynı zamanda, dünyadaki bireyselliği, tutkusuzluğu ve feragati de reddetmediler... Seneca, Stoacılığı, Platon'un metafiziği ile birleştirdi ve ayrıca bununla Epiküros'un ve Pisagorcular'ın öğretilerini karıştırdı. Diğer yandan, Cicero'nun ahlakın dinsel açıklamasına yönelik belli bir eğilimi vardı; ahlakta doğal ve Tanrısal yasaların ifadesini görüyordu.

Ancak her ne kadar dağınık bir öğreti geliştirildiyse de, Stoacıların doğa-akıl-ahlâk üçgeni hem ahlâk felsefesinin hem adalet düşüncesinin Rönesans ve sonraki döneme kadar etkileyen bir düşünce olmuştur.

1.2. HIRİSTİYANLIK ÖĞRETİSİ VE İSA

Yunan polislerinin dağılmaya başlamasıyla birlikte dünya Hristiyanlığın doğuşuna tanık olur. Bu yeni dinin temsilcisi İsa'dır. İsa, Hristiyanlık Roma dini haline gelmeden önce öğretilerini Yahudilere getirdiğini iddia etmektedir. Bu sebeple yeni dinin kutsal kitabının adı Yeni Ahit'tir (Arslan(e), 2017: s. 255). Kendisi de bir Yahudi olan İsa'nın dini olan Hristiyanlık, İbranice *Mesih* anlamına gelen kelimenin Yunancadaki karşılığı olan *Christos*'tan gelmektedir. İsa'nın mesajı doğrudan Yahudi topluluğuna aittir. Matta'nın (15: 22-28) *Kenanlı Kadının İmanı* adlı bölümünde şöyle bir pasaj geçmektedir:

İsa oradan ayrılıp Sur ve Sayda bölgesine geçti. O yöreden Kenanlı bir kadın İsa'ya gelip, “ Ya Rab ey Davut Oğlu, halime acı! Kızım cene tutuldu, çok kötü durumda” diye feryat etti. İsa kadına hiçbir karşılık vermedi. Öğrencileri yaklaşıp, “Sal şunu, gitsin”

diye rica ettiler. “ Arkamızdan bağırıp duruyor.” İsa, “Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim” diye yanıtladı.

Ancak bu tutumun daha sonra değiştiği görülür. Luka’da (24: 46-48) geçen pasaja göre İsa şöyle demiştir: “ Onlara dedi ki; *“Şöyle yazılmıştır: Mesih acı çekecek ve üçüncü gün ölümden dirilecek; günahların bağışlanması için tövbe çağrısı da Yeruşalim’den başlayarak bütün uluslara O’nun adıyla duyurulacak.”* Burada dikkat çekilecek nokta Yalçinkaya’nın (2014: s. 205) belirttiği gibi bu mesajın İsa öldükten sonra evrensel bir niteliğe bürünmesidir.

Evrensel bir niteliğe bürünen İsa ve öğretisi doğal olarak içinde ahlaki yükümlülükler taşımaktadır. Bunlardan birincisi Yahudilerde bulunan Yasa Sevgisi’nin tam tersine dönmüş hali sevgi yasasıdır (Arslan, 2017(e): s. 257). Bu yasa Matta’da (5: 43-45) şöyle geçer: *“Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki, göklerdeki Baba’nızın oğulları olasınız”*.

İsa ve Hristiyanlık içindeki bir diğer ahlâki öge de; toplumculuk anlayışını öne çıkaran, feragat ahlâkını öne çıkaran bir davranış kümesidir (Kropotkin, 2018(a): s. 140). İsa ile Markos (12: 28-34) arasında şöyle bir pasaj geçmektedir:

...Onların tartışmalarını dinleyen ve İsa’nın onlara güzel yanıt verdiğini gören bir din bilgini yaklaşıp O’na İsa şöyle karşılık verdi: “En önemlisi şudur: ‘Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir. Tanrın Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün aklınla ve bütün gücünle seveceksin.’ İkincisi de şudur: ‘Komşunu kendin gibi seveceksin.’ Bunlardan daha büyük buyruk yoktur.” Din bilgini İsa’ya, “İyi söyledin, öğretmenim” dedi. “ ‘Tanrı tektir ve O’ndan başkası yoktur’ demekle doğruyu söyledin. İnsanın Tanrı’yı bütün yüreğiyle, bütün anlayışıyla ve bütün gücüyle sevmesi, komşusunu da kendi gibi sevmesi, bütün yakmalık sunulardan ve kurbanlardan daha önemlidir.

Tanrı’nın varlığının kabulünden sonra komşuyu sevmenin, kurbanlardan daha önemli bir kriter haline gelmesi, insanın tek başına değil komşularıyla beraber var olduğunun, onları sevmenin ona bir görev atfedildiğinin göstergesidir. Her bir komşunun birbiri üzerindeki hakkı da eşitliğe kapı aralayan bir söylemi doğurmaktadır. *Elçilerin İşleri* (2,3: 44-45) adlı bölümde imanlıların bir arada yaşadığından ve her şeyi ortaklaşa, ihtiyaca göre kullandığından bahsetmektedir. Buradaki adalet kavramı, eşitlik üzerinden bir okumayla gerçekleştirilmiş, ilkel-dinsel komünizme göndermesi olduğu düşünülen bir kavramdır. Amaçlanan şey adaletin herkes için olduğu, herkese öngörüldüğü ve tüm insanların bu hususta eşitliğinin kabulüdür (Yalçinkaya, 2014: s. 207; Kropotkin, 2018(a): s. 140).

1.2.1. Pavlus ve Augustinus Etkisi

İsa'daki Tanrı'nın egemenliği ya da Tanrı'nın krallığı kavramları dünyevi olmaktan çok ötedünyacı bir anlamdadır. Bu anlayışa göre İsa dünyevi hiçbir iktidarı olumlamazken, amaç insanları kötülükten kurtarmak ve Tanrı'nın göksel krallığına değer hale getirmektir. Kötülükten kurtulmak ise dış mekânda aranacak bir şey olarak değil, insanın eylemleriyle ilgili bir endişedir ancak bunların kısıtlanması için herhangi bir egemen kurum yoktur. Bu düşünceler genelde tarihsel İsa'yı oluşturur. Ancak Hristiyanlık, tarihsel İsa'dan çok Kristosentrik bir İsa'ya doğru yönelim yaşayacaktır ki, bu dönemeci gerçekleştiren isim Aziz Paul ya da Pavlus'tur. Pavlus İsa'yı dönüştürerek Mesih olarak ele alır ve onun bir sonraki dönüşünde dünyaya hâkim olacağı, Tanrı'nın krallığını kuracağı inancını ortaya atar (Gündüz, 2017: s. 211). Pavlus'un dünyevileşmesi önce *Koloseliler'e Mektup*'ta kendini belirtmektedir. Buna göre Pavlus (1: 16) şöyle demektedir: “Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey –tahtlar, egemenlikler, yönetimler, hükümlerlikler- O'nda yaratıldı. Her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratıldı”. Görüleceği üzere Pavlus dünyevi iktidarlara dönüştürerek onların meşruluğunu Tanrı'ya bağlamıştır. Bu ise Tanrı'nın tahtlar üzerinde söz söylemesinin önünü açmıştır. Koloseliler'e Mektup'un devamında Pavlus (3: 22) “Ey köleler dünyadaki efendilerinizin her sözünü dinleyin, bunu saf yürekle, Rab korkusuyla yapın”. Pavlus Tanrı'yı, artık sosyal meselelerin merkezine koymaya başlamaktadır. Tanrı artık toplumsal tabakaların koruyucu ve düzenleyicisi olmak durumundadır. Toplumsal sınıflara ait görevler Tanrı ile ilişkilendirilerek “erdemden”, “kutsal göreve” doğru dönüşmeye başlamaktadır. Seküler bir görev olan erdemi yerine getirmemenin cezası toplumsal alanda iken, ilahi bir yükümlülük haline gelen toplumsal vazifenin cezası Tanrı'sal olmaktadır. Pavlus böylelikle toplumsal sınıf hiyerarşisini korumakta ve bu hiyerarşiye göre katmanlara görev biçmektedir. Bu sonuca Pavlus'un Romalıları'a Mektup'unda (12: 4-5) yazılanlara bakarak ulaşılmaktadır. Buna göre: “Bir bedende ayrı ayrı işlevleri olan çok sayıda üyemiz olduğu gibi, çok sayıda olan bizler de Mesih'te tek bir bedeniz ve birbirimizin üyeleriyiz”. Şenel (1995: s. 237) bu görüşün organizmacı olduğunu ve Roma ile Ortaçağ feodal toplumlarının bu görüşü benimsemelerinin işine geldiğini; başka bir deyişle Pavlus'un görüşlerinin ideolojik bir formda

olduğunu belirtir. Gerçekten de Pavlus dünyaya kayıtsız olan tarihsel İsa düşüncesini dönüştürüp ideolojik, sınıfsal, organizmacı bir kalıba sokmuştur.

Bir diğer önemli temsilci Aziz Augustinus'tur. Augustinus'un devlet üzerine söylemleri daha nettir zira devletin ilk günahın bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Bu süreci Şenel (1995: s. 241) şöyle aktarmaktadır:

Adem ile Havva, işledikleri bu günah nedeniyle lânetlendikten sonra cennetten kovulup yeryüzüne atılırlar. Ne var ki, bu günah kalıtsaldır; Adem ile Havva'dan çocuklarına geçmiştir. Adem ile Havva'nın işledikleri bu günahın sonradan artık insanın iradesi özgür değildir; insan özgür karar alabilme, doğru kararlar verebilme yeteneğini yitirmiştir. İnsan, artık ne yapsa yararı yok, lânetlidir, günahkârdır, yanacaktır. Meğer ki Tanrı inayeti ile (lütfe) onu günahın kurtarmış olsun. Adem ile Havva'dan ilk doğan insan olan Kabil günahkâr olarak doğmuştur. Bu yazgısının gereğini yaparak kardeşini öldürecek. İkinci çocukları Habil de aynı hamurdan yaratıldığı için günahkârdır; ancak Tanrı onu lütfuyla günahın kurtarmıştır. Böylece, insanlık başlangıcından beri, günahkâr insanlarla, Tanrı'nın lütfü ile günahın kurtarılmışlar olmak üzere, iki kampa ayrılmıştır. St. Augustinus, bu iki kampa bir benzetmeyle "gök devleti" ve "yer devleti" olarak adlandırdığını söyler. Günahkâr olan insanlar yer devletinin, Tanrı'nın lütfedip günahın kurtardığı insanlar, gök devletinin vatandaşlarıdır.

Augustinus böylece Yahudilik ile başlayıp İsa ve Kilise ile devam eden "Gök Devletini", şeytani ve seküler olarak gördüğü Asur ve Roma'dan ayırır. Bu devletlerin ilkinin özelliği, benliği reddeden Tanrı sevgisine dayanması iken, ikincisinin Tanrı'yı horlayan benlik sevgisi üzerine kurulmasıdır (Yalçınkaya, 2014: s. 221). Augustinus böylece Roma'yı da mahkûm ederek şeytanın devletine dâhil eder. Bu devletin Tanrı'nın inayetine erişebilmesi için Tanrı'nın krallığının temsilcisi olan kiliseye ihtiyacı vardır. Bu ise yüzyıllarca sürece kilise devletine, Kilise'nin devlet üzerindeki egemenliğine yol açacaktır. Ancak Augustinus Kilise ile Tanrı devleti arasında benzerlikler görse de, Kilise'yi Tanrı devleti ile eş tutmaz. Tanrı Devleti Platon'un ideal devletiyle benzerdir. Onda hesap gününden sonra Tanrı'nın inayetine erişenler yaşayabilir, bu sebeple dünyada gerçekleşmeyecek bir şeydir (Arslan, 2017(e): s. 422). Augustinus böylece Tanrı devletinin ideal tanımı verir ve yeryüzü devletinin Tanrı devletine benzedikçe, ideale yaklaştıkça, halkının mutluluğu yakalayabileceğini ortaya koyar. İdeale yaklaşma hususunda ise görev Kilise'ye düşecektir. İdeal olan ya da ona yaklaşan devletin en büyük özelliği ise adalet olacaktır. Çünkü yeryüzü devletinde eşitsizlik, mülkiyet, benlik sevgisi ve madde hırsı vardır. Yeryüzü devletinde kral bir diğeri üzerinde egemenlik kurma dürtüsüyle hareket eder (Cevizci, 2018: s. 209). Ancak Tanrı'nın devletine giden yolda yeryüzü devletinin de eksik de olsa adaleti vardır. Bu adalet, sınıfları, köleliği meşrulaştıran bir adalettir. Bunun savunusunu onların eksikliğini kabul ederek

yapmaktadır Augustinus. Ancak bunun için yöneticiye sorumluluklar da yüklenir. Kral hakkaniyetle yönetmelidir. Aksi halde yağmacı bir çete liderinden farkı kalmaz. Adalet kral ile çete lideri arasındaki farkı ortaya koyan bir kavram halini alır: Zor kullanma gücünü elinde tutmakla birlikte buna başvurmadan hakkın genele dağılımını sağlamaktır bu da (Şenel, 1995: s. 243).

1.2.2. Thomas Aquinas

Ortaçağ'da Kilise'ye Aristoteles'i sokan düşünür Thomas Aquinas'tır. Aristoteles'ten etkilenen Aquinas insanın *zoon politikon* olduğu anlayışını benimsemiştir (Yalçinkaya, 2014: s. 258). Aquinas üzerindeki Aristoteles etkisi, aynı zamanda Aristoteles'i Batı'ya tanıtmış olan İbn Rüşd etkisini de beraberinde getirmektedir. Çünkü Rüşd'ün Aristoteles çevirileri ve yorumları, Farabi ve İbn Sina'nın yorumlarından fark göstermektedir. Rüşd, Aristoteles'i farklı bir biçimde ortaya koymaktadır. Libéra (2013: s. 23), Farabi ve Sina'nın yorumlarını “*kendi tarzlarında sunuş*” olarak görürken, İbn Rüşd'ün yorumlarını “*Aristoteles'in ilk açıklanması*” olarak görmektedir. Bu sebeple Batı'da yeni bir biçim olarak Aristoteles, Rüşd sayesinde tanıtılmıştır demek yanlış olmayacaktır.

Thomas da bu etkiyle birlikte siyaset felsefesini Aristotelesçi bir anlayışla kurarak, devleti insanların ortak ihtiyaçlarının bir sonucu olarak görmektedir. Yine aynı anlayış çerçevesinde Thomas ahlâkı siyasetin diğer bir kısmı, tamamlayıcısı olarak ele almaktadır. İnsanın zayıf olması sebebiyle rasyonelleşen devlet, ahlâken kötü olanları disipline etmek gibi bir amaç güdecek ve erdemli yurttaşları yasalar yoluyla yetiştirebilecektir. Buradan da anlaşılabileceği üzere iyi yurttaş ile iyi insan arasında ontolojik bir bağ yoktur (Cevizci, 2018: s. 354; Yalçinkaya, 2014: s. 258-259). İyi insan verili bir durum olarak görülürken, iyi yurttaş erdemli devletin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Thomas'ın ahlâk felsefesinde insan eylemlerinin önemli bir noktası vardır. Bu konuyla ilgili şöyle der: “ *Doğa felsefesinin nesnesi hareket ya da hareket eden varlıklar olduğu gibi, ahlâk felsefesinin ilgisi belirli bir amaca yönelmiş insan eylemleridir, hatta insanın kendisidir, insan belirli bir amaca yönelik eyleyen*

varlıktır” (Thomas, 1993: s. 2). Bu belirli amaç ise mutluluktur (Tok, 2006: s. 38). Ancak bu amaç insanın bedensel hazlarına, dünyevi iktidarlara ya da zenginliğe dayanmamaktadır. Mutluluğa giden yolda edindiği ahlâki eylemler de bunları kapsamamaktadır çünkü bunlar birer araçtan ibarettir. İnsanın mutlu olma amacı Tanrı düşüncesidir; var olan her şey Tanrı’ya benzemeye çalışır (Russell(a), 2017: s. 267). Bu şeyler arasında kötülüğün kendisi de vardır. Çünkü kötülük bir öz meselesi değildir. Ona göre birbirleriyle ortaklıkları bulunan hiçbir şey birbirine zıt olamaz. Örneğin siyah ve beyaz birbirlerine her ikisi de renk taşıdığı sürece zıt olamaz (Aquinas, 2003: s. 55).

Kötülüğün bir öz taşımadığı hatta Tanrı’ya doğru gittiği yerde, bütün varlıklar (being) Tanrısal yasanın egemenliği altındadır. Doğa yasası da geçerliliğini buradan almakla birlikte insan kendi yasalarını doğadan ve Tanrı’dan almaktadır. Aquinas böylece insani yasaları ve devleti kutsal hakka ve kiliseye getirir. Burada önemli nokta insani yasaları yani aklı çiğnemeyip onun yanına Tanrısal aklı ve vahyi koymasındır. Vahiy ve akıl insanı ahlâki olarak bir bütün kılacaktır ve nihai mutluluğa eriştirecektir (Yalçınkaya, 2014: s. 260).

Bütün varlıkların Tanrısal yasanın altında olduğu düşüncesi aynı zamanda, farklı eğilimlerin tek bir altında toplanıp şekillendirilebileceği inancını da içinde taşımaktadır. Buna göre insanın toplumsal içinde yaşaması durumu, bireyselliğinden ileri gelen arzularının bastırılması ve topluma uydurulmasını talep etmektedir. Aksi durumda bireysel arzuların çatışması bir toplum kurulmasını engelleyecektir. Aquinas’ın ileri sürdüğü bu toplumda yöneticinin rolü, bireyleri topluma entegre etmek ve bu uygulama ile toplumu mutluluğa götürmektir (Şenel, 1995: s. 259).

Aquinas’ın adalet anlayışı ise Aristotelesçi bir yaklaşımla, eşitsizlik ya da dağıtıcı-eşitlik temelinde yükselmektedir. Buna göre Aquinas, iki tür adaletin olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki, değiş-tokuş ya da takas adaleti denilen türe denk gelmektedir. Bu adalet türü, alışverişleri, bir şeyi alma ya da satmayla ilgili işlemleri düzenlemektedir (Aquinas, 2006: s. 86). Ancak bu tür bir adaletin, Tanrı ile bir ilgisi yoktur. Tanrı değiş-tokuş adaletiyle ilgilenmemekte, bu adaleti insanların kendi arasındaki anlaşmalara bırakmaktadır. İkinci tür adalet ise, herkese değerince Tanrı tarafından dağıtıldığı düşünülen dağıtıcı adalettir. Bu adalet türü Tanrı tarafından belirlenmektedir. Çünkü Tanrı kimin yönetici kimin köle ya da uşak

olacağını, onlara dağıttığı değere göre belirlemiştir. Ancak bu adalet sadece insana ya da topluma özgü değildir. Tanrı'nın bu adaleti doğada da kendisini göstermektedir (Aquinas, 2006: s. 86-87). Aquinas böylece, Aristoteles'in doğaya dayandırdığı eşitsizliği Tanrı'ya dayandırarak, yöneticinin yönetme hakkını Tanrı'dan aldığı iddialarını desteklemektedir. Böylece Aristoteles'teki doğadan gelen eşitsizliği, Tanrı'nın isteği olarak değiştirmiş ve toplumsal eşitsizliği, Tanrısal irade ile eş tutmaktadır. Adalet ise, Tanrısal iradeyi kabul etmenin ve bu doğrultuda toplumsal yaşamda bulunmanın bir sonucu olmaktadır.

1.2.3. Tolstoy'un Hristiyan-Anarşist Anlayışı

Bir Hristiyan-Anarşist olarak Tolstoy'un anarşizmi tartışmalıdır. Çünkü Tolstoy'un asıl hedefi İsa'nın öğretilerini ve ruhunu yeniden canlandırmak ve topluma yeniden kazandırmaktır. Bir ideoloji olarak anarşizmin diğer ideolojiler gibi doğum noktası Fransız İhtilâlidir. Ancak Tolstoy bu devrimle alakadar görünmez. Çünkü ihtilâlin getirileri 19. Yüzyıl Rusya'sında henüz kendisini göstermemektedir (Arvon,1991: s. 57).

Tolstoy toplumca İsa'nın öğretilerine dönme eğilimindedir. *Hayatın Anlamı* (2003: s. 29) adlı eserinde şöyle bir diyalog geçmektedir:

Allah için yaşamak lazımdır Martin. Mademki o sana hayat veriyor, senin de hayatını O'na vermen, O'nun için yaşamak gerekir. Eğer böyle yaparsan dertlerden kurtulur, sıkıntı çekmezsin. Her şey senin için kolaylaşır.

Allah için nasıl yaşanır? Diye sordu Martin.

İhtiyar ona şöyle dedi:

-İsa Peygamber Allah için nasıl yaşanacağını bize göstermiştir. Senin okuma-yazman var değil mi? Bir İncil alıp oku. Allah için nasıl yaşandığını ondan öğrenirsin. O, insana her şeyi gösterir.

İnsanın içinde bulunduğu zor durumda yaşamasının sebebi Allah için yaşamıyor olmasıdır. Onu sıkıntılardan kurtaracak olan şey İsa'nın öğretilerine geri dönüş yapmasıdır. İsa'nın öğretisi ise “*Evrensel Sevgi*”dir. Ancak bunun önünde iki engel bulunmaktadır: Devlet ve Kilise. Tolstoy'a göre kiliseler İsa'nın dinini yozlaştırmış, olması gerekenden uzaklaştırmışlardır. Ona göre Kiliseler devletin meşrulaştırılmasına yardım etmektedir. Devlet ve Kilise hakikatin yayılmasının önündeki birer engeldir (Tolstoy, 1997: s. 62).

Tolstoy'un adalet anlayışı yine Hıristiyanlık çerçevesi içinde gelişir. Ona göre adalet Tanrı'nın emirlerinin yerine getirilmesiyle ve İncil'e uyulmasıyla gerçekleşebilir (Göçen, 2014: s. 106). Adaletin toplumsal alanda sağlanmasının önemli aracı ise sevgi postülasıdır. Eğer insanlar ihtiyacından fazlasını, kendi çalışmasını göz önüne almaksızın paylaşmayı kabul ederse adalet sağlanacaktır (Arvon, 1991: s. 62). Ancak bunun için herkesin bir diğerini kendisi gibi sevmesi gerekmektedir. Adaletsizliğin karşısına *Evrensel Sevgi*'yi koyan Tolstoy'a göre, adaletsizlik ve şiddet aynı damardan beslenirler ki devlet de bu damardan beslenmektedir. Bunları yok etmek ancak ve ancak sevgi ve onun getireceği adalet sayesinde olmaktadır. Bu adalet türü her türlü adaletsizliğin (sosyal, ekonomik vs) önüne geçecektir (Tolstoy, 1997: s. 105).

1.3. İSLÂM AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİNDE ADALET

Hıristiyan ahlâk ve siyasal teorisi, kutsallaştırılmış bir egemen ve buyrukları üzerinden bir paradigmayla ilerlemişlerdir. İsa ile birlikte ortaya çıktığında dünyevi siyasaldan ayrı olan Hıristiyan görüşü, Pavlus ve Augustinus ile birlikte göklerin dünyaya hâkimiyeti anlayışını oluşturmuş, kilisenin dünyevi iktidara üstünlüğünü ortaya koymuştur. Bu anlayışla birlikte egemenin Tanrı'nın onayı aldığı düşüncesi ortaya çıkmış ve Aquinas'ta görüldüğü üzere eşitsizlik üzerinden adalet de Tanrı'ya bir referans ile açıklanmaya çalışılmıştır.

Ancak ilk dönem İslâm siyaset felsefesinde Hıristiyanlıktan farklı bir siyasal tecrübe ortaya çıkmıştır. İlk tecrübe farkı siyasal yönetim üzerinden şekillenmektedir. Buna göre Hıristiyanlık, Roma'da, imparatorluk siyasi merkeziyetçiliğin olduğu bir yerde ortaya çıkarken, İslâm merkezi siyasi birliğin olmadığı Arap coğrafyasında ortaya çıkmıştır (Çaylak, 2018: s. 9). Bu ise Hıristiyanlığın, modern anarşizme bir referansla, merkezi bir devlete karşı mücadelesine de yol açmıştır. Diğer yandan İslâm siyasal tecrübesi, güçlü yerel liderlere ve bunlar etrafında şekillenen toplumsal yapılara ve geleneklere karşı verilen mücadelede şekillenmiştir.

Hristiyanlık, kilise gibi ayrı bir kurumun ortaya çıkmasına ve böylece ayrı bir ruhban sınıfının ortaya çıkmasına tanıklık ederken, İslâm'da böyle bir tecrübe yaşanmamıştır. Hatta Çaylak'ın da ifadesiyle (2018: s. 14) Kuran'ı Kerim'de Allah, peygamberleri bile kutsamadan adaletle yönetmeleri yönünde mesajlar vermiştir. Bu sebeple İslâm siyasal düşüncesi ruhban ya da kilise benzeri otoriteler olmadan ortaya çıkmıştır. Yine de ortaya çıkan siyasal tecrübeye Allah tarafından da, peygamber ve halifeler tarafından da vurgulanan kavram “*adalet ile yönetmek*” olmuştur. Hristiyanlıkta imparatorluk-kilise etrafında şekillenen adalet kavramı, İslâm'da devletsizlikten devletliliğe doğru şekillenmiş, bu da sonrasında “*din-û devlet*” anlayışına yol açmıştır. Bu sebeple Hristiyanlıktan farklı bir tecrübe yaşayan İslâm siyasal düşüncesinin ele alınışı, devlet karşısındaki tutumların anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

Gelişen siyasal kültür, karşımıza iki farklı teorik çerçeveyi sunmaktadır. Bunlardan birincisi, Haricilik gibi günün sorunları etrafında şekillenen deneyimlerdir. Bu deneyimler, yaşandığı dönemin sorunlarına bir çare aramaktadır. Diğer yandan teorik çerçeve sunan, Bacce ve Farabi gibi isimler, teorik geleneğin devamının işleyicisi olup, miras aldıkları teorileri dönemsel sorunlarına göre çözme girişiminde bulunmuşlardır. Örneğin Bacce (2017: s. 22), siyaset felsefesinin sorunu olan, erdemli/erdemsiz kent tanımını, Platon'un açıkladığını belirtir. Bacce bu açıklamayı temel almakta ve teorisini bunun üzerine inşa etmektedir. Ancak İbn Haldun bu skalada farklı bir noktayı temsil etmektedir. O tarihsel deneyimlerin belirleyiciliğini ortaya koyarak hem tarih biliminin, hem de bu tecrübelerin kümülatif bir yaklaşımını sunarak teorik çerçevenin sunuculuğunu yapmaktadır. Bu sebeple hem teorik çerçevenin hem pratik deneyiminin sentezinin İbn Haldun'da bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Yaklaşımlar farklı olsa da, hariciler de, Bacce, Farabi ve Haldun gibi filozoflar da ortak yaşamın imkânını sağlayan adaleti konu edinmişlerdir. Ortak yaşamın öznesi ise ümmet/toplumdur. Her ne kadar İbn Bacce gibi bireyin durumunu ele alan bir yaklaşım olsa da, bu durum bir istisnayı oluşturmaktadır. Temel sorun erdemli şehir ve adaletle yönetmektir. Teorik çerçeve sunan Farabi ve Bacce, imam etrafında şekillenen erdemli şehir tasavvuru oluştururken, adaleti şehrin temeli saymışlardır. Bu yaklaşıma göre, erdemli şehirde yönetici, adaletin neliğine dair bilgiye sahip ve

bunu sürekli olarak uygulayabilen kişidir. İbn Haldun ise öncekilere katılmakla birlikte, üretim ilişkilerini de ele almaktadır. Haldun'a göre, (2007: s. 206) “*Ürettiğini korumak ise adaletin görevidir*”. Bu ise ekonomik yapının da adil bir sistemin inşası için gerekliliğine yapılan bir vurguya işaret etmektedir. Hariciler ise siyasal meşruiyeti doğrudan ve koşulsuz Allah’a referans vererek inşa etmektedirler. Onlar için herhangi bir meselede hüküm yalnızca Allah’ındır. Adalet ise tam da bu noktada şekillenmektedir: Adalet, Allah’ın emirlerinin uygulanmasıdır. Yöneticinin görevi Allah’ın emirlerini uygulayarak, adaleti tesis etmektir. Ayrıca Hariciler, Baccé, Farabi ve Haldun’dan farklı olarak tebaanın eşitliğine dair inancı paylaşmaktadırlar. Onlara göre eşitlik, Allah’ın kulluğu olmaktan ileri gelen toplumsal bir durumdur. Bu sebeple anarşizmde görülen eşitliğe dayalı adaleti Haricilerde görmek mümkündür.

1.3.1. Hariciliğin Siyasi Düşünceleri

İslâm siyasi düşüncesinde mezheplerin ortaya çıkmasının başlıca sebebi siyasettir. Bu siyasi meseleler iktidarın kime ait olacağı, iktidar ilişkilerinin dayanakları hususunda olmuştur. Hariciler de bu çatışmaların beraberinde, Müslümanlar arasındaki uyuşmazlığın hükmünün insanda değil Allah’ta aranacağını; başka bir deyişle yalnızca Allah’ın hakem olabileceğini belirtmesiyle kendisini ortaya koymaktadır (Çaylak ve Çelik, 2018: s. 121-122). Bu anlamda otoriteye bir başkaldırı gösteren ve meşruluk sorununu ortaya koyan Hariciler İslam dünyasında ayrı bir siyasi hareket olarak ortaya çıkmaktadır.

Kelime kökeni olarak isyan etmek, otoriteye başkaldırmak anlamındaki Arapça “hrc” kökünden türeyen Haricilik, isyan eden, başkaldıran anlamlarındadır. Ancak meşru halife Hz. Ali’ye başkaldırmaları sebebiyle cemaati terk edenler, uzaklaşanlar anlamında da değerlendirilirler (Çetin, 2016: s. 210). Bu değerlendirmenin sebebi Haricilerin Hz. Ali’ye hakem olayında karşı çıkmalarıdır. Buna göre Hz. Ali’nin iktidarını kabul etmeyen Muaviye’ye Halife Ali savaşı ilan eder. Halife Ali Muaviye ordusunu yenmek üzereyken Amr. B. As’ın önerisiyle Muaviye askerleri mızrak uçlarına Kur-an sayfaları asarlar ve Halife Ali’nin ordusu olan ve daha sonra Haricileri meydana getirecek olan Iraklılar savaşa devam etmekte tereddüde düşerler.

Bunun sonucunda iki ordu da birer hakem ilan ederek bu hakemler aracılığıyla anlaşmaya varırlar. Bu anlaşma sonucunda Temim kabilesi, Halife Ali'ye Şûra 42/10'daki ayetleri gerekçe göstererek itiraz ederler: “*Aynılığa düştüğünüz her hangi bir şeyde hüküm vermek, Allah'a aittir...*” (Bozkurt, 2019: s. 49). Haricilerin ortaya çıkışıyla ilgili bir diğer iddia ise Halife Osman'a kadar geri götürülmektedir. Bunun sebebi Halife Osman'ın devlet kademelerine akrabalarını atamaları ve Ümeyyeoğullarına devlet kademesinde yer vermesinin neden olduğu eşitsizliğin yarattığı rahatsızlıktır. Oluşan kabilecilik İslam öncesi dönemki gibi bir düşmanlığı doğurmuş ve ayrılmaya yol açmıştır. Bu sebeple Halife Osman'ın ölümünden sonra Halife Ali'nin yanında yer alan Hariciler, tahkim olayından sonra Ali'ye de karşı çıkmışlar ve İslam dünyası için iktidara karşıt bir pozisyonda yer almışlardır (Çaylak ve Çelik, 2018: s. 125-126).

Siyasi ve dini eylemlerde ise Hariciler ekstremist bir tavır sergilemektedirler. Onlar “*Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, iyiliği emreden, kötülükten alıkoyan, Allah'a inanan hayırlı bir ümmetsiniz*” Ayetinden yola çıkarak kötülüğe sapmış olarak gördüklerine karşı silahlı mücadele içine girmişlerdir. Zalim devlet başkanlarına da silahlı, silahsız mücadelenin yolunu açan Hariciler Batı'dan çok önce tirana karşı koyma yolunu açan farklı bir gruptur (Bulut, 2009: s. 49). Yine “*Hüküm yalnızca Allah'ındır*” sloganını kullanarak, bu sloganın reel-politikte yerini korunması için çaba göstermektedirler. Bu çabalar devrimci olarak nitelendirilebilecek yollarla da olabilmekte ve bahsedildiği gibi şiddeti de meşrulaştırmaktadır. Bu ayrılıkçı, şiddeti meşru kılan ve yer altı örgütlenmesine benzeyen gizlenme yollarıyla Hariciler, Mustafa İslamoğlu tarafından İslam Anarşistleri olarak anılmıştır. Buna göre İslamoğlu (Aktaran: Çaylak ve Çelik, 2018: s. 131) şöyle demektedir:

...Hariciler İslam tarihinde ortaya çıkan militan bir topluluktur. Saplantının ve taassubun böylesi tarihte az görülmüştür. Bu mantığa ‘hakikati hakikat adına katletmek’ diyebiliriz. Bu kesim, Proudhon ve Bakunin'in tanımladığı anlamda ilk İslam anarşistleridir. Haricilik adı ise anarşizmin sistemleşmesidir. Her tepkisel harekette görüldüğü gibi bu hareketin çıkışındaki aşırılıkta da tepkiselliğin payı büyüktür. İmanı bätına hapseden ve ameli hiçe sayan Mürcie'ye ve Cebriye'ye tepki olan bu hareket ameli ve dış görünüşü yüceltmış, belki putlaştırmıştır.

Bununla birlikte Haricilerin devrimci eylemdeki anlayış benzerliği dışında da anarşizm ile benzer noktalar bulunmaktadır. Buna göre Harici ideal müminlerin doğum yeri, kabilesi gibi özelliklerine bakılmaksızın herkesin Allah'ın kulu olarak

eşit sayıldığı bir imamet kurmaktır (Fığlalı, 1997: s. 175). Bu eşitliğin sağlayıcısı anarşist felsefede olduğu gibi doğa olmasa da, Allah'tan gelen bir onay ile doğuştan olması benzerlik olarak görülebilir. Adalet meselesine bakışları ise şöyledir: Yöneticinin varlık sebebi Allah'ın emrettiği adaletin uygulanmasıdır. Bu ise herkesin adil bir ortamda yaşayabileceği bir şehirdir (Çetin, 2016: s. 212). Ancak bu durum idealist bir ütopyaı andırmaktadır. Platon'da görüldüğü, Farabi'de görüleceği üzere bu şehirler bir imam/kral/yönetici tarafından yönetilmekte olup şehrin düzeni yöneticilere bırakılır. Bu sebeple anarşist teoriden ayrılmaktadır. Anarşizmde amaç bireyselliğin kısıtlanmadan toplumsala eklemlenerek karşılıklı eylemlerin gerçekleştirilmesidir. Ancak burada bir yönetici bulunmamaktadır. Ancak mesele toplumsal eşitlik meselesi göz önünde tutularak ele alındığında bahsedildiği gibi anarşizm ile benzer noktaları bulunmaktadır. Buna göre İslam öncesi toplum anlayışından etkilenen Hariciler kabileciliğe karşı çıkmışlar ve herhangi bir kabilenin üstünlüğünü reddetmişlerdir. Bunun yanında Kur-an'da geçen adalet kavramını ele almışlar ve bu kavramı eşitlik, denklik üzerinden yorumlayarak toplumsal bir anlayış geliştirmişlerdir (Çaylak ve Pınarbaşı, 2019: s. 617). Adaletin toplumsal eşitliği kapsayan bu yorumu daha sonra görüleceği üzere anarşizmin de köşe taşı olacaktır.

1.3.2. Farabi

Farabi'nin adalet anlayışına ilk bakışta metafizik bir yan görülmektedir. Onun adalet kavramı *Prodüktif Bilimler*'deki gibi üretimin alanına değil Metafiziğin alanına girmektedir. El-Medinetü'l Fâzıla (2001: s. 49) adlı eserinde şöyle demektedir: “*Her birisinin nezdinde başkasına ait bir şey bulunduğu için her birisinin diğerine iade edeceği bir hakkı bulunmuş olur. Bu hususta adalet, her birisinin maddesinden diğerinin hakkını ayırt edip sahibine, iade etmektir*”. Varlık felsefesi açısından bakıldığında bu şöyle açıklanabilir: Bir'in sudûru sayesinde varlığa kavuşan şeylerin var olabilmesi için Bir'den aldıkları paya adalet denir.

Bir'den taşan şeyler adalet aracılığıyla varlıklarına kavuşur ve onları birbirine bağlayan şey *Bir*'in içinde de cevher halinde bulunan *Sevgi*'dir. Bir'den taşan *Sevgi* sayesinde şeyler birbirine bağlanır. Bu adalet-sevgi ikiliği ise Çelik'in (1997: s. 37) de ifade ettiği gibi erdemli kentin temelini oluşturacaktır.

Farabi'nin siyaset felsefesini oluşturan erdemli kent fikri Platon ve Aristoteles etkisiyle vücut bulmaktadır. Siyasetin kentin mutluluğuna etki edeceği düşüncesi daha çok Aristoteles'in *Nikamakhos'a Etik* adlı eserinin etkisindedir. Aristoteles için polisin görevi; kanunlarla beraber vatandaşlarına *İyi*'yi eyletmektir (Aristoteles, 2015: s. 22). Farabi'ye göre ise halkı *saadete* ulaştıran yönetim ve kanunlar erdemli şehrin özelliğidir. Böylece Farabi mutluluk temeli üzerinden *Erdemli Kent*'i tasvir ederken onu sağlıklı bir vücuda benzetir. Nasıl ki varlıklar *Bir*'den paylarını almasıyla adalet ortaya çıkıyor ise; erdemli kentte de vatandaşlar paylaşım ve koruma konusunda aynı hassasiyeti göstereceklerdir ki böylece adalet erdemli kentte de yerini bulacak ve kentin temeline oturacaktır (Ekincioglu, 2008: s. 38).

Farabi aynı zamanda devleti yönetecek olan tümelleri anlama yetisine sahip *Filozof-Peygamber*'e de adalet görevini yüklemektedir. Yönetici olacak olan filozof için “*Doğuştan doğruluğu ve doğru insanları, adaleti ve adil insanları sevmelidir*” (Farabi, 1974: s. 59). Anlaşılacağı üzere, *Erdemli Kent*'in hem kendisi adalet temellidir, hem de yöneticisi adaleti bilmekle yükümlüdür. Hazırlayacağı kanunlar ile halkı mutluluğa sevk edecek olan kral, halk arasında adaletin tesis edilmesinde de pay sahibidir. Halkın adaleti sağlamadaki görevi ise kendi işlerinden başka işlere bulaşmamaktır. Kısacası her sınıfın kendi içindeki işleri halletmesi gerekliliği anlayışıdır. Halk bunu yaptığı takdirde adaleti kendi içerisinde tesis eder (Çelik, 1997: s. 60). Böylece adalet en üstte filozof-peygamber olmak üzere aşağıya, yani halka doğru içselleştirilmiş bir şekilde erdemli kentin temeline yerleşmiştir.

1.3.3. İbn Bacce

İbn Bacce rasyonalist gelenek içerisinde bulunan, felsefi olarak Aristoteles ve Platon'u takip eden bir filozoftur. Ona göre insanı diğer canlılardan ayıran şey akıldır. İradi eyleme yönünden insanın diğer canlılardan ayrıldığını düşünen Bacce, aklın yönlendirmesini insana ait bir yeti olarak ele almaktadır (Çubukçu, 1977: s. 42). Böylece akıl ile birlikte Bacce'nin imkân alanları dediği şey ortaya çıkmaktadır. Bacce'ye göre *İlahi* ve *Doğal* olmak üzere iki imkânlar alanı vardır. Doğal alan insanın rasyonel kısmıyla aşabileceği; mutluluğu yakalayabileceği bir alanken, ilahi imkân alanı Tanrısal bilgi olmakla birlikte ona Tanrı'nın diledikleri dışında kimse

ulaşamaz (Köroğlu, 1996: s. 50). Göröleceği üzere *eudamoniacı* ahlak anlayışı Bacce'de de devam etmektedir.

Siyaset felsefesinde ise Bacce Antik Yunan geleneğini; Aristoteles-Platon ve Farabi geleneğini takip etmekle birlikte temel sorunu erdemsiz kentler üzerinedir. Başka bir deyişle erdemli kentlerin reğetesi belli iken erdemsiz kentte erdemli bir bireyin nasıl yaşayacağı üzerinedir (Aydınlı,1997: s. 257). Bacce bu bireylere *Nevabit* demektedir. Bu kavram Farabi'den alınmakla birlikte, Farabi'nin kullandığı anlamın dışında kullanılmaktadır. Farabi'ye göre (2012: s. 113) *Nevabitler*, erdemli şehirlerdeki erdemsizlerdir. Onlar mutluluğu değil, şeref, mevki, makamı amaç edinirler. Ancak Bacce'ye göre *Nevabit*, erdemiz şehirlerdeki erdemliyi temsil etmektedir. Bacce, Farabi'nin *Nevabit* kavramını tersine bir okumayla teorisinin öznesi haline getirmektedir.

Bacce, teorisinin öznesi olan *Nevabit*'in sorununa, *Tedbir* kavramı üzerinden bir açıklık getirir. Bacce'ye göre *Tedbir*'in manası birden çok eylemin belirli bir amaca göre düzenlenmesidir (Bacce, 2017: s. 18). Ancak bunun gerekliliği, belirtildiği gibi eksik ya da erdemsiz devletlerde olmaktadır.

Bacce'ye göre bireyin mutluluğu/erginliği ile devletinki paraleldir. Bu da şu anlama gelmektedir: Kusursuz bir varoluş/mutluluk ancak devlet içinde mümkün olabilecektir (Rosenthal, 1996: s. 235-237). İnsanın kent içerisindeki amacı metafiziksel olgunluğa ve teorik akla ulaşmak olsa da hem siyasi olarak hem teorik olarak bazı meseleler onun hayatında yer almaktadır. Rosenthal (1996: s. 237) Bacce'ye göre insanın amacının adaletli yaşamak olmadığını savunsa da, Bacce *Tedbîru'l Mütevahhid* adlı eserinde belirttiği üzere aynı noktaya temas etmemektedir. Bacce (2017: s. 26) bu durumu şu şekilde anlatmaktadır :

Erdemli yönetime gelince o, hekimlik ve hâkimlik sanatına ihtiyaç duyulmayan yerdir. Dolayısıyla onların arasındaki muhabbet güçlüdür ve asla aralarında çatışma olmaz. Bu nedenle muhabbette/sevgide bir paręa eksiklik olur ve çatışma ortaya çıkarsa, adaletin geręekleşmesine ihtiyaç duyulur ve bunu sağlayacak olan kişiye zaruri olarak ihtiyaç vardır; o da hâkimdir, kadıdır.

İnsanı siyasi bir canlı olarak kabul edip, kendisini geręekleřtirmeyi siyasala bırakan Bacce adalet/hâkimlik, sağlık/hekimlik sanatları üzerinden teorik akla giden yolu belirginleştirmiştir. Kentin dışında ideale ulaşamayacağını da belirten Bacce, adaletin olmadığı bir yeri eksik saymaktadır. Bu durum, adaleti araçsal da olsa teorik akla giden erdemli kent kıstaslarından biri olarak ele aldığını göstermektedir. Burada

anlaşılabacağı üzere alışlageldik bir adalet anlayışı benimsenmemiştir. Miras olarak adalet, siyasi ortamın düzenleyicilerinden, yönetileni sınırlayan, yönetene yol gösteren kısacası topluma değinen bir kavramdır. Ancak Bacce, bunu siyasi hayvanın teorik akla ulaşması için asgari şartlarından biri olarak saymaktadır.

1.3.4. İbn Rüşd

İbn Rüşd Endülüs İslam felsefesinin ve Meşşai geleneğinin büyük isimlerinden biridir. Batı'da *Averroes* olarak bilinmektedir. Aristoteles üzerine yazdığı şerhlerle onu hem Batı'ya tanıtmış hem de Aristoteles'in doğru anlaşılması halinde din ile felsefe arasında bir çelişki olmadığını göstermeyi amaçlamıştır (Cevizci, 2018: s. 285). Aristoteles etkisinde olan Rüşd için en önemli kavramlardan biri akıldır. Öyle ki akıl insanı diğer canlılardan ayırarak doğada farklı bir yere koyar. Akıl bilgiye ulaşmaktaki araçtır ve bilgi ile insan teorik akıl seviyesine yükselir (Çaylak ve Şahbaz, 2018: s.465).

Düşünüre göre Tanrısal bilgi ile felsefi bilgi arasında bir hakikat bağı bulunmamaktadır. Başka bir deyişle ilahi bilgi felsefi bilgiyi geçersiz saymaz, onun kendi içinde bir hakikati bulunmaktadır (Cevizci, 2018: s. 286). Rüşd'e göre önemli olan tüm evren üzerine detaylı bir düşünme ve incelemedir. Tanrı'nın bizden istediği şey budur (Rüşd, 2011: s. 58). Bu düalist tavır İbn Rüşd'e eleştiri oku olarak geri dönse de Corbin (2010: s. 422) bunun Rüşd'ün görüşü olarak değil, Latin siyasi Rüşdcülüğünün bir sonucu olarak görmektedir.

Siyaset felsefesinde ise aynı rasyonalizmi devam ettiren Rüşd'e göre bir kentin yasaları ancak akıl yoluyla bilinebilir (Ülken, 1983: s. 167). İnsanın asıl hedefinin mutluluk kazanmak olduğu yönündeki Aristocu öğretiyi benimsemekle birlikte, Bacce'nin mütevahhidine eleştiri getirmektedir. Ona göre Bacce Aristo'yu iyi anlamış olsaydı bireyin kentin dışında mutlu olamayacağını, teorik akıl düzeyine çıkamayacağını bilirdi. Rüşd'e göre Aristoteles'in *zoon-politikonu*, insanın kent dışında yaşamayacağı anlamına gelmektedir (Rosenthal, 1996: s. 257). Aslında Bacce, kent dışında insanın tam anlamıyla kendisini mükemmelleştiremeyeceğini kabul etmektedir. Bacce'nin ki tam bir ehveni şer durumu olarak kabul edilebilir.

Ancak Rüşd bu durumu tamamen reddetmektedir. Ona göre insan, kent dışında var olamaz. Bu, Sokrates'in "*Yurttaş poliste olunur*" sözünün, "*İnsan şehirde olunur*" biçiminde okunmasına denk düştüğü söylenebilir.

Bacce'den bilinmektedir ki, erdemli kent hakim ve hekimlere ihtiyaç duymayan kenttir. Bu tavır İslam filozoflarındaki genel kanıyı aktarır (Aşkit, 2018: s. 49). Buradan şu sonuç çıkarılması mümkündür: Erdemli bir kentin temellerinden biri adalettir. Gerçekten de Rüşd, adaleti erdemli bir devlet için kaçınılmaz olarak görmektedir. Adaleti de her bir bölümün kendi üzerine düşeni yapması olarak görmektedir. Bunu da ruhun kısımlarının yerinde ve zamanında ne yapması gerekirse onu yapmasının; aklın diğerleri üzerindeki bir egemenliğiyle; devlette ise yönetici sınıfın yönetmesiyle açıklamaktadır (Rüşd, 1969: s. 115). Aslında bu adalet açıklaması tam olarak Platon'un adalet anlayışına uygundur. Bu da herkesin kendi sanatını yapmasıyla, kimsenin başkasının sanatını yapmaya kalkmamasıyla mümkün olacaktır (Çaylak ve Şahbaz, 2018: s. 469). Platon'a göre ruhun bölümleri ve işlevleri vardır. Bu işlevleri ve bölümleri devlete aktararak bir siyaset teorisi geliştirir ve bunun uyumlu işlemesine adalet demektedir (Rüşd, 1969: s. 156). Adalet aynı zamanda bireylerde bulunması gereken bir erdemdir. Çünkü devletin adaleti ancak bireylerin adaletlerinin toplamıyla mümkün olur (Aşkit, 2018: s. 59). Buradan etiğin siyaset felsefesinin bir tamamlayıcısı olduğunu çıkarmak mümkündür. Biri olmadan diğerinin varlığı söz konusu olmamaktadır. Etik nasıl ki bireyin müreffeh ve mutlu hayatını konu alıyorsa, siyaset de toplumun refahını konu almaktadır. Toplumun refahının temeli olan adalet ise ancak etik bir hayatın mümkün olduğu yerlerde gerçekleşmektedir. Aksi halde kent yozlaşacak ve bireylerin mutluluğu mümkün olmayacaktır. Bu durumda Bacce'nin teorisi uygulanabilir gözüküyor olabilir ancak o da kentin olmadığı yerde sürekli bir eksiklik halinde olmaktadır. Adalet temelli birey-kent ilişkisi hem bireyin mutluluğu yani etik, hem de kentin mutluluğu yani politika için temeldir. Adaletin bu anlamda etik ve politika için uzlaştırıcı bir konumda olduğu söylenebilir.

1.3.5. İbn Haldun

İbn Haldun İslam felsefesi içinde ağırlıklı olarak siyaset ve sosyal meselelerle ilgilenmiş bir filozoftur. Aslında İbn Haldun'un meselesi filozofluk değildir. O delillere dayanan bir bilimin peşindedir spekülasyonların değil (Haldun, 2007: s. 206). Bu bakış açısından hareket eden Haldun, toplumları incelemek için tarih, iktisat, siyaset bilimine başvurarak *Umran* biliminin kurucusu olmuştur (Çiftçi, 2018: s. 512). Böylece Haldun toplumları incelemenin maddi kısmını üretmiş, onu saf teorik olmaktan kurtarmıştır. Başka bir deyişle olması gerekenle değil olanla ilgilenmiştir.

İbn Haldun tarih ilminin bize devletlerin yıkılışı, siyasetleri ve hükümdarları ile ilgili bilgi verdiğini söylemektedir (Haldun, 2007: s. 165). Bu bilgiler ışığında devletlerin süreçlerini ve toplumların bir araya gelişini inceleyen Haldun, toplumların “*asabiye*” etrafında birleştiği görüşüne ulaşmıştır. Bu durumu İbn Haldun (2007: s. 334-335) şu şekilde ifade etmektedir:

İnsanlarda sıra-ı rahim ve akrabalık bağı tabii bir şeydir. Bu bağın gereklerinden biri de gayrete gelerek, zarara uğrayan veya mahvolma durumunda kalan hısımlar ve akrabaların (feryatlarına kulak vererek galeyana gelmek ve) imdatlarına koşmaktır. Şüphesiz ki, akrabası zulme veya tecavüze uğrayan bir kimse, bundan dolayı kendini zelil hisseder, bu durum ağırına gider. Keşke akrabasının maruz kaldığı haksızlıkları ve tehlikeleri önleyebilsem, diye arzu eder. Bu, var olduklarından beri insanlarda tabii olarak mevcut olan bir temayül ve histir.

Buradan da anlaşılacağı üzere “*asabiye*” kitlelerin bir araya gelmesini sağlayan bir yetidir. Kitleler bu içgüdü sayesinde motive olurlar. Aynı zamanda devlet kurmanın ilk şartı *asabiye* sahibi olmaktır (Çiftçi, 2018: s. 520). Göçebe toplumlarda *asabiye* yanında bir de lider kültü vardır. Ancak bu lider, otoritesini zorlamayla kabul ettirmemektedir, burada lidere karşı bir sevgi esastır. Ayrıca liderin olduğu yerde zulüm ve haksızlık da yapılmaz; burada adalet esastır (Öktem ve Türkbağ, 2012: s. 346-347). Ancak medeni toplumda ceza esas olduğu için topluma korku durumu hâkimdir (Haldun, 2007: s. 332). Medeni toplum, beraberinde devleti ve kenti getirdiği ve devlet de belirli güç ve servet sonucu oluştuğu için insanlar bunları kaybetmek istememektedir. Başka bir deyişle insanları korkmaya sevk eden etmenlerden biri de *konformizm* olduğu söylenebilir.

Haldun’a göre *asabiyesi* güçlü olan topluluklar diğerleri üzerinde egemenlik kurar ve devletin temellerini atarlar. Haldun’un ikinci tavır dediği evrede devlet sahibi iktidarı ele alarak yakınlarının iktidara yaklaşmasını önleyip, yanına devşirmeler getirmeye çalışmaktadır. Üçüncü tavrıda ise rahat ve lüks bulunmaktadır. Bu dönemde sanata, heykellere ve bayındırlığa masraf artmaktadır. Dördüncü tavır barış dönemidir. Lider, atalarını örnek alarak onlar gibi yaşamaya çalışmaktadır. Ancak devletin kurucu gücü asabiyet olduğu için bu durum onu yıkıma götürecektir. Beşinci tavır ise israf dönemidir. Hükümdar etrafındaki insanlar için malını mülkünü yok pahasına harcamaya başlar: İktidar kişiselleşir, keyfileşir (Haldun, 2007: s. 400-401).

Haldun bedevi ve asabiyeti olan toplumların, medeni ve konformist toplumlara galip geleceğini formüle eden tarih anlayışıyla döngüsel-determinist şema çizmiştir. Ancak burada tarih ilminin bir çelişkisi ortaya çıkar gibi görünmektedir. Buna göre tarih geçmişteki toplumların nasıl yaşadığını bizlere gösterecektir. Sonra ise; tarihi inceleyen bir şef bu döngüsel tarihi değiştirebilir mi? Sorusu karşımıza çıkmaktadır. Haldun (2007: s. 169) bu soruya “*İnsan nefsi gereği acayip şeylere düşkün olduğu için*” belirli bir döngüye tabii olduğumuz sonucuna varmaktadır.

Adalet meselesinde İbn Haldun çok dikkatli gözükmemektedir. Ona göre şeriat düzeni ancak adalet ile tesis edilir. Çünkü Haldun için, “*adalet halk arasında konulmuş bir terazidir*”. Haldun burada aksiyolojik olmayan bir atıfta bulunur ve kentin inşası için adaleti şart koşar. Diğer taraftan adalet reayanın korunması için temeldir. Haldun’a göre üretimi reaya sağlar. Ürettiğini korumak ise adaletin görevidir (Haldun, 2007: s. 206). Burada iki yönlü bir okuma mümkündür. Bir yandan reayayı reaya karşı korumak ki bu da toplum sözleşmesi temelli devlet düşüncesi olarak ele alınabilmektedir. Devlet garantör konumdadır ve zor kullanabilir. Diğer yandan idarecinin zorla el koymasına karşı reayayı korumak; bu da hukuka dayalı anayasal bir sistemi anımsatmaktadır: İdareci baskı, zulüm ve vergi yoluyla reayanın malına el koyamayacaktır. Burada hukukun sağlayıcıları kadılar devreye girecektir. Adalet aynı zamanda rıza üretimi için de gerekli bir şarttır. İbn Haldun’a göre (2007: s. 578) adaletin olduğu yerde reaya itaatini gerçekleştirir. Demek ki adalet, reaya tarafında kendiliğinden bir rıza üretimine tekabül etmektedir. Bu da yöneten açısından herhangi bir meşruluk krizine yol açmamaktadır. Tüm

bunlardan yola çıkarak adalet için; yöneten ve yönetilen arasındaki meşruluk köprüsüdür demek yanlış olmayacaktır. Ancak önem sadece burada değildir. Adalet aynı zamanda devletin görevini tam anlamıyla ifa etmesi için gereklidir. Aksi halde devlet yıkıma sürüklenecektir. Böylece insanlar tekrar doğalarının gerektirdiği gibi *acayip* alışkanlıklara sürüklenerek şeriat yönetiminden yoksun kalacaklardır.

1.4. MODERN SİYASAL DÜŞÜNCEDE ADALET

16. ve 17. Yüzyıl insanlığın büyük dönüşümler yaşadığı, bu dönüşümler dolayısıyla bilimsel, teknolojik, dini, siyasi ve ahlâki bakışının köklü değişiklikler geçirdiği çağlardır. Bilimsel devrimler ile birlikte insanlığın kendi aklına olan güveni artmış, kendinden önce gelenleri eleştirmiş, onu aşmaya çalışmış, dogmatik emirleri eleştiri süzgecinden geçirmiştir. İnsan aklının nihai karar mercii olarak kutsallaştırılması, önceki kutsallıklarla beraber onların getirdiği bir dizi inancı da sarsmıştır. Böylece Tanrısal bir düzenden ziyade, akli ve akıl sahibi özneyi öne koyan dünya görüşü şekillenmiştir.

Metin doğrultusunda dönüşümlerden ahlâki ve siyasi olanlara kısaca değinilecektir. Antik Yunan anlayışında *eudaimonia* ve iyi bu evrene içkin olan değerleri ifade etmektedir. Bir başka deyişle bu kavramlar evrene içkin hakikatleri ifade etmektedir. Bu sebeple insana, olması gerekenle ilgili normatif kurallar koymaktaydılar. Ancak bu normatiflik, Ortaçağ'daki gibi Tanrısalıktan değil kozmolojik düzenden ileri gelmektedir. İyi olan, kozmosun her yerine saçılmış durumda bulunmaktadır. Doğal olarak kozmosta yer alan insan, içkin olan *iyinin* edimini gerçekleştirmelidir. Bu durum Cevizci'nin (2019: s. 32) deyişiyle, “*olgu ve değer arasında boşluk olmamasına*” yol açmaktadır. İnsanın eylemlerini belirleyen şey, evrene içkin olduğu varsayılan değerler kümesidir aynı zamanda. Ortaçağ'da da benzer bir durumla ahlâk, Tanrı'nın buyruğunun sınırları içerisindeki eylemselliği ifade etmektedir. Bu sınırlar dünyanın kötü olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Bu anlayış da, Tanrısal değerler kümesiyle eylemlerin gerçekleştirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Ancak modernleşme ile birlikte olgu ve değer birbirinden ayrılmış; doğa, insanın içinde yaşadığı, çevresini oluşturan bir şey olarak görülmeye

başlanmıştır. İnsan, doğanın, kozmosun ya da Tanrı'nın bir nesnesi olarak değil, kendisi ayrı bir özne olarak Yeniçağ'a giriş yapmıştır.

Siyaset alanındaki değişim ise bireyin ön plana çıkmasıyla olmaktadır. Modern döneme kadar birey, toplum içinde eritilmiş ya da göz ardı edilmiş siyasi aktör olarak kalmıştır. Modern-öncesi dönemin baş aktörü filozof-kral, filozof-peygamber ya da kısaca yönetici erktir. Düzeni sağlayan erki elinde bulunduran egemendir. Ancak modern dönemle birlikte, birey ve onun arzuları önem kazanmış, kurulacak olan siyasal alan onun *rızası* üzerinden şekillenmiştir. Rousseau'nun "*Gücü hak, boyun eğmeyi ödev haline getirmek*" cümleleri, rıza üretiminin, politik devamlık üzerindeki etkisine güzel bir örnektir.

Diğer yandan politiğin üretim alanları, bir tür eylem felsefesinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Ruby, 2016: s. 64). Bu da, Machiavelli'nin *Prens* adlı eserinde ele aldığı üzere, olması gerekenden değil, olandan yola çıkarak üretilen siyaset biliminin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Siyaset, ahlâki olanda görüldüğü gibi, olgu ile değer bütünlüğünden değil, bunların farklı ve birbirine indirgenemeyeceği anlayışı üzerine kurulmaktadır. Başka bir deyişle Ortaçağ reddedilerek yeni bir düzen kurulma gayesi güdülmektedir. Bu bağlamda, durağan ve katı olan Tanrısal ve kozmolojik ifadeler yerine, gelişim ve değişimi temel alan ifadeler ortaya konulmuştur. Doğa artık verili, değişmez bir düzeni değil, değişimi ve evrimi içine alan bir kavram olmuştur. Locke, Rousseau ve Hobbes'ta da görüleceği üzere, doğa durumu ister kötü ister iyi olsun, toplumu ve devleti oluşturmanın, bir sonraki aşamaya geçişin; aynı zamanda insan ile hayvan arasındaki farkın belirişinin ilk durağı olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda devletin doğal bir oluşum olmadığını da açığa vurmaktadır. Devlet ne Antik Yunan'da olduğu gibi doğal ihtiyaçların sonucudur, ne de Ortaçağ anlayışında olduğu gibi ilk günahın sonucu. Devlet, insanların bir araya gelerek yarattığı, kendi aralarındaki ilişkinin yapay bir sonucu olan kurumdur. Bu sebeple politik olanın yaratıcısı ve aktörü olarak birey, doğanın ya da kutsal değerlerin önüne geçmeye başlamıştır.

Her ne kadar birey modern zamanlarla birlikte siyasi aktör olarak ortaya çıksa da, bir arada yaşama zorunluluğu anlayışı toplumu oluşturan temel faktörler arasında yer almıştır. Bu noktada adalet yine, bir arada yaşama imkânını yaratan temel kavram olarak belirlemektedir. Ancak adalet ve doğal olarak ortak yaşama yapılan

referanslar farklılıklar göstermektedir. Örneğin Locke, adaleti mülkiyet temelli olarak ele alırken, Hobbes, sözleşmeye uymak, onu bozmamak anlamında ele almaktadır. Spinoza ise, sivil toplumda hak edenin hak ettiğini alması olarak görmektedir adaleti. Adaletin teminatı ise modern düşünürler tarafından devlet olarak algılanmaktadır. Modern siyaset kuramı bu açıdan da öncekilerle benzerlik göstermektedir. Yalnızca Rousseau, devleti zorunlu bir sapma olarak ele alarak, erkin kısıtlayıcılığına dair örnekler vermektedir. Bu sebeple o da, insanların eşitliği üzerinden kurmaktadır adalet anlayışını. Bu eşitlik anlayışı, daha sonra görülecek olan anarşist adalet anlayışına da örnek teşkil edecek, doğadan gelen eşitliğin devlet olmadan da var olabileceği düşüncesini doğuracaktır.

1.4.1. Niccolo Machiavelli

Machiavelli, siyaseti varsayımlar üzerine kurulu bir alan olmaktan çıkarıp, bilim olarak siyaset şeklinde ele alınmasını sağlayan Rönesans düşünürüdür. O, önceki teorik olan siyaset anlayışını, pratik alana doğru çevirmiş böylece bilim olarak siyasetin temellerini atmıştır. İki temel eseri *Prens* ve *Söylevler*, onun siyaset anlayışını anlamayı zorlaştırmasına rağmen onda kesin olan bir şey vardır ki, bu iki kitap tarihsel birikime ve tecrübelerine dayanır; başka bir deyişle ampirik ve deneyimseldir. Bu bağlamda, önce *Prens* eseri sonra da *Söylevler* eseri ele alınacak Machiavelli'nin siyasi düşüncüsü ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

3 Mayıs 1469'da Floransa'da doğan Machiavelli önde gelen bir ailenin çocuğudur. Rönesans eğitimi alarak, Latince öğrenmiş, siyaset ve ahlâk üzerine dersler almıştır. Doğduğu ve yaşadığı yer olan Floransa 1494'e kadar Medicilerin elinde kalacaktır. 1494'te ise Fransa'nın müdahalesiyle kent yönetimi Savonarola adlı bir rahibe verilecektir. 1498'te Savonarola öldürülür ve küçük bir cumhuriyet kurulur. Machiavelli bu cumhuriyette "*Özgürlük ve Barış İçin Onlar Kurulu*"nın sekreteri görevine getirilir. Machiavelli'nin görevi 1512'de son bulur çünkü İspanya'nın Fransa'yı mağlup etmesiyle Fransa'nın müttefiki olan Floransa da bu durumdan etkilenir. Fransa'nın mağlubiyetinden yararlanan Medici ailesi tekrar Floransa yönetimini ele geçirir. Medici ailesinin geri dönmesiyle sürgüne gönderilen Machiavelli, *Prens* adlı eserini yazar. Eser önce Guilano Medici'ye; onun ölümü

üzerine Lorenzo Medici'ye atfedilir. Bu eserdeki amaç, kendisinin affının sağlanması ve İtalya'nın siyasi birliği hakkında Medici'ye yol göstermektir. Lorenzo'nun ölümü üzerine tahta geçen Kardinal Giulio De Medici'nin güvenini kazanan Machiavelli Medicilerin himayesine girer. Ancak daha sonra papa olan Giulio De Medici'nin tutarsız politikası nedeniyle İtalya'ya giren Şarlken Roma'yı ele geçirir ve yağmalar. Desteğini yitiren Mediciler Floransa'da daha fazla tutunamaz ve iktidarı kaybederler. Cumhuriyetçiler tekrardan kentte yönetimi ele alırlar. Ancak Medicilerle ilişkisi olduğu sebebiyle bu sefer de Cumhuriyetçiler onu kendi aralarında istemezler. Bu mücadeleci ve çalkantılı dönemin sonunda Machiavelli 1527'de Floransa'da hayata veda eder (Ağaoğulları, 2014: s. 319-322).

Görüleceği üzere Machiavelli, İtalya'nın siyasi birlikten uzak olduğu, siyasi entrikaların, iktidar kavgalarının olduğu, merkezin güçsüz olduğu ya da hiç olmadığı bir dönemde yaşamıştır. Bu sebeple Prens bu dönemden çıkmak için uygulanacak yöntemler bütünü olarak yazılmıştır. Machiavelli'nin İtalyan siyasi birliği hayalinin ürünü olan Prens bir mutlak monarşi öğretisidir (Şenel, 1995: s. 306). Machiavelli (1994: s.139) bu arzusunu Prens adlı eserinde şöyle dile getirmektedir:

O halde, yukarıda söylenen ne varsa tümünü göz önünde tutup, İtalya'ya şimdiki koşullar yeni bir prensin başa geçmesine uygun mu, bilge ve becerikli, cesur biri kendi şansını okluğu kadar insanların da mutluluğunu sağlayabilecek değişiklikler yapma fırsatını bulabilir mi diye kendi kendime düşünürken bana öyle geliyor ki yeni bir prensin lehine o kadar çok şey var ki hatta diyorum bugüne dek hiç bunca elverişli oldu mu zaman.

Bu yüzden Machiavelli Prens'in egemenliğini kurup, siyasi bütünlük sağlayana kadar ona ahlaki bir yükümlülük vermez. Kenny (2006: s. 274) Machiavelli ile ilgili şu tespiti yapmaktadır: “*Otokratik hükümdar, kabul edilen durumlarda, yasallığı, ahlaki ve kamu görüşünü görmezden gelebilir*”. Gerçekten de Machiavelli prence ahlaki bir yükümlülük vermek şöyle dursun onun insancıl olmayan davranışları sergilemesini bile salık vermektedir. Söz tutmanın erdemli bir davranış olduğunu kabul eden Machiavelli, verilen sözü tutmayıp kurnazlık yapmanın bazı durumlarda dürüst insanlara karşı galibiyet sağlamak için bir araç olduğunu vurgulamakta ve bunun gerekçesi olarak insanların her zaman dürüst olmayacağı düşüncesini göstermektedir. Bu sebeple bir prens hem insancıl olanı hem de hayvani olanı bilmekle yükümlüdür (Machiavelli, 1994: s. 109). Burada Machiavelli, değişen ve değişmeyen şeylerin doğası üzerinden okuyucuya bir ders vermektedir. Buna göre Machiavelli yönetim türlerinin değiştiğini bilmektedir. Prenslikler kalıtım yolu

değişebilir, cumhuriyetler değişebilir, antik dönem uygulamaları ile kendi döneminin uygulamaları değişebilir. Ancak Machiavelli değişmeyen bir noktaya vurgu yapmaktadır. Bu nokta ise insan doğasıdır. Strauss (1958: s. 18) bu noktayla ilgili şunu demektedir:

Dünya ile ilgili meseleler değişebilir; böylece modern şeyler kadim şeylerden farklılaşır. Ancak ‘dünyevi şeyler’ ‘kadim ve modern şeyler’ kavramından daha kapsamlıdır. Çünkü dünyevi şeyler kapsamına giren bazı şeyler değişmez. Tıpkı Machiavel’in insan doğası ve prensin doğasında değişmez şeyler vardır bilgilendirmesini yaptığı gibi.

Machiavelli böylece insan doğasının kötülüğüne ilişkin bir noktayı dile getirmektedir. İnsanla ilgili şu açıklamayı yapar: “*Çünkü insanlar hakkında genelde şu söylenebilir: Nankör, değişken, içten pazarlıklı, korkak ve çıkarıcıdır*” (Machiavelli, 1994: s. 106). Böylece Machiavelli insan doğası ile ilgili hükümdarı uyarmakta ve gerçekçi olması için çağrı yapmaktadır. Bu gerçekçilik birliğin sağlanması için de bir uyarıdır çünkü insanlar her zaman güç ve iktidar peşinde koşarlar. İnsanların özünü bencillik oluşturmaktadır, ancak bu bencillik Augustinus’ta beliren şeytansı bir yan değil tamamen dünyevi, psikolojik bir bencilliktir. Bu sebeple prens, iktidarını korumak için kendisini başkalarının iktidar hırsından koruyacak kadar kurnaz olmalıdır. Bu araçsal yöntemi kullanırken de ahlaki bir yükümlülüğü yoktur çünkü her insan bir diğeri için engel oluşturmaktadır (Ağaoğulları, 2014: s. 328). Machiavelli bu engellerin “*virtu*” dediği ve prene atfettiği bir özellik ile aşılması gerektiğini düşünür. Machiavelli prensliğe yükselebilmek için beceri ve talih olması gerektiğini belirtir. Ancak yine talihine az güvenen kişinin kendi kaderini elinde tuttuğunu da belirtir (Machiavelli, 1994: s. 58). Burada becerinin karşılığı “*virtu*” talihin karşılığı olarak “*fortuna*”yı kullanan Machiavelli becerinin talihe hâkim olacağını düşünür. Çünkü Fortuna dışıdır, Virtu da dışıl olmasına rağmen “erkek, adam” anlamına gelen “*vir*” kökünden türediği için ona hâkim bir anlam yüklenir. Machiavelli taşan akarsu örneğini vererek bu durumu “*fortuna*”ya, insanların önlem olarak set çekmesini de “*virtu*”ya örnek verir. İnsan böylece becerisiyle talihe boyun eğdirebilmektedir. Ancak siyasi anlamda Machiavelli bunu “cesaret, zeka, kurnazlık, zalimlik” anlamında da kullanmıştır (Machiavelli, 1994: s. 136; Strauss, 1958: s. 47). Daha genel anlamda Prens’in yönetimi ele geçirmek ve sürdürmek için gerçekleştirdiği eylemler bütünü “*Virtu*” olarak değerlendirilebilir.

Machiavelli diğeri eseri olan *Söylevler*'de Roma Cumhuriyeti ile düşüncelerini sunar. Bu eser onun post-otokrasi düşüncesi olduğı söylenebilir. Buna göre ülkedeki siyasal birliğı sağlayan otokrattan sonra cumhuriyet kurulabilecektir. Ancak bu cumhuriyet bir demokrasi olmayacaktır. Denge-denet ilkesi üstünde yükselen bir cumhuriyet olacaktır (Şenel,1995: s. 310). Machiavelli'ye göre her yönetim tipi kendi öte ucuna doğru meyleder; aristokrasi, azınlık yönetimine, prenslik ise tiranlığa doğru. Her yönetim türü kendi anti-tezini içinde taşıdığına göre bu tehlike kendisiyle bastırılamaz. Bunun için her bir yönetim türü birbirine karşı olarak bulunmalıdır. Bir başka deyişle karma yönetim olmalıdır. Çünkü bir şehirde krallık, aristokrasi ve demokrasi varsa her biri diğeriye karşı tetikte olacaktır ki elindeki mevcudiyeti taşıyabilsin (Machiavelli, 2017: s. 30-33). Machiavelli böylece Aristoteles, Polybios gibi filozofların yöntemini benimseyerek cumhuriyet anlayışını ilan eder. Bu cumhuriyetin özgür olduğunu vurgulayan Machiavelli, özgürlüğü iki boyutlu ele alır: Birincisi dışsal özgürlüktür ki cumhuriyetin dışarıya karşı olan bağımsızlığı, ulusal bağımsızlık vurgusu yapılır. İkincisi, içsel özgürlüktür ki bu da halk otoritesi anlamına gelmektedir. Ancak halk burada geniş anlamda aristokrasi ve monarşi üyelerini kapsamaktadır (Ağaoğulları, 2014: s. 337). Machiavelli bu sınıflar arası çatışmadan da çekinmemektedir. Çünkü Roma'nın uzun süre var olmasının sebebini *Halk ve Roma Senatosu* arasındaki çekişmeler olduğunu düşünmektedir. Buna göre cumhuriyetlerde halk ve zenginlerden oluşan iki hizbin onayından çıkan yasaların genelde özgürlükten yana olduğu görülür. Çünkü her kesim kendi hakkını korumak isteyecektir. Bunun dışında Roma'da bu sınıflar arası kavga büyük zararlar vermemiştir. Ne idam edilenler ne sürgüne gönderilenlerin sayısı fazladır (Machiavelli, 2017: s. 38-39). Buna ek olarak Machiavelli "*Halkın sesi Tanrınıninkine benzer*" sözünü haklı bulmaktadır. Çünkü halk kendi aleyhine olacak kötülükleri sezme gücüne sahiptir (Machiavelli, 2017: s. 38-39). Ancak burada halkın aristokrasi ve monarşiyi de kapsadığı unutulmamalıdır.

Cumhuriyetler adalet konusunda da diğeri yönetimlerden daha etkilidirler Machiavelli'ye göre. İnsanlar iyiliğe kötülükle karşılık verildiğini gördüğünde, iyilik yapana şefkat kötülük yapana da nefret beslemeye başlamışlardır. Nefretin sonucu da cezalandırmayı getirmiştir. Bu sebeple insanlar kendi isteğini yapmaya muktedir bir prensi değil, kötüyü cezalandıracak adil bir prensi seçmek istemişlerdir. Çünkü insanlık tecrübesi adaleti ortaya çıkarmıştır (Machiavelli, 2017: s. 31). Adalet ayrıca

güven tahsisi ve güçlerin ayrılığı açısından da hayatidir. Çünkü iyi bir prensin yönetiminde halk her zaman adaleti ve barışı hisseder ve ister. Böyle bir ortamda senato otoritesiyle, zengin zenginliğiyle, soylular erdemleriyle kendilerini yüceltebilecektir (Machiavelli, 2017: s. 67). Bir başka deyişle karma yönetim her sınıfın diğeri üzerindeki baskısını dengeleyerek adil ve her sınıfın kendisini gerçekleştirmesine imkân veren bir yönetim sağlayacaktır. Bu ise genel refahı esas alan bir yönetim ve adalet anlayışına tekabül etmektedir. Önceden belirtilen prensin refahının yerini burada ortak ya da genel refah almış olup prensin pragmatizmi vatandaşın erdemine doğru bir dönüşüm yaşayacaktır.

1.4.2. Thomas Hobbes

Modern siyaset felsefesi Machiavelli ile başlamış olsa da, Machiavelli'nin ortaya koyduğu şey, belirgin bir sistemden çok, özellikle prens özelinde, günün sorunlarına yönelik geçici çözüm olacak bir önerisi şeklinde sunulmuştur. Ayrıca Machiavelli'nin kapsamı çok dardır. O siyasi çekişmeler ve kavgalar endişesi içinde zamanın ancak siyasi bir çözümlemesini yapmıştır (Şenel, 1995: s. 317). Hobbes ise kendi felsefesini bir sisteme oturtmuş, ahlâk ve siyaset felsefesini ilk defa bilimsel temellere oturtan isim olmuştur (Berns, 1987: s. 396). Ancak onu yaratan olay ise İngiliz İç Savaşı'dır. Bu sebeple önce filozofun hayatına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

1588 yılında Malmesbury'de doğan Hobbes yoksul bir kilise papazının oğludur. Bu sebeple eğitim masraflarını görece zengin amcası karşılamıştır. Eğitimi sırasında daha sonraları karşı çıkacağı Aristotelesçi felsefeyi ve *Skolastisizm*'i tanımıştır. Üniversite eğitimi sonrasında özel ders veren Hobbes, hocalık yaptığı Lord Hordwick'in hamiliği sayesinde Ben Jonson, Bacon ile tanışmıştır. Avrupa seyahatinden döndüğünde İngiltere'de kral ile parlamento arasındaki gerilim iyice artmış durumdadır. 1640'da ise sistemin çözülmeye başlamasıyla İç Savaş patlak vermiştir. Bu savaşın nedenleri; yükselen burjuvazinin krala karşı kendi mülkiyetlerini garanti altına almak istemesi ve bunun sonucunda kralın yetkilerini sınırlandırmak istemesi, çeşitli tarikatların kendi ibadetlerini gerçekleştirmek için kral ve Anglikan kilisesine karşı mücadele etmesi ve tahtta olan *Stuart* hanedanının

sert siyasi uygulamaları olarak gösterilebilir. Parlamento ile anlaşmazlığa düşen I. James 1611’de parlamentoyu fesheder ve bu süreç 1625te taç giyen I. Charles dönemine kadar aralıklarla devam etmektedir. Savaşlar sebebiyle ekonomik desteğe ihtiyaç duyan kral beklediği desteği parlamentodan alamadığı için 1640 yılında iç savaş patlak vermiştir. 1648 yılında burjuvazi, köylü ve zanaatkârların desteklediği Oliver Cromwell, I. Charles’ı bozguna uğratar. Parlamento ise sonrasında Charles’ı suçlu ilan ederek idam edilmesini sağlar. Cromwell ise “*Commonwealth*” adında bir cumhuriyet kurar. Ancak bu yapı, cumhuriyetten çok askeri bir diktatörlüktür (Zabcı, 2014: s. 428-429). Bu dönemde Fransa’da olan Hobbes ünlü eseri *Leviathan*’ı yazmıştır. Ancak beklediği karşılığı alamadığı gibi Fransız hükümeti ve Katolik kilisesinin sert tepkileriyle karşılaştı. Bu tepkilerden sonra İngiltere’ye geri döndü ve Cromwell’e boyun eğerek siyasi faaliyetten uzak durduğu bilinmektedir.

Hobbes’un felsefesini savaşların, süresizliğin olduğu bir dönemde geliştirmiştir. Bu sebeple onun siyaset felsefesine barış ve süreklilik özlemi olan bir tema hakimdir. Hobbes felsefesini temellendirmek için öncelikle insan doğasını anlamaya çalışır. Hobbes’a göre canlılarda iki tür devinim vardır: Hayati hareket ve iradi hareket. Hayati hareket ile kan dolaşımı, sindirim, nabız, soluk gibi hareketleri anlatmak istemektedir. İradi hareket ya da hayvansal hareket ile de konuşmak, yürümek gibi eylemler anlatılır. İradi hareketlerin belirmesinden önce insanda dışa vuran küçük hareketler ise “*çaba*” olarak adlandırılmaktadır. Çaba ise bir şeye yönelik bir biçim aldığında “*iştah*”, bir şeyden kaçmaya yönelik olduğunda ise “*İstikrah*” adını almaktadır (Hobbes, 2007: s. 46-47). Böylece Hobbes insanın temel dürtüsüne “*arzu*”yu yerleştirerek acından kaçınma isteği ve hazza erişme isteği arasında bir noktaya oturtur. Bu durumun mantıksal sonucu ise insanın bencil bir varlık olduğudur. İnsan bencildir çünkü öncelikle kendi arzularını, kendi varoluşunu düşünmektedir. Bu durum Hobbes için bir doğa yasasıdır ve bunun olumsuzlanacak bir tarafı yoktur. Çünkü Hobbes zamanının hakim paradigması olan determinizme bağlıdır ve gelişimi ampirist İngiltere’de değil rasyonel Kıta Avrupa’sında olmuştur. Bu sebeple geometrik aksiyomlarla hareket eder ve tek sahici bilim olarak geometriyi görür. Bunun sonucu olarak da insanın doğadan gelen bazı özelliklerini olduğu gibi kabul eder ve böylece psikolojik egoizmin temelini doğaya dayar. Bu anlayışa göre kimse bir başkası için kendisini feda etmekle yükümlü kılınamaz (Cevizci, 2019: s. 115). Hobbes böylece siyaset felsefesinin temeline insanın bencillik duygusunu

yerleştirir. Zira doğanın bize verdiği yetide ancak bencillik vardır ve bu da ahlaki göreliliğe yol açar; iyi ve kötü tanımsızdır.

Mutlak monarşi savunucusu olmasına rağmen Hobbes insanların doğadan eşit olduklarını kabul eder. Ancak bu durum tam da doğal durum dediği şeyin sebebidir. Çünkü doğadan eşitlik, amaçlara erişmekteki ya da hazzı erişmekteki eşitliğinde beraberinde getiren bir olgudur. Bu sebeple benzer arzulara düşmüş insanlar ister istemez birbirlerine rakip olacaktır. Bu durumda fiziksel güç bir artı olamaz çünkü en zayıf bir diğeriyle işbirliği yapıp en güçlüyü yok edebilecek kadar güçlü pozisyona da gelebilir. Böylece eşitlik güvensizliği doğurur. Bu yüzden güvensizlik yok olana kadar, cebir ve hile ile mümkün olduğunca çok insanı egemenlik altına almak gerekir ki bu da apaçık bir savaş anlamına gelmektedir. Hobbes bu durumda cebir ve hileye nötr kalmamakla birlikte, bunlar hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “*Cebir ve hile savaşta en büyük iki erdemdir*” (Hobbes, 2007: s. 92-96). İnsanlar bu doğa durumundan kurtulmak için çareyi kendi egemenliklerini devredecekleri bir hükümdarda aramaya başlayacaklardır. Aksi halde insanlar birbirleri üzerinde egemenlik kurmak isteyecekler ve insanın insan karşısındaki durumu birbirinin kurdu şeklindeki ifadeye benzer bir durum olacaktır. Böylece insanı sınırlamanın amacı egoist özgürlük ve egemenlik aşkı olarak belirecektir. Ancak şunu da belirtmek fayda var ki, Hobbes bu durumu açıklarken tarihsel bir olaya ya da gerçekliğe başvurmamaktadır. Bu açıklama mitsel bir ifade gibi gözükmemektedir (Russell(c) , 2017: s. 110; Hobbes, 2007: s. 95).

Hobbes sözleşme kuramına geçmeden önce hak ve yasa arasında bir ayrım yapar. Stoacılar, ahlakı doğal aklı evrensel bir modele taşıyarak evrenselleştirmişler ve böylece ahlaki olarak doğaya içkin bir yasa olduğunu belirtmişlerdi. Ancak Hobbes buna karşı çıkar. Ona göre evrensel bir iyiden çok insanların arzularıyla birlikte beliren iyi/kötü vardır (Zabcı, 2014: s. 438). Bu durum insanların özgürlüğünü ifade etmektedir ki bu da Hobbes’un “*doğal hak*” dediği şeye karşılık gelmektedir. Hobbes’un (2007: s. 96) ifadesiyle “*kendi gücünü dilediği gibi kullanmak*” anlamına gelmektedir. Doğa yasası ise insanın varlığını en iyi şekilde devam etmesini sağlayan genel kurallardır. Böylece Hobbes, *hak* ve *yasa* arasındaki özgürlük/yükümlülük farkını ortaya koyar. Özgürlük herkes için eşit olduğuna göre buradan bahsedilen savaş durumu çıkacaktır. Hobbes bu kuraldan ilk doğa yasası

olarak barışı istemenin çıktığını belirtir. Bunu takiben ikinci yasa olarak da, barışın gerçekleşmesi için herkesin karşısındakine tanıdığı özgürlükle kendinin de yetinmesini bildiren doğal yasayı çıkmaktadır (Hobbes, 2007: s. 96-97).

Eşitlik ve özgürlüğün getirdiği savaş durumu ancak bir sözleşme ile aşılabacaktır bu durumda. Sözleşme aracılığıyla doğal haklarından vazgeçen insanlar, barış için egemenliklerini devlete devredeler. Onların egemenlikleri devlette pekişmektedir. Bu norm koyucu mutlak bir erke sahiptir çünkü herkesin iradesiyle kurulmuştur. Onun adaletsizlik yapması, bir kişinin kendisine adaletsizlik yapması anlamına gelecektir ki bu durum imkânsızdır. Bu sebeple egemenin yaptığı hiçbir şey uyruğu tarafından cezalandırılmaz (Cevizci, 2019: s. 136). Böylece Hobbes insanın doğadan siyasal bir varlık olduğu yönündeki anlayışı da reddetmektedir. Çünkü aksi durumda insanın kendisini siyasal bir ortama hazırlayan pre-siyasal ortam ya da korkacakları bir gücün olmadığı durum var olmazdı. İnsanlar bu tecrübeleri sayesinde siyasal olma yetisine kavuşurlar (Berns, 1987: s. 399).

Adalet konusu ise devlet bağlamında ele alınmaktadır. Aksi durumda hiçbir şey kesin olmadığı için adalet ve adaletsizlik bir anlam ifade etmemektedir. Hobbes (2007: s. 96) şöyle demektedir: “*Adalet ve adaletsizlik ne beden ne de zihnin melekeleridir. Böyle olsalardı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da, duyuları ve duyguları gibi varolmaları gerekirdi. Bunlar, tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir*”. Anlaşılacağı üzere sözleşme sonrası bir adalet tesis edilebilir ki bu da insanın artık toplumsal olarak yaşamaya başlayacağı bir zamanı işaret etmektedir. Bu da yasa kavramını beraberinde getirmektedir. Zira sözleşme ile birlikte egemene itaat ilk yasa doğal olarak adaletin ilk şekli olacaktır (Aktaş, 2014: s. 65). Bunu takiben ilk adaletsizlik örneği de uyrukların egemene karşı gelmeleridir çünkü egemen ortak akit ile kurulmuştur ona karşı gelinmesi sözleşmenin bozulması anlamına gelmektedir. Sözleşmeye dâhil bir bireyin adaletsizliğe uğraması ise “*eylemde adaletsizlik*” olarak adlandırılmaktadır. Burada Hobbes “*Rıza*” kavramını devreye sokmaktadır. Zira kişi rıza gösterdiği takdirde bazı şeyler yerine getirilmiyorsa, örneğin borcun gecikmesi, burada bir adaletsizlik ya da haksızlık yoktur. *Eylemde adalet* ise mübadelede adalet ve bölüşümde adalet olarak ikiye ayrılmaktadır. Mübadelede adalet sözleşme yapılan şeyin değerinde sözleşmeye katılan kişiye eşit değer bölüşümüne, bölüşümde adalet ise liyakaten eşit insanların

bir şeyden eşit derecede faydalanmasını ifade etmektedir. Birinde değer diğesinde ise fayda söz konusudur. Ancak liyakatin belirlenimi bir diğeri tarafından nezaketen yapıldığından burada net bir ayrım yapılamamaktadır. Bu sebeple mübadelede adalet, satın alma işlemindeki gibi sözleşmeye katılımcının adaletini ifade ederken, bölüşümdeki adalet bir hakemin adaletini ifade etmektedir. Bu ise adil olanın hakem tarafından belirlenmesini içermektedir. Burada bölüşüme katılanlar hakem tayin ederek bölüşümü bir üst makama bırakırlar. Bu üst makamın hakkaniyete dayanarak bölüşümü gerçekleştirmesi adaleti ifade etmektedir ki bu da bir doğa yasası olarak adlandırılır (Hobbes, 2007: s. 110-111).

1.4.3. John Locke

Locke siyasal teorisini birey ve onun özgürlüğü üzerine kurmuş bir düşünürdür. Onun siyaset teorisi Aristotelesçi bir perspektifle mutluluğa dayanır. Ancak mutluluğun gerçekleşebilmesi için güven ve özgürlük ortamının gerçekleşmesi şarttır (Öktem ve Türkbağ, 2012: s. 155).

Locke’a göre insan doğa durumunda kendi geleceğini tayin edebilecek durumda olacak şekilde özgür durumdadır. Doğada kimseye daha fazla bir yetki tanımadığından iktidar ve egemenlik bakımından insanlar eşittir. Ancak bu Hobbes tarzında bir başıboşluk değil, doğa yasası tarafından sınırlanan bir alandır. Doğa yasası insanlara diğelerlerinin hakkını gasp etmemeyi öğretir (Locke, 2012: s. 7-10).

Locke’un felsefesinde adalet, doğa durumunun bozulmaya başlamasında kendisini gösterir. Doğada bir yasa bulunduğunu belirten Locke’a göre, bu kuralı çiğneyenleri diğelerinin yargılama yetkisi vardır; başka bir deyişle “*haksızlığa uğrayan hem yargıç hem davacı konumundadır*” (Öktem ve Türkbağ, 2012: s. 155). Herkesten aynı rasyonalite beklenemeyeceği gibi insanlar nefret, öfke gibi bazı duygu durumlarının etkisinde kalabilir (Zabcı, 2014: s. 487). Locke (2012: s. 12) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Saldırgan Doğa Yasasını ihlal etmekle, Tanrı’nın, İnsanların karşılıklı güvenlikleri için eylemlerine koymuş olduğu önlem olan akıl ve ortak adalet kuralından başka bir Kuralla yaşamak istediğini açıklamış olur ve böylece İnsanoğlu için tehlikeli hale gelir; İnsanları şiddet ve zarardan korumaya çalışan bağ Saldırgan tarafından önemsenmez ve kırılır.

Doğa yasasını çiğneyip kişisel hırslarını kan davasına dönüştürme şansı olan irrasyonel insan sebebiyle adaleti sürekli kılacak bir iktidara ihtiyaç vardır. Aksi halde güçlü, güçsüzün üzerinde kurduğu egemenlikle adaleti sağlamanın yollarını tıkayacaktır. Adalette sağlanması gereken zarar görenin tazmin edilmesi zarar verenin ise engellenmesi ve caydırılmasıdır (Locke, 2012: s. 12).

Adaletin bozulmasıyla herkese ait olan yargılama gücü savaş durumu sebebiyle *tek yargıca* yani devlete devredilir. Bu iktidar ise kaynağını rızadan almaktadır. Locke (2012: s. 64) “*Hiç kimse kendi onayı olmaksızın servetinden yoksun bırakılamaz ve başka birinin siyasal iktidarına tabi kılınamaz*” diyerek uygar toplumun rıza temelli bir zeminde yükselmesi gerekliliğini salık vermiştir. Bu salık aslında ahlaki bir reçetedir. Adaletin bozulmasıyla ortaya çıkan yeni iktidar, bireylerin rızasında yani onların rasyonelliklerinde meşruluk alanı bulacaktır. Bunun teminatı insanların ortak bir şekilde yargılama iktidARlarından vazgeçip bunu ortak bir kuruma devretmeleridir. Eğer bir tiran, zor kullanarak devredilen hakkı ele geçirmeye çalışırsa adalet yeniden bozulacaktır. Çünkü burada tekrardan bir kişisel menfaatler alanı oluşur. Bu durumda iktidARlarını ortak bir alana bırakan insanlar tirana karşı gelme ve adaleti yeniden tesis etme hakkına sahiptir (Locke, 2012: s. 139).

Diğer yandan mülkiyet kavramı, hem toplumsal yaşamın hem de adaleti oluşturan temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Locke’a göre (2012: s. 26) mülkiyet; doğa durumundan çıkmamızı sağlayan, emeğin somutlaşmış hâli ve özgürlüklerin koruyucusudur. Başka bir deyişle doğa durumundaki saldırganlık halinden medeni duruma getiren ve bu durumu korumayı garanti altına alan toplumsal bir kalkandır. Bu koruma ilk olarak insanın kendisini koruma içgüdüsiyle başlamaktadır ki Locke da (2012: s. 24) insanın ilk mülkiyetinin kendi şahsının mülkiyeti olduğunu belirtmektedir. Locke anlaşıldığı üzere içgüdüsel bir davranışı, toplumsal yaşamın merkezine somutlaştırarak koyarak bunu adaletin de temeli haline getirmiştir. Locke (1992: s. 345) adalet ve mülkiyet arasındaki ilişkiye dair şöyle demektedir: “*İyeliğin bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz*”. Bu açıklama, adaletin temelinin mülkiyet olduğunu, mülkiyet olmadan adaletin neliğine dair yorum yapılamayacağını; adaletin özünü mülkiyetin oluşturduğunu ifade etmektedir. Ancak bu yorum, Kropotkin’in (2018(a): s. 189) de belirttiği üzere, adaletin

sınırlanmasını ve aşırı indirgenmesini ifade etmektedir. Ayrıca devletin, mülkiyetin koruyucusu olarak belirlenimi, adaletin bekçisi konumuna getirmektedir ki; devletsiz adaletin tesis edilemeyeceği anlayışı kolaylıkla çıkarsanmaktadır.

1.4.4. Benedictus Spinoza

Spinoza Locke ve Hobbes arasında bir çizgide kalan bir filozoftur. Onun Locke kısmı demokrasiye, bireysel haklara ve en önemlisi özgürlüğe yaptığı vurguyla, Hobbes kısmı ise, insan doğası anlayışında ve yöneticilere verdiği yetkilerle, halkı kısıtlamasında yatar. Spinoza insanın ve hatta diğer her şeyin amacının varlığını sürdürmek olduğunu belirtir (Spinoza, 2018: s. 211). Birey varoluşunu sürdürmek için doğal yasaya uyarak kendileri için iyi olanı yapmaya çalışacaklardır. Çünkü Spinoza deterministtir ve onun için evren-doğa belirlenmiş bir alandır. Nasıl ki balıklar yüzmekte ise birey de kendi varlığını devam ettirmek isteyecektir (Spinoza, 2016: s.230). Demek ki insanın doğadaki eylemleri iyi ya da kötü olarak değil bir doğa yasası olarak *olması gereken* durumu niteler. Böylece insanın yalan söylemesi, hırsızlık yapması, adam öldürmesi doğa durumunda ahlaki nitelik açısından zıtlık oluşturmaz. Çünkü bu bireyler doğa yasası gereği iştahla hareket ederler, akıllarıyla değil (Spinoza, 2016: s. 232)

İştahla hareket edilen doğal ortamda hiçbir birey güvende değildir. Oysa insanın ilk isteyeceği şey olan var olma güdüsü, aynı zamanda güvenlikle ilgilidir. Güvenlik kendi yararına olduğu için aynı zamanda bireyin hakkıdır da (Spinoza, 2016: s. 233). Bu sebeple bireyler kendi isteklerini kısıtlamak, doğal yasayı akıl yoluyla dizginlemek aracılığıyla bir sözleşme imzalayarak devleti kurarlar (Zabcı, 2014: s. 469). Bireyler güçlerini topluma devrederek cebri ya da rızaya dayalı bir toplum kurarlar. Cebri olması Spinoza için bir sorun teşkil etmemektedir zira belirtildiği gibi belirlenim içerisinde bir şey ne olması gerekiyorsa odur. İnsanlar da bu sözleşmeye uymak durumundadırlar. Zaten doğa yasası gereği fayda sağlamayan hiçbir sözleşmeye uyma gerekliliği yoktur. İnsanların bu durumda kârlı çıkmasını sağlayacak olan şey ise sözleşmenin getirisi olan *Karşılıklı Yardımlaşma*'dır (Zabcı, 2014: s. 468). Çünkü devlet Aristoteles'in de belirttiği gibi, insanların ortak

ihtiyaçlarını karşılayarak daha iyi yaşama imkânını sağladığı yerdur (Aslan, 2017: s. 278).

Doğa durumundaki duygu durum hallerinin Spinoza için ahlaki olmadığını belirtmiştik. Böyle bir durumda adalet de aynı denklemden pay alır. Burada adalet namına bir şey bulunamaz. Çünkü her birey kendi hakkı için hareket ettiğinden adalet de göreceli bir hale gelecektir (Vurucu, 2019: s. 51). Ancak adalet Spinoza (2016: s. 237) perspektifinde şöyle tanımlanır:

Adalet, her insanın sivil hak uyarınca sahip olduğu şeyi elinde tutmasına yönelik istikrarlı bir ruh halidir. Adaletsizlik, doğru dürüst bir yasa yorumu uyarınca herhangi birine ait olan şeyin, sözde bir hak görünümü altında, onun elinden alınmasıdır. adalet ve adaletsizliğe aynı zamanda eşitlik ve eşitsizlik de denir. Çünkü uyurşmazlıkları sona erdirmek için görevlendirilenler, insanlar arasında ayırım gözetmemek, herkesi eşit saymak, zengini kıskanmadan ve yoksulu hor görmeden her insanın hakkını aynı biçimde savunmak zorundadırlar.

Spinoza'ya göre adalet, hakkın yerini bulması için iktidar tarafından sahibine iade edilmesidir. Demek ki devlet ve adalet arasında doğrudan bir ilişki vardır: Adalet devletle beraber var olur, devletin asıl amacı adaleti yani bireylerin isteklerini diğerlerine zarar vermeden gerçekleştirmektir. Değinilmesi gereken nokta, adaletten bahsedebilmek için kısıtlayıcı g ve akıldan bahsedilmesi gerektiğidir. Çünkü adaleti devlet sağlıyorsa ve devlet aynı zamanda kısıtlayıcı g ve rasyonel bir sonusa, adaletin de bu niteliklere sahip olması beklenir. Rasyonel olan adalet, iştah tarafından yönetilen insanı kısıtlayacak ve onu ussal bir davranışa sürüklemek mecburiyetinde bulunacaktır. Ancak bunların gerçekleşebilmesi için devletin sağlam temeller üzerine kurulması gerekir. Bu ise yasaların sağlam temeller üzerinde kurulmasıyla gerçekleşir (Timuçin, 2016: s. 143). Çünkü erdemli bir devlette önemli olan yasaların nasıl yapıldığıdır. Aristoteles'in de belirttiği gibi erdemli kent iyi yasalar yapıp vatandaşlarının mutlu yaşamasını sağlayan kenttir.

1.4.5. Jean Jacques Rousseau

Rousseau 18. Yüzyılda yaşamış Fransız *philosophe*'sıdır². Fransız Devrimi zerindeki etkisinden dolayı *Toplum Sözleşmesi* eseri siyaset bilimi ve felsefesi

² Aydınlanma felsefesinin yorumlanması, onun ele alındığı felsefe dalları ve ortaya çıktığı ortama göre değişiklik göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevizci, 2017: s. 19.

açısından büyük önem arz etmektedir. Bu eser Locke, Hobbes, Spinoza geleneğiyle beraber gelen sözleşmecî geleneğin devamı niteliği sayılmakla birlikte felsefesinin yapış taşları açısından farklılıklar göstermektedir.

“*İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur*” (Rousseau, 2018(a): s. 4). Rousseau ünlü eserine bu cümle ile giriş yapmaktadır. Rousseau’nun bu cümlesi olan her türlü otoriteye karşı bir başkaldırı niteliğinde okunabilir. Çünkü ona göre uygar toplum bir kölelikten başka bir şey değildir. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı eserinde Rousseau (2018(b): s. 8) şöyle seslenmektedir:

Hükümet ve yasalar, bir araya toplanmış insanların, birlik ve huzur içinde yaşamalarını sağlar. Onlar kadar egemen olmamakla beraber, belki onlardan daha güçlü olan bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz durumuna sokar.

Demek ki Rousseau uygar toplumu ya da devletleşmiş toplumu esaretin bir çeşidi olarak ele almaktadır. Aynı zamanda bu esareti belirtmek için *Toplum Sözleşmecî* geleneğin yaptığı gibi doğa durumuna başvurmaktadır.

Ancak Rousseau’yu diğerlerinden ayıran özellik doğa durumundaki insana olumlu bir anlam yüklemesidir. Yani ona göre uygar toplumda olmayan eşitlik ve özgürlük doğa durumundaki insanda mevcuttu. Başka bir anlamla; doğal insan uygar insanın zıttı konumundadır (Cevizci, 2017: s. 385). Rousseau başlangıçta doğa durumundaki insanın kendini koruması ve varlığının devamını sağlaması içgüdüleri hususunda önceki kuramcılarla anlaşır ancak ayrıldığı nokta; insandaki acıma duygusunun diğerlerine zarar vermeyi engellediği düşüncesidir (Ağaoğulları, 2014: s. 575).

Doğada barış halinde yaşayan insanların bir araya gelmesiyle uygar insan ilk adımı atarak mülkiyeti ortaya çıkarmakta olup eşitsizliğin temeli de böylece atılmış olmaktadır. Rousseau (2019: 133) bununla ilgili şöyle demektedir: “*Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “Bu, bana aittir!” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusu oldu*”. Bu şikâyetin aynı zamanda Rousseau’yu eşitlik-adalet sorununa yönelttiği söylenebilir.

Eşitsizliğin temel alındığı uygar topluma alternatif olarak bir sözleşme kurmaya çalışan Rousseau, bu eşitsizliği yok edemese de önemli ölçüde azaltıp bireylerin iradelerini topluma katmaya çalışan bir taslak olarak kurmaktadır toplum

sözleşmesini. Çünkü ona göre toplum kurulduktan sonra zincirler olacaktır önemli olan bunun kabul edilmesini sağlamaktır (Damrosch, 2017: s. 349). Zincirlerle yaşamının imkânını ise, doğa durumundaki kaybettiği içgüdülerin yerini alan, adalet sağlayacaktır (Rousseau, 2018(a): s. 18). Doğa durumundaki kaybettiği şey ise özgürlük ve eşitliktir. Demek ki adalet uygar insanın doğa durumundaki gibi yaşamasını sağlayacak bir araçtır. Adaletin toplumun esası olmasının bir sebebi de adaletin eşitlikten geliyor olmasıdır. Rousseau insanı yetenek olarak olmasa bile ahlaki olarak eşit olarak görmektedir (Damrosch, 2017: s. 350). Bu eşitlik ise her insanın kendini düşünmesinden, kişinin kendini üstün tutmasından ileri gelir. Bu anlayışta adalet; her insanın özünün birliğine dayanarak doğadan gelme bir içgüdüyle herkesi eşit düzeyde görmek anlamına gelmektedir. Bu herkesin çıkarı olan bir durumdur çünkü en yüksek kamusal çıkar adalettir (Rousseau, 2001: s. 301). Doğal duruma uygun bu hareket aynı zamanda genel istemin herkese uygulanabilirliği açısından yani eşitlik açısından da önem arz ederek, genel iradede çıkan kanunların yine herkese uygulanabilirliği anlamına gelecektir (Rousseau, 2018(a): s. 29). Toplumun -zıtlaşan da olsa-iradelerinin toplamı olan genel irade ona uymayanların iradeleri kendisine uymaya zorlayabilir. Bu, Rousseau için “*özgür olmaya zorlanmaktan*” (2018(a): s. 17-18) başka bir şey değildir. Toplumun bütünü temsil eden genel irade bir meclis tarafından değil, doğrudan vatandaşların kendileri tarafından temsil edilmelidir. Aksi halde eşitlik ilkesine dolayısıyla adalet zarar gelir. Bu anlamda özgürlük genel iradeye ve onun yasalarına uyarak ya da uymaya zorlanarak eşitliğin ve adaletin yeniden tesis edilmesi anlamına da gelmektedir.

1.4.6. Immanuel Kant

Kant ahlâk felsefesi tarihinde bir dönüm noktası olarak görülebilir. Kant’a kadar olan dönemde etiğin temel sorusunun “*en yüksek iyi*”, cevabının da “*mutluluk*” olduğu bilinmektedir (Doğan,2004: s.68). Kant ise böyle bir temellendirmeyi reddetmektedir. Ona göre öncekilerin üzerine düşünüp temellendirme yaptığı, cesaret, azim, sabır gibi erdemler eğer *İyi Niyet* yoksa şeytani bir biçime dönüşebilir (Kant,2006: s.7). İyi niyet kavramı metafiziksel bir kavram olduğu için gözlemlenemez ancak *a priori* olarak insana içkin bulunur. İnsana içkin olarak

bulunduğu için de evrensel olarak incelenmesi gerekir (Güriz, 2011: s. 200-201). Ancak bu durum *eudamonia*'cı etik anlayışıyla açıklanamaz. Çünkü hem mutluluğun mutlak bir tanımını yapmak zordur hem de alışkanlıklar ve yaşayış insanın bu kavrama bakışını değiştirir. Bu yüzden Kant bu etik sistemin karşısına ödev ahlâkını koyar. Yani bir şey yapılması gerektiği için yapılmalıdır; kendi içsel huzurumuzu sağlamak ya da başka bir haz elde etmek için değil. Böylece Kant teleolojik etik karşısına deontolojik etik anlayışını çıkarır.

Kant ahlâk sistemini inşa ederken insanı doğal bir canlı olarak değil akılsal bir canlı olarak ele alır. Çünkü insanın doğal yanı bize tikel olanı verir ve bununla evrensel bir ahlak sistemi inşa edilemez (Cevizci, 2017: s. 513). Bir diğer nedensel alandan nedensel alana geçişin mümkün olmayışıdır. MacIntyre'ın deyişiyle (2001, 218):

Nedensel bağıntılar ancak kategorileri deneyime uyguladığımızda keşfedildikleri için, deneyimin ötesinde ve dışında nedensel bağıntılar çıkarsamamızın hiçbir yolu yoktur; dolayısıyla, doğanın nedensel düzeninden kalkıp doğanın yaratıcısı olan bir Tanrı'yı geçerli bir şekilde çıkarsayamayız. Doğa bütünüyle gayri şahsi ve ahlakdışıdır; o, büyük ve hayırsever bir tasarımcının ürünü imiş gibi görülebilir, fakat o böyledir olumlamasında, bulunamayız.

Kant ahlâk ve politika arasındaki ayrımı reddetmektedir. Onun ilgisi; insanın özel alandaki eylemleri ve ondan doğan etik, diğer yandan kamusal alandaki eylemleri ve ondan doğan hukuk felsefesidir. Bu yüzden Kant'ın politik felsefesi, hukuk felsefesiyle birlikte ödev, hak gibi kavramları kullanırken diğer yanda ahlâk felsefesinin bir alt başlığıdır (Cevizci, 2017: s. 554; Kersting, 2010: s. 57-58).

Kant, devleti -etkisinde olduğu Rousseau ve Locke gibi- sözleşme sonucu oluşan bir yapı olarak ele almaktadır. Devlet ona göre aklın bir sonucudur. Akıl nasıl ki kendi zararına bir şey yapmazsa; devlet de aklın bir sonucu olarak insanın yararına olan bir kurumdur. İnsan akli devlette bir çıkar bulduğu için onu inşa etmiştir. Devletin görevi ise kamusal alandaki eylemlerin yaptırımını yani hukuku korumaktır (Öktem ve Türkbağ, 2012: s. 168).

Bireylerin davranışları ise iki türdür. Birincisi içsel edimlerle gerçekleştirdiği erdem, faziletler; ikincisi ise kamusal alanda gerçekleştirilen eylemlerdir ki hukukun amacı bunlarla ilgilenmektir (Cevizci, 2017: s. 555). Burada asıl amaç adaleti korumaktır. Çünkü Kant'a göre doğa canlıları belirli bir amaca doğru sürükler. Yine doğaya göre insan en yüksek yeteneklerini toplumda sergileyebilir. Bu yüzden

insanın bir toplumda yaşaması şarttır ancak evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaş topluluğu bunun önündeki en büyük engeldir (Kant, 2012: s. 37).

Kant'ın ideali evrensel bir cumhuriyettir. Ancak bu cumhuriyetin tesis edilmesi için insanların evrensel adalet ilkesi etrafında bütünleşmiş olmaları gerekir (Başkı, 2015: s.96). Adalet ilkesi aynı zamanda kategorik imperatif olduğu için, hem her durumda geçerli hem de aklın bir buyruğu konumunda olacak ve tüm insanlığı tek bir çatı altında toplayacaktır (Kersting,2010: s. 59). Bu anlamda adalet ideal devlet düzeni için bağlayıcı bir temel yüklemektedir. Öyle ki adalet idesi, insanların rasyonelliğinde ifadesini bulduğunda Stoacı dünya vatandaşlığı gerçekleşebilir hale gelebilir. Bu sebeple adalet, bir anlamda ütopyanın ya da ideal devletin kurulmasının en büyük şartını oluşturmaktadır. Bu ise bir yanda insanların zararlı eylemlerinin kısıtlanmasıyla diğer yanda onlara özgürlük alanı açacak olan bir devlette mümkün olabilir.

1.4.7. Friedrich Hegel

Hegel 19. Yüzyıl Alman İdealizm'inin en önemli düşünürlerinden biri olup doruk noktası olarak kabul edilmektedir Etkisi Karl Marx'tan Max Stirner'e kadar uzanmaktadır. Bu da onun farklı yorumlanmaya açık bir filozof olduğunu gösterir ki felsefesinin zor ve anlaşılabilir olması da buna neden olduğu düşünülmektedir.

Hegel gündelik hayatta gördüğümüz şeylerin kendi içinde birer gerçeklik taşımasına rağmen gerçekliğin kendisini yansıtmadığını düşünmektedir. Onlar sadece bütünün birer parçasıdır. Ona göre bu bütün *Mutlak*'tır (Russell(c), 2017: s. 419). Hakikatin bütününe *mutlak* diyen Hegel, onu bir süreç olarak ele almış insan aklı veya tininin bir özbilinç durumuna gelmesi olarak yorumlamıştır (Cevizci, 2018: s. 827). Özbilinç durumu diyalektik bir süreç içerisinde ilerler; bu unsurlar tez-antitez ve sentezdir.

Hegel'e göre bireysel tin kendisini sözleşme, anlaşmalarda ifade eder. Bu tinin konusu politik alandır ve Hegel'e göre objektif ruhun konusudur. Bu ruhun ise soyut hak, ahlâklılık ve sosyal ahlâk olmak üzere üç aşaması vardır (Güriz, 2011: s. 223).

Devlet ise sosyal ahlâkın bir sonucudur. Devlet'in varoluşunda ise temel kavram özgürlüktür. Hegel (2012: s. 184-185) özgürlük ile ilgili şunları demektedir:

Madde, bir merkez noktasına doğru eğilimi yoluyla yerçekimine iyedir; temelde o, karma bir yapıya sahiptir ve birbirlerini dışlayan parçalardan oluşmuştur. Birliğini ve bu birlikteki ortadan kalkışını araştırır [arar, çabalar]; karşıtını arar. Bunu sağladığı takdirde daha fazla madde olarak kalamayacak ve yok olacaktır. İdeallığe doğru çabalar, çünkü birlik içinde o, ideal olarak varolur. Karşıt bir şekilde tin, kendinde kendi merkezine iye olandır. Kendi dışında birliğe sahip değildir, fakat onu kurar; o, kendinde ve kendiyledir. Maddenin tözü kendi dışındadır; tin, kendinde varolandır (başkasına gerek duymayan varoluştur).

Demek ki özgürlük *mutlak'a* ulaşmak için hem bir araç olacaktır hem de amaçtaki niteliklerden biri olacaktır. Araç olacaktır çünkü kendini gerçekleştirme yoluyla *mutlak'a* ulaşma süreci bir özgürlük dışavurumudur aynı zamanda. Amacın niteliklerinden biridir çünkü *mutlak* olan kendi dışında bir birlik olmayan, merkezi kendi içinde olandır ve böylece başka bir şeye ihtiyaç duymayandır.

Hegel (1991: s. 54) özgür iradenin mevcudiyeti olmasına *hak* (recht) demektedir. Buradan yola çıkarak hukuku da mevcudiyeti çevresinde özgürlük olarak tanımlamaktadır. Devlet ise hakkı gözeten kurum olarak özgürlüğün gerçekleştiği yerdir. Hatta Güriz'in ifadesiyle (2011: s. 227) “Devlet *hürriyetin kendisidir*”. Devlet *tin* gibi kendinde ve kendisi içindir (Russell(c), 2017: s. 434). Bu sebeple devletin aynı zamanda rasyonel olduğu söylenebilir.

Hegel adaleti, hukuk ve devlet yapısı altında incelemektedir. Çünkü adalet evrensel aklın bir sonucu ve objektif bir idedir. Mülkiyet gibi sübjektif ahlâk ifadeleri bulanık olduğu gerekçesiyle, evrenseli temsil etmediği belirtilmektedir. Örneğin, bütün insanların müreffeh yaşamayı istemesi ancak sübjektif bir ahlâkın meselesi olabilir ona göre. Çünkü müreffeh yaşamın evrensel bir standardı olmadığı, herkes için değiştiği düşünülmektedir (Hegel, 1991: s. 68). Diğer yandan adaletin devlet içindeki şekli yani ceza, failin cezalandırılması halinde bir ödül olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Çünkü fail rasyonel bir varlık gibi muamele görerek onurlandırılmaktadır. Ancak yine de adalet devletin kendiliğindeki niteliklerinden biri değildir. Çünkü devlet liberal öğretideki gibi bireylerin can ve mal güvenliği korumak zorunda değildir (Hegel, 1991: s. 98). Anlaşıldığı kadarıyla adalet de hak da ceza da kendi içinde belirli gerçeklikleri olan kavramlardır. Ancak bunların tek başlarına mahiyeti hakikati yansıtmaya yetmemektedir. Devlet hepsinin tecelli etmiş halidir yorumu yapılabilir. Adaletin gerçekleşmesi için devlete ihtiyaç vardır ancak

adalet devletin kendi içinde zorunlu mahiyeti değildir. Bu çelişkili bir açıklamadır. Ancak devletsizlik Hegel felsefesinde pek mümkün görünmediği için bu akıl yürütmesine pek de ihtiyaç yoktur. Çünkü adalet ancak devletin dışavurumlarından biri olabilir. O da ceza ve objektif hukuk yoluyla devletin sınırları içerisinde gerçekleşebilecek bir reflektir.



İKİNCİ BÖLÜM

2. ANARŞİZM & ANARŞİST PORTRELER VE DÜŞÜNCELERİ

Bu kısma kadar ele alınan noktada, adaletin neliği ve devletin adaletin sağlanmasındaki görevi ele alınmıştır. Ancak özellikle doğada adaletin bulunduğu dair düşüncelerde ele alınan adalet-devlet ikiliğın şöyle bir soruya yol açmaktadır: Eğer doğada adalet verili bir şekilde bulunuyorsa, devlet neden bulunmaktadır? Devletsiz bir toplumda adalet tecelli edemez mi? Bu noktaya kadar ele alınan şekliyle bu sorunun cevabı, edemez olacaktır. Ancak insan doğaya içkin bir varlıksa ve doğada adalet idesi bulunuyorsa, insan adalet idesini anlayabilir demektir ki; bu da devletin atıl bir pozisyonda kalacağı anlamına gelebilmektedir. Yine de bu noktada da, devletin, insanları bir araya getirme işlevi sağladığı öne sürülebilir. Başka bir deyişle, iyi yaşam ile ortak yaşam ontolojik olarak ayrı düşebilir.

Anarşizm bu noktada devletin ortak yaşamı sağladığına dair düşünceleri çürütmektedir. Örneğın Proudhon'a göre insan doğada evrimselleşmesi sonucu bir diğerinin kurdu olmayacak ve topluma entegre olacak hale gelmiştir. Kropotkin'e göre ise insan zaten doğadan toplumsal bir canlı olarak gelmektedir. Yaklaşımlar farklı olsa da buluştukları bir nokta vardır. O da, insanın devlet olmadan da birlikte yaşayabileceği meselesidir. Bu sebeple anarşizmin ele alınması, kendisinden önceki geleneklerden radikal bir dönüşü temsil ettiği gerekçesiyle önem arz etmektedir.

İnsanın toplumsal olarak yaşayabileceği konusu teorik olarak çözümlendikten sonra geriye ontolojik olarak ortak yaşamın iyi yaşama bağlanması kalmaktadır. Bu noktada anarşist ahlâk felsefesi, insan doğasının neliğini ortaya koymaktadır. Godwin ve Kropotkin gibi klasik düşünürler insanın doğadan iyi olduğunu, bu sebeple bir yaptırıma ihtiyacı olduğunu savunmaktadır. Ancak bu iyilik başıboş bırakılmış bir iyilik değildir. Godwin bunun eğitim ile gelişeceğini, Kropotkin evrimsel süreçte gelişeceğini vurgulamaktadır. Yalnızca Bakunin, doğal

insana en başta, rasyonalite ve iyilik gibi sıfatları yüklemekten çekinir. Ancak o da, diyalektik süreçte insanın, iyiye doğru yaklaştığını görüşünü benimser.

Ortak yaşamın ve iyi yaşamın ontolojik olarak birleşimi adalet kavramında kendisini bulmaktadır. Anarşizm bu noktada kendisinden önce gelen geleneklerle anlaşılmaktadır: Anarşistler de, adaletin ortak-iyi yaşamı mümkün kıldığı görüşünü benimsemektedirler. Bir başka deyişle, adaletin sağlayıcısı olarak ele alınan devletin, bir zorunluluk olmadığı; devletsiz ortak-iyi yaşamın da sağlanabileceği anarşistler tarafından ortaya konulmuştur. Siyasal tarihte adaleti, farklı bir perspektiften göstermesi, onu devletle sınırlamaması açısından anarşizmin ele alınması oldukça önemlidir. Çünkü insanlığın devlet, polis, imparatorluk gibi siyasal yapılarla tecrübesinin, onsuz olamayacağını düşündürdüğü bir noktada anarşizm, insanların eşitliği noktasında hem toplumun kurulabileceğini hem de adaletin sağlanabileceğini göstermiştir.

Anarşizmin bu iddiası açıklanırken tarihsel-literatüre bağlı bir metot izlenecektir. Çünkü ele aldığımız bağlam, yaklaşımlar ve düşünceler olduğu için, gözleme, anlık kişisel görüşlerin beyanına kapalı bir alan belirtilmektedir. Bu sebeple bulgular, filozofların düşüncelerinden, eserlerinden ve hakkında yazılmış olanlardan yola çıkarak ortaya konulacaktır. Yine de bu yaklaşım, ahlâk, siyaset ve anarşizmin geniş kavramlar olması sebebiyle bazı sınırlamalar gerektirmektedir. Bu sınırlamalar, öncelikle kavramsal ve tarihsel olarak belirlenmektedir. Bu bağlamda öncelikle anarşizmin etimolojik kökeni ve tarihsel süreci ele alınacaktır. Bunun sebebi, ele alınacak olan düşünür/düşünürlerin, hangi düşünsel mirası devraldıklarının kavranması ve bu mirasın ne gibi etkileri olduğunun saptanmasıdır.

İkinci olarak, klasik anarşizm otorite, özgürlük ve demokrasi kavramları çerçevesinde ele alınacaktır. Kabul edilmektedir ki, anarşizm etimolojik ve tarihsel olarak otorite karşıtlığına vurgu yapmaktadır. Ancak bu, anarşistlerin otoriteye yükledikleri anlamın açıklanmasıyla netliğe kavuşacaktır. Bu sebeple otorite kavramının açıklanması önem arz etmektedir. Özgürlük kavramının ele alınmasının sebebi ise, birey-toplum karşıtlığının çözümlenmesi ve negatif-pozitif özgürlük, özgürlük-otonomi kavramlarının kullanımlarındaki karmaşadır. Buna göre, otoritenin olmaması anlamında negatif özgürlük kullanımı, anarşistlerin bir toplum yaratma projesinin peşinde olmadığı yanılgısına yol açabilir. Crowder'ın (2007: s. 26-27)

belirttiği üzere, anarşistlerin toplum kurma tahayyüllerinin negatif-pozitif özgürlük bağlamında çatışması, onları bir kavramın altına sıkıştırmamalıdır. Bu noktada İsiyah Berlin'in yaptığı ayrımın geçerliliğine bakılmalıdır. Bu sebeple özgürlük kavramının ele alınması da önem arz etmektedir. Demokrasi kavramı ise şu açıdan önem arz etmektedir: Demokrasi kavramı, liberal yaklaşımda da ele alındığı üzere temsili olarak devlet çatısı altında da gerçekleşmektedir. Bu durum anarşistleri demokrasiye değil ancak temsili demokrasiye karşıt bir pozisyona sokmaktadır. Anarşistler, Rousseau gibi demokrasinin temsili olarak değil, doğrudan olması taraftarıdır. Bir başka deyişle hiçbir iradenin bir başka irade tarafından temsil edilemeyeceğini düşünmektedirler.

Bölümün sonraki kısmında, modern anarşist gelenekler ele alınacaktır. Bunun sebebi, anarşizmi besleyen tarihsel geleneğin belirlenmesinde olduğu gibi, dönemin hangi şartlarının modern ideoloji olarak anarşizmi ortaya çıkardığı ve nasıl şekillendirdiğini anlamaktır. Bu doğrultuda, Kolektivizm, Anarko-komünizm, Anarko-sendikalizm, Anarko-bireycilik ve Anarko-kapitalizm başlıkları ele alınacaktır. Son olarak ise anarşist düşünürler ve bu düşünürlerin siyasal-ahlâki ve adalete dair düşünceleri ele alınacaktır. Bunun sebebi, hem teorik olarak anarşizmin siyasal-ahlâki zeminin oluşturulması, hem de Kropotkin'in etkilendiği ve miras aldığı düşüncelerin belirlenimi yoluyla karşılaştırmalı bir tahlil yapılması olanağının yaratılmasıdır.

2.1. ANARŞİZM: KAVRAMIN KÖKENİ VE TARİHÇESİ

Anarşizm kelime kökeni olarak Grekçe *Anarcho* kelimesinden gelir. Anlam olarak lidersiz, öndersiz anlamına gelmektedir. Aynı zamanda *doğal*, *hükümsiz durum* gibi anlamlara da gelmektedir ki, anarşistlerin tarihsel olarak doğaya referans vermeleri de bu noktada anlaşılabilir olmaktadır. (Marshall, 2003: s. 14). Kavram etimolojik olarak Grekçe'den gelmesine, batı menşeli bir ideoloji olmasına rağmen, anarşizm köklerini Çin'de, Taoizm anlayışında bulmaktadır. Taoistler Çin'de hükümetin merkezileştiği bir dönemde yaşamışlardır. Konfüçyüs'ün böyle bir hükümeti desteklediği ortamda Taoistler yönetimi reddetmektedir (Taylan, 2014: s. 38). Örneğin Taoist filozof Juan Chi şöyle yazmaktadır: “*Yöneticiler ortaya*

çıktığında, tiranlıklar yükselir, memuriyet tesis edildiğinde, hırsızlar doğar. Siz oturduğunuz yerden ancak törenler düzenler, alttakilerin elini kolunu bağlamak için yasalar icat edersiniz” (Rapp, 2012: s. 36). Bu anlamıyla anarşizmin, hükümete, yönetimsizlik ve otoritenin olmayışı anlamlarına geldiğini de söylemek mümkündür. Bu sebeple Taoistler’in ilgilendikleri asıl mesele doğanın kendisidir, hedefleri, doğayı ve işleyişini kavramaktır. Doğadaki işleyişin mükemmelliğine vurgu yaparak, hükümetlerin gereksiz olduğunu ispat etmeye çalışmaktadırlar.

Doğadan yola çıkarak, onda herhangi bir müdahale olmadığını ve bu müdahalesiz ortamda şeylerin kendini en iyi biçimde gerçekleştirdiklerini savunmaktadırlar. (Marshall, 2003: s. 100). Bir başka Taoist filozof Bao Jingyan’a baktığımızda, her şeyin kendisi için yapıldığı bir döneme özlem içeren bir gönderme görülmektedir. Bu özlem Marshall’ın belirttiği müdahalesiz ortamın savunuculuğuna iyi bir örnektir. Jingyan’a (Graham, 2005: s. 2) göre:

Erken zamanlarda, ne lord ne de köle vardı. Kaynaklar su içmek için kazılırdı, tarlalar beslenmek için ekilirdi, çalışma güneşin doğuşuyla başlar batışıyla sona ererdi; herkes özgür ve içi rahatı, insanlar ne birbirleriyle yarışır ne de birbirlerinin arkasından iş çevirirdi, kimse aşağılanmaz ya da kimseye şanıdan ötürü itibar edilmezdi. Telef edilen topraklarda patika ya da yollar yoktu, çünkü karadan ya da sudan herhangi bir ulaşım aracı yoktu, insanlar birbirinin mülküne çöreklenmiyordu; hiçbir ordu oluşturulmamıştı, çünkü kimse kimseye saldırmıyordu

Anlaşılabileceği üzere Taoistler, tıpkı doğadaki gibi toplum içindeki insanların, aletlerin, toprağın ya da üretim araçlarının doğasına uygun olarak kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak o zaman nesnenin doğasının gerektirdiği ereğe ulaşabileceği düşünülmektedir. Onun dışında doğa ile nesne arasına giren her şey, devlet ve ticaret gibi, bu sistemi bozan, çürüten bir şey olmaktadır. Kaldı ki Tao’nun kendisi de doğal olan bir şeyi ifade etmektedir. Taocular için Tao doğanın işleyişini düzenleyen doğal akıl gibidir (Marshall, 2003: s. 97). Bu sebeple insan da kendi ifadesini doğanın içinde herhangi bir müdahale olmadan bulmalıdır. Adaleti de müdahalesiz işleyişin devamlılığı olarak görmek mümkündür. Çünkü, siyasal merkezin ortaya çıkmasıyla, baskı, zulüm, savaş ve sömürü ortaya çıkmakta ve adalet bozulmakta ise bunun sebebi, doğanın işleyişine engel olan devletin ortaya çıkmasıdır. Devletin var olmasıyla birlikte, doğanın mükemmel ilerleyişi sekteye uğramakta ve dolayısıyla kendiliğinden mükemmel olan düzen ilerleyememektedir.

Bir başka anarşist söylem kendisine Antik Yunan’da yer bulmaktadır. Ancak bu söylemin kendisini bulması için beklenmesi gerekecektir. Birinci bölümde

bahsedildiği üzere Platon ve Aristoteles için insan ancak polis içinde kendi anlamını bulabilirdi. Platon bunu ideal devlet bağlamında ele alarak, böyle bir devletin eksikliğini adaletsizliğe ve kaosa bağlar ve devleti ideal anlamda olumlamaktadır. Aristoteles ise doğası gereği devletsiz insanı ya fazla iyi ya da fazla kötü olarak nitelemektedir (Aristoteles, 2014: s. 12). Ancak sonraki dönemde Epikürcülük ve Stoacılığın yükselmesiyle farklı bir felsefe anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu iki yönlü bir farklılıktır, bunlardan ilki Platon-Aristoteles-Sokrates'in entelektüel insana ağırlık verirken; Epikür ve Stoacıların pratik insana önem vermesi, ikincisi ise Platon ve Aristoteles'in topluma özen gösterirken Epikür ve Stoacıların bireye ilgi göstermesidir (Arslan(d), 2017: s. 10-13).

Bahsedilen bağlamda Stoacılar, daha da özelde Zenon anarşist olarak ele alınabilir durumdadır. Daha önce belirtildiği üzere Zenon öncelikle bir materyalisttir ve bu sebeple de ahlâk öğretisini de doğaya temellendirmektedir. Bu anlamda Platon'un metafiziksel ahlâk anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre doğa yasaları insan yasalarından daha sağlam temeldedir (Marshall, 2003: s. 118). Bu anlayış Taoistlerin doğadaki her şeyin kendi haline bırakılması felsefesiyle benzeşir çünkü onların kendi hali aslında doğanın kanunudur denilebilir. Doğanın kanunu tek, evrensel akıl da her şeyi kapladığına göre insanların parçalanmış toplumlar halinde yaşamaları doğaya aykırıdır. Bu sebeple Zenon bölünmüş toplumlardan oluşan dünyaya karşı çıkarak tüm insanlığı doğa yasasının altında toplamak istemektedir (Brun, 2003: s. 108). Ancak bu materyalist eğilimlere karşın Stoacılar, akli Tanrısallaştırarak metafiziksel bir öge haline getirmişlerdir. Bu da onların felsefesinde bir zıtlık oluşturmuştur: Evrenin işleyişini *Logos'a* bağlayarak hem metafiziksel bir söyleme sığınmışlar hem de doğa yasalarına da düzenleyicilik işlevi vererek materyalist çizgilerini korumaya çalışmışlardır. Doğaya vurgu yapan bu materyalist çizgi adalet anlayışında da tasavvur etmektedir. Buna göre adalet doğaya uyumlu yaşamaktadır (Kropotkin(a), 2018: s. 132-134). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, anarşist olarak tanımlanan Zenon'un adalete dair görüşlerine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Bir diğer Stoacı olan Cicero adaleti, doğanın insana verdiği erdemleri geliştirmek olarak tanımlamaktadır. Ancak Cicero'da da bir anarşist damar bulunduğunu söylemek de doğru olmayacaktır.

Marshall'a göre Stoacıların bu anlayışında Kiniklerin önemli bir etkisi vardır. Marshall (2003: s.116-117) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Üçüncü yüzyılın Kinikleri anarşizme daha yakındılar. Epikürcüler ya da Stoacılar gibi bir okul kurmadılar, ancak iki temel Grek kavramını, *Physis* ve *Nomos*'u radikal bir tarzda yorumladılar. Bu sözcükler genellikle Doğa ve Adet olarak çevrilir. *Physis*, bir nesnenin doğal formunu, bir kişinin doğasını ya da şeylerin doğal düzenini anlatır; *Nomos* ise görenek, sözleşme ya da yasayı anlatır. Grek düşünürlerin çoğu bu iki kavramı bağdaştırmaya çalıştı; örneğin Aristoteles şeylerin doğal oluşumunu yasalara bağlamak istiyordu. Ancak sadece Kinikler, *Nomos*'u *Physis* lehine reddettiler; saf anlamda "Doğaya uygun" biçimde yaşamak istiyorlardı. Grek polisi gelenek ya da sözleşmeyi temel aldığı için, Kinikler yerleşik otoritenin kendi eylemlerinin sınırlarını önceden belirleme hakkını reddettiler.

Bu reddediş nominalizme; tümellerin varlığının reddine dayanır. Önemli olan tikellerdir, onlar da gözlemlenebilen doğada kendisini bulur. Bu anlamda *physis* tikellerin bir ifadesini ifade etmekle birlikte, şeylerin ne'liklerinin toplamıdır denilebilir. Çünkü her bir tikel ayrı bir yüklem ile tanımlanmaktadır (Arslan, 2017(d): s. 158-161).

Doğa anlayışlarının dışında Kiniklerin çok radikal bir özgürlük anlayışları mevcuttur. Bu anlayışın radikal bir biçimi Diyojen'de bulunmaktadır. Onun özgürlük kavramı arzulardan arınmak, içsel ve dışsal hiçbir şeyin etkisinde kalmamaktır. Bunun sonucunda hazzı, geleneği, kültürü, aileyi ve dini kurumların toptan bir reddine başvurmaktadır (Russell, 2018: 418-419). Çünkü Diyojen'e göre Tanrı insanlara basit bir yaşam şekli bağışlamıştır ancak insanlar medeniyet ile bu yasaya karşı gelip hayatın anlamını kaçırmışlardır. İnsanların kendi yasasının karşısına doğal yasayı, felsefi tümellerin karşısına tikelleri, örneklemelerden ziyade realiteye başvurarak hem ayakları yere basan bir felsefeyi savunmuş hem de kurulu düzenin, geleneklerin, paranın karşısında durmuştur (Laertios, 2007: s. 269-272). Geleneklerin ve kurumların karşısında olması bağlamında Diyojen'de belirgin bir anarşist damar olduğu söylenebilir. Ancak adalet anlayışı, Stoacılar da olduğu gibi belirgin değildir. Diogenes'in (2007: s. 266-267) aktardıklarından anlaşıldığı üzere, Diyojen bireysel eylemleri üzerindeki etki ve bu eylemlerin sonuçları üzerine düşünmektedir. Bir başka deyişle, Diyojen bireyci bir anarşist olarak ele alınabilir. Adalet ile ilgili tavırları elimizde net olarak bulunmamaktadır. Ancak buradan yola çıkarak, onun için bireyin ve bireysel alanın çiğnenmesinin adaletsizlik sayılacağını belirtmek yanlış olmayacaktır.

İsa'nın dünyevi devleti olumsuzlaması ve göklerin krallığını hedef olarak görmesi ele alınmıştır. Bu açıdan Tolstoy gibi anarşistlerin bir kısmı Tanrı'dan başka otorite tanımayarak, dünyevi iktidarları reddetmiştir. İktidarı reddetmese de, Thomas Aquinas'ta da yönetici erk üzerinden adaletin ve eşitliğin sağlanması meselesi mevcuttur. Mülkiyet üzerinden bir okuma yapan Aquinas'a göre, Tanrı'nın bahsettiği mülkiyet, onun rızası yönünde kullanıldığı sürece meşrudur. Aksi halde el konulamayan özel bir alanın ifadesi değildir. Bu noktada Marshall'ın (2003: s. 126), *“tutum komünizmi onaylamak değil, servetin kötüye kullanılmasını kınamaktır”* tespiti gayet yerindedir. Ele alınan Hristiyan düşünürler komünist bir sistemi benimsemesi açısından değil, mülkiyetin kötüye kullanılmasını kınanması açısından görülmelidir.

Bu bağlamda ele alınacak düşünürlerden biri, Fioreli Joachim'dir. 12. ve 13. Yüzyılda yaşayan Joachim, kutsal metin üzerinden tarihsel akışın mantığını çözdüğünü düşünen kilise filozoflarından biridir. Tarihsel akışı üçe ayıran Joachim, üçüncü evrenin, ütopya tarzı bir dünya olacağını varsayar. Bu ayrıma göre birinci dönem Tanrı'nın hâkimiyetini ifade etmektedir. İkinci dönem ise, Hz. İsa'nın doğumuyla başlayan, oğul dönemidir. Üçüncü dönem ise, 1260'tan itibaren başlayan, Kutsal Ruh'un hâkimiyet dönemidir (Alkan, 2009: s. 32). Bu ayrıma göre Tanrı'nın hâkimiyeti, korkunun hüküm sürdüğü dönemdir. Oğul dönemi ise, inanç ve itaat dönemidir. Kutsal Ruh dönemi ise, bütün insanların Tanrı'nın iradesine göre hareket edeceği dönemdir. Son dönem, Tanrı'nın inayetinin yeryüzüne hâkim olması sebebiyle, refah, mutluluk ve kurtuluş çağı olarak ele alınmaktadır (Marshall, 2003: s. 127). Bu dönemle birlikte dünyevi yasalar son bulacak, ancak Tanrısal yasa hükmünü sürecektir. Kölelik ve sömürünün hiçbir türü ortada kalmayacak, dünyadaki cennetin temelleri atılacaktır.

16. yüzyıla kadar anarşizm, mistik ve dini bir zeminde yükselmeye devam etmiştir. Mistik zemin, doğa temelli bir dünya görüşünün eşitlik temelinde şekillenmesiyle ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda mistiklerde, insanın doğanın merkezi olmadığına dair bir inanç paylaşılmaktaydı. Bazılarına göre yalnızca insanlar değil, hayvanlar bile eşit konumdaydı. Doğanın temel alınması bağlamında, modern anarşistler, kendilerinden önce gelen anarşist geleneğin hemen hepsiyle uyuşmaktadır. Aynı zamanda bu mistiklerin, kralların yönetimini reddettiği ve

yöneticisiz bir yaşam için toplumlara ziyaretler gerçekleştirip, propaganda yaptıkları iletilmektedir.³ Modern anarşizmden bilimsel yaklaşımın olmayışı yönünden ayrılrsa da, mistik anlayış doğanın temel alınması ve yönetimin reddedilmesi bağlamında modern anarşizme yaklaşmaktadır.

16. yüzyılda tam olarak anarşist kavramını karşılamasa bile bu ideolojiye yakın bir çizgide durmuş bir isim çıkar ortaya: Fransız hukukçu ve düşünür Etienne de La Boétie'dir. Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev adlı eseri Fransız Devrimi sırasında devrimcilere ilham kaynağı olacak kadar bir özgürlük savunusu olduğu söylenebilmektedir.

Boétie'nin önemli noktası, toplumdaki aksaklıkları bir dönüştürme projesiyle aşmayı düşünmemesidir (Yalçinkaya, 2014: s. 380). Onun hedefinde aksaklıklar değil aksaklıkların temeli olan iktidar yer almaktadır. Başka bir deyişle Boétie Platon'un yaptığı gibi mevcut aksaklıkları alternatif bir ütopya yoluyla dile getirmemektedir. Boétie şansı yöneticinin iyi olmasına da bırakmamaktadır. Çünkü bir yönetici ne kadar iyi olursa olsun, iktidar ona istediği zaman kötü olma şansını vermektedir (Boetie, 2016: s. 18). Boétie bu anlamda hükümdarın ne'liğine bakmadan ya da yöneticinin seçimle mi, soyla mı yönetime geldiğine bakmadan tüm yönetim biçimlerini mahkûm etmektedir. Onun için iyi bir yönetim yoktur. Erk doğası gereği kötüdür (Ağaoğulları, 2016: s. 71).

Boétie bu yargıya varırken referans noktası doğal hukuktur. Kulluk süjesi konumunda olmayı insanın doğasından bir kopuş olarak gören Boétie, bundan kurtulmanın çok basit bir yolunu olduğunu belirtir: Egemen'e hiçbir şey vermemek. Bu durum insanı yeniden doğal hukuka geçirecek, hayvandan insana tekrar yükseltecektir (Boetie, 2016: s. 22-23). Hatırlanacaktır ki Rousseau devleti doğal olmadığı gerekçesiyle mahkûm etmektedir. Ancak Rousseau doğada hiçbir şeyin geri işlemeyeceği bilgisinden yola çıkarak devleti kaldırmayı değil ıslah etmeyi seçmektedir. Boétie ise doğaya geri dönmenin-mümkün olmasa da- akla uygun olduğunu ilan etmektedir. Çünkü o iktidarın yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında

³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Marshall, Peter (2003). İmkânsız İstemek: Anarşizm'in Tarihi. (Çev. Y. Alogan). İstanbul: İmge Kitabevi.

ele aldığı için yönetim şekilleri arasında bir ayrım yapmaz, tüm yönetimlerin kötü olduğunu söylemektedir. Daha da ileri giderek bunların bir ıslah program olmadığını, iyyinin kendisinin doğada bulunduğunu belirtmektedir. Boétie böylece Fransa’da yükselmekte olan modern devlete karşı duruşun ilk simgelerinden biri olarak, merkezi devletin çanlarını çalmaktadır (Yalçinkaya,2014: s. 381; Ağaoğulları, 2016: s. 67). Boétie Egemen’e hiçbir şey vermemekle kulluğun biteceğini söylemesi, insanların egemenliğin kaynağını oluşturduğu imasına; bu da halk egemenliği anlayışını ortaya çıkarmaktadır. İnsanlar istedikleri zaman kulluktan vazgeçebilirlerse, bu kulluğu yöneten-yönetilen ilişkisi ortaya çıkarıyorsa insanlar istedikleri zaman *Egemen*’i de değiştirebilirler demektir. Bu da egemenliğin temelinin halkta olduğunun önemli bir ifadesidir (Marshall, 2003: s. 174). Boétie’nin ifadesi egemenin yanı sıra onun çıktılarını da kapsar gözükmektedir. Bu anlamın çıkabileceği bir nokta olarak şöyle demektedir: “*Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu? Sizden almadıysa, nasıl oluyor da sizleri dövdüğü bu kadar çok eli olabiliyor?*” (Boétie: 2016: s. 25). Şiddete yaptığı bu vurgu “*meşru şiddet tekeli*” olarak tanımlanan modern devleti nitelemesi açısından oldukça önemlidir.

Boétie’nin bir diğer önemli noktası onun yardımlaşma üzerindeki vurgusudur. Boétie’ye göre doğa Tanrı’nın vekilidir ve insanları kardeş olarak yaratmıştır; güçlüler güçsüzleri, avcıların hayvanları avlamasına benzerinde olduğu gibi zarar vermesi için değil. Böylelikle insanları koruyacak garantör devleti temin eden sözleşmeye yanaşmayan Boétie, böyle bir eylemin doğa gereği yapılmaması gerektiğini belirtir. Aynı zamanda doğa kimilerini güçlü kimilerini güçsüz, kimilerini bazı konularda yetenekli kimilerini de bazı konularda yeteneksiz yaratmıştır. Doğanın bu yaratımı kiminin yardım etmek için varoluşuna kiminin de yardım almak için varoluşuna yol açar. Bu yardımlaşma durumu ise sevgiyi oluşturur (Boétie, 2016: s. 27). Anlaşılacağı üzere Boétie karşılıklı yardımlaşma ve sevgi temelleri üzerinden barışçıl bir toplumun temellerini atacaktır. Bu kuram oldukça önemlidir. Çünkü anarşist kuramcı Kropotkin de erki etkisiz hale getirdikten sonraki toplumda *Karşılıklı Yardım*’a dayanarak bir birliktelik oluşturulacaktır ki Kropotkin’in anarşist toplumunun özünü de bu oluşturmaktadır.

Boétie'ye göre doğa herkesi aynı özden yaratmıştır. İnsanların bunu anlaması için birbirine yakınlaşması, yakınlaşması için de ses ve konuşmayı armağan etmiştir. Tam da bu noktada Ağaoğulları'nın (2016: s. 87) da belirttiği gibi konuşma-siyaset arasındaki ayrım ortaya çıkmaktadır: *“Hükmetme ile iktidara rıza göstererek boyun eğme ilişkilerinin bir adla tanımlanamamalarının nedeni, siyasetin dil (konuşma) olmadan iletişimi sağlamış olmasıdır: bir başka deyişle dil dostluksa, siyaset şiddettir”*. Boétie sonradan Adam Smith'in kullanacağı *Sempati* kavramına bir anlam verir gözükmektedir. Ancak burada bir fark söz konusudur: Smith (2018: s. 13-14) bunun doğuştan geldiğini düşünürken, Boétie konuşmanın araç olduğu bir ortamda gerçekleştiğini düşünmektedir.

İktidarı reddetmesi bağlamında Boétie'nin anarşizme yakın bir çizgide durduğu düşünülebilir. Ancak bir anarşist olarak ondan bahsetmek zordur. Bu zorlukların ilki, devleti yıkmanın zorluğunu kabul etmesidir. Devleti yıkmak zordur çünkü iktidar ilişkileri bir kez tüm toplumu etkisi altına almıştır. Bu sebeple Boétie yıkmak için eyleme geçmeyi bile düşünmez; aksine herkesin yaptığı şeyi yapmaktan vazgeçmesi onun için yeterlidir (Boétie, 2016: s. 22; Ağaoğulları, 2016: 83-84). Bu söylem, onun anarşist geleneğe koyulması için bir gerekçe vermese de sivil itaatsizliğin zeminine koyulmasına da herhangi bir ket vurmaz. Marshall'a göre (2003: s. 176) de Boétie herhangi bir siyasi geleneğe kolayca uydurulamaz ancak sivil itaatsizliğin zeminini oluşturduğu rahatça söylenebilir. Hatta kendisinden sonra gelen Tolstoy, Max Nettlau gibi anarşistlere de ilham kaynağı olduğunu belirtmektedir.

17. yüzyılda anarşist olarak anılabilecek bir isim bulunmaktadır: İngiliz İç Savaşı'ndaki Diggers'ların (Kazıcılar) sözcüsü Gerrard Winstanley. Winstanley şiddetten yana olmayan barışçıl tabiatlı biridir ve temel kavramı özgürlüktür. Winstanley'e göre evrensel özgürlük evrensel topluluğun en temel şartıdır (Sabine, 1941: s. 199). Marshall, (2003: s. 154) evrensel özgürlük evrensel topluluk bağlantısını kuran ilk ismin Winstanley olduğunu belirtir. Bu anlamda teorisinin evrensel komünizm fikrini içerdiği söylenebilir.

Winstanley eski dünyanın ateşteki bir parşömen gibi yandığına inanmaktadır. Yaşadığı dönem her şeyin gerçekleşmesinin mümkün olduğu bir dönem olarak görülüyordu ve ahlaki-dini sistemler bile sorgulanabilir durumdadır (Hill, 1991: s. 14-15). Aslında Winstanley oldukça ateşli bir Hristiyandır ki komünist teorisi de

oldukça dini bir tını taşır (Sabine, 1941: s. 3). O tıpkı Tolstoy gibi zamanında yaşanan sıkıntıların kökenini, Tanrı'ya uygun yaşamayı olarak görmektedir.

İç savaşta yaşanan hızlı değişim dönemi dinin ve geleneğin sorgulanmasını; bu da *Akıl* kavramını ön plana çıkardı. Winstanley ise bu noktada Tanrı'yı *Akıl* ile özdeşleştirdi (Marshall, 2003: s. 156). Winstanley (Hill, 1983: s. 77) şöyle demektedir:

Zamanın başlangıcında, mükemmel yaratıcı olan Akıl (Reason) dünyayı ortak hazine olması, böcekleri, kuşları, balıkları ve insanları korusun diye yarattı; kuşlar, balıklar ve böcekler üzerindeki egemenlik insana verilmişti; ancak insanlığın bir kavminin diğeri üzerindeki egemenliğine dair hiçbir söz söylenmemiştir.

Winstanley'in bu sözlerinden iki şey yükselmektedir. Birincisi, dünya insanlığın ortak malıdır. İnsanların birbiri üzerinde tahakküm kurma yetkisi yoktur. Bunu meşru kılacak herhangi bir Tanrısal kelam da söz konusu değildir. Ona göre her insan kendi içinde mükemmel bir varlıktır, dünyayı yaratan *Akıl* insanın içindedir (Hill, 1983: s. 77).

Winstanley insanı *Adam* kavramsallaştırması üzerinden tanımlamaktadır. Buna göre iki *Adam* vardır. Bunlardan ilki, kendisinin bilgeliğin ve gücün ete kemiğe bürünmüş hali olduğunu görmeyip, diğeri üzerinde egemenlik kuran, belirli bir araziye mülk ediniş, alıp satma işini gerçekleştiren ve açgözlülüğü yüzünden öldürülendir. İkincisi ise ilkini öldürüldükten sonra zamanın başlangıcındaki eşitliğin tekrar temin edilmesi üzerine ortaya çıkmıştır. Winstanley buna "*Adam Christ*" diyecektir (Sabine, 1941: s.158-159). Ancak Winstanley'in liberter düşünceleri sonrasında tam tersi bir yönde seyretmektedir. İnsan rasyoneldir ancak toplumsal şartlarda rasyonalitesini kullanamayan zapt edilemeyen bir tür haline gelmektedir. Bu onu bir hükümetin gerekli olduğu fikrine doğru götürmektedir. Winstanley siyasal anlamda liberter anarşizmden, baskıcı komünizme geçiş yapar görmektedir (Marshall, 2003: 159-160). Hatta daha ileri giderek barış içindeki bir toplumun dış tehdit imajı oluşturularak bir arada tutulabileceğini bile düşünmektedir. Bu onun insan doğasının, mülkiyet ile bozulduğunu düşündüğüne dair bir sonuçtur (Sabine, 1941: s. 4-5). Daha sonra Winstanley, *The Law of Freedom in a Platform* (Hill, 1983: s. 305) adlı yazısında hükümet için şunları diyecektir: "*Hükümet, insanların belirli kanunlar ve kurallar ile gözetilmesi için akıl ve özgür irade ile kurulmuş bir yapıdır. Öyle ki topraklarındaki tüm insanlar özgürce ve refah içinde huzurla doğdukları ve ekmeklerini kazandıkları yerde ölebilirler*". Otoriter

Komünizme doğru bir sapma yaşayan Winstanley'in ana teması yine akıl ve mülkiyettir. Onun için denilebilir ki ideal toplumun sınırlarını sorduğumuş ve ilk durağı anarşizm sonra ise otoriter bir rejim olmuştur. Akıl ve mülkiyet ana teması değişmemesine rağmen, evrensel özgürlük teması bambaşka bir hal almıştır. Hükümeti onayladıktan sonra özgürlük felsefesi evrensel değil yerel bir kimliğe bürünmüştür.

2.1.1. Bir İdeoloji Olarak Klasik Anarşizm

Anarşizm'in tanımının zorluğu, liberalizm ve sosyalizm gibi ana-akım ideoloji olmamasının yanı sıra, bu iki ideolojiden beslenmesi sonucu ortaya çıkan çelişkidir. Çünkü anarşizm bir yanda bireyciliğe olan liberter vurgusuyla özgürlük, diğer yanda toplumcu bir bakış açısından toplumcu adalet talep etmektedir (Bookchin, 2015: s. 15). İçindeki bu çekişme onu tanımlamanın zorluğunu vermekle birlikte onu bütünlüklü bir ideoloji ele almayı da zorlaştırmaktadır. Ancak diğer yandan onun Fransız Devrimi ve modernleşmenin bir ürünü olduğu hesaba katılırsa belirli bir tanımı ve formülü de olacaktır. Zira bu dönemde ortaya çıkan ideolojiler, doğa bilimleri gibi düşüncelerin de bir bilimi olabileceği iddiasıyla ortaya çıkmıştır (Örs, 2016: s. 13).

Fransız İhtilali ile birlikte yükselen yeni sınıf olan burjuva temelli kurulan merkezi devlet, şiddet, baskı ve polis gücüyle kendisini kabul ettirmeye çalışmıştır. Anarşistler de devletin bu cebri, merkezi ve dışsal gücüne karşı bir pozisyonda duracak şekilde ortaya çıkmıştır (Ward, 2004: s. 1). Merkezi devletin (modern devlet) baskı ve şiddet aracı olarak kullanılması toplumsal olarak alt sınıflarda olanların baskı altında tutulmasını, üst sınıflarda olanların da egemenliğini devam ettirmesini sağlamaktadır. Bu anlamda devlet üst sınıfların –ya da burjuvazinin- koruyucusu olmaktadır. Bu bağlamda anarşizm insanları baskı aracı olan devletten ve olası tüm dışsal otoriterlerden kurtarma ve özgürleştirme öğretisidir. Böylece anarşizmin, *Anarşi*'yi; yani düzenin alaşağı gelmesini savunmak anlamına geleceği düşünülür. Bu ise oldukça kötü bir çağrışımdır. Örneğin Ruth Kinna (2005: s. 6) Faşizm bile Roma İmparatorluğu'nun simgesine olan bir referanstan; *Fascio*'dan türerken, olumlu bir imaya çabaladığını ancak anarşizmin *Anarşi*'den yani düzenin

alaşığı edilmesi anlamından türetilirken hem olumsuz bir bakış kazandığını hem de alışılmadık bir ideolojik sınıfa koyulduğunu belirtir. Bu durumu açıklığa kavuşturmak için, Harold Barclay'ın *Efendisiz Halklar*'ında yaptığı *anarşi* ve *anarşizm* ayrımına değinmek gerekir. Barclay'e göre (2009: s. 15-16):

Anarşi hiçbir yöneticinin olmadığı bir toplum durumudur; devlet yoktur. Anarşi diğer olumsuz sıfatların yanında ilkel ve arkaik toplumlarla açık şekilde ilişkilendirilir. Anarşizm ise 19. Yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkmış anarşi fikrini de içeren ancak insan özgürlüğü ve birey değerlerini üreten öz-bilincin değerlerine dayanan değerler kuramının parçası olduğu kadar sonucu da olan sosyo-politik bir kuramdır. Böylece, anarşist teoride, ilk önerme Josiah Warren'ın bireyin özgürlüğü dediği meseledir, bunun arkasından devletin bireyler üzerinde baskıcı olduğu ve kaldırılması gerektiği olgusu gelir.

Bir sosyo-politik ideoloji olarak anarşizm böylelikle durum olan *anarşi*'den ayrılarak kendi varlığını kazanmaktadır. Anarşi olumsuz bir çağrışımla düzenin tamamen ortadan kaldırılmasını ima ederken, anarşizm bireyin üzerindeki baskının – ve bu baskı aracının- kalkmasını ve toplumsal eşitliğin sağlanmasını ima etmektedir. Bir başka deyişle anarşinin kendisi durağanlığı ifade ederken, anarşizm bahsedilen idealleri elde etmek ve korumak için sürekli ilerleme ve gelişmeyi öngörmektedir. Kropotkin'e (2007(a): s.76) göre Anarşizm'in özünde bu “*sürekli gelişim*” ideali yatmaktadır. Ancak anarşizm tek bir kavramla özetlenemez. Bu sebeple anarşizmin öteki bileşenlerine bakılması gerekmektedir.

2.1.2. Tekelci - Otorite Karşıtlığı

Zenker, *Anarşizm: Anarşist Teori'nin Bir Tarihi ve Eleştirisi* (1897: s.3) adlı eserinde anarşizmi şöyle tanımlar: “*Anarşi, ideal anlamda, bireylerin kısıtlanmamış öz yönetimidir ve sonuç olarak, dışsal herhangi bir hükümetin olmamasıdır*”. Bu anlamıyla anarşizm birey üzerindeki baskının ortadan kalkmasına yönelik bir harekettir ve ilk referansı doğrudan otoriteye karşı olduğu söylenebilir. Otorite ile genellikle devlet kast edildiği doğrudur ancak anarşizmi salt devlet karşıtlığıyla ele almak aşırı indirgemecilik olacaktır. Anarşizm sadece devlete değil, otorite ve hiyerarşi meydana getiren her türlü kurum ve kuruluşa karşı çıkmaktadır. Çünkü hiyerarşi ve otorite bireyi kısıtlayan, eylemde sınırlamaya giden bir şey olarak görülmektedir. Ancak hiyerarşinin başında ya da hiyerarşilerin en büyüğü olarak

genelde devlet görülmektedir. Bu sebeple anarşistler devlet karşıtı olarak bilinmektedir.

Otorite'nin en büyüğü olarak devlet, anarşist Kropotkin (2007(a): s. 217) tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır:

Devlet, toplum üzerinde yalnızca bir egemenliğin varlığını, değil, herhangi bir yerdeki yaşamın yönetiminin tek bir merkezde toplanmasını, yani “*territorial konsantrasyon*”u ve toplumsal yaşama ilişkin pek çok yürüte görevinin küçük bir azınlığın elinde toplanmasını öngörür.

Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere devlet bölgesel özerkliklerin yok edilip, gücü bölgelere yayan değil de tek bir merkezde toplayan bir aygıttır. Bu sebeple anarşistler gücün, otoritenin yayılmasını öngörmektedirler (Morris, 2018: s. 163). Kurulu iktidar ancak bu yolla eşitlikçi bir biçime evrilebilir. Bununla birlikte bireyin özgürlüğü ile otoritenin yayılımı arasında bir ilişki vardır. Bireyi dışsal tüm otoriterlerden kurtarma çabası olarak anarşizm aynı zamanda “*negatif özgürlük*” terimini de akla getirmektedir. Buna göre negatif özgürlük dışsal hiçbir otoritenin olmaması anlamına gelmektedir (Heywood, 2015: s. 197). Anarşizm ise bununla birlikte otoritenin yayılmasını öngörmektedir. Buradan aynı zamanda bireylerin ahlaki birer varoluşa sahip oldukları sonucu çıkarılabilir. Bu da bireylerin otoritesiz bir toplumda Hobbes'un dediği gibi saldırgan bireylerin olacağı değil, diğerlerinin farkında olan ahlâki bireylerin olacağı sonucunu doğurmaktadır.

Bu konu anarşizm ile sosyalizm arasındaki ayrılıkların da birini oluşturmaktadır. Engels'e göre (Marx ve Engels, 2009: s. 102-103) otorite hayatın her alanında; hatta otoriteyi ortadan kaldıracak olan devrimde bile vardır. Yapılması gereken otoriteyi ve devleti yaratan toplumsal koşulları yok etmektir. Ancak anarşist antropolog Pierre Clastres'e göre devleti ve siyaseti yaratan bilinen bir kök bulunmamaktadır. Clastres ilkel toplumların devletsiz toplumlar olduğunu bildirir. Ancak bu ilkellik kendilerine yetememe durumu değildir. Başka bir deyişle ekonomik ve teknik bir yetersizlik değildir bu durum. Clastres'in belirttiğine göre ilkel toplumlar, geçim ekonomisine ve bu ekonomiyi devam ettirecek bilgi-araca sahiptiler. İlkel toplumlarda olmayan bir başka şey emektir. Çünkü ilkel toplumlarda baskı yoktur, emek ise bir baskının sonucunda ortaya çıkan sınıfsal bir kavramdır (Clastres, 2016: s. 176-188). Baskı sonucu ortaya çıkan emek, otoritenin bir sömürü düzeni haline geldiğini de gösterir. Sömürü düzeni artık başkası için karşılık beklemeden yapılacak üretimin haberini vermekle birlikte, sınıflı ve cebri bir

toplumu da hazırlar. Buradan da Clastres'in (2016: s. 182) siyasi formülüne gelinmektedir: “*iktidar emekten önce gelir, ekonomi siyasetin bir türevidir, devletin ortaya çıkışı, sınıfların doğuşunu belirler*”. Eğer Clastres haklıysa iktidarın, otoritenin emekten önce geldiği yerde anarşizm-sosyalizm yöntem çalışmasında yapılacak şey otoritenin dağıtımını gerçekleştirmek yani anarşist yöntemi benimsemek olabilir.

2.1.3. Özgürlük

Anarşizm'in bireyci ve toplulukçu geleneklere sahip olmasının yanı sıra bunların özgürlüğünün de hayati öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Anarşizmde amaç, kitlelerin ve bireylerin özgürlüğünü elde etmektir. Harold'ın da (2009: s. 17) belirttiği gibi: “*Tüm anarşist teoriler gönüllü birliklerin kurulması ve devlet karşıtlığında birleşerek bireyin özgürlüğü endişesini taşırlar*”. Ancak bu özgürlük sınırsız olmamakla birlikte negatif özgürlüğü kapsamaktadır ve bireyin ahlaki yapısına olan güvene ve toplumun caydırıcılığına dayanmaktadır. Eğer bireylerden biri arzusu doğrultusunda toplumu ya da öteki bireyleri sınırlandıracak tehlikeye atacak bir eylemde bulunursa önerilen eylem ise “*Toplumsal tutkularla karşılık vermek*” olacaktır. Çünkü arzu edilen şey bireyin tam özgürlüklü olmasıdır. Bununla anlatılmak istenen ise kendini gerçekleştirmesi ve yeteneklerinin özgürce geliştirilmesidir. Diğerlerine zarar verebilecek bir bireye karşı yapılacak en iyi hamle de toplumsal tutku olan özgürlükle karşılık vermektir (Kropotkin, 2018(b): s. 59).

Bireyin negatif özgürlüğe sahip olması gerektiği iddiası, akla şu soruyu da getirmektedir: Tüm bireylerin birer ada olduğu bir yerde toplumu kurmak nasıl mümkün olacaktır? Bu noktada Crowder (2007: s. 26-27) bu tartışmaya neden olan şeyin İsaiah Berlin'in *Pozitif Özgürlük* kavramına yüklediği otoriterlik vurgusu olduğunu belirtir. Buna göre Berlin (2002: s.179-181) şöyle demektedir:

Kendimin efendisiyim'; 'Kimsenin kölesi değilim'; ancak (Platoncu ve Hegelcilerin söylediği gibi) doğanın esiri olamaz mıyım? Ya da kendi dizginsiz arzularımın? Bunlar aynı tür köleliğin farklı çeşitleri değil midir –siyasi ya da hukuki, ahlaki ya da manevi? İnsan kendini doğadan ya da manevi olandan özgürleştirme deneyimini yaşamamış mıydı, onlar bu esnada bir yanda kendilerine egemen olan diğer yanda itaate zorlandıkları bir benin tecrübesine varamazlar mı? Bu baskın ben çoğu zaman akılla, yüksek doğamla ve benim için uzun dönemde en tatmin edici şeyi hesaplayan gerçek, ideal ya da otonom benle özdeşleşir; diğer yanda irrasyonel, kontrol edilemeyen, düşük

doğamın sonucu, ampirik ve kontrol edilmesi gereken ben yatar. ...Gerçek ben bireyden daha büyük bir şeyle – kabile, kilise, devlet- temsil edilebilir. Bu gerçeklik altındaki üyelere aşılma yoluyla daha yüksek bir özgürlük için kabul ettirilebilir. ...Kendinin efendisi olma anlamındaki özgürlüğün pozitif anlamı bir yanda yüksek doğa, idealle özdeşleşmiş gerçek ben, diğer yanda ampirik ve baskı altına alınması gereken ben ile özdeşleşmiştir.

Ritter, anarşistlere göre baskı aracı olarak kamusal sansürün özgürlük önünde bir engel oluşturmayacağından bahsetmektedir. Devamında da Proudhon ve Bakunin’in sansürün içselleşmesiyle kamu görüşünün bireyin zihnini şekillendireceğini düşüncesi belirtilmektedir. Bu şekillenme gerçekleşikten sonra ise katılımcılar artık özgür olabileceklerdir (Ritter, 1980: s.10-14). Bu görüş Berlin’in yukarıda bahsedilen bir devlet, kabile haline gelebilen bireyine benzemektedir. Bir idealle özdeşleştirilmiş “efendi ben” diğerlerine aslında özgür olmadıklarını göstermek için, gerekirse Rousseau’cu bir deyişle “özgür olmaya zorlanacaklardır.” Ancak Crowder (2007: s. 20) bu iddiaya da katılmamaktadır çünkü Ritter’in anarşist özgürlük tanımını yeterli bulmamaktadır. Anarşistler negatif özgürlükten yana ve akılcıdırlar ancak bunlar *Anarşist Özgürlük* kavramı için yeterli değildir. Crowder’a göre anarşistler otantik özcü ben ile bir insan doğasından bahsetmektedirler. Bu özgün benin içinde, akıl kadar önemli olan erdem fikri yatmaktadır. Buradan Crowder ahlaki öz-yönetim olarak adlandırdığı kavramın tüm anarşistler tarafından benimsendiğini ve evrensel olarak gördüklerini belirtir. Gerçek özgürlük bu temel bağlamında gerçekleşir: Burjuva özgürlüğü bir yanılsamadır. Ancak Crowder’a göre anarşistlerin farkı tam da burada yatmaktadır: Marksistler bu yanılsamanın devlet içinde çözülebileceğine inanırken, anarşistler devleti yıkmak istemektedir. Tam da bu noktada pozitif özgürlüğün tanımının eksikliği anarşistleri bir çıkmaza götürür: Ya pozitif özgürlükten yana olan devleti büyüyenler ya da negatif özgürlükle birlikte bireye tam kapasite sağlamak isteyenler (Crowder, 2007: s. 20-26). Ancak bu paradoksal bir açıklamaya çıkmaktadır. Buradan bir sonuç çıkması mümkünse bu sonuç; pozitif özgürlüğün otoriter olmak zorunda olmadığı ve anarşistlerin negatif ve pozitif özgürlüğü barıştırdığıdır. Diğer bir sonuç ise Crowder’ın yanıltığıdır.

Yanılgıya dair bir kanıt olarak özcülük meselesi ele alınabilir. Anarşistlerin bir öz etrafında insanı ele aldıkları iddiasına karşıt bir sav Brian Morris’ten gelir. Morris meseleyi Kropotkin açısından ele alsa da Crowder’ın iddiası Kropotkin’i de kapsadığı için karşıt sav olarak Morris ele alınabilir. Morris’e göre (2018: s. 229):

Kropotkin evrimci bir düşündürdür. Bu sebeple o insanların toplumsal varlıklar olduğunu, Kartezyen anlayışın rasyonel atomları veya burjuva ideolojisinin “soyut” bireyleri (Hobbesçu kuramın asosyal, mülkiyetçi, iktidar peşindeki bireyleri) olmadıklarını belirtir.

Kropotkin’in böyle olmadığı gerçeği bir yana o bu tarz ifadeleri soyut bireyler, mutlak akıl gibi kavramları da gerçekçi bulmamaktadır. Çağdaş Bilim ve Anarşi’de (2007(a): s. 68) şöyle demektedir:

Anarşistler böyle “tınlaması hoş sözcükler”e kapılmazlar, çünkü bilirler ki, böylesi sözcükler ya bilisizliği, ya da – ve daha da kötüsü- kör inancı gizleme amacı taşırlar. O bakımdan bu sözcüklerin edildiği yerlerin açığından geçer giderler, geçmişin ve bugünün toplumsal kavramlarını ve kurumlarını natüralist yöntemlerle araştırma çalışmalarını sürdürürler.

Unutmamak lazım ki Kropotkin bir doğa bilimcidir ve toplumsal bilimler doğa bilimlerinin kesinliğinden uzaktır. Ancak bir başka anarşist düşünür Max Stirner’in, Crowder’in bahsettiği özcülük meselesine bir giriş yapar görünür. Stirner (2016: s. 195-196): “Özgürlük sadece düşler âleminde vardır. Oysa Kendi-Olma benim tüm mizacım ve mevcudiyetim, benliğim demektir” demektedir. Ancak Kropotkin, “kendi-olma” kavramını “tınlaması hoş sözcük” sınıfına koyarak, temellendirmesi fiziki doğada olmayan, metafizik öğelerle açıklanmaya çalışılan bir kavram olarak görmektedir. Çünkü bu kavram herhangi bir şekilde tecrübe edilebilecek ve ispatlanabilir bir durum değildir. Bu anlamda Kropotkin’in pozitivist bir anlayışa sahip olduğu ve metafizik öğelerle toplumu açıklama girişiminde bulunma isteğinde olmadığı belirtilmelidir.

Tartışılan kavramlarda hem kullanımın hem de yüklenen anlamların ortaya çıkardığı karışıklık ne olarak ele alınacağı hususunda karmaşaya sürüklemektedir. Murray Bookchin (2015: s. 25-26) negatif – pozitif özgürlük ayrımı yerine *özerklik* (autonomy) ve *özgürlük* (freedom) kavramlarını kullanmaktadır. *Freedom* kelimesinin Almanca *Freiheit*’tan geldiğini vurgulayan Bookchin, *Freiheit*’in Germen kabile ya da *Gemeinschaftliche* özünü koruduğunu vurgular. *Gemeinschaftliche* ise Türkçe’ye “Topluluk olarak, Toplulukça” olarak çevrilebilirse de Almanca’da “ortak bir amaç doğrultusunda müşterek uygulama, yönetim” olarak ifade edilmektedir.⁴ Etymonline’da ise *Freedom* kelimesinin, *free*’nin kökü olan *pri*’den geldiği ve anlamının “sevmek” (To Love) olduğu belirtilir. Sevmek’ten (To Love) özgüre (Free) olan evrimin; bir klanın özgür üyelerine karşı duyulan dostluk

⁴ <https://www.duden.de/rechtschreibung/gemeinschaftlich>

ve arkadaşlık duygusundan geldiği vurgulanmaktadır.⁵ “-dom” eki ise “*durum, koşul*” anlamı vermektedir.⁶ Bu durumda Bookchin’in ayrımı yerini bulmaktadır. Özgürlük gerçekten de bir topluluk ruhuna referans vermektedir. Böylece bireysel bir durumu değil kolektif bir ruha işaret eder. Özerklik ise (Autonomy) Grekçe bir kelime olan “*autonomia*”dan gelmekte ve “*birinin kendi kurallarıyla yaşamasını idare etmesini*” ifade etmektedir.⁷ İkisi arasındaki fark burada kendini ortaya koymaktadır: negatif özgürlüğün yerine kullanılan “özerklik” bireyin kendi kurallarıyla yaşamasını ifade ederken; bireyi en yüksek değer olarak ortaya atarken, “özgürlük” topluluğa karşı bir ödevi ifade eden, karşılıklılığa tekabül etmektedir. Buna göre bir toplumda ancak o toplumun normlarıyla “özgür” olabileceği ifade edilebilir. Anarşizmin içinde bölünen bireyci ve toplumcu anarşizmin serbestîsi ya da yapma / yapmama özgürlüğü bu farkla açıklanabilir.

2.1.4 .Demokrasi

Anarşistlerin otorite ve devlete olan bakışı onları sosyalist ve liberallerden ayırmaktadır. Demokrasi konusunda da benzer ayrılık yaşayan anarşistlerin, temsili ve liberal demokrasiye karşı da aynı tutumu takındığı doğal olarak çıkarılabilir. Çünkü birini temsil etme iddiasıyla ortaya çıkan bir delege ya da kurum ister istemez temsil ettiği kişinin otoritesini de ele geçirmek isteyecektir. Hatırlanacaktır ki anarşizmin amacı otoritenin mümkün olduğunca topluma yayılması idi. Ancak temsili demokrasinin bir kurumu olan meclis otoritenin yayıldığı değil aksine toplandığı bir yer haline gelecektir.

Demokrasiye bir itiraz temsil hususunda olmaktadır. Daha önce tartışıldığı üzere anarşistler, hem negatif özgürlük ya da özerklik, hem de pozitif özgürlük ya da özgürlük kavramlarını çok da net olmayan bir şekilde birleştirerek bir toplum tasavvur etmişlerdir. Bu anlayışın çerçevesinde anarşistler temsiliyete de negatif özgürlük penceresinden şöyle bir itirazda bulunmaktadırlar: “*Hiç kimse bir başkasını gerçekten temsil edemez ve bir başkasının yetkilerini devralmak imkânsızdır*”.

⁵ <https://www.etymonline.com/word/free>

⁶ <https://www.etymonline.com/word/-dom>

⁷ <https://www.etymonline.com/word/autonomy>

(Marshall, 2003: s. 52). Bu bakış açısından bazı anarşistlerin toplum sözleşmesi kuramına da eleştiri getirdiği söylenebilir. Bireysel aklı ve rasyonaliteyi en üste koyan Godwin'e göre toplum sözleşmesi bazı yönlerden eksiktir. Godwin insanları bağladığı düşünülen sözleşmenin ne kadar süreyle insanları bağlayacağını, tüm hayatı boyunca etkili olacak bir şeye mi rıza gösterdiği konusunda şüphelidir. Bunun haricinde anlayışın farklı olduğu bir toplumda, ortak bir payda da buluşmanın zorluğunu vurgular. Böyle bir durumda kanunlardan bahsedilemeyeceğini ancak geçersiz hükümler olabileceğini vurgular (Godwin, 1793(a): s. 146-147). Bu nedenle Godwin soyut bir sözleşme yerine bireyin tüm haklarını garanti altına alan ve temsil edilen değil kendini temsil eden bir konuma yükselmesini öngören bir toplum tasvir eder (Tok ve Koçak, 2013: s. 435).

Bir diğer itiraz meclisin halkın iradesini temsil etmediği yönünden gelmektedir. Buna göre meclis halkı temsil edeceğine başkalaşarak kendi çıkarını ve egemen sınıfın çıkarını temsil etmeye başlamaktadır. Genel irade böylece yok edilerek iktidarın elinde manipüle edilebilecek bir şey olmaktadır. Bu anlayışa göre vekiller halkın iradesinin savunucuları değil aksine halktan kaçan ve onu yok sayan bir pozisyonun işgalcileridir. Proudhon 1848'te Ulusal Meclis'te yer aldıktan sonra şöyle yazacaktır: *“Parlamente Sina'sına ayak basar basmaz, kitlelerle iletişim içinde olmayı bıraktım; yasama işlerim beni içine çekiyordu, mevcut olaylar hakkındaki görüşümü tamamiyle kaybetmiştim. Ne ulusal meseleler hakkında, ne hükümet politikası hakkında ne de Meclis'in göbeğinde dönen entrikalar hakkında hiç ama hiçbir şey bilmiyordum”* (Woodcock, 1983: s. 111). Anlaşılacağı üzere Proudhon, meclisi halktan uzak bir yapı olarak resmetmiştir. Böylelikle temsili demokrasinin anarşist bir toplumda yeri olmayacağı açıktır. Daha da ileri giderek, temsili demokrasinin burjuva demokrasisi olduğunu ve bunun da bir kandırmaca olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Bu sebeple anarşistler bireyin ve toplumun, kendilerine ait meselelere doğrudan katkıda bulunabileceği bir yapıyı tasarlamaktadırlar. Liberal demokrasi kendi tasarılarına uymamakta, otoritenin yayılmasını engellemektedir.

2.2. MODERN ANARŞİZM

Klasik anarşizm belirli başlıklar altında ele alınan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başlıklar yukarıda verildiği üzere demokrasi, otorite ve özgürlüktür. Bu kavramlar verili bir sistem üzerinden kabule ya da bir grup, bir sendika tarafından benimsenen görüşlere dayanmamaktadır. Daha çok felsefi bir altyapısı olan bu görüşler, filozofların pratik alandaki tecrübelerinden doğan teorik çerçevelere de işaret etmektedir. Bu sebeple klasik anarşist düşünce, kendisinden önceki mirası, pratik deneyimlerle harmanlayan ancak teorik vurgusu daha önde olan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin George Crowder, *Klasik Anarşizm* (2007) adlı eserinde, Rousseau'nun teorik mirasının, klasik anarşist düşünürler olan Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin üzerindeki etkisini işlemektedir.

Diğer yandan modern anarşizm, sendikal hareketlerin, fiili siyasi mücadeleleri belirtmekte ortaya çıkmaktadır. Tabii ki klasik anarşist düşünürler, modern anarşizmi etkilemişlerdir. Hatta bazıları, doğrudan kurucusu olarak bile görülebilmektedir. Ancak bu etki, yalın bir çerçevede tek bir kaynaktan değil birçok kaynaktan gerçekleşmektedir. Bu anlamda modern anarşist hareketin betimleyici bir özelliği olarak eklektik olması söylenebilmektedir. Bu sebeple modern anarşizm bir kişi etrafında şekillenen fikirler kümesini değil, bir grup etrafında gerçekleşen ya da gerçekleşmesi hedeflenen eylemsel planları ifade etmektedir.

Modern anarşizmin bir ifadesi olarak zaman vurgusunun ele alınması uygun görülmemektedir. Çünkü anarşizmin kendisi zaten modern bir ideolojidir ve klasik olarak tanımlanan düşünce, filizlenmeye başlayan ilk dönemi ifade etmektedir. Bu tarz bir önermeye, modern anarşizm yerine, çağdaş anarşizm denmesi de öneri olarak sunulabilir. Ancak belirtildiği üzere, klasik düşünürler zaten, modern olarak ele alınan anarşist akımların kurucuları ya da etkileyici konumdadırlar. Çağdaş sıfatının, bu bilgiyle beraber kullanımı bir çeşit anakronizme yol açması tehlikesine karşı, bu sıfatın kullanılmaması önem arz etmektedir.

Tüm bu bilgiler ışığında, bu bölümde kavramlardan ziyade yaklaşımların ele alınacağını belirtmek uygun düşecektir. Bu yaklaşımlar sırasıyla, Kolektivist anarşizm, Anarko-komünizm, Anarko-sendikalizm, Anarko-bireycilik ve Anarko-kapitalizm olacaktır. Bu başlık altında amaç, modern anarşizmin bireysel ya da toplumsal ne tür projelere sahip olduğunu belirtmektir. Ayrıca bu yaklaşımları ortaya çıkaran klasik düşünürlerin etkileri de aynı bağlamda ele alınacaktır.

2.2.1. Kolektivist Anarşizm

Kolektif Anarşizm düşünsel köklerini sosyalizmden, pozitif özgürlükten ya da özgürlükten alır. Anarşizm'in bu kolu insanın bireysel bir varlık olduğu yönündeki vurguyu tam olarak reddetmemekle birlikte önemli olanın toplumsal içgüdüler olduğunu belirtir. Bu toplumsal içgüdüler insanları karşılıklılık temelinde beraber çalışmaya, yaşamaya ve uyum göstermeye iter (Heywood, 2016: s. 181). Toplumcu yönüyle Kolektivistler üzerinde etkisi bulunan Proudhon (1998: s. 165) şöyle demektedir:

Divide et impera; Böl, ve saltanat süreceksin; Böl ve zengin olacaksın; böl ki insanları kandırasın, kafalarını karıştırasın ve adaletle alay edesin. İşçileri birbirinden ayırın; her birine ödenmiş ücretin her kişisel üretimin değerini aşmış olabilir. Ama bu değil söz konusu. Yirmi gün kök söken bin işçinin bir gücü tek bir kişinin elli beş yılda göreceği gibi görmüş oldu karşılığını; ama bu bin güç tek bir kişinin gücünün, bir milyon yüzyıl çabasını yenileyerek, tamamlamadığı şeyi yirmi günde yaptı. Alışveriş hakkaniyetli midir? Bir kez daha, hayır. Bütün kişisel güçlerin karşılığını ödediğinizde, ortaklaşa gücün karşılığını vermediniz; sonuç olarak, dünyada kazanamadığınız, ama haksız yere yararlandığınız kamusal bir mülkiyet hakkı kalıyor geriye hep.

Proudhon'un da belirttiği üzere emek açısından her bireyin bir hakkı vardır; bu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak diğer yanda bireylerin tek başlarına yapamadıkları işleri kolektif olarak yapmaları mümkün olduğundan, kolektifin ayrı bir emek değeri de bulunmaktadır. Proudhon'a göre bu değer, üretimin kısa zamanda gerçekleşmesini mümkün kılan ve bu sebeple ayrı bir katma değeri içeren bir türdür. Proudhon böylece o ünlü söylemini hem kapitalist ekonomi hem de onun yansıması olan burjuva devleti üzerinden gerçekleştirerek mülkiyeti hırsızlık olarak niteler. Hükümetin ve kurumlarının temeli olan mülkiyetin hırsızlığa doğrudan bağlanımı, hırsızlık gibi bağlantılarının da kaldırılmasını gerektirmektedir. Çünkü bunlar başta adalet olmak üzere özgürlük ve hakkaniyeti de bozmaktadır (Proudhon, 1998: s. 53-56). Ancak Proudhon'un anarşist teorideki yeri kolektivizm değil mutualizmdir.

Proudhon'un anarşist fikirleri kolektivist anarşizme ilham kaynağı olmuştur ancak öngörüler farklılıklar göstermektedir. Proudhon emeğin karşılığı olarak emek çeklerini önerip, emeklerin karşılıklılığı bağlamında bu çekleri uygulamaya sokmak isterken, kolektivistler üretimin çıktısını ve üretim araçlarının herkesin kullanımına ve tüketimine açılmasını öngörmektedir. Bu ise emek pulu gibi bir uygulamayı gereksiz kılmaktadır çünkü kolektivist ilke gereğince herkes ihtiyacını emeğinin karşılığı olarak değil ihtiyacı oranında elde edecektir.

Farklılıklara rağmen Bakunin de Proudhon'a benzer bir yargıdan yola çıkar ve insanlığın gelişimini kolektif akıl ve bilincin gelişme tarihiyle eşdeğer görür. Hayvandan ayrılma noktasında insan düşünme ve icat etme yeteneklerini ortaya koyar; bunların en belirginini ise dindir. Din insanı hayvandan ayıran önemli bir noktadır (Arvon, 1991: s. 53). Ancak bilim de din ve devlet gibi kolektif bir eylemin ürünüdür. Ve kitleleri prangalayan din-devlet ikilisi yine kolektif aklın ürünü olan bilim sayesinde bu prangalardan kurtulacak ve kitleler özgürlüklerine kavuşacaklardır (Bakunin, 2016: s. 26). Özgürlüklerini ele alan kitleler federatif yapılar olarak örgütlenecek ve komünlerini kuracaklardır. Bu komünler birbirleriyle işbirliği halinde olacaklar ancak iç işlerinde bağımsızlıklarını koruyacaklardır. Buradan yine iki anahtar kavrama ulaşılmaktadır: *Dayanışma* ve *özgürlük* (Kropotkin, 2007(a): s. 117-118). Bu noktada Marksizm ile kesişen Anarko-kolektivizm, devletin ortadan kaldırılması yönünden ondan ayrılmaktadır. Çünkü Anarko-kolektivistler devleti dayanışmayı ve özgürlüğü parçalayan bir yapı olarak görürken Marksistler geçiş aşaması olarak ele alırlar (Bakunin, 2016: s. 127). Ortaklaşmacılık ile kolektivizm arasına keskin bir çizgi çeken Bakunin'e göre ortaklaşmacılık komünist bir kavramdır ve özgürlüğü yok saymaktadır. Bu söylem ekseninde Bakunin, komünizmin bir devleti, dolayısıyla otoriteyi zorunlu kıldığını, kolektifliğin ise aşağıdan yukarıya doğru bir örgütlenme yoluna giderek özgür topluluklar aracılığıyla devletin ilgasını gerçekleştirdiğini savunur (Carr, 2006: s. 356). Bu tanım keyfi görünmektedir. Zira Komünizm'i cebri bir devletle bir araya getiren etmenler arasında Marx'ın sosyalizmi ve Marx-Bakunin arasındaki ilişkinin de etkili olduğu düşünülmektedir. Bir diğer husus ise dönemin söylemidir: Bakunin kendisini devrimci-sosyalist (Bakunin, 2016: s. 22) olarak tanıtırken dönemin söylem ve ayrımlarını takip ediyordu. Bu söylem hizipler arası farkın daha da açılmasıyla ve bu hiziplerin sonradan incelenmesiyle iyice belirginleşecektir.

2.2.2. Anarko-Komünizm

Anarko-Komünizm (anarşist komünizm, komünal anarşizm ya da devletsiz sosyalizm) mülkiyet, doğal kaynaklar ve üretim araçları ortaklığına dayanan, bu ortaklığında gönüllü birliklerce yürütüldüğü ve başka komünlerle de işbirliğini savunan anarşizmin ana akım bir koludur. Anarko-Komünizm, anarşizm ile özdeşleşmiş bir alt gelenektir (Ward, 2004: s. 2). Kropotkin (2007(a): s. 172) bu tabire 1870’te “*Progres*” gazetesinde rastlandığını bildirir.

Anarko-komünizm emeğin yarıştirılmamasıyla kolektivizmden ayrılır. Kropotkin Proudhon’un kolektivizm altında savunulan mutualizmini, paranın yerine emek pullarını ikame edip aslında hiçbir şeyi değiştirmemesiyle ve işçileri birer memura dönüştürmesi sebebiyle eleştirir. (Kropotkin, 2007(a): s. 175). Kropotkin’e göre kolektivizm devleti ve parayı kaldırır ancak yerine temelde farklı şeyler getirmez. Bu anlayışlar ilerici bir hamledir elbette ancak yeterli değildir. Kropotkin’in gözünde insanları özgürlüğe kavuşturacak olan, kimsenin ne kadar tüketip ne kadar ürettiği hesabını tutmadan herkese eşit yaklaşan komünizmdir (Kropotkin, 2007(a): s. 213).

Bu akımın en önemli ve sistematik bir felsefe olarak ortaya koyan ismi her ne kadar Kropotkin olsa da, Russell (2015: s. 61) gibi, kurucusu olarak Bakunin’i görenler de vardır. Bir kurucu olarak görmese de Kropotkin de (2007(a): s. 110) Bakunin’in kolektivizmini anarşist komünizm olarak ele almaktadır. Bunun ise Enternasyonal’deki bölünmeden kaynaklandığı düşünülmektedir. Enternasyonal’de kendilerini komünist, sosyalist olarak niteleyen Saint-Simoncular, devletçi sosyalistler devrimden sonraki toplumu merkezi bir hükümet çerçevesinde ele alırken, Bakunin, Jura Federasyonu gibi isimler ve topluluklar despotik olarak gördükleri bu yaklaşıma karşı olarak daha özgürlükçü ve ademi merkeziyetçi fikirler geliştirmişlerdir. Ekonomik anlamda komünist olan bu topluluklar özgürlük anlamında anarşist olarak görüldüklerinden bu yakıştırma yanlış değildir. Ancak Bakunin’i böyle bir sınıflandırmada ele almanın bir zorluğu sistemli yazılı metinler bırakmamış olmasıdır. Bakunin daha sonra tartışılacağı üzere bir sistem filozofu olmaktan çok eylem insanı olarak ele alınmaktadır. Onu ön plana çıkaranın yazıları

değil söylevleri olduğu belirtilmektedir. Bu sebeple Anarko-omünizmin en önemli ve üretken ismi Kropotkin sayılmaktadır çünkü Kropotkin yazılarıyla felsefi anlamda bu sistemin çerçevesini çizip sistematik bir hale getirdiği düşünülmektedir. Bu sebeple Anarko-komünizmi ayrıca Kropotkin başlığı altında incelemenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

2.2.3. Anarko Sendikalizm

Anarko-sendikalizm kökenlerini Sosyalizm'den alan anarşist bir akımdır. Adını birlik ya da grup anlamındaki Fransızca “*Syndicat*” kelimesinden almaktadır. İlk etkin olduğu ülke ise Fransa ve Fransa'daki Confédération Générale du travail'dir (Genel Emek Konfederasyonu, CGT). Daha sonra ise İspanya, İtalya, Latin Amerika ülkelerine yayılmıştır (Heywood, 2016: s. 183). Bu akımın vizyonu endüstri ve tarım işçilerini ekonomik sömürden kurtarıp özgürleştirmektir. Özgürleşmenin aracı olarak ise doğrudan eylem ve genel grevi kullanılmaktadırlar (Kinna, 2005: s. 19). Hareket noktası olarak işçi sınıfını ele alan anarko-sendikalistler için özgürleştirme; devletin ortadan kalkıp yerini işçi sendikaların almasıdır. Bu süreci ise sosyalist çizgide, sınıf mücadelesi olarak ele almaktadırlar.

Kökenlerini sosyalist teoriden almasına karşın anarko-sendikalistler parlamenter politikaya katılan işçi hareketini sosyalist olarak görmemekte hatta bu tür bir sosyalizmin karşısında konumlanmaktadırlar kendilerini. Buna göre bu tür bir sosyalizm burjuva demokrasisi ile zehirlenmiş ve yapay sınırlara mahkûm edilmiştir (Rocker, 2000: s. 69-70). Anarko sendikalizme göre bu tür pazarlıklar anlayışı zehirlemektir. Yapılması gereken *Genel Grev* ile işçilerin sanayi ve yönetimi ele geçirmesi ve kapitalistlerin araçlarının kamulaştırılmasıdır. Bunun pazarlık ya da anlaşma yoluyla olmayacağı bir devrim ile gerçekleşeceği ise açıktır (Ward, 2004: s. 2). *Genel Grev* vurgusu ise işçi sınıfının elindeki gücün belirtilmesine ayrıca bir öneme sahiptir. Bu vurguyla işçilerin isterlerse üretimi durdurabileceğini ve bu yolla kapitalistlere büyük bir darbe yapabilecekleri anlatılmak istenmektedir. Üretim araçlarının kullanım bilgisine ve üretim sürecine hâkim olan işçilerdir, kapitalistler sadece bu araçların sahipliği üzerinden işçileri sömürmektedir. İşçiler sendikalar gözetiminde üretimi durdurarak devleti felce uğratacak ve böylece devletin yerine

sendikalar geçecektir. Üretim araçları sendikaların eline geçtikten sonra bu sendikalar etrafında yeni bir toplumsal örgütlenme meydana gelecektir. Tıpkı Kropotkin'in gönüllü birlikleri gibi bu sendikalar da kendi içlerinde bağımsız olacak, sendikalar arası meselelerde de gevşek bağlara sahip olduğu federasyonlarla hareket edeceklerdir (Göze, 2015: s. 348). Ancak *Genel Grev* fikri Georges Sorel tarafından İsa'nın yeniden gelmesi gibi bir mit olarak görülmüştür. Sorel bu noktada *mit* ile *ütopya* arasında bir fark koyar: Mit reddedilemeyen, grup üyelerinin inançlarıyla şekillenmiş, belirli bir hareket dilinin inanç ifadeleri ve tarihsel olarak analizi mümkün olmayan bir kavram iken; Ütopya herhangi bir sosyal kurum gibi gözlemlenebilen, tarihsel olarak kıyası mümkün ve kurulu ekonomik düzenin mevcut ihtiyaçlarla uyumsuz olduğunun gösterilmesiyle kanıtlanması ya da reddedilmesi mümkündür. Böyle bir durumda yapılması gereken; sosyalist teoriyi Marx'ın yazdıkları üzerinden yorumlamak değil tamamlamak olmalıdır. Çünkü Marx'ı bugün insanlık tarafından bilinenler ve görülenler hakkında bilgi sahibi değildir. İnsanlık sadece onu tamamlayabilir (Sorel, 1910: s.33-35). Ancak Russell bu görüşün Anarko sendikalistlere hiçbir şekilde uymadığını belirtir. Russell'a göre *Genel Grev*'in gerçekleşme inancı anarko sendikalistlerin ilham kaynağıdır. Eğer bir mit olduğuna inansalardı eylemlerinden vazgeçerlerdi. Bu ilhamlarından vazgeçmedikleri için de parlamenter çoğunluğu ele geçirerek savaşı kazanacaklarını düşünen Sosyalistler tarafından çokça eleştiriye maruz kalmışlardır (Russell: 1918: s. 80-81). Ancak anarko sendikalistler böyle bir inancı paylaşmazlar; parlamenter demokrasi yoluyla mücadeleye inanmazlar.

İktidarın fethini değil devletin yok edilmesini isteyen anarko sendikalistler, politikacıların ya da iktidar sahiplerinin öylece devleti bırakacaklarına inanmazlar, bu sebeple meclis, seçim gibi modern siyasi araçları ve kurumları kullanmazlar. Bir diğer sebep ise Rocker'ın (2000: s. 69-70) belirttiği gibi devleti ele geçirmenin, devlet tarafından ele geçirmekle aynı şey olduğuydu.⁸ Bu sebeple amaç hiçbir şekilde devletin ele geçirilmemesi olmamalıdır: Devletin yıkımıyla onun yerine geçecek olan demokratik ve gevşek ilişki içerisindeki sendikalar olmalıdır. Sendika ve işçi sınıfına olan bu vurgu sendikalizmin ücret kapanına kısıldığı ve dar bir özgürlük anlayışına sahip oldukları eleştirisine yol açmıştır. Bu çerçevede içerisinde anarko sendikalizm

⁸ Rocker tam olarak "Who eats of the pope dies of him" deyişini kullanır.

gündelik mücadelelerde kalmış, çağın geri kalan önemli meselelerini yakalayamamıştır. Ayrıca işçi sınıfı ve üretim araçlarına olan vurgusu sebebiyle sadece üreticileri ele alan, tüketicileri dışlayan bir imaj sergilemiş; bu sebeple de kapsayıcı olmaktan uzak olduğu gerekçesiyle önyargıyla yaklaşılmıştır (Marshall, 2003: s. 34).

2.2.4. Anarko Bireycilik

Anarşizmin bu kolu liberal düşünce geleneğinden gelişmiştir. Burada siyasi figür olarak toplum değil, toplumu oluşturan birey karşımıza çıkar. Ancak yine de anarko-bireyciler anarşist gelenek içerisinde bir istisnadır. Onlar toplumu organik bir bütün olarak değil, bireylerin toplamı, yapay bir oluşum olarak görürler (Benlisoy, 2016: s. 369). Negatif özgürlüğün tam anlamıyla uygulanmasını düşünen anarko-bireyciler bireyin herhangi bir topluluk karşısında kaybolmasından ya da yok olmasından korkarlar bu sebeple en yüksek iyi *bireydir*. Adalet ise bireysel erdemin bir çıktısından başka bir şey değildir (Marshall, 2003: s. 34).

Her ne kadar anarko bireycilik Godwin ile başlasa da en radikal temsilcisi Stirner'dir. Stirner'e göre, devlet tıpkı din gibi insanlığa kutsallar yöneltir. Dinin kutsalı Tanrı ve sözü, devletin kutsalı ise kanunlardır. Kanunlara karşı gelen ise suçludur tıpkı Tanrı'ya karşı gelen kafir gibi. Bu anlamda devletler de kendi kanunlarına kutsallıklarını vermekte ve bireyleri kendi içlerinde eritmektedirler (Woodcock, 1983: s. 88-89). Ancak Stirner'e göre vaazlarında Tanrı'nın hakikat olduğunu bildirenler, önemli bir noktayı atlamaktadırlar. Buna göre hakikat olan Tanrı, hakikatten başka bir şeyle ilgilenmemektedir. Başka bir deyişle Tanrı'nın kendisi bile egoisttir; biricik hakikat olan kendisinden başkasıyla ilgilenmemektedir. Aynı durum insanlık için de geçerli olmalıdır. İnsanın tüm derdi kendisi olmalıdır devlet yönetiminde de durum aynıdır: Hükümdara boyun eğildiği sürece o özgeci görülecektir ancak ne zaman ona karşı gelirse egosu devreye girecek ve karşı gelenler zindana atılacaktır. Çünkü herkes bir diğeri için hiçtir. Tanrı ve sultan gibi herkes kendi yolunu "*Egosu*" üzerine çizmelidir (Stirner, 2016: s. 15-17).

Stirner'in tavrı bir nihilisti andırsa da Marshall (2003: s. 320) bütün ahlaki ve toplumsal değerleri yıkmaya girişiminde bulunmadığı için Stirner'i salt nihilist kategoriye koymaz. Bu kategorilendirme doğrudur çünkü Stirner Marshall'ın belirttiği gibi tüm toplumsal değerleri yıkmak istemez; onu köleleştiren şeylerden kurtulmak ister. Stirner'e göre devletin özgürlüğü insanlığın köle olması anlamına gelmektedir. Politik özgürlük, dinsel özgürlük ya da vicdan özgürlüğü bizim özgürlüklerimizi değil aksine yükümlülüklerimizi belirtir. Bir diğer deyişle bunlar karşısında özgür olmamız, onlardan kurtulmamız anlamına gelmez (Stirner, 2016: s. 135-136). Stirner, toplum durumunu radikal bir yabancılaşma olarak ele almaz, aksine toplumsal yaşamın doğallığını kabullenir. Kabullenmediği şey topluma aşkınsal bir nitelik verip, bireyi onun emrine koşturmasıdır. Bu sebeple toplumsallaşmayı değil dernekleşmeyi önerir: “*Bireyi toplum tüketir ancak derneği birey tüketir*” (Arvon, 1991: s. 38; Stirner, 2016: s. 379). Etik konusunda egoya vurgu yapan Stirner, ona karşı hiçbir ahlaki sorumluluk yüklemeyi, çünkü bu egonun bölünebilirliği anlamına gelir ki Stirner bu duruma katılmaz. *Sınırlanmamış* egonun yaptığı seçimler ise özgürlüğü oluşturur. Bir başkasının iradesi sonucunda yapılmış her şey kendi olmaktan uzaklaşan bir eylemdir ve özgürlüğün karşısında engeldir (Stirner, 2016: s. 206). Böylece Stirner *egonun* en yüksek iyiliğini savunarak *birey*'den daha büyük bir aktörün varlığını reddetmektedir. Bunun önündeki engel ise toplulukçuluğu vaaz eden Hristiyanlık ve devleti görmüş, *Ego* için her ikisini de mahkûm etmiştir.

2.2.5. Anarko-Kapitalizm

Anarko-kapitalizm 20. Yüzyılın ikinci yarısında ABD'de ortaya çıkmış bir akımdır. Temel düşünceleri Adam Smith'in özel çıkarının genel yarara dönüşebileceği ve görünmez elin piyasayı düzenleyeceği yönündedir. Bu sebeple düzenleyicilik görevini devletten ziyade piyasada olması gerektiğini düşünmüşlerdir (Benlisoy, 2016: s. 371). Ancak Marshall (2003: s. 766) bu fenomenin yeni olmadığını 1907'de Benjamin Tucker'ın gazetesinin kapanmasıyla birlikte yeni mecra arayan liberterlerin, Randolph Bourne'nin “*savaş devletin sağlığıdır*” sloganı ile birlikte otoriter eğilimleri ortaya koymasına kadar uzandığını belirtir.

Otoriter eğilimlerden çekinen anarko-kapitalistler piyasa ekonomisinin düzenleyeceğini savunmuşlardır. Çünkü piyasada yöneten-yönetilen ilişkisi değil, tedarikçi-müşteri ilişkisi vardır. Bu yapılar zorlayıcı ya da illegal bir yapıya bürünürlerse diğer yapılar bu yapıya karşı birleşebilir ya da insanlar bu birimle ilişkide bulunanlarla temasa geçmekten vazgeçebilirler. Bu durum müşteri kaybına yol açacağından rasyonel bir seçim olmayacaktır ve zorlayıcılık bir çare olarak görülmeyecektir (Nozick, 2006: s. 48-49). Böyle bir toplumda kişisel çıkar, piyasa ve görünmez el tarafından sağlanır. Devletin toplumsal düzen üzerindeki egemenliği fikri reddedilir. Bireyler arasındaki anlaşmazlıklar özel mahkemelere, güvenlik şirketlerine, özel hapisanelere bırakılır. Rekabet güvenlik ve adaletin mükemmelleştirilmesini sağlar (Heywood, 2016: s. 189).

Ancak güvenlik ve adaletin bir hizmet mi yoksa gereklilik mi olduğu sorunu anarko-kapitalizme karşı bir şüpheyi de doğurmaktadır. Piyasanın verili bir düzen değil güvenlik gibi bazı temellerin üzerine kurulu olduğu düşünüldüğünde her şeyi *Piyasaya* bırakmak Hobbes'un doğa durumuna dönmekten farksız olmayabilir. Böyle bir durumda güçlünün güçsüzü ezmeyeceğini ya da özel mahkemeler yoluyla adaletin satın alınamayacağına inanmak için elimizdeki nedenler çok azdır. Bu sebeple anarko-kapitalizm birçok anarşist tarafında, *anarşizm* olarak nitelendirilmemektedir. Çünkü onlar adalet ve eşitlik gibi kavramların endişesini taşımamaktadır (Marshall, 2003: s. 773).

2.3 ANARŞİZM'DE TEMSİLCİLER

Anarşizmin kökleri her ne kadar Antik Çin'e kadar uzansa da başlı başına sistemli düşünceler 18. Yüzyılda gelişmeye başlamıştır. Bu yüzyıl devrimler, devlet hakkındaki düşüncelerin geliştiği ve dönüşüme uğradığı dönemdir. Anarşizm'in de bu dönemde sistematikleşmesi tesadüfî değildir. Sistematikleşen bu düşünsel süreç, klasik düşünürlerin ortaya çıktığı bir dönemi ifade etmektedir. Ancak yeni filizlenen düşünsel ifadeler, hem kendilerini belirtecek bir alan bulamadıkları için hem de fikirlerin uygulanma zemininin imkânı olmadığı için büyük oranda teorik kalmıştır. Bu dönemin en büyük pratik deneyimini 1871 Paris Komünü oluşturmaktadır. Bu sebeple bu deneyimden en çok etkilenenler ve diğerlerine oranla pratik felsefesinin

zeminini daha fazla geliştirenler, Kropotkin ve Bakunin olmuştur. Proudhon'un pratik tecrübelerini ise kendi siyasi hayatı oluşturmaktadır. Proudhon'un temsilcilik tecrübeleri, teorik zeminini etkilemiş ve bu çerçevede gelişmesine katkı sağlamıştır. Godwin ise bu düşünürler arasında, sisteminde en fazla metafizik öğeler barındırır düşünür olarak ele alınabilir. Örneğin kendi kavramı olan *evrensel iyilik* buna örnek gösterilebilir. Diğer yandan, Alan Ritter'in, (1980: s. 42-43) Godwin'in teorisini betimlemek için kullandığı *muhabbet* kavramı da bu çerçevede görülebilir. Bu yaklaşım elbette Godwin'e ait değildir; Ritter'in bir yorumlamasıdır. Ancak, yorumlananın yorumcudan bıraktığı izlenimi dikkate alacak olursak, metafizik söylemin etkisini çıkarsayabiliriz.

Tüm bu sebeplerden ötürü, anarşist temsilciler 18. Yüzyıldan başlayarak kronolojik olarak ve eserlerinden, hakkında yazılanlarla ve referanslarla ele alınacaktır. Bu çerçevede sırasıyla önce William Godwin, Joseph Proudhon ve Bakunin ele alınacaktır. Daha sonrasında, bu düşünürlerin Kropotkin ile adalet açısından kısa bir mukayesesi yapılacaktır. Bu mukayese Kropotkin'in yerinin daha iyi anlaşılması açısından yol gösterici nitelikte olacaktır.

2.3.1. William Godwin

Godwin, 1756'da Anglikan kilisesine bağlı olmayan bağımsız bir papazın oğlu olarak Cambridgeshire'da doğmuştur. Doğumundan sonra Guestwick adlı bir köye taşınmışlardır. Bu köyün önemi, güçlü bir isyan geleneğinin bulunmasıdır. Ailesinin de Anglikan kilisesine muhalif olması onun kişiliğini etkilemiştir. Ailesi açıkça dini konularda özel kanaati savunmaktadır. Genç yaşta din eğitimi alan Godwin koyu bir dindar haline geldi ve öğretmenini Samuel Newton'un sert eğitiminin etkisi altında kalmıştır. Bu sebeple Kalvinizm ve rasyonalizm etkisiyle bir dünya görüşü geliştirmiştir; iman ve çalışmak değil akıl da gereklidir inayet için. Bu dönemde Stoizm'in etkisiyle aşırı duyguları reddetmiştir (Marshall, 2003: s. 283-284). Roussin, Kalvinist eğitimin Godwin'e dört nitelik kazandırdığından bahseder: *"Godwin'in Kalvinist soyuna ve eğitimine borçlu olduğu dört nitelik vardır: Neredeyse sınıf noktasında bir duyarlılık, felsefi tartışma aşkı tam anlamıyla a priori bir zeka, kesinlik ve dürüst bir karakter"* (Aktaran: Arvon,1991: s. 25).

Hocası Newton, Robert Sandeman adlı bir köktencinin öğrencisidir. Sandeman ve takipçileri ise, “insanın kurtuluşu için gerekli olan her şey İncil’de mevcuttur” görüşünün savunucularıdır. Bu yüzden imanlı birinin devlet ile bir ilişkisi olamazdı. Godwin bu fikri daha da ileri taşıyıp ahlaklı bir insanla devletin ilişkisi olamayacağını ileri sürdü (Woodcock, 1998: s. 71-72). Tanrı’sız bir ahlâk fikriyle birlikte fikirlerini 1793’te yayımlanan *Politik adalet ve Politik Adaletin Genel Erdem ve Mutluluk Üzerine Etkisi* adlı eserinde yayımladı.

Godwin eserinde öncelikle insan doğasını ele almaktadır. Godwin insan varoluşunda hiçbir doğuştan gelen prensip olmadığını savunmaktadır. Ona göre insan dünyaya beyaz bir kâğıt olarak gelmektedir. Eğer uymakla yükümlü olduğumuz içsel prensipler olsaydı, bununla birlikte bunun bir hazırlayıcısı olduğunu da kabul etmemiz gerekirdi (Godwin, 1793(a): s. 12). Ancak daha önce de belirtildiği üzere Godwin bu eserini Tanrı’sız bir ahlâk fikriyle yazmaya koyulmuştur. Godwin insanın dünyaya geldiği andan itibaren acı ve haz dışında bir öngörüye sahip olmadığını savunur. Acı ve haz ise rahimde insana sağlanan “*Varoluş Tarzı*” (*Mode of Existence*)’dır. Bunun dışındakileri insan deneyimle öğrenir. Yeni doğan bir bebeğin bilinçsizce hareket ettiğini kabul eden Godwin’e göre tekrarlanan bilinçsiz hareketlerin sonuçları bizde bir izlenim bırakır: Acı ya da haz. Bu tecrübelerin sonucuyla birlikte insan eylemlerini ölçmeye başlar. Algılamalar sonucuyla da zihninde beliren acı ve haz imajları doğrultusunda bazı eylemlerden kaçınır bazılarını da yapmak ister (Godwin, 1793(a): s. 14-16). Tecrübeler silsilesi halindeki insan eylemlere ve bu eylemleri gerçekleştireceği doğa kanunlarına mahkûmdur. Bu sebeple insanın uymakta zorunlu olduğu doğa yasaları mevcuttur (Marshall, 2003: s. 295). Bu zorunlu yasalara içkin bir iyi ya da kötü yoktur. Dolayısıyla insanları iyiye doğru yönlendirme şansı insanın elindedir.

Haz ve acıyı eylemlerin temeline koyan Godwin, ahlâk felsefesini de bu noktada şekillendirmektedir. Ona göre ahlâk, en fazla faydayı sağlayan eylemler kümesini ifade etmektedir. Ancak bu fayda, genel iyiye katkı sağlayan bir anlayışa tekabül etmektedir. Godwin’e göre (1793(a): s. 194) kamu yararı sağlamayan kişisel fedakârlıkların genel iyiye katkı sağladığı söylenemez. Ancak bu söylem onun bireyci olduğunun önüne geçen bir anlayış ifadesi olarak görülmemelidir. Çünkü Godwin politik düşüncesinin temeline bireyi oturtur. Toplum bir zorunluluk alanı

olarak görülür ve aynı zamanda toplumsallıkta insan için fayda bulunmaktadır. Bu sebeple insan, toplumsal yaşamın bir parçası olmalıdır. Yine de burada bireyin topluma entegre olması meselesi bulunmamaktadır. Birey, öz-benliğini koruyarak topluma faydalar sağlamak ve toplum tarafından sağlanan faydalardan yararlanmaktadır. Toplumsal yaşamda önemli olan bu dengenin korunmasını sağlamaktır. Bu denge korundukça fayda karşılıklı olarak sağlanacak ve fayda sonucunda Godwin'in iyi dediği çıktı genele yayılacaktır. Başka bir deyişle birey-toplum arasındaki dengenin korunması için, bireylerin fayda ve iyiye doğru yönlendirilmeleri gerekmektedir.

İnsanları genel bir iyiye yönlendirme meselesinde ortaya eğitim meselesi çıkmaktadır. Godwin insandaki kötülüğü kabul eder ancak bu kötülüğün eğitim yoluyla çözülebileceği inancını taşır. Ona göre kötülüğün kaynağını bulup çıkarmak, insanlara erdem anlayışını aşılaktan daha zordur. Bu sebeple kötülükle ilgili felsefi varsayımlardan ziyade insanı iyiye doğru yönlendirmenin araçlarını araştırmak mecburidir. Doğuştan nötr olan insanın çevresel faktörler ile birlikte kötü olması kendisinde bulunan *rasyonalite* ile tam tersine çevrilebilir. İnsanın rasyonalitesini esas alan Godwin'e göre eğitim insanı erdemli ve özgür kılmaktadır. Ona göre eğitilmiş biri, insanı köleleştirmeye çalışmaz ya da kendi egosunun kurbanı yapmaz (Godwin, 1793(a): s. 24). Eğitimin yetersiz kaldığı ya da olmadığı yerde politik kurumlar devreye girer. Politik kurumlar bu bilgisizliği kendi lehine kullanarak *Politik Adaletsizlik* denilen uygulamalar sürecini hayata geçirir. Onların uygulamaları insan doğasının ilerlemesinin de önüne geçmektedir. Çünkü insanlar kendi haline bırakıldığında deneyim ile doğru ile yanlış ayırt edebilirler ancak politik kurumlar bu ayırımı yapılmasına müsaade etmemektedirler (Woodcock, 1998: s. 80).

Godwin'in anarşist fikirleri bu noktada şekillenmektedir. Ona göre devlet, adaletsizliğin sürdürülmesinde başat faktördür. İnsan aklının ürünü olsa da eşitsizliği yok etmekte yetersizdir hatta bazı eşitsizliklerin devam ettirilmesinde başlı başına nedendir (Godwin, 1793: s. 31). Godwin'e göre siyaset, ahlaki ilkelere bağlı olmalıdır. Ancak bu ilkeler bir devlet değil bir toplum kurma düşüncesiyle ortaya atılır. Bu toplum *evrensel iyilik* esasında kurulacak olup faydacı bir nitelik

taşımaktadır. Burada bireylerin çıkarları gözetileceği için birey toplumun içinde erimeyecektir (Marshall, 2003: s. 301). Toplum bireyden yapmak görevinde olduğu şeylerden fazlasını kesinlikle istemeyecektir. Toplumun üyelerinin yükümlülüğü, genel refahı arttıracak olan her şeydir. Bu da ona en çok fayda sağlayacak olan şeydir (Godwin, 1793(a): s. 90). Bu faydadan pay elde eden bireylerin mutluluğu adaleti temsil etmekte olup, faydacılık gereği ne kadar çok kişi bundan pay elde ediyorsa ya da ne kadar çok birey mutluysa adalet o kadar etkindir anlamına gelmektedir (Çuhadar, 2007: s. 63). Toplumu kabul etmesine karşın sosyal sözleşmeye karşı çıkan Godwin, bireylerin biricikliğini vurgulayarak onun temsil edilemeyeceğini ve sözleşmeyle alınan kararların süresi açıkça belirtilmediğinden buna güvenilemeyeceğini belirtmektedir. Burada sözleşmeyle kurulan devlete karşı duyulan güvensizliğin yanı sıra bireyin biricikliğine yapılan vurgu da anlamlıdır. Godwin hükümeti mahkûm ederek öz-yönetimin çizgilerini belirlemektedir (Godwin, 1793(a): s. 146-147; Crowder, 2007: s. 72).

Adaleti bireyler arasındaki ahlaki temellerin tümü olarak ele alan Godwin, herkesin doğadan eşit doğduğunu varsayımıyla birlikte adalet kavramını eşitlik algısı üzerine kurmaktadır. İnsanların eşit ve eğitilmiş olduğu bir toplumda ise hükümete ihtiyaç yoktur. Bahsedildiği gibi sözleşmeye fikrine karşı çıkan Godwin, anayasa ve kurumların da sözleşmenin sonucu olduğu fikrine katılmamaktadır. Bu kurumlar geleneklerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Hiçbir hükümet bunların meşruiyetini her kuşak için yeniden yapılandırmaz. Rızası alınmayan halk nezdinde bunların hiçbir geçerliliği yoktur (Marshall, 2003: s. 302). Ahlaki çerçevede insanların birlikte, kimsenin kimse üzerinde otorite kurmadan yaşayabileceğine inanan Godwin mülkiyeti adaletsizliğin bir parçası olarak görmüş ve reddetmiştir. Godwin, (1793(b): s. 791) bu konuya ilişkin fikirlerini şöyle dile getirmektedir:

Birisi sağlığını tehlikeye atma pahasına çalışırken, diğerinin lüks içinde olması adaletsizliktir. Birisi rasyonel yeteneklerini geliştirmekten mahrumken, diğerinin toplumun genel refahına en ufak bir faydasının bile olmaması yine adaletsizliktir. adalet her bir insanın ortakça faydalanabileceği hasatlarla herkesin doğrudan genelin faydasına olacak şekilde uğraşmasıdır.

Godwin böylece herkesin faydasına olabilecek bir mülkiyet anlayışı resmederken yine herkesin bireysel alanının korunmasını talep etmektedir. Bireyselliğin korunduğu bir durumda toplumsallığın nasıl oluşacağı sorusu belirebilir. Ritter bu soruya *muhabbet* kavramıyla cevap vermektedir. Buna göre

Muhabbet bir ayna işlevi görmektedir. Nasıl ki aynaya baktığımızda fiziksel görünümümüz ile ilgili bilgiler elde ediliyorsa, *muhabbet* ile de zihinsel özümüzle ilgili bilgiler elde edilir. Karşımızdaki kişinin bizi bu aracılıkla tanınması, salt dışsal bir öngörüyle tanınmasından daha kolay ve sağlıklıdır. Böyle bir araç, kurallara dayalı topluluklardaki gibi bir müdahaleye açık olmadan, negatif özgürlükleri koruyarak toplumun var olmasını mümkün kılacaktır (Ritter, 1980: s. 42-43).

2.3.2. Pierre Joseph Proudhon

Anarşizm terimini kullanarak kendisini ilk kez anarşist ilân eden düşünür Proudhon'dur. Woodcock (1998: s.112) onu “*çelişkilerin adamı*” olarak tanımlamaktadır. Ancak onu bu kadar dikkat çekici yapan da “*Mülkiyet hırsızlıktır, anarşi düzendir*” gibi paradoksal söylemleridir. Yine de bu söylemler onu anlamayı zorlaştırmış ve arkasında ihtilaflı bir sistem bırakmasına sebep olmuştur. Ancak onun herhangi bir sistem bırakmadığını iddia edenler de olmuştur. Herzen (1982: s. 417) bir İngiliz'in Proudhon'a sistemini çok beğendiği söylediğini ve Proudhon'un “*iyi de benim bir sistemim yok ki*” diye cevapladığını aktarır. Proudhon'un bu yapısı zıtlıklar arasında bir gel-git yaşıyormuş gibi görünmesine neden olmuştur. Bu sebeple arkasında sağ ve sol ekol bırakmıştır. Ateistlerden Hristiyanlara, sendikacılardan faşistlere kadar geniş bir yelpazede kitleler onun fikirlerini kendilerine göre yorumlamaya çalışmıştır (Arvon, 1991: s. 42).

Proudhon 1809'da Besançon'da doğmuş ve gençliği yoksulluk içerisinde geçmiştir. Babası fişci annesi ise hizmetçidir. Bu sebeple yoksulluğu ilk elden deneyimlemiş ve eğitimi için gerekli olan parayı bulacak kadar zenginleşememiştir. Yoksulluğu sebebiyle kendisini yetiştirmek zorunda kalmıştır: her alana cesaretle, bir şeye yeni başlayan insan gibi başlıyordu. Sonraki yıllarda ekonomi-politiği merkezine alan Proudhon için toplumun ideal yapılanması büyük önem arz eder ve buna yönelik çözüm önerilerine *Sosyal Bilim* adını koyar (Demiray, 2017: s. 47). 1840'ta *Mülkiyet Nedir?* Adlı eserini yayımlar. Sonra ise ortağı olduğu basımevinin satışındaki bir aksaklık sebebiyle maddi olarak tekrar zora düşen Proudhon, 1843'te Lyon'da arkadaşının yanında çalışmaya başlar. 1844'te Karl Marx ile tanışır. Marx,

Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?* adlı eserini, “ilk kesin, etkin ve bilimsel mülkiyet incelemesi” olarak betimlemektedir.

1848 devriminde ise milletvekili olarak seçilir ve mecliste halkı yücelten konuşmalar yapar. Bu konuşmanın tepki çekmesinden sonra “*terör adamı*” olarak görülecektir. Onun hakkındaki bu söylem, Fransız burjuvazisine karşı bir tehlike oluşturma potansiyeline sahip olması sebebiyle ortaya atılmıştır (Marshall, 2003: s. 341). 1849'da prene olan saldırıları sebebiyle üç yıl hapis cezası aldı. 1858'de Besançon başpiskoposunun kendisine saldırması üzerine *Devrim'de ve Kilise'de Adalet Üzerine* adlı eseri yazar ve dine hakaret suçlamasıyla tekrardan hapis cezasına çarptırılır. Ancak bu sefer Brüksel'e kaçtı ve 1862'de imparator tarafından affedilinceye kadar da dönmez. Bu sırada Tolstoy'un da adından esinlendiği *Savaş ve Barış* (1861) adlı eserini yazdı ve 1864'te Paris'te ölür. Hayatının her alanını etkileyen yoksulluk ve halk kökenli oluşu, ona eylem yönünü de verdi. Eylemde Anarşi'yi başarılı bir şekilde uygulayan ilk anarşisttir. Proudhon teori ile pratiği bir araya getirmeye uğraşmıştır (Arvon, 1991: s. 44).

Proudhon kendisini anarşist olarak belirten ilk isimdir. *Mülkiyet Nedir?* (1998: s.324) adlı eserinde şöyle demektedir:

Hangi hükümet biçimini üstün tutacağız? Öyle ya! Bunu sorabilirsiniz, diye karşılık veriyor en genç okurlarımdan biri; cumhuriyetçisiniz. Cumhuriyetçi, evet; ama bu sözcük hiçbir şey belirtmiyor. Res publica, devlet demektir; imdi, hangi hükümet biçiminde olursa olsun, kim ki devleti isterse, cumhuriyet iddiasında bulunabilir. Krallar da cumhuriyetçidir. Pek âlâ! Demokrat mısınız? –Hayır. Ya! Hükümdar taraftarı mı olacaksınız? Hayır –Anayasacı? –Tanrı korusun beni bundan. –Aristokratsınız öyleyse? –Hiç de değil. –Karma bir hükümet mi istiyorsunuz? – O da değil pek. –öyleyse kimsiniz? – Ben kargaşacıyım.

Kargaşayı ise insanların ister istemez ortağı olduğu bir toplumda, efendisiz, hükümdarsız bir sistemin kaotik hükümet biçimi olarak ele alır. Burada bir merkez tarafından belirlenmiş işler ve tanımları değil; her yurttaşın ortak karar alabildiği ve etki edebildiği bir sistem öne sürülmektedir (Proudhon, 1998: s. 330). Bu ise bir anarşist tarafından belirlenen adlandırma değil, karşıtlarının pejoratif anlamıyla kullanmasına karşılık bir paradoks yaratma girişimidir. Proudhon böylece kışkırtıcı bir şekilde anarşist kimliğini ifşa etmektedir.

Doğa anlayışı olarak Proudhon insanın, –Godwin'in düşündüğü gibi, akılcı olduğuna inanır. İnsanların bir araya gelerek toplum oluşturmaları ve siyasi kurumlar

yaratması yine bu aklın ürünüdür. Ancak Proudhon Godwin'den birey yönünden ayrılır. Proudhon bireyin toplumun başlangıcı olduğu fikrini kabul etmesine rağmen, toplumsallaşmanın veçhesi olan işbirliğini de bireyin tamamlayıcısı olarak ele alır. İkisinin uyumu ile birlikte bir toplumda adalet tesis edilebilir (Proudhon, 2012: s. 228). Proudhon böylece birey meselesinde Godwin'i aşıp bir toplum yaratmaktadır. Bu toplum bireyden farklı olarak yeteneklere ve akla sahiptir. Birey doğanın bahşetmesiyle bazı yeteneklere sahip olabilir veya olamayabilir. Ancak kolektif bireyi aşacak bir şekilde bireyin sahip olmadığı yeteneklere sahiptir: “*Doğa insana esirgenmiş gücü, türe vermek zorundadır.*” (Proudhon, 1998: s. 177). Proudhon'a göre insan doğadan vahşidir ve akıl-bilim ile aydınlanmış, medenileşmiştir. Vahşi haliyle öteki üzerinde egemenlik kurmaya çalışan insan devleti ortaya koymuştur. Devlet bu yönüyle ilerici bir hamledir. Ancak artık insanlar vahşi olmadığına, birbirleriyle yaşamaya alıştığına göre devletin varlık amacı kalmamaktadır (Proudhon, 2012: s. 118; Marshall, 2003: s. 359). Proudhon burada, sözleşmeciliği kabul etmiş gözükmemektedir; insanlar doğa durumunda birbiri üzerinde egemenlik kurmaya çalışan varlıklardır. Böyle bir durumda devlet rasyoneldir. Ancak onun ayrıldığı yer, devletin görevini tamamladığı ve artık gereksiz olduğudur. Devletin varlık amacı artık egemen sınıflar lehine işçi sınıfına vahşi gibi davranmaktır.

Proudhon devletin emeğin aleyhine işlemesini “*Karşılıklı Federasyon*” önerisiyle tersine çevirmek ister. Buna göre devletin yerini bu federasyonlar alacaktır. Proudhon tarih boyunca özgürlük ve otoritenin birbirleriyle el ele olan iki kavram olduğunu belirtir. Birinin başlaması için diğerine gerek vardır. Bunun aslında bir illüzyon olduğunu savunan Proudhon'a göre özgürlük (liberty), egemenin, prensin ya da kitlelerin otoritesidir. Bir toplumu kitleler de yönetse bir prens de yönetse otorite tarih boyunca kaçınılmaz olmuştur. Komünist rejimlerde bile güç önceden kralda olduğu gibi kolektife “*bölünemez bir şekilde*” verilmiştir. Bu da otoritenin kaynağını oluşturmaktadır (Proudhon, 1979: s.14-15). Proudhon burada komünizmi de reddetmektedir. Çünkü komünizm özgürlüklerin engellenmesi, tüm faaliyetlerin merkezde toplanması ve topluma hiçbir inisiyatif bırakılmamasından başka bir şey değildir. Proudhon için mülkiyeti arttırma kadar mülkiyetten mahrum bırakmak da adaletsizliğin emaresidir, bu sebeple komünizm reddedilmelidir (Woodcock, 1998: s. 121; Proudhon, 2012: s. 116). Crowder (2007: s.100) Proudhon'un özgürlük anlayışını sınırlamanın yokluğu, insanın doğadan gelen isyan

ruhuna bir alan açma olarak yorumlar. Bu bakış açısı Proudhon'un görüşüyle benzerdir. Zira Proudhon da (1998: s. 87) özgürlüğü, “*insan varlığının ilk koşulu*” olarak ele almaktadır. Böylece özgürlük insana içkin bir öz olarak verilmiş olup siyasi kurumların sonucu değil, insan varlığının gereği halindedir.

Özgürlüğü temel alan Proudhon, federatif yapıyı sözleşme bağlamında ele almaktadır. Sözleşmeyi ise eylemler bağlamında bir ya da daha fazla insanın birbirine karşı sorumluluk altına girmesi olarak görür. Bu sözleşmenin belirleyici iki özelliği bulunmaktadır; değişebilir olması ve karşılıklı taahhüde bağlı olması. Böylece sözleşme yükümlülüğü altına giren insanlar özgürlüklerini, egemenliklerini ve önceliklerini sözleşme sınıfları içerisinde belirleyebileceklerdir. Proudhon bu çıkarımında federasyonun Latince anlamı olan “*feodus*” tan yola çıkmıştır ki bu da pakt, anlaşma, ittifak anlamlarına gelmektedir (Proudhon, 1979: s. 37-38). Böylece Proudhon, Godwin'in sözleşme endişesini aşmış görünmektedir. Önceki bölümde bahsedildiği üzere Godwin sözleşmelere hem cayma hakkını kısıtlaması hem de birebir olmaması bağlamında olumsuz bakmaktadır. Sözleşmeyi merkezi otoritelerdeki gibi yukarıdan aşağıya değil de öz-yönetim ilkesince aşağıdan yukarıya doğru örgütleyen Proudhon, federalizmi gücün mümkün olduğunca dağılması şeklinde organize ederek Godwin'in eleştirisini aşmış olduğu söylenebilir.

Otoritenin tüm topluma yayıldığı bir yerde ekonomik sistem ne olacaktır sorusuna ise Proudhon karşılıklılık yoluyla tüm kamusal hizmetlerin ekonomik, ücret ya da çalışma eşitliği içerisinde gerçekleşmesi anlamında *Agro-Endüstriyel Federasyon* yanıtını verir. Bu yapıda herkes kendisini gerçekleştirme yolunda bir sanat, ustalık ya da meslek kolunda ilerleyebilecek haklara eşit şekilde sahip olabilecektir (Proudhon, 1979: s. 70-71). Bu federasyonda bireyler kendi emek ürünlerini mübadele edebilecek ve üretim mülk sahibi ile işçiler arasında gönüllü sözleşmelere dayanacaktır (Marshall, 2003: s. 364). Mülk sahibi ve işçiler arasındaki özgür-gönüllü sözleşmeler karşılıklılığın temelini oluşturmaktadır. Buna göre Proudhon serbest ticareti bir değişiklikle olumlamaktadır. Serbest ticaret sermaye birikimine ve otoritenin ortaya çıkmasına, tekelleşmeye neden olur. Ancak ticari denge önerisi tekelleşmenin önüne geçmek için bir araç olarak sunulabilir (Demiray, 2017: s. 74). Bu teori gereğince Proudhon şöyle bir mantıksal çerçeve geliştirmektedir: Birbirinden farklı 100 birim üreten ve tüketen iki toplum toplamda

200 birim tüketim yaparlar. Ancak tüketim malları mübadele edilirse toplam iki yüzden 250 birime yükselmektedir. Başka bir deyişle farklı kesimlerdeki insanlar bir araya gelerek hem üretimi hem tüketimi arttırarak genel refahın artmasını sağlamaktadır. Bu da hem üretimdeki masrafların bölüşümü ve tüketimin değişim yoluyla dağılımı yoluyla mümkün olacaktır. Proudhon buna yeryüzünün bir atölye olduğu durum olarak vurgulamaktadır (Proudhon, 2012: s. 247-249). Karşılıklılığın devamı için ise Robert Owen'dan emek çekleri fikrini almıştır. Buna göre malların değişim bedeli o malı üretmek için harcanan emek miktarıyla ölçülür. Bu mal değişimleri ise emek çekini kabul eden “ulusal bankalar” aracılığıyla yürütülecektir. Böylece değişim nesnesi olan hizmetler aynı değerde olacaktır (Kropotkin, 2007(a): s. 84).

Proudhon tüm bu sistemi adalet temeline kurmaktadır. Adaletin olmadığı bir yerde hiçbir siyasal sistem mümkün değildir. Proudhon(1998: s. 68) adaleti şöyle tanımlamaktadır:

Adalet toplulukları yöneten merkezi gök cisimidir, politika dünyasının, bütün uzlaşmalarının ilkesinin ve kurallarının üzerinde döndüğü kutuptur. Ancak hak gereğince insanlar arasında herhangi bir şey olur; adaletin yardımı olmadan hiçbir şey olmaz. adalet hiç de yasanın eylemi değildir: Tersine, yasak ancak, insanların çıkarları uğruna içinde bulunabildikleri her durumda, haklılığın bir bildirisi ve bir uygulamasıdır hep. Öyleyse haklılık ve hak üzerinde yürüttüğümüz düşünce ortaya kötü konmuş olursa, bu düşünce eksik ya da yanlışsa, bizim bütün yasama uygulamalarımızın kötü, kuruluşlarımızın kusurlu, politikamızın yanlış olacağı: Bu yüzden, toplumsal düzensizliğin ve kötülüğün baş göstereceği gerçektir.

Proudhon burada önemli bir tespit yapmaktadır: Yasa adalet için olmazsa olmaz değildir. İnsanlar özgür, öz-yönetime dayalı topluluklarda karşılıklılık ilkesince yasasız ve yaksız yaşayabilirler. Ancak burada verili iki mesele mevcuttur. Birincisi, insanların çıkarları uğruna davranmasına karşı olan durumda yasağın çıkması durumudur. Böyle bir durumda insanı doğal olarak iyi ele almalıyız ki yasağın temellendirilmesi sağlam olmasın. Ya da ikinci durum olarak kurulacak sistem mükemmel olmalı ki insanlar bencilleşmek durumunda kalmasın. Proudhon ikinci duruma daha yakın gözükmeaktadır.

Adaletin Proudhon açısından bir diğer önemi; adaletin siyasal sistemin temeli olduğu kadar, ahlâki sistemin de temeli olmasıdır. Proudhon adaleti, *toplulukları yöneten gök cismi* olarak tanımlarken, aynı zamanda adaletin insanda öz olarak bulunduğunu ancak bu özün toplumsal haz ya da mutluluk gibi bir amaca doğru uzanmadığını, kendinde bir amacı olduğunu düşünmektedir. Çünkü O, adaleti hak

etme zeminine, hak etmeyi de görev ve emeğin gerçekleştirilmesi zeminine yerleştirerek, ulaşılması gereken ilkeyi kendinde amaç kılmaktadır. Hatta bu ilkeyi bir görev haline getirerek, deontolojik etik anlayışını ilân etmektedir. Ancak Proudhon'da kendinde amaç ve görev haline gelen adalet bir noktada metafizik bir görüntü kazanmaktadır. Bu konuyla ilgili şöyle demektedir: “*Adalet, yaşayan en yüce Tanrıdır*”(Aktaran: Marshall, 2003: s.360). Adalet dair bu söylem doğaya dayansa da, doğa bu konumda adeta Tanrısallaştırılmış ve söylem metafizik bir nitelik kazanmıştır. Bunun önemi, *eğer doğaya içkin bir adalet olmasaydı, adalet gerçekleştirilebilir miydi?* sorusunun cevaplanmasıdır. Çünkü insan akıl sahibi bir varlık olması sebebiyle, yaratıcı güçlere de sahiptir. Doğada bulunmayan ancak kendi iyiliğine yol açacak toplumsal davranışlar ya da teknolojiler ortaya çıkarmak insanın kabiliyetlerine dahildir. Ancak bu varsayım pozitivist ve evrimci yaklaşıma daha yakındır. Proudhon'un adaleti Tanrısallaştırması konumundan bakıldığında, adalet doğaya içkin olmasaydı insan aklının yapabileceği bir şey kalmazdı, yorumunu çıkarman mümkün görünmektedir.

Diğer yandan mülkiyet ile ilgili federasyonda mülkiyete izin verilmesi durumu ve onu hırsızlık olarak ele alması da adalet temelli bir çözümlemedir. Buna göre Proudhon, mülkiyeti emeğin sonucu olarak üretim nesnesi mülkiyetten ve sahibinden ayrılmadığı durumda mülkiyeti hırsızlığa mahkûm eder. Hâlbuki zenginliğin, değer ve üretim nesneleri arasındaki ayrımın belirleyicisi emektir. Emek aynı zamanda eşitliğin ve üreticiliğin de sağlayıcısıdır (Zenker, 1897: s. 39-40). Üzerinde emeği bulunmadan sırf mülkiyet sahipliği üzerinden üretimden büyük payı almak hırsızlıktır. Bunun haricindeki ev, toprak gibi yaşamak için zorunlu olan araçlar özgürlüğün ayrılmaz birer parçasıdır (Woodcock, 1998: s. 120). Proudhon'un üzerinde vurgu yaptığı adil mülkiyet, kazanç hakkıdır. Çiftçinin emek vererek elde ettiği mahsul onun mülkiyetidir ancak alet, araç olan toprak tekel değil ortaktır (Proudhon, 1998: s. 155).

Proudhon adalet konusunu doğadaki denge unsurundan ele alarak başlar. Buna göre doğada içkin bir yasa bulunmaktadır ki zıtlıklar arasında bir denge kurmaktadır. İnsan vücudunu örnek olarak veren Proudhon vücutta bir kimyasalın fazla olmasına vücut tepki vererek dengeyi korumaya çalışır. Bu denge toplumda da mevcuttur. Toplumdaki zıt kuvvetler dengede durduğu ölçüde adildir. Ancak bunun doğadan bir

farkı vardır; adaletin sağlayıcısı insandır. Doğa yasası bizzat insan eliyle, insana uygulanmaktadır (Crowder, 2007: s. 107-108). Adaletin de toplum da, toplumun da eşitlikle ilgisini vurgulayan Proudhon adaleti eşitlik ilkesine bağlı kılmıştır. Eşitliği bir doğa yasası olarak gören Proudhon eşitsizliği devlet altındaki insanların yozlaşmasının bir sonucu olarak ele almıştır ve adaletsizliğin yükselişi olarak görmüştür. Böylece eşitliği ve adaleti neredeyse aynı anlamda kullanarak siyasi ve ekonomik eşitliği savunmuş, adaletin böyle bir sistemde var olacağını düşünmüştür (Marshall, 2003: s. 368). Böyle bir topluma ulaşmak için de devrime ihtiyaç olduğunu düşünen Proudhon, gerçekleşecek devrimin ahlaki düzen içinde adaletin cisimleşmesi anlamına geleceğini savunuyordu. Yeni düzen adaletin egemenliği olarak ele alınmıştır. Bu ise insanların ekonomik ve siyasi birer aktör oldukları kadar ahlaki aktör oldukları vurgusunu da taşımaktadır (Proudhon, 1969: s. 40). Böylece siyaset ve etik birbirini tamamlayan iki parça olarak devam etmektedir. İktisadi olarak ise emeğin değeri adalet için önemli bir vurgudur. Özgürce ve barış içerisinde bir emek ortamı için emeğin değerinin belirlenmesi adaletin önemli bir parçasıdır. Aksi halde emek sahibi hak ettiği değeri almadan fakirleşir, emeği satın alan hak ettiği değerden daha aza satın aldığından zenginleşir. Bu da otoriter ya da kapitalist/komünist bir düzenin oluşması ya da adaletsiz bir sistemin baş göstermesi demektir. İktisadi adalet ise üretilen değerlerin orantısallığıdır; hak ettikleri değerlerden ne az ne de fazla olmasıdır (Proudhon, 2012: s. 74-78). Bu sebeple önerilen emek çekleri emeğin değerinin belirlenmesi dolayısıyla adaletin inşası için önemlidir. Böylece adalet; özgürlük ve eşitliğin sağlayıcısı ve teoride ortaya konulan karşılıklı rızaya ile mutualizme dayalı toplumun üzerine yükseldiği bir temel olarak ele alınmaktadır.

2.3.3. Mihail Bakunin

Bakunin farklı tartışmalara ve hakkında farklı söylemlere neden olmuş bir düşünürdür. Ancak onun hakkındaki bu farklılık Proudhon gibi tutarsız olmasından değildir. Proudhon hakkında yazılanları ortak noktası, Proudhon'un çelişkilerini kabul etmiş olmasıdır. Ancak Bakunin'de durum farklı gözükmemektedir. Woodcock (1998: s. 151) onun için “*anarşistler içinde en tutarlı yaşama sahip isim*”

yakıştırması yaparken, Marshall “çevresindeki dünyanın çelişik doğasına yenik düşmüş paradoksal bir düşünür” olarak ele alır. Aynı zamanda özgürlüğün en büyük savunucusu ve katı otoriterliğin sözcüsü olarak da anılmıştır (Marshall, 2003: s. 377).

Bakunin 1814’te Tver’de soylu bir aileye mensup olarak dünyaya gelir. Amcası II. Katharina’nın temsilcisiydi. 14 yaşında St. Petersburg’daki topçu okuluna girmiş, 18 yaşında topçu subayı olarak orduya katılmıştır (Russell, 1918: s. 53). İki yıl orduda kaldıktan sonra askerliği bıraktı ve Moskova’ya felsefe öğrenimi görmeye gider. Askerliği bıraktıktan sonraki dönemi romantik hareketten etkilendiği ve kendisini aristokratik avareliğe bıraktığı dönemdir. Realite ve hayâl arasındaki *romantik hayâl* tercihi onu realiten uzaklaştırmış, realiteyi düşündürtmemiştir. Bu sebeple serflerin varlığı, içinde bulundukları durum gibi sorunlar Bakunin’i o zamanlar hiç düşündürtmemiştir (Carr, 2006: s. 39). Üniversite eğitimi sırasında Schelling, Fichte ve Hegel üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaları esnasında İdealist felsefeye ilgi duymaya başladı ve “Sol Hegelciler” adında radikal bir öğrenci grubuna katılır (Tuncay, 2018: s. 32-33). Bu dönemden sonra realiteye ilgisi artarak isyancı yönelimi gelişir. 1840’ta felsefe eğitiminin devamı olarak gördüğü Berlin’e gider, 1842’de Jules Elysard takma adıyla Alman Yıllıkları dergisinde “*Almanya’da Gericilik*” adlı makaleyi yazar. Bu makale Hegelci diyalektikten etkilendiğinin en açık ifadesidir. Devrimci propaganda diye yazar Bakunin (Bakunin, 1972: s. 56), “*Devlet’in mevcut koşullarının negatif ögesidir ve en derininde hüküm süren düzenin yıkılmasından başka bir programı yoktur*”. Pozitif ögeyi oluşturan gericilik ise gereklidir çünkü negatif ögenin kendisini aşması bu zıtlık sayesinde gerçekleşecektir (Arvon, 1991: s. 50). Bakunin Almanya’dan sonra İsviçre’ye giderek orada Alman Komünistlerle iletişime geçecektir. Baskı üzerine 1844’te Paris’e gider ve orada Proudhon ve George Sand gibi kendisi üzerinde derin etkiler bırakan dönemin önemli isimleriyle tanışır. Marx ve Engels ile tanışması da bu döneme denk gelmektedir. Marx ile ömür boyu sürececek kavgalarının temeli de burada atılır (Russell, 1918: s. 54). Tekrardan Almanya Dresden’e dönen Bakunin Alman besteci Richard Wagner ile Dresden Ayaklanmasını örgütler. Carr, (2006: s. 196) Wagner’in, Bakunin için “*ilkel bir coşku ve güçlülük taşıyor*” cümlelerini yazdığını aktarır. Bakunin’in devrimci coşkusu ve heybeti romantizmi ile öylesine birleşmiştir ki; Herzen (1982: s. 568) Caussidière’nin şu sözleri söylediğini aktarır: “*Devrimin ilk günü Bakunin bir hazinedir ancak devrimden hemen sonraki gün kesinlikle*

öldürölmek zorundadır”. Bu devrimci coşku Bakunin’in kitleleri etkilemesinde büyük rol oynamıştır. Bu rol kendisini Enternasyonal’de de göstermiştir.

Ayaklanma girişimi başarısızlığa uğradıktan sonra ölüm cezasına çarptırılır. Sekiz yıl hapis cezasından sonra Sibirya’ya sürgüne gönderilir ve daha sonra buradan firar eder. Önce Japonya daha sonra ABD üzerinden Londra’ya gider. Bu serüven onu Avrupa’daki radikal grupların gözünde bir simge haline getirir. Kitleler üzerindeki karizmatik heyecanı bu serüven ile birlikte katlanarak artar (Avrich, 1991: s. 16). Sonrasında I. Enternasyonel’e girer ve gizlice Sosyalist Demokrasi İttifakı’nı kurar. 1870’te Lyon’da Kamu Selameti Komitesi’nin idaresini ele alır. Arvon’a (1991: s. 52) göre Lyon’da kurmaya çalıştığı sistem tam olarak bir diktatörlüktür. 1872’de Marx Bakunin’i I. Enternasyonel’den attırır ve Bakunin böylece aktif siyasetten çekilir. Sonraki beş yılını dostlarının mülklerinde geçiren Bakunin 1876 yılında Bern’de hayata veda eder. Yazılı eser anlamında arkasında pek bir şey bırakmayan Bakunin kendisini savunma dışında pek bir şey yazmadığını kendisi de itiraf eder. Kendisi sistemler yaratan bir düşünür ya da yazar olmaktan çok hatip gibidir (Bakunin, 1972: s. 261).

İnsan doğası üzerine düşüncelerinde Bakunin, Proudhon ve Godwin’den ayrılır. Proudhon ve Godwin insana doğadan gelen iyilik, rasyonalite gibi sıfatlar yüklerken Bakunin daha ilk etapta doğa ile insanı ayırmaz. Ona göre insan “*doğa ile bütünlük oluşturan sınırsız sayıda maddi etkileşimin maddi ürünüdür*” (Bakunin, 1964: s. 83). Ancak bu maddi etkileşim ipucu verir nitelikte değildir. Bakunin Tanrı ve Devlet (2016: s. 10) adlı eserinde bu durumu şöyle açığa kavuşturur:

Atalarımız, eğer goriller değillerse, gorillerin yakın akrabaları olan ve diğer hayvan türlerinden *düşünme gücü* ve *isyan arzusunu* oluşturduğu iki değerli yeteneğin daha üstün bir gelişme derecesine sahip olmakla ayrılan, her şeyi yiyen, zeki ve vahşi yaratıklardı.

Bahsedilen bu *İsyan Arzusu* daha sonraları Arvon’un (1991: s. 52) değindiği üzere bir kavga nihilizmine dönüşecek ve insandaki bu arzu Bakunin’in “*Yıkma dürtüsü yaratıcı bir dürtüdür*” sözlerinde kendi anlamını bulacaktır. Böylece Bakunin insanı bu iki ayrım üzerinden insanı hayvandan farklı bir sınıfa koyacaktır. Ancak insanın mutlak özerklik anlamında ya da doğadan özerk olma anlamında bir iradeyi reddetmesi onu Marshall’ın belirttiği üzere (2003: s. 414) “*bilinçli öz belirlenim*” alanın sıkıştırmış bu da ahlaki yükümlülüğü reddetmemekle birlikte görelî olduğunu anlayışını doğurur. Bu bilinç ise insanın şeytanın öğretmenliğinde

bilginin meyvesini yemesiyle sonuçlanmıştır. Şeytan bu anlamda ilk isyankâr ve özgür düşünürdür. Bakunin böylece insanın çevreye mahkûm ve çevreden özgür olduğu durumları ayırmıştır. Doğa yasaları insan üzerinde bir otorite kurar ancak bu otorite herhangi bir şekilde kölelik yaratmaz. Çünkü insana -Bakuninci anlamda- ne'liklerini kazandıran bu yasalardır; insanın isyan gücünü aldığı yasalardır. Çevreden özgür olduğu, toplumsal yasaları da kapsayan yasalar ise dışsal bir güç ile insan üzerinde otorite kurmaya çalıştıkları için köle-efendi ikiliği yaratırlar ve bu sebeple insan özgürlüğü için bu yasaların değiştirilmesi gerekir. Ancak bu da tarihsel bir gelişmenin sonucunda mümkün olabilecektir. Bakunin insanın toplumun ürünü olduğu düşüncesindedir. Yine de insan özgür irade ve akıl ile tarihi, toplumu ve doğayı değiştirerek özgürlüğünü ele geçirir. Bu ise insanın hayvansallıktan kurtularak, düşünmenin eyleme dönüşmesi ve eylem yoluyla özgürlüğün kazanılması sürecini kapsayacak bir aralıktır (Bakunin, 2016: s. 11-31; Marshall, 2003: s. 415).

Özgürlük terimi ise Bakunin'de çok net bir kavram değildir. Crowder (2007: s. 158) Bakunin'in özgürlük temasıyla ilgili şunları demektedir: “*Özgürlük kelimesini o kadar şaşırtıcı bir anlam çeşitliliği içerisinde, ayrımlar hakkında herhangi bir uyarıda bulunmadan, kullanır ki metinlerden tutarlı ve dengeli bir görüş çıkartmak zordur*”. Gerçekten de Bakunin'deki özgürlük kavramı metafizik öğeler taşır. Özgürlük ile ilgili Bakunin(2016: s. 96): şöyle demektedir

Özgürlük derken, kelimenin gerçek anlamını hak eden tek özgürlüğü kastedirim; herkesin gizil bir yetenek biçiminde sahip olduğu her türlü maddi, entelektüel ve ahlaki gücün tam gelişmesiyle ortaya çıkan, bizim kendi doğa yasalarımız tarafından bizim için çizilmiş olanlardan başka sınırlama tanımayan özgürlüğü.

Bu tanım çok belirsizdir çünkü *hak eden*'den ne anlaşıldığı çok net değildir. Carr (2006: s. 451) Bakunin'in özgürlük anlayışı ile ilgili şunu demektedir:

Bakunin'in övgüsünü yaptığı mutlak özgürlük, yalnız Marx'ın özgürlüğünden değil (Marx'ta özgürlüğün anlamı, bir sınıfın üyelerinin diğer sınıfın üyelerinden özgürleşmesi değil, bir sınıfın diğer bir sınıftan özgürleşmesidir), aynı zamanda Batı liberallerinin özgürlüğünden de (Mill'in klasik açıklamasıyla, özgürlük özel bir dikkatle burjuvaziye bağlanmıştır) tamamen farklı bir karakterdedir. Bakunin'in özgürlük düşüncesi aşırı bireycilik analiziyle son bulur.

Bu yorum Bakunin'in bir negatif özgürlük savunucusu olduğu anlamına gelmemelidir. Anarşizm içindeki bireysel alana olan saygının bir formu olarak görülebilir. Çünkü bir sonraki paragrafta Bakunin (2006: s. 96) şöyle demektedir: “*herkesin özgürlüğü aracılığıyla her bireyin özgürlüğünü kast ediyorum*”.

Bakunin'in bu anlayışının altında onun insanın toplumsal bir hayvan olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bakunin'e göre ilk insanlar ne özgürdür ne de etrafında olup bitenlerden haberdardır. İnsan dünyaya vahşi bir yaratık ve köle olarak gelir. Ne zamanki toplumsallaşmaya başlar o zaman medenileşir ve toplumla beraber özgürlüğünü kazanır. Bu süreç "düşünme, konuşma ve irade"nin gelişmesiyle doğru orantılıdır. Başka bir deyişle medeni insan irade gösterip, düşünebilen ve türdeşleriyle iletişime geçebilen insandır. Bu gelişmenin devamında insan aynı doğal çevreye ait insanlarla yardımlaştığı ve esiri olduğu doğayı bu yardımlaşma ile aşabildiği ölçüde de bireysel özgürlüğünü gerçekleştirebilir. Burada fark edileceği üzere bireysel özgürlük toplumsal işbirliği ve toplumsal özgürlüğün bir sonucu olarak ele alınmıştır (Bakunin, 1964: s. 165). Marx ile Bakunin arasındaki tam da bu noktada, özgürlük kavramını ele alış tarzlarında yatmaktadır. İlk olarak Bakunin Marx'ın Bilimsel Sosyalizm'ini *bilginlere özgü sosyalizm* olarak ele almaktadır. Başka bir deyişle *aydın despotizmi* olarak ele alır. Bakunin özgürlüklerini ele alan işçiler, yeni bir despot yaratarak ki bu despot Marx'ın aydınlarıdır, özgürlüklerini tekrardan kaybedeceklerdir (Bakunin, 1992: s. 20). Bakunin devrimin aşağıdan geleceğine ve geldikten sonra da herhangi bir üst otorite koruması olmadan özgürlüklerin gerçekleşeceği fikrine inanır. Özgürlüğü de koruyacak olsa, devlet kötüdür, otoritenin kaynağıdır. Bir devleti yıkıp yerine yenisini getiren devrim otoriter olmaktan öteye gidemeyecektir (Carr, 2006: s. 453). Bakunin devletin özgürlükleri yok ettiğini düşünür ki Marx da bu görüştedir. Ancak Marx özgürlükleri proleterya yayma aracı olarak tekrardan devleti ortaya koyarken Bakunin bunun karşısına federasyonu koymaktadır.

Proudhon'dan esinlenen Bakunin, bireyselliğin yok olmadan toplumsal özgürlüğün tecrübe edilebilmesi bağlamında federatif yapıyı benimsemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere bu yapı bireylerin karşılıklı sözleşme yapabilme olanağı üzerine inşa edilmiştir. Ancak Marx bir proleterya diktatörlüğü teorisi geliştirirken işçiler yerine karar verecek merkezi bir yapı düşünmektedir (Balkaya, 2015: s. 45). Bakunin'e göre ekonomi merkezîyetçi olabilir, ancak bu merkezîyetçilik federatif yapı içerisinde kalmalıdır. Buna göre Bakunin (Bakunin, 1964: s. 256) şöyle demektedir: "*Ekonomik merkezîleşme, medeniyetin özü, ana koşulu, özgürlükleri yaratır; politik merkezîleşme ise özgürlükleri yok eder*".

Proudhon özgürlüğü, adalet ve eşitlikle paralel ilerleyen, birbirlerinin yokluğunda diğerlerinin de mümkün olamayacağı bir kavram olarak ele almaktadır. Görünürde adalet temeli oluştursa da, Proudhon sistemini öyle bir dizayn etmiştir ki özgürlük olmaksızın adalet bir şey ifade etmemekten çok var olmayı bile başaramaz. Ancak Bakunin temele ekonomik eşitliği alarak farklı bir görünüm çizer. Ona göre ekonomik eşitlik, adaletin ve özgürlüğün temelidir. Ancak Bakunin'in ekonomik eşitlik kavramı, Proudhon'da adaleti çağrıştırmaya karşılık, Bakunin'de özgürlüğü anımsatmaktadır. Ekonomik eşitlikten şunu anlamaktadır: *“Bölgelerde özgürce örgütlenmiş federalize üretici birlikleri ve aynı şekilde bölgelerin kendiliğinden kurulmuş federasyonları aracılığıyla, kendi kendini kurması”* (Bakunin, 2016: s. 96-97). Bakunin böylece eşitliği, insanların özgürlükleri üzerinden kurarak gönüllü işbirlikleri ve karşılıklılık ilkesi üzerinden geliştirdiği söylenebilir. Eşitlikçi ve özgürlükçü sistemin her ferdini bu ilkeler üzerinden ele alan yapı anlayış adalettir. Adalet, emek sahiplerinin toplumsal yapıda eşit ve özgür davranmasını garanti altına almaktadır. Bu da bireyin toplumda erimemesi ve kendi alanını yaratması demektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. BİLİMDAMI VE PRENS: KROPOTKİN, HAYATI, SİYASİ FİKİRLERİ ve ADALET ANLAYIŞI

Anarşizm içinde, ilk sorun olan, “*doğadaki adalete karşılık yeni bir adalet mekanizması kurma ihtiyacının gerekliliği*”ne cevap aranmaya çalışılmıştır. Anarşist teorinin bu soruna cevabı, devlet ile adaletin mecburi bir birlikteliğinin olmadığı yönünde olmuştur. Ele alınan düşünürlerin cevapları buna farklı farklı olsa da, Kropotkin’in cevabı, hem en kapsayıcı olanıdır hem de doğada adalete dair yaklaşımların olup olmadığını görmenin fiziksel yoludur.

Anarşistlerin hemen hepsinin doğadan yola çıktıkları görülmektedir. Bu da, doğaya içkin adaletin, devlet içindeki adalet ile karşılaştırmasını mümkün kılmakta; devlet ile adalet arasında zorunlu bir bağ bulunmadığını göstermek açısından teorik bir örnek oluşturmaktadır. Ancak doğaya dair gözlemlerin artmasıyla birlikte karşılaşılan *varolma savaşı* kavramı, doğada bir uyum değil, deyim yerindeyse keşmekeş olduğu yönünde yorumların artmasına sebep olmuştur. Bu sebeple, bu kargaşayı kontrol altına alacak bir mekanizmaya ihtiyaç olduğu, bu mekanizmanın da devlet olması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu düşünce aynı zamanda, Henry Huxley’in de savunduğu, adına *Sosyal Darwinizm* denilen ve toplumda eşitsizliği meşru gösteren bir dizi düşünceye sebep olmuştur.

Bu düşüncenin sağlamlığı, kargaşanın nereden geldiğini göstermesi yanında, bu kargaşaya örnek zemin oluşturacak verili alana dair gözlemlerin de bulunduğu iddiasıdır. Bir başka deyişle, kargaşayı görmek isteyen herhangi birinin doğaya bakması yeterlidir. Ancak bu durumda şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Doğadaki varolma savaşı, düzen sağlayan devlette de bulunuyorsa, devletin varlık amacı nedir?

Bu durumda devlet en iyi ihtimalle, elemeleri doğa gibi sert, acımasız ve duyarsız değil, belirli bir sistematığe oturtmuş olarak gerçekleştirmektedir. Ayrıca başarı kıstasını da değiştirmektedir. Buna göre bu kıstas, doğal düzen değil, piyasa düzeni olmaktadır: Piyasaya en iyi ayak uyduran hayatta kalmaktadır. Devlet, doğanın yerini alan piyasayı korumakla görevli hale getirilmektedir. Biraz daha ileri gidersek şu yorum da mümkün gözükmemektedir: Doğadaki düzenin yaratıcısı ve koruyucusu Tanrı, piyasada devlet olmaktadır.

Böyle bir kıvrak teoriye en iyi yanıtlardan biri, Kropotkin tarafından gelmektedir. Kropotkin karşı teoriye benzer bir şekilde kendi sistemini doğaya uygulamaktadır. Godwin, Proudhon ve Bakunin'in ahlâki ve siyasi teorileri genellikle insan toplulukları için geçerlidir. Bu sebeple, Darwinci varolma savaşına argüman üretmekte yetersiz kalabilmektedirler. Ancak Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma* kavramıyla, bu teoriye benzer temellerle karşılık verebilmektedir.

Bu kavramın en önemli yanlarından biri, varolma savaşı kavramı gibi, kendisini doğaya dayandırmasıdır. Kropotkin herhangi bir Tanrısal güçten, metafizik öğeden bahsetmemektedir. Ona göre, bu kavramın geçerliliğini görmek için doğaya bakmak yeterlidir. Ancak Kropotkin *varolma savaşı* kavramını göz ardı da etmemektedir; Kropotkin (2001: s. 26) türler arası savaşların olduğunu kabul etmektedir. Zira doğanın kendisi bir mücadeledir. Benzer türlerden oluşan topluluklar, bu mücadeleyi yardımlaşarak aşmaktadırlar. Kropotkin böylece, insanlar arasındaki savaşların, sömürünün ve baskının yok olması için doğaya referans vermektedir.

Bir diğer önemli yanı ise tüm doğaya uygulanabilir olmasıdır. Kropotkin ahlâk felsefesini kurarken, diğer anarşistler gibi temel olarak insan topluluklarını almamaktadır. Kropotkin (2018(a): s. 65), doğanın, toplumsal tüm canlıların etik öğretmeni olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple teorisi, ne bir türe, ne bir topluluğadır. Tüm doğayı gözlem alanına çevirerek, ahlâki kuramını ortaya koymaktadır. Varolma savaşının savunucuları gibi Kropotkin de benzer bir yanıtla, teorisinin geçerliliğini doğadan aldığını söyleyebilmektedir.

Doğaya dayandırdığı evrimci ahlâki görüşünün şöyle bir yanı bulunmaktadır: Doğada sürekli bir devinim ve değişim bulunduğu için, kalıcı bir etik öğretisi asla kurulamayacaktır (Kropotkin, 2018(a): s. 26-27). Bu sebeple Kropotkin dogmatik ve

sonsuzu dek süreceği söylenen bir ahlâki sistem öne sürmemektedir. O ahlâki yargıların değiştiğini, ileride de değişeceğini düşünmektedir. Ancak *Karşılıklı Yardım* ilkesi tabiat kanunu olduğu için belirleyiciliğine devam edecektir. Bu sebeple yardım ilkesinin, ahlâki duygulara öncül olduğunu söylemek mümkündür. Zira, her türlü ahlâki duygu, bu ilkedен türemektedir.

Adaleti de yardımlaşma ilkesine göre ele alan Kropotkin, adaleti eşitlik ve mutluluk temeline oturtmaktadır. Eşitlikten kastedilen şudur: Türün devamlılığının sağlanmasında gerçekleşen yardımlaşma eyleminin kıstası, o topluluğa üye olan tüm üyeler için eşitliktir ve tüm üyeler için geçerlidir. Tür böylece doğa yasasına uyum sağlayacak ve devamlılığını garanti altına alacaktır. Bir başka deyişle adalet, türün devamlılığı için şartlardan biridir. Adalet aynı zamanda, türe devamlılığını sağladığı için, en büyük faydalardan biri haline gelmektedir. Ancak bu noktada faydanın kendisi bir hareket noktası olarak ele alınmamaktadır. Zira Kropotkin'e göre canlılar salt fayda ile hareket etmemektedirler. Gerçekleştirilen eylemler, yardımlaşma ilkesi gereğince olduğundan, toplumsal refaha ve bireysel mutluluğa yol açmaktadır. Bu durumda, Karşılıklı Yardımlaşma ilkesi, faydayı içinde barındırmaktadır, yorumunda bulunmak yanlış olmayacaktır.

Kropotkin'in önemi bu noktada yükselmektedir. Adaleti, varoluşun ve toplumsal hayatın temeline koymaktadır. Ona göre, bir canlının kendi türünden bir canlıyla ilişkiye girdiği anda adalet bulunmaktadır. Aksi durumda, canlı türü var olamazdı. Tabiat yasası gereği yok olmaları gerekirdi. Kropotkin bu yaklaşımıyla diğer anarşistlerden ayrılmamaktadır. Zira Proudhon da, Godwin de adaleti siyasal sistemlerinin temeline oturtmaktadırlar. Ancak Kropotkin'in farkı, adaleti hem tüm toplumsal canlılara uygulaması, hem de adalet kavramını, yardımlaşma ilkesi olarak adlandırdığı, gözlemi mümkün somut dünyaya yerleştirmesidir. Tüm bu sebeplerden Kropotkin'in siyasi ve adalet hakkındaki düşüncelerinin anlaşılmasının önemli olduğu düşünülmektedir.

Kropotkin'in bu düşünceleri verilirken, öncelikle her anarşist gibi karşı olduğu devlet kavramı ele alınmıştır. Çünkü Kropotkin devleti, yardımlaşma ilkesinden bir sapma olarak görmektedir. Bu sapmanın nelere yol açtığının saptanması, devletin kaldırılmasına ilişkin varsayımların, meşruluk temelleri açısından irdelenmesi önem arz etmektedir. Aynı zamanda bu sapmayla birlikte, zıt, ikinci bir doğa olarak ele

alınan devletin kötülüğü, anarşistlerin tarihsel izlencesinin anlaşılması açısından da önem taşımaktadır.

İkinci olarak, Kropotkin'in *Karşılıklı Yardımlaşma* kavramına değinilecektir. Bu kavramın önemine değinilmiştir. Kropotkin bu kavramı, doğayı ve her türlü toplumsal hayatın kurucusu olarak ele almaktadır. Bu kavram için, toplumların varoluş gücü demek yanlış olmayacaktır. Zira bu duygunun olmadığı toplumlar, Kropotkin için yok olmaya mahkûmdur.

Üçüncü olarak, Anarko-komünizm kavramı ele alınacaktır. Bu kavramın önemi, devletten sonra kurulması planlanan toplumun taslağı olmasında yatmaktadır. Bu kavram şu açıdan önemlidir: Kropotkin yardımlaşma ilkesini tüm doğaya atfetmektedir. Ancak Anarko-komünist bir topluluk, irade ve bilinç ile insanlar tarafından kurulmaktadır. Bu tür bir topluluk, evrimsel sürecin bir sonucu olmakla birlikte, kökünü doğadan alan eşitliğin siyasal ve ekonomik alana yansması projesi olarak önem taşımaktadır.

En son ise adalet kavramı ele alınmaktadır. Bu kavramda öncelikle amaç Kropotkin'in doğa ve eşitlik temelli adalet düşüncesini betimlemektir. Böylece Sosyal Darwinist teoriler dışında, anarşist, devletsiz ve erksiz bir toplumun, barış, huzur ve refah içinde yaşayabileceğine dair teorik altyapı oluşturulacaktır. Aynı zamanda, doğal hukuk, faydacı gelenek, pozitif hukuk ve anarşist adalet gelenekleriyle bir karşılaştırma yapılarak Kropotkin'in yeri tespit edilecektir.

Bu belirlemede kullanılan yöntem olarak literatür taraması benimsenmiştir. Ağırlıklı olarak düşünürün kendi eserlerinden yararlanılmıştır. Hayatının ele alındığı bölümde, kendi biyografisi olan *Bir Devrimcinin Anıları 1-2* adlı eser temel alınmıştır. Devlet kavramının incelendiği bölümde, *Çağdaş Bilim ve Anarşi* adlı eseri ve bu eserin Türkçe basımında içine dâhil edilen, *Devlet ve Tarihteki Rolü* makalesi temel alınmıştır. Karşılıklı Yardımlaşma bölümünde, *Evrimin Bir Faktörü Karşılıklı Yardımlaşma* adlı eseri temel alınmış olup, Adam Smith'ten Kropotkin'e kadar ele alınan yardımlaşma/mücadele yaklaşımları verilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımlarda yine, düşünürlerin kendi eserlerinden faydalanılmıştır.

Adalet bölümünde ise yararlanılan temel eserleri, *Etik ve Anarşist Ahlâk* adlı eserler olmuştur. Ancak *Anarşist Ahlak* adlı eserin tamamlanmamış oluşu, Kropotkin'in düşüncelerini yorumlamakta bir açık olma ihtimalini bırakmaktadır. Bu

sebeple ahlâk sistemiyle ilgili yorumlar eksik kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu eksikliğin giderilmesi amacıyla Kropotkin hakkında yazılanlardan faydalanılmış ve yorumlar Kropotkin'in eserleri doğrultusunda incelenmiştir.

3.1. KROPOTKİN'İN HAYATI

Kropotkin 1842'de Moskova'da Staraya Konyuşennaya'da dünyaya gelmiştir. Ailesi Smolénsk prenslerine kadar dayanan aristokratik bir ailededir. Ancak Kropotkin (2007(b): s. 58) soyundan bazılarının Moskova boyarlığına⁹ karşı ayaklanan ayaktakımıyla birlikte dolaştığını belirtir. Babası da 1828 Osmanlı-Rus Savaşı'nda bulunmuş bir subaydır. Kropotkin savaşmış demez çünkü babasının bu savaşa üniforma prestiji için katıldığını ve savaş boyunca karargâhtan çıkmadığını belirtir. Ayrıca babasının 1831'deki devrimde Polonya'ya karşı savaştığını da belirtir (Kropotkin, 2007(b): s. 60-62).

1857'de Pajeskiy Korpus'a giren Kropotkin eğitimini burada almaya başlar. Bu okul soyluların girebildiği elit bir okuldur. Kropotkin'in (2007(b): s. 145) bildirdiğine göre sadece yüz elli öğrenciye eğitim vermekte ve mezun olanlar boş kadro olup olmamasına bakılmaksızın subay olarak atanmaktadır. Okulda almanca eğitiminin ağır olduğu Almanlar grubuna giren Kropotkin burada Goethe ile tanışır ve doğaya karşı romantik uyanım burada gerçekleşmeye başlar. Yine bu okulda karşılaştığı bir Alman Yahudisi olan güzel yazı hocası olan Ebert'in sınıfta karşılıklı anlaşmaya dayalı ders işleme düzeni Kropotkin üzerinde etkili olmuştur (Kropotkin, 2007(b): s. 167). 1862 yılı Mayıs ayında Sibiry'a da Amur'daki Kazak birliğine tayin edilmek için dilekçesini verdiğinde okul hocaları buna şiddetle itiraz eder. Hocası Klasssovskiy onun üniversiteye devam etmesi gerektiğini, okul birinciliğini bu yönde kullanması gerektiğini belirtir. Ancak üniversiteye gidecek kadar parası olmayan Kropotkin bunu istese de yapamaz. Diğer yandan isteği hassa alaylarına da girmek istememektedir. Kropotkin (2007(b): s. 245) şöyle demektedir: *“Kesinlikle hassa alaylarına girmeyecek, saray balolarının, resmi törenlerinin silahlı koruyucusu*

⁹ Rus aristokrasisinde bir soyluluk unvanı.

olmayacaktım; bu noktayı çoktan kararlaştırmıştım. Yüksek sosyetenin bayağılığına dayanamıyordum”. Kropotkin’in bu tavrı aristokrat eğilimleri yüksek olan babasıyla arasının açılmasına neden olacaktır. Ancak Rusya’daki 19. Yüzyıldaki Rusya’daki özgürleşme eğilimleri Korpus’a da vurmuştur. Kropotkin’in hocaları modern bilim ve edebiyatı iyi bilen, öğrencileri de bu yönde teşvik eden subaylardan oluşan bir kadrodur. Ders planları da bu yönde değişim göstermeye başlamıştır. Ancak Kropotkin, Amurda’ki görevinden sonra istifa edip üniversiteye giriş yapacaktır.

Üniversite başarıları sayesinde Rus Coğrafya Cemiyeti’nin dikkatini çeken Kropotkin’e bu cemiyetin sekreterliği görevi teklif edilir ancak o şu cevapları vererek reddeder:

Peki ama, çevremde insanlar kahredici bir yoksulluk içinde yaşar ve bir dilim kuru ekmek için insanı insanlığından çıkaran bir mücadele verirlerken benim böylesi derin hazlar duymaya hakkım var mıydı?... Olağanüstü bir güç, bilim. İnsanoğlu bilime egemen olmalı. Ama şimdi de bildiğimiz pek çok şey var. Ne olur tüm insanlar hiç değilse bugün sahibi olduğumuz bilgilere erişebilselerdi! Çok daha hızlı ilerleyerek bilimin kendisi kazanmaz mıydı bundan? İnsanoğlu kim bilir ne çok yeni buluşlar gerçekleştirir, toplumsal emeğin üretkenliği ne çok artardı! Böylesi bir durumun insanlığın önünde ne muazzam ufuklar açacağını bugün bile kestirmek zor değil. Yığınlar bilmek istiyor, öğrenmek istiyor. Ve onlar bunu yapabilirler. İşte burada, sanki göllerin arasında birleştirmek için devler tarafından alelacele serpiştirilmiş benzeyen muazzam buzulaşlardan birinin tepesinde Finli bir köylü duruyor; Üzerlerine serpilmiş sayısız adacıklarla önünde uzanan suların güzel görünümüne dalıp gitmiş. Ne denli yoksul, ne denli ezilmiş olursa olsun hiçbir köylü, durup sindire sindire şu manzarayı seyretmeden burdan geçip gitmez (Kropotkin, 2007(c): s. 347-348).

Kropotkin böylece subaylıkta aristokrasiye karşı olan tavrını belki de halktan uzak olma olarak değerlendirdiği bilim adamlığında da göstermektedir. Onun meselesi bilim ve teknolojiyi kullanarak devrimleri mümkün hale getirmek ve bu bilimi üretimin her alanına sokmaktır. Bilim kariyerini terk eden Kropotkin İsviçre Neuchatel’e Jura Federasyon’una gider. Burası onun düşünceleri için önemlidir çünkü bu federasyon 1872’de yöneticiliğini Marx ve Engels’in yaptığı Enternasyonal’e karşı çıkmaktaydılar. Kropotkin’in aktardığına göre Enternasyonal yönetimi tüm hareketi merkezden yönetiyor dilediklerini tebrik edip dilediklerine kınama gönderiyorlardı. Bu ise Kropotkin’e ne kadar demokratik olursa olsun her türlü hükümet ve benzeri yapının nihayetinde ne kadar otoriter eğilimler taşıdığını düşündürtecektir. Jura tecrübesi ise Kropotkin açısından başka bir anlamda daha önemliydi çünkü Jura’da insanlar arasında bilgi ve tecrübe açısından fark olsa da hiyerarşik bir amaç gütmüyorlardı; son derece eşitlikten yanaydılar (Kropotkin, 2007(c): s. 397-398). Bir diğer yanı ise işçilerin evlerinde özgürce sohbet ederek

çalışabilme olanaklarıdır ki bu da işçilerin fabrika işçilerine göre entelektüel düzeylerinin gelişmelerini sağlayan bir noktadır. Kropotkin daha sonrasında çalışmayı eğlenceli hale getirmek deyişini, Juralı saatçilerde edindiği tecrübelerine dayanarak temellendirecektir. Kropotkin bu seyahati sonunda şunu diyecektir : “*Saatçiler arasında geçirdiğim bir haftadan sonra dağlardan indiğimde, sosyalizm konusundaki düşüncelerim yerli yerine oturmuştu. Artık anarşisttim*” (Kropotkin, 2007(c): s. 403).

Bir tutuklanma döneminin ardından Nineteenth Century adlı dergide bilimsel yazılarını yazmaya başlayan Kropotkin burada Darwinci düşüncelerini geliştirme fırsatı bulur. Ancak onu etkileyen başka bir isim daha vardır: Karel Fyodoroviç Kessler. Kessler doğadaki savaş yasası kadar geçerli olan *karşılıklı yardımlaşma* kavramının da geçerli olduğunu öne sürmekteydi. Bu teori Kropotkin’e de mantıklı gelmiş olmalı ki bu doğrultuda belgeler toplama girişiminde bulunduğunu aktarır (Kropotkin, 2007(c): s. 682). Aynı dergide sosyalizm karşıtı fikirlerini “*The Struggle for Existence: a Program*” adlı seride ortaya koyan Thomas Henry Huxley’e karşı fikirlerine Kropotkin daha sonraları *Evrimin Bir Faktörü Olarak Karşılıklı Yardımlaşma* olarak anılacak 1902 tarihli kitabının makaleleriyle karşı çıkmaktadır. Kropotkin’e göre evrim yasası basit bir hayatta kalma formülasyonuna ve “zayıf olanın vay haline” sloganına indirgenmektedir. Ayrıca bu söylemler Kropotkin için bir yandan savaş çığırtkanlığı olarak sayılırken diğer yandan teorinin dogmatik bir şekilde ele alınıp gerçek değerinden uzaklaşmasına yol açıyordu. Huxley’e karşı yazılarını yazmaya başladığı sırada Darwin’in de yakın arkadaşı ve İngiliz Kraliyet Coğrafya Derneği’nin yazmanı olan Henry Walter Bates Kropotkin’in çalışmasını öyle takdir edecektir ki Kropotkin’in aktardığına göre “*Gerçek Darwinizm budur*” diyecektir (Kropotkin, 2007(c): s. 682-683).

1917 Rus Devrimi ise Kropotkin için en başlarda bir ümit olsa da iktidarı Bolşeviklerin ele geçirmesi onun için hayal kırıklığı olmuştur. Bolşeviklerin baskıcı politikaları onun özgür toplum hayalleriyle zıtlık yaşıyor olmalı ki Lenin’e bir mektubunda şöyle diyecektir: “*Bu tarz uygulamaların Orta Çağ’ın ve din savaşlarının en vahşi dönemlerine dönmek anlamına geldiğini ve komünist prensiplere dayalı toplum kurmayı hak etmeyen insanlar olduğunuzu sana hatırlatacak tek bir kişi yok mu etrafında?*” (Kropotkin, 1970: s. 338). Kropotkin’in

bu tavrı yer altı örgütlenmelerine ve diktatörlüklere karşı çektiği dikkatlerin doğrulanmasından başka bir şey değildir. Ancak yine de bu doğrulama onun için hayal kırıklığıdır. 1921 Ocak ayında zatürreye yakalanan Kropotkin 8 Şubat 1921’de ölür. Arkasında özgürlükçü anarşizm literatürüne birçok katkı sağlayan koca bir külliyyat bırakan Kropotkin için Avrich (1991: s. 102) şunları demektedir:

Elbette özgürlükçü rüyası gerçekleşmemiştir ve yakın zamanda gerçekleşeceğine dair bir olasılık da yoktur. Ama Kropotkin’i başarısız olarak değerlendirmemeliyiz. Tersine, müthiş bir başarı sağlamıştır. Bütün yaşamı, yüksek etik ölçülerinin, yazılarıyla bıkıp usanmadan öne sürdüğü düşünce ve eylemin birleştirilmesinin en çarpıcı örneğiydi. Coğrafya ve jeolojiden, sosyoloji ve tarihe kadar uzanan apayrı alanlarda ün yapmıştı. Aynı zamanda sürekli kovalanan bu devrimci yaşam uğruna maddi çıkarlardan uzak durmuştu. Tanıdığı birinin dediği gibi, başkalarından zorla fedakarlık istemiyor bizzat kendisi yerine getiriyordu... Romain Rolland, Kropotkin’in Tolstoy’un ancak savunabildiği şeyleri yaşadığını söyler. Oscar Wilde da tanıdığı gerçekten mutlu iki kişiden biri (diğeri şair Verlaine’di) der onun için.

3.2. KROPOTKİN’İN DEVLET KAVRAYIŞI

Anarşizm her ne kadar içinde yönlemsel ve amaçsal açıdan bölünmeye uğrasa da çok büyük bir çoğunluğu bir noktada birleşir: Devlet karşıtlığı. Kropotkin de diğer anarşistler gibi devlete karşı duruşu benimsemiş bir anarşisttir. Biyografisinde belirtildiği üzere Enternasyonal’daki merkezi komite, ona devletli bir toplumun ne kadar demokratik olursa olsun baskıcı bir rejime dönüşeceği fikrini vermiştir. Ancak diğer yandan devlet kavramı modern bir kavramdır. Modern öncesi toplumlarda devletten çok, şehir, kent, polis kavramları uygun düşmektedir. Machiavelli’nin özlemini çektiği sistemden hatırlanacağı üzere devlet, parçacıklı yapıların bir araya getirilip merkezileşmesi anlamını taşımaktadır. Bu merkezileşme aynı zamanda bir sınırlamayı da beraberinde getirmektedir. Bu sınırlama modern öncesi toplumlarda bulunmamakla beraber ulus-devletin hayatlarımıza girmesiyle ortaya çıkmıştır. Giddens (2018: s. 21) bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Tarıma dayalı uygarlıkların, coğrafyacıların kullandığı anlamda “hudut”ları varken; daha küçük tarımsal topluluklar ile avcı ve toplayıcı toplumlar genelde çevrelerindeki diğer grupların gölgesinde yaşıyorlardı ve devlete dayalı toplumlar gibi ülkesel territorial değildiler.

Bu açıklama modern öncesi ve sonrası ile şu farkı ortaya koyabilmektedir: Modern öncesi insanlar doğanın üzerlerindeki sınırlamalarından etkilenirken, modern insan için buna ilaveten bölgesel egemenlikler de eklenmiştir. Kropotkin de bu

tanıma katılır görünmektedir. Kropotkin devlet tanımını şu şekilde vermektedir: “yönetimin tek bir merkezde toplanmasını, yani “territorial konsantrasyon”u ve toplumsal yaşama ilişkin pek çok yürütme görevinin küçük bir azınlığın elinde toplanmasını öngörür” (Kropotkin, 2007(a): s. 217). Kropotkin’in ayrıldığı nokta, Roma’yı da devlet kavramı içerisine katmasıdır. O, bu anlamda devleti modernleşme ile birlikte ortaya çıkan bir kavram değil, merkezi yönetimin ortaya çıktığı, yasaların, kanunların, kültürün, inanışların tek bir merkezden ortaya çıkışı olarak ele almaktadır (Kropotkin, 2007(a): s. 218). Bu anlamda devlet yöneten-yönetilen ikiliğinin azınlık bir merkez-örgütlenme tarafından öteki olanlara aşılmasıdır. Bu küçük azınlık diğer sınıflar üzerinde egemenlik kurmak için devleti araçsallaştırmaktadır. Kropotkin’in burada bahsettiği temel mesele sınıf çatışması ve hegemonyadır. Hâkim sınıf devletin ve uzantılarının yardımıyla hem diğer sınıfları bastırmakta hem de kendi yönetimini yeniden üretmektedir. Bu da, yönetilenlerin hakim paradigma içerisinde sıkışıp kalmasına yol açmaktadır.

Kropotkin, devletin kökenine ilişkin incelemelerinden önce toplum ve devlet arasında bir ayırım yapma ihtiyacı duyar; zira devletin yıkılışını toplumun yıkılışı ile aynı anlama geldiğini düşünenler, anarşizmin bir tür toplum düşmanlığı olduğu kanısındadırlar. Kropotkin, Alman komünistleri gibi toplumun çekirdeğini aile olarak ele almamaktadır; toplum ailelerin birleşmesinden oluşan bir bağ değildir. Kropotkin’e göre aile, örgütlenme biçiminin çok geç bir örgütlenme şeklidir. Kropotkin, insanlık tarihinde geriye gidildikçe insanın ilk olarak kabileler halinde yaşadığını düşünmektedir (Kropotkin,2001: s. 80). Kropotkin burada sürü ve birlik ayırımına varmış görünmektedir. Bu ise siyasal-toplumsal bilinç kavramına bir gönderme anlamında kullanılmış olduğu düşünülmektedir. Çünkü Kropotkin’in belirttiği aile örgütlenme biçimi için, insanlığın ilerlemesi, bazı duyguları kavramış olması gerekmektedir. Diğer yandan kabile tarzı ilkel örgütlenme ise duygusal gelişimden ziyade verili bir ortamın sonucu olarak ya da evrimsel gelişimin insanın etkisi olmayan bir yönü olarak ele alınmaktadır. Zira Kropotkin için toplum insanoğlunun üretimi değildir, ilk insanlardan önce bile olan bir durumdur (Kropotkin, 2007(a): s. 220). Bu sebeple devlet ve toplum arasında keskin bir ayırım bulunmaktadır: Devlet belirli bir dönemde insan ihtiyaçlarının sonucu olarak ortaya çıkan bir kurum iken, toplum insandan önce bile var olmuş insanlık durumudur. Bu

da insanın toplum halinde devletsiz yaşayabileceğinin bir kanıtı olarak sunulmaktadır.

Kropotkin ilkel yaşam tarzında insanların yasalarla ya da sistematik bir hukuk sisteminden ziyade geleneklerle yaşadığını kabul eder. Ancak bu gelenekler vahşi ya da barbar denilerek olumsuz bir anlam yüklenecek şekilde olmamaktadır. Aksine Kropotkin bu vahşi yaşamın kendi içerisinde yüksek değerlere sahip olduğunu belirtir. Belirttiğine göre Aleut'lar, Eskimolar gibi modern zamanda ilkel yaşam biçimini benimsemiş topluluklarda ne bir hak ihlali olmuştur ve yalnızca sadece Aleut'lar arasında sadece bir kere cinayete tanıklık edilmiştir. Bu toplumları düzenleyen şeyler yazılı bir hukuk sisteminden çok saygı duydukları gelenekleridir. Bu da kabile üyesine karşı duyulan sempati ve karşılıklı yardımlaşma güdüleridir. Bu sebeple gelenek ve görenekleri taşıyanlar kanun koyucu ya da lider olarak görülmemişlerdir. Bu eylemlerin hepsi kabilenin ortak çıkarı doğrultusunda gerçekleştirilmiş eylemlerdir (Kropotkin, 2001: s. 99; Kropotkin, 2007(a): s. 222-224). Kropotkin'in edinimleri Sibirya'daki görevi dolayısıyla tecrübesi ve literatür bilgisidir. İzlenimleri antropolog Pierre Clastres ile uyusmaktadır. Zira Clastres (2016: s. 189-190) kabilelerdeki şefliğin teknik bilgidan öte olmadığını, toplumun da böyle bir öteye geçişe müsaade etmeyeceğini; şefin asıl görevinin topluma hizmet olduğunu belirtir. Kropotkin de ilkel toplumlarda adetlerin ve yardımlaşmanın baskın olduğu vurgusunu yapmaktadır. Kropotkin'in ilkel toplumları ele almasının sebebi Hobbesçu ve Darwinci anlayıştan doğan siyaset felsefesine cevap verme ihtiyacıdır. Hobbesçu felsefe, doğa durumunu savaş durumuyla eşitlemiş ve böylece devleti meşrulaştırmıştır. Diğer yandan Darwinizm ise eşitsizliğin bir bahanesi olarak sunulmuş ve adaletsizlik toplumda temellendirilmiştir.

İlkel kabileler içerisinde otoriter bir yan olmasa da otoritenin oluşumu bu kabilelerin bir araya gelmesiyle şekillenmeye başlamıştır. Bu oluşumun itici gücü ise kuraklığa bağlı göç hareketlerini tetikleyen Kavimler Göçü'dür. Bu olayla birlikte ırklar artık birbirleriyle iletişim kurmaya başlamışlardır. Bu ise daha büyük topluluklar kurarak yerleşik hayata geçmeyi tetiklemiştir. Ortak mülkiyet esasında oluşan bu köylerde aile de gelişmeye başlayacaktır (Marshall, 2001: s. 459). Görüldüğü üzere aile toplumdan sonra ortaya çıkmış bir olgu olarak ele alınmaktadır. Ayrıca ailenin anlamı mülkiyet üzerinden miras yolunun açılmasına ve göç sebebiyle

Gentes'in ailelere bölünmesine sebep olmaktadır. Ancak toplumsal parçalanma kabilelerdeki dayanışma güdüsünü zedelediği için parçalanmış kabileler doğaya karşı mücadele edemeyip yok olmuşlardır (Kropotkin, 2001: s. 114-115). Ancak buradaki en önemli siyasal dönüşüm, siyasi aktördür. Önceden siyasal aktör toplum iken artık yavaş yavaş aileye doğru bir dönüşüm gerçekleşmektedir. Yine de böyle bir ortamda köy komünü mümkün olabilmiştir. Bu köy komünleri “bölünmemiş aile” prensibinde yaşamaktadırlar. Her ne kadar aile bilinci olsa da tüm köye karşı herkesin sorumluluğu devam etmektedir ve mülkiyetleri ortak kullanılmaktadır. Bu dönemde barbarlar arasında eski geleneklerin unutulmasıyla birlikte yargı gücü; maceracıların başlarında bir şefle silahlı gücü ortaya koymasıyla da şiddet gücü ortaya çıkmış bulunmaktadır. Savaşçı sınıfın istilalardan koruması köy halkının özgürlükleri engellenmediği sürece bir engel yaratmamıştır ancak bu koruyuculuk savaşın uzmanlık haline gelmesiyle apayrı bir otoriteyi oluşturacaktır (Kropotkin, 2001: s. 144). Kropotkin (2007(a): s. 234) bu otoriteye “*birleşmiş iktidar*” demektedir. Bu ise hem şiddet unsurunu hem de yargılama gücünü ele almış iktidarı anlatmaktadır. Mevcut nokta devletin dölyatağı olmakla birlikte halk tarafından mücadelelerin de verildiği bir noktadır. Zira halk böyle bir güce savaşmak için değil aksine barış için müsaade etmektedir (Kropotkin, 2001: s. 144). Bu nokta ilginçtir çünkü Kropotkin savaşçı sınıfının ve otoritenin gelişimini kabile perspektifinden incelerken yine aynı noktadan kabilelerin barışçılığına vurgu yapmaktadır. Savaşçı kitlenin tam olarak neyi ifade ettiği belirli değildir. Bu sebeple tarihin bu dönemini idealleştirme girişiminde bulunmuş olabileceğini düşünmekteyiz. Ancak yine de Kropotkin dokuz, on ve on birinci yüzyıl teokratik, mutlak monarşik egemenliklerini otoritenin yükselişine bağlamaktadır.

Onikinci yüzyıl ise bir dönüm noktasıdır çünkü köyler korunmak amacıyla etrafı duvarlarla örülen ve bir kaleye kapanan egemene karşı ayaklanmışlar, diğer köylerle ortak, karşılıklı-yardım esasına dayanan bir yönetimler oluşturmaya başlamışlardır. Bu köylerin ortak özellikleri merkezi bir gücü reddederek birlik oluşturmalarıdır ya da gönüllü birlik esasına göre bir araya gelmeleridir. Bu çağın en belirgin özelliği komünün üyelerinin eşitliği üzerine kurulmaları ve meslek örgütleridir. Bu örgütlerde her ne kadar otorite olsa da, otoritenin herkesin faydasına olduğu yönünde bir izlenime sahiptir Kropotkin. Ona göre gemi kaptanı otoritesini ortak başarı için kullanmaktadır (Kropotkin, 2001: s. 157). Ancak Kropotkin'in bu

düşüncesi Avruch'in (1991: s. 92) deyişiyile geçmiş toplumsal birimlerin idealize edilmesinden başka bir şey değildir.

15. yüzyıl ise tüm bu özgürlüklerin yok edilip yerine devletin geçirilmeye başlanacağı bir çağdır. Devlet insanlık tarihinden bir sapmadır. Çünkü karşılıklı yardım esasında o döneme gelen topluluklar artık bu ilkeyi göz ardı etmektedirler. Ancak bu ilke esasında birleşen insanların neden devlet gibi zorlayıcı bir kurum kurdukları Kropotkin'de eksik bir noktadır: Devletin karşılıklı yardıma üstün gelmesi noktasına değinilmez. Yine de süreç nedensiz de olsa belirtilir. Buna göre devlet; *askeri önder, yargıç ve din adamlarının toplumun çıkarı için toplumu yönetmesiyle* ortaya çıkmıştır. Bunun ortaya çıkmasında Ortaçağ kentlerinin serfleri özgürleştirememesi yatmaktadır (Kropotkin, 2007(a): s. 250). Bu durum ise köleliğin kalıcı hale gelmesine, otorite elinde şekillenmesine yol açmıştır. Devlet denilen kurum da bu noktada şekillenmiştir: Egemen sınıfın köleliği devam ettirebilmesi için bir araç olarak.

Kropotkin devletin varlığını her ne kadar iktisadi kölelik olarak değerlendirse de siyasi nedenler ilk aşamada daha baskındır. Bununla ilgili olarak Kropotkin (2007(a): s. 286) şöyle demektedir:

Ya devlet kişiyi ve yerel yaşamı ezip yok edecek; insanın tüm etkinlik alanlarına elini sokacak; yanı sıra savaşlar getirecek, iç savaşlar (salt egemenliği elimde tutan tiranları değiştiren devrimler) getirecek... ve bunun ardından kaçınılmaz son: Ölüm! Ya da yıkılacak devlet ve binlerce noktada, özgür anlaşma temelleri üzerinde; canlı, devingen kişi ve grup girişimciliğine dayalı olarak yeni, yepyeni bir hayat kurulacak. Seçim sizin!

Devlet tüm erkleri elinde toplayarak bireyi köleleştirmektedir bu anlayışa göre. Aslında çağdaş devletin eşitlik temelinde olduğu kabulünü görmezden gelmez buna iğneleyici bir cevap verir: “*kölelikte eşitlik*”. Bu söylem sosyalist yönetimlere yöneltilen “yoksullukta eşitlik” eleştirisinin bir benzeri olarak görülebilir. Zira Kropotkin için de iktidar dışındaki hiçbir kesime özgürlük, eşitlik, hak gibi insani prensipler uygulanmaz. Devletin amacı bireyin kendi içinde eriyerek varlığına katkı bulunmasını sağlamasıdır. Devlet tarafından çizilen bu sınırlar içerisinde kısıtlı bir özgürlük anlayışı mümkün olabilir. Ancak diğer yandan önceki bölümlerde bahsettiğimiz otonomi imkânsız hale gelmektedir. Çünkü Kropotkin'in de belirttiği gibi devletin amacı bireyi ve toplumu ezip onu sınırlamaktır. Kropotkin'in bireye bu vurgusu Alman ve Fransız ekolüne bir gönderme olma ihtimali taşımaktadır. Zira özellikle Durkheim'ın başını çektiği Fransız toplum anlayışı, toplumu bireyin daha

ötesinde gören; bireyin, toplum için fedakârlık yapmak zorunda olduğu bir ilişki içinde görülür (Erdem, 2018: s. 113). Ancak Kropotkin birey-toplum ilişkisini birey&toplum-devlet ilişkisine çevirmektedir. Burada devlet, özgürlüğe ve imkâna sahip azınlığı ifade etmektedir. Bu azınlığın refahı ise yine devlete bağlı olmakla birlikte başka bir kölelik biçimini ifade eder: İktisadi Kölelik.

Devletin iktisadi egemenliği Kropotkin için sömürüye denk düşmektedir. Buna göre işçiler devlet ve bankalar aracılığıyla borçlandırılmakta ve sadece borçlarının faizleri için çalışıp sisteme -Kropotkin'in ifadesi olarak- köle edilmektedir. Bu durum ise işçinin daha fazla çalışmasını gerektirmektedir. Kropotkin (2005(b): s. 21) şöyle bir istatistikî bilgi vermektedir:

1844'ten 1890'a İngiltere'nin nüfusu yüzde 62 oranında artmasına rağmen üretim yüzde 130 artmıştır. Nüfusun daha az arttığı Fransa'da ise üretimdeki artış yine hayli fazladır. Son 18 yılda çiftçi bir yandan devletin koyduğu vergiler diğer yandan bankaların faizleri ile mücadele ederken, Fransa tarım üretimini dört katına sınai üretimini ise on katından fazla arttırmıştır.

Üretim artmasına rağmen işçilerin hayat standartlarında bir değişme olmamış, işçiler kendi ihtiyaçlarından fazlası için vergiler ve bankalar için çalışmaya başlamışlardır. Kropotkin'in ima etmek istediği sömürü buna işaret etmektedir: Kendi ihtiyacımız ve isteğimiz dışında çalışmaya zorlanmak. Bu ise borçlandırma ve devletin zor gücüyle mümkün olmaktadır. Borçlandırma işçinin sürekli çalışır durumda olmasını sağlamaktadır. İşçi kendi ihtiyacı için çalışma süresini borçlar ve vergilerle iki katına çıkarmaktadır. Kropotkin bu sistemi çok efendili kölelik sistemi olarak görür. Bu ise bir devlet ile kapitalist patronlar arasındaki ortaklığı ifade eder gözükmemektedir. Zira patronlar yasalardan aldıkları güç ile işçileri sömürebilmektedir (Kropotkin, 2007(a): s. 289-290). Hükümet sermaye lehine yasa yapma gücünü kullanarak çoğunluğu sömürüye terk etmektedir. Bu sebeple hükümet, sermaye için vazgeçilmezdir. Marshall'ın (2003: s. 460) ifadesiyle "*Temsili hükümet, sermaye hakimiyetine*" denk düşmektedir. Böylelikle hükümet-devlet ve sermaye arasındaki organik ilişki işçi sınıfının sömürsünün ifadesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kropotkin sosyalist de olsa bir devlet fikrine her zaman şiddetle karşı çıkacaktır (Morris, 2018: s. 263).

Devlet bir yandan işçi sınıfını vergilerle ve borçlarla çalışmak zorunda bırakırken diğer yandan iş bölümü ile yaratıcılığını öldürmektedir. Üretim esaslı kapitalist sistemlerde yaratıcılığın değil seri üretimin önemli olduğu bir noktada

işçiler artık ürettikleri şeyin bilgisine sahip değillerdir. İşçiler yaptıkları işten uzaklaştırılarak hem yaratıcı doğalarına hem de kendi mesleklerine yabancılaşmaktadır. Kropotkin (2014: s. 41-42) bu tarz bir işçiye şöyle tasvir etmektedir:

Öyle ki günümüzün ideal işçisi herhangi bir el sanatı bilgisi, içinde istihdam edildiği sanayinin ne olduğuna dair bir fikri olmayan, gün boyunca, hatta hayatı boyunca sadece bir şeyin küçük parçasını yapmaya muktedir bir erkek ya da kadın, hatta kız ya da erkek çocuğunu andır: 13'ünden 60'ına dek kömür arabasını önceden belirlenmiş bir yere iten, ya da bir tükenmez kalemın yayını ya da "bir iğnenin on sekizde birini" yapan kişidir_ O, bahsi geçen türden bir makinenin esiridir; devasa bir makinenin etten ve kemikten parçasıdır; makinenin ritmik hareketlerini neden ve nasıl yaptığı hakkında en ufak bir fikri dahi yoktur.

Kropotkin'e göre üretim sürecinin aşırı işbölümüne maruz kalması işçinin yaratıcılığını öldüreceği gibi meslekler arasındaki yardımlaşmanın da önüne geçecektir. Aslında onun için tükenmez kalemın yayını yapan bir işçi aslında hiçbir şey yapmamaktadır. O daha fazla kar için seri üretime mahkûm edilen üretim öznesidir yalnızca. Kropotkin çalışmanın zevkli ve yaratıcı bir iş olması gerektiğini savunmaktadır. Çalışmanın karşılığında ücret değil çalışanın işten aldığı zevk olacaktır. Ancak aşırı iş bölümü işten alınan zevki imkânsız kılmaktadır. Diğer yandan emeğin bütünleşmesi adını verdiği iş kolları arası yardımlaşma, iş bölümünün aksine insanları üretime teşvik edecektir. Karşılık Yardımlaşma ilkesi burada da kendisini göstermektedir: “*Tarım imalatı desteklerken, imalat da tarımı destekleyecektir*” (Kropotkin, 2014: s. 44). Ancak devletin iktisadi politikası yardımlaşma üzerine değil bölünme üzerinedir. Kropotkin *emeğin bütünleşmesi* adını verdiği bir yöntemle üretim sürecinin salt üretim açısından değil üreticinin zihinsel açıdan da verimli olması gerektiğini belirtir. Bunun için ise işçi herhangi bir işle ve süreyle kısıtlanmamalıdır: istediği işte istediği kadar çalışma hakkı verilmelidir. Eğer işçi istediği işte çalışmıyorsa bu aynı anlamda baskı anlamına gelmektedir ki devlet altında gerçekleşen de budur (Kropotkin, 2007(a): s. 292). Kropotkin'in eleştirdiği nokta kuşkusuz ki sanayinin yeni yeni büyümeye başladığı Avrupa'dır. 14 saat güvencesiz çalışan işçiler ve Kropotkin'in belirttiği gibi tükenmez kalemın sadece yayını üreten işçiler. Böyle bir ortamda yaratıcılığın gelişmeyeceğini düşünen Kropotkin'e göre çalışma saati ihtiyacın çok üzerindedir. Kropotkin'in (2014: s. 225) tespitine göre günde beş saat çalışarak azınlığın sahip olduğu konfora sahip olmak mümkündür. Devlet, fazladan dokuz saat çalışıp o konfora sahip olmayı engellemek için vardır demek yanlış olmayacaktır Kropotkin için. Diğer yandan ise köylü ve

işçinin tüketim ile de sorunları saptanmaktadır. Vergi ve borçlarla yükümlü olan işçi-köylü ödeme yapabilmek için ürettiklerinin tüketiminden mahrum kalabilmektedir. Kropotkin (2005(b): s. 162) bu meseleye şöyle değinir:

Rus köylülerinin Avrupa'ya gönderdikleri buğday fazlalık değildir. Hatta Avrupa Rusya'sının en verimli hasatları bu nüfusa anca yetmektedir. Ve köylü mahsulünü satıp vergisini ve kirasını ödediğinde kendisini gerçekten ihtiyaç duyduğu şeyden ayırmış olur.

Kropotkin sorunun üretimin aşırılaşmasında değil, tüketimin kısıtlaşmasında görmektedir. Anarşizm ise bu soruna çözüm olarak sunulmaktadır. Yapılması gereken devletin yaptığı gibi artı değeri bir sınıfın hizmetinde arttırmak değil, toplumsal ihtiyaçların tüketimini sağlamaktır. Bu ise ancak devletin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacaktır.

Bürokrasi modern devletin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir olgudur. İşbölümüne ve uzmanlaşmaya dayalı bürokrasi uzmanlaşma, işbölümü, hiyerarşi gibi nitelikleriyle Weber tarafından rasyonel bir örgütlenme biçimi olarak ele alınmıştır. Ancak Kropotkin devletin bürokratik yanına vurgu yaparak onun gereksizliğini haklı çıkarmaya çalışmaktadır. Buna göre modern devlet merkezden yönetim ilkesini memurlar aracılığıyla gerçekleştirmek zorundadır. Bu ise iki tür sorunu karşımıza çıkarmaktadır: Bunlardan ilki, bir meseleye dair çözüm üretmesi gereken merkezi idare sorunun yerelliğine yabancı kalabilir. İkincisi ise, her mesele için ayrı yönerge ve yönetmelikler çıkaran merkez kırtasiyeciliğe yol açıp hantallaşabilir. Böylece toplum için hayati önem taşıyan meselelerde aksaklık yaşabilir (Kropotkin, 2007(a): s. 275). Bir diğer kaygı ise devletin her şeye yetemeyeceği önermesine dayanır. Kropotkin'e göre her toplumsal yapı bir amaca hizmet etmek yönünde ortaya çıkmıştır. Ancak devlet her soruna çözüm olduğu iddiasıyla var olmaktadır. Kropotkin ise bu durumu reddetmektedir aksi takdirde devlet merkezden taşraya emirler yağdıran bürokratik, hantal bir yapıya bürünmekte ve dahası meselelere dair çözüm geliştirememektedir (Kropotkin, 2007(a): s. 281). Bu sebeple Kropotkin devletin yıkılması gerektiği sonucuna varmaktadır.

Devletin yıkılması ise Kropotkin'in şiddet ile ilişkisi sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Kropotkin devletin yıkılmasının barışçıl yollardan olmayacağına inanır. Ona göre burjuva elindeki egemenliği savaşımadan vermez şiddete başvururdu. Bu sebeple şiddet kaçınılmazdır (Kropotkin, 2007(a): s. 164). Ancak bu şiddet Neçayevci ve Leninist konspiratif bir yan taşımamaktadır. Ona göre

devrimcilerin görevi, gizli örgütlerle şiddeti örgütlemek değil halk arasında devrim bilincinin doğmasını sağlayacak kılavuzluğu yapmaktır (Woodcock, 1998: s. 202). Bu sebeple devrimcinin görevi kitleleri örgütleyerek devrimin aşağıdan gelmesini sağlamaktır. Ancak bu model devrimin aşamalı olarak büyüyeceği ifadesini taşımaktadır. Zira devrim halk taleplerinin formüle edilip, bu formülün devrimci bir güç kazanmasıyla gerçekleşir. İlk talepten devrimci güce erişmesi ancak zamanla evrimleşmesi ile mümkün olmaktadır. Bu devrimlerin başarıya ulaşabilmesi ise toplumsallık esasıyla gerçekleştiği takdirde mümkün olmaktadır. Bireysel ya da ideolojik öç alma amacıyla ortaya çıkan ve öncüsüz devrimler başarısız olacaktır. Her devrim ufak ayaklanmalarla başlar ki, devrimin evrimci gelişimi de buna işaret etmektedir. Bu ise bir tercih değil tarihin yasasıdır. Nasıl ki bir göle taş atınca dalgalanmalar gerçekleşiyorsa, devrimde de birikim ve tepki-şiddet yasası geçerlidir. Şiddet ve devrim doğa yasası gibi ele alınarak, bir gereklilikten ziyade, hakikatin ifade edilmesini vurgulamaktadır (Kropotkin, 2007(a): s. 164-166; Kropotkin, 2005(c): s. 259).

3.3. KROPOTKİN'İN KARŞILIKLI YARDIMLAŞMA KAVRAMI

Adam Smith ünlü yapıtı *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda insanın ahlaki yapısını teolojik bir sistemden değil doğal bir sistemden açıklamaktadır. Buna göre insan, Hobbes'taki bencilliğinin aksine, hemcinslerinin iyi olma durumuyla mutluluk duyan bir varlıktır. İnsanın hemcinsinin mutluluğuyla mutlu olma ya da aksi durumdaki kabiliyetine *sempati* diyen Smith (2018: s. 13) bu duygudaşlığı şöyle açıklamaktadır:

İnsan ne denli bencil sanılırsa sanılsın yaratılışı gereği sahip olduğu bazı ilkeler vardır. Başkalarının mutluluklarına tanık olmaktan duyduğu memnuniyet dışında hiçbir çıkarı olmayan insan, bu ilkeler sayesinde diğer insanların yaşantılarına alaka gösterir ve mutluluklarına değer verir. İstirabına şahit olduğumuz veya ıstırabını derinden hissettiğimiz insanlar bizde acıma ya da merhamet duygusu uyandırır.

Bu sistemin biri faydaya ilişkin diğeri faydadan bağımsız iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki, insan eylemlerini faydaya göre gerçekleştirir zira kendisine göre faydalı olacak bir şey var ise o durumla duygudaşlık gösterir ve toplumda yükselmesini ister (Smith, s. 2018: s. 457). Diğer yandan bu güdünün gelişmesi bir faydanın peşinde koşmanın sonucu olarak ortaya çıkmamıştır:

toplumsal hayatın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İnsanın hemcinsleriyle birlikte yaşaması ve bunun sonucunda benzer hisleri anlamaya, tecrübe etmeye çalışması onu ahlakını geliştirmiştir (Kropotkin(a), 2018: s. 228).

Smith'e göre toplumsal davranışlarımızı düzenleyen yetimiz insanların birbirlerine göre olan durumlarını anlamalarında yardımcı olmaktadır. Bu ise *Tarafsız Gözlemci* denilen bir tür toplumsal akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Doğa insanları hemcinsinin içinde bulunduğu durumu anlayacak şekilde yetiştirmiştir. Bu durumu Smith (2018: s. 32) şöyle aktarmaktadır:

Bu uyumu yaratabilmek için de doğa acı çekenin bulunduğu durumu benimsetmeyi öğretir insana ve aynı şekilde acı çekene de ona sempati duyanların halini benimsetmeyi öğretir. Karşı taraf sürekli olarak kendini talihsizlik yaşayan kişinin yerine koyar ve onun duygularına benzer duygular hisseder. Acı çeken kişi de aynı şekilde kendini karşı tarafın yerine koyar ve kendisini anlayabilmeleri için kederine rağmen serinkanlılığını korumaktan bir dereceye kadar kendisinin sorumlu olduğunu bilir.

Tarafsız Gözlemci'nin bu durumda insanların birlikte yaşabilmelerini sağlayan ve ortak paydada buluşup benzer iyi/kötü anlayışları yaratabilen bir dürtü olduğu söylenebilir. Bu dürtüyle birlikte toplumsallaşan insan ortak fayda içerisinde kendi refahının da temellerini atabilir. Kropotkin (2018(a): s. 234) ahlakın doğada temellendirilmesine dayanan etik anlayışını, insanların peşinden koşulan mutluluğu sağlamak için birbirini ezdiği, sömürdüğü değil çevresindekilerle karşılıklı ilişkiler kurarak sağladığı bir ekol olarak belirler. Ancak yine de Smith'in teorisinin belirtildiği üzere fayda ve çıkar ile ilgisi mevcuttur. Bu ise öz-çıkarcılık kavramıyla açıklanmaktadır. Öz-çıkarcılık eylemlerde kişisel mutluluğun göz önüne alınmasını ifade eder. Ancak bu ifade çıkarıcılık bağlamında değil sempati bağlamında ele alınmaktadır Smith için. Zira insanın ailesine ve çevresine ilgi göstermemesi kabul edilebilecek bir durum değildir. Bu sebeple öz-çıkarcılık insanın kendisini sevmesiyle başlayıp sempatiyle devam eden bir itkidir (Murteza, 2012: s. 174). Bu sebeple bencil bir içgüdü değildir. Aksine sempati ve öz-sevgi tam olarak aynı duygu durumlarını tecrübe edilemeyen insanların anlaşılmasını ve benzer duyguları tecrübe edilmesini sağlayarak dostluk ilişkilerinin kurulmasını mümkün kılar. Bu ise akıl ile ulaşılan ahlaki bir sistemi işaret etmektedir. İnsan, Hobbes'un belirttiği gibi iyi/kötü ayrımına varmak için devlet mecburi değildir: Onun ahlaki süzgeci akıldır. Bu sebeple erdemli davranışı belirlerken akıl kendini sevme çerçevesinde rehber olmakla birlikte bu rehberlik bencil bir tutumu ifade etmemektedir (Smith, 2018: s. 459-462).

Godwin de insanların bireysel alanlarını kabul etmekle birlikte *evrensel iyilik*'in akıl yoluyla gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Önceki bölümde belirtildiği üzere insanları rasyonel birer varlık olarak ele alan Godwin, doğuştan iyi ya da kötü olmadığımızı ancak eğitim yoluyla iyiliğin mümkün olduğunu düşünmektedir. Smith *Tarafsız Gözlemci* ve *Sempati*'nin insanların bir araya gelebilmesini açıklarken, Godwin eğitim süreciyle *iyi*'ye yönlendirilen insanların görevlerini yerine getirdikleri takdirde refahın artacağını öne sürmektedir. Godwin böylece karşılıklılığı geliştirilebilen bir şey olarak ele almaktadır. Bireysel alan yok edilmeden genel refahın artmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Refahın artmasıyla birlikte bir sorun da baş göstermektedir: Nüfus. Godwin böyle bir sistemde nüfusun artacağını doğal olarak kabul eder. Ancak bu nüfus artışı Godwin için çok tehlikeli boyutlarda değildir. Godwin'in (1793(b): s. 861) tavrı şu şekildedir: *“Yaşanabilir dünyanın dörtte üçü ekili bile değil. Ekili olanlar ise çok büyük ilerlemelere kabil. Yüzlerce yıl boyunca artan nüfusa rağmen dünya hala onda sakinlerine geçim sağlayabiliyor”*. Godwin böyle bir soruna ehemmiyet vermez ancak sorunun çıkma ihtimalini de göz ardı etmeden çözümü insan aklında bulur. Ona göre insan aklı böyle bir durum karşısında kendi çözümü üretecektir. İnsan aklı genel refahı arttırmaya yönelik olduğu sürece erdem ve iyi artacak ve herkesin faydası sağlanacaktır (Godwin, 1793(b): s. 872). Benzer bir yaklaşım Adam Smith'te de bulunmaktadır. Smith (2007: s. 74) refah artışının bir göstergesi olarak nüfusun artışını göstermiştir. Nüfus artışı mutluluğun bir göstergesidir. Emeğin karşılığını aldığı bir yer olarak çocuklar orada yük olarak değil mükâfat olarak görülmektedir. Üreme böylece genel refahın bir göstergesi olup çıkmaktadır. Böylece işçiler gelecek ve geçim endişesi olmadan çocuk sahibi olabilecektir. Smith doğada her canlının doğadaki yiyecek oranında çoğaldığını ancak insanın –alt kesimler hariç- bunun ötesine geçebildiğini belirtir. Yine de aşırı üremenin emeği ucuzlaştıracağını ve böylece üremenin düşeceğini tam tersinde ise üremenin artacağını belirten Smith, nüfusun piyasada dengenin bulunacağına inanmaktadır (Smith, 2007: s. 84). Smith de Godwin gibi meselenin kendi sınıfları içerisinde çözülebileceğini düşünür. İki düşünür için de temel vurgu insanın hem erdemli olup hem refah içinde olabileceğidir: Hobbesyen bir tavırla sömürüye ve şiddete gerek olmadığı düşünülmektedir.

Smith ve Godwin'e eleştiri İngiliz Ekonomist Thomas Robert Malthus'tan gelmektedir. Malthus temelde refah ile nüfusun paralel ilerlemediğini belirtmektedir. Malthus'un eleştirisi insan doğasının biyolojik yanının ele alınmasıyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Ona göre insanın varlığı için besin vazgeçilmez bir şeydir. Diğerleri ise cinsiyetler arası tutku canlılar var olmaya başladığından mevcut zamana kadar kendisini korumuş bir doğa durumudur. Ancak bu durum kontrolsüz üreme yol açtığı zaman durum canlıların aleyhine işlemektedir. Zira doğum oranları kontrol edilmediği zaman nüfus geometrik olarak artmakta ancak kaynaklar ancak aritmetik artmaktadır. İnsan yaşamının devamı için eşit olmayan bu iki etkenin dengelenmesi gerekmektedir. Aksi halde hayvanlar ve bitkiler arasında gerçekleşen erken ölüm, heba olan tohumlar gibi insanlık arasında da sefalet ve kıtlık baş gösterecektir (Malthus, 1993: s. 12-14). Üstelik bu nüfus artışı, lüks ile de alakalı değildir: “*New Jersey nüfusunu 22 yılda iki katına katlarken, kendilerini yalnızca tarıma veren ve lüksün bilinmediği geri plandaki yerlerde ise bu süre 15 yıla düşmektedir*”. (Malthus, 1993: s. 47-48). Bu açıklama Godwin ve Smith'in refah açıklamalarına bir cevap niteliğinde olduğu düşünülmektedir. Zira Godwin de Smith de refahla birlikte nüfusun da artacağını düşünmektedirler.

Malthus, Godwin'in ütopyasının gerçek olduğunu varsaydığına, marjinal kazancın sıfır olduğu durumda bile insanların sürekli artan nüfusun talebini karşılaması için bir günün yarısını tarımda çalışmakla geçirmesi gerektiğini belirtmiştir (Hollander, 1997: s. 22-23). Böylebir durumda bile toprağın verimliliğin düşmesi gibi bir durum ortaya çıkmaktaydı ki, buna karşılık nüfus sonu olmayan bir şekilde çoğalmaktadır. Ayrıca Godwin'in belirttiği “ekilmemiş dörtte üç araziler” gerçekçi değildir. Ortada toprağın verimi ve ıslahı gibi doğal meseleler bulunmaktadır (Turanlı, 1977: s. 35). Bu sebeple Godwin'in belirttiği üzere insan daimi mutluluk içinde yaşayamaz. Malthus (1993: s.76) bu durumu şöyle dile getirmektedir:

İnsan bolluk içinde yaşayamaz. Doğanın tüm nimetleri herkes tarafından paylaşılamaz. Eğer kurulu bir mülkiyet düzeni yoksa herkes ambarını güç ile korumaya yükümlü kılınır. Bencillik galip gelecektir. Canlılar arasındaki yarış daimi olacaktır.

Aksi halde Godwin tarafından övülen akıl, Malthus'un durumunda kurtulmaya yetmeyecektir.

Godwin, aklın cinsellik güdüsüne üstün geleceğine inanmaktadır. İnsanlar gerekli görürlerse cinsellikten vazgeçebilirler. Ancak Malthus böyle bir şeyin mümkün olmayacağını belirtmektedir. Ona göre dünyanın varoluşundan beri hiçbir istek bu isteğin yerini alabilmiş değildir. Üstelik insanlar böyle bir duyguya karşı dirayetli olmak gerektiğine dair vaaz vermelerine rağmen çok az insan bunu başarabilmiştir. Bu sebeple insan aklına güvenmek için bir gerekçe bulunmamaktadır (Malthus,1993: s. 88).

Malthus bu durumun önüne geçmek için iki tip engelden bahseder. Bunlardan ilki *önleyici engeldir*. Bu kontrol türü insanın kendi iradesi ile kendisini sınırlamasını ifade etmektedir (Turanlı, 1977: s. 39). Günümüze uygun bir örnek vermek istersek, cinsel korunma buna örnek gösterilebilir. Diğer ise *pozitif engeldir* ki bunun içine yaşam süresinin seyrini değiştirecek salgın hastalık, sağlıksız koşullarda çalışmak, savaşlar, çocuk ölümleri girmektedir. Bu durumda bir merkez tarafından kontrol gerekebilir. Örneğin, devlet iş imkânı yaratmazsa bireyler bir aileye sahip olmanın zorluğunun farkına varacaktır ve evlenmekten ya da çocuk sahibi olmaktan vazgeçeceklerdir (Hollander, 1997: s. 66). Bu durumda bazı insanlar yaşamın zorluklarıyla mücadele etmek zorunda kalacaktır ve kalmalıdır da. İnsan türünün devamı için bazı fedakârlıklar gereklidir. Ancak bu fedakârlıklar genellikle alt kesimden istenmektedir. Çünkü onlar eğer varsa ya da olacaksa, çocuklarına bakmak için yeterli araçlara sahip değildir. Ancak zengin ya da fakir olma durumu bir sınıf olarak ele alınmaz. Zenginin bir gün fakir, fakirin de bir gün zengin olabileceği ihtimali kabul edilir (Malthus, 1993: s. 38). Yine de zorlama böyle bir duruma düşen herkes için zorunlu tutulacaktır. Böyle bir sistemin siyasi sonuçları için Sosyal Darwinizm denemese de tohumlarını içinde barındırmaktadır. Çünkü Malthus güçlü/zenginin ya da hayatını devam ettirebilecek araçlara sahip olanlara bir öncelik tanır ki bu öncelik soyunu devam ettirebilme önceliğidir.

Ancak Marx ve Engels, Malthus'un verimlilik yasasına karşı itiraz etmektedirler. Buna göre Büyük Britanya, nüfusunun altı katına yetebilecek üretimi yapma potansiyelini taşımaktadır. Önemli olan, sermayenin ve emeğin tam kapasite olarak kullanılabilmesidir. İşçilerin bazıları 14 saat çalışırken diğerleri işsizlikle boğuşmaktadır, sermaye bazı yerlerde katlanırken bazı yerlerde yerinde saymaktadır. Kaldı ki Malthus'un dediği gibi insanların yok olmasına izin verilse bile yok olan

insanların yerini, geçim araçlarına sahip insanların çocukları alacaktır. Böylelikle aynı sorun devam edecektir. Bu da Malthus'un teorisinin bir çözüm önermediğini aksine başka bir sorunla baş başa bıraktığını göstermektedir (Marx ve Engels, 1976: s. 64-66).

Malthus'un açtığı yol Charles Darwin'in *varolma savaşı* ile devam etmektedir. Darwin canlılarda türün hem bireysel yaşamını hem de soyunun devamını etkileyen bir faktör olarak *varolma savaşı* terimini kullanmıştır. Todes(1989: s. 8) bu kavramın Malthus doktrininin tüm hayvanlar ve bitkiler alemine uygulanışı olarak ele almaktadır. Zira Darwin de (2015: s. 85) *varolma savaşı*'nı şöyle tanımlamaktadır:

Bu terimi bir varlığın bir başkasına bağımlılığını ve yalnız bireyin yaşamını değil (bu çok önemlidir), döl vermedeki başarısını da kapsayan geniş ve eğretilmeli bir anlamda kullanmakta olduğumu belirtmeliyim. Köpekçillerden iki hayvanın, besinin kıt olduğu bir sırada, beslenmek ve yaşamak için birbiriyle savaştığı gerçekten söylenebilir. Çöl sınırındaki bir bitkinin neme bağlı olduğunu söylemek daha uygundur, oysa yaşamak için kuraklığa karşı savaştığı söylenir. Bir bitki her yıl ortalama biri gelişen bin tohum üretir, çok yerinde olarak, o bitkinin o sırada toprağı kaplayan aynı ve başka türden bitkilerle savaştığı söylenebilir.

Bu savaş öyle ya da böyle insan ya da canlı doğasına dayatılmaz, bu aşırı üremeye dayanan bir sonuçtur. Darwin bu tanımlı yaparken değer yüklü bir ifade kullanmamaktadır. Bu sebeple ahlaki sonuçları açısından bu kavrama yorum getirilmesi ya da eleştirilmesi mümkün olsa da bu tanımlamanın iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi zordur. Savaşın nedeni ise Malthus'un da belirttiği üzere nüfusun geometrik olarak artışıdır. Aksi halde her tür soyunu devam ettirebilseydi hiçbir bölgenin geçim kaynakları hiçbir bölgeye yetemez hale gelmektedir. Bu sebeple bu savaş bir doğa yasasıdır ve sağduyu ile önlenemez (Darwin, 2015: s. 86). Yine de bu savaş tam olarak tüm doğanın birbiriyle savaşı olarak görülmez. Varlık mücadelesi aynı besin ya da ortamdan faydalanan türün bireyleri arasında gerçekleşmektedir. Bu sebeple türlerin bireyleri arasında sürekli bir yarış bulunmaktadır ki mücadele ve yarışın Darwin'in yazınında birbirinin yerine geçen kavramlar olarak kullanılabildiği belirtilir (Todes, 1989: s. 11). Darwin (2015: s. 96) bu durumu şöyle belirtir:

Aynı cins türleri huy ve doğal özellik bakımından her zaman değilse de çoğu zaman ve yapı bakımından her zaman çok benzer oldukları için, birbirleriyle yarışmak durumunda kalırlarsa, aralarındaki savaş farklı cinslerin türleri arasında olduğundan genellikle daha zorlu olur. Birleşik Amerika'nın bazı kesimlerinde bir kırlangıç türünün son zamanlarda yaygınlaşmasının öbür türlerin azalmasına yol açması buna örnektir.

Ancak Darwin Türlerin Kökeni'nden daha sonra yazdığı *İnsanın Türeyişi*'nde insanın ahlaki yapısına dair önemli ipuçları vermektedir. Varolma mücadelesi her ne

kadar insan, hayvan ve bitkileri kapsayan bir doğa kanunu olsa da, insan, ahlaki yapısıyla farklılıklar göstermektedir. Darwin (1975: s. 134) “*İnsan ile aşağı hayvanlar arasındaki en önemli farkın ahlâk duygusu ya da bulunç (vicdan) olduğunu öne süren yazarların bu düşüncesine tümü ile katılıyorum*” demektedir. Bu duygu özgeciliği geliştirip, canlıyı türdeşleri için kendi canını bile feda edebilecek duruma getirebilir. Daha da önemlisi ödev duygusunun gelişmesine neden olabilir. İfade edilen durum bireyden ya da onun soyundan çok bir toplumsallığına işaret etmektedir. Ancak dikkat çekilmelidir ki, ahlak ya da vicdan bir bilinç gelişiminin sonucudur (Darwin, 1975: s. 136). Toplumsallık, vicdanın ya da ahlaki duygunun tetikleyicisi olmamaktadır. Bu duygu durumu Smith’in kavramını kullanacak olursak sempatinin gelişmesine yol açar. Toplumsal içgüdü türdeşimizden hoşlanmamıza, onunla işbirliği ve diğerleri için bir şeyler yapmamıza neden olabilmektedir. Bir diğer etken olarak konuşma karşımıza çıkmaktadır. Konuşma ile birlikte kamusal genel irade beyan edilebilir ve böylece konsensus oluşturularak toplumsal yaşama uygun davranışlar için ortak bir kılavuz belirlenebilir (Darwin, 1975: s. 136). Bu noktada insanın konuşma ile siyasallaştığı söylenebilirse de, Darwin yöneten-yönetilen bağlamında bir noktayı ele almamaktadır.

Hayvanlar âleminde durum ahlaki bir boyut kazanmasa da hayatta kalma içgüdüğü burada bir tür yardımlaşmaya yol açmaktadır. Zira Darwin (1975: s. 139) hayvanların belli başlı noktalarda yardımlaştığını şöyle belirtmektedir:

Yukarı hayvanlarda en yaygın karşılıklı hizmet, hepsinin duygu birliği ile birbirlerini yaklaşan tehlikeye karşı uyarmalarıdır. Dr. Jaeger’in belirttiği gibi,⁷ bir sürüdeki ya da kümedeki hayvanlara yaklaşmanın ne kadar güç olduğunu bütün avcılar bilir. Öyle sanıyorum ki yaban atları ve sığırları herhangi bir tehlike işareti vermemektedir; ama düşmanı ilk sezenin hali öbürlerini uyarmaktadır. Yaban tavşanlarının tehlike işareti, art ayaklarını pat pat yere vurmaktır.

Yine de Todes (1989: s. 11) Darwin’in bu toplulukları, sadece *birleşmiş gruplar* olarak ele aldığını, bu görüşü tüm türlere genişletecek şekilde kullanmadığını ve iş birliği ile varolma savaşı arasında doğrudan bir ilişki kurmadığını belirtir.

Kropotkin’e göre ise Darwin, varolma savaşını dar anlamda kullanmaktadır. *İnsanın Türeyişi*’nde Darwin savaşın yerini dayanışmanın aldığını belirtmek istemiştir ancak takipçileri, hem dar anlamda kullanılan kavramı genişletmişler hem de Darwin’in ahlaki vurgularını görmezden gelmişlerdir (Kropotkin, 2001: s. 16). Burada bilimsel paradigmanın iki yönü ortaya çıkmaktadır: Darwin, *Türlerin Kökeni*

ile Huxley gibi isimlere ilham kaynağı olup Sosyal Darwinizm'in temelini oluşturunca, Kessler ve Kropotkin gibi isimler *İnsanın Türeyişi*'ni referans noktası olarak, toplumu ahlaki bir zeminde temellendirmeye çalışmıştır. Ancak *Türlerin Kökeni* kesinlikle reddedilmemektir zira Kropotkin *Karşılıklı Yardımlaşma* adlı eserinin önüne *Evrimin Bir Faktörü* ifadesini eklemektedir. Bu da *Türlerin Kökeni*'nde bahsedilen varolma savaşını da kabul ettiğini düşündürmektedir.

Kropotkin'in *Karşılıklı Yardımlaşma* adlı eseri ile ilgili öncelikle birkaç noktaya değinmek gerektiği düşünülmektedir. Eser 1890-1896 yıllarında Nineteenth Century adlı dergide Huxley'e cevap niteliğindeki makalelerinin bir toplamıdır. Bu sebeple yazıların temelini bilimsel verilere dayandırma çabası görülmektedir. Ancak kitabın içeriği her ne kadar bilimsel temeller iddiasında yükselmiş olsa da ele alınan Ortaçağ şehirleri, modern toplumlar ve barbarlar başlıkları Kropotkin'in ideolojik bir amacını belli ettiğini düşündürmektedir. Eserin Hayvanlar Arasında adlı başlıkta Kropotkin Darwin'in teorisinin "*mağlupların vay haline*" şeklinde indirgendiğini belirtir. Ancak doğada ne tam anlamıyla barış ne de tam anlamıyla savaş bulunmaktadır ona göre (Kropotkin, 2001: s. 17-18). Eserin nihai amacı Thomas Henry Huxley'in, Sosyal Darwinist teorilerine bir cevap, varolma savaşı olmadan da toplumun var olabileceği düşüncesi üzerine kuruludur ki bu da belirtildiği üzere ideolojik bir zeminde ele alınmasını sağlamış olabilir.

Kropotkin'den sonra gelen ve eserini Karşılıklı Yardımlaşma adlı eserden yararlanarak yazdığını belirten Simon Springer, *Coğrafyanın Anarşist Kökleri* adlı eserinde coğrafya eğitimi sayesinde ırkçı ve ulusalcı eğilimlerin zayıflayacağını belirtir. Zira doğa bizlere bu yönlerde örnekler sunmaktadır (Springer, 2018: s. 47). Springer'in ifadesini bir ideolojik yaklaşıma başka bir ideolojik yaklaşımla cevap olarak almanın yanlış olmayacağı düşünülmektedir. Bu durumu değer yüklü olarak ele almanın da doğru olmadığı düşünülmektedir, zira nasıl ki Newton'ın mekanist ve determinist fiziği Kant'tan Marx'a kadar bir çok filozofu etkileyip meselenin sosyal boyutlara açılmasını sağladıysa, Darwin'de de benzer durum yaşanmış olabileceği düşünülmektedir. Ancak bu, Kropotkin verileri ya da gözlemleri saptırmıştır demek değildir. Bir pozitivist olarak ele alınan Kropotkin, bilimi ve metodolojisini iyi bilen, eğitim hayatı boyunca da bunu kanıtlayan bir insan olmuştur. Yine de ideolojik eğilimlerin insanlarda duygusal hassasiyetler yaratabileceği kanısında olarak, bir

uyarı mahiyetinde esere giriş yapmak istenmektedir. Zira Kropotkin bilimi çok iyi bilmesinin yanı sıra anarşist gelenek içerisinde ahlaki duyarlılığı en yüksek anarşistlerden biridir. Paul Avrich (1991) eserinde Kropotkin başlığını atarken Etik Anarşizm ibaresini koymayı esirgememiştir.

Kropotkin eserine *Karşılıklı Yardım*'ın hayvanlar arasındaki örneklerini ele alarak başlar. Bu iki önemli noktanın sonucu olarak ortaya çıkmış gibi gözükmektedir: Bunlardan ilki, Darwin'den esinlenenlerin doğaya yaptıkları atıfa bir karşılık olarak ele alınabilir. İkincisi ise eserin ahlaki boyutuna ilişkindir. Çünkü Kropotkin barış ve sevginin toplumlarda oynadığı rolü doğaya dayandırma düşüncesindedir. Doğa'dan gelen belirli niteliklerin, canlıların ahlaki gelişiminin temelini oluşturabileceği düşüncesi Kropotkin'de görülebilmektedir. Ancak bu durum daha önce belirtildiği üzere Darwin'de de görülmektedir. Ancak şu temel fark bulunmaktadır: Darwin ahlaki yapının ya da vicdanın belirli bir bilinç düzeyine ve toplumsallığa erişimin sonucu olarak görürken, Kropotkin bunun verili olduğu inancındadır. Daha önce de belirtildiği üzere insan toplumlarını ele alan Kropotkin, toplumu bireyden ve aileden önce var olmuş bir şey olarak ele almaktadır; bireylerden ve ailelerden sonra oluşmuş bir şey olarak değil.

Kropotkin, *Hayvanlar Arasındaki* karşılıklı yardımlaşma tezini öncelikle güvenlik ve besin ihtiyaçlarıyla temellendirmektedir. Buna göre soyu devam ettirme her ne kadar bir canlının eğilimi ise doğan yavrunun besin ihtiyacını karşılama ve güvenliğini sağlamak da bir eğilimdir. Bunun başarılı olabilmesi ise o türün kendi arasındaki karşılıklı yardımlaşmasına bağlıdır. Kropotkin daha da ileri giderek şu tespiti koymaktadır: “*Hayvanlar âleminin birçok kategorisinde karşılıklı yardımlaşma kuralıdır*” (Kropotkin, 2001: s. 22). Zira doğanın kendisi zaten mücadeledir. Doğa'da birçok tehlike bulunmakla birlikte canlılar bunun üstesinden birbirleriyle mücadele ederek değil yardımlaşarak gelebilirler. Mücadele zor olan koşulları bir kat daha zorlaştırarak türün devamını daha da zorlaştırmaktadır. Ancak yardımlaşma hem enerjiyi korumakta hem refahı arttırmaktadır. Kropotkin böylece yardımlaşma yolu ile rekabetin de yok olduğu düşüncesindedir. Eğer hayvanlar besinlerinin azaldığını görürse yapacakları şey az besin için birbirleriyle yarışmak değil yeni besinler elde etmek olacaktır. Rekabet doğanın bizlere sunduğu bir çözüm değildir (Kropotkin, 2001: s. 76). Kropotkin böylece Darwinci mücadele kavramını

korumakla birlikte yardımlaşmayı mücadeleyi aşmanın bir yolu olarak bildirmektedir. Canlı bu mücadele içerisinde kendisini ve soyunu “*en iyi şekilde yardımlaşarak*” aşarak doğadaki yerini koruyacaktır. Böylece doğanın kanunu Kropotkin’de “*koşullara en iyi ayak uyduran*” değil, “*en fazla yardımlaşmayı gerçekleştiren*” olarak belirecektir (Kropotkin, 2001: s. 19).

Doğa’ya içkin olan insan hayvanlar arasındaki yasadan bağımsız değildir. Bu sebeple Karşılıklı Yardımlaşma ilkesi onlarda da geçerlidir. Bu yasa Hobbesçu insan görüşünün tam tersini ifade etmektedir. Çünkü Hobbes’un “*İnsan insan kurdudur*” deyişi, hem insanın bireyselliğine hem de rekabetine bir göndermedir. Ancak Kropotkin hem doğada rekabetin olmadığını hem de bireyden önce toplumların var olduğunu belirtmektedir. Topluluğa yapılan vurgu mülkiyetin komünün ortak malı olarak algılanmasını, üretimin ise yardımlaşma/dayanışma yoluyla yapılmasının da yolunu açar gözükmektedir (Kropotkin, 2001: s. 91). Bunu ise sosyal karşılıklılık ilkesi belirlemektedir. Zira sosyal oluş, mülkiyet ve üretime göre bir öncüdür, doğanın insan üzerindeki verili halidir. Bu sebeple Kropotkin için insan, toplum ve doğa bir ideal değildir, olandır. Bu konuda Kasım Erol’un (2011: s. 52) saptamasını belirtmek yerinde olacaktır:

Kropotkin’in ortaya attığı insanın kendini “büyük bütünün bilinçli parçası” olarak algılaması gerektiği görüşü, insan-doğa ilişkilerinin uzlaşmaz birer karşıtlık olarak anlaşılmasını olanaksız kılar; ayrıca hem geleneksel doğa anlayışında, hem Protestanlıkta, hem de Hobbes ve Freud’da karşılaştığımız türden bir yanda doğa öte yanda sosyal, kültürel alan biçimindeki kutuplaştırıcı düşünceye ya da Freud’da gördüğümüz yapısal modellere gerek bırakmayacağı gibi böyle bir kutuplaştırmanın ardından, bu kutuplaştırmayı aşmak için doğa ile sosyal-kültürel gerçekliği hiyerarşik bir ilişki modeli içinde yeniden bir araya getirme çabalarını da gereksiz kılar. Böylelikle doğal-sosyal ikilemine yol vermez.

Bu saptamadan çıkarılacak bir sonucun da şu olacağı düşünülmektedir: Toplum-doğa ikiliği hiçbir şekilde ne hedeflenen ne de verili bir şey değilse “doğa içindeki insan”ın ahlaki yapısı ancak bir cevher olarak insanda bulunmakla birlikte doğa, bu cevherin ortaya çıkacağı toplumsallığı insana sunmaktadır.

İnsanların belirli bir birikim sonucu aileyi ve mirası ortaya çıkardığına ve böylece toplumsal sınıfların oluşmaya başladığına daha önce değinilmiştir. Yine buna göre savaşçı sınıf bu durumda ortaya çıkmıştır. Ancak sınıf bir genişleme politikasının sonucu olarak değil aksine insanların barışı korumaları için ortaya çıkmıştır. Kropotkin büyük yapıların ve savaşçı sınıfının bu dürtüden ortaya çıktığını belirtmektedir (Kropotkin, 2001: s. 144). Bu feodal yapılar Kropotkin’in tarih

yazımında en büyük öneme sahiptirler zira anarşist toplumunu da bu yapılardan hareketle şekillendirecektir. Bu yapıların kölece çalışmayı ve feodal beye üstün yetkiler verdiği bir gerçek olsa da Kropotkin köylülerin iki temel hakkı elinde tuttuğunu belirtir: Ortak mülkiyet ve yargılama hakkı. Ortak mülkiyet hakkı üretim sürecindeki mahiyetini korumaktadır. Yargılama hakkı ise seçimle göreve gelenlerin halk meclisi huzurunda bir davayı yargılamasını ifade etmektedir (Kropotkin, 2001: s. 151). Bu ise toplumların kendi geliştirdiği gelenek, adet ve kanunların belirleyiciliğine bir göndermedir. Zira yasa üreticiliği toplumun belirli bir dönemdeki sorunlara ve toplumsal yapıya ilişkindir. Bu sebeple Kropotkin sorunların yerelliğine gönderme yaparak, merkezi yasa yapımını ve dolayısıyla modern devleti reddetmektedir.

Ortaçağ'ın loncaları yardımlaşma ilkesinin gövdesini oluşturmaktadır. Bu loncalar dayanışmacı bir eğilimin sonucu olarak ortaya çıkmakta ve hem üretimi hem tüketimi düzenlemektedir. Üretim-tüketim konusundaki düzenleme zengin-fakir ayırımına düşmeden temel ihtiyaçların giderilmesi prensibine dayanarak herkes için uygulanmaktadır (Kropotkin, 2001: s. 166). Ancak zengin-fakir ayrımının olduğu bir topluluk bir anarşist için ideal bir topluluk olmayacaktır. Çünkü bu kısmen uygulanıyor olsa da karşılıklı yardımlaşma ilkesini ihmal etmektedir. Bu Kropotkin için ne kadar beğenilen bir şey olsa da Ortaçağ kentlerinin eksikliğini ifade etmektedir. Kropotkin bu eksikliği köylülerin serflikten kurtulamaması ve özgürleşememesi olarak belirtmektedir (Kropotkin, 2007(a): s. 250). Bu yapılar yöneticileri bulunan ancak buna rağmen Kropotkin'in takdirini kazanmış yapılardır. Çünkü Kropotkin bu yapılarda karşılıklı yardımlaşma ilkesinin bulunduğunu belirtir. Ancak yine de Kropotkin ideal toplumunu yöneticili ve karşılıklı yardımlaşma esasında kurulu bir Ortaçağ toplumu olarak ele almamaktadır. Buradan Kropotkin'in, yöneticiliğin Yardımlaşma ilkesini bozup bencilliği arttırdığını düşündüğü ileri sürülebilir. Ancak bu da doğru olmayacaktır çünkü bazı meslek gruplarındaki insanların otoritelerinin bulunduğunu ancak bu otoritenin genelin yararına kullanılacağı ifadesi Kropotkin'de mevcuttur. Kropotkin neden geneli düşünen meslek sahipleri gibi bir yönetici düşünmez bunun cevabını vermemektedir. Ancak buna muhtemel cevap siyasi erk içerisindeki insanla meslek örgütündeki insan arasındaki farktan kaynaklanıyor olabileceği düşünülmektedir. Meslek örgütü içerisindeki bir usta ya da kaptan nihai erk değildir: Dengelenmesi mümkün bir

aktörler/yapılar olabilmektedirler. Ancak siyasal erki arkasına alan birey çok büyük bir güç ile kendisini ifade ve kabul ettirme olasılığını içinde taşımaktadır. Kropotkin ise böyle bir ihtimale yer vermemektedir. Çünkü halk kitleleri karşılıklı yardımlaşma ilkesi doğrultusunda gönüllülük esası ve özgürlüğü temel alarak insanlığın üretim, tüketim, barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Böyle bir toplumda suç ise toplumun kendi gelenek ve yasalarıyla çözüleceğinden yasa yapıcı başka bir kuruma ihtiyaç kalmamaktadır.

Modern Devlet ile birlikte karşılıklı yardımlaşma sekteye uğramıştır. Burada artık hapisaneler, cezalandırmalar, sömürü ve yağma bulunmaktadır Kropotkin'e göre. gönüllülük esası yerini yükümlülüğe bırakmaktadır. Bu aynı zamanda ortaklaşa olan hayatın kâr odaklı bir üretim sürecine de dönüşmesini de ifade etmektedir ki ortak mülkiyetin yerini özel mülkiyetin almasıyla dönüşüm iyice belirginleşmektedir (Springer, 2018: s. 18). Devletle birlikte gelişen özel mülkiyet aynı zamanda toplumun önüne bireyi çıkarmaya başlamıştır. Bu bireylerin sorumluluğu ise kendi topluluklarına değil devlete karşı olmaktadır. Bunun sonucu olarak ise mutluluk, bir başkasını önemsemeyen bir arayışa dönüşmektedir (Kropotkin, 2001: s. 204-205). Modern devletin içerisinde gelişen sendikal hareketler yardımlaşma yasası iması taşımaktadır Kropotkin için. Ancak şu temel fark bulunmaktadır: Tarih boyunca kendiliğinden gelişen bu yasa, devlet içerisinde bunu anımsatacak, bu bilinci aşılacak insanlara ihtiyaç duymaktadır. Kendiliğindenlik içinde bu yasanın tekrar ortaya çıkması devlet otoritesi altında mümkün gözükmemektedir. Bu bilinci ortaya çıkaracak her hamle devletten sonraki tecrübe; Anarko-komünist bir topluluğun temelini oluşturacaktır.

3.4. KROPOTKİN'DE ANARKO KOMÜNİZM KAVRAMI

Kropotkin eserlerinde “*halk kitlelerin yaratıcılığı*” ya da “*kitlelerin yaratıcı dehası*” kavramlarına sıkça atıf yapmaktadır. Bununla anlatılmak istenen; sahip olunan bilim, teknoloji, ilerleme, sanat ve özgürlüğün, kitlelerin karşılıklı yardımlaşması sonucu yarattıkları dünyadır. Bunun içine halk isyanlarından, Da Vinci'nin eserlerine, Laplace teorisinden, komünal yaşama kadar her şey koyulabilmektedir. Ancak bu yaratıcı deha merkezi devletin kurulmasıyla

engellenmektedir. Kropotkin'in devleti yaratıcı deha içerisinde ele almaması, tıpkı karşılıklı yardımlaşmanın devletin ortaya çıkmasıyla birlikte sekteye uğraması gibi aradaki boşluğu tamamlamamaktadır. Bir başka deyişle Kropotkin için yaratıcı deha özde kötü olan devleti yaratmamıştır; ancak devleti yaratan nedir sorusu burada boşta kalmaktadır. Bu sorunun Kropotkin için cevabı, insanın başına doğası dışında bir şey gelmiştir gibi metafizik ve geçişirici yönü olan cümleler olmamasına rağmen net bir yanıt da bulunamamaktadır. Yine de bu kavramdan anlaşılan bir şey vardır ki, tarihsel kazanımlar tüm topluma ait olduğu düşüncesidir.

Bir diğer yandan devlet ile birlikte yükselen sermaye sahibi burjuva sınıf üretimden elde edilen kazancın büyük çoğunluğuna üretim araçları sahipliği dolayısıyla hükmetmektedir. Gelir dağılımındaki eşitsizlik alt kesimlerde tüketim sorununa yol açmaktadır; yeteri kadar üretim yapılmakta, hatta teknolojinin ve bilimin gelişmesiyle nüfusa birkaç defa yetecek kadar üretim yapılmakta ancak tüketim yeteri kadar olmamaktadır. Halk üretimden yeteri kadar payını alamamasına rağmen üretim araçlarının yaratıcılığını yine elinde bulundurmaktadır. Böylece ortaya yaratıcısının elinden alıkonulan bir durum ortaya çıkmaktadır. Kropotkin bu durumu adaletsizlik olarak betimler ve durumu “*Her şey herkes içindir*” sözüyle özetler. Bu özet üretimin ve üretim araçlarının herhangi bir plana bağlı kalmaksızın halka mâl edilmesini ifade etmektedir. Herkesin ihtiyaç durumu benzer ise bu benzer ihtiyaçlardan, birilerinin faydası için diğerlerini yoksun bırakmak adaletsizliktir. Kropotkin bu sorunun nedenini devlet olarak saptar, çözüm yolu olarak devrimi önerir, yeni oluşacak toplumu ise karşılıklı yardıma dayalı Anarko-Komünist bir toplum olacağını belirtmektedir.

Kropotkin'in Anarko-komünizmi Morris'in (2018: s. 262) belirttiği üzere üç geleneğin eleştirisi üzerine gelişmiştir. Bu gelenekler; bireycilik, mutualizm ve Kropotkin'in devlet kapitalizmi dediği sosyalizmdir. Kropotkin'in bireycilik konusundaki tutumu anlaşılabilir. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere bireycilik devletle, ortak mülkiyetin özel mülkiyete dönüşmesi ve toplumun önüne bireyin geçmesiyle yükselmektedir. Kropotkin (2007(a): s. 134) bireyci anarşizmin, komünist anarşizme düşmanlık beslediğini ancak komünist anarşizmin içinde bireylerin kendilerini geliştirmesine imkân verdiğini ifade etmektedir. Kropotkin birey-toplum ikiliğinde her ne kadar bireye alan tanısa da bu alan her zaman bir

topluluğu içermek durumundadır. Kropotkin'in bireyi, toplum içerisinde ekonomik refahını, etik ilkelerini ve kendi gelişimini tamamlamak durumundadır. Yine de bu etik-politik anlayışta bireyin yeri göz ardı edilmemektedir. *Anarşist Ahlak* adlı eserinde Kropotkin (2018(b): s. 58) ahlaki ilkenin eşitlik olduğunu, bu eşitliğin ise bireye saygı anlayışına çıktığını belirtir. Kropotkin'in karşı çıktığını belirttiği bireycilik Stirner ve Nietzsche'nin saf bireyciliğidir. Bu bireycilik ise memurlar ve bürokratlar gibi “*ayrıcalıklı azınlık*”ı andıran bir felsefedir Kropotkin için. Sonuç olarak Kropotkin'in salt bireyciliği eleştirirken, birey ve toplumu barıştırmaya çalıştığı söylenebilir. Ancak Kropotkin için toplum olma durumunun aile, birey olmaktan daha önce geldiği unutulmamalıdır.

Bir diğer eleştiri noktası olan Proudhoncu mutualizm, Kropotkin tarafından anarşist bireyciliğin bir kolu olarak görülmektedir. Mutualizm ise emek pulları karşılığında emeğin değerinin belirlenmesini öngörmektedir; emek pulu bireysel çalışmanın karşılığında edilecektir. Bu ise çalışmayı bir seçenek değil mecburiyet kalıbında tutmaya neden olmaktadır. Ancak Kropotkin için insanlığın ortak kazanımları bireylerin tek tek emeklerinin ölçülmesiyle hesaplanamamaktadır. Ona göre üretilen zenginliklerden bireylerin katkılarını hesaplamak olanaksız ve gereksizdir. Çünkü üretilen zenginliğe herkesin aynı oranda ihtiyacı vardır (Kropotkin, 2005(a): s. 69). Buna ek olarak mutualizmin bireyi yüceltmediğini belirten Kropotkin, bireylerin çalıştıklarının karşılığını almaktan başka bir şey yapmadığını, bireyin kendisini özgürleştirecek edinimleri gerçekleştiremediğini belirtir. Özetlemek gerekirse Kropotkin için mutualizm toplum içinde bireyi sönmölemekten başka bir şey yapmamaktadır (Kropotkin, 2007(a): s. 136).

Son olarak ise devlet kapitalizmi, jakoben komünizmi, sosyal demokrasi, devlet sosyalizmi olarak tanımlanan Marksizm eleştirisi yer almaktadır. Kropotkin Marksizm'den önce Saint Simonizm, Louis Blanc sosyalizmi gibi görüşleri de eleştirmektedir. Bu eleştirilerin odak noktası, bu görüşlerin bireyi göz ardı etmesi, merkezi hükümeti olumlaması ve çalışmayı mecburi bir eylem olarak ele almalarıdır. Marksizm eleştirisi ise temelde aynıdır: Burjuva devletin yerini işçi sınıfının egemenliğindeki bir devletin alması, öz olarak devletin devamlılığı. Kropotkin Marksistler ile anarşistlerin nihai hedef olarak devletsiz komünizmi benimsediği noktasını kabul etmektedir. Fark geçiş noktasındaki devlet aygıtında yatmaktadır.

Kropotkin için devlet tüm adaletsizliklerin kaynağı iken, Marksistler için işçi sınıfının egemen olacağı toplumun düzenlenmesi, bir sonraki aşamaya hazırlık için organize edici güçtür. Marksistler özgürleşme hareketlerini merkezi bir komuta zinciriyle örgütlenmesine vurgu yaparken –ki Kropotkin’in Enternasyonal’e temel eleştirisi budur- Kropotkin işçilerin özgürlüklerini kendi eylemleri sonucu kazanmaları gerektiğini belirtmektedir (Morris, 2018: s. 265).

Kropotkin Marksizm’i, Saint-Simonizm, Louis Blanc sosyalizmi gibi düşüncelerle aynı olmakla suçlamaktadır. Bir başka deyişle Marksizm komünist program açısından bir adım ileriye gidememiştir. Bu sebeple Kropotkin için Marksizm “*kendi kendisinin anakronizmidir*” (Kropotkin, 2007(a): s. 200). Buradan çıkarılacak sonuç; Marksizm’in iddia edildiği gibi bilimsel olmadığıdır. Çünkü bilim sürekli bir devinim ve ilerleme demektir: Anarşizm de bu sürekli değişim ve ilerleme programı üzerine kuruludur. Bir diğer sonuç ise, Marksizm’in değişmeyen özüne ilişkin ikincil bir çıkarımdır. Buna göre, Kropotkin’in gözünde Marksizm geleneksel, sabit bir fikri ifade etmektedir ki, bu da Marksizmi dogmatik bir doktrin olarak gördüğünü gösterebilir.

Anarko-komünizm bu eleştirilere bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. Öncelikle komünizmin ekonomik ilkesi “*herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar*” kabul edilmektedir. Ancak ara geçiş formu olan devlet ve devletin memurları olan işçiler ve maaş düzeni reddedilmektedir. Bu ekonomik düzenleme, emek karşılığında maaş ya da emek çeklerinden ziyade ihtiyaçların giderilmesine yöneliktir. Burada lüks konusu sorun teşkil etmektedir ki Püriten ahlâkı andıran bir yaklaşım söz konusudur. Kropotkin’in lükse bakışı birey-toplum ikiliğinde şekillendiği görülmektedir. Buna göre ilk önce toplumun ihtiyacı olan zaruri malların üretimi ve tedariki sağlanmalı, daha sonrasında bireylerin ihtiyaçlarıyla ilgilenilmelidir (Kropotkin, 2005(b): s. 86). Toplumun ilkesi karşılıklı yardım olacağı için burada zorlayıcı bir aygıt olmayacak gönüllü işbirliğine dayalı birlikler olacaktır. Gönüllülük ilkesi gereğince de iş bir mecburiyet olmadan, üretim süreci aşırı işbölümüne uğramadan gerçekleştirilecektir. Başka bir deyişle çalışmak zevkli hale getirilecektir.

Sosyalistlerin ekonomik çözümlmelerine Kropotkin siyasetin belirleyiciliğiyle karşılık vermektedir. Buna göre Kropotkin (2005(a): s. 74) “*Siyasal örgütlenmeyi*

derinlemesine değiştirmedikçe mevcut mülkiyet koşullarını değiştiremezsiniz” demektedir. Bu söylem, siyasi özgürleşmenin ekonomik özgürleşmeyi destekleyeceğini ifade etmektedir. Politik özgürleşme ise, bireylerin üzerlerinde baskı olmadan kendilerini ifade etmeleri ve gerçekteştirmeleri mümkün olmaktadır. Bunun için toplum, modern devletin alâmetifarıkası olan ceza korkusundan kurtarılmalıdır. Anarşizmin bu noktadaki amacı, politik özgürlük kazanımıyla bu korkuyu kaldırmaktır. Zira cezalandırma korkusu ile yaşayan insan özgür değildir (Kropotkin, 2007(a): s. 205). Bu sebeple insanlar arasında özgür anlaşmalar yapılmalıdır: Devlet ile var olduğu söylenen anlaşma cebri olmakla birlikte bireylerin ifadesini esas almaz. Boyun eğdirmeye denk düşen bu cebir politik özgürlük yanında ekonomik özgürlüğü de baltalamaktadır. Çünkü üretim çıktıısına, üretim araçları sahipliği dolayısıyla patron tarafından el konulacağı bilinmektedir (Kropotkin, 2005(a): s. 100). Ancak anarko-komünist toplumun bireyi özgür bir biçimde topluma katılma ve ayrılma şansını elinde bulundurmaktadır. Geçim endişesi bulunmayan insan çalışmayı bir görev olarak değil, yapılması eğlenceli bir şey olarak görecektir. Bencillik ise ekonomik geçimin sorun olmadığı yerde gelişmeyeceği için, bireyin kendisi için endişesi ahlaki boyutta olacaktır. Politik katılım serbesti içerisinde gerçekteştiğinden birey-toplum arasındaki denge korunacaktır.

3.5. KROPOTKİN’İN ADALET ANLAYIşI

Bu kısma kadar adaletin, filozoflar tarafından nasıl ele alındığı işlenmiştir. Ancak adaletin neliğiyle birlikte sorulması gereken sorulardan biri, neden adaletin ele alındığıdır; neden bu kavram yüzyıllar boyunca birçok düşünür tarafından tartışılmış, bazıları tarafından toplumun temeline koyulmuştur? Bunun sebebi olarak adaletin ortak yaşama imkân veren yapısı gösterilebilir. Ortak yaşam ise siyasetin temel sorunlarından biridir. Ancak amaç salt ortak bir yaşam değildir; ortak ve iyi bir yaşamdır. Ortak yaşamı sorun edinen siyaset ise, iyi-mutlu bir yaşamı da konu edinen etiktir.

Etik bir amaç olan mutluluğa erişmenin aracı Aristoteles’te ele alındığı üzere – eğer teorik bir yaşam amaçlanmıyorsa- siyaset ve toplumdur. Bu ise yasaların üretimini; yasaların üretimi ise bir uzmanlığı ve bilgi birikimini gerektirecektir. Böylece siyaset herkesin yapabileceği bir alan olmaktan çıkıp, bilgi gerektiren sanat,

teknik bilgi gerektiren tekhne olacaktır. Bu tarz bir uzmanlaşma hiyerarşiyle birlikte eşitlik ve eşitsizlik üzerinden bir adalet ve siyaset anlayışını da getirmektedir. Oligarşik bir hükümet üzerinden eşitsizliği adalet üzerinden açıklayan Platon bunun ilk örneği olarak gösterilebilmektedir. Platon için adalet, herkesin eşit olmasına değil, bir bedenin bölümlerinde olduğu gibi, her kısmın üzerine düşen görevi ifa etmesine dayanmaktadır.

Aristoteles'in adalet anlayışı da benzer bir noktada şekillenmektedir. Buna göre Aristoteles nitelik-değer üzerinden dağıtıcı; bireylerin ilişkiye girmesinden denkleştirici adalet türünü ortaya koyar. Dağıtıcı adalet toplum içindeki bireylerin niteliklerine göre güç/iktidar/statü/kaynakların dağılımını belirlemektedir. Bu anlayış orantılı eşitliği adaletin temeline koyarak mutlak eşitliği adaletin bozulması olarak görmektedir. Bir başka deyişle; toplumsal kazanımlar herkese eşit olarak değil, toplumsal konumu, niteliği gereği paylaşılmalıdır. Maddi ve manevi kaynakların bu şekilde dağılımı siyasetin doğasını da ortaya koymaktadır ki bir bilim olarak siyasetin tanımı da bunun etrafında şekillenmektedir: Kaynakların dağılımı olarak siyaset.

Denkleştirici adalet ise insanların birbirleriyle girdikleri ilişkiler sonucu ortaya çıkmakta olup *kanun önünde eşitlik* ilkesi denilebilecek bir türe tekabül etmektedir; buna sayısal eşitlik de denilmektedir. Burada temel amaç haksız eylemin giderilmesidir. Önemli olan eyleyen değil eylemin kendisidir. Bu noktada iyi bir kişinin cinayet işlemesi ile kötü bir insanın cinayet işlemesi arasında bir fark yoktur (Toku, 2010: s. 215). Aristoteles için de Platon için de önemli olan nokta şudur: Toplum, insanların iradeleri sonucu bir araya gelmelerinden oluşan bir şey değildir. Toplumu oluşturan doğal ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların tek başımıza karşılanamama durumudur. Bu sebeple farklı fonksiyonlara ihtiyaç toplumu oluşturmuş ve işlevsel birliktelik ortaya çıkarmıştır. Ancak işlevler doğaları gereği farklı oldukları için önemleri birer hiyerarşiye yol açmaktadır. Bir ülkenin fırıncı ihtiyacı ile asker ihtiyacının aynı önemi arz etmemesi buna örnek gösterilebilir. İşlevin doğal ve hiyerarşik oluşu Platon ve Aristoteles için toplumun, polisin ve eşitsizliğin doğal olduğu düşüncesine yol açmış, doğal hukuk denilen anlayışı ortaya çıkarmaktadır.

Doğaya dayanan hukuk anlayışı ortaya verili bir sistemi çıkarmaktadır. Çünkü insan doğanın içine doğmuştur ve ona etkisi yoktur. Deprem, yağmur, sel gibi doğa

olaylarını doğanın bir gereği saymak, bu olayların böyle olması gerektiğine işaret etmektedir. İnsan bu durumu ancak akıl aracılığıyla kavrayabilir, bunu engelleyemez ya da değiştiremez. Devlet, polis de doğal olarak ortaya çıkmış bir kurum olduğuna göre bunların yasaları da doğa yasaları gibi bağlayıcıdır. Devlet doğanın alt kümesi olarak işlevini toplumda gerçekleştirmesine rağmen burada toplumsal yasa ya da sosyal kanun denilen bir şey yoktur. Başka bir deyişle doğal yasa tek, şemsiye bir kanundur, diğer kanunlar ondan türer (Hirş, 2001: s. 76).

Adalet ise böyle bir bakış açısında, doğal düzen içerisindeki işleyişin devamı, doğanın canlılara biçtiği rolün ve paylaştırdığı kaynağın sürekliliğini ifade etmektedir. Bu da sosyal anlamda hakkaniyet, hak edilenin alınması ya da dağıtıcı ve denkleştirici adalet olarak tezahür etmektedir. Doğal hukuk içerisinde adaletin belirlenimi doğayı taklit etme ya da onu gözlemlemeye dayanmaktadır. Bir başka deyişle adalet doğaya içkindir. Bu bağlamda fiziksel evrenin yani physis, sosyal evrenin ve kurallarının yani nomosun üzerinde belirleyiciliğe sahiptir. Bu anlamıyla adalet evrensel bir idedir. Ancak Aristoteles adaleti toplumsal ilişkiler bağlamında ele alarak onu mutlak bir ide olmaktan çıkarmaktadır: Nomos görece özerk bir konuma gelmiştir (Öktem ve Türkbağ, 2012: s. 68). Diğer yandan Stoacılığın materyalizmi evrensel olanın akılla kavranabileceğine dair bir yol izleyerek akıllı ön plana çıkarmış, adaletin *Logosa* içkin olduğunu belirtmiştir. Adalet böylece akıl ile kavranılabilecek bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada çatı bir evrensel yasa ve physisin belirleyiciliğine geri dönülmektedir. Özetlemek gerekirse, verili bir sistem olan doğanın kusursuzluğu insanlara örnek teşkil edecek bir yapıdadır. Doğal işleyiş nasıl önlenemez ve geciktirilemezse, sırf öyle olması gerektiği için öyleyse toplumun, devletin ve yasaların belirişi de bu sebeptir. Sosyal kurumlar doğadan ayrılamayacağı için işleyişi de mükemmel olan doğaya yaklaştırılmak zorundadır. Çünkü doğanın değişmez ve kusursuzluğu fikri bu düşünceyi etkilemektedir. Adalet ise buna yaklaştıkça ortaya çıkacak olan durumdur. Böylece kavramsal olan ve içine birçok şey sığdırılabilecek adalet kavramı doğal işleyişe referansla temellendirilmektedir.

Doğaya yapılan referans benzer şekilde anarşistlerde de görülmektedir. Belirtildiği üzere Taocular da doğaya benzer referanslarda bulunmuşlar, onu işleyişin en mükemmeli olarak ele almışlardır. Ancak anarşist olarak ele alınan Taocuların

belirli farkları bulunmaktadır. Öncelikle Taocular, devleti doğaya içkin bir kurum olarak görmemektedir. Aksine, devlet doğal işleyişi bozan, araya giren bir kurum olarak ele alınmaktadır. Herhangi bir müdahale olmadığında doğa, mükemmel bir şekilde işlemektedir. Bu sebeple insan topluluğunun yapması gereken ilk eylem, doğayı referans alarak, herhangi bir baskı grubu oluşmasına müsaade etmemektir.

Doğaya yapılan vurgu bakımından, ele alınan doğal hukuk temsilcilerinin Kropotkin ile karşılaştırılması gerekmektedir. Kropotkin de doğayı, canlının ilk zemini, ahlâk, adalet gibi duyguların temeli olarak ele almaktadır. Onun farklılaştığı nokta, devlet, kilise gibi kurumları doğal işleyişi bozan, insanlığın işleyişine müdahale eden kurumlar olarak görmektedir. Kropotkin'in doğa görüşü Taoculardan da farklıdır. O, doğayı temel saymakla birlikte, bu temelin değişmez olduğunu düşünmemektedir. Evrimsel zeminde, her şey gibi, insan, doğa ve ahlâki duygular da değişip gelişmektedir. Ancak böyle bir durumda, devletin bir gelişme sonucu olmadığı neye dayanarak söylenebilir? Kropotkin'e göre dayanan temel, karşılıklı yardımlaşmadır. Devlet, bu ilkeyi bozarak doğadan bir sapma gerçekleştirmektedir. Bu sebeple, insanlar bu ilkenin bilgisine ulaştırılarak, devletin gereksizliği gösterilebilir. Bu noktada, Kropotkin ile Sokrates arasında bir benzerlik kurmak mümkün gözükmemektedir. Buna göre Sokrates, bir insanın bilerek kötülük yapmayacağını bildirmekte, bilginin erdemin temeli olduğunu vurgulamaktadır. Kropotkin de benzer şekilde, yardımlaşma ilkesinin bilgisine ulaşıp, uygulamaya geçirildiğinde, kötü olan devlete gerek kalmayacağını düşünmektedir. Çünkü devlet, hem tarihten hem de doğadan bir sapma olarak görülmektedir. Bu sebeple ahlâki ve siyasi ilke olarak doğa ve ilkesi temel alınmaktadır.

Kropotkin aynı zamanda doğal hukuk, ahlak ve siyasete yönelik iki yönlü bir tavır geliştirmektedir. Bunların ilki; sabit, değişmez Tanrısal, doğal ya da toplumsal bir ahlaki tavrın var olduğunu düşünmemesidir. İkincisi ise; değişmez doğal bir ahlaki tavır olmadığını kabul etmesine rağmen, doğadan gelen bir ahlaki karakterin varlığını kabul etmesidir. Bu iki önermenin sonucu Kropotkin için şu şekildedir: İnsan doğası gereği ahlakidir ancak insanın ahlaklılığına yönelik bir etik bilimi hiçbir zaman kurulamayacaktır. Çünkü evrim yasası gereği ahlaki yapılar, adetler gelişecek, değişecek; insan da bu çerçevede gelişip değişecektir (Kropotkin, 2018(a): s. 27).

Öktem ve Türkbağ (2012: s. 98) doğal hukuk bağlamında bireyin doğuştan gelen hakları ve bireyin önce gelmesi gerektiğini savunan düşünceyle, toplumun önde olması gerektiğini savunan düşüncenin çatışma halinde olduğunu ancak bunun bir uzlaşma ile çözülebileceğini öne sürmektedir. Buna göre bireyin devredilmez hakları vardır. Herkesin sahip olduğu bu devredilmez haklar, toplumdaki herkesin sahip olduğu türdendir; bu sebeple özgürlükten eşitlik bağlamında yararlanılır. Ancak insan tek başına yaşamamaktadır. Toplumsal olarak da bir varlığı bulunan insanın gayesi ortak-iyidir. Ortak-iyiyi gerçekleştirmek hem bireyin hem de toplumun yararına olacağından bu çatışma çözülecektir. Bu ise başta belirttiğimiz gibi ahlak ile siyasetin ereğidir. Kropotkin ise iyiyi bir erek olarak değil organik evrim yasası olarak ele almaktadır. Ancak iyi birey için değil toplum için iyi olmalıdır; toplum için iyi olan birey için de iyi olacaktır. Bir başka deyişle iyi olan; tür, ırk için iyi olandır (Kropotkin, 2018(b): s. 31). Ancak bu tarz bir iyi siyasal bir erek olarak ortak yaşamın imkânı olarak ele alınmamaktadır. Çünkü Kropotkin için toplum zaten verili olan bir şeydir. Ahlak da toplumsal yaşamın imkânı için temelini doğadan alan bir içgüdüdür.

Kropotkin’de insanların doğal olarak ahlaki oldukları düşüncesi materyalist bir yan taşımaktadır. Kropotkin’e göre yüzyıllar boyunca geçerli bir ahlâk sistemi kurulamamasının sebebi, ahlâkı doğaya dayandırmadan metafizik öğelerle açıklamaya çalışarak aşkın bir sistem kurma çabalarıdır. Ancak Kropotkin için ahlâk, gerçek dünyanın bir sorunudur. Üstelik bu sorun sadece insanda değil hayvanda da mevcuttur: Hayvanların da ahlâki duyguları vardır.¹⁰ Bu sebeple ahlâkın temeli doğaya dayandırılmalıdır. Diğer yandan ahlâkı doğaya dayandırsa dahi bazı nedenlerden eksik olan görüşler de mevcuttur. Bu nedenlerden ilki, ilkel olarak adlandırabileceğimiz doğal hukuk ve ahlak anlayışıdır ki bu yaklaşımda evrim yasasının eksik olduğu belirtilmiştir. İkinci neden ise Darwin’in varoluş mücadelesi bağlamında ele alınan yorumudur ki bu da doğaya içkin bir kötülüğün olduğu

¹⁰ Kropotkin’in bu anlayışı çevreyle uyumlu bir hayatın sürdürülmesi, doğal dengenin sonraki kuşaklara aktarılması bağlamında ekolojik duyarlılığı olan bir düşünüşün de tohumlarını ekmiştir. Bu anlayış çerçevesinde Kropotkin’in çevreci de ilk vurgulayan düşünür olduğu hatta ekolojizm ile sınıf mücadelesini adalet potası içinde birleştirmeye çalışan ilk anarşist olduğu belirtilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Morris, Brian (2018). Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm (Çev.B. Karsak). İstanbul: Kolektif Kitap.

anlayışı çıkarmayı mümkün kılmaktadır. Kropotkin (2018(a): s. 30) bu hususta şunları söylemektedir:

Doğa, Darwinciler tarafından üzerinde bitmek bilmez bir yaşam mücadelesinden ve zayıfların en güçlü, en hızlı ve en kurnazlar tarafından yok edilmesinden başka bir şeyin olmadığı bir savaş alanı olarak sunuldu: İnsanın doğadan çıkarabileceği tek ders; kötülüktü.

Buradan da anlaşılacağı üzere Kropotkin, doğayı bir savaş alanı olarak ele alan ve ahlâki olarak kötücül bir yaklaşım sergileyen düşüncelere zıt bir tavır almaktadır.

Metafizik ahlâk anlayışı meselesinde, Kropotkin'in eleştiri noktasının, aşkın bir ahlaka doğru olduğu açıktır. Ancak aşkınsal da olsa ahlâki öğretiler uygulama zeminine sahiptirler. Örneğin, "*Sana yapılmasını istemediğini başkalarına yapma*" Öğretisi sosyal hayatta uygulama şansı olabilecek bir öğretilerdir. Kropotkin böyle bir yaklaşım içerisinde cezayı barındırdığı için doğru olmayacağını düşünür. Ona göre eylemler toplum içerisinde bireysel vicdan ve akıl ile şekillenmelidir. Üst kurumların otoritesi ve ceza yetkisi insanları ahlâkları yapacağını düşünmemektedir. Diğer yandan bu tarz ahlâki önermeler *yapma, etme, davranma* tarzında olumsuzlama ve yasaklamaya da örnek oluşturmaktadır. Ancak Kropotkin'e göre doğa gerçekleştirilen eylemler üzerinden yürümektedir. Gerçekleştirilen eylemler, kendileri dışında kalanların zımni bir olumsuzlanmasını zaten oluşturacağı için, ayriyeten yasak koymak gereksizleşecektir. Onun için hayvanlar ve insanlar âleminin genel anlayışı şöyle özetlenmektedir: "*Aynı koşullarda sana yapılmasını istediğin şeyi sen de başkasına yap!*" (Kropotkin, 2018(b): s. 33).

Kropotkin doğal hukukçuların aksine doğada bir yasa olduğu fikrine değil, doğal işleyiş fikrine daha yatkındır. Verili bir ahlâki yeti ve doğal düzen vardır ancak onu işleme yetisi, gelişim cevherini içerisinde taşımaktadır. Verili ahlâkın en önemli kısmını ise *Karşılıklı Yardımlaşma* oluşturmaktadır. Bu aslında canlılara verilmiş bir içgüdüdür. Bu sebeple ahlâki öğreti mekanik bir öğreti olarak işlenmekte ve tüm canlılara ait olarak ele alınmakta olduğu düşünülmektedir. Darwin'deki toplumsallıkla beraber gelişen vicdan ve ahlâk, Kropotkin'de karşılıklı yardımlaşma temelinde ele alınmış ancak her ikisi de ahlâki bir varış noktasını özgecilikte bulmuşlardır. Özgecilik ise türün bir üyesinin diğeri için kendisini feda etmeyi bile göze alabildiği doğal bir durumu ifade etmektedir. Kropotkin'e göre (2018(a): s. 34) bireyin kendisini grupla özdeşleştirilmesi; grubun tüm üyelerinin birlikte avlanmaları

ve yiyecekleri bölüşmeleri, gruptan birinin saldırıya uğramasının herkesin saldırıya uğraması anlamına gelmesi üzerine eşitlik ve adalet duygusu gelişmektedir.

İlerlemeci bir perspektifte karşılıklı yardımlaşmadan türeyen eşitlik ve adalet duyguları, canlının toplumsallığının teminatı olarak ele alınmaktadır. Türün her üyesinin güvenlik, barınma ve beslenme ihtiyaçlarını eşitlik çerçevesinde gidermek; adaleti teminat altına almaktadır. Bu bakış açısında adaletin eşitlik çerçevesinde ele alındığı düşünülmektedir. Ancak eşitlikten ziyade türün genelinin faydasına dikkate alan, toplumsal-faydacı bir adalet anlayışından da söz etmek mümkündür. Bireysel-faydacılık kavramı kullanamamamızın sebebi iki tanedir. Birincisi, Kropotkin'e göre adalet ve ahlâk içgüdüleri karşılıklı yardımlaşma içgüdüsünden sonra gelişmektedir. Öncelikle toplumsallık temelinde gelişen Karşılıklı Yardımlaşma, üyelerin eşitliği doğrultusunda gelişmektedir. Bu ise özgeciliğin hâkim olduğu bir ahlâk anlayışı doğurmaktadır. Bir başka deyişle toplumsal olma durumu ahlâki durumun tetikleyicisidir. İkinci sebep ise, bu duyguların varolma bağlamında, evrimsel yapıyı ifade etmek için kullanılmasıdır. Buna göre bu duygular bir toplumda hâkim olmaz ya da dönüşümü ihtiyaca göre gerçekleşmezse yalnızca birey değil grubun tamamı yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmektedir (Kropotkin, 2018(a): s. 49). Bu sebeple adalet aynı zamanda türün devamlılığının en güçlü kıstaslarından biri olarak ele alınmaktadır; adaletin yokluğu türün yokluğu ile aynı anlama gelmektedir.

Kropotkin'in bir içgüdü olarak ele aldığı karşılıklı yardımlaşma, eşitlik ve adaletin üzerine yükseldiği bir değerdir. Ahlâk ise eşitlik ve adalet üzerine yükselmektedir. Kavram olarak ele alındığında dahi bu üç kavram bizlere önemli bir kavramı referans göstermektedir: Toplum. Karşılıklı Yardımlaşma gibi bir kavramın ortaya çıkabilmesi, anlaşılacağı üzere bir yardım eden bir yardım edilenin varlığıyla mümkün olmaktadır. Bu da her ne kadar ihtiyaç bireysel şekillense de, ihtiyacın giderilmesinin toplumsal çapta olacağına işaret etmektedir. Kropotkin'in bu husustaki görüşlerinin önemli noktasının şöyle olacağı düşünülmektedir: *Karşılıklı Yardımlaşma* ilk etapta bir normu, olması gerekeni ifade etmemektedir; o var olan, doğal düzenin işleyen çarkıdır. Ancak devletin ortaya çıkmasıyla normatif bir ifade kazanarak -meli, -malı olarak olması gereken şeklinde ifade edilmektedir. Bu ise Kuçuradi'nin (2019: s. 30) belirttiği üzere ahlâk felsefesi sorularının epistemolojik değerini açıklığa kavuşturan bir ayrımdır: Kuçuradi'ye göre “doğru eylem nedir?”

sorusu ile “*bu durumda ne yapmalıyım?*” soruları epistemolojik açıdan farklılıklar taşımaktadır. Doğru eylem sorusu etik ile ilgili bir mesele iken; doğru kavramı açıklanmaya ihtiyaç duyarken, belirli bir durumda ne yapılması gerektiğiyle ilgili sorular, ahlâki bir problemi ifade etmekte; somut-tikel zeminler üzerinden ilerlemektedir. Kropotkin’in Karşılıklı Yardımlaşma kavramının, Kuçuradi’nin ifadesi üzerinden okunmasının, şöyle bir ifadeye ulaştıracağı düşünülmektedir: Karşılıklı Yardımlaşma devletin olmadığı zaman-mekânda evrensel-etik değerlerin tanımını yaparken, devlet ile birlikte “*bu durumda ne yapılmalı*” sorusuna dönüşmektedir. Bu da karşılıklı yardımlaşmanın ilk olarak doğal-biyolojik hakikat-doğru, ikincil olarak ise mücadele planı olarak ele alındığını gösterebilmektedir.

İlk aşama devletin, bireyin, mülkiyetin olmadığı bir durum olarak ele alındığından, olması gerekeni ifade etmektedir. Adalet ve eşitlik içgüdüleri insanda gelişen bir duygudur ve doğada adalet içkin hal ve davranışlar görmemiz mümkündür. Adalet ve eşitlik ise yine Karşılıklı Yardımlaşma gibi toplumsallığı işaret eden kavramlardır. Eşitlik ya da eşitsizlik, değer ve kuvvet bakımından benzer olan ya da olmayan özneleri; adalet ise hakkın verilmesi, sözün tutulması için hakkı verilecek, söz tutulacak bir özne ya da özneleri ifade etmektedir. Bu ifadelerin insanlara özgü olduğu düşünebileceği için, Kropotkin’in tüm hayvanlara bu içgüdüyü attettiğini tekrar hatırlatmanın gerekli olduğu düşünülmektedir. Bu durumda insanların akıl ile ulaştığı ahlâk yasalarına, hayvanlar nasıl ulaşır? Sorusu mantıklı görünmektedir. Kropotkin (2018(a): s. 65) burada net bir cevap vermektedir:

Doğa, insanın ilk etik öğretmeni olarak kabul edilmelidir. Tüm toplumsal hayvanlarda olduğu gibi insanda da doğal olarak varolan toplumsallık içgüdüleri, tüm etik kavramların ve onların sonucundaki tüm ahlâk gelişiminin kökenidir.

Bu anlayışa göre hayvanlar da insanlar da doğanın etik ilkelerini uygulayacak kapasiteye sahiptir. Ancak insanın artı noktası, evrim yasasında etken bir rol oynayacağı düşüncesidir. İnsan’da yaratıcılık diyebileceğimiz bir kuvvet mevcuttur. Bu kuvvet teknoloji, bilim ve imkânlar yaratarak doğanın ahlâki ilerlemesinin seyrini değiştirebilecek güce erişebilir. Yine de verili doğal ahlâk tüm canlılar için bir zemini işaret etmektedir. O da toplumun üyeleri arasındaki eşitlik ilkesine dayanan adalettir.

Platon ve Aristoteles için devletin ihtiyaçlar temelinde yükseldiği belirtilmiştir. İhtiyaçlara yapılan bu vurgu aynı zamanda devletin en yüksek fayda, yararı

sağlayacak kurum olduğuna inançtan ötürü faydacı bir ilkeyi de içinde barındırmaktadır. Devlet kurulmuştur çünkü insanların böyle bir kuruma ihtiyaçları vardır; devlet insanların faydalarını maksimize edebilecek bir kurumdur. Bu sebeple doğal olan artık devlet değil, haz ve isteklerdir. Bunu takiben doğal hukukta benimsenen iyi, kötü, adalet gibi kavramlar terk edilir ve bunların yerine yarar ve fayda kavramları getirilir. Devletin bu anlayıştaki görevi doğal hukuktaki gibi adaletin sağlanması değil, olabilecek en yüksek mutluluğun sağlanmasıdır (Öktem ve Türkbağ, 2012: s. 315).

Faydacılığın ahlâki ilkelerini daha önce sözü edilen Kuçuradi'nin yaptığı ayırımla ayırmak istenirse şöyle bir sonuçla karşılaşılır: Faydacılık ideal bir adalet, iyi, kötü kavramını aramaz. Onun aradığı belirli bir olay üzerinden kendisine maksimum faydayı sağlayacak alternatiflerdir. Bir başka deyişle epistemolojik olarak ahlaki problemlere daha yakın görünmektedir. Öte yandan belirli normlara, sırf öyle olduğu için de uyulmaz. Kant'ın kategorik imperatifini ele alacak olursak; bir eylem evrensel olarak kötü olacağı için yapılmamalıdır: Yeryüzünde hırsızlık olmasa bile hırsızlık kötüdür. Bu kesin bir buyruktur ve Kant'a göre ahlâki yasayı oluşturan da budur. Ancak bir faydacı için hırsızlığın kötülüğü doğurduğu sonuçta yatmaktadır: Bunun sonucunda hapse girilebilir ve hırsızlığa uğrayan acı çekebilir; bu da hazzın azalacağı anlamına gelir, bu sebeple yapılmamalıdır.

Akıl ile hazlar arasında bir uzlaşım yaratan faydacılık için; akıl ne tanrısaldır ne de kenara koyulabilecek bir şeydir. Felsefenin salt teorik bir düzeyde ele alınması, insanın eyleyen yanının göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Bu sebeple insanın akıl sahibi olarak eyleyen bir canlı olarak ele alınması insan doğasını daha iyi temsil etmektedir. Hume (1976: s. 6) bu konuyla ilgili şöyle bir saptama yapmaktadır:

Doğa böyle karma bir yaşama çeşidini İnsan soyuna en uygun hayat olarak göstermiş ve bu eğilimlerden hiçbirinin, Öteki uğraşı ve eğlencelerden yoksun bırakacak kadar ağır basmasına İzin vermemeleri için insanları gizlice uyarmıştır.

İnsanın dünyaya yönelik eylemlerinin salt bir haz felsefesi olarak ele alınması çok mümkün gözükmemektedir. Ancak aşkın bir felsefe ve ahlâk felsefesinin, eylemlere, ampirik düzeyde de ele alınması fayda felsefesi için bir başlangıç teşkil etmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, felsefenin teorik boyutu insani eylemlerle birleştirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple eylemlerin doğuracağı sonuçlar üzerinden değerlendirilen bir ahlâk felsefesi şekillenmiştir. Örneğin Mill (2019: s. 28),

faıdacılığın, “eylemlerin mutluluğa katkıda bulunması eğiliminde olması ölçüsünde doğru olduklarını” savunduğunu belirtmektedir. Bu ise, eylemlerin doğurduğu sonuçlar üzerinden gözlemsel verilere dayanarak ve acı/haz skalasına yerleştirilerek, eyleme değer biçilebileceğini göstermektedir.

Hazın iyi acının kötü olduğu anlayışı bir çatışmayı da beraberinde getirmektedir. Bu ise çatışma haz/acı ikiliğinin nasıl ele alındığıyla ilgilidir. Örneğin iyi bir yemek hem insan hem hayvan için bir haz meselesi olabilir. Ancak bir faıdacının haz/faydası bir hayvanın hazzı ile bir olmayacaktır. Çünkü insan eyleyen bir varlık olmasının yanı sıra akıl sahibi de bir varlıktır. İnsanı akıl sahibi konuşan bir varlık olarak ele alan Aristoteles acı ya da hazzın insanın doğasını bozduğunu ancak acının insan doğasında daha büyük bir bozulmaya sebep olduğunu belirtir. Yine de salt hazza meraklı olmak tercih edilecek bir durum değildir. Aristoteles’in bu tutumu toplumsal bir birliğe mutabık bireylerin karakterini oluşturmak için standardı vermektedir. Epikür için ise önemli olan huzurun nasıl sağlanacağıdır. Bu ise içe dönük, bireysel bir ahlâki anlayışın temeli olarak görülebilir. Başka bir deyişle; Aristoteles toplumsal düzen için bireyin inşasını öngörürken, Epikür bireyin huzuru için bireyin inşasını öngörmektedir. Bu sebeple ahlâki açıdan faıdacı felsefe içinde insan doğasıyla hayvan doğası keskin bir hal almaktadır. Mill’in (2019: s. 29) bu konuya bakışı ise şu şekildedir:

Bu şekilde saldırıya maruz kaldıklarında, Epikürcüler her zaman, kendilerinin değil, kendilerini suçlayanların insan doğasının böyle alçaltıcı bir tasvirini verdiklerini söylerler; zira suçlama insanların domuzlarınkinden farklı hazlara sahip olamayacağını varsaymaktadır. Eğer bu varsayım doğru olsaydı, suçlama reddedilemezdi, ancak o zaman da ithama yer kalmamış olurdu; zira hazzın kaynakları insanlar ve domuzlar için tam olarak aynı olsaydı, insan yaşam standardı da biri için ne kadar iyiye diğeri için de o kadar iyi olurdu. Epikürcü yaşamın hayvanlarınkiyle karşılaştırılması küçültücü niteliktedir, çünkü bir hayvanın hazları bir insanın mutluluk kavrayışını tatmin etmez. İnsanlar, hayvanların iştahlarından daha yüksek kabiliyetlere sahiptirler ve bir kez bunların bilincinde olduklarında, kendi hoşnutluklarını içermeyen hiçbir şeye mutluluk olarak bakmazlar.

Buradan da anlaşılacağı üzere ahlâki inşa birey üzerinden yapılmaktadır: İnsan doğasının hayvan doğasından farklı olduğu anlayışı, insanların tatmin olma düzeyleri ve şekillerinin de farklı olacağı anlayışını geliştirmektedir. Diğer yandan hayvanların ise standart bir fayda/haz anlayışı olduğu anlamının çıkması muhtemeldir.

Yarar, haz ya da fayda çeşitliliğinin olduğu bir yerde toplum kurmanın nasıl mümkün olacağı sorusu faıdacı felsefe için sorulacak muhtemelen en önemli sorulardan biridir. Prensipite farklı çıkarların olduğu toplumsal hayata bir kaos

durumunun, doğa durumunun hakim olacağı düşünülebilir. Ancak çıkarların çatışması durumu diğer çıkarların önünde bir engel oluşturacağından, toplumsal olarak ilk aşılması gereken problem bu çıkarların uzlaştırılmasıdır. Zira Hobbes’da da doğa durumunda tüm çıkarların çatışmasının savaşa sebep verdiği belirtilir. Çıkarların uzlaştırılması için ihtiyaç olunan devlet hukuk ve yasa yapıcılık yoluyla ortak-faydayı sağlayacaktır. Doğal hukuktaki ortak-iyinin yerini faydacı hukukta ortak-fayda almaktadır. Ancak erek yine mutluluktur. Bu hukuk anlayışına göre devletin amacı, yöneten-yönetilen arasındaki menfaatlerin çatışmasını önlemek, suçların ve cezaların toplumsal fayda gereğince verilmesini sağlamak, alınan kararlarda toplumsal genel-faydayı göz önüne almaktır (Güriz, 2011: s. 238). Tam adı net olarak konulmasa da, toplum sözleşmesi geleneğinin etkileri burada da görülmektedir.

Siyasal olanın ortak-faydaya dönüşümü beraberinde adaleti de dönüştürmüş; onu ortak-faydaya katkı sağlayacak ahlâki eylemleri kapsayan bir anlayışı betimleyen kavram haline getirmiştir. Ancak ahlâk eylem zemininde ele alındığı için, siyasal olan da adil olan da uygulamanın bir parçası haline gelmiş, yasalarla beraber yaratılabilecek en büyük mutluluğu ifade eder olmuştur. Başka bir deyişle; doğal hukukta aşkın olan adalet, faydacı hukukta devletin uygulama alanı olan pozitif hukuka yaklaşmış, eylemsellikle ilgilenir olmuştur.

Doğal hukuk ile benzer bir yan olarak birey ile toplum arasındaki gerilimin, genelin refahı adına çözülmeye çalışıldığı burada da görülmektedir. Örneğin Russell, (2018: s. 439) Epikür’ün adalet anlayışı için şöyle demektedir: “*Başka insanların gücenmesinden korkmayacak şekilde hareket etmeye dayanır*”. Bu durumda siyasal özne adalet bağlamında, bireyin kendiliği ile birlikte bir ötekinin özneliğini de kabul etmektedir. Bu bağlamda Hume’un adaleti ele alışı, bir toplum yaratmanın gerekliliği olarak anlaşılmaktadır. Hume’a göre insan tek başına yaşayamayacak bir canlıdır. Toplum insanın yaşamasını mümkün kılmaktadır; toplumun yaşamasını ise eşitlik ve adaletin toplum içinde yerleşmesi mümkün kılmaktadır (Hume, 1912: s. 40). Başka bir deyişle tek başına yaşayamayan insanın faydası toplumdur; insanın bu faydasını devam ettirmesinin yolu ise adalet ve eşitliktir. Fayda ve adalet kavramları Epikür’de görülmesi mümkün olan bireysel alandan, toplumsal alana ve toplumun inşasına dönüşmüştür. Ayrıca adalet, faydanın koruyucusu bir konumda ele alınmıştır.

Hume'da toplumsal erdemlerden birinin adalet oluşu bir yaptırım sonucu değil, doğa temelli faydanın tezahürüdür. Doğa üzerinden somut bir temellendirmeye adaleti ele alan Mill yasa konusunda farklı bir yol çizmektedir. Mill'e göre hukukun soyut yorumuna göre adalet birden çok anlama gelebilmektedir. Mill bu ayrı anlamları reddetmez ancak doğru (right) kavramının kökeni olan *Recht*'in fiziksel doğruluğa işaret ettiğini belirtir. Ona göre bu fiziksel doğruluk adaletin (*Justice*) yine fiziksel olana uygunluğundan çıkmaktadır. Bu ise adaletin yasaya uygunluk anlamında kullanımını karşımıza çıkarmaktadır (Mill, 2019: s. 77-78). Pozitif hukuka yönelik bu adım devlet tarafından üretilen yasalara uygun bir eylemler topluluğuna işaret etmektedir. Yasa davranış kurallarına işaret ederken, ceza bu yasalara uyulmamasına işaret etmektedir. İlki evrenselliğe ve duygudaşlığa işaret ederken, ikincisi hakkı gasp edilenin öznelliğine ve kişiselliğe işaret edebilmektedir. Ancak her ikisi de adaletin birer boyutunu oluşturmaktadır. Ahlaki bir boyut taşıyan yasa, hak ihlalinin bireyde yaratacağı zararın etkileyiciliği ile birleşip adalet'i hem oluşturmakta hem de arzu edilir kılmaktadır. Bu sebeple bir kişinin hakka sahip olması, diğerinin kendisini onun yerine koyabilme yeteneğiyle, kendisinin zarara uğraması durumunda yaratılacak olan bireysel zararın tasavvuru altında şekillenmektedir. Diğer bir deyişle; toplum bir kişinin hakkını kabul etmelidir (Mill, 2019: s. 85-86). Çünkü yasanın olmadığı ya da yanlış olduğu durumda hakkı yenilen kendisi de olabilecektir. Bu da genel faydaya zarar veren bir durum olarak karşımıza çıkacaktır. Sonuç olarak adalet, fayda ile eş anlamlı olmasa bile, birey ve toplum açısından en büyük faydayı sağlayacak olan yasal durumdur.

İnsanın nihai arayışı olan mutluluğu haz/fayda ya da acının en aza indirgenmesi olarak gören faydacılığa Kropotkin'in bakışı çok net değildir. Bir yandan canlının sırf haz için yaşamayacağını vurgularken diğer yandan toplum içinde yaşamının canlıya haz vereceğini vurgulamaktadır. Bu vurgunun bir içgüdü olarak karşılıklı yardımlaşma ilkesi etrafında şekillendiği düşünülebilir. Ancak bu düşünce bile Kropotkin'in ikircikli tavrını açıklığa kavuşturmamaktadır. Çünkü sözü edilen faydacıların hazzı isteme, acıdan kaçınma durumunu doğa dışında açıklayan net bir ifadesi bulunmamaktadır.

Sandel (2019: s. 338) faydacı yaklaşımın adaleti ele alış şeklini iki şekilde yanlış bulduğunu belirtir. Bunlardan ilki adaleti ilke olarak değil hesap konusu olarak

ele almasıdır. İkincisi ise, insanları haz/fayda/acı üçgeninde sıkıştırmasıdır. İlk madde Kropotkin açısından ele alırsak karşımıza şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Kropotkin için adalet doğal bir içgüdünün sonucudur. Bu içgüdünün sonucu canlı toplumsal ve eşitlik içinde yaşamaktadır. Ancak canlılar buna salt faydalı olduğu için uymamaktadır; adaletin kendisi doğal ve ahlâki bir ilke olduğu için faydalı olmaktadır. Aksi halde şöyle bir sorunun çıkması olasıdır: Eğer adalet fayda sağlıyor ya da sağlanan faydanın korunmasına yardımcı oluyorsa; fayda sağlamadığı durumda onu terk mi etmemiz gerekir? Benzer soruyu Çiçero (2017: s. 22): “*şahit ve yargıç dışında bir şeyden korkmayan insan karanlıkta nasıl davranacaktır?*” şeklinde sorarak eklemektedir; böyle bir kişi iyi değil uyanıktır. Bu sebeple adalet yarar sağlamadığında, şüpheyi düşecek kişinin adalet ile ilişkisi hep bir hesap konusu olma riski taşıyabilir. *Anarşi Felsefesi İdeali*’nde Kropotkin (2005(a): s. 107) boğulmakta olan bir çocuk varsayımı üzerinden ahlâki karşılaştırmasını yapmaktadır. Buna göre Hristiyan öte dünyada kazanacağı mutluluk üzerinden bir hesapla kurtarma eylemi gerçekleştirirken; faydacı, çocuğu kurtarmanın haz sağlayacağı motivasyonu üzerinden; anarşist ise başkalarının mutluluğunu hissetmenin yarattığı duruma dair doğadan gelme bir içgüdü ve bu içgüdünün alışkanlığı üzerinden kurtarma eylemini gerçekleştirir. Kropotkin bunu genel sevgi ilkesi olarak ele almaktadır. Burada sosyal anlamda eşitlik ilkesi olmasa da insanı kurtarmanın yarattığı bir durumdan ve bu durumun kurtarılacak insanlar arasında bir ayrım yapmadan gerçekleştirildiği; bu sebeple de yardım edilen açısından ayrımsız eşitlikten bahsedilebildiği kabul edilebilir. Kropotkin’in bahsettiği ahlâki ilke burada anlamını bulmaktadır: Ödül ya da çıkar ilişkisi olmadan onu yapmakla yükümlü olmanın verdiği ahlâki görev. Ancak bu, sırf o eylemi yapmak zorunda olduğundan yapmalı (ought to) anlamı üzerinden bir ödev ahlâkı değildir. Bu anlayış Kropotkin’e göre metafiziksel bir temeldedir. Ona göre ödev ahlâkının eksikliği temelindeki eşitlik ve adalet kavramlarını göz ardı edilmesidir. Yine de Kropotkin’in verdiği örnek çok cezp edicidir. Çünkü küçük bir çocuk sosyal anlamda da, Kropotkin’in ele aldığı varsayım içerisinde de kurtarılması gereken bir nesne konumundadır. Bu sorunun çocuk olan öznesi bir diktatör, monark ya da tiran olsaydı Kropotkin’in cevabı ne olurdu bilinemez. Böyle bir durumda Anarşist bireyin ahlâki güdüsünü en azından Kropotkin’in bu örneği açısından kestirmek de zordur.

Sandel'in faydacılığa ikinci çok uzak olmayan bir yerden Mill'in kendisinden gelmektedir. Mill'e (2019: s. 30) göre hazlar nitelik ve nicelik açısından değişkenlik gösterebilir. Bazı hazlar yarattığı sonuç dolayısıyla diğerlerinden üstün olabilir ve bu faydacı ilkeyle uyumludur. Ancak Sandel (2019: s. 84) bu duruma itirazı şu şekildedir: Yarattığı hazın niceliği açısından yüksek olan bir şey nitelik açısından da yüksek olmak zorunda değildir. Basitleştirmek adına şöyle bir örnek verilebilir: Bilgisayar oyunu oynamak ve bir oyunun yazılımını üretmeyi öğrenmek. İlki çoğu insan için eğlenceli ve sonucunda haz yaratacak bir eylem olma ihtimali taşır iken; ikincisi çoğu insan tarafından nitelikli bir eylem olarak ele alınabilir. Başka bir deyişle fayda sağlayan bir eylemin niceliği ve niteliği arasında nedensel bir bağ olmak zorunda değildir. Kropotkin açısından ise durum ilk maddedeki tavrına göre çelişkili gözükmemektedir. Nitelik açısından Kropotkin, entelektüel ve ahlâki eylemlerin bir belirleyiciliği olduğunu düşünmektedir. Buna göre yaşam mücadelesinde entelektüel eylemlerin olumlu sonucu bulunabilmektedir. Ahlâk ile ilgili önemli bir eser yazıp toplumları etkilemek, böyle bir mücadele üzerinde olumlu etkiye sebep olabilir. Ancak bu durumun doğrudan fayda ile bağlantılı olduğu meselesi tartışmalıdır. Öncelikle Kropotkin faydanın tetikleyici bir güdü olduğunu kabul etmemektedir. İnsan doğadan aldığı ahlâki içgüdüsünü geliştirerek eylemlerini gerçekleştirir ki bu içgüdü de karşılıklı yardımlaşmadır. Bu içgüdü ise herhangi bir karşılık ya da fayda gibi bir sonuç beklemeden yapılmaktadır. Ancak diğer yandan bu doğal içgüdünün türün korunması yönünde bir eyleme hizmet etmesi tetikleyici olmasa bile sonucunda faydanın çıktığı bir denklemi haksız da çıkaramamaktadır. Nihai olarak karşılıklı yardımlaşma ilkesini başarılı şekilde eyleme dökabilen canlı toplulukları yaşam mücadelesinde başarılı olmaktadır. Bu da soyu devam ettirme ve yaşama faydasını sağlamaktadır. Bu durumdan çıkarılabilecek sonucun şu şekilde olacağı düşünülmektedir: Ahlâki eylemlerimiz bir fayda arayışı temennisiyle gerçekleşmez ancak doğa bize bu ahlâki eylemleri tür açısından faydalı olacağı için bahşetmiştir. Başka bir deyişle; ahlâki ve entelektüel eylemler faydalı eylemler olmasaydı doğa tarafından bizlere bahşedilmezdi. Ancak bu belirtildiği üzere eylemin nedeni olarak değil sonucu üzerinden bir okumadır. Ayrıca ortaya çıkacak olan fayda birey için değil tür açısından olmaktadır: İyi ve faydalı olan da kötü ve acı doğuran da soy ve ırk için geçerlidir.

Faydacılık açısından eleştirinin sonucu olarak Kropotkin, ahlâki eylemleri doğuracağı faydalar üzerinden gerçekleşmesini ahlâki bulmaz. Ahlâki eylemler de, adalet de bir ilke olarak belirmelidir. Ancak bu ilke metafiziksel bir temel olarak değil, özünde eşitlik ilkesini koruyarak belirmelidir. Çünkü karşılıklı yardımlaşmadan doğan bu toplumsal tavır, toplumun üyelerine herhangi bir ayırt edici özellik vermeden gerçekleşir. Tüm üyelerine eşit şekilde uygulanır: Yardım ilkesi yardımdan faydalanabilecek herhangi bir üyeyi sosyal, ekonomik kategorilere ayırmadan uygulanır.

Bilimsel devrimler gözlemlenebilir dünyaya dair bilgilerimizi arttırırken diğer yandan insan aklına olan güvenin artmasını sağlamıştır. Bu dönüşüm aynı zamanda maddi olanın, gözlemlenebilir ve test edilebilir olanın bilimsel olduğu anlayışını da beraberinde getirmiştir. Yine bu dönüşümle birlikte gözlemlenen ve gözlemleyen farkından bir bilimsel özne-nesne ikiliği de meydana gelmiştir. Bu anlayışa göre doğa test edilen ve gözlemlenen bir figürdür. Ancak bilimsel dönüşümler sadece doğa bilimlerinde gerçekleşmemiştir. Doğa bilimlerinin, matematiğin ve geometrinin kesinlikçi yapısı, felsefe, siyaset ve tarih gibi bilimleri de etkileyerek, sosyal bilimlerin de kesinlikçi bir ifade de bulunabileceği düşüncesini doğurmuştur.

Pozitivizmin en önemli temsilcilerinden August Comte böyle bir sosyal bilim anlayışının temsilini üstlenmektedir. Comte'a göre toplumsal meselelerin altında yatan neden-sonuç ilişkisi ortaya çıkarılarak toplumun dönüşümü önceden kestirilebilir ve hatta belirlenebilir. Çünkü doğa belirli bir belirlenim alanı içindedir. İnsanlık doğa bilimleri ile nasıl doğa üstünde hâkimiyet kurabildiyse, toplum bilimleri ile de toplumların geleceğini değiştirme ve öngörme şansına sahip olabilecektir. Bir başka deyişle bilgi, güç ve iktidar haline gelecektir (Erdem, 2018: s. 99). Dönüşüm geçiren toplumsal bilimlerden bu durumda beklenen matematiksel ifadeler kadar gerçeklik ve netlik kazanması ve dönüşümlerin neden-sonuçlarını ortaya koymaktır. Ancak hukuki pozitivizmde durum daha farklı bir hâl almaktadır: Maddi, gözlemlenebilir olanın irdelenmesi değil, irade koyup yasa koyucunun bildirimlerinin gözlemlenebilirliği ele alınmaktadır (Öktem ve Türkbağ, 2012: s. 382). Bu sebeple hukukçu olması gerekeni incelemeden, olana bakmalıdır. Olan ise iradesini ortaya koyan egemen ve devlettir. Böylece hak da belirli bir dönemde belirli bir egemen tarafından yapılan yasaların buyruğu şeklinde ortaya çıkabilmektedir.

Hobbes'dan da hatırlanabileceği üzere; adaletsizlik sözleşmeye uymamaktır. Ortada bir irade ve bu iradeyi kabul edip boyun eğen başka iradeler bulunmaktadır. Hak, adalet ve iyilik, bu iradenin ortaya koyduğu yasaların uygulanmasıdır.

Pozitif hukuk, yasanın bir irade tarafından ortaya koyulmasını ileri sürmesi sebebiyle toplumsal anlamda kabul gören bir standarda sahip olmama riskini içinde taşımaktadır. Bir başka deyişle egemen gücün iradesi keyfi olup toplumla uyuşmayabilir. Ya da basit bir çoğunluğun lehine öteki göz ardı edilebilir. Bu da matematiksel olarak büyük çoğunluğu ifade etse de siyaset bilimi açısından rıza üretiminin göz ardı edilmesine ya da kısıtlı bir kesimle sınırlı olmasına sebep olabilir. Çünkü nihai olarak kararların çoğu meclis, kral, başkan tarafından alınmakta ve bu kararları alacak olanlar seçim yoluyla ya da miras yoluyla belirlenmektedir. Seçim yoluyla belirlenenlerde de miras yolu ile kazanılanlarda da benzer tehlikeler mümkündür. Buradaki sistemlerin ortak özellikleri bir iradeyi dayatabilme iktidarlarıdır. Bu sebeple pozitif hukukta, doğa bilimlerinde ayrılan özne-nesneyi yöneten-yönetilen olarak ayırmak da mümkündür.

Adalet konusu da pozitif hukuk içinde benzer bir nitelik taşımaktadır. Buna göre bir irade tarafından ortaya koyulan yasalar nasıl ki bir fikir birliğini ifade etmiyorsa, adalet üzerinde de bir fikir birliği ifade edilmez. Bu anlayış için üzerinde hemfikir olunabilecek bir adalet idesi mevcut değildir. Kimileri eşitliği adalet olarak görürken, kimileri hak edenin hakkını almasını adalet olarak görebilir (Güriz, 2011: s. 315). Bu toplum sözleşmesi felsefesi ile de anlaşılabilir bir olgudur. Buna göre her birey iradesiyle topluma katılır ancak toplum içinde çatışan bireylerin bileşimi yeni bir iradeyi ortaya çıkarır. Bu durumda ya iki taraftan birinin iradesi olmuştur ya da iki irade uzlaşmıştır. İki irade de tam anlamıyla istediğini elde etmemektedir. Bu sebeple ortak-iyi ve ortak-fayda kavramları artan bir şekilde ihtilaflı hale gelir (Emini, 1995: s. 229).

Adaletin yönetilen nesneler açısından tek bir ifadesi bulunmadığı durumda, yasa ve hukuk, iradesi en kuvvetli siyasal aktörle belirlenmektedir. Bu belirlenim demokratik, monarşik olabilir. Ancak ister halk tarafından ister tek bir kişi ya da meclis tarafından irade ortaya konulsun adaletin belirlenimi dar bir çerçeveye sığdırılmıştır. Bu çerçeve ise biçimci bir hukuk anlayışıdır. Bu anlayışa göre adalet, kanunların uygulanması anlamına gelmektedir: Bir güç tarafından belirlenen

yasaların tüm toplum üzerinde uygulanması ifade edilir. Ancak sosyal anlamda güce sahip öznenin varlığı, bu gücün uygulanacağı bir nesneyi de getirmektedir. Bu sebeple nesne bu güce itaat etmeli ve yasalarına saygı duymalıdır. İtaatsizlik şiddeti doğuracağından kaos ve düzensizliğe yol açacaktır bu sebeple devlet meşru olarak düzeni sağlama ve şiddeti kullanma ayrıcalığına sahip olacaktır (Emini, 1995: s. 229). Düzenin devamı için yasalara uymak ve itaat etmek gereklidir. Aksi halde Hobbes'un da deyimiyle sözleşmeye uyulmamış olacak ve en büyük adaletsizlik gerçekleşecek ve doğa durumu devam edecektir.

Kropotkin'in için ise pozitif hukuk olumsuz bir anlama sahiptir. Kropotkin açısından eleştiriyi irade, yasa ve eşitlik üzerinden açıklanacaktır. Bunun sebebi Kropotkin'in baskın bir iradeyi reddetmesi; yasaların belirli sınıfların yararına üretildiğini düşünmesi ve eşitliğin olmadığı yerde adaletin tesis edilemeyeceğini belirtmesidir. İrade meselesinde Kropotkin tarafından alınan tavır anarşizminin bir yansımasıdır. Buna göre toplumları oluşturan şey üyelerinin katkılarıdır. Ancak bu katkılar öylesine iç içe geçmiş kurum ve adetlerdir ki tek bir kişinin, grubun ya da ailenin payını ayırt etmek imkânsızdır. Bu sebeple baskın bir iradenin mevcudiyeti adalet ve eşitliği bozmaktadır. Kropotkin için olması gereken tüm üyelerin bireysel alanlarını koruyarak eşit ölçüde katılım sağlamak ve toplumun faydalarından eşit ölçüde yararlanmaktır.

Kropotkin birey ile toplum arasında bir uzlaşma olması gerektiğini savunur. Ancak bu savunma toplum lehine görünmektedir. Çünkü toplum insanın içine doğduğu bir yapıdır. Yine de toplum içinde kendi bireysel alanını, üretim ve işgücü alanını oluşturmalıdır. Bu sebeple kendisine ait olan erki birine devretmek zorunda değildir. O gönüllü birlikler dediği topluluk sayesinde insanların hem bireysel alanlarının sağlanacağını hem de toplumda adil ve eşit bir şekilde yaşanacağını düşünmektedir. Bu sebeple Kropotkin bireysel inisiyatifi bir üst kuruma aktaran toplum sözleşmesini benimsememektedir. Ona göre sözleşme bireysel gelişimi yok eden, toplumların sınıflara ayrılmasına sebep olup bir çeşit sömürü düzeni kuran devletin oluşmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle toplum sözleşmesi yerine gönüllü birlik esaslı bir toplum önermektedir.

Yasa kavramı ise Kropotkin için ikili bir anlama sahiptir. Olumsuz anlam şöyle özetlenebilir: Kropotkin'de yasanın anlamının, bireyler üzerinde kusur bulup

cezalandıran bir şey olarak ele alınmasıdır. Bu anlamda Kropotkin etik problemler ile hukuki problemler arasında bir ayrım yapmaktadır. Kropotkin için ahlâk bilimi belirli yasalar koymaya uğraşmaz. Hatta böyle bir yasa yapıcılığını bile kabul etmeden insanların kusurları üzerinden ilerlemez. Ancak hukuk bilimi ve hukuki anlamda yasa insanların günahları üzerinden bir değerlendirmeye korku ve cezalandırmaya gönderme yapmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse etik insanın iyi ve olumlu yönlerine hitap ederken, hukuk bilimi insanların kötü ve günahkâr taraflarına hitap etmektedir.

Diğer yandan yasa, toplumsal bölünmeye neden olan adetlerin derinlemesine yer alması anlamına gelmektedir. Kropotkin için adet kavramı olumlu ve olumsuz olabilmektedir: Adet iyi de olabilir kötü de. Kropotkin'in kendisi net bir ayrım koymasa da, Karşılıklı Yardımlaşma'ya dayalı adetler toplumun refahı için iken, bir erke yönelik adetler köleleşmeye ve sınıfsal bölünmeye dönüktür. Bu meseleye ilişkin Kropotkin (2007(a): s. 63) şöyle demektedir: *“Ama işte bu adet yasaya dönüşürken, insanların sınıflara bölünmesini de meşrulaştırmış oldu, üstelik bu işi öylesine sağlam, sıkı bir şekilde yaptı ki, o gün bugün kurtulmak için uğraşıp durduğumuz bir sorundur bu”*. Anlaşılabacağı üzere Kropotkin yasayı, sınıf ayrımının, köleliğin ve sömürünün kurumlaşması olarak ele almaktadır. Bu sebeple yasa güçlünün elinde zayıfın ezilmesi için bir araç haline gelmektedir. Bu sebeple hak, adalet ve eşitlik gibi kavramlar anlamını yitirmekte; sömürünün devam etmesi için uğraşılmaktadır.

Ayrıca Kropotkin yasa, ceza ve özgürlük arasında bir bağlantı da kurmaktadır. Buna göre yasa, insanın kusurlu tarafını göz önüne aldığı için bir cezalandırma sistemi geliştirmektedir. Bunun altında kusurun giderilmesi güdüsü yatmaktadır. Ancak aynı zamanda bu güdü korkuya da yol açmaktadır. Dini yasaya benzer şekilde ceza yasaları da insanları sindirmek, korkutmak içindir Kropotkin'e göre. Çünkü Kropotkin'in toplumsal ahlaki öğretisi, “yapılmasını istemediğini yapma” değil; “sana yapılmasını istediğini başkasına yap.”tır. Yani toplumsal yapılanmalar ceza, korku ve baskı ile değil; dayanışmanın, eşitliğin ve adaletin sağlanacağı toplumsal bütünlüğün cesaretlendirileceği özgürleşme ile gerçekleşecektir. Bu sebeple olumsuzlama ve insanın günahkâr yönünü ele alan dini yasalar eylemin kısıtlanması üzerinden işleyecektir ve özgürleşmeyi mümkün mertebe en aza indirecektir. Ancak

anarşist ahlâklı bireyin herhangi bir dışsal kısıtlamaya ihtiyacı yoktur. O doğru ile yanlış bir yaptırım olmadan da ayırt edebilir. Bu sebeple ahlâkîlik ona eylem serbestisi de tanıyacaktır. Diğer anarşistlerde beliren özgürlük öncüllü siyasi sistem, Kropotkin’de ahlâki bir boyut almaktadır. Kropotkin için temel esas etik-ahlâki ilkelere dayanır.

Kropotkin her ne kadar etik-ahlâki ilkelere başvurup, insanın doğadan ahlâki olduğunu savunsa da toplumsal kötülöklere de gözünü kapatmış değildir. Öncelikle devlet altında yaşanan kötölükler ya da ahlâki olmayan eylemler tarihsel bir sapma olarak görülür ve ayrı bir kategoriye zorunlu kılar. Diğer yandan sürekli olarak insanda bulunan bazı davranışlar içinde ayrı bir kategori ele alınır. Kropotkin insandaki kızgınlık, öfke ve saldırganlık tavırlarını kabul eder. Ancak bu eylemlerin bir sürekliliği yoktur, geçicidir. Öfke, kızgınlık ya da saldırganlık tatmini diğer tatminlerden daha zayıftır. Hatta insan öfkesi ya da saldırganlığı geçtikten sonra o anına dair bir kıyaslama yapmaya kalkarsa ıstıraba kapılacaktır. Çünkü insanın doğal-durum hali bu değildir; dayanışma ve işbirliği daha baskın ve tatminkâr bir içgüdüdür. (Kropotkin, 2018(a): s. 60).

Kropotkin insanda iyi ve kötü fikir olduğunu kabul eder. Burada önemli olan kavram fikirdir. Anlaşılan göre Kropotkin fikri, eylemin tomurcuk hali olarak ele almaktadır. İnsan eyleme geçmeden önce düşünsel olarak eylemlerinin olası sonuçlarını tartabilir. Bu tartma işlemi Smith’deki empati/duygudaşığa denk düşmektedir. İnsan kendisini hakkı yenilen birinin yerine koyduğunda kötü hissediyorsa; eylemlerini ona göre tasarlayabilir ve haksızlık etmekten sakınabilir. Bu anlamıyla Kropotkin, Smith’e katılmaktadır. Ondan ayrıldığı nokta; Kropotkin’in bu duygudaşlığın insana özel olmadığını düşünmesidir. Ona göre duygudaşlık tüm doğada mevcuttur (Kropotkin, 2018(b): s. 38). Kötülüğün eyleme döküldüğü durumda ise Kropotkin bir tür mücadele felsefesi geliştirmektedir. Ahlaki olmayan bir eylemin karşısında olması gereken, toplumsal ve bireysel özgürlükçü güdülerle eylemin karşısında durmaktır (Kropotkin, 2018(b): s. 59). Bu ise eylemsel olarak tekrardan dayanışma meselesini ortaya çıkarmaktadır. Kropotkin’den anlaşıldığına göre ahlâki olarak kötölük bireysel bir alanda ortaya çıkmaktadır. Toplumsal olarak ahlaki bozukluklar vardır elbette ancak bunlar kötülüğe yol açmamaktadır. Kötölük bireysel alanda ortaya çıktığı için toplumsal içgüdülerle onunla savaşılabılır. Ancak

yine de bireysel kötülük devlet ile birlikte bir dönüşüm geçirmektedir: Kötülük sistematik ve toplumsal olarak belirlemektedir. Bunun devamlılığı ise yasalar yoluyla olmaktadır. Yasa zor gücünü meşrulaştırarak özgürlüğü ve adaleti bozmaktadır. Bu sebeple anarşist ahlâk felsefesi bir yasa gücüne ya da güç yasasına değil, gönüllülüğe, duygudaşlığa ve dayanışmaya dayanmaktadır.

Kropotkin'in kötülüğe karşı geliştirdiği adil sistem eşitlikte kendini bulmaktadır. Bu işleyişe göre eşitlik, dayanışma ruhunu doğurmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere yardım kavramı, edenin ve edilenin sosyal statü ve durumuna bakılmaksızın genele uygulanmaktadır. Çünkü aksi halde toplumsal bozulmanın ortaya çıkması muhtemeldir. Diğer taraftan doğada verili bir düzen de mevcuttur. Bu doğal düzen ise eşitlik temelli bir adalet üzerine kuruludur. Bunun sebebi; eşitlik temelli bir toplulukta dayanışmanın en iyi şekilde gerçekleşeceği düşüncesidir. Bu sebeple eşitlik evrimsel bir faktördür: Türün devamlılık başarısı toplumun eşitliğine bağlıdır. Adalet de eşitlik temelli yükseleceğinden aynı evrimsel şart adalet için de geçerlidir: adalet ve eşitlik evrimin bir faktörüdür. Ancak bu faktör insan toplulukları için değil, tüm canlılar için düşünülmektedir. Bu sebeple doğa tarafından verili bir güdü olarak ele alınmaktadır.

Yasa kadar eşitlik meselesi de Kropotkin için özgürlüğün sağlayıcısıdır. Eşit insanlardan oluşan bir topluluk bireysel alanı koruma altına almakla birlikte, birey için gelişimi de sağlamaktadır. Kropotkin (2007(a): s. 76) özgür ve eşit bir toplumda bireysel zararlı davranışlar korkutucu sonuçlar doğurmaz. Kropotkin'in bu noktada eşitliği birey ve toplum arasında bir uzlaştırıcı kavram olarak gördüğü söylenebilir. Ancak amaç bireyin, toplumun baskıcı hareketlerinden korkmasını önlemek ve bireyi koruma altına almaktır. Muhtemel olarak şöyle bir sonuca ulaşılabilir: Eşitliğin olmadığı toplumlarda, toplum bireyi bastırma tehlikesine sahiptir.

Buraya kadar bahsedilen eşitlik kavramı toplumsal hayatı kapsamaktadır. Ancak Kropotkin için ekonomik eşitlik de siyasal eşitlik kadar önemlidir. Yine de ekonomik temeller siyasal temeller üzerine kurulu olduğu fikri Kropotkin'e hâkimdir. Bu sebeple öncelikle siyasal-toplumsal sonra da ekonomik eşitlikten bahsedilir. Kropotkin ekonomik eşitlik adına bir ödül ya da fırsat önermemektedir. Kropotkin'in önerisi; bireylerin yeteneği kadar topluma katkı sağlayıp, ihtiyacı kadar aldığı, birey ve toplum barışık olduğu anarko-komünist bir düzendir. Böyle bir düzen

önerisi, işçilerin üretim araçlarına sahip olması teklifi üzerine yükselir. Bu öneri Kropotkin'in "*Herkes her şeye aittir*" ifadesi ile özetlenebilir. Yine bu ifade kitlelerin yaratıcılığı ile bağlanabilir. Çünkü tek sahibi olmayan ve paydaşları ortaya çıkarılamayan bir mirasın varisi herkeştir: Mirastan herkes eşit derecede yararlanma hakkına sahiptir. Böyle bir mirasın işlenmesi ise gönüllülüğe ya da çalışmanın eğlenceli hale getirilmesiyle; meslek seçiminde serbestlikle gerçekleştirilebilir. Aksi durum Kropotkin için adaletsiz bir durumu ifade etmektedir. Çünkü bu işçinin maskeli bir kölelik altına girmesini ifade etmektedir. Bu ise eşitsizliğin olduğu bir toplumda gerçekleşmektedir. Çünkü adalet herkesin hakkını almasını ifade etmektedir. Belirtildiği gibi hak da paydaşı ve oranı belirli olmayan bir kitleye ithaf edildiğinden herkese eşit bir paydaşlık verilmesiyle gerçekleşecektir. Böylece Kropotkin (2007(a): s. 125) eşitliği adaletin temeline yerleştirir ve ekler: "*Adalet bir tek eşitler toplumunda var olabilir*".

Bu kısma kadar Kropotkin'in, anarşist olmayan düşünürlerle bir kıyası yapılmaya çalışılmıştır. Ancak Kropotkin'in diğer anarşist düşünürlerden farkı nedir? Bu noktada diğer anarşist kuramcılarla, Kropotkin'in kısaca bir kıyasının yapılması gerekmektedir. İlk olarak ele alınacak isim, Godwin'dir. Çünkü Godwin, devletsiz bir ortamda adalete yönelik fikirleri geliştiren ilk modern düşünürlerden ve ilk anarşistlerdendir. Buna göre Godwin, herkesin iyi olabileceği yönündeki yönlendirici etiğiyle *evrensel iyilik* kavramını ortaya atmaktadır. Godwin'e göre, insan dünyaya geldiğinde ne iyidir ne de kötüdür. Doğadan gelen iyi/kötü kriteri bulunmamaktadır. Ona göre yalnızca *mode of existence* denilen ve iyi ile kötüyü ayırmakta yardımcı olarak kullanılan acı ve haz mefhumları bulunmaktadır. İnsan haz duyduğu şeye iyi demek, acı duyduğu şeye kötü demektir bu yaklaşıma göre. *Evrensel iyilik* ise tüm insanlığa haz sağlayacak ahlâki bir durumu temsil etmektedir. Kavramına evrensel iyilik demesine karşılık Godwin'in teorisi oldukça bireycidir. Ona göre bireysel mutlulukların toplamı toplumsal mutluluğu oluşturmaktadır. Bu sebeple haz kavramı, genelin faydasına da olmaktadır.

Adalet kavramı ise Proudhon'da olduğu gibi siyasetin temeline koyulmaktadır. Buna göre adalet, toplumsal eşitliği ifade etmektedir. Ancak bu eşitlik, toplumsal belirleyici olan bir toplum tasavvuru altında belirtilmemektedir. Godwin'e göre toplumu bireyler oluşturur; toplum da bu bireylerin oluşumundan fazlası değildir.

Ayrıca bireylerin içine doğduğu toplum, bireylerin ahlâki yargılarını etkilemekte ve onların karakterini kazandırmaktadır. Godwin bu noktada çelişir gözükmemektedir. Çünkü toplumu bireylerin toplamından fazlası olarak görmemekte ancak bireylerin karakterlerini kazandığı bir alan olarak resmetmektedir. Bu durumda toplum bakışı, olması zorunlu bir alan olarak görülmektedir.

Ancak Godwin'in teorisinin bazı kusurları bulunmaktadır. Buna göre Godwin, her eylemin belirli arzular yönünde gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Bu durumda devletin varoluşu da insanların faydası yönünde ortaya attığı bir kurum olarak görülebilir. İnsanlar daha büyük acılardan korunmak için, devlet altında çekilecek olan acılara katlanmak istemiş olabilirler. Zira Hobbes da böyle bir arzu felsefesi üzerine yükseltmiştir felsefesini. Bu sebeple Godwin'de, devletin kötülüğüne dair fayda ve hazzaya yönelik eğilim dışında pek bir şey bulunmamaktadır.

Adalet konusunda Kropotkin de benzer düşüncededir. Kropotkin belirtildiği üzere, eşitler toplumunda adaletin var olacağını düşünmektedir. Ancak Kropotkin, adaleti fayda felsefesi üzerine inşa etmemektedir. Kropotkin için adalet, genelin mutluluğunu üreten bir mekanizmadır. Bunun nihayetinde fayda olduğu doğrudur ancak, adil eylemler fayda üretmesi beklentisiyle gerçekleştirilmez. Başka bir deyişle, faydacılara yöneltilen, adalet fayda üretmediği durumda adaletten sapma sorunu, Kropotkin'de bulunmamaktadır. Çünkü adalet bir gerekliliktir; kendiliğinden iyi eylemler sınıfına girmektedir.

Diğer yandan Kropotkin'in teorisi bireyci olmaktan çok toplumdur. Adalet; eşitlerden oluşan ideal topluluğun öğelerinden biri olarak yansıtılmaktadır. Birey, bu toplumda kendi payına düşeni alarak toplumdan faydalanmaktadır. Bu sebeple birey-toplum ikiliğinde toplum Kropotkin için daha önde gözükmemektedir. Çünkü insan, toplum içine doğmaktadır; toplum, bireyin ortaya çıkmasından önce de bulunmaktadır. Bu durumda Godwin ile Kropotkin'in benzeştiği nokta; toplumun ahlâki yapımızı şekillendirdiğidir. Kropotkin her ne kadar doğayı ilk etik öğretmeni olarak belirtse de, içine doğulan toplum karakterin belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Çünkü toplumsal yaşam aynı zamanda belirli ahlâki ilkeleri de içinde barındırmaktadır. Ayrıldıkları yer ise, verili bir ahlâki yargılar kümesinin bulunup bulunmadığı durumudur. Kropotkin'e göre doğa bizlere ahlâki bir zemin sunmaktadır ki karşılıklı yardımlaşma bunun en bariz örneğini oluşturmaktadır.

Ancak Godwin'e göre verili bir ahlâki duygulanım kümesi bulunmamaktadır. Varoluş tarzı ve bununla birlikte acı/haz ilkeleri bulunmaktadır. Ahlâki yetiler bunlar etrafında gelişmektedir. Bununla birlikte Godwin, ahlâki sistemini insanlara özgü kılarken, Kropotkin tüm doğaya atıf yapmaktadır. Aslında ahlâkın hayvanlar dünyasına atfı, anarşistler arasında belirgin bir şekilde yalnızca Kropotkin'de bulunmaktadır. Bu sebeple diğer anarşistlerden de bu noktada ayrıldığı belirtilmeli, diğer karşılaştırmalarda bu husus anımsanmalıdır.

Proudhon ise adaleti toplumsal hayatın temeline koyarak Kropotkin ile benzeşmektedir. Ancak Proudhon'da adalet, sonradan gelişen toplumsal bir güdüdür. Çünkü Proudhon'a (2012: s. 118) göre insan doğada, *kaba, çalışmaya karşı isyankâr ve şehvetperest*dir. Doğanın diyalektiği ile insan, toplumsal ve medeni hale gelmiştir. Adalet ise bu diyalektik içerisinde sonradan gelişmektedir. Kropotkin'de ise adalet doğaya içkin olan, canlılara yardımlaşma ilkesi dâhilinde verili olan bir güdüdür. İnsan doğada, Proudhon'un varsaydığı gibi kaba ve çalışmaya karşı isyankâr değildir.

Proudhon adaleti toplum için istemektedir. Adalet, toplumsal hayattaki ekonomik ve siyasal düzenlemelerin temelidir. Ancak adalet, bir aksiyom olarak ele alınmakta, a priori bir düzleme yerleştirilmekte ve doğruluğu kabul edilen bir veri olarak görülmektedir. Bu sebeple adalet normatif bir düzen içinde ele alınmaktadır: Toplumsal hayatta bir kural olarak beliren ve toplumsal yaşama çizdiği çerçevelerle yön veren bir düzen. Kropotkin ise Proudhon ile benzer bir şekilde, adaleti toplum için istemektedir. Adalet, toplumsal yaşamın sağlayıcısı ve koruyucusudur. Bu noktada benzeşmektedirler. Ancak Kropotkin, adaleti a priori bir hakikat olarak ele almaktan ziyade, yardımlaşma ilkesinin bir sonucu olarak görmektedir. Bu sonuç, yardımlaşma ilkesi kadar, doğada gözleme açık ve aksi ispatlanabilir bir önerme olarak çıkmaktadır. Ancak Kropotkin de, adaletin toplumsal hayatın belirleyiciliğine dair inancı paylaşmaktadır. Bu inanç, toplumsal eşitlik üzerine kurulmaktadır: Toplumun tüm üyeleri, herkesin eşit olduğuna dair inancı paylaşmalıdır ki adil bir toplum inşa edilebilsin. Bu sebeple toplumsal hayatta, eşitliğe dayalı adalet normatif bir kurguya işaret etmektedir. Ancak bahsedilen iki normatiflik arasında şöyle bir fark bulunduğu düşünülmektedir: Proudhon adaleti Tanrısallaştırarak sorgulanamaz, salt verili bir konuma iterken, Kropotkin, doğada adaletin bulunduğu, eğer

gözlemlersek bu ilkeyi görebileceğimiz ve bu sebeple de bu ilkeyi uygulamakla görevli olduğumuz, düşüncesi üzerinden hareket etmektedir.

Bakunin ise çok daha farklı bir görüntü sergilemektedir. Diğer anarşist düşünürlerin aksine Bakunin, adaleti toplumun temeline koymamaktadır. Bakunin için toplumun temeli özgürlük olmalıdır. Ancak özgürlük anlayışı, ne negatif özgürlüğün ne de pozitif özgürlüğün alanına girmektedir. Bakunin (2016: s. 96) bu özgürlük kavrayışı ile ilgili şöyle demektedir: *“bu özgürlük, başkalarının özgürlüğünün başladığı yerde bitmez; aksine o noktada olumlanır ve oradan sonsuzluğa uzanır”*. Bakunin, tüm bireylerin sınırsız özgürlüğe sahip olduğu bir toplum tahayyülü kurmaktadır. Bu tahayyülü de, insanın doğasından gelen isyan ve düşünce gücüne bağlamaktadır. İsyen arzusu, insanı özgürlüğe götüren temel bir güdü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu güdüyle birlikte, özgürlük insanda olumlanır ve insan özgür olmakla yükümlü kılınır. Aynı zamanda bu isyan güdüsü insanı diğer hayvanlardan ayırmaktadır.

Tüm insanları özgür olmaya değer tutarak Bakunin, teorisini siyasal ve ekonomik eşitlik üzerine kurmaktadır. Özgürlük, bireysel varlığın bir gerekliliği olmak dışında, toplumu oluşturan öğelerden biri olan eşitliğin de sonucu durumundadır. İsyen güdüsünün yaratıcılığı, insanı doğaya mahkûmiyetten kurtararak toplumsal konuma yükseltmiştir. Ancak toplumsal durumda da, bireyin topluma mahkûmiyeti sorun olarak belirmiştir. Bakunin, özgürlüğü yaratan isyan arzusunun bu noktada çözüm olmadığını farkındadır. Yine de toplumsal durumda da özgürlüğün var olduğu kanaatindedir. Bunun temeline ise eşitliği koymaktadır. Böylece özgürlük ve eşitlik, bireyin ve toplumun yaratıcı unsurları olarak belirlemektedir. Adalet ise özgürlük altında değil, eşitlik altında ele alınmaktadır. Bakunin eşitlik noktasında diğer anarşistler ile benzerlik kursa da, adalet üzerine geniş bir değerlendirme yapmamaktadır. Onun belirttiği durum, eşitlik olmadan, adaletin, saygının ve refahın olmayacağı yönündedir.

Kropotkin ise Bakunin’den farklı bir konumda, özgürlüğü varoluş kategorisine koymamaktadır. Kropotkin için özgürlük bir sonuç olarak belirlemektedir. Ancak bu özgürlük, Bakunin’deki gibi sınırsızlığa uzanan bir özgürlüğü ifade etmemektedir. Aslında Bakunin’in sınırsızlığa uzanan özgürlüğü, net bir tanım da taşımamaktadır. Çünkü insan, toplumsal bir canlı olarak bir diğerine ihtiyacı olacak şekilde

yaşamaktadır. Kropotkin ise bu durumun farkındadır. Bu sebeple toplumsal hayvanların devamlılığını, yardımlaşma ilkesini üzerine kurmaktadır. Toplumsal canlı, bir diğeriyle yardımlaşmadığı durumda soyunun devamını getiremez. Bu sebeple sınırsızlığa uzanan bir özgürlükten bahsedilemez. Toplumsal canlılar bir diğesine muhtaçtır ve canlı diğesine muhtaç olduğunun da farkındadır. Çünkü toplumsallık, Darwin'in de (1975: s. 136) belirttiği üzere, “*belirli bir zihinsel gelişimin sonucu*” olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirli bir zihinsel gelişim gösteren canlı, bir diğesine ihtiyacı olduğunun farkında olması durumunda, sınırsız bir özgürlük içerisinde olamayacaktır. Daha ilk durumda, biyolojik olarak soyunun devamı için, kendi türdeşleriyle ilişki içerisinde olma zorunluluğunu kabul etmek durumundadır.

Ancak eşitlik konusunda Kropotkin, Bakunin ile benzer görüşleri paylaşmaktadır. Bakunin eşitliği, refah ve adaletin üzerine yükseldiği bir toplum durumu olarak görürken, Kropotkin, karşılıklı yardımlaşma ilkesinin sürekliliğinin sağlanması için bir güdü ve adaletin temeli olarak görülmektedir. Ancak Bakunin’de eşitlik, adalete öncül bir karakterdedir. Eşitliğin olmadığı yerde, Proudhon’un adaletindeki gibi, toplumsal bir hayat bile mümkün değildir. Kropotkin’de ise eşitlik, beraberinde adaleti getirmektedir: Eşitlik ve adalet birbirini tamamlayan güdüler olarak görülmektedir. Bu sebeple birinin olmadığı yerde diğesinin de olması mümkün değildir.

Peki, Kropotkin adalet ve eşitliği hangi amaçla istemektedir? Salt bir fayda meselesiyle ilgilenmediğini belirtir: Fayda bir sonuçtur. Bir görev duygusu olarak da ele almaz. Çünkü doğa tarafından verilen karşılıklı yardımlaşma içgüdüsünün canlıların hareketlerinde etkili olduğunu düşünür. Doğadan toplumsal olan insanın ortak-iyi olarak yaşamasına bir gereklilik de vurgulanmamaktadır. Zira Kropotkin için doğa canlının ilk etik öğretmenidir. Orijininde toplumsallık mevcuttur. Buna uygun davranışlar tür için iyilik üretecektir. Ancak devlet, yasa ve yasakoyucularla doğasından koparılmış insanın bir sorunu bulunmaktadır. Bu sorun tekrardan iyi, karşılıklı yardım esasına dayanan dayanışmacı bir topluma geri dönmektir. Hatırlanacağı üzere bu sorunu, ahlâki problemler; somut olaylar karşısındaki eylem plânı olarak ele almıştık. Kropotkin bu durumda insanın iyiden uzaklaştığını düşünür. Onun içi anarşizm eylem plânının bir sonucudur ve amacı özgürlük, eşitlik

ve kardeşliktir. Kropotkin (2007(a): s. 167) böyle bir sonucu “toplumun tek tek her biriminin en yüksek oranda mutlu olabilmesi” amacına bağlamaktadır. Ancak bu durumda en yüksek mutluluk kavramının Aristotelesçi yorumu ortaya çıkmaktadır. Ahmet Cevizci (2018: 132) Aristoteles’in etik kuramını imtiyaz sahibi özgür sınıf için yazdığını belirtir; köle ya da özgür olmayan vatandaşlar için geliştirilen bir etik anlayışı değildir bu. Hatta daha da ileri gidersek Aristoteles’in etik anlayışının gençleri kapsamadığını da belirtebiliriz. Çünkü gençler deneyimsiz olduğu için, zevke ve hata yapmaya meyillidir. Bu sebeple Aristoteles’in etik anlayışı için orta ve üstü yaşlı özgür vatandaşlar için olduğu öne sürülebilir. Benzer bir yargıyı MacIntyre’da da bulmaktayız. MacIntyre (2001: s. 69) *eudamonia*’nın Grek dilinde rahatça yaşayabilme nosyonunu taşıdığını belirtir. Bu iki yargı birleştirildiğinde mutluluk olarak çevrilen *eudamonia*’nın bir sınıfa özgü bir ahlâki sistem olduğu anlayışı çıkarsanabilir. Ancak Kropotkin böyle bir kavramsallaştırmaya sahip değildir. Onun için önemli olan eşitliktir. Bu eşitlik ise siyasal ve ekonomik anlamda eşitliği kapsayıp, mutlak eşitliğe referans etmektedir. Kropotkin ancak eşitler toplumunun adaleti sağlayacağını; adaletin sağlandığı toplumun da en yüksek oranda mutluluğu yakalayacağını düşünmektedir. Bu ise toplumsallığını kaybeden insanın, yeniden ona dönmesi anlamında, ilkinden farklı olarak siyasal ve ortak-iyiye işaret etmektedir.

SONUÇ

Adalet tarih boyunca tartışılan bir kavram olmuştur. Bunun sebebi, insanları bir arada tutan ve yaşadıkları toplumla ilişkilerini düzenleyen; yaşadıkları topluma razı olmalarını sağlayan bir kavram olmasından ileri gelmektedir. Adaletin bu kadar önemli olduğunun bir göstergesi tarih boyunca siyaset üzerine yazılan metinlerde ona referans verilmesi ve dikkatle ele alınması gösterilebilir. Her ne kadar anlamı, değeri, ele alınışı farklılıklar ve değişim gösterse de adalet idesi kurucu bir ide olarak görülmüştür. Bu farklılıkların başında, adaletin birey-toplum-devlet açısından değerlendirilişi bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar gereğince devlet açısı; adaletin devlet sayesinde inşa edilebileceği ve yine devletin sınırlamaları sayesinde adil bir toplumun inşa edilebileceği anlayışını temsil etmektedir. Devleti adaletin kurucusu olarak gören bu sistem için adaletin devlete içkin olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Bu yaklaşımlarda ayırt edici özellik, kökene dair geliştirilen teorilerdir. Örneğin Platon için devlet, insanların doğal ihtiyaçlarının bir sonucuyken; Hegel için tarihsel ilerlemenin bir ürünüdür. Ancak her ikisi de adaletin tesisi için devlete – polise ihtiyaç olduğu noktasında buluşur. Devlete doğal ihtiyaçların sonucu olarak bakan Aristoteles ise adaleti tümel bir ide olarak almamış; uygulamanın, eylemin bir sonucu olarak ele almıştır. Ancak Aristoteles çıkış noktasında Platon ile benzerlik gösterse de adaleti, bireysel eylemin toplumsal sonuçlar çıkardığı noktada değerlendirerek; adaleti toplumsal davranışın merkezine koymuştur. Bu yaklaşım adaleti belirleyen bir merkezden ziyade, siyasal bir aradılığı sağlayan bir kavramsal yaklaşımı betimlemektedir. Başka bir deyişle Platon için adalet devletin bir sonucu iken, Aristoteles için adalet bir arada yaşamının temel taşıdır. Ancak her ikisi de devletin ihtiyaçlar karşılığında ortaya çıktığı konusunda benzerdir. Bu ihtiyaçlar bireyin kendi başına tatmin edemediği türden ihtiyaçlar olup, toplumun ortaya çıkmasını sağladığı türdendir.

Bireysel eylemlerin, toplum tarafından karşılanan ihtiyaçlara karşılık kısıtlanması ya da denetlenmesi birey üzerinde bir tür baskı aracı oluşturmaktadır. Bu baskının iki tür endişeye sebebiyet verdiğini saptamış bulunmaktayız. Bunlardan birincisi ve en bilineni, toplumun birey üzerinde kısıtlayıcı bir güç olarak belirmesidir. Bu yaklaşıma göre rıza bireysel bir eylemdir. Kimse bir diğerini rıza

göstermesi için zorlayamaz. Ancak doğadan herkes eşit olmasına rağmen ahlâki açıdan iyi-kötü, siyasi açıdan ise zor gücünü kullanan ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklar birinin diğeri üzerinde güç kullanmasını doğurmakta ve bireysel alan istila edilme eşiğine gelmektedir. Bu ise siyasal anlamda rızanın bireysel inisiyatifin elinden alınmasını ifade etmektedir. Ancak bu yaklaşıma göre siyasanın belirleyicisi bireysel tercihlerdir. Bir başka deyişle siyasetin temel aktörü bireydir. John Locke bahsedilen tarzda bir filozoftur. Ona göre bireysel tercihlerin tehlikede olduğu durumu ortadan kaldırmak için devlete ihtiyaç vardır. Devlet bireyi, diğerlerine karşı koruyacaktır. Ancak bu “diğerleri” iki türlü okunabilir. Bunlardan ilki, tek tek bireylerden oluşan “diğerleri” kavramıdır. Bu tür bir kullanım, insanın doğa durumunda diğerlerine karşı bir tehlike arz ettiği yaklaşımına uygun düşebilmektedir. İkincisi ise, bir topluluğun oluşturduğu *diğerler*idir. Bu ise azınlık olarak kalmış birey ya da grubun çıkarlarının, özgürlüğünün ve haklarının çoğunluğun içinde erimemesini garanti altına almayı ifade etmektedir: Demokrasi adına konuşulacak olursa, demokrasinin çoğunluğun diktatörlüğü haline gelmemesini sağlamaktadır. İkinci tür endişe ise, Bacce’nin belirttiği erdemsiz şehirdeki erdemli vatandaşın durumudur. Ancak bu yaklaşım kasıtlı bir bireysellik seçimi değildir: İnsanın başına doğası dışında bir şey gelmiştir. Bu sonuç aslında şunu göstermektedir: Bireysellik insanın doğa dışı durumunu ifade etmektedir. Yine de bireyselliğe yaptığı vurgu sebebiyle önemlidir. Ancak bu tarz bir bireycilik, dışarıdan insanı bozacak olan her türlü etkiden soyutlanma anlamına gelir ki bu da bir tür inziva felsefesidir. Böyle bir insan toplumun bozucu etkisinden kurtulmak için gerekirse tek başına yaşamalıdır. Bu da Aristoteles’in polis-dışı “*ya çok yüksek ya da çok aşağı*” insanına tekabül etmektedir. Bacce’nin bu durumdaki önerisi teorik akla sahip yüksek bir insandır. Yine de bozuk bir toplumda bireyin toplumu kurtarmaya çalışmasını salık vermemesi, kendisini mümkün olduğunca toplumdan soyutlaması gerektiğini öğütlemesi açısından önem taşımaktadır. Bu tarz bir yaklaşım bireysel ahlâkiliğin toplumsal ahlâkilikten önce olabileceğini gösterebilmektedir. Ancak temel standart yine de “imamiye” denilen devletli bir toplumdur.

Toplumsal yaklaşım karşımıza adaletin ilk vurgusunu; ortak-iyi yaşam vurgusunu çıkarmaktadır. Adalet temelinde ortak-iyi yaşam karşımıza iki kavramı çıkarmaktadır: Eşitlik ve özgürlük. Kavramsal olarak eşitliğin bir başkasının eşitliğini, haklarını kabul etmekle; özgürlüğün ise toplumsal hayatta mümkün olduğu

belirtilmiştir. Bu iki ön kabul salt toplumsal yaşamı mümkün kılmakla kalmayıp; adil bir sistemin gelişmesini de sağlamaktadır. Buna göre eşitler toplumu hakkaniyeti, özgürlük ise toplumsal hayattaki sınırlarımızı ve seçimlerimizi güvence altına almaktadır. Ancak toplum olarak seçimlerin bir azınlığın seçimlerinin önüne geçmesi sorunu da bulunmaktadır. İlliberal demokrasi olarak adlandırılan siyasal atmosferlerde basit bir çoğunluk, büyük bir azınlığın siyasal yetkilerini kısıtlayabilir, gasp edebilir ya da görmezden gelebilir. Böyle bir durumda bireyin sınırları ihlal edilebilir. Bu ise eşitlik ve özgürlüğün ihlaliyle birlikte adil bir sistemin olmaması da anlamına gelir. Çünkü adalet bireylerin birbirine güvenerek bir toplum oluşturma çabasını mümkün kılmaktadır. Ancak toplum uğruna bireyden, basit bir çoğunluk uğruna büyük bir azınlıktan vazgeçmek pratik olarak fayda sağlasa da adalet adına başarı sağlanamayacaktır. Bu sebeple tarih boyunca bireysel açıdan da toplumsal açıdan da devletin hakem rolünde olması öne sürülmüştür. Ancak devletin işletilmesi ve iktidarın ele geçirilmesi tarafsız bir hükümeti de imkânsız kılmaktadır. Zira devletin kendisi bir gücü ifade etmektedir ki bu tarz bir güç organize ve meşru bir şiddeti de içinde barındırmaktadır. Güç ise bir iradenin diğeri üzerindeki etkisini ifade etmektedir; bu da bir tercih yaptırmaya referans olarak görülebilir. Anlaşılağı üzere ortada bir seçimler silsilesi bulunmaktadır. Bu sebeple tarafsız ya da herkese aynı anda istediğini verebilen bir iktidar modeli neredeyse imkânsızdır.

Birey-toplum arasındaki benzer çatışma anarşizm içinde de bulunmaktadır. Anarşizm liberalizm ve sosyalizmden edindiğı kaynaklarla bu çatışmayı hem yaşamaktadır hem de çözüm sunmaya çalışmaktadır: Bir yanda bireyi öne süren liberal-egoist gelenek; diğeri yanda toplumsal hayatı öne koyan kolektivist-toplulukçu gelenek. Aslında çatışmanın çok da derin olmadığını söylemek yerinde olacaktır. Çünkü Godwin gibi bir bireyci anarşist de, Proudhon gibi toplulukçu anarşist de, birey-toplum uyuşmasını istemektedir. Godwin bir yandan bireye vurgu yaparken diğeri yandan bireyin toplum dışında yaşayamayacağını da kabul etmektedir. Proudhon ise topluma vurgu yapmasına rağmen, bireylerin karşılıklı rızasıyla oluşan sözleşmenin sonucu olan federatif yapıya vurgu yapmaktadır. Aşırı ucu temsil eden Stirner bile bir topluluk türü olan dernekleşme üzerine vurgu yapar. Bu vurgu her ne kadar bireyin tüketimine sunulmuş olsa da salt bireysel bir hayatın gerçekliğini sorgulamak açısından önemli bir örnektir.

Toplum-birey çatışmasının çözülmesi açısından anarşist teori iki kavram sunmaktadır. Bunların ilki adalet; diğeri özgürlüktür. Adalet kavramını ele alan ve aynı zamanda ilk anarşist düşünür olan Godwin'e göre adalet, eşitliği ifade etmektedir. Bu, bireylerin eşitliğini ifade etmesinin yanı sıra topluma özgür biçimde katılmayı ya da ayrılmayı da ifade etmektedir. Bu sebeple toplum sözleşmesi geleneğine karşı bir tutum sergilenir: Birey istediği zaman kendi sınırlarını çizebilmelidir. Godwin'de adalet, özgürlüğün hem belirleyicisidir hem de koruyucusudur. Çünkü başlı başına özgürlük eylemlerin sınırına ahlâki bir çizgi çizmeyebilir ancak adalet bu çizgiyi ahlâki olarak çizmekle kalmaz, bireylere eşitlik duygusunu da verir.

Öte yandan Proudhon, Stirner ve Bakunin özgürlüğe karşı bir vurguyla karşımıza çıkmaktadır. Stirner'in adalet meselesiyle ilgili endişesi çok belirli değildir. Onun temel meselesi bireyi tutsaklıktan kurtarmak; toplumdan kurtarmaktır. Çünkü Stirner, toplumun bireyi tükettiğine inanmaktadır. Bu ise bireye yükümlülükler vermek anlamına gelmektedir. İfade özgürlüğü, inanma özgürlüğü gibi kavramlar özgürlükleri değil yükümlülükleri; ne yapıp ne yapmayacağımızı belirlemektedir. Bu sebeple bireyin sınırları toplum tarafından çizilmektedir. Proudhon ise ister kitlelere, ister meclise, ister bir hükümdara verilsin yetkinin bölüşülmedikçe istenilene ulaşılamayacağını vurgulamaktadır. Burada güç kavramına bir gönderme bulmak mümkündür. Güç belirli bir merkezde toplandıkça, diğer alanları yok etmeye, kendi egemenliği altına almaya başlamaktadır. Bu ise diğer alanların en basit tabirle hareket ve seçim alanını, özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Buna karşılık gücün mümkün olduğunca yayılmasını ifade eden Proudhon; özgür bireylerden oluşan bir federasyon ilkesi ortaya atmaktadır. Her ne kadar adaleti toplumların merkezi olarak ele alsa da, özgür bireylerin ve sözleşmelerin olmadığı bir toplumda adaletin inşa edilemeyeceğini düşünmektedir. Adalet, özgürlüğün koruyucusu ve sağlayıcısı konumundadır. Bunu sağlamak için ise tüm bireylerin eşitliğine dair bir vurgu yapmaktadır. Bu vurgu tıpkı Godwin'deki gibi mutlak anlamdadır. Her ne kadar doğadan farklı olsak da, toplumsal hayat içine giren insan benzer ihtiyaçlara sahiptir. Farklı yetenekleri benzer ihtiyaçların giderilmesine harcayarak insanlar eşitliği ve dolayısıyla adaleti korumuş olur. Bu ise özgür bir hayatı ifade etmektedir. Bakunin ise özgürlüğü bir uç noktaya taşıyarak bir isyan kültürü geliştirmektedir. Ona göre özgürleşmenin ilk temsili şeytandır. Çünkü

Tanrı'ya isyan etmiştir. Bu ise kendi varlığını ve bilincini kabul ettirme çabası olarak görülmektedir. Bu sebeple insan öncelikle özgür olmaya çalışmalıdır. Bu sebeple doğal sınırlarımız dışında sınırlar taşımayı reddetmektedir. Bu söylem ilk bakışta kaotik bir ortama müsaitmiş gibi görünebilir. Ancak Bakunin'de özgürlük söylemi eşitlik ilkesi temelinde belirir. Ona göre özgürlüğün sağlayıcısı insanların mutlak eşitliğidir. Mutlak eşitlerden oluşan bir toplumun, birbirlerinin özgürlüklerine müdahil olmayacağı inancı bulunmaktadır. Bu sebeple adalet kavramı Bakunin'de geri planda kalmaktadır. Eşitlik ve özgürlük söylemi onun temelini oluşturmaktadır. Bu kavramlar üzerinde Proudhonla benzerlik taşıyan Bakunin, karşılıklı rıza ve sözleşmeye dayalı toplulukları önermektedir. Böyle bir toplumda ne zora dayalı rıza üretimi, ne de emeğin gaspı olmayacağından, eşitlik ve özgürlük kendiliğinden sağlanacaktır. Ancak bu sağlama insan doğasının iyiliğinden değil, doğanın içinde yatan gelişim mekanizmasından gelmektedir. İnsanlık gelişen doğa içerisinde hem toplumsallaşmış, hem de eşitlik ve özgürlük anlayışını geliştirmiştir. Bu sebeple bu yapay bir sözleşme ya da ortaklık değildir; doğadan gelen bir altyapı bulunmaktadır. Yine de bu isimlerin ortak özelliği adalet, özgürlük, eşitlik, erdem ve ahlâkı devletsiz bir ortamda ele almalarıdır. Bu yaklaşım birey-toplum arasındaki gerilimin çözüme kavuşturulmasını tasarlarken, bu gerilimin ortadan kalkması durumunda devlete ihtiyaç kalmayacağını düşünmektedir.

Kropotkin de birey-toplum arasındaki gerginliğe dair fikir üreten anarşist bir düşünürdür. Ancak Kropotkin'in farkı; gözlemlenebilir bir kavram üzerinden bunu açıklamaya girişmesidir: Karşılıklı Yardımlaşma. O, doğada bulunan karşılıklı yardımlaşmanın, yaşanan çatışmaya çözüm olacağına inanmaktadır. Ancak bu, çelişki gibi duran bir durumu ortaya çıkarmaktadır: Doğada bu güdü varken, nasıl çatışma ortaya çıkmaktadır? Kropotkin'in buna cevabı devlettir. Kropotkin devleti modern bir kavram olarak ele almaktadır ancak, Roma'yı da bu kategorinin içine koymaktadır. Bunun sebebini ise yasa yapıcılık ve bu erki elinde tutma gücünü taşıyan kesimin taşıdığı siyasi ayrıcalık olarak görmektedir. Bu ayrıcalık ise iki şekilde karşımıza çıkmaktadır: İlki, sınıf ayrımının keskinleşmesidir. İkincisi, yasa aracılığı ile insanları baskı altında tutmaktır. Kropotkin bu sebeple devleti, *Karşılıklı Yardımlaşma*'dan bir sapma olarak görmektedir.

Sınıfsal ayrımı keskinleştiren yasa, erk ve devlet varlığı sebebiyle eşitliği bozmaktadır. Çünkü yasaya uyanın yasa yapımında söz hakkı yoktur; o yasadan etkilenen nesnedir. Bu sebeple doğadaki eşitliğin tesis edilmesi gerekmektedir. Kropotkin için eşitlik ve adalet doğada temelleri bulunan kavramlardır. Ancak bu eşitlik ve adalet tür içinde olmaktadır. Çünkü diğer yandan doğada türler arası varolma mücadelesi olduğu Kropotkin tarafından kabul edilmektedir. Canlının yaşam amacı sadece yaşamak değil, iyi yaşamak olduğunu düşünen Kropotkin, bunun için doğanın zorluklarına birlikte karşı konulduğunu belirtir. Böyle bir durumda ise yardım kavramı herkes için geçerlidir ve bu sebeple eşitliği temel almaktadır. Adalet ise eşitliğin ve yardımın gerçekleştiği özgür, gönüllü birlikler içerisinde gerçekleşecektir.

Ancak bu durumda ortada, “*devlette yaşayan insan tekrardan nasıl eşit ve adil olacaktır?*” sorusu belirlemektedir. Kropotkin bu soruya cevabı yeni bir toplum inşası şeklindedir ve cevabını *Anarşist Ahlâk* adlı eserinde vermektedir. Aslında *Anarşist Ahlâk* eseri tamamlanmamış bir eserdir ve bu sebeple bu konuda söylenecek her şey hep bir yarım kalmışlığa mahkûm olacaktır. Yine de Kropotkin’in belirttiği kadarıyla özetlemek gerekirse: Halkların yaratıcılığı, insanlık tarihi boyunca özgürlük, eşitlik ve adalete yönelik hareketleri çıkarmıştır. Bu hareketlerin temel özelliği ne bir birey ne de bir zümre adına istenmesidir. Bu hareketlerin hepsi halk için yapılmıştır. Halkın bu anlamda gösterdiği irade devletten sonraki toplumsal yapı için bir yol gösterici olacaktır.

Topluma yapılan bu vurgu, bireysel alanın tehlikesine işaret edebilmektedir. Ancak Kropotkin’in buna cevabı şudur: Bireylerin olabildiğince geliştiği özgür bir toplumda, hiçbir bireysel arzu topluma zarar vermez. Bu sebeple bireylerin gelişimine özel bir vurgu yapılmaktadır. Ancak bu gelişim bir kendiliğindenliğe bırakılmaz. Eşitliğe karşı bir saygı sunulması beklenir. Bu ise Kropotkin’i negatif özgürlükten çok pozitif özgürlükten yana koyulmasına sebebiyet verir. Kropotkin birey-toplum arasında bir uzlaşma arar ancak, doğada bireyden önce toplumun var olduğunu; canlıların toplumun içine doğduğunu vurgular. Bu sebeple birey-toplum ikilisi arasında Kropotkin’in yerinin toplum olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yine de Kropotkin birey-toplum çatışmasından haberdardır ve bu çatışmanın her iki tarafa da zarar verdiğini düşünmektedir. Bu sebeple toplumun tüm üyelerinin eşit

olduğu bir durumu niteler. Böyle bir durumda toplumu oluşturan eşit üyeler, bir *diğerleri* tarafından oluşturulan topluluğa karşı zor durumda kalmayacaktır. Bu durumda eşitlik birey-toplum çatışmasını da çözümlmek amacıyla kullanılmaktadır.

Bu tarz bir toplum tasavvuru ütopya kavramıyla nitelendirilebilir. Ancak Kropotkin genel anlamda kullanıldığı şekliyle ütopya olduğunu düşünmemektedir. Çünkü anarşist teori köklerini tarihsel ve bilimsel gelişmelerden almaktadır. Bu sebeple anarşizm sürekli bir gelişim idealiyle desteklenir. Yine de George Sorel'in Anarko-sendikalizm için yaptığı *mit-ütopya* ayrımı çevresinde Kropotkin'in anarşizminin ütopya olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Sorel'e göre ütopya tarihsel olarak izi sürülebilen, reddedilebilen ve yanlışlanabilen bir kavramdır. Kropotkin de kavramsal altyapısını doğadan ve tarihten aldığı için bu sisteme ütopya denmesi bu ayrım açısından doğru olacaktır.

Adalet ve eşitlik meselesi ise Kropotkin'in siyasal sisteminin özünü oluşturmaktadır. Çünkü bu ilkeleri dikkate almayan canlı grupları yok olmakla karşı karşıya gelecektir ona göre. Bir diğer deyişle adalet ve eşitlik evrimin bir mekanizmasıdır. Bu ilkenin temeline *Karşılıklı Yardımlaşma*'yı koyan Kropotkin için, doğa zorluklar karşısında yardımlaşma güdüsünü canlıya vermiştir. Karıncalardan yola çıkan Kropotkin için, kendi topluluğundan bir karıncayla yemeğini paylaşmayan karıncanın topluluktan dışlandığını ve hatta öldürüldüğünü belirtmektedir. Çünkü doğada kaynaklar sınırlıdır. Bu kaynakların birinin faydasına kullanılması diğerlerinin yok olmasına yol açacağı için türün yok olması anlamına gelecektir. Ancak doğada türün devamı ve faydası ilkesi bulunmaktadır: Tür, ırk için iyi olan birey için iyidir. Bu sebeple bu kaynakların kullanımı eşitlik ilkesine göre olmalıdır.

Diğer yandan bu kaynaklara her üyenin benzer miktarda ve şekilde ihtiyacı vardır. Kropotkin bu ilkeyi "*her şey herkes içindir*" olarak belirtmektedir. Her şey herkes içindir mottosu, dağıtıcı-dağıtılan özne ve nesnesi bulunmayan siyasal bir ortaklığı ifade eder görünmektedir. Bu noktada belirlenmiş bir miktar olmaması farklılıklara yol açar görünse de, istisna göstermeden herkese vurgu yapılması eşitlikçi bir ifadeyi barındırmaktadır. Bu sebeple eşitlik hak gaspı olmadan birlikte yaşamanın yani adaletin bir temelidir. Adalet ortak-iyiyi ifade eden ve kuran,

toplumsal ilişkileri düzenleyip bireysel sınırları koruyan ve hak gaspını engelleyen bir konumdur.

Adalet ve eşitliğe bir diğer vurgu *halkların yaratıcılığı* kavramındadır. Buna göre insanlığın oluşturduğu zenginlik öylesine birbirine karışmış bir durumdadır ki, tek bir kişinin ya da kitlenin payını ayırıp ortaya çıkarabilmek imkânsızdır. Bu imkânsızlık halinde eşitlik, bu çıktıda herkesin eşit oranda hak ve pay sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Bu ise çıkar ve pay çatışmasını önlemekte ve belirtilen ortak-iyiyi yani adaleti sağlamaktadır. Birinin diğerinin önüne geçtiği ya da fazla pay iddia ettiği yerde ise güç ve sınıf ortaya çıkmaktadır. Kropotkin için bu durum, devlet altında olduğu gibi özgürlüğün ihlaline yol açmaktadır. Bu özgürlük hem ekonomik hem siyasal anlamda kullanılmaktadır. Geçimi için emeğini satmak zorunda kalmak ve devlet tarafından yasa yoluyla hak ihlaline uğramak aynı anda olmaktadır. Bu sebeple eşitlik ve adaletin olmadığı yerde özgürlük de ihlale uğramaktadır; devlet ise bunun en belirgin örneğidir. Adalet bu sebeple özgürlük erdeminin koruyucusu konumundadır.

Toplumsal tüm üyelerinin eşitliği üzerine kurulan adaletin ereği konusunda Kropotkin, Aristoteles ile yakınlık kurar gözükmemektedir. Bu yakınlık ise mutluluk ilkesidir. Ancak aralarında temel bir fark bulunmaktadır. Aristoteles mutluluk kavramını refah seviyesi ve toplumsal konum üzerinden ele alır. Ancak Kropotkin için ise durum farklıdır. Ona göre evrimsel mekanizma tüm tür için işlemektedir. Bir kesimin mutluluğunun diğerlerinin mutsuzluğunu ve hak gaspını ürettiği yerde türün tamamı değil bir kısmı fayda sağlayacaktır. Ancak bu doğal işleyişe terstir çünkü türün tamamına fayda sağlamayan bir düzen faydalı ve iyi değildir. İşleyişin herkese fayda sağlaması gerekmektedir. Bu sebeple tam bir eşitlik içinde olmaları gerekir. Bu eşitliğin siyasal alanını Anarşizm, ekonomik alanını ise komünizmin sağlayacağını düşünen Kropotkin; herkesin eşit ve mutlu olduğu adaletli bir sistemin Anarko-komünizm sayesinde inşa edileceğini düşünmektedir.

Ancak Kropotkin'in açıklamakta zorlandığı nokta ve teorisinin en zayıf halkasını oluşturan kısım devletin ortaya çıkmasıdır. Devletin ortaya çıkmasını Ortaçağ'daki serflik karşı gelinmemesi olarak yorumlaması indirgemeci bir tavır olarak görülebilir. Ek olarak, teorik alt yapısı her ne kadar doğaya ve gözleme dayandırılrsa da Kropotkin ideolojik bir amaç gütmektedir. Ancak anarşizm ve

Karşılıklı Yardımlaşma arasında hangi kavramı araçsallaştırdığı çok da açık değildir. Çünkü Kropotkin’de *Karşılıklı Yardımlaşma* ve *Anarşizm* iç içe geçmiş olarak belirebilmektedir. Bunun için, ayrı bir kavram kullanmak ve bu kavramın ideolojik bir kavram olması toplumsal bir gayeye işaret etmektedir. Bu ise tam eşitlikçi bir toplumdur.

Kropotkin için adalet eşitliği ifade etmektedir. Ancak eşitliğin adaleti sağladığına dair bir veri bulunmamaktadır. Siyasal anlamda eşitlik bir anlam ifade etmektedir. Bu ise, bireysel alanın korunması ve topluma özgürce girebilme, bireysel olarak sözleşme yapabilme özgürlüğünü yaratmaktadır. Ancak ekonomik eşitlik kavramı Kropotkin’de net değildir. İddialı verilerle ortaya attığı fikirler cezp edici görünmektedir. Ancak bu verilerden eşitliğe dair bir sonuç çıkarmanın doğru olmadığı düşünülmektedir. Çünkü Kropotkin’in vardığı sonuç sömürü kavramına işaret etmektedir: Ürettiği maldan kendi faydalanamayan toplumsal bir aktör sunulmaktadır. Ancak böyle bir durumda çözümün eşitlik olduğu kadar hakkaniyet de olabileceği düşünülmektedir. Kropotkin’in eşitliği hakkaniyet olarak görmemesi kavramsal bir yanılğı olarak ele alınabilir.

Kropotkin’in ekonomik tasarısına bir diğer itiraz şu şekildedir: Kropotkin tarafından ele alındığı şekliyle üretim ilişkileri devlet çatısı altında da gerçekleştirilebilir (Russell: 2015: s. 106). Bu üretim ilişkileri, aşırı işbölümüne uğramayan, çalışmanın uzun, yorucu ve sıkıcı olmadığı bir sistemi işaret etmektedir. Gerçekten de Kropotkin’in bu sisteminin, devlet altında işlemeyeceğine dair varsayımlarından fazlası yoktur. Bunun altında yatan sebebin ise Kropotkin’in bilimsel geleneği olduğu düşünülmektedir. Elde edilen sonuca göre Kropotkin’in doğa bilimci tarafı toplumsal meselelere bakışını da etkilemektedir. Kropotkin için bilimsel meseleler kesinlik ifade etmektedir. Toplumsal bilimlerde, kendi dönemi için kesinlik olmadığı konusunu kabul etmektedir. Ancak bu kabul ileride bir kesinlik taşıyacağı ümidini de içinde taşır görünmektedir. Bu sebeple Kropotkin’in toplum bilimdeki gri alanı görmediği ya da görmezden geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Ancak buna rağmen ekonomi dışında önerdiği siyasal sistem oldukça değerlidir: Siyasal olarak eşitliğin adaleti ifade ettiği bir noktada kabul edilebilirdir. Çünkü adaletin, ortak-iyi anlamına geldiği kabul ediliyorsa, ortak yaşanan

insanlarla eşit olmayı istemek normal karşılanabilir. Her ne kadar bir varsayım öne sürülse de; kimsenin hakça kendisinden üstün olanlarla birlikte yaşamak istemeyeceğinin kabul edilmesi için yeterli mantıksal nedenler mevcuttur. Bu bağlamda Kropotkin, siyasal eşitlik konusunda önemli bir norm sunmaktadır. Bu norm; bireysel alanın toplumsal alanın işgali altında kalmaması gerektiğidir. Bireysel olarak insanlar farklı olmak, farklı düşünmek ya da farklı şekillerde tercihlerde bulunmak isteyebilirler. Bu tercihler kümesi, bireysel alanı ilgilendirmektedir. Ancak bireysel alandaki tercihlerini siyasal alana taşımak isteyen birisi; siyasal olarak diğerleriyle eşit olmak istemeyen birisi ortaya çıktığında durum ne olacaktır? Buna verilecek iki türlü cevap bulunmaktadır: Bu cevaplardan ilki, yardımlaşma ilkesi çerçevesinde anarşist bir toplumda böyle bir durum olmayacağıdır. İkinci cevap ise, bireysel arzulara karşı toplumsal arzu ile karşılık verilmesidir (Kropotkin, 2018(b): s. 59). Kropotkin bireysel arzuların ön plana çıkarılmasına çabaladığı bir durumda, bireysel alanın korunması için, toplum ile arzu sahibi bireyi karşı karşıya getirmektedir. Kendi içinde bir açmaz gibi görünen, varsayılan koşullarda gerçekleşecek olan bu durumu, “*birey için, bireye rağmen*” ifadesiyle özetlemek mümkündür. Kropotkin böyle bir durumda, kişisel arzuları bir kenara bırakıp, siyasal eşitliği, evrensel bir norm olarak sunmaktadır. Bu anlamda, adalet olarak siyasal eşitlik, çatışmanın önüne geçici nosyon olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple siyasal eşitliğin adaleti sağladığı önermesi kabul edilebilir olmakla birlikte ekonomik eşitliğin adaleti ifade ettiği noktası hatalı görünmektedir.

Ekonomik eşitlik ifadesi yerine *hakkaniyet* kavramının daha yerinde olacağı düşünülmektedir. Çünkü bu kavram hak etme anlamında emeğe de bir gönderme yapmaktadır. Her ne kadar Kropotkin’in toplumu gönüllü birliktelik ve *Karşılıklı Yardımlaşma*’ya dayansa da, ekonomik anlamda toplumsal yeterliliği sağlayacak olan emek olacaktır. Emeği aracılığıyla topluma katılan insanlar bir çıktı üretecek ve topluma faydalı olacaktır. Ancak emeğini kullanmak istemeyen; tembel denilebilecek insanlar ne olacaktır? Kropotkin bu tarz bir insan için bir önermede bulunmaz. Çünkü o çalışmanın zevkli hale getirildikten sonra tüm toplum tarafından benimseneceğini düşünmektedir. Çalışma hayatı eziyet olmaktan çıktıktan sonra toplumun tüm üyeleri zorlama olmaksızın çalışmak isteyecektir. Buradan şu sonuç çıkarılmaktadır: Kropotkin toplum üyelerine *tembellik hakkı* tanımamaktadır. Bu ise ekonomik anlamda eşitliği kendi içinde zedeleyen bir şey olarak çıkmaktadır. Çünkü

tüm üyelerin çalışmak isteyeceğini varsaymak, çalışmayı istemeyen bir üye çıktığında onun kaderinin ne olacağı konusunda soru işareti bırakmaktadır. Diğer yandan eşitlik anlayışını, mutluluk erekli bir politik ve ahlâk felsefesi üzerine kuran Kropotkin, iş gücüne katılmakla mutlu olmayacak olan toplumsal özneleri göz ardı etmektedir. Bu durumda Kropotkin'in çalışma arzusu üzerinden bir genelleme yaptığı söylenebilir: Bu genellemede toplumun tüm üyelerinin çalışacağı önkabul olarak alınmaktadır. Kropotkin bu varsayımda bireysel alanı ihlâl etmektedir. Toplum üyeleri olan bireyler, çalışacakları önkabulüyle bir toplumda var olurlar bu varsayıma göre. Ancak bu tarz bir varsayım bahsedildiği gibi çalışmak istemeyen birinin kişisel alanına bir saldırı anlamı taşıyacaktır. Bu sebeple Kropotkin'in ekonomik eşitlik anlayışı, kendisinin iddia ettiği gibi görünmemektedir. Zira mutlak eşitlikten bahseden Kropotkin, çalışmak istemeyenlere bir alan tanımayarak emek kavramına referans yapmış; böylece ekonomik adalet anlamında “*hak etme*” kavramını istemeden de olsa teorisine dâhil etmiştir. Bu durumda Kropotkin'in eşitlikten ziyade hak kavramına vurgu yaptığı söylenebilir. Kropotkin'in kavramsal haritasına bu anlamda, içeriğinin genişletilmesi ve değiştirilmesi, çalışan ve çalışmayan tüm bireyleri kapsayacak bir hale getirilmesi önerilmektedir. Aksi durumda, besinini paylaşmayan karıncanın öldürülmesini/toplumdan dışlanmasını doğanın işleyişi olarak sayan Kropotkin'in, çalışmayı da doğanın işleyişi olarak sayacağını düşünmek ve bu düşüncede totaliter bir meyil gösterme ihtimalinin bulunduğu varsaymak yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

1. KİTAPLAR

Agah Çubukçu, İbrahim (1977). İslâm Düşünürleri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2014). “Jean-Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor”. Sokrates’ten Jakobenlere Batı Siyasal Düşünceler içinde: Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim. 569-596.

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2014). “Niccolo Machiavelli: Prensın İktidarından Devlete”. Sokrates’ten Jakobenlere Batı Siyasal Düşünceler içinde: Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim. 319-344..

Ağaoğulları, Mehmet Ali (2016). “La Boétie ve Siyasal Kulluk.” Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev içinde: Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları. Gönüllü Kulluk Üzerine. Ankara: İmge Yayınevi. 65-127.

Aquinas, Thomas (1993). Commentary on Nicomachean Ethics (Çev. C.J. Litzinger). Indiana: Dumb Ox Books.

Aquinas, Thomas (2003). On Evil (Çev. R. Rigan). New York: Oxford University Press.

Aquinas, Thomas (2006). “The Justice and Mercy of God”. Aquinas on Nature and Grace: Selections from Summa Theologica içinde : Ed. A.M. Fairweather. Kentucky: Westminster John Knox Press. 86-92.

Aristoteles (1983). Nikomachische Ethik (Çev. F. Dirlmeter). Berlin: Akademie Verlag.

Aristoteles (2014) Politika (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (2015). Nikomakhos’a Etik (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.

Aristoteles (2018). Nikomakhos’a Etik (Çev. S. Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Arslan, Ahmet (2017(a). İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2017(b). İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2017(c). İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2017(d). İlkçağ Felsefe Tarihi Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2017(e). İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk Ve Erken Dönem Hristiyanlık. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Arslan, Ahmet (2017(f). Felsefeye Giriş. Ankara: BB101 Yayınları.
- Arvon, Henri (1991). Anarşizm (Çev. A. Kotil). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avrich, Paul (1991). Portrelerle Anarşizm 1 (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Aydınlı, Yaşar (1997). İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bacce (2017). Tedbîru'l Mütevahhid (Çev. M. Uyanık, A. Akyol). Ankara: Elis Yayınları.
- Bakunin, Mihail (1964). "Individuals Are Strictly Determined." The Political Philosophy Of Bakunin: Scientific Anarchism içinde Ed. Maximoff Gregori. New York: Free Press. 164-169.
- Bakunin, Mihail (1964). "Man: Animal and Human Nature." The Political Philosophy Of Bakunin: Scientific Anarchism içinde Ed. Maximoff Gregori. New York: Free Press. 83-88.
- Bakunin, Mihail (1964). "State Centralization and Its Effects." The Political Philosophy Of Bakunin: Scientific Anarchism içinde Ed. Maximoff Gregori. New York: Free Press. 256-258.
- Bakunin, Mihail (1972). Bakunin On Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism (Der. Dolgoff Sam). New York: Vintage Books.
- Bakunin, Mihail (1992). Marx'a Karşı El Yazmaları (Çev. I. Gürbüz). İstanbul: Birey Yayınları.
- Bakunin, Mihail (2016). Tanrı ve Devlet (Çev. S. Ergün). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Barclay, Harold (2009). People Without Government An Anthropology of Anarchy. Amersham: Halstan & Co. Ltd.
- Benlisoy, Foti (2016). "Anarşizm: Gönüllü Düzene Övgü". 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler içinde: Der. Birsen Örs. 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 353-411.
- Berlin, Isaiah (2002). Incorporating Four Essays on Liberty (Ed. H. Hardy). New York: Oxford University Press.
- Berns, Laurence (1987). "Thomas Hobbes." History Of Political Philosophy içinde: Ed. Leo Strauss, Joseph Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press, 396-420.
- Bookchin, Murray (2015). Toplumsal Anarşizm Mi, Yaşam Tarzı Anarşizm Mi? (Çev. D. Aytaş). İstanbul: Kaos Yayınları.
- Brun, Jean (2003). Stoa Felsefesi (Çev. M. Atıcı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carr, Edward Hallett (2006). Michael Bakunin (Çev. G. Zileli). İstanbul: Versus Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2017). Aydınlanma Felsefesi. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2018). Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları.

- Cevizci, Ahmet (2019). 17. Yüzyıl Felsefesi. İstanbul: Say Yayınları.
- Cicero (2017). Yasalar Üzerine (Çev. C. Çevik). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Clastres, Pierre (2016). Devlete Karşı Toplum (Çev. M. Sert, N. Demirtaş). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Corbin, Henry (2010). İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne (Çev. H. Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cornford, Francis (1966). Before And After Socrates. New York: Cambridge University Press.
- Crowder, George (2007). Klasik Anarşizm Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in Politik Düşüncesi (Çev. S. Altıparmak). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Çaylak, Adem (2018). "İslâm Siyasi Düşüncesi: Giriş, Kavramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç". İslam Siyasal Düşünceler Tarihi adlı kitapta: Ed. Adem Çaylak. Ankara: Savaş Yayınevi. 3-22.
- Çaylak, Adem, Fikret Çelik (2018). "Haricilik ve Siyasi Düşüncesi". İslam Siyasal Düşünceler Tarihi adlı kitapta: Ed. Adem Çaylak. Ankara: Savaş Yayınevi. 121-143.
- Çaylak, Adem, Yunus Şahbaz (2018). "İbn Rüşd". İslam Siyasal Düşünceler Tarihi adlı kitapta: Ed. Adem Çaylak. Ankara: Savaş Yayınevi, ss. 461-475.
- Çiftçi, Ali (2018). "İbn Haldun." İslam Siyasal Düşünceler Tarihi adlı kitapta: Ed. Adem Çaylak. Ankara: Savaş Yayınevi, ss. 507-534.
- Damrosch, Leo (2017). Jean Jacques Rousseau (Çev. Ö. Özköprülü). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Darwin, Charles (1975). İnsanın Türeyişi (Çev. Ö. Ünalın). Ankara: Onur Yayınları.
- Darwin, Charles (2015). Türlerin Kökeni (Ö. Ünalın). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- De La Boétie, Etienne (2015). Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev (Çev. M. A. Ağaoğulları). Ankara: İmge Yayınevi.
- Doğan, Özlem (2004). Etik-Ahlâk Felsefesi. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Erdem, Tefik (2018). Sosyoloji Notları. Antalya: Otorite Kitap.
- Farabi (2012). Es- Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât (Çev. M. Aydın, A. Şener, M.R. Ayas). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Giddens, Anthony (2018). Modernliğin Sonuçları (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göze, Ayferi (2015). Siyasal Düşünceler ve Yönetimler. İstanbul: Beta Basım.
- Graham, Robert (2005). Anarchism A Documentary History of Libertarian Ideas Volume One: From Anarchy To Anarchism (300 BCE to 1939). Montreal: Black Rose Books.
- Gündüz, Şinasi (2017). Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Güriz, Adnan (2011). Hukuk Felsefesi. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Haldun, İbn (2007). Mukaddime 1 (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hegel, Friedrich Wilhelm (2019). Felsefe Tarihi: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine Cilt 2 (Çev. D.B. Kılınç). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Hegel, Wilhelm Friedrich Hegel (1991). Hukuk Felsefesinin Prensipleri (Çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Hegel, Wilhelm Friedrich Hegel (2012). "Tarihte Akıl: Tarih Felsefesine Bir Giriş." Tarih Felsefesi Seçme Metinler adlı kitapta: Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 184-187.
- Heywood, Andrew (2015). Siyasetin Temel Kavramları (Çev. H. Özler). Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, Andrew (2016). Siyasi İdeolojiler (Çev. L. Köker). Ankara: BB101 Yayınları.
- Hill, Christopher (1983). Winstanley: The Law Of Freedom And Other Writings. New York: Past and Present Publications.
- Hill, Christopher (1991). The World Turned Upside Down: Radical Ideas During The English Revolution. London: Penguin Books.
- Hırş, Ernest (2001). Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü.
- Hobbes, Thomas (2007). Leviathan (Çev. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hollander, Samuel (1997). The Economics of Thomas Robert Malthus. Toronto: University of Toronto Press.
- Hume, David (1976). İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (Çev. O. Aruoba). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- İncil (2016). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Kant, Immanuel (2006). Groundwork of the Metaphysics of Morals (Çev. M. Gregor). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2012). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi." Tarih Felsefesi Seçme Metinler adlı kitapta: Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayıncılık. 31-47.
- Kenny, Anthony (2006). A New History Of Western Philosophy Volume III: The Rise Of Modern Philosophy.
- Kersting, Wolfgang (2010). "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi". Kant Felsefesinin Politik Evreni adlı kitapta: Ed. Hakan Çörekçiöğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 57-79.
- Kinna, Ruth (2005). Anarchism: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld Publications
- Kropotkin, Pyotr (2001). Evrimin Bir Faktörü: Karşılıklı Yardımlaşma (Çev. I. Ergüden, D. Güneri). İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, Pyotr (2005(a). Anarşi Felsefesi- İdeali (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, Pyotr (2005(b). “The Conquest of Bread”. The Conquest of Bread and Other Writings adlı kitapta: Ed. Marshall Shatz. New York: Cambridge University Press. 11-199.

Kropotkin, Pyotr (2005(c)). “What Is To Be Done?”. The Conquest of Bread and Other Writings adlı kitapta: Ed. Marshall Shatz. New York: Cambridge University Press. 257-259.

Kropotkin, Pyotr (2007(a). Çağdaş Bilim ve Anarşi (Çev. M. Beyhan). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Kropotkin, Pyotr (2007(b). Bir Devrimcinin Anıları-1 (Çev. M. Beyhan). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Kropotkin, Pyotr (2007(c). Bir Devrimcinin Anıları-2 (Çev. M. Beyhan). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Kropotkin, Pyotr (2014). Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler-Yarın (Çev. S. Sevinç). İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, Pyotr (2018(a). Etik (Çev. S. Altıparmak). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Kropotkin, Pyotr (2018(b). Anarşist Ahlak (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Kaos Yayınları.

Kuçuradi, İoanna (2019). Ahlâk, Etik Ve Etikler. Ankara: Türkiye Felsefesi Kurumu

Laertios, Diogenes (2007). Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri (Çev. C. Şentuna). İstanbul: Yapı Kredi yayınları.

Lev, Tolstoy (1997). Din Nedir (Çev. M. Çiftkaya). İstanbul: Furkan Basım Yayın.

Libéra, de Alain (2013). Ortaçağ Felsefesi (Çev. I. Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi.

Locke, John (1992). İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (Çev. V. Hacıkadiroğlu). İstanbul: Ara Yayıncılık.

Locke, John (2012). Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme (Çev. F. Bakırcı). Ankara: Ebabil Yayınları.

Machiavelli, Niccolo (2017). Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler (Çev. A. Tolga). İstanbul: Say Yayınları.

Machiavelli, Nicolo (1994). Prens (Çev. N. Güvenç). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

MacIntyre, Alasdair (2001). Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Marshall, Peter (2003). İmkânsız İstemek: Anarşizmin Tarihi (Çev. Y. Alogan). İstanbul: İmge Kitabevi.

Marx, Karl, Friedrich Engels (1976). Nüfus Sorunu ve Malthus (Çev. O. Yaylalı). Ankara: Sol Yayınları.

Morris, Brian (2018). Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm (Çev. B. Karsak). İstanbul: Kolektif Kitap.

Nietzsche, Friedrich (2018). Platon Öncesi Filozoflar (Çev. N. Nirven), (Der. Paolo D'lorio). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Nozick, Robert (2006). Anarşi, Devlet ve Ütopya (Çev. A. Oktay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Öktem, Niyazi, Ahmet Ulvi Türkbağ (2012). Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet. İstanbul: Der Yayınları.

Örs, Birsen (2016). "İdeoloji". 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler içinde: Der. Birsen Örs. 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 5-45.

Platon (2018). Devlet (Çev. M.A. Cimcoz). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Proudhon, Joseph Pierre (1969). General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century (Çev. J.B. Robinson). New York: Haskell House Publishers.

Proudhon, Joseph Pierre (1979). The Principle of Federation (Çev. R. Vernon). Toronto: University of Toronto Press.

Proudhon, Joseph Pierre (1998). Mülkiyet Nedir? (Çev. V.G. Üretürk). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Proudhon, Joseph Pierre (2012). Sefaletin Felsefesi (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Kaos Yayınları.

Rapp, A. John (2012). Daoism And Anarchism: Critiques Of State Autonomy in Ancient and Modern China. New York: Continuum International Publishing Group.

Ritter, Alan (1980). Anarchism A Theoretical Analysis. New York: Cambridge University Press.

Rocker, Rudolf (2000). Anarko Sendikalizm (Çev. H.D. Güneri). İstanbul: Kaos Yayınları.

Rosenthal, Erwin (1996). Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi (Çev. A. Çaksu). İstanbul: İz Yayıncılık.

Ross, David (2017). Aristoteles (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Rousseau, Jean Jacques (2001). Letter To Beaumont, Letters Written From The Mountain, And Related Writings (Çev. C. Kelly, J.R. Bush). Ed Christoper Kelly, Eve Grace. Hanover: University Press of New England.

Rousseau, Jean Jacques (2018). Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev (Çev. S. Eyüboğlu). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques (2018). Toplum Sözleşmesi (Çev. V. Günyol). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques (2019). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı (Çev. R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları.

Ruby, Christian (2016). Siyaset Felsefesine Giriş (Çev. A.U. Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.

Russell, Bertrand (2015). Özgürlük Yolu: Sosyalizm, Anarşizm, Sendikalizm (Çev. Ş. Duran). İstanbul: Bgst Yayınları.

Russell, Bertrand (2017(a)). Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi (Çev. A. Fethi). İstanbul: Alfa Yayınları.

Russell, Bertrand (2017(b)). Batı Felsefesi Tarihi: Modern Felsefe (Çev. A. Fethi). İstanbul: Alfa Yayınları.

Russell, Bertrand (2018). Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi (Çev. A. Fethi). İstanbul: Alfa Yayınları.

Rüşd, İbn (1969). Avorroes' Commentary On Plato's Republic (Çev. E.I.J. Rosenthal). New York: Cambridge University Press.

Rüşd, İbn (2011). Din Felsefe Tartışması (Çev. H. Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.

Sandel, Michael (2019). Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir? (Çev. M. Kocaoğlu). Ankara: Felix Kitap.

Smith, Adam (2018). Ahlaki Duygular Kuramı (Çev. D. Kızılay). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Spinoza, Benedictus (2016). Teolojik-Politik İnceleme (Çev. C. Akal, R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi.

Spinoza, Benedictus (2018). Ethica (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Alfa Yayınları.

Springer, Simon (2018). Coğrafyanın Anarşist Kökleri Mekansal Özgürleşmeye Doğru (Çev. B. Esen). İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Stirner, Max (2016). Biricik ve Mülkiyeti (Çev. S.T. Noyan). İstanbul: Kaos Yayınları.

Strauss, Leo (1958). Thoughts On Machiavelli. Illinois: The Free Press of Glencoe.

Stuart Mill, John (2019). Faydacılık (Çev. G. Murteza). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Şenel, Alâeddin (1970). Eski Yunanda Eşitlik Ve Eşitsizlik Üstüne. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Şenel, Alaeddin (1995). Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Todes, Daniel (1989). Darwin Without Malthus: The Struggle for Existence in Russian Evolutionary Thought. New York: Oxford University Press.

Tok, Nazif, Ahmet Vedat Koçal (2013). "Anarşizm". Dünya'da ve Türkiye'de SİYASAL İDEOLOJİLER adlı kitapta: Ed. Ömer Çaha/ Bican Şahin. Ankara: Orion Kitabevi, 395-446.

Toku, Neşet (2010). "Bir Siyasi İdeal Olarak Eşitlik." Hukuk felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 21. Kitap içinde: Haz. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları. 214-225.

Tolstoy, Lev (2003). Hayatın Anlamı (Çev. E. Yıldırım). İstanbul: Arkhe Yayınları.

Tuncay, Aziz Can (2018). Portrelerle ANARŞİZM. İstanbul: Beta Basım Yayım.

Ülken, Hilmi Ziya (1983). İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru. İstanbul: Ülken Yayınları.

Ward, Colin (2004). Anarchism: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press.

Woodcock, George (1983). The Anarchist Reader. Glasgow: Fontana Paperbacks.

Woodcock, George (1998). Anarşizm Bir Düşünce Hareketinin Tarihi (Çev. A. Türker). İstanbul: Kaos Yayınları.

Yalçinkaya, Ayhan (2014). "Devlet: Ne Seninle, Ne Sensiz." Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler içinde: Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim. 355-400.

Yalçinkaya, Ayhan (2014). "İlahi Siyaset." Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler içinde: Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim. 197-228.

Yalçinkaya, Ayhan (2014). "Tanrı: İktidar." Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler içinde: Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim. 237-265.

Yalçinkaya, Ayhan (2014). "Yurttaş: Siyaset." Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler içinde: Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim. 19-90.

Zabcı, Filiz (2014). "Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe". Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler içinde: Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim. 457-506.

Zabcı, Filiz (2014). "Thomas Hobbes: Devlet ya da "Ölümlü Tanrı"ya Övgü". Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler içinde: Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim. 427-456.

2. MAKALELER, BİLDİRİLER VE DİĞER YAYINLAR

Aktaş, Zeki (2014). Thomas Hobbes'ta Etik. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Alkan, Necmettin (2009). “Tarihin Çağlara Ayrılmasında “Üç”lü Sistem Ve “Avrupa Merkezci” Tarih Kurgusu.” Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2 (9): 23-42.

Aşkit, Mirpenç (2018). “İbn Rüşd’de Siyaset ve Ahlak İlişkisi.” Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 16, ss. 47-65.

Balkaya, Eren (2015). Mihail Bakunin’de Anti-Otoriterizm ve Özgürlük. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Başkır, Ünsal Doğan (2015). Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmopolitizmi Yeniden Düşünmek. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Bozkurt, Emrah (2019). Haricilikte İmamet Anlayışı. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Bulut, Halil İbrahim (2009). “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları.” Usul İslam Araştırmaları, 11(11): 41-54.

Çaylak, Adem, Huzeyfe Pınarbaşı (2019). “Haricilik ve Anarşizmin Toplum ve Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırmalı Analizi.” International Journal of Cultural and Social Studies, 5 (2): 610-637.

Çelik, Hasan (1997). Fârâbi’de Adalet Kavramı. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Çetin, Maksut (2016). “İslam Mezheplerinde Yönetimin Gerekliği Meselesi.” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43: 205-238.

Çuhadar, Cengiz (2007). William Godwin’in Devlet Anlayışı. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Demiray, Berkay (2017). Pierre-Joseph Proudhon’un Siyaset Felsefesi. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Duran, Elif (2018). Davıd Hume’un Ahlak Anlayışını Stoacı Okuma Olanağı. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ekincioglu, Çiğdem (2008). Farabi Ve Siyaset Felsefesine Dair Görüşlerinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Erol, Kasım (2011). Pyotr Alekseyeviç Kropotkin Ve Karşılıklı Yardımlaşma Kavramı. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

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

Köroğlu, Burhan (1996). “İbni Bâcce’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”. Divan Dergisi, 1996/1, 45-65.

Murteza, Gökhan (2012). Adam Smith'te İktisat Ve Ahlak Sorunları. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Taylan, Ömer (2014). Anarşizmin Felsefi Kökenleri. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Timuçin, Mehmet Ali (2016). Spinoza'da Etik Ve Siyaset Felsefesinin Işığında Temsili Demokrasi Sorunu. Doktora Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Tok, Hülya (2006). Aristoteles Ve Thomas Aquinas'ta Erdemler. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Turanlı, Rona (1977). Malthus'un Nüfus Kuramı Ve Az Gelişmiş Ülkelerde Nüfus Sorunu. Doktora Tezi, İstanbul İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi İktisat Kürsüsü, İstanbul.

Vurucu, Yahya (2019). Spinoza Felsefesinde İnsanda Özgürlük Sorunu. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.

3. ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Duden (t.y). 08.04.2020,
<https://www.duden.de/rechtschreibung/gemeinschaftlich>.

Emini, Emin (1995). "Pozitif Hukuk Uygulamasında Adalet İdesi." Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 223-234. <http://static.dergipark.org.tr/article-download/ed26/5753/7bde/5d4210e52e8ba.pdf? / 06.04.2020>.

Farabi (1974). Mutluluğun Kazanılması [Elektronik Sürüm] (Çev. H. Atay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. <https://www.scribd.com/document/48585862/Farabi-nin-Uc-Eseri / 28-02.2020>.

Farabi (2001). El Medinetü'l Fâzıla [Elektronik Sürüm] (Çev. N. Danışman). Ankara: MEB Yayınları. <http://www.muhammedibrahim.com/kitaplika/35.pdf / 28.02.2020 tarihinde erişildi>.

Fiğlalı, Ethem Ruhi (1997). "Hâricîler". TDV İslâm Ansiklopedisi, 16. Cilt, 175-178. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler#1 / 26.04.2020>.

Godwin, William (1793a). An Enquiry Concerning Political Justice, And Its Influence On General Virtue And Happiness Vol. 1 [Elektronik Sürüm]. London: Printed for G. Nicol and G. G. J. and J. Robinson. <https://archive.org/details/enquiryconcernin01godw / 10.04.2020>.

Godwin, William (1793b). An Enquiry Concerning Political Justice, And Its Influence On General Virtue And Happiness Vol. 2 [Elektronik Sürüm]. London: Printed for G. Nicol and G. G. J. and J. Robinson. <https://archive.org/details/enquiryconcernin02godw / 10.04.2020>.

Herzen, Alexander (1982). My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen (Der. Dwight Macdonald) [Elektronik Sürüm]. Berkeley: University of California Press. <https://archive.org/details/mypastthoughtsme00herz / 19.04.2020>.

Hume, David (1912). An Enquiry Concerning The Principles Of Morals [Elektronik Sürüm]. Chicago: The Open Court Publishing. <https://archive.org/stream/enquiryconcern00hume?ref=ol> / 01.06.2020.

Kropotkin, Pyotr (1970). “Two Letters To Lenin.” Selected Writing on Anarchism and Revolution içinde: Ed. Martin A. Miller [Elektronik Sürüm]. Massachusetts: The M.I.T. Press. 334-339. <https://archive.org/stream/selectedwritings00krop> / 03.05.2020.

Malthus, Robert (1993). An Essay On The Principle Of Population [Elektronik Kitap]. New York: Oxford University Press. https://archive.org/stream/essayonprinciple00thom_0?ref=ol / 08.05.2020.

Murray, Gilbert (1915). The Stoic Philosophy [Elektronik Sürüm]. New York: The Knickerbocker Press. <https://archive.org/details/stoicphilosophy00murrgoog> / 07.01.2020.

Online Etymology Dictionary (t.y). 08.04.2020, <https://www.etymonline.com/word/free>.

Online Etymology Dictionary (t.y). 08.04.2020, <https://www.etymonline.com/word/-dom>.

Online Etymology Dictionary (t.y). 08.04.2020, <https://www.etymonline.com/word/autonomy>

Peters, Francis (1967). Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon [Elektronik Sürüm]. New York: New York University Press. <https://archive.org/stream/greekphilosophic0000pete> / 24.04.2020.

Russell, Bertrand (1918). Roads To Freedom Socialism, Anarchism And Syndicalism [Elektronik Sürüm]. Londra: George Allen & Unwin Ltd. <https://archive.org/stream/roadstofreedomso00russuoft> / 17.04.2020.

Sabine H., George (1941). The Works of Gerrard Winstanley: With An Appendix of Documents To The Digger Movement [Elektronik Sürüm]. New York: Cornell University Press. <https://archive.org/stream/worksofgerrardwi00wins#page/n7/mode/2up> / 24.03.2020.

Smith, Adam (2007). The Wealth of Nations [Elektronik Sürüm]. New York: Cosimo Books. https://archive.org/stream/wealthofnations0000smit_y2s8?ref=ol / 07.05.2020.

Sorel, Georges (1910). Reflections On Violence [Elektronik Sürüm]. Londra: George Allen & Unwin Ltd. <https://archive.org/stream/reflectionsonvio00soreuoft> / 17.04.2020.

The Seventh Letter (ty). Erişim: 10.03.2020, http://classics.mit.edu/Plato/seventh_letter.html

Zenker, Ernst Viktor (1897). Anarchism A Criticism And History Of The Anarchist Theory [Elektronik Sürüm]. New York: The Knickerbocker Press. <https://archive.org/stream/anarchismcritici00zenkiala> / 05.04.2020.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı: Hakan KARADİKEN

Doğum Yeri ve Tarihi: Kocaeli/Gölcük, 28.04.1994

Eğitim Bilgileri

Orta Öğrenim: Gölcük İhsaniye Anadolu Lisesi

Lisans Eğitimi: Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi(2014-2018)

Yüksek Lisans Eğitimi: Kocaeli Üniversitesi Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı (2018-)

Bildiği Diller

İngilizce C1

Almanca B1

İletişim

hakankaradikenn@gmail.com