

PAPER DETAILS

TITLE: Haricilik ve Anarsizmin Toplum ve Siyaset Felsefelerinin Karsilastirmali Analizi

AUTHORS: Adem ÇAYLAK,Huzeyfe PINARBASI

PAGES: 610-637

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/905620>



Field : Political Philosophy

Type : Research Article

Received: 21.11.2019 - **Accepted:** 30.11.2019

Haricilik ve Anarşizmin Toplum ve Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırmalı Analizi

Adem ÇAYLAK*, Huzeyfe PINARBAŞI**

*Prof. Dr. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bölümü Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, TÜRKİYE, **Email:** ademcaylak@gmail.com

** **Email:** huzeyfepinarbasi54@gmail.com

Öz

Bu çalışmada, İslam toplumlarında ortaya çıkmış bir dini/siyasi hareket olan Haricilik ile Batı toplumlarında ortaya çıkmış bir siyasi hareket olan Anarşizmin toplum ve siyaset felsefelerinin karşılaştırmalı analizi yapılmıştır. Haricilik ve Anarşizm, farklı tarih, kültür ve coğrafyada ortaya çıkan birer siyasi akım olsalar da, toplum düzeni, otorite, iktidar ve devlete yönelik yaklaşımları bakımından incelenmeye değerdir. İslam tarihinde mezhep ve fırkaların (sects) ortaya çıkışı, dini/itikadi olmaktan ziyade siyasidir ve iktidar çatışmalarından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda çalışmada, İslam tarihinde Halife Ali döneminde otorite karşıtlığı temelinde devrimci bir siyasi hareket olarak ortaya çıkan Haricilik ile Batı tarihinde 19.YY'da kapitalist devletin yarattığı tahakküme karşı devrimci bir siyasi akım olarak ortaya çıkan Anarşizm, anakronizme düşülmeden siyasi teorinin temel kavramları (adalet, özgürlük, eşitlik vd.) dikkate alınarak karşılaştırmalı perspektiften analiz edilmiştir.

Çalışmada ilkin Anarşizm ve Hariciliğin tarihsel gelişimlerine yer verilmiştir. Ardından Anarşizm ve Hariciliğin toplum ve siyasete dair yaklaşımları, siyasi düşünür ve öncülerinin görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Son olarak Anarşizm ile Hariciliğin, toplum ve siyaset felsefeleri bağlamında birbirleriyle örtüşen ve farklılaşan yönlerinin karşılaştırmalı analizi yapılmıştır. Karşılaştırmadan elde edilen bulgular ile günümüz toplum yönetimi ve siyasetine ilişkin Anarşizm ve Haricilikten ne ölçüde istifade edilebileceği tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Haricilik, anarşizm, İslam siyaset felsefesi, çağdaş siyaset felsefesi



Comparative Analysis of Social and Political Philosophies of Kharijism and Anarchism

Abstract

This study makes a comparative analysis of Kharijism with Anarchism in terms of their social and political theories in general and their concepts of justice, freedom, and equality in particular. Kharijism was a political and religious sect emerged in early Islamic society. In general, sects and groups emerged as political entities rather than religious ones in early Islamic society as products of political conflicts. Kharijism was an egalitarian and revolutionary sect opposing all types of authority and domination, and the idea of a state in Islamic society. Anarchism was also a revolutionary political movement opposing the nineteenth century capitalist state, authority, and any form of social and political domination in society. Although Kharijism and Anarchism emerged as egalitarian and revolutionary political groups in different cultural, religious and political settings, their views about power, authority, freedom, equality, and the state could be compared.

In this study, first, the historical developments of Kharijism and Anarchism were explained. Second, their understandings of knowledge, society, and politics were analyzed by using their political thinkers and pioneers. Third, a comparative analysis of their overlapping and differentiating views was realized. Finally, the findings obtained from the comparison of these two revolutionary ideologies were assessed in regard today's society, administration, and politics.

Keywords: Kharijism; anarchism; Islamic political philosophy; temporary political philosophy



1. Giriş ve Kavramsal Çerçeve

Haricilikle ilgili yapılan birçok çalışmada Haricilik mezhebinin anarşist bir hareket tarzına sahip olduğuna dair iddialar ortaya atılmıştır. Bu çalışmaların bazıları Hariciliğin sadece belli fraksiyonlarını anarşizmle ilişkilendirirken,¹ bazıları da bir bütün olarak Hariciliği anarşizmle ilişkilendirmiştir.² Fakat Haricilik konusunda yapılan çalışmalarda, çoğu zaman bu benzetme üstünkörü bir şekilde belirtilmiş ve iki hareketin hangi bağlamlarda benzerlik gösterip hangi bağlamlarda farklılık gösterdiğine değinilmemiş, bazılarında ise anarşizm kavramı terör ve kargaşa anlamına gelecek bir şekilde pejoratif anlamda kullanılmıştır.³ Oysaki Anarşizmin savunduğu özgürlük, eşitlik ve adalet gibi değerleri, kendilerinin politik ve toplumsal karşı çıkışlarına temel oluşturması ve bu bağlamda devletsiz yeni bir toplum ve ekonomi kurgulamaları, Hariciliğin hilafete olan özgürlük, eşitlik ve adalet gibi temel değerlerin etkili olduğu dinsel temelli itirazlarından yola çıkarak yeni bir politik ve toplumsal yapı kurmalarına benzer. Dolayısıyla da anarşizmin ve Hariciliğin özgürlük, eşitlik ve adalet gibi benzer değerlere sahip olması ve bu değerler temelinde anti-otoriter bir toplumsal yapı oluşturmaya çalışmaları, literatürde detaylarına inilmemesi nedeniyle iki hareketin ve değerlerinin daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi ve analiz edilmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda, anarşizmin ve Hariciliğin politik, toplumsal ve ekonomik tutumlarına yön veren ilkeler arasındaki benzerlik ve farklılığın ortaya konmasını amaçlayan bu çalışmada, anarşizmin ve Hariciliğin toplum ve siyasete dair yaklaşımlarının benzer olup olmadığı sorusunun yanıtı aranacaktır. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı Haricilerin toplum ve siyaset anlayışları ile otorite karşısındaki tutumlarının on dokuzuncu yüzyıl anarşizminin bilgi, toplum ve siyaset anlayışları ve otorite karşısındaki tutumlarının benzerliklerinin ve farklılıklarının ortaya çıkarılmasıdır.

Terim olarak, “*Dini ve siyasi konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan fırka*” (Fığlalı, 1997: 169) olarak tanımlanan Haricilik, Eş-Şehristânî’nin *el-Milal ve’n Nihal* adlı eserinde (2014: 97), “*Müslüman toplumun imamlığı üzerinde ittifak ettikleri hak imama başkaldıran kimse(ler)*” olarak nitelendirilmiştir. Abdurrâzık’ göre ise, “*İslam mezhepleri tarihçilerinin nazarında, halifelere veya imâmlara muhalefet edip onlara karşı ayaklanan herkes Haricidir*” (2000: 87). Harici kelimesi Arapça, “hrc” kökünden türemiştir. Çoğul Havarîc olarak, “*Bir yerden başka bir yere çıkmak, yahut itaatten çıkmak, isyan etmek, meşru otoriteye karşı başkaldırmak*” anlamlarında kullanılmıştır. Harici ve çoğulu Havarîc terimleri için kısaca “*isyan eden/edenler*” denilmiştir (Demircan, 2015a: 29). IV. Halife

¹ Bknz. Hadduri, M. (2000). *İslam'da Adalet Kavramı*. (S. Ayaz, Çev.) İstanbul: Yöneliş Yayınları.

² Bknz. Dabaşı, H. (1995). *İslam'da Otorite*. (S. E. Gündüz, Çev.) İstanbul: İnsan Yayınları., Tonga, A. (2016). *Kapital İslam'ın Temeli Muaviye*. İstanbul: Doğu Kitabevi.

³ Bknz. Akyol, T. (1988). *Haricilik ve Şia: İslam'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.



Ali ile Hariciler ihtilafa düştükten sonra, hâkim dîni anlayışı çerçevesinde, “*haktan ve dinden ayrılan*” anlamlarında da kullanılmıştır (Öz, 2014: 83). Bir siyasi akım olarak Haricilik, Ali ile Muâviye’nin girdiği iktidar mücadelesinde hakeme başvurdukları için her ikisini de kâfir sayma hususunda fikir birliği edip, daha sonra Ali’nin küfrünün şirk olup olmadığı noktasında ihtilafa düşüp, bu durumun büyük bir günah olduğu noktasında fikir birliği edenleri imlemek için kullanılmıştır (El-Eş’arî, 2005: 102).

III. Halife Osman’ın katledilmesiyle başlayan süreçte Ali ve Muaviye taraftarları arasında başlayan iktidar çatışmalarının bir ürünü olarak ortaya çıkan Harici hareket, siyasi anlaşmazlıkta tek hakemin Allah olduğu (la hükme illa lillah-hüküm ancak Allah’ındır ayeti) fikri ile bütünleşerek, insani ortak hakemlik müessesine karşı bir duruşun ifadesi olarak kendini göstermiştir. Haricilik, Müslümanlar arasındaki çatışmada hükmün insana değil, Allah’a ait olduğuna ilişkin karşı çıkışın yanında, İslam toplumu için “liderin meşruiyeti” ve meşruiyetini nereden aldığına yönelik tartışma ile de ilgilidir (Madelung, 1985: 120). İslam dünyasındaki ilk isyan hareketi olarak görülen Haricilik, aynı zamanda İslam dünyasında ortaya çıkan, “devrimci”, “sabırcı” ve “temekküncü” üç tip muhalefet türünden “devrimci” ekolü temsil eden bir siyasi muhalefet hareketi olarak değerlendirilmiştir.⁴

Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan modern devlete, kapitalizme ve bireyler üzerinde tahakküm kuran neredeyse tüm dışsal otoritelere karşı bir ideoloji olan anarşizm, Grekçe’de yokluk anlamına gelen “an” ve “yönetici, şef, hükümet, hükmeden” anlamında ifade edilebilecek “arkhe” kelimelerinin birleşmesinden oluşan anarşi kavramını kendisi için ideolojik bir temel haline getirir. An ve arkhe kelimelerinin birleşiminden türeyen anarşi kelimesi, genel olarak yöneticisi ya da devleti olmayan bir toplumsallığı ifade etmek için kullanılır (Vincent, 2006: 177). Daha kapsayıcı bir tanımda ise anarşi, siyasi olarak düzensiz bir durumun yanında, “kanunsuzluk durumu ve hiçbir alanda otoritenin kabul edilmemesi” olarak belirtilir (Cevizci, 2005: 51-52). Bu bağlamda George Crowder, anarşi teriminde düzenin yokluğu anlamının da bulunmasına karşın bu anlamın, anarşistlerin hedefi bağlamında anarşi kelimesinin anlamından ayrı tutulması gerektiğini belirterek, anarşinin asıl tanımının zorunlu bir hükümeti olmayan toplum olduğunu belirtir (Crowder, 1999: 9-10). Dolayısıyla anarşizm, her ne kadar anarşi kavramına yüklenen bu anlam üzerinden bilinen bir ideoloji olsa da, arşistlerin argümanlarını tam olarak anlayabilmek, ancak anarşist filozofların düşüncelerini ve argümanlarını temellendirme biçimlerini anlamak ile mümkündür.

2. Hariciliğin Tarihsel gelişimi

İslam siyasi düşüncesinde mezheplerin ortaya çıkmasını tetikleyen unsurların başında, iktidarın kime ait olacağı ve neye dayanacağına ilişkin çatışmalar vardır. Başka bir deyişle, mezheplerin ortaya çıkışının belirleyicisi “siyasal”dır (Çaylak, 2018: 121). Bu bağlamda Hariciliğin, Ali’nin, Muâviye ile verdiği mücadele esnasında iki taraf arasında varılan

⁴ İslam siyasi tarihinde, “devrimci”, “sabırcı” ve “temekküncü” olmak üzere üç tip muhalefet ekolü hakkında ayrıntılı bilgi için, Nevin Abdulhalık, M. (2001). *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. (Vecdi Akyüz, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.



tahkîm (hakem tayini) hadisesini reddedenlerin başlattığı bir siyasi isyan hareketinin sonucu ortaya çıkan bir İslam mezhebi olduğu ortak kabullerden biridir (Laoust, 1999: 29). Ancak bazı yazarlar Haricilik hareketinin ortaya çıkışını, III. Halife Osman'ın halifeliği dönemine kadar da götürebilmektedir. Halife Osman'ın akrabalara dayalı yönetimindeki kişisel tercihlerine ve atadığı yöneticilerin keyfi ve zora dayalı uygulamalarına karşı başlayan hoşnutsuzluk ve kaynaşmanın yarattığı tepkiler, özellikle Hariciliğin makes bulduğu bedevi Araplarda ortaya çıkmıştır (Yıldız, 2010: 44-47). Daha sonra ortaya çıkacak olan Haricilik hareketi mensuplarının, genel olarak Arabistan'ın Rabî'a kabilelerine mensup olmaları ve bu kabilelerin de belli sebeplerle hâkimiyet mücadelesi veren birçok kabile ile kökü İslam öncesine dayanan düşmanlıkları olmasının bu dönemde belli ayrımların oluştuğu tezini güçlendirmektedir. Bu anlamda Osman dönemi, kökü İslam öncesine dayanan kabile toplumundaki ayrımlarla güçlenen ve bu ayrımların sosyo-ekonomik çatışma üzerine yeniden canlanmasında önemli rol oynamıştır (Demircan, 2015b: 16-21).

Öte yandan Haricilik, günümüzdeki demokrasi anlayışına işaret edilerek ve bir eşitlik tartışması üzerinden, “siyahi köle”nin de halife olması dâhil birçok “aykırı/sıradışı” düşüncüyü İslam siyasi düşüncesine sokmak isteyen bir grup olarak da nitelendirilmiştir (Newby, 2004: 125). Haricilerin uzun süre kendilerini tanımlamak için “satan/satıcı” anlamlarına gelen “şârî/şurât” kelimesini kullanmayı uygun gördükleri bilinmektedir. Hariciler burada, Kur'an'da yer alan, “*İnsanlardan bir kısmı Allah'ın rızasını talep ederek kendi nefislerini satarlar* (el-Bakara 2/207; krş. et-Tevbe 9/111)”, ayetlerini baz alarak, “canlarını Allah yolunda satanlar” olarak nitelendirilen “Şurât” kavramı ile kendilerini tanımlamayı uygun görmüşlerdir (Bulut, 2011: 123).

Hariciliğin ortaya çıktığı tarihsel bağlam ve koşullara kısaca göz atıldığında, Halife Osman'ın öldürülmesinden sonra yönetimin merkezinde bulunan insanlar, boşalan halifelik makamı için Ali bin Ebi Talib'i halife seçmişti (Demircan, 2015a: 76). Ali bin Ebi Talib'in halife olması dönemin zengin kesiminde ve özellikle Ümeyyeoğulları arasında endişeye sebep olmuştu. Haşimoğulları (Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin geldiği soya/sopa verilen ad) ve Ümeyyeoğullarının (Ebu Süfyan ve Muaviye'nin geldiği soya/sopa verilen ad) her ikisi de Kureyş kabilesinin birer soppu olmakla birlikte Kâbe ve dolayısıyla Mekke'nin yönetimini elinde tutmak için Peygamber'den dört kuşak öncesine dayanan bir iktidar mücadelesi ve çatışmanın taraflarıydılar. Ali bin Ebi Talib'in, Peygamberin geldiği sop olan Haşimoğullarından gelmiş olması, Ümeyyeoğullarının Ali'yi halife olarak kabul etmelerini imkansız kılıyordu. Aynı zamanda bir önceki halife döneminde siyasi ve ekonomik olarak önemli çıkarlar sağlayan güçlü ve zengin çıkar sahipleri, Ali'nin halife olmasıyla birlikte bu çıkarlarını kaybedeceği korkusu yaşamaya başlamıştı. Çünkü Halife Ali halkın yoksul, mazlum ve mustaz'af kesimlerinden itibar gören ve onlara itibar gösteren dolayısıyla da selefine göre toplumda daha adil bir bölüşümü sağlamayı amaçlayan biriydi (Tonga, 2016: 231-232). Halife Ali bu anlayışına uygun olarak selefî tarafından atanan valileri değiştirmekle işe başlamıştı (El-Cabiri, 2018: 234).

Haricilik, ilk olarak Cemel Savaşı'nda Ali yanında yer alan ve savaşta Ali'nin galip gelmesi ile birlikte, O'nun yanında yer alan bazı kimselerle birlikte gündeme gelmiştir. Bu kimseler, savaşta Osman'a yakınlığı ile bilinenlere karşı oldukları için Ali'nin yanında yer



almış fakat savaş sonunda ganimet dağıtımında Ali ile anlaşamamış ve ona karşı ilk eleştirilerini de bu çerçevede dile getirmişlerdir. Bu arada Muaviye ise Osman'ın katillerinin, Ali tarafından cezalandırılmadığını iddia ederek ve Şam halkının da desteği ile Şam'da yeni bir yönetim oluşturmuştur. Yani Ali'yi tanımayarak, İslam devleti içinde İslam Peygamberinin vefatından sonra ilk kez ikili bir yapıya gidilmesine neden olmuştur. Bu nedenle Ali, siyasal anlamda birlik sağlama adına Muaviye ile aylar süren müzakereler yürütmüş, ancak bir sonuç alamamıştır. Bunun üzerine Ali, Muaviye ile savaş kararı almıştır. Sıffin Savaşı⁵ olarak bilinen savaşta, Ali ile Muaviye taraftarları karşı karşıya gelmiştir. Rivayete göre savaşta, Muaviye tarafı büyük kayıplar vermiştir. Ali'nin büyük saldırısından önce, Muaviye'nin yardımcısı olan, savaş ve yöneticilik konusunda kurnazlık ve stratejik aklı ile ün salmış bulunun Amr b. el-As, Kur'an sayfalarının mızraklara takılarak harp meydanında havaya kaldırılmasını ve Ali'nin ordusunda bu noktada saldırı yapıp yapmama konusunda büyük bir ihtilafın oluşacağını hesaplayan bir plan yapmıştır. Bu durumdan faydalanarak Muaviye, "*Allah'ın kitabı, sizinle bizim aramızda hakem olsun*" diyerek, Ali'ye iki tarafın tayin edeceği hakemler ile Kur'an'a göre bir hüküm verilmesi teklifini sunmuştur. Bu teklif sunulurken Ali'nin ordusu, düşmana saldırıp saldırmama konusunda ikiye bölünmüştür. Bu noktada öne çıkan gruplardan biri Hariciler olmuştur (Eş-Şehristânî, 2014: 98). Ali, "tahkîm"i, istemese de kabul etmek zorunda kalmıştır. İşte bu noktada, Osman'ın öldürülmesinden beri Ali'nin yanında olan ve Sıffin Savaşı'ndan sonra "Hariciler" olarak nitelendirilen grup, Ali'nin, Allah'ın hüküm verdiği bir işte başkalarının hakemlik yapmasına izin verdiği için Müslümanların yolundan ayrılmış olduğunu belirterek, O'nu "büyük günah" işlemekle ve "küfür"le suçlamıştır. Ali'yi düşman olarak ilan eden Hariciler, bir süre sonra Kûfe'nin köylerinden biri olan Harûra'da muhalif bir grup haline gelmiştir. Bu kimselerin başını, Abdullah b. el-Kevâ, Attâb b. el-A'ver, Abdullah b. Vehb el-Rasibî, Urve b. Cerîr, Yezîd b. Ebî Âsım el-Muhâribî, Harkûs b. Zuheyre el-Becelî çekmiştir. O dönemde on iki bin kişi oldukları ifade edilmektedir (Şehristânî, 2014).

Hariciler, Harûra'da ilk olarak bir siyasi tartışmanın önünü açan önemli bir konuyu gündeme getirmiştir. Bu konu, "imâmet" konusudur ve imamın meşruiyeti meselesidir. Onlara göre, halk içinde adaletli davranan kimse, Kureyş kökenli olsun olmasın imâmete geçebilmelidir. Eğer adaleti yok sayar ve zulme başlarsa da kim olursa olsun azli ya da katli "vacîp" hale gelir. Bu durumda halife olup olmamasının önemsiz olduğunu ifade eden Hariciler, bunun "farz" olmadığını belirterek, "*Eğer ihtiyaç duyulursa hür veya köle, Nabatlı veya Kureyşli olmasının da bir önemi yoktur*" (Şehristânî, 2014: 99) demiştir. Hariciler'in görüşünü "eşitlikçi" bir anlayış olarak değerlendiren Laoust, Haricileri, "...*iktidarın tanımak zorunda kaldığı imtiyazlarla (oluşan) gizli anlaşmalara düşman olmakla, son derece bariz ahlâki taassubun izlerini ortaya koyabilen bir (grup)...*" olarak

⁵ Geleneksel ve modern kaynakların büyük bir çoğunluğu, Hariciler'in Sıffin Savaşı'nda Ali'nin yanında yer aldığı ve hatta savaş sırasında meydana gelen tâhkîm olayında onlara büyük bir önem atfederken, İslam dışı kaynaklardan bazılarında ise bu savaşta daha sonra Hariciliğe temel teşkil edecek birçok kişi ve grubun savaşa katılmadığı, Haricilerin bedevi kökenliler içinden nüfuz ettikleri ve hatta bazılarının Muaviye yanında yer aldıkları dahi ifade edilmektedir. Bu konuda bkz.: Julius Wellhausen. (1989). *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, (Fikret Işıltan, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 10-11, 17-18.



nitelendirmiştir (Laoust, 1999: 29). Bu süreçten sonra Ali, Hariciler'i tekrar yanına çekmeye çalışsa da, Haricilerin keskin ve katı görüşlerinden ötürü bunu başaramamış, hatta birçok yeni ihtilaftan dolayı sonunda onlarla savaşmak zorunda kalmıştır. Nehrevan'da 658'deki savaşta Hariciler, Ali komutasındaki orduya yenilmiş ve önemli liderleri öldürülmüştür. Fakat bu durum süreç içinde, Hariciliğin yok olması ile değil birçok kola ayrılması ile sonuçlanmış ve "uzlaşmazlığı ile ön plana çıkan" İslami ayrılık hareketi olmasını engelleyememiştir. Süreç içinde Nehrevan Haricilik için kutsal bir yer haline gelmiş ve Harici başkaldırının ateşleyici merkezi olmuştur (Yıldız, 2010; 83).

Halife Ali'nin ölümünden sonra, onun taraftarlarınca oğlu Hasan'a biat edilmişse de kısa bir süre sonra Hasan bin Ali, taraftarlarının yılgınlığının da etkisiyle Muaviye ile anlaşıp bazı şartlar öne sürerek Muaviye'ye biat etmiştir (Dineveri, 2007; 270). Muaviye'nin iktidara gelmesiyle birlikte, Harici isyanları hepten artmıştır. Artık Nehrevan'da yaptıkları işten şüpheye düşüp Halife Ali'ye karşı savaşmayanların bile kuşkuları kalmamıştır (Yıldız, 2010: 93). Muaviye oğlu Yezid'in halifeliğini ilan etmesinden sonra, rakibi Abdullah b. Zübeyr'in bulunduğu Kâbe'yi kuşatmaya ordu göndermesi üzerine Haricilerden bir grup, Basra valisinin sert tedbirlerinden de kurtulmak için İbn Zübeyr'e yardıma gitmiştir (Watt, 1981: 25). Abdullah b. Zübeyr'in kendileriyle aynı görüşleri paylaşmadığını anlayıp Mekke'den ayrılan Hariciler kendi içlerinde ihtilaflara düşmüş ve Ezarika, Necedat, Sufriyye ve İbadiyye olmak üzere dört ana fırkaya bölünmüştür (İbn'ül-Esir, 1986: 155-158). Bu bölünmeden sonra her ne kadar kendi içlerinde anlaşmazlık yaşamış olsalar da, mevcut hilafet rejimine muhalefet konusunda Haricilerin hepsi aynı görüşü paylaşmıştır. Daha sonraki zamanlarda, dört ana Harici fırkasının üçü yönetimle olan mücadeleleri sonucunda yok olmuş ve içlerinden sadece İbadiler günümüze kadar varlıklarını devam ettirmiştir. Günümüzde [Uman'da] Libya'da Trablus'un Zuware ve Cebelinefüse bölgelerinde, Cezayir'in bazı bölgelerinde kesin olmamakla beraber 2-3 milyon civarında İbadi yaşadığı bilinmektedir (Fırlı, 2011: 180).

3. Adalet, Özgürlük ve Eşitlik Değerleri Bağlamında Hariciliğin Toplum ve Siyaset Felsefesi

Hariciler, Allah'ın hüküm verdiği bir konuda "kişisel yargı koymayı" reddeden bir "bilgi", "inanç" ve "ilahiyat" anlayışından yola çıktıkları için, "itiraz" veya "muhalefet" düşüncelerinin belirleyicisi olmuştur (Baadl, 2015: 15). Ayrıca siyasal olarak geleneksel İslam'daki lider anlayışına karşı Hariciliğin geliştirmiş olduğu "muhalefet" anlayışı da ister halife, ister imam üzerinden olsun dünyevi ve dini bir otoriteyi "öncelememeleri" noktasında açıktır. Yani Hariciler, "adalet" ve "erdem" üzerinden ve "birey"i önceleyen bir din anlayışıyla birlikte, İslam'ın temel anlayışına uymadığına inandıkları iktidarı reddetmiştir.

Halife Osman döneminde yönetsel anlamda bozulmaların başlaması ve bu bozulmaların toplumsal yapıyı etkileyecek şekilde, Halife Ali ve Muaviye dönemlerinde de devam etmesi, Haricilerin, eşitlik, adalet ve özgürlük gibi felsefi ilkeler temelinde yeni bir toplumsal yapı oluşturmalarına neden olmuştur. Haricilerin toplumsal yapılarının temelini oluşturan bu ilkelerin kaynakları ise, İslam öncesi Arap kabile kültürü ve Haricilerin benimsedikleri din anlayışındadır.



İslam öncesinde Araplar; aralarında siyasi bir birliğin olmadığı, sadece karar alacakları zaman bir araya geldikleri kabileler topluluğu halinde yaşıyordu. Bu nedenle hiçbir kabilenin bir diğeri üzerinde otorite kurması söz konusu değildi. Kabileler arasında sadece yarar temelli –ticaret, kan davası, savaş gibi- gevşek işbirlikleri söz konusuydu (Çelikel, 2014: 222). Kabilelerin kendi içlerindeki ilişkiler de, kabileler arasındaki ilişkilere benziyordu. Kabile içinde yönetici konumunda olan seyyidler, sadece sembolik yetkilere sahipti. Dolayısıyla da kabile üyelerinin arasında toplumsal anlamda büyük bir fark bulunmuyordu. Herkes eşitti ve kabile karar alırken özgürce fikir beyan edebiliyordu (Çağatay, 1971: 100). İslam öncesi Arap kabile hayatındaki bu özgürlük ve eşitlik durumu, Haricilerin toplumlarında da benzer şekilde etkindi. İslam öncesi Arap kabilelerinde yöneticilerin sadece sembolik bir yetkiye sahip olmalarına benzer şekilde, Hariciler de temel aldıkları eşitlik ve özgürlük değerleri nedeniyle liderlerine yüksek bir statü vermiyor ve bu değerlerin ihlali, lideri her an azledilme tehlikesiyle karşı karşıya getiriyordu (Hodgson, 1995: 165). Dahası Hariciler İslam öncesi Arap kabile kültüründe bulunan eşitlik fikrini daha da ileriye götürerek, insanlar arasında eşitlikçi olmayan bir derecelendirme yapmanın küfür olduğunu iddia ediyordu. Onlara göre üstünlük ancak takvadaydı ki kimin takva sahibi olduğunu da ancak Allah bilebilirdi (Akbulut, 2017: 100). Başka bir deyişle, bilginin kaynağı Allah'tı. Bu bağlamda Hariciler düşünce özgürlüğüne hoşgörüyle yaklaşıyordu. Bu durumda topluluklarının küçük ölçekli olması nedeniyle herkesin yüz yüze olabilmesinin de etkisi vardı. Bunun yanında topluluklarında muayyen bir siyasi kurum olmadığı için de üst düzey bir siyasi özgürlük bulunuyordu (Crone, 2007: 97).

Haricilerin eşitlik ve özgürlük anlayışlarının şekillenmesinde, İslam öncesi Arap kabile geleneğinin etkilerinin yanında, dini anlayışlarının da etkisi vardır. Bu bağlamda Haricilerin eşitlik ve özgürlük vurguları Kur'an'daki ayetlerde geçen adalet terimini çerçevesinde anlaşılabilir. "Adl" kökünden gelen adalet sözcüğünün eşitlik, denklik anlamı, Haricilerin eşitlik ilkesine verdikleri önemin adalet ile ilişkili olması noktasında önemli bir kanıttır (Akyüz, 1998: 108). Bu bağlamda Hariciler Halife Osman döneminden başlayarak yönetimlere muhalefetlerini, ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin ortaya çıkardığı adaletsiz toplum üzerinden temellendirmiş ve bu adaletsiz toplumun yerine İslam'ın ilk dönemlerindeki gibi kardeşliğin ve dürüstlüğün hâkim olacağı adil bir düzen kurmayı amaçlamıştır (Fığlalı, 2011: 169-170). Hariciler adaletin önünde engel olduğunu düşündükleri bazı durumlarda Osman b. Affan ve Ali b. Ebi Talip'ten itibaren halifelere muhalefet etmişlerdir ki, bu muhalefette onların kurmayı amaçladıkları toplumsal yapının anlaşılması bağlamında değerlidir. Bu noktada Vecdi Akyüz'ün belirttiği adaletin gerçekleşmesinin önündeki engellere kısa bir şekilde değinmek ve bunları Haricilerin isyanları ve davranışlarıyla ilişkilendirmek açıklayıcı olacaktır. Akyüz'e göre adaletin gerçekleştirmesinin önünde dört engel vardır. Bunlar, yakınları kayırma, hevese uyma, başkalarına kin ve öfke duyma ve din ve inanç farkından dolayı adaletsizliğe düşmedir (Akyüz, 1998: 119-120).

Yakınları kayırma, Haricilerin özellikle Halife Osman'a yönelik temel eleştirilerinden birini oluşturmuştu. Örneğin İbadi bir âlim olan Salim bin Zekvan'a göre halife göreve başladıktan bir süre sonra doğru yoldan sapıp yakınlarını kayırmaya başlamıştır (Zekvan,



2016: 59). Adaletin gerçekleşmesinin önündeki engeller bağlamında değinilen heva ve hevese uyma durumu ise, hakem hadisesinde Haricilerin Halife Ali'ye yönelttikleri temel eleştirilerden biridir. Haricilere göre Halife Ali tahkim sonrası kendi tarafına dönmeleri hususunda Haricilerden istekte bulunduğu, adaleti gözeten bir tavır içinde değildi. Hariciler nazarında Halife Ali için adalet sadece bir bahaneydi, o kendi hevesine uyup hareket etmişti (Wellhausen, 1989: 17). Adaletin önündeki engellerden kin ve öfke duymaya gelindiğinde de, Zekvan'ın Halife Osman'ın toplumda kendisine hakkı tavsiye edenlere yönelik kin duyduğuna yönelik eleştirileri, Haricilerin adaletsizlik karşısındaki tavırları bağlamında yerinde bir örnektir (Zekvan, 2016: 62). Başka dine mensup olmaları nedeniyle insanlara adaletsiz davranmaya gelindiğinde ise, Hariciler diğer dinlerden olan insanlara adaletsiz bir biçimde davranmıyor aksine onlara kendilerinden farklı düşünen Müslümanlara davrandıklarından daha müsamahakâr davranıyordu (Fırlalı, 2011: 120). Ayrıca Hariciler imamın yönetimde kalabilmesini de adaletli olması şartına bağlamıştır (Eş-Şehristani, 2014: 99). Dahası Haricilerden bir bölümü toplumda adil bir yapının ortaya çıkması durumunda, imama gerek olmadığını bile belirtmiştir. Dolayısıyla Hariciler, halifeye isyanlarının yanında halifenin hangi şartlarla görevine devam edeceği ve hangi durumlarda halifeye gerek olmadığını belirlenmesi hususlarında temel ölçü olarak adaleti almışlardır. Haricilerin Kur'an'ı anlama metodu olan ayetlerin zahirine bakmaları ve dinin hayatlarındaki merkezi konumu düşünüldüğünde de, adalet değerinin onların nazarındaki yeri daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü Allah Kur'an'da birçok yerde adaleti emretmiştir (Fırlalı, 1983, 109). Bu bağlamda Haricilerin Kur'an'da geçen adaletle ilgili bu ve benzeri ayetleri zahirine bakıp yorumlamaları, onların halifelere karşı muhalefetlerinde adaletin temel bir öncül olmasına neden olmuştur.

Adalet, özgürlük ve eşitlik gibi değerler bağlamında yeni bir toplumsal yapı kurmayı kendilerine hedef edinen Hariciler, hilafetle ilgili teorilerinde de dönemin diğer Müslümanlarından bazı hususlarda farklılaşmışlardır. Haricilerin hilafetle ilgili olarak, öne sürdükleri ilk argüman; ortaya çıktıkları dönemdeki yaygın kabulün aksine, hilafetin herhangi bir soya ya da ırka ait olmadığıdır (Mustafa, 2001: 238). Hariciliğe göre halife olmak için liyakat ölçütü önemlidir. Dolayısıyla meşru kabul ettikleri ilk iki halife Ebu Bekir ve Ömer'in, halife olma nedenleri de herhangi bir soya bağlı olmaları değil liyakat sahibi olmalarıdır (Crone, 2007: 86-87). Haricilerin, aile, soy, kabile ya da ırk gibi bir şartı hilafet için gerekli bir koşul olarak görmemeleri, onların taviz vermedikleri eşitlik düşüncelerinin bir yansımasıdır (Fazlurrahman, 2016: 260). Bu düşünceyle uyumlu bir şekilde Haricilik, imamın şura ile seçilmesi gerektiğini savunur (Çaylak, 2018: 65-66).

Hariciliğin hilafet teorisinde öne çıkan bir diğer unsur ise, imamın sorumluluğuna yöneliktir. Hariciliğin imamın sorumluluğuna dair yaklaşımının, Emeviler döneminde gündeme gelen kader ve cebr öğretileriyle bağlantılı olarak şekillendiği söylenebilir. Bu iki öğretiye kısaca değinilmesi gerekirse, kader öğretisine göre Allah, insana kendi fiillerini yaratabileceği bir güç bahşetmiştir. Dolayısıyla da insan fiillerinden sorumludur. Cebr öğretisine göre ise, insanın fiillerini yaratan Allah'tır. Dolayısıyla insanın bu fiillerden sorumlu olması söz konusu değildir. İnsanı dolayısıyla da yöneticileri yaptıkları eylemlerden sorumlu kılmayan cebr öğretisi, özellikle Emevi hükümdarları tarafından desteklenmiştir. Bu öğretiye muhalif olan Hariciler ise insanın özgür iradesini ve sorumluluğunu gündeme getirerek, Emevi Cebriyeci anlayışın yönetimin yanlışlarını



Allah’a havale ederek her türlü baskı ve zulmü Allah adına meşrulaştıran “icbar” ideolojisini eleştirmiştir (Hadduri, 2000: 41). Haricilerin bu tutumlarında imanı ve ameli birbirinin ayrılmaz parçası olarak görmelerinin de etkisi vardır (Fazlurrahman, 2016: 260). Bu doğrultuda Hariciler amel-iman ayrılmazlığından hareketle insanın yaptıklarından sorumlu olduğunu belirtmiş, iyiliği emredip kötülüğü nehyetmeyi imanlarının ayrılmaz bir parçası olarak düşünüp, halifenin adaletten ayrılması durumunda azledilmesini veya öldürülmesini vacip olarak görmüşlerdir (Kenney, 2006: 32-33). Fakat halifenin tam olarak hangi durumlarda ve ne şekilde cezalandırılacağı konusunda Hariciler arasında bir takım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Haricilerin bazıları zalim halifeye mutlaka isyan edilmesi gerektiğini düşünürken, bazıları da isyan etmek için “imkân olması” durumunu ön koşul olarak koymuştur (Demircan, 2015b: 98).

Harici topluluklarının otorite konusunda istekli olmamaları da onları, dönemin diğer topluluklarından farklı kılar. Haricilerin muhalefetlerinin temelini, isim veya soy olarak belli birinin hilafette olmasını istemelerinden ziyade, adalet ve benzeri değerlerin gerçekleşmesi için iyiliği emredip kötülükten nehyetmek oluşturur (Mustafa, 2001: 253).

Harici toplumunda halifenin statüsüne gelindiğinde, dönemin diğer hilafet anlayışlarıyla oldukça farklılaşan bir durumla karşılaşılır. Hariciler inançlarının etkisiyle halifenin statüsünü aşağıya düşürmüş ve hilafet kurumunun değer kaybetmesine yol açmıştır. Çünkü daha önce de değinildiği gibi Hariciler için halife, özel bir kabilesel statüye veya soya sahip değildir. Bu bağlamda halifeyi diğer insanlardan farklı kılacak tek şey onun faziletidir (Crone, 2007: 89). Haricilerin Allah’ın emirlerinden ayrılarak faziletini kaybeden imama yönelik tutumları ise, isyan ederek onu makamından etme ve cemaatlerini bölmedir (Wellhausen, 1989: 19). Topluluklarında böylesine önemli değişimlere neden olan nihai kararı ise hakem konumunda olan Harici topluluğu verir. Dolayısıyla, Harici otorite anlayışı yetkilendirmenin aşağıdan geldiği ve sürekli olarak Harici topluluğunun kontrolünde olduğu, otoritenin tersine çevrilmiş biçimine denk düşer (Dabaşı, 1995: 212). Bu durum da Harici toplumunun anti-otoriter bir yapıda olduğu anlamına gelir. Harici topluluklarında halifenin statüsünün düşürülmesinin bir sonucu olarak, halife toplumu sadece genel fikir birliğini sağlayarak yönetebilir (Crone, 2007: 89). Bu da Harici topluluklarında halifenin, İslam Öncesi Arap kabile geleneğindeki seyyidin statüsüyle benzer bir konumda olduğunu gösterir (Akyol, 1988: 125). Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, eski geleneksel düzenlerin onları otoriter bir şekilde sınırlandırdığı takdirde Haricilerin geçmişleriyle bağlantılarını kopardığıdır (Dabaşı, 1995: 207).

Haricilerin imamın seçilmesini tüm toplumun oy birliğine bağlaması, imamın statüsünü düşürmesi ve böylelikle de anti otoriter bir yönetim ve topluluk kurmaları, Hariciliğin, otoriteye karşı olan anarşizm ideolojisiyle ilişkilendirilmesinde etkili olmuştur. Haricilerin özellikle hakem olayı ve sonrasındaki bazı düşünceleri ve uygulamaları anarşizmle karşılaştırılması bağlamında önemlidir. Dolayısıyla Haricilik-Anarşizm ilişkisinin nasıl kurulduğunun anlaşılabilmesi için ilk olarak değinilmesi gereken olay hakem hadisesidir. Hamid Dabaşı, Halife Ali döneminde meydana gelen ayrılıkta Haricilerden Rabi’i adlı birinin Muaviye ve Halife Ali’nin taraftarlarından bir bölümünü öldürdüğünü, daha sonra da Halife Ali’yi ve Muaviye’yi halifelikten azledip onların otoritesine başkaldırıldığını



belirtir. Dabaşı'ye göre bu olayda ne bir lider seçme ve ona itaat etme şeklinde tezahür eden Müslüman çoğunluğun halifesini seçmede tatbik ettiği geleneksel Arap pratiği; ne de, Halife Ali'nin taraftarlarının onun otoritesini meşrulaştırmada vasıta kabul ettikleri, liderin ilahi hakkı gibi herhangi bir kurumsal ve yerleşik otorite modu belirleyici olmuştur. Oysaki Haricilerin reddettikleri bu yöntemler o dönemde herhangi doktrinel temelli bir toplumun bekası için hayati öneme sahiptir (Dabaşı, 1995: 196). Buna ek olarak Haricilerin Hakem hadisesinde ortaya attıkları “la hükme illa lillah” sloganı da bu minvalde anlamlıdır. Hariciler bu sloganı 'Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenler, işte onlar kâfirlerdir' ayetine dayandırmıştır (Yıldız, 2010: 85). Onların bu ayeti temel alarak dillendirdikleri sloganlarından anladıkları, insanlar üzerindeki hâkimiyetin yalnızca Allah'a ait olduğu, dolayısıyla da insanın insan üzerindeki hâkimiyeti anlamına gelebilecek hükümdarlığın Allah'ın iradesine aykırı olduğudur (Wellhausen, 1989: 18). Bu bağlamda Hariciler, kişilerin yetkilerini ve hüküm verme güçlerini reddederek iktidara karşı tepki göstermiştir (Akyol, 1988: 73). Daha açık bir ifadeyle belirtilmesi gerekirse “La hükme illa lillah” sloganını dillendiren Hariciler -muhakkemetül ula- somut bir kurum yerine Allah'ın emirlerine uymanın önemini vurgulamıştır. Bu da onların somut bir kurum olan hilafeti sıradan bir başkanlık ve egemen bir yok edici güç olarak değerlendirdikleri anlamına gelir (Rayyis, 1995: 140-141).

Haricilerin topluluklarında lider olarak öne çıkan kişilerin statülerinin düşürülmesi de Haricilik ve anarşizm arasında benzerlik kurulmasını sağlar. Daha açık bir ifadeyle belirtilmesi gerekirse Haricilerde lider herhangi bir soydan gelmediği gibi liderin sıradan bir mü'minle arasında bir fark yoktur. Dahası lider ümmet için sadece bir aracı konumundadır. Kanun koyma ve doktrinle uygulama gücüne sahip değildir. Dolayısıyla da lider sadece kanunların ve doktrinlerin yürütülmesi ya da gündelik işlerin yerine getirilmesi ile görevlendirilmiştir (Crone, 2007: 97). Liderin bu görevlerini ihmal etmesi veya yetki sınırını genişletmeye çalışması durumunda, toplum tarafından azledilebilmesi de Hariciler için otoritenin meşruiyetini tabandan aldığına işaret ediyordu. Dabaşı bu durumun Haricilerde anti otoriter ve anarşist yapıya neden olduğunu şöyle açıklar:

Harici liderler herhangi bir 'günah' işleyemezlerdi; aksi takdirde makamdan indirilirlerdi. Bu 'günah'ın nihai hakemi, tabiatıyla, Harici topluluğu idi. Dolayısıyla bu, otoritenin tersine çevrilmiş biçimiydi; yetkilendirme 'aşağı' dan geliyor ve daimi surette hususi standartların denetiminde oluyordu...Herhangi bir otorite biçiminin meşruiyet kaynağı bağımsız ve daha altta olamaz, daima bağımsız ve daha yukarıdadır. Muhammed'e (s.a.v) nispeten Allah, kabile reisine nispeten 'gelenek' ya da modern terimlerle, bir cumhurbaşkanına nispeten bir 'anayasa' ve terfi üstlerin tesiri altında ve eylemler de denetimleri altında olmayınca, toplum anarşinin eşiğinde demektir... Bir kez liderin otoritesi 'üzerlerinde otoritesini icra ettiği insanların iradesine tabi' olduğunda, otoritenin 'gizlenmesi' değil, tümden yok oluşu söz konusudur. Cumhurbaşkanını halkın seçmesi durumunda dahi, seçim cumhurbaşkanının meşruiyet kaynağını teşkil eden anayasaya uygun biçimde gerçekleştirilir ve bu anayasanın muayyen bir maddesine dayanarak cumhurbaşkanı 'seçmenlerine' kendi iradelerine aykırı bir fiilde bulunma emri verebilir. Harici örneğinde ise böyle bir kurumsal meşruiyet biçimi var olmadı. Herhangi bir anda bir harici liderin taraftarları liderin otoritesini sorgulayabilir ve şiddet kullanarak makamından indirebilirdi (Dabaşı, 1995: 212-214).

Dolayısıyla da Hariciler herhangi bir liderin otoritesine boyun eğmiyor ve eşitlik gibi değerlerine bağlı kalıyordu (Tonga, 2016: 252). Başka bir deyişle, efendisiz veya anti-



otoriter bir toplum yapısı oluşturmaları Haricilerin eşitlik değerine verdikleri önemden kaynaklanıyordu. Bu nedenle de eşit oldukları halde içlerinden birine kuşatıcı bir yetki vermek ve onu yüceltmek Haricilere mantıksız geliyordu. Buna ek olarak Hariciler insan fitratının ve dinlerin otorite ihtiyacını içermediğini de düşünüyordu. Bu bağlamda topluluklarındaki lider sayılabilecek kişilerin yegâne meşruiyet kaynağını kendilerinin demokratik onayına dayandıran ve böylece onlara kuşatıcı bir otorite yetkisi tanımayan Haricilerde, lider olan kişiler, iki harici fırkasının lideri, Nafi ve Necde örneklerinde olduğu gibi kesin olarak belirlenmiş bir dini otoritesi olmayan, basit askeri liderlerdi (Dabaşı, 1995: 226). Ayrıca Hariciler her ne kadar askeri bir lider belirleseler bile, toplumun hâkimiyetinin birkaç liderde olmasını onaylamıyor, Kur'an ve Sünnete uygun olma şartıyla hâkimiyetin halkın işlerinin idaresine katılacak bütün Müslümanların hakkı olduğuna inanıyorlardı (Hadduri, 2000: 38).

Haricilerin, kendi ifade etme şekilleriyle hicret etmeleri sonucunda dönemin var olan toplumlarından ayrı bir topluluk oluşturmaları İslam cemaati içerisinde kendi topluluklarından olmayan bir 'öteki'nin ortaya çıkması anlamına geliyordu (İzutsu, 2000: 18). “Öteki”yle olan ilişkileri de Hariciliğin şiddetle bağlantılandırılmasına yol açıyordu. Bu bakış açısına göre Haricilik idealize ettiği siyasal dolayısıyla da toplumsal yapıyı oluşturabilmek maksadıyla şiddet kullanımını meşru gören bir hareketti. Öte yandan Hariciler gayrimüslimlere karşı şiddet içeren bir ilişki biçimi geliştirmiyor, dahası onlara oldukça müsamahakâr davranıyorlardı (Fırlı, 1983: 120). Bu bağlamda Haricilerin Müslümanlarla ve gayrimüslimlerle ilgili farklı tutumları ilk bakışta tutarsız olarak değerlendirilebilir. Fakat mezhepsel kaygılar bir kenara bırakılarak Haricilerin ötekiyle kurdukları ilişkiler incelendiğinde bu değerlendirmenin hatalı olduğu anlaşılabilecektir. Çünkü Haricilerin Müslümanlarla ve gayrimüslimlerle ilgili farklı tutumlarının birtakım sebepleri vardır. Öncelikle Toshihiko İzutsu'nun da belirttiği gibi Haricilere göre İslam'ın getirdiği nimetlerden yararlanan Müslüman görünenlerdir (İzutsu, 2000: 18). Bu bağlamda ilk olarak değinilmesi gereken nokta Haricilerin yaşadıkları bölgelerde iktidarda olan, dolayısıyla da Hariciler nazarında gerçekleştirmek istedikleri toplum yapısına engel olan Müslümanlardır. Haricilere göre Halife Osman döneminden başlayıp Emeviler döneminde giderek gelişen ve toplumda kök salan bir yönetim zihniyeti vardır. Bu zihniyetin sonucu da, toplumda zenginleşen bir sınıfın ortaya çıkması ve özellikle yönetim aygıtını kabilecilik anlayışının kuşatması, kısacası eşit ve adil olmayan bir toplum yapısının ortaya çıkması olarak belirtilebilir (Tonga, 2016: 50). İkinci olarak Hariciler nazarında gayrimüslimlerin din için tehlike arz eden kişiler olarak görülmeyeceği söylenebilir. Bu bağlamda Haricilerin Halife Ali dönemindeki ilk isyanlarında öne sürdükleri sebep de, Allah'ın hükümlerinden sapmalar olduğudur (Demircan, 2015a, 215). Üçüncüsü, Hariciler nazarında içinde bulunulan durumun barış durumu olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. Çünkü barış durumu, toplumda adalet, emniyet ve özgürlük değerlerinin mevcut olmasını gerektirir (Güler, 2018: 104). Ayrıca Emeviler dönemindeki Harici isyanlarına bakıldığında; bunların sebepleri arasında valilerin uyguladıkları baskılar da vardır. Örneğin Haricilerden Ebu Bilal Mirdas, Vali Ubeydullah bin Ziyad'ın baskısı sonucunda isyan etmiştir (Demircan, 2015a: 215). Dahası Hariciler kendilerinden olmayanlara şiddet uygulamanın meşruluğu noktasında fikir ayrılıkları yaşamıştır. Ezrâkiler, Sufrîler, Necdîler ve İbâdiler olarak bilinen dört ana Harici fırkasından sadece Ezrâkiler, meşru müdafaa denilebilecek



haller dışında da şiddeti toplumsal sorunların bir çözüm yolu olarak görmüştür (Yıldız, 2010: 131-133).

4. Anarşizmin Tarihsel Gelişimi

Anarşizmin tarihsel gelişimiyle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında öne çıkan iki farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, anarşizmin kökenlerinin on dokuzuncu yüzyıldan önceye dayandığını savunan yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise, anarşizmin on dokuzuncu yüzyıldan sonra başladığını savunan yaklaşımdır (Vincent, 2006: 180-182). İkinci tür tarih anlatımını benimseyen isimler anarşizmin merkezileşen /modern devletlere ve kapitalizmin gelişmesine verilen tepkilerin bir ürünü olduğunu belirtir (Woodcock, 2014: 45-46). Dolayısıyla da bu yaklaşımı benimseyenlere göre anarşizm, modern devletin ve kapitalizmin toplumda ortaya çıkardığı sosyo-kültürel yapıların bir ürünüdür (Keser, 2003: 25).

Kendisini anarşist olarak tanımlayan dolayısıyla da anarşizmi olumlu bir anlamda ilk olarak kullanan kişi Proudhon'du (Arvon, 1991: 5). Proudhon, her ne kadar anarşizmle ilgili çalışmalarını, genel olarak dergi, kitap ve makaleler aracılığıyla bireysel olarak yapmışsa da, eserlerinde savunduğu ilkeler örgütlü anarşist hareketin öncülü başka bir deyişle atası oldu (Woodcock, 2014: 113). Proudhon'un fikirlerinden etkilenmiş olan mutualistler, 1871 Paris komününde etkili rol oynadı (Arvich, 2012: 346-347). Bunun yanında mutualistler Fransız işçi hareketi içerisinde ve Birinci Enternasyonal'in ilk safhalarında etkili oldu (Benlisoy, 2012: 358). Bu noktanın biraz daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse, Proudhoncu Fransız delegasyonu Birinci Enternasyonal'in tüzüğüne hazırlanmasında ana rolü oynadı. Fakat Enternasyonal içinde mutualistler haricinde bir kanat daha vardır ki, bu da Marksistlerdi. Marksistler ve anarşistler arasındaki en önemli mücadele mülkiyet üzerinedir ve kendi aralarındaki tartışmalar bu konu etrafında şekillendi. Mutualistler bireylerin özerkliği adına bireysel mülkiyeti savunurken, Marksistler ise toprağın kolektif mülkiyetini toplum için hayati bir öneme sahip olduğunu kabul ediyordu (Arvon, 1991: 92-93). Nihayetinde 1868 Brüksel Kongresi'nde kolektivist mülkiyet anlayışı Enternasyonal'in mülkiyete bakışının belirleyicisi oldu ve mutualistlerin Enternasyonal içerisindeki etkinliği sona erdi (Woodcock, 2014: 249-250). Yine de bu durum Enternasyonalde anarşist hareketin etkisinin bittiği anlamına gelmedi ve mutualistler yerine Enternasyonalin anarşist kanadında başka bir fraksiyon ortaya çıktı.

Bu fraksiyon başlıca figürü Bakunin olan kolektivist anarşistlerdi (Benlisoy, 2012: 358). Kolektivist anarşistler örgütlenme bağlamında mutualistler ile benzer görüşleri taşırlarken, mülkiyet konusunda ise komünistlerle benzer bir anlayışı savundu (Arvon, 1991: 93). Fakat mülkiyet ve devrim konusunda aynı görüşü paylaşmalarına rağmen Marksistlerle kolektivist anarşistler devrim sonrasındaki toplumsal düzen konusunda anlaşamıyorlardı. Anarşistler devrim sürecinde devletin araç olarak kullanılamayacağını iddia ediyor, dolayısıyla da devrim sürecinin başından itibaren devletin yıkılması gerektiğini belirtiyorlardı. Öte yandan Marksistler devrim sürecinde devletin kapitalist sınıflar üzerinde bir baskı aracı olacağını düşünüyor, önce sosyalist sonrasında da komünist topluma geçiş evresinde düzenleyici rolünün önemli olduğunu iddia ediyordu. Nihayetinde Enternasyonal'in Londra Konferansı'nda gerçekleşen tartışmalar sonucunda, anarşistler İkinci Enternasyonal'e davet edilmedikleri gibi kendileri de katılma girişiminde



bulunmadılar ve Enternasyonal içerisinde anarşistlerin etkinliği son bulmuş oldu (Zileli, 2012: 348-349). Öte yandan on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başları “anarşizmin ve devrimci sendikalizmin doğrudan eyleme ve anti-parlamentarizme dayalı bir kombinasyonu” olan anarko-sendikalizm akımını ortaya çıkardı ve anarşistler sendikal hareketlerde etkili oldular (Graham, 2007: 5).

1917 tarihine gelindiğinde Rus çarlığındaki Ekim Devrimi anarşizme Enternasyonal’dan sonra ikinci bir darbe vurdu. Ekim devrimi sonucunda Lenin ve Bolşeviklerin inisiyatifi eline alıp, devrime önderlik etmesi nedeniyle, devrim beklentisinde olan birçok aktivist komünistlere katıldı ve anarşizm, Marksizm karşısında devrimci çevrelerin gözünde ikinci plana düştü (Benlisoy, 2012: 360). Bir süre sonra, Bolşeviklerin halka karşı tahakküm kurmaya çalıştığını düşünen anarşistler, Bolşeviklere karşı eleştirel bir pozisyon aldı (Zileli, 2012: 350). Bunun sonucunda da anarşist hareketi Bolşeviklerin en büyük düşmanı haline geldi ve devrim sonrasında üç yıl içerisinde Rusya’da anarşizm kademeli olarak Bolşevikler tarafından yok edildi (Woodcock, 2014: 434).

1930’lu yıllarda Avrupa’da otoriter rejimlerin hâkim olması sonucunda birçok kitle hareketi gibi anarşizmde duraklama dönemine girdi. Fakat 1936 yılında İspanya İç Savaşı’nda anarşizm son kez kitlesel bir hareket olarak ortaya çıktı (Benlisoy, 2012: 359-360). 1936 yılında General Franco darbe girişiminde bulundu ve ülke ikiye bölündü. Anarşistler Franco’ya karşı cumhuriyetçilerle birlikte savaştı (Zileli, 2012: 351). Bu arada anarşistler ve komünistler kendi aralarında da çatışmalar yaşadı. Bu çatışmaların da etkisiyle Barcelona’nın Franco tarafından ele geçirilmesiyle birlikte İspanya’da anarşistler yenildi ve birçok anarşist Fransa gibi ülkelere kaçmak zorunda kaldı (Woodcock, 2014: 413).

İspanya’da alınan yenilgiden sonra İkinci Dünya Savaşı’nın da etkisiyle anarşizm uzun bir sessizlik dönemi geçirdi. 1968 öğrenci eylemleriyle birlikte anarşizm yeniden ortaya çıktı ve kitleler arasında popüler hale geldi. Bu durumda 1968 hareketinin sadece mevcut düzeni değil, mevcut düzene uyum sağladıklarını düşündükleri sol hareketi hedeflemeleri de etkili oldu (Benlisoy, 2012: 360). Her ne kadar 1968 eylemlerinde örgütlenmiş reel anarşist hareket etkili olmasa da anarşizmin öneri ve idealleri belirleyiciydi (Zileli, 2012: 352).

1968 öğrenci eylemlerinden sonra anarşist temalar, 1980’lerin hippie hareketlerinde de etkili oldu. 1990’ların sonundan günümüze kadar da anarşizm özellikle küreselleşme karşıtı hareketlere eklenerek özgürlükçü ve doğrudan eylem anlayışıyla etkili olmaktadır (Zileli, 2012: 352-353).

5. Adalet, Özgürlük ve Eşitlik Değerleri Bağlamında Anarşizmin Toplum ve Siyaset Felsefesi

Anarşizmin, genel olarak devletin veya kişilerin tahakkümünün olmadığı bir toplum düzenini hedeflediği söylenebilir. Bu da anarşistlerin kurmaya çalıştıkları toplum yapılarında özgürlük ve eşitlik gibi değerlerin belirleyici olmasına neden olur. Çünkü anarşistlere göre bu değerler, insan yaşamında ve insanın gelişmesinde zorunlu birer faktördür (Marshall, 2003: 72).



Anarşistler özgürlüğü, onlara atfedilenin düşüncenin aksine herkesin her istediğini yapabilmesi olarak anlamaz. Çünkü onlara göre herkesin her istediğini yapabildiği sınırsız özgürlük durumunda, kişilerin bazı eylemleri diğerlerinin özgürlüğünü ihlal edebilir (Düz, 2007: 27). Rocker'a göre anarşist olmayan toplumsal yapılardaki problem de budur (Rocker, 2000: 14). Bu bağlamda anarşistler özgürlüğünden bahsedilen bir toplumu, kişilerin özel çıkarları uğruna kimseyle tahakküm ilişkisi kuramayacağı bir yapı olarak düşünür (Richards, 1999: 36). Bu bağlamda anarşistlerin özgürlükten anladığı, insanların her türlü toplumsal kısıtlamalardan azade olması anlamına gelen negatif özgürlük değildir (Benlisoy, 2012: 360-361). Onlara göre özgürlük, engellerden azade olmayı da kapsayan fakat bu uğurda başkalarının suistimal edilmesini önleyici ahlaksal yanı baskın olan, insanların doğasından gelen kapasitelerin doruğa ulaşması ve mükemmelleşmesi durumudur (Vincent, 2006: 202-203). Dolayısıyla anarşizmin özgürlük anlayışının önünde ahlaki sınırların bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Anarşizme göre ahlaki ilkelerin yanında özgürlüğü sınırlayan bir başka şey de doğa ve onun yasalarıdır. Anarşistlere göre insanın doğal belirlenimden kaçınması imkânsızdır. İnsanlar birçok fiziksel zayıflığa da sahiptir ve bu zayıflıkların farkında olarak onları kabul etmek zorundadır. Bu bağlamda insanlar doğal sınırları gönüllü olarak kabul edip, bu sınırların çizdiği çerçeve içinde özgür olur. Dolayısıyla da insanı ancak doğanın belirlediği sınırlar içinde kaçınılabilen durumlar köleleştirebilir. Daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse, insan doğanın kendisinde oluşturduğu sınırlamalardan azade olamaz. Fakat hemcinsinin ve yapay olanın sınırlamalarından kaçınabilir. İşte bu yapay olan sınırlamalar tam da insanın özgürleşebileceği alanı belirler (Woodcock, 2014: 77). Dolayısıyla da insan, doğanın yasalarının farkında olmalı ve onlara itaat etmelidir. Fakat insanın insana dayattığı yapay olan kurallara isyan etmeli ve onlardan mutlak bir biçimde bağımsız olmaya çalışmalıdır (Bakunin, 1998: 57).

Anarşistler özgürlüğü, bütün insanların özgürleşmesi durumu olarak anlar (Marshall, 2003: 72). İnsan toplumsal bir varlık olduğu ve toplumdaki olumlu ya da olumsuz durumlardan etkileneceği için, özgürleşme toplum içerisinde meydana gelir. Dolayısıyla da özgürlük, sadece toplum içinde gelişir, topluma karşıt olarak değil (Düz, 2007: 20-21). Bu bağlamda ihtiyaçlar temelinde ortaya çıkan toplumun doğal bir sonucu olarak, insanların birbirleriyle tahakküm veya özgürlük yoluyla ilişki kurma seçenekleri vardır. Fakat küçük azınlıkların bencil arzuları sonucunda zorunlu olarak ortaya çıkacak tahakküm seçeneği, toplumsal bağları çözer ve toplumu sürekli bir mücadele ve savaş durumuna sokar (Rocker, 2000: 15). İnsanların varlıklarını devam ettirebilmek için birbirleriyle uyum içinde yaşama zorunlulukları düşünüldüğünde, bu mücadele durumu, insan doğasına aykırı yani doğal olmayan bir duruma yol açar. Anarşist kuramcılar da bu durumun farkındadır ve bu yüzden aşırı bireysel özgürlük yerine, toplum içinde ya da toplumdaki uyumu bozmayan bir özgürlüğü tercih eder. Fakat topluma uyumlu özgürlük, toplum tarafından kişinin baskı altına alınması ve isteklerinin engellenmesi anlamına gelmez. Bu bağlamda özgürlük; daha çok kişinin kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa başkalarına öyle davranmasıdır (Kropotkin, 2013: 44). Bu da kişilerin isteklerini, toplumda kendisi haricindekilerin özgürlüğünü ihlal etmemek için, akıl ve sağduyu yoluyla kendisi tarafından sınırlamasıdır. Kişi kendisini bu bağlamda sınırlandırdığında zorlanmış değil, gönüllü davranmış olur. Bu durumda da özgürlükle çelişkili bir sonuç ortaya çıkmaz (Marshall, 2003: 75).



Anarşistler özgürlüğün ortaya çıkabilmesi için öncelikle toplumda eşitlik durumunun olması gerektiğini düşünür. Yani onlara göre özgürlük ve eşitlik birbirini tamamlayan ve birbirinden ayıramaz iki değerdir (Newman, 2016: 258-259). Dolayısıyla da özgürlük sadece eşitliğin olduğu bir toplumda sağlanabilir (Bakunin, 1998: 51). Çünkü anarşizme göre eşitliğin olmaması, toplumsal yaşam için hayati bir öneme sahip olan adalet gibi ahlaki duyguların gerçekleşmesinin önünde en büyük engeldir. Pratikte eşitlik olmadığı zaman adalet duygusu topluma sirayet edemez ve dolayısıyla toplum tarafından adalet duygusuna saygı duyulmaz. Toplumda adalet duygusuna saygı duyulmayıp, adalet insanın dışındaki kurumlar tarafından dayatıldığında, bireyler adalete ancak cezalandırılma korkusuyla riayet eder. İnsanlar adalet değeri üzerine düşünüp onu içselleştirmede içi, bu dayatma, zihinsel köleliğe veya tembelliğe yol açar. Bu durum da adaletin yanında insanların diğer ahlaki değerlerinin de kaybolmasına ve böylelikle de insanın yetkinliğe ulaşamamasına yani özgür olamamasına neden olur (Kropotkin, 2015a: 100-101). Öte yandan anarşistlerin eşitlik anlayışı, sonuç eşitliği veya bireysel farklılıkların reddedilmesi anlamına gelmez. Çünkü onlara göre her insanın farklı ihtiyaçları, istekleri ve ilgileri vardır (Düz, 2007: 29). Bu bağlamda eşit toplum yapısı, insanların tek tipleşmesini içermeyen bir yapıdır (Kropotkin, 2015a: 176).

Eşitlik ilkesine atfettikleri anlamla bağlantılı olarak anarşistlerin mülkiyete yaklaşımları da farklılaşır. Anarşizm içerisinde mülkiyete dair görüşlerinde ayrışan fraksiyonlar genel olarak bireyci anarşistler ve toplumcu anarşistler olarak sınıflandırılır. Bu fraksiyonlardan toplumcu anarşistler ihtiyaç temelli bir dağıtım sistemini savunurken, bireyci anarşistler ise piyasa temelli bir dağıtım sistemini öne çıkarır (Düz, 2007: 82). Genel olarak özel mülkiyeti savunan anarşistler, toplumsal mülkiyeti veya devlet mülkiyetini kabul etmez. Çünkü özel mülkiyeti savunan anarşistlere göre devlet üreticinin ürettiklerinden yararlanmasına engel olur (De Cleyre, 2015: 22). Bireyci anarşistlere göre özel mülkiyeti savunmak, kapitalizmi savunmak anlamına gelmemektedir. Çünkü bireyci anarşistlere göre kapitalizm serbest piyasayı temsil etmez. Aksine kapitalistler ekonomik çıkar yaratmak ve onu korumak amacıyla, devlet aracılığıyla serbest piyasa ilişkilerini engeller. Bunun sonucunda da devlet tekelleri ortaya çıkar. Bireyci anarşistlere göre, devlet tekellerinin ortaya çıkması da ekonomik eşitsizliğin ve sömürünün kaynağıdır (Düz, 2007: 83). Toplumcu anarşistler ise her türlü özel mülkiyetin adaletsizlikten kaynaklandığını ve adaletsizliği yeniden ürettiğini iddia eder. Dolayısıyla da onlara göre bu durumun önüne geçilmesi için mülkiyetin kolektifleştirilmesi gerekir (Arvon, 1991: 79). Klasik anarşizm içerisinde Proudhon, bu iki tarz mülkiyet anlayışının tam olarak ortasında durarak, kolektif mülkiyet ve özel mülkiyet arasında bir iktisadi görüş belirtir. Ona göre, yalın ve zilyetlik olmak üzere iki farklı mülkiyet şekli vardır (Proudhon, 2016: 46). Onun onayladığı mülkiyet biçimi olan zilyetlik, üretim araçlarının değil, bu araçlarla üretilen ürünlerin üzerinde söz sahibi olunması anlamına gelir. Başka bir deyişle zilyetlik, üretim araçlarının sadece kullanım hakkına sahip olmaktır (Cantzen, 1994: 114). Zilyetliğin aksine mülkiyet ise, kişinin üretim araçları dâhil her türlü meta üzerinde tıpkı Roma hukukunda olduğu gibi keyfi bir tutum içinde bulunabilmesidir (Proudhon, 2016: 45).

Buraya kadar değinilen ilkelerinin bir sonucu olarak bütün anarşist fraksiyonlar devletin ortadan kaldırılmasını ve yerine yeni bir toplumsal örgütlenme biçiminin gelmesini ister



(Arvon, 1991: 20). Çünkü anarşistlerin genel ifadesiyle devlet, varlığı uğruna insanların fedakârlık etmesini ister ve insanları baskı altına alarak bir sürü haline getirir (Şenel, 2001: 58). Anarşistlere göre devlet, kültürlerindeki farklılıklardan arzu ve isteklerindeki farklılıklara kadar geniş bir farklılık yelpazesindeki çok sayıda insanın yukarıdan aşağıya yönetimidir (Bakunin, 2012: 26). Dolayısıyla da devlet insanların birbirleriyle uyumlu olan istek ve çıkarlarını bile göz ardı ederek onları özdeş kılar ve anarşistlerin temel argümanlarından biri olan özgürlüğün dokunulmazlığını ihlal eder (Crowder, 1999: 13). Devletli halde bir grup insan, çıkarları için politik araçlar vasıtasıyla diğerlerini sömürür. Böylece toplumda gayri ahlaki bir durum ortaya çıkar (Woodcock, 2014: 230). Toplumda sömürü nedeniyle ortaya çıkan bu gayri ahlaki durumun sonucu da, insanlar arasındaki çıkar çatışmalarının artmasıdır. Yani devlet, bazı teorisyenlerin iddiasının aksine, çıkar çatışmalarını çözmez, tam tersi şekilde insanlarla ve insanlar arasında kurduğu ilişki nedeniyle bu çatışmaları ortaya çıkarır (Marshall, 2003: 40). Dolayısıyla da insanlar bu gayri ahlaki kurumu ortadan kaldırmalıdır (Kropotkin, 2013: 60). Her ne kadar anarşist kuramcılar devletsiz toplum konusunda ortaklaşsalar da, toplumun devamlılığını sağlayan kurumlar noktasında kendi içlerinde bir takım görüş farklılıklarına sahiptir.

Örneğin Bakunin devrimden sonra kurulması gereken düzenin, gönüllü işbirliği ilkesini temel alması gerektiğini belirtir (Şenel, 2001: 69). Devrim sonrası toplumsal düzen üretici birlikleri aracılığıyla sağlanacaktır. Bu birliklerde üretim araçları ortaklaşacak fakat emek sonucu elde edilen ürün kişiye ait olacaktır (Benlisoy, 2012: 394). Ayrıca devrim sonrası toplumsal örgütlenme devlette olanın tam tersi şekilde aşağıdan yukarıya doğru olacaktır (Düz, 2007: 181-182). Devlet yerine ortaya çıkan komünler baskıdan ve zordan arındırılmış, toplumsal anlamda sadece ekonomik örgütlenmeyi sağlayan basit iş büroları gibi hareket edecektir (Bakunin, 2012: 27). Üreticilerin üretim temelinde örgütlenmesiyle ortaya çıkan komünler, ilk olarak bölgesel düzeyde, sonrasında ulusal ve uluslararası düzeyde örgütlenecek ve komünler federasyonu ortaya çıkacaktır. Buradan da anlaşılacağı gibi Bakunin politik alandakinin tersine üretim alanında merkezileşme taraftarıdır. Çünkü ona göre küçük üretim birliklerinin üzerinde yer alacak bir federasyon, dünya çapındaki istatistiki bilgilerden yararlanıp üretimi yönlendirecek, böylece de arz talep dengesi sağlanmış olacaktır (Benlisoy, 2012: 394-395).

Bir diğer anarşist kuramcı Kropotkin'e göre de devletten sonra ortaya çıkan toplum, karşılıklı yardımlaşma ve işbirliğine dayalı olacaktır. Devlet sonrası düzende toplum, komünler şeklinde örgütlenecektir (Şenel, 2001: 72). Komünler birbirleriyle devlet sisteminde olduğu gibi yukarıdan aşağıya doğru değil, yatay biçimde ilişkiler kuracaktır. Bireyler ve bireylerin oluşturduğu gruplar çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelecek ve birbirleriyle karşılıklı işbirliği içerisinde olacaktır (Benlisoy, 2012: 395). Başka bir deyişle komünlerde, doğrudan demokrasiye benzer bir şekilde, bütün bireyler karar alma süreçlerine katılabilecek ve kendilerini ilgilendirdiği ölçüde, kararların alınmasına etki edecektir. Bu bağlamda komün meclisleri gerçek manada toplumu temsil edecek ve bu meclislerde alınan kararlar da gerçek manada toplumun çıkarına olacaktır (Şenel, 2001: 73). Kropotkin'e göre politik örgütlenmede olduğu gibi ekonomik örgütlenme de merkezsiz bir biçimde olacaktır. Sanayi ve tarım işleri yerel düzeyde kendi kendine yeten birimler aracılığıyla yapılacaktır. Ayrıca sanayi ve tarım birleştirilecek ve



bu sayede aşırı işbölümü, dolayısıyla da kafa ve kol emeği arasındaki ayırım yok olacaktır (Benlisoy, 2012: 396).

Proudhon'a göre ise alternatif ekonominin oluşturulduğu yapı, aynı zamanda devlet sonrası toplumsal yapının da temeli olacaktır. Bu bağlamda Proudhon'un inşa etmek istediği toplum, mübadele ve karşılıklı kredi sözleşmeleri aracılığıyla birbirine bağlanmış bir yapıdır (Torun, 2007: 20). Bu bağlamda Proudhon'un kurguladığı toplumsal yapıda, yasalar yerine sözleşmeler, politik güçler yerine ekonomik güçler hâkim olacaktır. Bunun yanında insanlar arasında doğabilecek sorunları çözmek için de, mahkemeler yerine hakemler olacak ve toplumsal örgütlenme ulusal bürokrasilerin yerine kurulan ve merkezi olmayan idari birimler aracılığıyla oluşturulacaktır (Woodcock, 2014: 141). Son olarak Proudhon'un kurguladığı toplumsal yapıda bireyler atölyeleri, atölyeler işçi birliklerini, işçi birlikleri ise genel sanayi federasyonunu oluşturacaktır. Bu topluluklarda temsiliyet ilişkilerinden kaçınılacak, merkezin ayrıcalıklı ve geniş mahiyet arz eden bir yetkisi olmayacaktır. Dolayısıyla da toplum bireyden başlayan küçük birimler, başka bir deyişle altın üstü belirlediği ilişkiler temelinde şekillenecek ve kararlar bu şekilde alacaktır (Benlisoy, 2012: 393).

Anarko-sendikalistler göre de devrimden sonraki toplum, gönüllü kuruluşlar aracılığıyla yürütülecektir. Bu gönüllü kuruluşlar da sendikalar olacaktır (Şenel, 2001: 78). Onlara göre devletsiz toplumda gönüllü kuruluşların sendikalar olmasının nedeni, toplumun, iş ve çalışma temellerinde kurulmuş olmasıdır. Bu bağlamda toplumu oluşturan insanların arasındaki ilişkilerden en önemlisi de iş ve çalışma ilişkileridir (Göze, 2009: 333). Dolayısıyla da devlet sisteminde işçilerin haklarını savunan sendikalar, devlet ortadan kaldırıldıktan sonra onun yerini alacaktır. Fakat devrim sonrasındaki sendikalarla devletin hâkim olduğu sendikalar arasında temel bazı farklar olacaktır. Devlet düzeninde sendika sadece aynı meslek kolundan olanları bir araya getirir. Oysa devrim sonrasındaki sendika, bütün mesleklerden işçileri bir araya getirecektir. Ayrıca devlet düzenindeki sendikada ilişkilerin yapısı dikeydir. Devrim sonrasındaki sendikalar ise yatay düzlemde ilişkiler ortaya çıkaracak ve işçinin özgürleşmesi açısından elverişli olacaktır (Arvon, 1991: 121). Bu bağlamda devrim sonrasındaki sendikalar önce küçük bir bölgede birleşecek, daha sonra bir araya gelerek ulusal seviyede bir birlik oluşturacaktır (Vincent, 2006: 213). Bu büyük birlikler de ülke çapında işlerin yürütülmesini sağlayacaktır. Buradaki temsilcilerin yetkileri sınırlı olacaktır. Ulusal seviyedeki sendikalarda bulunan temsilciler, klasik temsili demokrasideki gibi yetkilere değil, doğrudan demokrasideki benzer yetkilere sahip olacaktır. Dolayısıyla her delege her an görevinden alınabilecek ve kendisini temsilci olarak görevlendiren topluluğun, görevlendirdiği konular dışında bir konuda karar veremeyecektir (Colson, 2011: 120).

Anarşistler ideallerindeki toplumsal yapıyı kurmak adına sıklıkla şiddet taraftarı olmakla ilişkilendirilmişlerdir. Anarşistler özellikle devlet baskısı gibi koşullar altında ve belli bir dönemde şiddete yönelmiş olsalar da, anarşist kuramcılarının şiddet konusundaki tutumları aynı değildir. Bazı anarşistler şiddetten mutlak surette kaçınılması gerektiği savunurken, bazıları da şiddetin yeni kuracakları toplumun oluşumunda önemli bir rolü olduğunu düşünür (Benlisoy, 2012: 376).



Örneğin Bakunin şiddet kullanımını meşru gören anarşistlerden biridir. Bakunin, toplumsal devrim için şiddeti bir araç olarak kabul eder. Onun şiddeti destekleme nedenlerinden ilki, radikal bir değişim anlamına gelecek olan devrimin çıkarlarına en çok hizmet edeceği sınıfın toplumun bilgi yönünden en az gelişmiş kesimi olmasıdır. Dolayısıyla da eğitim veya aydınlanmayla gerçekleşecek devrim oldukça zaman isteyen bir süreçtir. Bu noktada Bakunin içinde bulunduğu dönemin şartlarının da etkisiyle şiddet içeren isyanlar yoluyla devrimin hızlandırılması gerektiğini düşünür (Crowder, 1999: 208). Ayrıca Bakunin için şiddet eylemleri, diğer araçlara göre propaganda açısından daha büyük bir etki yaratacaktır (Cantzen, 1994: 83).

Tolstoy gibi “dindar” anarşist kuramcılar ise toplumsal devrim için kullanılan şiddeti reddeder. Bu bağlamda Tolstoy’un temel argümanı kötülüğe karşı şiddet yoluyla direnmemedir. Tolstoy bu argümanını İsa Peygamber’in söyledikleri üzerinden temellendirir (Tolstoy, 2005: 13). Tolstoy’a göre mevcut toplum düzeninin yanlışlığı da şiddet içermesindendir. Çünkü şiddet insan doğasına aykırı bir araçtır. Ona göre şiddetin insan doğasına ne kadar aykırı olduğunun anlaşılabilmesi için, temelini zorlayıcı önlemler üzerine kurmuş olan kurumları incelemek yeterlidir (Tolstoy, 2006: 36-40). Anarşist kuramcıların gerek kendilerine uygulanan şiddete karşı gerek de devrim amacıyla uygulanacak şiddet konusunda farklı düşündükleri açıktır ve anarşizm şiddet ilişkisi incelenirken bu yaklaşım çeşitliliği göz önünde bulundurulmalıdır.

6. Anarşizmin ve Hariciliğin, Toplumsal ve Siyasal Felsefelerinin Karşılaştırmalı Analizi

Hariciliğin Hariciliğin ve anarşizmin toplum ve siyaset felsefeleri incelendiğinde, bunların özgürlük, eşitlik, adalet değerleri temelinde şekillendiği görülür. Bu noktanın daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse; anarşizm ideolojisinin temelini oluşturan devlete karşı çıkış, devletin toplumdaki özgürlüğü yok ettiği düşüncesiyle şekillenmiştir (Crowder, 1999: 13). Bu bağlamda özgürlüğün sağlanması amacıyla devlete karşı çıkış, tahakküm ilişkilerinin toplumsal alandan yok edilmesine, dolayısıyla da anarşistlerin özgürlüğün ve eşitliğin özdeğer olduğu sonucuna varmalarına sebep olmuştur (Newman, 2016: 258-259). Anarşistler adaleti de özellikle bu iki değer toplumsal alandaki mevcudiyetiyle bağlantılı olarak değerlendirmişlerdir. Hariciler de anarşistlere benzer şekilde, özgürlük değerini Allah hariç kimsenin hüküm koymaya yetkili olmadığını dillendirdikleri sloganlarıyla, hareketlerinde merkezi bir noktaya almışlardır. Ayrıca İslam’ın temel değerlerinden olan adaleti Kur’an’da geçen ayetler bağlamında eşitlikle bağlantılı bir şekilde anlamış ve mevcut toplumsal düzene bu değerler temelinde muhalefet etmişlerdir (Fırlıklı, 1983, 109). Bu bağlamda hem Haricilik hem de Anarşizmin toplumsal alanı ihdas ederken temel aldıkları bu değerlerin karşılıklı bir şekilde incelenmesi, her iki hareketin benzerlik ve farklılıklarının anlaşılması için değerli olacaktır.

Anarşistlerle Haricilerin özgürlükle ilgili yaklaşımlarına bakıldığında birtakım benzerlikler olduğu görülebilir. İlk olarak anarşistler genel olarak bireysel özgürlüğü sağlamak için uygun toplumsal yapının ortaya çıkması gerektiğini düşünür (Düz, 2007: 20-21). Haricilerin de dinin sosyal işlevinin etkisiyle anarşistlerle özgürlük anlayışları benzerlik içerir. Daha açık bir ifadeyle Haricilik de kardeşlik ve dayanışma gibi hem dinin ahlaki



tavsiyeleri hem de peygamber ve iki halife -Halife Ömer ve Halife Ebu Bekir- dönemindeki Müslüman toplumlarının yaşantılarına öykünmeleri bağlamında özgürlüğü toplumsal bir anlamla bağlantılı olarak düşünürler (Fırlalı, 2011: 169-170). Dolayısıyla iki hareketin de özgürlüğü uygun toplumsal koşullara bağladığı söylenebilir. İkinci olarak anarşistler insanın sadece insan tarafından oluşturulan yapay sınırlamalardan kurtulabileceğini ifade eder (Woodcock, 2014: 77). Bu bağlamda Hariciler de, insanın insan üzerindeki sınırlamalarını kabul etmez. Üçüncü olarak anarşistlere göre özgürlük sınırsız bir özgürlük değildir. Daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse bir insanın özgürlüğü diğer insanın özgürlüğüne engel olamaz. Ayrıca insan sorumluluk, empati gibi duygulara da sahiptir ki bu da anarşist özgürlük anlayışının ahlaki bir yapısının olduğunu gösterir (Kropotkin, 2013: 44). Aynı zamanda anarşistlere göre akıl da özgürlük bağlamında bağlayıcıdır. Haricilerdeki özgürlük anlayışı da bu bağlamda anarşistlerdeki özgürlük anlayışıyla benzer taraflara sahiptir. Daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse, Harici topluluklarında da insan başkasının özgürlük hakkına toplumsal yapıyı ilgilendirmeyen durumlar haricinde giremez. Fakat bunun istisnai durumu kişinin günah işlediği haller olabilir. Zira Hariciler iyiliği emredip kötülükten nehyetme ilkesi bağlamında kişinin günah işlemesi durumunda ona müdahale ederler. Yine de Harici topluluklarında kişinin günah işlemesiyle alakalı tarihi rivayetlere bakıldığında, bu günahların daha çok toplumsal hayatı ilgilendiren zina gibi günahlar olduğu görülebilir. Ayrıca bu bağlamda Hariciler gayrimüslimlerle olan ilişkilerinde herhangi bir şekilde onların hayatına müdahil olmamışlardır (Fırlalı, 1983: 120).

Hem anarşistler hem de Hariciler için kurmak istedikleri toplumda özgürlük ilkesine benzer şekilde eşitlik ilkesi de oldukça önemlidir. Anarşistler eşitlik ilkesini iki farklı şekilde düşünerek bu konu üzerinde aralarında ayrılık yaşar. Eşitlik üzerine bu iki farklı düşünceden ilki insanların; sadece insan olma bağlamında birbirleriyle eşit olduğudur. Eşitlik üzerine ikinci düşünce ise ilkinin de kapsar. İnsan sadece insan olması bağlamında eşit olarak kalmamalı, özgürlüğe ulaşabilmesi adına mülkiyet anlamında da eşit olmalıdır (Arvon, 1991: 79). Haricilerin Müslümanların kardeşliği ve adalet anlayışlarından hareketle Halife Osman dönemine yaptıkları eleştiriler göz önüne alındığında, Harici topluluklarında eşitliğin; toplumsal dağıtımın adil olması anlamında anlaşıldığı söylenebilir. Fakat Haricilerin tutumu, mülkiyetin eşit paylaşılmasından çok, onun insan için bir imtihan olduğu ve aşırısından uzak durulması gerektiğini düşünmelerindendir. Bu bağlamda Haricilerin mülkiyete bakış açıları dinsel bir temelde şekillenen dünyalık mala değer vermeme olarak değerlendirilmelidir (Mustafa, 2001: 253). Öte yandan toplumcu anarşistler ise ürüne değer vermeme gibi bir tutum içerisinde değildir. Onlar ürünü eşit dağılım ilkesi hususunda dolayısıyla da insanın özgürleşmesi bağlamında ele alır (Crowder, 1999: 74). Bu noktada Hariciler ve toplumcu anarşistler arasında -her ne kadar iki hareket de toplumda eşitliği amaçlasa da- büyük bir fark vardır. Yine de hem anarşistlerin hem de Haricilerin farklı temellendirmelerle de olsa tahakküm yaratıcı bir mülkiyet anlayışına karşı olma noktasında ortaklaştıkları söylenebilir. Mülkiyete dair eşitlik anlayışında farklı düşünmelerine rağmen, iki anarşist fraksiyon da toplumdaki farklılıkları olumsuz karşılamaz. Daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse insanlar özdeş varlıklar olmadığı için, onların ilgi ve yetenek farklılıkları da görmezden gelinemez (Kropotkin, 2015a: 176). Bu bağlamda anarşistler için toplumda farklı dallarda



uzmanlaşmaların olmasında da -bu uzmanlaşma toplumda tahakküm ilişkisi yaratmadığı sürece- bir sakınca yoktur (Düz, 2007: 31). Farklılıklar konusunda Hariciler de benzer düşüncededir.

Anarşistler şiddet konusunda; şiddeti bazı durumlarda meşru görenler ve hiçbir şekilde şiddetin kullanılmaması gerektiğini düşünenler olarak ikiye ayrılır (Benlisoy, 2012: 376). Bu bağlamda şiddet kullanımını meşru olarak gören anarşistler ilk olarak şiddet kullanımı için meşru müdafaa durumunun olması gerektiğini düşünür (Richards, 1999: 41). Benzer bir biçimde Hariciler de şiddetin meşru görülebilmesi için bir savaş dolayısıyla da meşru müdafaa durumunun olması gerektiği görüşündedir (Eş'ari, 2005: 104-105). İkinci olarak bazı anarşistlere göre şiddetin toplum yapısını yenileyici bir etkisi olması nedeniyle bu amaçla kullanılması, şiddete meşruluk kazandırır. Başka bir deyişle eski toplumsal anlayışı dönüştürmek amacıyla şiddet kullanımı onların gözünde meşrudur (Benlisoy, 2012: 366-367). Aynı şekilde Haricilerin de adil olmayan toplumsal yapının değiştirilmesi için iktidarın güçlerine karşı şiddete başvurduğu görülebilir. Dolayısıyla şiddeti meşru gören anarşistlerin ve Haricilerin meşru müdafaa ve özellikle toplum yapısını yenileme bağlamında şiddeti meşru görmeleri nedeniyle bu konuda benzeştikleri söylenebilir.

Anarşistlere göre iktidar, ayrıcalıklı sınıfların, ayrıcalıklarını korumaları için ortaya çıkmış bir kurumdur. İktidar bunu kötü düşüncelerin ürünü olan insan yapımı yasalar ve çeşitli kolluk kuvvetleri aracılığıyla toplumda güç ilişkilerini hâkim kılarak yapar (Woodcock, 2014: 230). Haricilik ise sömürüyü devam ettirip insanlar arasında eşitliği ve özgür ilişkileri bozacak bir yapıya karşı çıkar. Bu bağlamda Hariciler halifelere olan isyanlarında haksız mülk edinme ve kayırmacılığı gündeme getirmiş ve halifeleri bu konu üzerinden eleştirmiştir (Zekvan, 2016: 59). Anarşistlerin ve Haricilerin iktidara yaklaşımlarında; anarşistlerin iktidarı sömürü ve tahakkümü yaratan bir kurum olarak görmeleri, Haricilerin ise sömürü ve tahakkümü ortaya çıkaracak bir kurumu reddetmeleri, ilk bakışta bir farklılık gibi görülebilir. Çünkü iki harekettten biri iktidara karşıyken diğeri ise sadece kötü sonuçlar ortaya çıkaran iktidara karşı gibidir. Fakat Haricilerin halifelik veya yöneticiden anladıkları tam olarak anarşistlerin kastettikleri manada bir iktidara denk düşmez. Daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse Hariciler, halifelerine oldukça sınırlı yetkiler verip, onu sürekli kontrol altında tutarak topluluktaki gündelik işleri yürüten basit bir görevli olarak görür. Halifeye verilen gündelik işleri yürütme görevine anarşist fraksiyonlarda da rastlanır. Örneğin bu anarşist fraksiyonlardan Anarko-sendikalistler, toplumun sendikalar aracılığıyla örgütlenip gündelik ilişkilerini yürüteceğini iddia eder (Şenel, 2001: 78). Bu noktada anarşistlerin örgütlendikleri kurumların fazlaca insanı barındırması, Haricilerinkinin ise tek bir kişiden oluşması bir farklılık olarak görülebilir. Fakat Proudhon'un deyimiyle egemenlik sayılara bağlı olan bir şey değildir (Proudhon, 2016: 39-37). Ayrıca bir kez daha ifade edilmesi gerekirse, Hariciler halifelerini sürekli gözetim altında tutarak, onun keyfi dolayısıyla da toplumda tahakküm ilişkisi oluşturacak bir girişimde bulunmasını engeller (Tonga, 2016: 252).

Anarşistlere göre insan yapımı yasalar toplumdaki eşitsizliğin ve tahakküm ilişkilerinin sürdürülmesini sağlar. Bu bağlamda anarşistler insan yapımı yasaların kaldırılıp, yerine insan doğasıyla uyumlu olacak doğal yasaların aklın süzgecinden geçirilerek getirilmesini ister (Düz, 2007: 67). Haricilere göre de hâkimiyet yalnızca Allah'ındır ve insanın heva ve



hevesinin sonucu olarak ortaya çıkan yasalar kabul edilemez (Wellhausen, 1989: 18). Dolayısıyla insan yapımı yasalar konusunda Haricilik ve anarşizm arasında, bu yasaların insanın kötü duygularının bir sonucu olması bağlamında bir ortaklaşmadan söz edilebilir. Fakat Haricilerin ve anarşistlerin yasa anlayışı farklı şekillerde temellendirilmiştir. Anarşistler yasanın kaynağını doğaya atfederken, Hariciler ise bu konuda Allah'ı işaret eder. Yine de anarşistler ve Hariciler arasında yasanın temellendirilmesi konusunda farklılıklar olmasına rağmen, yasanın sınırları konusunda benzerlikler görülebilir. Bu argümanın açılması gerekirse; hem doğal yasa hem de dini yasa insan üzerinde sınırlamalar oluşturur. Çünkü her iki yasanın da insanın müdahale edemeyeceği yönleri vardır. Aynı şekilde her iki yasanın da akılla keşfedilen bir yönü vardır. Örnek verilmesi gerekirse doğaya ait bir fizik kuralı insana belli zorunlulukları getirir. Dolayısıyla insanın bu yasa hakkında yorum yapmasından çok onu bilip- keşfedip- uyması durumu söz konusudur. Fakat yine doğa yasaları içinde olan bazı yasalar -örneğin türlerin karşılıklı yardımlaşmasıyla ilgili yasa- farklı yorumlara açık olabilir. Aynı şey dini yasalar için de geçerlidir. Örnek verilmesi gerekirse, din, bazı ayetlerle -örneğin zina ilgili ayet- o dine mensup insana belli zorunluluklar getirir. Dolayısıyla o dine mensup insanın bu yasayı bilip, yasaya uyma zorunluluğu vardır. Fakat dini yasalar içinde yoruma açık olanlar da -örneğin hicret, miraç- vardır. Dolayısıyla her ne kadar anarşistler ve Hariciler yasa konusunda temellendirmelerini farklı yapmış olsalar da, hem doğa yasası hem de dini yasa, yorumu ve zorunluluğu içerdiği için iki hareket arasında bu noktada da bir benzerlik kurulabilir. Son olarak ise anarşistler, iktidar ve devlet sonrası toplumun piyasa ve adil paylaşım yoluyla sürdürülebileceğine dair iki farklı teori geliştirmiştir. Hariciler ise bu konuda her ne kadar bir teori ortaya atmasalar da halifelere muhalefet ettikleri konulara ve yaşantılarına bakıldığında adil bölüşümü içeren eşitlikçi ve özgürlükçü bir yaklaşımı savundukları söylenebilir.

Siyaset teorisinin temel kavramları çerçevesinde değerlendirildiğinde Haricilik ve Anarşizmin toplum ve siyaset felsefelerinin benzeştiklerinden kıyasla Hariciler, ilk “İslam anarşistleri” betimlenmiştir. Bu konuda İslamoğlu modern bir betimleme ile Haricileri ilk “İslam anarşistleri” olarak şu şekilde nitelendirmiştir:

...Hariciler İslam tarihinde ortaya çıkan militan bir topluluktur. Saplantının ve taassubun böylesi tarihte çok 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 bâtına hapseden ve ameli hiçe sayan Mürcie’ye ve Cebriye’ye tepki olan bu hareket ameli ve dış görünüşü yüceltmış, belki putlaştırmıştır (İslamoğlu, 2013: 167).

7. Sonuç



Anarşizm devleti ve kapitalist ekonomik sistemi, insanların sömürülmesiyle ortaya çıkan maddi ve manevi sorunlardan sorumlu tutar ve temel hedefini insanın özgürleşmesi için bu yapıların ortadan kaldırılması olarak belirler. Anarşistler bu faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için yazınsal faaliyetlerden, silahlı eyleme kadar geniş bir alanda mücadele etmiştir. Anarşistlerin devlet ortadan kaldırıldıktan sonra kurulacak olan topluma dair tahayyülleri; özgürlük, eşitlik ve adalet gibi değerler etrafında şekillenir. Özgürlüğü ve eşitliği insan doğasının ayrılmaz bir parçası olarak gören anarşistler, ideolojik argümanlarının çoğunu dolayısıyla da topluma dair düşüncelerini bu değerler üzerine kurar. Bu bağlamda bütün anarşistler aralarındaki kimi farklılıklara rağmen, devletin ve otoriter kurumların tüm araçlarıyla birlikte yok edilmesini savunur. Anarşistlerin bütün otoriter kurumların yok edilmesini savunmalarının nedeni, bu kurumların insanlar üzerinde baskı kurarak ve toplumda tahakküm ilişkileri ortaya çıkararak eşitlik, özgürlük ve adalet gibi insan doğasına ait değerleri yadsımasıdır. Bu bağlamda anarşistler devletin yok edilmesiyle birlikte toplumda iktidar ilişkisi yaratmayacak yeni bir yapı ortaya çıkacağını düşünür. Devletten sonra kurulacak toplumsal yapıya dair anarşistler komünal düzeni ve birey temelli düzeni savunanlar olarak ikiye ayrılır. Fakat hem komünal hem de bireyci düzeni savunan anarşistler toplumu ekonomik temelde belirlemiştir.

Hariciler de tıpkı anarşistlerde olduğu gibi, mevcut yapıya olan muhalefetlerini eşitlik, özgürlük ve adalet gibi ilkeler temelinde şekillendirmiştir. Haricilerin bu değerlerinin kaynağı eski Arap kabile yapısı ve dine dair yorumlarıdır. Haricilerin siyasete dair düşüncelerini buraya kadar değinilen dinin emirleri kabul ettikleri eşitlik, özgürlük ve adalet değerleri oluşturur ve Haricilik hilafete dair söyledikleriyle diğer mezheplerden bu değerlerin de etkisiyle farklılaşır. Bu bağlamda Hariciler, bu değerlere yükledikleri anlamın etkisiyle topluluklarında şura usulüyle seçtikleri yöneticiyi, kural koyan ve koyduğu kuralları doktrinle uygulayan bir otorite olarak görmemiş ve halifeliği sadece gündelik basit işleri yürüten bir araçsal statüye düşürmüştür. Bu bağlamda Haricilik düşüncesi hilafete dair argümanları nedeniyle, anarşizm ideolojisiyle ilişkilendirilmiştir. Buraya kadar değinilenler göz önüne alındığında her iki hareketin de adalet, eşitlik, özgürlük gibi değerlere sahip olduğu görülmüş dolayısıyla da bu değerler bağlamında iki hareket karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda anarşizmin ve Hariciliğin;

- Şiddet konusunda; şiddeti meşru gören anarşistler ve Hariciler arasında şiddetin nefsi müdafaa ve ideal toplum yapısını kurabilme amacıyla kullanılabileceği bağlamında ortaklaştıkları,
- Özgürlük konusunda; özgürlüğün uygun toplumsal koşullarda gerçekleşme imkânının olması, özgürlüğün insani yapılar veya insani sınırlamalardan azade olma anlamına gelmesi, insanın özgürlüğünün; başka bir insanın özgürlüğüne müdahale etmemesi başka bir deyişle keyfilikle eş anlamlı olmayıp ahlaki sınırlara sahip olması



bağlamında ortaklaştıkları, fakat özgürlüğe akıl ve Allah olmak üzere iki farklı temellendirme getirmeleri bağlamında farklılaştıkları,

- Adalet konusunda; adaleti eşitlik ve denklik anlamında kullanmaları, adaletin insan yapımı yasalarla sağlanamayacağı bağlamında ortaklaştıkları, fakat adaleti sağlayacak yasalara din ve doğa olmak üzere iki farklı temellendirme getirmeleri bağlamında farklılaştıkları,
- Eşitlik konusunda; toplumcu anarşistlerin ve Haricilerin, eşitliğe adil toplumsal dağıtım bağlamında düşünmeleri, tüm anarşistlerin ve Haricilerin eşitliği özdeşlik anlamında kullanmamaları dolayısıyla da toplulukları içinde farklılıkları –bu farklılıklar toplumdaki ilişkilere zarar vermediği sürece- hoş görmeleri, bağlamında ortaklaştıkları,
- Mülkiyet konusunda; toplumcu anarşistlerin ve Haricilerin, eşitsiz mülkiyeti reddetme ve bunu insan özgürlüğü önünde bir engel olarak görme, bütün anarşistlerin ve Haricilerin iktidarın ortaya çıkardığı mülkiyeti ve mülkiyetin desteklemesi sonucunda oluşan iktidarı reddetme, bağlamında ortaklaştıkları, fakat bu düşüncelerini temellendirme noktasında farklılaştıkları,
- İktidar konusunda; sömürü sistemini ortaya çıkaran ve devam ettiren dolayısıyla da insanlar arasında eşitliği ve özgür ilişkileri bozan iktidarı reddetme, tahakküm oluşturan iktidar sonrasında tahakkümün olmadığı bir şekilde toplumun işlerinin yürütülmesi, iktidarın insanlar üzerinde sömürsünü ve tahakkümünü sağlayan ve insanın kötü düşüncelerinden çıkan insani yasaları reddetme bağlamında ortaklaştıkları söylenebilir.

Kaynakça

- Abdurrâzık M. İ. (2000). Hariciler ve tahkim olayı etrafındaki tartışmalar. Adnan Demircan (Ed.). *Haricilik mezhebinin doğuşu bağlamında din siyaset ilişkisi* içinde (s. 167-192). İstanbul: Beyan.
- Akbulut, A. (2017). *Sahabe dönemi iktidar kavgası*. Ankara: Otto.
- Akyol, T. (1988). *Haricilik ve şia: İslam'da devrimciliğin sosyolojik kaynakları*. İstanbul: Kubbealtı.
- Akyüz, V. (1998). *Kur'an'da siyasi kavramlar*. İstanbul: Kitabevi.
- Arvich, P. (2012). *Anarşist portreler*. O. Akinhay (çev.). İstanbul: Agora.
- Arvon, H. (1991). *Anarşizm*. A. Kotil (çev.). İstanbul: İletişim.



- Baadl, M. A. (2015). Principle Beliefs of Khawarij. *New York Science Journal*, 8(8), 15-21.
- Bakunin, M. (1998). *Tanrı ve devlet*. R. Çaybaşı (çev). İstanbul: Belge.
- Bakunin, M. (2012). *Bakunin Marx'a karşı*. H. M. Yurttaş (çev). İstanbul: Yazılama.
- Benlisoy, F. (2012). Anarşizm: Gönüllü Düzene Övgü. B. Örs (Der.). *19. yüzyıldan 20. yüzyıla modern siyasal ideolojiler içinde* (s. 351-406). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Bulut, H. İ. (2011). *Dünden bugüne siyasi-itikâdi islam mezhepler tarihi*. Ankara: Ankara Okulu.
- Cantzen, R. (1994). *Daha az devlet daha çok toplum*. V. Atayman (çev). İstanbul: Ayrıntı.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cleyre, V. D. (2015). *Anarşizm ve doğrudan eylem*. B. Denizci (çev). İstanbul: Altıkkırkbeş.
- Colson, D. (2011). *Proudhon'dan Deleuze'e anarşist felsefe sözlüğü*. I. Ergüden (çev). İstanbul: Versus.
- Crone, P. (2007). *Ortaçağ İslam dünyasında siyasi düşünce*. H. Köni (çev). İstanbul: Kapı.
- Crowder, G. (1999). *Klasik anarşizm*. S. Altıparmak (çev). İstanbul: Öteki.
- Çağatay, N. (1982). *İslam öncesi arap tarihi ve cahiliye çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat.
- Çaylak, A. (2018). *İslam siyasi düşünceler tarihi*. Ankara: Savaş.
- Çelikel, Y. (2014). *İslam öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu.
- Dabaşı, H. (1995). *İslam'da otorite*. S. E. Gündüz (çev). İstanbul: İnsan.
- Demircan, A. (2015a). *Haricilerin siyasi faaliyetleri*. İstanbul: Beyan.
- Demircan, A. (2015b). *Haricilik mezhebinin doğuşu bağlamında din-siyaset ilişkisi*. İstanbul: Beyan.
- Dineveri, E. H. (2007). *İslam tarihi*. İ. Tüfekçi (çev). İstanbul: Hivda.
- Düz, O. (2007). *Anarşist felsefe imkânsız istemek*. İstanbul: Birey.



- El-Cabiri, M. A. (2018). *Arap siyasal aklı*. V. Akyüz (çev). İstanbul: Mana.
- El-Eş'ari, E. H. (2005). *İlk dönem islam mezhepleri*. M. Dalkılıç, & Ö. Aydın (çev). İstanbul: Kabcacı.
- Eş-Şehristani, M. (2014). *Dinler ve mezhepler tarihi "el-milel ve'n- nihal"*. M. Tan (çev). Ankara: Kabcacı.
- Fazlurrahman. (2016). *İslam*. M. Dağ, & M. Aydın (çev). Ankara: Ankara Okulu.
- Fırlalı, E. R. (1983). *İbadiye'nin doğuşu ve görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Fırlalı, E. R. (1997). Hâricîler. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 16, 169-175.
- Fırlalı, E. R. (2011). *Günümüz islam mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı.
- Göze, A. (2009). *Siyasal düşünceler ve yönetimler*. İstanbul: Beta.
- Graham, R. (2007). *Anarşizm*. N. Erdoğan, & M. Erata (çev). İstanbul: Versus.
- Hadduri, M. (2000). *İslam'da adalet kavramı*. S. Ayaz (çev). İstanbul: Yöneliş.
- Hodgson, M. G. (1995). *İslam'ın serüveni bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih*. İ. Durdu, & E. Karataş (çev). İstanbul: İz.
- İbn'ül Esir. (2016). *İslam tarihi*. A. Özyayın (çev). İstanbul: Ocak.
- İrfan, A. (1981). *İslamda i'tikadi mezhebler ve akaid esasları*. M. S. Yeprem (çev). İstanbul: Marifet.
- İslamoğlu, M. (2013). *İmamlar ve sultanlar*. İstanbul: Düşün.
- İzutsu, T. (2017). *İslam düşüncesinde iman kavramı*. S. Ayaz (çev). İstanbul: Pınar.
- Kenney, J. T. (2006). *Muslim rebels: kharijities and the politics of extremism in egypt*. Londra: Oxford University.
- Keser, İ. (2003). *Liberter teori modern topluma özgürlükçü yaklaşım*. Ankara: Ütopya.
- Kropotkin, P. A. (2013). *Anarşist ahlak*. I. Ergüden (çev). İstanbul: Kaos.
- Kropotkin, P. A. (2015a). *Çağdaş bilim ve anarşi*. M. Beyhan (çev). İstanbul: Agora.



- Laoust, H. (1999). *İslam'da ayrılıkçı görüşler*. E. Ruhi Fırlalı-Sabri Hizmetli (çev). İstanbul: Pınar.
- Madelung, W. (1979). The shiite and khârijite contribution to pre ash'arite kalâm. Parviz Morewedge (Ed.). *Islamic philosophical theology içinde* (s. 120-139). Newyork: State University.
- Marshall, P. (2003). *Anarşizmin tarihi imkânsız istemek*. Y. Alogan (çev). Ankara: İmge.
- Mustafa, N. (2001). *İslam düşüncesinde muhalefet*. V. Akyüz (çev). İstanbul: Ayışığı.
- Newby, G. D. (2004). *A concise encyclopedia of İslam*. Oxford: Oneworld.
- Newman, S. (2006). *Bakunin'den Lacan'a anti-otoriteryanizm ve iktidarın altüst oluşu*. K. Kızıltuğ (çev). İstanbul: Ayrıntı.
- Öz, M. (2014). *Başlangıçtan günümüze islam mezhepleri tarihi*. İstanbul: Ensar.
- Proudhon, P. J. (2016). *Mülkiyet nedir*. D. Çetinkasap (çev). İstanbul: İstanbul İş Bankası Kültür.
- Rayyıs, M. Z. (1995). *İslamda siyasi düşünce tarihi*. İ. Sarmış (çev). İstanbul: Yeni Zamanlar.
- Richards, V. (1999). *Bir İtalyan anarşisti Malatesta*. Z. Kiraz (çev). İstanbul: Kaos.
- Rocker, R. (2000). *Anarko sendikalizm*. H. D. Güneri (çev). İstanbul: Kaos.
- Şenel, A. (2001). *Çağdaş siyasal akımlar*. Ankara: İmaj.
- Tolstoy, L. (2005). *Tanrı'nın egemenliği içimizdedir*. D. Pamir (çev). İstanbul: Kaos.
- Tolstoy, L. (2006). *İnancım neden ibarettir?* D. Pamir (çev). İstanbul: Eko.
- Tonga, A. (2016). *Kapital İslam'ın temeli Muaviye*. İstanbul: Doğu.
- Torun, Y. (2007). *Klasik anarşizm Godwin, Proudhon, Bakunin*. Ankara: Savaş.
- Vincent, A. (2006). *Modern politik ideolojiler*. A. Tüfekçi (çev). İstanbul: Paradigma.
- Watt, W. M. (1981). *İslam düşüncesinin teşekkül devri*. E. R. Fırlalı (çev). İstanbul: Umrân.
- Wellhausen, J. (1963). *Arap devleti ve sükûtu*. F. Işıltan (çev). Ankara: Ankara Üniversitesi.



- Wellhausen, J. (1989). *İslamiyetin ilk devrinde dini-siyasi muhalefet partileri*. F. Işıltan (çev). Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu.
- Woodcock, G. (2014). *Anarşizm bir düşünce ve hareketin tarihi*. A. Türker (çev). İstanbul: Kaos.
- Yıldız, H. (2010). *Kendi kaynakları ışığında hariciliğin doğuşu ve gelişimi*. Ankara: Araştırma.
- Zekvan, S. (2016). *Es-Sire bir harici-ibadi klasığı*. H. Yıldız (çev). Ankara: Ankara Okulu.
- Zileli, G. (2014). Anarşizm. (Der.) G. Atılgan, & E. A. Aytekin. *Siyaset bilimi kavramlar, ideolojiler, disiplinler arası ilişkiler içinde* (s. 347-362). İstanbul: Yordam.