DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 20 | SAYI: 79 | KASIM, ARALIK, OCAK 2016-17 | ISSN: 1303-7242



DEVRİMLER II

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Devrimler II

79

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 79
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sayı Editörleri: Armağan Öztürk & Doğancan Özsel
Halkla İlişkiler: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık,
Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
E. Fuat Keyman, Nuray Mert, İlber Ortaylı, Armağan Öztürk,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
Aralık 2016

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Lenin Kızıl Ordu'nun önünde konuşma yaparken,
5 Mayıs 1920(Isaac Brodsky, 1933), Lenin Müzesi.
Arka Kapak Resmi: Mao Zedong'un Kültür Devrimi kutlamalarında izleyiciler.

İÇİNDEKİLER

DEVRİMLER-II

Doğancan Özsel 7
Önsöz / Devrimler'e Dair

Armağan Öztürk 15
Kolektivist Bakunin versus Komünist Marx

Hilal Onur İnce 31
Reform ve Devrim Diyalektiği Üzerine – Rosa Luxemburg ve İnsan Merkezli Devrim

Maria Tamboukou 57
Devrimi Düşlemek ve Yaşamak: Rosa Luxemburg'un Mektup ve Yazılarının Arendtçi Bir Okuması

Onurcan Ülker 77
Mao'nun Mirası: Devrim içinde Devrim

Kemal Bakır 105
Paul Goodman Siyasette, Eğitimde/Gençlikte ve Hayatta Devrim

Çağrı Eryılmaz 125
Üçüncü Doğa için Üçüncü Devrim

Filiz Kartal 161
İran İslâm Devrimi: Aykırı Bir Devrimin Arka Planı

Peter Seeberg 183
İran Devrimi, 1977-79: Etkileşim ve Dönüşüm

Farzin Vahdat 203
1979 İran Devrimi Üzerine Düşünceler: Öznelik ve Vatandaşlığın Yükselişi

Yavuz Yıldırım 227
1968'den 2000'lere Yeni Toplumsal Hareketlerden Yeniden Toplumsal Hareketlere

Asef Bayat 241
Arap Baharı'nın Ayaktakımı

Soner Torlak 265
Zapatistalar: Salyangozun Uzun Yürüyüşü



DEVRİMLER'E DAİR

Doğancan Özsel

Devrimler çağı kapandı mı? Bu soru her sosyal bilimcinin önünde merak konusu bir mesele olarak duruyor. Toplumsal hareketlilik devam ediyor. Çelişkiler ve eşitsizlikler de. Ama her toplumsal olaya devrim diyemiyoruz. Ayrıca bir yerde eşitsizliğin yoğunlaşmış olması orayı devrimci bir uğrağa kendiliğinden bir şekilde yöneltmiyor. Devrim tarihsel deneyiminin istisnalarından biri. Nadiren gerçekleşiyor olması önemini azaltmıyor ama. Olayı daha anlaşılır kılmaya da yetmiyor. Bir muamma devrim. Yine de üzerine konuşmak, felsefe yapmak mümkün. Doğu Batı Dergisinin *Devrimler I* ve *Devrimler II* sayılarındaki makale ve çeviriler devrim kavramı üzerine sayısız tarihsel ayrıntı ve kuramsal analizin yardımıyla bu muammayı okuyucular için biraz daha anlaşılabilir kılmayı amaçlamakta.

Devrimler II'nin ilk bölümü Anarşizm ve Marksizm odaklı makalelerden oluşmakta. Devrimi daha ileri ve daha eşitlikçi bir toplumun kurulması sürecinde meşru bir araç olarak sayan bu iki ideolojinin devrimci düşünüş içerisinde hatırı sayılır bir ağırlığı var. Bahse dair ilk çalışmamız *Kolektivist Bakunin versus Komünist Marx* adlı bir Armağan Öztürk makalesi. Öztürk Bakunin'in devrimci siyaseti ve sosyalist hareketin liderliği noktalarında Bakunin ile Marx arasındaki tartışmayı ayrıntılı bir şekilde ele alıyor. Yazara göre Bakunin düşüncesi Marksizmin turnusol kağıdı aslında. Marx' ın kişiliğine ve düşüncelerine yönelik Bakuninci itiraz Marksist hareketin temel sorunları hakkında sayısızca ipucunu içerisinde barındırıyor. Bakunin'in çağdaşı Marx'a yönelttiği otoriter siyaset tarzı, işçi sınıfının aşkın kutsallığı ve devletçilik temelli eleştiriler Marksizmin tarihindeki başlıca tartışma konularını ifade ediyor aynı zamanda.

Takip eden makale ve çevirilerde iki önemli sosyalist düşünür ve devrimciyi ele alıyor yazarlarımız. Makalelerden ilki Rosa Luxemburg'la ilgi-

li ve Hilal Onur İnce tarafından kaleme alındı. İnce çalışmasında Luxemburg'un sosyalist hareket içerisinde demokrasiyi hangi argümanlara atıfla savunduğu meselesini açıklığa kavuşturmaya çalışıyor. Luxemburg anti-militer ve enternasyonel Avrupa emek hareketinin önde gelen temsilcilerinden biri. Bu ünlü devrimcinin çalışmalarının nihai amacı ise milliyetçilik, oportünizm ve revizyonizm gibi yozlaştırıcı eğilimlere karşı Avrupa sosyal demokrasisinin devrimci niteliğini korumak.

Maria Tamboukou'nun metninden Onurcan Ülker'in yaptığı çeviri ise Rosa Luxemburg'un kişisel ve siyasal yazılarının Arendtçi bir okumasını yapmayı amaçlamakta. Çalışma Luxemburg'un devrimci deneyimlerinin Arendt'in devrim kavramsallaştırmasını büyük ölçüde etkilediğini öne sürmekte. Ayrıca bu iki etkili kadın kuramcıdan birini diğerinin metinleri üzerinden okumak girişimi, her ne kadar gerek Luxemburg gerekse Arendt cinsiyeti çalışmalarında analitik bir kategori olarak ele almamış ve feminist olarak adlandırılmayı reddetmiş olsalar da, feminizmin kurumsallaşması noktasında pek çok dikkate değer teze işaret etmesi bakımından da önemli.

Tartışmaya açılan ikinci önemli düşünür Mao Zedung. Onurcan Ülker'in kaleme aldığı *Mao'nun Mirası: Devrim İçinde Devrim* adlı makale üretici güçlerin görece az gelişmiş olduğu ülkelerde işçi sınıfının 'ideolojik önderliğini' en azından söylemde reddetmeksizin iktidarı esas olarak geniş köylü yığınlara yaslanarak ele geçirmeyi öngören devrim stratejisini ayrıntılı bir şekilde ele alıyor. Ayrıca çalışma Maoizmin Marksizme katkısını antifeodal ve anti-emperyalist tutum ile Kültür Devrimin sonuçları gibi başlıklarda derinleştirerek bugüne dair gerçekçi bir Mao okuması yapmayı deniyor.

Bölümün son iki makalesini anarşist ve anarşist-ekolojist düşünceye katkıda sunmuş iki düşünüre, Paul Goodman ve Murray Bookchin'e ayırdık. Goodman'ı yorumlayan çalışmasında Kemal Bakır bizlere düşünürün eğitime yüklediği iyileştirici misyonu anlatıyor. Bilindiği üzere Goodman insanların, her taraftan teknoloji ile kuşatılmış modern bir dünyadan kendilerini soyutlanmış hissetmemeleri ve bilimsel bir yaşam biçimine has ahlâk anlayışını kavrayabilmeleri için çağdaş eğitim bilimine ağırlık verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre eğitim, ortak iyi çerçevesinde ve birincil ilişkilere ağırlık veren gönüllü birliktelikler şeklinde örgütlenmiş özgürleştirici bir toplum yapısıyla da desteklenmelidir. Goodman'ın nihai hedefi ise anarşizm ve pragmatizmi birleştirerek hayatı değerli kılacak pratik bir devrimi gerçekleştirmektir.

Çağrı Eryılmaz ise toplumsal ekolojinin kurucusu Murray Bookchin'in önerilerini radikal, demokratik ve ekolojik bir topluma geçiş yolunda sonuç doğurması beklenen devrimci politik bir program olarak tanımlamakta.

Bookchin'in özgürlükçü belediyecilik olarak adlandırdığı politik programı aynı zamanda Marksist devrim anlayışının keskin bir eleştirisini sunuyor okuyucusuna. Eryılmaz'ın Bookchin okuması bir yandan ekolojik hareketin temel kavramlarının toplumsal boyutlarını ele alırken diğer yandan ise ekolojik düşünce ile devrimci pratik arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırıyor. Makalenin bir diğer önemli iddiası Bookchin'in tanıklığında Marksist devrim anlayışının geçersizliğini tarihsel örneklerle açıklayabilmek.

Bir sonraki bölüm İran Devrimi'ni analiz eden makalelerden oluşuyor. Yakın geçmişte Ortadoğu'daki dengeleri değiştiren, Türkiye'de de bir dönem İslamcı harekete yeni bir heyecan vermesi bakımından iç siyasete etkileri üzerinden bolca tartışılan İran Devrimi'ni de üç ayrı çalışmayla ele alıyoruz. Bu çalışmaların ilkinde Filiz Kartal, İran Devrimi'nin özgün yönlerini ayrıntılı bir şekilde tartışıyor. Kartal'a göre İran Devrimi belli noktalarda Batılı büyük devrimlerle ortak bir paydayı paylaşırken belli açılardan önceki devrimlerden radikal bir şekilde farklılık gösteriyor. Geçmişi yeniden diriltmeyi amaçlayan içerikte açıkça ilerleme karşıtı bir izlek var. Şii imamların öğretilerine dayanan otantiklik iddiası Devrim sonrası sürecin en belirgin özelliği. Ancak İran Devrimini modern devlet düzeni ile çağdaş örgütleme, savaş ve propaganda tekniklerinden bağımsız bir şekilde kavramak imkansız. Silahlı mücadelenin yokluğu ve örgütsüzlük gibi öğeler ise İran Devrimine benzerine yeni toplumsal hareketler literatüründe rastladığımız post modern bir derinlik kazandırıyor.

İran Devrimi konulu ikinci çalışmada ise Peter Seeberg, güncel devrim kuramlarının önerdiği açıklamalar çerçevesinde İran Devrimi'ni ele alıyor. Devrimin gerçekleştiği birkaç yıla odaklanması anlamında dar bir izlek üzerinden ilerleyen İran Devrimi, 1977-79: Etkileşim ve Dönüşüm başlıklı çalışma, Humeyni önderliğindeki ulemanın dini bir devlet kurma fikirlerinin devrim süreci içerisinde ve/veya devrimden sonra ortaya çıktığı gerçeğinin altını çiziyor. Böylelikle devrimlerin öngörülemezliğine vurgu yapan Seeberg devrimci süreçlerin bir kere başladıklarında, içsel dinamikleri sayesinde, ilk anda hiç tasarlanmamış sonuçlara ulaşabilecekleri olgusunu İran örneği üzerinden gösteriyor.

İran Devrimi'ni yüzeysel bir ilericilik-gericilik kavrayışının ötesine geçerek değerlendirme imkânına işaret eden *1979 İran Devrimi Üzerine Düşünceler: Öznelik ve Vatandaşlığın Yükselişi* çalışması ise daha geniş bir perspektiften bakarak devrimi İran'ın siyasal ve toplumsal tarihi bağlamında değerlendiriyor. Bu makalede Farzin Vahdat, İran Devrimi'ni, ülkede 19. yüzyıldan bu yana süregelen kamusallık ve vatandaşlık kültürünün gelişim sürecinde bir aşama olarak ele almayı öneriyor. Kitlelerin özneleşme sürecinde belirli bir aşamaya gelmesinden önce devrimin İran'da tasav-

vur dahi edilemeyecek bir şey olmasından hareket eden Vahdat, devrimin vatandaşlık kültüründeki bir gelişimin göstergesi olduğunu ve bu sürecin devrim sonrasında kurulan teokratik yapının karşılaştığı sorunlar ile iç toplumsal muhalefetin de gösterdiği üzere halen devam etmekte olduğunu ileri sürüyor.

Sayının son bölümünü Latin Amerika ve Yeni Toplumsal Hareketler üzerine yapılmış çalışmalara ve çevirilere ayırdık. Bahsi geçen metinlerden ilki Yavuz Yıldırım tarafından kaleme alındı. Yıldırım'ın çalışması kolektif mücadeleler, kurumsal siyaset ve doğrudan eylem arasındaki ilişkiyi analize tabii tutmayı amaçlıyor. Yazara göre 2000'lerin başında yükselen küreselleşme karşıtı hareketlerin yarattığı ivme kültür ve kimlik eksenli tekil mücadelelerin birbiriyle yeniden temas kurmasında ve toplumsal hareketlerin siyasal tartışmaları yönlendirme gücünün artmasında ciddi ölçüde rol oynamıştır. Bu çerçevede aktör ve eylemdeki değişimi vurgulayan yeni toplumsal hareketler, yerleşik siyasetin karşısındaki konumunu güçlendiren bir içerikle ekonomi eksenli olarak kendisini yenilemeye devam etmektedir.

Bir sonraki metin bir Asef Bayat çevirisi. Ortadoğu toplumlarında madunlar ve sokak siyaseti konulu çalışmaları ile bildiğimiz Bayat, *Devrimler II*'de yer verdiğimiz çalışmasında kentli yoksulların Arap Baharı hareketlerinde oynadığı role odaklanıyor. Kent yoksullarını, lümpen proletarya kalıbıyla açıklama kolaycılığına sapmadan, kendi içerisinde önemli derecede tabakalaşmış tikel bir ampirik kategori olarak ele alan çalışma, bu yoksulların Arap Baharı öncesinden başlayan mücadelelerini bir kente dahil olma ve sosyo-ekonomik dezavantajlarını aşma mücadelesi olarak okuyor. Bayat, bu mücadelelerin kent yoksullarının koşullarında kalıcı ve yapısal bir değişiklik yaratamamış olmalarını, devrim kavramının itibarsızlaştığı ve neoliberal aklın bir çeşit genel geçer doğruya dönüştüğü bir çağda, belirli bir radikal gündemden yoksun bir biçimde yürütülmüş olmaları ile ilişkilendirerek, devrim kavramına toplumsal mücadele lügatı içerisinde verilen yerin yeniden tartışılması gerekliliğine de işaret ediyor.

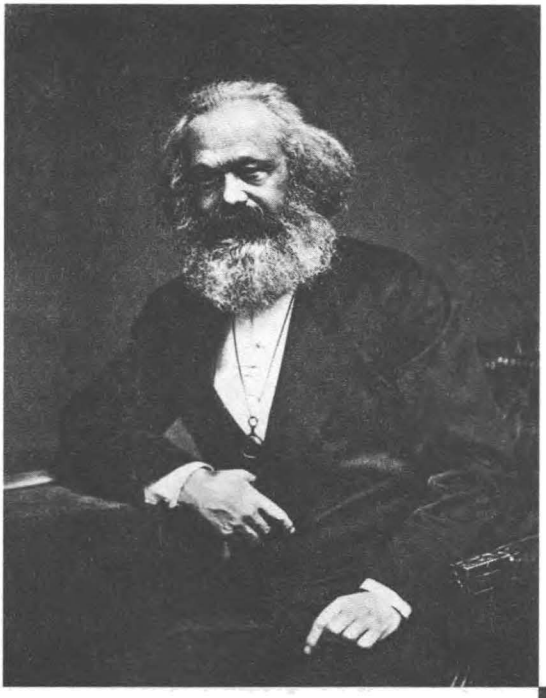
Son makalemiz Soner Torlak tarafından kaleme alındı. Çalışma Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu'nun (EZLN) tarihsel köklerini, felsefesini ve bugüne kadar hayata geçirdiği uygulamaları ele alınmaktadır. Ağırlıklı olarak Maya yerli halkının yaşadığı Chiapas bölgesinde "isyancı bir hükümeti" kuran EZLN, özyönetim ve katılımcı demokrasiyi ön plana çıkaran bir eylem tarzını ön plana çıkarmış durumda. Torlak makalesinde bahsi geçen devrimci hareketin silahlı mücadele sorunsalı ve anti-kapitalist hareketler içerisindeki yerini de tartışmaya açıyor.

Tüm bu çalışmaların sunulmasının ardında, okuyucuların devrim kavramına ilişkin berrak bir kavrayışa sahip olmalarını sağlamak gibi bir beklenti veya arzu yok elbette. Ancak devrim kavramı çevresinde kümelenen sorunsalların genişliğine ve derinliğine ilişkin bir fikri okuyuculara verebilirsek ve literatürdeki tartışmalara bu bağlamda bir katkı sunabilirsek çalışma amacına ulaşmış sayılacaktır. *Devrimler I* ve *Devrimler II* sayılarının bu bakımdan amacına ulaşmasını umut ediyoruz.



Tahran, 19 Ocak 1979.
Fotoğraf: Aristotle Saris, Associated Press.

Devrimler II



Karl Marx



Mihail Bakunin

KOLEKTİVİST BAKUNİN VERSUS KOMÜNİST MARX

Armağan Öztürk*

Anarşizm mutlak olanı reddeden bir dünya görüşüne karşılık gelir. Mutlaklık karşıtı tavır siyasi içeriği itibariyle hem yönetilememezlik hem de yönetime ihtiyaç olmaması gibi anlamları içerisinde barındırır. Bahsi geçen tutum özellikle iktidar ve otorite karşıtı konumu nedeniyle kendine özgü ideolojik bir pozisyonu da karakterize eder (Bakır, 2011: 404-5). Anarşizmle ilgili bu genel tablo Bakunin'in devrimci siyaseti ve sosyalist hareketin liderliği noktalarında Bakunin ile Marx arasındaki tartışma bakımından daha özel bir gündeme indirgendiğinde karşımıza bir dizi önemli husus çıkar. Bahsi geçen hususlar kolektivist Bakunin üzerine kaleme alınmış bu yazının gerekçelerini de ortaya koyar niteliktedir.

Bakunin Marksizmin turnusol kâğıdıdır. Marx'ın kişiliğine ve düşüncelerine yönelik Bakuninci itiraz Marksist hareketin temel sorunları hakkında sayısızca ipucunu içerisinde barındırır. Metin içerisinde bu sorunlardan özellikle üç tanesinin altı yoğun bir şekilde çizilecektir: 1) Marksist düşünür ve yorumcular 20. yüzyıla damgasını vuran Marksist reel politiği değerlendirirken, –özellikle de devasa boyutlara ulaşmış devlet terörü ve totaliter pratikler bakımından– Marx'ı tartışmanın dışarısında bırakma eğilimi gösterirler. On milyonlarca insanın ölümüne yol açan ve ülkeleri yarı açık cezaevine dönüştüren asıl neden Asya'daki yarı feodal koşullar, Jakobenizme öykünen Bolşevik zihniyet, Lenin, Stalin ve Mao gibi liderlerin

* Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

otoriter karakterleri veya soğuk savaşın kuşatıcı atmosferidir. Oysa I. Enternasyonel sürecinde doruğa ulaşan Bakuninci görüş ayrıntılı bir şekilde ele alındığında Marx'tan takipçilerine kalan teorik mirasın Marksist zihniyetin yarattığı acıların asıl sebebi olduğu görülür. Çünkü sonuçta Marx hakikatin mutlak bilgisine sahip olduğu hissinden bir an için bile vazgeçmemiştir. Kendi teorisi dışındaki tüm açıklama setlerine, özellikle de sosyalizm içerisindeki alternatif bakış açılarına karşı hemen her zaman küçümseyici ve acımasız bir turum takınmıştır. Otoritesini sorgulatmayan, eleştiriye ve öz eleştiriye kapalı otoriter Marx, Ortodoks Marksizmdeki otoriterlik için bir kurucu kaynak niteliğindedir. Bu bağlamda Bakunin'i Enternasyonel'den attırmaya çalışan Marx ile Troçki'yi önce partiden ihraç edip ardından da sürgünde öldürten Stalin arasında derin ve sağlam bir tarihsel devamlılık vardır. Marx'ın kişiliği ve yazılarındaki antihümanist öz bizi kaçınılmaz bir şekilde Bolşevik terörüne ve Marksist devrimciliğin yarattığı sayısız trajediye götürür. Ezcümle, Marx çoğulcu değildir. Birbiriyle çelişse dahi aynı anda birden çok düşüncenin doğru olabileceğini kabul etmez. Benzer eğilimler ve düşünce özgürlüğü karşısındaki araçsal bakış hemen tüm Marx takipçilerinde de kendini gösterir.

2) Makale içerisinde altı çizilecek bir diğer nokta devletin konum ve ağırlığına yöneliktir. Genel kanı, Bakunin ile Marx arasındaki tartışmanın daha çok devrimden sonra devlet otoritesinin devamı noktasındaki görüş ayrılığından kaynaklandığı yönündedir. Bakunin devletin devrimle birlikte çözülmesini arzularken, Marx sınıf diktatörlüğü biçiminde de olsa devletin bir süre daha varlığını sürdürmesi gerektiğini düşünmüştür. Bahsi geçen ayırım oldukça önemlidir. Çünkü Bakunin'in de açık bir şekilde dile getirdiği gibi *işçi sınıfı diktatörlüğü aslında işçi sınıfı üzerinde bir diktatörlüktür*. Sosyalist hareket içerisinde Marksist akımın ön plana çıkması ve 20. yüzyıl devrimlerine daha çok Marksistlerin öncülük etmesi hem komünist ütopyayı otoriterleştirmiş hem de devlet terörü ve devlet kapitalizmi gibi olgular üzerinden devletçi pratiklerin devrimci durumu boğmasına yol açmıştır. Bolşevik Devrimi ve sonrasında kurulan tüm rejimler bakımından Marksist reel politik devrimci olmaktan çok devletçidir. Bu devletçi konum, en azından Bakunin'in tanıklığında doğrudan doğruya Marx'ın kişiliği ve çalışmalarında somut bir içeriğe kavuşur.

3) Bakunin-Marx tartışmalarına yönelik son önemli hatırlatma devrimci öznenin niteliğiyle ilgili olacaktır. Bakunin devrime yönelecek halkı sınıfsal bir içerikle yeniden kodlarken köylüleri ve lümpen proletaryayı asli devrimci özneler arasında saymaya özen göstermiştir. Metinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere Bakunin'in Marx'a yönelik temel eleştirilerinden biri Marx'ın proletarya fetişizmine yöneldiği ve bu nedenle proletar-

ya dışındaki sınıfların devrimci potansiyellerini küçümsediği yönündedir. Marx işçi sınıfını biricik devrimci özne ilân ederken, Bakunin daha çoğulcu bir özne tarifi sunmaktadır. Bakuninci eleştiriyi paranteze almak kaydıyla Marx'ın işçi sınıfı karşısındaki tutumuyla Marksizmin 20. yüzyıl reel politiğinde yaşadığı kriz arasındaki devamlılığa dikkat çekilebilir. Postmarksizmin işçi sınıfının aşkınlığına karşı yaptığı çoğulcu özne çağrısı[1] aslında Marx karşısında Bakunin devrimciliğine dönmek gibi bir anlama gelir.

Giriş kısmında çalışmanın kavramsal seyri hakkında da birkaç hatırlatma yapılabilir. Önce düşünürün özgürlüğe yüklediği anlam ve özgürlüğü tehdit eden kurumlara yönelik tespitlerini ele alacağız. Ardından devrimci mücadelenin yürütülüş biçimi hakkındaki Bakuninci felsefe ile hesaplaşacağız. Son bölüm ise hemen tümüyle I. Enternasyonel'in dağılma sürecine ve Marx-Bakunin tartışmasına ayrılmıştır.

Bakunin Kolektivizmi: Kurumlar Eleştirisi

Bakunin düşünsel sistem taraftarı bir düşünür değildi. Bakunin'e göre ortada bir öğreti, ideoloji veya düşünsel yapı varsa orada merkezileşme, özgürlük kaybı ve devlet vardır (Thomas, 2000: 319). Belki de bu nedenle Bakunin'i sistematize etmeye dair her girişimde anti-Bakuninci bir yan olduğunu en baştan kabul etmemiz gerekir. Metodolojiye dair bu hatırlatmanın gölgesinde Bakuninci düşünceye eğildiğimizde karşımıza şöyle bir manzara çıkar: Bakunin kolektivizmi insan özgürlüğü önünde engel olarak gördüğü tüm kurumların kapsayıcı bir eleştirisini sunar takipçilerine. Özgürlük her türlü denetleyici ve düzenleyici mekanizmadan tam kurtuluştur. Bilimsel otorite dâhil olmak üzere tüm otoriteler, mutlakiyetçi ve hiyerarşik nitelikte her yapı özgürce bir yaşamın doğal düşmanlarıdır. Kişisel ahlâk karşısında en tehlikeli şey yönetme alışkanlığıdır. İktidar insanı yozlaştırır ve diğer insanlar karşısında erdemsiz bir konuma iter. Düşünür, hayatın hiçbir alanını dışarıda bırakmayacak kapsayıcılıkta otorite karşısında topyekûn bir özgürlüğü düşler. Bu düş için şiddet onaylanır. Yeni için var olan yıkılmalıdır (Bakunin, 2012a: 8, 32, 42; Videlier, 2006: 28; Bakır, 2008: 100, 104-5). Ancak kolaylıkla fark edileceği üzere özgürlüğe yönelik bu kavrayış düzeyi fazlasıyla muğlâktır. Düşünürün özgürlükten tam olarak neyi kast ettiği meselesi çok da açık değildir. Bakunin özgürlüğü bazen şu an sahip olduğumuz bir tutku veya istenç olarak tanımlar, bazen de devrimden sonra veya devrimle beraber gerçekten varlığını hissedeceğimiz bir deneyim. Özgürlük hem engellerin kalkması demektir hem de zorunlu veya kaçınılmaz olan bir şeydir. Gene de, en azından şu üç nokta bakımından Bakuninci özgürlük nosyonu içerisinde de birtakım kesinlikler olduğu söyle-

[1] Laclau ve Mouffe (2008).

nebilir: Mesela düşünür toplum olmadan özgürlük olamayacağı kanaatindedir. Özgür olabilmemiz için insanların bu durumu kabul etmesi gerekir. Diğer insanların yanında ve ancak onlarla ilişkili bir şekilde özgürlüğü hissedebiliriz. Demek ki başkaları özgürse ancak biz de özgür olabiliriz. Bireycilerin sıklıkla vurguladığı mutlak özgürlük gerçekte olanak dışıdır. Özgürlük toplumsaldır. Bu ilkenin mantıksal sonucu ise eşitliktir. Eşit insanların özgür olabileceğini düşünür Bakunin. Ona göre eşitlik ve özgürlük birbirinden koparılamaz niteliktedir. Ayrıca pozitif ve negatif özgürlüğü birbirini besleyen bir içerikle ele alır düşünür. Pozitif özgürlük bir dereceye kadar negatif özgürlüğe ihtiyaç duyar (Bakunin, 2012a: 12, 47-8; Bakunin, 1998: 78, 90, 250-1; Crowder, 1999: 158, 162-3; Torun, 2007: 101-3). İnsanın kendisini özgür hissedebilmesi ve kendi insanlığını geliştirebilmesi için maddi kaygılardan kurtulmuş olması gerekir (Bakunin, 2012a: 59-60). Tüm bu hatırlatmalar sonucunda geldiğimiz nokta ise pozitif özgürlük, eşitlik ve cemaat anarşizmini birbirine eklemleyen bir tavırdır.

Özgürlük tutkusunun önündeki engelleri tek tek ele alır ve olumsuzlar Bakunin. Ortaya konulan eleştiri seti içerisinde devlet karşıtlığının ayrıcalıklı bir yeri vardır. Despotizmin ana kaynağı devlet merkezli örgütlenmedir. Devlet olduğu müddetçe gerçek bir özgürlük ve ahlâklı bir öz yönetim söz konusu olamaz (Bakunin, 1998: 88; Crowder, 1999: 164). Devletler güçlü olmaya çalışır, fethedilmemek için fetheder. Devletin olduğu yerde egemenlik altına alma ve dolayısıyla köleleştirme kaçınılmazdır (Bakunin, 1998: 134, 137, 141). Düşünür köleleşmeden sadece baskı altında olmayı anlamaz. Köle olmak başkası için çalışmaya zorlanmaktır. Kendi emeğine sahip çıkamayan kişi köleleşir. Modern toplumun ücretli işçisi Bakuninci değerlendirme içerisinde köle gibi yaşayan insana karşılık gelir (Bakunin, 1998: 97, 141-2). Bu modern köleler üzerindeki tahakküm devlet sayesinde devam eder. Olumsuz devlet imgesi karşısında devletin niteliğinin de bir önemi yoktur. Düşünür cumhuriyet rejiminin monarşiden daha üstün olduğu kanaatindedir. Ancak cumhuriyetlerde de azınlık çoğunluğu yönetir. Halk egemenliği ilkesi ne sömürüyü ne de sınıfsal yapıyı ortadan kaldırır (Bakunin, 1998: 149-150; Bakunin, 2006: 29; Bakunin, 2012b: 44-5, 117-8).[2]

Demek ki demokratik yollarla iktidara gelmek halkın üzerindeki devlet baskısı ve emek sömürüsünün sona ermesine ciddi ölçüde katkı yapmaz. Dahası öz yönetimin yarattığı gerçek özgürlük koşulları karşısında temsilî

[2] Düşünür cumhuriyetçi tavırla ilgili bir dizi eleştiriyi dile getirir: Ona göre cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışı sert ve acımasızdır. Bir tür politik çileciliktir cumhuriyetçilik. Kendi özgürlüğünü feda etmeye hazır ve başkalarının özgürlüğünü gözden çıkarmaya istekli kişiler cumhuriyetçi prensibin temsilcileridir. Yorum için bkz. Bakunin (1998: 121-2).

sistem yanılgı ve yanılsamadan başka bir sonuç doğurmaz (Bakunin, 1998: 233-4; Torun, 2007: 104). Çünkü son kertede ekonomik eşitsizlikler devam ettiği müddetçe politik eşitsizlikler de devam eder. Bu koşullar altında evrensel oy hakkına ulaşılsa dahi sistem bireyi insan ve yurttaş olarak özgürleştirecek koşulları yaratamaz (Bakunin, 1998: 236). Tam bu noktada Bakunin'in Marx eleştirisinin bir unsuru devreye girer. Ona göre Marx demokratik cumhuriyet idealine fazlasıyla bağlı biridir. Liberal demokrasiyi önemser ve devlette reform yapmaya çalışan bir burjuva sosyalistti gibi davranır (Bakunin, 2012b: 145).

Bakuninci düşünce devlet ile din arasındaki kopmaz nitelikteki bağlara dikkat çeker. Her iki kurum da tutkuyu ve özgürlüğü kısıtlamaya çalışır. Her kilise göksel bir devlet, her devlet ise dünyevi bir kilisedir. İnsanı kötü kabul eden bu iki kurum arasındaki ortaklık kilisenin bilimi teolojiyle devletin bilimi politikayı da birbirine yaklaştırır (Bakunin, 1998: 143). Dini kolektif bir çılgınlık olarak gören düşünür, din eleştirisini sadece din ile devlet arasındaki organik bütünlüğe atfederek kurgulamaz. Materyalizm idealizm karşısında haklıdır. Dahası Tanrı fikri teoride ve pratikte insanın köleleşmesine yol açar. Bir tür mutlak hiçliktir tanrı (Bakunin, 2012a: 74; Bakunin, 2012b: 9, 27, 64, 76). Din karşısında ateist bir özgürleşmeyi gerekli bulur Bakunin. Ancak dinden ve tanrı inancından kurtuluş isteği işçi sınıfı mücadelesi ve işçi-köylü ittifakını güçleştirecek şekilde örgütlenmemelidir.

Devlete ve dine yönelik eleştirel tutum bilim için de tekrarlanır. Bakunin aydınlanma mirasını ve bilimin cehalet karşısındaki dönüştürücü rolünü olumlu bulur. Bu bağlamda sürekli bilgi artışının cehaleti sileceğine dair inancı içtenlikle paylaşır (Crowder, 1999: 194-7). Ayrıca bilim insanlarının uzman otoritesi saygıya lâyık ve toplum için de önemlidir. Ancak bilimsel otoritenin dayatılması ve (veya) toplumun yönetilmesinde bilim insanlarına ayrıcalıklı bir yer verilmesi kabul edilemez. Pozitif bilim toplumu yönetme iddiasından vazgeçmelidir. Bakunin'e göre bilim ve okul kilisenin yerini alırsa ona da karşı çıkmak gerekir. Çünkü özgürlükçü tek güç halkın kendiliğinden eylemidir. Bilimsel yasa ve birikimin özgürlük yolunda ortaya konulan eylemlerden daha önemli olması kabul edilemez (Bakunin, 2012b: 33-5, 42, 71; Bakunin, 1998: 241-5).

Son olarak, özel mülkiyet ve miras meselesi hakkında tezler ele alınabilir. Düşünür özel mülkiyeti devletin hem nedeni hem de sonucu olarak görür (Crowder, 1999: 168). Özel mülkiyetçi düzen toplumsal bir devrimle tasfiye edilmelidir. Bahsi geçen bu tasfiye sürecinde zor yoluyla burjuvazinin servetine el konulmasını ilkesel olarak olumlar Bakunin. Miras hakkının kaldırılması hususunda ise oldukça güçlü bir tartışma yürütür düşünür.

Enternasyonel'de bu mesele ele alındığında, Marx'tan farklı olarak miras hakkının devrimci bir dönüşümü beklemeden hemen kaldırılmasının toplumsal düzenin dönüşümü bakımından yararlı olacağını belirtir (Bakunin, 1998: 90). Ona göre ölen kişilerin malları toplumsal bir fona bırakılmalı. Çocukların eğitimi gibi pek çok kamusal iş bu fon aracılığıyla finanse edilmelidir. Bu yolla kalıtsal ekonomik eşitsizlikler ve sınıfsal eşitsizliklerin yok olacağını iddia eder (Bakunin, 2012a: 61-2). Bahsi geçen bu iddia Enternasyonel Genel Konseyi tarafından da desteklenmiş ve Bakunin'in önerisi Marx'ın karşı duruşuna rağmen kabul görmüştür (Thomas, 2000: 347).

Bakunin Kolektivizmi: Devrime Doğru

Burjuvaziyi toplumsal, ahlâki ve siyasal anlamda tükenmiş bir sınıf olarak görür Bakunin. İlerici konumunu yitirmiştir bu sınıf. 1870-1871 konjonktüründe Fransa'daki durum burjuvazinin eğilim ve nitelikleri hakkında açık bir kavrayış kazandırır izleyicisine. Prusya işgali karşısında Fransız burjuvazisi ve hükümeti işgale direnen yurtsever proletaryayla işbirliği yapmayı reddetmiş, proletaryanın eline silâh vermektense Prusya'nın isteklerine boyun eğmeyi tercih etmiştir (Bakunin, 2006: 18-22, 36; Carr, 2006: 176). Bu alçalmış burjuvazi karşısında ne yapmak gerekir sorusunun yanıtı ise Bakunin için oldukça açıktır. Ortada iki yol vardır: Ya burjuvazi eskiden olduğu gibi proletaryayı köleleştirmeye devam edecek ya da proletarya burjuva uygarlığına son verecektir (Bakunin, 2006: 25). Burjuvaziyle proletarya arasındaki mücadelede ara yol yoktur, uzlaşı ve diplomasi sonuç getirmez. Yegâne çözüm geniş halk kitlelerinin katılımıyla gerçekleşecek bir toplumsal devrimdir (Bakunin, 1998: 63; Carr, 2006: 267).

İnsanların gerçekten özgür olacağı bir yeni toplumsallığa doğru devrimin nasıl gerçekleşeceği noktasında ilk Bakuninci öğreti şüphesiz kendiliğindelik üzerinedir. Düşünür, devrimin önceden hazırlanan bir programa göre gerçekleşmeyeceği kanaatindedir. Devrimci itki onu var eden şiddet olgusu gibi içgüdüsel veya içsel motivasyonlara sıkı sıkıya bağlıdır. Yeni dünya yıkıcı ve yaratıcı tutkudan türeyecektir (Bakunin, 1998: 385; Bakunin, 2006: 36). Bir diğer önemli nokta, devrimci mücadele içerisinde devrimcilerle halk arasındaki ilişkide somut bir içeriğe kavuşur. Bakunin hem halka yalan söylenmemesi, halkı kandırarak devrim yapılamayacağı konusunda ısrarcıdır hem de hücre tipi örgütlenme, komplolar ve gizlilik onun için vazgeçilmez niteliktedir (Bakunin, 1998: 378; Thomas, 2000: 334; Carr, 2006: 268). Kolaylıkla fark edileceği üzere bu iki tutum arasında belirgin bir karşıtlık söz konusudur. Halka karşı daha dürüst bir kamusal siyaset yalanı dışarıda bırakır. Bu yola bir kez girildiğinde gizlilik takibi mümkün olmayan bir davranış kalıbına dönüşür. Ayrıca gizlilik otoriterlik

meselesiyle birlikte düşünüldüğünde Bakunin'in Marx'a yaptığı otoriterlik eleştirisi oldukça tartışmalı hale gelir. Bakunin'e göre Marx takipçilerinden koşulsuzca sadakat beklemekte, işçi sınıfı üzerinde entelektüel bir diktatörlük kurmakta ve hiçbir biçimde eleştiriye tahammül göstermemektedir. Ancak Bakunin'in gizli örgütler kurdurup bu örgütlerin mensuplarından kendi otoritesine mutlak itaat beklemesi olgusu da Marx'ta olduğunu varsaydığı ve kıyasıya eleştirdiği otoriter eylem tarzına ciddi biçimde benzemektedir (Carr, 2006: 190). Gizlilik bahsine dair bir diğer husus devrimci amaçların tümüyle halka açıklanması noktasında baş gösterir. Crowder gibi bazı yorumculara göre Bakunin çok da halkçı değildir. Hattâ özellikle devrimin örgütlenmesi noktasında elitist yan ağır basar. Çünkü düşünür kendisiyle çelişircesine devrimin tüm amaçlarının cahil halka en baştan söylenmemesi gerektiği kanaatindedir. Duygulara hitap etmek, halkı coşturmak ve bu yolla devrimci itkiyi canlı tutmak yeterlidir (Crowder, 1999: 191).

Bakunin eski düzenin şiddet kullanılarak tümüyle yıkılması hususunda ısrarcıdır. Yıkıcılık insanın içerisindeki acıyı azaltmanın en etkili yoludur (Thomas, 2000: 323). Marx'ın yaptığı şeyi, yani proletarya diktatörlüğü adı altında devlete devam noktasında tanınan ayrıcalığı doğru bulmaz. Devrim sonrası süreç içinse komünleri ve komünlerden oluşan federasyonları ön plana çıkarır. Bölgesel federalizm ve üretim birlikleri yoluyla kolektif mülkiyet ve emeğin kendini örgütlemesini doğru bulur. Komünler devletin yokluğunda kamusal işleri üstlenecek ve federasyonlar aşağıdan yukarı bir şekilde konumlanacaktır. Bölgesel parlamentoların da özerk ve federatif yapıyı tamamlaması beklenir. Komünlere ve federasyonlara dayalı bu düzen gönüllü dayanışmayı insanlığın evrensel kardeşliğine bağlar. İlkesi özgürlük olan federasyoncu yapı içerisinde sınırlar kalkar; bir ulusun üyesi rahatlıkla başka bir ulusun üyesi olabilir. Bu bağlamda dile getirilecek bir diğer ilke ise enternasyonalizmdir. Ona göre devrim tek bir ülkede olmaz; olursa yenilgi kaçınılmazdır. Gerçek bir toplumsal devrim için tüm halkları içerisine alacak bir tavra ihtiyaç vardır (Bakunin, 1998: 79, 86-8; 385, 393, 406; Bakunin, 2006: 42; Bakunin, 2012a: 12, 17, 63; Kaufmann, 2003: 119; Torun, 2007: 105-7, 111).

Tüm uluslar için evrensel ve zorunlu bir siyasal örgütlenme tasarısı belirlenemeyeceğini, çünkü her ulusun farklı olduğunu ileri sürer Bakunin. Örgütlenmede çeşitlilik kaçınılmazdır. Ancak gene de bazı koşul ve ilkeler üzerinde durulabilir. Mesela ona göre dinî imtiyazlar, monarşi ve her türlü yasa ortadan kaldırılmalıdır. Toplumun yenilenmesi noktasında yeni bir ceza hukuku ve medeni hukuka ihtiyaç vardır. Ayrıca eğitimin bilimsel ihtiyaçlara göre yeniden örgütlenmesi gerekir. Eğitimdeki kilise ağırlığı ortadan kaldırılmalıdır. Bakunin'in taslak ilkeleri içerisinde en çok üzerinde

durduğu husus ise kader hakkıdır. Her birey, kurum, bölge ve ulus için kendi kaderini tayin hakkı en temel erdemdir. Kader hakkı olmazsa tahakküm karşısında özgürlüğü korumak olanaksız hale gelir (Bakunin, 1998: 79-81). Kendi kaderini tayin hakkı aynı zamanda özerklik veya öz yönetim hakkı olarak da kodlanabilir. Tam bu noktada Bakunin'in ulus meselesi hakkındaki fikirleri ele alınabilir. Çünkü sonuçta öz yönetimden yararlanacak temel birimlerden biri ulustur. Düşünür muhalifleri tarafından Slav milliyetçisi olmakla itham edilmiştir (Thomas, 2000: 348-9). Bakunin'in devrimci ve entelektüel mesaisinin hatırı sayılır bir kısmını Slav halklarının özgürleşmesine ayırdığı doğrudur. Bakunin'e göre Slav halklarının içerisinde bulunduğu olumsuz koşullardan sadece yönetici kast değil aynı zamanda Alman ırkı da sorumludur. Germanik yapı ile Slavlar arasındaki ilişki bir ezen (aristokratik) - ezilen (köylü) ilişkisi gibi sunulur. Alman olmak baskıcı ve otoriter tutumun bir ulusun ruhunda somutlaşmış halini karakterize eder. Anti-otoriter Slavlığa karşı Almancılık devletçidir. Marx'a yönelik eleştirilerin bir kısmı böylesi bir zeminde olgunlaşır. Mesela Marx'ın devletçiliğini Bismarck'ın devletçiliğine benzetir Bakunin. Bismarck'ın burjuva dünyası için yaptığını devlet ayracında proletarya için yapmaya çalışır düşünür. Marx'ı bir Alman yurtseveri olarak görür. Son kertede ise Marksizmdeki özgürlük karşıtı tutum Alman otoriterliğine çok şey borçludur (Bakunin, 1998: 335-6, 341; Bakunin, 2012a: 22, 41; Bakunin, 2012b: 108, 121; Thomas, 2000: 319, 374-6).

Alman kültürünün ne kadar otoriter olduğu ve Marx'ın bu kültürden ne ölçüde etkilendiği hususları tartışmaya açıktır. Bu bağlamda Bakunin'in meseleleri fazlasıyla karikatürize eden bir bakışı benimsediği iddia edilebileceği gibi Marx tartışmalarında kendisine pek fazla yer bulamayan kültürel ve sosyal-psikolojik ögelere dikkat çekmesi bakımından Bakuninci hatırlatmada ufuk açıcı bir niteliğinin olduğu da söylenebilir. Ancak bizim yürüttüğümüz tartışma bakımından asıl önemli olan nokta düşünürün ulusu özne olarak kabul etmesidir. Tabii düşünürün ulusa değer vermesi milliyetçi bir perspektifi benimsediğini göstermez. Çünkü Bakuninci kavramlaştırma içerisinde ulus özgür bir şekilde varlığını sürdürme hakkının parçası olarak anlamlı görülür. Dışlayıcı veya ötekileştirici ulus pratikleri kabul edilemez. Ayrıca özgürlüğün kurucu ilke olmadığı durumlarda ulusal birlik fikri olumsuz sonuçlar doğurmaya adaydır (Bakunin, 1998: 107-9). Düşünüre göre demokrasi ve milliyetçilik aynı devrimci güdünün birbirini tamamlayan momentleridir. Bakunin anarşist bir perspektife sahip olmakla halkların ulus olarak var olma haklarına katkı sunma seçenekleri arasında bir çelişki görmez. Oysa Marx ve Engels aksine bir tutum içerisindedir.

Otoriter komünistler milliyetçiliği gerici bir hareket olarak görür ve olumsuzlar (Carr, 2006: 182, 328-9).

Proletaryanın durumu hakkında ise ayrıca düşünmek gerekir. Şüphesiz ki tek devrimci özne proletarya değildir. Ancak burjuvazi egemenliğinin kırılması noktasında işçi sınıfının belirleyici bir konumu işgal ettiği söylenebilir. Proletaryanın burjuvazi karşısında yeterince bilinçli olmadığı doğrudur. Gene de bilinç eksikliği nedeniyle büyük bir dönüşümü gerekli görmez düşünür. Kendiliğindelik ilkesi bu noktada da devreye girer. Ağır işlerde çalışan, sefalet ve cehalet içerisinde yaşayan işçi sınıfı kitleleri aslında farkında olmasalar da sosyalisttir. Potansiyel olarak sosyalist olan bu geniş kalabalıkları davaya kazandırmak için propaganda ve eğitimin yetersiz olduğu kanaatindedir Bakunin. İşçide bilinci uyandırmanın tek yolu praktiktir. Devrimci mücadele içerisindeki kazanılan deneyim işçiyi kendi gerçek amacına yaklaştırır (Bakunin, 1998: 168-172).

MARX, BAKUNİN VE ENTERNASYONEL

Bakunin için kendisiyle Marx arasındaki fark öncelikle yapısal bir kerteye karşılık gelir. Ona göre Marx otoriter bir komünisttir. Belli ölçüde İngiliz ve Fransız sosyalistlerinden destek alsa da izleyicileri daha çok Alman kökenlidir. Otoriter komünizm Alman Okulu olarak da değerlendirilebilir. Bakunin kendisini kolektivist olarak tanımlar. Komünist grupla kolektivist çizgi arasında amaç bakımından bir ortaklık vardır. Her iki kesim de daha eşitlikçi bir düzen için ve toplumsal bir devrim adına mücadele yürütür. Ayrıca Marx'ın sosyalist harekete katkısı ve *Kapital*'deki analitik düzey göz kamaştırıcıdır. Bakunin, Marx'ın kendisinden daha bilgili olduğunu büyük bir içtenlikle kabul eder (Bakunin, 2012a: 13-5, 22; Bakunin, 2012b: 97-8, 107; Guillaumre, 1998: 14). Ancak Marx ve izleyicileri devletçidir. Otoriteye karşı derin bir ilgi beslerler. Marksist harekette somutlaşan devletçilik Alman sosyalizminin en temel özelliğidir. Bu anlayış işçi sınıfının siyasi iktidarı fethetmesini ister. Oysa devlet devrimin ölümüdür. Devrimci bir geçiş adına da olsa devletin varlığını sürdürmesi kabul edilemez (Bakunin, 2012a: 8, 21, 39; Bakunin, 2012b: 122, 127-8, 131-2).

Bakunin'e göre Marksist program hükümete son vermeyecek sadece onun doğasında değişiklik yapacaktır. O güne kadar kapitalistler için çalışan işçi sınıfı devrimden sonra bilim insanı kisvesi altındaki yeni bir aristokrasi için çalışmaya devam edecektir. Bu son hatırlatma bağlamında Marksizm entelektüellerin yönetme ideolojisidir. Böylesi bir düzende eskiye göre daha fazla ekonomik eşitlik olabilir. Ama politik baskı da artacaktır. Marksist taslakta olduğu üzere devletin ahlâkın gereğini emir biçimine sokması özgürlüğü ve ahlâki öz yönetim olasılığını ortadan kaldırır (Ba-

kunin, 2012a: 32; Crowder, 1999: 169-170; Gouldner, 1982: 861). Bu arada Marx'ın önerisi çok da özgün değildir. Çünkü düşünür son kertede Jakoben-Blankist hattı takip eder. Bahsi geçen bu çizgi devleti merkezileştirip diktatörleştirerek zor aygıtı aracılığıyla mülkiyeti kaldırma niyetindedir. Ancak ilgili niyet kaçınılmaz bir şekilde askerî diktatörlüğe yol açar. Marx'ın baskıcı yönetim anlayışı cahil kitlelerin düzene sokulması için silâhlı güce ihtiyaç duyar. Marksist tasarıdaki diktatörlük aslında kalıcıdır. Böylesi bir devlet proletarya için kışladan farksızdır (Bakunin, 2012a: 33, 44; Bakunin, 1998: 156, 301; Bookchin, 2012: 218-229).

Marx'a ve Marksizme yönelik eleştiriler şüphesiz ki devletçilikle sınırlı değildir. Marksistler aristokrasiyi tahtından indirip onun yerini alan burjuvaziyi taklit etmeye çalışır. Onlara göre nasıl burjuvazi aristokrasinin yerini aldıysa proletarya da burjuvazinin yerini alacaktır. Burjuvaziye yönelik bu siyasal öykünme Marksist düşünceyi burjuva sosyalizmine yaklaştırır (Bakunin, 1998: 297-8; Bakunin, 2012a: 42). Dünya devrimine gelişmiş ülkelerin önderlik edeceğine dair düşünce ve bu bağlamda İngiltere ile İngiliz ekonomi politiğine tanınan ayrıcalıklı statü, halklar ve kültürler arası farkları görmeyen evrenselci dil ve burjuvaziyle proletarya arasındaki sorunun şiddetsiz ve yasal uzlaşmayla çözülebileceğine dair reformcu hissiyat ve genel oy hakkı gibi siyasal taleplere odaklanmış siyasal gündem Marx düşünüşündeki burjuva sosyalizmin belli başlı izlekleri arasındadır (Bakunin, 1998: 326; Bakunin, 2012a: 46, 53; Thomas, 2000: 297). Bakunin'e göre Marx, burjuva radikallerinin desteğini alabilmek adına sosyalist programı gereğinden fazla bir şekilde daraltmıştır. Proletaryayı ahlâksızlaştırıp kurulu düzene katkı sağlayacak hale getiren bu duruş sorunludur.

Bakunin'in Marx'a yönelik bir diğer eleştirisi proletarya merkezli okumadır. Ona göre Marx kent proletaryası lehine bir despotizm inşa etmek istemekte, lümpen proletaryayı ve köylülüğü aşağılamaktadır. Devrimci süreç içerisinde lümpen proletarya, köylüler ve ulus proletarya kadar değerlidir. Halbuki bu iki toplumsal kesim ve siyasal bir özne olarak ulus ciddi ölçüde devrimci bir radikalliğe sahiptir. Köylülerin devrimci bir tutum izlememesinden köylüler değil, devrimci propagandayı kentlerde yoğunlaştıran liderler sorumludur. Sosyalizmin zaferi için ise içerisinde köylülük ve lümpen proletarya ve ezilen ulusları da içeren bir mücadele hattı kurulmalıdır (Bakunin, 1998: 313; Bakunin, 2012a: 42-5; Bakunin, 2012b: 134). Bu arada özellikle köylülük için ek bir açıklama da yapılabilir. Çünkü Bakunin'in merkezileşme karşıtı konumuyla Rus köylülüğüne duyduğu hayranlık arasında ciddi bir yakınlık vardır. Pek çok imge ve yorum aracılığıyla köylülerin özgürlüğe olan düşkünlüğü ile kırsal kesimdeki otorite karşıtı eşkıyalık kültürünü olumlar düşünür. Bahsi geçen onama geleneksel top-

lumlardaki doğal eşitlikçi tutumun sosyalizm adına savunulması gibi bir anlama da gelir. Onun yazılarında Rus köylülüğü gelecekteki komünist altın çağın belirteci olarak iş görür (Carr, 2006: 183-4; Thomas, 2000: 325-6).

Tüm bu değerlendirmeler özelinde haklı bir itiraz dile getirilebilir. Çünkü sonuçta Bakunin Marx'ı hem aşırı proletarya yanlısı bir tutum takınmakla hem de radikal bir burjuva gibi davranmakla suçlar. Bu iki itham birlikte ele alındığında tutarsız bir durum ortaya çıkar. Marx hem koşulsuzca proletaryayı savunmuş hem de nasıl olup da burjuvaziye özenmiş olabilir? İhtimal ki makul olan Marx'taki proletaryayı en üstün özne haline getiren kavrayışın metinlerle desteklendiği ama Marx'ı burjuva sosyalisti olarak gösteren Bakuninci okumanın abartılı olduğu yönündedir. Marx oy hakkının genişletilmesini savunur ama burjuva demokratik kurumlarını işçi sınıfı mücadelesinin yeterli bir koşulu olarak görmez (Thomas, 2000: 308). Ayrıca Bakunin kendi tümceleri bakımından burjuva sosyalizmi özel mülkiyetçi düşünce ile işçi sınıfının haklarını birlikte savunmaya çalışan kendi içerisinde eklektik bir akımın adıdır (Bakunin, 2014: 115). Oysa Marx özel mülkiyetin kaldırılması noktasında Bakunin'le hemfikirdir. Marx'ın eylem ve söylem dünyası devrimci dönüşümü en az Bakunin kadar destekler.

Marx'ın tercihleri sorunlu kişiliğinin yansıması olarak da görülebilir. Bakunin'e göre Marx güç meraklısı, acımasız, hoşgörüsüz ve nefret dolu bir insandır. Entelektüeller tarafından idare edilecek bir halk devleti ister. Bahsi geçen halk devletinde örnek entelektüel ve en üstün otorite bizatihi kendisidir. Kendisini bir Musa, bir tür kurtarıcı özne olarak görmektedir düşünür. Enternasyonel'i de bir hayli kişiselleşmiş bu diktatöryal hükümet tasarıları doğrultusunda kullanır (Bakunin, 1998: 311, 327; Bakunin, 2012a: 36-7; Bakunin, 2012b: 109, 120, 125; Carr, 2006: 152-3). Tabii Marx ile Bakunin arasındaki gerilim sadece Marx'ın özgürlük içgüdüsünden yoksun ve otoriter biri olması gerçeğinden kaynaklanmaz. Ortada daha kişisel bir gerilim vardır. Marx'a yakın bazı kişi ve gruplar Bakunin'i Rus ajanı olmakla suçlamışlardır. Mesela bu kişilerden bir tanesi olan Alman Sosyal Demokrat Partinin kurucuları arasında da yer alan Wilhelm Liebknecht Rus ajanı ithamını kanıtlayamadığı için Enternasyonel'deki onur mahkemesi tarafından suçlu bulunmuştur (Guillaumre, 1998: 15, 28; Carr, 2006: 168-9). Marx ve çevresindeki grupların Lahey Kongresi'nde Bakunin'i Enternasyonel'den ihraç etmeleri bu iki düşünür arasındaki düşünsel farklılaşmanın kişisel bir çatışmaya doğru evrildiğinin somut bir ifadesidir. Marx'a göre bu karar bir gerekliliği ifade eder. Çünkü Bakunin Enternasyonel'i karıştıran ve işçi sınıfı mücadelesine zarar veren bir entrikacıdır. Bakunin'e göreyse Marx Londra'daki Genel Konseyi bir devlet otoritesine dönüştürerek işçi federasyonlarının özerkliklerini elinden almaya kalkmış,

genel olarak İsviçre-Jura Federasyonu, özel olarak ise kendisi ve izleyicileri bu buyurganlığa karşı çıktığı için örgütten atılmıştır. Bakunin, Marx'ı Enternasyonel içerisinde fiilî bir tahakküm rejimi inşa etmekle suçlar. 1869 Basel Kongresi'nde istediğini alamayan düşünür Londra'daki Genel Konseyi harekete geçirerek kendisi gibi düşünmeyen herkese savaş açmıştır. Onun bu tutumu örgütün yok olmasına yol açacak değişiklikleri tetiklemiş, Enternasyonel'deki birliği paramparça etmiştir (Bakunin, 1998: 309-310, 315; Thomas, 2000: 362-6). Ayrıca Bakunin'e göre Enternasyonel işçilerin ihtiyaçlarından doğmuştur, bilgili teorisyenlerin hazır kalıplarından değil. Ama Marx bu apaçık gerçeği bir türlü kabul etmemekte, kendi doktrinleri doğrultusunda hareket edecek bir yapı arzulamaktadır (Bakunin, 1998: 267; Guillaumre, 1998: 25-7, 34-6).

Bakunin-Marx tartışmasını her iki düşünürün birbiri hakkındaki tezlerine belli ölçüde mesafe koyarak incelediğimizde karşımıza çarpıcı, ama bir o kadar da dengeli başka bir manzara çıkmaktadır. Şöyle ki, Enternasyonel hem Bakuninciliğe hem de Marksizme güçlü bir varoluş imkânı sağlamıştır. Ancak Enternasyonel'in çöküşünü sadece Marx-Bakunin kavgasına indirgemek fazlasıyla kolaycı bir yaklaşım olur. Paris Komünü sonrasında yaşanan gelişmeler bakımından yükselen karşı devrimci dalga örgütü işlemez hale getirmiştir. Şüphesiz ki tam bu sırada gerçekleşen Marx, Bakunin tartışması kurumu içeriden zayıflatmış ve çöküşü hızlandırmıştır (Thomas, 2000: 281-2, 367). Daha önce de dile getirildiği üzere Marx Bakunin'i örgütü çökertmeye çalışan, Bakunin ise Marx'ı örgüte hâkim olma gayretinde biri olarak görüyordu. Hesaplaşma sertleştikçe her iki taraf da diğerinin kafasında ona biçtiği rolü oynar hale gelmiştir (Thomas, 2000: 283-5). Tabii bu çalışmanın temel iddialarından biri Bakunin'in Marx ve Marksizm hakkındaki otoriterlik suçlamasının komünist hareket ve rejimlerin tarihsel mirası bağlamında ciddi ölçüde geçerli olduğu yönündedir. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki Bakunin komünist partilerin belirleyici olduğu devrimci mücadelelerinin olası sonuçlarını daha bu mücadeleler gerçekleşmeden önce öngörmüştür.

Bakunin-Marx tartışmasına dair bir dizi ayrıntıya ayrıca değinilebilir. Genel olarak işçi sınıfı özel olarak ise Enternasyonel içerisindeki Proudhoncu kesimin etkinliğini yitirmesi Marx-Bakunin tartışmasının önünü açmıştır (Thomas, 2000: 301). Ayrıca Bakunin'in Marx otoriterliği karşısındaki tavrı kendi içerisinde çok da tutarlı değildir. Mesela düşünür 1869 Basel Kongresi'nde Marx'a yakın bir konumda duran Genel Konseyin yetkilerinin arttırılmasına onay vermiştir. Bu örnek de açıkça gösterir ki, Bakunin en azından bir süre Enternasyonel'in kontrolünü ele alabileceğini düşünmüştür. Bu nedenle merkezdeki güç yoğunlaşmasına çok da ses çıkarma-

mıştır. Ancak Marx ve ekibinin tavrı nedeniyle bu mümkün olmayınca işçi sınıfı mücadelesi içerisinde görüş ayrılıkları daha güçlü bir şekilde ifade edilmeye başlanmıştır (Thomas, 2000: 345). Bir diğer mesele Marx-Bakunin çatışmasının işçi sınıfının coğrafi politiği içerisinde taşıdığı anlama yöneliktir. En yalın ifadeyle anlatmak gerekirse, Bakunin daha çok İspanya, İtalya ve kısmen Fransa'dan destek görmüştür. Marx ise Alman ve İngiliz kökenli üyelerle birlikte Enternasyonel içerisinde mücadele vermiştir. Demek ki Bakunin'in anarşist devrimciliği kuzeye göre daha az modern ve daha az sanayileşmiş Güney Avrupa coğrafyasında kendisine karşılık bulmuş durumdadır (Thomas, 2000: 354-6). Bu bağlamda Marx ve Bakunin kapitalizme karşı çıkan muhalif güçler arasındaki eşitsiz gelişmenin farklı coğrafyalarda görüşlerine ihtiyaç duyduğu iki farklı düşünürü karakterize eder. Modern, sanayileşmiş ve disiplinli toplumsal dizgelerde Marx, bu özelliklerinin yeterince olgunlaşmadığı yerlerde ise Bakunin caziptir.

Sonuç yerine

Bolşeviklerin iktidarı ele geçirdikleri sonra yaptıkları şeyler konusunda anarşistler sonuna kadar haklıdır (Argın, 2008: 23). Bakunin'i özgün kılan unsur ise bahsi geçen haklılığın tarihsel içeriği noktasında somut bir içeriğe bürünür. Bakunin'in Marx eleştirisi Sovyetlere yönelik eleştirinin aslında oldukça yüzeysel olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Marksist reel politikteki pek çok sorun Bolşevikler gibi ünlü bazı devrimci grupların Marx'ı yorumlama biçimindeki çarpıklıktan değil doğrudan bir şekilde Marx'ın kendisinden kaynaklanır. Marx otoriter ve tekçidir. Rakiplerine karşı öğretisel bir tahammülsüzlük, insafsız bir ironi ve aşağılayıcı bir tutum içerisindedir (Thomas, 2000: 391). Uzlaşmaya açık olmayan tavır ve proletaryayı kutsallaştıran anlayış Marx'tan izleyicilerine kalan felsefi mirasın temel öğelerini karakterize eder. Bakunin'in haklı bir şekilde belirttiği üzere Marksist programın insanlığı götüreceği yer savaş ve köleliktir.

Tabii Bakunin'in Marx eleştirisindeki haklı öngörüleri Bakunin düşüncesini eleştiriden muaf hale getirmez. Mesela düşünürün iktidar karşıtı tutumu oldukça araçsaldır. Metinde de vurgulandığı üzere iktidara karşı olan Bakunin kişisel nüfuza karşı değildir. Takipçileri üzerindeki mutlak iktidarını güçlü bir şekilde vurgulamaya özen göstermiştir düşünür (Thomas, 2000: 335). Dahası düşünürün tüm devlet biçimlerini birbirinin aynısı olarak gören tutumu fazlasıyla indirgemecidir. Bakunin için Bismarckçı/Bonapartist bir devlet ile liberal bir devlet arasında hiçbir fark yoktur. Ancak Marx bu yoruma katılmaz. İşçi sınıfı devlet içerisindeki reformlardan faydalanmalıdır. Devletin otoriter değil de liberal olması işçi sınıfı mücadelesi için olumlanır (Thomas, 2000: 382-3).

Bakunin, Marx'ı devleti acilen yok etmeye yanaşmadığı için devletçi olmakla suçlar. Bu suçlama bir ölçüde doğru kabul edilebilir. Ancak Bakunin için de benzeri bir yorum yapmak mümkündür. Bakunin'in devlet konusundaki ısrarı devlet merkezli bakış açısının düşünürün kavram dünyasında ne ölçüde ciddi bir yere sahip olduğunu gösterir. Bakunin devrim-devlet ilişkisinde devletin daha belirleyici olduğunu düşünür. Devlet ortadan kalkmazsa devlet devrimi boğar.

Devlet konusundaki aşırı yorum ve basitleştirici dil devrim nosyonu bağlamında da kendini tekrar eder. Bakuninci söylem devrimi iradeye yakınlaştırır ve ekonomik koşullardan ve (veya) yapısal durumdan bağımsız bir şekilde ele alır. Devrimde devrimci iradeyi ön plana çıkaran Bakuninci iddia aynı zamanda özne-yapı ilişkisinde özneye ağırlık veren bir tarih anlayışına da karşılık gelir. Mesele bir kez böyle yorumlandığında Bakunin-Marx tartışması kolaylıkla bir özne-yapı tartışması haline dönüşür. Bakunin özneyi, Marx ise yapıyı daha fazla vurgulama eğilimindedir.

Son olarak anarşizmdeki iç tutarsızlığının Bakunin'e de yansıdığı meselesi üzerinde durulabilir. Eşitlik ve kardeşlikle ilgili Bakuninci tez bir tür mekanik dayanışma modeline karşılık gelir aslında. Anarşist toplum mekanik dayanışmada ısrar ederse bu durum bireysellikle nasıl bağdaşır sorusunun yanıtı ise belirsizdir (Crowder, 1999: 177-180). Kapitalizme ve kapitalist devlete karşı olmak kendiliğinden bir şekilde modern toplumun yarattığı sorunlarla baş edebilecek yetkinlikte bir söylemi garanti altına almaz. Genel olarak anarşist tez özel olarak ise Bakunin, merkeziyetçi ve eşitsizlikçi kurumların toplumsal dayanakları konusunda fazlasıyla basitleştirici ve naif bir pozisyonda kalırlar.

Kaynakça

Argın, Şükrü (2008). "İki Perdelik Modern Bir Habil-Kabil Temsili: Anarşistler ve Marksistler", *Birikim* 230/231, s. 15-27.

Bakır, Kemal (2007-8). "Anarşizm, Bilim ve Şiddet: Mihail Bakunin", *Doğu Batı* 43, s. 99-114.

Bakır, Kemal (2011). "Çağdaş Anarşizmin Antik Yunan Düşüncesindeki Kökleri: Kinikler ve Erken Stoacılar", Der. Yavuz Kılıç, *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 404-414.

Bakunin, Mihail (1998). *Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Der. Sam Dolgoff, İstanbul: Kaos Yayınları.

Bakunin, Mihail (2006). *Devlet ve Anarşi*, Çev. Murat Uyurkulak, İstanbul: Agora Yayınları.

Bakunin, Mihail (2012a). *Bakunin Marx'a Karşı*, Çev. H. Murat Yurttaş, İstanbul: Yazılama Yayınları.

Bakunin, Mihail (2012b). *Tanrı ve Devlet*, Çev. Sinan Ergün, İstanbul: Öteki Yayınları.

Bakunin, Mihail (2014). *Bakunin Kitabı, Seçme Yazılar 1869-1871*, Çev. Devrim Evci, Der. Robert M. Cutler, Ankara: Dipnot Yayınları.

Bookchin, Murray (2012). *Fransız Devriminden İkinci Entarnasyonele*, Çev. Devrim Sezgin, Ankara: Dipnot Yayınları.

Carr, Edward H. (2006). *Mihail Bakunin*, Çev. Gün Zileli, İstanbul: Versus Yayınları.

Crowder, George (1999). *Klasik Anarşizm*, Çev. Sinan Altınparmak, Ankara: Öteki Yayınları.

Gouldner, Alvin W. (1982). "Marx's Last Battle: Bakunin And The First International", *Theory and Society*, Vol. 11, No. 6, s. 853-884.

Guillaumre, James (1998). "Bir Biyografi Denemesi, Mihail Bakunin", *Bakunin, Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, Der. Sam Dolgoff, İstanbul: Kaos Yayınları, s. 11-52.

Kaufmann, Matthias (2003). *Aydınlanmış Anarşi*, Çev. Yakup Coşar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Laclau, Emesto ve Chantal Mouffe (2008). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, Çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları.

Thomas, Paul (2000). *Marx ve Anarşistler*, Çev. Devrim Evci, Ankara: Ütopya Yayınları.

Torun, Yıldırım (2007). *Klasik Anarşizm*, Ankara: Savaş Yayınları.

Videlier, Philippe (2006). *Bakunin'in Bahçesi*, Çev. Süleyman Doğru, İstanbul: Telos Yayınları.



Rosa Luxemburg 1907 yılında kalabalığa hitap ederken.

Reform ve Devrim Diyalektiği Üzerine – Rosa Luxemburg ve İnsan Merkezli Devrim

Hilal Onur-İnce*

"Rosa Luxemburg yanılıyordu... Ama tüm bu yanılgılarına rağmen o bir kartaldı ve hep öyle kalacak."
Lenin, 1924

"... devrimci yol, çoğunluktan devrimci taktiğe doğru değil, aksine devrimci taktikten çoğunluğa doğru gelişir."
Rosa Luxemburg, 1918

"Bugüne kadar yaşanan tüm devrimlerde, devrim için mücadele halkın küçük bir azınlığı tarafından sürdürülmüş, amacı ve hedefi onlar tarafından belirlenmiş ve kitleler bu azınlığın haklarını zafere taşımak için sadece bir araç olarak kullanılmıştır. Sosyalist devrim ise büyük çoğunluğun çıkarları ve özellikle emekçilerin büyük çoğunluğu sayesinde hedefe ulaşan ilk devrimdir. ... Sosyalist toplumun özü, geniş emekçi kitlelerin yönetilen bir kitle olmaktan çıkarak, tüm siyasal ve ekonomik yaşamın kendisini yaşaması ve bilinçli özgür özyönetim ile siyasete katılması ile ifade bulur. ... Proleter devrim ise amaçları için asla teröre gerek duymaz, insanın katledilmesinden nefret eder. İhtiyaç duymaz, çünkü mücadelesi bireylere değil, kurumlara karşıdır."
Rosa Luxemburg, Spartakist Birlik Programı, Aralık 1918

* Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü (TODAİE)

"Neye yarayacak bu ütopya!? – O, yola çıkmamızı sağlayacaktır" diyen Uruguaylı gazeteci ve bağımlılık kuramcısı Eduardo Galeano, aslında günümüzde de belirgin olan o sihirli arayışa ışık tutar. Küresel krizler, toplumsal mücadeleler ve savaş ortamında o sihir, nasıl bir alternatif önerilebileceği arayışıdır. Alternatif arayışı bugün olduğu kadar tarihin bütün kriz ve çalkantı dönemlerinde var olmuştur. Örneğin Rosa Luxemburg kitlelerin demokratik katılımını ve sosyalist hareket içinde demokrasiyi savunduğu dönemde, Avrupa'nın 19. yüzyılın en büyük krizlerinden birine doğru savrulduğuna tanıklık eder. Tanıklık etmekle yetinmeyen Luxemburg, anlama, yorumlama, var olanı somutta algılayarak teorik olarak ifade etmeye çalışan, var olanla yetinmeyen bir düşünürdür.

Reform ve devrim üzerine yapılan tartışmaya, sol içerisinde günümüzde de çokça rastlanmaktadır. Tartışmayı karikatürize eden anlayışlara bakılacak olursa, bir tarafta sistemi alaşağı etme hedefinde olan sol ile diğer tarafta sistem içerisinde reform yoluyla dönüşümü amaçlayan sol arasında yürütülen bu ezelî çatışma, özünde bir önyargıyı besler. Zira genel anlamda sol düşüncede, insanların yaşamlarını değiştirecek reformlara karşıtlığın söz konusu olmadığı, ama reformlarla yetinmenin de bir o kadar yanlış ve yetersiz olduğu ortadadır. Öte yandan tam da bu anlayışa bağlı olarak, insanların olumsuz koşullarda yaşamlarına orantılı olarak "ilerici" olacakları düşüncesi, sol içerisinde geniş bir yer bulmaz. Aksine, devrimci hareketlerin oluşumu, varoluşsal yoksunluklardan veya siyasal baskılardan daha fazla ve "ileri" bir nedene gerek duyar – dolayısıyla devrimci hareketlerin dayanması gereken güç, geniş kitlelerin bilinçlenerek olaylara karşı "seyirci" konumlarından çıkmalarına ve kapitalizmin her bireyin algısında yarattığı güçsüz olma durumunu aşmasına bağlı gelişir. Bu bilinç birdenbire oluşmadığı gibi, dönüşüm ve değişim yolunda yapılan önceki mücadelelerin, bir diğer ifadeyle reformların üzerinden yol alır. Reform ve/ya da devrim arasındaki ilişkinin bu klasik yorumunun dayandığı anlayışın sorgulanması, bizi doğrudan Rosa Luxemburg düşüncesine götürür. Kimdir Rosa Luxemburg, hangi hedefler onu besler? Bu sorulara yanıt aramadan önce, düşünürün kendisini nasıl anlattığını, Varşova'da geçen çocukluk yıllarına bakışı üzerinden nasıl bir idealizm ve arayış içinde olduğunun izi sürülebilir. Karl Kautsky'nin yaşam arkadaşı Luise Kautsky'e yazdığı bir mektupta şöyle der Luxemburg: "O zamanlar 'yaşamın', 'gerçek' yaşamın uzak bir yerlerde olduğuna, çatıları aşan yerlerde olduğuna şaşmaz bir inancım vardı. O zamandan beri arkasından gidiyorum, ama o (gerçek yaşam) her zaman çatıların arkasında saklanıyor."[1]

[1] Tarihsiz mektup için bkz. Hirsch (1969: 12).

Avrupa emek hareketinin, Marksizmin, anti-militarizmin ve "proleter enternasyonalizmin" önde gelen temsilcilerinden Rosa Luxemburg (aslında Rozalia Luksenburg), 5 Mart 1871 tarihinde dönemin Polonya Krallığı'nın Zamosc kentinde dünyaya gelir ve 15 Ocak 1919 tarihinde Spartakist hareketi birlikte kurduğu yoldaşı Karl Liebknecht[2] ile birlikte Berlin' de katledilir. 1887 yılından itibaren Polonya emek hareketinde ve 1898 yılından başlayarak Alman sosyal demokrasisi içerisinde yer alan Rosa Luxemburg, burada milliyetçilik, oportünizm ve revizyonizme karşı radikal tutumuyla öne çıkar. Sosyal politikaların dönüşümünde ve savaş karşıtlığının yaygınlaştırılmasında kitlesel grevlerin etkili ve başvurulması zorunlu bir araç olduğunu savunan düşünür ve aktivist, I. Dünya Savaşı'nın başlamasının hemen ardından, daha sonra içerisinden "Spartakist Birliğin" geliştiği antimilitarist "Enternasyonel Grubu" kurar. Siyasi nedenlerle hapishanede olan Karl Liebknecht ile birlikte kaleme aldığı metinlerin doğal bir sonucu olarak yapılandırdığı Spartakist Birlik, öncelikle sosyal demokrasinin savaş politikalarının eleştirisine odaklanır. Luxemburg, her ne kadar Ekim Devrimi'ni onaylasa da Lenin'in ve Bolşeviklerin parti egemenliği anlayışına karşı radikal bir tutum sergiler. Ekim Devrimi esnasında "Kızıl Bayrak"[3] adlı gazetenin yazı işleri sorumlusu olarak konsey cumhuriyeti fikrini ve ordunun iktidarının sonlandırılmasını savunur. 1919 yılı başında arkadaşlarıyla birlikte Alman Komünist Partisini (Kommunistische Partei Deutschlands[4] – KPD) kurar. Ancak parti, her ne kadar Rosa'nın sunduğu programı kabul etse de, gelecek parlamento seçimlerine katılma önerisi-

[2] Karl Liebknecht (1871-1919) Alman İmparatorluk döneminin önde gelen Marksistleri ve Antimilitaristleri arasında yer alır. 1900 yılından itibaren Alman Sosyal Demokrat Parti üyesi olan Liebknecht, 1912-1916 yılları arasında bu partinin sol kanat milletvekili olarak görev yapar. 1918 Kasım Devrimi esnasında "özgür sosyalist cumhuriyet" çağrısında bulunur, aynı ay Rosa Luxemburg, Leo Jogiches ve diğerleriyle Spartakist Birliği'ni ve 1919 başında Alman Komünist Partisini (KPD) kurar. Partinin önderliğinde yapılan Ocak direnişinin yenilgisi ardından Rosa Luxemburg ile birlikte öldürülür.

[3] Kızıl Bayrak (Die Rote Fahne) 9 Kasım 1918 tarihinde, başlangıçta Spartakist Birliğin yayın organı olarak Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg tarafından kurulur. 1919 yılında Komünist Parti'nin kurulmasıyla 1945 yılına kadar partinin resmî yayını olarak faaliyet gösterir. Weimar Cumhuriyeti'nin sonlanmasıyla Alman faşizm döneminde tamamen yasaklanan yayın yeraltında faaliyette bulunur.

[4] Alman Komünist Partisi (Kommunistische Partei Deutschlands - KPD) 30 Aralık 1918 tarihinde, I. Dünya Savaşı ardından başlayan Kasım Devrimi sonrasında ortak hareket eden sol ve devrimci bileşenler tarafından kurulur. Kuruluşundan itibaren KPD kendisini SPD karşısında devrimci bir alternatif olarak konumlandırır ve Weimar Cumhuriyeti döneminde sosyalist üretim tarzı yanısıra proletarya diktatörlüğü talebi yönünde çalışır. Parlamentarizm ve demokrasi ile ilişkisi konusunda ortak bir görüşün olmaması, "burjuva demokrasisinin" yerine partinin önderliğinde sosyalist konsey demokrasiye vurgu yapılmasında aranmalıdır. Ancak buna rağmen parlamento seçimlerine katılır. 1919 yılından itibaren Komintern'e üye olan parti, Hitler Almanyası'nda tamamen ortadan kaldırılır.

ni reddeder. Ardından Rosa ve arkadaşlarının başlattığı Spartakist Direniş[5] başarısız olur ve Rosa, Karl Liebknecht ile birlikte Garde-Kavallerie-Schützen-Division[6] tarafından Berlin'de öldürülür. Daha sonra bu siyasal cinayetlerden sorumlu olan az sayıda kişi savaş mahkemesinde yargılansa da, yargılamayı hangi yargıcın üstleneceği paramiliter örgüt tarafından belirlenir. Sonuç olarak 1919 yılında tüm sanıklar serbest bırakılır ve sadece iki kişi para ve kısa süreli hapis cezası alır. Bunu takip eden protestolara rağmen, kararın revizyona götürülmesi bakanlar kurulu tarafından engellenir (Hetmann, 1979: 276-9; Ullrich, 2009: 75). Yargıcın doğrudan belgeleri karartma suçunu işlediği, 1929 yılında Rosa Luxemburg'un avukatı Paul Levi tarafından kanıtlanır (Weber-Mayer, 2005: 143-4). Tarihçi Wolfram Wette ise "radikal sağ ordu üyeleri ile siyaset" arasındaki diyalogun ve işbirliğinin sonucunda sayısız siyasal cinayetin gerçekleştiğini ve savaş karşıtı eylemde bulunanlara doğrudan şiddetin sürdüğünü ifade eder (Wette, 2007: 19-20).

Rosa Luxemburg kısa yaşamında Marksizm tartışmalarına, kitlesel grev, konseyler ve konsey demokrasisi, emperyalizm teorisi, sermaye birikimi teorisi, parti ve kitle konularında sunduğu eserlerle siyaset kuramında önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada, kapsamlı düşüncelerinin sadece bir bölümünü, reformizm eleştirisi ve ona karşılık devrim savunusunun izleri takip edilmektedir. Ancak başlamadan önce bir nokta belirtilmeden geçilmemelidir. Luxemburg'un eserleri üzerine yürütülen tartışmalar ve araştırmalar, genel anlamda yazarı sabitleme çabası sergilerler. Örneğin, Luxemburg'un "Rus sosyal demokrasisinin örgütlenme sorunlarına ilişkin birbirinden bağımsız yorumları... ölümünden yıllar sonra ortaya çıkartılır" şeklinde bir görüş belirten Peter Nettl, zamanlamanın düşündürücü olduğunu ve "herhangi bir zamanda herhangi birinin Lenin aleyhine mi, yoksa lehine mi bir söylemde bulunduğuna göre bir siyasal meşruluğun" arandığı döneme rastladığını düşünür (Nettl, 1967: 286). Öte yandan Luxemburg'un eserlerinin bütünlüğü içinde ele alınması sonucu saygılı bir ilkesel yaklaşım tercih edildiğinde, o halde "kendimizin ne dediğini ispat amacında olan bir alıntılama yerine, yazarın ne demek istediği" üzerinde yoğunlaşılması gerekir (Schütrumpf, 2006, 998-999). O nedenle aşağıdaki çalışma Luxemburg'un kendi söylemek istediklerine öncelik verme ve tartışmalı düşünüre olabildiğince nesnellikle yaklaşma amacını taşımaktadır.[7]

[5] Spartakist Direniş veya Ocak Direnişi, 5-12 Ocak 1919 tarihleri arasında Berlin'de yapılan genel grevler ve silâhlı mücadelelerdir. Bu mücadelenin sonunda Kasım Devrimi ağır bir yenilgiye uğrar.

[6] Garde-Kavallerie-Schützen-Division 1918 yılında Prusya Ordusu içinden yapılandırılan, Kasım Devrimi'ne karşı mücadele eden paramiliter yapıdır.

[7] Benzer çabalar için örneğin bkz. Geras (1979); Mandel/Radek (1986).

DİYALEKTİK DÜŞÜNCENİN ÖRNEĞİ – LUXEMBURG VE SİYASET

Rosa Luxemburg düşüncesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, anti revizyonizm, kapitalizm teorisi ve sosyalist devrimin taktiksel ve stratejik temelde irdelenmesi ile öne çıkan üç ana akımdan söz etmek gerekir. Düşünsel ve pratik siyasal katılımının bütünselliğini görmeyen yaklaşımlar, onu "sadece" savaş karşıtı bir figür, demokrasi kuramcısı, ifade özgürlüğü savunucusu ve nihayet "eleştirel entelektüel kadın" olarak belirleme, hattâ sınırlama gayretinde olurlar. Bu gayretler, dayanağı diyalektik olan bir Rosa Luxemburg'a dikkat çeker ve o anlamda doğrudur. İşte diyalektik perspektif sayesinde okur, örneğin Luxemburg'un Bolşevizm eleştirisini kendi bağlamından ayırmadan ele alma olanağına sahip olur. Ne diyor Luxemburg bu eleştirisinde? "Özgürlüğü sadece iktidar taraftarlarıyla, –sayıları ne kadar çok olursa olsun– sadece parti üyeleriyle sınırlamak, özgürlük değildir. Özgürlük, her zaman farklı düşünenlerin özgürlüğüdür. Özgürlük, "adalet" fanatizmi nedeniyle değil, aksine siyasal özgürlüğün tüm canlandırıcı, onarıcı ve arındırıcı etkisinin özgürlüğün varlığına bağlı olduğu ve bu etkisini "özgürlük bir ayrıcalık" olduğu andan itibaren yitireceği için bir gerekliliktir" (Luxemburg (*GW* 4), 2000: 359). Bu cümle etik bir postülat, genel bir ilkedir. Öte yandan düşünürün tüm görüş ve faaliyetlerini kısaca bu ilkeye indirgemek, onun –diğer Marksistlerde olduğu gibi– düşünce ve fikirlerin her zaman dinamik süreçlerin ve toplumsal mücadelelerin ürünü olduğu anlayışını görmezden gelmeye sebep olur. Buna karşılık Luxemburg, eserlerinde fikir ve gerçeklik bütünlüğünü korumayı amaçlar. İki örnekle bu tespiti açıklamak gerekirse, bunlardan birincisi yazarın 1912 yılında sunduğu "Frauenwahlrecht und Klassenkampf" (Luxemburg (*GW* 3), 2000) (Kadının Seçme Hakkı ve Sınıf Mücadelesi), ikincisi ise 1913 yılında kaleme aldığı "Die Akkumulation des Kapitals" (Luxemburg (GW 5), 1990) (Sermaye Birikimi) başlıklı çalışmalarıdır. Birinci eseri kadın haklarına odaklanan bir incelemeyken, her ne kadar gerekli görülüyor olsa da sadece yasal bir eşitlik, etik ve soyut anlayışla yetinmeyen, kadını ve kadın haklarını toplumsal diğer eşitsizliklerden, var olan toplumsal ve siyasal koşullardan ayırmadan ele alma hedefindedir.[8] Burada işaret edilen ikinci çalışması da benzer bir biçimde soyutlama, ya da fikir odaklı değildir. İkinci eserinde yazar savaş tehlikesini sürekli içinde barındıran emperyalizmin yayılmacılığının savaş ve sömürü odaklı olduğunu eleştirmekle

[8] Bkz. Danzer (2005: 91–110).

kalmayan,[9] onun nedenlerini inceleyen ve çözüm odaklı temel bir eserdir. Burada üzerinde durulan husus, Marx'ın maksimi olan "bugüne kadarki tüm tarih, sınıf mücadeleleri tarihidir" ifadesinden başlayarak, o ünlü 11. Teze doğru evrilmedir. Evet, Rosa Luxemburg sınıf mücadeleleri tarihi algısını, var olanı yorumlamakla yetinmeyen, onu değiştirmeye çalışan diyalektik bir düşünce bütünlüğü sergiler. Dolayısıyla Luxemburg'un eserlerini anlama hedefinde olmak, düşünürün doktora tezinin daha ilk cümlesinde iddia ve fikirlerini nasıl bir metodolojiye dayandırma arzusunda olduğunu algılamak durumundadır. Şöyle der Luxemburg: "Tüm uygar ülkelerin düşünsel yaşamlarında ekonomik sorunlar ön plandadır, işte orada toplumsal olan ve oluşmakta olanın tüm dürtülerinin olduğu görülmüştür; dolayısıyla ülkenin ekonomik yaşamının ortaya koyduğu tüm sosyal sonuçları bilinmeden, o ülkenin siyasal fizyonomisi ve tarihsel kaderi kapalı bir kutu olarak kalacaktır" (Luxemburg (*GW* 1.1), 2000: 115).

Luxemburg bütün incelemelerinde sınıf kavramına özel bir önem atfeder. Bu bağlamda "farklı olanın özgürlüğü" söylemi irdelendiğinde, Bolşeviklerin bir taraftan sosyal özgürlük haklarını savunurken, diğer taraftan ise bu söylemi üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla terk etmeleri anlaşılabilir. Sovyetler Birliği'ndeki bu siyaset anlayışına 1918 yılında Luxemburg o nedenle şu sözlerle karşı durur: "Bizler hiçbir zaman formel demokrasinin biat edenleri olmadık; bunun anlamı şudur: Bizler her zaman burjuva demokrasisinin sosyal özü ile siyasal biçimi arasındaki farkı görürüz, bizler her zaman biçimsel eşitlik ve özgürlük olarak sunulan o tatlı kılıfı ortadan kaldırarak sosyal eşitsizliğin ve özgür olmama durumunun acılığını açığa çıkartırız – ... işçi sınıfının bu tatlı kılıfla yetinmemesi için harekete geçirilerek siyasal iktidarı ele geçirmesi ve yeni ve sosyal bir içerik kazandırmak için yola çıkmasına katkı sağlarız. Proletaryanın tarihsel görevi, iktidara geldiği andan itibaren, ne biçimde olursa olsun demokrasiyi ortadan kaldırmak değil, aksine burjuva demokrasisi yerine sosyalist demokrasiyi inşa etmektir. Ancak sosyalist demokrasi, sosyalist ekonomik altyapı oluştuktan sonra ve uslu halkın sadakatle alkışladığı bir avuç sosyalist diktatörün bir tür noel hediyesi gibi sunduğu kutsal bir ülkede başlamaz. Sosyalist demokrasi, sınıf egemenliğinin ortadan kaldırılması ile sosyalizmin kurulmasının eşzamanlı olduğunda gerçekleşebilir" (Luxemburg (*GW* 4), 2000: 363-4). Bu dönüşümü sağlayacak yol, ancak özgürlük mücadelesi ve özgürlük haklarıyla birlikte düşünülebilir. Bu so-

[9] Paul Sweezy, Riccardo Bellofiore, Samir Amin gibi sosyal bilimci ve ekonomistler, Luxemburg'un oluşturduğu emperyalizm kuramını, kapitalist küreselleşmenin ilk ve kendine özgü Marksist yorumu olarak betimlerler. Bkz. Lebewitz 2003. Latin Amerika'da geliştirilen bağımlılık teorisi, emperyalizm kuramının bir güncelleştirmesi olarak kabul edilir. Bu konuda örneğin bkz. Bellofiore (2009).

yut bir özgürlük değil, toplumda var olan dengelerin geniş kitlelerin talepleri doğrultusunda değişime uğratılarak, bundan sonra ne pratik ne de teorik alanda kavram belirleme tekelinin herhangi bir kesimin elinde olmayacağı bir toplumsalı özgür kitlenin belirleyen olduğu siyasal yapının oluşumu amaçlanır. Luxemburg'un diyalektik yorumunda özgürlük tekelinin ortadan kaldırılması ise devrimin zorunluluğu ile kaçınılmazlığını çağrıştırır ve reformizme karşı geliştirdiği söylemin ana gövdesidir.

1899 yılında Almanya'ya gelmesiyle dünya çapında en büyük ve saygın Marksist parti olan SPD içinde partinin tüm katmanlarında görüş ve eleştirilerini sakınmadan ifade eden Luxemburg, "partiyi sarsacak yoğun tartışmalara neden olur" (Dunayevskaya 1998: 17). 1900 yılına kadar siyasi mücadelesinde öncelikle SPD içerisinde yoğunlaşır. Söz konusu dönemin SPD'si, II. Enternasyonel'in göz bebeği ve dünyanın en güçlü ve başarılı işçi partisidir.[10] Teorik olarak parti radikal Marksist "Erfurt Programı"[11] zemininde yer alır. 1891 yılında kabul edilen Erfurt Programı'nda kayıtsız şartsız sınıf mücadelesi ve nihai hedef olarak sosyalizm savunulur. Burada "burjuvazi ve işçi sınıfı arasında sınıf mücadelesi giderek acımasızlaşıyor. ... Mülkiyet sahibi olanlar ve olmayanlar arasındaki uçurum, kapitalist üretim ilişkilerinin neden olduğu kapsamlı ve yok edici krizler, genel güvensizliği toplumun normal vaziyeti olarak nitelemeler ve bu bağlamda günümüz toplumunun üretici güçlerinin sınırlarını aştığını iddia eden görüşler, özel mülkiyet anlayışının çarpıtıldığı ortamda daha da derinleşmektedir" (Erfurter Programm, 1891). Ancak programda yer alan bu söyleme rağmen, parti içinde yoğun bir kanat mücadelesi de devam eder. Bu mücadelenin özü şöyle ifade edilebilir. Öncelikle partinin tüm kanatları, işçi sınıfının koşullarının kapitalizm içinde kalarak adım adım düzeltilmesinin bir parti görevi olduğu konusunda birlikte hareket edilmesi konusunda uzlaşma sağlanır. Bu doğrultuda gerekirse parlamenter çoğunluk, reformlar lehine kullanılmalıdır tespiti ve sendikal mücadele üzerinden daha ileri taleplerin yerine getirilmesi gerektiği konularda ifade edilen uzlaşının ötesinde, ka-

[10] SPD, bu dönemde 1 milyon üyeli, 110 Parlamento ve 231 eyalet parlamento üyeli bir partidir. 1899 yılında 400.000 tirajlı 73 gazete çıkartıyor, bunlardan 43 gazete günlük yayınlanıyordu. Bunun yanısıra partiye bağlı kitlesel işçi örgütlenmeleri içerisinde 1.3 milyon çalışan örgütlüydü. Sendikalarda ise örgütlü ve SPD'li işçi sayısı 2.6 milyon gibi bir sayıya ulaşıyordu. İlaveten kadın gruplarında, spor ve kültür alanlarında olduğu kadar, toplumun geniş kesimlerinde SPD'nin etkileri oldukça yoğundu.

[11] Erfurt Programı (Erfurter Programm), 1891 yılında August Bebel önderliğinde Erfurt Parti Kongresi sonrasından kaleme alınan ve SPD'nin en önemli parti bildirgelerinden birisidir. 1878 ve 1890 yılları arasında Bismarck "Sosyalist Yasaları" sayesinde yoğun baskıya uğrayan emek kesimi, Almanya'da gelişen sanayi ve toplumsal ilişkiler karşısında emeğin güçlü hareketinin inşası hedefiyle Erfurt Programı hazırlanır.

natlar arasındaki yoğun mücadele ise partinin tek görevinin bununla sınırlı olup olmayacağı meselesinde şekillenmeye başlar.

Eduard Bernstein ve çevresinde buluşan ve kendilerine "modernleştiriciler" adını veren grup, partinin bu görevle sınırlandırılmasını talep eder ve iddiasını şu şekilde güçlendirmeye çalışır. Onlara göre kapitalizm, temelde bir dönüşümü gerçekleştirmiştir ve dolayısıyla büyük krizler ve savaşlar bundan böyle söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla reformlar sayesinde sosyalizme geçiş mümkündür. Bernstein, sosyalizmin kapitalist sistemin yıkılması ile değil, aksine burjuva kapitalist toplumunun kucağında oluşan işçi hareketinin baskısıyla doğacağı görüşündedir. Bu arka planda, her türlü devrimci "hayalden" uzaklaşmak ve evrimci bir siyaseti savunmak gerekir. Parti içinde Marksist düşüncenin mirasını korumakla görevli olmasıyla büyük bir saygınlığı olan Bernstein,[12] ilk kez nitelikli bir eleştiriyi Luxemburg tarafından görür.[13] Luxemburg, reformist kanada ve parti yönetimine karşı devrimci bir siyasetin geçerliliğini savunur ve 1903 yılında SPD'nin Dresden Kurultayı'nda bu anlayışını dile getirir. Parti, söz konusu kurultayda Luxemburg'un tespitlerinin ilkesel olarak yanında yer aldığını ilân etmesine rağmen, Bernstein'ın düşünceleri 1907 yılından itibaren SPD tarafından benimsenir. Tarihsel olarak değerlendirildiğinde Bernstein tarafından sosyalizme geçişin revizyonizm ve reformlarla olabileceği tespitinin başarıya ulaşamadığı ortadadır.

Öte yandan dönemi içerisinde değerlendirildiğinde, Bernstein'ın bu anlayışı dönemin reel ekonomik gelişmesi ile desteklenir. Söz konusu dönemde Almanya ekonomik açıdan güçlüdür. Bunun nedeni, sanayi toplumlarının doğrudan dâhil olduğu, rekabet ettiği ve aynı zamanda ortak çalıştığı emperyalist sömürge siyasetidir. Ekonomik kalkınmayla birlikte ücretler 1867 ve 1913 yılları arasında yüzde 54 artar ve çalışma saati ise 9 ile 10 saate iner. Bu gelişme ve partinin her seçimde oyunu arttırarak ilerlemesi, parti içi sağ kanadı siyasi mücadeleyi sendikal hareket ve parlamenter çalışma ile sınırlandırmasına ve kapitalizmin bu sayede aşılacağına ikna olmasına yeterli olur. Özellikle partinin parlamento grubunda reformist yaklaşım giderek egemen bir anlayışa, hattâ temel siyasete dönüşür. Örneğin 1884 seçimlerinde SPD seçim propaganda metninde seçmenlere şu sözlerle çağrıda bulunulur: "Oy, sizin devleti kendi isteğiniz, kendi çıkarınız doğrultusunda biçimlendireceğiniz bir araçtır. Kelimenin tam anlamıyla, ancak siz kendi mutluluğunuzu inşa edebilirsiniz." İşte bu formül ve SPD'nin

[12] Friedrich Engels, August Bebel ile birlikte Marksizm literatürünün ve Marksist düşüncenin mirasının korunması ve idare edilmesi görevini Eduard Bernstein'a devreder.

[13] Raya Dunayevskaya, "gencecik, ufacık bir kadının" Bernstein gibi bir otoriteye karşı duruşunun altını çizer ve Luxemburg'un büyük bir kuramcı, kişilikli bir aktivist olduğuna dikkat çeker. (Dunayevskaya, 1998: 7)

devrimcilerin de desteklediği reform siyaseti ile sol siyaseti birbirinden uzlaşmaz bir biçimde ayıran gelişmelere neden olur. Artık emek kesiminin haklı taleplerinin ancak parlamento yoluyla seslendirilebileceğine dayanan reformizmin siyasal stratejisi ile reformları reddetmeyen, ama onu stratejilerden sadece birisi olarak değerlendiren devrimci yaklaşım arasında kalın ve kalıcı ayırım çizgisi belirginleşir.

Rosa Luxemburg, reform ve reformizm arasındaki bu ayrıştırmaya, reform ve devrim ilişkisine dikkat çeken ilk düşünürlerden biri olarak işte bu noktada karşı çıkar.[14] 4 ve 8 Nisan 1899 tarihleri arasında Luxemburg Leipziger Volkszeitung'da Bernstein'ın ilk kez yayımlanan eseri "Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie" (Sosyalizmin Koşulları ve Sosyal Demokrasinin Görevleri) ile ilgili ve sosyal reform ve devrim konulu yazı dizisi yayımlar. Burada SPD'nin sömürgeci emek düzeninin ortadan kaldırılması için zorunlu bir mücadele biçimi olarak reformları öncelikle gündelik siyasal alanda olumlar. Ancak bu mücadelenin Bernstein tarafından yok edilmesiyle parti içerisinde amaçlarla araçlar arasında bir dengesizliğin başladığına vurgu yapar. Buna göre sınıf mücadelesinin artık bir amaç olmaktan çıkartılarak, reformların amaçsallaştırıldığı ifade edilir. Siyasetteki bu zemin kayması nedeniyle Bernstein'ın SPD'nin misyonunun tarihsel olarak geçerliliğini yitirdiğini söylemesini eleştirir ve bu siyaseti benimseyen bir partinin yok olmaya mahkûm olacağının altını çizer. Buna karşılık Luxemburg, kapitalizmde üretim araçlarının gelişmesinin zorunlu ve periyodik olarak ekonomik pazar krizlerini yarattığı ve sistemin bu krizleri devletlerarası alana kaydırarak asla ortadan kaldırma hedefinde olmadıklarına işaret eden Marx'ın kriz teorisinin güncelliğine dikkat çeker. Buna bağlı olarak "revizyonistlerin"[15] partinin hedeflerini çarpıttıkları eleştirisiyle SPD'den acilen ayrılmalarını talep eder. Bu talebi SPD içinde önce geniş destek bulur. Ancak Ekim 1899'da Hannover'de düzenlenen yıllık parti kongresinde August Bebel ana konuşmacı olarak partinin Erfurt Programı'na bağlı olduğunu vurgulaması, parti içe-

[14] 1903 yılında Karl Kautsky (1854-1938), SPD içinde Bernstein revizyonizmine karşı önemli bir yer edinir. Rosa Luxemburg ile yakınlığına rağmen, reformist parti yönetimi ile radikal sol arasında arabuluculuk görevini üstlenir. 1909 yılında *Der Weg zur Macht* (İktidara Giden Yol) başlıklı bir kitap yayımlar ve 1910 yılından itibaren özellikle kitlesel grev tartışmalarında emek hareketi içerisinde kendiliğindenci devrimci akımlara ağırlık veren Luxemburg'un devrimci çizgisini eleştirir. Kautsky ile 1914 yılında SPD sol kanadı temsilcileri Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg ve Clara Zetkin tamamen bir ayrışmaya giderler. Bu tavrın nedeni, Kautsky'nin I. Dünya Savaşı başında SPD yönetimine yeterince karşı durmamasına bağlanır.

[15] Revizyonizm kavramsallaştırılması, 1896 ve 1903 yılları arasında Eduard Bernstein'ın *Neue Zeit* adlı dergide sosyalizmin sorunları üzerine kaleme aldığı yazı dizisini takip eden tartışmalarıyla başlar. Bernstein burada sosyal demokrasinin kendi siyasetini dayandırdığı kuramsal temelleri bir ütopya olarak tanımlar ve bir revizyon talebinde bulunur.

risinde Marx'ın teorisinin özgürce tartışılmasını ifade ederek, revizyonistlerin ihraç edilmesine karşı çıkması sonucunda Luxemburg Bebelci söylemi ve talebi açıkça destekler. Artık o da revizyonist görüşte olan reformcularla ideolojik mücadelenin yeterli olacağını ve bundan sonraki devrimci tavrın hangi biçimde gelişeceğini ancak karşı tarafın belirleyeceğini düşünür (Laschitzka, 1996: 120-135). Parti içinde bu tartışmadan itibaren Rosa Luxemburg, radikal, kıvrak ve entelektüel bir eleştirmen olarak artık "revizyonizmin" bir karşıtlığı olarak saygı duyulan ve zaman zaman korkulan bir figür olmaya başlar (Ṭalmon, 2013. 125).

1898 yılında *Leipziger Volkszeitung*'da yayımlanan reformizm eleştirisi, daha sonra 1899 yılında *Sozialreform oder Revolution* (Sosyal Reform ya da Devrim) adlı eserinde genişletilir. Bu eser revizyonizmi ilk kez kuramsal bir temele dayandıran Eduard Bernstein eleştirisidir. Bilindiği gibi, özellikle Luxemburg'un bu eleştirisi sonucunda Bernstein sol içerisinde ideolog olma konumunu giderek yitirir. Rosa Luxemburg'un eserinin bu kadar geniş etkisine rağmen hem metnin kendisi hem de metnin içeriği büyük ölçüde göz ardı edilir.

Bernstein'in "ne anlama geliyorsa gelsin, benim için son hedef hiçbir şeyi, hareket ise her şeyi ifade ediyor" sloganıyla Sosyal Demokrat Partiler yanı sıra Komünist Partilerin büyük çoğunluğunda etkili olduğu görülse de kuramının herhangi bir belirleyiciliği olmadığı ortadadır. Günümüzde önde gelen siyaset kuramcıları ve/veya parti temsilcileri kendisine referans vermekten kaçınmaktadırlar. İşte bu gerçeklik Rosa Luxemburg'un Bernstein düşüncelerini deşifre etmesine bağlanabilir. O nedenle Luxemburg'un fikirlerinin, teorik söylemlerinin bugün tartışılmaması şaşırtıcıdır. Şaşırtıcıdır, zira reform ve devrim ilişkisi günümüzde de reformistler ve Marksistler arasında var olan strateji ve program tartışmalarının merkezinde yer almak durumundadır. Bu sorunsal adlandırılmadığı takdirde reformizmin uyum ve entegrasyon siyasetine karşı oluşabilecek her türlü sol muhalefet etkin olamayacaktır. Bunun nedenine dikkat çeken Luxemburg, sosyal reform için mücadelenin araç, sosyal dönüşümün ise amaç olduğu mücadelede sosyal demokrasi için sosyal devrim ve sosyalist devrim arasında birbirinden kopmaz bir bağ olduğunu ileri sürer. Ve işte bu iki ögenin Bernstein'ın kuramı ile yapay bir karşıtlığa düşürüldüğünü savunarak artık sosyal demokrasinin nihai amacı olan devrimin ve/veya sosyal dönüşümün reddedildiğini ve dolayısıyla hedefin ortadan kaldırıldığının, böylece reform sınıf mücadelesinin aracı olmaktan çıkartılarak amaca dönüştürüldüğünün altını çizer. Bernstein tarafından ortaya atılan görüşe şu sözlerle karşı çıkar: "Ancak sosyalist nihai hedef, sosyal demokrat hareketi burjuva demokrasisinden ve burjuva radikalizminden ayıran tek belirleyici moment olduğun-

dan, tüm sınıf hareketini burjuva düzenini kurtaracak yorucu yamalama çabasından çıkartarak bu düzene karşı ve bu düzenin ortadan kaldırılmasını hedefleyen sınıf mücadelesi olduğundan, sosyal reform mu yoksa devrim mi sorusu Bernsteincı anlamda var olmak veya olmamak sorusudur" (Luxemburg, (*GW* 1.1) 1987: 369-370).

Sol kuramcılar Bernstein'ın tezlerine karşılık verme zorunluluğunu hissetseler de, Luxemburg'un kapsamlı eleştirileri bugüne kadar var olan radikalizmi ile öne çıkar. Özellikle Marx'ın devlete dair fragmanları düşünürün ilgi alanındadır; bu bağlamda burjuva toplumundaki devletin "eylemini ve iktidar olanaklarını sadece burjuvazinin sınıf çıkarları doğrultusunda" kullanarak artık giderek *açık bir sınıf devletine* dönüştüğünü tespit eder. Burada demokrasinin *biçimsel* ve *reel* yönleri arasında bir çizgi olduğunu söyler ve Bernstein'ı demokrasinin sadece biçimsel yönünü görmekle suçlar. Kendisi ise demokrasiyi bir bütün olarak "kapitalist çelişkileri olgunlaştıran ve açığa çıkartan kapitalizme özgü bir araç" olarak tanımlar. Ekonomik gelişmenin giderek daha fazla sosyalist üretim ilişkilerine yakınlaşırken, siyasal ve yasal koşulların ise kapitalist ve gelecekteki sosyalist toplum arasında aşılmaz duvarlar ördüğünü iddia eden Luxemburg, bu duvarın sosyal reformlar ve demokrasi söylemleriyle giderek daha katılaştığını veya yükseltildiğini düşünür ve duvarların "sadece devrimin çekiç darbesi" (Luxemburg (*GW* 1.1), 1987: 400) ile yıkılacağını savunur. Öte yandan demokrasinin işçi sınıfı için olmazsa olmaz bir ihtiyaç olduğunu ve demokrasi mücadelesi içinde emek kesiminin kendi bilincine ulaşarak tarihsel görevine yaklaşacağını ifade eder (Luxemburg (*GW* 1.1), 1987: 432).

Tam da burada Luxemburg'un devlet değerlendirmesi konusunda dikkat çekilmesi gereken bir noktaya değinmek gerekir. Luxemburg'un son kerteye kadar bir bütünlük içerisinde ve analitik perspektifte kaleme aldığı düşünceleriyle, işaret ettiği mücadele ve örgütlenme önerilerine kıyasla, devlete ilişkin söylemlerinde bir belirsizlik göze çarpar. Dolayısıyla düşünürün devleti nasıl yorumladığı, dönüşüm ve gelişim çizgisinin hatlarını nasıl belirlemeye çabaladığı metinlere rastlamak mümkün değildir.[16] Frigga Haug, Luxemburg'un eserlerini yorumlarken tüm övgülerine ve olumlayıcı tespitlerine rağmen, devlet teorisinin düşünür tarafından yeterince kapsamlı olarak geliştirilmemesini eleştirir. Haug dikkat çektiği bu eksikliği, Luxemburg tarafından öncelenen "bilinçlenen halk" olgusuna vurgu yapılmasına ve aynı zamanda devlet kavramının ancak bu bilinçlenmeyle birlikte ele alınabileceği tespitine bağlı olduğunu iddia eder. Ancak bu yaklaşımın eleştiriye açık olduğu, hattâ bir zorlamaya dayandığı ortadadır. Zira Luxemburg'un kendi ifadesiyle tüm düşünsel üretiminin kırmızı çiz-

[16] Bu konuda bkz. Haug (2007: 175).

gisi Marx'ın 11. Tez'inde yaptığı tespit ise eğer, o halde aslolan, devlet egemenliğinin değiştirilmesi, bir diğer ifadeyle devlet üzerine yoğunlaşılması bir hedef olmalıydı.

Luxemburg'un siyasete bakışına tekrar dönecek olursak, öncelikle belirtilmesi gereken, düşünürün tarihi Marx ve Engels'e referansla sürekli bir sınıf mücadelesi olarak kavradığıdır. Bu tarih içinde sömürü düzeninin oluşum koşulları ile ona bağlı olarak ortaya çıkan siyasal, ekonomik ve sosyal koşulların devrimci bir tarzda değiştirilmesinin ipuçları mevcuttur. "Çağdaş emek sınıf mücadelesini herhangi bir kitapta, bir teoride belirlenen bitmiş bir şemaya göre sürdürmez; çağdaş emek mücadelesi, tarihin içinde bir öğedir, sosyal gelişimin bir ögesidir, ve tarihin tam ortasında, gelişmenin tam ortasında, mücadelenin tam ortasında ve esnasında nasıl mücadele edeceğimizi öğreniriz" (Luxemburg (*GW* 2), 2004: 465). Sürekli bir mücadele, hattâ sınıf mücadelesinin sürekliliği olarak değerlendirilen tarih anlayışında anahtar kavram devrimci öğrenme sürecidir aynı zamanda. İşte bu devrimci öğrenme sürecinde emeğin kendiliğindenciliği (Spontanität) ve örgütlülüğü, karşılıklı etkileşim içinde gelişmeye katkı sağlarlar. Her ikisi de Luxemburg için aynı sürecin içinde birbirlerini koşullandıran ayrılmaz momentlerdir. Çünkü âni oluşan grevler vb. plansız eylemler, her zaman güncel siyaset karşısında tepki koyuş biçimleridir. Ama bu kendiliğindenci ve olmazsa olmaz hareketler, aynı zamanda emek hareketinin kendi tarihsel görev ve amaçları hakkında bilinçlenmelerine de hizmet ederler. Kendiliğindencilik ve özgürlük bütünlüğünün olmazsa olmaz sonucu olan bilinçlenmeye bağlı olarak ise mücadele bir adım daha öteye taşınarak sendikalar gibi farklı örgütlenmelerin kurulmasına destek olunur. Ancak işte bu noktada partinin görevine işaret eden Luxemburg, partinin asla emekten uzaklaşmasının kabul edilemeyeceğinin altını çizer. "Tüm ülkelerde işçi sınıfı, mücadele esnasında mücadele etmeyi öğrenir... İşçi sınıfının sadece önderi olan, çalışan kitlelerin sadece bir parçası olan... sosyal demokrasi ise olsa olsa bu mücadele oranında emek mücadelesinin rotasını ve sloganını arar ve söz konusu mücadelenin içinde yoğrularak gelecek yolun işaretlerini ortaya koyar" (Luxemburg (*GW* 1.2), 2000: 554).

Görüldüğü gibi, Rosa Luxemburg örgütlenme olmadan kendiliğindenci eylemlerin sadece geçici bir başarı elde edebileceklerini ve toplumda sürekliliği olan dönüşümü gerçekleştirebilecek bir güç olma şansına sahip olamayacaklarını savunur. Öte yandan emek hareketinin inisiyatifi olmadan emek örgütlerinin hedeflerinin de belirlenemeyeceğini düşünür. Kendiliğindencilik ve örgütlülük diyalektiği, bir diğer ifadeyle *praksis*[17] üze-

[17] "Praksis" kavramı ile özellikle Türkçe literatürde Antonio Gramsci'ye referans verilmektedir. Ancak Peter Weiss "Notizbücher 1971-1980" başlıklı çalışmasında parti konusunda olduğu kadar

rinde duran Luxemburg, partinin işlevi konusunda da Engels, Kautsky ve Lenin'in aksine, partiyi ne bir seçim aracı ne de "bilimsel" dayanakları üzerinden tarihe müdahale hedefinde olan elitist kadro partisi olarak değerlendirir. Dolayısıyla parti, emek hareketinin lideri, önderlik eden gücü değil, onun destekçisi olmalıdır. Emek hareketinin lideri *kitlenin kendisidir* ve parti güçlendikçe, bilinçlenmiş emek hareketi de *kendi kaderini kendisi belirleyebilecektir*, geleceğin haritasını çizecektir (Luxemburg (*GW* 2), 2004: 280). Demek ki, parti işçi sınıfını "temsil etmekle" hattâ "yönetmekle" yükümlü değil, sadece onu destekleyen koşulları sağlama görevine sahip olduğu gibi, kendiliğindenci hareketleri ve örgütlenmeleri aynı oranda içeren, destekleyen, geliştiren ve onların içinden yeşeren bir yapıdır. Bu bağlamda partinin işlevini, yönetmekten çok, emek hareketinin bilinçlenmesine katkı sağlamak olarak ifade eden Luxemburg, taban hazır olmadığı sürece partinin asla devrimi dayatamayacağının önemle altını çizer.

Luxemburg'un sınıf mücadelesi teorisi ve partiye yaklaşımı, reel toplumsal gelişmelerle doğrudan ilintilidir. 1900'lü yıllarda Avrupa'nın birçok yerinde, özellikle de Rusya ve Polonya'da çok sayıda kitlesel grevlere tanıklık edilir. Rusya'daki kitlesel grevler, 1905 yılında Rus Devrimi'ne zemin hazırlar ve devrim sonrasında Çar, demokratik hakların sağlanmasının yanısıra farklı partilerin kurulmasını onaylar. Bu zemin üzerinden 1917 Devrimi gerçekleşir. Rosa Luxemburg bu devrim deneyimini Alman emek hareketi için canlandırma çabasına girer ve 1905 yılında SPD'nin siyasal varlığı gereği genel grevin hazırlanmasında etkin ve kararlı bir rol üstlenmesini ister. Partinin doğrudan siyasal yönlendiriciliği ve katılımı ile emek hareketinin devrimci hareketlenmesinin tek bir hedefte birleşmelerinin talebi arkasında Luxemburg'un iki tehlikeyi engelleme amacı vardır. *Birinci tehlike,* işçi sınıfı partilerinin ve sendikaların gündelik siyasal çalışmalarında "oportünizm", "revizyonizm" ve "reformizm" etkisiyle asıl hedef olan uluslararası sosyalist devrim anlayışından uzaklaşmasıdır. Luxemburg'un üzerinde durduğu *ikinci tehlike* ise bağımsızlaşan, elitleşen örgütlenme biçimlerinin işçi sınıfının çıkarlarını temsil etmeme kararlılığıyla yetinmeyip, giderek diktatoryal bir katılığa, "merkezileşmeye" ve "bürokratizme" doğru evrilmesidir. Luxemburg, partinin taban ile bağlantısını korumadığı

praksis kavramında da bir "Luxemburg-Gramsci çizgisi"nden söz eder ve her iki düşünürü Marksizmin güncellenmesi ve/veya yenilenmesi meselesine katkılarında benzerlik olduğunu savunur. "Partiye üyelik – partinin küçüklüğü önemli değildi. Üyelik, bir ilkenin açıklamasıdır – ideolojik aidiyettir – zorlamaların ve dogmatizmin olmamasıdır – işte Luxemburg-Gramsci çizgisi budur. Temel koşulu: Tarihsel yanılgıların aydınlatılması – yaşayan, canlı eleştirel bilim bir yanda, hayal inşasının, idealizmin, mistifikasyonun reddi öte yanda" (Weiss, 1981, S.114). Bir başka açıdan benzerliğe işaret eden Rossana Rossanda ise "erken Gramsci konsey döneminin bütünü bir Luxemburg referansıdır" ifadelerini kullanır. (Rossanda, 1975: 121)

takdirde başarısızlığa uğrayacağına dikkat çekerken, kapitalizmin çelişkilerinin, sermaye ve emek arası var olan karşıtlıkların her an için işçi sınıfının yol açacağı devrime zemin hazırlayabileceğini düşünür ve bu nedenle partinin kısa ve uzun vadeli amaçlarını bir bütünlük içinde ve tarihsel koşulları gözeterek değerlendirmek zorunda olduğunu söyler. "İşçi sınıfı için tarih biricik ve gerçek öğreticidir, devrim ise en iyi okuldur" (Luxemburg (*GW* 4), 2000: 478).

Reformizm ya da Devrim – Bernstein versus Luxemburg

Luxemburg'un tarih ve parti anlayışının yukarıda sunulan genel çerçevesine bakıldığında, SPD'nin reformizm uğruna dönüştürülmesini hedefleyen Eduard Bernstein ile yoğun bir çelişkinin varlığı anlaşılabilir "doğal" bir sonuçtur. Bernstein tarafından inşa edilmek, hattâ kabul ettirilmek istenen siyasal tavır, özünde kapitalist sistemin sonsuza kadar süreceği iddiasıdır. Ancak her değişim ve dönüşümün sadece kapitalist sistemin çizdiği sınırlar içinde mümkün olduğu önkabulü, tarihin son aşaması algısına tekabül ettiği gibi, Marksist tarihsel materyalizm yöntemine aykırılık içindedir. Tarihin son aşaması algısı, günümüzde de küreselleşme ideologları tarafından ilân edildiği gibi, her siyasal hareketin ancak kapitalizmin sınırları içerisinde oluşabileceği savı, Bernstein'ın fikirleri değerlendirildiğinde yeni bir tespit değildir. Onlardan uzun yıllar önce Bernstein, kapitalizmin topyekûn yıkılmasının mümkün olamayacağını belirtir. Kapitalizm bu yaklaşıma göre toplum içinde o kadar uyum sağlayıcı bir niteliktedir ki, genel krizler bu noktadan itibaren artık mümkün, hattâ gerekli değildir: "İleri ülkelerin hepsinde sınıf mücadelesinin ılımlı biçimlere büründüğünü görmekteyiz" (Bernstein, 1973: 10). Bunun devamında her krizi mutlak suretle bir gelişme takip eder denilerek, üretim alanlarının farklılaşmasına bağlı olarak yeni sermaye mülkiyetlerinin oluşacağı, büyük proleter katmanlarda giderek artan yaşam standartlarına bağlı olarak ise yeni bir orta sınıfın gelişeceği, böylelikle işçi sınıfının ekonomik ve siyasi durumunu değiştirecek sosyal devrim talebinin kendiliğinden yok olacağı savunulur. Dolayısıyla pratik eylem bundan böyle devlet erkini ele geçirmeyi değil, aksine kapitalizm içinde kalarak işçi sınıfının koşullarını iyileştirmeyi, toplumsal denetimi adım adım genişletmeyi ve aşama aşama kooperatif ilkesini yaygınlaştırmayı hedeflemelidir (Bernstein, 1973: 7-15).

Rosa Luxemburg daha eleştirisinin başında, Bernstein'ın amacının asla tarihsel gelişmenin hızına ilişkin bir tartışma içinde olmadığına dikkat çeker. Zira Bernstein, Marx tarafından özünde analiz edilen ve öngörülen kapitalist toplumun yol haritasını sorgular ve buna bağlı olarak Marx'ın sos-

yalist düzene doğru gelişim olacağı fikrini reddeder. O zamana kadar sosyalist hareket, sosyalist devrimin çıkış noktasının genel ve toplumsal dengeleri yıkıcı bir kriz olduğu düşüncesini benimser. August Bebel ise bu bağlamda yok edici kriz ifadesinin büyük bir saçmalık olduğunu belirtirken, kapitalist sistemin kendinden, kendi iç çelişkilerinden hareketle sönümleneceğine ve varlığını kendi iradesiyle sonlandıracağına dikkat çeker. Rosa Luxemburg, Bebel'in "saçmalık" olarak betimlediği yaklaşımın, Eduard Bernstein'ın deformasyon niyetinde olan siyasal talebini açıklamada naif kaldığını belirtir. Bu görüşünü şu sözlerinde görmek mümkündür: "Sosyalizmin bilimsel gerekçelendirilmesi, kapitalist gelişmenin üç sonucuna dayanır: bunlar öncelikle kendi çöküşünü kaçınılmaz bir sonuç kılan kapitalist ekonominin artan anarşisi, ikinci olarak gelecekteki sosyal düzenin olumlu çıkış noktalarını inşa eden üretim sürecinin ilerleyen toplumsallaşması ve üçüncü neden ise oluşacak devrimin aktif unsurunu oluşturan işçi sınıfının artan iktidar ve sınıf bilgisi sonucudur" (Luxemburg (*GW* 1.1), 1987: 375).

Yukarıdaki değerlendirmesiyle Luxemburg'un haklı olduğunu 1898 yılında Bernstein tarafından sözü geçen bilimsel sosyalizmin *birinci* temelinin –kapitalist sistemin derinleşen krizleri kendi içinden engelleyebilecek yetenekte olduğu– yok sayılmasıyla başlar. Dolayısıyla Luxemburg'a göre Bernstein, bu yok saymayla sadece kapitalist sistemin belli bir yenilgisini değil, aynı zamanda yenilgi olacağı görüşünü de reddeder. Bernstein tarafından çizilen haritaya uyulduğu takdirde, neden ve nasıl, hangi hedefle somut bir başarıya ulaşılması için mücadele edileceğinin sorgulandığını düşünen Luxemburg, bilimsel sosyalizmin özüne bir kez daha vurgu yapma ihtiyacındadır. Ona göre bilimsel sosyalizm perspektifinde kalındığında, sosyalist bir devrimin zorunluluğu kapitalist sistemin içinde gelişen anarşinin giderek artması ve sistemin çıkışı olmayan bir yola girmesiyle berraklaşır.

İşte, Bernstein gibi, kapitalist gelişmenin kendi çöküşüne doğru yol almayacağı kabul edilecek olunursa, sosyalizmin nesnel bir zorunluluk olduğunu da kabul etmek doğal olarak zordur. Bu durumda Bernstein'ın bilimsel söyleminin harçlarından olan "kapitalist düzenin diğer iki sonucu olarak kabul edilen üretim sürecinin toplumsallaştırılması ve işçi sınıfının sınıf bilinci önermeleri geride bırakılır." (Luxemburg (*GW* 1.1), 1987: 376). Bu doğrultuda "işçi sınıfının bilinci" önermesi, Bernstein tarafından üretimin ayrıştırılması ile işçi sınıfının bilincinin de parçalandığı ve ortak çıkardan yoksun sınıfın artık sosyal demokrat hareketi desteklemediği savıyla sorgulanır (Bernstein, 1973: 135-6). Bu bakışıyla Bernstein hem garip hem de bu garipliğe rağmen sıklıkla tekrarlanan ve Marksizmde homo-

jen bir işçi sınıfı betimlemesi olduğu yanılgısına düşmektedir: Zira Marksizm hiçbir zaman homojen ve devrimci bilince sahip bir işçi sınıfının varlığından söz etmez.

Kapitalist sistem, sermaye ve emek arasında var olan çelişkiyi işçi sınıfının büyük kesimlerinin orta sınıf özelliğine taşıyarak güçsüzleştirebilseydi ve sendikalar, kooperatifler vb. kurarak kapitalizme içkin çelişkilerin ortadan kaldırılmasını sürekli hale getirebilseydi, o halde toplumsallaşmanın kapitalist versiyonunun sürekli diri tutulması mümkün olabilirdi. İşte o zaman –Bernstein'ın beklentisine göre– işçi sınıfının sınıf bilinci, kapitalist sistemin belirginleşen nesnel çelişkilerine karşı bilinçli bir tepki olmayacak, aksine herhangi bir değerler sisteminden kaynaklanan bir idea olacaktır. Rosa Luxemburg Bernstein'ın bu tezlerinden ortaya çıkan tek nesnel gerçekliğin ya/veya tespiti olduğunu ve dolayısıyla kaygan bir zeminde geliştiğini şu radikal sözleriyle açıklar: "Sosyalist dönüşüm, ya bildiğimiz gibi kapitalist düzenin kendi iç çelişkilerinin sonucu olacaktır, o halde bu düzen ile birlikte kendi iç çelişkileri de gelişecek ve dolayısıyla şu veya bu biçimde yıkılması kaçınılmaz bir son olacaktır; ama o durumda ise (sisteme) "uyum araçları" etkisizdir ve çöküş teorisi doğrudur. Ya da sisteme "uyum araçları" gerçeklikte kapitalist sistemin yıkılmasını önleyici işleve sahiptir, diğer bir ifadeyle kapitalizmin var olmasına olanak sağlar, daha doğrusu sistemin çelişkilerini ortadan kaldırır; ama işte o durumda sosyalizm tarihsel bir zorunluluk olamaz ve o, istediğiniz her şey olabilir, ama asla toplumun maddi gelişiminin sonucu olarak değerlendirilemez" (Luxemburg (*GW* 1.1), 1987: 377).

Günümüzde de Bernstein-Luxemburg arası tartışmanın bütün yönleriyle sonlandırıldığı söz konusu değildir. Ancak Rosa Luxemburg'un reformizme ilişkin değerlendirmelerinin doğrulandığı söylenebilir, zira her reformizm nihai olarak sosyalizmin reddi anlamına geldiği gibi, sosyal demokrasiyi siyasal bağlamda burjuva kesimine dâhil etme girişimi olmaya mahkûmdur. Kapitalizmin kendi iç çelişkilerini önleyebileceği, genel krizlere doğru evrilmesini engelleyeceği yönündeki Bernstein tezlerinin tarihsel gelişmeye bakıldığında doğrulanmadığı gözlemlenebilir. Daha 1899 yılında Rosa Luxemburg dünya pazarının henüz tam gelişmediğini ve kapitalizmin olgunluk dönemine geçtiğinde krizlere daha açık olabileceğini tespit eder. Dolayısıyla kapitalizmin son ve yıkılış dönemine girdiğine dikkat çeker. Kapitalizmin olgunluk döneminde kapitalist ekonomik sistemin uluslararası karakteri ile burjuva devletlerinin ulusal karakteri arasındaki çelişkinin artacağı, dolayısıyla antagonizmanın o oranda yayılacağını ifade eder (Luxemburg (GW 1.1), 1987: 385).

Emperyalizmin iç çelişkilerinin 20. yüzyıl başından itibaren artması ve buna bağlı olarak körüklenen iki dünya savaşı, yanısıra günümüzde var olan sayısız bölgesel savaşlar, Luxemburg'u doğrulamaktadır. I. Dünya Savaşı'nın yıkıcılığı, kapitalist durgunluk ve bozulma sürecini başlatmıştır. Savaş ile birlikte yoğunlaşan sosyal krizler, Rusya ve Orta Asya'da sosyal devrimlerin zaferine, Macaristan ve Almanya'da devrimci ayaklanmalara ve başka sayısız ülkede ise derin çalkantılara neden olmuştur. Bu bağlamda Karl Kautsky *Das Erfurter Programm* adlı eserinde şöyle der: "Sosyal bir devrim bir çırpıda sonuçlandırılmak zorunda değildir. Ayrıca zaten bunun böyle olmaması da gerekir. Devrimler yıllar ve on yıllar süren siyasal ve ekonomik mücadeleler ile hazırlanırlar ve sınıflar ve partiler arası sürekli denge değiştiren, duraksama ve ilerlemelerle bezenen iktidar ilişkileriyle, çoğu zaman ise uzun süreli gelişmelerle (tepki dönemleriyle) kesintiye uğrarlar" (Das Erfurter Programm, 12.Aufl., 1914: 107). Ancak Luxemburg'a göre devrim asla erken gelme şansına sahip değildir. Ayrıca işçi sınıfının "erken gelen" saldırıları, zaferin siyasal koşullarını yaratan en önemli faktör olduğundan ve dolayısıyla ne zaman müdahale edeceğini kendisi kararlaştıracağından, devlet erkinin "erken" ele geçirilmesi zaman zaman kaçınılmazdır (Luxemburg, (GW 1.1.), 1987: 435).

Sosyal Reform ve Devrim

Rosa Luxemburg'un burada tartışılan fikirlerini kaleme aldığı 1899 yılında, kapitalizmin "yükseliş" döneminde içine girdiği dönüşümünün sosyal demokrasinin sonraki siyasal stratejisinde yarattığı "düzeltmeleri" ve reformları tüm sonuçlarıyla göremez. Dönemin sosyal demokrat partisi, kapitalizmin "yükselen değerleri" karşısında, kendisini gerçekten devrim yapacak bir parti olarak görmez. Ancak aynı zamanda, devrim beklentisi içinde olan ve işçi sınıfını propaganda yoluyla sosyalist hedefler etrafında örgütleyebilme inancında olan bir parti olduğuna kanidir. İşçi sınıfının dönüşümü yönünde gerçekten hazırlandırıldıklarına ilişkin parti politikalarında gözle görülür bir çabanın olmamasına karşılık, sosyal demokrat parti kendisini hâlâ sistem muhalifi devrimci bir kitle partisi olarak nitelerken, parti içerisinde giderek filizlenen ve güçlenen revizyonist eğilimler ise işçi sınıfının sınıfsal taleplerini bir yük ve aşılması gereken siyasal bir perspektif olarak değerlendirir. Buna bağlı olarak söz konusu dönemde giderek "gerçekleştirilmesi mümkün" reform taleplerinin sözcüsü olan Bernstein ile Luxemburg arasında düşünsel ve ideolojik bir mücadelenin gündemi belirlemeye başlaması kaçınılmazdır.

Luxemburg, kapitalizmin durgunluk dönemlerinde reformizmin çelişkilerini ve "hayali" siyasal stratejisini açıklamasına rağmen, sosyal demok-

rasinin merkezî yönetimine giderek egemen olan siyasal güçsüzlüğün, irade kaybının ve onun yol açtığı çaresizliğin boyutlarını göremez. Ona göre, son âna kadar sosyal demokrasinin Engels'in ifadesiyle "kanıtlanmış taktiği", partinin gelişme ve büyüme güvencesidir; işte bu yansıtılan güvencenin bir zaman üstü niteliğine olan inançla, sosyal demokrasi edindiği tarihsel başarılarına dayanmayı yeterli görür. Ancak tarihte yaşanan gelişmelere bakıldığında, devrimin oluşma koşulları, partinin istediği hızda sağlanamadığı gibi, Bernstein'ın strateji değişikliği önerisi tartışmaya, hattâ uygulanmaya değer bulunur. Buna karşılık Rosa Luxemburg ise her zaman partinin temel amacına, taktik ve stratejisine geri dönülmesini savunur. Partinin kurucu idesine bağlı olarak, kapitalizmin doğrudan ve salt ekonomik bir süreç olmadığını savunur. Aksine kapitalizmin karşısında mutlak olarak "aktif bir faktöre" gerek duyduğunu, bilinçli bir sınıfa, onun örgütlülüğüne ve sınıfsal gücün artmasıyla birlikte geleceğin dönüşümünü, hattâ devrimi hayata geçirecek bir çevreye muhtaç olduğunu son âna kadar seslendirir.[18] Partinin oluşumu, gelişimi ve varlığını sürdürmede zorunlu gördüğü kurucu perspektife yeniden dönülmesi gerektiği inancını beslemesine rağmen, gerçekte sosyal demokrasinin devrimi destekleyen, hattâ devrim yapan bir parti olma özelliğini artık reddetmeye başladığı kanısındadır. Kapitalizmin "doğal bir sonucu" olarak değerlendirdiği gelecek büyük krizde, egemen sınıfların bir karar verme mücadelesine gireceklerinden son derece emindir. İşte bu krizin arefesinde sosyal demokrasinin tüm örgütlenmeleriyle hazırlıklı olmasını, güçleri birleştirmesini ve kriz ânına kadar zinde güçlerin beklemede kalarak bir taraftan pratik reform çalışmalarıyla, diğer taraftan ise sosyalist propaganda ile sosyal ve demokrat etkiyi yaygınlaştırmasını savunur. Ancak bu siyasal yaklaşımla partinin iktidara geleceğine ve sosyalizmin inşa sürecini başlatabileceğini düşünür.

Demek ki Luxemburg'un algısında devrim ve reform ne rastlantısal ne de bireyin talepleri doğrultusunda değişkenliklerle bezenmiş kavramlardır, aksine somut koşulların yorumuna bağlı olarak mücadelenin hattını belirleyen diyalektik tavırlardır. O nedenle reform ve devrim kavramları, kapitalist gelişmeye karşı iki farklı aşamanın birlikte değerlendirilmesidir aynı zamanda. Bu diyalektik bütünlüğü göz ardı eden ve reformların toplumsal dönüşüm için tek ve yegâne siyasal perspektif olduğunu belirtmek, Luxemburg için bir yanılsamadan öteye gidemeyen "acizliktir" (Haug, 2006). Zira reformların talep edilmesi, öncelikle kapitalizmin gelişme ve yayılma dö-

[18] Marx ve Engels'in hiçbir zaman kapitalizmin sadece ekonomik krizler sonucu doğrudan yıkılacağını savunmadıkları görüşünü Kautsky de kanıtlar. Kautsky aynı zamanda Bernstein'ın Marx öngörülerinin gerçek ekonomik gelişme tarafından yanlışlandığı savunusunun da hiçbir dayanağı olmadığını savunur. Bu konuda bkz. Steinberg (1972); Gilcher-Holtey (1986) ve Schelz-Brandenburg (1992).

nemleri için geçerlidir. Ama reformizmin aşılamaması ve devrime doğru bir hattın izlenememesi, hattâ bunu engelleyici siyasetin benimsenmesi, sınıf mücadelesinin yükselmesi ile ortaya çıkan süreçte, devrim veya tarihsel gelişmenin öğrettiği gibi, işçi sınıfının büyük yenilgisine ve buna bağlı olarak savaşlar yoluyla emperyalizmin yükselişine yol açar.

Diğer Marksistler gibi Rosa Luxemburg, kapitalizmi gelişen ve yenilgi döneminden sonra diğer tarihsel olgularda da görüldüğü üzere yeni bir toplum tarafından –diğer bir ifadeyle sosyalizm tarafından– tarihin sayfalarına gömülen, önceli olan tarihsel bir olgu, tarihsel materyalizm içinde bir aşama olarak kavrar. Dolayısıyla devrimden uzaklaşan bir anlayış, her zaman hem farklı mücadele yöntemlerine başvurur hem de zorunlu olarak devrimden başka amaçlara yönelerek, kapitalizmin bazı düzenlemelerle yaşanır bir sisteme dönüştürülmesine hizmet etmeye mahkûmdur. Henüz küreselleşme kavramı dillendirilmediği tarihlerde Luxemburg'un şu tespiti, teorik yaklaşımının arka planını ortaya koyar: Düşünüre göre şiddet, artan rekabet ve bununla birlikte düşen kâr oranları karşısında sermaye, ücret politikasına yoğun bir baskı uygular. Buna paralel olarak ise kapitalizmin gelişmesi ve hattâ doruğa ulaşmasıyla birlikte sendikal mücadele koşulları giderek aşılması güç engellerle karşılaşır (Luxemburg (*GW* 1.1), 1987: 393). O nedenle kapitalizmin bu aşamasında adım adım sosyalizme geçilebilmesi ve sendikal gücün artması asla beklenemez, aksine bu aşamada artık söz konusu olan, sendikal hareketin güçsüzleştirilmesi, disipline edilmesi ve kapitalist sisteme entegre edilmesidir.

Aynı şekilde, üretim sürecinin toplumsal denetime tâbi kılınacağı umudu da sadece bir hayaldir. Dolayısıyla gelişen koşullara referansla öne sürülen kapitalist "iş güvenliği" ve anonim şirketlerin yanı sıra kartellerin denetlenebilir olacağı beklentisi, asla kapitalist mülkiyetin sınırlandırılmasına bir müdahaleyi getirmeyecektir, aksine adı geçen öngörü sermayenin çıkarları doğrultusunda sömürü düzenine bir norm getirme çabasıdır. Devletin bu koşullarda "sevecen" bir görünüme büründürülmesi ise onun burjuva karakterini ortadan kaldıramaz, zira Luxemburg günümüz devletini öncelikle egemen sermaye sınıfının örgütü olarak değerlendirir. İşte bu devlet, toplumsal çıkarlar lehine ve genel istek doğrultusunda değişik işlevler üstlense de, bu işlevler her zaman egemen kesimin taleplerine bir karşıtlık içermez. Ancak bu "uyumun" belli bir noktaya kadar sürebileceğini belirten Luxemburg, kapitalist gelişme belli bir yükselme ve kurumsallaşma sağladığı andan itibaren "sınıf olarak burjuvazi ile ekonomik ilerleme arasındaki çıkar çatışmalarının" ortaya çıkacağına dikkat çeker (Luxemburg (*GW* 1.1), 1987: 395-6). Luxemburg'un işaret ettiği husus, bu andan itibaren devletin toplumsal gelişmenin ve toplumun taleplerinin karşısında

konumlanarak tüm vatandaşların temsilcisi olma karakterini yitireceğidir. Devletin burjuvazi sınıfının çıkarları doğrultusunda araçsallaştırılmasının doğal sonucu olarak toplum ve devlet yanı sıra toplum ve sınıf devlet arasında oluşacak olan çelişkiyi şu sözlerle açıklar: "Bir yanda tarafsızlığını korumaya çalışan ama aynı zamanda toplumsal yaşama giderek daha fazla "müdahale eden, denetleyen" devlet; diğer yanda "sınıf karakterinin giderek zorlamasıyla, hareket alanını ve erk araçlarını sadece burjuvazinin sınıf çıkarları doğrultusuna kaydıran" devlettir artık söz konusu olan. Genel toplumsal talep ve çıkarların dışında kalan tüm alanlar ise düşünüre göre öncelikle militarizmdir" (Luxemburg (*GW* 1.1), 1987: 398). Dolayısıyla demokrasi, nerede halkın çıkarları doğrultusunda işlevselleşiyorsa, orada tüm demokratik kazanımların göstergeleri burjuvazinin çıkarlarına uygun biçimde kurban edilir. O nedenle Bernstein'ın savunduğu "sosyalizmin aşamalı olarak uygulanabilirliği" beklentisi, kapitalizmin gerçek gelişme çizgisiyle asla birlikte düşünülemez. Çünkü devlet –Bernstein hayalinde görüldüğü gibi– giderek sosyalizme değil, doğrudan kapitalistleşme sürecine yol alır. İşte Bernstein ve diğer reformistlerin sosyaldemokrat müdahale gücüne inançları, içi boş bir hurafedir. Bu bağlamda Bernstein ve etrafındakilerinin demokrasinin reformist politikalar ve uygulamalarla adım adım halkın çıkarları doğrultusunda yaşatılacağını düşünmelerini bir yanılgı ve tarihi okuyamama olarak değerlendiren Luxemburg, bu ve benzeri hayallerin tarihsel gelişmeyi sadece aysbergin tepesini görme ile sınırlayan bir körleşme olduğunu düşünür. Öte yandan tarih bir bütün ve içindeki tüm gelişme/durgunluk vb. olgularıyla birlikte değerlendirildiğinde, emperyalizmin sadece dışa yönelik militarizm ve savaşlara başvurmakla yetinmediği, aynı zamanda iç siyasette de kendisinin devamlılığını koruyabilmek için demokratik özgürlükleri sınırlama yaklaşımında olduğu söylenebilir (Dunayevskaya, 1998: 35-40). Reformizm ise tam da bu noktada, var olan sistemin aracı haline gelerek, siyasal hedefleri benimsetmekle yükümlüdür.

Sonsöz

14 Ocak 1919 tarihli son metninde, ölümünden bir gün önce Rosa Luxemburg, Marksist harekete dair şu sözleri kaleme alır: "Yönetim beceriksiz oldu. Ama yönetim yeniden yeniden kitleler tarafından ve kitlelerin içerisinden inşa edilebilir, edilmek zorundadır. Belirleyici olan kitledir, onlar devrim zaferinin yapılanacağı kayadır. Kitleler o güce sahipti ve onlar bu 'yenilgiyi' uluslararası sosyalizmin övünç kaynağı olan tarihsel yenilgilerin bir parçası haline getirdiler. Ve o nedenle bu 'yenilgiden' geleceğin başarısı yeşerecektir. – Sözde bir 'düzen egemen Berlin'de!' Zavallı güruh! 'Düzeniniz' kum üzerine yapılmış. Hemen yarın devrim... sizi korkutacak bir

şekilde, büyük bir ses vererek şunu ilân edecek: Vardım, varım. Var olacağım!" (Luxemburg (*GW* 4), 2000: 536).

SPD yönetiminin aksine, Luxemburg, sermayenin savaş sonucunda ortadan kalkacağı ve buna bağlı olarak uluslararası devrimin şekilleneceği biçimindeki determinist yaklaşıma radikal olarak karşı durur. Hem savaş karşıtı olması hem de sosyalist mücadelenin mutlak bir biçimde insanı yok sayan savaşları reddetmesi gerektiğini düşünen Luxemburg, savaşların sonunda insanlığın yok olacağına ve yerine barbarlığın geleceğinin altını çizer. Devrim onun görüşünde asla savaş sonrası inşa edilemez, devrimi hazırlayan bilinçtir ve bu bilinç sayesinde yenilgiler ve geri adım atmalar çalışan kesimler için tarihsel deneyimler oldukları kadar, öğreticidirler. Walter Benjamin'de bu tespite uygun olarak şöyle der: "Tarihin sürekliliğini patlama noktasına getirebilecek bilinç, devrimci sınıfların eylem ânına içkindir. İşte büyük devrim bu yolla tarihi yeniden yazar." (Benjamin, 1961: 276-7).

Ona göre kaçınılmaz olan devrime yönelik tarihsel bilinci geliştirecek olanlar, ancak çalışan kesimlerdir. Dolayısıyla "nihai" zaferin kendisi değil, zaferi adım adım hazırlayan her bir çaba kendi içinde gerekli ve değerlidir. Luxemburg'un çalışan kesime, onun bilincine ve tarihi yapma iradesine, sadece küçük bir azınlığın değil, tüm insanların egemenlikten kurtulmasında belirleyici, hattâ önderlik edici bir işleve sahip olduğuna sonsuz bir güven duyduğu açıktır. Güveni, sosyal hareketlerin varlığından olduğu kadar, adil bir dünyanın gerçekleşebileceği umudunu besleyen hümanizmden kaynaklanır. İşte Luxemburg'un bu hümanizmini Hannah Arendt'in değerlendirmesinde izlemek mümkündür. Arendt bilindiği gibi totalitarizmi ve mutlak egemenliği araştırdığı eserinde Luxemburg'un emperyalizm kuramına referans verir. Bir başka açıdan şu sözlerle Arendt için Luxemburg'un siyasal olanın yüzünü dünyaya ve hümanizme dönebileceğinin en güzel örneği olduğunu görürüz: "Rosa Luxemburg için dünya son derece büyük bir öneme sahipti ve o asla kendisiyle ilgili değildi. ... o dünyadaki adaletsizliklerle barışık değildir" (Ludz, 2005: 82).

Son olarak Rosa Luxemburg'a ilişkin söylenmesi gereken, ona karşı bir önyargının olduğudur. Genellemeci bir yaklaşımla, özgürlüğe ilişkin yorumları ama özellikle kitleye bakışı bir kolaycılığa sığınılarak ve adeta determinist bir yaklaşımla "romantizm hayalciliği" olarak tanımlanarak, düşünürün eserleri zaman zaman bütünlüğünden kopartılarak yok sayılabilmektedir. Kitlelere büyük değer ve önem atfetmenin, kitlelere görev verme anlayışının gerçek siyasetle doğrudan bir ilişkisi olmadığı düşüncesi benimseniyorsa bu yaklaşımlar kabul edilebilir. Ancak burada sorgulanması gereken, bu gibi tespitlerin nedenleri değil, aksine tespitlerin doğru olup

olmadığıdır. İşte bu sorgulamada da Luxemburg'un kitlelere dair yazdıklarının yeniden değerlendirilmesi gerekir. Öncelikle Luxemburg'un kitleleri abartılı değerlendirdiği eleştirisine bakıldığında, bunun düşünürün yaşadığı dönemdeki kitle analizinde aksinin söz konusu olduğu, kitleleri tarihi görevini üstlenmede edilgen olmakla eleştirdiği görülebilir. Sosyal demokrasinin krizde olduğu belirlemesini takiben, yer yer acımasız ifadelerle kitlelerin savaş hayranlığını, "vatansever sarhoşluğunu" (Luxemburg (*GW* 4), 2000: 64) ve "alışılagelmiş gündelik rutine" dönüşen "kitlesel katliamlara" dâhil olmalarını eleştirir (Luxemburg (GW 4), 2000: 51). Bu sözlerde kitlelerin abartıldığı yorumunu öne sürmek oldukça zordur; tam tersine savaş hayranlığı, güruhsallaşma ve etik değerlerden yoksunluk üzerinde durulur. İşte böylesi bir kitlenin, bir başka ifadeyle "Alman proletaryasının leş tavrı" (Luxemburg (*GW* 4), 2000: 378) sayesinde Alman emperyalizminin Rus devriminin kazanımlarını kendi çıkarlarına uygun olarak kullanılabildiğinin altını çizen Luxemburg, gericiliğin bu siyasetini ancak "Alman halk kitlelerinin sonsuz akılsızlığına olan sarsılmaz güveni" (Luxemburg (*GW* 4), 2000: 375) ile gerçekleştirdiğini söyler. Ona göre işçi sınıfı bile "yabancı özgürlüğün uslu cellatları" (Luxemburg (*GW* 4) 2000: 375) haline gelir. Dolayısıyla "kitle" onun için sabit, statik bir kavram değildir. Bugün olmasa da, bir gün insan olarak kitlelerin kendi kaderlerini tayin edeceklerini düşünür. İşte bu anlayış Luxemburg için sosyalizmin kendisidir, mücadelenin temel nedeni ve insan olma bakışının özüdür. Burada kitle, insanlığın kendisidir, kendi tarihinin kurbanı ve aynı zamanda failidir. "Hiçbir savaş halk kitlelerinin kendisinin, ister savaş hayranlığı olsun, ister biat edici bir kabul olsun, sorumluluğu dışında mümkün olamaz. ... İnsanlığın her eylemi tarihi belirleyen faktörlerden biridir." (Luxemburg (*GW* 4), 2000: 61). Ama kitlelerin biat eder şekilde toplumsal ilişkilerin içinde olmaları, aynı zamanda da bu edilgenliği aşmalarının temel dürtüsüdür. Diyalektik budur ona göre. Buradaki sihirli kavram deneyimdir, her ne kadar bu kavram aynı zamanda ilerlemeye karşıtlık, sınırlılık ve var olanı koruma anlamını taşıyor olsa da. Deneyimi durağanlık değil, aksine var olanı eleştirmek, ona alternatif sunmak olarak anlayan Luxemburg, deneyimlerin klasikliği aşan ifadesinde entelektüelliğin ve işçi sınıfının entelektüelleşmesinin önemine vurgu yapar. O nedenle kitlelere yönelik zaman zaman ajitatif konuşmalarının ve metinlerinin bir kitle fanatizmi veya abartısı olarak değil, insan olmaya, geleceği kurmaya, insanın kendisini inşa etmesine bir çağrı olduğu değerlendirmesi mümkündür.

Luxemburg hakkında var olan farklı ve birbiriyle çelişen yorumların ortadan kaldırılması olanaklı değildir. Olanaklı olması da gerekmez, çünkü o bazıları için "sadece" bir kadın (Horáková, 2011), bazıları için Polonyalı

bir Yahudi (Wimmer, 1982), başkaları için de bir entelektüel veya ortodoks olmayan bir Marksist (Brie, 2006) olarak vardır ve öyle de kalacaktır. Ancak Luxemburg'un yaşamı ve eserleri bütünlük içerisinde ele alındığında, bunların hepsi doğrudur, demek ki bir başka doğru, Rosa Luxemburg'un bu sayılanların ve hattâ sayılmayanların bütünlüğünü ifade etmesidir. Ve tüm farklı değerlendirmelere rağmen, hemen hemen bir konuda ortak bir yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür. Luxemburg'un insanlığı, öncesi düşünürlerin hümanizmi ile iç içedir. Eylemde kararlılığı yanısıra yeni toplumsal gelişmeleri analitik olarak kavraması, yeni soru ve sorunlara dogmatik olmayan tarzda yaklaşması, onun toplumsal olan ile kendisi arasında bir bağ kurma amacında olduğunu gösterir. İşte bu bir çağrıdır:

"Burada gömülü
Rosa Luxemburg
Polonyalı bir Yahudi
Alman emekçilerinin öncüsü
Alman zalimlerinin ve bastırılmış olanların emriyle öldürülen yatıyor burada
Gömün artık anlaşmazlıklarınızı!" (Brecht, 1993: 196)

KAYNAKÇA

Rosa Luxemburg Eserleri:

Luxemburg, Rosa, 1987. Sozialreform oder Revolution, içinde, *Gesammelte Werke* (GW) Bd. 1.1. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2000. Die National versammlung, içinde, *GW* 4. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2000. Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben. Eine Antikritik, içinde, *GW* 5. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2000. Die Revolution in Russland (1917), içinde, *GW* 4. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2000. Zur russischen Revolution, içinde, *GW* 4. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2000. Fragment über Krieg, nationale Frage und Revolution, içinde, *GW* 4. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2000. Die geschichtliche Verantwortung. *GW* 4. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2000. Der Anfang, içinde, *GW* 4. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2000. In revolutionärer Stunde: Was weiter? İçinde, *GW* 1.2. Karl Dietz Verlag: Berlin.

—, 2004. Der politische Führer der deutschen Arbeiterklasse, içinde, *GW* 2. Karl Dietz Verlag: Berlin.

Diğer Kaynaklar:

Bellofiore, Riccardo (Ed.), 2009. *Rosa Luxemburg and the Critique of Political Economy*. Routledge: Taylor and Francis: Abington.

Benjamin, Walter, 1961. "Geschichtsphilosophische Thesen". *Walter Benjamin, Illuminationen*, Suhrkamp: Frankfurt/M.

Bernstein, Eduard, 1973. *Die Voraussetzungen des Sozialismus*. Stuttgart.

Brecht, Bertolt, 1993. *Werke*. Grosse kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Band 15. Gedichte 5. Suhrkamp: Frankfut/M.

Brie, Michael, 2006. "Ist sozialistische Politik aus der Regierung heraus möglich? Fünf Einwände von Rosa Luxemburg und fünf Angebote zur Diskussion". İçinde, Michael Brie, Cornelia Hildebrandt (ed.), *Parteien und Bewegungen. Die Linke im Aufbruch*. Karl Dietz Verlag: Berlin.

Cicariello-Maher, George, 2010. Latin American Marxism. İçinde, Mark Bevier (Ed.): *Encyclopedia of Political Theory*. Sage: Thousand Oaks/London/New Delhi/Singapore.

Danzer, Georg. 2005. "Rosa Luxemburg – gut zu sein ist die Hauptsache". İçinde, Elke Pilz, *Das Ideal der Mitmenschlichkeit: Frauen und die sozialistische Idee*. Königshausen & Neumann: Würzburg.

Dunayevskaya, Raya, 1998. *Rosa Luxemburg. Frauenbefreiung und Marx' Philosophie der Revolution*. Argument: Berlin.

Geras, Norman, 1979. *Rosa Luxemburg. Kämpferin für einen emanzipatorischen Sozialismus*. Olle & Wolter: Berlin.

Gilcher-Holtey, Ingrid, 1986. *Das Mandat des Intellektuellen. Karl Kautsky und die Sozialdemokratie*. Siedler: Berlin.

Haffner, Sebastian, 2010. Spartakusaufstand. İçinde, Stefan Brauburger, Guido Knopp, Peter Arens (Ed.): *Die Deutschen von Karl dem Großen bis Rosa Luxemburg*. C. Bertelsmann: Gütersloh.

Harding, Neil, 2010. *Lenin's Political Thought: Theory and Practice in the Democratic and Socialist Revolutions*. Haymarket Books: Chicago.

Haug, Frigga 2006. "Rosa Luxemburg". İçinde, Annegret Brauch (ed.), *Im Namen einer besseren Welt: Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, Simone Weil, Dorothee Sölle*. Evangelische Akademie: Karlsruhe.

Haug, Frigga, 2007. *Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik*. Argument: Hamburg.

Hetmann, Frederik, 1979. *Rosa L.* Suhrkamp: Frankfurt/M.

Hirsch, Helmut, 1969. *Rosa Luxemburg. Mit Selbstzeugnissen und Bildokumenten*. Rowohlt: Reinbek/b. Hamburg.

Horáková, Dana, 2011. Rosa Luxemburg (1871-1919): Die rote Ikone und ihre Toy Boys. İçinde, *Dana Horáková: Starke Frauen*. Quadriga digital.

Laschitzka, Annelies, 1996. *Im Lebensrausch, trotz alledem. Rosa Luxemburg. Eine Biographie*. Aufbau: Berlin.

Lebewitz, Michael A., 2003. *Beyond Capital. Marx's Political Economy of the Working Class. 2. Ausgabe*, Palgrave Macmillan: Basingstoke.

Lenin, W.I., 1924. "Notizen eines Publizisten", *Prawda*, 16 Nisan 1924.

Ludz, Ursula (Ed.), 2005. *Hannah Arendt: Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Piper: München.

Mandel, Ernest/Radek, Karl, 1986. *Rosa Luxemburg. Leben – Kampf – Tod*. Isp-Verlag: Frankfurt/M.

Maurer, Margarete, 1999. Ein Land der unbeschränkten Möglichkeiten: Zur Aktualität Rosa Luxemburgs. İçinde, Cornelia Krauss, Margarete Maurer (Ed.): *Rosa Luxemburg: Ich bin ein Land der unbeschränkten Möglichkeiten*. Rosa-Luxemburg-Institut: Wien.

Müller-Dietz, Heinz (Ed.), 1994. Gustav Radbruch Gesamtausgabe Band 10: C. F. Müller Verlag: Heidelberg.

Rossanda, Rossana, 1975. *Über die Dialektik von Kontinuität und Bruch: zur Kritik revolutionärer Erfahrungen, Italien, Frankreich, Sowjetunion, Polen, China, Chile*. Suhrkamp: Frankfurt/M.

Nettl, Peter, 1967. *Rosa Luxemburg*. Kiepenheuer & Witsch: Köln.

Schelz-Brandenburg, Till, 1992. *Im Banne des Marxismus. Der Briefwechsel zwischen Eduard Bernstein und Karl Kautsky 1879 bis 1932*. Böhlau: Köln.

Schütrumpf, Jörn, 2006. "Rosa Luxemburg, die Bolschewiki und gewisse Fragen." *Utopie kreativ*, H. 193, Nov. 2006. Berlin.

Schütrumpf, Jörn, 2006. *Rosa Luxemburg oder der Preis der Freiheit*. Karl Dietz Verlag: Berlin.

Steinberg, Hans-Josef, 1972. "Karl Kautsky und Eduard Bernstein". İçinde, Hans-Ulrich Wehler: *Deutsche Historiker*. Band 4. Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen.

Ţalmon, Jacob Leib, 2013. *Die Geschichte der totalitären Demokratie Band III. Der Mythos der Nation und die Vision der Revolution: Die Ursprünge ideologischer Polarisierung im zwanzigsten Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Ullrich, Volker, 2009. *Die Revolution von 1918/19*. Beck: München.

Weber, Reinhold/Mayer, Ines (Ed.), 2005. *Politische Köpfe aus Südwestdeutschland*. Kohlhammer: Stuttgart.

Weiss, Peter, 1981. *Notizbücher 1971-1980*. Suhrkamp: Frankfurt/M.

Wette, Wolfram, 2008. Militarismus in der Weimarer Republik. İçinde, Friedhelm Greis, Ian King: *Der Antimilitarist und Pazifist Tucholsky: Dokumentation der Tagung 2007*. Röhrig Universitätsverlag: St. Ingberg.

Wimmer, Reiner, 1999. *Vier jüdische Philosophinnen: Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*. Reclam: Leipzig.

Winkler, Heinrich August, 2002. *Der lange Weg nach Westen. Band I. Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*. C. H. Beck: München.



Rosa Luxemburg



Hannah Arendt

Devrimi Düşlemek ve Yaşamak: Rosa Luxemburg'un Mektup ve Yazılarının Arendtçi Bir Okuması*

Maria Tamboukou

[Berlin] [19 Nisan 1899]

Dyodyo! Sonunda uyumak için fazlasıyla yorgun olduğum boş bir vakit bulabildim –düzeltmeleri gönderdim ve fena halde yorulmuş durumdayım. Uzun süredir sana bir konuda yazmak istiyordum, aslında buna ihtiyacım vardı, fakat bunun için tek bir saniye bile bulamadım!!

Biliyor musun bir süredir çok güçlü bir biçimde ne hissediyorum? İçimde bir şey hareket ediyor ve dışarı çıkmak istiyor. Bu entelektüel bir şey, mutlaka yazmam gereken bir şey. Merak etme, gene bir şiir ya da kurgu değil. Hayır, canımın içi, beynimin içinde bir şey hissediyorum. Güçlerimin onda birini ve hattâ yüzde birini bile şu âna dek kullanmadığımı hissediyorum. Şimdiye kadar yazdıklarımdan ımemnun değilim ve kesinlikle ve apaçık biliyorum ki çok daha iyisini yapabilirim. Başka bir deyişle, Heinrich'in dediği gibi, "önemli bir şey söylemem gerekiyor".

Yazılarımın biçimi beni bir süredir tatmin etmiyor. "Ruhumda" bütün kural ve gelenekleri reddeden tamamıyla yeni, özgün bir biçim olgunlaşıyor. İnsanları bir gök gürültüsü gibi etkilemek, zihinlerini nutuk çekerek değil tasavvurumun genişliğiyle, kanaatlerimin sağlamlığıyla ve ifadelerimin gücüyle tahrik etmek istiyorum.

Çev: Onurcan Ülker

*Kaynak: *Feminist Review*, Sayı: 106, yıl 2014.

> Nasıl? Ne? Nerede? Hâlâ bilmiyorum.
>
> İstediğin kadar içten gül buna, umrumda değil. Eminim ki içimde bir şey kıpırdıyor, bir şey doğuyor. [...] Rózia.
>
> Leipzig şimdiden 'Sosyal Reform mu Devrim mi' makalesinin 600 kopyasını aldı. Üç bin tanesi hızla satılınca ikinci basım için telif ücretlerini talep edeceğim [...]. (RL'den LJ'ye, iç. Ettinger, 1979: 75-76)

Rosa Luxemburg, 19 Nisan 1899'da yoldaşı ve sevgilisi Leo Jogiches'e[1] bir mektup yazarak "içinde" son derece şiddetli kuvvet ve arzuların "hareket etmekte olduğunu" ifade ediyordu. Mektupta fikirlerin ortaya çıkışına karşılık düşen bir metafor olarak doğumu kullanıyor, "eminim ki içimde bir şey kıpırdıyor, bir şey doğuyor" diyordu. Luxemburg'un "bir şey doğuyor" düşüncesinin 6 Mart 1899 tarihinde, 28 yaşına girdikten bir gün sonra kaleme aldığı mektupta dile getirdiği gerçek bir bebek isteğine de güçlü bir biçimde yansıdığı görülüyordu: "ve belki de küçük, çok küçük bir bebek? Buna asla izin verilmeyecek mi? Asla?" (RL'den LJ'ye, iç. Ettinger, 1979: 73). İster kelimenin gerçek anlamıyla olsun ister bir metafor olarak olsun, 1899 baharında Luxemburg doğurma edimi ile açıkça ilgileniyordu. Fakat aynı dönemde, bebeklere ve yeni düşüncelere dair kişisel ve tutkulu ilgisi, devrim hakkındaki siyasal yazılarıyla da sıkı bir biçimde iç içe geçmekteydi. İlginçtir ki yukarıda değinilen Nisan tarihli mektubunun ekinde, Bernstein'ın (1961) *Evrimci Sosyalizm* kuramlarına yönelik etkileyici ve ikna edici bir saldırı olan ve Luxemburg'un Alman sosyalist çevrelerinde devrimci bir aydın olarak saygınlık ve şöhret kazanmasında önemli rol oynayan ünlü makalesi *Reform mu Devrim mi*'nin (Luxemburg, 1899) yayımlanma başarısına da değiniliyordu.

Bu makalede, araştırmanın dayandığı metin arşivi olarak Luxemburg'un Jorgiches ile ömür boyu süren yazışmalarını ele alarak,[2] kadın ve devrim bağlamındaki sorunları yirminci yüzyıla ait etkiliyeci ve devrimci bir figürünün kişisel olan ile siyasal olanın içe içe geçtiği yazılarına bakarak tartışmak istiyorum. Luxemburg, Clara Zetkin[3] ile yakın kişisel ve siyasal ilişkisine karşın kendisini hiçbir zaman bir feminist olarak değerlendirme-

[1] Luxemburg ve Jogiches 1890'da Zürih'te tanıştılar ve her ne kadar 1919'daki cinayete dek birlikte siyasal çalışmayı sürdürecek olsalar da, fırtınalı ilişkileri 1907'ye dek devam etti. Birlikte yaşamlarına ve çalışmalarına ilişkin bir tartışma için bkz. Ettinger (1979, 1982) ve Netti (1966).

[2] Çalışmada, Cedar ve Cedar (1923), Ettinger (1979) ve Adler, Hudis ve Laschitza (2011) da dâhil olmak üzere Luxemburg'un mektuplarının farklı kişilerce yayıma hazırlanmış ve çevrilmiş derlemelerinden yararlanılmıştır. Daha önce başka bir yerde tartıştığım üzere (Tamboukou, 2010), düzenlenmiş mektup derlemeleri, tahlile, birtakım epistemolojik sınırlılıklar dayatmaktadır.

[3] Clara Zetkin (1857-1933), her açıdan devrimci ve alışılmadık bir yaşam süren Alman sosyalist feminist (bkz. Badia, 1993).

diği ve sunmadığı için, yazıları, devrim sorununu bağlamındaki cinsiyet temelli incelemeleri ve bunlardan duyulan hoşnutsuzlukları aydınlattığı kadar çetrefilleştirebilmektedir. Zetkin'in (1919: sayfasız) Luxemburg cinayetinden sekiz ay sonra yazdığı dokunaklı bir makalede de değindiği üzere, "Sosyalizm Rosa Luxemburg'a göre bütün yaşamının odak noktasında olan baskın bir tutku, hem entelektüel hem de etik bir tutkuydu. [...] Onun en büyük mutluluğu, düşü, devrimi görmek için yaşamak, mücadelelerinin karşılığını almaktı."

Luxemburg, uğruna tutkuyla savaştığı devrim için yaşamadı; onun için savaşırken öldürüldü. Dahası, sosyalist yoldaşları onun Rus Devrimi eleştirisini asla unutmadılar ve mirasını Avrupa sosyalizm tarihinden silmeye çalıştılar. Luxemburg'un ölümünü takip eden şiddetli unutturma kampanyasının bir sonucu olarak bütün yazışmalarının yüzde 90'ı da dâhil olmak üzere yapıtlarının önemli bir kısmı İngilizce konuşan okurlar için erişilmez kaldı (bkz. Hudis, 2011: viii).

Ne var ki, Luxemburg etkileyici bir devrimci figür olarak geri dönmeyi sürdürdü: Avrupa ve Birleşik Devletler'deki 1968 öğrenci hareketlerinin ardından Arendt (1968: 37) "'Yeni Sol' ortaya çıkar çıkmaz, Luxemburg efsanesi de –neredeyse bütün ayrıntıları belirsiz, karmaşık ve yanlış bir halde– bütün dünyada yayılabildi ve canlanabildi" diye yazıyordu. Rose (2011: 5) ise, Luxemburg'un mektuplarının son basımı (Adler, Hudis, and Laschitza, 2011) hakkında kaleme aldığı makalede, "[d]evrimci zamanlarda yaşıyoruz. Tunus, Mısır ve Libya devrimleri gerçekleşmese Rosa Luxemburg hakkında nasıl düşünüyor olurduk bilemiyorum. Acaba bu daha mı kolay, yoksa daha mı zor olurdu?" diye soracaktı. Rose'un bu eleştirel yorumu, Luxemburg'un düşüncelerinin Arap Baharı ayaklanmaları ışığında devrimin soru ve sorunlarını yeniden düşünmemize olanak tanıyan özel koşullar sunduğunu ortaya koymaktaydı. Rose ile uyum içerisinde ben de bu makalede, Arendt'in düşüncesinin özellikle cinsiyet/iktidar ilişkileri cephesine ve kadınların güncel devrimci olaylardaki çok önemli fakat aynı zamanda kırılgan poziyonuna odaklanarak devrimin soru ve sorunlarını anlama noktasında yararlı bir kuramsal mercek sunduğunu öne sürüyorum.

Luxemburg ve Arendt arasında bağlantı kurarken, "metinlerin içyüzünü, farklılık ilişilerine ve bunların ne gibi bir öneme sahip olduklarına dair detay ve özgüllüklerin birbirleriyle nasıl ilişkilendiklerine ve birbirlerinden nasıl etkilendiklerine bakarak okuyan bir yöntemsel yaklaşım" (Barad, 2008: 71) olarak tanımlanabilecek kırınımlayıcı *[diffractive]* analizle, iki etkili kadın siyasal düşünürün düşüncelerindeki kalıtımsal çizgileri takip ediyorum. Burada, Luxemburg'un siyasal yazılarının ve yaşadığı devrimci

deneyimlerin Arendt'in kendiliğinden katalitik bir olay, beklenmedik kuvvetleri serbest bırakan ve süregiden patlamalarla ve yeni bir siyasal kitle oluşturarak ortaya çıkaran apaçık bir siyasal olgu olarak devrim kuramsallaştırmasını büyük ölçüde etkilediğini ileri sürüyorum. Arendt'in (1998 [1958]) insanlık durumunun siyasal yönünü ayrıntılarıyla anlatma bağlamında anlatıların sahip olduğu güce ilişkin düşünceleri, Luxemburg'un kişisel yazılarını ve özellikle de kişisel ve siyasalın karmaşık ilişkisinin yaşamın bir gücü ve yaşam için bir güç olarak devrimin, Arendtçi anlamda "dünya aşkının", gerçekleşebilme koşullarını yarattığının izlerini sunan belgeler olarak mektuplarını aydınlığa kavuşturmaktadır (Young-Bruehl, 1982).

Bu iki etkili kadın teorisyenden birini diğeri üzerinden okumayı sürdürürken, cinsel farklılığın siyaset ve devrimin deneyimlenmesini, sahnelenmesini ve kuramlaştırılmasını nasıl farklı kıldığını göz önünde bulundurmanın sahip olduğu önemin altını çizeceğim. Burada, her ne kadar gerek Luxemburg gerekse Arendt cinsiyeti çalışmalarında analitik bir kategori olarak ele almamış ve feminist olarak adlandırılmayı reddetmiş olsalar da, yazı, düşünce ve pratiklerinin siyasalın feminist kuramsallaştırması üzerinde etkili olması paradoksunu tartışıyorum.

Son olarak öne süreceğim şey ise, Arendt'in Luxemburg ile karşılaşmasının bize, devrimi bir insan ilişkileri ve yaşam güçleri ağı içerisinde birbirine karışmış olayların siyasal toplamı olarak yeniden düşünmemizi sağlayacak bir kuramsal düzlem sunmasıdır. Ancak böylesi bir yeniden kavramsallaştırma içerisinde kadınların halen iktidar/cinsiyet ilişkilerinin mevcut devrimci olaylarda nasıl sergilendiği, tartışıldığı ve dirençle karşılaştığı bağlamlarında baskın rol oynayan cinsiyet-körü söylemleri, ideolojileri ve pratikleri ortaya çıkaran modernite devrimleriyle ilişkilerinin feminist soykütüğünü çıkartabiliriz.

Devrimi Yazmak

Arendt (1990 [1963]: 21), "Devrimler bizi başlangıç sorunu ile karşı karşıya bırakan yegâne siyasal olaylardır" der. Yeni başlangıçlar düşlemek ve belki de daha önemlisi bunları hayata geçirmek Arendt'in modernitedeki devrimler kavramsallaştırmasının kalbinde yer alır. Burada önemle değinilmesi gereken, Arendt'in çift yönlü devrim kavramsallaştırmasıdır: (a) Bir insan ilişkileri ağı içerisinden püsküren radikal bir başlangıç olarak ve (b) Eninde sonunda özgürlüğün dayanağı olarak yeni bir siyasi topluluğu yaratacak bir siyasal sürecin başlangıcı olarak devrim. Ancak Arendt'in dile getirdiği yukarıda tasvir edilen devrim biçimi, daha sonra tartışacağım üze-

re Luxemburg'un siyasal ve kişisel yazılarındaki görüşlere yaklaşmakta ve onlardan etkilenmektedir.

Şüphesiz ki Arendt'in (1990 [1963]: 211) geliştirdiği insanlık durumunun kuramsal düzenlemesi içerisinde başlangıç kilit bir kavramdır: "İnsanlar, mantıksal olarak paradoksal bir görev olan yeni bir başlangıç yapmak için donatılmışlardır çünkü bizzat kendileri yeni birer başlangıçtır ve başlayıcıdır, başlangıç için gerekli yeterlilik tam da fıtrata *[natality]* içkindir, esasında insanoğlu dünyaya doğumun erdemiyle gelir." İnsanlık durumuna varoluşsal olarak içkin bir başlangıç nosyonu, Arendt'in (1994: 321) yeni başlangıçların her zaman mümkün olduğu bir arena olarak siyasal kavrayışını da şekillendirecektir: "Her şeyin, ve özellikle de siyasal eylemin özü, yeni bir başlangıç yapmaktır." Evvelce geniş olarak ele alındığı ve tartışıldığı üzere (bkz. Cavarero, 2000), fıtrat Arendt'in felsefesinin ölüme dönük Heiddeggerci yönelimden radikal biçimde koptuğunu ortaya koyar ve bu makalede daha sonra tekrar döneceğim üzere yaşamın felsefesi ve yaşam için felsefe düşüncesinin temellerini atar. Fakat benim bu literatüre eklemek istediğim şey, Arendt'in getirdiği yeninin âdeta patlaması olarak başlangıç nosyonu ile 'olayın' şeyleri yeni kılan, kurduğumuz düzeni ve dünyayı ve kendimizi anlama şeklimizdeki kesinliği bozan bir şey olarak kuramlaştırıldığı felsefe geleneği arasındaki ilginç koşutluğu ortaya koymaktır (bkz. Tamboukou, 2010: 16). Deleuze ve Guattari (1994: 177) tam da 'olay' bağlamında, 'devrimin zaferinin yalnızca kendisine, tam olarak oluşum ânında erkek ve kadınlara verdiği titreşimlere, kucaklaşmalara ve açılışlara bağlı olduğunu' ileri sürmektedir.

Yeni başlangıçlar bu nedenle Arendt için modernitedeki devrimlerin kurucu unsurlarıdır. Fakat fazlası vardır: Arendt'e (1990 [1963]: 29) göre, "özgürlük düşüncesi ve yeni bir başlangıç deneyimi kesişmelidir [ve bu] herhangi bir devrim anlayışı için olmazsa olmazdır". Bu noktada anımsamamız gereken, özgürlüğün Arendt'in (2006 [1961]: 166) insanlık durumu kavramsallaştırmasına ontolojik olarak içkin olduğudur: "Çünkü o bir başlangıçtır, insan başlayabilir; insan olmak ve özgür olmak bütünüyle aynı şeydir." Ne var ki Arendt (1990 [1963]: 29), bizim kavramsal ve siyasal sözlüklerimizde genelde birbirine karıştırılan ve birlikte ele alınan iki nosyon –kurtuluş ve özgürlük– arasında önemli bir ayırım yapar: "Kurtuluş özgürlüğün bir koşulu olabilir, ancak kendiliğinden ona yol açmaz' der. Kıyaslanamaz olmalarına karşın, kurtuluş isteği ve özgürlük isteği arasındaki sınırlar geçirgen ve bulanıktır: Arendt (1990 [1963]: 33) yerinde bir gözlemle, 'çoğunlukla saf bir kurtuluş, bir baskıdan özgürleşme, isteğinin nerede bittiğini ve siyasal bir yaşam biçimi olarak özgürlüğün nerede başladığını söylemek çok zordur' tespitini yapar. Dolayısıyla Arendt (1990

[1963]: 35) özgürlüğü hem negatif/olumsuz hem de pozitif/olumlu olarak kavramsallaştırır ve modernitedeki devrimleri de, 'geçen yüzyılların devrimci ruhu, yani kurtarma ve içine özgürlüğün yerleşeceği yeni bir ev kurma arzusu, kendinden önceki bütün bir tarih göz önüne alındığında tamamen eşsiz ve benzersizdir' argümanını ileri sürerek bu bağlama oturtur. Bu özlü açıklamada bütün modern devrimlerin uzamsal kurulumundaki zayıf halkayı buluruz: Zorluk ve tarihsel yenilgi baskıdan kurtuluş noktasında değil, kendisi olmadığında baskının farklı siyasal ve toplumsal iktidar rejimlerinde nihayetinde yeniden ortaya çıkacağı 'yeni bir evin' özgürlük için inşa edilmesi noktasında gündeme gelmektedir.

Arendt'in (1990 [1963]: 37) bir diğer önemli yönü de, modern devrimleri siyasal olaylar olarak tartışırken, 'bütünüyle yeni bir başlangıcın devrimci *pathosunun* ancak olayın kendi gelişim süreci içinde doğduğunu' berrak bir şekilde gözlemlemesidir. Siyasal aktörler bir aradalığın siyasal mekânlarında, Arendt'in (1968: 31) deyişiyle 'mekânlararasında' [*interspace*], birbirlerine görünür hâle gelir ve uyum içerisinde hareket eder. Yani Arendt'in düşüncesinde, devrimler olaylar olarak patlak verir ve daha sonra siyasal süreçlere evrilerek gelişir; bunlar kapalı tarihsel olgular olmanın ötesinde, benim 'siyasal-kalıtsal' [*politicogenetic*] görüngüler demeyi tercih ettiğim açık süreçlerdir.[4] Siyasal aktörlerin devamlı mevcudiyetini talep ettikleri ve buna bağımlı oldukları için devrimler, ne zaman ki bu aktörler dışlansa ve hattâ eziyet görse tarihsel olarak yenilgiye uğramışlardır. Burada önemle üzerinde durulması gereken, Arendt'e göre siyasal aktörlerin eylem içerisinde yeniden doğmasıdır: "Zaten neyse o oldukları için eylemezler" (Honig, 1992: 219); aksine, eyleme ve birlikte konuşma süreci içerisinde oldukları şey haline gelirler. Dahası, kendileri hakkında söyledikleri ve yazdıkları öyküler bir yana, gerçekte hiçbir zaman birleşik ve istikrarlı bir kimlik taşımazlar. Öykücülük Arendt'in siyasal kavramsallaştırmasının merkezinde yer almaktadır; bu noktaya makalenin ileriki sayfalarında geri döneceğim.

Modernitedeki devrimlerin iki olmazsa olmaz bileşeni olarak patlama ve siyasal eylemi yapılandırırken Arendt (1990 [1963]: 65), Lenin'in kısa Ekim Devrimi tanımına atıf yapar: "*Sovyetler* artı elektrifikasyon." Arendt'in devrimin yeni siyasal topluluğu olarak *Sovyetlere* yaptığı vurgu, bizi Luxemburg'un 1918 tarihli *Rus Devrimi* makalesine götürür. Arendt bu makaleyi, 1950'lerde *İnsanlık Durumu*'ndaki ve daha sonra *Devrim Üzerine* kitabındaki Marksizm eleştirisini hazırlarken, titizlikle incelemiştir (bkz. Young-Bruehl, 1982: 294).

[4] Burada Elias'ın (2000) toplumsal oluşumların kesintisiz süreci olarak 'sosyojenez' [*sociogenesis*] kavramından yararlanıyorum.

Luxemburg'un Arendt'in siyasal düşüncesi üzerindeki etkisi ele alınmış ve kapsamlı olarak tartışılmıştır. Biyografi yazarının ifade ettiği üzere, Arendt "annesi onu Spartakistlere destek için Königsberg eylemlerine götürdüğü zaman" 11 yaşındadır (Young-Bruehl, 1982: 124).[5] O zamanlar bilmediği şey, gelecekteki kocası Heinrich Blücher'in de 20 yaşında genç bir Spartakist olarak I. Dünya Savaşı karşıtı eylemlere katıldığıdır. Arendt (1968: 37), böylelikle sadece annesinin içinde yer aldığı toplumsal demokratik çevrelerde değil, daha sonraları, Luxemburg'un siyasal yazılarını okuyan ve bunlara hayranlık duyan Blücher'in kendisinden de Luxemburg'a ilişkin anekdotlar dinlemiştir. Blücher'in Spartakistler grubu hakkındaki üzerinde enine boyuna düşünülmemiş anıları ve aynı zamanda "1923'teki Alman Ekiminin"[6] yenilgisi hakkındaki yaşanmış deneyimleri, Arendt'in Luxemburg'un siyasal yazılarına ve özellikle de onun devrimin kendiliğinden olacağına, strateji ve taktiklerinin merkezî bir partinin talimatlarıyla oluşmaktan çok eylem içinde gelişeceğine ilişkin kesin inancına yönelik ilgisini tetiklemiştir. Bu noktada Arendt, Luxemburg'un 1917 Devrimi analizini titizlikle takip eder:

> Rus Devrimi bütün büyük devrimlerin temel dersi olarak devrimlerin varoluş kanunu kanıtladı: Her devrim ya hızlı, heyecanlı ve iradeli bir tempoyla ilerleyecek [...] ya da kısa süre sonra zayıf başlangıç noktasının gerisine sürülecek ve karşı-devrim tarafından bastırılacaktır. Hareketsiz kalmak [...] devrim içerisinde olanaksızdır. (Luxemburg, 1918: 287).

Bolşevik Partisi'nin devrimi ileri taşımada oynadığı önemli rolü kabul etmekle birlikte Luxemburg, bu partinin özgürlüğü kısıtlayan sonraki dönem taktiklerini şiddetle eleştirir. Luxemburg için, tıpkı Arendt için olduğu gibi, devrimin siyasal projesi "özgürlük için bir ev" inşa etmek olmalıdır. Luxemburg liberal demokrasinin kısıtlama ve sınırlandırmaları konusunda kayıtsız değildir; nihayetinde, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin desteklediği bir savaşa karşı yürüttüğü faaliyetler nedeniyle tutsak düştüğü koşullarda yazmaktadır. Ne var ki, devrimin yüzü suyu hürmetine özgürlüklerin ertelenmesinin tarihsel bir zorunluluk olduğu görüşüne katılmamaktadır:

> Şüphesiz her demokratik kurumun sınırlılıkları ve eksiklikleri vardır. [...] Fakat Troçki ve Lenin'in buldukları çare, yani demokrasiyi orta-

[5] Spartakist Ligi 1914 yılında Luxemburg ve Jogiches'in kurdukları bir yasadışı siyasal örgütlenmeydi. Grup hakkındaki tartışmalar için bkz. Nettl (1966), Ettinger (1982) ve Adler, Hudis ve Laschitza (2011).

[6] "Alman Ekimi" şiddetli bir ayaklanma olarak başlamış ama kısa sürede bastırılmıştır. Blücher'in katılımı hakkındaki bir tartışma için bkz. Young-Bruehl, 1982: 127-129.

> dan kaldırmak, iyileştirmeyi vaat ettiği hastalığın kendisinden daha beterdir; zira toplumsal kurumların doğuştan sahip oldukları bütün eksiklikleri düzeltebilecek tek yaşam kaynağını kurutmaktadır. Bu kaynak, en geniş halk kitlelerinin etkin, hür ve canlı siyasal yaşamıdır. (Luxemburg, 1918: 302).

Luxemburg, bütün devrimlerin yeni bir siyasal topluluk kurma ve bunu destekleme noktasında tarihsel olarak karşılaştıkları zorlukların tamamen farkındaydı. Ne var ki, yeni bir sosyalist sistem düşlerken, bunun yalnızca halkın, birlikte eyleyerek ve konuşarak sorunlarla mücadeleye etkin olarak katıldığı ve çözüm ürettiği bir tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkabileceği görüşünde son derece ısrarlıdır. Arendt'in dikkat çektiği üzere, 1905 Rus Devrimi'ne katılımı ve devrimci işçi konseyleri ile birlikte çalışması sayesinde Luxemburg (1906: 182), devrimci eylemin 'salt broşür ve bildirilerle değil, ancak yalnızca canlı bir siyaset okuluyla, sürekli devrim sürecinde mücadele yoluyla ve mücadele içinde kazandırılabilecek' devrimci siyasal eğitime bağlı olduğunu öğrenmiştir. Dolayısıyla Luxemburg'un (1918: 306) fikirleri, Arendt'in kolektif katılım ve eyleme bağlı 'siyasal-kalıtsal görüngü' olarak devrim kavramsallaştırmasını eleştirel bir biçimde etkilemiştir: 'Toplumun sosyalist sistemi ancak ve ancak canlı tarihin gelişiminin bir sonucu olarak toplumun kendi deneyimleriyle edindiği birikimden doğan ve süreç içerisinde kendisinin gerçekleştirdiği bir tarihsel ürün olmalıdır ve olabilir.'

Devrimci praksis, Luxemburg'a göre devam eden bir süreç, sosyalizmin yeni siyasal topluluğu kendisi üzerinden kurulacak olan canlı bir organizmadır. Daha sonra Arendt'in de ikna olacağı üzere, Luxemburg, kesin olarak kamusal yaşamın ve doğrudan demokrasinin özgürlüğün olmazsa olmaz koşulları ve yolsuzluk ve bürokrasinin baskın çıkmayacağının güvenceleri olduğu kanısındadır. Devrim konseylerinin, yani sovyetlerin rolü, doğrudan demokrasi pratiklerinin gerçekleştirilmesi bağlamında yaşamsaldır ve bunların Parti'nin sözcüsü haline gelmemeleri Luxemburg açısından önemlidir:

> Genel seçimlerin olmadığı, sınırsız basın ve toplanma özgürlüğünün bulunmadığı, görüşlerin özgürce yarışamadığı koşullarda, yaşamın bütün kamu kurumlarında kökü kurur ve salt sureti kalır, bu kurumlar içerisinde bürokrasi etkin unsur olmaya devam eder. Kamusal yaşam aşamalı olarak [...] bir diktatörlüğe, şüphesiz proleterya diktatörlüğüne değil fakat yalnızca bir avuç siyasetçinin diktatörlüğüne, yani burjuvazi mantığında bir diktatörlüğe dönüşür (Luxemburg, 1918: 307).

Luxemburg'un yukarıda verilen ikna edici alıntısı, Arendt'in (1990 [1963] 328) *Devrim Üzerine* kitabındaki uzun bir dipnotta baştan sona yer almaktadır. Hakikaten de Arendt (1990 [1963]: 264), devrim konseylerinin 'kendilerinin devrimin geçici organları olduğunu kabul etmeyen ve kendilerini geçici hükümet organları olarak ele almak isteyen bütün girişimlere karşı özgürlük mekânları olarak' önemini titizlikle tartışır. Her ne kadar –1848 Paris Komünü'nün yanısıra 1905 ve 1917 Rus Devrimlerinin de en dokunaklı biçimde gösterdiği üzere– bu yöndeki bütün girişimler başarısız olmuş olsalar da, bunlar gelecekte örnek alınabilecek tarihsel bir gelenek, bir devrimci praksis modeli yaratmışlardır: Arendt, Karl Jaspers'e Macar Devriminin ardından yazdığı bir mektupta dile getirdiği üzere, "Macarların bu mücadelesi, Kant'ın 'kendini unutulmaya terk ettirmeyecek' diyeceği türden bir şeydir. Sonuçları olacaktır." (HA'dan KJ'ye, iç. Arendt ve Jaspers, 1993: 304). Kant'ın, Fransız Devrimi'nin anlık etkileri ya da olası bir başarı ya da yenilgisi üzerinden değil, fakat isyan anılarını ve farklı bir gelecek umutlarını canlandıran atmosferi üzerinden, yani "asla unutulamayacak" (Kant, 1798: 184) bir tarihsel olay olarak değerlendirilmesi gerektiği yönündeki derinlikli gözlemi bizi, doğrudan doğruya Luxemburg'un Jogiches'e yazdığı mektuplara götürür. Sırada tartışacağım şey de, bu mektupların devrimi yaşamaya ve yazmaya yönelik yaklaşımı olacak.

Devrimi Yaşamak

Luxemburg, *Rus Devrimi*'ni, 1918'de henüz hâlâ hapisteyken ve yayımlamaa niyeti olmaksızın kaleme aldı (bkz. Arendt, 1968: 54). Ne var ki 1921 yılında, cinayete kurban gitmesinin ardından, Paul Levi bu makaleyi yayımlayarak tabiri caizse Luxemburg ve takipçileri için cehennemin kapılarını açtı. Ancak her ne kadar Luxemburg karşıtı kampanya Sovyet Rusya siyasetinde ve Avrupa komünist partileri içerisinde hız kesmeden sürüyor olsa da, hapishane mektuplarının basılması, ölümünü takip eden sessizlik ve kayıtsızlığı kıracak bir 'olay' yarattı (Cedar, ve Cedar, 1923). Arendt (1968: 36), bu mektupların şiirsel zarafetinin, 'kana susamış Kızıl Roza imajını körükleyen propagandayı' silip atmada bir katalizör rolü üstlendiğini ileri sürmüştür. Fakat aynı mektuplar, aynı oranda sorunlu bir 'kuş gözlemcisi ve çiçeksever, hapisten çıkarken gardiyanların gözyaşlarıyla uğurladığı bir kadın' olarak Luxemburg söyleminin doğuşuna da yol açmıştır (Arendt, 1968: 36-379). Efsane ve mitler bir yana, Arendt de, anlatılara yönelik genel ilgisi veri alındığında şaşırtıcı olmadığı üzere, Luxemburg'un mektuplarının şiirsel güzelliğine dalmıştır.

Daha önce de belirtildiği üzere, anlatılar Arendt'in insanlık durumu kavramsallaştırmasının tam da kalbinde yer almaktadır: İnsan varlığının tek

maddi işareti olarak öyküler kuramsal soyutlamalardan kaçınırlar ve beklenmeyene, düşünülmemiş olana açık kapı bırakıp bunu gözden kaçırmadan birden çok yaklaşımı ortaya çıkartarak anlam arayışına katkıda bulunurlar. Böylelikle öyküler, nihai olarak, içerisinde devrimi tekrar düşleyebileceğimiz bir yatay bağlantılar düzlemi biçiminde siyasetin alanını yeniden düzenlerler. Bu bağlamda Luxemburg'un mektuplarındaki anlatılar, kişisel ve siyasalın karanlık dünyasındaki tutkulu karmaşıklığı gün yüzüne çıkartarak, dönemin siyasetine güçlü bir müdahale teşkil ederler. Devrim nasıl ele alınmalı ve bu karmaşıklık bağlamında nasıl algılanmalıdır? Yazının bu bölümünde bunu tartışmak istiyorum.

Luxemburg'un mektupları içerisinde Arendt'in fazlasıyla hayranlık duyduğu iki küçük cilt, 1916 ve 1918 yılları arasında hapishaneden, gene aynı dönemde hapiste olan ve sonunda 1919 Ocağı'nda Luxemburg'la birlikte öldürülecek olan Karl Liebknecht'in eşi Sophia Liebknecht'e yazılmış mektupları kapsar. Bu mektuplarda Luxemburg'un mektup yazma sanatı, hapishane mektuplarının kişisel niteliğini tamamıyla şiirsel bir yazıya dönüştürür. Bu satırlarda yazarın ve mektubun muhatabının içerisinde bulundukları Şimdinin soğukluğu sergilenir ve düşlerdeki ferah gelecek belli belirsiz görünür gibi olur:

> Seneler senin varlığın gerçekten 'yaşamaksızın' geçip giderken nasıl çile çektiğini hissediyorum. Sabret ve cesur ol! Bizler gene de yaşamalıyız, büyük deneyimlerden geçmeliyiz. Şu an şahit olduğumuz şey eski dünyanın batışıdır, her gün farklı bir parçası suların derinliklerine gömülüyor. (RL'den SL'ye, 12/5/1918, iç. Cedar ve Cedar, 1923: 69).

Yukarıdaki mektubun yazınsal güzelliği, Luxemburg'un siyasal iyimserliğini, eski dünya batıp giderken yeni bir şeyin doğmakta, yeni bir başlangıcın ortaya çıkmakta olduğuna dair inancını güçlü ve etkili bir biçimde ortaya koymaktadır. Tabii ki, çelişkiler ve yenilgiler Luxemburg'un (1906: 182) devrimci süreç anlayışının bir parçasıdır: "Devrimin toplumsal sürecinin türlü dip akıntılarının yolları birbirleriyle kesişir, birbirlerini gemler ve devrim içerisinde içsel çelişkilere yol açar, ancak en sonunda bunlar ivme kazanır ve böylece gene daha şiddetli patlamalar gerçekleşir" diye yazar. Dahası, yukarıdaki alıntı Luxemburg'un hapishane mektuplarındaki şiirsel üslubunun istisnai bir örneği değildir. Mevcut mektuplarının tamamı, her ne kadar sevgilisini ilişkilerini ihmal ettiği için azarlasa, yazdığı siyasal bir metin hakkında önerilerini sorsa ya da siyasal strateji ve taktiklerindeki zayıflıklara işaret etse de, kişisel görüşlerinin, yoğun duyguların ve özlü siyasal görüşlerin sanatsal bir karışımını yansıtmaktadır. Jogiches'e yazdığı mektuplar boyunca, Luxemburg daima örgütsel sorunlar ve yayın proje-

lerinin yanısıra yaşamlarının günlük ayrıntıları, duyguları, düşünceleri ve hisleri hakkında yazışmaları gerektiğini ifade eder. Daimi şikâyeti, sevgilisinin mektuplarında duygularına ilişkin hiçbir detayın açık edilmemesidir: "Senin mektuplarını açıp da altı sayfa boyunca Polonya Sosyalist Partisi hakkındaki tartışmalardan bahsettiğini ve sıradan yaşam hakkında tek bir laf bile etmediğini gördüğümde [...] baygınlık geçiresim geliyor" (iç. Ettinger, 1979: xv). Fakat niçin "sıradan yaşam" Luxemburg'un siyaseti açısından bu denli önemlidir ve niçin o, Rose'un (2011: 16) değindiği üzere "Benliğin en derin yönlerine temas etmemenin siyasetin radikal bir yenilgisi olduğunu" düşünür? Luxemburg'un siyaset ve devrim fikrinin karşılığı, yaşamın siyaseti ve yaşam için siyasettir, dünyaya ait olduğu ve kaldığı müddetçe yalnızca değişim meydana getirecek olan özsel bir güçtür. Onun felsefesinde, insanlar kendilerini geliştirmek ve gerçekleştirmek için birbirlerine ihtiyaç duyarlar ve insan iletişimini, yaratıcılığını ve eylemini olanaklı kılacak koşulları yaratmak siyasetin görevidir. 3 Temmuz 1900'de Jogiches'e şöyle yazar:

> Sana ne denli çok ihtiyaç duyuyorum! Birbirimize ne denli çok ihtiyaç duyuyoruz! [...] Biz ikimiz, durmaksızın 'yaşıyoruz' ve [metinde aynen böyle, M.T.] içsel yaşam. Bu da demek oluyor ki değişmeye devam ediyoruz [...] yani içsel benlik mutlaka durmaksızın yeniden değerlendiriliyor, yeniden düzenleniyor, uyumlulaştırılıyor [...] Ancak genel varoluş hissini, dışarıya adanmış yaşam, yapıcı eylem ve yaratıcı iş olduğuna inandığım bu hissi yitirmemek için kişi başka bir insanın denetimine ihtiyaç duyuyor. Bu insan mutlaka yakın, anlayışlı, fakat gene de uyum arayışındaki 'Ben'den apayrı bir varlık olmalı. (RL'den LJ, iç., Ettinger, 1979: 105).

Böylece Luxemburg'un ilişkisel ontolojisi, Arendt'in Augustinusçu aşk nosyonu üzerine kaleme aldığı doktora tezindeki felsefi buluşlardan yakın dönem siyasal yazılarına dek bütün çalışmalarının içine sinmiş bir tema olan 'dünya için aşk'ın (Young-Bruehl, 1982) siyasetiyle iç içe girer. İşte bu noktada Luxemburg'un mektupları son derece önemli bir hale gelmekte, bir dizi farklı ve çelişkili mekân ve özne konumlarına yerleşmiş devrimci bir kadının kişiliğini anlama noktasında bakış açısı sunmaktadır. Mektuplarındaki anlatı gücüyle Luxemburg, dünyaya duyduğu tutku ve aşk, siyasal eylemleri ile ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiş bir kadın olarak ortaya çıkar. Rose'un (2011: 8) yüksek bir kavrayışla belirttiği üzere, O'nun mektuplaşmaları "salt bir yakın ilişkiyi ortaya koyan zengin bir kaynak" olarak okunamaz, "zira bunlar, kişisel ve siyasal arasındaki dur durak bilmeyen ilişkiyi gözler önüne sermektedir". Ne var ki kişisel ve siyasalın birbirine

geçtiği bu yöntem, mektuplaştığı kişiler tarafından bile her zaman doğru bir biçimde değerlendirilememiş ve anlaşılamamıştır.

Genellikle hatalı bir biçimde okunan ve hatalı bir biçimde anlaşılan Luxemburg'un mektupları, onun siyasetin daima yerleşik, gömülü ve ilişkilendirilmiş olduğu konusunda nasıl da bilinçli olduğunu göstermektedir. Jogiches ile anlaşmazlığa düştüğünde, onun mensup olduğu toplumsal sınıfın siyasal görüşlerinde kusur ve tutarsızlıklara yol açtığına işaret etmekten çekinmemiştir: "Fabrika komisyonları hakkında sana katılmıyorum. Seni dümbelek kafalı eşek herif, sende olmayan şey 'sınıf' hissiyatı; aşırı radikalizmden dosdoğru oportünizme kaymış bulunuyorsun" (RL'den LJ'ye, iç., Ettinger, 1979: 142). Dahası Luxemburg'un mektupları, makro-siyasetin nasıl benliğe içkin yoğun agonistik siyasetle iç içe geçtiğinin izlerini de taşımaktadır. Örneğin aşağıda yer alan Rusya'daki Şubat Devriminin etkisi altında yazılmış 10 Ekim 1905 tarihli mektupta şöyle demektedir:

> Yazmakta bu denli zorlanmak beni küçük düşürüyor [...] Ancak olağanüstü koşullarda çok heyecanlandığım vakitler (L[eioziger] V[olkszeitung]'a başladığımdaki gibi), ya da Şubat Devrimi sırasında olduğu gibi kalemim 'kanatlanıveriyor'. Ve ne zaman ki canla başla bir makale yazmaya çalışsam, kendimi öyle cesaretsiz hissediyorum ki tek bir doğru dürüst harf bile yazamıyor ve karanlık bir köşeye saklanmak istiyorum. (RL'den LJ'ye, iç. Ettinger, 1979: 148).

Yukarıdaki mektup alıntısı güçlü bir biçimde göstermektedir ki, Luxemburg gibi dâhi bir kuramcı ve siyasal eylemci için bile yazı yazma eylemi zorlu bir mücadeledir ve dönemin önemli siyasal olaylarından doğrudan etkilenmektedir: Devrim düşüncelerine ilham vermekte ve 'kalemini kanatlandırmaktadır', öte yandan siyasal yazılar kaleme almak için verdiği mücadele de duygusal becerilerini 'iyi bir mektup yazmaya' zorlamaktadır. Her iki yazı türü de Luxemburg için önemli olmakla birlikte, bunlar sürekli bir gerilim içerisindedir. 20 Ekim 1905 tarihli mektubu içinde yaşadığı, eylediği ve yazdığı çelişkilerle dolu ortamı dramatik bir biçimde gözler önüne koymaktadır:

> Canım! Telaşlıyım zira yorumlarla dolu mektubun elime henüz geçti [...] ve derhal ilk postayla cevabı iletip sana rahat bir nefes aldırmak üzere ciddi olarak işe koyuldum. İki yorumun hariç tamamını dâhil ettim [...]
>
> Dün ilginç bir tesadüf eseri anne ve babamın son mektuplarının olduğu bir kutu bulup çıkardım. [...] Tamamını okudum ve gözlerim şişene dek ağladım ve bir daha uyanmamak dileğiyle yatağıma gittim. Beni,

> haftalarca baba ve annemin mektuplarını yanıtlamaktan alıkoyan kahrolası 'siyasete' lanet okudum. Bütün o dünyayı sarsan sorunlar yüzünden onlara ayırabilecek vaktim yoktu (ve bu durum hâlâ değişmiş değil) [...] Bugün güneşin altında yürüyüşe çıktım ve kendimi birazcık daha iyi hissettim. Dün neredeyse, Tanrının belası siyaseti (ya da daha doğrusu bizim 'siyasal' yaşamımızın kör olasıca parodisini) kesin olarak bırakıyor ve bütün dünyaya 'cehennemin dibine git' çekiyordum. (RL'den LJ'ye, iç. Ettinger, 1979: 152).

Luxemburg'un yukarıdaki mektubu siyasal çalışmalarının yoğunluğunu açıklamakla kalmamakta, aynı zamanda kararsızlık ve belirsizlik de ifade etmektedir: İnsan olmanın kırılganlığını sergilemekte, fakat aynı zamanda ancak özene dayalı bir etikle devrimci bir siyaset projesinin gerçekleştirilebileceğini göstermektedir. Rose'un (2011: 6) ifade ettiği gibi, belirsizlik Luxemburg'un siyasal düşüncesinin tam kalbindedir; bu, "Onun sosyalizme olduğu gibi, demokrasi ve özgürlüğe de duyduğu sarsılmaz inancı sıkı sıkıya tutan halattır. [...] bu, yaşamı ve düşünceleri ile siyasetin kamusal dünyası ve zihnin yakın ilişkisi arasındaki bağlantıdır". Yukarıda alıntılanan mektubun Luxemburg'un 1905 ayaklanması deneyimlerini yansıtarak dünya devrimlerinin önceden tahmin edilemezliği, belirsizliği ve kendiliğindenliği hakkındaki görüşlerini detaylandırdığı önemli makalesi "Kitlesel Grev, Siyasal Parti ve Sendikalar" ile aynı yıl yayımlanmış olması şaşırtıcı değildir.

> Devrim esnasında proleter hareketin herhangi bir yönetici organı açısından patlamalara yol açacak fırsat ve unsurları öngörmek ve hesaplamak fazlasıyla zordur ve bu yapılamaz [...] kendiliğindenlik unsuru büyük bir rol oynar [...] devrimler hiç kimseye akıl hocalığı taslama fırsatı vermez. (Luxemburg, 1906: 198)

Arendt'in aksine, Luxemburg devrimi hem yaşamış hem de yazmıştır ve bütün çekincelerine karşın siyaseti asla bırakmamıştır. Rose'un (2011: 11) isabetle işaret ettiği üzere, 'yenilgi Luxemburg'un inancını asla eksiltmemiştir [...] bu, uygulanabilir siyasetin bir düşmanı değil, aksine daima olgunlaşmış bir eşlikçisi olarak kabul edilmelidir.' Ömrü boyunca siyasal eyleme sadık kalmasına karşın, Luxemburg sürekli olarak siyasetin ve yaşamın yavanlığına ve trajedilerine karşı eleştirel bir tutum takınmış, bunlara koşullu bir kararsızlıkla yaklaşmıştır. Bu, her ne kadar kesin olarak ortaya konmasa da, kadın olmasından kaynaklıdır. Bu meseleyi ileride daha kapsamlı tartışacağım.

KADINLAR VE DEVRİM

> Kadınlar için öne sürdüğümüz talepler için verdiğimiz mücadele mutlaka ve mutlaka iktidarı ele geçirme, proletarya diktatörlüğü kurma hedefiyle ilişkilendirilmelidir. ... Kadınlar mutlaka bizim taleplerimiz ve kendi acıları, ihtiyaçları ve dilekleri arasındaki siyasal bağ konusunda bilinçlendirilmelidir. (Lenin'den Zetkin'e, iç. Mannin, 1939, ön sayfa).

1939 yılında Ethel Mannin, Zetkin'in "kadın sorunu"[7] üzerine Lenin'le yaptığı tartışmaların yer aldığı hatıratından bir bölümü, *Kadın ve Devrim* kitabının baş sayfasında kullandı. İlginçtir ki bu kitap, Emma Goldman'a ithaf edilmişti: Mannin (1939, ön sayfalar), 'Bu kitabı bana ithafımı kabul ederek bu onuru bahşettiğin için sana ithaf ediyorum, zira senin bütün bir yaşamın devrim davasına adanmıştır, ve sen yaşayan en büyük kadın devrimcisin' diye yazıyordu. Mannin'in uzun teşekkür yazısının daha ilgi çekici yönü ise, 'Marx ve Lenin'den alıntılar yapılan bir kitabı bir anarşiste ithaf etme'nin yarattığı çelişkiydi. Mannin'in *Kadın ve Devrim* üzerine kaleme aldığı kitabın hemen başındaki çabası, kadınların devrimle hem tutkulu hem de huzursuz ilişkisinin çarpıcı bir biçimde altını çizmektedir ki, siyasalın feminist kuramsallaştırmalarının gündemini meşgul eden mesele de budur (bkz. Butler ve Scott, 1992).

Feminist yazının bu zengin gövdesi içerisinde Scott (1996), *Yalnızca Paradokslar Sunmak* ile genel olarak feminizm tarihi, özel olarak ise Fransız feministlerin Fransız Devrimi'yle ilişkileri bağlamında depreşip duran savaşımı kuramsallaştırmıştır: 'Bu paradoks, yani 'cinsel farklılığı' hem kabul hem de inkâr etme ihtiyacı, uzun tarihi boyunca feminizmin bir siyasal hareket olarak kurucu koşulu olagelmiştir' (Scott, 1996: 3-4). Burada Scott'ın feminizmin tarihsel paradokslarına dönük etkileyici kuramsallaştırmasına ekleyeceğim şey, Luxemburg ve Arendt gibi kuramsal ve siyasal yazılarında kadınların durumunu tahlil etseler bile, bilinçli olarak kendilerini yaşadıkları dönemin feminist hareketi ile ilişkilendirmekten ve kadınlar adına konuşmak ya da yazmaktan kaçınan kadınların temsil ettikleri çizgidir. Bu "feminist-olmayan" siyaset kuramcılarının kalıtsal çizgisinde tespit ettiğim paradoks, yazı, düşünce ve eylemlerinin, devamlı olarak devrimin hedef ve yönelimleriyle bağlantısız olduğunu varsaydıkları cinsel farklılık tarafından derin bir biçimde etkilenmesi ve şekillendirilmesidir. Arendt'e göre cinsel farklılık verilidir ve Honig'in (1995: 1) dikkat çektiği üzere "O, feminizmin cinsiyet, kimlik ve cinsellikle ilgili kaygılarının siyasal olarak isabetsiz olduğuna güçlü bir biçimde inanmaktadır". Gene de

[7] Bkz. Zetkin, C. (1920) "Lenin: Kadın sorunu üzerine", http://www.marxists.org/archive/zetkin/1925/lenin/zetkin2.htm, son erişim tarihi 24 Kasım 2012

bu onu, ikinci doktora tezini Rahel Varnhagen üzerine yazıp Yahudi kadınların kişisel mektuplarını yakından inceleyerek Yahudi kültürel etkileşiminin sorunlarını ortaya çıkarmaktan alıkoymamıştır (Arendt, 1957). Luxemburg (1914: 239) ise esas olarak kadın işçilerin ezilmesi ve direnişiyle ilgilenmiş ve her ne kadar kadınların oy hakkı konusunda yazsa da, 'bunu gerçekleştirecek olan kitle hareketinin sadece kadınların işi olmadığını, fakat bu meselenin kadın ve erkeğiyle bütün bir proletaryayı sınıf olarak ilgilendirdiğini' düşünmüştür. Aynı zamanda, emekçi kadın hareketinin orta sınıf kadın derneklerinden bağımsız olması gerektiğine de inanmıştır (bkz. Luxemburg, 1914).

En güncel kitabı *Feminist Tarihin Fantezisi*'nde Scott (2012: 5), bizleri, feminist tarihin oluşumunda fantezinin rolünü yeniden değerlendirmeye davet eder: 'Herhangi bir fiziksel değişmezliğin ya da sabit kimliğin altını oyan, mantıksal güdüleri bastırılamaz arzularla dolduran, tarih diye nakletiğimiz eylem ve olaylara katkı sunan hep fantezidir.' Cinsiyetin söylemsel bir inşa olduğu yönündeki önceki analizlerini terk etmeksizin Scott, cinsiyeti, "cinsel farklılığın ikilemlerini çözmek, asla nihai olarak sabitlenemeyecek olana sabit bir anlam atfetmek için tarihsel ve kültürel olarak özgül bir girişim" olarak kavramsallaştırır (*age.* 5). Bu bağlamda, iki fantezi figürü tanımlar: "dişi hatip ve feminist anaç" (*age.* 54). Devrimci kadın figürü 'kürsüde durmakta, konuşma yapmaktadır' (*age.* 55), her ne kadar daha sonra eski yoldaşları tarafından infaz edilse de, 'bireyleri toplumsal ve siyasal aktörler olarak şekillendiren süreci zaman içinde ve kuşaklar boyunca tekrarlayıp duran bir fantazi yankısı" olarak çalışan hayali kimlik saptama süreçlerini harekete geçirmektedir (*age.* 54).

Bu 'fantezi yankıları' dalgası içerisinde Luxemburg, her ne kadar sonraları "kuş gözlemcisi ve çiçeksever" efsanevi bir figür olarak anılacak olsa da, gerici çevreler tarafından söylemsel olarak "kana susamış Kızıl Rosa" (Arendt, 1968: 36) ya da komünist yoldaşları tarafından 'frengi mikrobundan geri kalır yanı olmayan' bir insan olarak resmedildi (*age.* 55). 1960 ve 1970'lerde Luxemburg, Avrupa toplumsal hareketi içerisinde kötü şöhretinden kurtulduğunda bile, Arendt'in (*age.* 37) isabetle işaret ettiği üzere "'şirret bir kadın' olduğu veya ne 'gerçekçi' ne de bilimsel olmayan bir 'romantik' olduğu yönündeki eski klişeler" varlıklarını sürdürmeye devam etti.

Feminizm veya sosyalizm gibi toplumsal ve siyasal hareketlerin fantezilerinde cinsel farklılık, ister kabul edilsin ister edilmesin, yaşamsal bir rol oynadı ve devrimci kadın figürü bu karmaşık bağlar ve söylemsel sınırlılıklar içerisinde ortaya çıktı. Dahası, devrimci kadınlar, kendi tahlillerinin siyasal ve/veya akademik olarak geçerli ve nitelikli olarak kabul görmesi

için tarihsel bir mücadele verdi. Luxemburg vakasında gördüğümüz üzere, nadir istisnalarda bile, kişisel gönül meseleleri çalışmalarının dışına sürüldü. Elżbieta Ettinger 1982 yılında Jogiches'e yazdığı aşk mektuplarından yararlanıp Luxemburg'un biyografisini kaleme aldığında, yaklaşımı cüretkârca eleştirildi: "Meşhur Marksist devrimcinin sevgilisine, 'Masanın üzerinde içinde menekşe olan iki vazom ve bir de pembe abajurum var ... ve yeni eldivenlerim ve yeni tarağım ve ben güzelim' yazdığını görmek hem patetik hem de ironik bir durum" (alıntılayan Dabakis, 1988: 20). Dolayısıyla Ettinger, devrim için yazdığı ve savaştığı esnada pembe abajurlardan hoşlanan ve "küçük bir bebek isteyen"' narin bir kadın olarak "gül rengi" yahut "menekşe rengi" Rosa'nın ortaya çıkmasına izin verdiği için eleştirildi. Ancak Luxemburg'un mektuplarında, tam da bu üzerinde durulmamış birlikteliklerin –iyi bir yaşam arzusunun estetik bir işareti olarak lamba ve Arendtçi anlamda yeni bir başlangıç ve kopuşa dayalı bir yenilenmeyi ve dolayısıyla devrimi kapsayan bir siyasal olay olarak devrimi simgeleyen bebek– izlerine rastlanmaktadır.

Devrimci kadınlar içerisindeki bir çizgi her ne kadar kendisini bilinçli bir biçimde ve daima zamanın feminist hareketinden ayrıştırsa da, bu kadınlar aynı zamanda ünlü feminist kadınlarla dostane ilişkiler geliştirdiler. Luxemburg'un Zetkin'le ömür boyu süren ilişkisi, pek çok benzeri örneğin yalnızca bir tanesidir. Öte yandan feministler devrimci kadınların feminizme karşı tutumlarına aldırmaksızın kendilerini siyasal olarak onların yanında tanımladılar ve samimi bir biçimde onlarla ilişkilendirdiler. Luxemburg'un mektuplarının arşivlenmesi, kurtarılması ve basılması diğer yoldaşlarının yanısıra Zetkin'in de sayesindeydi (bkz. Adler, Hudis ve Laschitza, 2011: xxiv-xxv) ve Mannin'in cesur bir biçimde kitabını ithaf etme kararı aldığı kişi Goldman'dı.

Devrimci kadınlar feministleri etkilediler ve feminist tarihin oluşumundaki imgeleri gündeme getirdiler. Feministler ise devrimci kadınlara arkadaşlığın ve sevginin yanısıra kendi öykülerini dinlemeyi sağlayacak siyasal iradeyi sundular ve onları Arendtçi anlamda anlatılar biçimindeki Tarih söyleminin içine yerleştirdiler.

Kırınımlayıcı Okumalar: Anlatılar, Cinsiyet Temelli Siyaset ve Devrim

Bu makalede, Luxemburg'un şahsi yazışmaları ile siyasal yazılarının Arendtçi bir okuması üzerinden kadınlarla devrim arasındaki iç içeliğini ele aldım. Her ne kadar Arendt siyaset ile öykücülüğün iç içeliğini temalaştıran ilk isim olsa da, onun bu müdahalesi büyük ölçüde gözden kaçırılmış ve onun anlatı/siyasete ve/veya soruşturma ve araştırmanın kişisel/siyasal ala-

nına katkısı ancak görece yakın bir zamanda feminizm ve ötesi içerisinde gözden geçirilmiş ve yeniden değerlendirilmiştir (bkz. Honig, 1995; Cavarero, 2000; Guaraldo, 2001). Benzer biçimde kadınların siyasal ve kuramsal katkısı inkâr edilerek Luxemburg'un kişisel yazıları ve özellikle de mektupları erişilmez kalırken ya da siyasal düşüncesiyle alakasız saylılırken, devrim hakkındaki görüşleri de saptırılmıştır.

Bu bağlamda ben, Luxemburg ve Arendt arasında kırınımlayıcı bir biçimde düşünerek, kadınların modernite devrimlerine içgüdüsel katılımının feminist soykütüğünü yazmanın bir ihtiyaç olduğu argümanını ortaya atıyorum. Böylesi soykütüksel soruşturmalar, devrimci olayların tarihsel olarak yörüngesinde yer alan söylem ve pratikleri ve bu olaylar içerisinde kadınların rolünü ortaya çıkarmaktadır. Günümüzün tarihleri olarak (bkz. Foucault, 1986 [1971]) feminist soykütükleri, Arap Baharı ayaklanmalarının ön cephesinde yer alan kadınların konumu ve bu kadınların devrimci mevcudiyetlerinin yoldaşları ve diğer insanlar arasında yarattığı anlaşmazlıklar da dâhil olmak üzere, mevcut devrimci olayları da aydınlatabilir. Buna göre, benim öne sürdüğüm şey, Arendt'in Luxemburg'un siyasal analizlerinden etkilenen hem bir patlama hem de yeni bir siyasal topluluğun başlangıcı olarak devrim anlayışının, bize Arap Baharı ayaklanmaları sonrası ortaya çıkan devrim-sonrası rejimlerdeki şiddetli cinsiyet/iktidar ilişkilerini anlamada yardımcı olacak bir kuramsal çerçeve sunduğudur. Özgürlük, Arendt'in (1998 [1968]) meşhur ifadesinde dile getirdiği üzere, ancak toplumun uyum içinde eylediği çoğulcu bir kamusal alanda gerçekleştirilebilir. Yıllardır süregelen baskıcı siyasal rejimleri altüst eden devrimci olaylara kararlı bir şekilde katılan Arap Baharı kadınları, şimdi yeni bir siyasal topluluk kurarak özgürleşmek ve bu topluluk içerisinde kendi konumlarını saptamak için çetin bir mücadeleye girişmiş bulunuyorlar.[8]

Şayet devrimler birer olay olarak patlak veriyor fakat "siyasal-kalıtsal görüngüler" olarak gelişiyorlarsa, biz feministlerin Arendtçi anlamda çelişkili siyasetin kamusal alanını söz ve edimlerimizle, anlatı ve eylemlerimizle destekleyerek ve ayakta tutarak gözden kaçırmamamız gereken, mevcut devrimci süreçlerle kadınların iç içe geçmişliğidir. Tam da bu noktada Luxemburg ve Arendt'in devrim hakkındaki düşünceleri son derece yaşamsal ve zamana uygun hale gelmektedir.

[8] Bkz. Kandiyoti, D. (2013), "Korku ve hiddet: Kadınlar ve devrim-sonrası şiddet." http://www.opendemocracy.net/5050/denizkandiyoti/fear-and-furywomen-and-postrevolutionary-violence, son erişim tarihi 21 Mart 2013.

KAYNAKÇA

Adler, G., Hudis, P. and Laschitza, A. (2011) ed., *The Letters of Rosa Luxemburg*, London: Verso.

Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times*, New York: Harvest Books.

Arendt, H. (1990 [1963]) *On Revolution*, London: Penguin.

Arendt, H. (1994) 'Understanding and politics', içinde, Kohn, J. (1994) ed. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, 307–327.

Arendt, H. (1998 [1958]) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (1957) içinde, Weissberg, L. (2000) ed., *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Arendt, H. (2006 [1961]) *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, London: Penguin Books.

Arendt, H. and Jaspers, K. (1993) içinde, Köhler, L. and Saner, H. (1993) ed., *Correspondence, 1926-1969*, New York: Harcourt Brace.

Badia, G. (1993) *Clara Zetkin, féministe sans frontiers*, Paris: Éditions Ouvrières.

Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press.

Bernstein, E. (1961) *Evolutionary Socialism*, New York: Schocken.

Butler, J. and Scott, J. W. (1992) ed., *Feminists Theorize the Political*, London: Routledge.

Cavarero, A. (2000) *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, London: Routledge.

Cedar, E. and Cedar, P. (1923) ed., *Rosa Luxemburg, Letters from Prison: With a Portrait and a Fascimile*, Berlin: Publishing House of the Young International.

Dabakis, M. (1988) "Reimagining women's history", içinde, Dabakis, M. and Bell, J. (1988) ed., Rosa, Alice: May Stevens, *Ordinary/Extraordinary*, New York: Universe Books, 13-33.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?*, London: Verso.

Elias, N. (2000) *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell.

Ettinger, E. (1979) *Comrade and Lover: Rosa Luxemburg's Letters to Leo Jogiches*, Cambridge: The MIT Press.

Ettinger, E. (1982) *Rosa Luxemburg: A Life*, London: Pandora.

Foucault, M. (1986 [1971]) "Nietzsche, genealogy, history", içinde, Rabinow, P. (1986) ed., *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Peregrine, 76–100.

Guaraldo, O. (2001) *Storylines: Politics, History and Narrative from an Arendtian Perspective*, Jyväskulä: Sophi.

Honig, B. (1992) "Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity" içinde, Butler, J. and Scott, J.W. (1992) ed., *Feminists Theorize the Political*, London: Routledge, 215-235.

Honig, B. (1995) "Introduction: the Arendt question in feminism", içinde, Honig, B. (1995) ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1-16.

Hudis, P. (2011) "'Introduction: rediscovering Rosa Luxemburg", içinde, Adler, G., Hudis, P. and Laschitza, A. (2011) ed., *The Letters of Rosa Luxemburg*, London: Verso.

Kant, I. (1798) "The contest of faculties", içinde, Reiss, H.S. (2011) ed., *Kant, Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 177-190.

Luxemburg, R. (1899) "Social reform or revolution", içinde, Anderson, K. and Hudis, P. (2004) ed., *The Rosa Luxemburg Reader*, New York: Monthly Review Press, 128-167.

Luxemburg, R. (1906) "The mass strike, the political party, and the trade unions", içinde, Anderson, K. and Hudis, P. (2004) ed., *The Rosa Luxemburg Reader*, New York: Monthly Review Press, 168–199.

Luxemburg, R. (1914) "Women's suffrage and class struggle", içinde, Anderson, K. and Hudis, P. (2004) ed., *The Rosa Luxemburg Reader*, New York: Monthly Review Press, 237–242.

Luxemburg, R. (1918) "The Russian revolution", içinde, Anderson, K. and Hudis, P. (2004) ed., *The Rosa Luxemburg Reader*, New York: Monthly Review Press, 281–310.

Mannin, E. (1939) *Women and the Revolution*, New York: E. P. Durron and Co.

Nettl, J. P. (1966) *Rosa Luxemburg*, 2 cilt, New York, London, Toronto: Oxford University Press.

Rose, J. (2011) "What more could we want of ourselves!", *London Review of Books*, C. 33, No. 12: 5-12.

Scott, J. W. (1996) *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge: Harvard University Press.

Scott, J. W. (2012) *The Fantasy of Feminist History*, Durham: Duke University Press.

Tamboukou, M. (2010) *Nomadic Narratives: Gwen John's Letters and Paintings*, New York: Peter Lang.

Young-Bruehl, E. (1982) *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven and London: Yale University Press.

Zetkin, C. (1919) "Rosa Luxemburg", *The Communist International*, No. 5: 1.



Mao Zedung ve devrimleri için hazırlanan bir poster çalışması.

MAO'NUN MİRASI: DEVRİM İÇİNDE DEVRİM

Onurcan Ülker*

Gerek ana akım gerekse sol yazında Mao Zedung adı uzun süredir iki yaklaşımla ilişkilendirilmektedir. Bunlardan ilki, özellikle üretici güçlerin görece az gelişmiş olduğu ülkelerde işçi sınıfının 'ideolojik önderliğini' en azından söylemde reddetmeksizin iktidarı esas olarak geniş köylü yığınlara yaslanarak ele geçirmeyi ya da Lin Biao'nun 1965 tarihli meşhur konuşmasındaki ifadesiyle "kırlardan gelip kentleri kuşatmayı" (Kraus, 2012: 87) öngören devrim stratejisidir. İkincisi ise daha çok 1960'ların ikinci yarısında Batı ülkelerindeki öğrenci hareketleri içerisinde filizlenen ve 'Maoculuğu' bir tür kaba devlet karşıtlığı, hattâ anarko-komünizme indirgeyen yaklaşımdır. Bu yaklaşımlardan ilkinin esin kaynağı daha çok Çin Komünist Partisi'nin (ÇKP), Çin halkının 'anti-emperyalist ve anti-feodal' mücadelesinde oynadığı belirleyici rol iken, ikinci yaklaşım daha çok devrimci gençliğinin Kültür Devrimi deneyimini özellikle 1960'lardan itibaren Batı solunda itibar kaybetmeye başlayan Sovyet-tarzı bürokratik sosyalist inşanın seçeneği olarak yüceltmesinin bir sonucudur.

MAO'SUZ 'MAOCULUĞUN' İFLASI

Günümüzde 'Maoculuğu' salt bir tür 'köylü devriminin' rehberi olarak değerlendiren hareketler özellikle Nepal, Filipinler ve Hindistan gibi çeşitli Asya ülkelerinde hâlâ belirli bir etkiye sahip olsa da, gerek Mao sonrası dönemde ÇKP'nin desteğini çekmesi gerekse pek çok 'Üçüncü Dünya' ülkesinde kırdan kente iç göç nedeniyle geniş toplumsal kesimlerin ücret-

* Pekin Üniversitesi, Yenching Akademisi, Çin Çalışmaları Programı, Öğretim Asistanı.

li işçi haline gelmesi sonucu ciddi ölçüde zayıflamıştır.[1] Öte yandan 'Maoculuğun' Batı ülkelerindeki aşırı-sol yorumu daha kısa ömürlü olmuş; söz konusu akım Kültür Devrimi'nin serüvenine koşut olarak 1970'lerin başından itibaren etkisizleşmiş, ikinci yarısında ise büsbütün sönümlenmiştir. Akımın önde gelen destekçilerinin Marksizmin 'Maocu' yorumundan büyük ölçüde koparak sosyal demokrasiye ya da post-/post-yapısalcı Marksizme yöneldiğini söylemek mümkündür. Wolin (2010: 15), Kültür Devrimi'nin Fransız aydın çevrelerindeki etkisini incelediği çalışmasında pek çok "eski Maocunun" günümüzde Fransız kültür ve siyaset hayatına yön veren felsefeciler, mimarlar, akademisyenler ve Sosyalist Parti danışmanları arasında yer aldığına dikkat çekmektedir.

'Maoculuk' bu iki yorumdan biriyle özdeşleştirildiği takdirde, Mao'nun Marksist düşünceye dişe dokunur bir katkı yapmadığını ve görüşleri günümüzde geçerliliğini yitiren ütopyacı bir önder olarak tarihteki yerini aldığını öne sürmek mümkündür. Oysa yukarıda değinilen iki yaklaşım, Mao'nun Marksizme yaptığı esas katkının özünü yansıtmaktan uzaktır. Söz konusu yaklaşımları, 'Maoculuk' yerine Kültür Devrimi'nin 'sol' hatalarını mantıksal sonucuna götüren 'Lin Biaoculuk' ile ilişkilendirmek yerinde olacaktır.

Her şeyden önce Mao, sosyalizme dönük bir devrimde köylülüğün rolüne ilişkin görüşlerinin evrensel olduğu iddiasında değildir. Mao'nun genel çerçevesini 1926 tarihli 'Çin Toplumunda Sınıfların Tahlili' başlıklı ünlü makalesinde çizdiği bu görüşler, belirli bir ülkede ve belirli tarihsel koşullarda yapılan gözlem ve edinilen deneyimlere dayanmaktadır. Mao, her ülkede uygulanabilecek genel geçer bir devrimci reçete olduğu görüşünü kesin olarak reddeder. Her ülkenin komünisti, kendi devrim stratejisini içerisinde mücadele yürüttüğü nesnel maddi koşullara dayanarak oluşturmalıdır. Mao'ya göre (1965c [1941]: 37) Marksizm-Leninizm "pratik temelinde" oluşturulmuş bir kuramdır ve Çinli komünistler de Marx, Engels, Lenin ve Stalin gibi Marksist kuramcıların yapıtlarını Çin tarihinin ve devriminin gerçeklerine kafa yormaksızın "yalnızca okumakla" yetinmemelidir. Her ülkenin "kendi tarihi, kendi güçlü ve zayıf yönleri vardır" ve her "ulusun devriminin" başarıya ulaşması, ancak "genel doğru" (Marksizm)

[1] Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal İşler Dairesi (UN DESA, 2014) verilerine göre kırsal nüfusun oranı hem 'merkez' hem de 'çevre' ülkelerde istikrarlı olarak azalmaktadır. Buna göre 1950 yılında kentli küresel nüfus 746 milyon kişiyle toplam küresel nüfusun yüzde 30'una denk düşerken, 2014 yılında bu oran 3.9 milyar kişiyle toplam küresel nüfusun yüzde 54'üne ulaşmıştır. Günümüzde yalnızca Afrika ve Asya'da kentsel nüfus oranı sırasıyla yüzde 40 ve yüzde 48 ile kırsal nüfus oranının gerisindedir. Bununla birlikte UN DESA verileri, söz konusu kıtaların diğer kıtalara kıyasla daha hızlı kentleştiğini de göstermektedir. Asya şimdiden, kentli küresel nüfusun yüzde 53'üne ev sahipliği yapmaktadır.

ile "somut pratiğin" kaynaştırılmasına bağlıdır (Mao, 1956). Bu bağlamda Mao'nun köylülüğün devrimdeki rolüne ilişkin görüşlerinin de pozitivist bir genelleme ya da her koşulda uygulanabilir hazır bir devrim reçetesi olmaktan çok, 'genel doğru' ile Çin'in maddi koşullarının bilgisini pratik devrimci amaçlarla kaynaştırma çabasının bir ürünü olduğu ileri sürülebilir.

İkincisi, Mao devlet aygıtı da dâhil olmak üzere 'üstyapının' bir anda ortadan kaldırılabileceği iddiasında değildir. 1960'ların sonlarında özellikle Batı ülkelerinde taraftar bulan 'Maoculuk' esintili öğrenci hareketlerinin savunduğu 'aceleci' yaklaşımın aksine Mao, sınıfsız topluma geçişin bir hayli yavaş ve aşamalı olacağı kanısındadır. Örneğin Kültür Devrimi'nin tıpkı Fransa'nın Mayıs 68'i gibi partili ve Devletli sosyalist siyasetten köklü bir kopuşu simgelediğini öne süren Badiou'nün (2010: 13) aksine Mao'ya göre sosyalist toplum "sınıfların, sınıf çelişkilerinin ve sınıf mücadelesinin" varlığını sürdüreceği "bir hayli uzun bir tarihsel aşama" olacak (alıntılayan, Editorial Departments..., 1967: 14) ve sınıfların kademeli olarak ortadan kalkacağı bu aşamanın sonuna dek "sınıf mücadelesinin bütün araçları, partiler ve devlet aygıtı" varlığını sürdürecektir (Mao, 1961b [1959]: 411). Dolayısıyla Mao, Kültür Devrimi'nin bütün 'aygıtlarıyla' birlikte sınıflı toplumdan büsbütün kopuşu simgeleyen bir hamle olduğu savını ileri sürmekten dikkatle kaçınır. Mao'ya göre 'partili ve Devletli' sosyalist siyasetin devri henüz sona ermediği ve iradi olarak da sona erdirilemeyeceği için "gelecekte de bu türden [Kültür Devrimi türünden *–OÜ*] devrimlere ihtiyaç duyulmaya devam edecektir" (alıntılayan, Bettelheim, 1974: 102-103).

MAO'YA GÖRE SOSYALİST GEÇİŞ: UZUN, ÇELİŞKİLİ, AŞAMALI BİR SÜREÇ

Mao'nun Marksizme yaptığı esas katkı tam da burada, sosyalist geçişin uzun, çelişkili ve aşamalı bir süreç olacağı öngörüsünde yatmaktadır. Sosyalist inşaya başladıklarında, arkalarında kısa ömürlü Paris Komünü hariç yararlanabilecekleri bir deneyim olmayan Sovyet devrimcilerinin aksine Mao, ülkesinde sosyalist geçişe önderlik eden Marksist bir kuramcı ve devrimci olarak yalnızca Çin'de karşılaştığı pratik sorunları değil, başta SSCB olmak üzere diğer ülkelerdeki sosyalist geçiş sorunlarını da inceleme şansı bulmuştur. Mao'nun özellikle Çin ve Sovyet deneyimlerini değerlendirerek vardığı sonuç, dönemin Sovyet-merkezli ekonomist anlayışından bir hayli farklıdır. Mao'ya göre üretim araçları esas olarak kamulaştırıldıktan sonra da sınıf mücadelesi –özellikle ideoloji alanında– devam edecektir. Sosyalist dönüşümün "mülkiyet sistemi" bağlamında tamamlanması sınıf

mücadelesinin "sona erdiği" anlamına gelmemektedir; aksine "proletarya ve burjuvazi arasındaki sınıf mücadelesi, farklı siyasi güçler arasındaki sınıf mücadelesi ve ideoloji alanında proletarya ve burjuvazi arasındaki sınıf mücadelesi uzun süreli ve çetrefilli olacak, hattâ zaman zaman bir hayli keskinleşecektir" (Mao, 1977b [1957]: 409). Binlerce yıllık sınıflı toplum insanların zihnindeki kalıntıları kısa sürede tamamıyla temizleyemez. Sosyalist geçiş sırasında "sosyalizm ve kapitalizm arasındaki ideolojik mücadelenin sonucunun belirlenmesi bir hayli uzun zaman alacak"; bu gerçek "büsbütün kavranmadığı" ya da "yetersiz kavrandığı" takdirde ise –tıpkı Stalin dönemindeki gibi– mücadeleyi "ideoloji alanına" taşımak yerine "kaba şiddete başvurmak" gibi "son derece ağır hatalar" yapılacaktır (Mao, 1977b [1957]: 409-410). "İdeal" bir sistem kurduklarına ve SSCB'de sınıfsız toplumun inşası yolundaki "bütün engelleri kaldırdıklarına" inanan Sovyet kuramcıların aksine, Mao'ya göre, sosyalist toplumda burjuva düşüncelerin halk ve hattâ Parti içinde etkili olmaya devam etmesi somut bir olgudur; dolayısıyla bu aşamada "'sosyalist' yapılar *üzerinden* bile bir geri dönüş" olasıdır (Han, 1976: 82-83). Bu nedenle Parti'nin bütün üyeleri ve özellikle halk "daima tetikte ve uyanık olmalı" ve "dengesizliğin olağan, denge durumunun ise geçici ve göreli olduğunu" daima akılda tutmalıdır (alıntılayan, Snow, 1973: 65-66).

MAO'YA GÖRE BÜROKRASİ: "ŞEKİLCİ, PARAGÖZ, HİZİPÇİ, SEKTER, YOZ, ANTİ-DEMOKRATİK..."

Sosyalist inşa sürecinde olası bir 'geri dönüş'e zemin hazırlayan Parti kadrolarının işçi sınıfı adına üretim sürecini denetlemesi ve yönetmesidir. Sosyalist geçiş –Lenin'in (1977 [1913]: 208) deyişiyle– görece "geri" ülkelerde başladığı için gelişmiş kapitalist ülkeleri 'yakalamak' zorunlu olarak bu ülkelerin komünistlerinin öncelikleri arasındadır. Stalin'in (1976 [1931]: 529) 1930'lu yılların başında Sovyet komünistlerinin önünde "gelişmiş [kapitalist] ülkeler" ile SSCB arasındaki "50 ila 100 yıllık farkı" çok kısa bir süre içinde kapatmak ya da çökmek dışında bir seçenek olmadığını vurgularken dikkat çektiği de budur. Aynı durum diğer 'geri' ülkelerin komünistleri için de geçerlidir. Amin'e (2014b) göre, sosyalist inşaya girişen 'geri' ülkeler bir yandan "üretici güçlerini geliştirmek ve bunun için de üretimin örgütlenmesinin kapitalist biçimlerini 'kopyalamak' ve yeniden üretmek" zorundayken, öte yandan "başka bir şey daha yapmaları", "sosyalizmi inşa etmeleri" gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu ülkelerin komünistleri, bu iki hedefi göz önünde bulundurarak "devlet kapitalizmi"nden farkı kendini en azından cesur sosyal politikalarla meşrulaştırarak işçi-iktidarıyla özdeş olarak resmetmek ve dünya kapitalist sistemiyle iliş-

kilerinde bağımsız tavır almak olan "devlet sosyalizmi"ne yönelmişlerdir. Bununla birlikte tıpkı çevre ve yarı-çevre ülkelerdeki 'devlet kapitalizmleri' gibi 'devlet sosyalizmleri' de, "işçi ve köylülerin" artık ürününe el koyulmasına ve bunun "kaynakların sermaye birikimi için" seferber edilebilmesi için "devletin elinde" toplanmasına dayanmakta ve dolayısıyla bu sistem bürokratik ve teknokratik seçkinlerin artık ürün üzerindeki denetimlerini emekçi halkın kolektif çıkarlarından öte kendi iktidar ve çıkarlarını gözetmek için kullanmalarına uygun bir zemin sunmaktadır (Li, 2008: 50-51). Bu noktada Mao, Sovyet önderlerden farklı olarak üretim araçlarının *millileştirilmesinin/kamulaştırılmasını* zorunlu bir adım olmakla birlikte üretim araçlarının *toplumsallaştırılmasıyla* bir ve aynı olmadığını ortaya koyar. 'Devlet sosyalizmi'nde üst düzey Parti kadrolarının ve devlet görevlilerinin elinde toplanan aşırı güç, toplumsal eşitsizliklerinin yeniden üretilmesine ve burjuva ideolojisinin yeniden canlanmasına maddi bir zemin hazırlamakta, devrimci kadroları zaman içerisinde burjuva bürokratlara dönüştüren bir mekanizma gibi çalışmaktadır. Burjuva ideolojisinin yükselişi ve bürokratlaşma, sınıfsız toplumu eninde sonunda iktidardaki komünist partinin hedeflerinden biri olmaktan çıkartmakta ve uzun erimli hedefini kaybeden komünist partilerin iktidarda olduğu ülkelerde 'devlet kapitalizmi' ile 'devlet sosyalizmi' arasındaki fark zamanla buharlaşarak sistem –Amin'in (2014a) deyişiyle– adım adım "normal" kapitalizme dönüşmektedir. Zira Mao'nun ortaya koyduğu üzere "[bürokratik] burjuvazi asla sosyalizmi istemez, daima kapitalizmi ister" (alıntılayan, Amin, 1992: 44).

Mao, parti ve devletin "önemli devrimci araçlar" olduğunu kavramış, fakat aynı zamanda bunların devrimci hedeflere ulaşılmasına engel olan ciddi sorunlara da yol açtığına dikkat çekmiş; bu nedenle sosyalizmin yalnızca eski düşmanların başını çektiği şiddetli bir karşı devrimle değil, daha ziyade burjuvazinin ve burjuva ideolojisinin devrimci saflara sızmasıyla yozlaşacağını ve yıkılacağını öngörmüştür (Wu, 2013b: 204). Ona göre geçiş sürecinde zorunlu olarak başvurulan bürokratik örgütlenme tarzı, "toplumsal kökeni" nedeniyle "gerici hâkim sınıfların halk karşısındaki gerici çalışma tarzını (halkçılık karşıtı çalışma tarzını, Kuomintang tarzı çalışma tarzını)" ÇKP saflarında daima yeniden üretmektedir (Mao, 1977a [1953]: 85). *Bürokrasinin Yirmi Dışavurumu* adlı kısa listesinde özellikle üst düzey bürokratları gerçeklerden, kitlelerden ve Parti önderliğinden kopmakla ve kendini beğenmiş, kayıtsız, öznelci ve tek yönlü, umursamaz, cahil, ihmalkâr, kafasız, tembel, şekilci, savurgan, egoist, paragöz, hizipçi, sekter, yoz, anti-demokratik vb. olmakla suçlar (Mao, 1967?). Mao'ya göre aralarında bazı eski devrimci kadroların bulunduğu "bu bencil kariyer düşkünleri", seçkinler içinde çoğunluk olduklarında ve maddi ayrıcalık ve iktidar-

larını pekiştirdiklerinde ayrıcalıklı bürokratlar, ayrıcalıklı teknokratlar ve bürokratik kapitalistler biçiminde işçi ve köylülere yabancılaşmış yeni bir sömürücü sınıf ortaya çıkmaktadır (Li, 2008: 54). Açıktır ki Mao'nun halk kitlelerinin esas düşmanının devrik egemen sınıfların kalıntıları değil fakat özellikle ÇKP'nin üst kademelerinde görev alan, ayrıcalıklı ve yetki sahibi devrim-sonrası siyasi ve iktisadi bürokratlar olduğuna işaret etmesi, "üretim araçlarının devlet mülkiyetinde olduğu bir sistem bir kez kurulduğunda, bir daha toplumda yeni bir sömürücü sınıfın ortaya çıkmasının olanaksız olduğu" yönündeki Sovyet-merkezli "ortodoks dogma"ya açık bir meydan okumadır (Meisner, 1982: 230-231). Mao, "burjuvazi"nin başka yerde değil, fakat "doğrudan Komünist Parti'nin içerisinde, kapitalist yolu tutan iktidar sahipleri" olduğunu saptar (alıntılayan Hai, 1976: 8). Dönemin Sovyet kuramcılarının öne sürdüğünün aksine olası bir kapitalist restorasyonun failleri Komünist Parti ve sosyalist devletin dışında değildir. Aksine olası bir karşıdevrimin çekirdeği olan yeni burjuvazi, özellikle ileri kadrolar sosyalist geçiş aşamasında üretim ve bölüşüm süreçlerinde ayrıcalıklı bir konumda bulundukları için tam da devrimci kurumların bağrında gelişmektedir.

MARX VE ENGELS'TE SOSYALİST GEÇİŞİN SORUNLARI

Mao'nun bu görüşleri, Marksist kurama özgün bir katkıdır; zira Mao'ya dek Marksizmin 'büyük öğretmeni' olarak anılan kuramcıların hiçbiri, sosyalist geçişte bürokratik yozlaşma ve kitlelerin siyasa yapım ve uygulama süreçlerinden dışlanması sorunlarına etraflıca değinmemişlerdir.

İngiliz Marksist tarihçi Hobsbawm'ın (1977: 206) da işaret ettiği üzere Marksizmin temel varsayımlarından biri, düşüncelerin ancak ortaya konuldukları tarihsel ve siyasal bağlam içinde anlaşılabileceğidir. Bu anlamda hayatlarında, ardında ciddi bir sosyalist inşa deneyimi bırakmayan 72 günlük Paris Komünü (1871) hariç sosyalist devrime tanık olmayan Marx ve Engels'in, sosyalist geçiş sorunları hakkında kapsamlı tahliller ortaya koymamış, koyamamış olmaları şaşırtıcı değildir. Marx ve Engels, Paris Komünü sonrası süreçte, sistematik bir devlet kuramı üzerine kafa yormaya başladıkları ölçüde, sosyalist geçiş sorunlarına da ancak dolaylı olarak değinmişlerdir. Marx'a göre (1989 [1875]: 95) kapitalist ve komünist ya da sınıfsız toplumlar arasındaki "devrimci dönüşüm süreci"nde devlet, ancak "proletaryanın devrimci diktatörlüğü" olabilir. Devrimden sonra başlayacak bu dönüşüm, salt bölüşümün yeniden düzenlenmesine değil, üretimin bir bütün olarak yeniden örgütlenmesine de işaret ettiğinden bir hayli uzun zaman alacaktır (Marx, 1986 [1871]: 491). Bu süreçte işçi sınıfının "henüz elde ettiği" iktidarı kaybetmesi olasıdır; bu kaybı önlemenin tek yolu ise,

Engels'in deyişiyle (1990 [1891]: 189), işçi sınıfının kendisini, kendi vekil ve memurlarını gerekli gördüğü takdirde istediği zaman görevden alınabilir kılarak "koruma altına alması"dır.

LENİN, STALİN VE SSCB'DE BÜROKRATİK YOZLAŞMA

20. yüzyıl sosyalizm deneyimleri, yukarıda da değinildiği üzere, esas olarak ileri kapitalist toplumlarda değil, görece 'az gelişmiş' toplumlarda gerçekleşmiştir. Bu durumda sosyalist geçiş süreci, kaçınılmaz olarak, Marksizmin kurucu önderlerinin öngördüğünden farklı bir dizi karmaşık sorunu da içerisinde barındıracaktır. Bir kere devrim gerçekleşen toplumlarda köylülük ve küçük meta üretimi halen önemli yer tutmaktadır. Bu durum, kalkınma/sanayileşme yönünde atılacak adımlarla sosyalist inşanın ya da bir başka deyişle demokratik devrimle sosyalist devrimin iç içeliğine işaret etmektedir. Başta Lenin olmak üzere Sovyet Devrimi önderleri, bu olgudan hareketle, küçük meta üretiminin kapitalist toplumsal ilişkileri, esas olarak proletarya diktatörlüğü kurulduktan sonra bile her an yeniden ürettiğini tespit etmişlerdir (örneğin bkz. Lenin, 1974 [1919]: 116; Lenin 1964 [1920]: 45).

Lenin ve Stalin, çeşitli yazılarında bürokratikleşme eğilimine ve 'kırtasiyeciliğe' karşı halkın karar alma süreçlerine daha yaygın olarak katılmaları gerektiğine ve işçilerle köylülerin 'kültür düzeylerinin' yükseltilmesi ihtiyacına işaret etmişlerse de, geri dönüşünün dinamiğinin komünist parti içerisinden çıkabileceğine dair kapsamlı bir tahlil ortaya koymamışlardır. Dahası, 1930'larda üretim araçlarının mülkiyetinin esas olarak kolektifleştirilmesinin ardından Sovyet komünistleri, herhangi bir emperyalist müdahale olmaksızın kapitalizme geri dönüşün artık olanaksız olduğu yönünde hatalı bir anlayış geliştirmişlerdir. Ne var ki Stalin'in uygulamaları hiç de bu kuramsal önkabullerle uyum içerisinde olmamıştır. Gerek kolektifleştirmeye yönelik kırsal alanda yükselen itirazlara, gerekse bürokrasinin bazı kesimlerine yönelen baskılar, aslında sınıf mücadelesinin Sovyet toplumu içerisinde sürdüğünü göstermektedir. Stalin dönemindeki devlet aygıtını aşırı zorlayan bu baskı uygulamaları bir yönüyle ayrıcalıkların ve bürokrasinin egemen bir sınıf olarak kemikleşmelerinin önüne geçmiştir. Öte yandan baskı politikası, halkın kendi içindeki ve halk ile karşıdevrim arasındaki çelişkilerin doğru tahlilini önlemiştir. Karşı-devrimcilerin yanısıra pek çok samimi devrimci de, pek de makul olmayan gerekçelerle Sovyet devletinin hışmına uğramıştır. Geri dönüşün ülke içinde bir zemini kalmadığı tespiti, Sovyet yöneticilerini her türlü muhalefeti 'ajan' olarak yaftalamaya itmiştir. Üstelik yaklaşan savaş ve şehirlerdeki kıtlık tehdidi yüzünden zamanından önce yürürlüğe konan tarımda kolektifleştirme kam-

panyası sırasında köylülüğe neredeyse ayırım gözetmeksizin yönelen terör, işçi-köylü ittifakının temelini ciddi biçimde sarsmış ve Sovyet tarım ve hayvancılığına büyük darbe vurmuştur (Carr, 1979: 123-127; Amin, 1981: 109; Nove, 1992: 164-168, 169).[2] Bu süreçte şekillenen polis aygıtı bir taraftan Parti ve devlet bürokrasisinde köklü tasfiyelere girişirken, öte taraftan kendisi zamanla yeni bir ayrıcalıklı sınıfın ve baskıcı bir devlet sisteminin çekirdeği haline gelmiştir. Bu aygıt, Stalin döneminde bürokratlaşmaya yönelen saldırı dalgası durulduktan sonra, zamanla Parti ve devlet içerisinde kümelenen diğer ayrıcalıklı kesimlerle kaynaşmış ve bürokrasinin ücret farklılıklarını Sovyet işçi sınıfına zorla dayatma siyasetinin bir parçası haline gelmiş; Kruşçev döneminden itibaren Sovyet yüksek bürokrasisinin egemen bir 'sınıf' olarak[3] kristalize olmasında kilit rol oynamıştır (Amin, 1981: 109-110; Thomson, 1971: 136). Sonunda Sovyet devletinin sınıf karakterini değiştirecek olan, eski egemen sınıflar ya da küçük meta üretimiyle organik bir bağı olmayan, hattâ Kruşçev, Mikoyan, Kozlov, Gromyko gibi pek çok önde gelen temsilcisi emekçi kökenli olan bu 'sınıf'tır (Nicolaus, 1975: 44).

Nitekim süreç içerisinde, SSCB'de halk sınıfları ile yeni bürokrat burjuvazi arasındaki uçurum giderek açılmış, emekçiler siyasa yapım ve uygulama süreçlerinden dışlanmıştır. 1970'e gelindiğinde bir Sovyet bakanı ile sıradan bir kol emekçisi arasındaki ücret farkı yüz kata ulaşmıştır (Carlo, 1974: 5). SSCB'nin yıkıldığı 1991'de, Moskova'daki 10 bini aşkın "multi-milyonerin" ezici çoğunluğu eski üst düzey Parti kadroları ve bürokratlarıdır (Li, 2013: 80). Öte yandan SBKP'nin 'de-Stalinizasyon' programının ilân edildiği 1956 tarihli 20. Kongresi ile SSCB'nin çöküşü öncesindeki son kongresi olan 1990 tarihli 28. Kongresi arasında, Parti Merkez Komitesi'ndeki işçilerin oranı yüzde 30'dan yüzde 5'e düşmüş; aynı Parti organındaki köylülerin oranı ise 1961 tarihli 22. Kongre'de yüzde 40'ın üzerindeyken son Kongre'de bu oran yüzde 10'un altına gerilemiştir (Vladimirov, 2014: 292). 1961 ile 1990 yılları arasında çoğunluğunun yeni bürokrat burjuvaziye mensup olduğu tahmin edilebilecek "toplumsal kökeni tespit edilemeyen" Merkez Komite üyelerinin sayısı ise, yüzde 10'un biraz üzerinden yüzde 80'e dek yükselmiştir (Vladimirov, 2014: 293).

[2] Öyle ki sadece Sovyet Orta Asyası'nda köylü ve konargöçerler, kolektifleştirmeye tepki olarak kendilerine ait milyonlarca büyükbaş hayvanı katletmiş; bölgedeki büyükbaş hayvan sayısı 1960'lı yıllara dek 1929 seviyesini yakalayamamıştır (Rywkin, 1990: 45-46).

[3] Marksizme göre bir toplumsal grubun sınıf kimliğini belirleyen, üretim süreci içerisindeki işlevidir (Carlo, 1974: 7-8). Buna göre Sovyet bürokrasinin Marksist anlamda bir "kendisi için" (*für sich*) sınıfa dönüşmesi, bu kesimin hem üretim süreci içerisindeki işlevinden ötürü ortak çıkarlara sahip olmasına (kendiliğinden [*an sich*] sınıf olması), hem de kendi işlevinin farkında olarak kendi çıkarlarını savunmak –yani üretimi kendi çıkarlarına uygun olarak yönetmek ve toplumsal artığa el koymak– için örgütlenmesine işaret etmektedir. (Carlo, 1974: 8-10)

MAO-ÖNCESİ BÜROKRATİK YOZLAŞMA AÇIKLAMALARI: LUXEMBURG, GRAMSCİ, TROÇKİ, DJİLAS

Mao'dan önce ve Marksizmin 'büyük öğretmenleri' dışında da, bürokratik yozlaşmanın sosyalist inşa için esaslı bir tehdit kaynağı olduğunu tespit eden kuramcılar bulunmaktadır. Örneğin Rosa Luxemburg (1940 [1918]), Ekim Devrimi sonrası sosyalist inşa sürecini detaylı olarak tahlil edecek kadar yaşamamış olsa da, henüz 1918'de Bolşevikleri "yolsuzluktan" kaçınmak için "bütün halk kitlelerini" sosyalist inşa sürecine etkin bir biçimde katmaları ve proletarya diktatörlüğünü "sınıf adına hareket eden küçük bir öncü azınlığın değil", doğrudan *sınıf*ın demokratik yönetimi olarak ele almaları konusunda uyarır. Benzer biçimde Gramsci (2000 [1929-1935]: 219) de *Hapishane Defterleri*'nde bir siyasi parti için bürokrasinin "en tehlikeli geri kafalı ve tutucu güç" olduğuna dikkat çeker. Parti bürokrasisi, kendi çıkarlarını gözeten ve üye kitlelerden bağımsız dar bir grup haline geldiği ölçüde parti "zamandışılaşarak şiddetli kriz dönemlerinde toplumsal içeriğinden yoksun duruma düşecek ve havada asılı kalacaktır."

Luxemburg ve Gramsci, ülkelerinde sosyalist inşa sürecine Marksist önderler olarak katılma fırsatı bulamadılar. Bununla birlikte Mao'dan önce bürokratik yozlaşmayı eleştirenler arasında iktidardaki komünist partilerde görev almış önemli isimler de vardır.

Şüphesiz Leon Troçki, bu isimler arasında ilk akla geleni olacaktır. 'Stalinist bürokrasi' eleştirisi, özellikle kendisinin ve taraftarlarının 1920'lerin sonunda Bolşevik saflardan tasfiye edilmesinden sonra Troçki'nin kuramsal çalışmalarının önemli köşe taşlarından biri haline gelmiştir. Burada ironik olan nokta, Parti'de üst düzey görevli olduğu dönemde Troçki'nin kendisinin de Lenin tarafından bürokratik aşırılıkları nedeniyle eleştirilmesi, bu nedenle gelecekte "önde gelen bir bürokrat olamadığı için" bürokrasi düşmanı kesildiği yönünde eleştirilere maruz kalacak olmasıdır (Mavrakis, 1976: 56). Açıkçası bu eleştiriler çok da yersiz değildir. Nitekim Troçki bürokrasi tahlilini ve eleştirisini Stalin'in şahsına yönelik katı bir saldırı ekseninde geliştirir; 'demokrasi'yi ideolojik söyleminin bir parçası olarak Sovyet önderliğinin 'bürokratik' yönetimine karşı kendi konumunu meşrulaştırmak için araçsallaştırır. Ona göre –neredeyse idealleştirdiği– Lenin döneminin "demokratik merkeziyetçiliğinin" yerini "bürokratik merkeziyetçiliğe" bırakması, bürokratik "yeni egemen katman"ın (*stratum*) sahip olduğu, sosyalist inşayı "doğası gereği ulusal ve idari" bir mesele olarak ele alan 'tek ülkede sosyalizm' kuramına dayalı "küçük burjuva bakış açısının" bir sonucudur (Trotsky, 1965b [1937]: 190-191). Bu 'katman' ayrıcalıklarını, "iktidarını bir şekilde suiistimal etmeye" borçludur ve "ulusal ge-

lirin önemli bir kısmına el koyması" bir tür "sosyal asalaklık karakteri taşımaktadır" (Trotsky, 1965a [1937]: 218). Ne var ki, her ne kadar SSCB'de bürokratik yönetim altında "kapitalizm yoluna girmek büsbütün olanaklı" olsa da, Sovyet toplumu 1930'lar itibariyle halen "kapitalizm ve sosyalizm arasında çelişkili bir toplum" olmayı sürdürmektedir ve söz konusu "çelişkilerin daha da gelişerek" bu toplumu sosyalizme doğru yönlendirmesi de pekâlâ mümkündür (Trotsky, 1965a [1937]: 221-222). Her şeyden önce "proleter devriminin" kazanımları olarak "toprağın, sanayi üretimi araçlarının, taşımacılık ve mübadelenin kamulaştırılması ve dış ticarette devlet tekeli" gibi "ilişkiler", "Sovyet toplumsal yapısının temelini teşkil etmektedir". Tam da bu noktada "Sovyet bürokrasisi"nin –bütün diğer bürokrasileri ve "özellikle de faşist" bürokrasiyi andırmakla birlikte– "bir hayli farklı olduğu" ortaya çıkmaktadır; zira "bürokrasi başka hiçbir rejimde egemen sınıftan bu denli bağımsız olmamıştır" (Trotsky, 1965a [1937]: 216-217). Faşizm de dâhil olmak üzere "burjuva toplumda" bürokrasi "büyük burjuvazi"yle "birleşmiş"ken, "herhangi bir egemenlik ya da yönetim deneyimi bulunmayan" işçi sınıfının sırtına basarak yükselen Sovyet bürokrasisi "Sovyet toplumu içerisindeki tek ayrıcalıklı ve yönetici katmandır" (Trotsky, 1965a [1937]: 217). Dolayısıyla ne Sovyet bürokrasisinin bir 'toplumsal sınıf' olduğu ne de Sovyet toplumunun burjuva anlamda bir sınıflı toplum olduğu ileri sürülebilir. Aksine SSCB, iktidarı gasp eden Stalinist bürokratik 'katmanın' "çalışanların devrimci ayaklanması yoluyla" devrilmesine, yani toplumsal değil fakat "devlet mülkiyetini" ve "planlı ekonomiyi" koruyacak *siyasal* bir devrime ihtiyaç duyan, "yozlaşmış" bir "işçi devletidir" (Trotsky, 1965c [1939]: 306-307). Bir başka deyişle Troçki, SSCB'deki "anti-sosyalist yozlaşma"nın üstyapıyla, "siyasal düzey"le sınırlı olduğunu, ekonomik altyapıda ise "mülkiyet ilişkilerinin sosyalist karakterini koruduğunu" savunmaktadır (Carlo, 1974: 6).

Troçki'nin sosyalist geçiş sırasında benzer sorunlardan kaçınmak için sunduğu reçete ise açıktır: Mademki 'tek ülkede sosyalizm' kuramına dayalı 'küçük burjuva bakış açısı' bürokratik yozlaşma sonucunu doğurmaktadır, henüz 1930'lar itibariyle "nesnel önkoşulları" uluslararası ölçekte çoktan gelişip de "çürümeye" başlayan "proleter/sosyalist devrim", işçi sınıfının "devrimci öncüsü" tarafından mantıksal sonucuna dek taşınmalıdır (Trotksy, 1938: 2). Ya "gerici bürokrasi", "yozlaşmış bir işçi devleti" olan SSCB'yi "kapitalizme geri götürecek" ya da Sovyet isçi sınıfı "IV. Enternasyonel'in partisi"nin önderliğinde "bürokrasiyi ezerek sosyalizmin yolunu açacaktır" (Trotsky, 1938: 19, 27-28, 31). Troçki'nin ortaya attığı "Cain-Stalin'in bürokratik çetesi kahrolsun" şiarının eşlikçisi, "uluslararası sosyalist devrim çok yaşasın" şiarıdır (Trotsky, 1938: 31).

Yugoslav Komünistler Ligi Merkez Komite eski üyesi olan ve sonraları "demokratik sosyalist" olduğunu ilân eden Milovan Djilas (1957) ise Troçki'nin aksine "Doğu sisteminde" bürokratların bir toplumsal 'katman' değil, fakat "komünist totalitarizme" özgü bir "yeni sınıf" oluşturduğunu öne sürer. Bu "yeni sınıf"ın "çekirdeğinde", "yönetim tekeline sahip oldukları için özel ve ekonomik ayrıcalıklara sahip" olan "profesyonel devrimcilere" yaslanan "Bolşevik tipte parti" vardır (Djilas, 1957: 39). Dolayısıyla bürokrasinin bir 'sınıf' olarak billurlaşması ile komünist partinin iktidara gelmesi eşzamanlı süreçlerdir. Djilas'a göre (1957: 45) "yeni sınıf"ın iktidarının ve bütün ayrıcalıklarının temelinde toplum adına denetlediği ve yönettiği "kolektif mülkiyet" sistemi yatmaktadır. Buna göre "sözde sosyalist mülkiyet" aslında "siyasal bürokrasinin gerçek mülkiyetine" uydurulmuş "kılıftan" başka bir şey değildir (Djilas, 1957: 47). Djilas'ın tahlili, Batılı 'totalitarizm' kuramcılarının tezleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Ona göre "yeni sınıf"ın insanlar üzerinde kurduğu iktidar tarihte görülmüş "en bütüncül" iktidardır ve bu sınıfın toplumu "denetleme biçimi," "insanlık tarihinin en büyük utanç sayfalarından birine" yazılacaktır (Djilas, 1957: 69). Her ne kadar "komünist iktidar"ın dayandığı "mekanizma" "sadece tek bir parti bütün siyasi, ekonomik ve ideolojik etkinliklerin omurgasını teşkil ettiğinden" aslında bir hayli "basit" görünse de "en incelikli zorbalık ve en şiddetli sömürüye" zemin hazırlayan gene budur (Djilas, 1957: 70). Bu noktada Djilas'ın 'sömürü'ye getirdiği eleştiri aslında bir bütün olarak sınıflı toplumu hedef almamaktadır. Ona göre esas sorun, toplumun, "halkı denetlemenin üç temel unsuru" olan iktidar, mülkiyet ve ideolojinin üçünü birden bünyesinde toplamayı başarmış tek sistem olan komünist "totalitarizm" tarafından sömürülmesidir (Djilas, 1957: 166-167). Oysa 'komünist ülkelere' neredeyse kaba bir anti-komünist bakış açısıyla yönelttiği sert eleştirilerin aksine Djilas, Batılı kapitalist devletlere karşı oldukça sıcakkanlıdır. Keynesçiliğin yükselişte olduğu bir dönemde yazdığı kitabında, "Batı" ve "Doğu" sistemlerinin ayırım çizgisinin artık devletin ekonomideki rolü olmadığını savunur (Djilas, 1957: 206-207). Ona göre bu iki sistem arasındaki "esas fark," Batılı hükümetler "kamusal mülkiyetin ya da vergiyle toplanan kaynakların sahibi değilken", "komünist ülkelerde" "yeni sınıfın" hem bunların sahibi gibi davranması, hem de gerçekten sahibi olmasıdır (Djilas, 1957: 207). Bu noktada Djilas (1957: 213), kapitalist devletler ile tekeller arasındaki ilişkilere dikkat çeken komünistlerin de Batı sistemini itibarsızlaştırmaktan başka derdi olmadığını ileri sürer.

Aslında Djilas'ın tahlilinin pek de bir derinliği yoktur. Her ne kadar 'sınıf' gibi bazı Marksist kavramlara başvursa da, çok ses getiren kitabı *Yeni Sınıf: Komünist Sistemin Bir Tahlili* (1957) baştan aşağı dönemin meşhur

'totalitarizm' kuramcılarınınkini andıran anti-komünist ve Batı-yanlısı savlarla doludur ve bu açıdan eklektik bir bakış açısını yansıtmaktadır. 'Soğuk Savaş' yıllarında özellikle Batılı kapitalist ülkelerde ünlü olmasının başlıca sebebi bilinmeyen gerçekleri açıklamış olması değil, iktidardaki bir komünist partide geçmişte üst düzey görevlerde bulunmuş olmasıdır. Carlo'nun (1974: 17, 45) işaret ettiği üzere Djilas'ın çalışması bürokratik yozlaşmaya yol açan "yapısal sorunlara" yaklaşımı yönüyle "içeriği gelişkin" bir yapıt olmamanın yanısıra, 'yeni sınıf' kavramsallaştırması da 1930'ların sonunda Troçki'nin tahliline karşı Bruno Rizzi'nin öne sürdüğü, SSCB'de "bütün üretim aygıtının (...) tek tek bireylere değil fakat bir *sınıf*a ait olduğu yeni türde bir mülkiyetin ortaya çıktığı" savıyla örtüşmektedir.

MAO'NUN BÜROKRATİK YOZLAŞMA KURAMININ ÖZGÜNLÜĞÜ

Luxemburg ve Gramsci'nin aksine Mao, bürokratik yozlaşmaya ilişkin tahlilini ortaya koyduğunda, Marksist bir önder olarak kendi ülkesinde bir sosyalist inşa deneyimi yaşamaktadır. Öte yandan "ancak iktidarda uzaklaştırıldıktan sonra" bürokrasiyi sert bir biçimde eleştirmeye başlayan Troçki ve Djilas'ın aksine Mao, "devrimci bir grubun yozlaşması, kitlelerden uzaklaşması, haksız biçimde çeşitli ayrıcalıklar elde etmesi ve eşitsizlikçi siyasetleri savunmaya başlaması" gibi sorunlara "bizzat kendi *iktidardayken* [abç –*OÜ*] ciddi biçimde kafa yoran belki de ilk komünist önderdir" (Kraus, 1977: 63). Mao'dan önceki komünist önderler "Marksist sınıf kuramının yeni sosyalist düzeni meşrulaştıracak bir aygıt olarak başkalaşımını gözlemlemekle" yetinmiş, hiç kimse "sınıf kavramını yeni bir egemen bürokratlar sınıfının ayrıcalıklarını geliştirmesine karşı koymak için yeniden ele almamıştır" (Kraus, 1981: 17).

Mao, bir yandan iradi müdahalelerin sosyalist geçişe içkin bütün çelişkileri giderebileceğini öngören Troçki'nin aksine, sınıfsız topluma geçişin işçi sınıfının 'öncüsü'nün –Troçki'ye göre uluslararası bir komünist partinin– başını çektiği 'sürekli devrimle' tek bir adımda gerçekleşebileceği iddiasını reddederken, öte yandan 'öncücülüğün (vanguardism)' yalnızca olumsuz yönlerinin altını çizen Djilas'ın aksine "işçi sınıfına ve geniş halk kitlelerine, emperyalizmi ve onun uşaklarını yenilgiye uğratmak için önderlik etmek" (Mao, 1961a [1948]: 284) ve her bir devrimci aşamada elde edilen kazanımları örgütlü düşmandan –yani emperyalist kapitalizmden– gelen saldırılara karşı korumak için örgütlü bir 'öncü'ye ihtiyaç olduğunu savunur. Mao'ya göre zorunlu olarak çelişkilerle dolu uzun bir geçiş sürecinden kaçış yoktur. Çelişki, kaçınılması gereken olumsuz bir şey olmadığı gibi, gelişmenin de teminatıdır. Mao hiçbir zaman 'barışçıl' bir sosyalizm

arayışı içinde olmamış, aksine karşıtlıklardan arındırılmış bir durağanlığa ulaşmanın olanaksız olduğunu savunmuştur. Henüz 1937 gibi erken bir tarihte "şeylerdeki çelişki yasası, yani karşıtların birliği yasası, doğanın ve toplumun ve dolayısıyla da düşüncenin temel yasasıdır" diye yazar (Mao, 1965a [1937]: 345). Tam da bu nedenle "karşıtların mücadelesinin sonu yoktur; mücadele karşıtlar biraradayken de, birbirlerine dönüşürken de vardır ve özellikle karşıtların birbirlerine dönüştüğü durumda belirgin hale gelir" (Mao, 1965a [1937]: 346).

Bu bağlamda Çin'de bir 'Halk Cumhuriyeti' kurulması sınıfsız topluma giden yolda önemli bir adımdır, fakat kesinlikle son adım değildir. "ÇKP'nin iktidara gelmesi proletarya diktatörlüğünün başlangıcını" imlese de, bu olay "devrimin sona erdiği" anlamına gelmemekte, yalnızca "onun sosyalist aşamasının başladığına işaret etmektedir" (Chan, 2003: 118). Hinton'ın (1972: 21) dikkat çektiği üzere "kapitalist yol" ve "sosyalist yol" arasındaki mücadele ne 1949'da ne de üretim araçlarının özel mülkiyeti büyük ölçüde tasfiye edilerek 'yeni demokrasi'den[4] 'sosyalizme' geçişin gerçekleştiği 1956'da kesin olarak sonuçlanmıştır. Mao kentler ve kırsal bölgeler, kafa ile kol emeği ve yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayrımların sadece sosyoekonomik kısıtlılıklar nedeniyle değil, fakat aynı zamanda halkın zihnindeki kısıtlılıklar nedeniyle de bir solukta ortadan kaldırılamayacağını görür. Sınıf mücadelesi sosyalizmde de sürdürülmelidir. Mao'ya göre sosyalist geçiş çelişkilerle dolu bir süreçtir ve bu gerçeğin reddi, eninde sonunda halk sınıflarının devrimi savunma reflekslerini köreltecek ve devrimi sınıfsız toplum hedefine dek taşıma kararlılığını aşındıracaktır. "Üretim ve bilimsel deney için mücadele"ye odaklanan Sovyet

[4] Mao (1965b [1939]: 326-327) yeni demokratik devrimin yalnızca "eski genel tipte" burjuva devriminden değil, aynı zamanda "proleter-sosyalist" devrimden de farklı, "Çin de dâhil bütün sömürge ve yarı-sömürge ülkelerde gelişmekte olan" "yeni özel tipte" bir devrim olduğunu ileri sürer. Yeni demokratik devrim, "işçi sınıfı önderliği altında geniş halk kitlelerinin anti-emperyalist ve anti-feodal devrimidir" ve dolayısıyla her ne kadar "emperyalizme, yani uluslararası kapitalizme kararlılıkla karşı çıktığı için dünya proleter-sosyalist devriminin bir parçası" olsa da, "genel olarak özel kapitalist işletmelere dokunmaksızın ve zengin köylü ekonomisini tasfiye etmeksizin bütün büyük işletmelerin ve emperyalistlere, hainlere ve gericilere ait sermayenin kamulaştırılmasını ve toprak ağalarının elindeki toprağın köylüler arasında paylaştırılmasını" hedeflemektedir. Bu anlayışa uygun olarak 1949 sonrası süreçte de ÇKP ve kapitalistler arasındaki "görece dostça ilişki" birkaç yıl daha sürmüş, hattâ "Çin'in kapitalistleri Halk Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında" –kapitalist işletmelerin sadece üç yıl içerisinde tamamlanacak kamulaştırılma süreci 1953'te başlamadan önce– "hayal edebilecekleri en yüksek statüye kavuşmuşlardır" (Yang, 2013: 8). Benzer biçimde tarımda dönüşüm bağlamında da ÇKP, küçük köylü mülkiyetinden kolektiflere geçişte, –özellikle geniş köylü kitle tabanı ve Çin'de tarımda kapitalist gelişmenin yetersizliği sayesinde– kolektifleştime politikası bir bütün olarak zengin ve orta köylülüğü hedef alan Sovyet devrimcilerine kıyasla ve 'yeni demokrasi' yaklaşımına uygun biçimde çok daha yumuşak bir geçişe önderlik edebilmiştir (Amin, 1981: 67; Chossudovsky, 1986: 31-32).

önderlerin aksine Mao (1963; alıntılayan, Editorial Department..., 1964: 105-106), sınıf mücadelesinin de "komünistlerin bürokrasiden uzak durmalarının, revizyonizm ve dogmatizme karşı bağışıklık kazanmalarının ve daima yenilmez olmalarının" güvencesi olduğunu öne sürer. Daimi sınıf mücadelesinin ve kitlelerin Parti ve bürokrasi üzerindeki doğrudan denetiminin bir şekilde sekteye uğratılması kaçınılmaz olarak "ulusal ölçekte karşıdevrimci bir restorasyona" ve "Marksist-Leninist partinin" bir "revizyonist ya da faşist partiye" dönüşmesine yol açacaktır (Mao, 1963; alıntılayan, Editorial Department..., 1964: 106). Ona göre SSCB'de gerçekleşmiş olan tam da budur. Bu yorum, ÇKP'nin 1969 Nisan'ında, Çin-Sovyet sınır çatışmalarının gerilimli günlerinde toplanan Dokuzuncu Ulusal Kongresi'nde ifrada vardırılır. İroniktir ki 1971 yılında Mao'ya karşı başarısız bir darbe girişiminin ardından SSCB'ye kaçmak isterken ölecek olan dönemin aşırı-solcu ÇKP Başkan Yardımcısı Lin Biao (1969: 10-11), Kongre'ye sunduğu raporda, "dünyanın proletarya diktatörlüğü altındaki ilk devletinin burjuvazinin diktatörlüğü altında karanlık bir faşist devlete dönüştüğünü" iddia edecektir.

SSCB "SOSYAL-EMPERYALİST" VE "KARANLIK FAŞİST" BİR DEVLET MİYDİ?

Her ne kadar 'Lin Biao hizbi' 1970'lerin başında tasfiye edilmiş ve bu tasfiye 1973'ten Kültür Devrimi'nin sona erdiği 1976'ya dek süren 'Lin Biao ve Konfüçyüs Karşıtı Kampanya' (批林批孔运动 - *pi Lin pi Kong yundong*) ile pekiştirilmiş olsa da, Çin'de Sovyet-karşıtı söylem güçlenmeye devam etmiş, dahası 1970'lerin ortası itibariyle ÇKP, "Sovyet sosyal-emperyalizmi"nin dünya çapında "en tehlikeli savaş kaynağı" olduğunu açıkça ilân etmiştir (Soviet social-imperialism..., 1976). Bu noktada bir konuyu açıklığa kavuşturmak yerinde olacaktır: SSCB'de bürokratik burjuva dönüşümün Maocu tahlili pek çok açıdan uyarıcı ve açıklayıcı olsa da, SSCB'nin karakterine ilişkin geç dönem Maocu yorumun, her ne kadar sonraları Deng Xiaoping'in (1994b [1989]: 284) iddia edeceği üzere büsbütün "boş laf" değilse de, iki ülke arasındaki gerilimlerin ve SSCB'nin Çin'e karşı takındığı –işi Varşova Paktı müttefikleriyle birlikte Çin'i işgal planları hazırlamaya dek vardıran (Lüthi, 2008: 342)– saldırgan tutumun etkisiyle bir ölçüde abartılı olduğu öne sürülebilir. Dönemin Çinli komünistleri, SSCB'de egemen sınıfın bürokratik burjuvazi olduğunu ve SBKP'nin 'proleter enternasyonalizmi'ni terk edip özellikle Moskova-merkezli 'sosyalist işbölümü'ne katılmaya zorlanan 'kardeş' parti ve ülkelerle ilişkilerinde 'büyük devlet şovenizmine' yöneldiğini vurgularken elbette haklıdır. Öte yandan 1960'lar itibariyle SSCB'nin 'normal' kapitalizme dönme yo-

lunda olduğu saptanabilecek olsa da, bu ülkede kapitalist restorasyonun tamamlandığı zorlama bir iddia olacaktır. Amin'in (1994: 173-174) işaret ettiği üzere "sermaye mülkiyeti" temelinde şekillenen 'normal' kapitalizmin aksine 1960'lar SSCB'sinde sistem, "mülkiyetin devlette toplandığı farklı bir birikim mantığına" dayanan "Sovyet-tipi üretim tarzı"dır. Dahası, dönemin SSCB'si, "ekonomik müdahale kapasitesi Batılı emperyalistlerle kıyaslanamayacak denli sınırlı olan, yalnızca askeri anlamda bir süper güçtür" (Amin, 1994: 187). Buna göre esas mesele, Sovyet burjuvazisinin Çinlilerin deyişiyle 'sosyal-emperyalizmi' benimseyip benimsememesi değil, SSCB'nin nesnel olarak emperyalist bir güç olarak ortaya çıkabilecek durumda olup olmamasıdır (Amin, 1994: 188-189). Amin'in çizdiği çerçeve doğrultusunda 1960'lardan itibaren SSCB'nin Mao'nun da isabetle saptadığı üzere sosyalist bir ülke olmadığı, fakat aynı zamanda 'en tehlikeli emperyalist' ya da –faşizmin maddi temeli tam da emperyalist kapitalizm olduğundan– 'karanlık bir faşist devlet' olarak da adlandırılamayacağı savlanabilir. Dönemin SSCB'si, daha ziyade, ülkede kapitalist restorasyona önderlik edecek olan ayrıcalıklı bürokratik burjuva sınıfın devlet iktidarını işçi sınıfı ve köylülüğü bastırmak ve toplumsal artığa el koymak için kullandığı burjuva/otoriter bir rejimdir.

KAPİTALİST RESTORASYON TEHLİKESİNE KARŞI SOSYALİZMİN GÜVENCESİ: HALKA DAYANMAK

ÇKP ve Çin'de süregiden çelişki ve mücadelelere yönelik tahlilinin yanısıra, –yukarıda da işaret edilen çeşitli sorunlarına karşın– SBKP ve SSCB'deki dönüşümün temel dinamiklerine yönelik tahlili de Mao'yu, olası bir kapitalist restorasyonun hangi yöntemlerle önlenebileceğine kafa yormaya itmiştir. Mao'nun özel olarak bu soruna karşı bulduğu çözüm, erken dönem Leninist 'doğrudan demokrasi' anlayışına yeni bir soluk vermek olacaktır.

Bolşeviklerin aksine Çinli komünistlerin, halk ve özellikle köylü kitleler içerisinde köklü bir çalışma geleneği vardır. ÇKP'yi yaklaşık 30 yıllık anti-emperyalist direniş ve iç savaşın ardından iktidara taşıyan, omurgasını köylülüğün oluşturduğu bir 'halk ordusu'dur. Çinli komünistlerin 'kitle çizgisi' (群众路线 – *qun zhong lu xian*) ilkesi,[5] 'Uzun Yürüyüş'e dek süren Jiangxi Sovyet Cumhuriyeti döneminin (1931-1934) fırtınalı günlerinde, ÇKP'nin denetimi altındaki kırılgan üs bölgelerinde Parti'nin halk kit-

[5] Mao (1965e [1943]: 119) 'kitle çizgisi' ilkesini ("kitlelerden kitlelere"), "kitlelerin (dağınık ve sistemsiz) düşüncelerini almak ve onları (inceleyerek, derleyerek ve sistematize ederek) derli toplu hale getirmek, ardından yeniden kitlelere gitmek ve kitleler bunları kendi düşünceleri olarak benimseyene, sıkı sıkı kavrayana ve eyleme dönüştürene dek yaymak ve açıklamak ve bu düşüncelerin doğruluğunu kitlelerin eylemi içinde sınamak" olarak açıklar.

leleriyle sıkı bağlar kurmaksızın tutunamayacağı gerçeğinden hareketle geliştirilmiştir (Schram, 1989: 97-98). Çin örneğinde, devrimci öncü ile halk kitlelerinin sosyalizme yönelik diğer devrimlerdekinden çok daha fazla iç içe geçtiği görülür. Dolayısıyla Mao'nun 'sıradan emekçi kitlelerin bilgeliği ve yaratıcı gücü'ne yaptığı atıflar, salt propagandaya yönelik bir söylem olarak yaftalanamaz. Aksine Çinli komünistlerin, sıradan insanların her zorluğun üstesinden gelebileceğine, hem dünyayı hem de kendilerini devrimci pratik içerisinde eşzamanlı olarak dönüştürebileceğine inanmak için yeterli nedeni vardır. ÇKP'nin VII. Ulusal Kongresi'nin kapanış konuşmasında Mao (1965e [1948]: 322) yoldaşlarına, Çin komünistlerinin "Çin halk kitlelerinden başka tanrısı olmadığı"nı anımsatır. Ona göre "insan bilgisinin ve insanın doğayı dönüştürme yeteneğinin hiçbir sınırı yoktur" (Mao, 1977c [1958]: 137).

Bu bağlamda Mao, SBKP'nin üretici güçleri geliştirmeye tartışmasız öncelik veren 'ekonominin kumanda etmesi' anlayışına karşıt biçimde, bürokratik yozlaşma ve kapitalist restorasyonun panzehiri olarak işçi sınıfı ve komünist partiyi eşitleyen idealist yaklaşımı sorgulayan ve halk kitlelerinin farklı düzeylerde siyasa yapım, üretim ve bölüşüm süreçlerini denetleyebilmesine ve hattâ belli ölçüde yönetebilmesine olanak tanıyan 'siyasetin kumanda etmesi' (政治挂帅 – *zhengzhi guashuai*) anlayışını geliştirir. Mao'ya göre (1977d [1961-1962]: 79) "tarihi hiçbir koşulda plancılar yapmaz, halk kitleleri yapar". Buna göre SSCB'deki sistem kusurludur, zira bu ülkede teknoloji ve kadroların belirleyici olduğuna inanılmakta; 'uzman'ın ve kadroların rolü daima vurgulanmasına karşın 'kızıl'ın ve kitlelerin rolü göz ardı edilmektedir (Mao, 1977c [1958]: 135). Çinli komünistler de aynı hataya düşmemelidir. Bu hatadan kaçınmak için Mao, her bir adımda sonul hedef olan sınıfsız toplumun akılda tutulması gerektiğini vurgular (Amin, 1994: 175). 'Siyasetin kumanda etmesi' anlayışının özü tam da budur. Üretim araçları kamulaştırıldıktan sonra sınıfsız topluma adım adım geçiş, ancak emekçi halkın –kendisinin ve bütün toplumun çıkarlarına uygun olarak– ekonomik etkinliği denetleme ve yönetme gücü arttığı ölçüde gerçekleşebilir (Lippit, 1982: 123). Sosyalist geçişin güvencesi, dikkate değer bir bölümü 'maddi özendirici' ile harekete geçen üst düzey kadro ve bürokratlar değil, devrimin gerçek sahipleri olan halk kitleleridir. Bürokratik yozlaşma ile mücadele, Stalin'in yaptığı gibi, Parti ve devlet bürokrasisinin bir bölümünü, gene Parti ve devlet bürokrasisinin başka bir bölümünü ve karşı-devrimci olsun olmasın her türlü farklı görüşü şiddetle ezmek için kullanarak yürütülemez. Ancak halk kitleleri, sosyalist geçişin bir şekilde sekteye uğratılmasına dur diyebilir.

Mao döneminde bu anlayışa koşut olarak parti ve devlet bürokrasisindeki 'kapitalist yolcularla' mücadele etmek için çok sayıda kitle kampanyası düzenlenmiştir. Şüphesiz Kültür Devrimi, bu kampanyaların en bilineni olmakla birlikte, ilki değildir. Öyle ki, henüz Halk Cumhuriyeti ilân edilmeden önce de ÇKP, bazı kurtarılmış bölgelerde devrimci kadro ve savaşçıların kitlelere gitgide yabancılaşmasıyla mücadele etmek için çeşitli kampanyalar düzenlemiştir (örneğin bkz. Hinton, 1966: 238-239). Ne var ki Kültür Devrimi, bu kampanyaların en etkilisi ve kapsamlısıdır. Her ne kadar ana akım akademisyenler Kültür Devrimi'ni kaba bir "iktidar mücadelesi" olarak yorumlayagelseler de, aslında bu, "iktidarın yüzü suyu hürmetine bir iktidar mücadelesi değil, fakat farklı *sınıf çıkarlarını* [abç –*OÜ*] temsil eden kişiler arasında", yani "işçi sınıfının" çıkarlarını savunan "sosyalist yol" ve "[bürokratik] burjuvaziyi temsil eden" "kapitalist yol" arasında yaşanmış bir mücadeledir (Hinton, 1973: 16-17).

ÇİN'DE 'KAPİTALİST YOLCULAR SINIFI'NIN PALAZLANMASI

Meisner'in (1999: 301) dikkat çektiği üzere Çin'de, 1960'ların başlarında toplumsal eşitsizlik geliştiği ölçüde kolektivist değerler ve Marksçı sosyalist hedefler, ideolojik söylem içerisinde yer tutmaya devam etseler de, toplumsal ve siyasal pratikten gittikçe kopmaya başlamışlardır. Büyük İleri Atılım'ın, özellikle peş peşe birkaç verimsiz hasada yol açan kötü hava koşullarının ve ÇKP ile SBKP arasındaki anlaşmazlıkların su yüzüne çıkmasından sonra Sovyet teknik yardımının neredeyse geceden sabaha geri çekilmesinin sonucu ortaya çıkan kısa vadeli yıkıcı sonuçları,[6] aslında bu kampanyanın abartılı 'komünist rüzgârı'nı hararetle desteklemiş olan Liu Shaoqi ve Deng Xiaoping gibi ÇKP'deki 'sağcılara' Maocu çizgiye sert

[6] Söz konusu 'yıkıcı sonuçlar' inkâr edilemeyecek kadar açık olsa da, buhran kısa sürede atlatıldıktan sonra, Büyük İleri Atılım'ın Çin ekonomisi üzerindeki olumlu sonuçlarının gün yüzüne çıkmaya başladığı da gözden kaçırılmamalıdır. Ünlü İngiliz Keynesçi iktisatçı Joan Robinson (1969: 35-37; alıntılayan, Chossudovsky, 1986: 37) 1962 yılından itibaren tarımsal üretimin düzenli olarak arttığını ve 1967 itibariyle "Çin tarihinin en yüksek seviyesine ulaştığını" yazmaktadır. Robinson'a göre bu başarı, "1958'deki büyük yatırım çabalarının" bir "meyvesi"dir ve bu nedenle her ne kadar "sağcılar itiraf etmeye çekinseler de" aslında "Büyük İleri Atılım büsbütün bir fiyasko değildir." Benzer biçimde, 1960 kıtlığında kaç kişinin yaşamını yitirdiğine dair Mao-sonrası Çin ve ana akım Batı yazınında öne sürülen abartılı rakamları sorgulayan Ball (2006) da, Büyük İleri Atılım sırasında su muhafazası ve sulama konusunda atılan adımların kötü hasat dönemleri sona erdikten sonra tarımsal üretimi istikrarlı olarak arttırdığına ve Çin kırsalının kuraklık sorununa ciddi bir çözüm getirdiğine işaret etmektedir. Ayrıca sele karşı alınan önlemler ve arazi düzlemesi de aşamalı olarak ekilebilir arazinin genişlemesine katkıda bulunmuştur ki, Çin'de ekilebilir arazinin büyük nüfusa kıyasla dar olması özel olarak Çin tarımının, genel olarak Çin ekonomisinin en önemli sorunlarından biri olagelmiştir.

bir biçimde meydan okumak için uygun bir zemin sunmuştur (Chossudovsky, 1986: 36-38; Amin, 1981: 70; Li, 2008: 38-50). ÇKP içerisindeki 'iki çizgi mücadelesi'nde 'sağcılar' "Çin ekonomisini çöküşün eşiğine getiren" şeyin "aceleci kolektifleştirme' hamlesinin bir sonucu olarak 'maddi özendiricinin' ve 'bireysel inisiyatifin' yok edilmesi" olduğunu öne sürer (Chossudovsky, 1986: 37). 1959'da Mao yerine Çin Halk Cumhuriyeti devlet başkanlığı görevine gelen Liu ve yandaşı Deng, Sovyet resmî tezlerine benzer biçimde Çin'de eski sömürücü sınıfların ortadan kaldırıldığını ve artık Çin toplumunda aralarında uzlaşmaz çelişki bulunan hiçbir toplumsal grup kalmadığını iddia etmektedir (Meisner, 1999: 303). Liu, bu yaklaşım çerçevesinde 'siyasetin kumanda etmesi' ilkesini de yeniden yorumlar. Ona göre bu ilke, halk kitlelerinin Parti yetkililerini komünist sınıfsız toplum hedefine bağlılıkları çerçevesinde daima denetlemesi ve gerekiyorsa değiştirmesinden ziyade, "Parti çizgisi ve siyasetlerinin kumanda etmesi" anlamına gelmektedir (Liu, 1991 [1962]: 345).

Ne var ki Liu ve Deng'in gerçekdışı yorumlarının aksine henüz 1960'lara gelindiğinde Çin toplumunda bir yeni bürokrat burjuva sınıfı şekillenmeye başlamıştır ve Parti örgütü de bu sürecin tam merkezinde yer almaktadır. "1949'dan önce Parti devrimcilerin ilgisini çeker ve devrimcileri üye kabul ederken", devrimden sonra insanlar "Parti üyeliğini giderek devlette kariyer yapmanın yolu olarak görmeye başlamışlardır" (Meisner, 1999: 119). Mao, "Parti kadrolarının giderek hedonizme kaydığını ve yozlaştığını, sadece iktidar, statü ve lüks peşinde koşmaya başladıklarını" görebilmektedir ve gelecek kuşağın "ailelerinin hatalarını sürdüreceğinden" korkmaktadır (Meisner, 1999: 305). Kapitalist restorasyonun olası kaynağı olan bürokratik yozlaşmaya bir son vermek için kitle inisiyatifi canlandırmak ve gençliği devrimcileştirmek gerekmektedir. Kültür Devrimi, bu ihtiyaca yanıt olarak gündeme gelmiştir. Eğer Komünist Parti'nin iktidar tekeli bir tür "yeni burjuvazi" için koza işlevi görüyorsa, onun "karargâhı" kitleler tarafından "bombalanmalıdır!" (Amin, 1994: 176). Kültür Devrimi'nin başlarında Tsinghua Üniversitesi'ne bağlı ortaokulun Kızıl Muhafızlar tarafından Pekin'e asılan bir 'büyük karakter' posterde (大字报 – *dazibao*), Mao'ya atıfla "isyan etmenin proleter devrimcilerin geleneği olduğu" vurgulanmakta; sosyalizm altında sınıfların, sınıf mücadelesinin ve çelişkilerin var olmaya devam edeceği öngörülerek "devrimci isyan ruhuna gelecek yüzyıllar, binyıllar ve yüz milyon yıllar boyunca da ihtiyaç duyulacağı" ifade edilmektedir! (Schram, 1968: 332)

"DERİN ÇELİŞKİLERLE DOLU BİR DÖNEM": KÜLTÜR DEVRİMİ'NİN ARTILARI, EKSİLERİ

Andreas'a göre (2009: 271) Kültür Devrimi'nin üç temel hedefi vardır. Bunlar, "(1) kadroların otoritesini sarsarak ve sıradan iş birimi [单位 – *x* da, Kültür Devrimi'nin bu bağlamda da bir 'yıkıma' ya da gözle görülür bir 'gerilemeye' neden olmadığı anlaşılabilmektedir (Kraus, 2012: 65-66).

Kültür Devrimi sırasında kırsal bölgelerde sağlık sistemi de, özellikle "sağlık personelinin önemli bir kısmının kentlerden kırlara kaydırılmasına" olanak tanıyan 'yalınayak doktorlar' (赤脚医生 – *chijiao yisheng*) sistemi sayesinde dikkate değer biçimde gelişmiştir (Chossudovsky, 1986: 39). Günümüzde "bir siyasi kampanyadan diğerine koşuşturan ve kırlara gönderilen" "genç, enerjik ve idealist" kuşak "kayıp nesil" olarak adlandırılsa da (Hou, 2013: ix), bu insanların çabaları Çin kırsalının kalkınmasında önemli rol oynamıştır. Dünya Bankası istatistiklerinin gösterdiği üzere Çin'de doğumda yaşam beklentisi 1960'tan 1980'e dek sadece 20 yıl içerisinde –eşsiz bir biçimde– 36.3'ten 66.8'e yükselmiştir (Li, 2008: 34).

Kültür Devrimi, her ne kadar "gerçekten demokratik bir itkiyle" kendini örgütleyen kitlelerin yaratıcı gücünü ortaya çıkarmış olsa da, aslında "derin çelişkilerle" dolu bir dönemdir (Lin, 2013: 55). Mao da, hareketin bazı yapısal sorunlarının başından beri farkında olmuştur. Örneğin Kültür Devrimi başladıktan henüz birkaç ay sonra, 1966 Temmuzu'nda, ölümünden sonra 'Dörtlü Çete'nin (四人帮 – *siren bang*)[7] elebaşısı olarak yargılanacak olan eşi Jiang Qing'e yazdığı bir mektupta 'Mao kültü' ardına sakla-

[7] Mao-sonrası dönemde 'reformcu'/sağ kanadın Jiang Qing, Zhang Chunqiao, Yao Wenyuan ve Wang Hongwen'den oluşan 'Dörtlü Çete'yi tasfiye kampanyası, salt bir Parti-içi iktidar mücadelesi olarak görülme eğilimindeyse de, Ekim 1976'da Deng taraftarlarınca gerçekleştirilen darbeyi izleyen süreçte 'Dörtlü Çete taraftarlığı' suçlaması yaygın olarak Parti ve toplumdaki bütün sol muhalefeti bastırmak için kullanılmıştır. Amin (1981: 91, 101), Mao-sonrası tasfiyeler sürecinde 'Dörtlü'nün siyasi çizgisinin "akılsız bir biçimde" Lin Biao çizgisiyle bir tutulmaya çalışıldığına ve "halkın Maoistlerle ilişkilendirilen bazı pratiklerle ilgili biriken şikâyetlerinin," "Maoizmi kökünü kazımak ve taraftarlarını tasfiye etmek" için tertiplenen kampanyaları meşrulaştırmak için kullanıldığına dikkat çekmektedir. 'Sol'u hedef alan bu kampanyalar kapsamında Kültür Devrimi sırasında kurulan bütün kitle örgütleri dağıtılmış, radikal işçiler eleştirilmiş ve hattâ cezalandırılmış ve sonunda 1982 değişikliğiyle grevlerin yanısıra "dört büyük hak" (大民主 – daminzhu) –özgürce konuşabilme hakkı, görüşleri bütünüyle dile getirebilme hakkı, büyük karakter posteri yazma hakkı ve büyük tartışmalar yürütme hakkı– da anayasanın dışına sürülmüştür (Qi, 2014). "Karşı-devrimci" ve "sabotajcı" olmakla suçlanan her türlü 'sol' muhalif hedef tahtasına oturtulmuş, 'reformcu' ÇKP önderliğini eleştiren gösteriler ve büyük karakter posterler yasaklanmış, resmî olmayan yayın organları kapatılmış ve en önemlisi 1980'li yılların başından itibaren Aralık 1978'de ilân edilen 'Reform ve Dışa Açılma' (改革开放 – gaige kaifang) programına karşı olanların Parti ve devlet kademelerinde yükselişini önlemek için farklı düzeylerde yetki ve atama ağları yeniden yapılandırılmıştır (Chossudovsky, 1986: 11-18). Aynı süreçte, geçmişte 'kapitalist yolcu' olmakla suçlanan Parti ve devlet görevlilerine de 'iade-i itibar' yapılır. Öyle ki, 1982

nan ve 'sağcılara' karşı girişilen kapsamlı mücadeleden faydalanan Lin Biao'nun başını çektiği ÇKP içerisindeki aşırı-sol eğilimlerden duyduğu rahatsızlığı ortaya koyar; *Kızıl Kitap*'ın âdeta bir 'kutsal metin' olarak yüceltilmesini eleştirerek "yazdığım birkaç kitapçığın bu denli büyülü olduğuna asla inanmadım" der (Harding, 1998: 204). Birkaç yıl sonra, Aralık 1970'te, 'Çin dostu' Amerikalı gazeteci Edgar Snow'la (1973: 169) yaptığı bir söyleşide de kişi kültünden yakınır, bunun "3.000 yıllık imparatora tapma geleneğinin getirdiği bir kötü alışkanlık" olduğunu söyler. Kendisine yapılan "Dört Büyük" –Büyük Öğretmen, Büyük Önder, Büyük Başkomutan, Büyük Serdümen– yakıştırması ona göre ancak "baş ağrısı"dır; bütün bu sıfatlar eninde sonunda unutulacaktır. Mao'nun tek isteği, bütün bu toz dumanın ardından, geçmişte ilkokul öğretmenliği yaptığı günlere atıfla, sadece basit bir "öğretmen" olarak anılmaktır (Snow, 1973: 169).

Nitekim Mao'nun hareketin önemli bir zaafı olarak dikkat çektiği 'kişi kültüne tapma' hastalığı, zamanla Kültür Devrimi'nin aşırı-sol hatalarını keskinleştiren ve altını oyan bir dinamik haline gelmiştir. Kültür Devrimi "her ne kadar ilk iki yılında Mao'nun beklentilerini karşılasa da, ardından Mao'nun ve Parti'deki sol kanadın olayların gidişatı üzerindeki denetimi yitirmesine koşut olarak bir tür anarşiye evrilmiş" (Amin, 2013: 81) ve bu noktadan itibaren her biri Mao'nun 'kutsal doktrinine' sadakatini kanıtlamak isteyen farklı Kızıl Muhafız hizipleri arasında bir tür 'mezhep savaşı' başlamıştır. Çinli komünistlerin 'halk arasındaki çelişkileri doğru ele alma' şeklinde ifade edilen köklü geleneği, "yanlış kişilerin yanlış sebeplerle" hedef alınmasıyla ciddi biçimde aşınmıştır (Lin, 2013: 54). Mao'ya göre (1970) ülkedeki karşı-devrimci Çan Kay-şek yandaşlarının bile *ideolojik* mücadele ile ikna edilmeleri gerekirken, şiddet, çoğu zaman Parti ve devlet bürokrasisi içindeki farklı kanatlar tarafından desteklenen rakip Kızıl Muhafız hiziplerinin (Kraus, 2012: 15), Parti ve toplumdaki kendilerine aykırı gelen görüşleri 'Mao adına' ezmek için rasgele kullandıkları gündelik bir araç haline dönüşmüştür. Her bir Parti üyesinin hayatının bütün detayları derlenmiş, kişileri hedef alan saldırılarda "biyografik yöntem" yaygın olarak kullanılmıştır (Bettelheim, 1974: 108). Bütün bunlar, bir ölçüde, 'sınıf'ı "nesnel olarak tanımlı toplumsal ilişkilere içkin bir yapı" olmaktan ziyade "hiyerarşik bir yapının katmanları" olarak ele alan Maocu 'sınıf' anlayışının getirdiği bulanıklığın bir sonucudur (Wu, 2013b: 212). Bu sorun, Kültür Devrimcilerini, hedeflerini gerçekçi olarak saptamaktan ve kesin bir dost-düşman ayırımı yapmaktan alıkoymuştur. "Sınıf" ve "sınıf mücadelesi" kavramları bayağılaştırıldığı ölçüde mücadele halindeki fark-

yılı itibariyle üç milyonu aşkın 'sağcı' görevlerine geri dönmüş bulunmaktadır (Coase & Wang, 2012: 24).

lı hiziplerin elinde oyuncak olmuş (Wu, 2013a: 149), sonuçta bu kavramlar "*bürokratik egemenlik sisteminin kendisinden çok* tek tek bürokratlara, bunların ideolojik uzantılarına ve eski egemen sınıfların kalıntılarına" yönelik fiziksel saldırıları meşrulaştırmanın bir aracı haline gelmiştir (Wu, 2005). Kitaplar ve heykeller dâhil çok sayıda sanat eseri ve hattâ tarihî eser "dört eski"ye (四旧 – *si jiu*) –eski gelenekler, eski kültür, eski alışkanlıklar ve eski düşünceler– mücadelenin bir parçası olarak Kızıl Muhafızlar tarafından yakılmış, parçalanmış, yok edilmiştir (Kraus, 2012: 44-49). Tam da bu noktada Mao, "Leninizm [ya da daha doğrusu Leninist Parti'nin yeniden inşası] ve anarşi arasında bir seçim yapmak zorunda kalmış" ve anlaşılabilir sebeplerle "ilkini seçmekten çekinmemiştir" (Schram, 1989: 173). Sonuçta "Parti aygıtına yönelik Maocu esintili bir saldırı olarak başlayan" Kültür Devrimi, "zikzak çizerek Parti ve devlet otoritelerinin yeniden inşası ile sonuçlanmıştır" (Wu, 2013b: 216). Amin'in (2013: 81) işaret ettiği üzere bu durum, Parti ve devlet içerisindeki 'sağ' kanadın da yeniden güç toplamasına olanak sağlamıştır: "Günümüzde sol kanat hâlâ sahadadır, ancak önderliğin büyük bölümü" Kültür Devrimi'nin ateşli döneminin ardından Parti'nin yeniden inşa edilmesinden beri "sağ kanadın elindedir". İroniktir ki "Kültür Devrimi'nin aşırılıklarına gösterilen tepki çok daha azgın bir bürokratik kapitalist sınıfın ortaya çıkmasına yol açmış, hattâ bu süreci hızlandırmıştır" (Lin, 2013: 54).

Son söz: Mao'suz bir '21. yüzyıl sosyalizmi' mümkün mü?

'Rus Marksizminin babası' Georgi Plekhanov (1989) "Tarihte Bireyin Rolü" adlı meşhur makalesinde, özel yeteneklere sahip bir insanın tarihin akışını değiştirebilmesinin iki koşula bağlı olduğunu söyler: Söz konusu kişinin yetenekleri dönemin toplumsal ihtiyaçlarına yanıt verebilmeli ve mevcut toplumsal düzen, kişinin verili bir zamanda ihtiyaç duyulan yeteneklerini kullanmasına engel olmamalıdır. 'Özel yeteneklere sahip bir insan' olan Mao için, yaşadığı dönem ve toplumda her iki koşul da mevcuttur. Mao, hem dışarıdan gelen emperyalist müdahalelerle hem kendiliğinden gelişen köylü isyanlarıyla boğuşan, çökmekte olan bir yarı-feodal toplum içinde doğmuştur. 1911 Cumhuriyet Devrimi'ne katılmış, erken sayılabilecek bir yaşta Bolşeviklerin Rusya'da iktidarı ele geçirmelerine tanık olmuş, Marksizmi benimsemiş ve Çin'in nesnel koşullarına yaratıcı bir biçimde uygulamış, Çin halkının ezici çoğunluğunun ihtiyaçlarına yanıt veren bir devrimci program geliştirmiş ve geniş kitlelerin katıldığı bir halk savaşına önderlik ederek ÇKP'yi iktidara taşımıştır. Bu bağlamda Mao, Han'ın (1972: 377) da işaret ettiği üzere, yaşamı "yalnızca bir insanın yaşamı olmaktan

öte Çin'in bir dönemini temsil eden", kendisi devrimi yarattığı kadar devrim tarafından da yaratılan bir "ulus-insan"dır.

Ne var ki Mao'yu, salt bir 'ulusal önder' olarak tanıtmak yanıltıcı olacaktır. Bu makalede kısaca açıklandığı üzere Mao, SSCB'deki bürokratik yozlaşmayı ve Çin'deki sosyalist geçiş sorunlarını inceleyerek Marksist yazına ve uluslararası komünist harekete özgün bir kuramsal katkı da sunmuştur. Yukarıda da değinilen bazı zayıf noktalarına karşın Mao'nun iktidardaki komünist partilerin bir 'yeni bürokrat burjuva sınıfın' çekirdeği olduğu savı, özü itibariyle doğrudur. Mao'nun çizdiği kuramsal çerçeve, olası bir kapitalist restorasyonun sosyoekonomik ve ideolojik dinamiklerinin birbirinden ayrılamayacağını öngörür. Üst düzey Parti kadroları ve bürokratlarının burjuva ideoloji karşısındaki zaafları, sosyalist geçiş aşamasında üretim ve bölüşüm süreçlerini denetlemeleri ve yönetmeleriyle açıklanır. Söz konusu grubun Marksist anlamda bir toplumsal sınıfa, bürokratik burjuvaziye, evrilebilmesine olanak tanıyan da, esas olarak üretim ve bölüşüm süreçleri üzerinde sahip olduğu mutlak söz hakkıdır.

Bu anlamda 'Maoculuk' ya da 'Mao Zedung Düşüncesi' her ne kadar Deng'in (1994a [1984]: 73) sosyalizmi her ne pahasına olursa olsun "üretici güçleri geliştirmek" olarak karikatürleştiren 'ekonomist' yaklaşımının yükselişine koşut olarak Çin'de, sosyalist/komünist ve işçi sınıfı hareketinin esas olarak SSCB ve Doğu Avrupa'daki yıkım nedeniyle girdiği genel krize koşut olarak ise dünyada gözden düşmeye başlasa da, sonraki yıllarda Çin'de ve diğer sosyalist ülkelerde yaşanan gelişmeler, Mao'nun kapitalist restorasyon ve bürokratik yozlaşmaya ilişkin öngörüleriyle büyük ölçüde uyum içerisinde olmuştur.

Bu çerçevede, Mao'nun halk sınıflarına yaptığı sosyalist geçiş aşamasında iktidarı sürekli yeniden fethetme çağrısının da güncelliğini koruduğu söylenebilir. Esas mesele, bu çağrının günümüzde nasıl yankı bulabileceğini ortaya koymak; 'sıradan' emekçilerin sosyalist geçiş toplumu olduğu iddiasındaki ülkelerde siyasa yapım, üretim ve bölüşüm süreçlerindeki rolünü nasıl arttırabileceği sorusuna yanıt verebilmektir. Bugün herhangi bir ülkede, Kültür Devrimi'nin aynen tekrarlanma ihtimali elbette bulunmamaktadır (Lin, 2013: 54). Öte yandan, en azından Çin özelinde, 1949 Devrimi'nin ve Maoculuğun mirası halen toplumsal çevrenin bir parçası olmayı sürdürmektedir (Gao, 2008: 201). Dolayısıyla günümüzde, geçmişte halk demokrasisine, yönetim ve üretime tabanın katılımına ve geniş halk kitlelerine sağlık ve eğitim gibi temel hizmetlerin ucuz ya da ücretsiz sunulmasına olanak tanımış olan (Gao, 2008: 291) Maocu "kitle çizgisi" formülü göz ardı edilmeksizin, "toplumsal, siyasal ve ideolojik mücadeleler" temelinde emekçi demokrasisine katkı sunacak "yeni bir" devrimci anla-

yış geliştirme ihtiyacı bulunmaktadır (Amin, 2013: 85). '21. yüzyıl sosyalizmi'ni inşa yönündeki her çaba, şüphesiz Mao'nun doğrudan demokrasi özlemini Marksist saflarda canlandırmayı öngören 'devrim içinde devrim' mirasını kucaklamak durumundadır.

Not: Bu makale, yazarın Türkçe kaynaklara erişim olanağından büyük ölçüde yoksun olduğu koşullarda kaleme alındı. Atıf yapılan kaynakların bir bölümünün Türkçe çevirisi mevcuttur; bununla birlikte kaynakça kısmında zorunlu olarak yararlanılan İngilizce metinlere yer verilmiştir.

KAYNAKÇA

11th Central Committee of the CPC (1981, June 27). "Resolution on certain questions in the history of our party since the founding of the People's Republic of China", Son erişim tarihi 14 Mart 2015, http://bit.ly/1KolbVp

Amin, S. (1981). *The future of Maoism* (N. Finkelstein, Çev.). New York: Monthly Review.

Amin, S. (1992, May). "Thirty years critique of the Soviet system". *Monthly Review*, 44 (1), 43-50.

Amin, S. (1994). "Re-reading the postwar period: An intellectual itinerary" (M. Wolfers, Çev.). New York: *Monthly Review*.

Amin, S. (2014a, March). "Russia and the Ukraine crisis: The Eurasian project in conflict with the Triad imperialist policies", Son erişim tarihi 25 Mart 2014, http://bit.ly/1JRBE2C

Amin, S. (2014b, June). "Popular movements towards socialism: Their unity and diversity". *Monthly Review*, 66 (2). Son erişim tarihi 6 Temmuz 2014, http://bit.ly/1AoRj7y

Amin, S. (2013). "The implosion of contemporary capitalism". New York: *Monthly Review*.

Andreas, J. (2009). *Rise of the red engineers: The Cultural Revolution and the origins of China's new class*, California: Stanford University.

Badiou, A. (2010). "To present oneself to the present. The communist hypothesis: A possible hypothesis for philosophy, an impossible name for politics?." *İçerisinde, C. Douzinas, & S. Žižek (Ed.), The idea of communism* (ss. 1-14). London and New York: Verso.

Ball, J. (2006, September). "Did Mao really kill millions in the Great Leap Forward?", *Monthly Review*. Son erişim tarihi 23 Mart 2015, http://bit.ly/1eEAJaz

Bettelheim, C. (1974). "Cultural Revolution and industrial organization in China: Changes in management and division of labor" (A. Ehrenfeld, Çev.). New York and London: *Monthly Review*.

Carlo, A. (1974, Fall). "The socio-economic nature of the USSR". *Telos*, 21, 2-86. Son erişim tarihi 12 Nisan 2015, http://bit.ly/1EPaZy1

Carr, E. H. (1979). *The Russian Revolution from Lenin to Stalin*. New York: The Free.

Chan, A. (2003). *Chinese Marxism*. London and New York: Continuum.

Chossudovsky, M. (1986). *Towards capitalist restoration? Chinese socialism after Mao*. New York: St. Martin's.

Coase, R., & Wang, N. (2012). *How China became capitalist*? London and New York: Palgrave Macmillan.

Deng, X. (1994a [1984]). "Building a Chinese socialism with a specifically Chinese character." İçerisinde, *Deng X., Selected works* (Vol. 3) (?, Çev.) (ss. 72-75). Beijing: Foreign Languages.

Deng, X. (1994b [1989]). "Lets put the past behind us and open up a new era." İçerisinde, *Deng X., Selected works* (Vol. 3) (?, Çev.) (ss. 284-287). Beijing: Foreign Languages.

Djilas, M. (1957). *The new class: An analysis of the communist system.* London: Thames and Hudson.

Editorial Department of Renmin Ribao (People's Daily) and Hongqi (Red Flag) (1964). "On Khrushchov's phoney communism and its historical lessons for the world: Comment on the open letter of the Central Committee of the CPSU" (IX) (?, Çev.). Peking: Foreign Languages.

Editorial Departments of Renmin Ribao, Hongqi, and Jiefangjun Bao (1967, November 10). "Advance along the road opened up by the October Socialist Revolution". *Peking Review*, 46, 9-16. Son erişim tarihi 23 Nisan 2015, http://bit.ly/1BKW3pk

Engels, F. (1990 [1891]). "Introduction [to Karl Marx's The Civil War in France]." İçerisinde, *K. Marx, & F. Engels, Collected works* (Vol. 27) (J. Peet vd., Çev.) (ss. 179-191). London: Lawrence and Wishart.

Gao, M. (2008). *The battle for China's past: Mao and the Cultural Revolution.* London and Ann Arbor, MI: Pluto.

Gramsci, A. (2000 [1929-1935]). "Prison notebooks." İçerisinde, D. Forgacs (Ed.), *The Gramsci reader* (ss. 187-402). New York: New York University.

Hai, Y. (1976, June 25). "Communists must work for the interests of the vast majority of the people". *Peking Review*, 19 (26), 6-9. Son erişim tarihi 22 Mart 2015, http://bit.ly/1IY5kty

Han, S. (1976). *Wind in the tower: Mao Tsetung and the Chinese Revolution*, 1949-1975. Boston and Toronto: Little, Brown and Company.

Harding, H. (1998). "The Chinese state in crisis, 1966-9." İçerisinde, R. MacFarquhar (Ed.), *The politics of China: The eras of Mao and Deng* (4. basım) (ss. 148-247). Cambridge and New York: Cambridge University.

Hinton, W. (1966). *Fanshen: A documentary of revolution in a Chinese village.* New York: Vintage.

Hinton, W. (1972). *Turning point in China: An essay on the Cultural Revolution.* New York: Modern Reader.

Hobsbawm, E. J. (1977, July). "Gramsci and political theory". *Marxism Today*, 21 (7), 205-213. Son erişim tarihi 11 Ekim 2011, http://bit.ly/1F7Q0ZR

Hou, X. (2013). *Community capitalism in China: The state, the market, and collectivism.* New York: Cambridge University.

Huberman, L., & Sweezy, P. (1967, January). "The Cultural Revolution in China". *Monthly Review*, 18 (8), 1-17.

Kraus, R. C. (1977, March). "Class conflict and the vocabulary of social analysis in China". *China Quarterly*, 69, 54-74. Son erişim tarihi 12 Kasım 2013, bit.ly/1JqzSHb

Kraus, R. C. (1981). *Class conflict in Chinese socialism.* New York: Columbia University.

Kraus, R. C. (2012). *The Cultural Revolution: A very short introduction.* Oxford ve New York: Oxford University.

Lenin, V. I. (1964 [1920]). "'Left-wing' communism –an infantile disorder." İçerisinde, V. I. Lenin, *Collected works* (Vol. 31) (J. Katzer, Çev.) (ss. 17-118). Moscow: Progress.

Lenin, V. I. (1974 [1919]). "Economics and politics in the era of the dictatorship of the proletariat." İçerisinde, V. I. Lenin, *Collected works* (Vol. 30) (G. Hanna, Çev.) (2. basım) (ss. 107-117). Moscow: Progress.

Lenin, V. I. (1977 [1913]). "The peasantry and the working class." İçerisinde, V. I. Lenin, *Collected works* (Vol. 19) (G. Hanna, Çev.) (4. basım) (ss. 206-208). Moscow: Progress.

Li, M. (2008). *The rise of China and the demise of the capitalist world economy.* London: Pluto.

Li, S. (2013). "Barışta daima tetikte: Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin çözülmesinden çıkarılan dersler." İçerisinde, Li S. (Ed.), *Sovyet sosyalizminin dersleri* (C. 1) (D. Kızılçeç ve A. Köymen, Çev.) (ss. 19-122). İstanbul: Canut.

Lin, B. (1969). "Report to the Ninth National Congress of the Communist Party of China." İçerisinde, *The Ninth National Congress of the Communist Party of China* (documents) (ss. 1-108). Peking: Foreign Languages.

Lin, C. (2013). *China and global capitalism: Reflections on Marxism, history and contemporary politics.* New York: Palgrave Macmillan.

Liu, S. (1991 [1962]). "Report to an enlarged working conference of the Central Committee." İçerisinde, Liu S., *Selected Works* (Vol. 2) (?, Çev.) (ss. 328-396). Beijing: Foreign Languages.

Lippit, V. (1982). "Socialist development in China." İçerisinde, M. Selden ve V. Lippit (Ed.), *The transition to socialism in China* (ss. 116-158). New York: M. E. Sharpe.

Luxemburg, R. (1940 [1918]). *The Russian Revolution* (B. Wolfe, Çev.). New York: Workers Age. Son erişim tarihi 24 Aralık 2014, http://bit.ly/1AzSkKc

Lüthi, L. M. (2008). *The Sino-Soviet split: Cold War in the communist world.* Princeton and Oxford: Princeton University.

Mao, T.-t. (1956, August 24). *Chairman Mao's talk to music workers.* Son erişim tarihi 24 Nisan 2015, http://bit.ly/1FG0M6P

Mao, T.-t. (1961a [1948]). "Revolutionary forces of the world unite, fight against imperialist aggression!" İçerisinde, Mao T.-t, *Selected Works* (Vol. 4) (?, Çev.) (ss. 283-286). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1961b [1949]). "On people's democratic dictatorship: In commemoration of the twenty-eight anniversary of the Communist Party of China." İçerisinde, Mao T.-t, *Selected Works* (Vol. 4) (?, Çev.) (ss. 411-424). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1965a [1937]). "On contradiction." İçerisinde, Mao T.-t, *Selected Works* (Vol. 1) (?, Çev.) (ss. 311-347). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1965b [1939]). "The Chinese Revolution and the Chinese Communist Party." İçerisinde, Mao T.-t, *Selected Works* (Vol. 2) (?, Çev.) (ss. 305-334). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1965c [1941]). "Rectify the Party's style of work." İçerisinde, Mao, T.-t, *Selected Works* (Vol. 3) (?, Çev.) (ss. 35-51). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1965d [1943]). "Some questions concerning methods of leadership." İçerisinde, Mao, T.-t, *Selected Works* (Vol. 3) (?, Çev.) (ss. 117-122). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1965e [1948]). "The foolish old man who removed the mountains." İçerisinde, Mao, T.-t, *Selected Works* (Vol. 3) (?, Çev.) (ss. 321-324). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1967?). *Twenty manifestations of bureaucracy*. Son erişim tarihi 24 Nisan 2015, http://bit.ly/1L6sZZ3

Mao, T.-t. (1970). *Conversations with Wang Hai-jung*. Son erişim tarihi 22 Mart 2015, http://bit.ly/1NfNmUN

Mao, T.-t. (1977a [1953]). "Combat bureaucracy, commandism, and violations of the law and of discipline." İçerisinde, Mao T.-t, *Selected Works* (Vol. 5) (?, Çev.) (ss. 84-86). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1977b [1957]). "On the correct handling of contradictions among the people." İçerisinde, Mao T.-t, *Selected Works* (Vol. 5) (?, Çev.) (ss. 384-421). Peking: Foreign Languages.

Mao, T.-t. (1977c [1958]). "Critique of Stalin's Economic problems of socialism in the USSR." İçerisinde, Mao T-t., *A critique of Soviet economics* (M. Roberts, Çev.) (ss. 135-147). New York and London: Monthly Review.

Mao, T.-t. (1977d [1961-1962]). "Reading notes on the Soviet text Political economy." İçerisinde, Mao T-t., A critique of Soviet economics (M. Roberts, Çev.) (ss. 33-127). New York and London: Monthly Review.

Marx, K. (1986 [1871]). "Drafts of The Civil War in France." İçerisinde, K. Marx ve F. Engels, Collected Works (Vol. 22) (K. M. Cook vd., Çev.) (ss. 435-551). London: Lawrence and Wishart.

Marx, K. (1989 [1875]). "Critique of Gotha Programme." İçerisinde, K. Marx ve F. Engels, *Collected Works* (Vol. 24) (D. Forgacs vd., Çev.) (ss. 75-99). London: Lawrence and Wishart.

Mavrakis, K. (1976). *On Trotskyism: Problems of theory and history* (J. McGreal, Çev.). London: Routledge and Kegan Paul.

Meisner, M. (1982*). Marxism, Maoism and utopianism*. Wisconsin: The University of Wisconsin.

Meisner, M. (1999). *Mao's China and after: A history of the People's Republic* (3. basım). New York: The Free.

Nicolaus, M. (1975). *Restoration of capitalism in the USSR*. Chicago: Liberator.

Nove, A. (1992). *An economic history of the USSR*, 1917-1991 (3. basım). London: Penguin.

Plekhanov, G. V. (1898). *On the role of the individual in the history*. Son erişim tarihi 12 Mayıs 2015, http://bit.ly/1ByGqAJ

Qi, H. (2014, January). *Labor share question in China*. Monthly Review, 65 (8). Retrieved 11 Ocak 2014, http://bit.ly/1e7vHOx

Rywkin, M. (1990). *Moscow's Muslim challenge: Soviet Central Asia*. New York: M. E. Sharpe.

Schram, S. (1968). *Mao Tse-Tung* (3. basım). Middlesex: Penguin.

Schram, S. (1989). *The thought of Mao Tse-Tung*. Cambridge: Cambridge University.

Snow, E. (1973). *The long revolution*. New York: Vintage.

"Soviet social-imperialism: Most dangerous source of war" (1976, January 30). *Peking Review*, 19 (5), 9-13. Son erişim tarihi 17 Mart 2015, http://bit.ly/1ez17Tm

Stalin, J. V. (1976 [1931]). "The tasks of economic executives: Speech delivered at the first All-Union Conference of Leading Personnel of Socialist Industry." İçerisinde, J. V. Stalin, *Problems of Leninism* (?, Çev.) (ss. 519-531). Peking: Foreign Languages.

Thomson, G. (1971). *From Marx to Mao Tse-Tung: A study in revolutionary dialectics*. London: China Policy Study Group.

Trotsky, L. (1965a [1937]). "Is the bureaucracy ruling class?." İçerisinde, I. Howe (Ed.), *The basic writings of Trotsky* (M. Eastman, Çev.) (ss. 216-222). New York: Vintage.

Trotsky, L. (1965b [1937]). "The degeneration of the Bolshevik Party." İçerisinde, I. Howe (Ed.), *The basic writings of Trotsky* (M. Eastman, Çev.) (ss. 188-205). New York: Vintage.

Trotsky, L. (1965c [1939]). "The USSR in war." İçerisinde, I. Howe (Ed.), *The basic writings of Trotsky* (?, Çev.) (ss. 305-314). New York: Vintage.

Trotsky, L. (1938). *The transitional program* (?, Çev.). Son erişim tarihi 18 Nisan 2015, http://bit.ly/1TrO0Tv

UN DESA (2014). "World urbanization prospects", 2014 revision. Son erişim tarihi 14 Mayıs 2015, http://bit.ly/1tsIPIu

Vladimirov, K. (2014). Не кочегары мы, не плотники / "We are neither stokers norwoodworkers": *Social origins of the Soviet party elites, 1917-1990. Russian History*, 41, 283-297. Son erişim tarihi 22 Nisan 2015, http://bit.ly/1KDmT5h

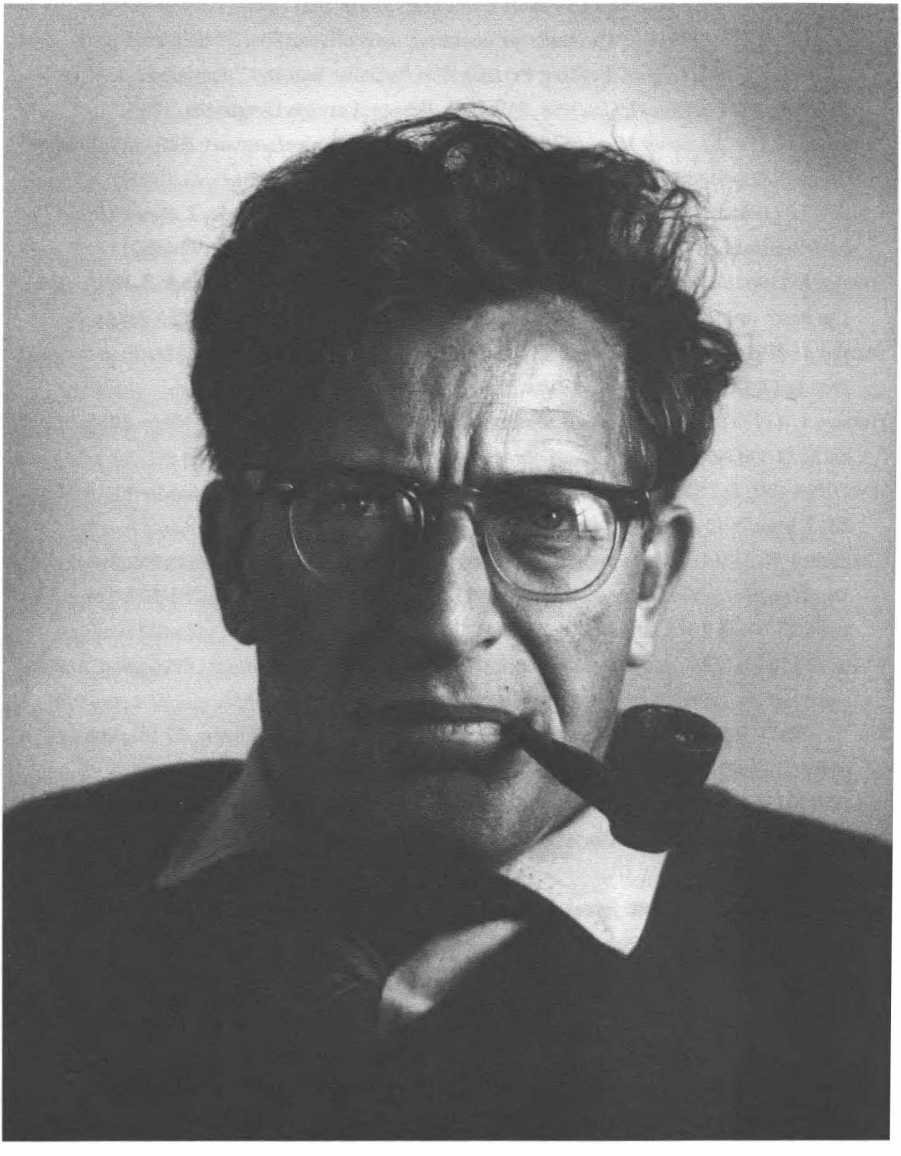
Wolin, R. (2010). *The wind from the East: French intellectuals, the Cultural Revolution, and the legacy of the 1960s*. New Jersey: Princeton University.

Wu, Y. (2005). Rethinking 'capitalist restoration' in China. *Monthly Review*, 57 (6). Son erişim tarihi 13 Ocak 2014, http://bit.ly/1G2VAuC

Wu, Y. (2013a). "Coping with crisis in the wake of the Cultural Revolution: Rehistoricising Chinese postsocialism. Historical Materialism," 21 (4), 145-176. Son erişim tarihi 12 Nisan 2015, http://bit.ly/1fxW3P4

Wu, Y. (2013b). "How state enumeration spoiled Mao's last revolution". *Journal of Modern Chinese History*, 7 (2), 200-217. Son erişim tarihi 4 Nisan 2015, http://bit.ly/1lcnycc

Yang, K. (2013). *Capitalists in communist China. Chippenham and Eastbourne*: Palgrave Macmillan.



Paul Goodman (1911-1972)

PAUL GOODMAN: SİYASETTE, EĞİTİMDE/ GENÇLİKTE VE HAYATTA DEVRİM

Kemal Bakır*

Çağdaş toplumlarının pek çoğunun geleneksel yapıdan sıyrılarak modernleştiğini ya da en azından böyle güçlü bir dönüşüm arzusu içerisinde olduğunu gözlemlemek mümkündür. Zira bugün modernleşme ve beraberinde getirdiklerine (kentleşme, sanayileşme vb.) bağlı toplumsal değişimler birer gelişmişlik emaresi sayılmaktadır. Hakkını teslim etmek gerekirse teknoloji, sanayi ve ticaret hayat standartlarını gözle görülür bir biçimde yükseltmiş, toplumsal refahın yolunu açmıştır. Fakat refahın, toplumun bütün kesimlerini kuşatıp kuşatmadığı, ne derecede kuşattığı ya da kuşatması gerektiği, sanayi devriminden bugüne oldukça ciddi bir problem olarak yerini daima muhafaza etmiştir. Modern toplumlar, bu tür problemlerin üstesinden gelebilmek ve etrafında kümelendiği geniş ölçekli ekonomik faaliyetleri düzenleyebilmek için ihtiyaç duydukları kudretli siyasal örgütlenmeler, *çağdaş devlet* adı verilen oluşumlar ile koordine bir şekilde ortaya çıkmışlardır. Refah, düzen, güvenlik ve adalet vaadiyle bütün bu karmaşık ilişkilerin organizatörü olarak sahne alan çağdaş devlet, toplumu, modern hayat tarzına yönelten önemli bir aktör olmuştur. Fakat toplumun, hayat koşullarını iyileştirmek uğruna sıcak insani ilişkilerin vücut bulduğu geleneksel hayat tarzından koparılarak ya da kopmak zorunda bırakılarak ikin-

* Erzurum Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

cil ilişkilerin egemen olduğu modern hayat tarzına sürüklenmesi, bu hızlı ve köklü değişim pek çok sosyo-psikolojik problemi de beraberinde getirmiştir. Yeni hayat tarzına tutunamayanlar toplum dışına itilip yalnızlaştırılırken tutunmayı başaranlar bu konumlarını sürdürebilmek uğruna aşırı ve yanlış bireyselleşmeye bağlı bir yalnızlık içine düşmüşlerdir. Bu da toplum genelinde hayata dair büyük bir anlamsızlığın ve bunalımın yükselmesine sebebiyet vermiştir. Devlet bir yandan toplumsal değişimi var gücüyle körüklerken bir yandan da bu problemlerle baş etmeye çalışmış, topluma daima eğitim yoluyla müdahale etmiştir. Bu ise işi daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. Yeni yetişen genç nesil eğitim vasıtasıyla toplumdan iyice izole edilerek hayata dair içtenlikleri daha yolun başında yok edilmiş, organize sistemin birer itaatkâr parçası haline dönüştürülmüş, refah içinde yaşamak adına sıcak toplumsal ilişkilerden yoksun bırakılmış, böylece büyük bir duygusal bunalımın, anlamsızlığın içine itilmiştir. Bu, pedagojik bir problem olmanın yanısıra siyasal, sosyal ve bilhassa da sosyo-psikolojik bir problemdir. Gelenekten kopuşun ve modernleşmenin güçlü bir ivme kazandığı 20. yüzyılda bu tür problemler iyice belirginleşmiş ve pek çok felsefeci, pedagog, psikolog ve sosyolog bu konuda kafa yorup çeşitli çözüm önerileri geliştirmeye çalışmışlardır.

Paul Goodman[1] da modernleşmede ciddi mesafe kat etmiş bir ülkenin yurttaşı olarak bu konularda kafa yoran biridir. Goodman, insanların, her taraftan teknoloji ile kuşatılmış modern bir dünyadan kendilerini soyutlanmış hissetmemeleri ve bilimsel bir yaşam biçimine has ahlâk anlayışını kavrayabilmeleri için çağdaş eğitim bilimine ağırlık verilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu doğrultuda küçük edebî dergiler, tiyatro grupları ve ulus-

[1] Amerikalı psikoterapist, eğitimci, yazar, şair ve anarşist kuramcı olan Paul Goodman, 1911'de New York'ta doğdu. Çocukluğu, ailevi problemlerden dolayı sefalet içerisinde geçti. Ailesinin bilinçli bir yönlendirmesi olmaksızın 20. yüzyılın erken dönem kentsel Yahudi entelektüel topluluğunun zengin atmosferinde büyüdü. O, kitaplara meraklı ilginç bir çocuktu, New York'un bütün sokaklarını, parklarını, müzelerini ve kütüphanelerini gönlünce dolaştı ve bu da onun gerçekten özgür ve parasız bir eğitim almasını sağladı. ABD'de baş gösteren Büyük Ekonomik Bunalımın (The Great Depression) etkilerinin kuvvetle hissedildiği yıllarda, 1931'de City College'inden mezun olan Goodman, daha sonra gözlerden uzak bir şekilde Columbia ve Harvard'da dersleri takip etti. Chicago Üniversitesi'nden sosyal bilimler alanında doktora derecesi aldı. Chicago Üniversitesi'nde ve Black Mountain College'inde dersler verdi. Goodman, önceleri Freudcuların kurmuş olduğu yöntemler üzerine çalışan fakat daha sonra buna oldukça aykırı sağaltım (terapi) uygulamaları geliştiren Fritz Perls ile tanıştı. Perls'ün düşünceleri Goodman'ın düşünceleri ile iyi bir şekilde harmanlandı ve birlikte Gestalt Terapi Enstitüsü'nü kurdular. Daha sonra, o sıralar Columbia Üniversitesi'nde asistan olan Ralph F. Hefferline'nın da katkılarıyla *Gestalt Terapi: İnsan Kişiliğinde Heyecan ve Büyüme* (Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality, 1951) adlı kitabı yazdılar. 1967'de oğlunun bir dağcılık kazasında trajik bir şekilde ölmesi üzerine büyük üzüntü yaşayan Goodman, bir daha eski haline dönemedi, sağlığı giderek kötüleşti ve 2 Ağustos 1972'de 61 yaşında iken kalp krizi geçirerek öldü. (Fitzgerald, 2008; Perls vd., 2005: 1)

lararası anti-faşist dayanışmayı sağlamaya çalışan İspanyol Anarşist Hareketi etrafında ortaya çıkan siyasi eylemler ile yakından ilgilenmiştir (Fitzgerald, 2008). Kropotkin'in anarşizminden oldukça etkilenen Goodman, kardeşi mimar Percival Goodman ile birlikte çağdaş problemleri tespit edip açıklığa kavuşturmak için *Komünitalar: Geçim Araçları ve Hayat Tarzları* (Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life, 1947) adlı kitabı yazmıştır. Kendisini anarşist geleneği koruyan ve geliştiren bir sanatçı olarak gören Goodman, bu kitapta çağdaş Amerikan bürokrasisine karşı, tıpkı *Sanat ve Toplumsal Doğa* (Art and Social Nature, 1946) adlı kitabında da vurguladığı üzere, toplumun ortak ihtiyaç ve faydası ekseninde birincil, yüz yüze ilişkilere sahip bireylerden oluşan gönüllü birlikler olarak şekillenmesi gerektiği üzerinde durmuştur (Marshall, 2003: 816-817). Fakat orta yaşlarda çocuk büyütmeye çalışan sıradışı bir sanatçı yazar olarak endişe ve tükenmişlik duyguları yaşayan Goodman, bir dergideki yazısında, toplumun büyük çoğunluğunun hislerini yansıtan şu ifadelere yer vermiştir: "Koskocaman kentte, duygu ve pratiklerimizde âni değişiklikler yapabilecek bir şeyin nasıl gerçekleşeceği hususunda tıpkı tüm insanlar gibi ben de bir ziyandayım. Bu yüzden bir şey istemiyorum, daha doğrusu ne isteyeceğimi de bilmiyorum" (Fitzgerald, 2008). Aslında bu, bir sosyal eleştirmen olarak Goodman'ın bütün hayatı boyunca çözmeye çalıştığı bir toplumsal problemin özünü ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede Goodman, hayatını, merkezinde "hayat" olan pragmatizm ile özgürlükçü bir teori olan anarşizmi uzlaştırmaya ve böylece anlamsızlıklarla bezendirilerek bir bunalım durumuna sokulan hayatı değerli kılmaya, bu yolda düşünsel ve pratik bir devrimi gerçekleştirmeye adamıştır. İşe gençlikten, gençliğin problemlerinden dolayısıyla eğitimden başlayarak psikolojiye yönelmiş, yaptığı sosyal-psikolojik çözümlemeler ve eleştiriler üzerinden sosyal ve siyasal teorisini şekillendirmiş ve böylece hayatın tamamını kapsayacak bir reformu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ancak bu doğrultuda sürdürdüğü eleştiriler onu bütün bu insani fenomenleri (eğitim, gençlik, hayat) geniş ölçekli organize bağlarla sımsıkı sarmalayan ve yönlendiren ve böylece bunalıma sebebiyet veren çağdaş siyasal örgütlenmelerin bertaraf edilmesi ya da özyönetimli bir şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiği sonucuna yani "siyasette devrim" düşüncesine vardırmıştır.

BUNALIMDAN ÇIKIŞ YOLU OLARAK SİYASETTE DEVRİM VE ANARŞİ

Her devrim bir değişimi hedefler ve değişimin mahiyetini belirleyen şey, o devrimin genel karakteri yani düşünsel alt yapısıdır. Goodman'ın düşlediği devrimin ruhu anarşisttir. Fakat onun anarşizmi klasik anarşizmden da-

ha farklı, sentezci bir yaklaşımla kendini hissettirir. Bu çerçevede Goodman'ın düşüncelerinin felsefi temelleri Aristoteles'ten Amerikan pragmatizmine ve Gestalt Terapisine kadar uzanır. Goodman, insan davranışlarının evrenselliği hususundaki Platoncu görüşü reddederek, Aristoteles'in deneyime yönlendirilmiş felsefesinin, "farkındalık", "ilişki kurma", "organizma" ve "nesne" gibi kavramları anlamak için sözcükleri daha etkin kıldığını düşünür. Zira Aristoteles'in "hareket etmeyen hareket ettirici" düşüncesi organizma ve çevre arasındaki benzersiz ve dinamik bir ilişkiyi açıkça belirtir. Nesne içerisindeki hareket ya da eylem için gerekli olan potansiyel, böylesi bir hareketi algılamak için öznenin potansiyeline katılmış durumdadır. Goodman, "ilişki kurma" için bu bağlantıyı temel olarak görür ki algılama ile bütünleşmiş olan "hareket etmeyen hareket ettirici"nin eylemi harekete yol açan temel unsurdur. Bu yüzden bütün devinim ve duygular birbirini etkileyen sosyal eylemler olarak ortaya çıkar. Organizma belleğini geliştirdikçe potansiyelini motiflendirir. Bu da Gestalt teoride "kişilik" olarak tarif edilir. Gelişimsel olarak bütün davranışlar sosyaldir. Bu süreç küçük çocuğun sözel olmayan eylemsi sosyal hareketleri özümsemesiyle başlar. Sonradan dil, jest ve mimikler üzerine inşa edilir, öteki ile iletişim kurmak için anlamlar genişletilir. Hemen ardından derinlemesine düşünebilme kapasitesi ile nesne ve diğer insanlar içselleştirildiği gibi benlik de algılanır ve bu sayede sosyal potansiyel ortaya konulur. Benlik böylece hem yapı hem de süreçten oluşmuş olur. Bu noktada bireyin çevreyi algılamasını, kişiliğinin oluşumunu büyük ölçüde davranışa/eyleme, özellikle de sosyal eyleme dayandıran Goodman, bu açıdan organik evrimselcilik ile temellendirilen Amerikan pragmatizminin pratik karakterini benimsemiştir (Aylward, 1999: 110). Zaten pragmatizm de terim olarak Yunanca eylem (action) anlamına geldiği ifade edilen prágma (πράγμα) sözcüğünden türemiş ve İngilizceye *işe*, *eyleme* dönük, uygulanması amaçlanmış olanı ifade etmek için kullanılan *pratik* ya da *pragmatik* sözcüklerinin temsil ettiği anlam dâhilinde yansımıştır (James, 1959: 43). Bu çerçevede Goodman, pek çok toplumsal problemi ve bunalımı pratik/eylem yetersizliğine ve girişimsizliğine bağlar. Fakat onun eylemselciliği, yaygınlaştırılmaya çalışılan pragmatik liberal geleneğin aksine pragmatik anarşist bir çizgide kendini ortaya koymuştur. Ona göre toplumsal bunalımın sebebi açık ve ortadadır: Yapay örgütlü sistem insan doğasına uygun değildir. Otoriter bir yapılanma olarak ortaya çıkan bu sistem toplumsal çevreyi ve eylemleri kontrol altına alarak korku salmakta, genel ahlâkı yıkıma uğratmakta, insanları özgürlükten yoksun bırakmakta ve yeni yetişen genç nesli büyük bir anlamsızlık, saçmalık içerisine sokarak toplumsal ilişkilerde kopukluğa ve bunalıma sebep olmaktadır (Goodman, 1960: 15).

Toplumsal bunalımdan rahatsız olan ve buna bir çare arayan Goodman, toplumsal hayattaki ekonomik, askerî, dinî, ahlâki, pedagojik ve de kültürel her tür insani fenomende baskıcı merkezî otoritenin, devletin, tepeden dayatmacı anlayışın, tekdüzeliğin ve aşırı planlamanın faydadan çok zarar getirdiği, totaliter otoritenin, iktidarın, örgütlü sistemin daima kötü sonuçlar doğurduğu, özgürlük ve sağlığın ise mutlak iyilikler olduğu, insanların dışarıdan yöneltilen ve zorlanan iktidar olmaksızın son derece mutlu yaşayacağı ve de insani faaliyetlerin pek çoğunda ödüllendirme ya da cezalandırma biçiminde dışsal güdülenmeleri gerektirmeyeceği sonucuna varır. Bu çıkarım doğrultusunda Goodman, bunalımdan çıkış yolunda, anarşizmin dışsal iktidarı küçülterek içsel işleyişi ve özgürlüğü arttırmayı amaçladığını ve bunun da belli başlı siyasi kavrayışları içerisinde barındıran toplumsal-psikolojik bir varsayım olduğunu vurgular (Marshall, 2003: 86, 817). O, bu önermeden yola çıkarak toplumsal doğallığı zayıflatan her tür değişime karşı direnci *muhafazakâr eylem* olarak tanımlar ve toplumsal özgürlüğü ve özyönetimi koruyacak bu tür radikal davranışları/pratikleri/eylemleri gerçekleştirmeyi de anarşizmin doğasında bulunan temel dinamik olarak nitelendirir (Woodcock, 2001: 523-525).

Goodman'a göre, çağdaş siyaset felsefeleri arasında en iyisi anarşizm, daha iyisi ise anarko-pasifizm, yani devletsiz ve merkezî şiddetsiz oluşumların felsefesidir. Bu felsefe bugünün ilerlemiş toplumlarının büyük biçimlerini ve bütün tehlikelerini; polisini, bürokrasisini, devasa merkezî karar alma sistemini, sosyal mühendisliğini ve kaçınılmaz militarizmini mütemadiyen öngörmüştü. Bourne'un vurguladığı gibi; "savaş devletin sağlığıdır".[2] Burjuva devlet, Marx'ın söylediği gibi salt baskın ekonomik sınıfların aracı haline gelmiş olabilir, fakat daha ötesinde onun gelişmiş devasa devletçi yapısı emeği sömürmesinden daha önemli bir mesele halindedir. Devletin bütün türevleri ki, buna sosyalist alternatifleri de dâhildir, bu su katılmamış devletçi yapıdan arınmış değildir ve hepsinde faşizme doğru güçlü bir eğilim kendini hissettirir. Kolektif liberal toplumlarda, bunun en belirgin örneği olan Bismarckçı refah devletinde, son derece genişletilmiş refah, fakirler ve toplum dışına itilmişler tarafından gittikçe azaltılmıştır.

[2] Randolph Bourne (1886-1918): Amerikalı bireyci duruşuyla öne çıkan savaş karşıtı, sol görüşlü bir entelektüeldir. I. Dünya Savaşı yıllarında Amerika'nın savaşa yönlendiriliş sürecini gözlemlemiş ve savaş hakkındaki düşüncelerini ünlü *savaş devletin sağlığıdır* sözü ile ifade etmiştir. Ona göre, "devlet, benzer biçimde örgütlenmiş bir sürüye karşı saldırı ya da savunma amaçlı harekete geçecek bir sürü örgütüdür. Savaş amaç ve etkinlik akımını sürünün en aşağı kesimlerine ve en uzaktaki dallarına kadar iletir. Toplumun bütün etkinlikleri askerî amaçlı saldırı ya da savunma gerçekleştirme biçimindeki bu merkezî amacın çevresinde olabildiğince çabuk kenetlenir ve Devlet barış zamanında boş yere olmaya çalıştığı şey haline gelir. (...) Uyuşukluk silinir, muhalif akımlar solgunlaşır ve ulus hantal ve ağır bir biçimde, ama aynı zamanda gitgide hız kazanıp bütünleşerek ilerler, o büyük hedefe doğru, *savaşta olmanın huzuruna* doğru..." (Ward, 2008: 88).

Sosyalist toplumlarda özgür komünizm vücuda gelmemiş, burada da seçkin bir güç tarafından emek kontrol altına alınmıştır. Her iki durumda da büyük ölçekli teknoloji ve devasa kentleşmenin ortaya koyduğu ürkütücü sonuçların müsebbibi devlet ya da devlet ile ortaklık içerisindeki soylu/şatafatlı şirketlerdir. Bu da merkezî otoritenin yani devletin sürdürülebilir bir yapı olup olmadığı hakkında kuşkuları arttırmaktadır (Goodman, 2010: 143).

Tüm diğer anarşist düşünürler gibi doğrudan devletsiz bir toplum idealini benimseyen ve Marksist sosyalizmi eleştirerek her tür tarihsel ara aşamayı reddeden Goodman, kendisini *anarşist geleneği* koruyan ve geliştiren bir sanatçı olarak addeder. O, anarşinin sürekli bir ortam oluşturma olduğuna ve anarşizmin bu anlamda bir tarihe sahip olacağına dikkat çekerek bir anarşistin yapması gerekenin de toplumda egemen olan baskıcı otoriteye nerede ve ne zaman dur denilebileceğine karar vermek ve bu yönde eyleme geçmek olduğunu ifade eder. Ona göre, bu yönde, özgürlüğü ve özerkliği tehdit eden bir tehlikeyi bertaraf etmeye girişmek anarşistçe değerli bir eylemdir. Bu tür eylemler, bireylerin ve toplulukların gönüllü bir şekilde, zamana bağlı olarak ortaya çıkan şartlara, tarihî durumlara karşı özgürce ve doğrudan doğruya koyacağı tepkiyle gerçekleşir ki, (Marshall, 2003: 817) otoritenin egemenliğini kuvvetle hissettirdiği toplumda dahi insanlar anarşist ilkeler doğrultusundaki eylemleri gerçekleştirebilmekte ve bu da özgürlüğün alanını muazzam bir biçimde genişletmektedir (Woodcock, 2001: 524). Goodman'ın anarşizmi de bu çerçevede, daha çok pratik, eğitimsel ve sosyo-psikolojik süreçlerle şekillenmektedir.

Goodman'ın pratiği, eylemi ön plana çıkartarak anarşizmin temel prensibini aktüaliteye bağlaması ve böyle bir göreceli tutumun anarşizmin özü olduğunu ileri sürmesi onun anarşizmini pragmatik bir karaktere büründürmüştür. Anarşizmin temel savunusu olan özgürlüğü liberalizmden daha aşkın ve farklı bir biçimde ele alan Goodman, müdahalesizlik anlamında bir özgürlüğü saçma ve savunulamaz olarak nitelendirerek reddetmiş ve bunun yerine "başlatıcı etkinlik durumu" olarak olumlu anlamda özgürlüğü öne sürmüştür. Çünkü ona göre, özgürlük için eyleme geçme insani bir yetenektir ve bu yetenek kazanılmadığı sürece insanlar biçimsel olarak özgür olabilirler fakat pratikte güçsüz ve köleleşmiş olarak kalırlar. Anarşizmin asıl yönelimi şanlı bir gelecek değil geçmişteki özgürlüklerin elde tutulması, tersine işlememesi ve bir sonraki durumla başa çıkabilmek için sürekli bir hazır bulunuşluğu sağlamaktır (Marshall, 2003: 818). Bu doğrultuda anarşizm süreci de daima bir sonraki tehlike ile mücadele etmek, "serbest girişimin ücret köleliğine ve tekelci kapitalizme dönüşmesi ya da bağımsız yargının mahkemelerin, polislerin ve avukatların tehlike halini alması, öz-

gür eğitimin Okul Sistemlerine dönüşmesi gibi önceki özgürlüklerin yitirilmemesi ve tersine dönmemesine dikkat etme"yi kapsar (Woodcock, 2001: 524). Özgür bir toplum inşa etmenin yolu eski sistemin yerine yenisini getirmek değil, özgür eylem alanlarının toplumsal yaşamın tümünü kapsayacak şekilde yaygınlaştırılmasıdır. Bu nedenle Goodman, "en iyi devlet en az yöneten devlettir" diyen 3. ABD başkanı Thomas Jefferson'ın hazırladığı "Haklar Bildirgesi"ni merkezî anayasa karşıtı, büyük bir tarihsel kazanım ve gelişmenin temeli olarak nitelendirir. Buna bağlı olarak da her anarşistin liberter geleneğin koruyucusu olması ve toplumdaki pragmatik eğilimleri güçlendirerek aşamalı bir şekilde değişimi gerçekleştirmek için baskı unsuru oluşturması gerektiği kanaatine varır (Marshall, 2003: 818).

Fakat Goodman, geleneksel siyaseti, iktidarı ele geçirerek toplumsal eylemleri baskı ve zorlama aracılığıyla belirleme, denetleme ve yönetme teşebbüsü olarak nitelendirerek kesin olarak reddeder. Çünkü ona göre, devletler tarih boyunca, barış içerisindeki "topluluk anarşisi"ne eğitim ve şiddet aracılığıyla müdahale etmiş ve kendi selametleri uğruna toplumu sürekli bir olağanüstülük durumunda bırakmıştır. Bu da, "savaş devletin sağlığıdır" deyişinin ne kadar haklı olduğunu ortaya koymaktadır. Bugün dahi egemen ulusal devletler savaş ve savaş hazırlıkları sayesinde gelişmekte ve ayakta durabilmektedirler. Hattâ insani gelişimin merkezinde olan eğitim bile "savaş için çıraklık eğitimi" şekline dönüştürülmüştür. (Marshall, 2003: 819). Savaş sayesinde varlığını sürdüren ulusal devletlerin çoğu geç Ortaçağ'ın aşırı bölünme organizasyonuna maruz kalarak parçalanmış, daha dayanıklı olanlar ise 18. yüzyıla kadar ayakta kalmıştır. Sonraki tarihsel süreçte ise büyük ölçüde kendilerini abartarak uygarlığın işlevlerini geliştirmeye yardımcı olmaktan ziyade bunu engellemişlerdir. Ancak bugün bunu sürdürmelerine asla müsaade edilemez. Belki uluslararası ve ulus-üstü daha güçlü bir organizasyonla bunun önüne geçilebilir, fakat bugünün mevcut güçleri oldukça zorlu bir savaşla böyle bir girişimi baltalayabilir. Ayrıca gücün merkezî bir pozisyon alması insanları insanlıktan çıkarıp canavarca tehlikeli bir durum yaratabilir. Dolayısıyla süper güçler ve uluslararası organizasyonlar da oldukça güvenilmezdir. Buna karşın merkezsizleştirme ve ulus-devletlerdeki otoriteyi alaşağı edip zayıflatmaya uğraşan ve ticarette, turizmde, kalkınmada, bilimde, ulaştırmada, sağlıkta ve benzerinde en alttan başlayarak kısım kısım işlevsel düzenlemeler ile enternasyonalizme varan anarşist alternatifler daha mantıklıdır (Goodman, 2010: 143).

Goodman, bu iddiasını bir adım daha öteye taşır ve merkezî otoriteyi bertaraf etmek ve barışa kavuşmak için anarşinin zorunlu olduğunu vurgular. Çünkü anarşi bölgesel merkezsizleşme (decentralization) ve yerelleş-

me ile sivil inisiyatifi güçlendirerek barış içerisinde içten, kendiliğinden, özyönetimli bir hayat sağlamayı amaçlar. Bu doğrultuda Goodman'ın barışçılığı geleneksel siyasetin soyut iktidar anlayışını ve iktidar arzusunun tılsımlı çekiciliğini sivil itaatsizlik ve doğrudan eylemlerle bertaraf etmeyi amaçlaması bakımından devrimci bir karakter taşır. Burada asıl önemli olan şey, insanlar arasında faydalı birincil ilişkilerle iktidarın yönünü barışa çevirmek ve otoritesiz komünal bir hayat biçimini sağlamaktır (Marshall, 2003: 819). Bu yolda otoriter şiddete karşı olan Goodman, yüz yüze, birincil ilişkilerde ortaya çıkabilecek şiddeti, yumruk yumruğa kavgayı doğal bir durum olarak karşılar. Aynı şekilde baskı altındaki insanların totaliter otoriteye karşı sürdürecekleri mücadelede zorunlu olarak başvuracakları şiddetin, ahlâki açıdan sorgulanmasına gerek duyulmayan doğal bir eylem biçimi, anarşist bir taktik olduğunu vurgular. Fakat o, geleneksel soyut siyasetin (devletin) güdümü altında ortaya çıkan savaştaki gibi örgütlü bir şiddeti kesin bir dille reddeder. Çünkü savaş insanların sıcak ilişkilerini yok edip onları soğuk bir makine duyarsızlığına iterek çok daha büyük zararlara yol açtığından dolayı hiçbir şekilde kabul edilebilir bir şey değildir. Bu çerçevede, *Askerî Endüstriyel Komplekse Bir Mesaj* (A Massage to Military Industrial Complex, 1965) adlı eserinde bu konuyu ele alan Goodman, merkezî otoriteyi, (ABD hükümetini kasten) devleti, her tür şiddete sebebiyet veren bir siyaseti uygulamada kararlı dünyadaki en tehlikeli kurum olarak nitelendirir. Bu merkezî otoritenin aynı zamanda kendini meşru bir zemine oturtmak için geniş çaplı lobi faaliyetleri yürütmekten ve her tür insani değeri kendi emelleri doğrultusunda, yanlış bir biçimde kullanmaktan da geri durmadığını fakat bunu değiştirmenin de çok zor olduğunu vurgular (Marshall, 2003: 819-820). Goodman, Perls ve Hefferline ile birlikte yazdığı *İnsan Kişiliğinde Heyecan ve Büyüme Gestalt Terapisi İçimizdeki Çocuk* adlı kitabın kuramsal boyutunu oluşturan *Yenilik, Heyecan ve Büyüme* alt başlıklı 2. cildinde çağının genel durumu ve onu karakterize eden şiddet türleri hakkında şu ifadelere yer verir:

> Biz bugün Amerika'da örneği görülmemiş bir genel servet ve örneği görülmemiş sivil barış kombinasyonuna sahibiz. Ekonomik ve toplumbilimsel olarak bunlar birbirinin yararlı nedenleridir: Sivil düzen ne kadar ileriyse üretkenlik de o denli yüksektir ve servet yüksek oldukça sivil düzeni yıkma nedeni de düşüktür. Sivil düzenle biz şiddet kaynaklı suçların yok olduğunu değil, hem kentlerdeki hem de kırsal kesimdeki yaygın güvenliği kast ediyoruz. Bütün öbür çağlar ve yerlerle karşılaştırıldığında, yolculuk gece gündüz her yerde tehlikesizdir. Dövüşmelere, ayaklanmalara ya da silâhlı çetelere hemen hemen hiç rastlanmaz. Sokaklarda deli adamlar dolaşmaz; salgın hastalıklar yoktur. Hastalık ça-

> bucak hastanelerde ayıklanır; ölüm hiç görülmez, doğum ise nadiren. Et yenir, ama hiçbir kentli insan bir hayvan boğazlandığını görmez. Şimdiye dek böylesi bir şiddet-yokluğu, güvenlik ve sterilite görülmüş işitilmiş değildir. Bizim servetimizle ilgili olarak, gene şunu belirtmeliyiz ki, tartışılan sorunlardan hiçbirisi geçimle ilgili değildir. Sendikalar ekmek değil, daha iyi ücretler ve çalışma saatleriyle daha fazla güvenlik talep etmektedirler; kapitalistler ise daha az denetim ile yatırımlar için daha iyi koşullar talep etmektedirler. Bir tek şiddetli açlık olgusu gazetelerde skandal olarak sunulur. Ekonominin yüzde onundan azı temel geçime ayrılmıştır. Tarihte şimdiye dek mevcut olandan çok daha fazla rahatlık, lüks ve eğlence vardır. (Perls vd., 2000: 152-153)

Halbuki Goodman ve arkadaşları için ironik olarak betimledikleri bu durum, psikolojik açıdan oldukça bulanık bir mahiyet arz eder. Zira onlara göre, fiziksel hayatın sürdürülmesinin önündeki engellerin azlığına rağmen bireysel ve toplumsal doyum da azdır ve şiddetli kaygı belirtileri mevcuttur. Devasa bir toplumda yalnızlığa itilmiş bireylerin keşmekeşliği ve güvensizliği, özgüveni, özyönetimi ve özgür girişimi zedeler ve bu da hayattan alınan hazzı azaltır. Hayatı renklendiren bütün aktiviteler (spor, eğlence vb.) simgesel bir biçim alır ve bireyler kendileri için bu simgesel şeyler haricinde hiçbir şey yapmaz, yeni bir şeyler üretmezler. Duyarsızlık zirve yapar. Bilimin, teknolojinin ve yeni töreselliğin bir mutluluk çağının kapılarını açacağı umudu suya düşmüş, dünyanın her yerinde insanlar büyük bir hayal kırıklığına uğramıştır (Perls vd., 2000: 153). İnsanlar mutsuzdur. Bu durumda sunacak başka vaadi kalmadığından ve mevcut durumuyla özümlenemez olduğundan dolayı sistemin tümünü tahrip edecek şiddetin ortaya çıkması için yeterli sebepler vardır. Bu tek düze sistem içerisindeki durum duygusal bozuklukları da beraberinde getirerek mazoşizme özgü şartları temin eder ki, insanlar hayatlarını renklendirecek ona heyecan katacak farklı hazların peşine düşerler.

Goodman nesnel, bilimsel olduğunu düşündüğü bu sebeplerden dolayı bugün anarşi, pasifizm ya da her ikisini savunmanın oldukça saygı değer olduğunu ifade eder. Ona göre, bir nesil önce bile böyle fikirler saçma, ütopik ya da korkunç olarak düşünülmekteydi. Ancak doğrusunu söylemek gerekirse burada bir ikilem söz konusudur. Çünkü bugün modern ekonomiler, teknolojiler, kentleşme, ulaştırma, diplomasi vb. şimdiye kadarkinden daha sıkı bir merkezî kontrolü talep etmektedir ve bu kadar geniş çaplı bir organize sistemin işlemesi oldukça sıkıntılı gözükmektedir. İşin daha kötüsü gittikçe artarak yinelenen acil durumlar ortaya çıkmakta ve bunlarla başa çıkmak için merkezî bilgi toplama sistemine, merkezî güce, muazzam kaynaklara, daha fazla baskı ve kontrole, yoğun ders programına, acil ileti-

şim hatlarına ihtiyaç vardır. Ancak bu bulanıklık ve kafa karışıklığı, temel ihtiyaçların karşılanamamasından, temel insani güdülerden ya da aptallıktan kaynaklanan bir durum değildir (Goodman, 2010: 144). Bu, doğal olarak anarşist bir eğilime sahip olan insanın anarşistçe bir eğitimden mahrum kalmasından ya da başka bir deyişle doğasına uygun olmayan oldukça saçma zorunlu resmî bir eğitim sistemi içerisinde yetişmesinden; dolayısıyla anarşizmin tam olarak anlaşılamamasından ve yeterince yaygınlaşamamasından kaynaklanır. Henüz tam olarak anlaşılamayan şey, çağdaş devletin uzun kolları arasında, bunca gelişmişlik ve refah düzeyine rağmen, özgür ve mutlu olunamayacağı ve bunu sağlamak için kendini anarşist olarak adlandırmanın yeterli olmayacağıdır. Önemli olan anarşizmin özünü kavramak ve bu yönde eyleme geçmektir. Yoksa bireyin özel yaşamında bir özel zevk aracı, bir hobi gibi duran ve toplumu kuşatmayan anarşist tutumlar bu yolda bir mesafe kat ettirmeyecektir. O halde keşmekeşlik içindeki gençliğin bu ruh halini normalleştirmek ve toplumsal hayat tarzında bir devrim gerçekleştirmek için gençliğin içine hapsolduğu eğitim sistemini kökten değiştirmek ve ona anarşist bir kavrayış kazandırmak gerekmektedir. Bu da Goodman'ın eğitimde dolayısıyla gençlikte ve de en nihayetinde hayatta devrim düşüncesinin gerekçesi ve hareket noktasıdır.

EĞİTİMDE/GENÇLİKTE VE HAYATTA DEVRİM

Bu çerçevede ilgisini gençliğe ve dolayısıyla eğitim sistemine yönelten Goodman, işe ilk etapta Amerikan gençliğini ve eğitim sistemini mercek altına alıp bir durum tespiti yaparak başlar ve anarşist düşüncenin Avrupa ve Amerika gençliği arasında bilinme ve benimsenme düzeyini kıyaslar. Goodman'a göre, bugün, Amerika'da yüz binlerce ve hattâ muhtemelen milyonlarca genç insan kendilerini anarşist olarak adlandırmaktadır. Kuşkusuz Avrupa'da ise çok daha fazla genç, anarşist düşünce geleneğini sürdürmektedir. Fakat bunu sayısal olarak tespit etmek oldukça zor bir iştir. Avrupa'da anarşizmin kendini hissettirdiği deyimler mevcuttur: "İşine bak!", "Katılımcı demokrasi", "Bütün ulusal bayraklarla alay ederim" (Daniel Cohn-Bendit)[3] vb. Aslında bu söylemler Amerika'ya da çok uzak değildir fakat Avrupalı gençlerin belli tutum ve eylemleri daha dikkate değerdir. Şöyle ki gençler, büyük güç siyaseti ve caydırma "stratejisi" ile ciddi bir şekilde ilgilenmez; pasaport uygulamasını önemsemez ve açıkça sınırlar olmaksızın seyahat etmek isterler. Çünkü onlar kanun ve düzenin ca-

[3] Daniel Cohn-Bendit (1945), Fransa'daki Mayıs 1968 gençlik olaylarında öğrenci hareketinin lideridir. Saç rengi ve düşüncelerinden dolayı o dönemde "Kızıl Danny" lakabıyla anılmıştır. Bu olaylardan sonra Fransız hükümetince Almanya'ya sürgün edilmiştir. Şimdilerde Avrupa Parlamentosu milletvekili ve Yeşiller Grubu Eş Başkanı'dır.

zibesiyle hareket etmediklerinden dolayı sistemlerin parçalanmasına amadedirler; yerel güce, topluluk gelişimine, bölgesel yeniden inşaya, merkezsizleşmiş organizasyona, karar üreten kasaba toplantılarına inanırlar. Daha basit bir yaşam standardını tercih eder ve günümüz ekonomik ilişkilerinin karmaşık ağından kendilerini kurtarmaya uğraşırlar. Eğitim sistemindeki bilgisayar fişlemesinden ürkerler. Protestoları şiddet yaratsa da çoğu şiddetsizliğe eğilimlidir. Fakat vadesi dolmuş yöneticilerin yönlendirmelerine güvenmezler ve hemen doğrudan eyleme ve sivil itaatsizliğe başvururlar. Avrupa gençliğinin bu tutum ve eylemleri, onların, Kropotkin'in toplumsal anarşizmini, Maletesta'nın direnç anarşizmini, Bakunin'in kabına sığmaz çalkantılı anarşizmini, Ferrer'in anarşist ilerlemeci eğitimini, William Moris'in lonca sosyalizmini ve Thoreau'nun kişilikçi siyasetini belirgin bir şekilde özümsediklerini gösterir. Fakat ne yazık ki henüz Amerika'da, Thoreau hariç, bu düşünürler neredeyse hiç bilinmemektedir. Halbuki üniversiteye yeni başlayan öğrencilerin İngilizcede bunları okuması gerekir (Goodman, 2010: 144)

Goodman, bu tespitine bağlı olarak gençlikte güçlü bir düşünsel devrimin gerçekleştirilebilmesinin yolunu onlar arasında anarşizmin belirginleştirilmesine ve yaygınlaştırılmasına bağlar ve insani anarşik gelişimin önündeki en büyük engelin de merkezî otoritenin güdümündeki organize sistem olduğunu vurgular. Çünkü ona göre, organize sistem ile çepeçevre kuşatılan gençlik bir anlam veremedikleri resmî uygulamalar, bilhassa da tâbi tutuldukları zorunlu eğitim ile hayata ve dünyaya yabancılaştırılmakta, hayata ilişkin belli anarşik umutlar yeşertmeleri imkânsız kılınmakta ve bu da gençlerin ciddi bunaltıcı sorunlar yaşamasına sebep olmaktadır. Bu bunalıma bağlı olarak kendini toplumdan soyutlayan ya da toplum dışına itilen gençler anarşi açısından da yanlış yönelimler içine girebilmekte; anarşizmi tıpkı Bakunin ve takipçileri gibi salt sınırsız *özgürlük* arzusuyla organize siyasal şiddete başvurmakta sakınca görmeyen *yıkıcı* bir şekilde yorumlayarak onu oldukça problematik bir karaktere sokmaktadırlar. Goodman bu problemi şu şekilde ifade eder:

> Benim açımdan, anarşizmin temel prensibi özgürlük değil, otonomluk [özerklik], bir görevi başlatma ve onu kendi bildiğin yoldan yapma yeteneğidir. "Benim" anarşizmimin zayıf noktası özgürlük arzusunun politik değişim için güçlü bir dürtü olması, otonomluğun ise olmaması. Otonom insanlar kendilerini inatla ama pasif direniş de dâhil olmak üzere etkisi daha az yollardan korurlar. Gene de, bunu kendi bildikleri gibi yaparlar. Fakat baskı altındaki insanların dokunaklı yanı, eğer özgürlük kazanacak olurlarsa ne yapacaklarını bilmemeleridir. Hiç otonom olmadıkları için bunun nasıl bir şey olduğunu bilmezler ve daha

> öğrenmelerine zaman kalmadan da konumlarını terk etme konusunda hiç de acelesi olmayan yeni yöneticileri olur... (Ward, 2008: 92)

Bu ifadelerinde de anlaşılacağı üzere Goodman, anarşizmin *özünde yıkıcı bir gelenek olmadığını*, bilakis devletin yok etmeye çalıştığı özgürlük, kendiliğindenlik, özerklik, özyönetim gibi olumlu insani eğilimleri ve toplumsal ögeleri korumaya ve genişletmeye çalıştığını ve bu açıdan da *muhafazakâr* bir yönünün olduğunu vurgular (Woodcock, 2001: 523). Buna binaen anarşizmi daha çok pasifist yorumuyla benimseyen Goodman'a göre, son zamanlardaki gençlik anarşizminin problematik karakteri hiçbir dünyaya sahip olmayan gençlerin yabancılaştırılması gerçeğinden gelmektedir. Bu, özellikle de "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan" ve anarşinin yükselmesini tetikleyen yabancılaştırılmışlar, mülksüzleştirilmişler, lümpenler, toplum dışına itilmişler ve sabıkalılar arasında olan Bakunin'in gençlik yıllarındaki düşüncesinden, yıkıcı anarşizminden kaynaklanmaktadır. Fakat Goodman, Bakunin'in bu düşüncesini, anarşi ile başlayıp diktatörlükle sonuçlandırdığı gerekçesiyle yanlış bulur ve devrimci siyaset felsefeleri arasında yalnızca anarşizm ve pasifizmin, Leninizme ya da faşizme benzemeyen bir şekilde yabancılaştırmanın panzehri olduğunu vurgular (Goodman, 2010: 145). Burada bir hususu açıklığa kavuşturmak gerekirse, Bakunin'in "anarşiyle başladığı" doğru olmakla birlikte "diktatörlükle sonuçlandırması" tam doğru bir tespit gibi durmamaktadır. Zira Bakunin, her tür ara tarihsel aşamadan, "proletarya diktatörlüğü"nden sakınarak doğrudan anarşik komünal bir toplum düşlemiştir. Fakat onun hırçın tavrının ve aleni şiddet çağrısı ile bezenmiş coşkulu çelişik söylemlerinin anarşiden ziyade terörizme varan şiddetli bir *yıkım* ile yankı bulması, anarşizminin çok ciddi bir şekilde eleştirilmesine sebep olmuştur. Şiddetin sınırsız bir şekilde baskı ve korku aracı olarak kullanılmasının diktatörce bir tutum olduğu düşünülürse, Goodman'ın eleştirisi de bu yönde yorumlanabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere Goodman, anarşizmini yapılandırırken Bakunin'in *yıkıcı* tavrından ziyade Kropotkin'in, çok zorunlu haller dışında şiddeti önermeyen, *ılımlı* tavrını benimser ve bunu Tolstoy ve Thoreau'nun düşünceleriyle sentezleyerek pasifist bir sonuca varır.

Çünkü Goodman'a göre, yalnızca anarşizm ve pasifizm ya da ikisini birden ifade eden anarko-pasifizm, ilkelerini varlığın doğasına referansla yapılandırır ve insanlar arasında bir güven ortamı oluşturarak aşırı şiddete başvurmaz, ne devinim gücünü tesis etmek için dayatılmış disipline ne de teknolojik ve sosyal kaosu önlemek için organize güce bel bağlar. Bundan dolayı tarihsel olarak anarşizm yetenekli sanatçıların ve çiftçilerin; patrona ihtiyacı olmayan işçilerin; tehlikeli işlerle iştigal olan ve ötekine güvenmeyi öğrenen madenci, hızarcı gibi zanaatkârların; hikâyenin özünü bilen ve

ekonomik bakımdan idealist olmaktan korkabilen aristokratların; bilinmeyene cesaret eden ve kendine güvenen bağımsız sanatçı ve kâşiflerin devrimci siyaseti olmuştur. Profesyoneller arasında ileri görüşlü eğitimciler ve mimarlar zaten anarşisttir (Goodman, 2010: 145).

Goodman, pek çok genç öğrencinin, organize sisteme sıkı bağlarla bağlanmamış olmasından, bilim ve sanat cumhuriyetine bağlılıklarından ve doğal içtenliklerinden dolayı anarşist olacaklarını ummaktadır. O, bu umudunu Avrupa'daki durum ile destekler ve oradaki öğrencilerin bir kısmının elitist faşizmin içine sürüklenmesine rağmen klasik tipteki pek çok öğrencinin yöneliminin kendi beklentisine uygun olduğunu düşünür. Fakat ona göre, kitle eğitimi koşulları altındaki çağdaş öğrenciler, vardiyalarında çalışan fabrika proletaryalarına çok benzerler ve aslında meşgul oldukları tek şey dersleri değildir. Buna rağmen dayanışmaları güçlüdür ve bazı yönlerden yığın halindeki aristokratlara benzerler. Bu açıdan üzerlerindeki etkiler birbirleriyle çelişiktir. Doğrudan eyleme geçmede cesaretlidirler ve takım disiplinine direnirler. Topluluklardan gelirler fakat yönetim ve gücün karizmasıyla büyülenmişlerdir. Bu yüzden yalnızca okula gitmeyi bilirler, yönetilmekten fazlasına henüz hazır değillerdir (Goodman, 2010: 145). Fakat bu durum bunalımın başlıca müsebbibidir ve derhal bertaraf edilmelidir. Bunun için de toplumun selameti uğruna gençlikte ve eğitimde bir devrim kaçınılmazdır.

Bu bağlamda, Goodman, toplumu değiştirmenin, toplumsal devrimin en etkili aracı olarak eğitimi görür ve değişimin başlangıcı olarak eğitimin tüm insanlığa faydalı olacak bir biçimde gerçekleştirilmesi gerektiği üzerinde durur. Kuşkusuz onun eğitime en önemli katkısı geliştirdiği liberter eğitim teorisidir. Goodman'ın anarşist bakış açısından, eğitim uyumdan ziyade bağımsız, özgür düşünceyi, özgürlüğün yollarını ortaya çıkaracak ve destekleyecek bir işleve sahip olmalıdır. Lâkin bugünkü zorunlu eğitim tüm insanlık için kurulmuş bir tuzaktır ve bu tuzak çeşitli bahanelerle resmen meşrulaştırılmıştır (Marshall, 2003: 820). Goodman'a göre, aslında Amerikan devlet okulları oldukça karma büyük bir nüfusu demokratikleştirme gücüne ve liyakatine sahiptir. Fakat dikkatle üzerinde tekrar düşünülmesi gereken husus, şartların değişmesiyle birlikte resmî zorunlu eğitimin bir *evrensel tuzak*,[4] demokrasinin de sıkı bir kontrol rejimi haline gelip gelmediğidir (Goodman, 1966: 64). Çünkü bugünkü resmî eğitim tıpkı seri üretime geçmiş bir fabrika gibi bireyleri kategorik bir derecelendirmeye tâbi tutup merkezî ideoloji doğrultusunda belli kalıplara sokup bunu diplo-

[4] Goodman, bu konuda oldukça hassastır ve *The Universal Trap* başlıklı makalesinde bu konuyu etraflıca ele alarak resmî zorunlu eğitimin bütün insanlık için kurulmuş bir *evrensel tuzak* olduğunu ileri sürer. Bkz. (Goodman, 1966).

ma ile belgelendirerek adeta tescilli bir mal gibi tekrar topluma geri göndermektedir. Halbuki eğitimin asıl işlevi bireysel istidatları derecelendirmek, bunlara işlerlik kazandırmak ve böylece topluma sunmaktır (Spring, 1991: 43). Bugün zorunlu resmî eğitim, açık genişleyen endüstriyel toplumda bütün çocuklara belli bir fırsat eşitliği sağlamaktadır. Fakat resmî ilk eğitim, çevre eğitici olduğunda ve ilerleme için fırsatlar sağladığında yeterliydi. Bugünkü şartlarda, resmî eğitim daha çok okur-yazarlık üzerine odaklandığından çevreyle ilişkisi daha sınırlıdır. Ayrıca aşırı kalabalığın kapladığı bir çevrede resmî kontrol altında yürütülen eğitim, bireysel gelişimi ve gerçek öğrenmeyi imkânsız kılmaktadır. Öyle ki okullar düşünce gelişiminin sağlandığı bir yer olmaktan ziyade bunaltıcı, insanları düşünmeden alıkoyan, uyuşturan bir yere, âdeta bir hapishaneye dönmüştür (Goodman, 1960: 224).

Goodman, zorunlu devlet eğitimini mümkün olduğu kadar kaçınılması gereken gereksiz bir kötülük olarak görür ve sistem içerisinde çağdaş "okul papazları"nın yani yöneticiler, profesörler, akademisyenler ve lisanslı öğretmenlerin, toplumca saygı duyulan son derece büyük bir entelektüel bütün haline geldiklerini ifade eder. Bunu, yani kamu eğitiminin bu kadar saçma bir şekilde idolleştirilmesini ise toplumda yaygın olarak benimsenen, sosyal ve ekonomik gelişimin (ilerlemenin) sıkı bir biçimde eğitimle ilişkili olduğu yönündeki inanca bağlar. Oysa Goodman, zorunlu eğitim sisteminin ya da benzer şekildeki bir resmî eğitimin öğrenciye bir itaat duygusu aşılamak ve egemen ideoloji açısından makul davranış ve düşünce kalıpları oluşturmak için tasarlandığına inanır (Chappell, 1978: 367). Ona göre, bütün sosyal sınıflardaki yurttaşların, ev ya da arkadaş ortamından ziyade okullarda ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla öğrendiği şey, hayatın kaçınılmaz bir alışkanlık, bir kişiliksizleştirilme süreci, çıkarcı bir şekilde törpülenme yeri olduğudur ki, bu durumda onlar, kendileri için en iyi şeyin başlama çizgisine dizilip sessizce buna boyun eğmek olduğunu düşünürler. Bu tür bir hayatta kendiliğindenliğe, açık cinselliğe, özgür ruha yer yoktur. Okullarda eğitilenler işin, kültürün ve siyasetin aynı niteliğini devam ettirirler. Bu, bir ulusun ihtiyaç duyduğu, ulusal normları dayatma ve sıkı disiplin altına alma şeklindeki sosyalleştirme sürecini içeren yanlış bir eğitimdir (Goodman, 1964: 23).

Çünkü toplum mühendisliğine soyunan sosyal bilimciler insanın bir "sosyal hayvan" olmasını, onun ciddi bir sosyalleşme süreciyle ahenkli bir biçimde topluma mâl olacağı şeklinde yorumlamışlar; insanın mücadeleci ve farklı düşünebilen kendine özgü sosyal işlevlerini ve de âsi bir tutumla "başlatıcı temel etkinliğe geçme" biçimindeki sosyal işlevlerini göz ardı etmişler yani insan doğasını ve psikolojisini tam olarak kavrayamamış ya da

yanlış yorumlamışlardır. Onlara göre, eğer birey topluma tam uygun tutum ve davranışlar sergilemiyorsa yanlış bir şekilde sosyalleşmiştir, iletişimde bir hata vardır, bütün can sıkıcı durumlar yeterince sosyalleşememekten kaynaklanmaktadır. Halbuki Goodman, bu "sosyal hayvan"ın bütün yönleriyle ele alınmasından, yapılacak psikolojik çözümlemede hayvani yönünün de göz önünde bulundurulmasından yanadır. Bu tavrı, Goodman'ın insan doğasına ve psikolojisine ilişkin düşüncelerini yansıtır. Goodman'a göre, bütün bu sosyalleştirme çabalarına rağmen gruplar halindeki delikanlılar ve genç erkekler öfkeli ve âsidir. Delikanlılar bu yönleriyle sistemin gözünde potansiyel çocuk suçlulardır. Bunlar öyle küçümsenecek kadar küçük gruplar değildir ve her geçen gün sayıları artmaktadır. Kesinlikle acı içindedirler ve bariz bir şekilde refah devletine ve medeni topluma katılabilme yeterliliğine sahip değillerdir. Çünkü onlar potansiyellerine uygun bir şekilde yetiştirilmemektedirler. Bundan dolayı yerleşik kültürün büyük bir kısmını özümsemede hataya düşerler. Tahmin edileceği gibi, otoritelerin çoğu ve bütün halk sözcüleri bunu bir sosyalleşme bozukluğuyla açıklar ve sosyal çevre koşullarının sosyalleşmeyi sekteye uğrattığını iddia ederek bunun mutlaka iyileştirilmesi gerektiğini ileri sürerler. Toplumsal aidiyeti garanti altına alacak yeterli bir çabanın olmamasından; durumu düzeltecek daha cazip uygulamaların ya da caydırıcı cezalandırma sisteminin yetersizliğinden dem vururlar (Goodman, 1960: 10-11). Ancak her nedense insan psikolojisinden hiç bahsetmezler ve tek amaçları olan sesiz köle ruhlu insanlardan oluşan armonik toplumu tesis etmek için insan psikolojisinin eksik, hatalı bir yorumu ile bezendirdikleri pedagoji vasıtasıyla gençlere egemen ideolojiyi aşılamak, beyinlerini yıkamak ve böylece *saçmayı büyütmek*ten başka bir şey yapmazlar.

Goodman, bu noktada pedagojinin niçin beyin yıkamak istediğine ilişkin oldukça doğru bulduğu bir argümana yer verir: Yetişkinler, papazlar ve öğretmenler, gençlik üzerindeki yetişkin baskınlığını tesis etmek için özel bir çaba ile korku salıp, zihin bulandırarak onu gizemli bir hale sokarlar ve böylece kendi kontrol ve istismar sistemlerini destekleyecek bir ideolojiyi işlerler. Çünkü bu sistem bizzat sağduyuyu tavsiye etmez. Bugün, resmî eğitim, her etkinliğinde hayat için pratik yaparmış gibi görünse de ideolojik süreci ölümcüldür ve pek çok gencin hayatını yutar. Ona yenik düşenlerin basireti bağlanır (Goodman, 2010: 87-88). İşte bu durumda zorunlu eğitim sistemi evrensel bir tuzak haline gelir. Bu sistem hiçbir şekilde mevcut olmasaydı, fakir ve orta sınıftan pek çok genç hiçbir şekilde resmî eğitim almamış olsalardı bile şimdikinden daha iyi durumda olabilirlerdi. Onlar için evleri okullardan ve şehrin sokakları diğer yerlerden daha da kötüdür. Kent ve banliyö çevreleri, yetişkinlerin sürdürülebilir bir hayatı, gençliği ve eği-

timi gözettiği çok düzenli kentler ve toplulukların bulunduğu yerler değildir. Ruh hali oldukça bozuk, okulu terk etmiş gençlerin bin bir tehlike ile iç içe amaçsızca dolaştığı bu sokaklar birer gönüllü okula, eve, yerleşime, çalışma kampına dönüştürülerek muhakkak kalıcı bir çözün sağlanmalıdır (Goodman, 1966: 68). Yoksa resmî eğitim bir zaman kaybından başka bir şey değildir. Gençler resmî eğitim görmediği takdirde daha iyi yetişebileceklerdir, çünkü normal seviyedeki bireylerin resmî öğrenim süresince ulaşacakları seviyeye gönüllü iyi bir eğitim ile bu süreden kıyaslanamayacak derecede çok daha az bir sürede ulaşabileceklerine dair bilimsel veriler vardır. Resmî eğitime alternatif olarak kentler birer toplumsal gönüllü eğitim alanı olabilir. Kent okullarında eğitim çağındaki bireyler yetişkinlerle girecekleri yüz yüze ilişkilerle gerçek toplumsal ilişkileri kavrarlar ve merkezsizleştirilmiş doğal bir çevrede doğrudan doğruya eğitim alırlar (Marshall, 2003: 820-821).

Bu noktada Goodman, çiftliklerin de eğitimde oldukça önemli bir işlevi olduğunu düşünür. Çünkü çiftliklerde eğitim gören çocuklar doğayla doğrudan yüzleşirler ve bu da onlara büyük bir pedagojik avantaj sağlar (Goodman ve Goodman, 1960: 166). Merkezsizleşmiş bir eğitim sistemi içerisinde her bir öğrencinin genel eğitim bütçesinden payına düşeni alarak yerel ortamda gönüllü eğitim görmesi hem toplumsal ve ekonomik eşitsizliği ortadan kaldıracak hem de sıcak atmosferde doğrudan pratik bir yaşantı ile eğitimin niteliğini daha da arttıracaktır. Bu, aynı zamanda bireylerin doğrudan hayata atılmalarını sağlayacak, onlara meslekî beceriler kazandıracak olan teknik eğitim açısından da oldukça önemlidir. Hayatın genelinde olduğu gibi, meslekî bilgi ve beceriler de en iyi pratikte, işbaşında sıcak usta-çırak ilişkisi içerisinde kazanılır (Ward, 2000: 100-101). Bu sebeple eğitimde lisanslı öğretmenler istihdam etmek yerine doğal ve gönüllü birer öğretmen olarak işyeri sahiplerinden, meslek erbaplarından ve fabrika işçilerinden istifade edilmesi daha uygun olur (Spring, 1991: 43). Goodman, tüm bu uygulamaların gayet doğal, kendiliğinden ve insani bir şekilde birincil ilişkileri geliştirerek toplumsal özyönetimi, özgürlüğü, uyumu, huzuru ve barışı sağlayacağına inanır ve yükseköğretimi de aynı şekilde ele alır.

Bilginler Topluluğu (The Community of Scholars, 1962) adlı kitabında yükseköğretim ile yakından ilgilenen Goodman, eğitimdeki anlamsızlıklara, yönetici sayısındaki aşırı fazlalığa, eğitim ortamındaki büyümeye, öğretmen-öğrenci arasındaki gittikçe ikincilleşen ve soğuyan ilişkilere dikkat çekerek birincil, sıcak ilişkilerin hâkim olduğu küçük *bilginler topluluğu*nu oluşturan özerk, "anarşik biçimde özdüzenleyici" geleneksel üniversite yapılanmasına dönülmesi gerektiğini savunur (Marshall, 2003: 821). Bu doğrultuda o, anarşist bir üniversite modelini şu şekilde betimler: Bir okul-

dan ayrılan yaklaşık beş öğretim üyesi bir fakültenin çekirdeğini oluşturur ve onlar öğrencilerinin bir kısmını da yanlarına alıp topluluk dayanışmasından başka hiçbir şeyin olmayacağı, planlanmamış küçük bir üniversite kurarlar. On öğretmen, böyle bir *bilginler topluluğu* için yeterli bir fakülte oluşturacaklardır. On beş kişilik bireysel sınıflar ile öğrenci ve öğretmenler *geleneksel bir biçimde* fakat "Bilginler Topluluğu"nu bastıran dışsal kontrol, yönetim, bürokratik mekanizma ve benzeri gereksizlikleri tamamen safdışı bırakarak, birlik oluşturabilecekleri küçük bir üniversite kurarlar (Amster, 2012: 113; Goodman, 1964: 332). Aksi takdirde üniversiteler aktif bir şekilde toplumla bütünleşen özgür entelektüel topluluklar olmaktan çıkıp resmî yönetsel prosedürlerle yabancılaştırılmış öğrenci ve öğretim üyelerine sahip *akademik şirketler*e dönüşür (Chappell, 1978: 367) ki, Goodman açısından çağdaş üniversiteler tam da böyledir.

Bu ve buna benzer pek çok çağdaş problemin sadece resmî eğitimden kaynaklanmadığını, bunun yanısıra yanlış bir biçimde gerçekleştirilen çocuk yetiştirme ve bakımının da önemli ölçüde bunalımlara yol açtığını düşünen Goodman, *Saçmayı Büyütmek: Organize Sistemde Gençliğin Problemleri* (Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized System, 1960) adlı kitabında geleneksel baskıcı, otoriter çocuk yetiştirme yöntemlerini eleştirerek bunların son derece akıl dışı olduğunu iddia eder. Fakat gene de bu konuda tamamen umutsuz değildir. Toplumdan kopma noktasında olan suça eğilimli, hippi diye tabir edilen grupları da içerisinde barındıran Amerikan gençliğinin basit birincil ilişkiler ile kurdukları dostluk ve oluşturdukları cinsellik anlayışı onu oldukça etkilemiştir. Goodman'a göre, bu gençlik "örgütlü sistem"in sonu gelmeyen aşırılıklarına, rekabete dayalı soğuk resmî ilişkilerine ve insanı yozlaştıran *modern muhafazakârlığın* gölgesine sığınmış kabuğundan çıkmaktan korkan yapısına karşı durarak ilkel fakat samimi, içten muhafazakârlığı yaşamaya çalışmaktadır. Bu sebeple kendisini *neolitik muhafazakâr* olarak adlandırmaktan büyük bir haz alan Goodman, modernliğin yozlaştırdığı toplumda kendilerini yabancılaşmış hisseden bireylerin sosyo-psikolojik problemlerine çare olmak için psikoterapist olarak çalışmaktan büyük memnuniyet duymuş, birey ve toplum arasındaki dengeyi sağlamak ümidiyle *Gestalt Terapi*'sinin gelişimine büyük katkılar sağlamıştır (Marshall, 2003: 821-822).

Goodman'ın en büyük atılımı olan *Saçmayı Büyütmek: Organize Sistemde Gençliğin Problemleri* adlı kitabı ilk önce birçok yayımcı tarafından reddedilmişse de sonunda basılmış ve büyük bir başarı yakalamıştır. Çok geçmeden, gençler, ellili yaşlardakilerin aşırı toplumsal alışkanlıklara bağlılıklarına, modern muhafazakârlıklarına karşı isyan etmeye başladıkça toplumun geri kalan kesimi onu daha iyi anlamıştır. O, gelecek yıllarda âni-

den ortaya çıkarak oldukça büyük değişimlere yol açacak olan anti-kurumsal eleştirilerini oldukça iyi bir şekilde konumlandırdığından (Fitzgerald, 2008) dolayı düşünceleri öğrenci radikalizmi üzerinde oldukça etkili olmuş ve bu hareketin öncüsü olarak ona ulusal bir ün kazandırmıştır (Woodcock, 2001: 497). Goodman, 1960'ların ortalarına kadar gençlik/öğrenci hareketi tarafından bir amca, rehber, gençliğin sözcüsü kabul edilmiş ve üstlendiği bu görevi yerine getirmek için kitap yazdığı bir yıl boyunca hemen hemen hiç üniversite kampüsünde gözükmemiştir. Düşünceleriyle gençlik ruhuna yaptığı etki ve katkılar bir bilim insanı tavrıyla ancak kişisel, klasik ancak devrimci, oldukça doğal ve anti kurumsaldır (Fitzgerald, 2008). Kendini daima bir sosyoterapist olarak tanımlayan Goodman, toplumsal bunalıma ve toplumda çözüm bekleyen nevrotik problemlere dikkat çekerek patolojik psikoloji gibi patolojik sosyolojinin de mevcut olduğunu ileri sürmüştür (Akkoyun, 2005: 24). Bu çerçevede Goodman'ın önerdiği çözüm, toplumsal problemlerin salt sosyolojik ya da psikolojik açıdan değil sosyo-psikolojik açıdan da incelenmesi ve böylece bunalıma sebep olan şeylerin tespit edilip düzeltilmesi ya da bertaraf edilmesidir ki, bu başka bir ifadeyle "siyasette, eğitimde/gençlikte ve hayatta devrim"in gerçekleştirilmesidir.

Sonuç

Goodman'ın anarşist bakış açısından yaşanan bütün bu bunalımın asıl sebebi otoriteyi ayakta tutan militarizmdir. Otorite, militarist bir anlayışla, insanların kendilerine ait bir hayatları olmasını engelleyen, arzu ettikleri gibi hayatlarını sürdürmelerine müsaade etmeyen, onları mekanikleştiren açık bir tehlikedir. Eğer toplum bu tehlikeden, otorite ilkesinden kurtulabilir, temizlenebilirse insanlar ancak o zaman mutlu olabilirler. Çünkü "hükümetler ya da devletler şimdiye kadar kimseyi mutlu etmediler ve edemezler." Bu bağlamda Goodman, modern sanayi toplumunu kökten değiştirecek geniş çaplı bir reform yapılması gerektiğini savunmuştur. 1960 ve 70'lerde Goodman'ın düşünceleri oldukça etkili olmuş, binlerce insan mevcut hayat tarzından uzaklaşarak kendilerine alternatif hayat tarzları geliştirip komün ve kolektifler kurmuş ve onun arzuladığı barışçı anarşizmi uygulamaya çalışmıştır (Marshall, 2003: 822). Bu etki ile meydana gelen kımıldanmalar belli bir süre içinde ciddi anlamda bir kütle hareketi haline gelmiş ve eski sol ile yeni sol arasında bir mücadeleye dönüşmüştür. Fakat Goodman, bu durumdan hiç pişmanlık duymamıştır. Bu noktada, şimdinin ve geleceğin formülasyonunu, gelecekte kurulacak yapılanmalar için ayrıntılı bir plan sunmayı reddettiğinden ötürü pek çok eski takipçisi onu takip etmekten vazgeçse de (Fitzgerald, 2008) o, planlamanın yeni bir organize sistemin yolunu açacağı endişesine bağlı olarak her şeyi olağan doğal gelişimine bı-

rakmanın ve daima eyleme (başlatıcı etkinliğe) hazırlıklı bulunmanın daha faydalı olacağında ısrar etmiştir.

Böylece, devrime öykünen hayatını, başka hayatların iyileşmesi için bir *başlatıcı etkinlik*, bir *devrim* örneği olarak yapılandırmaya çalışan Goodman'ın kısmi de olsa amacına ulaştığı söylenebilir. Ayrıca onun çokça eleştirdiği ve bugünkü durumunu muhtemelen hayal etmekte zorlanacağı, merkezileşme, devasa kentleşme, geniş çaplı endüstriyel ilişkiler, gittikçe uzayan resmî zorunlu eğitim sistemi, ticarileşen yükseköğretim, sınır tanımayan teknoloji kullanımı ve daha pek çok çağdaş uygulamanın sebep olduğu sosyo-psikolojik problemlerin düzeyi ve yaygınlığı, onun düşüncelerindeki haklılık payına ilişkin belli fikirler sunabilir. Bugün modernleşme açısından epeyi mesafe kat etmiş ve bu yolda belli bir doyuma ulaşmış toplumların artık entelektüel boyutta doğal, geleneksel hassasiyetler geliştirmek için ciddi bir çaba sarf ettikleri gözlemlenebilir. Fakat yeterince doyuma ulaşmamış (gelişmemiş, az gelişmiş ve gelişmekte olan) toplumların ise tam aksine karşı konulamaz bir modernleşme arzusuyla yanıp tutuştuğu, geleneksel değerlerini hiçe saydığı da gözlerden kaçmamaktadır. Son zamanlarda çok moda bir deyim, sanki bu garip, ironik durumu, "birilerinin yemek bulmak, birilerinin de yediği yemeği sindirmek için kilometrelerce yürüdüğü bir dünya"yı özetlemektedir.

Kaynakça

Akkoyun, Füsun (2005), Gestalt Terapi, Büyüme ve Gelişme Gücümüzün Harekete Geçişi, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım).

Amster, Randall (2012), Anarchism Today, (Santa Barbara, California: ABC-CLIO LLC,).

Aylward, Jack (1999), "The Contributions of Paul Goodman to the Clinical, Social, and Political Implications of Boundary Disturbances", Gestalt Review, 3(2): 107-118.

Chappell, Robert H. (1978), "Anarchy Revisited: An Inquiry into The Public Education Dilemma", Journal of Libertarian Studies, (Vol. 2, No. 4): 357-372.

Fitzgerald, John (2008), "Paul Goodman Biography", http://dwardmac.pitzer.edu/ANARCHIST_ARCHIVES/bright/goodman/goodman-bio.html,(10.05.2008).

Goodman, Paul (1960), Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized System,(New York: Random House).

Goodman, Paul (1964), Compulsory Miseducation and The Community of Scholars, (New York Alfred A. Knopf, Inc., and Random House, Inc.).

Goodman, Paul (1966), "The Universal Trap", The Urban School Crisis, (New York: League for Industrial Democracy/ United Federation of Teachers, AFL-CIO): 62-69.

Goodman, Paul (2010), The New Reformation: Notes of Neolithic Conservative, (Oakland: PM Press).

Goodman, Percival and Goodman, Paul (1960), Communitas Means of Livelihood and Ways of Life, (New York: Vintage Books).

James, William (1959), Pragmatism and four essays from The Meaning of Truth, (New York: Meridian Books).

Marshall, Peter (2003), Anarşizmin Tarihi, (Ankara: İmge Kitabevi), (Çev. Yavuz Alogan).

Perls, Fritz S. Hefferline, Ralph ve Goodman, Paul (2000), İnsan Kişiliğinde Heyecan ve Büyüme Geştalt Terapisi İçimizdeki Çocuk 2, (İstanbul: Söz Yayın), (Çev. Nevzat Erkmen).

Perls, Fritz S. Hefferline, Ralph ve Goodman, Paul (2005), İnsan Kişiliğinde Heyecan ve Büyüme Geştalt Terapisi İçimizdeki Çocuk 1, (İstanbul: Söz Yayın), (Çev. Nevzat Erkmen).

Spring, Joel (1991), Özgür Eğitim, (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi), (Çev. Ayşen Ekmekçi).

Ward, Colin (2000), Eylemde Anarşi, (İstanbul: Kaos Yayınları), (Çev. H. Deniz Güneri).

Ward, Colin (2008), Anarşizm, (Ankara: Dost Kitabevi), (Çev. Hakan Gür).

Woodcock, George (2001), Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi, (İstanbul: Kaos Yayınları), (Çev. Alev Türker).

Üçüncü Doğa İçin Üçüncü Devrim*

Çağrı Eryılmaz**

Son 20 yıldır toplumsal eşitsizlikler ve bunlara tepki olarak gelişen toplumsal hareketler sosyal bilimler gündemini oluşturmaktadır. HES karşıtı gösteriler, kadın haklarına dair kampanyalar, göçmen dayanışma ağları ve metal işçilerinin grevleri Türkiye'deki toplumsal hareketlere örnek verilebilir. Dünyadaki benzerleri gibi bu eylemler toplumu radikal biçimde değiştirmekten çok iyileştirmeyi hedeflemekte, her grup kendi haklarını talep etmektedir ve devrimci bir değişim yerine reform istemektedir. Bolşevik devriminin şiddeti ve otoriterliği, komünist bloğun yıkılması, sınıf hareketinin zayıflaması ve orta sınıfın genişlemesi gibi nedenlerle günümüzde devrim ve özgür bir toplum önerisi ütopik bir talep olarak ciddiye alınmamaktadır. Liberal demokrasinin yayılması ve sosyal devletin yeniden güçlendirilmesi ile maddi kazanımları kaybetmeden toplumsal eşitsizliklerin düzeltilebileceği düşünülmektedir. Fidan dikerek doğanın, pozitif ayırımcılık ile kadınların kurtarılabileceği umulmaktadır. Bu liberal ve reformist resmin karşısında ise toplumsal ekoloji radikal olduğu kadar ütopik bir dönüşüm önermektedir. Geleneksel çevreci hareketin doğa koruma ve kirlilik azaltma faaliyetlerinin ötesinde toplumsal ekoloji, çevre sorunlarını bir toplumsal adalet konusu olarak ortaya koymaktadır. Her grubun ayrı ve reformist talepleri yerine ezilenlerin tümüne yönelik devrimci bir politika önermektedir. Doğaya, kadına, işçiye, göçmene, etnik ve dinî azınlığa ve diğer tüm ötekilere yönelik tahakkümün birlikte uygulandığını ve çözümün reformun ötesinde radikal bir toplumsal dönüşüm gerektirdiğini iddia etmektedir.

* Değerli katkıları için Fatmagül Akman ve Hilal Öcal'a teşekkür ederim.

** Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Toplumsal ekolojinin kurucusu Murray Bookchin'in önerisi tüm tahakkümlerin çözüleceğini öngördüğü radikal, demokratik ve ekolojik topluma geçiş için devrimci bir politik programdır. Eski bir Troçkist olan Bookchin, özgürlükçü belediyecilik adını verdiği politik programını Marksist devrim anlayışının eleştirisi üzerinden geliştirmiştir. Bu çalışmanın amacı, *Eleştirel Sosyal Bilim Anlayışı* çerçevesinde (Neuman, 2006: 140), özgürlükçü belediyecilik programının kökenlerini Bookchin'in devrimci halk hareketleri çalışması temelinde, Marksist sınıf çatışması anlayışıyla karşılaştırmalı olarak analiz etmektir.

Makalenin devamında önce toplumsal ekolojinin temel kavramları ve çevre sorunlarının toplumsal boyutları ve devrimle ilişkisi özetlenecektir. Devamında, Marksist devrim anlayışının başlıca temalarının geçerliliği tarihten örnekler ile incelenecektir. Sonra ise özgürlükçü belediyeciliğin temel kavramlarının kökenleri devrimci halk hareketi tarihi üzerinden tartışılacaktır. Değerlendirme bölümünde ise Bookchin'in önerisinin güçlü ve zayıf yönleri ortaya konacaktır. Makalenin ortaya koyduğu tespitler daha geniş bir çerçevede eleştirilmeye ve geliştirilmeye açıktır, zira bu konudaki çalışmalara öncü olması amaçlanmıştır.

Toplumsal Ekoloji ve Murray Bookchin

1970'lerde ABD'de Murray Bookchin'in başını çektiği bir grup doğacı tarafından geliştirilen toplumsal ekoloji, geleneksel liberal çevreciliğin aksine çevre sorunlarının ve çözümlerinin toplumsal tahakkümlerle ilişkisini ortaya koymuştur. Artık çevre sorunları, kirlenmenin ve doğal alanların yok olmasının ötesinde doğanın basitleştirilmesi (Bookchin, 2013c: 12) anlamına gelen ekolojik krize dönüşmüştür, nedeni ise doğanın tahakküm altına alınmasıdır. Toplumda kadına, işçiye, gence, yaşlıya, dinî ve etnik azınlıklar gibi tüm ötekilere uygulanan tahakküm, doğaya da uygulanmaktadır ve doğa üretim için kaynak olarak sömürülmektedir. Ekolojik krizin çözümü tür koruma, bağış yapma ve fidan dikme gibi pragmatik çevreci etkinliklerin (Bookchin, 2013c: 16) ötesinde toplumsal tahakkümlerin çözüldüğü –şiddet ve sınıf çatışması olmaksızın adım adım kurulacak– rasyonel, ekolojik ve demokratik bir toplumda mümkün olabilir. Ancak özgür bir toplum tahakküm etmeden doğayla uyum içinde yaşayabilir.

Ekoloji hareketinin öncülerinden olan Bookchin, Hegel, Marx, Kropotkin ve Eleştirel Okul geleneğinden etkilenmiş ve *diyalektik doğalcılık* adını verdiği kendi doğa ve toplum anlayışını geliştirmiştir. Dinsel mistisizmin ve postmodernizm karşısında Aydınlanmanın rasyonel geleneğini korumuştur (Morris, 2012: 169). Derin ekolojide apolitizm ile mistisizmi; geleneksel ve liberal çevrecilikte kapitalizmi kabullenmeyi ve kariyeriz-

mi eleştirmiştir. Anarşizmin bireyciliği yerine özgürlükçülüğünü, Marksizmin ekonomik indirgemeciliği yerine kapitalizm eleştirisini benimsemiştir. Eleştirel Okulun tahakküm eleştirisini alıp Marx'ın kapitalizm ve sınıf çatışması çerçevesinin ötesine taşıyarak toplumu, doğa da dâhil olmak üzere tüm ötekilere yönelik bir tahakküm matrisi (Bookchin, 2013b: 29; 1996a: 21) olarak tanımlamıştır. Tahakküm eleştirisi ve hiyerarşi karşıtlığı feminist, Yeşil ve bazı topluluk hareketlerini de etkilemiştir (Bookchin, 2013b: 70). Ekofeminizmi, hiyerarşi karşıtlığını ve "evrenselci ve eşitlikçi yaklaşımı" bırakıp kadınların üstünlüğüne ve mistisizme yönelmesi nedeniyle eleştirmiştir. Adorno'nun kötümser akıl anlayışı ve Postmodernizmin tarihi aşırı tikelci kavraması konularında Eleştirel Okula da karşı çıkmaktadır (Bookchin, 1996b: 9, 14). 9 yaşında Marksist-Leninist olarak başlayan politik yönelimi, önce Troçkizme, sonra anarşizme (Bookchin, 1996a: 29) ve nihayet ölümünden kısa süre önce komünalizme evrilmiştir. Diyalektiğe uygun biçimde fikirlerinin nihayete ermediğini belirtmiş ve okurlarını aktif biçimde toplumsal ekoloji düşüncesini geliştirmeye davet etmiştir (Bookchin, 2013c: 9).

Çevre Sorunlarından Özgürlükçü Topluma

Toplumsal Ekoloji çevre ve doğa kavramlarını birbirinden ayırır. Çevre kelimesi Aydınlanmacı hümanist geleneği takip ederek insanı merkeze ve doğayı da insanın çevresine yerleştirmektedir. Bu halde çevre doğal bir güzelliğe, peyzaj görüntüsüne (Bookchin, 2013b: 15), aşkın bir varlığa, ekonomik etkinlikler için kaynağa ve nihayet hâkim olunması gereken doğaya dönüşmektedir. Çevre yerine doğa kavramı kullanıldığında ise insan doğanın diğer parçalarıyla yaşamsal bağları olan bir parçası olarak anlaşılabilir. İnsan ve doğa ilişkisini Bookchin birinci ve ikinci doğa kavramlarıyla açıklamıştır: Birinci doğa insan dışı doğayken, organik evrim sürecinde birinci doğanın içinde üstün ve ayrıcalıklı olmadan gelişen insan toplumu ikinci doğadır (Bookchin, 2013b: 17). Bu halde insan-çevre karşıtlığına dayanan insan merkezciliğin ve çevreyi merkeze alan yaklaşımların yerini birinci-ikinci doğanın, yani toplum ile doğanın farklılığı ve ilişkiselliği mümkün kılan birlikteliği alır. İnsanı merkeze alan ya da dışlayan çevrenin ötesinde doğayı, insanla birlikte tanımladığımızda ekoloji kavramını da biyolojinin ötesinde toplumsal adalet ve doğanın tahakkümü sorunlarını çözebilecek devrimci bir bilim olarak değerlendirebiliriz. Nasıl ki fizik bilimi aydınlamacılara, biyoloji bilimi ile evrim konusu Marx'a ilham verdiyse bugün de sosyal bilimler ekoloji biliminin araçsal olmayan ve diyalektik akla dayanan yaklaşımını temel alabilir. Toplumsal ekoloji, birinci doğanın içinde ikinci doğayı ortaya çıkaran (Bookchin, 2013c: 10) organik

evrimin devamında, imkân ve potansiyel olarak üçüncü doğanın; yani ekolojik ama aynı zamanda rasyonel ve demokratik bir toplumun nasıl ortaya çıkabileceğini açıklayabilir.

Kirlilik, iklim değişikliği, ormanların azalması gibi sorunlar çevre sorunu olarak adlandırıldığında insanı merkeze alarak doğadaki ekolojik kriz gizlenmektedir. Zira mevcut durum "sorun", "kötüye gidiş" gibi saptamaların ötesinde bir kriz ölçüsündedir. Milyonlarca yıllık doğal evrim sürecine dayalı türlerin özellikle kapitalist dönemde yok edilişi ve iklim değişikliği sonucu oluşan küresel ısınma çevre sorunlarına değil ekolojik bir krize işaret etmektedir. Doğal evrim süreci tersine döndürülmüştür, zira çeşitlilik, farkındalık ve özgürlüğe yönelmiş organik evrim, türlerin ve biyolojik çeşitliliğin azaldığı ve canlıların plastik, beton, kimyasallar, nükleer atıklar gibi inorganik nesnelere dönüştüğü bir sürece gidilmektedir. Denizlerin, ormanların, sulak alanların ve diğer ekosistemlerin son iki yüz yılda dramatik biçimde kapitalist ve sosyalist toplumlar; yani modern endüstriyel-askerî toplumlar tarafından yok edilmesi artık insan türünün var oluşunu tehdit etmektedir.

Genel kanının aksine çevre sorunlarının kaynağı nüfus artışı veya teknoloji değildir (Bookchin 1996a:41-45). Köken olarak insanın yıkıcı doğası gösterilmektedir, ancak bu iddia konuyu insan türüne ve dolayısıyla biyolojiye indirgeyerek ekolojik krizin toplumsal içeriğini gizlemektedir. Diğer yandan sosyoloji gibi bir sosyal bilim de çevreyi toplumsal analize katmaya uzun süre direnmiştir (Freudenburg ve Gramling, 1989: 440) ve çevre sosyolojisinin ortaya çıkmasını ve gelişmesini geciktirmiştir. Organizma ve sistem gibi kavramlar kullanılsa da sosyoloji biyoloji terminolojisinden kaçınmaktadır (Hannigan, 2006: 3). Diğer yandan, insana ve doğaya tahakkümü birlikte ele alan Eleştirel Okulu (Gunderson, 2014: 2) takip eden Bookchin'e göre, ekolojik krizin nedeni insanın doğaya tahakkümüdür. Kaynak, peyzaj, çevre ve Marx tarafından "ihtiyaç alanı" olarak görülen doğa, Aydınlanmanın "doğanın hâkimi" olma düşüncesine göre tanımlanmaktadır. Sosyalizm de kapitalizm kadar doğa için yıkıcıdır, ikisi de aydınlanmacı kökenlerinde doğaya hâkim olma peşinde olan insan imgesini taşımaktadır. SSCB'nin tarımsal sulama için Aral Gölü'nü kurutması örneğinde olduğu gibi komünist toplumlarda doğa yıkımı, endüstrileşme ve silâhlanma yarışına girdikleri kapitalist toplumlar kadar kötüdür.

Ekolojik krizin nedeni doğanın tahakküm altına alınmasıdır. İnsanın doğaya tahakkümü insanın insana tahakkümünden kaynaklanmaktadır (Bookchin, 1996a: 63). Burada Bookchin'in "insan" terimini kullanması, yukarıdaki "ekolojik krizi insan türüne bağlayarak sorunu biyolojiye indirgeme" eleştirisiyle çelişmektedir. Buna göre Bookchin'in tanımını "toplu-

mun doğaya hâkimiyeti toplumdaki tahakküm ilişkilerinden kaynaklanmaktadır" olarak düzeltebiliriz. Toplumsal ekolojiye göre kadına, gence, yaşlıya, yoksula, etnik ve dini gruplara velhasıl tüm ötekilere yönelik tahakkümcü yaklaşım insan doğa ilişkisine de yansımaktadır; toplum içindeki tahakkümcü anlayış doğaya bakışı da biçimlendirmektedir. Marksizm sınıf odaklı bakışı ile diğer tahakkümleri ikincilleştirirken, ekofeminizm ve toplumsal ekoloji tahakkümlerin birlikte sorunsallaştırılması konusunda koşutlardır.

Doğanın tahakküm altına alınması ve ekolojik kriz toplumun tahrip gücünü göstermektedir, alternatif olarak ise özgür bir toplum yaratma gücüne ve doğayla uyumlu bir ilişki kurma imkânına sahiptir (Bookchin, 1996a: 39-74). Doğanın basitleştirilmesi ve organik evrim sürecinin geri çevrilmesi anlamına gelen inorganikleşme, tahakkümcü toplumun tahrip gücünün sonucudur. Kapitalizm içinde kalan çevreciliğin ve onun yıkıcı doğasını gizleyen reformist çabalarının ötesinde, toplumsal bir devrim ile yaratma gücü özgür toplumda ortaya çıkabilir. Zira, insanlığın özgür bir toplum kurma potansiyeli vardır ve artık ekolojik kriz karşısında bir imkân olmanın ötesinde zorunluluktur (Bookchin, 2015: 28). Marx'ın kapitalizm veya barbarlık yaklaşımına benzer biçimde ekolojik kriz veya özgür toplum seçenekleriyle karşı karşıyayız (Bookchin, 1996a: 16). Özgür toplumun yaratma gücü Marx'ın üretici güçlerin gelişiminin ötesindedir ve Bookchin'in umut bağladığı organik evrim sürecinde ortaya çıkan ikinci doğanın; yani toplumun ve toplumsal kurumların sunduğu imkânlarını temsil etmektedir. Toplumu hiyerarşik bir toplumsal örgütlenme ile insanları ve doğayı tahakküm altına alıp ekolojik krize neden olabildiği gibi özgürlükçü bir toplum ile insanlarla ve doğayla eşitlikçi bir ilişki geliştirip ekolojik krizi önleyebilir ve nihayet organik evrimi devam ettirerek üçüncü doğa olarak özgür toplumu geliştirebilir.

Çevrecilik Yerine Toplumsal Devrim

Ekolojik krizin kökeninde doğaya ve toplumsal tahakküm olduğu için, tahakkümcü kapitalist sistem içinde kalan ve hattâ onu gizleyip onun bir parçası olan çevrecilik çözüm olamaz. Alan ve tür koruma projeleri, imza toplama, küresel kampanyalar ilgi çekebilir, destek sağlayabilir ve değişiklik imkânı verebilir ama ekolojik krizi çözemez (Bookchin, 1996a: 78). Sonuçta çevreciliğin ayrı bir sektör ve iş alanı olarak mevcut kapitalist sisteme entegrasyonunu sağlayabilir.

Çevreciliğin ötesinde sorunu, ekolojik bir kriz ve kökeninde toplumsal adalet ve tahakküm sorunu olarak gören toplumsal ekolojiye göre, çözüm çevreci etkinliklerin ötesinde radikal bir toplumsal değişim gerektirmek-

tedir. Toplumsal tahakkümlerin yanı sıra doğaya tahakküm de ancak rasyonel, ekolojik ve demokratik bir toplum ile çözülebilir. Bu dönüşüm ise sistem içinde sivil ve politik haklara yönelik kazanımları hedefleyen çevreci ve diğer hareketlerin ötesinde devrimci bir dönüşüm ile mümkündür. Devrim sadece ekonomik alanda değil kişisel, toplumsal ve kültürel alanlarda hiyerarşi ve tahakkümlere karşı çıkmayı gerektirir (Macauley, 1998: 320) Bookchin'in Özgürlükçü Belediyecilik Programı adını verdiği politik program, devrimci halk hareketi olarak sadece sınıfları gören klasik Marksizmin ötesinde toplumun çoğunluğunu hedeflemektedir. Program şiddeti, güç kullanımını ve sınıf çatışmasını dışlamaktadır, bir grubun, partinin veya önderin güdümünde anlık bir devrimi hedeflememektedir. Aksine kadın, yoksul, genç, yaşlı, etnik ve dinî azınlık dâhil tüm tahakküm edilenlerin katılımıyla doğrudan demokrasi kanallarını içeren ve adım adım gerçekleşecek bir değişimi (Bookchin, 2014: 294) öngörmektedir. Bu halde devrimci özne işçi değil, toplumun kendini yönetme sürecine katılan yurttaşlardır.

Marksist Devrim Modeli

Rasyonel, ekolojik ve demokratik bir topluma ulaşmak için Bookchin, tarihteki devrimci halk hareketlerinin unutulmakta olan özgürlükçü mirasından ve hatalarından ders alınması gerektiğini belirtmektedir (Bookchin, 2012a: 18). Bu bölümde devrim konusunda toplumsal ekolojinin ortaya koyduğu özgürlükçü ve ütopik programın tarihsel kökleri, Bookchin'in devrimci halk hareketlerini incelediği 4 ciltlik *3. Devrim* çalışması üzerinden değerlendirilecektir. Bookchin'in Marksizm ile diyalektik ilişkisi dikkate alınarak tartışma, belirlenimci tarih anlayışı, işçi sınıfının öncü rolü, burjuva devrimi, köylülerin rolü ve profesyonel partiler gibi temel konular üzerinden yürütülecektir.

Bookchin eski bir Marksist-Leninist ve Troçkist olduğu ve Eleştirel Okul geleneğinden etkilendiği için ortaya koyduğu toplumsal ekoloji düşüncesi ve özgürlükçü belediyecilik çözüm önerisi klasik Marksizme yönelttiği eleştiriler üzerinden daha iyi anlaşılabilir. Kapitalist toplumun yıkılması gerektiği ve yerine yeni bir toplumun kurulması konusunda Bookchin Marksizm ile aynı görüştedir. Kapitalizmin doğayı yıkıma uğratması eleştirisinde Ekososyalizm ile Bookchin düşüncesi kesişmektedir. Farklılıklar ise kapitalizmin tanımlanması, dönüşümün nasıl gerçekleşeceği ve özgür toplumun nasıl olması gerektiği konusundadır.

Belirlenimci Tarih Anlayışı

1789 Fransız Devrimi, sonraki devrimlerin ve devrimci kuramcıların modeli haline gelmişti. Marx bu durumu mitoloji olarak görmekteydi ve buna karşıydı, ancak Troçki, Lenin ve 1930'ların devrimcileri model ve zorunlu aşamalar görüşünü devam ettirdi (Bookchin, 2012a: 316-317). Marx'ın sınıf savaşına dayanan ve ilkel komünal toplumdan sınıflı toplumlara, feodalizmden kapitalizme ve nihayet sosyalizme ulaşacak tarih yaklaşımı, diyalektik içerimi ve işçilerin rolü yadsınarak, potansiyellerden çok herkesin uymak zorunda olduğu tarihsel yasalar olarak anlaşıldı (Ritzer, 2013: 159). Nasıl ki burjuvazi feodalizmi yıkmıştır, genel krize girecek kapitalizmi de mutlaka işçi sınıfı yıkacak, önce sosyalizmi ve nihayet komünizmi kuracaktır (Bookchin, 1969: 5). Benzer biçimde liberal ideoloji de bugünkü kapitalist, rekabetçi ve bireyci toplumu kaçınılmaz ve doğal görmektedir. Bookchin'e göre ise ekonomik etkenler toplumsal süreçlerde belirleyici olarak kabul edilemez, zira kapitalizmden önce de kapitalistler vardı ancak sermaye birikimini engelleyen kültürel etmenler (soyluluk unvanları, maddi birikimin küçümsenmesi) kapitalizmin gelişmesini engelledi. Marksizmin ve liberalizmin belirlenimci maddi koşullar anlayışlarının ötesinde, tarihin belirli dönemeçlerinde farklı ve özgürlükçü potansiyeller de gerçekleşebilirdi (Bookchin, 2012a: 19).

Marksizmin tarihsel maddeci şemasına göre İngiltere gelişmiş kapitalizmi, burjuva ve işçi sınıflarıyla sosyalist devrimin gerçekleşeceği ilk ülkeydi. Bookchin'e (2012a: 97) göre ise kapitalizm İngiltere'de ortaya çıkmak zorunda değildi, 16. yüzyılda Amerika ve Hindistan ticaret yollarının ortaya çıkışıyla birlikte Avrupa'da ekonomik gelişim karadan kıyılara doğru kaymıştı ve Hollanda, Portekiz, İngiltere ve İspanya öne çıkmıştı. İngiltere kapitalizmin yeşermesi için uygundu ama bu süreç zorunlu değildi, zira İspanya sömürgecilikte öndeydi, ancak sermayeyi biriktirmeyip savaşlarla tüketti (Bookchin, 2012a: 97). Diğer yandan Marx 1840'ların devrim döneminde bir yandan işçilere kendi partilerini kurmalarını diğer yandan da burjuva partilerini desteklemelerini tavsiye ediyordu. Zira tarihsel maddeci anlayışına göre burjuvazi feodal geleneklerin yükünden kurtulmadıkça üretici güçler gelişip komünizme varılamayacaktı (Bookchin, 2012b: 210). Marksizme göre kapitalizm geliştikçe kâr oranı düşecek, makineleşme artacak ve mülksüzleşen proletarya da devrim yapacaktı, sosyalizm kaçınılmazdı. Bu durumda işçi partisine gerek olup olmadığı ve partinin reformist mi devrimci mi olması gerektiği soruları kesin yanıtlardan yoksundur. Ayrıca teknolojik gelişmeler kapitalizmin büyümesini sürekli kılmış-

tır; genel krizi ve mülksüzleştirmeyi bekleyen proleter devrimini de imkânsızlaştırmaktadır (Bookchin, 2014: 96-97).

Bolşevik deneyimi de belirlenimci tarih anlayışıyla çelişmektedir. Marx'ın İngiltere beklentisinin aksine, sosyalist devrimin despotik, nüfusunun çoğunluğu köylü, burjuvazisi zayıf ve kapitalizmin gelişmediği Rusya'da gerçekleşmesi ironiktir (Bookchin, 2013a: 19). Lenin, Marksizmin devrim şemasının dışına çıkıp etkin biçimde tarihsel sürece müdahale etti. Zira, Lenin'e göre proletaryanın kendi başına burjuva toplumunun koşullarını aşması "çok nadir" olabilirdi. Ancak merkezî ve profesyonel bir partinin işçi sınıfına önderlik yapmasıyla burjuvazinin yenilebileceğine inanıyordu. Bu halde, Marx'ın tarihsel maddeciliğini uyulması zorunlu tarihsel yasa olarak anlayan Plekhanov geleneğinin dışında kalıyordu (Bookchin, 2013a: 89-90). Menşevikler ise Bolşeviklerin aksine Marksizmin devrim şemasına bağlıydı. 1905'te Rusya'daki grev ve gösterileri bir zamanların devrimci Menşevikleri desteklemedi, zira otokrasinin önce burjuva demokratik devrimini yapması gerekiyordu ve işçiler bu süreci engellememeliydi (Bookchin, 2013a: 180). 1917 devrimi döneminde Menşevikler sosyalist devrim için öncelikle burjuva demokratik kurumların gelişmesi talebiyle Marksist düşünceye, bir an önce işçi ve köylü devrimi yapmak isteyen Bolşeviklere göre daha yakındı (Bookchin, 2013a: 239). Sol Sosyalist Devrimci (SD) grup ise halkın kendiliğinden devrim yapacağı dogmasına kapılıp önderlik edemedi (Bookchin, 2014: 289). Sonuçta ironik olarak Marksizme en yakın Menşevikler ve Sol SD başarısız olurken Marksizmden sapan Bolşevikler, kısa zamanda tek parti ve tek adam diktatörlüğüne dönüştürecekleri bir rejim kurdular.

Tarihteki Kırılma Anları

Tarihin aşamalarla işlediği, bugünün ve dolayısıyla geleceğin değiştirilemezliği anlayışına karşı Bookchin, alternatif ve özgürlükçü anlara tarihten örnekler vermektedir. Fransa'da 1350'lerde yaşanan Etienne Marcel önderliğindeki kent ayaklanması ile Guillaume Cale önderliğindeki köylü isyanı –*Jacquerie*– birleşip birlikte monarşiye karşı mücadele etti ve kaybetti. Bookchin'e göre bu sonuç kaçınılmaz değildi ve soyluluğu yenilgiye uğratabilselerdi Batı Avrupa tarihi değişebilirdi; "merkezileşmiş ulus-devletler şehir ve köy konfederasyonlarına, hattâ bencil bir köylülük yerine canlı bir köy yaşamına" doğru bir tarih mümkün olabilirdi (Bookchin, 2012a: 60). Benzer durum 1514'te Alman Köylü Savaşları sırasında Gyorgy Dozsa önderliğindeki köylü ordusunun monarşi ve soyluluğu kaldırarak Macaristan'da bir Cumhuriyet ilân ettiği zaman da yaşandı. Burjuvazi radikal köylülerden ürküp soyluların yanına geçmeseydi tarih özgürlükçü alter-

natifler üzerinden devam edebilirdi. Demokratik köylü komünleri "halkçı bir konfederal Alman ulusu"na dönüşebilirdi, ancak yenilgi otoriter Prusya militarizminin önünü açtı (Bookchin, 2012a: 72, 93). İngiliz İç Savaşı'nda ise, Kralın yenilgisinden sonra *Düzleyiciler*, soyluları ve diğer varlıklı sınıfları yenebilselerdi tarih değişirdi. İngiltere'de iki yüzyıl sonra kapitalizmin ortaya çıkmasına zemin olacak Anayasal Monarşi yerine, monarşi ve soyluların olmadığı "özgürleşmiş bir köylülük" ortaya çıkabilirdi (Bookchin, 2012a: 142, 158). Amerikan İç Savaşı'nı takiben 1784'te kentli tüccarlar tarafından borçlandırılan Massachussetts, Vermont ve New Hamspshire çiftçileri Danial Shays öncülüğünde isyan ettiler ve topraklarını kâr için değil bağımsız ve özgür bir hayat için korumaya çalıştılar, ancak Ocak 1787'de Springfield silâh deposunu ele geçirmeye çalıştıklarında bozguna uğradılar. Başarılı olmaları halinde Amerika federalizme kayabilir ve "kent meclisleri ve yerel bölge kongrelerine dayalı konfederal bir çiftçi demokrasisi"ne dönüşebilirdi (Bookchin, 2012a: 306). Fransız Devrimi'nin kırılma ânı ise Haziran 1793'te baldırı çıplaklar (sans-culottes), Jean Varlet öncülüğünde Jakoben kontrolündeki Ulusal Meclise saldırıp başarısız olduklarında yaşandı. Böylece baldırı çıplakların mahalle ölçeğindeki doğrudan demokrasiye dayanan ve bölgesel olarak aşağıdan yukarıya örgütlenen seksiyon demokrasisi, Cumhuriyetçi Ulusal Meclis'e yenildi ve radikal demokrasi bir alternatif oluşturma şansını kaybetti. Birkaç ay içinde seksiyon meclislerinin memurları, komiserleri ve üyeleri devletten maaş almaya başlayıp yetkilerini Ulusal Meclis'e devrettiler. Bunu Paris ve diğer kentlerdeki komünlerin merkezin kontrolüne girmesi takip etti (Bookchin, 2012a: 430-446). Bookchin tarihteki önemli kırılma anlarını tartışırken savaş ve yönetim krizi anlarında ortaya çıkan bu halkçı alternatiflerin başarılı olmaları halinde, eşitlikçi ve katılımcı iddialarını ne kadar gerçeğe dönüştürebileceklerini yeterince tartışmamıştır. Zira, eşitlikçi ve yatay yapının iç çekişmelere ve rekabete ne kadar dayanabileceği, merkezî ve hiyerarşik yapıya dönüşmesine neyin engel olacağı açık değildir. Toplumsal devrim düşü kâbusa dönüşebilir, Bolşevik örneğinde olduğu gibi bir grubun diğerleri üzerinde şiddete dayalı bir totaliter yönetim ortaya çıkabilir.

Marx'ın beklentisinin aksine kapitalizm ve fabrika üretimi devrimci proletarya yaratamadı. Almanya örneğinde kapitalizm geliştikçe proletarya, sınıf bilincine değil küçük burjuvalığa kaydı (Bookchin, 2014: 50). Tarih şimdiye kadar gösterdi ki Marx'ın şemasının aksine, burjuvazinin hâkimiyetindeki kapitalizmde işçiler radikalleşmedi, bilakis 1800'lere göre daha iyi çalışma, sağlık ve emeklilik şartlarına erişip en iyi örneğini Alman Sosyal Demokratlarında görüldüğü üzere sistem içinde ılımlılaştılar. Bu işçiler kapitalizmde mülksüzleşip proleter devrimi gerçekleştirmek yeri-

ne, küçük burjuva olarak orta sınıfa katılmaya çalıştılar. Marksizmin tarihsel maddeciliğin zorunlu aşamaları anlayışı, kapitalizmin genel bir krize girmesi ve işçileri mülksüzleştirerek devrimcileştirmesine dayanmaktadır. Ancak 1950'lerle birlikte, özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika'da kıtlık sonrası topluma geçilmesi tarihsel maddeci dizgeyi kesintiye uğratmış görünmektedir. Zira, kapitalizm ülke içinde radikalleşip sosyalist devrime yönelebilecek işçilere sosyal haklar sundu. Kapitalist sistem zorunlu birikim döngüsünü önce politik sonra da ekonomik sömürgelere yönelterek ülke içindeki ortalama geliri ve dolayısıyla orta sınıfları genişletti. Bu halde üretim odaklı Marksist devrim yaklaşımı kendisini oluşturan maddi koşulların ortadan kalkmasıyla tartışmalı hale geldi.

Marksizmin öngördüğü gibi 1930'larda kapitalizm "genel kriz"e girmedi, girdiği krizleri farklı sektörlere ve coğrafyalara yayılarak, derinleşerek ve büyüyerek aştı. Günümüzde de kapitalizmin hangi aşamada olduğu ve sonunun ne zaman geleceği belirsizdir. Bugün işçi sınıfının burjuvaziyle çatışmak yerine büyüyen orta sınıfa yanaşması nedeniyle emek-sermaye çelişkisi artık kapitalizm için yıkıcı değildir. Bookchin'e göre artık asıl çelişki kapitalizm-doğa çelişkisidir.[3] Kapitalizm, iki yüzyıldır doğal kaynak olarak sömürdüğü doğal dünyanın sınırına dayanmıştır ve ekoloji krizle karşı karşıyadır (Bookchin, 2013c: 13). Büyümek zorunda olan kapitalizm doğal dünyayı kirletmekte, basitleştirmekte ve yok etmektedir. Bu durum belirsiz işçi sınıfının ötesinde tüm insanları tehdit etmektedir (Bookchin 2014: 295). Çözüm de proletaryanın ötesinde toplumu, en azından yurttaşların çoğunluğunu içermelidir.

İŞÇİ SINIFI

Marx'tan önce kapitalist ideoloji eşitsizliği insan doğası ile açıklamaktaydı ve ekonomik yapıda herkes için fırsat eşitliği olduğunu iddia etmekteydi. Bookchin, Marx'ın kapitalizmi toplumsal ilişkiler ekseninde analiz edip sınıf çatışmasını ortaya koymasını ve devrimci değişim talebini övmektedir. Marx'ın çalışmasının diğer sosyalist analizlerden asıl farkı somut olgulara dayanan bilimsel analizidir. Ancak mirası, Bolşevik iktidarını takiben "dinsel bir dogma"ya dönüştürülmüştür (Bookchin, 2012b: 320-321). Hobsbawm'a göre (2005: 34) Fransa'daki 1848 Devrimi en hızlı gelişen ve dünyada en çok yayılan ama hızlıca sönümlenen ayaklanmaydı. "Devrimi yapanlar hiç tartışmasız çalışan yoksullardı" ama örgütlenme, önderlik ve "tarihsel konjonktür" yönlerinden eksiktiler; sınıf bilinçleri yeterli değildi.

[3] Ekolojik Marksist düşünür James O'Connor (1998) emek-sermaye çelişkisinin yanına doğa-sermaye çelişkisini de ekleyerek Kapitalizmin İkinci Çelişkisi kavramını ortaya atmıştır ve Marksizmi dar sınıf çerçevesinin ötesine taşımıştır.

Sonunda ılımlı orta sınıflar muhafazakârlara katıldı ve işçileri ezdi; burjuvazinin ve sermayenin dönemi başladı. Bookchin'e göre ise devrimci halk hareketleri içinde –genel kanının aksine 1871 Paris Komünü değil– 1848 isyanı sınıf bilinci en yüksek olanıdır. İronik biçimde, isyan edenler de isyanı bastırmada en önde olanlar da işçi sınıfındandır. Fransa'da 1848 Devrimi'nde isyancılar 1789'dan farklı olarak sadece hükümeti değil toplumu da değiştirmeyi hedefliyorlardı (Tocqueville, 1896; 187-188, akt. Bookchin, 2012b: 182). İsyancılar artık sınıf bilinçlerinin ve taleplerinin farkında olan işçilerdi, bu nedenle 1848 sınıf hareketi olarak görülebilir. İşçiler henüz özel mülkiyete karşı değillerdi ve sosyalizm henüz yeşermemişti, ancak demokratik ve sosyal bir cumhuriyet talep etmekteydiler (Bookchin, 2012b: 138-139). Ayaklanmanın bastırılmasında ve hattâ isyancıların gerekmediği halde öldürülmesinde Geçici Hükümetin işçilerden ve işçi çocuklarından kurduğu Seyyar Muhafızlar önemli rol oynamıştır. Marx'a göre lümpen proletarya olan Seyyar Muhafızların kökenleri Bookchin'e göre Paris'in diğer işçilerine dayanır. İşçilerin, sınıf bilincinin aksi biçimde ve karşı devrimci orduda yer alarak işçi isyanını hem de kanlı biçimde durdurması ironiktir (Bookchin, 2012b: 194). 1871 Paris Komünü ise Marx'ın ve Hobsbawm (2005: 131) gibi Marksist tarihçilerin iddialarının aksine proleter devrimi değil baldırı çıplakların önderliğindeki halk hareketidir. Zira, Jakoben ağırlıklı kurulan Paris Komünü, radikal işçi temsilcilerini ve entelektüelleri içerse de mülkiyet karşıtı değildi, zanaatkâr kooperatiflerini destekleyemedi ve herhangi bir kamulaştırma yapamadı. 1848 işçilerin ağırlığı nedeniyle sınıfsaldı, 1871 Paris Komünü ise Jakobenlerin ağırlığı ve savaş durumu nedeniyle belediye odaklıydı (Bookchin, 2012b: 139, 282).

Toplumsal devrimin öznesi sınıf olarak kabul edildiğinde, sendikalar ve genel grev yoluyla önce üretimi sonra da ülke yönetimini durdurma taktiği sıklıkla kullanılmıştır. Ancak, sendikalizm en güçlü olduğu İspanya'da bile devrimci talepler başarısız olmuştur. 1905'te Rusya'da yüz binlerce işçi genel greve gittiğinde; oy hakkı, kurucu meclis, tutukluların serbest bırakılması gibi burjuva demokratik hakları talep ediyorlardı ve devrimci değillerdi. Diğer genel grevler gibi işçilerin maddi gücü tükenince –Engels'in vurguladığı gibi– grev bitti ve mevcut yönetimi sarsamadı (Bookchin, 2103a: 130, 138). Sendikalizmin en güçlü olduğu İspanya'da, anarşizmin eylemciliği ve sendikalizmin işçi örgütlenmesi ilginç bir birliktelik oluşturdu, sadece Katalan Bölgesinde üyeleri yüz binlere ulaşan ve kentleri ve iş kollarını birleştiren Katalan Emek Konfederasyonu (CNT) kuruldu (Bookchin, 2014: 125). İspanya İç Savaşı'na giden süreçte CNT cumhuriyetçi-sosyalist cephenin en önde gelen örgütlenmesi olacaktı. Ancak ikti-

dara geldiğinde ne yapacağına dair "hiçbir planı ya da politikası yoktu" (Bookchin 2014: 193) ve başarısız oldular.

Kooperatif gibi işçi yönetimine dayalı örgütlenmeler bazen sisteme alternatif olarak tercih edildiler ancak kapitalizm içinde erimekten kurtulamadılar. 1840'ların Parisi'nde zanaatkârlar gelişen kapitalizmin karşısında alternatifler aramaya başlamıştı. Demiryolu taşımacılığı ve tüccarların faaliyetleri ile Paris'e gelen ucuz mallar işsizliği arttırmıştı. Önceki yüzyıldaki "işçi yardımlaşma kurumları" dönemin ekonomik kriz şartlarında üretici birlikleri olarak yeniden ortaya çıktı. Önceleri grev zamanında maddi destek sağlayan kooperatif birlikleri ücret müzakeresi yaparak sendikalaştı ve sonra da piyasaya alternatif üretim yaparak "kolektivist üretici birlikleri"ne dönüştüler. Sonuçta bölgesel ölçekte, diğer iş kollarındaki birliklerle ortak hareket ederek konfederasyonlar halinde örgütlendiler. Kooperatifler güçlenen kapitalizme karşı "üretici birlikleri üzerine inşa edilmiş sosyalist bir toplum" önerdiler ve cumhuriyetçi sınırlar içinde kalan zanaatkâr sosyalizminin öncüsü oldular (Bookchin, 2012b: 104-107). 1848 Haziran isyanının başarısızlığından sonra faaliyetlerine devam eden 120 ayrı iş alanında 300 işçi birliğinin 50.000 üyesi vardı, ancak serpilen kapitalizme karşı alternatif olmaktan çok sisteme dâhil oldular. Örneğin duvar işçilerinin birliği kapitalist sistemde yükseldi, tuttuğu işçiler grev yaptığında işveren olarak onlara karşı geldi (Bookchin, 2012b: 199). 1871 Paris Komünü'nde ise 43 zanaatkâr kooperatifi kuruldu, ancak piyasa ile rekabet nedeniyle "kolektif kapitalizm"e kaymak zorunda kaldılar. Komün bile alım yaparken kooperatifler yerine piyasada daha ucuza satan işletmelere yönelmişti (Bookchin, 2012b: 280).

1848 isyanlarından sonra imparator olan Louis Bonaparte devrimci Fransız işçilerini İngiliz işçilerinin ılımlılığından etkilenmeleri için İngiltere'ye götürdüğünde, ironik bir biçimde İngiliz ve Fransız radikal işçiler yakınlaştılar. Ulusal ölçeğin ötesinde birlikte hareket edebilmek için 28 Eylül 1864'te Londra'da Proudhoncu, milliyetçi, sürgün, sendikacı ve benzeri 2.000 temsilciyle Uluslararası İşçi Birliği (I. Enternasyonal) olarak toplandı ve Marx'ın son şeklini verdiği açılış bildirgesinde tüm ülkelerin işçilerine birleşme çağrısı yapıldı. Bildirgede katılımcıların çeşitliliği nedeniyle komünizm, sosyalizm ve kolektivizmden bahsedilmezken kooperatifler teşvik ediliyordu. Enternasyonal işçilere genelde moral ve eğitim desteği veren "gevşek bir birlik" oldu. Tartışmalar Proudhoncular çekilene kadar kolektivizm ve bireycilik üzerineydi. Sonrasında sosyalizmin devletle veya devletsiz mi olacağı konusunda Bakunin ve Marx'ın öncülüğünde görüş ayrılığı oluştu. İkisi de ortak mülkiyeti ve sınıf mücadelesini savunuyordu. Ancak, Marx işçi partisine bağlı sendikaları ve merkezî, planlı üretimi öne-

riyordu, Bakunin ise zanaatkârlara dayalı, devleti ve bürokratik yapıyı dışlayan konfederal halde örgütlenmiş üretime dayanan bir mücadeleyi öneriyordu. Zira, devlet, politika ve merkeziyetçi partiler sonunda işçileri ve köylüleri ezen "merkezî siyasi bürokrasiler"e neden olabilirdi (Bookchin, 2012b: 218-229). Tarih Bakunin'i, SSCB ve benzeri komünist ülkelerin işçilerin ve köylülerin bürokratik tahakküm altına alınacağı merkezî devlet yapılarına dönüşmesiyle haklı çıkaracaktı. Marx'ın, işçi partisinin üretim araçlarını kamusallaştırdıktan sonra sönümleneceği öngörüsü ise gene aynı örneklerde yanlışlanacaktı.

1889'da Paris'te toplanan II. Enternasyonal 1893'te Marksizmi "resmî doktrini" olarak kabul etti (Bookchin, 2012b: 329). Ancak sağa kayan Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin etkisiyle sözde devrimci ama eylemde reformist bir tavır takındı. Genel grev, 1 Mayıs eylemleri ve I. Dünya Savaşı konularında bağlayıcı kararlar alamayıp kararı üyelere bıraktı. Savaş başladığında Enternasyonal dağıldı, üyeler düşman ülkelerdeki "eski yoldaşları"yla görüşmedi, Kropotkin bile İtilaf Devletlerini destekledi; Bookchin'in yorumuyla "yetmiş yıl sonra akademideki taraftarlarının "Batı Marksizmi" olarak adlandıracağı şey, 20. yüzyılın büyük kriziyle iflas etti" (2012b: 364-366). İki deneyiminde de Enternasyonal, işçilere moral, eğitim ve uluslararası örgütlenme imkânı sağlasa da uluslararası genel grev ve I. Dünya Savaşı gibi kritik konularda işçiler arasında ortak hareket sağlanamadı.

İşçi sınıfına dayalı devrim talebi Marx'a ve yaşadığı 19. yüzyıla aittir, ancak 21. yüzyılda toplumsal koşullar değişmiştir (Bookchin, 1969: 1). Artık, toplumsal devrimi proletaryanın sınıf mücadelesine bağlamak mümkün değildir, zira proletarya hiçbir zaman nüfusun çoğunluğuna ulaşmamıştır. Bu nedenle sınıfın ve ekonomik indirgemeciliğin ötesinde tüm toplumu kucaklayan bir hareket gereklidir (Bookchin, 2014: 294). Sınıfın dışında statüye bağlı "farklı hiyerarşik tabakalar"ın mücadelesi de önemlidir. Hiyerarşiler sınıfların öncesinde var olduğu gibi –SSCB deneyiminin gösterdiği üzere– sonrasında da var olacaktır. Kapitalizm, klasik Marksizmin üretim araçlarına dayalı sınıf tahakkümünün ötesinde anlaşıldığında işçi dışında kadına, gence, yaşlıya, yabancıya, etnik ve dinî gruplara velhasıl tüm ötekilere uygulanan tahakkümler görülebilir. Hem kapitalizm öncesi hem de sosyalist toplumlar bu tahakkümleri içermektedir. Sınıf dışındaki tahakkümlerin de kabul edilmesi ve tüm ezilenlerin birlikteliği, son 50 yılın yeni toplumsal hareketleriyle ortaya çıkan kimlik gruplarının ötesindedir. Zira, her bir kimliğin tanınması ve liberal demokrasi çerçevesinde haklarını almasını benimseyen Postmarksizmin dışında Bookchin, tüm ötekilerin birlikte ezildiği ve ancak birlikte kurtulabileceği bir tahakküm

matrisi tanımlamaktadır. Postmarksizmin çözümü kapitalizm içinde liberal demokrasi iken Bookchin rasyonel, ekolojik ve demokratik bir toplum önermektedir.

Burjuvazinin Öncü Rolü

Marksist ve liberal tarihçiler devrimlerde burjuvazinin etkin olduğunu öne sürmektedir, buna karşın Bookchin, burjuvazinin devrimlerde çıkar sağlasa da öncü olmadığını iddia etmektedir. Zira, devrimlerde öne çıkanlar tarımsal kültürden endüstriyel kültüre geçmek durumunda kalan "köylüler, bağımsız çiftçiler, ırgatlar ve daha sonraları fabrika işçileri"ydi. Köy yaşamının cemaat yapısına dayanan yakınlık, destek sistemleri ve gelenekleri kentteki emekçi halka devrim için gerekli zemini sağladı. 1871 Paris Komünü döneminde ve 1917 Rus Devrimi'nde işçiler ve kentliler geleneksel köylü değerlerini koruyordu (Bookchin, 2012a: 36-38).

İngiliz Devriminin burjuva devrimi olarak tanımlanıp ekonomi çerçevesinde analiz edilmesini Marx dâhil çoğu düşünür tercih etmiştir, ancak Bookchin bu yoruma öncelikle 17. yüzyılda "devrimci bir burjuvazinin" olmamasıyla itiraz etmektedir. Zira krala karşı çıkanlar geniş bir koalisyondu; aristokrasi, tüccarlar, toprak sahiplerinin bir kısmı, kent plebleri, çiftçiler (yeomanlar ve fakir kiracılar), zanaatkârlar ve köylüler ortak hareket etmişti. Ancak isyancılar içinde burjuvazinin rolü sınırlıydı, hattâ bir kısmı krala destek vermişti. Bu nedenle İngiliz Devrimi burjuva devrimi değildir ancak kapitalizmin oluşumuna ve burjuvaziye kolaylık sağlayacak bir devrimdir; krala karşı bireysel özgürlükleri artıran, daha yerelci ve ılımlı bir Anayasal Monarşi ile sonuçlanmıştır (Bookchin, 2012a: 105-133). 1936'daki İspanya İç Savaşı ise komünist ve liberallerin görmek istediği gibi demokrasi-faşizm ekseninin ötesinde George Orwell'ın *Katalonya'ya Selam* kitabında anlattığı üzere, devrimci işçiler ve köylüler ile toprak beyleri, sanayiciler, ruhban sınıfı ve "muhafazakâr orta sınıf" arasındaydı (Bookchin 2014: 113). Burjuvazi devrimci işçi ve köylülerin değil eski rejimin aktörlerinin yanında yer almıştı.

Amerikan devriminde de burjuvazi etkin değildi. İngiliz Krallığının iç savaşın bitimini takiben Amerikan kolonileri üzerindeki artan ekonomik baskısı, toprak sahiplerinden ve burjuvaziden çok, başta çiftçiler olmak üzere sözleşmeli hizmetkârlar, köleler, vasıfsız işçiler gibi diğer alt sınıfları tehdit etmişti. Ticaretin yalnızca İngiliz gemileri ve çıkarlarına göre düzenlenmesi; Denizcilik Yasası, Pul Vergisi gibi ek vergiler yağmalama seviyesine ulaşınca, gelişmekte olan Amerikan ticaretini durdurmuştu. Koloni seçkinleri temsil edilmeden vergilendirilmeye karşı çıktılar ve zaman içinde hemen hemen tüm sınıflar birleşerek İngiliz Krallığından bağımsız-

lık talep etti. Tom Paine'in 1776 tarihli *Common Sense*[4] broşürü sadece koloniciliği reddetmeyip cumhuriyet yönetimini de öneriyordu. Mevcut yönetim yapısı, örneğin koloni meclisleri İngiltere örneğindeki gibi toprak sahibi ve tüccarların çıkarlarını temsil ediyordu. Amerika'da İngiltere'deki gibi kent pleblerinin ağırlığı yoktu, ancak kendi topraklarında geçimini sağlayabilen çiftçiler bireysellikleri ve bağımsızlıklarına düşkünlükleriyle seçkin sınıflara karşı İngiliz Düzleyicilerden esinlendikleri eşitlikçi talepleri ortaya koydular. Çiftçiler, toprak sahipleri ve tüccarlar ile birlikte İngiliz Kraliyetine karşı mücadele ettiler. Bağımsızlığa ulaşıldığında ise İngiliz Devrimine benzer biçimde varlıklı sınıflar, halkın cumhuriyetçi, demokratik ve eşitlikçi taleplerinden korktu, kasaba ve bölge meclisleri ile konfederasyon gibi halkçı kazanımlara karşı harekete geçtiler, nihayetinde federal bir yapı kurdular. Bu süreçte burjuvazi genelde kralcı ve seçkinci yapı tarafında saf tuttu veya etkisiz kaldı, örneğin 4 Temmuz 1776 tarihli *Bağımsızlık Bildirgesi*'nin imzacıları içinde öncü değil azınlıktaydı (Bookchin, 2012a: 195-316).

1789 Fransız Devrimi'ni çoğu Marksistin yanı sıra Ortodoks yorumcular da burjuva devrimi olarak tanımlamaktadır. Örneğin Hobsbawm'a göre (1998: 73-74) Fransız devriminde belirleyici olan sonuna kadar gidebilecek liberal orta sınıftı, yani "Jakobenler"di. Henüz işçiler bir sınıf oluşturamamıştı, köylülerse geleneksel Marksist yaklaşıma uygun olarak her zaman olduğu gibi "siyasal bir alternatif"ten yoksundu ve baldırı çıplaklar da hayalciydi. Bookchin'e göre ise "endüstriyel kapitalist" burjuvazi, devrimden en çok çıkar sağlayan sınıf olmasına rağmen devrimi yönlendirmemişti. Ayrıca, devrimde "üretilen eşitlikçi düşünceler Fransa'da modern kapitalizmin ortaya çıkışını" engellemiştir (Bookchin, 2012a: 317-321). Bu nedenle 1789'u burjuva devrimi olarak adlandırmak zordur. Fransız soyluları, İngiltere'deki benzerleri gibi yenilikçi kır girişimcileri olamadı. Fransız monarşisi güçlüydü, kentlerde fabrikalar yaygın değildi ve lonca sistemi nedeniyle burjuva ekonomisi gelişemedi. Devrimin ortaya çıkma sürecinde asıl olarak hoşnutsuz soylu sınıfın durumu ve ayaklanması önemlidir. Burjuvazi içindeki bankerler ve tüccarlar ise üretimden kazandıkları gelirleri, zamanın hâkim tüketim kültürüne ve soyluluğa dâhil olabilmek için harcadılar, böylece sermaye birikimi gerçekleşemedi (Bookchin, 2012a: 322-336). 14 Temmuz 1789'da çoğunluğu zanaatkârlar, memur, asker ve taşralılardan oluşan, az sayıda burjuvanın da içinde olduğu 954 kişilik grup silâh ve cephane deposu da olan Bastille'e saldırdı, bütün bu süreçte burjuvazi "sağduyulu" biçimde monarşiden çok halktan çekiniyordu. Devrimin öncü gücü çoğunluğu taşradan kente göçmüş, esnaf ve zanaatkârlardan

[4] http://www.constitution.org/tp/comsense.htm.

oluşan ve rahat çalışabilmek için uzun ve bol pantolon giyen baldırı çıplaklardı. Bağımsız, kendine güvenen ve mülkiyeti kâr yerine yaşamını sürdürebilmek için düşünen insanlardı (Bookchin, 2012a: 337-355). Geleneksel Marksizm ise baldırı çıplakları ya görmezden gelmiştir ya da küçümsemiştir. Hobsbawm baldırı çıplakların eşitlik, özgürlük ve yerelde doğrudan demokrasi taleplerini "aşırı" ve "bulanık" bulmaktadır. Buradaki sorun, baldırı çıplakların Hobsbawm'ın sınıfsal kategorilerini ve ilerlemeci tarih anlayışını zorlamasıdır. Devrim döneminde Paris'te barikatları kuranlar ve "asıl göstericiler, isyancılar" onlardır ama ne burjuva ne de proleterdiler, devrim sonrasında da sol eğilimli "bir orta sınıf liberalizmi"ne yakıştırıldılar. Zira köylü, esnaf ve zanaatkârların eşitlikçi talepleri "gerçekleşemeyecek bir ideal"di. Tarih onları "hiç tınmadan ilerledi" veya burjuvazinin yükselişine ve "Fransa'nın ekonomik gelişimine mani" oldular (Hobsbawm, 1998: 74).

1830 Fransız Devrimi her ne kadar Marx tarafından Burjuva Devrimi olarak değerlendirilse ve Hobsbawm tarafından "aristokrasinin burjuvazinin gücü karşısında kesin yenilgisi" (1998: 125) olarak nitelendirilse de Bookchin'e göre burjuvazinin azınlıkta olduğu bir devrimdi. Devrimin asıl nedeni 1789-95 devrim döneminin kazanımlarının kaybedilmesi, 1830 öncesindeki mali kriz ve kralın artan baskısıydı. Kral Louis'nin yerine Charles gelmişti, ama siyasi bir krize girmek üzere olan Fransa toplumu değişmemişti, üstelik 1789-95 döneminin anıları tamamen unutulmamıştı. Ancak bu kriz döneminde ayaklanacak asıl grup gene burjuvazi olmayacaktı, orta sınıflar da çekingen ve "korkak" davrandılar, devrimin öncüleri zanaatkârlar ve işçilerdi. Zira burjuvaziyi öne çıkaracak toplumsal şartlar henüz oluşmamıştı, örneğin Fransa'da sanayi devrimi İngiltere'ye göre çok gerideydi. Fransa burjuvazisi halen birikim yapıp sanayi kapitalizmine dâhil olmaktan çok toprak sahipliğine yöneliyordu. Bu nedenle Bookchin, Marx'ın 1830 Devrimi'ni "toprak sahibi asillerden mali burjuvaziye geçiş" olarak yorumlamasına karşıdır, zira devrim sonrasında monarşi yönetimi altındaki sanayi burjuvazisi "çok az güç" kazanabilmiştir (Bookchin, 2102b: 33-34, 78, 88).

1848 ayaklanmasında da Fransız burjuvazisi önce monarşiye karşı işçilere yaklaştı, ihtiyacı kalmadığında da işçilerin karşısına geçti (Bookchin, 2012b: 179). Zira burjuvazi, kralın despotizmi kadar işçilerin kızıl cumhuriyetçi taleplerine de karşıydı. Orta sınıflar ile mülk sahipleri birlikte hareket ederek monarşiyi, mülklerini tehdit etmeyecek anayasallığa getirmeye çalıştılar, ancak işçi sınıfı bilinçlenip mülkiyeti tehdit etmeye başlayınca orta sınıflar monarşiye yakınlaştı. 1871 Paris Komünü öncesinde ise 2. Cumhuriyet kurulmuştu ve monarşistler, burjuvazi ve işçiler baş başa kal-

mışlardı, mülklü sınıflar düşman Prusya ordusundan çok mülksüzlerin devrimciliğinden çekiniyordu. 18 Mart 1871'de başarısız darbe girişiminden sonra kralcıların Paris dışına kaçmasını takiben kurulan Paris Komünü'nde, konsey üyeleri zanaatkârlar, entelektüeller, asker, işçi, doktor vb. mesleklerden oluşuyordu (Bookchin, 2012b: 273-274). Kısaca, Paris Komünü'nde de burjuvazi etkin değildi.

1917 Devrimi öncesinde de Rus İmparatorluğu'nda güçlü bir burjuvazi yoktu, aksine çoğunluğu köylü olan nüfus çar ve soylular tarafından sömürülüyordu. Kendiliğinden, vahşi ve örgütsüz köylü isyanları ile gizli subay örgütlerinin darbeleri 19. yüzyılın ikinci yarısında otokrat düzeni sarsamadı, hattâ katılaştırdı (Bookchin, 2013a: 51). Nihayet, 20. yüzyıla gelindiğinde köylü, işçi ve askerlerin öncülüğündeki isyanlarla Çarlık otokrasisi devrildi. 1905-1917 Rus Devrimi döneminde Çar ve otokrasisi, 1789-1871 Fransa deneyiminden faydalanıp ılımlı reformları yeteri kadar ve zamanında gerçekleştiremedi. Ekonomik kriz, savaş ve yoksulluk ortamında, çarlık baskısı altında ezilen işçiler ve köylüler yanlarına orta sınıfları aldılar ve daha da radikalleştiler. Genel meclis; *Duma* açıldığında ve sendikalar serbest kaldığında orta sınıf ve ılımlı işçiler ayrılsa da radikal işçiler çok güçlenmişti; gene burjuvazi öncü sınıf değildi.

Köylüler

1789 Devrimi'nin feodal yükleri kaldırıp toprak reformu yapması nedeniyle Fransız köylüleri, İngiliz köylüleri gibi çitleme yasasıyla kentlere göçe zorlanıp proleterleşmek zorunda kalmadılar. Benzer durum Türkiye örneği için de söylenebilir, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte kapsamlı bir toprak reformu yapılmasa da köylüler işledikleri devlet toprağını üzerlerine geçirebildi, bu nedenle 1960'lara kadar köyden kente göçü ve proleterleşmeyi engelleyecek bir kırsal alan ortaya çıktı (Keyder ve Yenal, 2013: 146). Köylülerin devrimdeki rolü konusunda Marksizmin olumsuz yaklaşımı yaygın biçimde kabul görmektedir, bu durum Marx'ın yaklaşımının basit ve şematik algılanışından kaynaklanmaktadır. Örneğin Rus Marksizminin babası sayılan Plekhanov da Kautsky gibi Marx'ın düşüncelerini kişilerin, toplumsal gelişmelerin ötesinde ve üzerinde şemalaştırdı, yasalaştırdı, basitleştirdi, kabalaştırdı ve nihayet dogmalaştırdı. Kapitalizmin gelişmesi ve sanayi proletaryasının sosyalist devrim için kaçınılmazlığı gibi ilkeler, eşitlikçi komünlerinde yoksulluk ve baskı altında yaşayan köylüleri dışladı. Diğer yandan Marx ölümünden önce –gençlik yıllarındaki görüşlerinin aksine– tarımda sosyalist devrim için kapitalistleşmenin evrensel bir şart olmadığını ve Rus köy komününün korunarak bir devrim gerçekleşebileceğini söylemişti (Bookchin, 2013a: 61-62). Bolşevik lider Lenin ise Mark-

sizmin tarihsel maddeci şemasının dışına çıkıp 1917 Rus Devrimi'ni proletarya yerine parti diktatörlüğüne dönüştürdü. Pragmatik bir lider olan Lenin devrim öncesinde köy komünlerini ve fabrika komiteleri ile sovyetlerini destekliyordu. Bolşevik iktidar, devrimden sonra kırsalda köy komünleri yerine devlet çiftliklerini kurdu, kentte de sanayi tesislerini yaygınlaştırırken sendikaları ve fabrika komitelerini etkisizleştirdi. Yarı-feodal Rusya henüz proletarya gelişmediği için parti diktatörlüğünü kurdu (Bookchin, 2013a: 342). Her ne kadar Lenin, devrim şemasından sapmışsa da kırda ve kentte hızla seri üretime geçme, üretici güçleri artırma anlamında –proletarya ve burjuva dönem olmadan– Marksizmin tarih anlayışına yakındır.

Marksizmin köylülerin devrim sürecinde rollerini küçümsemesine Bookchin tarihten örneklerle karşı çıkmaktadır. Örneğin 1970'lerin Vietnam Savaşı ve 1912 Meksika Devrimi'ndeki köylülerin rolü önemlidir (Bookchin, 2012a: 26). Fransız Devrimi'nde ise 14 Temmuz 1789'da Bastille'i basan 954 kişinin üçte biri Paris'e göçmüş taşralıydı, kırsal yaşamın eşitlikçi ve bağımsız değerleri ve duygularını taşıyorlardı; baldırı çıplakların temelini oluşturdular (Bookchin, 2012a: 352-354). Benzer durum 1930'larda İspanya'da da görüldü; liberteryen fikirlerin kolayca yayılmasının kökeninde kente göçmüş köylülerin taşıdığı eşitlikçi, yardımlaşmacı, dayanışmacı ve yerelci değerler vardı (Bookchin, 2014: 130). Fransa taşrasındaki köylüler de genel kanının aksine her zaman gerici monarşiyi desteklemedi. Fransa'da başkan seçilmiş Louis Bonaparte, 1849'da Cumhuriyeti yıkıp İmparator olma amacıyla darbe yaptığında Paris'te orta sınıf cumhuriyetçiler karşı çıktılar. Taşranın da 1789'dan bu yana olduğu gibi monarşinin tarafında olması beklendi, ancak Provence gibi kentlerde ve güneydeki 13 bölgede köylüler cumhuriyeti darbeye karşı korumaya çalıştılar. Bu tavırlarında bir yıldan beri köylülere yapılan kent kökenli halkçı propagandanın rolü önemliydi (Bookchin, 2012b: 206). Bu istisnaya karşın Fransız köylüleri devrimlerde muhalif kampta yer almışlardır, Bookchin'in itirazı yeterli gözükmemektedir. Aslında Bookchin'e göre köylü isyanları devrim için yeterli değildir, İspanya'nın Endülüs bölgesinde 1890'larda yaşanan köylü ayaklanmalarında da görüldüğü gibi "planlama ve örgütleme yapabilen şehirlilerin desteği olmadan, yalnızca kır yoksullarına ve topraksızlara dayalı bir hareketin" ne devrim ne de başarılı bir ayaklanma gerçekleştirme şansı vardır (Bookchin, 2014: 122).

Profesyonel Politika ve Partiler

Bookchin politik partilere karşı oldukça eleştirel yaklaşmaktadır, zira profesyonel politika yürüten merkezî ve hiyerarşik partiler ya Alman Sosyal Demokrat ve Yeşiller Partisi gibi sisteme adapte oldular ya da Rus Bolşe-

vik Partisi gibi eski otokratik düzenin yerine yenisini getirdiler. Ulus-devletin ürünü olan partiler otoriter, merkeziyetçi ve bürokratik yapılarıyla ve ölçekleriyle "örgütsel ve politik olarak ulus-devlete" dönüşmüşlerdir. Bu nedenle partiler, devrim zamanlarında halk desteğini devlet ve bürokrasiyi yıkmak yerine kendi çıkarları için kullandılar. Devrim sürecinde halk radikalleşirken devrimci partiler muhafazakârlaştı, kitle desteği için demokratik göründüler, Jakoben ve Bolşevik örneklerinde olduğu gibi iktidara geçtiklerinde halkın doğrudan demokrasi yapıları olan seksiyon meclislerini ve Sovyetleri zayıflatıp ulus-devlet otoritesini güçlendirdiler. Bookchin'e göre, konfederal, doğrudan demokrasiye dayanan ve geri çağrılabilir liderlerden oluşan bir örgüt "Jakoben ve Bolşevik" devletlere karşı mücadele edebilir (Bookchin, 2012a: 30-33). Bookchin'in ütopik ve özgürlükçü devrim programında herhangi bir merkezî örgüte, partiye, parti komiserine, hiyerarşiye, lidere ve şiddete yer yoktur. Doğrudan demokrasi ancak mahalledaşlık bilincine sahip bireylerin birlikte oluşturacağı bir süreçtir, dışarıdan ve parti müdahalesi olduğu ve şiddet uyguladığı halde artık toplumsal ekolojinin dışındadır.

1789'u takiben 1830, 1849 ve nihayet 1871 devrimlerini kapsayan dönemde, devrimin kendiliğindenliğine güvenen isyancı gruplar, Paris Komünü'nden sonra örgütlü sosyalist partilere yöneldiler (Bookchin, 2012b: 58). Aynı süreçte zanaatkârlar fabrika işçilerine, cumhuriyetçi talepler sosyalizme dönüşmekteydi. 1789-94 devrim döneminin herkese açık ve yüz yüze demokrasiyi uygulayan, devrimi tabana yayan seksiyon meclisleri ve bunların aşağıdan yukarıya bölgesel örgütlenişi de yerini işçilerin merkezî ve hiyerarşik örgütlenmesine bıraktı. Yaygınlaşan parti örgütlerinin devrimci hareketi engellemesi ve sisteme entegre olmasında Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD) örnek olabilir. 1871 yılında Paris Komününü yendikten sonra Bismarck Almanya'yı uzun süre yönetti, işçilerin radikalliğinden çok çekindiği için hem işçi hareketini baskı altına aldı hem de gelişen kapitalist ekonominin –Marx'n kriz öngörüsünün aksine– de katkısıyla diğer ülkelerde söz konusu bile olamayan sağlık sigortası ve emeklilik haklarını işçilere sundu. Bu dönemde kurulan SPD, Marx'ın partisi olarak anılmasına ve devrimci retoriğine rağmen "toplumsal düzene karşı çıkmaksızın işçi seçmenlerin maddi çıkarlarını gözeterek sosyalistlikten demokratlığa, devrimcilikten reformculuğa hızla ilerleyerek" "sağa kaydı." Marx'ın devrim için temel araç kabul ettiği işçi sınıfı partisi, merkeze doğru genişleyerek en kalabalık örgüte ve en geniş seçmen kitlesine ulaştı, ulusal ve eyalet meclislerinin "bürokratik yapısına gömüldü" ve nihayet devrim taleplerinden uzak durup reformlara yöneldi. Örneğin SPD, 1 Mayıs'ı iş günleri yerine akşamları ya da tatil günlerinde kutladı, sendikalizmin temel aracı olan ge-

nel grevden katiyetle uzak durdu ve I. Dünya Savaşı'na Almanya'nın girişine engel olmadı (Bookchin, 2012b: 340-360). Alman SPD örneği işçi sınıfın yeterli ekonomik ve sosyal haklar edindiği takdirde devrimden uzak durup reformist yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

1917'ye giden süreçte Lenin'in devrim için mutlak gördüğü İşçi Partisi liderliği Sovyet, komün, sendika gibi diğer yapıları ya dışlıyordu ya da bir araç konumuna indirgiyordu. Lenin'in merkeziyetçi yaklaşımında işçi, köylü ve asker Sovyetlerinden oluşturulan konfederasyonuna yer yoktu. Bu anlayışla Lenin, Rus İşçi Partisi'nde Bolşevik (çoğunluk) grubunu oluşturdu ve Menşevikler (azınlık) ile diğer gruplarla acımasız bir mücadeleye girdi. Sonunda, Bolşevikler kendileri dışındaki her grup ve bireyi devrime karşı ve küçük burjuva olarak nitelendirdiler (Bookchin, 2013a: 148). Ayrıca, Ekim devrimi sonrasında iç ve dış savaş koşullarında düzeni sağlama ve karşı devrime yenilmeme kaygılarının da etkisiyle verilen pragmatik kararlar başarılı oldu, ama Bolşevikleri devrimden uzaklaştırdı (Hobsbawm, 2007: 84). Bu süreçte merkeziyetçi ve totaliter Bolşevikler mahalle, köy ve işçi komitelerini etkisizleştirdi. Sovyetler ve komiteler önce Bolşevik Partisine, sonra da partiyi yöneten 5 kişilik siyasi büroya –Lenin, Stalin, Troçki, Kamenev ve Krestinski– bağlanarak proletarya diktatörlüğünün yerine parti diktatörlüğü kuruldu. Tek parti ve tek adam iktidarına karşı çıkan monarşist ve burjuva gruplarının yanı sıra köylü, işçi ve diğer sosyalist partiler dışlandı, baskı altına alındı veya öldürüldü. İşçi ve köylüler muhalif sosyalist Menşevikleri ve Sosyalist Devrimcileri desteklediğinde baskı halka da yayıldı, Bolşevik Partisi "kooperatif, loncalar, köylü birlikleri"ni yok etti. Zira devlet işçi ve köylülerin devletiydi, artık başka bir örgüte ihtiyaç yoktu. Proletarya diktatörlüğünde grev gereksizdi, ancak karşı devrimciler grev isteyebilirdi (Goldman, 1997: 881). Bookchin'e göre Bolşevik Partisi ve Lenin önderliği, Rus halkının devrimini "karşı devrim"e dönüştürmüştü. Bu süreçte Kızıl Ordu ve gizli polis teşkilatı ÇEKA acımasızdı. Çar otokrasisi ve baskısının yerini Bolşeviklerin devletleşen parti bürokrasisi ve gizli polisi almıştı. Devrim döneminin istikrarsızlığında, içte ve dışta savaş varken tek adam ve tek parti diktatörlüğü kaçınılmaz gibi görünmüştü ama değildi. Zira, Sol Sosyalist Devrimci grubun önerdiği köylü ve işçi sovyeti demokrasisi Bolşevik Partisi diktatörlüğüne bir alternatif olabilirdi (Bookchin, 2013a: 315-347).

"Özgürlük Mirası" Aşamalar Kuramına Karşı Üçüncü Devrim

Bookchin (2012a: 23-24), Crane Brinton'un İngiliz, Fransız ve Rus devrimlerini açıklamakta kullandığı devrim aşamaları kuramına karşı çıkmakta-

dır. Bu kurama göre mevcut yönetimi deviren ılımlı bir iktidar ile mücadele eden radikaller, sonuçta yerlerini bir karşı devrim ile eski rejime bırakırlar. Gene de tarihsel perspektiften bakılınca toplumsal koşullarda ilerleme sağlanır. Ancak, aşamalar modelinde devrimlerine sahip çıkmaya çalışan halk görmezden gelinmiştir. Bookchin devrimci halk hareketlerinin yenilgileri karşısında, devrimi sahiplenen gruplara karşı halkın üçüncü bir devrim yapmasından yanadır. Zira, yarıda kalan gerçek devrimin tamamlanması gerekmektedir (Le Guin, 1997: 128). Bookchin önerisini tarihsel deneyimlere dayandıracağı üçlü bir devrim tanımlaması ile ortaya koymaktadır; birinci, ikinci ve üçüncü devrim. Fransız ve Rus Devrimi örneklerinde monarşiye karşı liberal, radikal ve tatminsiz yöneticilerden oluşan seçkinlerin koalisyonu isyan ederek ılımlı bir yönetimi başa geçirmiştir ve I. Devrim tamamlanmıştır. Ilımlı yönetime karşı radikal halkın desteğini alan bir yönetim, yani Jakobenler ve Bolşevikler başa geçerek II. Devrimi gerçekleştirmişlerdir. Zamanla otoriterleşen ikinci devrim yönetimlerine karşı radikal halk üçüncü devrimi yapmıştır. Fransız Ulusal Konvansiyonu'na karşı 1793'te "devrimci *baldırı çıplaklar*" ve Bolşeviklere karşı 1921'de Petrograd ve Kronştad denizcileri isyan etmiştir. Devrimciler, Fransız mahalle meclisleri ile Rus sovyetlerini geri istemişler ve radikal bir demokrasi hedeflemişlerdir. Sonunda devrimci halk hareketi II. Devrim tarafından bastırılmıştır ve III. Devrim başarısız olmuştur (Bookchin, 2012a: 22-24).

İngiliz Devriminde de Düzleyiciler III. Devrime yaklaşmıştı. Kralın Parlamentoyu dışlamasına soylular karşı çıktı ve uzun iç savaş sonucunda Cromwell liderliğindeki Parlamenter güçler Kralın gücünü sınırlandıran bir Anayasal Monarşi kurduklarında I. Devrim tamamlandı. Düzleyicilerin bu yapıya karşı çıkışı ve radikal bir biçimde monarşiyi ve soyluluğu kaldıran, özel mülkiyeti sınırlandıran talepleri –II. Devrim olmadan– III. Devrim çabası sayılabilirdi, ancak büyük ve küçük ayrıcalıklı sınıflar birleşip karşılarına çıktığında başarısız oldular (Bookchin, 2012a: 97-194). Amerikan Devrimi'nde ise İngiliz Krallığının koloniyi yağmalamasına karşı çıkan toprak sahipleri ve diğer seçkinler alt sınıflarla birlikte harekete geçip bağımsızlığı kazandıklarında konfederal bir yapı oluşarak I. Devrimi gerçekleştirdiler. Bağımsız çiftçilerden oluşan kasaba komiteleri ve bölge konseyleri ağları, 1776 anayasasına benzeyen ve zamanına göre radikal olan bir demokrasi talep ettiler, ancak toprak sahipleri Whigler ve diğer federalist seçkinler tarafından 1790 Anayasasıyla önleri kesildi (Bookchin, 2012a: 267, 286). Komünal bir eşitliği talep etmeyen Amerikan Düzleyicileri ve diğer radikaller eğer mücadelelerini kazansalardı, bu II. Devrimi hangi örgütsel yapının sahipleneceği ve radikal grupların kime III. Devrim yapmak durumunda olduklarına Bookchin açıklık getirmemiştir.

Tarihte III. Devrimin başarıya en yakın olduğu dönem Fransız Devrimi idi. 1789-95 döneminde krala karşı soyluların talebiyle toplanan Genel Meclis burjuvazinin de dâhil olduğu halk meclisinin isyanına dönüştü. Bastille'in düşüşü ile etkinleşen Ulusal Meclis ile kralın hakları kısıtlandı. Bu ılımlı değişim I. Devrim olarak adlandırılabilir. 1792'de savaş döneminde kral tahttan indirildiğinde Genel Meclis çerçevesinde ve Jakoben kontrolünde II. Devrim gerçekleşti. Buna karşı 1794'te Robespierre'in ölümüne kadar ise III. Devrim ihtimali vardı. Rousseau'dan etkilenmiş Danton ve Jean Varlet önderliğindeki seksiyon meclisleri radikal doğrudan demokrasiyi benimsemişlerdi. II. Devrimi temsil eden Jakoben Genel Meclise karşı çıktılar, ancak sonunda yenildiler (Bookchin, 2012a: 317-458). 1874 Eylülü'nde Fransa İmparatorunun Prusya Ordusuna teslim olmasıyla kurulan İkinci Cumhuriyet ve Ulusal Hükümet I. Devrim sayılabilirdi. Zira kralın kötü yönetimine ve savaş yenilgisine karşı toprak sahipleri ve varlıklı sınıfların çıkarlarını koruyan ılımlı bir hükümet iş başındaydı. Ancak, hükümet Paris'e yaklaşan Prusya Ordusundan çok şehirdeki radikalleşen halktan korkuyordu. Monarşistler hükümetten kaçınca, cumhuriyetçi ve burjuva jakobenler ile sosyalist işçiler Paris Komünü'nü kurdu. Yarı Jakoben yapıdaki Komün hem Prusya ordusuyla hem de monarşistlerle savaştı, 1789-94 dönemindeki baldırı çıplakların seksiyon meclisleri ölçüsünde radikal bir hareketi geliştiremedi ve III. Devrim gerçekleşemedi (Bookchin, 2012b: 239-300).

Radikal halk hareketi Rusya'da da III. Devrime yaklaştı, ancak merkeziyetçi ve totaliter Bolşevikler tarafından diğer muhalif gruplar gibi ezildiler. 1917 Rus Devrimi'nde I. Devrim, Çarlığın ve otokrasinin düşüp yerini ılımlı Geçici Hükümetin almasıyla tamamlanmıştı. Uzun süren 1917 yılı boyunca Bolşevik Partisi, iç ve dış savaş koşullarında sosyalistler dâhil kendilerine muhalefet edenleri yok etti. Fabrika komitelerini, köylü komünlerini ve asker sovyetlerini de siyasi mücadele veya zor yoluyla yok edip II. Devrimi gerçekleştirdi. Sol Sosyalist Devrimci grup ise köy komünleri ve işçilerin tarım ile sanayiyi kontrol etmesini ve tüm sosyalistlerin hükümete katılmasını istiyordu. Bolşeviklere karşı askerî üstünlüğe ve toplumsal desteğe 1918 Temmuz'unda sahiptiler ama III. Devrim fırsatını kararsız kalarak ve alternatif bir kurumsallık geliştiremeyerek kaçırdılar (Bookchin, 2013a: 350-355). Diğer bir III. Devrim fırsatı ise Rusya'da 1920 iç savaşı sırasında Çar yanlısı Beyaz Ordu'ya karşı Ukrayna'da Nestor Makhno önderliğinde yürütülen mücadeleydi. "Özgür çiftlikler ve parti ile devlet olmadan adem-i merkeziyetçi demokratik özyönetim" talepleri hedefe ulaşamadı ve Bolşeviklere yenildiler (Bookchin, 2013a: 370). 1917 Rus Devrimi'nin önemli destekçisi Kronştad Denizcileri "Bolşevik-

leşen" sovyetlerde yeniden seçime gidilmesini ve halkı temsil etmesini istiyorlardı (Mett, 1998: 19). Bolşeviklerin söz verdiği ama yapmadığı "bütün iktidar sovyetlere" talebini dile getiriyorlardı (Goldman, 1997: 895). 21 Mart'ta Rus Devrimi'ni, "komiserokrasi"ye dönüştüren Bolşevik Partisi'nden alıp işçi sovyeti demokrasisi olarak halka geri vermek istediler ancak başarısız oldular. Beklentilerinin aksine ve Bolşevik propagandasının etkisindeki işçiler ve köylüler denizcilerin değil iktidarın yanında durunca III. Devrim gerçekleştirilemedi, denizciler ya yurtdışına kaçtı ya da öldürüldü. III. Devrim kavramını ilk kullanan Kronştad Denizcileri de başarısız oldu (Bookchin, 2013a: 380-382). Sonunda Sovyetleri ve devrimi yok eden "bürokrasi ve despotizm açısından dünyanın bütün büyük devletleriyle boy ölçüşebilecek merkeziyetçi bir devlet" kuruldu (Goldman, 2008: 21). III. Devrim çabasına bir diğer örnek ise 1922'de sol Sosyalist Devrimci gruptan Aleksandr Antonov'un önderlik ettiği köylü isyanıydı, Bolşevik Hükümetinin devrilmesini, köylülere özerklik verilmesini ve köy Sovyetlerinin serbestçe kurulmasını istiyorlardı. İsyan II. Devrimin sahibi olan Bolşevikler tarafından acımasızca 15.000 ölü ve 100.000 hapis veya sürgün ile bastırıldı (Bookchin, 2013a: 384-387).

III. Devrim tarihteki son şansını İspanya'da anarşist sendikalizmin basiretsizliği ve Stalin'in güdümündeki sosyalistlerin merkeziyetçiliği nedeniyle kaybetti. 1931 Nisanı'nda kralın ülkeyi terk etmesinden sonra İspanya'da İkinci Cumhuriyet ilân edildi ve burjuvazi temsilcilerini de içeren I. Devrim sayılabilecek ılımlı bir hükümet kuruldu. Yeni hükümet burjuvaziye dokunmadı, köylülerin çok bekledikleri toprak reformunu yapmadı. Ancak işçi haklarının geliştirilmesine ve laikleşmeye yönelik politikalar ortaya koyduğunda ordu, kilise ve toprak sahipleri gibi gerici güçleri karşısına aldı (Bookchin, 2014: 152-158). 1936'da sol ve liberal partiler çoğunluğu alınca sağ blok cumhuriyete karşı, zamanla General Franco'nun öne çıkacağı bir askerî darbe girişiminde bulundu, İspanya'nın üçte biri ele geçirildi ve iç savaş başladı (Bookchin, 2014: 197-199). İç savaş boyunca Cumhuriyet hükümetinde yer alan, burjuvaziyle birlikte hareket eden ve SSCB'nin silâh, para ve malzeme desteğiyle güçlenen Stalinist partiye (Katalonya Birleşik Sosyalist Partisi, PSUC) orta sınıflar da destek verdi. PSUC, SSCB'nin 1930'lardaki uluslararası siyasetine uygun olarak merkezî burjuva demokratik yapıyı destekledi, kendilerine karşı gelen mahalle ve köy komiteleri ile fabrika ve tarım kolektiflerini gerektiğinde zor kullanarak kapattı (Bookchin, 2014: 245-248, 281). Zira PSUC'un amacı devrimi burjuva demokratik dönemin sonrasına bırakmak değil "hiçbir zaman olmamasını güvenceye almaktı" (Orwell, 2012: 81). Buna göre PSUC Franco'nun sağcı darbesini yenip iç savaşı kazansaydı ya orta sınıfla bir-

likte burjuva-demokratik bir yönetim ya da Stalinist çizgiye uygun Doğu Avrupa ülkeleri gibi Bolşevik Oligarşisi kuracaktı. Son bir deneme olarak, 1937 Nisanı'nda Durruti'nin Dostları grubu ve sosyalist POUM merkezî hükümet yerine fabrika, köy ve asker komitelerine dayanan, sendikalar ve belediyeler ekonomik ve sosyal görevler isteyen bir çağrı yaptılar, ancak III. Devrim anlamına gelecek bu çaba için gerekli teori, strateji, önderlik ve silâhtan yoksundular (Bookchin, 2014: 271-272, 288). Üçüncü devrim tarih sahnesine son çıkışında gene yenilmişti.

Mahalle ve Kamusal Alan

Bookchin tarihteki III. Devrim örneklerinden kalan özgürlük mirasına dayanarak şiddeti, sınıf çatışmasını ve azınlık bir grubun öncülüğünü dışlayan özgürlükçü bir toplumsal devrim programı geliştirmiştir. Zira, günümüzde askerî teknolojinin ilerlemesi ve orduların profesyonelleşmesi nedeniyle silâhlı mücadele mümkün değildir (Bookchin, 2014: 292). Devrim sınıf çatışmasının ötesinde tüm toplumu içerecek ve şiddeti dışlayacak biçimde gerçekleşebilir. Özgür basın ve iletişim aracılığıyla doğrudan demokrasi kurumları kullanılarak ve geliştirilerek bireyin "burjuva özçıkarı"nın yerine ekolojik, demokratik bir etik geliştirilebilir (Bookchin, 2014: 295). Özgür bir topluma ulaşmak için "tek ve şiddetli bir darbe" yerine adım adım ilerlemeler gerekir (Bookchin, 2014: 294). Bu süreç, adım adım ve mahalle ölçeğinde gerçekleşmelidir. Önce yüz yüze ve doğrudan demokratik yöntemi benimsemiş mahalle meclislerini ve sonra bunların temsilcilerinin katılacağı, bölgesel ölçekte ve aşağıdan yukarıya örgütlenmiş konfederal bölge konseylerini oluşturmayı amaçlar. Bu süreçte herhangi bir partinin, liderin ve hiyerarşik yapının mahalleye dışarıdan müdahalesi kabul edilemez. Zira, mahalle meclisi ancak mahalledekilerin çoğunluğunun talebi ile kurabilir. Bu radikal toplumsal dönüşümün temel mekânı ülke, kent ve kasaba değil mahalledir, ancak mahallede yüz yüze ilişkiler ve doğrudan demokrasi geliştirilebilir.

20. yüzyılda, sınıf hareketine dayalı bir proletarya diktatörlüğü talebi hem bir kısım Marksistler hem de Postmarksistler içinde popülerliğini yitirmiştir. Marksist gelenek içinde kapitalizmin kentsel kökenleri ve kent hareketleri göz ardı edilirken (Harvey, 2013: 177) mekânsal Marksizmin kurucusu Henri Lefebvre kent hakkını öne çıkarılmış ve 20. yüzyılda kapitalizmi nesnelerin üretiminin yanı sıra mekânın üretimi ile açıklamaya çalışmıştır. Buna göre her üretim biçimi kendi mekânını üretir ve sınıf mücadelesi mekânda yaşanır (Lefebvre, 1996: 61, 83). David Harvey de onun yolundan giderek Marksizmi kente ve kent hareketlerine uyarlamıştır; artık metaların fabrikada üretiminin yanı sıra mekânın kentte üretimi de önemli-

dir. Geleneksel Marksizmin aksine, işçi ve sınıf hareketinin yanı sıra hemşehri ve kent hareketleri de dikkate alınmalıdır (Harvey, 2013: 186). Harvey hemşehri ve yoldaş işbirliğine dayalı kent hareketleri önerirken, Bookchin sınıf hareketini dışlar ve hemşerileri merkeze alır. Toplumsal ekolojide kent ve mahalle toplumsal dönüşüm mekânıdır, hemşehri yani mahalledaş[5] devrimci öznedir; sınıf çatışmasının yerini artık doğrudan demokrasi ile herkesin yönetime katılması mücadelesi almıştır.

Toplumsal ekolojiye göre temel toplumsal ve politik birim mahalledir, zira doğrudan demokrasi, yüz yüze ilişkilerin kurulabildiği ve herkesin birbirini tanıyabildiği, Aristoteles'in küçük ama insani olarak tanımladığı (Bookchin, 1996a: 100) nüfus büyüklüğü içinde mümkündür. 5 ila 10 bin nüfuslu mahalle, yüz yüze demokrasi için uygun olabilir. Mevcut merkeziyetçi ve seçkinci politik sistemin dönüşümü için merkezsizleşme ve demokratikleşme gerekmektedir (Biehl ve Bookchin, 1998: 55-59). Buna göre mahalle sakinlerinden oluşan ve toplumsal ekoloji bilincine sahip mahelledaşlar bir araya gelip mahalli sorunlar etrafında herkesin katılımına açık bir tartışma ortamı oluştururlar. Fiziksel olarak herkese açık park gibi ortak alanlarda bir kamusal mekân kullanılır. Harvey'in kolektif üretimlerinin sonucu olan ortak alanlara kentlilerin sahip çıkması önerisini (2013: 131) Bookchin ileriye götürür ve ortak alanları doğrudan demokrasinin gelişeceği kamusal mekân olarak tasarlar. Geçmiş devrimlerde de halkın örgütlenme süreci benzerlik göstermiştir, kırsal ve yoksul bölgelerde herkesin kullanımına açık olan kafe, meydan ve pazarlarda, endüstriyel bölgelerde sendikaların toplantı salonlarında toplanan halk konferans, eğitim ve tartışma olanaklarına kavuşmuş ve politik parti olmaksızın bir liderin etrafında örgütlenmiştir. Ancak bu politik kültür devrim tarihçileri tarafından görülmemiştir (Bookchin, 2012a: 26-27). Örneğin İngiliz İç Savaşı'nda Düzleyiciler örgütlenirken radikal demokrasi taleplerine uygun olarak herkesin erişebileceği hanlarda, "kişisel arkadaşlık" ve komşuluk bağları ile toplanıyorlardı (Bookchin, 2012a: 167). Fransız Devrimi öncesinde ise "yeni bir aydınlar sınıfı"nın[6] hazırladığı broşür, dergi ve kitaplar tüm ülkedeki kafelerde yüz yüze tartışıldı ve politik bir eğitim eşliğinde "kamusal alan" geliştirildi (Bookchin, 2012a: 340-341). Benzer bir durum Paris'te Sen Nehri'nin batısında kalan bölgede, Danton önderliğinde oluşmaya başlayan ve 1790 yılında sayısı 1.000'e ulaşan Cordeliers Kulüplerinde de görüldü. Ka-

[5] Bookchin'in yurttaş olarak çevrilen *citizen* kavramı için mahalledaş kelimesi tercih edildi. Zira Bookchin'in kullanımında citizen mahalle ölçeğinde yaşayan ekocemaatin bireyi olarak anlatılıyor.

[6] Devrim dönemlerinde halkı yönlendirmiş entelektüeller, bugünkü üniversite sisteminin içine çekilmiş akademisyenlerden farklıydı ve genelde halkın içinden çıkan muhalifler, eleştirmenler, yayıncılar ve teorisyenlerden oluşmaktaydılar (Bookchin, 2012a: 39).

dınlar ve yoksulların da katılımına açık olan kulüpler tartışma toplulukları olarak kuruldular, zamanla diğer haksızlıkları da etkin biçimde protesto etmeye başladılar. Cordeliers Kulüplerinin karşısında ise zamanla 400 kulübe ulaşacak ve ılımlı olan Jakobenler Kulübü kuruldu. Bu kulüpler dönemin doğrudan demokrasi kurumları olan seksiyon meclislerinin kararlarını da etkiliyordu (Bookchin, 2012b: 377-379). Böylece politika seksiyon meclislerinin de altında kulüpler aracılığıyla yerel, doğrudan ve yüz yüze niteliklerini kazanmıştı. Aşağıdan yukarıya, bireyden ülkeye doğru kulüp, seksiyon meclisi, komün ve konfederasyon aracılığıyla vatandaşlar politika ve ulusal meclis üzerinde etkisini görebiliyordu. Benzer kulüpler 1848 öncesinde Fransa'da birlikler, sendikalar ve derneklerin yanında gene ortaya çıktı. 149'u federasyona bağlı 203 kulüpte yarısı işçi ve entelektüel olmak üzere 50.000'den fazla kişi örgütlenmişti. 1789 döneminden farklı olarak, vatandaştan çok işçilere yönelik bir eğitim, tartışma ve eylem merkezlerine dönüşmüşlerdi (Bookchin, 2012b: 144-146), zira 1848 ayaklanması işçi hareketi olarak gerçekleşecekti. Rusya'da ise 1870'lerden itibaren vasıflı ve aydın işçiler Çarlık baskısı ve polis kontrolü altında çalışma gruplarını; *krujiki*leri oluşturdular. Genel olarak radikal ve sosyalist aydınları dâhil etmedikleri bu çalışma gruplarında, okumalar yapıyorlar ve tartışıyorlardı. Ancak, işçilerin kendilerini eğitmesi için iyi bir ortam olan gruplar gizli oldukları için kamusal alana dâhil olamıyordu (Bookchin, 2013a: 69-72). 1903'te başkent Petersburg'da polis ve kilise kontrolünde bir sendika kurmak amacıyla işçilerin toplanabileceği ve sosyalleşebileceği lokaller açıldı. Çar otokrasinin acımasız ve baskıcı ortamında, dinî ve milliyetçi görüşlerin yayıldığı lokallerde işçiler yasal biçimde örgütlenebildiler (Bookchin, 2013a: 112). İspanya'da ise sağ sendikaların kullandığı mahalle merkezlerinin benzerlerini, işçi hareketi halk evleri ve anarko-sendikalistler de işçi merkezleri olarak kurmuştu (Bookchin, 2013a: 112-114). 1908'de kurulan İspanya Sosyalist İşçi Partisi de Kuzey İspanya'daki işçi sınıfı mahallelerinde, kütüphane ve kafe içeren, eğitim ve politik tartışma imkânı sağlayan topluluk merkezlerini açtı (Bookchin, 2014: 123), buna karşın iç savaştan önce İspanya'nın en büyük sendikası CNT işçilere yeterli eğitim vermedi ve sloganlar "işçi sınıfı tarihi ve radikal teori"nin yerine geçti (Bookchin, 2014:126). İç savaş 1936'da başladığında ise bürokrasinin binaları solcu ve liberal yayınların ulaşılabileceği "yerel komiteler ve halk toplantıları" için kullanılacaktı (Bookchin, 2014: 219).

Mahalle meclisi

Rousseau'ya göre temsilî sistemde seçkinler yönetir ve halk yok sayılır, bu nedenle yüz yüze demokrasinin mümkün olduğu yurttaş meclisleri gerek-

mektedir (Bookchin, 1996a: 228), Bookchin bu görüşlere katılır ve yönetim ölçeğini yüz yüze ilişkileri mümkün kılmak için mahalleye indirir. Toplumsal ekolojiye göre herkesin herkesi tanıyabileceği büyüklükteki ekotopluluğun sorunları etrafında oluşturulan tartışma ortamı, katılıma açık ve doğrudan demokratik bir mahalle meclisinin başlangıcıdır. Katılım arttıkça mahalle meclisinin meşruiyeti artar ve resmî kurumlar karşısında güçlenir. Mevcut siyasi yapıda resmî kanallar içindeki doğrudan demokrasi olanakları da kullanılabilir, örneğin belediye meclislerine aktif katılım, kent konseyleri ve Yerel Gündem 21 Programının katılımcı kurumları[7] yurttaş meclislerinin oluşumuna ön ayak olabilir.

Bookchin halk hareketleri tarihinden katılıma açık komite, komün, sovyet gibi çeşitli özyönetim örneklerini vurgulamaktadır. Alman Köylü Savaşlarında köylü isyancıların ordusu demokratik nitelikteydi, subayları askerler seçiyordu, karar alma süreci halka şeklinde oturup "bir komün" oluşturarak birlikte gerçekleştiriliyordu (Bookchin, 2012a: 85-87). İngiliz Devrimi'nde ise Püritenler (bağımsızlar) savaş süresinde bazı kasaba ve köylerde genelde orta sınıf üyelerden oluşan devrimci komiteler oluşturmuştu (Bookchin, 2012a: 134). Düzleyiciler 1648 tarihli *Earnest Petition*[8] Bildirgesi ile radikal bir yerelleşme talebi ortaya koyduğunda, yargının ve kolluk kuvvetlerinin yerelde seçilmesini ve yerelin kendi kendini yönetmesini istemişlerdi (Bookchin, 2012a: 143). Amerikan Devrimi'nde New England bölgesinde yaşayan ve İngiliz Krallığının din ayırımcılığından kaçmış Püritenler, dinî bir cemaat çerçevesinde kent meclisleri kurarak kendi kendilerini yönettiler ve vergi toplama, yol yapımı ve toprak dağıtımı gibi yerel meselelerini çözdüler (Bookchin, 2012a: 204-206). 1770'de Krallık Kuvvetleri ile çatışma çıktığında Boston Yazışma Komitesi canlandı ve kısa zamanda 80 Massachusetts kasabasındaki komiteler, politik hakların tartışıldığı ve kasabalıların politik eğitim aldığı kamusal alana dönüştü. Koloni yönetimi eleştirilirken önce Virginia'ya sonra da tüm kolonilere yayılan yazışma komiteleri, alternatif bir yapı oluşturmaya başladılar ve "koloniler arası dayanışmanın inşasında" rol aldılar. 1773'te ünlü Çay Yasası'na karşı Boston Yazışma Komitesi, seçkinlerin yer aldığı yasal kent meclisini tanımadı ve herkesin katılabileceği bir Halk Meclisi çağrısı yaptı (Bookchin, 2012a: 224-225).

1789 Fransız Devrimi öncesinde Ulusal Meclis toplantıya çağrılmıştı, meclisin Parisli Avam üyelerinin seçimi için toplanan 60 bölge meclisinin 400 üyesi, seçimden sonra dağılmadı, yasal kent meclisine karşı kent konseyini yani Paris Komününü oluşturdu ve hattâ devrimci Ulusal Meclis'e

[7] http://www.mfa.gov.tr/yerel-gundem-21.tr.mfa

[8] https://www.marxists.org/history/england/english-revolution/leveller-petition.htm

bile kafa tuttu (Bookchin, 2012a: 348-349). Marx ise Paris Komünü'nü önceleri işçi hareketi olarak değerlendirip federal niteliğini övse de sonrasında "lüzumsuz ve sonuçsuz bir belediye ayaklanması" olarak görmekteydi (Marx ve Engels, 1992: 26, akt. Bookchin 2012b: 325). Paris'in yanı sıra Lyon, Marsilya, Bordeaux ve Toulouse gibi taşra kentleri ve kasabaları da pasif komün yapılarını canlandırdılar ve seksiyon meclislerini kurdular. Sürekli toplanan ve aracısız doğrudan oy kullanılan komünler ile mahalle ölçeğinde yüz yüze politik etkinliğe katılım mümkündü (Bookchin, 2012a: 370). 1848 Devrimi'nde Paris'te 203 kulüpte en az 50.000 üyeyle gelişen hareket, federasyon halinde örgütlenmişti ve aynı 60 yıl öncesinin seksiyon meclisleri gibi merkezî yapıyı temsil eden Geçici Hükümet'e karşı durmaya çalıştılar (Bookchin, 2012b: 147-149). Seksiyon meclisleri kadar yerele inmese de 1871 Paris Komünü, liberter belediyeci ve hattâ komünal bir devrim olarak anlaşılabilir. İşçi sınıfının ötesinde tüm yurttaşları içeren ve belediye ölçeğinde gerçekleşen bir özyönetim denemesiydi. Seçilmişlerin geri çağrılması ve sürekli denetime tâbi tutulması gibi doğrudan demokrasi özellikleri de dikkat çekiciydi (Bookchin, 2012b: 303).

1917 öncesinde Rusya nüfusunun büyük çoğunluğu kırda, zor şartlarda ve yoksulluk içinde yaşayan, çar ve soyluların topraklarını işleyen köylülerden oluşuyordu. Toprak komünü; *abşkina* etrafında örgütlenen köylüler, hane halkı veya temsilcilerden oluşan *skhod* meclisinde toprak bölüşümü yapıyordu ve toprak beyi ile ilişkilerini görüşüyordu. Zorlu doğa ve serflik şartlarının da etkisiyle köylüler arasında eşitlikçi, ortaklaşmacı ve karşılıklı sorumluluğa dayanan bir düzen kurulmuştu (Bookchin, 2013a: 27-32). Rusya'da sovyetlerin ortaya çıkması, Fransa'da imparatorun Genel Meclisi çağırması ile toplanan ve dağılmayan seksiyon meclislerine benzer biçimde gerçekleşti. 1905'te Çar Nikola'nın işçilerin sorunlarına dair kurdurduğu komisyona Petersburglu işçiler de temsilci seçtiler. Komisyon sonuçsuz kalsa da işçilere, temsilci seçmeyi ve konsey kurmayı öğretmişti. Sendikanın ve işçi partisinin yasaklandığı baskı ortamında işçiler kendi yapılarını ürettiler. Aynı yıl İvanovo ve Voznesensk şehirlerindeki grevlerde işçi sovyeti, grev komitesinin önüne geçip 10 hafta boyunca hem grevi yönetti hem de kentteki belediye işlerini yürüttü. Genel grevde oluşturulan Petersburg İşçi Temsilcileri Sovyeti, 550'den fazla üyeyle, liberal, sosyalist, beyaz yakalı gibi farklı grupları içeriyordu ve halka açık toplanıyordu. Sovyete katılacak işçi temsilcileri fabrikalarda yüz yüze toplantılarda seçiliyordu ve gerektiğinde geri çağrılabilirlerdi. Daha da önemlisi işçi temsilcisi, sovyetteki konuşmaları, kararları ve "tartışmalı konularda nasıl oy verdiğini" temsilcisi olduğu işçilere açıklamak zorundaydı. 3 ay boyunca Petersburg Sovyeti fabrika işlerinin ötesinde "dükkânların günlük çalışma saatlerini belir-

leme, mülkiyeti koruma, düzeni sağlama" gibi beledî işleri de yapıyordu ve kendi gazetesini *Izvestia* (Haber) çıkarmıştı (Bookchin, 2013a: 123-147). 1917 yılında kent ve kasabalarda belediye sovyetlerinin kurulması ile sovyet sayısı ülke çapında toplam 900'e ulaştı. Sovyetlerin dışında da tüm ülkeye yayılmış asker ve köylü komiteleri vardı. Ancak yapı büyüdükçe bürokrasi ve hiyerarşi ortaya çıktı ve katılımcılık azalmaya başladı. Örneğin Petrograd Sovyeti'nde önce yürütme komitesi sonra da gizli toplantılar yapan büro kuruldu. Ülkedeki diğer Sovyetlere de dolaylı seçimler yayıldıkça birey ile Sovyet arasındaki mesafe arttı. Böylece katılımcı ve demokrat nitelikler azalırken merkezileşme, bürokratikleşme ve hiyerarşinin büyümesi yaygınlaştı (Bookchin, 2013a: 207-227).

Rus Sovyetleri örnek alınarak 1918 Kasımı'nda Almanya'da binlerce işçi ve asker sovyeti kuruldu. Rus Sovyetlerinden farklı olarak devrimci değillerdi, kalıcı ve politik olma yerine geçici sorunları çözmeye odaklıydılar. Sadece işçi sınıfına dayanmayan Alman Sovyetleri, sadece imparatorluk yönetimi çökünce oluşan idari boşluğu doldurmaya çalışıyordu. Zira işçi sınıfı diğer ülkelere göre daha iyi olan ekonomik ve sosyal koşullarını korumaya çalışmaktaydı. "Marx'ın partisi" olarak görülen Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD), Bolşevik Partisinin diktatörleşme sürecinden çekiniyordu ve böylece ılımlı, liberal ve burjuva demokratik politikayı tercih etti. SPD ordu ve diğer ılımlı güçlerle ortaklık kurarak konseylerin gelişimini ve konsey cumhuriyetine gidişi engelledi (Bookchin, 2014: 33, 45, 47, 85). İspanya İç Savaşı'nda da Cumhuriyetçi Bölgedeki mahalle ve köylerde, genelde işçilerden komiteler kuruldu; barınma, ulaşım, sağlık ve eğitim gibi kamu hizmetlerini yürüttüler. Belediyeci (komünalist) yapı sendikanın ötesinde toplumu örgütlüyordu. Ancak bu komitelerin üyeleri seçilmiyor atanıyordu (Bookchin, 2014: 222-223). 1934 Şubatı'nda kurulan Viyana Komünü'nde de işçiler başroldeydi ve sınıfın ötesinde yurttaşlık bilinci ve belediyeci bir yaklaşım geliştirmişlerdi (Bookchin, 2014: 109). Viyana Komünü, ordu tarafından kanlı biçimde bastırılsa da 1871 Paris Komünü'nün anısını canlandırmıştı.

YATAY BÖLGESEL YAPI

Toplumsal ekolojinin önerdiği ütopik ve özgürlükçü toplumsal hareket içinde mahalle meclisleri kurulduktan sonra, bölgesel ölçekte aşağıdan yukarıya ve içinde kaybolmayacakları konfederatif bir yapı oluşturabilirler (Biehl ve Bookchin, 1998: 101). Mahalle meclislerinden gelen temsilcilerin katılımıyla oluşan bölgesel meclis mahallelerin iradesini uygular, zira güç merkezde değildir; aşağıdan yukarı işler. Bu temsilciler her an geri çağrılabilir (Bookchin, 2013b: 62) ve profesyonel yöneticilere dayanan tem-

silî yönetim yerine emredici vekalet (Heywood, 2011: 288-289) geçerlidir. Temsilciler sadece mahalle meclislerinin sesi olabilirler ve ayrıca kendi iradelerini aktaramazlar. Bütün bu doğrudan demokrasi sürecinde herhangi bir partiye, lidere, merkezî ve hiyerarşik bir yapıya, dışarıdan müdahaleye ve şiddete yer yoktur.

Bookchin, mahalle meclislerinin bölgesel örgütlenmesi yönündeki önerisini desteklemek amacıyla devrimci halk hareketleri tarihindeki örnekleri incelemektedir. Amerikan Devrimi sırasında New England bölgesinde doğrudan demokrasi ile karar alan kent meclisleri toplanmaktaydı. Bunları *temsilen Massachusetts koloni meclisine giden delegeler kendi başlarına* karar veremezlerdi, ancak temsil ettikleri kasaba meclislerin iradesini yansıtabilirlerdi (Bookchin, 2012a: 206). 1774 Kasımı'nda ise yasal meclisin dışında "belediyeler konfederasyonu gibi çalışan" kendi bölgesel kongrelerini topladılar. 1774 Eylülü'nde İngiliz kraliyet yönetimine ve koloni olmaya karşı Philadelphia'da Birinci Kıta Kongresi toplandığında seçkin Whiglerin yanında kasaba yazışma komitelerinin temsilcileri de vardı. Yasadışı kurulan Yazışma Komiteleri imkân bulduklarında yasal organlara katılıyor, bulamadıklarında ise kendi kurumlarını oluşturuyordu (Bookchin, 2012a: 227-230). 1789 Fransız Devrimi döneminde yönetim Paris'teki Ulusal Meclis ile ülke çapındaki "44.000 otonom yerel otorite" arasında bölünmüştü. Kasabalar ve kentler, önce komünleri ve seksiyon meclislerini, sonra da bunlardan oluşan ve bölgesel ölçekte örgütlenen konfederal yapıyı kurdular (Bookchin, 2012a: 371). Paris'teki seksiyon meclisleri bölgesel çalışmalarında komiteler oluşturuyorlardı, bu komitelere seçtikleri delegeler geri çağrılabilirdi ve kendi inisiyatiflerine göre değil ancak seçildikleri meclisin iradesine göre hareket edebilirlerdi (Bookchin, 2012a: 376). 1793 Nisanı'nda ise Jean Varlet öncülüğünde mahalli seksiyon meclislerinden seçilen delegelerle Genel Meclis'e alternatif olarak Eveche Meclisi oluşturuldu. Böylece Jakoben kontrolündeki Genel Meclis'e alternatif oluşturulmaya çalışıldı (Bookchin, 2012a: 416). Seksiyon meclislerinin bütün kent ve kasabalara yayılıp "konfedere bir Fransa", yani komünlerin komününü oluşturulma çağrısı başarısız oldu (Bookchin, 1999: 168). 28 Mart 1871'de ilân edilen Paris Komünü[9] de Komünal Konsey, Muhafız Komitesi, İlçe Heyetleri, Sendikalar Federasyonu ve mahallelerdeki halk kulüpleri gibi birçok yönetim yapısının birlikteliğinden oluşuyordu (Bookchin, 2012b: 273). Bütün bu örneklerin gösterdiği üzere Fransa'nın yüzyıla dayanan devrim tarihi, yatay ve bölgesel örgütlenmelerin başarıları ve eksiklikleri ile ilgili zengin bir deneyim sunmaktadır. 1917 Rus Devrimi'nde ise çar ve otokrasi düştükten sonra –1789 Fransız Devrimi'ne benzer bi-

[9] *Communa* Latincede "belediye-özyönetim" anlamına gelmektedir.

çimde– burjuva eğilimli ılımlı hükümet ile devrimci kent yönetimi mücadelesi ortaya çıktı. Ekim Devrimine gelindiğinde Paris Komünü ile seksiyon meclislerinin farklılaşması gibi, Petrograd Sovyeti kendini oluşturan fabrika ve mahalle komitelerinin devrimci tavrı karşısında ılımlı bir pozisyon almıştı (Bookchin, 2013a: 199). Rus örneklerinde de mahalli yapıların bölgesel örgütlenmesi aşağıdan yukarıya olmadığı müddetçe, merkezin baskın olduğu görülmektedir.

Aşağıdan yukarıya örgütlenen bölgesel yapılar özgürlükçü ve demokratik potansiyellerine rağmen çeşitli sorunlar içermektedir. Rusya'da 1920 iç savaşında Ukrayna'da etkin olan anarşist Makhnocu harekette "bir koordinasyon merkezi ve tutarlı bir program" eksikliği vardı (Bookchin, 2013a: 374). 1936 İspanyası'nda ise kolektifleştirilmiş fabrikalarda işçi yönetimi uygulandı ancak fabrikalar arasında bir eşgüdüm olmadığı için "hammadde, teknoloji, işgücü ve hattâ müşteri için birbirleriyle rekabet"e girdiler (Bookchin, 2014: 257). Bu sorunlara karşı yerel öğelerin birlikte çalışabilmesi tartışmasında merkeziyetçi veya yerelci çözümler öne çıkmaktadır. Marx Paris Komünü ile ilgili ilk olumlu yazılarının aksine, yerelin özerkliğinin karşısında merkeziyetçiliği savunmuştur. Zira, 1850'de Alman işçilerine seçimlere girip federalizme –o zamanlarda konfederalizm anlamında kullanılmaktaydı– karşı çıkmalarını ve hükümeti merkezileştirmelerini tavsiye etmiştir (Bookchin, 2012b: 211). Herhangi bir yerel öğenin bencilliğinin tüm bölgesel yapıyı bozması Bookchin'in de, Harvey'in de (2013: 215) temel kaygılarındandır. Harvey bu soruna yatay örgütlenmeyi kontrol edebilecek birden çok merkezli bir yapı ile çözüm aramaktadır (Harvey, 2013: 215). Biehl ve Bookchin ise yatay ölçekte örgütlenen mahalli belediyelerin birbirleriyle bağlantılı ve sorumlu olmaları nedeniyle eşgüdümünün sağlanabileceğini düşünmektedirler (Biehl ve Bookchin, 1998: 99-100).

ÜÇÜNCÜ DOĞA: ÖZGÜR TOPLUM

Bookchin tarihteki doğrudan demokrasi deneyimlerine dayanarak toplumdaki ezilen ötekilerin ve doğanın tahakküm altına alınmadığı bir ütopyayı üçüncü doğa veya özgür doğa olarak önerir. Toplumsal Ekolojiye göre organik evrim sürecinde birinci doğa içinde ikinci doğa, yani insan-dışı doğa içinde insan toplumu gelişmiştir. Bookchin'in üçüncü doğa (2013: 41) veya özgür doğa (1996b: 15) adını verdiği toplum rasyonel, demokratik ve ekolojiktir. Eşitlikçi organik toplumun yerini önce tahakkümcü topluma bırakması ve nihayet üçüncü devrimle özgür toplumun kurulması Marx'ın tarihsel maddeci ve evrimci yaklaşımına benzerdir; sınıfsız ilkel-komünal toplumdan sınıflı toplumlara ve nihayet proletarya devrimi ile sınıfsız ko-

münist topluma geçiş süreci gibi. Ancak, Bookchin'e göre bu süreç tarihsel yasaların zorunluluğu sayesinde kaçınılmaz değildir. Zira, üçüncü doğa ikinci doğa içinde bir potansiyeldir; tahakkümcü bir toplumun tahrip gücü ile özgürlükçü bir toplumun yaratma gücü arasındaki seçimi sonucunda insan toplumu, özgürlük, farkındalık ve çeşitliliğe yönelen doğal evrim sürecine dönebilir. Ancak, II. Doğa olan insan toplumunun III. Doğa olan özgür topluma evrilmesi ekolojik kriz nedeniyle bir seçenek değil zorunluluk haline gelmiştir, aksi halde hem birinci hem de ikinci doğa, yani insan toplumu ve insan-dışı doğanın varoluşu tehdit altındadır.

Üçüncü Doğa vizyonu, ütopik düşüncenin insanların ne kadar çalışacağı ve ne kadar kazanması gerektiği sorunsalına dair tarihteki yaklaşımlardan faydalanmaktadır. 1848 Devrimi'nde önemli rol oynayan Louis Blanc, devlet ve "hayırsever bankalar"ın desteğinde kapitalizme alternatif bir kooperatif sistemi önermekteydi. Bu sistemin amacı eşitsiz doğan bireylerin "özgür ve insancıl bir toplumda" eşitlenmeleriydi. Herkesten yeteneğine göre çalışması ve herkese ihtiyacı kadar verilmesi hedeflenmişti (Bookchin, 2012b: 60-61). Ataerkil ve antisemitist fikirlerine karşın Pierre-Joseph Proudhon, *mülkiyet hırsızlıktır* derken emekle kazanılanı değil sömürüyle elde edilen mülkiyeti kast ediyordu. Üretici birlikleri ve komünizme karşı olan Proudhon'un mutualist (karşılıklı yardımlaşmacı) anlayışında özel mülkiyeti olan bireyler sözleşmeye dayalı ilişkilere girebilirdi (Bookchin, 2012b: 63-67). Toplumdaki herkes doğuştan eşit özelliklere sahip sayıldığında, burjuvanın denklik yasası gereği kanun önünde de eşit olmaktadır. Bu halde yoksul, zengin, yaşlı, genç, kadın, erkek gibi farklı sınıfsal ve toplumsal konumlarından kaynaklanan insanların eşitsiz durumları görülmemekte ve sonuçta eşitsiz bireyler eşit haklara sahip olmaktadır. Bookchin bu haksız duruma "eşitlerin eşitsizliği" adını vermiştir. Aslında toplum, birbirine eşit olamayan ve farklı özelliklere sahip bireylerden oluşmaktadır, bu nedenle onların farklılıklarını ve birbirlerine göre eksikliklerini tamamlayan ve organik toplumlarda uygulanmış tamamlayıcılık etiği gereklidir. Özgür toplumda Kropotkinci karşılıklı yardımlaşma anlayışı hayata geçirilip "eşitsizlerin eşitliği" sağlanabilir. Politik alandaki eşitlik ise tüm mahalledaşların mahalle meclislerine doğrudan ve aktif katılımı ile mümkün olabilir. Özgür doğada, ekosistem ölçeğindeki mahallelerde yaşayan ekocemaatlerin bireyleri doğrudan demokratik hayata katılarak mahalledaş olur, böylece birey ve topluluk karşılıklı olarak birbirlerini var ederler (Biehl ve Bookchin, 1998: 87).

DEĞERLENDİRME

Bookchin'in özgürlükçü programının toplumsal devrim tartışmalarına özgün katkıları olmuştur. Öncelikle toplumsal ekoloji yaklaşımının çevre sorunlarını, ekolojik kriz çerçevesinde ve toplumsal adalet konusu olarak görmesi önemlidir. Ekolojik krizin kökenini ve çözümünü toplumdaki diğer tahakkümlerle birlikte değerlendirmesi Bookchin'in özgün katkılarının başında gelir. Kadına, işçiye, yoksula, gence, yaşlıya, etnik ve dinî azınlıklara tahakkümün kaderi doğaya tahakkümle birliktedir. Ekolojik toplum aynı zamanda tüm tahakkümlerin çözüleceği rasyonel ve demokratik bir toplum olmalıdır.

İkinci olarak, yönetimin –hiyerarşik yapının korunarak gene bir grubun eline geçmesini engelleyecek biçimde– mahalle ve bölge meclisleri ile aşağıdan yukarıya örgütlenmiş halde doğrudan halka geçmesidir. Devrimci özne işçi ve vatandaş değildir, mahalle ölçeğinde ekocemaatiyle birlikte var olan mahalledaştır. Bu öznenin dışında politik alanda herhangi bir partiye, lidere, hiyerarşiye ve dışarıdan müdahaleye yer yoktur.

Bookchin'in üçüncü özgün katkısı ise şiddetin ve sınıf çatışmasının dışlandığı ve adım adım gerçekleşmesi öngörülen bir devrim süreci önermesidir. Sınıf çatışması ve proletaryanın öncü rolü artık geçersiz olduğuna göre ancak toplumun çoğunluğu doğrudan demokrasiyi adım adım geliştirerek devrim yapabilir. Devrim halka rağmen değil ancak halkın çoğunluğu isterse ve aşağıdan yukarıya örgütlenirse mümkün olabilir.

Dördüncü olarak, Bookchin'in önerisini eleştiriye ve gelişime açık olarak tarif etmesidir. Devrim tanımlanmış ve gelecek nesillerin uyması gereken adımları ve yasaları olan bir modele sahip değildir, aksine diyalektik çatışmaya ve rasyonel aklın eleştirisine açık bir süreç olmalıdır.

Beşinci önemli katkısı ise, Bookchin'in devrimci programını, unutulduğunu söylediği tarihteki halk hareketlerine dayandırmasıdır. Marx'ın köylülüğü devrim sürecinde dışlamasına karşı Bookchin 19. yüzyıl devrimlerinde kentli zanaatkâr ve işçilerin devrimciliğinde köy kültürünün dayanışma ve eşitlik değerlerinin olduğunu öne sürmektedir. Özgür topluma giden asıl yol ise, ılımlı yönetimi halk adına devirip kendi iktidarını yaratan Bolşevik ve Jakobenler gibi ikinci devrimcilere karşı halkın yapması gereken üçüncü devrimdir.

Bookchin'in radikal eleştirilerinin cevaplamakta yetersiz kaldığı konuların başında, önerdiği programın tam anlamıyla gerçekleşmiş bir örneğinin olmamasıdır. III. Devrimi başarmış ve mahalle meclisi demokrasisini kurmuş bir yapı henüz ortaya çıkmamıştır. Ayrıca, III. Devrimin gerçek-

leşmesi durumunda da yeniden otoriterliğe dönüşmesi ve hiyerarşinin geri dönmesi ihtimali vardır.

İkinci bir eleştiri konusu ise günümüzün liberal demokrasi şartlarında çoğunluğun bir devrim talebinin olup olamayacağıdır. 1950'ler sonrasında oluşan kıtlık sonrası Batı toplumunda işçi sınıfı muğlâklaşırken orta sınıf genişlemiştir. Geçmiş yüzyıllara göre ekonomik koşulları ve sosyal hakları gelişmiş bu sınıflar, Postmarksizmin altını çizdiği üzere sivil haklarını talep etmişlerdir. Ancak, edindikleri mülkiyetleri ve hakları riske sokabilecek bir devrimci dönüşüm konusunda, tarihteki Fransız orta sınıfı ve Alman işçi sınıfı benzerleri gibi çekingen kalabilirler. Bu durumda Bookchin'in öngördüğü toplumun çoğunluğun devrimci olması mümkün olmayabilir.

Üçüncü eleştirilmesi gereken nokta ise, Bookchin'in incelediği tarihteki devrimci halk hareketlerinin çoğunlukla Çarlığın ve Krallığın yıkılması gibi kriz dönemlerinde gerçekleşmiş olmasıdır. Özgürlükçü belediyecilik programı ise barışçı ve şiddeti dışlayan, aşağıdan yukarıya örgütlenen yapısı nedeniyle, yönetim krizi koşullarında merkeziyetçi ve şiddet kullanan yapılara karşı başarısız olabilir.

Kaynakça

Biehl, Janet ve Murray Bookchin (1998), *The Politics of Social Ecology, Libertarian Municipalism,* (Montreal: Black Roe Books).

Bookchin, Murray (2015), *Geleceğin Devrimi, Halk Meclisleri ve Doğrudan Demokrasi,* (Ankara: Dipnot Yayınları) (Çev. İbrahim Yıldız ve Soner Torlak).

Bookchin, Murray (2014), *Devrimci Halk Hareketleri Tarihi, Spartakistlerden İspanya İç Savaşına,* (Ankara: Dipnot Yayınları) (Çev. Akın Sarı).

Bookchin, Murray (2013a), *Devrimci Halk Hareketleri Tarihi, 1905'ten 1917'ye Rus Devrimleri,* (Ankara: Dipnot Yayınları) (Çev. Ali İhsan Başgül).

Bookchin, Murray (2013b), *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm,* (İstanbul: Sümer Yayıncılık) (Çev. Fuat Dara Elhüseyni).

Bookchin, Murray (2013c), *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü,* (İstanbul: Sümer Yayıncılık) (Çev. Mustafa Kemal Coşkun).

Bookchin, Murray (2012a), *Devrimci Halk Hareketleri Tarihi, Köylü İsyanlarından Fransız Devrimine,* (Ankara: Dipnot Yayınları) (Çev. Sezgin Ata).

Bookchin, Murray. (2012b), *Fransız Devriminden İkinci Entarnasyonele,* (Ankara: Dipnot Yayınları) (Çev. Devrim Sezgin).

Bookchin, Murray (1999), *Kentsiz Kentleşme, Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü,* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Burak Özyalçın).

Bookchin, Murray (1996a), *Ekolojik Bir Topluma Doğru,* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Abdullah Yılmaz).

Bookchin, Murray (1996b), *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi, Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler,* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi) (Çev. Rahmi G. Öğdül).

Bookchin, Murray (1969), "Listen Marxist". Anarchos, https://www.marxists.org/archive/bookchin/1969/listen-marxist.htm (01.10.2015).

Freudenburg, William R. ve Robert Gramling (1989), "The Emergence of Environmental Sociology: Contributions of Riley E. Dunlap and William R. Catton, Jr." *Sociological Inquiry* 59 (4): 439-452.

Goldman, Emma (2008), *Rus Devriminin Çöküş Nedenleri,* (Ankara: Dipnot Yayınları) (Çev. Yakup Coşar).

Goldman, Emma (1997), *Hayatımı Yaşarken,* (İstanbul: Metis ve Kaos Yayınları) (Çev. Emine Özkaya).

Gunderson, Ryan (2014), *Nature, Sociology, and The Frankfurt School,* (Michigan State University) (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

Hannigan, John (2006), *Environmental Sociology,* (London: Routledge).

Harvey, David (2012), *Asi Şehirler,* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Ayşe Deniz Temiz).

Heywood, Andrew (2011), *Siyaset Teorisine Giriş,* (İstanbul: Küre Yayınları).

Hobsbawm, Eric (2007), *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı,* (İstanbul: Everest Yayınları) (Çev. Yavuz Alogan).

Hobsbawm, Eric (2005), *Sermaye Çağı 1848-1875,* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları) (Çev. Bahadır Sina Şener).

Hobsbawm, Eric (1998), *Devrim Çağı 1789-1848,* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları) (Çev. Bahadır Sina Şener).

Keyder, Çağlar ve Zafer Yenal (2013), *Bildiğimiz Tarımın Sonu, Küresel İktidar ve Köylülük,* (İstanbul: İletişim Yayınları).

LeGuin, Ursula K. (1997), *Mülksüzler,* (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Levent Mollamustafaoğlu).

Lefebvre, Henri (1996), *Mekânın Üretimi,* (İstanbul: Sel Yayıncılık) (Çev. Işık Ergüden).

Macauley, David (1998), "Evolution and Revolution: The Ecological Anarchism of Kropotkin and Bookchin." *Social Ecology after Bookchin* ed. Andrew Light içinde s. 298-342. New York: The Guilford Press.

Mett, İda (1998), *Kronştad 1921,* (İstanbul: Kaos Yayınları) (Çev. Ümit Altuğ ve R. Macit).

Morris, Brian (2012), *Pioneers of Ecological Humanism,* (Croydon: Book Guild Publishing).

Neuman, W. Lawrence (2006), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri, Nitel ve Nicel Yaklaşımlar,* (İstanbul: Yayınodası) (Çev. Sedef Özge).

O'Connor, James (1988). "Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction." *Capitalism, Nature, Socialism,* 1(1): 11-38.

Orwell, George (2012), *Katalonya'ya Selam,* (İstanbul: BGST Yayınları) (Çev. Jülide Ergüder).

Ritzer, George (2013), *Klasik Sosyoloji Kuramları,* (Ankara: De Ki Basın Yayın Dağıtım) (Çev. Himmet Hülür)."



İran 1979.

Fotoğraf: David Burnett

İRAN İSLÂM DEVRİMİ: AYKIRI BİR DEVRİMİN ARKA PLANI

Filiz Kartal*

Devrimler denilince, İngiltere ve Fransa gibi Batı'nın büyük devrimleri ilk akla gelenlerdir. 20. yüzyılın büyük devrimleri ise Rusya ve Çin'deki devrimler olmuştur. Çin ve Meksika devrimleri, Avrupa dışında meydana gelmeleri bakımından ilgi uyandırmıştır. 1970'lerdeki karşılaştırmalı çalışmalar, Batı-dışı devrimlere, sömürgecilik sonrası deneyimler olarak Güneydoğu Asya, Cezayir ve Portekiz Afrikası devrimlerine odaklanmıştır; ancak İran gibi bağımsız devletlerdeki (Küba, Etiyopya ve Nikaragua'daki) devrimler, Batı dışındaki devrimlerin sadece sömürgecilik sonrası bir deneyim olarak görülemeyeceğini göstermiştir (Goodwin ve Skocpol, 1989: 489). Dolayısıyla, bu devrimlerin özgül koşullarının özenle incelenmesi gerekir.

İran Devrimi belli noktalarda büyük devrimlere benzerken belli açılardan önceki devrimlerden ayrılır. İlk büyük devrimler, modernleşme ve ilerleme temelli olmalarına rağmen İran Devrimi İslâm peygamberi zamanında yaşanmış ve idealleştirilmiş bir geçmişi yeniden diriltmeyi hedeflemiştir. İlân edilen bu hedef ve peygamberin ve Şii imamlarının öğretilerine dayanan otantiklik iddiası yanında, devrimle gelen yeni rejim modern ve İslâm-dışı ögeleri de barındırmaktadır. İdeolojisi din ve geleneğe dayanan devlet, modern örgütlenme, gözetleme, savaş ve propaganda teknikleriyle donatılmıştır (Afary ve Anderson 2010: 20).

* Türkiye ve Ortadoğu Amme İdare Enstitüsü.

Üçüncü Dünya devrimleriyle kıyaslandığında, İran Devrimi uzun dönemli silâhlı bir mücadele olmaması ve devrimci kadroların kentli niteliği ile öncekilerden bir sapmadır. Charles Tilly (1978: 7) kolektif eylemin beş önemli bileşeni olduğunu iddia eder: çıkar, örgütlenme, seferberlik, fırsat ve kolektif eylemin kendisi. Tilly'nin bu iddiasına dayanarak Theda Skocpol (1982: 266) da, etkin bir siyasal eylem için devrime katılan kitlelerin bağımsız bir kolektif örgütlenme ile bunu destekleyecek kaynakların bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Oysa İran Devrimi'nin önemli bir özelliği örgütsüzlüğüdür: İbrahim Yazdi'nin[1] ifadesiyle: "En büyük gücümüz, örgütlenmemişliğimizdir" (aktaran Halliday, 1992: 30). Kendiliğinden gelişen ayaklanma, hiçbir parti veya grup tarafından başlatılmamıştır (Ahmad, 1992: 93).

Skocpol'e göre "siyasal devrimler" sadece hükümet kurumlarını dönüştürürken, "toplumsal devrimler" devlet ve sınıf yapılarını hızla dönüştürür ve hâkim ideoloji aşağıdan gelen sınıf temelli ayaklanmalarla değişir (2004: 23-25). İran Devrimi, Skocpol'ün Fransız, Rus ve Çin devrimleri üzerindeki karşılaştırmalı tarihsel araştırmalarla geliştirdiği devrimci nedenselliğe uymayan yanıyla "kural dışı"dır (1992: 54-55). Skocpol, İran Devrimi'nin başlangıcının, diğer devrimlerin nedenleri ve ilk evrelerinden ayrıldığı üç temel noktanın altını çizmiştir (1982: 267): İlk olarak, hızlı modernleşme süreci ve toplumsal dönüşümün yarattığı hoşnutsuzluklar devrime neden olmuştur. İkincisi, Şah'ın modern ordusu ve polisi, savaş ve dış etki gibi geçerli herhangi bir neden olmaksızın 1977 ile 1979 yılları arasında etkisiz hale getirilmiştir; ordu Şah'ı indirip, askerî bir rejimle devlet kurumlarını mevcut halleriyle muhafaza edememiş ve kitlesel bir devrimci harekete yenilmiştir. Son olarak, İran Devrimi öncesine kadar Skocpol'ün iddiası, devrimlerin kitlesel toplumsal hareketlerle *yapılmadığı* (made) fakat farklı konumlanmış ve farklı motivasyonları olan grupların kesişmesiyle *meydana geldiği*'dir (*come*). Ancak, İran Devrimi sonrasında, bu devrimin şüphe götürmez bir biçimde, eski rejimi yıkmayı amaçlayan kitlesel toplumsal hareketler tarafından *yapıldığını* belirtmiştir (Skotcpol, 1982: 267).

İran 20. yüzyılda iki büyük devrim yaşamıştır: İlki 1906-1909 arasındaki Anayasa Devrimi'dir ki Batı ideolojilerinden (milliyetçilik, liberalizm, sosyalizmden) esinlenen modern aydınların zaferidir; ikincisi ise 1977-79 arasında, İslâm'ın 'Altın Çağı'ndan esinlenen ulemanın zaferiyle sonuçlanmıştır (Abrahamian 1982: 530). Anayasa Devrimi'nde amaç siyasal ve ekonomik bağımsızlıkken, 1979 Devrimi'nde 'yerli' ve 'otantik' bir İslâm-

[1] Devrim'den sonraki Mehdi Bazargan başbakanlığındaki geçici hükümetinin dışişleri bakanı ve başbakan yardımcısı.

cı modernlik ve ilerlemenin inşasıyla kültürel bağımsızlık amaçlanmıştır (Yeganeh, 1993: 7). İlk devrimci söylem liberal milliyetçiyken, ikinci devrim kültürel milliyetçiliğe kaymış ve dinî bir anayasa getirmiştir. Her ikisinin de itici gücü bağımsızlık ve demokrasi talebi olmuştur. İslâm Devrimi, milliyetçilik ve Şiiliği özdeşleştirerek, ulus-devletin güçlenmesine hizmet etmiştir (Khosrokhavar ve Roy, 2013: 15).

Devrim'in en özgün tarafı dinsel niteliğidir: modern çağda teokratik bir rejimin kurulmasıyla sonuçlanmış kitlesel bir harekettir İran Devrimi (Boroujerdi, 2007: 255). Din, devrimin geleneksel boyutuyken, paradoksal bir biçimde devrimin bir başka özelliği de 'modern' olmasıdır. Fred Halliday (1992: 17-18) İran Devrimi'nin modernliği ile ilgili olarak dört iddia ileri sürmektedir: Birincisi, Devrim hızlı bir kapitalist gelişme süreci içinde, bu dönüşümden çıkarları olanlar tarafından yapılmıştır. 1979 İranı, 1917 Rusyası veya 1949 Çini'nden çok daha gelişmiş bir topluma sahiptir. İkincisi, İran Devrimi'ne katılanlar kırsal kökenli olsalar bile kentlerde yaşayan insanlardı. Çin, Vietnam ve Küba devrimlerinin aksine, devrim kentsel bir olaydı. Üçüncüsü, devrimin direniş biçimi, silâhlı çatışmalar değil gelişmiş kapitalist ülkelerdeki devrim senaryoları gibi siyasal gösterilerdi. Çin, Vietnam, Cezayir, Küba, Angola, Mozambik, Nikaragua'da görülen uzun süreli silâhlı mücadele ve kırsal alanda örgütlenen gerilla savaşları sonucunda gerçekleşmedi (Ahmad, 1992: 83). Dördüncüsü, otoriter rejimin yıkılması, çoğu zaman olduğu gibi dış desteğin ortadan kalkmasıyla ilgili değildi. Ayrıca devrimcilerin arkasında uluslararası ekonomik ya da başka tür bir yardım yoktu. Bu özellikleri itibariyle modern bir devrimken, diğer yandan modern devrimlerin, maddi ilerleme, milliyetçilik, tarihi meşruiyet ve demokratik egemenlik gibi temel kavramlarını reddetmesiyle (Halliday, 1992: 14) de İran Devrim'i *sui generis* olarak görülebilir.

Bu bölümde, modern dönemde ilk ve tek dinî devrim olarak İran Devrimi'nin hangi konjonktürde *yapıldığı*, devrimi hazırlayan yapısal arka plan gelişim süreci içinde ele alınacak, devrimci seferberlikte sınıfların konumları ve Şii İslâm'ın etkisi tartışılacaktır.

YAPISAL ARKA PLAN

İran Devrimi, dış desteği olan, güçlü bir yönetimi ortadan kaldırarak yerine İslâmi teokratik bir sistem getirmiştir. Devrimin yapıldığı 1970'lerin sonunda, toplumsal güçlerin rolünü anlamak için İran'ın yirminci yüzyılda modernleşme yolunda geçirdiği dönüşümün tartışılması önemlidir.

Modern İran devleti ve ulusu, 1925 yılında saltanatını ilân eden Şah Rıza Pehlevi dönemiyle başlamıştır.[2] Rıza Şah 1921 yılında Britanya destekli askerî bir darbe ile ordu komutanı olmuş bir askerdir ve sonrasında Kaçar Hanedanına son vererek, yerine Pehlevi ailesini geçirmiştir. 1920'ler ve 1930'lar boyunca modern, parlamenter ve anayasal bir sistem inşa etme yolunda uygulanan politikalar, pek çok açıdan Anayasal Devrim'in (1905-9) ürünü olarak görülebilir (Boroujerdi, 2003: 147).

Rıza Şah, devleti ordu ve bürokrasi üstüne kurup genişletmiştir (Abrahamian, 2014: 90). Meclis'e seçilen mebuslar ve bakanlar üzerinde doğrudan denetim uygulamıştır. Hanedanını sağlamlaştırdıktan sonra 1927-29 döneminde, merkezileşme ve sekülerleşme yolunda geniş çaplı reformlar yapmıştır. Modernleşme, Batılılaşma ve merkezileşme yolunda uyguladığı belli başlı iktisadi politikalar: Ekonomide İngilizlerin etkisini ortadan kaldırmak için ulusal bir bankanın (*Bank-ı Milli*) kurulması (1928), Avrupalı tüccarlara hukuki ve iktisadi imtiyazlar sağlayan kapitülasyonların kaldırılması (1928), sanayileşmenin teşvik edilmesi, yeni ve modern bir ticaret kanununun çıkarılması, ticaret ve sanayi tekellerinin kurulması, ülke çapında demiryolu ve karayolu ağlarının oluşturulmasıdır (Garthwaite, 2011: 209). Devletçi iktisadi politikaların uygulanmasından başka seküler bir medeni kanunun kabul edilmesi (1928), Hicapla Mücadele Kanunu'nun (1936) kabulüyle kadınların peçe takmasının yasaklanması, yargı sisteminin seküler prensiplerle düzenlenmesi, göçebe kabilelerin iskânı ve zorunlu askerlik gibi yapısal reformlar, bir yandan modern bir ulus-devlet yaratma konusunda önemli adımları oluştururken, diğer taraftan toplumun elitler dışındaki gruplarının (ulema ve çarşının) tepkilerini çekmiştir (Cronin, 2010: 94-95).

Rıza Şah, İran'ın modern bir ulus-devlet olması yolunda temelleri, bazen askeri tedbirleri de kullanarak atmış, iktisadi, hukuki ve kültürel hayata dair radikal bir toplumsal dönüşümü hedeflemiş ve bütün bunları demokrasi ve siyasal özgürlüklerden uzak durarak yapmıştır. Askerî-monarşik istibdat rejiminin, modernleşme projesini hızlı ve radikal bir biçimde uygulaması, belli kentlerde, köylerde ve göçebelerin yaşadığı kırsal alanlarda kitlesel ayaklanmalara neden olmuştur.

Rıza Şah döneminde İran bağımsızlık ve ulusal birliğini oluşturma yolunda ilerlemesine rağmen, "büyük güçler arasındaki rekabetin jeopolitik düzeyde kesişme noktası olma kaderinden kurtulamamış" (Skocpol, 1992: 61) ve II. Dünya Savaşı sırasında, Sovyetler Birliği ve İngiltere tarafından işgal edilmiştir. 1941 yılında Rıza Şah tahttan inmek zorunda bırakılmış

[2] Abrahamian'a göre, ifade ediliş biçimleri farklı olmakla birlikte, İranlılar arasında ulusal bilinç modern çağdan çok öncesine dayanmaktadır. (Abrahamian, 2014: 2)

ve yerine 21 yaşındaki Muhammed Rıza Şah[3] geçirilmiştir. 1943'te işgale ABD'de katılmış ve üç işgalci güç İran'ın ülke politikalarına karışmıştır – ABD'nin maliye konusunda danışman ataması gibi. Yeni şahın bürokrasiyle patronaj sistemi üzerinden kontrolü kaybettiği bu dönemde, meclis güçlenmiş ve bir tür meşruti yönetim oluşmuştur. Ayrıca, işgal dönemi İran'da o güne kadar görülmemiş ve "bir daha yaşanmayan ölçüde" siyasi özgürlük getirmiştir (Garthwaite, 2011: 216). Bu serbestleşme önceki dönemin baskı altına aldığı bütün grupların tekrar toparlanmasına neden olmuştur. Bir yandan toplumsal eşitlik vurgusuyla işçi sınıfı ve sol önemli bir güç haline gelirken, öte yandan ulema, vakıf ve medreselerin kontrolünü yeniden ele geçirmiştir. Meclis'te ve kabinede seçkinler egemenliği ele geçirmiştir ve ülke âyan sınıfının yönetimine girmiştir (Abrahamina, 2014: 133). Siyasi yelpazede artan çeşitlilik meclise de yansımış, özellikle kentli ücretli kesimden, orta sınıftan, aydınlardan ve başta petrol işçileri olmak üzere işçi sınıfından destek gören Tudeh Partisi 1946'da hükümete üç bakanla (eğitim, sağlık ve ticaret) ortak olmuştur.[4] Meclisteki siyasi çeşitliliğin uzlaştığı tek konu milli egemenlik meselesidir.[5] Siyasal hizipler, 'meşruti hükümdar' rolünü benimsemek istemeyen Şah'ın, ülkenin bütünlüğünün sembolü olarak meşruiyetini güçlendirmiştir (Garthwaite, 2011: 2019).

Şah, babasının başlattığı devlet eliyle modernleşme ve Batılılaşma politikasına yeniden hız vermiştir: Yedi yıllık ekonomik kalkınma programını başlatmış (1946), anayasal değişikliklerle meclisteki gücünü arttırmış, orduyu yeniden yapılandırmış, İngilizlerle yeni bir petrol anlaşması imzalamıştır. Petrol ve doğal gaz ihracatıyla artan gelirlerle İran, bağımlı kapitalist özel sektörle birlikte devlet kapitalizmi uygulayan bir 'rantiye devlet' haline gelmiştir (Keddie, 1992: 99). Şah, diğer taraftan siyasal alanı daraltma, muhalifleri baskı altına alma konularında da tedbirler almıştır. 1940'ların sonunda Tudeh'in gerilemesi 1950'lerin başında oluşan milliyetçi harekete fırsat yaratmıştır (Abrahamian, 2014: 150). Şah'a muhalefet konusunda, Muhammed Musaddık'ın liderliğinde Milli Cephe adında yeni bir siyasal oluşum ortaya çıkmıştır. Tabanının büyük bölümünü milliyetçi ve modernleşme yanlılarının oluşturduğu Milli Cephe içinde yeni orta sınıf ya-

[3] Bundan sonra metinde 'Şah' olarak geçecektir.

[4] 1941 yılında kurulan Hizb-i Tudeh (Kitle Partisi) kurucusu İrac İskenderi gibi dönemin genç kuşak sosyalistleri yanında eski kuşak komünistleri ve ilerici yurtseverleri de biraraya getirmiştir. 1940'lar boyunca örgütün etkisi işçi sınıfı ve orta sınıf arasında giderek artmıştır. 1945'te, Tudeh önderliğindeki Birleşik Sendikalar Merkez Konseyi'nin, 45 bin petrol, 45 bin inşaat, 40 bin tekstil, 20 bin demiryolu, 20 bin halı dokuma, 11 bin liman işçisinin ve 8 bin madenci ve 6 bin kamyon şoförünün dâhil olduğu, toplamda 275 binden fazla üyesi bulunuyordu. (Abrahamian, 2014: 145)

[5] Rıza Şah'tan sonraki on yılın iki önemli siyasal figürü olan Kavam ve Musaddık ayrılıkçı Azerbaycan krizinin (1945-46) çözümlenmesi ve petrolün millileştirilmesi (1949-53) ile İran'ın bu dönemdeki milli egemenliğine ve toprak bütünlüğüne hizmet etmiştir. (Garthwaite, 2011: 2019)

nında çarşı esnafı, liberal toprak ağaları, sosyalistler, hattâ bazı din adamları bile yer almıştır (Garthwaite, 2011: 219-20).

1951'de İngiltere yanlısı bir generalin Fedaiyan-i İslâm örgütü tarafından öldürülmesi ile patlak veren sokak gösterileri ve gerilimlerin ardından meclis Mussadık'ı başbakanlığa getirmiştir. Musaddık, iç politikada katı bir biçimde anayasal meşrutiyetten yanayken, dış ilişkiler konusunda yabancı egemenliğinden kurtulmayı öncelikli mesele haline getirmiştir. Bu duruşu nedeniyle başbakanlık dönemi, Şah ile iktidar mücadelesiyle geçmiştir. İlk kez 1940'larda Tudeh'in dile getirdiği İngiliz-İran Petrol Şirketi'ni millileştirmesi işini başbakan Musaddık gerçekleştirmiştir. Ardından, İngiltere ve ABD'nin bu karardan rahatsızlıkları sonucu, gizli servislerinin planladıkları ve yürüttükleri bir darbe ile hükümet devrilmiştir.

Şah'ın tekrar tahta geçmesiyle otoriter devletin inşa süreci başlamıştır. Anayasa şahın yönetimini değil, saltanatın şartlarını belirlemesine rağmen, Şah 1953'ten sonraki dönemde anayasayı ihlal ederek ülkeyi yönetmiştir (Akhavi, 1983: 199). Darbe sonrası ilk iş olarak sıkıyönetim ilân etmiş ve bütün muhalefeti (özellikle Tudeh ve Milli Cephe üyelerini) baskı altına almıştır. Mussaddık'ın devrilmesinden sonra ABD'nin askerî ve ekonomik desteği sayesinde Şah yönetimi güçlenmiştir. 1957'de CIA ve Mossad'ın eğitim verdiği gizli servis örgütü SAVAK[6] kurulmuştur. Şah, SAVAK eliyle bireyleri ve toplumsal grupları gözetim altına almayı hedeflemiştir.

Musaddık'a yönelik darbenin İran ve Şah rejimi üzerinde üç önemli sonucundan söz edilebilir (Shakibi, 2007:183): Öncelikle, ABD'nin ve Şah'ın imajı bir daha düzelmeyecek şekilde bozulmuştur. İkincisi, ülke siyaseti, İran-ABD ilişkilerine endekslenmiştir. Halkın gözünde Şah'ın ülkeyi ABD sayesinde yönetebildiği görüşü hâkim olmuştur. Üçüncüsü ise, Şah'ın bağımsızlık söylemlerine rağmen kendisinin de ABD desteği ile yönetiminin ayakta kaldığına olan inancıdır. ABD desteğinin kendisini güçlendirdiğini zannederken, esasında İran'ın çıkarlarını savunmadığı ve ABD'nin kuklası olduğu yolundaki iddiaları güçlendirmiştir.

İKTİSADİ BÜYÜME KARŞISINDA GELENEKSEL VE MODERN SINIFLAR

1953 askerî darbesinden sonra artan petrol gelirlerine[7] bağlı olarak İran iktisadi anlamda ciddi bir büyüme yaşamıştır: Ulusal planlama ile pazar genişlemiş, göçebe kabileler iskân edilmiş, tarımda kapitalist üretime geçil-

[6] Milli İstihbarat ve Devlet Güvenlik Örgütü (*Sazeman-e Ettelaat ve Emniyet-e Keşvar*).

[7] Petrol gelirleri, 1953 yılında 34 milyon ABD doları civarındayken, 1973'te 5 milyar dolara, 1977'de dünya petrol fiyatları dört katına çıktığında ise 20 milyar dolara çıkmıştır; darbe ile devrim arasındaki dönemde nüfus 18 milyondan yaklaşık 35 milyona çıkarken, gayri safi milli hâsıla

miş, petrol ve imalat sektörü gelişmiştir. Ekonomik dönüşüm yeni orta sınıfın ve işçi sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuştur. İran, sanayileşmiş kapitalist bir toplum olma yolunda ilerlerken, kapitalizm öncesi sınıflar (toprak sahipleri, çarşı esnafı, ulema ve köylüler) ile kapitalizmin yarattığı sınıflar (yeni orta sınıf, işçi sınıfı ve yeni kapitalistler) arasındaki çatışma mevcut ayırımlara eklenmiştir. Sınıflar arasındaki eşitsizlikler 1979 Devrimi'ni hazırlayan en önemli neden olmuştur.

Şah, 1960'ların başından itibaren iktidar tabanını büyüyen orta sınıfa yaklaştırmaya çalışmıştır. Bir yandan petrol gelirleriyle kentli orta sınıf yaratılırken, diğer yandan uygulanan toprak reformuyla topraklandırılacak köylülerin desteği amaçlanmıştır. Halkı seferber etmek, modernleştirme projesini benimsetmek için 'Şah-Halk Devrimi' mottosuyla geniş çaplı ekonomik ve sosyal reformları planlamıştır. 1963'te 'Beyaz Devrim' adıyla ilân edilen bu programda, uzun süredir gerçekleştirilemeyen toprak reformu, kadınların özgürleştirilmesi, eğitim ve sağlık hizmetlerinin yaygınlaştırılması yer almıştır. Referandumla, halka kendi modernleşme vizyonunu onaylatmak isteyen Şah'ın Beyaz Devrim'i çok büyük bir oranla kabul edilmiştir. Beyaz Devrim, 1960'lı yıllar boyunca monarşiye olan desteği arttırmıştır. Bu program, kitlesel değişimlerin kansız niteliğini vurgulamak ve 'kızıl' komünist devrimden ve 'kara' irticadan ayırt etmek için 'beyaz' sıfatı ile nitelendirilmiştir (Shakibi, 2007: 195). Ocak 1963'te Beyaz Devrim'in ilânından sonra Ayetullah Ruhullah Humeyni'nin başlattığı ve öğrencilerin katıldığı büyük sokak gösterileri ile protesto edilmiştir. Humeyni, referandumu İslâm-karşıtı ilân ederek Şah'a sert eleştiriler yöneltirken, hükümet ve medya din adamlarının muhalefetini 'kara irtica' olarak nitelendirmiştir (Shakibi, 2007: 204). Beyaz Devrim, toprak reformu kapsamında, din adamları tarafından idare edilen mülkleri ortadan kaldırarak din adamları sınıfının gelirlerini azaltmıştır. Genel olarak ulema sessiz kalırken, Humeyni taraftarlarını referandumu protesto etmeye çağırmıştır. Şah'a eleştirilerine devam eden Humeyni, Haziran 1963'te tutuklanmış ve 1964'te serbest bırakıldığı dönemden, aynı yılın sonbaharında sürgüne gönderilene kadar, rejimi İslâm-karşıtı olmakla suçlamaya devam etmiştir.

Petrol gelirlerinin ekonomik büyümenin kaynağı olması belli sorunları doğurmuştur. Çünkü petrol ekonomik gelişmeyi desteklerken, bir yandan da verimsiz sektörleri sübvanse etmiş, hizmet sektörünü ve devlet aygıtını beslemiştir (Halliday, 1992: 24). Ekonomik büyümenin toplumsal hayata yansımaları sanayileşmenin ve eğitim düzeyinin artmasıyla görünür olmuştur. Eğitim, sanayileşme ve devlet bürokrasisindeki büyüme, ücret-

(GSMH) 3 milyar dolardan 53 milyar dolara, sivil ithalat 40 milyon dolardan 12 milyar dolara, kişi başı gelir 160 doların altındayken 1.600 doların üstüne çıkmıştır. (Abrahamian, 1980: 21-22)

li orta sınıf[8] ve kentli işçi sınıfının[9] genişlemesine neden olmuştur. Rejim, ekonomik büyümeyi sağlamasına rağmen bu iki modern sınıfın desteğini kazanamamıştır (Abrahamian, 1980: 22). 1920'lerden itibaren örgütlenen bu sınıfların bağımsızlıklarına son verilmiştir. Şah, 1953'ten sonra, devletle bütünleşmiş resmî sendikalar kurdurarak işçi sınıfını denetim altına almış ve orta sınıfın profesyonel birliklerinde ve ticaret odalarındaki bağımsızlığına son vermiştir (Akhavi, 1983: 200). 1960'lar ve 1970'lerdeki kapitalist gelişme ve işçi sınıfının büyümesi ile hükümet, 'Beyaz Devrim'in bir parçası olarak, 1960'larda, işçileri çalıştıkları atölyelerin kârına ortak ederek, fabrika hisselerinin işçilere satılmasını ve asgari ücreti işçilerin belirleyebilmesini sağlayarak bu sınıfın desteğini almaya çalışmıştır (Nomani ve Behdad, 2012: 247).

Daha önce meclisteki ağırlıklarıyla toprak reformunu engelleyen toprak ağaları reformdan rahatsız olmuştur. Esasında İran'da hiçbir zaman bir toprak aristokrasisi bulunmamıştır, fakat toprak ağaları güçlerini hanedana yakınlıktan almaktaydılar. Reform, topraksız köylülerin topraklandırılması ve sermayenin toprak dışındaki tarımsal üretime kaydırılması dışında büyük toprak sahiplerinin gücünü kırmayı da hedeflemiştir.[10] 1971'de tamamlanan toprak reformu sayesinde topraklandırılan çiftçiler de kapitalist orta sınıfın bir parçası olarak yerlerini almıştır.[11] Reform sonunda bir buçuk milyondan fazla köylü aile topraklandırılmış olmasına rağmen, toprak sahipliğindeki eşitsizlik sürmüştür. 1960'lar ve 1970'lerdeki yapısal dönüşümle, İran'ın kırsal bölgelerinde iktidar büyük toprak ağalarından küçük çiftçilere değil devlete geçmiştir (Akhavi, 1983: 202). Hedeflendiği şekilde tam olarak uygulanamamış olmasına rağmen, toprak reformu feodal yapıyı kırmış ve büyük toprak ağalarını etkisizleştirmiştir.

Toprak reformuyla geleneksel kırsal yapıların çözülmesi ve kentlere doğru hızlı göçler nedeniyle büyük kentlerin, özellikle Tahran'ın çeperlerindeki varoşlarda, büyük kente vasıfsız emek sunarak tutunmaya çalışanların artması, kentlerdeki eşitsizliği büyüten bir etken olmuştur. Kırsal ve kentsel gelirler arasındaki ciddi fark, 1960'lardan itibaren göçün artmasıy-

[8] 1953'te modern orta sınıf olarak sayılan bütün ücretli çalışanlar, devlet memurları, profesyoneller, mühendisler, öğretmenler ülkenin emek gücünün (5.8 milyon) yüzde 5.4'ünü oluştururken, 1977'de 9.4 milyona çıkan toplam emek gücünün yüzde 6.7'sine ulaşmıştır. (Abrahamian, 1980: 22)

[9] 1953'te modern sanayi, petrol, ulaşım, madencilik, inşaat ve büyük kentlerdeki hizmetlerde çalışanlar emek gücünün yüzde 5'ini oluştururken, 1977'de aynı sektörlerde çalışanlar emek gücünün yüzde 16'sını oluşturacak şekilde artmıştır. (Abrahamian, 1980: 22)

[10] 1960 yılında, İran'ın ekilebilir topraklarının yüzde 80-85'i birkaç yüz ailenin mülkiyetinde olduğu tahmin edilmiştir. (Bill, 1963: 401)

[11] 1971 itibariyle, reform öncesinde toprağı olmayıp sonrasında toprak sahibi olanlar, bütün toprak sahiplerinin yüzde 15'ine ulaşmıştır. (Akhavi, 1983: 201-2)

la daha çok açılmıştır. Kır-kent arasında eşitsiz bölüşülen gelir ve refah, kentsel alanlarda da eşitlikçi dağılmamıştır.[12] Kentli halk 'geleneksel' ve 'modern/Batılı' olmak üzere, yaşam tarzı ve kentsel mekânları kullanma biçimleri açısından ayrışmıştır. Toplumu modernleştirmenin en önemli aracı olarak eğitimin yaygınlaştırılması toplumsal kırılmaları besleyen önemli bir unsur olmuştur. Lise ve üniversite öğrencilerinin sayıları giderek artmış ve bu gençlerin milliyetçi, iktisadi, siyasi kaygıları ve bilinçlenmeleri güçlenmiştir. Ayrıca, meslek sahibi Batılılaşmış orta sınıf ve aydın kesiminde artış olmuştur. Eğitimli orta sınıfın siyasal taleplerini karşılayacak kanalların bulunmaması, bu grupların özellikle de aydınların yönetime karşı öfkesini arttırmıştır.

Geleneksel orta sınıfın önemli bir bölümünü 'çarşı' (*bazaar*) oluşturmaktaydı. Modern bankacılık ve perakende sisteminin oluşmasına rağmen, ticari ve mali faaliyetlerin önemli bir kısmı hâlâ 'çarşı'nın denetimindeydi. Abrahamian (1980: 24) çarşının öneminin beş nedenini şöyle açıklar: Öncelikle, ülkenin perakende ticaretin üçte ikisi, yaklaşık 250.000 çarşı esnafı (*bazaari*) ile çarşının kontrolündeydi. İkincisi, modern sınıfların tersine bu geleneksel sınıf, esnaf ve zanaat loncaları ile örgütlüydü. Üçüncüsü, çarşı esnafının etkilediği –dükkân çalışanları, atölye işçileri, seyyar satıcılar, küçük perakendeciler ve aracılardan oluşan– geniş bir kesim vardı. Dördüncüsü, kentli girişimciler tarafından işletilen köylerdeki küçük imalathaneler (ki çoğu kadınlardan oluşan 10 kişiden az işçinin çalıştığı, dokuma, halı, ayakkabı ve mobilya imâl eden) ve ticari çiftlikler aracılığıyla, çarşının etkisi kırsal alanlara da ulaşmıştır. Son olarak, çarşının dinî kurumla sosyal, mali, siyasal ve ideolojik bağları vardı. Ülke çapında devletten bağımsız olan bu dinî kurumun[13] kent yoksulları üzerinde ideolojik hegemonyası bulunmaktaydı. Çarşı maddi gücüyle, dinî okul, cami ve türbe gibi dinî kurumları eskiden beri desteklemiştir. Din adamlarının devletten bağımsızlaşmalarına ve Şah'ın denetiminden çıkmalarına imkân veren, Şii İslâm'daki 'zekât' ve 'hums' (beşte bir) denilen bir verginin, doğrudan doğruya din adamlarına ödenmesi olmuştur. Böylece iki taraf (halk ve din adamları) birbirlerinin taleplerine karşı duyarlı olabilmiştir (Halliday, 1992: 37). Çarşı esnafı, 19. yüzyıldan itibaren giderek artan Batı nüfuzuna karşı gelişen siyasal İslâmcı hareketin en önemli toplumsal dayanaklarından biri haline gelmiş, 20. yüzyıl boyunca, İran siyasetinde ulemayı des-

[12] 1973-74 yıllarında, gelir dağılımında en üstteki yüzde 20'lik dilimde yer alan kentli aileler toplam harcamaların yüzde 55.5'ini yaparken, en alttaki yüzde 20'dekiler ancak yüzde 3.7'sini yapmaktaydı. (Abrahamian, 1980: 23)

[13] Bu kurum, içinde, 50 ayetullahın, 500 hücetül-İslâm'ın, 11.000 ilahiyat öğrencisi ve çok sayıda imam ve din görevlisinin bulunduğu, 90.000 kişilik bir din adamı grubunu harekete geçirebilecek bir yapıdır. (Abrahamian, 1980: 24)

teklemiştir[14] (Beşiriye, 2009: 20). Böylece, çarşı, ulema ve kent yoksullarının[15] bulunduğu üçlü ağın üyesi olmuştur (Halliday, 1992: 26).

1953-1975 yılları arasında yönetim, modern orta sınıfın sendikalarının ve profesyonel derneklerinin kapatılmasına benzer bir tutumu çarşının lonca ve birliklerine karşı benimsememiş, uzaktan denetim altında tutmaya çalışmıştır. Ancak, 1975 yılında Şah, iki partili sistemi kaldırıp 'tek partili' bir sistemi getirerek uzaktan denetim yerine birebir denetim uygulamaya girişmiştir. Diriliş Partisi'ni (*Hizb-i Rastakhiz*) kurması ve askerî monarşiyi faşist totaliter rejime dönüştürme kararıyla değişim başlamıştır.[16] Şah, tek parti sistemine geçmekle 1906 Anayasası'nı çiğneyerek, keyfî yönetime geçmiştir (Shakibi, 2007: 201). Yurttaşlar ya partiye katılmaya ya da ülkeyi terk etmeye çağrılmıştır. Diriliş Partisi ile devlet bir yandan aydınlar, ücretli orta sınıf, kentli işçi sınıfı ve kırsal kitleler üzerindeki denetimini arttırırken, diğer yandan da İran tarihinde ilk kez çarşı ve dinî kuruma el atmış oldu (Abrahamian, 1982: 442). Hedefler doğrultusunda, Diriliş Partisi, çarşılarda şubelerini açmış; geleneksel loncaları feshederek devlet bürokrasinin doğrudan kontrolü altında yenilerini kurmuş; büyük kentlerde Lonca Odaları kurarak başlarına çarşı esnafının 'komprador petrol burjuvazisi"nin üyeleri olarak gördüğü iş adamlarını getirmiş; 1975-77'deki yüksek enflasyondan küçük esnafı sorumlu tutarak binlerce müfettişle mağaza hesaplarını kontrol ettirmiştir (Abrahamian, 1980: 25). Enflasyondan sorumlu tutulan esnaf basında 'çarşı vurguncuları' olarak lanse edilip, SAVAK tarafından kurulan Lonca Mahkemeleri'nde vurgunculuk suçuyla yargılanmıştır.[17]

Şah yönetiminin, dinî kuruma meydan okuması, tepkilere yol açmış ve Diriliş Partisi şiddetini arttırmıştır. Parti, Şah'ın tek 'siyasal lider' ve aynı zamanda toplumun 'ruhani rehberi' olduğunu ilân etmiş, hicri takvimi kaldırarak yerine krallık takvimini getirmiştir. Bu eğilim 1960'lardan itibaren başlamıştır: Şah'ın Beyaz Devrim'le birlikte ilân ettiği yeni düzende kendisi sadece kral değil aynı zamanda siyasal bir lider olmuştur. 1906 Ana-

[14] İslâm Fedaileri ve İslâm Mücâhidleri gibi 1940'lı yıllarda etkin olan siyasi hareketler maddi desteklerini çarşıdan almıştır.

[15] Daha çok mülksüzleştirilmiş çiftçilerden ve tarım işçilerinden oluşan, büyük kentlerin göçmenlerinin devrimci süreçteki rolleri ve din adamlarının onları nasıl seferber ettikleri konusundaki tartışma için bkz. (Seeberg, 2014: 12-13).

[16] "Diriliş Partisi'ni kurma fikri ABD'den doktora derecesi almış ve Samuel Huntington'ın gelişmekte olan ülkelerde siyasal istikrarın sağlanmasının tek yolunun, daha sonra tüm halkı seferber edecek, disiplinli bir hükümet partisi kurmaktan geçtiğini savunan genç bir grubun fikriydi." (Abrahamian, 1980: 25)

[17] Lonca Mahkemeleri yaklaşık 250 bin esnafa para cezası vermiş, 23 bin tüccarı yaşadıkları kentler dışındaki yerlere sürmüş, 8 bin esnafı iki ay ile üç yıl arasında değişen hapis cezalarına çarptırmış ve 180 bin küçük işletme sahibine de çeşitli cezalar vermiştir. (Abrahamian, 1982: 498)

yasası'nı ihlal ederek, monarşiyi ülke siyasal hayatının merkezine alarak, yönetiminin meşruiyetine zarar vermiştir (Shakibi, 2007: 195). 1970'lerin ikinci yarısında, artık ülke monarşi ve dolayısıyla Şah'ın kişiliğinde temsil edilir olmuştur. Adalet Bakanı, çokeşliliği yasaklayan 1967 Aile Koruma Kanunu'nun sıkı uygulanması konusunda tedbirler alırken, Eğitim Bakanı *çador* (çarşaf) giyen kadınların üniversitelere kayıt yaptırmalarını yasaklamış, yeni kurulan Dinî Kurul köylülere, 'gerici mollalar'ın vaazlarından farklı olarak 'doğru İslâm'ı öğretme kararı almıştır (Abrahaminan, 1980: 25). Yönetimin uygulamaları protesto edildiğinde, çok sert tedbirlere başvurulmuştur.[18]

Şah rejimi, esasında 1960'lardan itibaren, dinî kurumun tamamen yabancılaştırılmaması için yönetimin yanında olan grupları devlet yardımları ile desteklemeyi ihmâl etmemiş, ancak sert eleştirilerde bulunanları sürgüne göndermiştir. Babası Rıza Şah'ın kadınların peçe takması, dinî tören ve tatillerle ilgili yasaklarını gevşetmiştir. Şah'ın din ve ulema ile ilişkisi iki zıt eksen üzerinde şekillenmiştir: Bir yandan komünizm tehdidine karşı bir savunma aracı olarak değerlendirirken, diğer yandan Pehlevi saltanatı ve onun modernleşme misyonunun açık düşmanları olarak görmüştür (Shakibi, 2007: 202). Din adamlarının pasif desteğini kazanmak için yaptığı devlet yardımları, ekonomik gelişmenin 1977-78 döneminde görece yavaşlaması[19] neticesinde hükümetin (Amuzegar hükümeti) kemer sıkma politikasının bir parçası olarak durdurulmuştur (Halliday, 1992: 24). Bu da rejimle, ılımlı din adamlarının arasını açan bir etken olmuştur.

Şah'ın yönetimde olduğu dönemde, din adamlarının rejime karşı tutumları, gruplar arasında farklılaşmıştır (Shakibi, 2007: 203). Bir grup, daha çok din eğitimine odaklanmış muhafazakâr ulema, din tehdit altında olduğunda din adamlarının siyasete müdahalesine olumlu bakarken, ikinci bir grup rejime karşı veya rejimin yanında olmak gibi net bir tavır takınmamıştır. 1906 Anayasasını savunan bu ikinci grup Pehlevi hükümetinin, toprak reformu, kadınlara oy hakkı ve aile kanunu gibi belli politikalarını eleştirmiştir. Devrim sırasında, kitlelerin seferber edilmesinde radikal ulemaya destek olmalarına rağmen bu gruptaki din adamları son aşamaya kadar monarşinin yıkılmasından yana olmamıştır. Humeyni'nin oğlu Ahmet Humeyni'ye göre, 1976-77'deki ilk kalkışmalar başlayana kadar sessiz kalan bu grubun temel rahatsızlığı Şah rejiminin yarattığı 'ahlâki çöküş' ve 'toplumsal kirlilik' olmuştur (Abrahaminan, 1980: 26). Köyden kente hızla ar-

[18] Kutsal Kum'daki büyük mezarlık (Fazieh) kapatılmış, İsfahan'da önemli bir vaiz yeni takvimi eleştiren bir konuşma yaptıktan birkaç gün sonra öldürülmüş, Diriliş Partisi'nin İslâm-dışı ve anayasaya aykırı olduğunu belirten din adamları hapse atılmıştır. (Abrahaminan, 1980: 25)

[19] GSMH'nin duraklaması, enflasyonda artış, belli malların zor bulunması, enerji kesintileri gibi. (Halliday, 1992: 24)

tan göç ve kentlerin altyapı, konut ve toplumsal hizmetler açısından yetersiz olması, büyük kentlerin çeperlerindeki (Tahran'ın güneyindeki gibi) gecekondu mahalleleri artan suç, alkolizm, fahişelik ve intihar gibi sorunların mekânı haline gelmiştir. Mollalar, din ve geleneksel değerlerle bu 'ahlâki çöküş'ün aşılabileceği propagandasını yapmıştır (Abrahaminan, 1980: 25). Din adamlarının çoğunluğu, aslında kerhen rejim karşıtı din adamlarının saflarında yer almıştır. Üçüncü grup din adamları ki sayısal açıdan en küçük gruptur, açıkça Şah'a karşı olan radikallerdir.

KİTLESEL SEFERBERLİK, DEVRİM VE İSLÂM CUMHURİYETİ

İran Devrimi'nin çokça vurgulanan özgün yanlarından biri toplumsal ve ideolojik açıdan farklılaşan muhtelif güçlerin koalisyonuyla yapılmasıdır. Devrim, "çok-sınıflı popülist kentli bir ittifak" diye nitelendirilebilecek, heterojen toplumsal güçler tarafından yapılmıştır (Foran, 1992: 14). 1977-79 dönemindeki kalkışmalar başladığında, gösterilere ve eylemlere katılan –işçiler, din adamları, profesyonel meslek sahipleri, öğrenciler, çarşı esnafı ve zanaatkârları, kent yoksulları ile kadınlardan oluşan– grupların büyük bir çoğunluğu (belki Humeyni taraftarı, militarist küçük bir grup dışında), isyanın İslâm cumhuriyeti ile son bulacağını tahmin dahi edemezdi. İki yıl süren olayların aktörlerinin ortaklaştıkları nokta yabancı etkisinden kurtulmak ve Şah'ı kovmaktı. Bu niyetle isyanlara katılanların –başta liberal orta sınıfların– Şah sonrası için bir ajandaları da yoktu.

Devrim, yönetimin son dönemlerindeki siyasal hatalardan değil, on yıllarca süren baskıların birikimiyle başlamıştır (Abrahamian, 2014: 204). Şah, sendika ve profesyonel birliklerden başka bağımsız siyasal partileri de ortadan kaldırarak yönetim ile modern sınıflar arasında bir uçurum yaratmış ve bu sınıfların hoşnutsuzluklarını iletebilecekleri yeni mekanizmalar oluşturmamıştır. Böylece ekonomik gelişmeden en çok faydalanan sınıflar bile Şah rejiminin destekçisi olmamıştır. Aydınlar ve din adamlarını aynı çizgiye getiren en önemli etken yabancı etkisine karşı duyulan kızgınlıktır.[20] Devrimci ittifakların, milliyetçi, popülist veya dinî söylemler etrafında şekillendiği, bunlar arasında "özellikle milliyetçiliğin, devrimci seferberlikte sadece sınıf mücadelesinden çok daha dâhil edici ve güçlü bir etken olduğu ispatlanmıştır" (Goodwin ve Skocpol, 1989: 493). İran Devrimi'nde de farklı sınıfları aynı çizgiye getiren ve tahakküme direnmeyi meşrulaştıran birleştiriciler 'milliyetçilik' ve 'bağımsızlık' talebi olmuştur.

[20] İran tarihinde yabancı etkisinin, aydınlar ve din adamlarını birleştirici rolü, daha önce 1891-2 tütün protestolarında, 1905-1909 Anayasa Devrimi'nde ve Musaddık'ın başarısında da görülmüştür. (Clawson ve Rubin, 2005: 88)

Devrim sürecinde, sahnede görünmeyenler köylüler ve göçebe kabileler (kentlere göç ettirilenler ile çalışmak için kentlere gidip gelenler hariç) olmuştur (Foran, 1992: 14). Ticaret burjuvazisi, mali yardımlarla öğrenci, aydın ve din adamlarına destek verirken; kentli yoksullar sokak gösterilerine kitlesel katılımla protestolarda yerlerini almıştır. Beyaz Devrim, o zamana kadar Pehlevi iktidarını destekleyen büyük toprak sahiplerinin ve taşra eşrafının da rejimle ters düşmesine neden olmuştur. Diriliş Partisi'nin kentlerdeki çarşılar ve din adamları üzerindeki baskıları, bu geleneksel grupların yönetime karşı kin ve nefret duygularını beslemiştir (Abrahamian, 2014: 205).

1976'da açıkça rejime muhalefet eden liberallerin ve gerillaların yerini, Ocak 1978'de ilâhiyat öğrencileri ve din adamları ile çarşı almıştır (Halliday, 1992: 30-1). Bundan sonra da ayaklanmayı, çarşı tacirleri ve kent yoksullarıyla daha yakın bağları olan din adamları yönetmiştir. 1978'de, rejim karşısında en güçlü grup mahalle düzeyine kadar örgütlenmiş ancak belli bir merkezden yönetilmeyen dini gruplardı. Küçük laik siyasal partiler, katıldıkları olaylarda önemsiz roller üstlenmiştir. 1950'lerde kurulmuş, yasadışı Fedayin-i İslâm örgütünün desteğini de alan dinî gruplar ancak aynı yılın ikinci yarısında Humeyni'nin kişiliğinde kararlı bir lidere kavuşmuştur (Halliday, 1992: 31). Esasında, İran'da 1953 sonrasındaki dönemde Şah, laik ve yarı-laik bütün muhalefet gruplarını bastırdığı için tek siyasal muhalif din adamları kalmıştır. 1963'teki Humeyni liderliğindeki protestolara Ulusal Cephe ve diğer seküler muhalifler –1906 Anayasasını savundukları ve teokrasiye karşı oldukları için– destek vermemiştir. Böylece, siyasal söylem dinî alana itilmiştir (Shakibi, 2007: 207). Devrime giden süreç içinde, başkaldırının liderliği Şeriatmedari gibi ihtiyatlı din adamlarından Humeyni ve Beheşti gibi köktenci din adamlarına geçmiştir (Halliday, 1992: 30).

Devrimci hareket 1977 başlarında, insan hakları ihlallerinin önlenmesi için yapılan uluslararası baskılar sonucu Şah'ın sıkı polis denetimlerini gevşetmesiyle, öğrencilerin, aydınların ve din adamlarının protestolarıyla başlamıştır.[21] Aynı yıl sonbaharda, medrese öğrencileri, pazar esnafı, siyasal liderler, avukatlar, yargıçlar, aydınlar, akademisyenler ve gazetecilerden oluşan orta sınıf örgütleri, Diriliş Partisi'ni kınayan bildiriler yayınlamaya, sokak protestolarında rejimi eleştirmeye başlamıştı (Abrahamian, 2014: 206-7). Ocak 1978'de, iktidar yanlısı bir gazetede (*İttilaat*) din

[21] Liberalleşme eğiliminde, ABD'nin dış politikasında insan hakları meselelerini gündeme getiren Jimmy Carter'ın başkan seçilmesinin etkili olduğu ileri sürülmektedir. Ancak ondan önce, 1976 sonunda Şah'ın liberal politikaları gündeme gelmişti, politika değişikliğinde sağlığının ve ülke ekonomisinin kötüye gitmesiyle birlikte Pehlevi hanedanının geleceği konusunda kaygıya kapılmasının daha etkili olduğu iddia edilmektedir. (Shakibi, 2007: 214)

adamlarından 'kara irticacılar' diye bahsedilerek, Humeyni'nin kinayeli bir biçimde kişiliğinin aşağılanması, Kum'daki medrese öğrencilerinin, çarşının ve yaşlı din adamlarının desteğiyle sokakları ele geçirip, güvenlik güçleriyle çatışmalarıyla sonuçlanmıştır. Kum'daki olayların kırkıncı gününde (*arba'in*[22]) Tebriz'de ve ardından kırk gün sonra Yezd ve İsfahan'da ayaklanmalar meydana gelmiştir. Küçük bir grup İslâmcının siyasal seferberliği başlatmasında etkili olan, esasında aile ve yakın çevre ile sessiz sedasız gerçekleştirilen *arba'in* geleneğinin kitlesel protesto haline dönüştürülmesidir (Clawson ve Rubin, 2005: 91).

1978 yazı, Ağustos ayındaki Ramazan ayı da dâhil olmak üzere, protesto ve çatışmalarla geçmiştir. İşçi kenti Abadan'da 400 kişinin sinemada yanarak ölümünden (İslâmcı gruplar, Batıcılığın sembolleri olarak gördükleri sinemalara ve alkol satılan dükkânlara saldırılar düzenlemesine rağmen) SAVAK sorumlu tutulmuştur. Bu yangından sonra, Şah "ulusal uzlaşma hükümeti" olarak reformcu bir hükümeti görevlendirerek, eski dinî takvimi yeniden yürürlüğe koydurdu, kumarhaneleri kapattı, siyasal partilere onay verdi, hattâ Humeyni'yi İran'a davet etti –ki kendisi reddetmiştir (Clawson ve Rubin, 2005: 91). Ancak, bu aşamada muhalefet bir uzlaşmaya yakın değildi. Ramazan sonrasında Tahran'da yapılan kutlamalar, gösterilere dönüştü, 8 Eylül'de, Şah'ın sıkıyönetim ilân ederek muhalefet liderlerinin tutuklanması emrini verdi. Aynı gün, yasağa rağmen Tahran'ın çeperlerinden merkezine doğru yürüyüşe geçen kalabalık yüz binleri bulmuştur. Jale Meydanı'nda toplanan kalabalığa dağılma emri veren askerler tarafından ateş açılmış, ölenlerin sayısı resmî makamlar tarafından onlarla ifade edildiği halde binlerce kişiye ulaşmıştır.[23] 'Kara Cuma' olarak adlandırılan 8 Eylül, Şah ile halk arasında geri dönülmez bir yol ayırımına neden olmuştur. Ayrıca, 1906 Anayasası'nı savunan ve monarşi ile uzlaşmaya razı olan ılımlı kesimleri bile radikalleştirmiştir (Abrahamian, 1982: 516).

Kara Cuma'yı takip eden günlerde yayılan grev dalgası Tahran'daki petrol rafinesinde başlamış ve kısa sürede diğer sektörlere yayılmıştır. Rejim üzerindeki en yıkıcı etkiyi de bu grevler bırakmıştır (Jafari, 2009). Grevler, Humeyni'nin Irak'tan Paris'e gönderildiği 6 Ekim ve özellikle Kara Cuma'nın kırkıncı günü olan 18 Ekim'de büyük kentlerdeki kanlı olaylardan sonra hızlanarak yayılmıştır. Ekim ayının üçüncü haftasında artık hayatın pek çok alanında grev vardır: neredeyse her çarşıda, üniversite ve liselerde, petrol tesislerinde, bankalarda, demiryollarında, postaneler-

[22] Şii geleneğinde ölümden sonra tutulan yasın kırkıncı günü; aynı zamanda Muhammed peygamberin torunu Hüseyin'in şehit edilişinin yasla anıldığı Aşure Günü'nden sonraki kırkıncı gün.

[23] Muhabir olarak Tahran'a giden Michel Foucault, 8 Eylül 1978'de, Tahran'ın Jale Meydanı'nındaki kalabalığa ateş açan askerlerin, 4.000 kişiyi öldürdüğünü bildirmiştir. (Abrahamian, 2014: 209)

de liman ve gümrük birimlerinde, iç hatlar uçuşlarında, radyo ve televizyon istasyonlarında, gazetelerde, bakanlıklarda, kamu hastanelerinde, tütün ve kâğıt fabrikalarında, tekstil ve diğer büyük fabrikalarda (Abrahamian, 1982: 518). Bu büyük grev dalgasında orta sınıf ve işçi sınıfı, ekonomik talepleri yanında baskıcı rejimin son bulmasına dönük siyasal talepleri etrafında birleşmiştir.[24]

Gelişmeler karşısında Şah, bir yandan gözdağı vererek yıldırmaya çalışırken diğer yandan uzlaşmacı bir tavır takınmıştır. Önce önemli bakanlıkları üst-düzey askerlere vererek askerî bir hükümet oluşturmuş, sıkıyönetimi yaygınlaştırmış, Ulusal Cephe liderlerini hapse attırmış, büyük gazeteleri ordunun kontrolüne vermiş ve Irak hükümetine Humeyni'yi önce ev hapsinde tutmaları sonra da sınır dışı etmeleri konusunda baskı yapmıştır. Diğer taraftan, siyasal mahkûmlara af ilân etmiş, basın sansürünü sonlandırmış, askerleri gazetelerin başından geri almış, daha önce vali olarak atadığı generalleri azletmiş, Diriliş Partisi'ni feshetmiş, Pehlevi Vakfı'nı soruşturmak üzere bir komisyon görevlendirmiş, Humeyni de dâhil olmak üzere sürgündekilerin dönebileceğini ilân etmiş, hattâ bir televizyon konuşmasında halkının "devrimci mesajını" duyduğunu, geçmişteki hatalarını düzelteceğini ve çok yakında serbest seçimlere gidileceğini açıklamıştır (Abrahamian, 1982: 519). İran'ın en üst düzey din adamı (Büyük Ayetullah) Şeriatmedari,[25] Şah'ın sıkıyönetim uygulaması ve askerî hükümet kurdurması nedeniyle uzlaşamaz bir noktada olduklarını belirtmiştir. Paris'te sürgünde olan Humeyni ise Şah'ın derhal tahttan çekilmesi ve İslâmi bir yargılamaya gidilmesi gerektiğini belirtmiş, halkın monarşi düşürülene kadar protestolara devam etmesini söyleyerek meydan okumuştur (Abrahamian, 1982: 519-20). Uzlaşma niyetinde olmayan, muhalifler, 11 Aralık'ta Şiiler için kutsal olan Aşure Günü'nde, milyonların katıldığı sokak gösterileriyle Şah'ı istifaya çağırmıştır. Pek çok kentte şiddetli veya barışçıl protesto gösterileri sürdürülürken, hükümet düzeni sağlayamamıştır.[26]

Aşure olaylarından sonra meşruiyeti daha çok sarsılan Şah, Ocak 1979'da Ulusal Cephe liderlerinden Şahpur Bahtiyar'ı ikna ederek başbakanlığa atamıştır. Bahtiyar, Şah'ın 18 ay içinde ülkeden ayrılması ve döndüğünde yönetimde değil, saltanatta kalması şartıyla görevi kabul etmiştir (Clawson ve Rubin, 2005: 93). Şah'ın, 16 Ocak'ta –bir daha geri dön-

[24] Ülke çapındaki genel greve 100 bin kamu çalışanı, 30 bin petrol işçisi ve 5 bin banka memuru katılmıştır. (Abrahamian, 1982: 518)

[25] Şeriatmedari, Humeyni'nin "velayet-i fakih" düşüncesini hiçbir zaman kabul etmemiş, dinî kurumun siyasete girmesini onaylamamıştır.

[26] Bu sırada, üretime tekrar başlayan petrol işçileri üretimi düşürme kararı almıştır. Günlük petrol üretimi 250 bin varile kadar düşmüştür ki bu miktar ihraç edilemeyecek kadardır ve İran benzin ve gaz yağı ithal eder olmuştur. (Clawson ve Rubin, 2005: 92)

memek üzere– İran'ı terk etmesinin ardından Bahtiyar hükümeti, 1 Şubat'ta Humeyni'nin Paris'ten dönmesine izin vermiştir. Humeyni, 5 Şubat 1979'da Tahran'a indiğinde, devrimin tartışmasız muzaffer önderi olarak, kendisine umut bağlayan milyonlarca İranlı'nın katıldığı bir kalabalık tarafından karşılanmıştır.[27]

İslâm devrimi ile sonuçlanan kitlesel seferberlikle ilgili tartışmalı ve hararetli soru: İran Devrimi inananların oluşturduğu homojen bir kitlenin çabalarıyla yapılmış bir İslâm devrimi midir yoksa bir proletarya ayaklanması karşı-devrimci din adamları sınıfı tarafından gasp mı edilmiştir? Her iki görüş tek başına açıklayıcı olmamakla birlikte "İran Devrimi'nin gücü ve aynı zamanda da trajedisinin büyük bir bölümü, her iki durumun biraraya geliş biçiminden kaynaklanmaktadır" (Halliday, 1992: 33).

Şiî İslâm'ın Rolü ve Devrimci Söylemin Mimarları

Devrime giden süreçte Şiiliğin rolü hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları (Fred Halliday gibi) Şiilikte dünyevi düzeni sorgulayan ve sürekli muhalefet eden bir duruş olduğunu iddia ederken; bazıları (Ervand Abrahamian, Theda Skocpol gibi) siyasi gelişmeleri Şii inancının sonucu olarak görmezler. Devrimci İslâmi söylem, 1960'lar ve 1970'lerde geliştiği haliyle Şii siyasal düşüncesine dayanan bir ideoloji değil, fakat Humeyni, Celâl Ali Ahmed ve Ali Şeriati'nin fikirleriyle gelişmiş bir söylemdir (Abrahamian, 1982: 520). Ancak Şii İslâm'a özgü birtakım inançların devrim sürecini beslediği ve Humeyni'nin siyasal bir önder olarak ortaya çıkışına zemin hazırladığı konusunda şüphe götürmez noktalar vardır. Gene de devrim ile Şiilik arasında doğrudan nedensel bağlar kurmak, bu faktörlerin 1979'dan önce neden etkili olmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Celal Ali Ahmet, Şiiliğin siyasallaşmasında önemli rol oynayan aydınlardandır. Eski bir Tudehli olan Ali Ahmet, 1962 yılında yayımlanan *Garbzadegi* (Batı Zehirlenmesi) başlıklı çalışmasında İran aydınlanmasını eleştirmiş, İran solunda popüler olan evrenselciliğe karşı çıkmış, Batı'nın önerdiği her şeye şüphe ile yaklaşarak anti-modernist ve halkçı bir söylem ge-

[27] Humeyni döndüğünde, Geçici Devrim Konseyi, pek çok alanda kontrolü ele geçirmişti. Humeyni, geçici hükümetin başına İslâmcı-milliyetçi Mehdi Bazargan'ı geçirdi. Zaten devrimciler karşısında pasif kalmış ordu yavaş yavaş devrimciler safına geçerken, generaller üzerinde ciddi bir etkisi olan, SAVAK'ın netameli yöneticisi General Fardust (Şah'ın sınıf arkadaşı ve güvendiği arkadaşlarından) Humeyni'ye hizmet etmek istediğini ilân etti (Clawson ve Rubin, 2005: 93). Mehdi Bazargan'ın liderliğindeki İran Ulusal Kurtuluş Hareketi (*Nehzat-i Azadi*) liberal İslâmcı görüşleriyle tanınıyordu ve geçici hükümette en ağırlıklı grubu oluşturuyordu. Ayrıca devrimden sonraki ilk cumhurbaşkanı Beni Sadr da benzer bir ideolojik duruşa sahipti (Taşkın 2014: 221). Yani devrimin ilk yıllarında radikal dini eğilimlerden çok liberal İslâmcılar yönetimdeydi, ancak devrimi izleyen yıllarda liberal İslâmcılar ve sosyalistler tasfiye edilmiştir.

liştirmiştir. İran toplumunun Batı kültürünün hegemonyasından kurtulması için uyanış ve direniş çağrısı yapmıştır. Bir hastalık olarak tanımladığı Batı etkisinden kurtulmak için İran'ın kültürel otantikliğini, politik hâkimiyetini ve ekonomik refahını sağlaması gerektiğini savunmuştur. Ali Ahmet, İran'ın *garpzadegi* hastalığına karşı en etkili savunma aracı olarak, Şiî İslâm'ın yeniden canlanmasını önermiştir (Brucerdi, 2009). Her ne kadar, İslâmi köklere dönüşü savunsa da, çalışmalarında Marksist bir etkiyle sınıf-temelli analizler yapmıştır (Abrahamian, 1993: 23). Ali Ahmet'in görüşleri, İran'daki pek çok sorunun kaynağı olarak Batı'yı gören hem sol hem de İslâmcı kesimler arasında coşkuyla karşılanmıştır. Devrimden sonra *garpzadegi* söylemi devrimci seçkinlerin hegemonik söylemi haline gelmiştir (Brucerdi, 2009).

Şiiliğin siyasallaşmasında, Humeyni'nin zaman içinde din ve yönetimi birleştiren görüşü, devrim sonrasında hayata geçirilmesi açısından kuşkusuz en etkili olandır. Şii İslâm'da, yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olan On İkinci İmam'ın 9. yüzyılda gizlendiğine, saklandığına yani *gaib*[28] olduğuna inanılır. Şiilik içindeki tartışmalarda, gaiblik dönemindeki otorite konusunda iki alternatif geliştirilmiştir: Bir görüş dünyevi otoriteyi kabul etmeyi veya güçlükler karşısında sabırla tevekküllü olmayı veya takiye yapmayı uygun görürken, diğer bir görüş ulemanın siyasal eylemde bulunmasını salık vermiştir ki Humeyni bu seçeneği benimsemiştir (Halliday, 1992: 37). İnanca göre, On İkinci İmam, geri dönerek dünya üzerinde adil bir toplumun yaratılmasını sağlayacaktır. İhtimal ki bu mesihçi inanç, inanan kitlelerin özlemle bekledikleri iyi toplumu İslâm devrimi ile yaratacağı umuduyla Humeyni'yi desteklemelerini sağlamıştır. Kendisini hiçbir zaman On İkinci imam olarak tanımlamasa da Humeyni'nin kişiliği ve bir din adamı ve siyasetçi olarak Pehlevi rejimi karşındaki duruşu bu misyon için uygun düşmüştür.

Humeyni'nin yaşamı, 1963'e kadar Kum kentindeki medreselerde ahlâk ve tasavvuf konularında ders veren bir din adamı olduğu dönem ve sonrasında siyasal bir konuma gelişi olmak üzere iki döneme ayrılabilir. Bir din adamı olarak Humeyni, hem Rıza Şah hem de oğlu dönemindeki modernleşme ve Batılılaşma politikalarına eleştirel olmakla birlikte,[29] 1960'larda bile 1906 Anayasası'nı tanımaz bir tavır takınmamıştır. İlk kez 1971'de sürgündeyken, monarşinin İslâm'la bağdaşmadığını ileri sürmüştür. Humeyni, monarşiye alternatif bir yönetim biçimi önererek, monarşiyi koruyup 1906 Anayasası çerçevesinde kalmayı düşünen diğer dinî ve laik bütün siyasal muhaliflerden ayrılmıştır (Shakibi, 2007: 206). Nihayet

[28] Kayıp; nerede olduğu bilinmeyen, gizli.

[29] Humeyni, Şah ve babasını "gaspçılar" diye nitelendirmiştir. (Halliday, 1992: 27)

1978'de açıkça 1906 Anayasasını reddederek İslâm cumhuriyeti kavramını ortaya atmıştır.

Humeyni, 1940'ların başında yazdığı bir risalede (*Keşf'ül Esrar* - Sırların Keşfi), hükümdarın şeriata bağlı olmak kaydıyla kabul edilebilir olduğunu belirtmiştir. Aynı makalede *velayet-i fakih* kavramından da ilk kez bahsetmiştir (Garthwaite, 2011: 226). 'Velayet' yönetim (yasal otorite) anlamına gelirken, 'fakih'[30] İslâm hukuku (fıkıh) âlimi anlamına gelen İslâmi bir kavramdır. Humeyni, *velayet-i fakih* ile Şii meşruiyet sorununu çözmeyi amaçlamıştır (Halliday, 1992: 40). Esasında, Platon'un 'filozof kral' anlayışına benzer bir yaklaşımla, yönetim yetkisinin dinî otorite ile birleştirilmesini önermiştir.[31] İslâm yönetimi sorunsalını, *Keşf'ül Esrar*'dan sonra 1964'te Türkiye'de sürgündeyken yazdığı ve bir hukukçu olarak statüsünü yükselten *Tahlil'ül Vesile* başlıklı çalışmasında daha ileri götürmüştür. Bu kitapta, İmam'ın ya da Müslümanların liderinin, ticaretin düzenlenmesi ve fiyatların belirlenmesine kadar varabilen geniş bir alanda, insanların hayatlarını düzenlemesi gerektiğini savunmuştur (Moin, 2005: 136).

İran'a dönmeden önce dünya basınına ülkesi için monarşi yerine alternatif yönetimin İslâm cumhuriyeti (*cumhur-i İslâmi*) olduğunu belirten Humeyni'ye (Abrahamian, 1982: 520) göre: "İslâm devleti totaliter veya despotik değil, anayasal ve demokratiktir. Ancak, bu demokraside kanunlar halkın iradesiyle değil sadece Kuran ve peygamberin sünneti ile yapılır... İslâm devleti, İslâm hukukuna tabiidir ki bu hukuk ne halktan ne de onun temsilcilerinden gelir, fakat doğrudan Allahtan ve onun ilâhi iradesinden kaynaklanır" (Khomeini, 1985: 7). Bu alıntı, Humeyni'nin önerdiği demokrasi anlayışının Batı tipi, halk egemenliğine dayanan bir demokrasi anlayışı olmadığının en açık göstergesidir. Devrimden sonra referandumla kabul edilen 1979 Anayasası ile *velayet-i fakih* makamını üstlenmiştir.[32] Anayasa Tanrının otoritesinin halk tarafından kabul edilmesiyle bir anlamda halk otoritesini de tanımıştır.

Siyasal bir devrim olarak İran Devrimi'nde –özellikle devrim sonrası dönemde– Şiiliğin yas ve şehadet kültürü, devrimi sağlamlaştırmak için

[30] Fakih, *müçtehit* yani içtihat yapma yetkisinde olan din bilginidir. Öğretiye göre, bir kişinin fakih olabilmesi için Kuran ve hadis ilimlerinde derinleşerek otorite olması, yaşadığı çağın meselelerini İslâm'a göre yorumlayabilmesi gerekir. (MEB: 84-85)

[31] Humeyni'nin bu fikirleri, İran'ı Şii yapan Safevi Hanedanı (1501-1722) döneminde dile getirilen müçtehitlik makamından esinlenmiştir. 18. yüzyıl müçtehitleri, yöneticiler üzerinde siyasi haklar iddia etmeye başlamıştır. Bunlara göre yöneticiler müçtehitlerin önerilerine uymak zorundaydı (Keddie, 1992: 100). Müçtehitler hükümdarın fıkıhçıya, devletin de şeriata (İslâm hukukuna) tâbi olması gerektiğini belirtirken, uygulamada ulema siyasal iktidara talip olmamış ve hükümdarlara boyun eğmiştir. (Gartwaite, 2011: 238-9)

[32] Humeyni'nin *velayet-i fakih*'liğini genelde ulema kabul etmişse de, İran'da ve Irak'taki kutsal şehirlerde yaşayan yüksek rütbeli Ayetullahlar tarafından sorgulanmıştır.

kullanılmıştır. Şii gelenekte, Ali ile oğulları Hasan ve Hüseyin'in şehit edilmelerinin toplumsal ve siyasal çağrışımları vardır ve tutulan yaslarla bu ilişki canlı tutulur. Zalimlere karşı başkaldırıya kutsallık atfedilmesi ve bu yolda şehadet devrim sırasında kullanılan bir söylemdir. Hem Şah'a karşı ayaklanma hem de devrimden hemen sonra başlayan İran-Irak Savaşı (1980-88) döneminde genç insanların kaybedilmesi, İran'da İslâm tarihinde görülmemiş şiddette "ölüsever bir şehadet kültü" gelişmesine neden olmuştur (Khosrokhavar ve Roy, 2013: 14). Esasında, Şiiliğin devrimden sonra, yeni düzenin ideolojik bir aracı olarak daha etkin bir biçimde kullanıldığı ve bu amaçla yeniden formüle edildiği iddia edilebilir.

İslâm Devrimi, 1960'lar ve 1970'lerde Marksist çevrelerde geliştirilen emperyalizm karşıtı hareketlerle, muhafazakâr çevrelerdeki kültürel Batılılaşmaya duyulan tepkileri birleştirmiştir. Sol söylemin terminolojisini benimseyip, İslâmileştirmiştir: *inkılap* (devrim), *ideoloji*, *cemaa-yı tevhidi* (bölünmez bütünlük toplumu –sınıfsız toplum), *hatt-ı imam* (imam çizgisi-parti çizgisi) ve *mustaz'ifin* (ezilenler-proleterler) gibi (Khosrokhavar ve Roy, 2013: 13). Bunda, Marksizm ile Şiiliği birlikte yorumlayan Ali Şeriati'nin rolü büyüktür. Humeyni genç ilâhiyat öğrencileri ve geleneksel çarşı esnafı ve kasetlere kaydedilmiş vaazlarının çözümlerinin elden ele dolaştığı geniş halk kesimleri arasında etkiliyken, Şeriati lise ve üniversite öğrencileri ile Halkın Mücahitleri[33] arasında popülerdi. İlerici bir düşünür olarak, Ayetullah Mahmut Talegani gibi radikal din adamlarıyla birlikte, 'Batıcılık hastalığı'na (*Westomania*) karşı direnci ilerici İslâm'da formülleştirmiştir (Ahmad, 1992: 89).

1960'larda Şeriati, devrimci İslâmi ideolojisini halkın anlayacağı bir dille onlara ulaştırmıştır. İslâm anlayışını, İslâmi felsefe ve ilâhiyat üzerinde değil, Fransa'daki doktora eğitiminin etkisiyle, beşerî bilimler özellikle de tarih ve sosyoloji üzerine inşa etmiştir (Fekri, 2011: 145). Tutucu ve irrasyonel 'gelenek' ve kapitalizmin faydacılığına, bilime tapmaya ve Batı'yı taklide dayalı modernite karşısındaki eleştirel tutumuyla, çıkış yolunu "yeniden doğuş ve mezhepsel Rönesans" olarak nitelendirdiği "eleştirel yeniden yapılanma ya da İslâmi Protestanizm"de bulmuştur (Fekri, 2011: 147-8). Ulemanın İslâm'ı değersizleştirdiğini ileri sürerek, Şii İslâm'ın ancak yeniden yorumlanmasıyla İran'da bir eylem tabanı oluşturabileceğini savunmuştur (Garthwaite, 2011: 225). Devrim sırasında, 1977'de öldürülen Şeriati'nin resimleri Humeyni ile birlikte taşınmıştır.

Son olarak, vurgulanması gereken bir nokta da devrimci kalkışmanın son evresinde Humeyni'ye verilen kitlesel desteğin arkasında ideolojik de-

[33] 1960'lar ve 1970'lerde Pehlevi rejimine karşı mücadele yürüten Marksist-Leninist gerilla hareketi içinde yer alan, İslâmi bir grup.

ğil politik nedenler bulunmasıdır. Rejime karşı siyasal muhalefetin Humeyni etrafında toplanmasının, sonrasında teokratik bir devlet kurulması konusunda fikir birliği olduğu anlamına gelmediğinin somut göstergesi, monarşinin devrilmesinden sonra baskı ve şiddetle diğer grupların bastırılmasıdır (Parsa, 2004: 291). 1970'lerde Şah-karşıtı bir siyasal bağlamda, Şii İslâm'ın modern siyasal bir alternatif olarak ön plana çıkmasında, Devrim'in ideologlarının 'Batılılaşma'yı reddeden 'otantiklik' ve 'bağımsızlık' vurguları ile sol içerikli eşitlikçi söylemleri etkili olmuştur. Bu nedenledir ki yeni yönetim, '*mustaz'ifin* yönetimi' (ezilmiş, mağdur ve mazlumların yönetimi) olarak tanımlanmıştır.

Kaynakça

Abrahamian, Ervand (1980). "Structural Causes of the Iranian Revolution", MERRIP Reports No, 87, Iran's Revolution: The Rural Dimension, 21-26, http://www.jstor.org/stable/3011417 (14.1.2016)

Abrahamian, Ervand (1982). *Iran Between Two Revolutions*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press).

Abrahamian, Ervand (1993). *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, (Berkeley: University of California,http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6c6006wp (16.7.2015)

Abrahamian, Ervand (2009). "Why the Islamic Republic Has Survived", http://www.merip.org/mer/mer250/why-İslâmic-republic-has-survived (14.1.2016)

Abrahamian, Ervand (2014). *Modern İran Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası) (Çev. Dilek Şendil), 3. Baskı.

Afary, Janet ve Kevin B. Anderson (2010). *Foucault ve İran Devrimi*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi) (Çev. Mehmet Doğan).

Ahmad, Eqbal (1992). "Skocpol Üzerine Yorumlar", Serpil Üşür (Der.), *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol,* (İstanbul: Belge Yayınları): 83-95.

Akhavi, Shahrough (1983). "The Ideology and Praxis of Shi'ism in the Iranian Revolution", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 25: 195-221.

Beşiriye, Hüseyin (2009). *İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları).

Bill, James A. (1963). "The Social and Economic Foundations of Power in Contemporary Iran", *Middle East Journal*, Vol. 17, No. 4: 400-418.

Boroujerdi, Mehrzad (2003). "Triumphs and Travails of Authoritarian Modernization in Iran", Stephanie Cronin (Der.), *The Making of Modern Iran: State and society under Riza Shah, 1921-1941*, (London, NY: Routhledge Curzon): 146-154.

Boroujerdi, Mehrzad (2007). "İran'da Devrim Sonrası Düşüncenin Hegel, Heidegger ve Popper ile Karşılaşması", Şerif Mardin (Der.), *Orta Doğu'da Kültürel Geçişler*, (Ankara: Doğu Batı): 255-280.

Brucerdi, Mirzad (2009). "Devrim Öncesi ve Sonrası İran'da Hâkim Entelektüel Söylem", *İştiraki*, Ekim 2009, http://istiraki.blogspot.com.tr/2009/10/garpzadegi.html (14.1.2016).

Clawson, Patrick ve Michael Rubin (2005). *Eternal Iran*, (NY: Palgrave, MacMillan).

Cronin, Stepjanie (2010). "Yukarıdan Reform, Aşağıdan Direniş: İran'da Yeni Düzen ve Muhalifleri (1927-1929), Touraj Atabaki (Der.), *Devlet ve Maduniyet: Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları) (Çev. Serhan Afacan): 93-118.

Fekri, Amir Ahmad (2011), *Tarihsel Gelişim Sürecinde İran Devrimi* (İstanbul: Mızrak).

Foran, John (1992), "A Theory of Third World Social Revolutions: Iran, Nicaragua, and El Salvador Compared", *Critical Sociology*, Vol. 19, No. 3: 3-27.

Garthwaite, Gene R. (2011).*İran Tarihi: Pers İmparatorluğu'ndan Günümüze*, (İstanbul: İnkılap) (Çev. Fethi Aytuna).

Goodwin, Jeff ve Theda Skocpol (1989). "Explanining Revolutions in the Contemporary Third World" *Politics and Society*, December, Vol. 17, No. 4: 489-509.

Halliday, Fred (1992). "İran Devrimi: Eşitsiz Gelişme ve Dinci Popülizm", Serpil Üşür (Der.), *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol*, (İstanbul: Belge Yayınları): 9-53.

Jafari, Peyman (2009). "Rupture and Revolt in İran" http://isj.org.uk/rupture-and-revolt-in-iran/ (14.1.2016)

Katouzian, Homa ve Hüseyin Şahidi (2011). "Giriş: 21. Yüzyılda İran: Siyaset, Ekonomi ve Çatışma", Katouzian, Homa ve Hüseyin Şahidi (Der.), *21. Yüzyılda İran*, (Ankara: Sitare Yayınları): 25-39.

Keddie, Nikki R. (1992), "Skocpol Üzerine Yorumlar", Serpil Üşür (Der.), *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol* (İstanbul: Belge Yayınları): 96-107.

Khomeini, Ayatollah Mosavi (1985). *The Little Green Book: Selected Fatawah and Sayings of the Ayatollah Mosavi Khomeini*, çev. Harold Salemson, (Bantam Books, PDF Edition: Kultural Freedom, 2011).

Khosrokhavar, Farhad ve Oliver Roy (2013). *İran: Bir Devrimin Tükenişi*, (İstanbul: Metis) (Çev. İsmail Yerguz).

MEB (tarih belirtilmemiş), *Dini Terimler Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4602, (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü).

Nomani, Farhad ve Sohrab Behdad (2012). "Democracy, Civil Society, and the Iranian Working Class: The Struggle for Independent Labor Organizations", Ramin Jahanbegloo (Der.), *Civil Society and Democracy in Iran*, (Maryland: Lexington Books): 233-265.

Parsa, Misagh (2004). *States, Ideologies, and Social Revolutions: A Comparative Analysis of Iran, Nicaragua, and the Philippines*, (Cambridge: Cambridge University Press).

Richards, Michael D. (2011). *Dünya Tarihinde Devrimler*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları) (Çev. Gül Çağalı Güven).

Seeberg, Peter (2014). "The Iranian Revolution, 1977-79: Interaction and Transformation", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 41, No. 4: 483-497.

Shakibi, (2007). *Revolutions and the Collapse of Monarchy: Human Agency and the Making of Revolution in France, Russia, and Iran*, (London, NY: I. B. TAURIS).

Skocpol, Theda (1982). "Rentier State and Shi'a Islam in Iranian Revolution", *Theory and Society*, Vol. 11, No. 3: 265-283.

Skocpol, Theda (1992). "Rantiye Devlet ve İran Devriminde Şii İslâm", Serpil Üşür (Der.), *İran Devrimi: Din, Anti-emperyalizm ve Sol*, (İstanbul: Belge Yayınları): 54-82.

Skocpol, Theda (2004). *Devletler ve Toplumsal Devrimler*, (Ankara: İmge) (Çev. Erdem Türközü).

Taşkın, Yüksel (2014). "İran: Yol Ayrımında Bir Devlet ve Toplum", Y. Doğan Çetinkaya (Der.), *Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm*, (İstanbul: İletişim): 219-268.

Tilly, Charles (1978). From Mobilization to Revolution, (New York: Random Hause).

Yeganeh, Nahid (1993). "Women, Nationalism and Islam in Contemporary Political Discourse in Iran", *Feminist Review*, No. 44, Nationalisms and National Identities (Summer): 3-18.

İRAN DEVRİMİ, 1977-79: ETKİLEŞİM VE DÖNÜŞÜM*

Peter Seeberg**

Devrimler yapılmaz, gelir.
(Skocpol, 1994)

Amerikan toplumbilimci Theda Skocpol 1979 tarihli *Devlet ve Toplumsal Devrimler* başlıklı klasik çalışmasında devrimleri bir toplumsal düzenin başka bir düzene dönüşmesine yarayan araçlar olarak, "toplumun devlet ve sınıf yapılarındaki temel dönüşümler" olarak nitelendirir.[1] Bu çalışmada devrimleri, devrimcilerin ve toplumsal kitle hareketlerin giriştikleri bilinçli eylemler olarak varsayan teorileri eleştirir ve onları (aşırı) hızlı modernleşme süreçlerine karşı gelişen toplumsal protestolar olarak kavramsallaştıran teorilerin zayıflığına dikkat çeker.

Skocpol, devrimci süreçlerin başarısına yönelik önkoşulların ancak mülksüzleştirilmiş kitlelerin bir toplumsal altüst oluşu yürütecek veya ona katkı sunacak yeterlilikteki bağımsız örgütlenmelere ve kaynaklara erişimleri varsa ve ancak kendisine başkaldırılan baskıcı devlet zayıflatılmışsa ve bu suretle başkaldırının yükselmesi ve potansiyel başarı imkânı doğmuşsa karşılanabileceğini ileri sürer. Bu önkoşulları Fransa, Rusya ve Çin dev-

Çev: Onur Açar

* Peter Seeberg, "The Iranian Revolution, 1977-79: Interaction and Transformation", *British Journal of Middle Eastern Studies*. 41 (4). 2014, s. 483-497.

** Çağdaş Ortadoğu Çalışmaları Merkezi, Güney Danimarka Üniversitesi, Campusvej 55, Odense M, Denmark.

[1] Theda Skocpol, *State and Social Revolutions* (New York: Cambridge University Press, 1979), s. 36.

rimlerinin analizlerine dayanarak kurar. 1994 tarihli *Modern Dünyada Toplumsal Devrimler* üstüne çalışmasında ise 1977-79 İran Devrimi'ni analiz eder ve devrimlerin asla rasyonel olarak açıklanabilir, bilinçli bir planın ürünü olan olaylar olarak görülmemesi gerektiğini belirtir. Ama gene de önceki çalışmasında ortaya koyduğu devrimler teorisi yoluyla İran Devrimi'nin açıklanabilir olduğuna dikkat çeker.[2]

1970'lerin ikinci yarısından itibaren İran'daki durum çeşitli nedenlerden dolayı geniş toplumsal kesimler için tahammül edilemez bir şekilde gelişti. Sonuç olarak halk Şah yönetimine karşı ayaklandı. Bu devrimci süreç birinci aşaması otoriter bir rejime karşı fiilî ayaklanma olan üç aşamaya bölünebilir. Sonraki aşamada devrimci kesimler arasında ulema, dinî hareketler, bunlarla ilişkili toplumsal yapılar ile benzerlerini içeren dindarların lehine sonuçlanan bir iktidar mücadelesi sahnelendi. Sonrasında İslâm Cumhuriyeti'nin sonraki tartışmasız lideri Ayetullah Humeyni bütün iktidarın kendisini hem kişisel olarak hem de savunduğu ideolojik değerler ve fikirler bakımından destekleyen dinî liderlerin ellerinde toplanması için eşsiz bir tarihsel fırsattan faydalandı.

Bu arka plana dayalı olarak, bu makale İran'daki devrimci sürecin özellikleri hakkındaki tartışmaya ve bu süreci açıklama çabasındaki mevcut teorilere yeni öğeler eklemeye çalışmaktadır. Makale Humeyni çevresindeki teokratik liderliğin, sonradan uygulamaya geçirdikleri İslâm Devleti'ni kurma çabasına önceden karar vermediklerini varsaymaktadır. Bu gelişme, daha ziyade, İslâmcılara iktidarı ele geçirme ve İslâm Cumhuriyeti kurma fırsatı sunan Şah karşıtı ayaklanmayı takiben gelişen iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Benzer şekilde, makale aynı zamanda devrimin amacının devrim sürecinde nasıl değişikliğe uğradığının da altını çizmektedir. Toplumsal dönüşüm sürecinin olası sonuçlarına ilişkin kavrayışlar, olaylar süresince gelişmiş ve karakter değiştirmiştir. Bu nedenle süreç, geçmişten radikal kopuşları ve yeni yapılanmaların gelişimini mümkün kılan yüksek derecede bir içsel dinamizm ve öngörülemezlik içeren karmaşık ve dinamik bir süreçtir. Bu temelde makale, Skocpol'un analizlerine yeni boyutlar katmayı amaçlamaktadır. Makale devrimin hedefinin süreç boyunca dönüşmesi bakımından, niyetlenilmemiş sonuçlara sahip olduğunu savunmaktadır.

İRAN DEVRİMİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

Devrimden sonra kısa bir zaman içinde, Fred Halliday'in bir yıl sonra yayımlanan analizi de dâhil olmak üzere devrimi konu alan birkaç çalışma

[2] Theda Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 243.

yayımlandı.[3] Akademik araştırmacıların konuya gösterdiği ilginin genişlemesinde muhtemelen olayların şaşırtıcı bir biçimde beklenmedik yönde gelişmesi, kapsamlı medya ilgisi ve devrimin görece uzun bir zamana yayılması etkili oldu. Devrimin karmaşık gelişimi oldukça çeşitli ve geniş kapsamlı yayınların üretilmesine sebep oldu: Şah rejiminde büyüyen ekonomik sorunların analizi, nüfus gruplarına yönelik makro-sosyolojik çalışmalar, İslâm'ı ve Humeyni'nin dinî liderliğini konu alan din çalışmaları, Körfez Savaşı'nda değişen güç dengelerinin siyaset bilimi analizleri ve benzerleri.

Bütün bunların içinde ilgi uyandıran şey, Michel Foucault'nun devrim üzerine yaptığı ve sonradan kendi başına bir tartışma konusu haline gelmiş olan yorumlarıydı.[4] Foucault İran'da devrim sırasındaki yaptığı gözlemlere dayanarak, Marx'ın din fenomeni konusundaki eleştirel yorumlarına referansla İran Devrimi'nin "ruhsuz bir dünyanın ruhunun" dışavurumu olduğunu ileri sürdü.[5] Foucault, İranlı kitlelerin yozlaşmış Şah rejimiyle mücadelesinin önünü açan ve Şii İslâmı'nda ve dinî cemaatinde temellenen siyasi motivasyonlar sebebiyle sokakları doldurduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla İran devletinin kötü yönetimine karşı bir tür ahlâki isyan söz konusuydu ve Foucault, Batı'da kısmen dağılmış olan ve siyasi kayıtsızlığa dönüşen siyaseten ilgi çekici bir devrimci potansiyele belki de İslâm dünyasının sahip olduğu kanısındaydı.

Teokratik rejimin dindar olmayan devrim destekçilerini ve Şii İslâmı içerisindeki diğer politik muhalifleri bastırmasını takiben devrime ilişkin görüşlerini değiştirmesine rağmen Foucault, İran Devrimi konusundaki olumlayıcı yorumları nedeniyle çok eleştiri aldı. Eleştirilen nokta, Foucault'nun Şah rejimine dönük isyanın muhafazakâr ve baskıcı yönleri olan dinî ögelerini problematize etmekte başarısız kalmasıyla ilgiliydi.[6] Fuyuki Kurasawa gibi yazarların da tartıştığı üzere, herhalde biraz da İran Devri-

[3] Fred Halliday, "Testimonies of Revolution", *MERIP Reports*, No. 87 (1980). Mesela Shireen Mahdavi tarafından ifade edildiği gibi İran Devrimi'ne yönelik bilimsel ilgi devam etmekte: "1979 İslâm Devrimi'nin ortaya çıkışından bu yana, antropolojiden ekonomiye tarihten sosyolojiye ve teolojiye ve hattâ, incelenmekte olan bir kitapta iddia edildiği gibi, ayrı bir disiplin olarak toplumsal hareketler çalışma alanının da katkılarıyla İran üzerine geniş bir multi-disipliner literatür ortaya çıktı." Shireen Mahdavi, 'Review Article: Iran, Revolution, Intellectuals and Women', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 34 (3) (2008), s. 399.

[4] Michel Foucault, À quoi rêvent les Iraniens? *Le Nouvel Observateur*, no. 727 (1978); Halliday, 'Testimonies of Revolution'; Ali Rezaei, "Last Efforts of Iran's Reformists", *Middle East Report, Special Report*, No. 226 (2003); James Miller, 'Carnivals of Atrocity. Foucault, Nietzsche, Cruelty', *Political Theory*, 18 (3): 470-491 (1990).

[5] Foucault'nun bu ifadesi Rezai'den alıntı olarak alınmış, *Last Efforts of Iran's Reformists*, s. 40. Ayrıca bkz. Daniel Defert and Francois Ewald, *Michel Foucault. Dits Et Ecrits* (Paris: Gallimard, 1999), cilt. III.

[6] Rezaei, *Last Efforts of Iran's Reformists*, s. 41.

mi'nin naif bir romantizasyonu söz konusuydu ve İran'daki olaylarla Batı'daki problematik durumu karşılaştırma arzusu vardı.[7]

Foucault'ya dair gelişen bir hayli özel tartışmanın yanısıra, İran Devrimi'nin karakteri konusunda kapsamlı bir tartışma da 1979'dan beri cereyan etmektedir. Bu tartışmada, Humeyni rejiminin kuruluşunu, rejimin siyasi sistemi ve velayeti fakih kavramı (fıkıh âlimlerinin vesayeti) da dâhil olmak üzere içerecek şekilde, devrimin siyasi ve dinî boyutlarına özel olarak odaklanılmaktadır:[8] Geçen on yıl aynı zamanda teokratik rejimin tarihi boyunca yaşanan siyasi ve toplumsal gelişmelerin çok sayıda analizi yapılmıştır. Bu analizler bilhassa şu temalara özel olarak eğilmiştir: (1) Dinî önderlik içindeki farklı fraksiyonların iktidar mücadeleleri; (2) Farklı toplumsal grupların durumları (kadınlar, etnik azınlıklar, vb.); ve (3) Rejimin, aşırı merkezileşmiş ve baskıcı sistemi ile parlamento seçimlerini, yerel seçimleri, medya ve kamusal tartışmaları içeren meşrulaştırıcı ve görece kapsayıcı popüler siyasi katılım sistemi arasındaki paradoksal birliğinin gelişimi – ki kimi kez bu durum seçimli otoriteryanizm [electoral authoritarianism] olarak anılacaktır.[9]

Şah'ın devrilmesinin ardından İran'da kurulan otoriteryanizm konusunda akademik tartışmaya yeni bir katkı İran'ın (ve Suriye'nin) daha sonraki yıllarındaki gelişmeleri bağlamında otoriter esneklik nosyonunun teorik veçhelerini ele alan Steven Haydemann ve Reinoud Leender tarafından yapıldı. Bu iki isim İran'dakine benzer rejimleri analiz ederken bunların uyum sağlama becerilerine odaklanılmasını önerdiler ve bu rejimleri "rekombinan otoriteryanizm" olarak adlandırdıkları bir terimle tanımlamayı teklif ettiler: Değişen zorlayıcı koşullar karşısında, tanıdık fakat özgün çözümler geliştirmek amacıyla, var olan kurumsal, söylemsel ve düzenleyici yapıları yeniden düzenleyebilen ve yeni yollarla birleştirebilen (rekombi-

[7] Fuyuki Kurasawa, "The Exotic Effect: Foucault and the Question of Cultural Alterity", *European Journal of Social Theory*, 2 (2): 147-165 (1999).

[8] Dinî-politik sistemin yapısı ve işleyişi konusunda daha kapsamlı bir tartışma için, bkz. Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran. Politics and the State in the Islamic Republic* (London: I. B. Tauris, 1998). Humeyni'nin yanısıra en önemli Şii liderlerden bazılarının rolleri hususunda, bkz. Babak Rahimi, "Democratic Authority, Public Islam, and Shi'i Jurisprudence in Iran and Iraq: Hussain Ali Montazeriand Ali Sistani", *International Political Science Review*, 33 (2): 193-208 (2012).

[9] Andreas Schedler, "Elections without Democracy. The Menu of Manipulation", *Journal of Democracy*, 13 (2) (2002), s. 46 ff. Yakında olmuş seçimlerle ilgilenen analizler için, bkz. Roozbeh Safshekan and Farzan Sabet, "The Ayatollah's Praetorians: The Islamic Revolutionary Guard Corps and the 2009 Election Crisis", *The Middle East Journal*, 64(4): 543-558 (2010). Aynı zamanda bkz. Alex Vatanka, "Khamenei and Iran's 2013 Elections", *Middle East Institute*, 21 Eylül 2012.

ne edebilen) yönetim sistemleri.[10] Anoushiravan Ehteshami vd. tarafından değinildiği üzere, otoriteryan rejimlerin gücü "katılımcı basıncın idare edilebilmesine bağlıdır ki Dahl da bu basıncı iki eksen boyunca ölçülebilir kılar. Bu eksenler (1) elitler arası rekabetin düzeyi ve (2) toplumsal güçlerin dâhil edilme düzeyidir".[11] Ehteshami vd. ise tarihsel sosyolojik yaklaşıma dayanan, ilgili dışsal faktörlerin de içsel dinamiklerle beraber analitik başlangıç noktası olarak işlediği bir analitik çerçeve önerirler. Ehteshami vd. tarafından ileri sürülen teorik noktalar İran'daki yeni rejimi analiz etmeye dönük bir girişimi teşkil etmesinin yanında İran Devrimi'nden önceki Şah rejimini de kavramamız konusunda ilham verir. Zira ileride tartışılacağı üzere, 1977-79 İran Devriminin meydan okumasıyla karşı karşıya kaldığında, Şah gerekli uyarlanma kapasitelerinden yoksundur.

1977-79 DEVRİMİ'NİN KOŞULLARI VE ROTASI

1960'lı ve 1970'li yıllarda Şah rejimi, resmiyette İran'ın toplumsal ve ekonomik koşullarını modernize etmeyi amaçlayan bir dizi reformu uygulamaya geçirdi. 1960'ların başında çeşitli modernizasyon girişimlerini kapsayan Beyaz Devrim başlatıldı. Başlangıçta altı reform alanı belirlendi ve sonraki on beş yıl boyunca bu liste yirmiye değin ögeyi içerecek şekilde genişletildi. İlk altı reform alanı tarım reformunu, İran'ın ormanlık ve uzak bölgelerinin millileştirilmesini, endüstriyel işçiler için kâr paylaşımını, devlet mülkiyetindeki fabrikaların satışını, kadınlara oy hakkı verilmesini ve okur-yazar birliklerinin kuruluşunu ihtiva etmekteydi.[12] Tarım reformu büyük toprak sahiplerinden devletin toprak alımını ve küçük çiftçilere ve tarım emekçilerine küçük parseller halinde ve alım bedelinden düşük bir fiyata satımını içermekteydi. Bu düzenlemenin bir tarafı köylülerin arazi alımını yirmi beş yıllık, faiz getiren kredi borcuyla finanse edebilmeleriydi. Plan ilk bakışta köylüler için olumlu ve ilerici bir düzenleme gibi görünse de pratikte daha farklı biçimde işledi. Hangi arsaların dağıtılacağının belirlenmesi konusunda toprak sahipleri hayli etkiliydiler ve en bereketli toprakları büyük ölçüde kendileri için alıkoyabildiler. Sonuç itibariyle sadece azınlık bir köylü kesimi (tahminen ilk etapta toplam köylülerin aşağı yukarı yüzde onu) toprak sahibi haline geldi. Üstelik dağıtılan kre-

[10] Steven Heydemann and Reinoud Leenders, *Middle East Authoritarianisms. Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013), s. 7.

[11] Anoushiravan Ehteshami, Raymond Hinnebusch, Heidi Huuhtanen, Paola Raunio, Maaike Warnaar, and Tina Zintl, "Authoritarian Resilience and International Linkages in Iran and Syria", içinde Heydemann and Leenders, *Middle East Authoritarianisms*, s. 223.

[12] Ali M. Ansari, *Modern Iran since 1921. The Pahlavis and After* (London: Longman, 2003), s. 157.

dilerin büyük bir bölümünün üretken yatırımlarda asla kullanılmadığı da sonradan anlaşıldı. Bu da kırsal bölgelerde toplumsal problemlere yol açtı, çünkü tarım emekçileri arasından kredi kullanma fırsatına sahip olmayanlar işsiz kaldılar.

Tarım reformu, sürülmeleri ve işlenmeleri olumsuz ekolojik sorunlara yol açan kenar bölgelerdeki toprakların ekilmesine sebep oldu. Sonuçta, tarımsal üretimin yıllık yüzde 2-2,5 oranında büyüdüğü düşünülüyor ki bu oran, yapılan iyimser tahminlerin oldukça aşağısında ve hattâ nüfusun büyüme oranının da altındadır.[13]

Diğer reformlar sadece kısmen yerine getirilebildi ve İran modernleşmesi hiç de hızla ilerliyor gibi görünmüyordu. 1963-73 arasındaki on yıllık süre zarfında toplam üretimdeki büyüme yüksek bir düzeyde tutulabildi ama bu büyük ölçüde yükselen petrol fiyatları ve İran'ın önemli petrol kaynaklarının çıkarılması sonucunda oldu. Doğrusunu söylemek gerekirse İran ekonomisi o kadar güçlü görünüyordu ki yabancı medya İran'ı Ortadoğu'nun Japonyası olarak tartışıyor ve demokratikleşmenin, ekonomik dönüşümü takip edeceği tahmininde bulunuyorlardı.

Hem kendi öz algısının hem de Pehlevi hanedanının resmî söylemdeki yerini sağlamlaştırma ihtirasının ilginç bir ifadesi olarak Şah, 1967 yılının Kasım ayında Şah kendisine taç giydirilmesine cevaz verdi. Bunu Pers İmparatorluğu'nun 2.500. yıldönümü olarak kabul edilen 1971 yılındaki kutlamalar takip etti. Bu da ülkenin kaynaklarının bu gibi ulusal festivaller gereği müsrifçe kullanılmasından nefret duyan daha geniş bir muhalefet yarattı. Şah'ın kendisini Antik Pers'in görkemli dönemi kadar gerilere uzanan hanedanın mirasçısı olarak konumlandırmak için kaynakları grotesk biçimde kullanımı belki de İran toplumundaki daha temel bir problemin sembolik ifadesi olarak görülebilir. Zira rantiyer devletin kalkınmasını petrol endüstrisinin genişlemesiyle görece zenginleşen ekonomik kaynaklara dayandırması, kamu sektöründeki yetersiz üretkenliği de beraberinde getirdi. Ekonominin kaynaklara kolay erişimi enflasyonla sonuçlandı ve bu da İran ekonomisi için, özellikle de reel harcama gücünde önemli bir düşüş yaşayan daha az zengin İranlılar için, büyüyen bir probleme dönüştü. Petrol kaynakları açısından bolluğun bir diğer sonucu hızlı gelişen bir bürokrasi ve petrol kârlarını özgürce harcayan geniş bir kamu hizmetleri sektörü oldu. Bu sektör 1950 yılında 45 milyon dolar, 1970 yılında 1,1 milyar dolar ve 1976 yılında 20,5 milyar dolarlık bir harcama yapıyordu. Bu ge-

[13] Nikki R. Keddie, *Modern Iran. Roots and Results of Revolution* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), s. 148.

lire rağmen 1970'lerin başındaki küresel durgunluk İran ekonomisini vurdu[14] ve ekonomik duraklama bilhassa 1976-77 yılında belirgin hale geldi.

Ekonomik büyümenin eşitsiz şekilde paylaşıldığı imajı, rejimin meşruiyet eksikliğini daha da ileriye taşıdı. Sınırlı düzeydeki toplumsal yeniden bölüşümün, eğitimin ve sağlık hizmetleri sisteminin maliyeti de haliyle petrol kârlarıyla karşılanıyordu. Yaygın yolsuzluk ve adam kayırmacılığın yanı sıra süratli ve eşitsiz ekonomik kalkınma devrimin patlak vermesinde önemli bir faktör haline geldi.[15] İran siyasal sisteminin üst kademelerinde yer alan kişiler çok uluslu şirketlerden ve silâh tacirlerinden rüşvet alıyorlardı ve bu sonuncusunu kapsayan yolsuzluklar, göze çarpan sonuçları olmamasına rağmen, İran ordusunu riske atıyordu.[16]

1970'lerin ortasında İran toplumu içindeki muhalefet giderek büyümeye başladı ve bu gelişme İran Devrimi'nin gerçekleşmesinde başat bir rol oynadı. Yaygın hoşnutsuzluk çeşitli toplantılarda dillendirilmeye başlandı ve yasal muhalefet yolsuzluğa ve çarpık toplumsal kalkınmaya karşı resmi bir dizi açıklama formüle etti. Bir grup avukat ve hâkim, kamu denetiminin veya kamu gözetiminin dışındaki özel mahkemelerin yüksek oranda kullanılmasına neden olan hukuk sistemindeki aksaklıklara karşı kampanya başlattı. Alman-İran Kültür Enstitüsü'nün Tahran Üniversitesi'nin entelektüel çevresiyle işbirliği içinde düzenledikleri bütünüyle zararsız birkaç şiir buluşması da çok sayıda katılımcıyı kendisine çekmeye ve rejime karşı düzenlenen gösteriler halini almaya başladı.[17]

Başta Şah rejimi bu tepkilere küçük politik tavizler verme yoluyla karşı koymaya çalıştı. Örneğin, Uluslararası Af Örgütü ve Uluslararası Kızılhaç Komitesi gibi uluslararası insan hakları ve insani yardım örgütlerinden gelen yoğun eleştiriler karşısında, (siyasi suçlara bakan) askerî mahkemeleri yeni bir yasal çerçeveyle donatarak ve çok kötü olan mevcut hukuki pratikleri bir ölçüde tashih ederek cevap verdi. Uluslararası Kızıl Haç Komitesi'nin 20 İran hapishanesini teftiş etmesine izin verildi[18] ve her ne kadar soruşturulan konunun doğası gereği bu eğilimi belgelemek zor ise de, işkence uygulamaları büyük ihtimalle azaltıldı.

Toplumun Şah rejimine karşı ayaklanması ile başlayan nihai devrimci süreç 1977 yılında kendisini gösterdi. Şah başlangıçta isyanı bastırma ve

[14] Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1996), s. 51.

[15] Kenneth M. Pollack, *The Persian Puzzle. The Conflict between Iran and America* (New York: Random House, 2004), s. 113.

[16] Gholam R. Afkhami, *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale* (Washington, DC: The Middle East Institute, 1985), s. 84f.

[17] Keddie, *Modern Iran*, s. 216.

[18] Dilip Hiro, *Iran under the Ayatollahs* (London & New York: Routledge and Kegan Paul, 1985 [1987]), s. 67, 217; Keddie, *Modern Iran*.

onun gelişimini ve ülkede bir taban elde etmesini engelleme yoluyla mukabele etti. Süreç, örneğin Şubat 1977'den Şubat 1979'a kadar olan iki yıllık dönem boyunca kalkışmanın bazı kısmi hedeflerine erişmesi veya özellikle yoğunlaşması gibi bir dizi tespit edilebilir aşamadan geçti.[19]

Devrim sürecinin açılış safhaları, rejim eleştirilerini formüle etmeye başlayan İranlı entelektüelleri içeriyordu. Bu eleştiriler kısmen İran'daki insan hakları konusuna yönelik uluslararası ilginin yarattığı koruma alanı sayesinde mümkün olabilmişti. Rejimin problemleri Şah'ın Washington'a 1977 yılı Kasım ayında yaptığı resmî ziyaret boyunca daha da arttı. Ziyaret, ABD'ye dönük yapılan ve İran televizyonunda da yayınlanan yaygın ve şiddetli protesto gösterilerine yol açtı. Bu gösteriler Şah'a yönelik içeriden gelen eleştirileri bir hayli güçlendirdi ve nefret edilen rejimin meşruiyetini daha da yitirmesine neden oldu. O ziyaret sırasında ABD ile İran arasında, ABD'nin ucuz ve istikrarlı petrol arzı konusunda güvence aldığı ve karşılığında İran'a gelişmiş silâh alımlarına erişim, diplomatik destek ve gelecekte İran-Amerika arasındaki konularda ilişkilerinde insan hakları konularının geri plana atılmasını öngören gayri resmî bir anlaşmanın yapılmış olması muhtemeldir.

İran Devrimi'nin neredeyse tüm analizleri Tahran destekli Ettela gazetesinde 7 Ocak 1978 tarihinde yayımlanan ve çatışmaların artmasıyla devrimci sürecin hızlanmasında önemli rolü olan kışkırtıcı bir yazıya dikkat çekiyor. Büyük olasılıkla Enformasyon Bakanı Dariush Humayun tarafından yazılmış bu anonim yazı, Beyaz Devrim'in ilerici olarak betimlenen içeriği ile, muhafazakârlık ve dinî aşırılıkçılığa farklı düzeylerde metaforik bir göndermede bulun "siyah reaksiyon" kavramını iki zıt unsur olarak karşı karşıya getiriyordu. Özellikle toplumun dindar kesimleri yazıyı bir tahrik unsuru olarak görüp öfkeyle karşıladı. "İran ve Kızıl ve Siyah Reaksiyonerler" başlıklı yazı aynı zamanda İran komünist partisi Tudeh'i de hedefleyerek bu hareketi ülkenin kaynaklarını yabancılara, yani Sovyetler Birliği'ne satmaya çalışmakla suçluyordu.[20]

Yazının en tahrik edici tarafı, Ayetullah Humeyni'den başkası olamayacak isimsiz bir kişi için aşırı suçlayıcı bir dil kullanması ve onu hakiki bir Müslüman olmamakla, İngiliz ajanı olmakla, erotik Sufi şiirlerinin yazarı olmakla ve İran devletinin başı olan Şah'la mücadele etmesi için dış yardım almakla suçlamasıydı. Yazı ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Humeyni'nin bu suçlamalardan aklanması talebiyle düzenledikleri Kum şehrindeki protestoları ve gösterileri ateşledi. Irak'ta sürgüne zorlanan Humeyni bu

[19] Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, s. 66f.

[20] Masoud Kamali, *Revolutionary Iran. Civil Society and State in the Modernization Process* (Aldershot: Ashgate, 1998), s. 194.

öğrencileri "paganlığa karşı ayağa kalkan kahramanlar" olarak adlandırdı ve devam eden gösterileri cesaretlendirerek ateşi daha da körükledi. Silâhlı polislerin gösterileri bastırması sırasında çok sayıda insan hayatını kaybetti. Takip eden haftalar boyunca gösteriler etkisini arttırdıkça öldürülenler de hakiki şehitlere dönüştürüldü.

Rejimin, örneğin 1978 yılı Ocak ayında Beyaz Devrim'in 15. yıldönümünü kutlamak için törenler düzenleyerek toplumsal mobilizasyonun önünü kesme girişimleri Şah'ın halk desteğini kendisine payanda kılma umutlarını gerçekleştirmede başarısızlıkla sonuçlandı. Bunun yerine ortaya cılız ve Şah rejiminin tükenmek üzere olan son desteğini gösteren mitingler çıktı. İnsanlar caddeler boyunca topluca yürüyüşe geçtikçe ve camilerde namaz kılmak için toplandıkça, pazar yerleri, ticarethaneler ve okullar kapatıldı.[21] Bazı yerlerdeki gösterilerde protesto niyeti daha açık seçik ifade edilmeye başladı ve "Şah'a ölüm" gibi militanca bir slogan duyulmaya başlandı. Tebriz'de genç bir protestocu öldürüldüğü zaman, göstericiler öfkelerini açığa vurdular ve dükkânlara, bankalara ve Western filmleri gösteren sinemalara saldırdılar. Her ne kadar protestoları ağırlıklı olarak kentin iç bölgelerinde yaşayan yoksul gençler hayata geçiriyorlarsa da, gösteriler açık bir dinî boyuta sahipti: İslâm, Şah'a ve onun devlet iktidarı aygıtına karşı başkaldırının iletişim aracına dönüşmüştü.[22]

1978 kışı olaylarını belirleyici kılan, bu eylemlerin, İran'da camilerden ve onlara ilişkili mollalardan oluşan (80.000 cami ve 180.000 mollayı kapsayan) İran toplumundaki önemli bir örgütsel unsurun harekete geçmesini sağlamasıdır.[23] Daha geniş bir açıdan bakıldığında, dinî liderler devrim tarafından sunulan fırsatları tam da bu noktada yavaş yavaş anlamaya başlamışlardır. Bir yandan bu kapsamlı ağın Şah'a karşı hareketle bütünleşmeyi kabul etmesi veya belki de hali hazırda bu hareketin önemli bir kısmını taşıyor olması, öte yandan ise olası bir İslâmi toplumsal düzen ihtimalinin sezilmesi gibi iki faktörün bir araya gelmesi hem Şah hem de bütün İran'ın geleceği üzerinde belirleyici bir etki yarattı.

Dinî geleneklere uygun olarak, takip eden aylar 40 günlük aralıklarla düzenlenen dinsel tondaki olaylara ve gösterilere sahne oldu. Bunlar zamanla birkaç şehirde bir dizi çatışmaya ve protestocu ölümlerine neden olan şaşırtıcı derecede popüler protestolar haline geldi. Büyüyen çatışmalar 1978 yılı Ağustos ayında bir sinemada çıkan yangında 400'den fazla insanın trajik şekilde öldürülmesinden de etkilendi. Hükümet İslâmi fanatik ke-

[21] Kamali, *Revolutionary Iran*, s. 195.

[22] Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, s. 71, 126; Keddie, *Modern Iran*.

[23] Mohammed Amjad, *Iran. From Royal Dictatorship to Theocracy* (New York: Greenwood Press, 1989), s. 145.

simlerin olaydan sorumlu tutulması gerektiğini iddia ederken, öfkeli kamuoyu nefret edilen gizli polis servisi Savak'ı yangını çıkarmakla suçluyordu. Bu olayda Müslümanların suçlanması yeni bir tahrik olarak görüldü ve âdeta yangına körükle gidildi. O yılın Ramazan ayı Eylül ayının başında bitti ve bayram Şah'a karşı kitlesel protesto yürüyüşleriyle kutlandı.

8 Eylül günü Tahran'ın merkez meydanlarından birinde kanlı bir çatışma sonlandığında ve bilinmeyen sayıda insan –büyük olasılıkla birkaç bin kişi– başkentin merkezindeki bu çatışmada hayatını kaybettiğinde bu dramatik durum zirve noktasına ulaştı. Kara Cuma olarak bilinen bu olay sonraki protestolar için sembolik bir önem arz ediyordu. Şah rejimi ulusal çapta bir olağanüstü hali bu olay sırasında ilân etti.[24] 1978 yılı Kasım ayı birçok genel grev gösterisine sahne oldu ve gene en büyük yürüyüşlerin bazıları Aralık ayında gerçekleşti. Şii İslâm anlayışının en önemli dinî figürlerinden İmam Hüseyin'in öldürülüşü hatırası için yapılan Aşure anması sırasında Tahran'daki gösterilerde tahminen iki milyon gösterici yer aldı.[25]

Çok geçmeden bu gösteriler üretim alanındaki farklı sektörleri felce uğratan ve okullar ile diğer kamu kuruluşlarının boşalmasına neden olan dönüşümlü grevler halini aldı. Kamu kurumlarının normal işleyişi düzenli olarak kesintiye uğrarken aynı zamanda petrol endüstrisinin de grevlerden çokça etkilenmesi giderek artan bir sorun yaratmaya başladı. Bununla beraber polis ve asker dahi halkın yoğun katılım gösterdiği bu gösterilerin üzerine gitme motivasyonunu yitirdi ve bazen işi göstericilerin arasına katılma raddesine bile vardırdı.[26] Şah'ın kalkışmayı bastırma girişimleri gittikçe sertleşti ve bununla eşzamanlı olarak İran'ın hükümet ve yönetim sistemini yeniden organize etmeye dönük başarısız hamlelere girişti. Sansürü kurumsallaştırma girişimi bundan etkilenen iki gazetenin toplam 4.000 çalışanının tamamının iş bırakmasına yol açtı.[27]Aynı döneme ait bir önemli olay da 1978 yılı sonbaharında büyüyen yeni bir muhalefet hareketinin ortaya çıkmasıdır. Bu hareket kısmen Humeyni'nin konuşmalarının ses kayıtlarının mollalar tarafından dağıtılmasıyla hız kazanmış, ama devrimin muhtelif mesajlarını iletmede kullanılan el ilânları ve broşürler gibi diğer iletişim kanalları da kullanılmıştır. Şehirli kitleler arasında şimşek hızıyla kulaktan kulağa yayılan mesajların önemini de bu noktada göz önüne almak gerekir. Böylece yayılan ve ciddi öfkeyi yaratan haberlerden birisi, İran'daki üst sınıfa mensup kişilerin büyük olasılıkla kaos içerisindeki bir İran'da servetlerini kaybetme korkusuyla yabancı bankalara büyük

[24] Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, s. 77.
[25] Ali Gheissariand Vali Nasr, *Democracy in Iran. History and the Quest for Liberty* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2006), s. 72.
[26] Gheissari and Nasr, *Democracy in Iran*, s. 72.
[27] Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, s. 78.

miktarda para transferi yaptığını fark eden devrim yanlısı bir merkez bankası çalışanından geldi.

Grevler devam ederken halk, diğer taleplerin yanında Humeyni'nin İran'a dönmesine izin verilmesini de istiyordu. Ancak Şah Humeyni'nin dönmesine izin vermek yerine onun Irak'tan sürgün edilmesini sağladı. Humeyni Kuveyt'e gitmeyi amaçlıyordu fakat bunun yerine kendisine oturma izni verilen Paris'e uçmak durumunda kaldı. Buradan İran üzerinde etkin bir nüfuz sağlayabiliyordu ve niyetinin İran'a dönmek olduğunu – ki bu niyet Şah'ın çıkmasını gerektiriyordu– uluslararası kamuoyu nezdinde açıklığa kavuşturmasını sağlayacak imkânları da Paris ona sağlamıştı. Humeyni'nin Irak'tan çıkarılması kamu sektörünün büyük bölümünü felce uğratan geniş çapta gösterilere sebep oldu.

1978 yılının son aylarında çatışmalar daha da tırmandı. Bu süreçteki tuhaf bir veçhe de Şah'ın Tahran'daki son günlerinde ona karşı duyulan nefrette de payı olan bir girişimdi. Şah, ülkeyi terk ederken kendi yanında götürmek istediği üç kraliyet tacına ulaşmaya çalışmış ancak başarısız olmuştu. Sonuçta 16 Ocak 1979'da Şah İran'dan ayrıldı ve Mısır'daki Asvan şehrine gitti. İki hafta sonra ise Humeyni İran'a ayak bastı ve devrimin birinci safhası böylece tamamlandı. Basitçe söylemek gerekirse, devrimci sürecin böyle bir yön almasını ve bu şekilde sonuçlanmasını önleme çabasına girişebilecek iki grup vardı. Bunlardan birincisi 1950'li yılların başında iktidarı ele geçiren siyasi gruplardan, yani Musaddık çevresinden oluşuyordu ve bunlar Şah ve CIA tarafından desteklenen 1953 darbesiyle devrilmişti. Müdahale edebilecek diğer güç ise orduydu. 1950-53 arasındaki kısa demokrasi deneyimine katılan siyasi partiler belki Şah'la ittifak kurabilirlerdi ve böylece geniş alana yayılmış protestoları siyasal alana çekme politikası aracılığıyla engelleyebilirlerdi. Bu stratejiye Ocak 1979'da Liberal demokrat Shapur Bakhtiar başbakan olarak atandığında geçilse de, tercihteki isteksizlik şöyle dursun, iş işten çoktan geçmişti. Onun hükümeti ancak bir ay dayanabildi.[28]

İRAN DEVRİMİ'NİN OLAĞANDIŞI YÖNLERİ

İran üstüne yapılan araştırmalarda bugüne dek hep analiz edilip tartışıldığı üzere, silâhlı kuvvetler devrim sırasında ilginç ve dikkat çekici biçimde pasif bir rol oynadı. İran ordusu iyi örgütlenmiş ve tam teçhizatlı bir orduydu. Şah'ın sadık ve oldukça iyi eğitilmiş ordusunun ne kadar geniş olursa olsun, bir halk ayaklanmasına neden müdahale edemediğini ve ayaklanmayı neden bastıramadığını açıklayabilecek askerî (lojistik) bir neden yoktur. Böyle bir bastırmanın gerçekleşmeyişi birbirine bağlı bir dizi faktörün so-

[28] Gheissari and Nasr, *Democracy in Iran*, s. 73.

nucudur. İran Devrimi analizinde Skocpol, ordudaki iç uyum ve dayanışma yokluğuna işaret eder. Ordunun önde gelen generallerinden ve Savak'ın yardımcılarından birisinin, Humeyni'nin tamamen iktidarı ele almayı başarmasından günler öncesinde ona teslim oluşuna dair o hep tartışılan vakadan söz eder.[29]

Halliday, Şah'ın kararlı bir tutum gösteremediği bir durumda ordunun gösterilere, ayaklanmalara ve grevlere karşı inisiyatif alabilmekteki âcizliğini ortaya koyan iç yarılmalarının ve güçsüz, yozlaşmış hale gelen askerî liderliğin üzerinde durur.[30] Geissari ve Nasır'ın belirttiği gibi, Ortadoğu'da görece güçlü İslâmi hareketlerin bile daha sonrasında sindirildiği başka örnekler vardır. Hafız Esad'ın 1982 yılındaki kanlı Hama müdahalesi yoluyla Suriye'deki Müslüman Kardeşleri bastırması bu örneklerden yalnızca bir tanesidir. Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin Cezayir'de 1990'larda İslâmi Kurtuluş Cephesi'nin faaliyetlerini askıya alması ve daha sonrasında bastırması da bir başka örnektir. Bununla birlikte her iki örneğin de İran'daki durumla birebir karşılaştırılabilir olmadığını mutlaka hatırlamalıyız.

Askeriyenin İran Devrimi'ndeki (zayıf) rolü, Skocpol'ün 1979'da devrimci süreçlerin "standart unsurları" olarak öne sürdüğü unsurlardan İran'ın saptığına dair bir tartışmayı ileri sürdüğü 1994'teki analizinde ele aldığı üç faktörden bir tanesidir. Bu "standart unsurlardan" birisi ülke-dışı düşmanlar tarafından ülkenin askerî bir yenilgiye uğratılmasının gerekliliği ve bunun üst sınıfları meydana getiren farklı kesimler arasında anlaşmazlıklara yol açacağı veya Şah rejiminin temelini çürüteceği fikridir. Bu fenomenler İran için geçerli değildir ve 300.000 askerden oluşan tam teçhizatlı bir ordunun rejimin düşmesini engelleyebileceği halde 1977-79 dönemi boyunca temelde pasif kaldığı konusunda da Skocpol'le hemfikir olunabilir.[31] Aksi durumda bir askerî darbe beklenebilir veya ordunun gerçekleşen toplumsal dönüşümler sırasında bir ittifak oluşturma sürecine girmesi düşünülebilirdi.

Diğer bir etken ise, devrimin, Skocpol'ün 1979'daki analizinde devrimlerin açıklamaları olarak tasvir ettiği şeyi, yani aşırı hızlı modernleşme süreçlerine karşı gösterilen reaksiyon unsurunu açık bir biçimde içermesidir. 1994 yılındaki analizinde Skocpol, bu unsurun İran örneğinde gerçekten de var olduğunu ve bir hayli önemli olduğunu yazar. Üçüncü etken ise kitlesel katılımla ilgilidir. Fransız, Rus ve Çin devrimlerinden farklı olarak İran Devrimi kapsamı gitgide büyüyen ve devrimci sürecin seyri üzerinde özgün bir önemi olan kitlesel mobilizasyonla karakterize edilir. Sürecin sonu-

[29] Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*, s. 245.
[30] Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, s. 55.
[31] Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*, s. 242.

na doğru Humeyni'nin iktidarı ele geçirmesi darbe benzeri gibi görünebilir, fakat aynı şey aylar boyunca süren ve Şah'ın düşmesini sağlayan yürüyüşler, gösteriler, grevler vb. biçiminde kendisini gösteren halk direnişleri için söylenemez.[32]

Her halükârda Şah'ın günleri kanser hastası olması sebebiyle sayılıydı. Buna rağmen, gerekli politik manevralar (ordunun, güvenlik güçlerinin ve ABD'nin desteğiyle) zamanında denenmiş olsaydı Pehlevi Hanedanı büyük olasılıkla ayaklanmayı atlatabilirdi. Çoğu devrim hakkındaki sunumlarda tasvir edildiği gibi, kişisel konular olaylarda önemli rol oynadı. Şah ciddi bir şekilde hastaydı ve hastalığı kadar aldığı güçlü ilaç tedavisi de rejimin kimi zaman şaşırtıcı derecedeki kararsızlığına şüphesiz etkide bulundu.[33] Fred Halliday'in *İslâm ve Çatışma Miti* adlı eserinde ifade ettiği gibi:

> Eğer spekülasyon yapacak olursak, varlığının son birkaç ayında bu rejimi hiçbir monark kurtaramazdı, ancak farklı türde bir otokratın rejimin varlığını bir ihtimal uzatabileceği veya 1978 yılının başında etkili ıslah edici önlemler alabileceği tartışılabilir. Bu kişisel faktörün tam olarak ne kadar önemli olduğunu bilemesek de, rejimin ansızın hızlı bir şekilde çözülmesine kesinlikle katkıda bulunmuş gözüküyor.[34]

Devrimdeki önemli bir etken, destekleyen ve katılım gösteren toplumsal grupların siyasal ve toplumsal bakımdan önemli ölçüde bir çeşitlilik içermeleriydi. Devlet otoritesine karşı savaşın gelişiminin merkezî bir ögesi tüm ülke çapındaki müttefikler bulmak için gösterilen mücadeleydi ve öyle görünüyor ki Şah rejimine karşı verilen savaşta isyancılar, oldukça farklı ideolojik perspektiflerden oluşan bir grubu bir araya getirmeyi başarmışlardı. Bu durum, örneğin aşırı solcular ile dinî liderler arasında olduğu gibi ara sıra görülen büyük anlaşmazlıklara rağmen böyleydi. Nitekim Ayetullah Mahmud Taleqani'nin oğlu ve İran Devrimi boyunca en önemli dinî aktivistlerden biri olan Mojtaba Taleqani babasına İngilizce bir not olarak "işçi sınıfını örgütlemek için İslâm'ı reddetmeliyiz, çünkü din tarihin belirleyici dinamik gücü olan sınıf mücadelesinin tanınmasını reddediyor" diye yazıyordu.[35] Bu tümüyle Marksist ifade, Keddie'ye göre Marksizmin önemli bir rol oynadığı İran muhalefeti içindeki büyük çeşitliliği de gösteriyor. İranlı Mücahit hareketi (Mujahedin movement) Şah'ın düzenine karşı birleşik halde bir illegal mücadele yürüten İran yeraltı hareketinin bir parçasıydı, Şah rejiminin baskıcı karakterini "ortaya çıkarmak" ve göstermek için şiddet eylemleri kullanıyordu. Mücahit hareketinin bazı liderleri

[32] Skocpol, *age.*, s. 242.
[33] Keddie, *Modern Iran*, s. 221.
[34] Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, s. 53.
[35] Keddie, *Modern Iran*, s. 221.

1970'lerin ortasında Marksizm çalışmaya başladılar ve sonunda örgütlerini Marksist-Leninist olarak ilân ettiler.

İran Komünist Partisi (Tudeh) ise II. Dünya Savaşı'ndan önce kurulmuştu ve çoğunluk itibariyle orta-sınıf entelektüellerden oluşuyordu. Parlamento içinde 1940'lı yıllarda temsil edildi fakat Şah'a karşı bir suikast girişimine karıştığı suçlamasıyla 1948 yılında yasadışı ilân edildi. 1950'lerde petrol endüstrisinin millileştirildiği Musaddık idaresindeki kısa demokrasi deneyimi sırasında bile Tudeh partisi siyasi olarak marjinalize edilmişti. Kısmen Sovyet yanlısı yönelimi ve seküler duruşu sebebiyle Tudeh partisi anlamlı bir halk desteğinden yoksundu. Hal böyleyken Şah'a karşı ayaklanma komünistler için bir fırsattı. Örgütlerini ve partinin gazetesi vasıtasıyla propaganda yapma hünerlerini kullandılar ve sonunda siyasal güç mücadelesinde önemli bir rol oynadılar. Komünistlerden başka birtakım daha küçük sol görüşlü siyasi partiler de vardı. Bunlar da öncelikle özgür ifade hakkı ve örgütlenme hakkı ile birlikte otoriter siyasal sistemin yani Şah diktatörlüğünün liberalleştirilmesi gibi kendi siyasi hakları için mücadele amacıyla rejim karşıtı harekete katıldılar. Komünistler ve Humeyni taraftarları arasında gerçek bir ittifaktan anlamlı olarak bahsedip bahsedemeyeceğimiz kuşkuludur. Fakat Paris'teki sürgünü boyunca Humeyni, kafasındaki ideali Şah'ın tahttan indirilmesinin ardından komünistlerin de politik sistem içinde kendilerini özgürce ifade edebilecekleri bir sistem şeklinde tasarlıyordu.[36]

İran toplumu içindeki iki geleneksel küme olan ulema *ve* pazariler (pazar esnafı ve çalışanları) etkili ve önemli bir ittifak oluşturma noktasına vardılar. Bu ittifak elbette bu iki grubun güçlerini azaltmayı doğrudan hedefleyen Şah'ın modernleşme programları sebebiyle mümkün olabildi. Hükümeti, yönetimi, eğitim sistemini ve kamusal hayatın bütününü kapsamlı bir biçimde laikleştirme girişimi aracılığıyla, zamanla geleneksel esnaf tabakasını gereksiz kılacak ve imamların rollerini sadece dinsel işlere dönüştürecek bir gelişmeyi harekete geçirme umut ediliyordu. Her ne kadar politik hedefleri başta farklılaşsa da bu iki grubun çıkarları böylece kısmen kesişti. Geleneksel esnaf tabakası için etkinliklerini kısıtlayan ekonomik düzenlemelerin bazılarının değişmesi en önemli öncelik iken, imamlar devletin laikleştirme girişimlerini kısıtlamayı istiyorlardı. Ancak bu farklı hedeflere ulaşmanın yolu aynıydı: Şah'ın iktidardan indirilmesi.

Kamali, İran devrimci hareketi sırasındaki en olağanüstü olaylardan birisinin hareketin dinî liderliğine destek olmaya gelen radikal kitlelerin, mülksüzleştirilenlerin sahneye çıkmaları olduğunu ileri sürer.[37] Bu bağlam-

[36] Kamali, *Revolutionary Iran*, s. 210.

[37] Kamali, *Revolutionary Iran*, s. 226.

da devrimci süreçte yer alanları bile muhtemelen şaşırtmış olan bu olayı hiçbir otoritenin, siyasi partinin veya hareketin öngöremediğini de not etmek önemlidir. Kamali İran ve 1977-79 devrimi üstüne yapılan araştırmalarda mülksüzleştirilenlerin rolünün, kısmen kuramsal olan paralel tartışmaların da konusu haline geldiğini yazar.

Devrim ve dönüşüm

Araştırma literatürü sözünü ettiğimiz fenomenin nasıl açıklanabileceğini deneysel/analitik düzeyde tartışıyor olmasına karşın, çok sayıda mülksüzün gerçek anlamda devrimci mücadelelere katılıp katılmadığını sorunsallaştıran bilim insanları son derece azdır. Kamali ve Halliday'in ileri sürdüğü gibi mülksüzlerin devrim içerisinde önemli ölçüde yer almaları muhtemel görünüyor. Bu sebeple de söz konusu katılımın nedenleri üzerine düşünmek önemlidir. Bu konudaki açıklamalar belirli grupların, çoğu durumda yeni bir gelecek arayışıyla şehirlere gelip İran kentlerinin toplumsal keşmekeşi içinde batağa saplanmış yoksul köylü ve çiftlik emekçilerinden oluşan mülksüzleştirilenleri mobilize etme becerileri ile ilintilidir. Halliday'in de ifade ettiği gibi:

> Harekete tepki veren toplumsal güçler farklılaşmıştır. 1978'in ilk çatışmalarında esas bileşenler teoloji öğrencileriydi ve çarşı esnafıydı, ancak laik partilere nazaran toplumla daha yakın bir temas halindeki bu gruplar, yılın ikinci yarısında büyük gösterilerin neferine dönüşen kent yoksullarına hitap edebildiler.[38]

Toplumun geniş kesimlerini harekete geçiren yoksullaşmış iç göçmenler, devrimin emekçileri rolünü oynama noktasına vardılar. Halliday'in iddia ettiği gibi, İran Devrimi ya toplumun geniş ve farklı gruplarını içeren bir kesiti tarafından yürütülen bir İslâmi devrimdi veyahut daha sonrasında İslâmcı bir karşı devrim grubu tarafından bastırılan ve sırtından bıçaklanan bir proletarya başkaldırısıydı. Halliday'in söylemek istediği elbette devrimin aslında her ikisi de olduğudur.

Buna bir kuramsal soruyu da eklemeliyiz. Misagh Parsa yoksullaşmış iç göçmenleri, işsizleri ve benzerlerini masaya yatırır ve bunların merkezî bir rol oynamadıklarını çünkü açıkçası böylesi bir işlevi ancak güç bela yürütebileceklerini iddia eder:

> Bu analizle ilgili kuramsal sorun, yerinden edilmiş bireylerin mobilizasyon ve kolektif eylem için ihtiyaç duydukları kaynaklara, dayanışma ilişkilerine ve örgütlenmelere nadiren sahip olduklarıdır. Yerinden edil-

[38] Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, s. 56.

> miş olma deneyiminin bizatihi kendisinin, daha önceden mevcut olan dayanışma yapılarını çözerek kolektif eylem kapasitelerini düşürmesi çok olasıdır.[39]

Kamali'nin fikrine göre bu görüş mülksüzleştirilenlerin toplumsal devrimlerdeki potansiyel rollerinin oldukça deterministik ve basitleştirilmiş bir kavrayışıdır. Onların "yerinden edilmiş" olarak etiketlenmesi bile, bu kesimler toplumdan yalıtılmış olmadıklarından, bir probleme işaret ediyor: "Geleneksel toplumsal koşullarını terk etmiş ve şehirlere taşınmış kent göçmenleri bir boşluğun içinde ve tüm toplumsal ortamların dışında yaşamadılar."[40] Bu noktayı vurgulayan Kamali, devrim sırasında gerçekleşen toplumsal ittifaklara dair işlevselci ve determinist açıklamalar ile arasına mesafe koyar. Kamali böylece ön belirlenimciliği reddeden bir "üretici yapısalcılık" yaklaşımı sergiler. Pierre Bourdieu de bu gibi karmaşık ilişkilere içsel olasılıklara dikkat çeker ve bu tür bir yapısalcılığı savunur:

> Toplumsal uzam çok boyutlu bir uzamdır, görece özerk alanların açık bir dizisidir ve bu alanlar da kendilerinin işleyişleri ve dönüşümlerinde az çok sağlam bir şekilde ve doğrudan birbirleriyle bağlıdır [...] Alt-uzamların her birinde egemen konumları işgal edenler ve hükmedilen konumları işgal edenler (bu suretle kendilerini zorunlu olarak antagonistik gruplar şeklinde kurmaksızın) sürekli değişik türde mücadelelere karışırlar.[41]

Mülksüzleştirilen İranlı kentliler ülkenin modernleşme süreci tarafından böylece "yaratıldı" ve kendilerine sorunlar yaratan rejime karşı çıkmak bariz bir biçimde onların çıkarınaydı. Diğer grupların onları ortak düşman olan Şah'ı ve onun otoriter rejimini ortadan kaldırmak için kendi mücadelelerine dâhil etmeyi bir avantaj olarak gördükleri bir toplumsal uzamda hareket ettiler. Sözünü ettiğimiz diğer gruplar ise çarşı esnafı ve mollalardı. Özellikle mollalar, mülksüzleştirilen gençliği dinî nitelikli eylemlere girişmek için motive etmede başarılı oldular ve onları, Şah'ın taraftarı olduğu seküler ve Batı-yanlısı bir toplum modeline destek vermekten uzaklaştırdılar.

Söz konusu sosyal dayanağı zayıflamış genç erkeklerin anahtar rolü ilk olarak, Kum'da öldürülenlerin Ocak ayındaki anmalarında başlayan ama kısa zamanda Şah'a karşı şiddetli protestolara dönüşen Şubat 1978'deki Tebriz isyanında görüldü [...] İsyan bankalara, Şah'ın Diriliş Partisi'nin

---

[39] Misagh Parsa, *Social Origin of the Iranian Revolution* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1989), s. 267.

[40] Kamali, *Revolutionary Iran*, s. 267.

[41] Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press, 1993), s. 245.

(Rastakhiz) ana merkezine, sinemalara ve içki dükkânlarına saldıran gençlerin öncülüğünde büyüdü.[42]

Şia İslâmi hareket, mollalar, camiler, medreseler ve öncü Ayetullahlar aktif genç protestoculara erişmek için örgütsel güçlerinin ve çoklu iletişim kanallarının nimetlerinden faydalanmanın yollarını aradılar. Çoğu kez camilerle ortaklık içinde aşevleri ve ucuz giyim ve gıda satışları örgütlendi. Kolay erişilen krediler ve bedava benzin dağıtımı da sağlandı. Bütün bunlarla Şah'ın rejimine karşı hümaniter (ve İslâmi) bir alternatif sunulması amaçlanıyordu. Çoğunluğu kente daha yeni gelmiş olan genç mülksüzleştirilenleri laiklerin veya sol-kanat partilerdeki entelektüellerin (ki buna komünistler de dâhil) retorikleri de muhtemelen cezbetmemişti.[43] Tersine, camileri ve medreseleri çevreleyen sosyal ortamı kendilerine daha yakın hissettiler ve böylece Şah'a karşı mücadelede faydalı müttefikleri yanlarında buldular. İslâmi hareket de kendi payına İslâmi bir İran için sadık aktivistler kazandı.

İran Devrimi aynı zamanda bir siyasal iktidar mücadelesiydi. Yukarıda gösterildiği gibi, Şah'ı devirmenin sadece yavaş yavaş gerçekçi bir olasılık olarak belirdiği, aşamalı olarak gelişen bir sürecin sonucuydu. Öte yandan, sonuçta kurulmuş olan rejime benzer bir biçimini tek amaç olarak içeren ortak bir vizyon hiçbir zaman yoktu. En başında süreç, kaotik bir şekilde gelişen ve Şah'ı siyaseten izole etmek amacıyla birleşmeyi kabul eden veya en azından birbirlerinin potansiyellerini kullanan farklı ideolojik ve dinî yönelimleri kapsayan ve pek çok yeni politik fırsat sunan bir konjonktürdeki siyasal pragmatizm örneğidir. Böylece, Daniel Brumberg gibilerinin öne sürdüğü gibi, sürecin gelişiminin ideolojik-dinî ögeleri olduğu kadar pragmatik veya taktiksel ögeleri de vardı.

Yeni orta sınıfların modern entelektüel öncüleri siyasal, toplumsal ve ülküsel çıkarlarını rasyonel olarak savunmada Şiiliği kuvvetli bir araç olarak gördüler. Buna karşın, köylerden kentlere göçen alt-orta katmanlar mesihçi Şiiliği kitlesel yabancılaşmaya karşı akıl-ötesi, karizmatik bir çözüm olarak benimsedi. Dolayısıyla dinin bizzat kendisiyle değil, iki farklı rasyonalite biçimiyle ilgileniyoruz [...] Humeyni'nin şansı, onun İslâmi yönetime ilişkin eklektik tasavvurunun, sembolik zemini orta sınıf aydınlarına ve onun öncülerine teslim etmeksizin bu devrimlerin her ikisini de dile getirebilmesidir.[44]

---

[42] Keddie, *Modern Iran*, s. 228-229.

[43] Amjad, *Iran*, s. 109.

[44] Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini. The Struggle for Reform in Iran* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2001), s. 89.

Brumberg'in gelişmeleri nitelendirmesi özellikle devrimci sürecin son safhasına uygulanabilir. Bu safha, yukarıda tanımlandığı gibi kendilerine verilen destekler karşılığında mobilize olmaya müsait yoksul gençliğe İslâmcı güçlerin mesajlarını iletmeyi becerdikleri safhadır. Bu noktadan sonra gelişme Şah'a karşı ayaklanmanın gerçekleşmesinin ardından hegemonyayı kazanmaktan ibaretti ve bu, dinî güçlerin erişebildiği oldukça kapsamlı örgütsel aygıtın varlığı göz önünde tutulduğunda, onlar açısından kazanılması kolay bir mücadeleydi. Ayrıca dinî hareket içinde de bir iktidar mücadelesi söz konusuydu ve burada Humeyni destekçilerini bir araya getirmeyi ve hareketin mümkün olan en geniş kesimleri üzerinde iktidarı ele geçirmek için onları kullanmayı başardı.

İlk ayaklanma seküler güçlere karşı adım adım üstünlük sağlanan siyasal-ideolojik bir güç mücadelesiydi. 1 Şubat 1979'da Humeyni Tahran Havaalanı'na muzaffer bir biçimde vardı. Ondan kısa bir süre sonra İran'ın tecrübeli seküler siyasetçilerinden Mehdi Bazargan'ı, tıpkı diğer türlü sosyal çalkalanma durumlarında da görülen biçimde bir iktidar paylaşımı edasıyla başbakan olarak atadı. Bu kararın arkasındaki neden aydınların ve seküler güçlerin desteğini güvenceye alacak olmasıydı. Bu süreçlerin paralelinde, hükümetin yanında ondan ayrı bir iktidar çekirdeği İslâmi Devrim Konseyi adıyla inşa edildi. İktidarın üstlenildiği günleri takiben ilk zamanlarda dinî liderler, yönetişim sistemi ve sol kanat gruplar arasında genel bir mutabakat (veya en azından doğrudan bir çelişkinin yokluğu) görüntüsü var gibi görünüyordu.

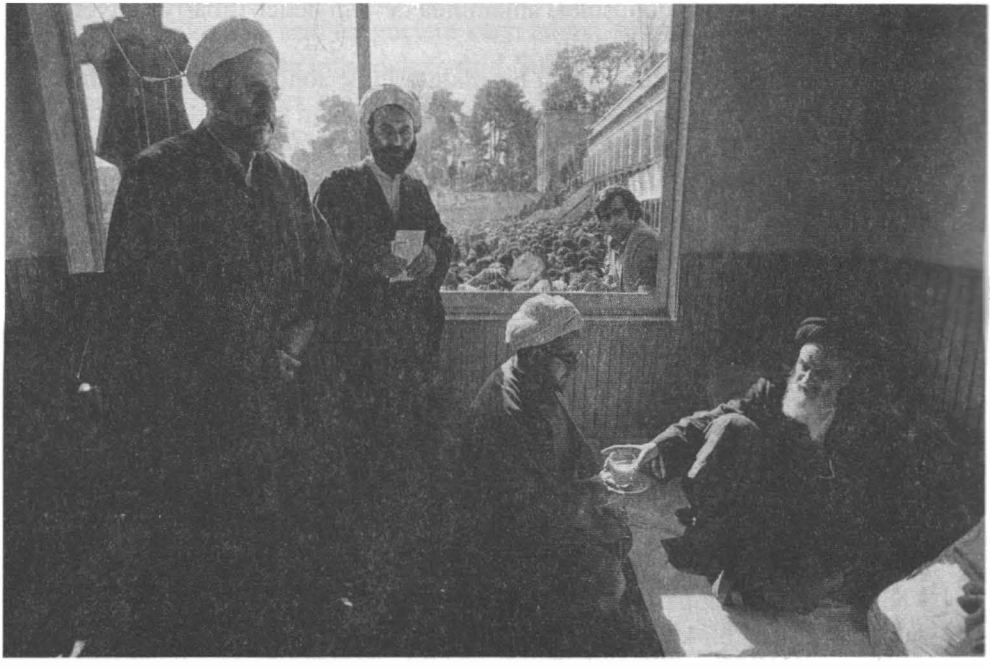
Mart 1979'un sonunda seçmenlerin bir İslâmi Cumhuriyet lehinde veya aleyhinde oy kullandıkları bir referandum düzenlendi. Lehte olan taraf ezici bir çoğunlukla kazandı ve İran İslâm Cumhuriyeti 1 Nisan 1979 tarihinde ilân edildi. Böylece İslâmi Devrim Konseyi'nin iktidarı sağlamlaştırıldı ve herhangi bir gerçek muhalefet biçimi imkânsızlaştı. İran'da siyasal iktidar mücadelesi de bu şekilde sona erdi. Humeyni'ye sadık olanlar ve İran toplumunun diğer kesimleri arasındaki uyuşmazlıklar da yavaş yavaş ortaya çıktı. Daha iyi imkânlar ve belki özerklik benzeri bir düzenleme için bile umut besleyen etnik azınlıklar siyasal reform için hiçbir alan bırakmayan sert bir milliyetçi çizgi ile karşı karşıya kaldılar. Sol-görüşlü gruplara rahat verilmedi ve yeni rejime muhalif olan çoğu insan hapsedildi. İran İslâm Cumhuriyeti dinî ve politik lider, velayeti fakih, Ayetullah Humeyni etrafındaki politik liderliği elde etti. Onun siyasal vizyonu güçlü bir siyasi-dinî çevre tarafından desteklendi ve toplumun geniş kesimlerinin onayıyla dinî hareket içindeki rakiplerine baskın çıkmayı başardı. Şah'ın devrilmesinden sonra sevinç ve coşku içinde olan halk bu siyasal gelişmelerin nereye yöneldiğini de ilk anda fark edemedi. Halbuki görünen, baskı ve ta-

hammülsüzlük açısından Şah rejiminin suiistimallerini bile aşmaya varan dinsel-ruhani bir diktatörlüğe doğru ilerleyiş olduğuydu.

İran'daki gelişmeler bağlamında, Skocpol kendi devrimler teorisini ele alıyor, Şah'a karşı 1977'deki ilk ayaklanmalarla 1 Nisan 1979 yılındaki İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşu arasında gerçekleşenleri, toplumun devlet ve sınıf yapılarındaki basit dönüşümlerini temsil etmektense, geçmişten radikal bir kopuşu, yeni yapılanmaların gelişimini vb. mümkün kılan içsel bir dinamizm ihtiva eden karmaşık ve dinamik bir süreç olarak kabul ediyor. Humeyni'nin velayeti fakih hayali kendisinin etrafındaki küçük bir elit grubun dışında hiçbir zaman ideolojik odak noktası olmadı. Devrimin hedefinin süreç boyunca dönüşmesi anlamında devrim netice itibariyle niyetlenilmemiş sonuçlara sahip oldu.

Devrimin icrasının dinî-ruhani bir diktatörlükle sonuçlanması müdahil olan gruplar arasındaki diyalektik ve yaratıcı etkileşim sayesinde mümkün oldu, öyle ki devrim gerçekleşirken iki yıl süresince cereyan eden bir etkileşimdi bu. Kamali "devrimin hedefinin devrimci süreç sırasında geliştirildiğine ve yeniden inşa edildiğine" dikkati çeker.[45] Bu anlamda devrim kolektif bir karar ya da bilinen alternatifler arasından rasyonel seçim sürecini mümkün kılan bir bağlantı değildir. Bunun yerine, devrim İran toplumunda iktidar için mücadele eden çeşitli gruplaşmaları ve muazzam derinliği ve kapsamı sayesinde İran toplumunun geniş kesimlerini oluşumuna katan bir süreç veya oluşumdur. Devrim kendisi aracılığıyla karizmatik bir liderin, Humeyni'nin hegemonyasını tesis ettiği bir süreç haline gelmiştir. Böyle olmasına rağmen, Irak'taki ve sonrasında Paris'teki sürgününde Humeyni kapsamlı bir teokratik dönüşüme girişmenin veya ruhban sınıfı iktidarının dizginlerini mutlak olarak kavrar kavramaz diktatörlüğün kendisini açık bir şekilde ifade edebilmesinin mümkün olabileceğini hayal edemezdi. Ve 1 Nisan 1979'da ruhban sınıfının diktatörlüğü, gerçekte neye oy verdikleri hakkında çok az bir kavrayışı olabilecek halk tarafından onaylandı.

[45] Kamali, *Revolutionary Iran*, s. 263.



Humeyni, İran Devriminin ilk günlerinde.
Fotoğraf: David Burnett, 1979.

1979 İRAN DEVRİMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER: ÖZNELİK VE VATANDAŞLIĞIN YÜKSELİŞİ*

Farzin Vahdat

Devrimin [1979 İran Devrimi'nin] büyük başarısı, halkı harekete geçirme kabiliyetidir – milyonlarca kentli ve köylünün siyasete girmesi, geçmiş dönemlerin tüm eğilimlerine dönük kırılmayı işaret eden muazzam bir değişimdir (Halliday 1987: 31).

Vatandaşlık iki ana bileşen temelinde kavramsallaştırılabilir: Çeşitli tipte haklar ve medeni erdemler veya daha açık ifadeyle, vatandaşlık görevleri (Turner, 1997: 1). Birçok vatandaşlık teorisyeninin öne sürdüğü üzere, haklar, verili bir toplumdaki bireysel özgürlük ve salahiyet iddiaları ve talepleri ile ilgilidir. Vatandaşlık görevleri ise kamu yararını destekleyen yükümlülük ve yetenekleri (dolayısıyla "erdemleri") ifade eder (Dagger, 1997: 13). Fakat tarihsel açıdan bakıldığında görevler ile hakların karşılıklı temelleri yer değiştirmiştir. Ortaçağ'da temel olan ödevler ve yükümlülüklerdi: Tebaanın monarka veya lorda karşı yükümlülükleri ve lordun köylülere karşı yükümlülüğü. Her iki tip yükümlülük de, "hakların" (bu haklar ne kadar sınırlı olursa olsun) zeminini oluşturuyordu. Diğer bir deyişle Ortaçağ'da yükümlülükler toplumsal hiyerarşi dâhilinde öne sürülebilecek hakların zeminini sağlamaktaydı.

Çev: Hatice Doğan

* Metnin orijinali için bkz. Farzin Vahdat, "Rise of Subjectivity and Citizenship in Iranian Revolution". *Citizenship Studies*, 19 (1), 2015, s. 83-100.

Modern çağda ise yükümlülük ve ödevlerin zeminini hakların oluşturduğu öne sürülebilir. Rönesans, Reform, Aydınlanma, Britanya, ABD ve Fransa'daki modern devrimler (ve tabii bilimsel devrim ve sanayi devrimi) ile ticaret toplumunun yükselişi gibi gelişmelerin tamamı hümanizm ve hümanizmin haklar vurgusu lehine bir temel dönüşüm sağladı.[1] Yasama, özgürlük ve mülkiyet haklarıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkan vicdan, din ve ifade özgürlüğü hakları Avrupa'da vatandaşlığın doğuşunun temelini hazırladı. Bu hakların kısmen kamu yararı pahasına işletildiği düşünülürse, vatandaşlık görevlerinin de bir bakıma kamu yararında yaratılan hasarı onarmaya yönelik bir tepki olduğu iddia edilebilir. Medeni erdemler kavramının ve uygulamasının modern çağdan daha öteye uzandığı elbette şüphesizdir. Ancak modernitede vatandaşlık haklar temeline dayanırken modern medeni erdemler de bunun ardından ya eski modelleri üzerinden ya da sil baştan inşa ediliyor gibi görünüyor.

Bir Fars atasözü "hak verilmez alınır" der. Modern haklar, siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda çok çeşitli ve uzun mücadele süreçlerinin ürünüdür.[2] Bu mücadeleler genellikle bireylerin ve toplulukların güçlendirilmesine* yol açar. Haklar, kendi kendine karar veren, öz iradeli ve otonom olan güçlendirilmiş bireylerin tedrici olarak ortaya çıkışı sonucunda belirirler. Felsefi düzlemde bu güçlendirilmiş bireyi öznelik veya fail olarak adlandırabiliriz.[3] Haklar toplumsal ve siyasal sisteme ilişkin talepleri olan, güçlü benlik duygusu geliştirmiş proaktif bireylerin ortaya çıkışını

[1] Modern hümanizmin ve modern hakların birarada yükselişinin tarihi için bkz. Ishay (2008).

[2] Bryan Turner'ın (1990: 193) ifade ettiği gibi "... toplumsal mücadele kavramına vatandaşlığa giden yolun ana motoru olarak özel bir vurgu yapmak önemlidir".

* Güçlendirme (empowerment), sosyoloji alanında siyasal karar alma süreçlerinden herhangi bir nedenle dışlanmış olan birey veya grupların fırsat erişiminin sağlanması ve kapasitelerinin artırılması sürecini ifade etmektedir. İnsan kaynakları yönetimi alanında personelin yetki alanlarının ve sınırlarının genişletilerek göreli bir otonomi sağlanması suretiyle verimlilik ve motivasyonun artırılması süreci için de kullanılmaktadır. Bu çerçevede "empowerment" terimi karşılığında kullanılan "güçlendirme", hakların genişletilmesi suretiyle "yetkilendirme" anlamını da içermektedir. Makalenin devamında da "güçlendirme" kavramı, bu anlamda kullanılmıştır. (ç.n.)

[3] Meşhur bir paragrafında Hegel, devlet üyeliği veya bugün adlandırdığımız şekliyle vatandaşlık konusunu ele alırken, hakların hem temeli hem de kamu yararı ve "evrensellikle" uzlaşısı olarak öznelik ilkesine atıf yapar:

> "Devlet somut özgürlüğün edimsel şeklidir. Fakat somut özgürlük, bir yandan tikel bireyselliğin (*Einzelheit*) ve onun tikel çıkarlarının tam gelişimlerini ve kendileri için haklarının (aile ve sivil toplum sistemlerinde) tanınmasını gerektirir. Öte yandan bu bireyler bir yandan evrensel çıkara kendi tonlarını katmalı, bir yandan da o evrenseli bilerek ve isteyerek kendi tözsel tinleri olarak bilmeli ve nihai amaçları olarak onun peşinde aktif bir biçimde koşmalılar. Bu durumun sonucu ne evrenselin tikel çıkar, bilgi ve istenç olmaksızın geçerli olabilmesi ve tamamlanabilmesi, ne de bireylerin özel kişiler olarak yalnızca kendi erekleri için ve kendi iradelerini evrensel bir amaca yönlendirmeksizin yaşayabilmeleridir. Modern devletlerin ilkesinin devasa gücü ve derinliği, öznelik ilkesinin kendisini *en uç kendine-yeterlilikte* gerçekleştirmesine izin vermesi, ama bunu yaparak aynı zamanda

varsayar. Bu öznelik biçimi gelişmeksizin haklardan ve dolayısıyla vatandaşlıktan bahsetmek zordur.

İran gibi modernite ve vatandaşlığın gelişimi yönünde toplumun ve devletin yavaş fakat köklü bir dönüşüm sürecinde olduğu ülkelerde güçlenmiş bir bireysel öznenin veya failin oluşumu elzemdir. Ben hem bundan önceki hem de şimdiki çalışmalarımda, İran'da ve İslâm dünyasının diğer bazı kısımlarında böyle bir sürecin halen gerçekleşmekte olduğunu öne sürmüştüm.[4] Fakat modern öznenin oluşumunun düz, doğrusal, hızlı ve tek aşamalı bir süreç olmadığı, hattâ bunun tam tersi olduğu da bilinmelidir. Dünyanın bu kısımlarında şekillenen ve oluşumu belki de farklı safhalarda gerçekleşen özne, kısmi, dolaylı ve çelişkilidir. Bu makalede, İran'daki öznenin oluşumunun elzem olan başlangıç safhasının iyi kötü gerçekleştiğini göstermeye çalışıyor ve bunu, daha iyi bir terim bulunmadığından, "ham öznelik" veya "ham özne" gibi daha hantal terimlerle adlandırıyorum. Aşağıda göreceğimiz gibi ham özne kavramı, 1979 Devrimi'yle doruğa ulaşan toplumsal ve siyasal güçlerin oluşumunu açıklamayı denemektedir. Fakat aynı zamanda, süreç halen tamamlanmamış da olsa, İran toplumunun önemli kesimleri arasında hak algısının ve böylece vatandaşlığın doğuşunu da açıklamaktadır.

1979 İran Devrimi, pek çok kişiyi ve hattâ İran Şahı Muhammed Rıza Pehlevi'nin rejimi deviren ve onunla birlikte en az iki bin yıldır aralıklarla süregelen monarşik sisteme son veren İslâmi devrimcileri dahi şaşırttı. İçeride ve dışarıda yenilmez bir imaj yansıtan bir rejim nasıl oldu da bu kadar kısa bir süre içerisinde bir grup ulema tarafından devrilebildi? 1953'te Muhammed Musaddık'ı deviren darbeden beri Şah rejimi, muktedir bir hükümet ve millet görüntüsü vermekteydi.[5] Giderek artan petro-dolarlar içinde

---

onu tözsel birliğe geri getirmesi ve böylece bu birliği öznelik ilkesinin kendisinde muhafaza etmesidir (Hegel 1991. Paragraf 260 (s. 282)).

[4] Bkz. Vahdat (2015).

[5] 1979 Devrimi'nden bir "drama" olarak bahseden Kurzman (2005: 1) da devrimin analizinde aynı paradoksu gözlemlemiştir, fakat Ekim 1978'de bu dramanın öngörülmesi zordu. On yıllarca deneyimi olan bir hükümdar liderliğinde, petrol ihracatından gelen milyarlarca dolar içinde yüzen, korkutucu bir güvenlik aygıtı ve bölgedeki en büyük orduyla kuşanmış ve dünyanın en güçlü ülkelerinin desteğiyle kayırılan görünüşte istikrarlı bir rejim – böyle bir rejim nasıl olur da devrilebilir?"

Bu kitapta Kurzman genel olarak devrimi, özel olarak da İran Devrimi'ni öngörmeye yönelik bilindik girişimlerin çok faydalı olmadığını öne sürmektedir. Örneğin, İran Devrimi'nin kültürel, ekonomik ve askerî açıklamalarının, onları devrimin yeterli açıklamasını sunmakta ehliyetsiz kılan ciddi boşluklar içerdiğini öne sürer. Bu çalışma bu tür bir analizi teyit etmekte ve 1979 İran Devrimi'ni anlamak için bir alternatif önermeyi denemektedir. Aslında *Unthinkable Revolution*'ın son bölümünde, 1979 İran Devrimi'nin basmakalıp açıklamalarının yetersizliklerini gösterdikten sonra Kurzman İranlıların o devrimde sergilediği faillik kavramını gündeme getirmektedir. Bu çalışma insani faillik kavramını daha ileri bir seviyede kuramlaştırmakta ve devrim sürecinde ve sonrasındaki süreçteki durumunu betimlemektedir.

yüzen rejime Batılı müttefiklerinin verdiği askeri, siyasi ve manevi destek, Şah'ın sülalesinin en azından bir sonraki nesli boyunca da rejimin devamını güvenceye alıyor gibi görünüyordu. Bu koşullar altında çok az kişi, görünürde kudretli Pehlevi Hanedanının iki yıldan az bir zamanda, İran toplumunu tepeden tırnağa değiştirecek ve hem bölge hem de İslâm dünyası için önemli siyasal, toplumsal ve kültürel sonuçlar doğuracak olan şiddetli bir devrimle çökeceğini tahayyül edebilirdi.

1979 Devrimi'nin sarsıntılı olaylarından bu yana devrimi incelemek, yorumlamak, övmek, lanetlemek ve analiz etmek üzere çok kalem oynatıldı. Çeşitli disiplinlerden ve yaklaşımlardan araştırmacılar devrimin birçok farklı yönünü ele aldı. Son otuz yılda üretilen çalışmaların kısmi bir gözden geçirmesini sunma girişimi dahi, yapılan araştırmaların sayısı nedeniyle zorlu bir iştir.[6] Kısaca belirtmek gerekirse, İran Devrimi çalışmalarının çoğunun ele aldığı temel sorun kabaca iki kategoriye ayrılabilir: (1) Devrimin az çok yakın sebepleri, (2) 1979 Devriminin sonuçları. Devrimlerin yakın etiyolojisi (nedenbilimi) daima çekici olmuştur. Devrimlerin bu tür nedenlerini anlamaya çalışan ve bazen "staseology" denen koca bir toplumsal ve siyasal araştırma alt-disiplini vardır. Ne var ki bu yazı, söz konusu çalışmalardan farklı olarak, İran'daki 1979 Devrimi'nin uzun dönemli nedenleri ve sonuçlarına daha çok eğilmektedir.

1979 İran Devrimi modern dünyada gerçekleşen en geniş katılımlı devrimlerden birisiydi. Pehlevi Hanedanına karşı gösterilere katılanların sayısı kimi zaman bir milyonun üzerine çıkmıştı. Devrim sürecinin doruğu olan 11 Aralık 1978'de İran'daki olayları izleyen yabancı temsilciler, devrimi destekleyen gösterilere sadece Tahran'da iki milyondan fazla insanın katıldığını tahmin ediyordu (Abrahamian, 2008: 161).[7] Pehlevi rejiminin görünürdeki gücü ile gerçek gücü, protestolardaki kitlesel katılım ve hızlı devrim süreci düşünüldüğünde, bu benzersiz sarsıcı olayı nasıl açıklayabiliriz? 1979 İran Devrimi'ni inceleyen birkaç teorik çabada, 20. yüzyılın diğer çoğu devrimi gibi, temel olarak iki değişken seti tartışıldı: (1) Toplumun farklı kesimlerinde devrimci itkilere neden olan ve ardından devlet ile etkileşip onu etkileyen ekonomik ve siyasal alanlara ve toplumdaki değişikliklere özgü yapısal değişkenler, (2) Bu devrimci itkilere belirli bir aksan ve şekil veren kültürel değişkenler.[8] Çoğu teorik çalışmada pek çok devrim

[6] 1979 İran Devrimi'ne ilişkin en aydınlatıcı çalışmalardan bazıları için bkz: Abrahamian (1982), Amir Arjomand (1988), Foran (1994a), Keddie (2003), Kurzman (2005), Moaddel (1993) ve Parsa (1989).

[7] O günkü gösteriye bizzat tanık oldum. Gösterici gruplar sabahın erken saatlerinden gece geç vakte kadar başkentin ana caddelerinden birisinde durmaksızın yürüdüler.

[8] İran Devrimi'ne ilişkin bu teorik yaklaşımlar hakkında faydalı ve özlü bir tartışma için bkz. Foran (1994b).

bu değişkenlerden faydalanılarak analiz edilmiştir. Dahası bu değişkenler, devrimlerin gerçekleşmesini yapısal değişimlerin ve bu değişimlere karşı kültürel tepkilerin sonucu olarak ortaya çıkan yoksunluk algısı üzerinden açıklamaya çalışan 'göreli mahrumiyet' yaklaşımı gibi ikincil yaklaşımlara da yol açtılar.

Bulgusal (heuristik) değerlerinin önemine karşın, yukarıda değinilen teorik yaklaşımlar halk arasında devrimci dürtülerin oluşumundaki çok önemli bir boyutu sıklıkla göz ardı eder. Tek başına yapısal değişimler, bir insanın siyasal ve toplumsal alanlarda köklü dönüşümler gerçekleştirmek üzere hayatını tehlikeye atmasına ve ayaklanmasına yetecek kadar güçlü itkiler doğuramaz. Kültürel etkenleri dikkate alan yaklaşımlar ve göreli mahrumiyet yaklaşımı da dâhil olmak üzere tüm yapısal yaklaşımlar, devrimci durumu daha çok edilgen kavramlarla resmederler. Ancak devrimler genelde edilgenliğin tam tersi olan şeylerdir.[9] Bu nokta özellikle de tüm dünyanın şahit olduğu üzere hayli hareketli bir biçimde gerçekleşmiş olan İran Devrimi örneğinde doğrudur. Bu nedenle, kuşkusuz kökleri yukarıda özetle tartışılan yapısal ve kültürel paradigmalarda bulunan, fakat 1979 İran Devrimi'ni sürükleyen etkin enerjiyi dikkate alan bir kavramsal çerçeve öneriyorum

En nihayetinde geniş grupların göreli mahrumiyet algılarında doruğa ulaşan yapısal dönüşümler, bireylerin ve kolektivitelerin İran'da 1977-1979 döneminde gerçekleşen ölçekte bir devrim türünden muazzam değişimleri arama ve uygulamalarına izin veren ve aslında bu yönde teşvik eden bir *özne* paradigmasıyla kavramsallaştırılabilir ve kavramsallaştırılmalıdır. Bir öznelik algısı olmaksızın insanlar, güçlü olan veya güçlü olduğu düşünülen bir rejimi devirmek için devrimci bir tutuma girmek şöyle dursun, toplumsal ve siyasal alanda rol dahi almazlar. Göreli mahrumiyet algısı geliştirmiş olanlar aynı zamanda toplumsal ve siyasal alanlarda eyleme geçecek kişisel güce sahip oldukları algısına da sahip değillerse, herhangi bir sosyal hareket ve daha ötede de bir devrim ortaya çıkmayacaktır. Aslına bakılırsa mahrumiyetten etkilenen kişilerin bu soruna işaret etmelerini sağlayacak bir özne ve muktedirlik algısı olmadan mahrumiyet algısı da olmayacaktır. Mahrumiyetin hissedilebilmesi, eşitsizliğe karşı bir şey yapmaya muktedir olduğu algısı failde mevcut olduğunda mümkündür. Nesnel eşitsizlik, değiştirebilme ihtimalinin uzak veya yakın olarak görülmesinden bağımsız olarak, ancak bunu değiştirme gücüne sahip olduğu algısı mevcutsa mahrumiyete dönüşür.

[9] Elbette ki farklı devrimlerde nüfusun geniş bir kesiminin devrimci sürece aktif katılımı açısından farklılıklar bulunmaktadır. 1979 İran Devrimi çok sayıda insanın 20. yüzyıldaki en aktif katılımlarından birisini göstermesiyle meydana gelmiş görünmektedir.

Öte yandan yukarıda tanımlanan durumda bireylerin içindeki faillik algısının yüksek bir yoğunluk ve olgunluk seviyesinde olduğunu varsaymak hata olacaktır. Failliğin olgun ve yoğun biçimleri yalnız toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlardaki gelişmeleri yüzyıllardır deneyimleyen toplumlardaki bireylerden beklenebilir. Daha iyi bir terim bulunmadığından, burada devrimin arkasındaki dürtü olarak tanımlanan toplumsal ve siyasal süreçlerin ruhunu yakalamak üzere, hantal bir ifade olan "ham özne" ifadesini tercih ediyorum. Çağdaş bir devrimin gerçekleşmesi için elzem olan şey, toplumsal, ekonomik ve kültürel yapıların, toplumu ve siyaseti devrimci bir şekilde değiştirme arzusu ve buna muktedir oldukları hissi duymalarına yetecek düzeyde bir faillik algısının önemli sayıda insanda ortaya çıkması yönünde gelişmeleridir. Ancak bu özne formunun olgun demokratik ethosun* seviyesine ulaşabilmesi için daha gidecek yolu vardır. Aslında olgun bir özne algısı seviyesinin bulunduğu toplumlarda kuvvet yoluyla devrim, iki nedenden ötürü, değişimi sağlamak için düşünülebilecek son seçenek olacaktır. İlk olarak bu toplumlarda demokratik değişim kurumları zaten kurulmuştur ve iyi kötü düzgün işlemektedir. İkinci olarak da kuvvet yoluyla devrimci değişimin sosyal psikolojisi vatandaşlar arasında çok güçlü bir varlık göstermez. Bu çerçevede ben, Pehlevi yönetimindeki 20. yüzyıl boyunca İran'ın ülkeyi kitlesel devrime hazırlayan bir ham özneleşme süreci deneyimlediğini öne sürüyorum. Üstelik, devrim sonrası İran'ında ham özneleşme süreci belirgin bir şekilde sürmüştür ve çalışmanın ikinci bölümünde inceleneceği üzere süreç halen devam etmektedir.

Pehlevi Hanedanı ve Ham Özneleşme Süreci

19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl başına kadar olan dönemde İran, entelektüel açıdan çağdaş dünyaya ve özneleşme sürecine hazırlanıyordu. 19. yüzyıl sonunun aydınları, insan özneliği ve onunla bağlantılı yapısal dönüşümleri özenli bir biçimde konu alıyorlardı.[10] 1906-1911 Anayasa Devrimi, ondan önceki dönemin aydınlarının tasavvur ettikleri demokratik kurumların bazılarını yaratma girişimiydi. Mutlakiyetçilerle yaşanan bir mücadele döneminin ardından Anayasa Devrimi, görece bağımsız bir parlamentoyu ve görece özgür bir basın, bazı hür dernekler ve bağımsız siyasi partiler gibi yarı-demokrasi filizinin diğer donanımlarını yaratarak Kaçar Monarşisinin

* Etimolojik köken olarak alışılmış yer, yaşam alanı, alışkanlık anlamına gelen ve bir topluluk, millet veya ideolojiyi niteleyen yönlendirici inanç veya idealleri ifade eden "etos (ethos)", günümüzde belirli bir insan, halk, birlik, kültür veya hareketin baskın karakterini belirtmek üzere kullanılmaktadır. Bu anlamda etos, "fikir ve gelenekleri güdüleyen ruh"a karşılık gelmektedir. (ç.n.)

[11] İran'da 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başındaki entelektüel gelişmelere ilişkin bir tartışma için bkz. Boroujerdi (1996), Gheissari (1998) ve Vahdat (2002).

mutlakiyetini sınırlandırmayı başardı.[11] Ancak demokrasinin toplumsal, siyasal ve kültürel temelleri İran'da gelişmemiş olduğu için bu kurumlar kısa süre içerisinde başarısız oldular ve 1925'te Kaçar Hanedanını (1785-1925) ortadan kaldırarak, kendini Pehlevi Hanedanının yeni hükümdarı Rıza Şah ilân eden güçlü bir adamın, Rıza Han'ın yükselişine giden yol açıldı. 20. yüzyılın ilk yirmi yılında Anayasacıların yarattığı yeni filizlenen ancak işlevsiz yarı demokratik kurumların feshi veya en azından ciddi biçimde zayıflaması da Kaçarların ortadan kaldırılmasıyla beraber geldi.

Pehlevi Hanedanının gelişinden sonra İran'da çağdaşlaşma süreci nitelik ve rota değiştirdi. Anayasacılar toplumsal ve siyasal kurumların inşasına odaklanmışlarken, Rıza Şah ve naipleri ise ekonomik ıslahatlar ile tepeden inmeci, çoğunlukla da kaba güce dayanan yapısal dönüşümleri içeren bir yol benimsediler.

Rıza Şah'ın İran'a getirdiği değişiklikler bütünsel olarak birbirine bağlıdır ve İran'ı ham özneleşme yönünde teşvik eden bir bütün olarak görülmelidir. Bu zincirdeki en önemli halka ülkenin birleştirilmesi ve merkezileşmesi amacıydı ki, o da merkezî ve sistematik bir çağdaş ordunun ve bürokrasinin oluşturulmasını gerektiriyordu. Bu amaçlar ve araçlar ise aşiretlerin yerleşikleştirilmesi, şehirleşmeyi ve eğitimin genişlemesini gerektiriyordu ki tüm bunlar sınırlı fakat etkin bir sanayileşmenin gelişimini ve iletişimin genişlemesini zorunlu kılıyordu. Bu girişimlere dönük itki ise 19. yüzyıl başında Rusların ve İngilizlerin İran'a dönük askerî ve siyasal tecavüzlerinden bu yana ülkede mevcuttu. Fakat tüm bunları etkili şekilde uygulamayı başaran kişi, aydınların ve şehirli nüfusun önemli kesimlerinin de desteğini (en azından iktidarının başında) alan Rıza Şah oldu. Tahta çıkmasından da önce, henüz Başbakan ve Savaş Bakanı iken İran'da çağdaş bir askerî okul kurmuş ve İran gençlerini subay eğitimi almak üzere Avrupa'ya göndermeyi planlamıştı (Cronin, 2003: 39). Rıza Şah'ın İran'da modern ordu kurmaya yönelik en önemli faaliyeti, tikelciliğin bölge ve aşirete bağlı biçimlerinin çoğunu ortadan kaldırmayı amaçlayan zorunlu askerlik sistemini getirmesiydi. İran ordusunun, 1930'dan 1941'e kadar olan dönemde 42 bin kişiden 127 bine yükseldiği ve bir seferberlik durumunda, ülkenin o zamanki 10 milyondan az nüfusu düşünülürse muazzam bir güç olan 400 bine kadar genişletilebileceği hesap edilmektedir (Foran, 1993: 221).

Rıza Şah'ın yarattığı ordunun etkinliğinin abartılmış olduğuna ve İran'ı yabancı tehditlerden korumak ve hattâ iç ayaklanmaları bastırmak bakımından etkili olmadığına şüphe yoktur.[12] Üstelik, giderek daha yoğun bir

[11] Anayasa Devrimine ilişkin bkz. Afary (1996) ve Abrahamian (1982).

[12] Cronin'in (2003: 49) gözlemlediği gibi; 1939'da İran baş döndürücü bir askerî güç görünümüne sahipti. Fakat 1930'ların halktan toplanan askerlerle kurulu ordusu savaş deneyimi yaşama-

biçimde kırsal alanlardan ve aşiretlerden toplanan askerlerin eğitimleri de donanımları da yetersizdi.[13] Dolayısıyla Rıza Şah dönemi İranı'nda zorunlu askerlik uygulaması ile yaratılan ordu, çağdaş ulus inşasının olgunlaşmamış (ve acımasız olduğu kadar baskıcı) bir kurumuydu. Gene de temel bir çağdaş kurum olarak ordu, hayli ham ve ilkel olsa da İran'da nüfusun önemli kesimlerini yine de etkilemiş olan özne oluşumunda elzem bir ilk adımdı. Çok sayıda insana dönük geniş ölçekli bir eğitimin yokluğunda Rıza Şah'ın ordusu, disiplini, eğitimi ve (aynı zamanda itaate ve aşağılamaya dayanan) sarmal ve çelişkili bir özgüven duygusunu kısmen de olsa sağlayan tek kurumdu. Modern çağda, en azından onun ilk safhalarında, kitlesel ölçekte failliğin ve özneliğin oluşumunda silâhlı kuvvetler kadar elzem bir rol oynayan ama aynı zamanda da öznenin inkârına dayanan bir başka kurum belki de yoktur. Koşulsuz itaat ve emri yerine getirme yoluyla bir profesyonel asker veya askerlik hizmetini yapan bir er güçlenme ve özne algısı geliştirebilir. Ordunun bu diyalektik özelliği aslında disiplin aşılanmasıyla yakından ilgilidir. Disiplin olmaksızın failliğin oluşumu düşünülemez. Dürtülerin münzevi zaptı anlamında disiplin faillik durumunun öteki yüzüdür; öznenin kendi iç doğasının yine kendisi tarafından kontrolü olmaksızın failliğin gelişimi imkânsız görünmektedir. Bu nedenle askeriyede yaşadıkları tecrübe, zorunlu askerlik hizmetini yerine getiren İranlıların maruz kaldıkları ham özne kavramının çok önemli bir tarafını ortaya koymaktadır: çoğunlukla kırsal alanda ve aşiret kökenleriyle yetişmiş olan genç askerlere ilkel bir öznelik algısı veren disiplin, içlerindeki özneleşme sürecinin ta kendisinin bastırılmasının güçlü bir unsurunu da içeriyordu. 1920'lerde ve 1930'larda Rıza Şah yönetiminde kurulan askerî kurumlar İran'da ham özne oluşum sürecinin işte bu diyalektik yanlarını barındırıyordu.

Rıza Şah döneminde oluşturulan modern eğitim sisteminin ise, daha dar bir nüfusu kapsaması dışında, ordunun oynadığına benzer bir rol oynadığını ve İran'da yeni oluşan orta ve üst-orta kesimlerde muhtemelen daha derin bir öznelik algısı yarattığını iddia ediyorum. İlk Pehlevi Şahı döneminde ortaya çıkan modern eğitim sistemi, dar bir toplumsal tabaka olan bu iki

---

mış, ilgisiz ve yoz subaylar tarafından yönetilen bir tören ordusuydu. 1941'de ilk gerçek testine girdiğinde hiçbir çatışma olmaksızın çöktü.

[13] Cronin'e göre (2003: 59) hem Şah'ın hem de onun gözde askerlerinin geniş araziler edinmesi köylerden ve taşradan gelen askerler arasında şiddetle hissedilen bir rahatsızlık sebebiydi. Ayrıca askerliğini yapanlara cılız bir ücret ve tayınları düzenli olarak verilmesine rağmen, genellikle aşırı sert davranılıyordu. Yurtdışından en güncel silâhların alınmasına harcanan çok büyük miktarlara rağmen bir bütün olarak ordu yetersiz ve kötü örgütlenmişti, teçhizatını doğru kullanmaktan ve bakımını yapmaktan bile âcizdi. Örneğin lojistik veya sağlık hizmetlerinin geliştirilmesi için neredeyse hiçbir şey yapılmamış olması, hiyerarşinin üst basamağındakilerin kendi astlarının refahına karşı olan ilgisizliğinin belirtisidir.

sınıfın dayanak noktasıydı ve önemli öznelik unsurlarını içermesine karşın, bu unsurlar, sistemin büyük oranda Şah tarafından sunulmuş olmasından ötürü, halen derin ve güçlü köklerden yoksundu. Rıza Şah ve naiplerinin kurduğu modern eğitim sisteminin üç özelliği vardı: (1) Her şeyden önce ordunun bir hizmetkârıydı, (2) Kentsel alanlara ve özellikle de başkente odaklanması anlamında elitist bir doğaya sahip olma eğilimindeydi ve (3) Vurgusu kitlesel ölçekli bir ilköğretimde değil, orta öğretim ve üzerindeki seviyelerdeydi. Mevcut verilere göre "okula devam eden toplam öğrenci sayısı 1922'den 1924'e kadar 55.131'den 96.367'ye, 1924'ten 1936'ya kadar olan dönemde de istikrarlı şekilde 258.275'e yükseldi. 1938'de ise 457.236'ya ulaştı" (Matthee, 2003: 145-146). Ancak öğrencilerin farklı eğitim düzeyleri arasındaki dağılımı dengesizdi ve "orta öğretim öğrencilerinin toplam sayısı 1924'te 3.300 iken, 1934'te 14.500'e ve 1940'ta da 28.200'e ulaştı" (Matthee, 2003: 146). Rıza Şah öncesi İran'nda modern eğitimin iç karartıcı durumu düşünüldüğünde bu rakamların oldukça etkileyici olduğu şüphesiz. Ancak Rudi Matthee'nin işaret ettiği üzere, II. Dünya Savaşı esnasında Nazilerle siyasi flörtü sebebiyle Rıza Şah'ın Müttefiklerce çekilmeye zorlandığı 1941 tarihinde İran nüfusunun yalnızca yaklaşık yüzde 1'i ilköğretim eğitimi almıştı. Ayrıca bu dönemde ülkenin yıllık bütçesinden yüzde 30'luk devasa bir pay alan askeriyeye kıyasla eğitime ayrılan pay yalnızca yüzde 4'tü (Matthee, 2003: 146). En önemlisi, pedagoji hem açıkça hem de zımni olarak, eleştirel bir bilinç ve kendisine güvenen bir kişilikten ziyade, büyük ölçüde rutin ezberlere indirgenmiş olduğundan, İran'da o dönemdeki eğitimin niteliği öğrencilerin özneleşmesi bakımından ancak mütevazı bir yönelime sahipti. Ancak modern özneliğin bu yapıtaşlarından hiçbirinin teşvik edilmediğini düşünmek yanlış olur. Yukarıda tartışıldığı gibi, bir özne algısı farklı sınıflarda ve tabakalarda değişen ölçüde *kısmen* inşa ediliyordu, fakat nereden bakılırsa bakılsın bunun tam anlamıyla gelişmiş olduğu söylenemez.

Ham özneleşme dediğim süreci daha ileri götüren, Rıza Şah'ın 1941'de Müttefikler tarafından tahttan indirilmesinden sonra onun yerine geçen ikinci Pehlevi olan Muhammed Rıza Pehlevi oldu. Bu sürecin en önemli yanlarından biri ülkenin sanayileşmesiydi. Rıza Şah zaten bu süreci başlatmıştı ancak bu başlangıç çok ilkel bir seviyedeydi. Başbakan Muhammed Musaddık'ın CIA tarafından devrildiği 1953 darbesinin ardından Şah, Batılı destekçilerinin cesaretlendirmesiyle daha detaylı bir sanayileşme planına girişti. Her geçen on yılla birlikte bu plan etkileyici seviyelerde genişledi. Örneğin İran'ın GSMH'sı 1960'larda her yıl yaklaşık yüzde 8, 1972-1973 döneminde yüzde 14.2, sonraki iki yılda yüzde 30.3, 1974-1975'te ise yüzde 42 arttı (Parsa, 1989: 57-58). Benzer şekilde 1972-1978 arasında kişi

başına düşen GSMH 450 dolardan 2.400 doların üzerine çıktı.[14] 1965-1975 arası on yıl boyunca sanayi, gelişmekte olan dünyanın geri kalanının yaklaşık iki katı kadar, yılda yüzde 15.2 oranında büyüdü. Misagh Parsa'nın (1989: 57-58) gözlemlediği gibi "Bir süre için İran Ortadoğu'da bölgesel bir sanayi gücü haline gelecek gibi görünüyordu". Bu sanayileşme modeline, daha geleneksel olan tarım işçileri ve zanaatkârlar sınıflarından farklı bir ruhu olan az çok modern bir işçi sınıfının büyümesi de elbette eşlik etti. 1956'da İran'ın toplam işgücü, yaklaşık 816 bini üretimde çalışmak üzere 9 milyondan biraz azdı. 1970'lerin sonlarında bu sayı yaklaşık 1.7 milyona yükselerek iki kattan fazla arttı ki bunların yaklaşık yarım milyonu on veya daha fazla işçinin istihdam edildiği firmalarda çalışıyordu. 1977'de yapılan bir çalışma da halı dokuma sektöründe çalışanlar hariç 400 binden fazla kişinin o tarihte büyük fabrikalarda çalıştığını gösterir (Parsa, 1989: 165). Ancak yeni peyda olan bu sanayi işçi sınıfı, onu sürdürülebilir sosyal ve siyasal değişim taleplerine yönlendirebilecek bilinç ve kurumları geliştirmiş bir sınıf olmaktan çok uzaktı. Sendikalar ve STK'lar gibi kendi örgütlerini geliştirmeye yönelik hiçbir adamakıllı deneyimi olmayan nüfusun bu kesimi, bir değişim sağlamak üzere demokratik siyasete girişmeye hazır değildi. Gerçekten 1978-1979 devrimci sürecine bile aydınlar ve ardından Pazarî sınıfı* ve destekçileri katılana kadar dâhil olmadı. Parsa'nın (1989: 168) sözleriyle:

> "İşçilerin başlangıçtaki siyasal çatışmalara katılmadığını ve ancak mücadelenin zaten seyrine girmesinin ardından dâhil olduklarını vurgulamak önemlidir. Pazarîlerin kepenk kapattıkları yas törenleri döngüsünde sanayide çalışan işçi sınıfı yer almamıştı."

İkinci Pehlevi Şahı döneminde nüfusun görece daha geniş kesimlerinin ham özneleşmesinde çok önemli bir araç olan bir diğer kurum ise eğitim, özellikle de yükseköğretimdi. 1943'te ülke Müttefiklerin işgali altındayken ve II. Dünya Savaşı'nın zorluklarıyla boğuşurken, ilkokul eğitimini herkes için zorunlu hale getiren kanun kabul edilmişti. Ancak Muhammed Rıza Şah yönetiminin son günlerine değin bu kanun tam olarak uygulanamadı (Menashiri, 1992: 176). 1962-1963 öğretim yılında şehirlerde ilköğretim çağındaki çocukların yüzde 73'ü okula gitmekteydi, fakat nüfusun üçte ikisinden fazlasının yaşadığı kırsal kesimlerdeki çocuklar arasında aynı oran yüzde 24'ü geçmiyordu (Menashiri, 1992: 178). Fakat Şah yönetiminin so-

[14] Bu büyümenin önemli bir bölümü o dönemde petrol ihracından elde edilen gelirdeki keskin artışa bağlanabilirse de aynı zamanda endüstriyel büyümenin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

* Pazarî sınıfı, İran'ın geleneksel pazarlarındaki esnaf, küçük tüccar ve çalışanları ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. (Ed. n.)

nuna gelinen 1979 itibariyle kırsal alandaki ve aşiretlerdeki 6-10 yaş arası çocukların yaklaşık yüzde 75'inin okula gittiği bildirilmektedir (Menashiri, 1992: 180).[15] Muhammed Rıza Şah döneminde orta öğretimdeki büyüme de, en azından niceliksel olarak önemliydi. 1941'de İran'da orta öğretimde yaklaşık 29 bin öğrenci vardı. 1966'da bu sayı 443.751'e ulaştı ve 1970'te ülkede bir milyondan fazla orta öğretim öğrencisi bulunuyordu. 1978'e gelindiğinde ise orta öğretim düzeyindeki öğrenci sayısının 2.5 milyon olduğu bildiriliyordu (Menashiri, 1992: 192). Coğrafi dağılım açısından bu orta öğretim kurumları ne ülkede eşit dağılmıştı, ne de tamamen Tahran ve diğer birkaç büyük şehirde yoğunlaşmıştı. Durum bu ikisinin arasıydı. Eğitim kalitesi açısından bakıldığında çoğunlukla ezbere dayalı çalıştıklarından, bu okulların öğrencilere yüksek bir bağımsızlık ruhu ve analitik özerklik aşılayacak yeterlilikte olmadığına şüphe yoktur (Menashiri, 1992: 189). Gene de İran'da eğitim gören bunca genç insanın hiçbir öznelik formu edinmediğini varsaymak da yanlış olur. Edindiler, fakat ancak kendi gerçek güçsüzlüklerinin farkına varacak ve devrimci yollarla kendi durumlarını ve ülkenin durumunu değiştirme isteği kazanacak kadar.

Yükseköğretimin Muhammed Rıza Şah'ın son 20 yılında önemli ölçüde genişlemiş olması çok önemlidir. 1960'ların başında yükseköğrenim kurumlarındaki öğrenci sayısı 23 binin biraz altındaydı fakat 1970'lerin sonunda bu sayı 160 bine çıktı ki bunların 81 binden fazlası da başkent Tahran'da yaşıyordu (Parsa 1989, 100). 1960'larda ve 1970'lerde birçok üçüncü dünya ülkesinde olduğu gibi İran'da da yükseköğrenimdeki öğrencilerin önemli bir kısmı hayli siyasallaşmış ve devrimci bir ethos geliştirmişti. Bu öğrencilerin pek çoğu düşük sosyo-ekonomik ve kırsal kökenlerden ağır bir mahrumiyet ve dışlanmışlık duygusuyla geliyordu. Yüksek kabiliyetli ve hırslı bu öğrencilerin çoğunluğu kendilerine daha tek boyutlu bir toplum ve siyaset görüşü aşılayan teknik alanlarda okuyordu. Toplumsal ve siyasal konu ve sorunları teknik-bilimsel akılcılıkla görme eğilimindeydiler. Böylece onlar için toplumsal ve siyasal alanlar, özneler-arası alanlar değil öznelik alanı ve mühendislik projelerinin alanıydı.[16] Diğer bir deyişle bu öğrenciler, devletin yıkılmasına ve toplumun yenilenmesine yönelik devrimci bir ethos geliştirmişlerdi ve bu ethos, liberal demokrasi veya sosyal demokrasiden ziyade, çoğunlukla devrimci Marksizm veya devrimci İslâmcılık biçimindeydi.

---

[15] Menashiri'nin gözlemlediği gibi bu resmî rakamların abartılmış olması mümkündür ve "şu temel eksiklikler bu tür öğretim için ciddi sorunlar yaratmıştır: Kötü yetiştirilmiş öğretmenler, öğrenci-öğretmen oranı fazlasıyla yüksekokullar, öğrencilerin okulu bırakma oranlarının yüksekliği ve iyi tanımlanmamış eğitim hedefleri" (1992: 80).

[16] 20. yüzyılın ikinci yarısında İran eğitiminde özne-nesne rasyonalitesinin özneler-arasılık pahasına gelişimine ilişkin bir çalışma için bkz. Vahdat (2011).

1962'de Kennedy yönetiminin baskısıyla Şah tarım topraklarının köylülere dağıtılmasına yönelik bir toprak reformu başlattı. Ancak toprak reformuyla birlikte ekilebilir toprakların büyük kısmı ortakçılık yapan yaklaşık 1.9 milyon köylüye dağıtılmışsa da, 1974'te İran'daki 2.8 milyon çiftliğin yüzde 64'ünden fazlası halen daha 5 akreden* az bir toprağa sahipti. 1970'lerde İran'da beş kişilik bir çiftçi ailesinin en düşük düzeyde bir yaşam sürdürmek için 7 akre toprağa ihtiyacı olduğu hesap ediliyordu, oysa sahip olunan ortalama toprak alanı 1.5 akreydi (Nomaniand Behdad, 2006: 160). Sonuç kaçınılmaz olarak şehirlere, özellikle de Tahran'a göç ve gecekondulaşma oldu.[17] Köyden yeni gelmiş olan bu bireylerin çoğu aslen yüksek bir öznelik düzeyine ve toplumsal ve siyasal alanda hareket etme kabiliyetine sahip değildi. Gene de, geniş kentsel alanların kıyısında yaşamanın, toplumla ve onun siyasetine dönük eyleme geçebilme duygusunu bir ölçüye kadar yaratabileceği rahatlıkla varsayılabilir.

Kısaca, İran'da 1979 Devrimi'ni mümkün kılan toplumsal güçler olan şehirli alt-orta sınıf, işçi sınıfı ve üniversite öğrencilerinin önemli kısmı, toplumda ve yönetimde değişimi arzulamaya yetecek denli bir faillik ve öznelik algısı geliştirmişti. Fakat bu algı eşzamanlı bir biçimde hem otonom hem de özneler-arası olarak hareket edebilmelerini sağlayacak, dolayısıyla da liberal demokratik veya sosyal demokratik sonuçlara yol açacak düzeyde değildi. Devleti zor kullanarak yıkan ve toplumsal ve siyasal anlamda derin yeniden yapılanmaları hayata geçiren devrimlerin, nüfusun önemli kesimleri bir faillik ve öznelik algısı kazanmaksızın, bir öneme sahip oldukları ve siyasal ve toplumsal çevrelerinde bir etkiye sahip olabilecekleri duygusunu içselleştirilmeksizin mümkün olamayacağını iddia ediyorum. Fakat bu öznelik algısı çoğu kez gelişmemiş bir düzeydedir ve şiddet de içerebilen devrimci eylemlere girişmek için yeterli olsa da demokratik kurumların inşa edilmesine yol açmayabilir. Ancak ilginç şekilde bu gelişmemiş öznelik seviyesi veya benim ham özne dediğim şey, failin yalnız kendi öznelliğinin farkında olmadığı, diğer herkes için de aynısının söz konusu olduğunu bildiği olgun bir öznelik biçimi olarak kavramsallaştırılabilecek olan "özneler-arasılığın" gelişimi için gereklidir. Bu özneler-arasılık da demokratik kurumların gelişmesi ve korunmasının olmazsa olmazıdır. Bu olgun öznelik formu veya Habermas'ın formülasyonuyla özneler-arasılık, tıpkı İran'da olduğu gibi, devrimle ve onu takip eden topyekûn savaşla bağlantılı kapsamlı ve uzun toplumsal kalkışmaların zor deneyim-

* 4047 m^2'lik İngiliz arazi ölçü birimi. (ç.n.)

[18] 1970'lerin ortalarında Tahran'da elli kenar mahalle ve gecekondu yerleşimi mevcuttu. Benzer yerleşimler Tebriz, Kirmanşah, Hemedan, Bender Abbas, Ahvaz, Buşehr, Şiraz ve Meşhed gibi diğer İran şehirlerinde de yayılmıştı... 1980'de Tahran'ın kenar mahallelerinde en az bir milyon insan yaşıyordu ve yaklaşık 400 bin kişi gecekondularda oturuyordu (Bayat, 1997: 26-29).

lerinin bir sonucu olarak oluşmuş gibi görünmektedir. Hem devrim hem de İran ile Irak arasındaki topyekûn savaş (1980-1988) İran ve halkı için muhakkak ki çok yıkıcı oldu. Bu olayların maddi bedeli ve insani kayıpları net şekilde ortaya konulmuştur ve bunları burada tekrar etmeye gerek yoktur. Ancak bir sonraki kısımda analiz edileceği üzere, bu iki deneyimin hem siyasal söylemin hem de milyonların habitusunun* özneler-arası bir ethosa doğru gelişimine olan etkisinin de altı çizilmelidir.

İSLÂM DEVRİMİ VE CUMHURİYET

Göstermeye çalıştığım gibi yukarıda incelenen etmenler İran'da uzun vadede 1979 Devrimi'ne yol açmış olan koşulları aydınlatacaktır. Bugüne değin birçok araştırmacı bir dizi farklı paradigma ve perspektiflerden yararlanarak İran Devrimi'nin daha *yakın* sebeplerini tartışmıştı. Bu sebepler arasında 1970'lerin başında petrol gelirindeki âni artış ve ardından yükselen beklentilerin ve enflasyonun eşlik ettiği görece keskin bir düşüş, Şah rejiminin sekülarizmi ve Batıcılığı ile bunun yerleşik dindarlar ve ulema arasında yarattığı tepki veya megalomanlığı ve otokratik yönetim şekli nedeniyle neredeyse tüm sosyal sınıfların ve tabakaların bizzat Şah'a yabancılaşması gibi çeşitli olaylar gösterilmektedir.[18] İlave olarak, devrimin hemen öncesinde gerçekleşen ve devrimin başlamasında katkısı olan diğer bazı etmenler de bulunmaktadır. Aydınlar ve onların siyasal ve toplumsal söylemleri Şahı ve onun 1960'larda ve 1970'lerde gerçekleştirdiği Toprak Reformu ve diğer bazı sosyal ve ekonomik reformları da içeren faaliyetlerine karşı fazlasıyla eleştireldi (Broujerdi, 1996). Ayrıca ABD'deki Carter yönetiminin, halktaki bastırılmış hayal kırıklığının olası bir komünist darbeyi kolaylaştıracağı endişesiyle siyasal alanı açması yönünde Şah üzerindeki baskısı gibi dış unsurlar da hesaba katılmalıdır.

Ancak burada bizim için önemli olan, devrimin daha uzun vadeli sebepleridir. Devrimci hamleyle sonuçlanan enerji birikimini sağlayan şey, devrim öncesindeki on yıllarda gelişmemiş bir öznelik algısına iyi kötü sahip olan İran nüfusunun geniş bir kısmının seferber edilmesiydi. 1979'da İran'da rejim değişikliğiyle sonuçlanan devrimci süreç için sıklıkla kartopu etkisi benzetmesi yapılır. Jimmy Carter'ın ABD başkanlığına seçilmesinden hemen sonra yönetimi, İran'da siyasal ortamı serbestleştirmesi için Şah'a baskı yapıyordu. Siyasal ortamın serbestleşmesinden cesaret alan İran Yazarlar Derneği, Tahran'daki Almanya Büyükelçiliği ile bağlantılı

* Bourdieu sosyolojisinin temel kavramlardan biri olan habitus, toplumsal faillerin günlük hayattan siyaset alanına, kültürel beğenilerden konuşma tarzına kadar bütün toplumsal pratiklerini yapılandıran içsel yapıdır. (ç.n.)

[19] Devrimin bu tür bir analizinin daha yeni bir versiyonu için bkz. Katouzian (2010).

Goethe Enstitüsü himayesinde Kasım 1977'de on gün süren şiir geceleri düzenledi. Bu dönemin sonunda Yazarlar Derneği ile bağlantılı bazı aydın ve öğrenciler ifade özgürlüğü talep eden gösteriler yaptı. Bu gösteriler Şah'ın güvenlik güçleri tarafından bastırıldı. Ancak bu müdahalenin Tahran'daki üniversite öğrencilerini başka gösteriler yapmaya cesaretlendirmek gibi bir etkisi oldu. Aynı anda Irak'ta sürgünde bulunan Ayetullah Humeyni de bir bildiri yayınlayarak Şah'ı ABD'nin uşağı olmakla suçladı ve İran halkını rejime karşı isyana teşvik etti. Karşılık olarak Şah rejimi Ayetullah'ın İngiltere ve Sovyetler tarafından manipüle edilen gerici dinî güçlere yataklık yaptığını ima ederek onu Kara ve Kızıl İrticacıların ajanı olarak yeren tahrik edici bir makaleyi büyük bir gazetede yayınlattı. Tepki olarak, 9 Ocak 1978'de Kum'da, birçok göstericinin Şah'ın güvenlik güçleri tarafından öldürülmesine ve yaralanmasına neden olan bir protesto gerçekleşti. Bu olay, göstericilerin ölümünden sonraki kırkıncı günde yapılan, siyasal amaçlarla kullanılan ve her biri daha çok şiddet ve ölümle sonuçlanıp ülkenin farklı yerlerinde başka kırk yas törenlerine yol açarak Pehlevi rejimine karşı gösterilere dönüşen bir Şii yas törenleri döngüsünü başlattı. Bu süreç sıklıkla, sonunda Şubat 1979'da Pehlevi Hanedanının yıkılmasıyla sonuçlanan şiddet-yas-şiddetten oluşan bir kartopu etkisine benzetilmiştir (Katouzin, 2010: 41).

Burada bizim için en çok önemli olan, bu "kartopu" sürecinin, her şeyden önce, İran toplumunun zaten bir derecede öznelikle ve eylem istek ve kabiliyetiyle donanmış olması sayesinde mümkün olduğudur. Bu kartopu süreci İran toplumunun tüm kısımlarından, fakat özellikle alt-orta sınıflardan ve sonraları özellikle devrimin son aşamalarında da kentli yoksullardan meydana gelen milyonlarca insanın toplu halde hareket etmesini sağladı. Dahası, devrim süreci ilerledikçe gösterilere katılan insan sayısı çarpıcı boyutlara yükseldi. Ali Banuazizi ve Ahmad Ashraf İran Devrimi'ni, Haziran 1977'den devrimin doruğuna ulaştığı Şubat 1979'a değin art arda gelen beş aşamaya veya dalgaya ayırmıştır:

> "Her başarılı dalgayla birlikte devrimci faaliyetlere katılanların sayısı çarpıcı şekilde arttı. İlk dalgada 45.000 katılımcıyla başlayarak ikincisinde neredeyse dörde katlandı, üçüncüde 1.400.000'e çıktı, dördüncüde 5.200.000'e yükseldi ve sonuncu dalgada da yaklaşık 29.000.000'u buldu. Gene her aşamada gösteri sayısı da tırmandı. 38'le başlayan gösteri sayısı ikinci aşamada neredeyse üçe katlandı, üçüncüde 131'e yükseldi, dördüncüde 813'e sıçradı ve sonuncuda 1.383 kolektif eylem sayısına ulaştı" (Ashraf ve Banuazizi, 1985: 21).

Özellikle alt ve alt-orta sınıflardakiler olmak üzere çok sayıda İranlı'nın toplumsal psikolojisinin daha fazla özneleşme yönünde dönüşümünde bu devrim süreci de son derece elzem bir rol oynadı. Birçok İranlı'nın, pasiflikten aktifliğe giden ve düşük öznelikten daha gelişkin bir özneliğe uzanan bir çizgi üzerindeki zihinsel hareketlenmesinden İran'daki devrimci sürecin sorumlu olduğu ileri sürülebilir. Bu daha ileri dönüşüm için en önemli mekanizmalardan biri "Kerbela Paradigması" olarak adlandırılan şeydi. Şii geleneği yüzyıllardır Peygamberin damadı ve Şii inanışa göre meşru halefi olan, ancak Müslüman cemaate liderlik etme hakkı halifeler tarafından gasp edilen Ali'nin sülalesinin çektiği cefanın ve şehadetlerinin yasını tutmuştur. Bu olayların yası çoğu kez teslim ve çaresizlik ile protestoyu ve Ali ile onun soyundan gelenlere öykünen bir kahramanca davranma isteğini birarada içerir. Devrim süresince bu paradigmanın eylem odaklı yanı İslâmcı devrimciler tarafından bolca teşvik edildi ve baskın hale geldi (Fischer, 2003). Kerbela Paradigması, devrime katılan müminlerin pasif konumlarını terkedip, monarşiyi devirmek üzere proaktif davranışa yönelmesi için bir rol model sundu. Michael Fischer'ın belirttiği gibi,

> "Devrim sürecinde iki önemli ideolojik kayma meydana geldi. Birincisi, Kerbela paradigmasının pasif bir Hüseyin'e gözyaşı dökme değil, daha ziyade Hüseyin'in idealleri için aktif bir mücadele olduğunu vurgulamak yaygın bir uygulama oldu; ikincisi de bunun kişisel ve bireysel değil sosyal bir yükümlülük olduğunu vurgulamak yaygınlaştı... Devrim yılında Kerbela'nın aktif yorumunun en çarpıcı görünümü, Muharrem ayı boyunca, özellikle de Aşure gününde geleneksel yas törenlerinin askıya alınması ve yerlerine siyasal yürüyüşlerin geçmesiydi" (Fischer, 2003: 213).

Kerbela paradigmasının kahramanlarıyla, özellikle de Ali'nin oğlu ve Muhammed'in torunu olan ve 680 yılında Irak'ta Kerbela'da kahramanca direnişinden sonra şehit edilen Hüseyin ile özdeşleşmenin ve Hüseyin'in idealleştirilmesinin bir birleşimi, sözü edilen güçlenme ve özneleşme sürecinin altında yatan psikolojik mekanizma olarak belirlenebilir.[19]

[19] Devrimden birkaç yıl sonra Swenson (1985: 130-138) 1979 Devrimi'nde çok sayıda İranlı'nın özneleşmesinden sorumlu olan idealleştirme/kimliklendirme mekanizmasının tam olarak ne olduğuna ilişkin bir kuram geliştirdi. Bireysel ve kolektif özne formunu kaynaştıran "grup benlik" (groupself) kavramını kullanarak şöyle yazıyordu:

İran olayında grup-benliği Şiilikle desteklenen İslâmi ideallere yansıtılmıştı, tıpkı "gerçek İslâm'ın" bu hareketin siyasal amacı olan İslâm Cumhuriyeti'nde idealize edilmesi gibi... Dolayısıyla temel tezim, Şii şehitlik mitinin İranlıların bireysel narsist yansıma ihtiyaçlarıyla (Müslümanım, şehidim, kahramanım) bağlantılı bir biçimde ve bir idealleştirme olarak (ölüm zaferdir; İran İslâm Cumhuriyeti; ümmet; İslâmi sosyal adalet) olarak kullanıldığıdır. Bu, Şii şehitlik mitinin psişik nesne ilişkilerinin modlarını etkileyen ve psişik yankılarla kitlelerin hayatlarına yeni an-

İRAN'IN TOPYEKÛN SAVAŞI VE ÖZNELEŞMENİN İLERLEMESİ

Devrimin doruğa ulaştığı tarihten tam 19 ay sonra, 22 Eylül 1980'de Saddam Hüseyin yönetimindeki Irak Silâhlı Kuvvetleri İran'a Ağustos 1988'e kadar süren havadan ve karadan bir saldırı başlattı.[20] Bu savaşın her iki ülke için, ama özellikle Irak'ın sahip olduğu teknolojik üstünlükten yoksun olan İran için yıkıcı bir etkisi oldu. Savaşın insani maliyeti açısından yalnızca İran tarafında yarım milyon ile bir milyon arasında can kaybı ve bundan çok daha fazla yaralı olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca iki ülke arasındaki savaşın 350 milyar dolara mal olduğu da hesaplanmaktadır (Rajaee, 1993: 1). İran'ın devrim sürecinde zaten hasar görmüş olan sanayi altyapısı, sekiz yıl süren savaş sonucunda ciddi şekilde yıpranmıştır. İran'da milyonlarca insan savaşın vahşetinden kaçıp yerlerinden edilmiş ve evlerini kaybetmiştir. Çoğu da ülkeyi terk edip yabancı ve kimi zaman da hoş karşılanmadıkları bir ülkede sil baştan yeni bir hayata başlamayı seçmiş veya buna zorlanmıştır. İran nüfusunun geniş kesimlerinin sekiz yıllık savaş süresince çektiği acıların düzeyi çok iyi belgelenmiştir ve burada tekrar edilmesine gerek yoktur.[21] Ancak bildiğimiz kadarıyla bu yıkıcı ve öldürücü savaşın toplumsal sonuçlarına dair derinlemesine bir analiz şimdiye değin yapılmamıştır.

18. yüzyılın başlarındaki Napoléon Savaşları'ndan bu yana gerçekleşen çoğu savaş gibi, İran'ın Irak'la yaptığı sekiz yıllık savaş da "topyekûn savaş" olarak nitelendirilmektedir. İdeal tip olarak topyekûn savaş kavramı, 'asker ve sivil arasındaki her türden ayırımın ortadan kalktığı ve bir düşmanı mutlak yenilgiye uğratmak için toplumun tüm kaynaklarının seferber edildiği bir savaş' olarak tanımlanabilir.[22] Elbette ki toplumun tamamını tek bir amaçla içine çeken kitlesel savaş nosyonu bir mübalağadır. Gene de, bir ideal tipin tüm işaretlerini göz önünde bulundurduğumuzda, İran-Irak çatışması sözünü ettiğimiz paradigmaya uyan bir savaştır. Sekiz yıllık kanlı

---

lam veren güçlü bir psikolojik kombinasyondu... devrimci hareketin gidişatı boyunca odak noktasında önemli bir ideolojik kayma meydana geldi. İran Şiiliği'nin şehitlik miti, bir madalyonun iki yüzü gibi olan ve siyasal alanda büyük önem taşıyan, aktif ve pasif birkaç boyuta sahiptir. Burada vurgu Hüseyin için pasif bir ağlama ve yas tutmadan, Hüseyin'in idealleri için aktif bir mücadeleye doğru kaydı.

[20] Şüphesiz İran ile Irak arasında savaşın başlamasının faturası 1979 Devrimi'nin serbest bıraktığı toplumsal ve siyasal enerjiye kesilebilir. İran Devrimi'nin dönüştürücü doğası ve devrimi ihraç etme şevk ve arzusu, Irak gibi yakın komşuları asabileştirdi ve aynı zamanda İran devletinin ve toplumunun görünürdeki zayıflamasından faydalanmak üzere hırslandırdı.

[21] Bkz. Örneğin Shemirani (1993: 32-41).

[22] Topyekûn savaş kavramı ve Fransız Devrimi'yle başlayan tarihine ilişkin bir tartışma için bkz. Bell (2007: 7).

çatışma süresince devasa savaş makinesinin yakıtını sağlayanlar öncelikle İran halkıydı. Muhammed Rıza Şah'ın kurduğu bir zamanların güçlü ordusu, kendilerine karşı gelebilecek olası bir askerî darbeyi önlemek üzere, savaşın başlangıcından önceki 19 ay boyunca devrimciler tarafından büyük ölçüde imha edilmişti. İran'ın askerî açıdan kötü olan bu durumunu daha da karmaşıklaştıran unsur, devrim hükümetinin ordunun teknolojik destek kaynağı olan ABD'yi uzaklaştırmış olmasıydı. Bu koşullar altında ve Saddam'ın istilasının ezici vahşeti de hesaba katıldığında, İran'ın halkını savaşa dâhil etmekten başka seçeneği yoktu.

Coğrafi koşullar da savaş sırasında İran'ın çeşitli halklarının büyük seferberliğinde bir rol oynadı. İran ve Irak güçleri, İran'ın kuzeybatıdaki Türkiye sınırından ülkenin güneyindeki Basra Körfezi'ne kadar olan 730 millik bir cephe boyunca çarpıştılar. Bu geniş hattâ hava kuvvetleri, zırhlı araçlar ve topların kullanıldığı "yüksek teknoloji" savaşına girmeye müsaade edecek kadar düz ve kuru olan yerler ise yalnızca merkezdeki 250 millik bir kısımdı. Hattın kalan bölgeleri, ya kuzeybatıdaki dağlık alanlar ya da güneyde çamur düzlüklerinden ve tuz bataklıklarından oluşan geniş alanlardı (Segal, 1988: 946-47). Teknoloji kullanımı açısından Irak'la karşılaştırıldığında İran fazlasıyla dezavantajlıydı. Irak'ın 4.000 tankı varken İran'ın 1.000 kadar tankı vardı; zırhlı araçlar Irak lehine 3.000'e 750 idi ve savaşa hazır uçak ve helikopterler de Irak lehine 632'ye 70 idi (Segal, 1988: 951). Bu koşullar İran'ı, savaşı sürdürmek için öncelikle insan kaynağına dayanmaya zorladı. David Segal'in savaşın sonlarında gözlemlediği gibi;

> "Şu andaki duruma göre İran, 500 bin düzensiz Besic[23] milisinin yanında 2.25 milyon (2 milyon asker ve 250 bin Pesderan) ön cephe askerini de seferber etmiş bulunuyor. İhtiyaç halinde yaklaşık 500 bin Besic, 400 bini yedek asker ve 100 bini Pesderan olmak üzere 1 milyon insan daha seferber edebilir" (Segal, 1998: 954)

Çoğunluğu savaşta sadece destekleyici bir rol oynamış olsa da, İranlı kadınlar da savaş için seferber edilmişlerdi.[24]

Genel olarak kitlesel savaşların veya İran özelindeki savaşın ulusların toplumsal psikolojisi ve toplumsal yapısı üzerindeki etkileri hakkında çok fazla çalışma mevcut değildir.[25] Tabii bu eksikliğin çok yerinde bazı neden-

[23] Besic, 1979 yılı sonlarında Humeyni tarafından kurulan milis grubun adıdır. (E. N.)

[24] İran'da yaklaşık bir milyon kadının Irak'la sekiz yıllık savaş boyunca yedek asker olarak hizmet vermek üzere bir tür askerî eğitim aldığı hesap edilmektedir (Bakhash, 1989: 57).

[25] Topyekûn savaşla özneliğin yükselişi arasındaki bağlantıları anlamaya yönelik birkaç teorik girişimden biri Christy Lauren Pichichero'nun (2008) "*Battles of the Self: War and Subjectivity in Early Modern France*" başlıklı yayımlanmamış doktora tezidir. Dördüncü sayfada şöyle yazar: "Gelişmekte olan topyekûn savaş sistemi ile insanın felsefi bakımdan otonom fakat nüfuz edi-

leri bulunmaktadır. Savaş insan hayatının tüm yönleri üzerinde muazzam yıkıcı etkisi olan tiksindirici bir eylemdir. Gene de onun toplum üzerinde derin ve kalıcı bir etkisi olduğu reddedilemez. Savaşın büyük bir kısmında İranlılar geleneksel şekilde çarpışmadılar ve fakat kırsal ve kentsel alanlardan gelen milyonlarca alt-orta sınıfa mensup insanı kapsayan bir "halk savaşı" yürüttüler. Bu savaş tipi, toplumsal anlamda güçsüz olan katılımcılara yeteneklerini ve inisiyatiflerini kullanıp geliştirme fırsatı vererek onlara gerçek bir güçlenme duygusu telkin edebilir. Toplumsal hiyerarşinin en altından gelen genç adamların, çok etkili liderler olduklarını kanıtladıkları için neredeyse bir gecede general oldukları birçok örnek bu savaş sırasında yaşanmıştır. İranlı savaş gazilerinin web siteleri ve hatıraları, düşen yoldaşları hakkındaki yazılarla ve nostaljiyle tıka basa doludur. Fakat aynı zamanda bunlar, savaş boyunca çok hızlı bir şekilde yükselen ve toplumsal ve siyasal olarak güçlenen savaş kahramanlarından da bolca bahsetmektedir. Şüphesiz ki savaşı deneyimlemiş herkes bu tür bir hızlı toplumsal yükseliş yaşamamıştır, ancak gazilerin kendilerini yetenek ve hırsları oranında yükselttikleri bir merdiven pekâlâ tahayyül edilebilir.[26]

Devrim sürecinin ve savaşın bir sonucu olarak daha yaygın bir özneleşmenin ulusal düzeyde artışıyla birlikte kariyer beklentileri arttı ve daha önemlisi, İran'da 20. yüzyılın ortasından beri hatırı sayılır prestij taşıyan "mühendislik" ve "doktorluk" gibi akademik unvanlara dönük eğitim için daha fazla beklenti ortaya çıktı. Bu beklenti savaş sonrası dönemde yükseköğrenimin hızlı gelişimine yol açtı.

Yükseköğretim ve Öznelliğin Diyalojik Gelişimi

Failliğin ve özneleşmenin genel olarak eğitimle, özel olarak da yükseköğretimle arasında diyalojik bir ilişki vardır. Yukarıda göstermeye çalıştığım gibi devrim süreci ile savaş, İran'ın alt ve alt-orta sınıfları arasında öznenin 20. yüzyılın başlarında başlamış olan yükselişinin artışına ve hızlanmasına neden oldu. Bir bireyde asgari bir öznelik düzeyine ulaşıldığında, o erkeğin (İran vakasında tamamen değil ama çoğunlukla etkilenen erkekler di) hayattan, siyasal sistemden ve ekonomiden daha fazla şey beklemesi doğaldır. Bu olgu savaş sonrası dönem İranı'nda kendini yükseköğretimde

---

lebilir bireysel bir "özbenlik" olarak kavranmasına yönelik eş zamanlı evriminin çok yakından bağlantılı olduğunu ve modernitenin koşullarına doğru ilerleyen diyalojik bir hareket içerisinde kimi yönlerden de birbirlerine bağımlı olduklarını ileri sürüyorum. Savaşan âşıklarla âşık savaşçılar arasındaki çizginin bulanıklaştığı yerde toplumdaki savaş ve özbenlik bugün bildiğimiz hallerine erişti".

[26] Bildiğim kadarıyla şimdiye kadar savaşın İranlıların sosyal ve psişik yapıları üzerindeki etkisine ilişkin hiçbir anlamlı ampirik çalışma yapılmadı. Böyle bir çalışmanın bu makalenin kapsamı dışında olduğunu söylemeye gerek yok.

gösterdi. Dahası, yeni İslâmi rejimin büyük oranda ideolojik doğası, yükseköğretim kurumlarına hayati bir rol atfedilen siyasal endoktrinizasyonu gerektiriyordu.[27] Bilim, Araştırma ve Teknoloji Bakanlığı'nın (BATB) verilerine göre İran'da 2005 yılı itibariyle 54 kamu üniversitesi ve kamuya ait 42 tıp okulu vardı. İlave olarak ülkede 289 büyük özel üniversite de bulunuyordu. Bu yükseköğretim kurumlarında yaklaşık 2.1 milyon öğrenci kaydolmuştu (Hamdhaidari, Hosseina and Abdulhami 2008: 233). 2010'da gene bakanlığın istatistiklerine göre İran'daki yüksekokul ve üniversitelerde yüzde 49.5'i kadın, yüzde 50.5'i erkek olmak üzere yaklaşık 3.790.000 öğrenci vardı. Dikkat çekici bir veri, İran'daki tüm öğrencilerin yüzde 44'ünün beşeri ve sosyal bilimler alanında kayıtlı olmasıydı.[28] Devlet tüm eğitim düzeylerindeki öğrenciler arasında anti-liberal ideolojisini telkin etmek için elinden geleni yaparken, birçok yüksekokul ve üniversitenin müfredatlarının özü bireysel otonomiyi teşvik etmeye yönelikti, çünkü nihayetinde araştırma için asıl olan budur.[29]

1979 Devrimi'nden beri İran'da yükseköğretimin, toplumun deneyimlediği tözel dönüşümü yansıtan muazzam değişimlerden geçtiği genel olarak söylenebilir. Aynı zamanda İran'da yükseköğretim toplumun tamamı üzerinde de önemli bir etkiye sahip olmuştur. Yükseköğrenim gören İranlıların sayısının artması sonucunda ülkedeki siyasal kültür düzeyi demokratik ethos ve habitusa doğru yükselmektedir. Yükseköğretim sadece nicelik açısından değil nitelik açısından da değişmiştir. Devrimden önce İran'da üniversiteler yalnızca Tahran'da ve birkaç büyük şehirde bulunuyordu. Yükseköğrenim görme fırsatı da çoğunlukla orta sınıf ve üstündeki ailelerin çocuklarıyla sınırlıydı. Devrimden 33 yıl sonra durum bariz bir şekilde değişmiştir. Yükseköğretim kurumlarının sayısı ve bu kurumlara kayıtlı öğrenci sayısındaki ciddi artış, yükseköğretimin âdemi merkezileştirilmesi ve herhangi bir yükseköğrenim kurumundan mahrum bırakılmış çoğu bölgede yüksekokul ve üniversitelerin açılmasıyla birlikte gerçekleşti. Şüphesiz bu kurumların sayısındaki artış pek fazla planlama olmaksızın, rastgele bir biçimde olmuştur. Ayrıca bu kurumların bazıları uluslararası yükseköğrenim standartlarını da karşılamamaktadır. Gene de yükseköğrenimin esas-

[27] Hâkim din adamları, İslâm Cumhuriyetinin kurulmasından kısa süre sonra bu yükseköğretim kurumlarını ideolojik kalıba sokmak üzere tüm üniversiteleri ve yüksekokulları iki yıl süresince kapatmayı düşündüler.

[28] Bu istatistikler BATB tarafından açıklanmış ve reform yanlısı bir haber ajansı olan Aftab News tarafından yayımlanmıştı. http://www.aftabir.com/news/view/2010/dec/06/c4-1291635801.php

[29] Hamdhaidari ve diğerlerinin (2008) gözlemlediği gibi katılımcı öğrenme norm olmadığından İran akademik ortamında açık tartışma sınırlıdır. Gene de İran üniversitelerindeki entelektüel manzara ve aslında genel, özellikle de gençler arasındaki entelektüel ilgiler 1997'de cumhurbaşkanı olan Muhammed Hatemi'nin seçilmesinden itibaren yazılı medya ve siber alandaki entelektüel faaliyetlerin gösterdiği üzere oldukça canlıdır.

lı genişlemesinin sonucu olarak, alt sosyo-ekonomik kesimlerden ve dışlanmış yerlerden gelen birçok insan yüksekokul ve üniversitelerde kendilerine bir yer bulabilmiştir. Böylece yükseköğrenim kurumlarına gelen çoğu dışlanmış ailelerin çocukları olan 4 milyon öğrenciyle birlikte nüfusun en hayati kesimlerinin güçlenmesi, İran'daki özneleşme süreci üzerinde elbette olumlu bir etki yapacaktır. Nitekim bu durum, çok çekişmeli geçen 2009 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinden hemen sonra ortaya çıkan ve Yeşil Hareket olarak bilinen sivil hareketinin doğuşunda ve pek çok bakımdan gündelik idaresinde hayli önemli ve görünür rol oynayan üniversite öğrencilerinin varlığı ile de kendisini açıkça gösterdi.

Sonuç

İran'ın 20. yüzyılın son yirmi yılından bu yana yaşadığı deneyimin birçok açıdan eşsiz ve oldukça sıradışı olduğu düşüncesi yaygındır. 20. yüzyılın sonunda "teolojik" bir devlet veya en azından dinî bir yönetim deneyimi, bir hayli çağdışı görünmektedir. Ancak bunu yaparken, modernitenin veya daha doğru bir ifadeyle modernitenin erken aşamalarının içinde doğduğu, Protestan Reformasyonuna ve sonrasına da birçok şey borçlu olan *erken* modern Avrupa tarihiyle arasındaki paralellikleri görmezden gelme eğilimindeyiz. 1979 İran Devrimi ve sonuçları, toplum, kültür ve siyaset üzerinde silinmez bir iz bıraktı ve ülkeyi tanınamayacak kadar çok değiştirdi. Avrupa Reformasyonuyla İran Devrimi'nin ortak noktası ise, her ikisinin de ortalama bireyi kamusal alanın ortasına, daha doğru bir ifadeyle modern çağın güçlü bireyinin oluşumunda aşırı sert fakat kaçınılmaz bir süreç olan özneleşmenin potasına fırlatmalarıydı.

Bu makale İran'da 1979 Devrimi'nin, ülkedeki özneleşme sürecinin aşamalarından biri, ancak çok önemli nedenlerinden biri olduğunun altını çizmektedir. Bu nedenle ben, Pehlevi hanedanı yönetimindeki devrim öncesi dönemi analiz ederken, bu sürecin, benim "ham özneleşme" olarak adlandırdığım, öznenin gelişiminde ilkel aşamaları teşkil eden bir hazırlık aşaması olduğunu ve sürecin ordu, eğitim ve sanayileşmedeki gelişmeler yoluyla hazırlandığını ileri sürdüm. Pehlevi dönemi, toplumun önemli kesimlerinin eğitildiği, yarı modern sanayi işlerinin çeşitli türleriyle uğraştığı ve askerî eğitim aldığı, dolayısıyla İran nüfusunun aksak ve sınırlı bir güçlenme sürecini deneyimlediği bir aşama olarak görülmelidir. Bu gelişmeler, müteakiben İran toplumundaki farklı gruplara, daha fazla güçlenme ve özgürlük istemelerine yetecek, fakat henüz olgun demokratik kurumların kuruluş hazırlığına tam anlamıyla yetmeyecek düzeyde bir güçlenme duygusu aşılamıştır. Sert fakat "ayıltıcı" bir devrim deneyimi ve hemen ardından gelen topyekûn devrimci savaş, İranlıları, özellikle de daha gözde sı-

nıflara mensup olanları, öznenin kendi haklarının farkına vararak özgürlüğü arzuladığı ve bunu diğerleri için de beklediği daha olgun bir özne formuna hazırlanma bakımından bir adım daha ileri taşıdı. Habermasçı terminoloji uyarınca İranlılar, önce devrim sonrası dönemin deneyimleri altında en azından İran nüfusunun yeni orta sınıflar, gençler, kadınlar ve üniversite öğrencileri gibi önemli kesimleri arasında özneler-arasılığa ve onun demokratik ethosuna dönüşme sürecinde olduğu görünen bir öznelik formu geliştirdi. Bir nebze farklı bir açıdan bakıldığında, öznelik ve özneler-arasılığın oluşumu, vatandaşlığın temellerini oluşturan hakların ve vatandaşlık görevlerinin gelişimine karşılık gelir ve aslında bunu destekler. Bu makalenin giriş kısmında tartıştığım gibi, modern vatandaşlığın en temeli, bir bölgede yalnızca 'yaşayan' ahalinin, sosyo-psikolojik anlamda 'hak ve ödevlere sahip öznelere ve faillere' dönüşümünde, başka bir deyişle özneler-arasılık ethosunun gelişiminde aranmalıdır.

Bu olgun özne formu veya özneler-arası toplumsal ve siyasal ethos kendini, çekişmeli 2009 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinden beri varolan ve Yeşil Hareket olarak bilinen İran'daki sivil harekette göstermektedir. Yeni edinilmiş olgun özne duygusu ve özneler-arasılık, Tahran ve bazı diğer büyük şehirlerde yaşayan nüfusun geniş kesimlerinin kendi oylarının çalındığını fark etmelerinden sonra sözünü ettiğimiz hareket içerisinde görünür hale gelmiştir. Bu harekete katılanlar tepki verdiler zira olgun ve özneleşmiş vatandaşlar olarak, vatandaşlık haklarının engellenmesini hoş göremezlerdi. Gene de bu vatandaşlar, devletin acımasız baskısıyla karşılaştıklarında bile şiddet eylemlerinden büyük oranda kaçındılar. Yeşil Harekete katılan İran vatandaşlarının failliklerinin ulaştığı olgunluk düzeyinin bir başka işareti, acımasız bir baskıyla ve çeşitli ulusal ve uluslararası krizlerle (ör. ekonomik krizler ve nükleer anlaşmazlıklar dolayısıyla ortaya çıkan dışarıdan askerî müdahale tehdidi) karşılaştıklarında özgürlük hak ve taleplerini daha uygun bir zamana ertelemiş görünmeleri olabilir.

Kadınların Yeşil Hareket'e geniş ölçekli katılımı, görece yüksek bir özne düzeyi edinmiş olmalarından başka bir şekilde yorumlanamaz. Aslına bakılırsa İran'da kadınlar özellikle 1990'ların ortalarından bu yana eşitlik ve demokratik haklarını elde etmek için bağımsız bir hareket kurmaktaydılar. Yukarıda gördüğümüz gibi İran'da özne oluşum sürecinden birincil olarak faydalananlar erkekler olagelmişti. Ancak özneleşme toplumun kayda değer bir kesiminde bir kez yer bulduğunda diğer kesimlere de yayılabilir. Bu şekilde İranlı kadınlar kendi öznelerini talep ettiler ve hem kadın haklarını ve hem de genel olarak medeni hakları elde etmek için çeşitli örgütler ve STK'lar kurdular. İran'da kadınların kamusal alana katılımının İslâmi devlet tarafından iki kat baskı altında tutulduğu düşünüldüğünde, bu du-

rum özellikle dikkat çekicidir. İran örneğinde ortaya çıktığı üzere, bir kesimin hem özneleşme hem de baskı altına alınma süreçleri eşzamanlı olarak gerçekleştiğinde, sonuç İranlı kadınlarla şahit olduğumuz şekilde güçlü bir toplumsal ve siyasal hareket olabilir.

Özneleşme sürecinin sonucunun yalnızca demokratik olması gerekmediğini de aklımızda tutmamız gerekir. Öznelik yayılarak demokratik ethos ve kurumların ön koşullarını oluşturabildiği gibi, yoğunlaştırılıp tekelleştirilebilir de. Modern demokrasinin temeli özneler-arasılık olduğu gibi, yoğunlaştırılmış öznelik de despotik otarşilere geçiş için çok uygundur. İran'da 1979 Devrimi'nden itibaren farklı klikler kendi grupları içinde iktidarı ele geçirdiler ve onu tekelleştirmek istediler. Bu gruplara örnek olarak devrimci ulemanın farklı fraksiyonlarını, Devrim Muhafızları ile Besicleri ve devrim süreci ile Irak savaşında güçlenen diğer yarı örgütlü grupları verebiliriz. İktidarın tadını alan bu gruplar onu yalnızca kendilerine saklamak istemektedirler. Bazen kendileriyle yakından bağlantılı diğer grupları dışlama girişiminde bile bulunmaktadırlar. Bu nedenle İran'da farklı güç odakları arasında, örneğin Dinî Lider (şu anda Ayetullah Hamaney) çevresindekiler ile Mahmud Ahmedinecad ve destekçileri, Devrim Muhafızları ve eski Cumhurbaşkanı Rafsancani ve çevresindekiler arasında, ciddi bir rekabet bulunmaktadır. Bu gruplar İran'da devrim sonrası dönemde özneleşme deneyiminin ürünleridir, öznelik onlar için topluma yayılması gereken bir şey değildir, zira onlar iktidarı kendileri adına tekelleştirmeyi arzu etmektedirler. Belki de İran'ın siyasal geleceği, vatandaşlık ruhunun da temelini oluşturan olgun ve topluma yayılmış bir öznelik biçimiyle karakterize olmuş toplumsal güçler ile iktidarı ne pahasına olursa olsun kendilerine saklamayı isteyenler arasındaki rekabetin sonucundan büyük ölçüde etkilenecektir.

Kaynakça

Abrahamian, Ervand. 2008. *A Modern History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran between Two Revolutions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Afary, Janet. 1996. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy & the Origins of Feminism*. New York: Columbia University Press.

Amir Arjomand, Said. 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.

Ashraf, Ahmad, and Ali Banuazizi. 1985. "The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution." *State, Culture, and Society* 1 (3): 3-40.

Bakhash, Shaul. 1989. "The Islamic Republic of Iran, 1979-1989." *The Wilson Quarterly* 13 (4): 54-62.

Bayat, Asef. 1997. *Street Politics: Poor Peoples Movements in Iran.* New York: Columbia University Press.

Bell, David. 2007. *The First Total War: Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It.* Boston: Houghton Mifflin Company.

Boroujerdi, Mehrzad. 1996. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism.* Syracuse: Syracuse University Press.

Cronin, Stephanie, ed. 2003. *The Making of Modern Iran: State and Society Under Riza Shah 1921-1941.* London: Routledge Curzon.

Dagger, Richard. 1997. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism.* New York: Oxford University Press.

Fischer, Michael. 2003. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* Madison: University of Wisconsin Press.

Foran, John, ed. 1994a. *A Century of Revolution: Social Movements in Iran.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foran, John. 1994b. "A Century of Revolution: Comparative, Historical and Theoretical Perspectives on Social Movements in Iran", 9. Bölüm içinde *A Century of Revolution: Social Movements in Iran, 223-237.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foran, John. 1993. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution.* Boulder: Westview Press.

Gheissari, Ali. 1998. *Iranian Intellectuals in the 20th Century.* Austin: University of Texas Press.

Halliday, Fred. 1987. "The Iranian Revolution and Its Implications." *New Left Review* I. 166 (Nov.- Dec.): 29-37.

Hamdhaidari, Shokrollah, Agahi Hossein, and Papzan Abdulhamid. 2008. "Higher Education During the Islamic Government of Iran (1979-2004)." *International Journal of Educational Development* 28 (3): 231-245.

Hegel, G. W. F. 1991. *Elements of Philosophy of Right.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ishay, Micheline R. 2008. *The History of Human Rights: From Ancient Times to Globalization Era.* Berkeley, CA: University of California Press.

Katouzian, Homa. 2010. "The Iranian Revolution at 30: The Dialectic of State and Society." *Middle East Critique* 19 (1): 35-53.

Keddie, Nikki R. 2003. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution.* New Haven: Yale University Press.

Kurzman, Charles. 2005. *The Unthinkable Revolution in Iran.* Cambridge: Harvard University Press.

Matthee, Rudi. 2003. "Transforming Dangerous Nomads into Useful Artisans, Technicians, Agriculturalists: Education in the Reza Shah Period", 7. Bölüm içinde *The Making of Modern Iran: State and Societ yunder Riza Shah, 1921-1941*, 123-146. New York: Routledge Curzon.

Menashri, David. 1992. *Education and the Making of Modern Iran.* Ithaca: Cornell University Press.

Moaddel, Mansoor. 1993. *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution.* New York: Columbia University Press.

Nomani, Farhad, and Sohrab Behdad. 2006. *Class and Labor in Iran: Did the Revolution Matter?* Syracuse: Syracuse University Press.

Parsa, Misagh. 1989. *Social Origins of the Iranian Revolution.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Pichichero, Christy Lauren. 2008. *Battles of the Self: War and Subjectivity in Early Modern France*, PhD diss., Stanford University.

Rajaee, Farhang, ed. 1993. *The Iran-Iraq War: The Politics of Aggression.* Gainesville: University Press of Florida.

Segal, David. 1988. "The Iran-Iraq War: A Military Analysis." *Foreign Affairs* 66 (5): 946-963.

Swenson, Jill Diane. 1985. "Martyrdom: Mytho-Cathexis and the Mobilization of the Masses in the Iranian Revolution." *Ethos* 13 (2): 121-149.

TaheriShemirani, S. 1993. "The War of the Cities." Chap. 4 in *The Iran-IraqWar: The Politics of Aggression*, 32-41. Gainesville: University Press of Florida.

Turner, Bryan S. 1990. "Outline of A Theory of Citizenship." *Sociology* 24 (2): 189-217.

Turner, Bryan S. 1997. "Citizenship Studies: A General Theory." *Citizenship Studies* 1 (1): 5-18.

Vahdat, Farzin. 2011. "Alborz High School and the Process of Rationalization in Iran." *Iranian Studies* 44 (5): 731-741.

Vahdat, Farzin. 2002. *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity.* Syracuse: Syracuse University Press.

Vahdat, Farzin. 2015. *Islamic Ethos and the Specter of Modernity.* London: Anthem Press.

1968'DEN 2000'LERE YENİ TOPLUMSAL HAREKETLERDEN YENİDEN TOPLUMSAL HAREKETLERE

Yavuz Yıldırım*

I.

Bu yazı, toplumsal hareketlerin 1968'den beri geçirdiği evrimin devam ettiğini ve yeni dönemin yeni toplumsal hareketlerinin halen siyasetin seyrini önemli ölçüde etkilediği önermesinden yola çıkmaktadır. Buna göre 1968'in "yeni toplumsal hareketleri"nin üstüne 2000'lerin başında eklenen "küreselleşme-karşıtı hareket" ikinci dalgayı ve "2010-sonrası" olarak gruplayabileceğimiz hareketler ise üçüncü dalgayı temsil etmektedir. Bu üç dönem kendi tarihsel koşullarında farklılıklar içerse de önemli ortak noktalara sahiptir. Bunlardan en önemlisi dönemin siyasal eleştirilerini bünyelerinde toplayarak siyasetin alanını önemli ölçüde genişletmeleridir. Toplumsal hareketlerin yeniden siyasal tartışmaları yönlendirmeye başlaması, eylemin kurumsal olan karşısında siyasal gücünü ve yeni siyasetin yeniden hareketler eliyle şekilleneceğini göstermektedir. Demokrasi tartışmasına odaklanmak, güncel ekonomik krizlerin anlaşılmasında hareketlerin dayandığı temel noktadır. Teorinin ve ideolojilerin önemli ölçüde zedelendiği bir dönemde pratiğin ve eylemin hareketler eliyle sürdürülüyor olması, siyasal teorinin besleneceği alan olarak sokakları ve kamusal tartışmaları önemli hale getirmektedir.

* Ömer Halisdemir Üniversitesi (Niğde), Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Bu bağlamda 1968'in yol açtığı kırılma kimlik ve bireyselleşme üzerinden ilerlerken 2000'lerin hareketleri, yerel ile küresel arasındaki ilişkiyi özellikle ekonomi üzerinden anlamaktadır. Küreselleşme-karşıtı hareket ve 2010-sonrası hareketlerin 1968'den aldıkları miras, siyasetin eyleme dayanan bir aktivite olması ve siyasalın alanını genişletmek konusunda tartışma zeminlerini yenilemeleridir. 1968 öğrenci hareketlerinin yaptığı gibi, yakın dönemin "İşgal Et" eylemleri, 15M/Öfkeliler hareketi, Podemos, Syriza, Nuit Debout, Diem25 gibi örneklerde de günümüzde devrimden ne anlaşılacağına dair örnekler verir. Bu eylemlerin birey ve grup aidiyetlerine dair tartışmalardan ekonomi-demokrasi ilişkisindeki yeni açılımlara doğru yönelmektedir. Bu noktada kent, açık alanlar, gündelik hayat ve sıradan insanın katılımı, 1968'den bu yana devam eden çizginin üzerine güçlenerek eklenen yeni katmanlardır. Dolayısıyla 1968 ile 2010'lar arasındaki bağ, demokrasi tartışmasıdır. 1968, demokrasinin önüne katılımcı sıfatının getirilmesinin önemli olduğunu ortaya koyarken bugünün hareketleri de katılım kavramını radikalleştirerek doğrudan demokrasinin önemini, özellikle ekonomik konuları da kapsayacak şekilde genişletmektedir. 1968, neoliberalizmin yükselişe geçişi ile durdurulmuşken bugünkü hareketler de aşırı-sağ popülizminin ve yabancı düşmanlığının çizdiği çerçeveye sıkıştırılmaktadır. Dolayısıyla toplumsal hareketlerin yeniden belirleyeceği siyasal hat, kültür-kimlik tartışmalarının ötesinde ekonomik eşitsizliklerin altını çizen ve bunu herkesin gündelik yaşamından başlayarak sorunsallaştıran bir hatta dönüşürse güçlenme ihtimalini barındırmaktadır. Bu yazıda bu önermenin izinde 1968 hareketleriyle başlayan sürecin geldiği yeni evre analiz edilecektir.

II. 1968 VE DEVRİM[2]

1968 dönemi, toplumsal hareketler teorisini fazlasıyla etkilemiştir. Hareketlerin bu dönemdeki sayıca artması ve içerik olarak çeşitlenmesi, işlevselci ekolün kolektif davranış ve rasyonel eylem yaklaşımlarının ötesine taşınmış, aynı şekilde Avrupa ekseninde de Marksizm içi tartışmaları artırmıştır. Dolayısıyla hem bireysel hem de sınıfsal analizleri güncellemek gerekmiştir. Melucci'nin çalışmalarından yola çıkarak yapılan "nasıl" ve "neden" sorunlarına odaklanan iki ayrı ekoldeki kırılmalar, toplumsal hareketlerin ayrı bir inceleme nesnesi olması ve bilimsel tartışmaların konusu olması açısından önemlidir. Çünkü ilk dönemlerde hareketler farklı kurumsal ya da teorik yaklaşımların ikincil bir unsuru, onlara bağlı bir detay olarak anılmaktayken, zaman içerisinde başlı başına çalışma konuları haline

[2] Bu alt başlıkta *Sosyal Forum'dan* Öfkeliler'e kitabımın ilgili bölümlerinden yararlanılmış ve kitaptaki argümanlar gözden geçirilerek ele alınmıştır.

gelmiştir. Dolayısıyla hareketlerin devrimler üzerindeki etkisini incelerken yapısalcı analizlerden uzaklaşma söz konusudur. Burada 1968'in yarattığı etki, hareketlerin vurgusunun devlet ya da siyasal iktidardan önce yaşam biçimlerindeki değişikliklere ya da gündelik hayatı etkileyecek dar içerikli ancak somut konulara dönüşmesidir (Scott, 1990; Johnston vd, 1994). Klasik öğretilerin kritiğini yaparak yeni sentezlere ulaşmayı hedefleyen Tilly ve Tarrow (2007) açısından kamu politikalarında yaratılacak değişiklik ve bunun için hareketlerin yaratacağı "süreç ve mekanizmalar" önemlidir. Bu doğrultuda Tilly ve Tarrow, hareketleri "çekişmeci siyaset" kavramıyla ele alır. Bu açıdan Tilly için hareketlerin yeniliğinden ziyade repertuar değişikliği, yani hangi araçları ne amaçla kullandıklarına yönelik bir değişim söz konusudur. Özellikle 1968'deki kırılma, kolektif eylemin amacını devrim sürecinden bağımsız olarak bir özgürleşme hareketine dönüştürmüştür (Arrighi vd., 2004: 95). Gerek kapitalizmin refah devleti eliyle düzenlenmesine gerekse başta Sovyet Rusya olmak üzere sosyalist iktidarların insanın özgürleşmesini önce teknik ve bürokratik bir yol olarak görmelerine karşı, yeni hareketler kurumsal siyasete yönelik yeni bir eleştirel tutum geliştirmiştir (Wallerstein, 2009: 127). Dolayısıyla siyasetten ne anlaşılacağı, siyasetin tanımı hareketler eliyle yeniden düşünülür hale gelmiştir. Bu çerçevede devrim tartışmasının da yeniden düşünülmesini sağlamışlardır.

Devrimler sosyal düzende total bir değişiklik yaratırken toplumsal hareketlerin ise siyasa (policy) ve tavır değişikliğine yol açtığını belirtmek, hareketleri daha dar yorumlamanın bir göstergesidir (Tilly, 2008). Toplumsal hareketlerle devrimlerin aynı süreçlerle oluştuğunu ancak farklı biçimlerde ilerlediğini belirten Goldstone hareketin evrimini, destekçileri ve karşıtlarıyla ve özelinde hükümetle olan ilişkilerin belirlediğini vurgular (1998: 130-131). Bu açıdan McAdam, Tarrow ve Tilly (2003) demokratik olmayan rejimlerin devrim yönündeki hareketliliğe, demokratik rejimlerin ise toplumsal hareket tipinde bir hareketliliğe olanak verdiğini savunur. Diğer bir deyişle toplumsal hareketlerin ortaya koyduğu taleplerin onu savunanlar arasında nasıl bir bağ yarattığı, bu bağın nasıl bir süreçle karar alıcılara yöneldiği ve taleplerin nasıl bir tepkiyle ya da onayla karşılaştığı söz konusu eylemlilikleri incelerken düşünülmesi gereken parçalardır.

1968, siyasal iktidarları değiştirdiği için değil bu tartışmaların çerçevesini genişlettiği için başarılıdır. 1960'ların sonu ile başlayıp '70'lere kadar uzanan bir süreçte gelişen ve evrensel olarak hissedilen toplumsal hareketlilik, 1968'teki yoğun eylemliliklerle özdeşleştiği için genelde bu yıla atıfla anılmaktadır. Özellikle Mayıs 1968, bu süreçte kritik öneme sahiptir. Badiou (2011: 47), dört farklı Mayıs 68 olduğu tespitiyle bunları, liseli ve üniversitelilerin başkaldırısı; Fransa'daki genel grevler; daha heterojen

olan özgürlükçü hareketler ve anlık bir patlamadan ziyade zamana yayılan "68 on yılı" şeklinde gruplar. Ona göre asıl önemli olan bu dördüncü Mayıs '68'dir. "Politika nedir?" sorusunun etrafında toplumsal hareket, sendikalar ve partiler arasındaki ilişkiyi sorgulayan bu dönem, "toplumsal alanların altüst edilmesinin imkânsızlığını altüst etmenin politik olarak mümkün olduğunu kanıtlayan" deneyimleri içerir (Badiou, 2011: 54).

Dolayısıyla 1968'in iki temel ekseni olarak, liberal demokrasilerin ve serbest piyasa ekonomisinin meşruiyet krizi ile katı bir bürokrasiye dönüşen reel sosyalizme yönelik eleştiriler olarak gösterilebilir. Esasen bu durum, eğitim, kültür, sanayileşme, ideoloji gibi tüm alanlarda modernizmin toptan bir eleştirisiydi. Buna göre bir yandan temsilî demokrasiler üzerinden yürüyen ve iki kutuplu dünyada tek geçerli demokratik işleyiş olarak gösterilen liberal demokrasi ve onun dayandığı serbest piyasa ekonomisi, kitlelerin taleplerini yeterince karşılayamayıp toplumsal dengesizlikleri artırmaktaydı. Öte taraftan bir endüstri ve kalkınma ekonomisi modeli olarak işlemeye devam eden ve katı bir merkezî yapıya bağlı kalan Sovyet Rusya'daki sosyalist deneyim, kitleleri aynı anda sokağa dökme nedenlerini taşıyordu. "1968'in kökleri, hızla değişen bir üretim aygıtıyla görece hareketsiz bir kurumsal aygıt arasında büyümekte olan çatlakta yatıyordu" (Arrighi vd., 2004: 115). Bu çatlağın refah devleti uygulamaları ile kapatılmaya çalışıldığı ilk dönemde, hareketlere konu olan taleplerin ekonomik ve bürokratik boyutlarıyla çözülmesine odaklanan sanayi kapitalizmi ve ulus-devlet, yeni toplumsal hareketlerin sınırlarını belirlemişti (Özkazanç, 2009: 260-261). Refah devleti uygulamaları hareketlerin derinleşmesini yer yer engellese de bunlar kültürel taleplerle ekonomik talepleri birbirine eklemlediği sürece, özellikle küreselleşme boyutunda, tartışmaların sadece ekonomik veya sadece kültürel tanınma olmadığını ortaya koymuşlardır.

Genel olarak 1968 hareketlerinin dünya çapındaki seyrine bakmak, bu dönemdeki hareketlerin kaynaklandığı çeşitliliği ortaya koymaya yardımcı olur. Dünya çapında yükselen bağımsızlık ve otorite karşıtı hareketler, yerel düzeydeki politik gelişmelerle birleşip özgül hareketler haline gelmekteydi. Örneğin ABD'de siyahlara yönelik ayırımcı tutumların doğurduğu tepkiler ve bu ayırımcılığa karşı 1960'ların başında gelişen sivil haklar hareketi, Vietnam'a müdahaleyi protesto eden savaş karşıtı hareketle büyük oranda birleşmişti. Üniversite öğrencilerinin kampüs işgalleri, sokak eylemlerine polisin sert müdahalesi ile hareketlilik geniş kesimleri etkisi altına almaktaydı. ABD'de o dönemde hayata geçen Kara Panter Partisi, Demokratik Toplum İçin Öğrenci Hareketi gibi oluşumlar eylemlerin merkezini oluşturmaktaydı. Latin Amerika'da ise ABD onaylı baskıcı hükümetlere karşı daha devrimci ve silahlı bir mücadele yürütülmekteydi. Ben-

zer şekilde Afrika'da kolonyalizme karşı, özellikle Cezayir merkezli olarak başlayan bir bağımsızlık hareketi vardı. Avrupa kanadında, ABD ile benzer şekilde üniversite öğrencilerinin başını çektiği ve daha çok sosyo-kültürel konulara odaklanan bir hareketlilik söz konusuydu. Avrupa'da Almanya, İtalya ve Türkiye dışında hareketliliğin silahlı mücadeleye dönüşmediği söylenebilir. Avrupa'daki hareketleri doğuran önemli bir tepki Sovyetlerin Çekoslovakya ve Macaristan'a yönelik müdahaleleri ve özgürlük taleplerinin bu müdahaleye karşı güçlendirilmesidir. Dolayısıyla Arrighi vd.'nin (2004: 95, 112) tabiriyle 1968, büyük provaydı ve karşılığını en somut olarak 1989'da buldu. Böylece sistem-karşıtı hareketler açısından teorik ve pratik anlamda yeni bir dönem başladı. Eskinin tüm kurumları ve dayandıkları idealler eleştirilirken, temel sorun bunların yerine konacak yeni bir stratejinin henüz şekillenmemesiydi.

Ekonomik ve siyasal sistemin yaşadığı krize tepki ve ondan çıkış çabası olarak 1968 sonrası dönem, bugünkü hareketlerin temelini atmıştır. Küreselleşme ve onun karşıtları, söz konusu yeni mücadelenin çerçevesini çizmektedirler. Esasen modernizmin tüm kurumlarıyla sorgulandığı bu süreçte "büyük anlatılar", toplumsal hareketlere doğrudan rehber olmaktan çıkmaya başladı. Bu dönüşüm düşünsel ve pratik boyutlarıyla özellikle Frankfurt Okulu'nun çalışmalarında, öğrenci ve kadın hareketleri başta olmak üzere yeni nesil hareketlerde karşılık bulmuştu. Yeni Sol'un öğrenci hareketini yakından etkileyen ismi, aktivist-düşünür Herbert Marcuse'dir. Marcuse'nin önemi, süreci hareketin içinden teorize etmesinde yatar. 1960'lı yılların tekelci kapitalizmin devlet kapitalizmine yönelişine tanık olduğunu belirten Marcuse (1998: 72), bu süreçte orta sınıfın gittikçe büyük bir bölümünün sermaye tekeline bağımlı hale gelmediğini vurgular. "Kapitalizmin bu değişimiyle, sömürünün endüstriyel ve tarımsal emekçi sınıflarının ötesine yayılmasına (...) eğitim görmüş emekçi sınıfların ortaya çıkmasına tanık oluyoruz" diyen Marcuse'ye göre, "üretim süreçlerindeki değişiklik, sınıf yapılarını da değiştirecek, sadece işyerinde değil yaşamın tüm boyutları içerisinde insanın özerk hale gelmesi talebi yükselecek; devrimci özne mücadele sırasında şekillenecek"tir (1998: 73). Tüketim toplumunun kapitalizmin mezar kazıcısı haline gelebileceğini savunan Marcuse gençliğin isyanını, "Toplumun üretim sektörünün içindeki eğilimlerinin, sadece ideolojik eğilimlerinin değil, temel eğilimlerinin dışavurumu" olarak nitelendirir (1998: 75).

Bu süreçte klasik ideolojilerin karşısında yeni bir siyaset geliştirme hedefi bu hareketleri şekillendirmiştir. Postmodern eleştirilerin açtığı hat, toplumsal hareketlerde de yankı bulmuştu ve dolayısıyla özne-aktör-temsilci kategorileri yeniden tanımlanmaya başladı. Yeni siyaset, yerleşik siyasetin

tüm kurumlarıyla topluca eleştiriye tâbi tutulmasını öngörüyordu. Diğer bir deyişle Aydınlanmacı modern aklın temellerini attığı kapitalist ve sosyalist versiyonlarında geliştirilen farklı uygulamaların dışında yeni bir güzergâh geliştirilmeye çalışıldı. Bu noktadan sonra muhalif hareketler kurumsal siyasete güvensizlik içerisinde farklı konularda bölünmüş bir seyir izledi. Hareketler –örneğin kadın, çevre, LGBT, yerli hareketleri– kendi siyasal alanlarını yaratmaya çalışırken, siyasetin konusu olacak meseleleri çoğullaştırdı ve sisteme karşı "başka yollarla mücadele" fikrini geliştirdi (Kalouche ve Mielants, 2008: 243-249). Bu şekilde siyasal aktörün oluşumu için farklı güzergahlar açılmış oldu. "Devletin geleneksel hareketlerin vaat edilmiş toprakları olmaktan çıkmasıyla birlikte" toplumsal hareketler, fırsat bulabildikleri her alanda güç kazanmayı hedefledi ve özneleşme, 1990'lardaki çoğu hareketin asli amacı haline geldi. Failler artık yalnızca tek bir harekete dâhil olmuyorlardı (Kalouche ve Mielants, 2008: 281). Tabii ki burada öznelleşme ile birlikte bunun nasıl gerçekleştiği meselesi de gündeme gelmekteydi. Bu süreçte en genel anlamıyla iki yönlü bir tartışma alevlendi: Bunlardan birincisi kapitalist düzenin içinde, sermaye ilişkileri çerçevesinde gerçekleşecek özneleşmenin sınıf bilinci olmadan bir anlam ifade etmeyeceği ve gerçekleşecek eylemlerin köklü bir değişim değil sistemin güçlenmesine yarayacak tavizler oluğuna dair eleştiriydi. Buna karşılık olarak yeni sınıfların ortaya çıktığı ve emeğin boyutunun değiştiği; önceden belirlenmiş ilkeler ve çizgisel-zorunlu bir ilerleme yerine mücadelenin kendisinin kurucu bir öğe olarak belirleyici olduğu görüşleri ileri sürülmekteydi. Bu tartışmanın ikinci kanadında yer alan Negri'nin (2006: 215) ifade ettiği gibi, devrimci mücadelenin özneleri radikal bir değişim geçirmiştir; "Özgürleşme içeriği kurtuluş mücadelelerinin içeriğini yeniden özümsemiş ve dönüştürmüştür". Bu süreçte, "ilkeler mücadelenin gelişimiyle doğar ve bunların arasında her şeyden önce yaşam kalitesini yükseltme ve yaşamı ölüme tâbi kılma çabalarının hepsine karşı mücadele" ön plana çıkar. Diğer bir deyişle, toplumsal hareketler, biyopolitik bir boyut kazanmıştır ve üretici güçler, sadece üretim ilişkileri içerisinde değil günlük yaşamın içerisinden örgütlenmeye başlar.

1968'in Avrupa'daki en önemli sonuçlarından biri, günlük hayatı ve ilişkileri siyasal bir tartışmanın içine çekmiş olmasıdır. Kısa süren sarsıntının uzun dönemli etkisi, çok farklı konuların artık siyasal hareketlerin merkezi haline gelmesi, diğer bir deyişle aile, eğitim tarzı, cinsellik, kültürel ilişkiler gibi farklı konular üzerinden yeni siyaset yapma pratiklerini geliştirebilmesi oldu. 1968-sonrasında hareketler artık sadece bütün resmi değil, ondan önce ve belki de sadece resmin içindeki parçaları önemsemeye başladı. Böylece toplumsal hareketler çok parçalı bir yapı seyrederken, si-

yasal tartışmaların zemini alabildiğine genişledi. Wallerstein'ın belirttiği gibi (2009: 128) "1968-sonrası hareketler, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin yalnızca bireysel önyargılar ve ayırımcılıkla ilgili olmadığını, aynı zamanda kurumsal biçimler de aldığını ısrarla vurguladılar". Böylece devlet ve siyasal iktidar, devrimin ana hedefi olmaktan uzaklaşırken kurumsal olanın dışında gündelik hayattan ve kültürden beslenen bir devrimci anlayışın önü açıldı.

Buradaki temel farklılaşma, kültürün siyasetten ayrı olarak görülmesi değil, hareketlerin toplumu ve özneyi kuran bir süreç olarak görülmesidir. Touraine'in (1999) "klasik sosyolojinin çöküşü" olarak nitelendirdiği bu süreç, kolektif eylemden mücadeleye ve oradan toplumsal harekete doğru ilerlerken "kültürel modellere yönelmiş çatışmacı hareket" biçimine dönüşür. Bu bakış açısı, yapılardan ziyade özneye; hareketin hedefi ve başarılarından önce sosyal etkilerini ve toplumsalı kuruş sürecine odaklanmayı sağlar. Bu açıdan yaşamsal olanı gündelik hayattan başlayarak daha geniş bir çerçevede ele alan ve sistemin işleyişine karşı direnişi sadece ekonomik ve sınıfsal terimlerle değil kültürel ve sosyal boyutlarıyla da düşünen hareketler muhalefet dinamiklerini farklılaştırmıştır. Hareketlerin sosyolojik tabanı genişlerken orta sınıf nitelikleri artmıştır (Offe, 1985). Böylece 1970'lerden itibaren yapılan tanımıyla yeni toplumsal hareketler, aslında sistemle olan her türlü uzlaşmazlığı sorunsallaştıran ve direniş alanlarını ve aktörlerini çoğaltan bir özellik göstermektedir. Bu özellikleriyle yeni hareketlerin, yaşamsal olanı doğrudan siyasetin konusu haline getirdiği söylenebilir. Hareketler, siyasal olanın (political) düşünsel sınırlarını zorlayarak yeni çatışma alanları ve buna dayalı bir kurumsal siyaset (politics) üretme kapasitesine sahiptir. 1968'in devamında, kadın hareketinin, çevre hareketinin kendi alanlarını yaratması yaşanan sürecin en somut adımları olarak görülebilir. Bununla birlikte liberal düşüncenin dışında bir demokrasi arayışının güçlenmesi toplumsal hareketlerin günümüzde 1968'in devamı olarak ilerlettiği en önemli hattır.

III. 1968'İN SÜREKLİLİĞİ: 2000 VE 2010-SONRASI

Yeni toplumsal hareketler yaklaşımı, 1970'lerden 1990'ların sonuna kadar kolektif eylemden ne anlaşılması gerektiğini belirleyen ana düşünce oldu. 1990'larda bu tartışmaların sivil toplum kuruluşları ve katılımcı demokrasi zeminine kaydığını söylemek mümkündür. 1990'ların demokrasiye geçiş süreciyle birlikte, nasıl bir demokrasi olması gerektiği ile ilgili tartışma hareketlerin teorik ve pratik ana ekseni haline geldi. Radikal demokrasi teorisi bu gelişmeleri anlamak için önemli bir kaynak oluşturdu. Radikal demokrasinin özne ve yapı konularında getirdiği eleştiriler, yeni toplumsal

hareketlerin eylemliliğiyle önemli derecede örtüşmekteydi. Küreselleşme tartışmaları da bu sürecin hızlandırıcısı ve yönlendiricisi oldu. Çağdaş siyasal teori içinde evrensel ile yerel, tümel ile tikel arasındaki bağ yeniden ele alınırken postmodern dönemin hangi aktörlerle nasıl bir mücadele yürüteceği teorinin ilgi alanlarından biri oldu (Butler vd., 2005). Yeni dönemin siyasal teorisi çokluğun, yerleşik düzenin (ekonomik ve siyasal imparatorluğun gücü karşısında) nasıl bir yeni bir kuracağı ya da öneceği ihtimalleri üzerine odaklanmıştır (Hardt ve Negri, 2012). Küreselleşme-karşıtı hareketin evrensel düşüncelerle yerel sorunları kesiştiren aktivizmiyle beraber bu teorik analizlerin pratik zeminleri de kurulmaya başlandı (Uysal, 2008). Sosyal Forum'lar bunun ana gövdesini oluşturdu. Dolayısıyla 1990'lardaki demokratikleşme hareketlerinden sonra 2000'lerde küreselleşme eleştirileriyle birlikte toplumsal hareketler açısından yeni bir dönem başladı denebilir. Bu yeni dönem 1968'in devamında yeni toplumsal hareketlerin daha radikal biçimde ele alınarak ekonomi meselesiyle açılan mesafenin kapanmasına dayanmaktaydı. Dolayısıyla küreselleşme-karşıtı hareket, yeni bir eylem dalgası (Tarrow, 2001) yaratırken hareketlerden ne anlaşılacağını da güncelledi. Küreselleşme-karşıtlığı alternatif-küreselleşmeye dönüşürken, 1968'den sonra ilk kez farklı muhalefet eylemleri bu kadar güçlü şekilde bir araya gelmeye başladı.

Bu dönemdeki toplumsal hareketlerin ana gündemi, gündelik hayat eksenli, sıradan insanın doğrudan katılımıyla yürüyen bir demokrasi tartışması oldu. Demokrasinin liberal öğelerin ötesine taşımak için "doğrudan eylem" fikri esas alınmaktadır. Dolayısıyla karşılıklı öğrenme ve gelişme süreci, herhangi bir üst makam ya da belirleyici olmadan mücadelenin devam ettirilmesi yeni dönemdeki hareketlerin temel noktalarıdır. Bu açıdan küreselleşme-karşıtlığı sürecinde ortaya çıkan ve açık alan, yataylık, kapsayıcılık temellerine dayanan Sosyal Forum ilkeleri, yakın dönemdeki hareketlere ilham vermektedir. 1990'ların sonundan itibaren Seattle, Prag, Cenova gibi şehirlerdeki ortak eylemlerin birbirine bağladığı kesimler yeni bir ortak mücadele alanı kurmanın arayışına girişmişlerdir (Juris, 2008; Pleyers, 2010). Eski tür muhalefetin tersine yeni nesil hareketler, yataylığa ve doğrudan eyleme dayalı yeni bir siyaset için adımlar atar; bu noktada verili olanı kullanmak yerine yeni bir siyasal zemin kurgular. 2010'larla birlikte bu mücadele farklı kentlerde eşzamanlı sürdürülen "ortak eylem"lerin genişletilmesine doğru taşınmaktadır.

Avrupalı hareketler açısından, 2000'lerin başından beri gelişen küreselleşme karşıtı hareket bugünkü eylemliliği anlamak açısından önemlidir. Bu sürecin beslediği ortak eylemler, konular ve mekânlar hareketler arası bağlantıyı geliştirmede önemli rol oynamıştır. Özellikle yerel oluşumların ko-

ordineli bir şekilde kıta çapında gerçekleştirdiği "ortak eylem günleri"yle toplumsal hareketlerin işbirliği kapasitesi yeni bir noktaya taşındı. Dünya Sosyal Forumu ve onun kıtasal ayaklarıyla karşılığını bulan bu ortaklaşma eğilimi, Avrupa'nın kriz politikalarına karşı da kendini gösterdi. Ancak parti ve sendika gibi örgütlü muhalefetin hareket içindeki kitleleri ve talepleri yeterli düzeyde temsil edememesi, hareketlerin radikalleşmesi ve doğrudanlaşmasının önünü açmıştır. Anarşizmin "kendin-yap" ve "doğrudan eylem" yaklaşımlarından esinle, tabandan ilerleyen ve kendi alanlarını kuran hareketler kurumsal siyasetten bağımsızlaşırken yer yer onları değiştirme çabalarına dönüşür.

2010'dan itibaren yeni bir dalganın yükselişe geçtiği görülebilir. İzlanda'da bankacılık kriziyle başlayıp siyasal alana sıçrayan süreçte yeni bir anayasa yapma girişimi, Yunanistan ekonomisini kurtarma adına yürütülen kemer-sıkma politikalarına karşı halkın gösterdiği tepki, bu tepkilerin benzer politikaların yürütüldüğü Portekiz ve İspanya'ya da yayılması, Avrupa çapında birkaç yıl içinde yükselen hareketlerin geliştirmeye çalıştığı yeni siyasetlerin sembolleri oldu. Bu tepkilerde Tunus ve Mısır'daki halk ayaklanmaların siyasi iktidarı değiştirmesi de etkili oldu. Avrupa ve ABD'de bu etki sadece iktidar değişikliğini hedef alan değil bir yaşam biçimi değişikliği öngören yaklaşımlara dönüştü. Hareketler, sadece tepkiyi ifade etmenin aracı değil, yeni olanın kurulması için alternatif arayışları tasarlayan eylemleri yarattılar (Yates, 2013, 2015). Söz konusu yaratıcılık açık alanlarda bir araya gelme ve kamusallık düşüncesini yeniden inşa etme şeklinde ilerlemektedir. Bu süreçte meydanlar, kapalı kapılar ardında, dikey hiyerarşinin etkisinde, yöneten-yönetilen ayırımını öncül kabul eden işleyişe karşı açık alanda, eşitlikçi bir düzlemde, herkesin konuşabileceği ve müdahale edebileceği bir zemini sembolize ettikleri için –diğer bir deyişle, kamusal olanın ortak değerlerinin taşıyıcısı olarak– yeniden önem kazandılar.

2010'larla birlikte ekonomi meselesi, hareketlerin tam olarak gündemine yerleşirken küresel ekonomiyi yönlendiren kurumların demokratik değerleri taşıyamayacağı da artık netleşti. Demokrasi-ekonomi ekseni, neoliberal düzenin değiştirilmesi için üzerine gidilen ana gövde oldu (della Porta, 2013; 2015). "İşgal Et" hareketleri bunun tipik örnekleridir. Biz yüzde 99'uz sloganı, ekonomiyi yöneten elit azınlığın verdiği kararların halkın çoğunluğu üzerindeki tahakkümünü özetleyen, 20. yüzyılın başındaki tartışmalardan çok da uzaklaşmasa da bunun hangi aktörler eliyle yürütüleceğine dair yeni talepleri olan bir çizgiydi. Bu kez kendi sözünü söyleyen, temsilciler aracılığıyla değil doğrudan konuşarak demokratik dizgeyi değiştiren bir değişim önerisi bulunmaktadır. "İşgal Et" eylemcilerinin öncelikle Wall Street, Avrupa Merkez Bankası, borsalar gibi neoliberal ekono-

minin kalbi mekânlara yönelmeleri, parlamentolar karşısında bu kurumların egemenliğinin belirleyici olduğu eleştirisi taşımaktadır. Devamında İspanya'daki 15 Mayıs seçimleri öncesi şekillenen Öfkeliler/Indignados hareketi de ekonomik eşitsizlikleri meşrulaştıran iki partili siyasal sistemin tıkanmışlığına karşı yeni bir demokrasi arayışıdır. Yeni Sağ'ın "Alternatif Yok" (There is no Alternative) düşüncesinin karşısında, "Yapabiliriz" (Podemos) diyerek yeni bir alternatif öneren hareket, siyasal aktörün değişmezliğine karşı yeni bir yol önerisi getirdi. Buradaki aktör, öznelliğini kendi içkinliğinden bulan yaratıcı eyleme odaklanan aktördür. Öncül bir manifesto ya da stratejiden ziyade yaparak öğrenen ve kendi kurgusunu ortaya koyan bir zihniyete dayanmaktadır. Ancak hedef olarak politik-ekonomik sistemi bütüncül bir şekilde sorgulamayı seçmeleri, eski ve yeni hareketler arasındaki kesin ayırımında belirsizleştiğini göstermektedir (Roca ve Diaz-Parra, 2016). Bu sorgulama, ekonomik krizlerin teknik meseleler olmanın ötesinde siyasal ve sosyal ilişkilerin bir sonucu ve onların içinde anlam kazanarak çözülecek bir süreç olduğu vurgusunu geliştirmiştir (Kern ve Nam, 2013). Dolayısıyla ekonomik sistemi temelden değiştirmek yerine önce demokratik ilişkileri değiştirmek hedeflenir. Bu çerçevede Syriza'nın da Yunanistan'daki kemer-sıkma politikalarına karşı hegemonik bir güç olarak hareketlerin ortak desteğini alması ve yeni bir popülizm önerisiyle öne çıkması benzer tartışmaların içinden doğmuştur (Kiopkiolis, 2015). Syriza'dan ayrılarak yeni bir demokrasi arayışındaki radikal çizgisini korumak isteyenler ise Diem25 (Democracy in Europe Movement 2025) hareketini oluşturdular. Syriza'nın Maliye Bakanı Yannis Varoufakis'in öncülüğünde kurulan hareket, Avrupa fikrine sahip çıkan ancak Avrupa Birliği (AB) projesini desteklemeyen bir çizgide Avrupa'yı demokratikleştirmeyi öneren oluşum olarak kendilerini tanımladılar. Böylece yerel siyaseti/ulusal parlamentoları güçlendirmek kadar ortak hareket etmek kapasitesini de öne çıkarmasıyla, 1968'in dayanışmacı çizgisini de ilerletmektedirler.

Yukarıda değinilen teorik tartışmalara Yunanistan ve İspanya özelinde daha pratik zeminden bakan Douzinas (Badiou, Negri ve Zizek eleştirisi özelinde) eylemlerin teoriye uygun hale getirmek için yanlış yorumlanabildiğini vurgular. "Toplumsal kategori olarak çokluk, kamusal alanlarda buluştuğunda kökten değişimi getirebilecek bir kuvvet haline geldi. Halk meclisleri, doğrudan demokrasi ve kolektif eylem halkın gücünü yeniden canlandırdı" diyen Douzinas (2015: 263), "liderlerin, merkezî partilerin ve sendikaların, temsil bekleyen katı ve bilinçli siyasi öznelerin çağı temelli sona erdi" iddiasındandır. Bu durum ekonomik siyasanın karşısında yeniden siyasallığa, tartışmaya ve tipik olmayan yeni kurumsal arayışlara önem veren bir çizgiyi içermektedir.

IV. SONUÇ

1968'in açtığı yeni mücadele alanları yeni toplumsal hareketler olarak nitelendirilirken, buradaki en önemli vurgu siyasal aktör olarak işçi sınıfının tek ve öncül güç olmamasıydı. Hareketler mücadele alanlarını kültür, kimlik, sivil toplum gibi alanlara kaydırırken modern kurumların yarattığı yapıların karşısında alternatif bir siyaset önerisi geliştirdiler. Bu siyasetin devrimci sıfatını eski usullerin ötesine taşıması, yeni sıfatını alması açısından belirleyiciydi, ancak burada tam bir kopuştan değil, siyasal alanın genişlemesinden bahsetmek daha doğru olacaktır. Bu genişlemenin bugün de devam ettiği söylenebilir. 1968'in devamı niteliğindeki 2000'lerin küreselleşme-karşıtlığı ve 2010-sonrası yeni dönemin ekonomi-demokrasi sorgulaması mücadelenin yeni evrelere örnekleridir. Siyaseti kurumsal olanın, demokrasiyi seçimlerin ve ekonomik ilişkilerin ötesinde görmek adına toplumsal hareketlerin önemi korunmaktadır. Toplumsal hareketler, demokrasiyi liberal düşüncenin sınırladığı özel/kamusal alan ayırımı, sınırlı siyaset, temsilcilik ve uzmanların önceliği çizgisinin ötesine taşımaya çalışmaktadır. Aşağıdan yukarıya, lidersiz bu hareketler bir disiplin-sorunu olarak görülmemelidir; tersine alternatif ve radikal siyaset arayışlarının şiddete başvurmadan ve yeni bir dil ve ilişkisellik üzerinden ilerlediğini göstermektedirler. Yakın dönem siyasal teori bu hareketleri aktör meselesi üzerinden analiz etmeye eğilimlidir. Bu çerçevede yakın dönemin hareketlerinin artık tipik anlamda örgütlü, siyasal angajmanları olmayan sıradan insanın hayatına dokunabildiği ölçüde bu yolu güçlendireceği öngörülebilir. Dolayısıyla birlikte yapma, yaparken öğrenme ve dayanışmacı bir kamusallık yaratmak adına hareketlerin siyaseti ortak olanı şekillendirecek potansiyeller taşımaktadır. 1968'in öğrencileri, kadınları, siyahları, savaş-karşıtları bugün borçlular, temsil edilemeyenler, karar-alma süreçlerinden dışlananlar, krizlerin faturalarını ödemek zorunda kalanlar olarak genişleyerek mücadelelerine devam etmektedir. Bunu da mekânsal olarak temsilcilerin toplandığı yer olan parlamentolardan ziyade yeniden meydanlar, açık-alanlar gibi kamusallığı sembolize eden noktalarda yürütmeye çalışmaktalar.

KAYNAKÇA

Arrighi, G., Hopkins, T. ve Wallerstein, I. (2004) *Sistem Karşıtı Hareketler*, çev. C. Kanat, B. Somay, C. Sökmen, Metis Yayınları.

Badiou, A. (2011) *Komünist Hipotez*, çev. Oylum Bülbül, Encore Yayınları.

Butler, J., Laclau, E., Zizek, S. (2005) *Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik*, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları.

della Porta, Donatella (2013) *Can Democracy Be Saved?*, Polity Press

della Porta, Donatella (2015) *Social Movements in Times of Austerity*, Polity Press

Douzinas, C. (2015) *Krizde Felsefe ve Direniş*, çev. Tulga Buğra Işık, Metis Yayınları

Hanagan, Michael (1998) "Social Movements: Incorporation, Disengagement and Oppurtunities-A Long View", *From Contention to Democracy*, ed. Marco Giugni, Doug McAdam, Charles Tilly, Rowman & Littlefield Publishing.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2011) *Ortak Zenginlik*, çev. Efla Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları.

Juris, Jeffrey S. (2008) *Networking Futures: The Movements Against Corporate Globalization*, Duke University Press.

Kalouche, Fouad; Mielants, Eric (2008) "Dünya Sisteminin ve Sistem Karşıtı Hareketlerin Dönüşümü: 1968-2005", *Toplumsal Hareketler - 1750-2005 Dipten Gelen Dalga*, William G. Martin (koordinatör), çev. Deniz Keskin, Versus Yayınları.

Kern, Thomas; Nam, Sang-Hui (2013) "From 'Corruption' to 'Democracy': Cultural Values, Mobilization, and the Collective Identity of the Occupy Movement", *Journal of Civil Society*, 9: 2, 99-120.

Kioupkiolis Alexandros (2016) "Podemos: the ambiguous promises of left-wing populism in contemporary Spain", *Journal of Political Ideologies*, 21: 2.

Marcuse, Herbert (1998) "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme", *Cogito*, sayı 14.

Negri, Antonio (2006b) İmparatorluktaki Hareketler, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayınları.

Offe, C. (1985), "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, 52: 4, 817-868

Özkazanç, Alev (2009) "Toplumsal Vatandaşlık ve Neoliberalizm Sorunu", *SBF Dergisi*, 64: 1.

Pleyers, Geoffrey (2010) *Alter-Globalization - Becoming Actors in a Global Age*, Polity Press.

Roca, Beltran; Diaz-Parra Iban (2016) "Blurring the borders between old and new social movements: the M15 movement and the radical unions in Spain", *Mediterranean Politics*, http://dx.doi.org/10.1080/13629395.2016.1151138

Scott, A. (1990) *Ideology and the New Social Movements*, Routledge.

Tarrow, S. (2001), "Contentious Politics in a Composite Polity", Douglas R. Imig, Sidney G. Tarrow (ed.), *Contentious Europeans: Protest and Politics in an Emerging Polity*, (Maryland: Rowman & Littlefield Pub.): 233-251.

Tilly C., Tarrow S. (2007) *Contentious Politics*, Paradigm.

Tilly, C. (2008) *Toplumsal Hareketler 1786-2004*, Çev. Orhan Düz, Babil Yayınları.

Touraine, A. (1985) "An Introduction to the Study of Social Movements", *Social Research*, 52: 4, 749-786.

Touraine, A. (1999) "Toplumsaldan Toplumsal Harekete", Kenan Çayır (yay. haz.), *Yeni Sosyal Hareketler*, Kaknüs.

Uysal, Ayşen (2008) "Evrensel ve Köklü': Küreselleşme Karşıtı Hareketlerin Aktörleri", *Küreselleşme, Demokratikleşme ve Türkiye Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*.

Wallerstein, I. (2009) *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmibirinci* Yüzyıl İçin Sosyal Bilim, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları.

Yates, Luke (2014) "Everyday politics, social practices and movement networks: daily life in Barcelona's social centres", *The British Journal of Sociology*, 66: 2, 236-258.

Yates, Luke (2015) "Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements", *Social Movement Studies*, 14: 1, 1-21.



Tahrir Meydanı, 2011.
Fotoğraf: egreyp.com

Arap Baharı'nın Ayaktakımı*

Asef Bayat**

Kent yoksulları devrim dönemlerinin nasıl üstesinden gelirler? Belirli bir tür siyaseti desteklerler mi? Marksist gelenekte sanayi proletaryası toplumsal dönüşümün faili olarak ayrıcalıklıyken, "yoksul" genellikle kuşkuyla karşılanır. Yoksulluğun ve cehaletin, yoksulları, devrimler bir yana, herhangi anlamlı bir siyasete karşı bile uzak ve ilgisiz hale getirdiği söylenir. Belli ölçüde Arendtçi olan bir siyasal görüşe göre, yoksulların kafası daimi bir hayatta kalma mücadelesi ve Tanrı'ya teslim olma (takva) ile meşguldür, aksi takdirde şiddete ve tahribata yol açarlar. Şiddete başvuran, itaatsiz ve kendi çıkarına hizmet eden bu *lümpen proletarya* imgesi, yoksullar hakkındaki mevcut bilgisi kendi evlerindeki hizmetlilerinden ve şoförlerinden gördüklerinin ötesine pek de geçmeyen seçkinler arasında yaygınlığını korumaktadır. Örneğin Mısır ve Tunus'taki seçkin çevreleri, katılmaları halinde ayaklanmaları "açların devrimi"ne (*thawrat al-jia*) dönüştürerek mahvedeceğinden ve sokak serserileri (*baltajiah* [baltacılar], eşkıyalar), ayaktakımı fanatikler ya da "cahil" alt sınıfa fırsat yaratacağına inandıkları enformel yerleşimlerdeki (*ashwaiyyat*) yoksullara karşı küçümseyici tavırlarını gizleyemediler. Pasif/kaderci ve şiddet içeren anlatılar sonuçta yoksulların siyasal kaderini dinsel siyasete bağlar. Dindarlık, kadercilik ve yoksunluk yoksulları hayırseverliğe, yardıma, basit dinsel dile ve ilâhi kurtuluşa vurgu yapan İslâmcılığın doğal müttefiki yapacaktır; aynı zamanda İslâmcılığın camideki, hısım akraba arasındaki ve cemaat içindeki kayırmacı ağları da bu mutlu evliliği kolaylaştırır.[1]

Çev: Birgül Koçak Oksev

* *Current Anthropology,* Vol. 56, No. S11, Politics of the Urban Poor: Aesthetics, Ethics, Volatility, Precarity (October 2015), s. S33-43.

** Asef Bayat, Urbana-Champaign Illinois Üniversitesi'nde Bastian Küresel ve Ulusaşırı Çalışmalar ve Sosyoloji Profesörü.

[1] İlk tartışmalardan biri için bkz. Bayat (2007).

Bu iddia, siyasal ve akademik çevrelerde kayda değer bir geçerlilik kazanmıştır. Bu nedenle, Mısırlı seçkinler ve orta sınıflar Mübarek sonrasında liberal ve seküler muhalefeti desteklerken, yoksulların Müslüman Kardeşler'i iktidara taşıdığı iddia edilmiştir. El-Baradey söylenene göre iktidar hastası olan İslâmcıları destekleyen "cahil ve bilgisiz" yoksullara karşı alaycı tavrını gizleyemedi. Tunus'ta, en büyük gecekondu mahallesi Tadamon'daki İslâmi Nahda Hareketi'ne verilen güçlü desteğe sıkça referans yapılmaktadır. İran'da önde gelen reformcu bir lider, 2009 seçimleri sonrasında Yeşil Hareketi'nin mağlubiyetini, onun "tehlikeye atılmaya (fiziksel olarak mücadeleye) hazır olmayan" orta sınıf temeline bağlar, oysa otoriter Ahmedinejad'ı destekleyen "alt sınıf (yoksullar) tehlikeye atılır" ve demokratik Yeşil muhalefetine karşı şiddete başvurur.[2]

Böyle bir bakış açısı, enformel cemaatlerin ve onların "marjinal yoksul"unun büyümesini, Ortadoğu'daki otoriter popülist siyasetin tehlikeli bir biçimde desteklenmesi olarak değerlendiren bir yığın gözlemcinin görüşlerinin altını çizer.[3] Bu durum, Latin Amerika ve onun popülist deneyimi için yeni değildir. Çarpıcı olan şey, bu iddianın Ahmedinejat gibi otoriter yöneticiler tarafından ciddiye alınmasıdır ki bu noktada Ahmedinejat'ın da İran'daki 2009 seçim krizi sonrasında Tahran'daki (Yeşil Hareket destekçisi oldukları farz edilen) orta sınıfı geri gönderme yoluyla küçültme ve (İslâmi rejimi desteklediği farz edilen) kırsal yoksulları çocuk doğumlarına mali teşvikler yoluyla genişletme politikasını tasarlayan kişi olduğu hatırlatılmalıdır (Bayat 2010).

Hernando De Soto tarafından ileri sürülen karşıt bir görüş, marjinal yoksulların (enformel çalışma/yaşam içerisinde yer alan yaklaşık 180 milyon Arap) siyasetini, dışlandıkları serbest piyasaya karşı duydukları iddia edilen aşırı ilgiye bağlar. De Soto'ya göre Arap Baharı, serbest piyasa uğruna kendisini yakan Bouazizi ve 64 başka kişi gibi "iş adamı olmaya hevesli", sınıf bilincine sahip alt sınıfın devriminden başka bir şey değildir. Bu insanlar kendi kapitalist girişimlerini bastıran bürokratik kısıtlamaları söküp atmak istediler. Aralık 2010'da polisin Sidi Bouzid'de Bouazizi'nin 220 Amerikan Doları değerindeki tartısını ve meyvelerini zapt etmesi, Bouazizi'ye Tunus'un onun mülkiyet haklarını tanımadığını kanıtlıyordu. Boua-

[2] Ali Mazroui, "Jonbesh-e Sabz va Aghshar-e Mahroum", *Norouz,* Erişim Tarihi 11/12/1391 (2012), http://www.kaleme.com/1391/02/01/klm-99449/.

[3] *Street Politics: Poor People's Movements in İran* kitabımın İran'da gördüğü kabul anekdotsal bir delildir. On yıllık bir suskunluğun ardından, 2012'de kitabın Farsça ikinci baskısı yapıldı ve bir ayda en çok satanlar arasına girdi. Bu ani ilgi, 2000'ler boyunca İran'da gecekondularda hızlı bir artış gösteren "marjinal fakir" kesime karşı duyulan derin korkunun yanısıra, demokratik yönetimin kuyusunu kazarak İslâmcı otokrasiyi desteklediklerı varsayımı anlayışı ile ortaya çıktı.

zizi'nin yanıtı, De Soto'ya göre, yoksulların gerçek bir piyasa toplumunda yaşama arzusunu yansıtıyordu (De Soto 2011, 2013).

Bu bakış açılarının hiçbiri yoksul siyasetinin karmaşıklığını layıkıyla kavramaz. Pasif/şiddet içeren bakış açısı mesnetsiz kalırken,[4] De Soto'nun iddiası önemli sorular ortaya atar. Bouazizi gibilerin kurban olması mülkiyet yasasının olmayışının bir sonucu muydu? Ya da daha ziyade Bouazizi'nin faaliyetini kanunsuz sayan zabıtanın yasal (insafsızlığına rağmen) davranışı mıydı? Daha önemli olarak, Bouazizi gibi yoksul insanların içerisinde faaliyet gösterdikleri ahlâk ekonomisi ve dürüstlük etiğini ihlal eden kapitalist piyasa ve devlet mantığıyla ilgisi yok muydu? "Yeraltı" ekonomisinin büyümesi ve onun bağımlı pozisyonu, De Soto'nun vurguladığı (De Soto 2002) bürokratik engellerin ya da "merkantilist devlet"in basitçe sonucundan daha fazla bir şeydir. Portes, Castells ve Benton'un (1989) göstermiş olduğu gibi, onlar kapitalist ekonominin ayrılmaz parçasıdır. Gerçekten, Arap rejimlerinin benimsediği neoliberal politikaların genişlemesi sadece birilerine refah ve iyilik getirmekle kalmadı, aynı zamanda Bouazizi gibi milyonlarca insanın yoksunluğuna ve marjinalleşmesine yol açtı. 180 milyon Arap çalışma hayatlarında ve yaşam dünyalarında, teknoloji ve eğitim gibi alanlardaki avantajlarından yararlanıp iş disiplini, katı kurallar, nakit bağı ve işsizlik gibi olumsuz sonuçlarından kaçınarak neoliberal dönüşümü en iyi şekilde değerlendirmeye çalıştılar. Gündelik yaşamda uzun süren mücadeleler sayesinde yaşam ve emek alanlarında kendi enformel cemaatlerini yaratarak neoliberal düzenle müzakere ettiler. Sonunda, neoliberal yeniden yapılanma tam da onu izleyen rejimleri olağanüstü devrim hareketleri aracılığıyla yerinden eden koşulları ve aktörleri üretti. Kent yoksulları böyle bir aktördü.

Kent yoksulları ve devrim

Kent yoksulları ve bunun gibi devrimler arasındaki ilişki nedir? "Kent yoksulları"nı büyük oranda (ama her zaman değil) istikrarsız, enformel yaşam ve emeği kullanan "düşük gelirli, düşük vasıflı, düşük statülü ve düşük güvenlikli"[5] çalışan insanları kast etmek amacıyla görgül bir kategori olarak alıyorum. Şüphesiz sınırlar değişkendir. Güvenli bir işi olan düşük gelirli bir devlet çalışanı emniyetsiz bir gecekondu mahallesinde ikamet edebilirken, üniversite mezunu biri güvencesiz geçici bir işe katlanmak zorunda kalabilir. Dahası, yoksul insanlar –çeşitlenen siyasal davranışlarına etki eden bir olgu olarak– epey katmanlaşmıştır. Pek çoğu kırsal göçmendir, kimileri yeni gelmiş, diğerleri eskiden yerleşmiştir; "tam yoksul" olmayı

[4] Makalede daha sonra detaylandıracağım; ayrıca bkz. Bayat (2000).

[5] Bu nitelemeyi Worsley'den (1984) uyarladım.

sürdüren katmanlar varken, başkaları gelir hareketliliğini deneyimler. İlginç bir yeni eğilim benim "orta-sınıf yoksulları" diye adlandırdığım, siyasal katılım için büyük bir istek gösteren kesimin ortaya çıkışıdır. Bu eğitim sermayesine, üniversite derecesine, dünyaya dair iyi bir bilgiye ve yüksek beklentilere sahip bir sınıftır; küresel düşleri vardır ve orta-sınıf bir yaşam tarzının hasretini çeker ve buna karşın ekonomik olarak gecekondularda yoksul hayatı yaşamaya itilir, taksi şoförlüğü, meyve satıcısı, işportacı ya da işçi komisyonculuğu gibi istikrarsız kayıt dışı işlerle geçinirler. Arka planda gösterişsiz fakat eğitimli olan bu sınıfın üyeleri, dünyada var olan ve kendilerinin haksız yere mahrum kaldıklarını hissettikleri şeylerin güçlü bir şekilde farkındadırlar. Uzun süren yozlaşmış rejimlerle ve zalim güvenlik aygıtlarıyla karşılaştıklarında yoğun bir manevi öfke ortaya koyarlar.

Farklılaşmış yoksul kategorilerine ortaklık kazandıran şey, benim "sıradan olanın sessiz tecavüzü" diye adlandırdığım bir çeşit gündelik siyaseti kapsayan istikrarsız yaşam ve emeğe dair az ya da çok paylaşılan deneyimdir. Bu tanım kanundışı biçimde arazi ele geçirerek, ev inşa ederek ve kentsel hizmetlere ya da işlere ulaşarak hayatta kalabilmek ve yaşamlarını idame ettirebilmek için mülk ve iktidar sahibi olanlara doğru sıradan insanların sessiz, uzun vadeli, fakat yaygın ilerleyişini tarif eder. Bu insanlar, belirgin bir liderliği, ideolojisi ya da yapılanmış bir örgütlenmesi olmayan serbest ve anlık mücadeleler anlamında dönemsel kolektif eylemleri içeren sessiz, büyük oranda parçalara bölünmüş ve sürekli bir hareketlilikle belirlenir. Sessiz tecavüz "toplumsal gayri-hareketlerin" (social nonmovements) ya da gündelik yaşamda ihtiyatlı ama ısrarlı bir hak talep etme sürecinin genellikle "haklar" açısından dile getirilen alternatif (hukuk dışı bile olsa) kurallar tesis ettiği kolektif aktörü olmayan kolektif eylemin bir örneğini temsil eder (Bayat 2013a). Bu yüzden bir ev barka sahip olma arzusu süreç içerisinde ev barka sahip olma hakkına evirilebilir.[6] Bir anlamda bu mücadeleler fiilen vatandaşlık ya da James Holston'ın (1999) "asi vatandaşlık" dediği şeyi elde etme çabası içinde bir uğraktır. Ancak bu türden bir vatandaşlık, kazanımlar yasalarla desteklendiği zaman yasal hale gelir – bu, Partha Chatterjee'nin dünyanın çoğunda "siyasal toplum" ya da "yönetilenlerin siyaseti" olarak tanımladığı bir süreçtir (Chatterjee 2006).

Normal zamanlarda, gündelik yaşamda genellikle sakince ve usulca işleyen bu şekilsiz gayri-hareketler, aktörlerin yaşam imkânlarını iyileştirmekte –barınakların, kentsel güzelliklerin, kolektif tüketimin, işlerin, güvenliğin ve itibarın emniyete alınmasında– can alıcı bir alan olarak iş görür. Fakat kazanımlar tehlikeye girdiğinde ya da kolektif direniş ve seferberlik

[6] Harri Englund'a bir şeye sahip olma arzusu ile o şeye sahip olma hakkı arasındaki farka dikkatimi çektiği için müteşekkirim.

için fırsatlar ortaya çıktığında –örneğin polis kontrolü yumuşadığında, devlet krize girdiğinde ya da kimi büyük mücadeleci hareketler olumlu bir sonuca ulaştığında– bu umutsuz mücadeleler organize, işitilebilir ve kolektif bir biçim alabilir. Böylesi koşullar altında, bu gayri-hareketlerdeki dağınık mücadeleler daha geniş siyasal mücadelelerle birleşir ve onların parçası haline gelir, tıpkı 2011 Arap isyanlarında olduğu gibi.

Ancak Kahire'de, Tahran'da ya da başka yerlerde görüldüğü gibi, yoksulların farklı kesimleri farklı biçimlerde davranır. Olaylara ilişkin bilgisi sınırlı kalan yakın zamanda gelmiş kırsal göçmenler ve çok yoksullar böyle büyük nitelikteki halk protestolarına öncülük etmekte genellikle isteksizlik gösterirler. Çoğunluğunun bu tür siyasal ayaklanmaların dinamikleri, amaçları ve özellikle de sonuçları hakkında net bir fikri yoktur. Bu yüzden, bekleyip görmeyi tercih ederler. Eğitimsiz ve çok yoksulların büyük kısmı için devrimler, kendi istikrarsız gündelik yaşamlarına dâhil edemeyecekleri kadar soyut olaylardır. Bu insanlar kendilerine daha anlamlı ve üstesinden gelinebilir görünen daha somut yerel mücadelelerin içinde yer alma eğilimi gösterirler. Fakat bu kesimler, özellikle aktivistler onları kendi semtlerinde harekete geçirdiklerinde olaylara karışırlar. Burada, "orta sınıf yoksullar" yoksul mahallelerin üniversitelerle bağlantı kurmasında ve yoksul ailelerin, arkadaşların ve akrabaların isyancı hareketlerin örgütlenmesi ve politik imgelemiyle ilişkilenmesinde merkezî bir rol oynar. Bununla beraber, ille de herkes bu türden isyan ve sokak siyasetiyle meşgul olmaz. Ayrıca ayaklanma olayları, bireyselleşmiş tecavüzlerin gerçekleştiği zamanlardır da. Yoksullar polis denetiminin çökmesinden istifade ederek, atak bir biçimde barınma, yasadışı inşaat, gecekondu evleri ve daireleri için arazi ele geçirmenin, sokaklarda, meydanlarda ve yasak bölgelerde iş yapmanın peşine düşerler. Pek çok yoksul için polisin sokaklardan çekilmesi, polis baskısının inkâr edilemez bir sınıfsal önyargıyı taşıdığı düşünülecek olursa, tek başına önemli bir zafer haline gelir.

"Devrim sonrası"nın ilk ânı, eski rejimin çöktüğünün ertesi gününde halk seferberliğine tümüyle yeni bir dinamik katar. Yoksulda yeni bir "ulusun sahibi olma" etiği, güçlü bir özgürlük anlayışı ve eşi görülmemiş bir kendinde hak görme duygusunu besler. Kent yoksulları, baskıcı güçlerin yokluğundan emin oldukları yeni özgür ortamlarında örgütlenmeye, kolektif protestolara ve siyasal ve toplumsal hareketlerle bağlantı kurmaya sıradışı bir ilgi gösterirler. Örgütlü aktivizm, bireysel doğrudan eylemlerin sıradan stratejilerini gölgede bırakır. Önceden gönülsüz olan yoksullar olaya dâhil olmaya başlar; marjinalleştirilmiş cemaatler daha büyük kentin parçası olmak için dışlayıcı yasal ve mekânsal bariyerleri yıkarak dışa dönük hale gelir. Ve toplum için "tehlikeli" diye uzak durulan mülksüzlerin genç-

leri ana caddelerde ve meydanlarda varlık gösterirler. Gene de yoksullar, örgütlü hareketler ve kolektif protestolar ortaya koymalarının yanısıra, tecavüzlerini, bu defa daha kapsamlı ve duyulacak bir biçimde sürdürürler. Barınaklar inşa etmek için arazi ele geçirme; kanun dışı ev yapımı; kamuya ait ya da özel binaların, otellerin ya da devlet dairelerinin işgali; kamu hizmetlerinin illegal genişlemesi; tezgâh açmak için sokak kaldırımlarının üstüne oturma, bütün bunların hepsi alışılmışın dışında bir ivme kazanır. Çeşitli siyasal gruplaşmalar arasında –solcular, İslâmcılar, milliyetçiler ve yeni rejim– yoksulların desteğini almak için ortaya konan rekabet, yoksullarda kavgaya devam etmeleri için yeni bir özgüven ve özsaygı geliştirerek madun saldırganlığına katkı yapar.

Bununla beraber bu yeni seferberlik fazla uzun sürmeyebilir. Onun ne kadar süreceği, devrim sonrası rejimlerin madun saldırganlığını nereye kadar tolere edeceğine bağlıdır. Polis devrim ateşi diner dinmez davranışını değiştirecek midir? Yeni rejim ne tür bir sosyal politika takip edecektir, halkçı mı liberal mi? Toplumsal hareket aktivizmi tolere edilmiş olsa bile, ne ölçüde amacını yerine getirecektir? Toplumsal protestolar ille de neoliberal devleti, örneğin gecekondu mahallelerini iyileştirmeye ya da sübvansiyonları genişletmeye zorlar mı? Şüphesiz örgütlenme, seferber etme ve lobicilik işi maliyetlidir; yeteneğe, enerjiye, fedakârlığa, zamana ve maddi kaynaklara gereksinim duyar. Yoksul aktörler bu işleri üstlenecek midir, seferber etme çabaları görmezlikten gelinse bile? Doğrusu, kent yoksulları elle tutulur neticeler doğurabilecek stratejilere (risklerine ve güvensizliklerine rağmen) geri dönecektir. Sonuç olarak, yoksullar, örgütlü hareketler için siyasal fırsatlar var olsa bile sessiz tecavüz ve gayri-hareket stratejisine dönebilir.

Sessiz tecavüzden kolektif protestolara

2010 yılı ortaları, içerisinde yoksul insanların sessiz ve dağınık mücadelelerinin işitilebilir ve kolektif bir biçim kazandığı bir dizi fırsatla belirlenmiş Mısır siyasetinde bir dönüm noktası oldu. Bu, hayal gücü kıt milliyetçilerin, İslâmcıların ve parti siyasetinin politik sahneye hâkim olduğu 1990'lardan beri kaydedilen büyük bir mesafeydi. İnancını yitirmiş gençler kültürel siyasetin ve kampüs aktivizminin peşinden gittiler, şayet İslâmcılıkla cezbedilmedilerse; aksi durumda çoğu zaman hareketsiz kalmaya devam ettiler. Kent yoksulları sessizce ve sıkça yasadışı bir biçimde arazi ele geçirme, ev inşa etme, belediyenin elektrik direklerinden ve su borularından hat çekme, yol yapma ve çöp toplama işini organize etme gibi gayri-hareketlerini sürdürdüler. Çocuklarının eğitimine ciddi ölçüde yatırım yaparken çoğunlukla geniş enformel ekonomi içindeki işlerini güvence altına al-

mak için uğraştılar. Böyle yasadışı bir tarzda yoksullar, özdenetim, güven, mütekabiliyet ve müzakere etiği ile akrabalık bağlarının kendilerinin istikrarsız yaşamlarına resmî kurallardan, katı sözleşmelerden ya da zaman ve mekân disiplininden çok daha fazla yaradığı geniş yaşam ve çalışma cemaatleri oluşturdular (2006 yılında Kahire nüfusunun yüzde 60 ila 65'i ve Mısır'daki işyerlerinin yüzde 61'den fazlası). Gerçekten, bu çok "geleneksel" etik değerler onların hayatta kalmalarını ve Mısır modernliğiyle bütünleşmelerini sağladı. Onların hak talep etme çabalarının çoğu –polis baskısını davet eden az sayıda kolektif protesto olaylarının dışında–bireysel ve işitilemez bir halde kaldı.

Bununla birlikte, 2000'lerin başlarında, Mısır'da Filistin ve Irak Halklarıyla Dayanışma Komitesi'nin faaliyetleriyle birlikte ve daha sonra Kefaya Demokrasi Hareketi sırasında yeni bir siyaset yapma biçimi yavaş yavaş gelişmeye başladığında bir şeyler de değişmeye başladı. İdeolojik sınır çizgilerini çiğneyen Kefaya, parti siyasetinden çok halk seferberliğine odaklandı; kampanyayı kurumların içinde seslendirmek yerine sokağa taşıdı; milliyetçi kaygılar yerine iç meseleleri merkeze aldı. Profesyoneller, avukatlar, yargıçlar, gazeteciler, akademisyenler ve işçiler, Birleşik Devletler'in Irak işgali sonrasında savunduğu "demokrasi promosyonu" fırsatını kullanarak yeni kampanyalar yürüttüler. Bu yeni siyasal iklimde, seküler ve dindar kadınlar yeni birlikler kurdular; gençler sivil aktivizm ve sosyal medyaya dâhil oldu. İslâmcı, solcu ve milliyetçi gruplar giderek daha fazla sesini yükseltmeye başlarken, kimi bağımsız basın organları Mübarek ailesini aleni olarak eleştirme ya da iktidardaki Ulusal Demokratik Parti'deki (UDP) yozlaşmayı ve eşkıyalığı ifşa etme tabusunu yıktılar. Sokak protestosu yasağı yıllarca süren olağanüstü hal yasası sonrasında delindi. Sokak siyasetinin ve toplumsal protestoların yeni bir şekil aldığı bu yeni ortamda, özelleştirme, fiyat artışları, sübvansiyonların kaldırılması ya da soylulaştırma gibi neoliberal politikalardan özellikle mağdur olan yoksullar kolektif bir tarzda öfkelerini ortaya koydular.

Bu nedenle, kanuna aykırı işçi protestoları 2007 yılında Mahalla kentindeki binlerce tekstil işçisi özelleştirmeye karşı greve gittiğinde yeni bir mertebeye ulaştı. İşçilerin saldırganca tavırlarıyla karşı karşıya kalan polis ilk defa olarak her zamanki baskıcı gücünü kullanmaktan imtina etti; bu durum diğer madun grupların da gösterilere katılması için bir fırsat yarattı. 2009 yılında, çöp toplayarak geçimini sağlayan yaklaşık 150 bin Zabaleen, kendilerine ait 300 bin kadar domuzun hükümet tarafından (domuz gribi tehdidine karşı önlem alma iddiasıyla) itlaf edilmesi üzerine, kısmen domuzların organik çöpleri yemeleri sayesinde gerçekleşen ve bu insanların işlerinin temeli olan çöp geri dönüşümü imkânsız hale geldiği için, se-

kiz bin tonluk günlük çöpü toplamayı reddettiler (Viney 2012). Aynı sene, Moqattam'daki yıkılmış evlerde oturanları bir çöl kasabasına taşıma kararı, bu insanları, civar bölgelerdeki evlere taşınma talebiyle sokaklara döktü (Abdel-Hamid 2010). Mücadeleleri devrime kadar sürdü. Kahire'deki Manshiat Naser, Darb el-Ahmar ve Zeinhoum gibi muhitlerde ve polisin protestocuları etrafı çevrili alanlarda tutmayı başaramadığı başka şehirlerde, kitlesel karışıklıkları gecekondu yıkımlarına karşı kampanyalar takip etti. Bu nedenle, Port Said'deki Zerzara gecekondu mahallesinden 66 aile yanıp kül olan evleri için hükümetten tazminat talep ettikleri dönemde iktidardaki UDP'den gelen 2.000 Paundluk (Mısır Paundu) kuru tazminatı reddederek şehir merkezindeki protestoların ardından bir ana caddeyi ulaşıma kapattılar.[7]

Çok daha geniş çaplı olan "susamışların devrimi" henüz ortaya çıkıyordu. Yıllar boyunca pek çok yoksul aile, illegal bir biçimde barınaklarını belediyenin elektrik direklerine ve su borularına bağlamıştı. Bedava tüketimin ağır maliyeti yetkilileri söz konusu muhitlerin bazılarında hizmetleri resmî bir şekle sokmaya zorlarken, diğer yerlerde su ve elektrik hizmetlerinden illegal biçimde istifade edildi ya da derin kuyular kazmak gibi alternatif kaynaklara başvuruldu. Bir kere bağlantı kuruldu mu, hızlı bir biçimde "kentsel haklar" haline gelen şeydeki herhangi bir kesinti kolektif öfkeye neden oldu. Dolayısıyla, 2007 ve 2008 yılları boyunca Nil deltası üzerindeki kasaba ve köylerdeki protestocular su akışındaki kesintilerle ilgili bir araya gelmek üzere sokaklara döküldüler. Yığınla toplum polisinin konuşlanması protestocuları karayollarını kesmekten ya da demiryollarını engellemekten alıkoyamadı. Haziran 2010'da Kafrü'ş-Şeyh köylüleri karmaşaya yol açmak için araba lastiklerini yakarak Belqas-Hammoud yolunu keserken,[8] Kefaya ve başka aktivistler enerji kesintileri, su sıkıntısı ve derin bir muhalefete yol açmış olan artan gıda fiyatlarıyla ilgili protestoları harekete geçirmek için Matariya gibi yoksul muhitlere gittiler. "Şeker satın almak için mobilyamızı satmak zorundayız" yazıyordu pankartlardan birinde (Semeika 2010).

Kahire'de ya da başka yerlerdeki devasa çim alanları ve yüzme havuzları olan geniş kapalı siteler "su yoksulluğunun"[9] da altına düşmüş bir ülkede kesintisiz bir su akışı beklerken, Kahire nüfusunun çoğunluğu yoksul olan yaklaşık yüzde 40'ı günde üç saatten daha fazla içme suyuna erişemiyordu, en az dört ilçede ise hiçbir şekilde su akmıyordu. Doğrusu, milyonlarca

[7] *Al-Masry al-Youm*, 16 Temmuz 2010.

[8] *Al-Masry al-Youm*, 3 Haziran 2012.

[9] Mısır, kişi başına düşen 1.000 metre küp ile "su yoksulluğu sınırının" oldukça aşağısında kalmaktadır. Bkz. Karen Piper, "Egypt's Arab Spring: A Revolution of the Thirsty", https://placesjournal.org/article/revolution-of-the-thirsty/ (Erişim 24 Ağustos 2012).

insan içmek ve yıkanmak için sokaktaki çeşmeleri kullanmak zorundaydı (El-Dahshan 2010). Fakat su dağıtım hizmetlerinin 2004 yılında IMF desteğiyle özel kuruluşlara devredilmesi, suya erişimi olanların masrafını bazı bölgelerde ikiye katlarken, pek çok aileyi Nil Nehri'nden su çekmek zorunda bıraktı (Amin 2010). Bu siyasal ve ekonomik bağlam içerisinde, yoksulların evlerinin yıkımları, tahliyeler, artan fiyatlar, "kentsel haklar", iş ve adalet için yürüttükleri kolektif protestolar 2011 yılında meydana gelen devasa isyanın içine karıştılar.

YOKSULLAR VE İSYANLAR

28 Ocak 2011'de (Öfke Günü), Mısır 25 Ocak Devrimi diye tanımlanan şeyin başlangıcından yalnızca üç gün sonra, Kahire'nin kalbindeki devasa ve enformel Imbaba cemaati canla başla isyana katıldı. Cuma namazını takiben, yarısı çocuklardan oluşan 50 kişilik küçük bir yürüyüş hızlı bir biçimde "başı sonu belli olmayan" kitlesel bir gösteriye dönüştü. Kalabalık rejimin yıkılması çağrısı yaparken, başkalarını da aralarına katılmaya davet ediyordu. Toplum polisiyle saatlerce çatıştılar ve yürüyüşlerini Tahrir Meydanı'na doğru sürdürdüler.[10] Imbaba, 1990'ların başlarında yüzlerce El Gama El İslâmiye (İslâmi Grup) militanının, haritası ve ev numaraları olmayan dar sokaklarla dolu, hiçbir saydamlığı olmayan bu yere, "devlet içinde İslâmcı bir devlet" yaratmak için nüfuz ettiği "İslâmcı" geçmişiyle bilinirdi. Ancak devrime kadar bir şeyler değişmişti. "*Gençlerin hakkında konuştukları son şey din*", diyordu eski bir İslâmcı'nın oğlu olan Ahmed Metwalli. "(Din) gündeme gelen son şey. Gençlerin paraya ihtiyaçları var, evlenmeye ihtiyaçları var, bir arabaya.... Onlar her kim bunları sağlarsa onu seçecekler" (Shadid 2011). Imbaba'nın yoksulları hastaneye gitmek, kimlik kartı çıkarmak için rüşvet verirken, polisin gönlünü hoş tutarken uğradıkları aşağılamaya karşı duydukları öfkeden dolayı isyan etmişlerdi. "Bizim namaza, şeyhlere ve sakallara ihtiyacımız yok; yeterince vaizimiz var." 25 Ocak günü, yaklaşık 200 aktivist, polis zulmüne ve ekmek fiyatlarına karşı Naheyan'ın gecekondu mahallesinde 20 bin kadar göstericiyi seferber etmeyi başarmışlardı.[11] Bu arada, sanatçı ruhlu gençler devrimin sembolik imgelerini –duvar resimleri, sloganlar ve devrim şehitlerinin resimleri– bu mazlum muhitlerin duvarlarına kaydettiler.

Şüphesiz, devrimci protestolara herkes katılmadı. Kırsal göçmenlerin, yaşlı grupların ve çok yoksulların bu tür çok kuvvetli olaylardan uzak kal-

[10] Aljazeera.net'te Amerikalı bir foto-muhabiri olan Mathew Cassel'in oldukça ilginç bir tanıklığı için bkz. http://electronicintifada.net /content/front-lines-egyptian-uprising/9204. Ayrıca bkz. Wanrooij. (2011)

[11] Mason'da bahsedilmektedir. (2012:15)

mayı tercih ettikleri büyük oranda doğrudur. Pek çoğunun bu isyanların dinamikleri, amaçları ve özellikle de sonuçları hakkında net bir fikri yoktu. Devrim onlar için dinamikleri kavranamayacak kadar soyuttu. Daha ziyade, idare edilebilir ve anlamlı buldukları yerel mücadelelerle meşgul olabilirlerdi. Gene de sakinleri çeşitli eğitim arka planlarına sahip olan bu muhitlerin heterojenliği, dar kafalı olanla kozmopolit olan arasındaki bağı kolaylaştırmaktaydı. Imbaba gibi *ashwaiyyat* cemaatleri yalnızca kırsal, eğitimsiz ve tam yoksulları değil, aynı zamanda devlet memurlarını, yeni evli ve eğitimli çiftleri, avukatlar ve öğretmenler gibi profesyonelleri, kısaca piyasada kayıtlı ev almaya gücü yetmeyen "orta sınıf yoksul" kesimlerini de içinde barındırıyordu. Bu sınıfın üyeleri "orta sınıf" dünyası ile "yoksul" dünyası arasında gidip gelirken, mülksüzleştirilmiş ebeveynlerinin, akrabalarının ve komşularının yerel mücadelelerini üniversitelerin, gazeteciliğin, sanal ortamın, dernekli aktivizmin ve ana caddelerin dünyasına ciddi şekilde bağladı.

Büyük devrimlere katılmanın ötesinde, yoksullar, bölgelerinde kendi "mini devrimler"ine de önderlik ettiler. Tepeden düşen kayaların bazı evleri tahrip ettiği Kahire'nin Manshiyat Naser* bölgesinde oturanlar, yolsuzluktan ve tahliyelerden sorumlu tuttukları Mahalle Meclisi'ni ve polis istasyonunu ateşe verdiler.[12] Aslında, 28 Ocak günü polis kamusal alandan çekilip gözden kaybolduğunda, sanki çok büyük bir zafer elde edilmiş gibi, "*yoksullar için devrim tamamlandı*".[13] Polisin yokluğu yalnızca yoksul insanların günlük ıstırabını azaltmayacaktı, aynı zamanda madunların agresif tecavüzlerine alan açacaktı. Böylelikle, yüzlerce yoksul aile Duweiqa'daki Wahayed kamu konutlarından 510 tane daireyi işgal etti. "*Bu daireler bizim için, Duweiqa gecekondu mahallelerinde yaşayan aileler için*" diye iddia ettiler. Kullanım hakkını güvence altına almak için de belediyeye haber verip kendilerine orada geçici olarak kalmalarına izin veren Savunma Bakanlığı'nı ziyaret ettiler (Carr 2011). Ancak çok geçmeden, devrim sonrası askerî hükümetin idaresi sırasında, evlerde kalanlar ateş eden ve eşyalarını balkonlardan aşağı atan polis ve tahliye memurlarıyla savaşmak zorunda kaldılar. Her zamanki gibi, hükümet alternatif konut sözü verdi. Fakat teklifi geri çeviren işgalciler "hakiki ev" olarak tanımladıkları şeye sahip olana kadar bölgede geçici çadırlar kurdular. Bu arada, evlerin ve kayıt-dışı ilavelerin illegal inşası ülkenin her tarafında hiç aldırış edilmeden sürdürüldü. İnşaatı yarım kalan terk edilmiş daireler ele geçirildi ve kentin

* "Çöp şehir" olarak da bilinen bu gecekondu mahallesi, Moqattam tepesinin eteğinde yer alır. (ç.n.)

[12] Uluslararası Af Örgütü, *We are not Dirt*, s. 3.

[13] Kahire'de Haziran 2013'de devrimci aktivist Alaa Abdel-Fattah'a bu konuya dikkatimi çektiği için müteşekkirim.

çeperinde yer alan kamu arazileri evler inşa etmek maksadıyla işgal edildi. Çimento fiyatlarındaki âni artış devrim sırasındaki yaygın illegal yapılaşmaya işaret ediyordu. Ve başka zaman olsa polisin önüne katıp kovalayacağı işportacılar mallarını satmak için şehir merkezindeki belli başlı noktaları ele geçirdiler. Bu türden mücadeleler hemen devrim sonrasında daha önce görülmemiş bir ivme kazandı.

Diktatörler yönetimden çekiliyor

Yemen, Tunus ve Mısır'daki diktatörlerin çöküşü ve ardından gelen devrim sonrası paradokslar bu ülkelerdeki kamusal alanı dramatik bir şekilde dönüştürdü. Devrimler yeni bir bilinç oluşturmuş, beklentileri yükseltmişti ve seferberlik için boş alan açtı ama ironik bir biçimde tam da o söz konusu beklentileri karşılayacak olan kurumları –devlet idaresini ve ekonomik girişimleri– sekteye uğrattı. Hem seferberlik imkânının hem de altüst olmuş beklentilerin bu karışımı, yoksul insanların muhalefetini ve saldırganlığını pekiştirdi ve onları üç tane strateji izlemeye sevk etti: Arazi ve kentsel hizmetleri gasp etmek, kamu konutlarını elde etmek, ve kayıt-dışı işleri güvenceye almak için agresif tecavüz; kazanımları sağlamlaştırmak ya da yeni taleplerde bulunmak için örgütlü hareketlerin oluşturulması; ve kazanımlarına yönelik tehditleri uzaklaştırmak için kolektif protestolar.

Tunus yeni enformel yerleşimlerde ve var olan yasadışı evlerin takviye edilmesinde âni bir artış yaşadı. Tunus şehrindeki al-Sayeda, al-Menoubya ve Tadamon gibi mahalleler yalnızca 1982 ayaklanmaları yüzünden değil, aynı zamanda yoksul insanların İslâmi Nahda Partisi'ne destek verecekleri ne dair yeni bir korkudan ötürü seçkinler tarafından anarşinin, aşırıcılığın ve toplumsal çatışmanın kaleleri olarak damgalanmanın öznesi haline geldiler.[14] Seçkinlerin korkusuna karşı, yoksullar Medina'ya* bitişik merkez bölgedeki bir sürü yaya kaldırımını ele geçirdiler ve onları hareketli pazar yerlerine çevirdiler –bana 1979 İran Devrimi'nden hemen sonra Tahran'ın merkez bölgelerini ve Mübarek'in düşüşünden hemen sonraki Kahire'nin ana caddelerini hatırlatan sahneler.

Tunus devriminin kahramanı Bouazizi'nin bir işportacı olması, işportacılığa –yoksulların kendilerine daha fazla alan açmak için kullandıkları– daha fazla meşruiyet ve dokunulmazlık kazandırdı. Aslına bakılırsa, Bin Ali saf dışı edilmeden önce, Sidi Bouzid'deki yerel aktivistler Bouazizi'nin çarpıcı dramını Tunus'un muhtemelen en devrimcileri, "orta-sınıf yoksulları" olan yaklaşık 250 bin işsiz üniversite mezununun kötü durumuyla

[14] Rida ve Hayat ile görüşme, Tunus, Ocak 2013.

* Medina, Kahire'nin yanısıra, özellikle Mağrib kentlerinde, şehrin orta kısmında yer alan, genelde surlarla çevrili olan, tarihî çarşının da bulunduğu eski şehir anlamına gelir. (ç.n.)

bağdaştırmak için, onu "işsiz bir üniversite mezunu" olarak kasten (yanlış) tanıttılar (Gana 2013). Bununla birlikte, devrim sonrası yaşanan siyasal ve ekonomik çalkantı yoksul insanların yaşamlarında elle tutulur bir ilerlemeye çok az imkân tanıdı. Tersine, bu eğitimli gençlerin pek çoğu Batı'ya göç etme hayaliyle yerel kafelerde aylak aylak dolanırken, çalışan yoksullar eski düzenin özünde devam ettiği hissini yaşıyordu. Yanıtları müthiş oldu. 2013 yılında Tunus en fazla sayıda –yaklaşık 45 bin ya da günde 90– işçi grevleri ve toplumsal protestoların yaşandığı ülke oldu.

Mısır'daki olaylar da daha az yoğun değildi. Arazi işgalleri ve illegal inşaatlar canla başla devam ediyordu. Ocak'tan Haziran'a 2011'in ilk altı ayı içinde, yaklaşık 110 bin hektarlık çoğunluğu tarımsal arazi, inşaat, daha çok da ev inşaatı yapmak için illegal biçimde gasp edildi. Haziran 2013'te Vakıflar Bakanlığı yetkilileri, yarısı tarımsal olmak üzere 9.335 arsa gaspından ya da 2.5 milyon metrekarelik vakıf arazisinden söz ediyorlardı.[15] Zaman zaman güvenlik güçleriyle şiddetli çatışmaların yaşandığı bu tecavüzlerin çoğu ihtiyaç sahibi olanlar (ama aynı zamanda da fırsatçı müteahhitler) tarafından gerçekleştirildi. Liman kenti el-Ariş'te aileler, yüzlerce yıldır kendi atalarına ait olduklarını iddia ederek orduya ait arazileri zapt ettiler. Bu iddia şiddetli kavgalara ve yaralanmalara yol açtı.[16] Gize'deki Quorsaya Adası'nda yüzlerce yerleşimci ordunun 2007 yılından beri hak iddia ettiği 500 feddan arazi yüzünden askerle çatıştı. Askerler silâhlarını ateşlerken yerleşimciler şiddetle direndiler; birkaç askeri yaraladılar ve tahliye işlemini altüst etmeyi başardılar. Aktivistler, sanatçılar ve entelektüeller halkın zaferini kutlamak üzere biraraya geldiler.[17]

Arazi ilhakı ve ruhsatsız inşaat yapmanın ötesinde, ülke çapında binlerce insan kamu konutlarını ele geçirmek için kampanyalar düzenledi, soylulaştırmayla mücadele etti, kira artışlarına karşı koydu. Emniyetsiz barınaklardan çadırlara ve daha sonra da devlete ait kiralık dairelere yerleştirilmiş olan Duweiqa'nın yoksul sakinleri, Medina Nahda, Ezbet Abu-Qarn ve Estable Antar gibi diğer bölgelerde yaşayan yoksullarla bu kamu konutlarının mülkiyetini talep etmek üzere işbirliğine gittiler. Aktivistlerin başlattığı *Sadece Lafta İhya* (Ehya' Bel-Esm Faqat) kampanyasını arkalarına alıp, Kahire Valiliği önünde sloganlar atarak öfkeli oturma eylemleri düzenlediler. "*Ey Vali, doğruyu söyle, biz öncelikli değil miyiz?*" "Ashwaiyyat Devrimi"-ni başlatacakları uyarısında bulunmak için ana caddeyi keserek gürültülü bir trafik karmaşasına yol açarken, bir yandan da kendilerini dağıtmaya çalışan güvenlik güçleriyle çatıştılar.[18] İskenderiye'deki İmam Malik mahal-

[15] *Al-Maal*, 11 Haziran 2013.
[16] *Al-Masry al-Youm*, 20 Haziran 2013.
[17] *Ahram online*, http://english.ahram.org?NewsContentPrint/, 18 Kasım 2012.
[18] *Al-youm Essabe'a*, 17 Mart 2013.

lesi sakinleri, yetkililer kendilerini güvenliksiz barınaklarından tahliye ettikleri için valilik önünde gösteri düzenlediler. Ve başkaları kuzey kenti İsmailiye'de, barınakları yıkıldığı için hükümetin kendilerine ev hibe etmesi talebiyle şehrin imar ve iskan müdürlüğü önünde bir açlık grevi başlattılar; bir grevci hastanelik olunca aktivisitler de sert protestolara katıldılar. Kahire'nin kenar mahallesi Şubra el-Hayme'nin evleri yıkılmış olan ve şimdi çadırda yaşayan sakinleri, eğer kamu konutlarına yerleştirilmezlerse yerel mahkeme önünde süresiz bir oturma eylemi ve açlık grevi gerçekleştirecekleri tehdidinde bulundular. Ve yetkililer onları (İskenderiye'deki Falaki'de olduğu gibi) "güvenli olmayan" konutlarından tahliye edecekleri uyarısında bulunduğunda, aileler kamu konutlarını elde etme çabası içinde başka bir yere yerleştirilmeyi reddettiler.[19]

Ancak 1980'lerden beri giderek azalan bir trend olarak devlete ait konutların talep edilmesi, bürokrasi, mülkiyet iddiaları ve kira konularında bir dizi çatışmayı içeriyordu. Örneğin, Mısır'ın güneyindeki Samnoud kentinin düzinelerce sakini, kendilerinin de bekleyenler listesinde olduğu kamu konutlarının tahsis edilmesi için yapılan ve "hakkaniyetsiz" gördükleri kura seçimi yöntemi yüzünden belediye meclisine saldırdılar ve binanın kapılarını zincirlediler. Daha sonra, Port Said kentinde bir hayli dramatik güç gösterisinde, Mübarek'in Milli Konut Projesi'nde hak sahibi olan ailelerden yaklaşık 6.000 kişi, yetkililerin oturma koşullarını netleştirme konusundaki yetersizliğine kızarak gemilerin geçişini engellemek için Süveyş Kanalı'na hücum ettiler. Arabalı vapurlar, kanalın her iki yanında yüzlerce araba beklemesine rağmen çalışamadı, bekleyen gemilerin oluşturduğu 190 kilometrelik dev kuyruk protestoların sıradışı etkisini gözler önüne serdi.[20]

Kolektif protestolar

Yoksulların bazı kesimleri agresif tecavüzlere kalkışırken, diğerleri kazanımlarıyla ilgili yetkililerden gelen taleplere karşı koydular. Bu durum soylulaştırma politikalarıyla, özellikle de Kahire'nin merkezini revize edecek ve yüz binlerce yoksul ailenin çöl kasabalarına yerleştirilmelerine neden olacak Mübarek zamanından gelen büyük bir proje Kahire 2050 ile ilgili olarak hemen ortaya çıktı (Tarbush 2012: 176). Proje devrimden sonra geçici olarak ertelenmiş olsa da gene de bazı kısımları devam ettirildi. Bu nedenle, müteahhit Sawiris lüks Kahire kulelerine bitişik Ramlet Boulaq gecekondu bölgesindeki yaklaşık 600 ailenin evini satın almayı teklif etti-

[19] Aktarılanlar tanıkların ifadelerine dayanmakla birlikte basında da yer almıştır, sırasıyla *Veto,* 16 Mayıs 2013; *Al-Youm Essabe'a*, 1 Mart 2013; *Al-Badil*, 23 Mayıs 2013; *Al-Ahram*, 5 Ekim 2013.
[20] Haberler şuralarda çıktı: *Al-Youm Essabe'a*, 20 Mayıs 2013; *Al-Masry al-Youm*, 14 Mart 2013.

ği zaman, oturanların çoğu evlerini satmayı reddetti, en azından metresi 3 bin ila 4 bin Mısır Paunduna değil. Zira evlerin gerçek değeri metre başına 30 bin Mısır Paundu civarında seyrediyordu (Dale 2012). İnsanlar Medina Nahda çöl kasabasına yerleştirilmeye direnirken, bir dayanışma ağı oluşturmak için başkalarını da gözetiyorlardı. "Biz balık gibiyiz; bu bizim suyumuz; eğer bizi buradan çıkarırsanız biz ölürüz", diyordu yaşlı bir adam.[21] Bir olay (bir mahalle sakini ile onun kulelerdeki işvereni arasında maaş yüzünden çıkan bir kavga) güvenlik güçleri tarafından bir kişinin ölümüne ve 22 kişinin yaralanmasına yol açtığında, bütün mahalle köpürdü. Camları kırıp döktüler, arabaları ateşe verdiler ve büyük Corniche Bulvarı'nı kestiler. Birkaç tutuklamanın ardından aktivistler ve önde gelen avukatlar, orada yaşayanların ikamet haklarını savunmalarına destek olmak için olaya müdahil oldular (Al-Jaberi 2012a, 2012b). Bir yıl sonra ben bölgeyi ziyaret ettiğimde dava hâlâ mahkemede görüşülüyordu ve atmosfer gergindi. Gene de hayat, devrimden ve kendi kültürel sermayelerinden aldıkları yeni bir güçlenme hissiyle dolu insanlarıyla, bölgede her zaman olduğu gibi canlı biçimde devam ediyor görünüyordu. Bir meslektaşımla beraber, çürük evleri birbirine bağlayan dar geçitler arasında dolaşırken, mahalle sakinleri etrafımızı çevirip bizi evlerine davet ettiler. Dışının derme çatma ve sefil görünüşünden farklı olarak evin içi hayat, enerji ve umut dolu başka bir dünyaydı. Aile üyeleri dinî semboller ve aile fotoğraflarıyla süslü, küçük fakat temiz ve düzenli odalar ve küçücük bir mutfak arasında gidip geliyordu; içecekler getirdiler, sohbet ettiler, espriler yaptılar, siyaset tartıştılar ve televizyon seyrettiler. Arkadaşlar ve komşular da katıldı, gençlerden biri bol pantolonu, jöleli saçları ve cep telefonuyla hava attı. Gene de umudun, mizahın ve insanlığın bu gizli dünyasının altında, yaşadıkları yerin kaderi hakkında kökleşmiş bir endişe vardı. Fakat yaşam alanlarının ucuza gitmesine izin vermeme yolundaki kararlarından da vazgeçmediler.

Sessiz (ve agresif) tecavüz, yıllar içerisinde kamu hizmetlerinde (enerji, su, kanalizasyon, asfaltlı yollar, çöp toplama ve güvenlik) bir kere sağlandığında sonradan "hak sahipliği"ne dönüşen büyük kazanımlarla sonuçlandı. Bu yüzden, söz konusu kazanımlar tehlikeye girdiğinde ya da ellerinden alındığında, yoksullar kıyameti kopardı. Devrim sonrası Mısır, elektrik, su ya da kanalizasyon sistemi gibi temel kentsel hizmetler kesintiyle karşılaştığı zaman olağanüstü toplumsal protestolara tanıklık etti. Artan tüketim ve kötü idare yüzünden meydana gelen günlük enerji kesintileri milyonlarca insanı kentlerde ve kentsel köylerde sokaklara döktü.[22] Her ne kadar kilovat saat başına 35 kuruşluk bedelin 22.5 kuruşunu hükümet karşı-

[21] Antropolog-mimar Omnia Khalil tarafından yapılan bir görüntülü mülâkat kaydından alıntıdır.
[22] Örneğin 2011'den bu yana Mısırlılar evlerinde üç milyondan fazla klima kullanmaktadır.

lasa da, Ağustos 2012'de aktivistler enerji kesintileriyle mücadele etmek için Imbaba'da *Ödemiyoruz* kampanyası başlattılar (Halwa 2012a). Luksor'daki köylerde yaşayanlar kızgınlıklarını ifade etmek için güç istasyonları önünde toplanırken, Kafr'üş-Şeyh'te düzinelerce insan güç istasyonunu ateşe verecekleri tehdidinde bulundular. İskenderiye'de Sidi Bashar ve Suriye Caddesi'nde oturanlar, başkalarıyla birlikte, enerji santrallerinin etrafında toplandılar, yolları kestiler ve trafiğin karışmasına yol açtılar. Kahire, Gize, Dekahliye, Şarkiye, Tanta, Kina, Kalyubiye, Kafr'üş-Şeyh, Minye ve daha başka illerde on binlerce insanın sokağa döküldüğü, otobanları kapattığı ve güç istasyonlarını işgal ederek faturalarını ödemeyi reddettiği 2013 yazı protestoların şiddetinde bir dönüm noktası oldu.[23]

Su kesintileri 2010'ların son zamanlarından beri, "susuzluk devrimi" olarak tanınmaya başlayan protestoları kışkırtarak aralıklı olarak devam etmişti. Artan talepler ve hizmetlerdeki kesintiler nedeniyle 2013 yazında toplumsal protestolar yeni bir safhaya ulaştı. Temmuz 2012'de Gize'nin yoksul semti Saft al-Laban sakinleri valilik binası önünde "Susuzuz" yazılı levhalar taşıyarak oturma eylemi düzenlediler. İş güvenliği, kamu konutlarına sahip olma ve devrim sırasında meydana gelen fizikî hasarlar için tazminat taleplerinden sonra, onlar şimdi de, önceki 6 yıl boyunca katlandıkları günlük, bazen günde 12 saate varan, su kesintilerini sona erdirmek istiyorlardı. Yoksullar düşük gelirli mahallelere karşı uygulanan ayırımcı enerji kesintisi olarak gördükleri durumdan ötürü öfkeliydiler (Halwa 2012b). Bu nedenle, Kalyubiye'deki bir mahallenin sakinleri, 4 gündür suları olmamasına ve başka köylerden gidip getirmek zorunda kalmalarına itiraz ederek seferber oldular, sloganlar attılar ve demiryolunu engellediler. Yol kesme olaylarına son vermek üzere güvenlik güçleri sevk edildi ve su idaresi yetkilileri sorunla ilgilenecekleri sözünü verdiler. Asvan'ın Faris köyünde yaşayanlar ise, lağım suyu hayatlarını altüst ettiği için Kahire-Asvan otoyolunu kapattılar. Gene polis ve yerel yetkililer krizi sona erdirmek üzere araya girdiler. [24]

Bu türden protestolar madunların yaşamını etkileyen daha geniş çapta kalkınmayla ilgili eksikliklerin bir yönünü yansıtıyordu. Doğrusu, toplumsal sözleşmenin geri gelmesi için *de facto* bir çağrı olarak toplumsal hizmetlere yönelik talepler, Cumhurbaşkanı Mursi'nin İslâmcı hükümetinin Temmuz 2013'de devrilmesine katkı vermiş olan geniş bir muhalefeti destekliyor. Luksor'daki Meris köylüleri enerji ve su kesintilerinden yetersiz

[23] *Al-Youm Essabe'a, 22 Mayıs 2013*; *Al-Badil*, 22 Mayıs 2013; *Al-Shorouk*, 23 Mayıs 2013; *Al-Masry al-Youm*, 7 Haziran 2013; *Al-Shorouk*, 29 Mayıs 2013 gibi ana akım medyada bu hikâyeler aktarıldı.

[24] Haberler şuralarda çıktı: *Al-Masry al-Youm*, 20 Haziran 2013; *Al-Youm Essabe'a*, 9 Şubat 2013.

eğitim imkânlarına ve kusurlu atık yönetimine kadar uzanan bir dizi "berbat hizmet"e dikkat çekmek için belediye meclisini kapatmaya kalkıştılar. İskenderiye gecekondularından binlerce insan şehrin atık su idaresinin önünde protesto düzenlediler, çünkü yetkililer bozuk ve taşıp duran kanalizasyon sistemine aldırış etmediler. 6 Nisan ve Kefaya hareketlerinden aktivistlerin de katılımıyla, gecekondu mahallesi sakinleri Mursi'nin böyle toplumsal belaların üstesinden geleceği farz edilen "el-Nahda projesi"yle alay ettiler. Benzer ihmaller Asvan'da bir semtin sakinlerinin trafiği durdurmasına, Minye'de yaşadıkları mahalleye lağım suyu sızan yoksulların arızalı enerji istasyonunu işgal etmesine yol açtı; güvenlik güçleri ve yetkililer sorunla ilgilenecekleri sözünü verince ancak evlerine döndüler. Asvan'daki el-Şekib köylüleri yetkililerin –eksikliği ölümcül kazalara yol açmış olan– doğru düzgün demiryolu geçitleri kurmalarını talep etmek için demiryollarını kestiler, Minye'deki sağır ve dilsizler gibi başkaları da kenti yönetenlerin kendilerini görmezden gelmesinden dolayı trenleri durdurdular. Daha sonra sıra kütle halinde ortaya çıkan emeklilere geldi, emekli aylıklarında (yüzde 25'lik) bir artış (*alaavah al-ijtimaiyya*) talebiyle kimileri merkez Kahire'de açlık grevine gitti. Cumhurbaşkanı Mursi'yi suçlamak için Tamarod (İsyan) hareketiyle yan yana, bir protestocu 37 yıllık çalışma hayatından sonra nasıl yalnızca 340 Mısır Paundu maaş aldığını ifade ediyordu. Pek çok protestocu yolları keserken, trafik sıkışıklığına yol açarken, oturma eylemleri düzenleyip açlık grevlerine giderken, başkaları yasal yollara ya da imza toplamaya ve günlük gazetelere ilân verme yoluna başvurdular.[25] Ancak kolektif öfke, özellikle de otoyollarını ve demiryollarını kapatma olayları olağan hale geldi. 2012 yılı boyunca, Mısırlılar 500 oturma eylemi, 581 yerel protesto, 414 işçi grevi (2011'deki 335 grevden daha çok) ve 558 sokak gösterisi gerçekleştirdiler.[26] Bir yıl sonra, Mursi'nin cumhurbaşkanlığı sırasında, yerel protestolar 7.709 gibi sarsıcı bir rakama ulaştı ve sokak gösterileri ve çatışmalar 5.821'e yükseldi.[27]

Karışıklıkların büyük bir kısmı kentsel alanlarda meydana geldi, fakat hatırı sayılır bir miktarda da Yukarı Mısır'da ve "köyler"de gerçekleşti. "Köyler"de bu tür toplumsal protestoların ortaya çıkışı, Mısır'ın kırsal yerleşimlerindeki sadece yüksek nüfus yoğunluğuna (örneğin 10.000-20.000

[25] Aktarılanlar sırasıyla yazılan yayınlardaki haberlere dayanmaktadır: *Al-Badil*, 10 Mart 2013; *Al-Ahram Online*, 9 Ocak 2013; *Al-Ahram*, 8 Mart 2013; *Al-Balad*, 29 Mayıs 2013; *Masr al-Jadid*, 23 Nisan 2013; *Al-Masry al-Youm*, 19 Mayıs 2013; *Al-Shorouk*, 11 Haziran 2013; *Al-Shorouk*, 15 Şubat 2013.

[26] Mısır Toplumsal ve Ekonomik Haklar Merkezi tarafından 2013'te rapor edildi. Mısır Çalışma Bakanlığı tarafından 2011 yılı boyunca işçilerin 335 grev (kamu sektöründeki 135 oturma eylemi ve özel sektördeki 123 grev dâhil olmak üzere) düzenledikleri ve Bakanlığa 4.460 şikâyet yapıldığı bildirildi. *Al-Masry al-Youm*, 17 Ocak 2012.

[27] Haziran 2013'te Cumhurbaşkanı Mursi tarafından afiş bastırıldı ve resmî olarak dağıtıldı.

arası nüfuslu) sahip bölgelerinde değil, aynı zamanda "kentsel hizmetler"in (elektrik, şebeke suyu, kanalizasyon tesisatı, iletişim araçları ve tarım dışı meslekler) kırsal mahallelere giderek artan nüfuzunda kendini gösteren bir "yavaş yavaş ilerleyen kentliliği" yansıtmaktadır. Bu yavaş yavaş ilerleyen kentlilik, böylesi neoliberal dönemlerde toplumsal mücadelelerin önemli bir konusu olarak kent hakkını önererek "köyler"i ulusun siyasal faaliyet alanına taşır (Bayat ve Denis 2000).

Bouazizi'nin hayaleti

Muhammed Bouazizi'nin hayaleti otokratik Arap devletlerine musallat olmuştu, fakat düşürülen maaşlarla birlikte, ekonomik güçlüklerin ve devrim sonrası karışıklıkların üniversite mezunları dâhil milyonlarca insanı etkilediği koşullarda, bu hayalet, kent yoksullarına geçim kaynaklarının üretiminde şanslarını denemeleri için güç verdi. Bu yüzden, isyanlar patlak verip de diktatörler çekildiğinde ve polis kontrolü çöktüğünde, şehirler hemen kayıt-dışı faaliyetlerde özellikle de sokak ekonomisinden geçim sağlama konusunda sıradışı bir artışa sahne oldular. Muhammed Bouazizi'nin devrimi ateşlediği Tunus'ta, işportacılar büyük kentlerin merkezindeki semtlerde ve stratejik yerlerinde hızla çoğaldılar. Suriye'de polis yasadışı sokak ticaretini görmezden geldi ve Fas'ta kent yoksulları iş yapmak için Rabat ve Casablanca'daki, aynı zamanda Nador gibi taşra kasabalarındaki kilit caddeleri saldırganca işgal ettiler. Yetkililer kayıt-dışı sokak ticaretini engellemek yerine, kendini yakma eylemlerinin gerçekleşmesi korkusundan küçük miktarlı benzin satışını yasakladılar (McMurray 2013).

Mısır, resmî rakamlara göre beş milyon işportacının ülke genelinde büyük kentlerin ve küçük kasabaların kilit noktalarına olağanüstü yayılmasını yaşayarak gördü. Kahire'de başka yerlerin arasında Tahrir Meydanı, Nil Korniş, kent merkezindeki caddeler ve Ramses Meydanı tezgâhların, büfelerin ve seyyar satıcıların en fazla yoğunlaştığı yerlerdi. Sokaklarda milyonlarca protestocunun varlığı satıcılara kazançlı bir piyasa sağladı. Devasa mitinglerin ve gösterilerin aylarca sürdüğü Tahrir Meydanı, zaman zaman gerçeküstü bir rekabet ve ticaret alanına dönüştü. Devrimcilerin polisle çatıştığı, barikatlar kurduğu ve göz yaşartıcı bombalardan kurtulmak için sağa sola kaçıştığı sırada, meydandaki satıcılar günlük rutin sıcak çay, soğuk meşrubat, yiyecek, meyve, beyaz eşya ve devrimle ilgili ıvır zıvır şeyleri satmaya devam ettiler. Kabuğuna "kahrolsun askerî idare" sözleri oyulmuş karpuzlar ya da "25 Ocak Çayı" veya "Tahrir meyankökü şerbeti" satan bu seyyar satıcılar, Tahrir'in mekân-politik dokusunun ayrılmaz

bir parçası haline geldiler. Ziyaretçilerin ve aynı şekilde –protesto ederken meydanda aylarını geçiren– protestocuların ihtiyaçlarını karşıladılar.[28]

Seyyar satıcıların kendi hikâyeleri vardı. Nagwa, bir kadın seyyar satıcı, çocuklarına bakabilmek için kötü muamele eden kocasını terk edip Tahrir'e gelmişti; pek çok erkek daha önceki işlerini kaybetmişlerdi ve başkaları iş piyasasına yeni katılmıştı. Vergi ödemek istemiyorlardı ve özerkliğin, esnekliğin tadını çıkarıyorlardı, bununla birlikte çoğu kez güvende olmadıklarını hissediyorlardı ve kanuna aykırı bu faaliyetleri için 70 ila 250 Mısır Paundu kadar rüşvet vermek zorundaydılar (Charbel 2012). Gene de gayrisafi milli hasılanın yüzde 40'ını, yani Mısır Paunduyla 218 milyarını üreten muazzam bir kayıt-dışı ekonominin parçası olarak yaşamlarını iyileştirmek için bu anların tadını çıkarıyor olsalar da, onların alt tabakaya özgü geçim yolları, yerel tüccarların kızgınlığına, seçkinlerin aşağılamasına ve devletin düşmanlığına yol açtı. Yerel tüccarlar işportacıların sunduğu ucuz fiyatlarla rekabet edememekten şikâyetçiydiler; seçkinler "çağdışı" görüntüden, kamu sağlığının tehlikeye girmesinden ve (kimilerine göre) "cinsel taciz"den yakındılar; yetkililer ise trafik sıkışıklığı, korsan ticaret ve kamu düzeninin bozulması konusunda endişelerini ifade ettiler. Bunun için, hem askerî idareciler hem de Mursi hükümeti sokak ticaretine karşı sert önlemler almaya yeltendiler. Aslında, 1957'den beri ruhsatsız sokak satıcılarının suçlu sayılmasıyla ilgili (33 sayılı kanun) resmî politikada pek bir değişiklik olmamıştı. Mübarek iktidardayken ruhsatsız sokak satıcıları 3 ay hapis ve 1.000 Mısır Paunduna kadar da para cezası alıyordu. İslâmcı Mursi ise hapis cezasını 6 aya ve para cezasını ise 5.000 Mısır Paunduna çıkardı. Bu arada, bakanlıklar, devrim öncesi hükümetlerin deneyip büyük oranda başaramadıkları bir tedbire başvurarak, Kahire'nin, Dekahliye, Mansoura ve İskenderiye'nin merkez semtlerini "asalak işportacılardan" "temizlemek" için el birliği ettiler.[29] Gündelik bir yıpratma savaşı boyunca, sokaktan geçinen işçiler basit bir şekilde direndiler: geçici olarak gidip sonra dönerek yeniden toplandılar. İşportacıların inadı, polisin yardakçılığı ve rüşvet sayesinde bıkmadan usanmadan devam eden bir savaştı bu. Ekim 2012'de, 12 yaşında meyve satıcısı bir çocuk Tahrir'in göbeğinde çalışırken, bir keskin nişancı tarafından vurulduğunda, binlerce sokak satıcısı Tahrir'den Anayasa Mahkemesi'ne kadar uzanan geniş katılımlı bir gösteri yaptılar. El arabaları ve seyyar tezgâhlarıyla Kahire'nin ana caddeleri boyunca yürüyen sokak satıcılarının sıradışı sahneleri, Mısır'daki sokak siyasetinin ayırt edici özelliklerinden biri oldu.

---

[28] *Al-Masry al-Youm*, 14 Mart 2012.

[29] "Toplumsal ve Ekonomik Adalet", Mısır İnsan Hakları İnisiyatifi Raporu, 9 Aralık 2012 (Arapça).

Bu dayanışma hareketi, işsizlerin oranının (devrimden önce yüzde 9 iken) yüzde 31'e, yani 5.3 milyona (bunların yüzde 72'si işini kaybetmiş olanlardı ve üç kişiden biri de üniversite mezunuydu) fırladığı bir dönemde, sokak satıcılarının ulusal bir sendika bünyesinde örgütlenmesine yönelik ciddi girişimlerin bir başlangıcı olarak hizmet etti.[30] Şimdi hızla çoğalmış ve görünür olan sokak satıcıları, tahliye tehditlerini ve güvencesizliği engellemek için birleşme ihtiyacı duydular. Aralık 2012'de Ramazan el-Sawy'nin önderlik ettiği aktivist sokak satıcıları bir sendika oluşturmak için iş arkadaşlarından 4.000 imza topladılar. Çok geçmeden Kahire'de bir ofis kurdular ve Helwan, Gize, Suveyş, İskenderiye ve Asyut'taki sokak satıcılarından da destek aldılar. Mısır Özlük Hakları İnisiyatifi'nden avukatların yardımıyla yasal onay almayı amaçladılar. Kent yurttaşlığı için mücadeleleri hızlanıyordu. "Bana yalnızca makul fiyatlı ve kiralayabileceğim – sadece bir metre bile olsa– stratejik bir yer verin, ben kiramı ve vergilerimi seve seve öderim" diyordu bir satıcı (Charbel 2012).

Gerçekten, örgüt kurma, yasak yıllarından sonra, yoksul insanların siyasetinin ortak bir özelliği haline gelmişti. Bu nedenle, Mübarek'in düşmesinin ardından, Kahire'de gecekondu mahallelerini iyileştirmeye ve güvence altına almaya, ayrıca rüşvetçi yerel yetkililerin görevden alınması için çağrı yapmaya yönelik çalışan kent çapında bir *Ashwaiyyat* (enformel yerleşimler) sendikası oluşturuldu. Ayaklanmalar sırasında semtleri korumak için kurulan sayısız halk komitesi (*Ligan al-Sha'biyya*) yerel kalkınma derneklerine dönüştü. Sanayi işçileri yeni bağımsız sendikalar kurdular ve geleneksel olarak sahip oldukları hakları ihlal eden, makul bir asgari ücreti, sosyal yardım ödemelerini ve iş güvenliğini sağlamayı reddeden işverenlere karşı mücadele ettiler. Ve Zabaleen'ler (çöp toplayıcılar) kent bölgelerini Zabaleen gruplarına göre ayırarak işlerini bir düzene koyacak, hizmetleri karşılığında da ücret alacakları (hane başına aylık 1 Amerikan Doları) yeni bir hükümet talep ettiler. Ayrıca hükümetin çöp toplama işinin yüzde 40'ını üstlenen çokuluslu şirketi göndermesini de istediler (Viney 2012).

Aktivistler bu kolektif girişimlerde önemli bir rol oynadılar. Avukatların sokak satıcılarını ve gecekondu sakinlerini yasal açıdan desteklemesi gibi, *Sadece Lafta İhya* (Ehya' Bel-Esm Faqat) kampanyasının genç organizatörleri temel hizmetlerin getirilmesine yardım etmek amacıyla gecekondu semtlerine (Gezire el-Forsaya, Bab el-Nasr, el-Salam, el-Nahda, Ramlet Boulaq ve Suhag'taki benzer yerlere) gittiler. Bu bölgelerde yaşayanlar gösterilen bu çabaları, içlerinden birinin ifade ettiği şekliyle, "minimum yaşam standartlarına sahip olma hakları"nın ve "doğru düzgün evler-

[30] Kamusal Hareketlilik ve İstatistik Kurumu Başkanı Ebubekir El-Gindi'ye göre, 15 Mart 2013 tarihli *Al-Shorouk*'ta bahsedilmektedir.

de yaşama hakları"nın yerine getirilmesi olarak anladılar (Ali 2013). Başka gruplar, neoliberal politikaların sürekliliğinin temel kamu hizmetlerini (trenler, hastaneler ya da içme suyu gibi) daha maliyetli hale getirdiği bir dönemde, yoksul insanların geçim derdine çare bulmak için *Yaşamak İstiyoruz* kampanyasını başlattılar. *Ödemiyoruz* kampanyası, farklı bölgelerde uygulanan enerji kesintileri net bir programa bağlanmadıkça ve enerji arzının/kesintilerin zengin semtlerle aralarında adil bölüşümü garanti edilmedikçe yoksulların elektrik faturalarını ödemeyeceklerini savunuyordu. İlkin Gize'nin Saft al-Laban semtinde başlayan kampanya Delta'daki ve Yukarı Mısır'daki kasaba ve köylere yayıldı ve solcu Halk Birliği Partisi tarafından da benimsendi (Gamal 2012). Apartheid-sonrası Güney Afrika' daki *Masakhane*'yi* ve 1990'larda Şilili gecekondu sakinlerinin ödeme yapmayı reddetme kampanyalarını hatırlatan bu faaliyetler bir düzleştirme, yani bir kentin kendi yurttaşlarına sağlayabileceği ya da sağlayamayacağı eşitlik mücadelesini ifade ediyordu.

Neoliberal Zamanların Yoksulları ve Devrimler

Arap devrimlerinde yoksul insanların (kent) yurttaşlık/ğı mücadelesi hakikaten kayda değerdi. Güçlü bir "hak sahipliği etiği" ile güçlendirilmiş bu mücadele, barınağı güvenceye alma, kamu konutlarında hak iddia etme, tahliyeyle savaşma, yüksek kiralarla mücadele etme, kamu hizmetlerini talep etme ve eşitliği ısrarla isteme girişimlerini içinde barındırıyordu. Kent yurttaşlığı aynı zamanda yoksulların kentin ayrılmaz bir parçası –yalnız dezavantajlı işleri ve yaşam alanlarıyla değil aynı zamanda fiziksel varoluşlarıyla ve habituslarıyla– olmak istedikleri anlamına geliyordu. Yoksullar kendilerine "ötekiler" ya da "işgalciler" gözüyle bakan politikalara ve insanlara tenezzül etmediler. Daha büyük cemaate girişi zorlayarak kentin ufkunu kendi kenar mahallelerine doğru genişletmek istediler. Bu nedenle, Kahire'de (kendilerinin sonraki tecavüzlerini engellemek üzere planlanmış) girişi mümkün olmayan Çevre Yolu etrafında konumlanan enformel yerleşimler, devrimden hemen sonra, otobana giriş yolları oluşturmak üzere kendileri işe koyuldular. Üç tekerlekli triportörler (*tuk tuk*'lar) insanları yakındaki yerleşimlerden kentin geri kalanına geçebildikleri bu "trans-

* Masakhane apartheid döneminde, kırsal alanlardan kente gelen ve kayıt-dışı işlerde çalışan siyahların kaldıkları kayıt-dışı yerleşim alanıydı. Apartheid sonrası dönemde herkesin özgürce hareket etme hakkı elde etmesiyle birlikte Masakhane, içinde binlerce insanın yaşadığı büyük bir mahalleye dönüştü. Apartheid döneminde kamusal hizmetlerin yerleşime ulaştırılmamasından dolayı yerleşimde yaşayanlar apartheid hükümetini boykot ederek hiçbir ödeme yapmadılar. Masakhane kampanyası, apartheid sonrası dönemde insanları hizmetler ve kira için yeniden ödeme yapmaya cesaretlendirme anlamını taşıdı. (ç.n.)

fer noktaları"na getirebiliyordu. Diğer yerleşimler otoyollara araba geçişine olanak sağlamak için rampalar inşa ettiler. Bir yerleşim yerinde, oranın sakinleri yol yaptılar, bir polis karakolu açtılar, inisiyatifi tanıtan bir CD çıkardılar ve geçiş rampalarının resmî olarak açılışını yapmak üzere valiyi davet ettiler. Bu şekilde yoksullar kente fiziksel olarak girişlerini bütünüyle sağlamış oldular. Enformel bir yerleşim olan Ard el-Liwa'da yaşayanların yaptığı gibi bazıları da yaşadıkları semtin haritasını çıkardı; mahalledeki bir terzi sokakların, geçitlerin, tepelerin, köprülerin ve evlerin detaylı bir krokisini çizdi, böylece kendi mahallelerine kâğıt üzerinde bir hayat verdiler ve daha önce var olmayan resmî tanınma bu şekilde biçim kazandı.[31] Bu arada devrim yoksul insanların hareketliliğini ve genelde dışlandıkları kentin kamusal alanlarında var olmalarını daha önce hiç olmadığı kadar kolaylaştırdı. Tunus'taki Bourghiba Bulvarı ve Kahire'deki Tahrir Meydanı gibi yerler, farklı sınıfsal arka planı olan insanları birbirine harmanlayan, kısaca mekânsal yapının diktasını ve yoksulların (ve zenginlerin) gidebildiği, oturabildiği, alışveriş yapabildiği ya da gezinebildiği yerlere ilişkin seçkinlerin tutumunu altüst eden mekânlar haline geldiler. Her şeyden çok, devrimci sokaklardaki Mısır'ın futbol fanları Ultras'ın hayati rolü, yoksul gençlerin kentin stratejik yerlerindeki sıradışı varlığına işaret ediyordu. Çoğunluğunu alt sınıftan gençlerin oluşturduğu Ultras'ın halka açık oyun ve gösterisi, yalnızca madun erkeklerin bir eğlenme şeklini değil, aynı zamanda mazlumların aşağılanmış ve azarlandıklarını hissettikleri kamusal alanda "ben varım"ın bir ifadesini yansıtıyordu.

Böyle bir kendi kaderini tayin etme anlayışı, devlet kontrolünden kurtulmuş olan insanların kendi iradelerini ortaya koymak için inisiyatif aldıkları hemen devrim sonrası dönemlerin bir ortak özelliğidir. "Özgür yurttaşlar" olarak, "ülkenin sahipleri" olarak güçlendirilmiş ve buna rağmen altüst olmuş bir devlet ve ekonomiyle karşı karşıya kalan insanlar özerkliği uygulamaya çalışır. Taban örgütlenmesi, çiftliklerde, fabrikalarda, üniversitelerde, işyerlerinde, ve mahallelerde özyönetime girişir. Böyle radikal politikaların pek çok devrimde uzun bir geçmişi vardır. 1979 İran Devrimi'nin ardından, işçiler *şura*lar ya da "fabrika komiteleri" yoluyla çalıştırmak üzere yüzlerce fabrikayı işgal ettiler (Bayat 1987). Çiftçiler tarımsal ticaret işini (Mazanderan ve Fars köylerinde) üstlendiler. Kent yoksulları ev inşa etmek için arazileri gasp ettiler, apartman dairelerini ve otelleri işgal ettiler, kentsel hizmetleri ele geçirdiler, kullanım hakkının güvence altına alınmasını istediler; açık alanlardaki işlerini yürütmek için merkezdeki caddelerin kaldırımlarını sömürdüler ve gecekonducular, işportacılar ve işsizler için

[31] Omar Najati, video-konferans, Şehir Tartışmaları Konferansları Serisi, "Beyrut Amerikan Üniversitesi", 2013, http://www.aub.edu.lb/fea/fea_home /Documents/City%20Debates%202013.pdf.

örgütler kurdular. Alt sınıftan kesimler kentin sokaklarına, meydanlarına ve camilerine büyük bir özgüven ve utanmazlıkla hâkim oldular. Bir süre için, mekânsal hiyerarşiler çöktü, yerini yöneticiler ve işçilerin işyerlerinde birlikte yemek yediği görüntüler aldı. Yoksullar, desteklerini elde etmek isteyen farklı solcu ve İslâmcı gruplar arasındaki koyu rekabetle daha çok güçlendiler. Ve onların radikal tedbirleri, yirminci yüzyıl devrimlerinin çoğunda geçerliliğini koruyan "eşitlik", "sosyal adalet" ve "sosyalizm" kavramlarıyla, arasıra da olsa desteklendi.

Fakat benim başka bir yerde tartıştığım gibi (Bayat 2013b), Arap devrimleri farklıydı; tam da "devrim" fikrinin gözden düşürüldüğü bir ideolojik çağda, neoliberal rasyonalitenin "bizim sağduyuya dayalı yaşam anlayışımızın parçası" haline geldiği bir zamanda meydana geldiler (Massey 2013). Bu yüzden Arap devrimleri pratikte madunlar tarafından yaşama geçirilen radikal inisiyatifleri somutlaştırmış olsa da, onları bağlayan ciddi bir ideolojik çerçeve ya da sosyal hareket yoktu. Aksine, hem seküler hem de İslâmcı kanattaki siyasal seçkinler arasındaki "sağduyu" olarak neoliberal düşünce, bu radikal pratikleri "yersiz", "aşırıcı", "ütopyacı" ve bilhassa da "illegal" olarak yaftalayıp reddetti. Bu nedenle Mısır'da fabrikanın kontrolünü ele geçirme ve işçilerin kontrolü ele alması olayları gerçekleşti, fakat sadece sahipleri terk etmiş, bırakıp gitmiş ya da iflas etmiş olan 12 tane işletmede. Medya, politikacılar ve hattâ sendikalar mülk sahipliği ilkesini çiğniyor ve "kanunsuz" diyerek bu uygulamayı reddettiler. Sonunda sadece bir fabrika, 250 işçisiyle birlikte, kendi kendini yönetmeye devam etti, geri kalanlarda bir tür "eşyönetim"e geçildi.[32] Kent yoksulları, görmüş olduğumuz gibi, yaşam imkânlarını arttırmak ve savunmak için kayda değer toplumsal mücadelelere girişti, buna rağmen, onlara karşı yapısal ayırımcılık devam etti. Karmaşık bürokratik kurumlardan hiç hoşlanmamalarına rağmen yoksullar devlet daireleriyle, okullarla, belediyelerle, kimlik kartlarıyla, polis karakollarıyla ve genellikle ayırımcı bir muamele gördükleri hastanelerle boğuşmak zorunda kaldılar. "Tersyüz olmuş kent"te, yoksulların sokakta sürdürdükleri geçim ekonomilerini ve toplumsal etkileşimlerini yürütmek için kamusal alanları kendilerine mâl ettikleri doğrudur (Bayat 2012). Gene de, en azından boş alanlarla yeşilliğin iç içe geçtiği özel kulüplere gidebilenlerin ancak zenginler olduğu Kahire'de yeşil alan kullanımının sınıf temelli olmaya devam ediyor oluşu üzücü bir gerçektir. Tekrardan, kamusal düzenin yağmacıları, güvensizliğin yaratıcıları, şiddetin ve cinsel tacizin failleri olarak yoksullardan duyulan korku onların öteki olarak yorumlanmasına yol açar. Bu neoliberal koşullar altında yoksullar geleneksel ideolojik dayanak noktalarını yitirdiler. Yoksullara destek veren birkaç ak-

[32] Mısır İnsan Hakları İnisiyatifi'nde çalışan aktivist Fatma Ramazan ile görüşme, 9 Haziran 2013.

tivist grup hariç, kent madunları büyük oranda kendi sosyal ağları ve kültürel sermayeleri konusunda tek başlarına bırakıldılar. Devrim sonrası hükümetler de, gelişen *ashwaiyyat* retoriğine karşın, yoksulların kötü koşulları üzerine eğilmediler. "Sosyal adalet" devrimin en ihmal edilmiş sloganı olarak kaldı. Müslüman Kardeşler hükümeti bol bol İslâm ve ahlâk teklif etti, fakat Boulaq'ın bir yoksul sakininin yakındığı gibi "bunlar Tanrı için olan şeyler"di; Müslüman Kardeşler herhangi bir ilerici görüşten yoksun, "haklarımızı" yerine getirmek adına çok az şey yaptı (Fahim 2012). Toplumsal ve ekonomik politikalar üzerinde hiçbir radikal yeniden değerlendirme olmayınca, yoksullar kolektif mücadelelerine devam etmeye ya da aksi takdirde olağan sessiz tecavüz stratejisine başvurmaya hazır oldular. Piyasa mantığına, "başka yol"a karşı takıntı, De Soto'nun ileri süreceği gibi "hevesli yoksullar"ın kurtuluşuna hizmet etmeyebilir, fakat onların umutsuzluğunun bir nedeni ve mücadelesinin konusu olabilir. Bouazizi'nin hayaleti belki görünmeye devam eder.

TEŞEKKÜRLER

Mısır ve Tunus'taki Yahya Shawkat, Omnia Khalil, Habib Ayeb, Reda, ve Hayat'a entelektüel katkılarından, yol göstermelerinden ve veri paylaşımlarından ötürü müteşekkirim. Şüphesiz bu yazının içerebileceği herhangi bir eksiklikten onlar sorumlu değiller.

KAYNAKÇA

Abdel-Hamid, Heba. 2010. Evicted Duweiqa residents demand new homes, *Egypt Independent*, January 16.

Ali, Mohammed Esra. 2013. Ehya'Bel-Esm Faqat. *Al-Masry al-Youm*, April 1.

Al-Jaberi, Abdel-Karim. 2012a. Update: gunfire, tear gas continue in Bulaq. *Al-Masry al-Youm*, July 2.

— 2012b. Wave of arrests, threat of eviction plague Ramlet Bulaq. *Al-Masry al-Youm*, August 7.

Amin, Shahira. 2010. Egypt's farmers desperate for clean water. CNN, November 10. http://www.cnn.com/2010/WORLD/africa/11_09/egypt.water.shortage/.

Bayat, Asef. 1987. *Workers and revolution in Iran*. London: Zed.

— 2000. From "dangerous classes" to "quiet rebels": politics of the urban subaltern in the global souths. *International Sociology* 15 (4): 533-557.

— 2007. Radical religion and the habitus of the dispossessed: does Islamic militancy have an urban ecology? *International Journal of Urban and Religional Research* 31 (3): 579-590.

— 2010. Tehran: paradox city. *New Left Review* 66 (November/December): 99-112.

— 2012. Politics in the city inside-out. *City and Society* 24 (2): 110-128.

— 2013a. *Life as politics: how ordinary people change the Middle East*. 2nd.edition, Palo Alto, CA: Stanford University Press.

— 2013b. Revolution in bad times. *New Left Review* 80 (March/April): 47-60.

Bayat, Asef, and Eric Denis. 2000. Who is afraid of the *ashwaiyyat*? Urban change and politics in Egypt. *Environment and Urbanization* 12 (2): 185-189.

Carr, Sara. 2011. Informal settlement dwellers evicted despite housing promises. *Al-Masry al-Youm*, July 31.

Charbel, Jano. 2012. Street vendors forming union to combat state crackdown, *Al-Masry al-Youm*, December 9.

Chatterjee, Partha. 2006. *The politics of the governed*. New York: Columbia University Press.

Dale, Tom. 2012. Cairo's central slum under threat. *Al-Masry al-Youm*, July 5.

De Soto, Hernando. 2002. *The other path*. New York: Basic.

— 2011. The free market secret of the Arab revolutions. *Financial Times*, November 8.

— 2013. Poor people also have the right to buy and sell. Public lecture at the Royal Society for Encouragement of Arts, Manufacturing and Commerce, London, March 21.

El-Dahshan, Mohamed. 2010. Developing world's megacities struggle to consume water. *Al-Masry al-Youm*, September 12.

Fahim, Kareem. 2012. In Cairo crisis, the poor find dashed hopes. *New York Times*. December 13.

Gamal, Wael. 2012. Blackouts in Egypt are also politics. *Al-Ahram Weekly*, July 31.

Gana, Nouri, ed. 2013. *The making of the Tunisian revolution*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Halwa, Omar. 2012a. Out in the dark. *Al-Masry al-Youm*, August 5.

— 2012b. Searching for water: residents of Giza protest unstable supply. *Al-Masry al-Youm*, July 23.

Holston, James. 1999. Spaces of insurgent citizenship. İçinde, *Cities and citizenship*. Arjun Appadurai and James Holston, ed. s. 37-56. Durham, NC. Duke University Press.

Mason, Paul. 2012. *Why it's kicking off everywhere*. London: Verso.

Massey, Doreen. 2013. Neoliberalism has hijacked our vocabulary. *Guardian*, June 11.

McMurray, David. 2013. The Bouazizi effect in Morocco. *Middle East Report Online*, February 21, http://www.merip.org/bouazizi-effect-morocco.

Portes, Alejandro, Manuel Castells, and Lauren Benton, ed. 1989. *Informal economy: studies in advanced and less developed countries*. Baltimore: John Hopkins University.

Semeika, Mohsen. 2010. Opposition stages protests in Matarya over power cuts, bread prices, *Al-Masry al-Youm*, August 26.

Shadid, Anthony. 2011. Few focus on religion in one Cairo neighborhood. *New York Times*, February 15.

Tarbush, Nada. 2012. Cairo 2050: urban dream or modernist delusion? *Journal of International Affairs* 65 (2): 117-186.

Viney, Steven. 2012. Zabaleen sidelined by Morsy's "Clean Homeland" campaign. *Al-Masry al-Youm*, August 14.

Wanrooij, Dirk. 2011. *The Egyptian uprising: Imbaba*. MA thesis, University of Amsterdam.

Worsley, Peter. 1984. *The three worlds: culture and world development*. Chicago: University of Chicago Press.

ZAPATİSTALAR: SALYANGOZUN UZUN YÜRÜYÜŞÜ

Soner Torlak

Komitede bütün öğlen vakti tartıştık durduk.
TESLİMİYET kelimesinin yerli dillerindeki karşılığını aradık ve bulamadık.
Ne Tzotzil ne de Tzeltal dilinde karşılığı yok.
Tojolabal'da ya da Chol'da böyle bir kelimenin olduğunu hatırlayan da.
Gerçek dilde teslimiyet diye bir şey yok.
Subcomandante Marcos[1]

GİRİŞ

1 Ocak 1994 tarihinde Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu (EZLN) silahlı isyan başlatarak Meksika'nın San Cristobal de Las Casas eyaletine bağlı belediyeleri işgal edip özerklik ilân ettiğinde, dünyada sol/sosyalist hareketler büyük ölçüde bastırılmış, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ve Küba dışındaki bütün sosyalist devlet örgütlenmeleri çökmüş ve nihayet kapitalizm, ABD'li ekonomist Francis Fukuyama'nın 1992 yılında "tarihin sonu"[2] tezini ortaya koymasına yol açacak ölçüde zaferini ilân etmiş-

[1] SCI Marcos (2002) "Rendirse no existe en lengua verdadera", *En Relatos del Viejo Antonio. México: Centro de Información y Análisis de Chiapas*, s. 25-26 ("Giving up does not exist in the true language", *In Tales of Old Antonio*)'dan aktaran Raul Romero, bkz. "EZLN Tarihine Bir Bakış (2. Bölüm): Bin Yıllık Direniş", http://www.sendika.org/2013/12/ezln-tarihine-bir-bakis-2-bolum-bin-yillik-direnis-raul-romero/.

[2] "Fukuyama'ya göre, "Dünyada son birkaç yılda bir hükümet sistemi olarak liberal demokrasinin meşruiyetine dair bir konsensüs oluşmuştu" ve bu hükümet sistemi "'insanoğlunun ideolojik evriminin sonunu' ve 'hükümetin nihai biçimini teşkil edebilirdi'" (Fukuyama, 1992: xi). Sovyetler Birliği yıkılmış, komünizm iflas etmişti. 20. yüzyılın totaliter güçleri, ABD ve müttefiklerince mutlak bir mağlubiyete uğratılmışlardı. Dünyada yaşananlar, "Batı'nın zaferi"ne işaret ediyordu. Liberal demokrasiye meydan okuyabilecek hiçbir tatminkâr alternatif yoktu. İktisadî ve siyasal liberalizm birleşmiş, iktidara yerleşmişti. Ya da er geç yerleşecekti. Teslim olmalıydık. Yapılacak hiçbir şey kalmamıştı. Tarihin sonu gelmişti; kazanmışlardı (...) 1 Ocak 1994'te NAFTA'nın yürürlüğe girdiği gün Meksika'nın Chiapas eyaletinde Zapatistalar, hem tarihin sürdüğünü, hem

ti. Silahlı mücadele, devrim ve komünizm fikirlerinin öldüğünün duyurulmasından ve bunun küresel ölçekte propaganda edilerek itibar görmesinin sağlanmasından sadece iki yıl sonra, Lacandon ormanlarından silahlarıyla çıkan silahlı bir devrimciler ordusu, Meksika topraklarının Maya halkının yoğun olarak yaşadığı Chiapas bölgesinin önemli bir kısmını ele geçirecek ve özerklik ilân edecekti.

Zapatistalar, Meksika ordusunun derhal başlattığı saldırıları püskürttüler ve ardından kendi dünyalarını inşa etmeye başladılar. Bu inşa faaliyeti sırasında geliştirdikleri etik-politik felsefe ise yerel, küresel, kadim ve çağdaş pek çok değerin, inanışın, kültürün ve deneyimin kendine has bir karışımıydı. Silahlı mücadeleyi güçlü bir felsefe ve sembolizmle birleştiren Zapatistalar, küresel ölçekte işleyen toplumsal mücadelelere kendi yerelliklerinden doğru ve insanlık tarihinin evrensel kazanımlarını ıskalamayan bir retorik geliştirecekti.

Zapatistaların özgünlüklerinden birisi, silahlı devrim tezinin içini yerlilerin yaşam ve direniş kültürlerinin unsurlarıyla yeniden doldurmaları ve hiyerarşik olmayan, yatay bir örgütlenme modeliyle hareket edilmesiydi. Zapatistalar bunu yaparken, isyanı başlattıkları bölgedeki Maya halkının yaşam pratiklerinden ve felsefesinden fazlasıyla etkileniyordu.

Zapatista Hareketinin Tarihsel Kökleri Maya Kültürü

İspanyol sömürgecilerin bugün Amerika olarak bilinen kıtaya ayak basarak, burada koloniler kurmaya giriştiğinde, karşılarında farklı siyasal, toplumsal ve askerî örgütlenmelere sahip halklar bulacaklardı. Bu halklardan biri olan Mayalar, bugünkü devlet sınırlarıyla tarif edilirse, Meksika'nın güneyinden başlayarak Honduras, Guatemala ve El Salvador topraklarında dağınık halde yaşıyorlardı. Zapatistaların isyanı başlatacakları yer olan Chiapas, Mayaların devlet ve devlet-benzeri tarihsel örgütlenmelerinin de kadim merkezlerinden biriydi. "Chiapas eyaleti, bütün ülkeyi karakterize eden bu coğrafi ve kültürel çeşitliliğin örneklerinden biridir. Chiapas'ın hikâyesi, Meksika ve Latin Amerika'daki pek çok halkın tarihinin de özeti gibidir: Şiddet kullanarak hükmeden insanların hikâyesi ve direnmiş ve beş yüz yıl sonra bugün hala direnen, geleneklerinin büyük kısmını inatla sürdüren halkların tarihi."[3]

---

de modernizmin hâlâ önemli olduğunu kanıtlar bir şekilde, kendi tarihlerini yazmaya muktedir olduklarını göstermek ve yaşadıkları dünyayı kendilerinin kılmak için ayaklandılar" Bkz. Gökmen, Özgür; "Tarih Zapatistalar ile Sürüyor", *Birikim*, 75. Sayı, Temmuz 1995.

[3] Raul Romero, "EZLN Tarihine Bir Bakış", *Monthly Review*, Sayı 35, Ocak 2014.

Mayalar, İspanyol sömürgeciler kıtaya ayak basana kadar beş devlet kurmuşlardı. Bunlar Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco ve Yucatan devletleriydi. Devlet örgütlenmeleri dışında da Chiapas Mayaları, kendilerine has özerk yönetim modelleriyle yaşamış, matematik, astronomi ve mimaride ileri bir düzeye erişmişlerdi. Mayalar, kıta halkları arasında sömürgecilere en fazla kayıp verdiren ve en fazla direnen halk olarak öne çıkıyorlardı. İşgalcilerin bölgeye ilk kapsamlı saldırısı 1524'te gerçekleşti. Mayalar burada sömürgecilerin teknolojik olarak çok üstün ordularına dört yıl direndiyseler de, 1528 yılında şehir düştü. Şehrin düşüşünün ardından İspanyol sömürgeciler, Maya direnişçileri kademeli olarak bastırdılar ve hayatta kalan Mayalar dağlara kaçtı.[4]

Mayaların kurucuları olduğu devletler her ne kadar yönetici elitler ve bir tür oligarşi tarafından idare edilmişse de, Mayaların tarihini yalnızca devletler üzerinden okumak oldukça eksik ve yanıltıcı olacaktır. Maya halkının antik kent merkezleri dışında süren hayatta merkezsiz, üretimin ve tüketimin ortak örgütlendiği, insanı doğadan ayrı tutmayan ve nihayet iktidarın belirli bir kişide ya da zümrede birikmesine karşı kolektif katılımcı bir karar alma süreci işleten bir yaşam kültürü mevcuttu.

Bununla birlikte Mayalar kendilerine ait bir tarih felsefesine de sahiptiler. Buna göre tarih, belirli bir noktadan kalkarak başka belirli bir noktaya doğru durmaksızın ilerleyen bir şey değildi. Aynı şekilde tarih, sürekli başladığı yere varan ve tekrar başlayan biçimde bir döngüsellik de içermiyordu. Mayalar bu anlamda hem Batı merkezli çizgisel tarih algısından hem de Doğu merkezli döngüsel tarih algısından tamamen farklı bir tarih anlayışına sahiptiler. Mayalar tarihin sürekli dışa doğru uç veren ve genişleyen bir tür spiral harekete sahip olduğuna inanıyorlardı. Yaşanmış olanların tekrar yaşanamayacağı ancak yaşanacak olanların eski yaşanmışlıkların kökünden türediğinden hareket eden bu kavrayış biçimine göre, dünya birkaç kez yıkılıp yeniden kurulmuştur ancak bu yeniden kuruluşların hepsi kendinden önceki yıkımların üzerine gerçekleşmesi nedeniyle onların deneyim ve bilgisini içerir.

Gene Mayaların "evren" algısı da Batı ve Doğu'nun algısından farklıdır. Maddi ve manevi dünya arasında keskin bir ayırımın olmadığı bu felsefede, evrendeki her şey birbiriyle bağlantılı bir bütündür. Toprak, insan, hava, sevgi, saygı, ağaç; hem maddeler hem de kavramlar aynı evrenin birer unsurudur ve birine yapılan kötülük, evrene yapılmış demektir. Mayalar bu anlamda yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan doğaya ait her şeye saygı duyarlar ve her birinin ruha, evrensel ruhun parçası olan bir ruha ait olduğu-

[4] Raul Romero, "EZLN Tarihine Bir Bakış", *Monthly Review*, Sayı 35, Ocak 2014.

nu düşünürler. Bu anlamda örneğin, bir insanın bir hayvana eziyet etmesi, bütün bir evrene karşı kötü niyetli bir girişim olacaktır.

Nihayet Mayaların "ekonomisi"ne ilişkin bir anekdota yer verelim: Maya çocuklarının oyuncaklarında tekerlekler mevcuttur, bu anlamda tekerleği icat etmişlerdir ve işlevlerinin de farkındadırlar. Ancak yük taşımak için bile olsa, tekerlekli arabalar yapmamışlardır. Bir Maya deyişi, "Bir kişinin arabayla taşıyacak kadar mısırı varsa, mutlaka hırsızdır" demektedir. Buradan hareketle, Mayaların teknolojik olarak yeterliliklerine karşın, gücün ve zenginliğin belirli ellerde toplanmasını önlemeye dönük bir yaşam felsefesine sahip olduklarından bahsedilebilecektir.[5] González Casanova'nın sözleriyle, "Mayalar işgale en fazla direnen halklar arasında ön plana çıktılar. Yucatan ve Guatemala'da 1703'e kadar boyunduruk altına alınamadılar, kısa zaman sonra da yeniden başkaldırdılar. Chiapas'ta 1712'de büyük bir isyana öncülük ettiler. Chilam Balam'ın dediği gibi "bunu gizli itiraz, öfkeyle yüklü itiraz, şiddetle yüklü itiraz, merhameti olmayan itiraz" izleyecekti. 1 Ocak 1994'te yeniden isyan edenler de işte gene bu insanlardı."[6]

1910 DEVRİMİ VE EMİLİANO ZAPATA

Mayaların 1524'te sömürgecilerin saldırılarına karşı başlayan direnişi, yüzyıllara yayılır ve son Maya devleti ancak 1901 yılında Meksika devletinin işgaliyle ortadan kaldırılabilmiştir. Ancak sömürgeci mirasın modern taşıyıcısı olan modern Meksika devleti, bu sefer 1910 yılında yirminci yüzyılın ilk halk devrimi olarak tarihe geçecek olan Zapata önderliğindeki köylü devrimine gebedir.

Meksika'da Porfirio Diaz'ın diktatörlüğüne karşı başkaldıran Emiliano Zapata liderliğindeki isyancı köylüler, toprak reformu talebiyle başlayan silahlı mücadele sonucunda 1911 yılı Mayıs ayında diktatörlüğü yıktılar. Yıkılan Diaz'ın yerine ılımlı bir liberal olan ve çok partili demokrasi ile serbest seçimleri savunan Fransisco I. Madero geçecekti. Modero'nun vaat ettiği toprak reformunu yeterli oranda gerçekleştirmemesi ve halkın devlet yönetimine katılma kanallarını hayata geçirmemesi sonucunda, aynı yılın sonunda Zapata bu sefer Modero hükümetine isyan bayrağını açacaktı. Meksika tarihinin en radikal toprak reformu planı olarak tarihe geçen "Plan de Ayala"yı ilân eden Zapata, pusuya düşürülerek öldürüldüğü 1919 yılına kadar köylülerin yaşadıkları topraklara sahip olmaları için silahlı mücadele yürütecekti.

---

[5] Bu değerlendirme Kudüs TV'nin Dünya Nöbeti programına konuk olan Metin Yeğin tarafından yapılmıştır; Programın tamamı için Bkz. http://kudustv.com/latin-amerika-ve-zapatista-hareketi--1960.html.

[6] Raul Romero, "EZLN Tarihine Bir Bakış", *Monthly Review*, Sayı 35, Ocak 2014.

Emiliano Zapata (Chiapas bölgesinde bulunan) Oaxaca kökenli bir anarşist olan Ricardo Flores Magon'un ve köylü ordusunun komutanlarından biri olan öğretmen Otilio Montano Sanchez'in anarşist/otonomist düşüncelerinden etkilendi. Bu anlamda Zapatacı (Zapatist) hareket, sadece silahlı devrim düşüncesi değil, "toprak ve özgürlük" kavramlarının ancak bir arada var olabileceğine dönük kavrayışı ve köylülerin kendi topraklarında özyönetim hakkına sahip olmasını da içeren felsefesiyle de EZLN'ye ilham kaynağı olacaktı. Kendilerine Zapatista demeleri ve Zapatistaların lideri Marcos'un kendisine "Kumandan yardımcısı/Subcomandante" unvanını uygun görmesi de bu nedenleydi; asıl kumandan Zapata'ydı.

Meksika 68'i

1968 yılı, bütün dünya için olduğu gibi Meksika tarihi açısından da kritik önemdedir. Güney Amerika'da ise 1959'da Küba'da gerçekleşen silahlı devrimin de etkisiyle muazzam bir toplumsal hareketlilik söz konusuydu. "Meksika Olimpiyat Oyunları'na ev sahipliği yapacaktı ve temmuz ayında ülke tarihinin en önemli öğrenci hareketlerinden birisi zuhur etti. Ülkenin siyasi ve toplumsal koşulları ufak gibi görünen bir çatışmaya hızla ulusal boyutlar kazandırdı. Meksika –1910 Devrimi süresince olduğu gibi– gene dünyayı kat eden toplumsal huzursuzlukla birlikte yürüyordu. Gustavo Díaz Ordaz ile Luis Echeverría Álvarez –Meksika İçişleri Bakanı ile Başkatibi– öğrenci gösterilerinin bastırılması emrini verdi. 2 Ekim'de ordu ve paramiliter gruplar Tres Culturas, Tlatelolco ve Mexico City meydanlarındaki protestoculara saldırarak yüzlerce öğrencinin ölmesine, kaybedilmesine ve yaralanmasına sebep oldu."[7] Öğrencilerin devlet terörüyle bu şekilde bastırılması, toplumsal muhalefetin bir kısmının sokaklardan çekilmesine yol açarken, diğer kısmının ise yasal muhalefet yollarının tükendiğine getirdikleri kanaatle silahlı mücadeleye yönelmesine yol açacaktı.

Gerilla Çekirdek

Bunun üzerine 6 Ağustos 1969'da Meksika'nın ilk kent gerillası örgütü FLN (Ulusal Kurtuluş Kuvvetleri) bir grup solcu öğrenci tarafından kuruldu. FLN'nin ilk gerilla kampı ise 1972 yılında "Emiliano Zapata Gerilla Çekirdeği (NGEZ)" adıyla gizli faaliyet yürütmeye başladı. FLN kısa sürede ülkenin dört bir yanında gizli hücreler kurmuştu. 14 Şubat 1974 tarihinde Meksika devleti, kontrgerilla birimleri eşliğinde FLN'nin San Miguel Nepantla bölgesindeki "Büyük Ev" olarak bilinen hücreye saldırdı. Operasyonda beş gerilla öldürüldü, 16 gerilla tutuklandı. Devlet bu sefer de

[7] Raul Romero, "EZLN Tarihine Bir Bakış", *Monthly Review*, Sayı 35, Ocak 2014.

FLN'nin kamplarına yöneldi. "FLN'ye dönük soruşturma Chiapas, Ocosingo'ya doğru genişledi; "El Diamante" kampına saldırıldı ve NGEZ'in pek çok üyesi katledildi; Cesar Germán Yáñez dâhil bazı gerillalar ise kaçmak zorunda kaldı. "Laura Castellanos'un yazdığına göre, gazete haberleri, 1974 yılı Nisan ayı ortasında Cesar Germán'ın başını çektiği hayatta kalan grubun ordu tarafından ormanda imha edildiğini yazacaktı. Cesar'ın kardeşi Fernando ise peşinde onu arayan bir tabur askerle ve başarı kazanamamış grubuyla Chiapas'a geçti."[8]

1983 yılında Zapatistalar olarak adlandırılacak EZLN'yi kuracak olan ekip, işte bu devlet teröründen canını kurtararak Chiapas'a üslenen ekipti. FLN'den geriye kalanlar, 1974-1983 yılları arasında sıkı bir örgütlenme faaliyetine giriştiler. FLN, 1977'de Huitiupán'da bir kamp ve bir yıl sonra da 1994 yılında Zapatista isyanının başlatılacağı San Cristóbal de las Casas'ta kendisine güvenli bir yer tesis etti.

FLN burada yaşayan yerlilerin yanısıra yoksullar yararına faaliyet göstermeye çalışan köy papazlarıyla da ilişkiler kuracaktı. Öte yandan edinilen deneyimler ışığında, dar gerilla gruplarının devleti yenmede yetersiz olduğu, yapılması gerekenin aynen o yıllarda Nikaragua, El Salvador ve Guatemala'da yürütülen devrimci mücadelelerdeki gibi düzenli bir halk ordusu örgütlemek olduğu fikri, ELN içinde güç kazanıyordu. Böylece ELN, Maya yerlilerinin örgütlenmeye başlamasıyla artık "ELN-EZLN" olarak adlandırılmaya başlayacak ve "çokça örgütsel deneyime sahip grubun – sonradan Binbaşı Mario ya da Binbaşı Yolanda gibi komutanlar ortaya çıkartacak olan– politize bir yerli grubun yardımcı olması ve üniversitelerden yeni militanların kazanılmasıyla, 17 Kasım 1983'te Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu'nun ilk kampı olan 'Kene' kurulacaktı."

Ancak gerillalarla yerlilerin ortak örgütlenme süreci gerillaların dünya görüşünde de muazzam değişimlere yol açacaktı. İlk başta bölgede başıboş dolaşan gerillaları, kendi hayvanlarını çalmaya gelen hırsızlar ya da karanlıkta dolaşan lanetli yaratıklar olarak gören Mayalar, gerillalarla ilk temasın sağlanmasının ardından hızla benimseyeceklerdi. Subcomandante Marcos bu süreci şu şekilde anlatıyordu: "Yeniden eğitim, kendimizi yeniden şekillendirme sürecinde gerçekten cefa çektik. Silahlarımızı elimizden almışlar gibiydi. Bizi, harcımızda bulunan –Marksizm, Leninizm, sosyalizm, kent kültürü, şiir, edebiyat–, bizden bir parça olan ve bizim bile sahip olduğumuzu bilmediğimiz şeylerden soymuşlar gibiydi. Bizi silahsızlandırdılar ve sonra, ama farklı bir yolla tekrar silahlandırdılar. Hayatta kalmanın yegâne yolu da buydu."[9]

---

[8] Raul Romero, "EZLN Tarihine Bir Bakış", *Monthly Review*, Sayı 35, Ocak 2014.
[9] *Age.*

KURTULUŞ TEOLOJİSİ

1968 yılındaki toplumsal mücadeleler, Latin Amerika'da çok güçlü olan Katolik Kilisesi içinde de bir yarılma meydana getirmekteydi. Modernist ve reformcu olarak bilinen Papa XIII. John'un yerine geçen Papa VI. Paul, Vatikan'a bağlı olan Latin Amerika Piskoposluk Konseyi'ne, kilise politikalarının kıtanın gerçeklerine uygun hale getirilmesi için gereken girişimlerde bulunulması emrini verdi. Latin Amerika'nın dört bir yanında görev yapan papazlar, bu çağrıdan hareketle, Ağustos-Eylül 1968 tarihlerinde Kolombiya'nın Medellin kentinde "2. Latin Amerika Piskoposları Genel Konferansı" adıyla bir dizi toplantı ve tartışmanın yürütüldüğü etkili bir etkinlik düzenlendiler.

Ancak konferanstan ortak imzayla çıkan sonuç belgesinde Vatikan'ın beklemediği türden oldukça radikal taleplerin dile getirilmesi, toplumsal duyarlılığa sahip politik kesimlerin de dikkatini çekecekti. Sonuç bildirgesinde, kilisenin yoksullara gereken her türlü yardımı vermesi, halkın inanç biçimlerine saygı duyması, yerlilere ve yoksullara dönük sömürü ve baskıları kınaması, halkların yoksulluktan kurtarılması için eylem planları yapması ve Avrupa-merkezli bakıştan vazgeçmesi çağrısında bulunuyorlardı. Vatikan'ın tepkisi ise sert oldu. Kıtadaki papazları komünistlerle ve gerillalarla işbirliği yapmakla suçlayan Vatikan, bu papazların Katolik Kilisesi'nin temsil edemeyeceğini açıkladı. Bu açıklama, papazların kilise hiyerarşisinden koparak, giderek yoksullarla ve ezilenlerle taban çalışmaları yapmaya yönelmeleriyle sonuçlandı. Böylece İspanyol sömürgeciliğinin başlarında Antonio de Montesinos, Domingo de Vico ve Bartolomé de las Casas gibi papazların kıtada gerçekleştirilen katliamlara karşı çıkmasıyla başlayan ve yüzyıllar içinde olgunlaşan "kurtuluş teolojisi" akımı, konferansın sonuç bildirgesiyle Vatikan ve kapitalizm için bir tehdit, toplumsal hareketler ve yerli halklar için ise etkili bir müttefik haline gelecekti.[10]

Zapatistaların hikâyesi açısından daha kritik önemde olan ise 2. Latin Amerika Piskoposları Genel Konferansı'na da temsilcileriyle katılan Ma-

[10] Filozof Enrique Dussel, kurtuluş teologlarının üç neslinden bahsetmektedir: İlki, sömürgeci dönem süresince İspanyol tahtına dönük bir eleştiriye girişen ve yerlilerin yanında saf tutan nesildir. Fray Antonio de Montesinos, Fray Domingo de Vico ve Fray Bartolomé de las Casas gibi belirli figürler ön plana çıkmıştır. İkinci nesil, José María Morelos y Pavón, Miguel Hidalgo y Costilla ve Fray Servando Teresa de Mier tarafından temsil edilmektedir; bu figürler Meksika'nın özgür ve bağımsız bir ulus olmasını sağlayan mücadelenin başını çekmiştir. Üçüncü nesil, 20. yüzyılın ikinci yarısında sahneye çıkmıştır ve Medellín Konferansı sonrasında sesleri duyulur hale gelmiştir. Bu nesilde öne çıkan figürlerden bazıları, Gustavo Gutiérrez (Peru), Leonardo Boff (Brezilya), Camilo Torres (Kolombiya), Ernesto Cardenal (Nikaragua), Jean-Bertrand Aristide (Haiti), Fernando Lugo (Paraguay), Oscar Arnulfo Romero (Salvador), Sergio Méndez Arceo ve Samuel Ruíz Garcia'dır (Meksika). Bkz. Raul Romero, "EZLN Tarihine Bir Bakış", *Monthly Review*, Sayı 35, Ocak 2014.

dun Eklesiyastik Toplulukları'ydı (İspanyolca kısaltmasıyla CEB). Meksika'da CEB esas olarak toplumun en fazla dışlanmış kesimleri arasında geniş kabul görecekti. Buradan hareketle, Miguel Concha şunları söylüyordu: "Meksika'daki CEB, sömürü, açlık, baskı ve sefaletle dolu sosyo-politik ve ekonomik gerçeklikten ıstırap çekenler arasında, en yoksul kırsal ve kentsel alanlarda kaynağını buldu; temel failleri ise, CEB Hareketi'ni –hayatlarını yoksullara öncelik vermeye adamış köy papazları, rahipler, dindar ve dindar olmayan insanlar ile beraber– genelde Latin Amerika'daki ve özelde Meksika'daki Katolik Kilisesi'nde bir umut tohumu olarak gören yerliler ve yoksul çiftçiler, işçiler, mevsimlik çalışanlar ve işsizlerdi."[11]

Nihayet, EZLN'nin 1974-1983 yılları arasında yürüttüğü "sessizce güç biriktirme" aşaması boyunca, çok sayıda militan, Madun Eklesiyastik Toplulukları ve San Cristóbal de las Casas Piskoposluğu ile çalışma yürütmüş yerlilerin arasında bulundu. "Bu yerlilerin eklemlenmesi planlanmıyordu, ancak Samuel Ruíz Garcia'nın yerli topluluklarının siyasi çalışma yapması için ideal başlangıç formu haline gelen çalışma tarzının, daha sonra yeni-Zapatistalar eliyle geliştirilmesiyle bu eklemlenme sağlanacaktı. Böylece daha önce 'yerli kilisesi'nin yardımcı papazı ya da İncil eğitmeni olan yerlilerin pek çoğu, EZLN saflarına katılmayı seçti."[12]

EZLN TARİHİ[13]

17 KASIM 1983 - 1 OCAK 1994: KURULUŞTAN İSYANA

Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu'nun (EZLN) "sessiz kuvvetlerin birikimi" olarak adlandırdığı bu döneme ilişkin doğrudan tanıklıklar dışında çok az bilgi bulunmaktadır. EZLN'nin bu dönemde tamamen gizli bir örgütlenme stratejisi izlediği düşünüldüğünde bu durum normal karşılanabilir. 17 Kasım 1982 tarihinde Chiapas'ta ilk kampını kuran 6 kişilik (5 erkek 1 kadın, 3 yerli 3 gerilla) grup, ilk önce çevre köylere kendilerinin kim olduğunu anlatmak için birebir görüşmeler yapmaya başladılar. Görüştükleri kişiler genellikle daha önce yerli mücadelesinin içinde bulunmuş kişilerdi. Bu kişiler de gidip yaşadıkları köyde belirli kişiler belirleyerek EZLN'nin hikâyesinin taşınmasına yardımcı oldular.

---

[11] Raul Romero, "EZLN Tarihine Bir Bakış", *Monthly Review*, Sayı 35, Ocak 2014.

[12] Raul Romero, agın.

[13] "EZLN Tarihi" bölümünün tarihsel olayları için doğrudan alıntı yapılanlar dışında şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Alex Khasnabish (2010), *Zapatistalar (Yerelden Küresele Ulaşan İsyan)*, çev. Nilgün Güngör, Abis Yayıncılık, Ankara, 1. Basım; Marcos, Subcomandante (1996), *Ya Basta! Artık Yeter! İsyancı Komutan Yardımcısı Marcos Zapatist Ulusal Kurtuluş Ordusu*, çev. Pınar Selek, Belge Yayınları, İstanbul, 1. Basım; Gloria Munoz Ramirez (2005), *Ateş ve Söz: 20. ve 10. Yılında Ezln*, çev. İlker Özünlü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1. Basım.

EZLN'nin ilk kampını Chiapas'ta kurarak örgütlenmeye buradan başlama kararı vermesi de stratejik bir tercihtir. Chiapas, Maya halkının çok yoğun oranda yaşadığı ve Maya yaşam kültüründe tarihsel olarak merkezi konum işgal eden bir bölgeydi. Bölgedeki yerlilerin kendi topraklarını savunma konusunda atalarından bu yana biriktirdikleri deneyimler, Chiapas'ta yerleşik Maya halkını EZLN'nin propagandasına da açık hale getiriyordu. Bölgenin en az bunlar kadar önemli olan bir diğer karakteristiği ise, Chiapas Piskoposu Samuel Ruiz'in 1959'dan bu yana bölgede yoksullardan yana bir kilise inşa etmekle meşgul olan, Kurtuluş Teolojisi hareketinin üçüncü nesil kurucularından olmasıydı. Ruiz, kilisenin sadece Hıristiyanlık propagandasıyla yerli halkların ruhani kurtuluşuyla meşgul olmasının ideolojik bir tercih olduğunu, yapılması gerekenin yoksulların hayat şartlarının da düzeltilmesi, kimliklerinin tanınması ve siyasal katılım mekanizmalarına dâhil edilmesi olduğunu savunan özgürlükçü bir papazdı. Samuel Ruiz, isyan gününe kadar EZLN'nin gizli örgütlenmesine, bölge yerlileriyle ilişkilerini geliştirmesine yardımcı olacaktı. Ruiz etik olarak silahlı ayaklanma fikrini benimsememesine rağmen gene de EZLN'nin davasının kutsallığına inanmıştı.[14] Böylece 1983-1994 yılları arasında EZLN, silahlı bir halk ordusu kuracak ve İsyan'ı başlatacak örgütlenmeyi gerçekleştirecekti.

1 OCAK 1994 - 1 OCAK 2006: İSYAN'DAN ÖTEKİ KAMPANYA'YA

1 Ocak 1994, hem Meksika hem de dünya açısından kritik bir tarihti. Amerika Birleşik Devletleri ile Meksika hükümetlerinin kısa zaman önce imzaladıkları Kuzey Amerika Serbest Ticaret Antlaşması (NAFTA) o günden itibaren yürürlüğe giriyordu. NAFTA, Meksika halkı açısından daha fazla özelleştirme, daha fazla yoksulluk ve daha fazla piyasalaştırma vaat ediyordu. EZLN, on yıla yakın süredir gizlice kurduğu 3.000 kişilik silahlı halk ordusuyla Lacandon ormanlarından çıkarak Chiapas eyaletindeki Ocosingo, Las Margaritas, Huixtan, Oxchuc, Rancho Neuvo, Altamirano ve Chanal kentlerini ele geçirdiğinde, en fazla Meksika hükümeti şaşıracaktı. İsyancılar derhal bütün kamu kurumlarını ele geçirerek, yöneticileri bölgeden kovdular, San Cristobal de las Casas cezaevindeki mahkûmların tamamı serbest bıraktılar, bölgedeki bütün karakolları ve ordu karargâhlarını ateşe verdiler. Meksika ordusu bir gün sonra ancak savaşlarda görülebilecek bir askeri yığınakla saldırıya geçti, 150'den fazla kayıp veren Zapa-

[14] Bkz. Dan La Botz, Chiapas Ayaklanması'nın Yirminci Yılında Zapatistler, Siyasetleri ve Etkileri, 7 Şubat 2014; http://www.toplumsol.org/chiapas-ayaklanmasinin-yirminci-yilinda-zapatistler-siyasetleri-ve-etkileri-dan-la-botz-baslangic/.

tistalar ilk aşamada geri çekildiler. Ancak savaş 12 gün sürecekti. Nihayet 12 gün sonra Meksika hükümeti bir ateşkes antlaşması teklif edecek, kurtuluş teologu papaz Samuel Ruiz'in arabuluculuğunda ateşkes görüşmeleri başlayacaktı. Ateşkes antlaşmasının imzalanmasıyla Zapatistalar bölgenin önemli bir kısmında özerklik ilân ettiler. Zapatistalar tarihin sahnesine çıkmışlardı.

Bunu izleyen yıllarda Meksika ordusu ateşkes antlaşmasına uymayarak sık sık bölgeye dönük askerî operasyonlar gerçekleştirdiyse de, EZLN bu girişimlerin tamamını püskürtecekti. Meksika hükümeti uluslararası planda EZLN'yi "ülkeyi bölen terörist ayrılıkçılar" olarak tanıtıp terörle mücadele bahanesiyle insan hakları ihlallerini meşrulaştırmaya çalışırken, Zapatistalar buna muazzam bir yurttaş seferberliği çağrısı ve oldukça görünür bir medya kampanyasıyla karşılık verecekti. Böylece "Lacandon Ormanı'ndan Deklarasyon" başlığı altında süreci Zapatistalar açısından anlatan metinler dolaşıma girdi. Zapatistalar bu süreçte hem yeni bir hayat inşa edip topraklarını saldırılara karşı koruyorlar hem de taleplerini ve felsefelerini her fırsatta ve her mecrada açıklamakla meşgul oluyorlardı.

İsyan'dan önceki gece yayınlanan "Lacandon Ormanları'ndan Birinci Deklarasyon"da EZLN Meksika hükümetine savaş ilân ettiği tebliğ ediyor, yerli halkların haklarının verilmesini ve NAFTA'nın iptal edilmesini talep ediyordu. EZLN'nin yerli halkların haklarına dönük radikal talepleriyle gerçekleştirdikleri isyanın gününü, küresel kapitalizmin neo-liberal aşamasının en kritik antlaşmalarından birinin yürürlüğe giriş tarihi olarak seçmeleri ise Zapatistaları dünya çapında neo-liberalizme dönük en radikal ve yaratıcı başkaldırı olarak görmeye yol açacaktı.

Zapatistalar bundan sonraki Deklarasyonlarda barış görüşmelerindeki ilkelerinden Meksika halkının yoksul kesimlerinin gündelik taleplerine, yerli halkların doğa felsefesinden katılımcı bir halk yönetimine ilişkin kavramsallaştırmalara kadar pek çok konuda açıklamalarda bulundular. Zapatistaların metinlerinin kuramsal, felsefi ve kültürel açıdan içerdiği yaratıcılık ve doğrudanlık, dünya üzerindeki pek çok entelektüelin de kısa zamanda dikkatini onlara yöneltmelerine yol açacaktı. Bununla birlikte Zapatistalar, yayınladıkları metinlerde dünyanın dört bir yanında süregiden ezilenlerin mücadele pratiklerine de sürekli selam yollayarak ve bunları cesaretlendirerek yeni türden bir enternasyonalizmin de yolunu açıyordu.

EZLN'nin etkisi İsyan'ı izleyen ilk yıllarda büyük oranda arttı, savunduğu değerler dünyanın dört bir yanındaki toplumsal hareketler, dernekler, siyasi partiler ve sivil toplum kuruluşlarına ulaştı. Zapatistaların Meksika gençliği ve ABD'de yaşayan Meksikalı göçmenler arasında da hatırı sayılır bir etkisi ortaya çıkıyordu. Sivil toplum kuruluşlarının bir kısmı silahlı bir

hareket olmaları nedeniyle Zapatistaları desteklemezken, onların silahtan ziyade söze, felsefeye, başka bir dünyanın mümkün oluşuna ve insan haklarına yaptıkları vurgu, oldukça ilgiyle karşılanıyordu. Ancak 1997 yılında Chiapas dışındaki Zapatista destekçilerinin kurduğu Zapatista Ulusal Kurtuluş Cephesi girişimi önemli bir etkiye sahip olmayacaktı. Dan La Botz, bunun nedenini şu şekilde açıklıyordu: "Bu yıllarda Meksika'da yaşarken, Mexico City ve Tijuana'daki 1997'de kurulan ulusal örgüt Zapatista Ulusal Kurtuluş Cephesi mitinglerine katıldım. Bununla birlikte Zapatistler, yani çeşitli sol örgütler ve hareketlerin koalisyonu olacak gerçek bir cephe oluşturmaya ilgi göstermiyor gibiydiler. EZLN liderleri, çok sayıda toplumsal hareket, işçi sendikaları ve sol siyasal partinin bulunduğu bir ülkede koalisyon inşasının yer ve adlarını zor buldular. EZLN'nin yarattıkları sözüm ona cepheye egemen olma ısrarı hiçbir zaman büyümemesi, popüler olamaması ve genel olarak Meksika toplumuna etki edememesi anlamına geldi."[15]

EZLN'nin Meksika'da seçime giren partilerin ve sendikaların tamamına karşı gösterdiği güvensizlik ve hiçbir şekilde seçimlerde herhangi bir siyasi partiye angaje olmaması, örgütün pratiğinin büyük ölçüde Chiapas ile sınırlı kalmasına yol açıyordu. Zapatistalar bu dönemde henüz bir inşa döneminde olduklarından ve halen ordunun tacizleriyle uğraştıklarından, enerjisinin büyük kısmını da bu faaliyetlere harcıyordu. Öte yandan Chiapas'ta kurdukları özerk/otonom "salyangoz"lar, "iyi yönetim komiteleri"nde insanların kendi yaşamlarını ilgilendiren bütün kararları kolektif biçimde aldığı, kimsenin kimseyi temsil etmediği, Maya felsefesi çerçevesinde doğayla uyumlu bir dünya inşa ediliyordu.

2000 yılı seçimleri ise hem Meksika hem Zapatistalar açısından önemli bir değişime neden olacaktı. Ülkeyi 70 yıldır yöneten sağcı PRI seçimleri kaybetti ve başkanlığa ılımlı bir liberal olarak bilinen Vicente Fox geldi. EZLN seçimler öncesinde yayınladığı açıklamalarda kesinlikle hiçbir partiyi desteklemediğini, oy verme üzerinden işleyen bir yönetim biçimine tamamen karşı olduklarını duyurdu. Ancak kuşkusuz Fox'un gelmesi, Zapatistalara yönelen devlet şiddetinin büyük oranda azalması anlamına da geliyordu. EZLN, siyasal zemindeki bu kaymadan da güç alarak başkent Mexico City'ye barışçıl bir yürüyüş gerçekleştirdi. Zapatistalar Meksika Meclisi'nde konuşarak 1994 yılında yaptıkları ateşkes antlaşmasının hükümlerinin eksiksiz uygulanmasını talep eden bir konuşma yaptılar. Zapatistaların başkente gelmeleri belirli bir heyecan yarattıysa da meclisten antlaşmanın uygulanması yönünde bir irade çıkmayacaktı.

[15] Bkz. Dan La Botz. Chiapas Ayaklanması'nın Yirminci Yılında Zapatistler, Siyasetleri ve Etkileri, 7 Şubat 2014; http://www.toplumsol.org/chiapas-ayaklanmasinin-yirminci-yilinda-zapatistler-siyasetleri-ve-etkileri-dan-la-botz-baslangic/.

2000-2005 yılları arasında Meksika hükümetinin temel derdi artık Zapatistalar değildi. Ülkenin pek çok eyaletinde uyuşturucu kartellerinin yarattığı terör atmosferi, hükümetin dikkatini daha çok buralara yöneltmesine yol açtı. Uyuşturucu kartellerinin hükümet ve devlet içindeki pek çok kişiyle ortak çalışması, yer yer çatışmaların ve cinayetlerin devlet kadrolarına sıçramasına da zemin hazırladı. Zapatistalar bu yılları gene propaganda faaliyetleri ve kendi "salyangoz"larını inşa etmekle geçirdiler. Zapatistalar ilkesel olarak devletten hiçbir şey istemiyorlardı, oldukça kısıtlı imkânlarla kendi okullarını, sağlık ocaklarını, fırınlarını ve demokrasilerini inşa ediyorlardı.

28 Haziran 2005'te yayınlanan "Altıncı Deklarasyon", Zapatistaların politikasında köklü bir değişimi işaret etmesi açısından önemliydi. Deklarasyonda, artık sadece Chiapas'ta yaşayan Maya halkının talepleri değil, Meksika'nın ve dünyanın bütün ezilenlerinin taleplerinin dillendirildiği görülüyordu. Deklarasyonda dünyayı değiştirmek üzere eyleme geçen bütün toplumsal hareketlere selam yollanıyor, Küba, Bolivya ve Ekvador hükümetlerine maddi-manevi her türlü yardımda bulunma çağrısı yapılıyordu. Altıncı Deklarasyon'un en önemli duyurusu ise 2006 yılında yapılacak seçimlerde Zapatistaların gene hiçbir siyasi partiyi desteklemeyeceği ancak bunun yerine bütün Meksika'yı gezecek bir "Öteki Kampanya"yı başlatacağıydı.

1 OCAK 2006 - 2016: ÖTEKİ KAMPANYA'DAN BUGÜNE

Otra Campaña (Öteki kampanya), EZLN'nin 2006 yılında yapılacak başkanlık seçimlerine verdiği etik-politik bir yanıttı. EZLN, herhangi bir aday göstermeyeceğini ve solcu aday Andrés Manuel López Obrador da dâhil olmak üzere hiçbir adayı desteklemeyeceğini, Meksika'da gerçek bir demokrasinin kurulması adına doğrudan halkı muhatap alacağını açıkladı. Zapatistalar "temsil"in her türüne karşıydı, herkesin sadece kendini temsil ettiği bir yatay örgütlenme anlayışları gereği, her türden "oy verme" faaliyetine de. Subcomandante Marcos seçim öncesinde sol aday Obrador'a da sert eleştiriler yöneltiyordu: "Obrador solu temsil etmiyor, Obrador'un yapmak istediği tıpkı Lula gibi büyük sermayenin, ABD Dışişleri Bakanlığı'nın, Gringoların desteğini alan bir projedir"[16] ve "EZLN tüm politikacıların sınıf düşmanıdır."[17]

[16] Marcos: "Lopez Obrador Solu Temsil Etmiyor" haberi, 12 Mayıs 2006; http://latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=557.

[17] Marcos'tan merkez-sola: "Tüm politikacılar sınıfının düşmanıyız" haberi, 7 Temmuz 2006; http://latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=625.

Ülkenin en güneyinden yola çıkan Öteki Kampanya, Meksika'nın bütün şehirlerini sırayla gezerek burada açık alan mitingleri ve yürüyüşler örgütledi. Her şehirde kalabalık kitleler tarafından karşılanan EZLN'ye ülkede parlamenter demokrasi ve seçimlere karşı olan pek çok sol toplumsal hareket ve parti de destek veriyordu. Öte yandan Meksika siyaseti en hararetli günlerini yaşıyordu. Sol aday Obrador'un mitingleri on binlerce kişinin katıldığı gövde gösterilerine dönüşüyor, Obrador sosyalist dozu yüksek bir popülist söylemle yoksullara ve işçilere dönük güçlü bir alternatif haline geliyordu. Tam bu sırada bir kriz patlayacaktı. İktidardaki PAN partisi ve başkan Vicente Fox'un seçim günü bir yolsuzluk yapmaya çalıştığının ortaya çıkması, milyonlarca Meksikalı'nın sokağa dökülmesine yol açacaktı.[18] Halk kamu binalarını ve anayolları işgal etti. "Oy hakkı" temelinde başlayan kitlesel protestolara EZLN'yi Öteki Kampanya'da destekleyen sol hareketler ve partiler destek verirken, EZLN ise oy hakkının savunulması temelinde bir siyaseti ve protestolara katılmayı reddetti. Bu, EZLN açısından Meksika siyasetinin kritik bir zamanında kitleler nezdinde bir itibar kaybı anlamına da geliyordu.[19]

2006 Meksika açısından her anlamda çalkantılı bir yıl oldu. Seçimleri birkaç yüz oy farkla kaybettiği açıklanan sol aday Obrador, seçim sonuçlarını tanımayarak kendisini devlet başkanı ilân edecek, yüz binlerce kişinin katıldığı mitinglerde "paralel hükümet" kurulduğu ve 20 Kasım'da göreve başlayacağı açıklanacaktı.[20] EZLN ise kitlelerin "oy hakkı" üzerinden gerçekleştirdiği isyana fiilen katılmayı reddederek, Meksika'daki siyasi krizde taraf olmayıp çıkacak ve Lacandon ormanlarına geri çekilecekti. Bununla birlikte seçim çatışmalarının Chiapas bölgesindeki Oaxaca'ya sıçraması EZLN'nin yeniden söz almasını zorunlu kıldı. 29 Ekim'de Meksika polisi kalabalık bir kuvvetle, sol siyasetin çok güçlü olduğu Oaxaca'daki halk meclisine saldırdı ve üç kişiyi öldürüp, yüzlerce kişiyi yaraladı. Obrador'un 20 Kasım'da faaliyetlerine başlayacağını ilân ettiği paralel hükümete destek veren Oaxaca halkının direnişine Zapatistalar da destek verdi, bütün anayollar, ara yollar ve gişeler işgal edildi. EZLN bir bildiri yayınladı: "Biz, Zapatistalar, susmayacağız ve Oaxaca'daki kardeşlerimizin, kız kardeşlerimizin ve yoldaşlarımızın yardımına koşacağız (...)

[18] Meksika 2006 seçimlerine ilişkin daha fazla bilgi için bkz. " Meksika seçimlerinde hile açığa çıktı, belirsizlik sürüyor" haberi; 6 Temmuz 2006; http://latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=624; ve 6 Temmuz-17 Eylül 2006 arası haberler; http://latinbilgi.net/index.php?eylem=arsiv&ulke_no=114&tur=haber&sayfa=7.

[19] Dan La Botz. Chiapas Ayaklanması'nın Yirminci Yılında Zapatistler, Siyasetleri ve Etkileri, 7 Şubat 2014; http://www.toplumsol.org/chiapas-ayaklanmasinin-yirminci-yilinda-zapatistler-siyasetleri-ve-etkileri-dan-la-botz-baslangic/.

[20] "Meksika'da ikili iktidara doğru: Obrador paralel hükûmeti kurdu" haberi; 17 Eylül 2006; http://latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=721.

EZLN Altıncı Komite'nin aracılığı ile Öteki Kampanya'nın bütün örgütleri, grupları, kolektifleri ve bireyleriyle, 20 Kasım'da bütün ülkede genel grevi gerçekleştirmek üzere Meksika çapında ortak dayanışma eylemleri düzenlemek üzere bağlantı kurmaya başlamıştır."[21] Oaxaca'da 2007 yılı Ocak ayına kadar süren çatışmalarda Zapatistalar da vardı, ancak ilkesel olarak silah kullanmıyorlardı. Nihayet Oaxaca'daki hareket bir tutuklama dalgasıyla geçici olarak bastırıldığında, EZLN yeniden Lacandon ormanlarına dönüyordu.

Başkent Mexico City'deki ve Oaxaca'daki halk isyanının bastırılması ve Obrador'un etkisini yitirmesi sonrasında, Meksika hükümeti bu sefer EZLN'ye dönük bir savaş hazırlığı sinyalleri vermeye başladı. EZLN buna bir bildiriyle karşılık vererek "EZLN bir ordudur. Kuşkusuz diğerlerinden çok farklı ama bir ordudur (...) oysa savaşın, tıpkı korku gibi, bir kokusu vardır ve biz topraklarımız üzerinde pis kokular almaya başladık" açıklamasında bulundu.[22] Hükümetin bu hazırlığı, büyük ölçüde, ülkede uyuşturucu kartellerinin tırmandırdığı şiddet ve yeni bir halk isyanıyla karşılaşmaktan duyulan korku nedeniyle hayata geçmeyecekti.

Zapatistalar, böylece, 2008-2016 yılları arasındaki süreyi, komünler inşa etmekle, milis kuvvetlerini güçlendirmekle; bir yandan da dünyadaki bütün toplumsal hareketlere dönük destek mesajları yayımlayarak, çok-uluslu etkinlikler düzenlemekle geçirdiler. Bu süreçte hem ülke hem de dünya gündemine ilişkin pek çok dayanışma mesajı yayımladılar, forumlara katıldılar ve deneyimlerini aktardılar. Bu dönemde gerçekleştirilen etkinliklerden en önemlisi "Zapatista Halkıyla Dünya Halklarının Karşılaşması" adını verdikleri bir dizi uluslararası forumdu.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ZAPATİSTALARIN ETİK-POLİTİKASI[23] "SÖZÜMÜZ SİLAHIMIZDIR": ZAPATİSTALARIN KAVRAMLARI

Zapatistalar, fiilen gerçekleştirdikleri bir silahlı devrimden daha çok güçlü etik-politik retorikleriyle bilinmektedir. Aslen bir köylü ve yerli hareketi

[21] Bildirinin tamamı için bkz. Oaxaca'da binlerce kişilik protesto, Zapatistalardan destek, İstanbul'da eylem haberi; 1 Kasım 2006; http://latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=796.

[22] Bkz. Zapatistalar: "Hava savaş kokuyor" haberi; 23 Aralık 2007; http://latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=1467.

[23] "Zapatistaların Etik Politikası" bölümü için doğrudan alıntı yapılanlar dışında şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Alex, Khasnabish, *Zapatistalar (Yerelden Küresele Ulaşan İsyan)*, çev. Nilgün Güngör, Abis Yayıncılık, Ankara, 1. Basım, 2010; Subcomandante Marcos, *Ya Basta! Artık Yeter! İsyancı Komutan Yardımcısı Marcos Zapatist Ulusal Kurtuluş Ordusu*, çev. Pınar Selek, Belge Yayınları, İstanbul, 1. Basım, 1996; Gloria Munoz Ramirez, *Ateş ve Söz (20. ve 10. Yılında Ezln)*, çev. İlker özünlü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1. Basım, 2005.

olmakla birlikte, internet ve iletişim teknolojilerini sadece örgütsel kararlarını ve düşüncelerini açıklamak için kullanmakla kalmamakta, onu komünal yaşamın işleyişinin asli bir unsuru haline getirmektedirler. Bu anlamda iletişim, geleneksel hiyerarşik, dikey örgütlenme tarzına karşı yatay örgütlenme tarzının merkezindedir. Temas etmek, karşılaşmak, söz söylemek ve dinlemek, Zapatistaların kavramsal dağarcığını anlamak açısından kritik önemdedir. Özellikle Subcomandante Marcos'un yazılarındaki ironi dikkat çekmektedir. Giderek Zapatistaların metinlerinde *ironinin kendisi bir siyasal stratejiye dönüşmüştür*.[24]

Zapatistaların ilk vurgusu yöneten-yöneten, temsil edilen-temsilci gibi ayırımların ortadan kaldırılması ve siyasal söz sözleme ve katılım kanallarının her anlamda ve herkese açık olmasıdır. "İtaat ederek yönetmek" kavramsallaştırması, geleneksel örgüt hiyerarşisini tersyüz etme amacını taşımaktadır. EZLN içinde liderlik konumları sürekli el değiştirir ve sürekli yöneticilik diye bir şey yoktur. Bu anlamda herkesin yöneten ve herkesin yönetilen olduğu bir ilişki biçimiyle bir iktidar boşluğu yaratılmış olur.

"Subcomandante" sıfatı da bu türden bir kavramdır. Komutan rütbesini, onu pratik olarak icra edemeyecek olan Emiliano Zapata'ya vermek ve diğer kişileri "komutan yardımcısı" olarak adlandırmak, aslında kimsenin belirli bir komutanın emrinde olmadığı ve herkesin aynı kolektivitenin hizmetinde olduğu anlamına gelmektedir.

Zapatistaların en popüler simgesi haline gelen "kar maskesi" ise öncelikle gerilla faaliyeti yürütmenin bir zorunluluğudur ancak Zapatistalar buradan güçlü bir simge yaratmayı başarmışlardır. Marcos buna ilişkin, Ignacio Ramonet ile gerçekleştirdiği bir söyleşide daha sonradan oldukça bilinir hale gelen şu açıklamaya yapacaktır:

"Biliyorsunuz, yüzümüze maske geçirmeye karar verdik, çünkü daha önceleri kimse bizi görmüyordu. Yerliler 'görünmez' ve 'yok' durumdaydılar. Paradoksal bir biçimde, yüzümüze maske geçirdikten sonra bizi gördüler ve görünür hale geldik" sözlerini sarf edecekti. Burada gene Subcomandante Marcos'un gerçek kimliğine ilişkin tartışmalarda verdiği tarihî cevap hatırlanabilir: "Marcos, San Fransisco'da bir eşcinsel, Güney Afrika'da bir zenci, San Ysidro'da bir Chicano, İspanya'da bir anarşist, İsrail'de bir Filistinli, San Cristobal sokaklarında bir Maya yerlisi, Mexico City'nin Teneke Mahallesi Neza'da bir çete mensubu, folk müziğinin kalesi Ulusal Üniversite'de bir rocker, Almanya'da bir Yahudi, Savunma Bakanlığı'nda bir uzlaştırıcı, soğuk savaş sonrası çağda bir komünist, ne galerisi, ne müşteri-

[24] Michael Hardt ve Antonio Negri. Çokluk, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1.Basım, 2004, s. 102; Ayrıca Marcos'un yazılarının derlendiği bir kitap için bkz. Subcomandante Marcos, *Sözümüz Silahımızdır*, çev. Ebru Erek, Aynur Aslan, Bakış Yayınları, 2001.

si olan bir sanatçı... Bosna'da bir barışçı, Meksika'nın herhangi bir kentinde bir ev kadını, grev yapmaya asla yeltenmeyen sendika CTM'de grevci, başkaları için kitap yazan bir gazeteci, gece saat 10'da metroda yalnız başına bir kadın, topraksız bir köylü, işsiz bir işçi, mutsuz bir öğrenci, serbest piyasacılar arasında bir muhalif, ne kitabı, ne okuyucusu olan bir yazar ve tabii Güneydoğu Meksika Dağlarında bir Zapatacı... Marcos, sömürülmüş, dışlanmış, ezilmiş ama karşı koyan ve 'yeter' diyen tüm azınlıklardır. O, artık sesini çıkarmaya hazırlanan ve tüm çoğunlukların susup dinleyeceği her azınlıktır. O, kendini anlatmanın bir yolunu arayan müsamaha gösterilmemiş her topluluktur. O, güçlülerin vicdanını ve gücünü rahatsız eden her şeydir."

Bununla bağlantılı olarak Zapatistalar'ın "ayna" metaforu da EZLN'nin bir öncü değil, ezilenlerin mücadelesini yansıtan bir araçtan başka bir şey olmadığını açıklamak üzere kullanılmaktadır. gene Marcos'un 2008 yılındaki bir açıklamasına bu metafora şu şekilde değinilir: "Biz bir aynayız. burada, görmek ve görülmek için, bizi görmeniz, kendinizi görmeniz ve ötekinin kendisini bizim görüntümüzde görmesi için biz buradayız. Buradayız ve biz bir aynayız. Gerçek değil, yalnızca bir yansıma. Işık değil, yalnızca yansıyan ışık. Yol değil, yalnızca birkaç adım. Rehber değil, bizi sabaha çıkaracak sayısız yollardan biri."[25] Gene "ayna" kavramına Raul Zibechi şu şekilde yaklaşmaktadır: "Topluluklar ikili aynalardır: İçinde kendimize bakabileceğimiz ve onları görebileceğimiz. Ancak kendimizi onları görürken görebileceğimiz ayna, biri ya da diğeri değil, ikisi birdendir. Bu geliş gidişte, aynı çatı altında, aynı koşullarda birlikte çalışmayı, uyumayı, aynı tuvaleti kullanmayı, aynı çamura basmayı ve aynı yağmurda ıslanmayı öğreniyoruz."[26]

Zapatistalar, inşa ettikleri Komünlere *Caracol* (Salyangoz) adını vermektedir. *Caracol*/Salyangozlar, Meksika yerli kültüründe "kalbe ve bilgiye açılan yolu, kalbin ve aklın dünyayı sırtlanmasını" temsil eden bu kavram aynı zamanda Meksika yerlilerinin "hayat" anlamında kullandıkları ilk kelime olma özelliğini de taşımaktadır. Salyangozun kabuğunun sarmallığı, helezonik yapısı ise Zapatistaların eylemlilik biçimine işaret etmektedir: Dönen, genişleyen ve yayılan fakat asla fasit daireler şekline bürünüp kendi içine hapsolmayan, dâhili ya da harici sınırları olmayan ve sürekli evirilen bir eylemlilik biçimine.[27] Gene Subcomandante Marcos'un "Mü-

[25] Bildirinin tam metni için bkz. Subcomandante Marcos, "Toprağın rengi", 11 Temmuz 2008, https://eksisozluk.com/subcomandante-marcos--663353?focusto=26814854.

[26] Raúl Zibechi, "Özerk Zapatista eğitimi: Aşağıdan küçük okullar", 17 Eylül 2013; http://www.sendika.org/2013/09/ozerk-zapatista-egitimi-asagidan-kucuk-okullar-raul-zibechi/.

[27] Davies, Jessica, "Zapatista topluluklarının 'otonom sağlık sistemi': 'Sağlığı planlayamazsınız, bir nehri de öyle'", 29 Temmuz 2010; http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&-

cadele bir çember gibidir, her noktasından başlar ama asla bitmez" sözü bu eylemlilik biçimini yansıtmaktadır.[28]

"İTAAT EDEREK YÖNETMEK": ZAPATİSTALARDA TEMSİL VE KATILIM

Sis ormanın yüzüne çektiği maske. O, zulme uğrayan çocuklarını böyle gizliyor. Sisten çıkıyor ve sise dönüyorlar. Chiapas yerlileri heybetli elbiseler giyiyor, süzülerek yol alıyor, susuyor ya da usul usul konuşuyorlar. Hizmetkârlığa mahkûm bu prensler, ilk oldular ve artık sonlar. Topraklarından ve tarih kitaplarından dışarı atıldılar, siste ve sırda sığınak buldular. Oradan maskeleriyle çıktılar; kendilerini aşağılayan iktidarın maskesini indirmek için...

- Eduardo Galeano, Tepetaklak: Tersine Dünya Okulu[29]

Zapatistalar, her biri 80 köyü bünyesinde toplayan 38 özerk belediye olarak örgütlenmişlerdir. Bu özerk belediyeler de birer koordinasyon merkezi olarak faaliyet gösteren "Salyangoz"lara bağlıdır. Burada "bağlılık" bizim kamu yönetimimizdeki gibi yasal olarak hiyerarşik bir ilişkiye denk düşmemektedir. Bütün bu sistemin en tepesinde ise "İyi Yönetim Konseyi" bulunmaktadır. Ancak hiyerarşik ilişkileri tersine çeviren ve tabandan işleyen bir katılımcı sistemde, aslında "İyi Yönetim Konseyi" tepede değil en alttadır. Kararlar bireylerden başlayarak en alttan alınır, İyi Yönetim Konseyi sadece tavsiye kararı almaya ve taban düzeyinde çözülemeyen anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulmasına yetkilidir.[30] Bununla birlikte bu birimlerde sorumluluk üstlenmek demek "itaat ederek yönetmek" anlamına gelmektedir. Sorumluluk üstlenenler karar almazlar, karar alınmasına herkes gibi katkıda bulunur ve kararları uygularlar. Ayrıca rotasyon sistemiyle herkes her görevde dönüşümlü biçimde sorumluluk üstlenmek zorundadır. Böylece gücün tek bir merkezde, kişide ya da bir grupta toplanmasının önüne geçilmektedir. Sorumluluk alacak kişiler, ilgili bölgedeki 12 yaşından büyük herkesin katıldığı forumlarda seçilirler. Gene bu seçilme, oylama yoluyla değil, kişiler üzerinde herkesin uzlaşması yoluyla gerçekleştirilir.

---

no=3518.

[28] Subcomandante Marcos, "Mücadele bir çember gibidir, her noktasından başlar ama asla bitmez", 28 Mart 2008, Indymedia, http://istanbul.indymedia.org/tr/news/2008/03/235299.php.

[29] Eduardo Galeano, *Tepetaklak: Tersine Dünya Okulu*, çev. Bülent Kale, Çitlembik Yayınları, 2004, 1. Basım.

[30] Çağdaş, Eylem, "Aşağıdan Yukarıya Demokrasi", 28 Mart 2009, Bianet, http://www.bianet.org/biamag/dunya/113447-zapatistalar-salyangozun-asagidan-yukariya-demokrasi-yuruyusu

Zapatista komünlerinde herkes hem kendisi, hem ailesi, hem de ait olduğu komünün ihtiyaçlarının karşılanması için çalışır. Bütün ekonomi kooperatifler üzerinden örgütlenmiştir. Kooperatiflerin ürünleri "Zapatista dükkânları"nda sergilenir, büyük ölçüde takas yoluyla bölüşülür. Zapatistalar ilkesel olarak merkezî ya da bölgesel hükümetlerden kesinlikle ödenek almamaktadırlar. Ancak dışarıdan gönüllülerin bireysel gönüllü desteklerini kabul etmektedirler. Kuşkusuz bu türden bir ödenek yokluğu, eğitim[31] ve sağlık gibi temel hizmetlerin örgütlenmesinde belirli zorluklar doğurmaktadır.[32]

Metin Yeğin'in Zapatistalara ilişkin şu sözleri komünlerin işleyişini çok güzel anlatmaktadır: "Zapatistalar Mayaların salyangozlarından yararlandı. Salyangoz-Caracoles, Maya efsanelerinde hayatı ifade eder. Kalbe, bilgiye ve akla açılan yolu anlatır. Aman dikkat burada kalp çok önemli. Onsuz bir bilgi ve akıl hiçbir şey. Salyangoz horizantaldir. Birbirini kesmez. Hiyerarşik olmayanı, yan yana olanları, anlatır. Zapatista örgütlenmesinin ve Zapatistaların iyi yönetimlerinin, belediyelerinin simgesidir. 'İyi belediyeler' (Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno-JBG) egemenlerin yasalarıyla ve yerel yönetim seçimleriyle değil, 2003 yılında halkın uzun tartışmalarıyla kuruldu. Bu yüzden yöneticiler(!) para almaz ve her an geri çağırılabilirler. Temel ilke, herkesin kararlara katılması ve sorumluluğu üstlenmesidir. Üretim de, eğitim de, sağlık da salyangoz örgütlenmesiyle gerçekleşir."[33]

Zapatistalarda "yönetim", her türden hiyerarşi ve merkezileşmeyi sürekli engelleyen bir dizi pratik üzerinden işlemektedir. Hayatın her alanına ilişkin kararlarda komünlerdeki herkesin katılımı esastır. Kimse başkasına kendisini temsil etme yetkisi veremez, kimse bir başkası adına konuşamaz. Karar alma süreçleri herkesin üzerinde uzlaşmasına kadar sayısız toplantı, tartışma ve müzakereyle yürür. Bu anlamda modern hayatın "hız"ından çok daha yavaş bir karar alma süreci söz konusudur. Zapatistalara göre bu yavaşlık, yerli halkların yaşam felsefeleri çerçevesinde birbirleriyle ve doğayla kurdukları ilişkiyle de uyumludur.

---

[31] Zapatista eğitim sistemine ilişkin kısa bir değerlendirme için bkz. Raúl Zibechi, "Özerk Zapatista Eğitimi: Aşağıdan Küçük Okullar", 17 Eylül 2013; http://www.sendika.org/2013/09/ozerk-zapatista-egitimi-asagidan-kucuk-okullar-raul-zibechi/.

[32] Zapatista sağlık sistemine ilişkin titiz bir gözlem için bkz. Jessica Davies. "Zapatista topluluklarının 'otonom sağlık sistemi': 'Sağlığı planlayamazsınız, bir nehri de öyle'", 29 Temmuz 2010; http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=3518.

[33] Yeğin, Metin, "Yaşasın referandum, salyangozlar, Zapatistalar, Özgür Komün ve özgür olan her şey", 5 Ağustos 2010, Günlük Gazetesi.

"DEMOKRASİ! ÖZGÜRLÜK! ADALET!": EZLN'NİN SİYASETİ VE FELSEFESİ

Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu'nun (EZLN) kurucu kadrosu, Maocu-Guevaracı bir gerilla grubuydu. Bu grup, Latin Amerika tarihindeki gerilla mücadelesi deneyimlerinden hareketle, öncü gerilla birliklerinin sistemi sürekli yıpratarak, halka sistemin kırılganlığını göstermek, ardından belirli bir örgütlenme üzerinden silahlı mücadeleyi sürdürerek iktidarı ele geçirmeye odaklanıyordu. 1970'li yılların sonunda Meksika'daki gerilla gruplarının büyük ölçüde devlet tarafından imha edilmesi sonrasında ülkenin güneyindeki Lacandon Ormanları'na kaçan bu gerilla grubunun dünya görüşü, felsefesi ve devrimci mücadele stratejisi Maya halkının değerleri ve felsefesiyle melezlenecektir.

Bununla birlikte Zapatista felsefesi, Haiti Köle İsyanı, Rus Narodnikler, Meksikalı köylü isyanları, Leninizm, Troçkizm, Maoculuk, Küba Devrimi, Nikaragualı Sandinistler, Romantizm, Varoluşçuluk, Gramsci ve sayısız modern düşünür ve hareketten etkilenmiştir denebilir. EZLN'nin ayırt edici özelliği, bu modern düşünce ve deneyimleri, Maya yerli felsefesiyle harmanlayabilmiş olmalarından gelmektedir. Zapatistalar geleneksel devrimci stratejilerden yararlanmış olmakla birlikte, kendi zaman ve mekânlarına uygun yeni bir strateji geliştirmişlerdir.

Bu anlamda silahlı devrim, sadece devrimci sözü görünür ve yaygın kılmak adına alınan geçici bir karar gibi gözükmektedir. Subcomandante Marcos'un şu açıklaması da bunu teyit etmektedir: "Eğer ülke için bir neoliberal öneri varsa, bunu elemeye çalışmamalı, bununla yüzleşmeliyiz. Bir Troçkist öneri, bir Maocu öneri, bir anarşist öneri ya da Gueveracıların, Castrocuların, varoluşçuların veya düşünebileceğiniz herhangi bir 'ist'in önerisi varsa bu elenmemeli. Şu anda olduğu gibi dar gruplar arasında tartışılmamalı. Ülkenin kalanı seyirci olmamalı. Tüm insanlar hangi öneriyi kabul edeceklerine karar vermeli, yani insanları düşüncenizin doğru olduğuna ikna etmeniz gerekli. Bu, devrim, devrimci sınıfın hangisi olduğu ve devrimci örgütün ne olduğu gibi kavramları radikal bir biçimde değiştirecek. Artık sorun diğer projelere karşı savaşmak değil fakat insanları ikna etmek olacak. Bu nedenle Zapatist devrim iktidarın ele geçirilmesini ve homojen ideolojik devrim kavramını önermiyor. Biz diyoruz ki, evet bu ülkenin nasıl olması gerektiğine ilişkin bizim de düşüncelerimiz var, fakat bunu konuşmadan önce eksik olan bir şeyler var. Hükümetin mantığını taklit edemeyiz. Onların ülkeye dair Federal Ordunun silahlarıyla dayattıkları

bir vizyonları var. Biz bu mantığı tersine çevirip, şimdi de Zapatist vizyonun Zapatist ordunun silahlarıyla dayatılacağını söyleyemeyiz."[34]

Öte yandan Zapatista siyaseti ve felsefesinden bahsetmek, Mayaların geleneksel karar alma, uygulama ve harekete geçme mekanizmalarının günümüz koşulları dâhilinde doğrudan uygulanmasına da referansta bulunmak anlamına gelir. Mayaların "iktidarsızlık" vizyonu, yani gücün belirli merkez ya da merkezlerde birikmesinin önüne geçmek için sürekli yeni ilişki biçimleri icat etme gelenekleri, Zapatistaların politik faaliyetlerinde yansımasını bulmaktadır. Gene her bir bireyin evrenin parçası olduğundan hareketle, karar alma süreçlerinde çoğunluk esasının değil, herkesin tek tek onayının aranması da bu yansımalardan biridir. Her bir düşüncenin evrenin bir parçası olması ve bir düşüncenin bile yok sayılmasının evrene zarar vereceği bir felsefeden hareketle, Zapatistalar, en ufak bir karar için bile gerekirse aylar boyunca tartışabilmektedir. Gene bu nedenle Zapatistalar, Meksika'nın bayrağı, milli marşı ve ulusal sembolleri gibi bir şekilde halkın ortak duyusuna dâhil olmuş simgeleri de sahiplenmekte ancak bunu milliyetçi bir yaklaşımla değil, halkın inandığı değerlerin başka biçimler ve içeriklerle donatılarak sahiplenilmesi olarak hayata geçirmektedir.

"Doğrudan demokrasi, rızanın örgütlenmesi ve sözcüğün sözlük anlamıyla yerlilik. EZLN pratiği, halkın kendisini ilgilendiren tüm sorunlarını tartışıp, çözümler üretebileceğine, söz ve karar hakkına inanan, dayatma ve kitlelerin manipülasyonuna değil rıza ve onayına dayanan, o topraklardan nasıl bir yeni dünya yeşerebileceğini hesaba katan ve geleneğin önemini kavrayan yerli bir anlayışın sonucu."[35] Bu sözler, Zapatistaların yerel ile evrenseli, örgütlülük ile özgürlüğü ve geleneklere saygı ile güncelliği nasıl biraraya getirdiklerini anlamak açısından önemlidir.

Nihayet Zapatistaların siyaseti ve felsefesi, pek çok özgün tarihsel deneyimden, kadim felsefelerden ve modern siyasal düşünceden aynı anda beslenmekle birlikte bunları belirli bir zaman ve mekan dâhilinde kendine has biçimde sürekli yeniden yorumlayarak ilerleyen bir nitelik arz etmektedir. Subcomandante Marcos'un "yürürken öğreniyoruz" dediği şey de buna denk düşmektedir. Son olarak Wallerstein'ın da dediği gibi: "Zapatista isyanı bir başarı mıydı? Bunun cevabı da, doğru mudur bilinmez, anlatılagelmiş bir hikâyede saklı: Zhou En-Lai'a (Çin Halk Cumhuriyeti eski baş-

[34] Komutan Yardımcısı Marcos'la Söyleşi, *subTEX Dergisi*, sayı 2, Eylül 1994, http://www.utexas.edu/students/subtex/.web/'ten alıntılayan Özgür Gökmen. "Tarih Zapatistalar ile Sürüyor", *Birikim*, 75. Sayı, Temmuz 1995.

[35] Özgür Gökmen. "Tarih Zapatistalar ile Sürüyor", *Birikim*, 75. Sayı, Temmuz 1995.

bakanı (1898-1976) "Fransız Devrimi hakkında ne düşünüyorsunuz?' diye sorarlar, o da 'Bir şeyler söylemek için çok erken' cevabını verir."[36]

KAYNAKÇA

Kitaplar;

Hardt, Michael / Negri, Antonio (2004) Çokluk, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım.

Khasnabish, Alex (2010) *Zapatistalar (Yerelden Küresele Ulaşan İsyan)*, çev. Nilgün Güngör, Abis Yayıncılık, Ankara, 1. Basım.

Marcos, Subcomandante (1996) *Ya Basta! Artık Yeter! İsyancı Komutan Yardımcısı Marcos Zapatist Ulusal Kurtuluş Ordusu*, çev. Pınar Selek, Belge Yayınları, İstanbul, 1. Basım.

Ramirez, Gloria Munoz (2005) *Ateş ve Söz* (20. ve 10. Yılında *Ezln)*, çev. İlker özünlü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1. Basım.

Romero, Raul (2014) "EZLN Tarihine Bir Bakış", *Monthly Review* Türkçe, 35. Sayı, Ocak 2014.

Yeğin, Metin (2000) *Marcos'la On Gün*, Su Yayınları, İstanbul, 1. Basım.

Makaleler;

Arslan, Feza, "Yürekteki Rüzgâr: Zapata'nın Çocukları", *Mürekkep*, 7. Sayı, Güz 1997.

Chomsky, Noam, "Zapatista Ayaklanması", *Birikim*, 75. Sayı, Temmuz 1995.

Çağdaş, Eylem, "Kendi Tarihini Yazan Bir Halk: Zapatistalar", 4 Nisan 2009; http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=2555.

Davies, Jessica; "Zapatista topluluklarının 'otonom sağlık sistemi': 'Sağlığı planlayamazsınız, bir nehri de öyle'", 29 Temmuz 2010;http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=3518.

Gökmen, Özgür, "Tarih Zapatistalar ile Sürüyor", *Birikim*, 75. Sayı, Temmuz 1995.

La Botz, Dan, "Chiapas Ayaklanması'nın Yirminci Yılında Zapatistler, Siyasetleri ve Etkileri", 7 Şubat 2014; http://www.toplumsol.org/chiapas-ayaklanmasinin-yirminci-yilinda-zapatistler-siyasetleri-ve-etkileri-dan-la-botz-baslangic/.

Wallerstein, Immanuel, "Zapatistalar Neyi Başarabildi?", 10 Ocak 2008; http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=1493.

Zibechi, Raúl, "Özerk Zapatista eğitimi: Aşağıdan küçük okullar", 17 Eylül 2013; http://www.sendika.org/2013/09/ozerk-zapatista-egitimi-asagidan-kucuk-okullar-raul-zibechi/.

[36] Wallerstein, Immanuel, "Zapatistalar Neyi Başarabildi?", 10 Ocak 2008; http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=1493.



DEVRİMLER II

Armağan Öztürk
Kolektivist Bakunin versus Komünist Marx

Hilal Onur İnce
Reform ve Devrim Diyalektiği Üzerine – Rosa Luxemburg ve İnsan Merkezli Devrim

Maria Tamboukou
Devrimi Düşlemek ve Yaşamak: Rosa Luxemburg'un Mektup ve Yazılarının Arendtçi Bir Okuması

Onurcan Ülker
Mao'nun Mirası: Devrim İçinde Devrim

Kemal Bakır
Paul Goodman Siyasette, Eğitimde/Gençlikte ve Hayatta Devrim

Çağrı Eryılmaz
Üçüncü Doğa için Üçüncü Devrim

Filiz Kartal
İran İslâm Devrimi: Aykırı Bir Devrimin Arka Planı

Peter Seeberg
İran Devrimi, 1977-79: Etkileşim ve Dönüşüm

Farzin Vahdat
1979 İran Devrimi Üzerine Düşünceler: Öznelik ve Vatandaşlığın Yükselişi

Yavuz Yıldırım
1968'ten 2000'lere Yeni Toplumsal Hareketlerden Yeniden Toplumsal Hareketlere

Asef Bayat
Arap Baharı'nın Ayaktakımı

Soner Torlak
Zapatistalar: Salyangozun Uzun Yürüyüşü

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724795