DOĞU BATI

düşünce dergisi yıl: 3 sayı: 11 mayıs,haziran,temmuz 2000 ıssn 1301-4153



Türk Düşünce Serüveni:

Âraftakiler



DOĞU BATI

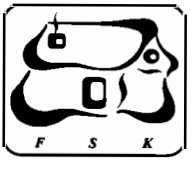
11

Âraftakiler

DOĞU BATI

●

düşünce dergisi



Doğu Batı
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
ISSN: 1301-4153 Sayı: 11 2000/2
Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: *Taşkın Takış*
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: *Savaş Köse*
Ankara Temsilcisi: *Sunay Aksoy*
Dış İlişkiler Sorumlusu: *Aybenis C. Yenisey*

•

Sanat Yönetmeni
Hakmen S. Akkerman

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E.Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan, Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Kapak Tasarımı: *Reprus*
Dizgi: *Reyhan Basım Yayın Tanıtım*

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

Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları
Necatibey Cad. 14/23 Sıhhiye/ANKARA
Tel: (0312) 2322461 - 4332959 Faks: (0312) 384 34 37
e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.geocities.com/dogubatidergisi

Baskı: *Cantekin Matbaacılık*
I. Baskı: 6000 Mayıs 2000

Abone: Bulak Bilgi Hizmetleri
Tel: (0312) 4197139
e-mail: bulak@bulak.com.tr

Ön Kapak Resmi: Magritte'in "Galconda" (1953) resminden bir detay, David Sylvester, Thomas And Hudson, *Magritte*, 1992, London.
Arka Kapak Resmi: *Graphics* 1992.

İçindekiler

5 • DOĞU BATI'DAN Birinci Dereceden İki Bilinmeyenli Denklemler

ÂRAFTAKİLER

9 • HASAN BÜLENT KAHRAMAN Yitirilmemiş Zamanın Ardında: Ahmed Hamdi Tanpınar ve Muhafazakar Modernliğin Estetik Düzlemi

45 • KURTULUŞ KAYALI Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entellektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını Kavramaktan Geçer

63 • NURAY MERT İdris Küçükömer ve "Düzenin Yabancılaşması"

75 • AYLİN ÖZMAN Yeni Sol, Hümizma ve Mehmet Ali Aybar Düşüncesi: Ortodoks Marksizme Bir Başkaldırı

89 • ALİ OSMAN GÜNDOĞAN Nurettin Topçu

107 • BEŞİR AYVAZOĞLU Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa

133 • MUSTAFA ARMAĞAN Cemil Meriç'i Anlamak İçin Bir Ön Deneme

147 • EFKAN BAHRİ ESKİN Sosyalist Olamayacak Kadar Postmodern Postmodern Olamayacak Kadar Geleneksel İslamcı Olamayacak Kadar Dünyevi Dünyevi Olamayacak Kadar Dürüst: Oğuz Atay

157 • AHMET TURAN ALKAN Halefi Olmayan Bir Bilim Adamı: Erol Güngör

165 • AHMET İNAM Hasan Âli Yücel'in Gönül Evreninde Geziler

181 • SADIK GÖKSU "Sonradan Gören"lerin Anlayamadığı Önceden Gören" Dev: Dr. Hikmet Kıvılcımlı

Birinci Dereceden İki Bilinmeyenli Denklemler...

Türk düşünce serüvenini iki bölümde incelemeyi tasarladık: Âraftakiler ve Akademidekiler. İsimlendirmenin geniş perspektifini göz önünde bulundurursak Türk düşüncesini bu iki çalışmada ele alınan kişilerle sınırlandırmak hatalı bir tutum, mutlaklaştırmaya varan aşırı bir iddia olur. Seçimimizi belirlerken "Âraftakiler" ve "Akademidekiler" nitelemesine konu olan sorunun hangi temeller üzerinde yükseltildiği irdelenmelidir.

Türk düşünce tarihi hakkında ansiklopedik bir araştırma, toplumumuzun entelektüel damarının hangi kaynaklardan süzüldüğünü gösterir. Bu tür çabalar günümüzdeki düşünce hareketlerini ilk izlerini keşfetmek, yeni öneri ve tasarımlar için de tutarlı kalabilmeyi sağlar. Türk düşünce tarihi kavramından çok "serüven" kavramına yakın duran modernleşmenin dinamik ve akışkan doğasının Türk düşüncesinde hangi dönemlerde çatışma yarattığını sergileyebilmek de ansiklopedik bir listeleme kadar önem kazanıyor.

Genel yaklaşım, Türk düşünce tarihini Türk modernleşmesinin aksaklıklarıyla özetleme geleneğidir. Türk düşünce tarihine inildiğinde geniş bir sentez çalışmasının eksikliği sağlıklı algılanamamış modernleşmenin sendromuna dayandırılır. Diğer bir nokta, bürokrat-memur diye sıfatlandırılan aydın tipinin karşısında başka sınıf, zümre ve değerler sisteminin yer almamasıdır. Aydının kendini yansıtabilecek, konumlandırabilecek bir aynanın karşısında bulunmayışı kıyas imkânını, dolayısıyla düşünsel çatışmayı (sentez çalışmasını) ortadan kaldırmıştır. Aydının zihni flu, kafası bulanıktır. Aklında hep "dirlik ve düzen niye bozuldu?" tekcil sorusunun tekcil cevabı yatıyordu. O, ister istemez iktidarın meşruiyetini kendi zihinsel dünyasından devşirmek ve

tüm birikimlerini halka taşımak zorundaydı. Aydın-halk kopukluğunun ilk ortaya çıkışı, aydının iştiyakla üstlendiği "uygarlaştırma görevi" ile başlar. Aydınlanma yaygınlaştırılacaktı. "Umuma hizmet" edilecekti. Böylelikle "eylem entellektüeli" denilen vazifeşinas aydın karakteri ahlâkî retoriğiyle dikkati çeker: "İşte bu toplumun reçetesi! Bizim eksiğimiz de burada!" şeklinde methedilen bütüncül yaklaşımlar, romantik bir hassasiyetle örüldüğünde tamamiyle bir anti-teze, merkeziyetçi-otoriter söylemin yabancısı olmadığı kurallar silsilesine dönüşebilmektedir.

Âraftakiler tanımlamasıyla bir tereddütü paylaşma gereksinimindeyiz. Uzun zamandır rahatlıkla çizilen cennet-cehennem (iyi-kötü) tasvirlerinin dışında Türk düşüncesi felsefî, politik ve estetik bağlamını oluşturamadı. Sözde muhalif-aydın figürü, esasta iktidarın en imtiyazlı rolüne bürünen gülünç kılığıyla Türkiye'de alternatif bir kimlik yaratamamıştır.

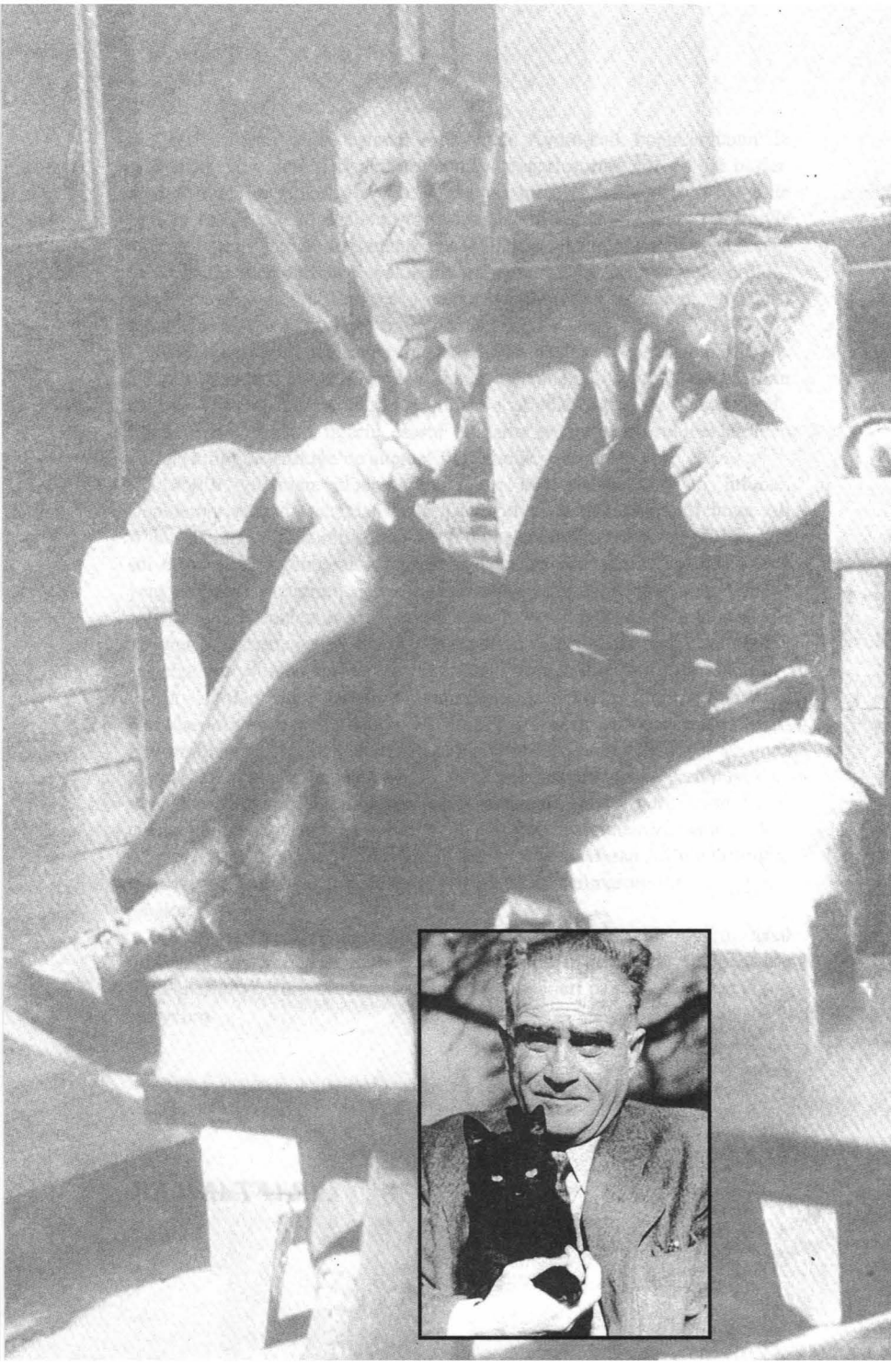
1960'lı yıllardan itibaren âraftakiler böylesi bir arayışın ürünü... Denklemin solunda yer alan İdris Küçükömer, Kemal Tahir, Mehmet Ali Aybar, Hikmet Kıvılcımlı siyasal karşı duruşları, aykırı tezleri ve projeleriyle sol ortodoksinin gündemini değiştirmeyi başarabilmişlerdir. Sol düşüncede yeni bir tarih yazımının gerekliliğine inanılmış, şablonculuk terkedilmeye çalışılmıştır. Denklemin sağında yer alan Nurettin Topçu, Erol Güngör ve Peyami Safa homojen ve ahenkli bir toplum özlemini de muhafaza ederek sağ çizginin yeniden inşa ve reform beklentilerini keskinleştirmişlerdir.

Bu isimleri aynı çatıda derlememizin sebeplerine gelince; mensup oldukları cemaatlere eleştirileri, kullandıkları yöntemlerin benzerliği, doğu-batı problemini sürekli gündemde bulundurmaları, nefret ile sevgi arasında tek bir kabın içine sığamamak, eylemci ve polemikçi tavırları, yerli duyuşları vb... sonraki gelenler tarafından anlaşılamamak, deyim yerindeyse onları cennet ile cehennem arasındaki yerde; ârafta bekletmemize neden oldu. Ahmet Hamdi Tanpınar, Cemil Meriç, Oğuz Atay ve Hasan Âli'nin taşıdıkları benzersiz konumlar için de ayrı bir parantezin açılmasının önemine işaret edelim.

Gelin isterseniz, denklemin iki ucundaki isimlerle bir devrin nasıl düşündüğünü, âraftakilerin nerede birleşip nerede koptuklarını, merkezle mesafelerini ve Türk düşünce serüveninde çizdikleri paradoksların ustalığını tanıyalım.

Taşkın Takış

ÂRAFTAKİLER



YİTİRİLMEMİŞ ZAMANIN ARDINDA: AHMET HAMDİ TANPINAR VE MUHAFAZAKAR MODERNLİĞİN ESTETİK DÜZLEMİ

Hasan Bülent Kahraman*

Ahmet Hamdi Tanpınar düşünce yazıları da yazmıştır fakat asıl kimliğini bir edebiyatçı, özellikle de şair ve romancı olarak kazanmıştır. Bu bağlamda kendisi şair yanını her zaman daha önemsemiştir. Gene de gerek Türk edebiyatında gerekse düşünce yaşamında Tanpınar'ın asıl üstünde durulan niteliği onun bir romancı ve denemeci olarak ifade ettikleriyle ilgilidir. Şiiri hakkında yayınlanan çalışmalar da vardır. Ama, orada bile Tanpınar'ın üstünde durulan yanı düşünceleridir. Bu o kadar temelli bir gerçektir ki, Tanpınar'ı farklı algılama düzeylerinde ele alan çalışmalar yoğunlukla onun romanlarından yola çıkmıştır.

Bu ilginç bir gelişmedir. Çünkü, iki şeyi birden göstermektedir. Öncelikle, Tanpınar, Türk edebiyatında bir kaç kişi sayılmazsa üstünde en çok durulan yazarlardan birisidir ve bu başlı başına bir olgudur. İkincisi,

* Doç. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

Tanpınar, hakkında yazılanların düşünceleriyle ilgili olmasına, yaşasaydı, herhalde tepki göstermezdi. Çünkü, Tanpınar'ın kendisi de bu yanını önemsemiştir. Belki bir düşünce adamı olarak tanıtmamıştır kendisini ama, sanatçı kimliğini daima düşüncelerinin içinden oluşturmaya özen göstermiştir. Kaldı ki, bir 'estet' olmasının ve o niteliğiyle Türk edebiyatında özgün bir konuma sahip bulunmasının en önemli nedeni ve koşulu da budur. Tekrar edelim, her ne kadar kendisi şairliğini daima aramış ve asıl sanatçı sıkıntısını bu alandaki verimlerini düşünerek çekmişse de düşünce adamı nitelendirilmesini özlemle beklediği bellidir. Bu, her şeyden önce romanlarının dokusuna sinmiş yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır. Üstelik, Tanpınar, öyle bir 'formasyondan' geçmemiş olsa bile, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ve Güzel Sanatlar Akademisi'nde çok uzun yıllar bir 'bilim adamı' kimliği kurmaya uğraşmıştır. Bu çabalarının bir uzantısı olarak bir edebiyat tarihi yazmıştır. Antolojiler düzenlemiştir. Biyografiler kaleme almıştır. Düzyazı veriminin belli bir nitelik ve niceliğin altına inmemesine gayret etmiştir. Ayrıca, dikkatle okunduğunda, yazdığı edebiyat tarihinin de, hazırladığı antolojilerin de, eksik bıraktığı biyografinin de aslında bir 'bilgi rejimi' çözümlemesi olduğu görülmektedir. Nihayet, Tanpınar, özellikle *Huzur* romanını yayınladığında ilgili izlerçevrenin *romanı* değil, romandaki *tartışmayı* ve *sorunsalları* irdelemesini büyük bir iştahla beklemiştir. Bütün bunlardan sonra, Tanpınar'ın sanatçı kimliğinin ötesinde ya da en azından onunla yoğrulmuş olarak bir 'düşünür' sıfatıyla kabullenilmesi çok aykırı bir tavır olmamaktadır. Fakat bu yaklaşım kendi içinde bir dizi sorun yaratmaktadır.

Herşeyden önce bu anlayış ve yaklaşım inceleme öznesini Tanpınar olmaktan hızla uzaklaştırmaktadır. İrdelenen artık Tanpınar değildir. Onun mümessili olduğu çeşitli olgulardır. Bunlar toplumsal, kültürel, hatta siyasal sorunlar olabilmektedir. Tanpınar, belli bir dönemde bunlara, örtük ya da açık, cevaplar vermiş bir *simge*, bir *temsil nesnesi* olarak görülmektedir. Hatta daha ağır bir nitelendirmeyle söylemek gerekirse 'kullanılmaktadır'.

Kendi içinde başlı başına bir sorun olan bu durum Tanpınar'ın kendi özgül arayışı söz konusu olduğunda daha da büyümektedir. Çünkü, Tanpınar bu alımlamayla kendisine tayin ettiği işlevin dışında bir noktada tutulmaktadır. Bu kaçınılmazdır. Şundan ki, Tanpınar, bu modelde, *içeriden* değil *dışarıdan* bir okumaya ve çözümlemeye tabidir. Bu da, onun yapıtının iç meselelerinin ihmalini getirecektir. O itibarla üstüne çok sayıda inceleme yazılmış olmakla birlikte Tanpınar okumasının henüz eksik olduğunu belirtmek gerekir. Bu eksiğin giderilmesi ya da tamamlanması mümkün müdür sorusu ise bir epistemoloji sorunu olarak karşımızda durmaktadır ve bu yazının temel sorularından birisidir. Bu, Tanpınar'ın açtığı veya Tanpınar'ın da, karşısında,

önünde bularak cevap aradığı soruların bugün için ne derecede geçerli ya da anlamlı olup olmadığını da irdeleyeceğim düzlem olacaktır.

Bir başka nokta şudur: Tanpınar, hemen tüm değerlendirmelerde modernite yle ilişkilendirilmiş bir yazardır. Bu, Tanpınar'ın Bergsonculuğuna da açılan kapıdır. Kimi araştırmacılar, bu kavramlarla hareket ederek Tanpınar'ın temel niteliğini oluştururken döneminin Batılı yazar ve düşünürlerini okuduğunu, özümsediğini söylemektedir. Tanpınar, kendisini çok saklayan bir yazardır. O nedenle bu çözümlemelerin yapılması ciddi 'kazıları' gereksinmektedir ve onların bir bölümü de gerçekleştirilmiştir. Ne var ki, Tanpınar'ın cevaplarının ve Bergsonculuğunun dönemin bir uzantısı olduğu dikkatlerden kaçmıştır. Bu gerek Tanpınar'ın modern niteliğinin ortaya çıkartılması, gerekse Tanpınar'ın asal işlevlerinden birisi olan Türk 'muhafazakar modernliği'nin oluşturulmasındaki rolünün belirlenmesi sürecinde son derece de önemli bir husustur. Bu yazı bu odakları aydınlatmaya ve Tanpınar'ı Türk muhafazakar modernleşmesinin estetik boyutunu oluşturma çabasındaki isim olarak temellendirmeye çalışacaktır.

TANPINAR'IN ÇIKIŞ KAYNAĞI, KÖKEN VE KOŞULLARI

Ahmet Hamdi Tanpınar, geçiş döneminin insanıdır. 1901 yılında doğmuştur. Hayatını çeşitli kaynaklarda, ondan ayrı bir zevk alarak anlatmıştır. Her ne kadar, kısa fakat gerek üslubu ve tavrıyla, gerekse söyledikleriyle Tanpınar'ın kişiliğini anlamakta kullanılan asal kaynaklardan birisi olan "Antalyalı Genç Kıza Mektup"[1] ta bundan kaçınır ve 'kendime gelince... insan o kadar mühim değildir. Ben de herkes gibiyim' diyerek işin bu yanını geçiştirirse de kendisini olanca çıplaklığıyla gösterir. Bu, "Kerkük Hatıraları" isimli yazısında da böyledir.[2]

Söz konusu metinler ayrıntılı olarak incelenmiştir. Hep birlikte gözden geçirildiğinde, Tanpınar'ın o metinlere aktardığının yalnızca entellektüel oluşumunun köşe taşları olduğu görülür. Ne var ki, Tanpınar, entellektüel oluşumunu yalnızca toplumsal ve kültürel olandan hareketle tanımlamaz. Kişisel olan, hatta bilinçaltının etkileri, bu yapılanmada öne çıkmaktadır ve

[1] Ahmet Hamdi Tanpınar, "Antalya'lı Genç Kıza Mektup", Mehmet Kaplan, *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*, İstanbul: Dergâh Yayınları, t.y., 255-260. Bu metin Tanpınar'ın yazdığı en güzel metinlerden birisi kabul edilebilir. Aşağıda değinilecek olan, 'ışık ve su' ögelerinin bu kadar güzel anlatıldığı başka pek az yazısı vardır, Tanpınar'ın. O nedenle olsa gerek çok iktibas edilmiştir. Bununla birlikte, Tanpınar'ın yakınında bulunmuş mektubun bir 'genç kız'a değil, bir erkek öğrenciye yazıldığı yakında açıklanmıştır. Ayfer Tunç, "Tanpınar'ın bir kelimesini bile fazla etmemek lazım", *Kitaplık*, no. 40, Mart-Nisan 2000, 124-125.

[2] Ahmet Hamdi Tanpınar, "Kerkük Hatıraları", Mehmet Kaplan, *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*, İstanbul: Dergâh Yayınları, t.y., 247-254.

Tanpınar daima bu iki farklı ögeyi bir arada vermek isteyecektir. O yapı ögelerinin içinde kişisel olanların bir bölümü oldukça dramatiktir. Hatta insan onları okuduğunda gerçekliklerinden bile kuşkuya düşebilir. Tanpınar kendisini bir roman kişisi gibi anlatmaktadır. Romanlarında görülen farklı kişilikler o kişiden, Tanpınar'dan parça parça izler taşırlar. Ama Tanpınar tümünde ortak olan bir niteliği dile getirir. O, ölüm düşüncesidir. Bunu, çocukluğuna geri dönüşle, Kerkük yıllarını hatırlayarak, 'olan olmuştu... korkunç düşünce içime yerleşmişti' diye açıklayacaktır.[3]

Tanpınar, bu oluşuma ikinci vazgeçemediği ögeyi ekler: Akdeniz. Bu kavram onda, Yahya Kemal'de ve Yakup Kadri'de görüldüğü üzere bir kültürel kavram değildir. Hatta Tanpınar'da o niteliğini tümden yitirir; kişiselleşir ve bir ölçüde de o kişisel alımlamanın bağlamında anlam kazanan, özgülleşen bir kişisel *estetik* kategorisi olur. Bu yanıyla Akdeniz, onun için en geniş anlamıyla, sonuna kadar bağlı kalacağı 'ışık ve su' kavramlarıyla örtüşür.[4]

Bütün bunlar, Tanpınar'ın içinden bir türlü atamadığı eserine ve üslubuna derinden nüfuz etmiş olan ıstırap duygularının arasından hatırladığı şeylerdir. Gene de, belki Kerkük ve ölüm duygusu değil ama Akdeniz ve Antalya onun kısmi bir neşeyi yaşamasına olanak verir. Oradan, Tanpınar, kimliğini asıl oluşturacak ögeye, entellektüel tarihine sıçrar. Önce bir ara konakta durur. Bu, neslinin tanımı, yaşadıkları ve özellikleridir. Bunu da kendisinde çok görülen bir benzetmeyle ifade edecektir: 'Bir nevi yetimlik hissi.'[5] Sonra devam eder ve "bu hal bizim neslimizde büsbütün kuvvetli oldu"[6] der. Tanpınar'ın 'kuvvetli' olduğunu söylediği hal, onun entellektüel yapısını tamamlarken başvurduğu ikinci katman olan toplumsal kanava ve ilişkilerdir. Tanpınar, tahsil için İstanbul'a gelmiştir. Zaman, 1918 yılının Ağustosudur. Daha sonra, "Bu, harbin son aylarıydı ve İstanbul hakikaten korkunçtu" diye yazacaktır. "Fert hudutlarının ötesine geçen bir şey ölmüş" gibidir. Aslında, daha Kerkük'te, 'imparatorluğun yıkılış faciası içinde' yaşamıştır. Bunların sonucu olarak, açıklar 'o kuvvetli hal'i: "Çocukluğumun hangi devresine baksam, etrafımda ve kendi içimde bu vatan endişesini gördüm. İşte mütare-

---

[3] "Yaşar Nabi Nayır'a mektup", Yaşar Nabi Nayır, *Edebiyatçılarımız Konuşuyor*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1976, 46. (Bundan sonra "Nayır'a" diye zikredilecektir).

[4] Bu ögeler üstünde Tanpınar sonuna kadar düşünecektir. Hatta, bütün bir Tanpınar estetiğinin bu iki öge etrafında kurulduğu söylenebilir. Üstelik Tanpınar, onlarla olan ilişkisini sadece kişisel bir düzeyde de tutmayacaktır. Onların felsefi açılımları üstünde duracak, başka yapıtları ve kişileri çözümlerken gene o kavramlara başvuracaktır. O anlamda Bachelard'a özel bir ilgi duyacaktır. O kadar ki, 'üst ben'i denebilecek, o nedenle de aslında kendi çözümlemesi olan Yahya Kemal biyografisinde tartışmayı gene bu iki kavrama ve Bachelard'a getirecektir. Bknz. A. H. Tanpınar, *Yahya Kemal, İstanbul: Dergâh Yayınları*, 1982.

[5] Tanpınar, "Nayır'a", 47.

[6] Ibid., 47.

kenin eşiğinde (1918 Ağustosu-HBK.) bu endişe beni büsbütün kaplamıştı."[7]/[8] Bunun bir sonucu olacaktır. Tanpınar, onu kişiliğinin ve neslinin genel 'misyonu'nu vurgulayarak açıklar: "Hiçbir milletin münevveri, bizim kadar içtimai olamaz. Eğer ferde ait bazı hakların bile peşinde koşmamışsak, bu, daimi bir tehlike içinde yaşamamızdan gelir. Türk milleti iki yüz sene muhasara edilmiş bir kale nizamiyle yaşadı. Muhasara şiddetlendikçe fert kendisini cemiyete bağışladı."[9]

Bu çerçeve Tanpınar'ın geleceğini kuracaktır. Zaten, işin içinde ilginç bir nokta vardır. Tanpınar bu satırları Yaşar Nabi Nayır'a bir mektubunda çok yıllar sonra yazmaktadır. O itibarla, Tanpınar, 'retrospektif' bir yaklaşım içindedir. Kendisini ve geçmişini, bir tür 'geriye dönüş'le okumaktadır. Bunlar, Tanpınar'ın yaşadıklarıdır.

Tanpınar, entellektüel kimliğini oluşumunun üçüncü evresi olarak tanımlar. İstanbul'a geldikten kısa bir süre sonra Yahya Kemal'le karşılaşır. Onun adını Antalya yıllarından bilmektedir. Tarih ve felsefe okumak niyetindeyken, Yahya Kemal'in etkisi altında edebiyat okumaya yönelir. İlk karşılaşmalarını, belli ki, Tanpınar kurgulamıştır. Elinde Yahya Kemal'in çok önemsediği ve dikkatini çekeceği belli olan bir şairin kitabını tutmaktadır.[10] Orada başlayan yakınlaşma, Tanpınar'ın ömrünün sonuna kadar devam edecektir. Daha sonra "Hiç kimsenin, Yahya Kemal hariç, tesiri altında kalmadım."[11] diyecektir. Fakat, Yaşar Nabi'ye mektubunda, Yahya Kemal'in kendisi ve kuşağı üstündeki etkisinin derinliğini çarpıcı biçimde açıklayacaktır: "Yahya Kemal'in derslerini dinledikçe içimdeki karışık dünya nizamını buldu."[12]

Bu Tanpınar'ın misyonunu neredeyse 'veciz' fakat gene kapalı biçimde açıkladığı noktadır. Yahya Kemal, ona bir şey öğretmektedir. İlk bakışta, *'cemiyetin içindeki fert'* düşüncesi, belki *kültürel* ve *toplumsal* bir olgu diye görülebilir. Oysa *estetik* bir yanı da vardır ve asıl önemli olan budur. Yahya Kemal, toplumsal koşulların oluşturduğu cemiyet-fert zıtlaşması içinde biçimlenen kişiliğe yeni bir boyut katmakta, ona ve onu taşıyan kişiliğe estetik çehresini vermektedir: *"Cemiyet fikriyle saf estetiği atbaşı yürütmesi, hatta biribirinin tamamlayıcısı yapması* onun en büyük tarafıdır."[13]

---

[7] Ibıd.

[8] Güzin Dino, Tanpınar'ın, 27 Mayıs darbesini öğrendiği günkü endişesini ilginç bir gözlemle açıklamaktadır. Tanpınar, telaş içindedir ve 'devlete zeval gelmesin', diyecektir. Güzin Dino, "Beyazıt Meydanı'nda Öldürülmüş Bir Genç" *Kitap-lık*, no. 40, Mart Nisan 2000, vi.

[9] Tanpınar, "Nayır'a", 47.

[10] A. H. Tanpınar, *Yahya Kemal*, 7.

[11] A. H. Tanpınar, 'Tanpınar'ın Hatıra Defterinin Son Satırları', Mehmet Kemal, *Tanpınar'ın*, 22.

[12] Tanpınar, "Nayır'a", 48.

[13] Ibid., 48. Vurgulama benimdir.

Tanpınar'ın daha sonraki arayışını bu bileşenler ortaya çıkaracaktır. 'Arayış' sözcüğü, Tanpınar için kullanıldığında özel bir anlam taşır ve özel bir dikkati gereksinir. Tanpınar, ileride gösterileceği gibi, eğer onun gibi söylemek gerekirse bulan adam değildir. Bulmak, Tanpınar'da sürekli aramak halidir. Bir başka deyişle aramanın kendisi, aranan şey, arayış süreci doğrudan doğruya bulmaya tekabül eder. Bu, Tanpınar'ın biraz Yahya Kemal'den öğrendiği bir şeydir. Fakat geniş ölçüde Bergson'dan kaldırmaktadır bu gerçeği Tanpınar. Bergson felsefesini, daha sonra değinileceği gibi, Tanpınar bir felsefe kategorisi olarak hemen hemen hiç zikretmez. Tanpınar üstünde yapılmış onca çalışmada Bergson'la arasında kurulan onca ilişkiye karşın, düşünce yazılarını kapsayan yapıtlarında Bergson'un adı çok sınırlı olarak anılmaktadır. *Yaşadığım Gibi*'nin 'indeks'ine göre kitapta Bergson adı yalnızca iki defa geçmektedir.[14] *Edebiyat Üzerine Makaleler*'de de durum daha farklı değildir. Gene yalnızca iki kez anılmaktadır, Bergson adı.[15] Kendisi de bunu itiraf eder ve yapıtı üstünde çok etkili olan Bergson'u çok az okuduğunu söyler.[16] Bununla birlikte, Tanpınar, bir çok yazısında kullanacağı ve Bergson'da temel olan bir kavramla söylemek gerekirse, 'oluş halindedir.' Bunu, Yahya Kemal'e atfen açıklar. "Yahya Kemal'in bana ilk öğrettiği şey galiba kendime mühlet vermek oldu" der.[17] Bu mühlet uzundur. Daha sonra kendisini otuz yaşında bulduğunu kaydedecektir.[18] Eserlerini, geç ve 'olgun' döneminde vermeye başladığı ise özellikle zikredilecektir.[19] Kendisi ise bunu hem 'gecikme' hem de 'düşünce med ve cezirleri' diye alacaktır.[20]

Bu 'oluş', sadece zamanla ilgili değildir. Bir bilincin oluşumudur aynı zamanda. Neleri içerdiğini Tanpınar, çok net bir biçimde ve 'özetleyerek' aktarır: "Bizi kendi meselelerimize ve imkanlarımıza ve hakiki vaziyetimize götürdü."[21] Bu vaziyet, imkan ve mesele yalnız Tanpınar'ın 'misyonunu' ve Yahya Kemal'in konumunu belirlemekle kalınaz. Bütün bir cumhuriyet dö-

---

[14] A. H. Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, haz.Dr. B. Emil, Dergâh Yayınları, t.y., 436.

[15] A. H.Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Dr. Z. Kerman, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı, 1977, 502.

[16] Tanpınar, "Antalyalı", 259.

[17] A.H. Tanpınar, "Nayır'a", s.48.

[18] A.H.Tanpınar, "Hatıra Defteri", 22.

[19] Mehmet Kaplan, "uzun yıllar kendi şahsiyetini geliştiren Tanpınar'ın otuz beş yaşından sonra kaleme aldığı"nı söylediği eserlerin, yani öykülerinin ve romanlarının hiçbirisi onun kırk yaşından önce yayınlanmamıştır. Tefrika tarihleri de aynı doğrultudadır. Kaplan bu yargısına metinlerin ilk yazılış ve üstünde çalışmaya başlayış tarihlerini düşünerek varmaktadır herhalde. O da, Tanpınar'ın kendi hakkında söyledikleriyle uyuşan bir sonuçtur. Gene de buradan hareketle iki şey söylenebilir. Tanpınar'ın, nereden bakılırsa bakılsın kısa bir yazıcılık hayatı olmuştur. İkincisi, Tanpınar'ın yazar kimliği, toplumsal planda, kırk yaşından sonra belirmiştir. Mehmet Kaplan, "Tanpınar Hakkında Birkaç Söz" A. H. Tanpınar, *Huzur*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Baskı, 1999, 6. (Bundan sonra 'H' ile gösterilecek ve sayfa numaraları metinde, imden sonra verilecektir).

[20] Tanpınar, "Nayır'a",

[21] Ibid., 48.

neminin temel zihinsel paradigmasını da hazırlar. Tanpınar, Yahya Kemal'i bu aşamada 'zevki kurdu' diye tanımlamaktadır. Fakat, daha sonra çok ve ayrıntılı olarak tartışacağı bir kavramın eşiğine gelir yeniden ve 'maziyle hesaplaştı' der.[22] Bu, Tanpınar'ın daha sonra döneceği 'klasik', 'neo-klasik' gibi kavramların başlangıç noktası ve Yahya Kemal'in ana çabasının hem bir açıklaması hem de bir tür meşrulaştırılmasıdır.[23] Tanpınar, hayatının sonuna kadar bu izden yürüyecektir. Maziyle hesaplaşmasını asla bitiremeyecektir. Onu anlamaya çalışacak, onu 'duymaya' gayret edecektir. Bu nedenle, Yahya Kemal incelenmeden, Tanpınar'ın Yahya Kemal okuması irdelenmeden ve kavranmadan doğrudan doğruya Tanpınar'ın anlaşılması olanaksızdır. Tanpınar, Yahya Kemal'in uzantısıdır. Onun bir tür tamamlayıcısıdır. Yahya Kemal'in söylediklerini derinleştirmiş ve genişletmiştir. Fakat kökeni Yahya Kemal'de bulunmayan, ilk kez Yahya Kemal tarafından dile getirilmemiş, özgün bir tek Tanpınar düşüncesi, yaklaşımı, önermesi, çıkarsaması yoktur. Estetik 'ifade' olarak ve elbette bir hikaye ve roman yazarı kimliğiyle Yahya Kemal'in ilerisindedir. Fakat düşünce düzeyinde, kültür birikimi belli alanlarda daha yoğun olsa da, sadece Yahya Kemal'in ortaya attığı görüşleri genişletmek, somutlaştırmak ve kanıtlayıp doğrulamak çabasındadır.

Bu, Tanpınar için bir dönüm noktasıdır. Çünkü, bir yandan 'tezat'larının doğmasına yol açacak, bir yandan onun, *'salaud'*[24] özelliğini ortaya çıkaracak ve siyasal konumunu belirleyecek, bir yandan da asıl uğraşısını hazırlayacaktır. Tanpınar, Yahya Kemal'le karşılaştıktan sonra 'dünyayı estetize etme' veya 'dünyayı bir estetiğin içinden alımlama' çabasının adamı olacaktır. Onun, şimdi toplumsal, zihinsel ve kültürel kategorilerin içinden görülen fakat dikkate alınmayan, ihmal edilen temel kaygısı budur. Berna Moran, bu gerçeği 'zevk sorunu' olarak koymaktadır ve haklıdır.[25] Tanpınar için bütün gerçeklik 'zevk' kavramının çevresinde örülmüştür ve bu niteliğiyle o, Türk

---

[22] Ibid., 48.

[23] Bu konuda daha kapsamlı bir tartışma için bknz., Hasan Bülent Kahraman, *Yahya Kemal Rimbeaud'yu Okudu mu*, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1997, (Bundan sonra "Kahraman, *Yahya Kemal*" diye zikredilecektir).

[24] Tanpınar, "Hatıra", 22. *Salaud*, Sartre'ın terminolojisinde bir kavramdır. Taner Timur, *Huzur*'u incelerken, Mümtaz'ın durumunu, derin bir kavrayışla bu kavrama atıfla açıklar. O arada, Tanpınar'ın kavramı bu haliyle kullanmadığını, "garip ve münasebetsizin birisi" diye geçirdiğini söyler. Oysa, *Hatıra Defteri*'nde Tanpınar, kendisini bu terimle tanımlamaktadır. Tanpınar'ın Varoluşçuları doğrudan okuyup okumadığı çok tartışılmış, ileride de değinilecek bir konudur. Bu çelişki onu olduğu kadar, Tanpınar'ın okuduklarını saklama konusundaki becerisini de gösteren çok ilginç bir noktadır. Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991, s.319. (Bundan sonra Taner Timur, Osmanlı-Türk diye zikredilecektir)

[25] Berna Moran, "Bir *Huzur*suzluğun Romanı:*Huzur*, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*", İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s. 243.

'muhafazakar modernliği'nin estetik bacağını hazırlamaya çalışmaktadır. Onda çok tartışılan Doğu-Batı çelişkisi de bu arayışın bir parçasıdır.

MUHAFAZAKAR MODERNLİK, ESTETİSİZM VE ÖTESİ

Tanpınar, "zihnin hazmı konuşma ile oluyor" der.[26] Konularını konuşurken bulduğunu söyler. Bu, bir konuşma ustası, *conversationist* olan Yahya Kemal'den devr aldığı bir özellik olabilir. O nedenle, bir tür karşısındakiyle konuşma olarak algılanabilecek ve o niteliğiyle Tanpınar'ın bir çok başka makalesinde değindiği kavramları yoğun bir biçimde aktardığı aynı metnin izi sürülecek olursa, onun temel çabasına kaynaklık eden düşüncesini de şöyle özetlediği görülür. "Cemiyetimizin bence en büyük meselesi medeniyet ve kültür değiştirmesidir."[27] Tanpınar, üstüne ciltler yazdığı bu olguyu, 'bir gün Ihlamur köşkünü tek başıma gezerken duydum' demektedir. Bunu gören Tanpınar, düşünsel ve bir o kadar da sanatçı kimliğini oluşturacak süreci başlatır. Bu süreç, yukarıda belirtilen aşamalardan geçerek gelişmektedir. O aşamalar arasında *Dergâh* dergisi vardır. Tanpınar, bu dergiye olan borcunu her fırsatta açıklamaktadır.

Dergâh Dergisi 1921 yılında yayın hayatına girer. Anadolu'daki savaş sürmektedir. Yeni bir toplumsal oluşumun eşiğinde bulunulmaktadır. Bir kaç yıl içinde başlayacak değişimler henüz söz konusu değildir. Döneme egemen olan düşünce yıkılışa doğru gidişin nasıl durdurulacağıdır. Bu düşüncenin ve açılımlarının neler olduğunu, tek bir insanda nasıl tezahür ettiğini Tanpınar, yukarıda betimliyordu. Arayış, 'vatanın kurtarılması' idi. Bunun ötesi henüz söz konusu değildi ve toplumsal zihin Cumhuriyet rejiminin getireceği radikal dönüşümden çok uzak bir noktada, hala Tanzimat'la birlikte başlayan 'inkıraz' meselesiyle meşguldür. O kadar ki, bir süre sonra Yahya Kemal, yeni bir dönemin başlamakta olduğunu sezdiği ve açıkladığı yazısında yakın dönemin 'Üç Tepe'de kurulduğunu söylemektedir.[28] Dönem, yaşanan gerçeği somutlaştırmak ve biçimlendirmek çabasında olduğundan, mevcut durumu tanımlamak için Bergson felsefesine adeta bir kurtarıcı gibi tutunur herkes.

Nazım İrem, 'Dergâh Dergisi'nin 1921 yılında yayın hayatına girmesi ile Bergsonculuk felsefesi-spekülatif bir girişim olmaktan çıkarak, günün siyasal ve kültürel sorunları ile doğrudan karşılaşmaya başlamıştır' demektedir.[29] Bu karşılaşma, daha sonra üzerinde özellikle Tanpınar tarafından durulacak bazı

---

[26] A. H. Tanpınar, "Paris Tesadüfleri IV: Tiyatrolar ve Kahveler", *Yaşadığım Gibi*, 274.
[27] Tanpınar, "Nayır'a", 51.
[28] Yahya Kemal Beyatlı, "Üç Tepe", *Eğil Dağlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981, 283-288.
[29] Nazım İrem, Muhafazakar Modernlik, "Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonluk" , *Toplum ve Bilim*, 82, Güz 1999, 141-178 (Bundan sonra, İrem, "Muhafazakar", diye zikredilecektir).

sorunlara 'yeni' bir açıklama önerisi sunmaktır. Bu anlamda Bergsonculuğun iki önemli işlevi söz konusudur. Öncelikle, Kurtuluş Savaşı'nı başlatan 'atılım' kavramı açıklanmak istenir. Bu, sonra da sıklıkla başvurulacak bir terimi Bergson'dan ödünç alarak gerçekleştirilir. Başlatılan şey *'elan vital'*in somutlaşmasıdır. Ortada bir yaratıcı atılım bulunmaktadır. *'Yaratıcı evrim'* işlemektedir. Bir toplum kendisini 'kurtaracak' atılımı ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Bergsonculuğun daha da önemli bir arayışı vardır.

Bergsonculuk, Türkiye'de bir düşünce hareketi olarak başlamıştır. Bununla birlikte geniş ölçüde edebiyatçıların egemen olduğu bir kesimde etkili olmuştur. Edebiyatçılar, o tarihte *'siyasal entellektüelizm'* denilecek bir sürecin ve oluşumun da içindedirler. Yahya Kemal, 1912 yılında, Paris'ten döndükten hemen sonra orada milliyetçilik konusunda, Albert Sorel'den öğrendiklerini çevresine yaymaya başlamıştır. Bu amacını daha ziyade Edebiyat Fakültesi'ndeki hocalığını ve yanındaki gençleri 'kullanarak' gerçekleştirmektedir. Yahya Kemal, bu anlamda tarih, din, milllet, vatan gibi kavramlar üstünde durmaktadır. Bununla birlikte, görüşlerinin somutlaşması Ziya Gökalp'le karşılaşmasından sonradır.

1910'lu yıllarda Ziya Gökalp, temel görüşlerinin önemli bir bölümünü tanımlayacak bir aşamaya gelmiştir. Siyasal etkinliğini kurmuştur. İttihat ve Terakki'nin ve dönemin milliyetçi fikirlerinin oluşumunda asıl merkez olan Türk Ocakları'nın ideologu konumundadır. Daha ziyade Durkheim'dan hareket ederek geliştirdiği görüşlerinde ciddi bir korporatizmi ve onunla içiçe geçmiş bir solidarizmi savunmaktadır.[30] Abdullah Cevdet'le birlikte başlamış olan sert pozitivizm, Gökalp'te yeni bir evreye taşınmıştır. 1920'lerin ortasına kadar sürekli olarak geliştireceği fikirlerinde Gökalp, *bilimselci* bir yönelimi, *kültürcü* bir anlayışla bütünleştirme çabası içindedir.[31] 'Cemiyet'in fert karşısındaki önemini, ferdin kimliğini cemiyet içinde eritme düşüncesini savunmaktadır. Bu cemiyetcilik, daha o tarihlerde yüzyıla yaklaşan bir Batılılaşma geleneğinin üstüne oturmak durumundadır. Gökalp, özellikle daha sonra, Batıya yönelmenin ana nedeni olan kalkınmacı, dolayısıyla da teknolojist bir arayışın dışında kalınamayacağını fark etmiştir. Yanısıra, Batıcılığın yarattığı kopuşların da ayrımındadır. Bütün çabasını bu ikilemi kabul edilebilir ve uygulanabilir bir gerekçeye ve 'rasyonele' bağlamaya yöneltir. Kültürcülük bu noktada devreye girer. Gökalp, Batının tekniğini almayı fakat onu yerli bir harsla işlemeyi öngörmektedir. Bu yanıyla

---

[30] Bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışma olarak bknz., Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

[31] Gökalp'in düşüncelerinin bu bağlamdaki muhtasar bir yorumu için bknz., Niyazi Berkes, Translator's Introduction, Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, translated and edited with an introduction by Niyazi Berkes, Estport, Connecticut: Greenwood Press, 1959; 22-30.

modernitenin evrenselciliğine karşı olmasa da ciddi bir seçenek çıkardığı düşüncesindedir. Cemiyetcilik ise 'yıkılmış' ya da 'yaralanmış' benliği onaracak bir 'ulus bilinci'nin kaynağıdır. Kaldı ki, cemiyetcilik, aslında devlet merkezli bir modernite projesinin de kristalizasyon aşamasıdır. Bu niteliğiyle modernitenin teknolojist kökenli hareketi kendi varlık nedenine kavuşabilecek, meşruiyetini kazanacaktır.

Bu bağlam, radikal yırtılmaları ve kopmaları öngörür. Henüz o aşamada bulunulmamaktadır. Buna rağmen, Gökalp, güçlü bir kavrayışla, yakın dönemin yükünden kurtulmak çabasındadır. O itilişle, biraz da zorlama bir biçimde, Orta Asya kökenine yönelir. Fakat, o noktada çok samimi değildir. Çünkü, yakın çevresini geçmişe bağlı olmakla suçlamaktadır. Gelecek arayışı onu, yeterince ifade etmese bile ve Orta Asya göndermelerine karşın Batıya bağlamıştır. Gelecek de bu anlamda Batıdır. Kendi yakın çevresinde ayrı bir önem verdiği belli olan Yahya Kemal'i, o tarihlerde yayınladığı şiirlerinden ötürü eleştirmektedir.[32] Yahya Kemal ise o sıralarda ulus bilincinden çok ulusal kimlik arayışı içindedir.[33] Bunun ancak geçmişe bakarak bulunabileceğini düşünmektedir. Geçmiş ise sınırları belli bir oluşumdur. Zaman olarak 1071 yılı, mekan olarak da Anadolu'dur. Gerçi bir dönem Antik Yunan'dan yararlanmanın olanaklarını araştırmıştır fakat sonunda bu senteze ulaşmıştır. O anlamda, Türklük, coğrafyayla ve bir 'zevk'le ilgili bir hususdur. Bir başka deyişle, yukarıda da belirtildiği üzere, bir estetik meseledir. Daha da daraltmak gerekirse bir dil sorunudur. Eğer bize benliğimizi duyuracak bir dile ulaşılabilirse onun içerdiği gerçeklik tarih ve millet şuurunu da getirecektir. Bu, dini de içeren bir alımlamadır.[34] Müslümanlık, daha sonra Tanpınar'da da görüleceği üzere, bütünüyle estetik bir kategoridir. Toplumsal kimliğin bir parçası oluşu estetik bir gerçekliğin içinden geçerek anlaşılabilir. Örneğin mimari bu gelişmenin bir parçasıdır.

Tanpınar'ın daha sonra 'zevk' kavramıyla açıkladığı bu 'estetizasyon', Yahya Kemal'i somut ve soyut düzeylerde bir arayışa iter. Öncelikle, Yahya Kemal, bütün bu oluşumların kaynağı olarak Nedim dönemini, Lale Devrini görmektedir. O nedenle devrin dilini kullanarak 'yeni' gazeller yazmaktadır. İkincisi, Tanpınar'ı da sonuna kadar etkileyecek olan müziği, mimariyle birlikte ikinci bir 'gerçeklik' düzlemi olarak tanıyacaktır. Ulusal benliği ve

---

[32] Hasan Bülent Kahraman, "The two nationalism in Turkey: Yahya Kemal versus Ziya Gökalp, Bergson versus Durkheim", *Yayınlanmamış Konferans Tebliği*, MESA 1999, (Bundan sonra, 'Kahraman, Two nationalism' diye zikredilecektir).

[33] Yahya Kemal'in o dönemde geliştirdiği ve sonuna kadar koruduğu görüşlerinin genel bir sunumu olan şu yazısına bakılabilir: Yahya Kemal Beyatlı, "Yahya Kemal Bey'in Konferansı", *Mektuplar, Makaleler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1990; 257-261.

[34] Yahya Kemal'in bu görüşlerinin erken ve kurucu Türk modernizması bağlamındaki tartışması için bknz., Hasan Bülent Kahraman, *Yahya Kemal*.

kimliği tanımlama evresinde ise cemiyet düşüncesine ve evrenselci-teknolojist bir modernizasyon anlayışına mesafeli davranmaktadır. O noktada da, Ziya Gökalp'in 'Harabisin harabati değilsin/Gözün mazidedir ati değilsin' kınamasına karşılık 'ne harabi ne harabatiyim/kökü mazide olan atiyim' karşılığını vererek,[35] Tanzimat'ta başlayan ve bütün bir cumhuriyet boyunca devam eden büyük çatışma paradigmasını oluşturur. Bu, Taner Timur'un *'muhafazakar devrimcilik'*[36] Nazım İrem'in *'muhafazakar modernlik'* diye kavramlaştırdığı eşiktir.

Dergâh dergisi bu sorunlu, dar ve zor zamanların ardından, yaşanan gerilime ve mevzi yitimine karşı bir cephe hereketi olarak gelişir. Edebiyatçıların, mahcub özgürlük arayışlarının bu gelişmenin içerdiği 'ananecilik'[37] ve daha sonra ortaya çıkan 'şahsiyetçilik'[38] üstündeki etkisi ayrı bir incelemeyi gerektirmektedir. Fakat dönemin kanavası belli olmuştur. Cemiyete karşı savunulan ferdiyetçilik aslında radikal *gelecekçiliğe* karşı *geçmişi*, kıyasıya ve koşulsuz olarak savunma olmasa bile gelecekçiliği geçmiş bilinciyle bir senteze oturtma çabasıdır:" Tarihsel kökleri ile Tanzimat hareketine bağlı Osmanlı reformizminin başarılamamış hedefi olarak görülen eski ile yeninin uzlaştırılması hedefi yerine, yaratıcı bir hamle içinde ulusal bir kimliğin yaratılması amacı, Dergâh çevresi dahilindeki Bergsoncu-muhafazakarların bağlandıkları yeni bir kültür ve değişim görüşünü de şekillendirmeye başlamıştır."[39]

Bu arayış, gene İrem'e göre, bu çevrede, Bergsoncu 'ruh' kavramının ortak yaşama duygusunun bir ifadesi olarak kullanılmasına yol açmıştır. Çevre, bu kavram aracılığıyla, Gökalp'in hars kavramına nazaran 'daha soyut bir bütünleştirme ilkesinin' oluşturulacağını düşünmektedir. Böylece, inanılan odur ki, Tanzimat'tan beri yaşanan ve Cumhuriyet döneminin de devralacağı kültürel ikilik sona erecektir.[40] Oysa bu ikilik tüm şiddetiyle devam etmiştir.

---

[35] Yahya Kemal, "Ziya Gökalp", *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 16.

[36] Taner Timur, *Osmanlı-Türk*, 316.

[37] Ananecilik, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun geliştirdiği bir kavramdır. Konuyu kendi bağlamı içinde, Nazım İrem zikredilen makalede ele almaktadır. Bununla birlikte Baltacıoğlu'nun görüşleri özellikle şu kaynaklarda izlenebilir. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Milli Anane", *Yeni Adam*, no. 366, 1 Ocak 1942; "Ananecilik ve Muhafazakarlık", *Yeni Adam*, no. 370, 29 Ocak 1942. Ayrıca daha genel bir yaklaşımı için şu kaynaktan yararlanılabilir. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, Ankara: Yayınları, 3. Baskı, 1994; ilk baskısı 1942.

[38] Kavram, Ahmet Ağaoğlu tarafından geliştirilmiştir. Tartışması, İrem'in zikredilen makalesinde mevcuttur. Bununla birlikte, özellikle şu kaynağa gidilmelidir: Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası, 1933. Ağaoğlu konusunda ayrıca şu kaynaklara başvurulabilir: Ayşe Kadıoğlu, "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis Yayınları, 1999: 73-98. Simten Coşar, "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Bir Giriş", *Toplum ve Bilim*, no.74, Güz 1997; 155-175.

[39] Nazım İrem, "Muhafazakar", 162.

[40] Ibid., 162.

Cumhuriyet döneminin edebiyatçı entellektüelleri de asıl işlevlerini bu ikilik üstünde durmak ve onu ortadan kaldıracak yolları bulmakla tanımlamışlardır. Kemal Tahir'den Attilâ İlhan'a[41], oradan Oğuz Atay'a kadar romancılar, İdris Küçükömer'den Doğan Avcıoğlu'na kadar akademisyen, aydın ve polemisistler sürekli olarak bu konu üstünde durmuşlardır. Tanpınar ise gerçeğini bu dönemeçten başlayarak ve ikili bir düzlem oluşturarak tanımlar.

KÜLTÜR İKİLİĞİ, TANPINAR VE ÇELİŞKİSİ

Tanpınar bütün bu oluşumu yakından izleyen birisidir. Gerçi, muhafazakar devrimcilik, Yahya Kemal'le sınırlı kalmamıştır. Daha sonra, yukarıda da vurgulandığı üzere, Peyami Safa, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Ağaoğlu tarafından geliştirilmiştir. Bu çerçeve, Kemalist yönelimlerin zaman içinde kazandığı bir meşruiyet platformu oluşturur. Bu, doğal olduğu kadar da Kemalizmin bir iç çelişkisini çözme olanağını ona sunar. Batının 'emperyalizmine' karşı savaşmış Kemalizmin uygarlık ve kültür düzeyinde onu benimsemesi ile doğan çelişki, özellikle Gökalp'ten başlayarak değinilen evrenselci-yerel '*dualite sentezi*'yle aşılmak istenmiştir.

Ne var ki, bu sürecin 1901 doğumlu bir kişi için kolay hazmedilmediğini söylemek gerekir. Bir kaynak, Tanpınar'ın kendisini eski devrin adamı olarak tanımladığını ifade etmektedir.[42] Aynı kaynakta, Tanpınar'ın 'hilafetin kaldırıldığı gece uyuyamadığını' söylediği de zikredilmektedir. Kaldı ki, dönemin 'prestijli' isimlerinden Yahya Kemal, alfabe değişikliği söz konusu olduğunda rejimle çelişkiye ve öylelikle de gözden düşmüştür.[43] Bununla birlikte, önerilen kültürel çözüm, dönemin muhafazakarlarından çok Kemalizme yaramıştır. Kemalizm, bir yandan belli bir radikalizmin öte yandan da belli bir monizmin etkisi altında gelişmeye başlamıştır. Süreç, aynı zamanda ve daha çok da, Kemalizmin, evrenselci bir anlayış karşısında daha yerel ve tekil bir kültürel ifade tarzı olarak tanımlanmasına olanak sağlamaktadır. Son örneğini Attilâ İlhan'ın meydana getirdiği bu yaklaşımın başlangıç noktasını özellikle Baltacıoğlu'nun çabaları oluşturur.

---

[41] Bu konudaki en polemisist yaklaşımlardan birisi Attilâ İlhan'ındır. Bu görüşlerinin kültürcülük düzeyindeki en kapsamlı serimi için bkz. Attilâ İlhan, *Hangi Batı*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 3. Baskı, 1982. İlhan'ın Batı konusundaki siyasal görüşlerinin bir örneği olarak da Attilâ İlhan, *Batı'nın Deli Gömleği*, İstanbul: Karacan Yayınları, 1981.

[42] Nuri İyem, "Doğu Kültürüyle Yetişmişti", *Kitap-lık*, no. 40, Mart-Nisan 2000, iii.

[43] Bu husus genellikle gözlerden kaçırılır ve Yahya Kemal'in o sıralarda görevli bulunduğu büyükelçiliği bakanlığa haber vermeden terk etmesi yeterince açıklanmaz. Oysa, asıl neden şudur. Yapılan alfabe değişikliğine Yahya Kemal karşıdır. Değişikliğin herşeye rağmen yapılmasıyla ürkmüştür. Ayrıca, Yahya Kemal'le Mustafa Kemal arasında tarih konusunda da ciddi bir görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Konunun nisbeten ayrıntılı olarak işlendiği bir kaynak olarak bkz., Sermet Sami Uysal, *Yahya Kemal Beyatlı*, İstanbul: Yahya Kemal Sevenler Derneği, 1998, s. 214-225.

Bu, 'muhafazakar inkılapçıların' ortaya çıkmasına olanak veren kültürel iklimdir. Örneğin, Peyami Safa kendisini açıkca bu sıfatla, 'muhafazakar' diye tanımlamaktadır.[44] Fakat aynı anlayış Tanpınar için de ve hayatının son günlerine kadar geçerlidir. Hatıra Defteri'nin 'son satırları'nda siyasal konumunu tanımlarken bu çelişkinin altını çizmektedir. 1962 yılında Tanpınar, giderek ayrışan ve gerek solidarist gerekse korporatist Kemalizmin sınırlarını zorlayan bir ortamda, 'sağ' ve 'sol' siyasetin gündeme girişiyle birlikte çelişkili durumunu açıklamaya çalışmaktadır. Gerçi aydınlar çevresini yapıtını yeterli dikkatle okumamakla suçlamaktadır fakat sağda da solda olmadığını söylerken geliştirdiği açıklama birkaç nedenden ötürü önemlidir: "Sağcılara göre ben angajmanlarım -*Huzur* ve Beş Şehir- hilafında sola kayıyorum, solu tutuyorum. Solculara göre ise ezandan, Türk musikisinden, kendi tarihimizden bahsettiğim için ırkçıların değilse bile sağcıların safındayım."[45]

Bu açılım bir tür 'giriş'tir. Tanpınar, belki de bir kaç kuşağın 'dramını' dile getirmektedir. Tıpkı Peyami Safa ya da Baltacıoğlu veya Ağaoğlu gibi, paradigmatik bir kültürcülüğü, oldukça tekçil bir zihniyetle biçimlendirmektedir. Safa'nın, 'muhafazakar inkılapçı'lığını ondan çok yıllar sonra neredeyse aynen dile getirmektedir: "İnkılapların taraftarıyım ve... geriye dönmek, bir adım bile, istemem. Feda edemeyeceğim birtakım şeyler var: Sağlara karşı hiç olmazsa inkılapların bugünkü statüsü. Sollara karşı Türk milletinin istiklali ve tarihi hakkı."[46]

Tanpınar'ın, burada, 'sollara karşı' neyi savunduğu belirsizdir. Belli ki, bir önbilinç ve koşullanma içinden bakmaktadır soruna. Fakat, aslında karşı çıktığı hiç kuşkusuz, 'enternasyonalizm', yani evrenselciliktir. Ona karşı belli bir 'milli', yani kültürcü yerliliği yükseltmektedir. Solculuğun, 'milliyetçi' olamayacağını varsayarak düşünmektedir. Nitekim, bir satır sonra söyledikleri, bu 'muhafazakar inkılapçı' bilincin nerede büküldüğünü ortaya koyuyor:"İnkılapçılardan ayrılıklarım: Allah'a inanıyorum. Fakat tam müslüman mıyım bilmem. Fakat anamın, babamın dininde ölmek isterim ve milletimin müslüman olduğunu unutmuyorum ve müslüman kalmasını istiyorum."[47]

Bu açılım da en az bir önceki kadar dramatiktir. 'Yoğun' yazma alışkanlığına sahip bir kalemin dışa vurduğu ve cumhuriyet radikalizmine karşı belli bir kuşağın sahiplenip yükselttiği itirazı göstermektedir. Görüldüğü üzere, Tanpınar, sorunun aslında laiklikten kaynaklandığını işaret etmektedir. Fakat bu, siyasal düzeyde gelişen bir laiklik tartışması değildir. Ona, Tanpınar'ın

---

[44] Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, No. 74, Güz 1997, 66.
[45] A. H. Tanpınar, "Hatıra Defteri", 21.
[46] Ibid., 22.
[47] Ibid., 22.

getireceği ya da getirdiği bir itiraz yoktur. Sorun, bir kültür sorunudur ve geçişlerden, daha sonra değinilecek olan 'süreklilikten' söz edilmektedir. Yahya Kemal'den devralınmış bir 'kültürel müslümanlık', o anlamıyla da eğer denebilirse bir 'organizmacı müslümanlık' anlayışıdır söz konusu edilen. Bu yanıyla, Kemalizmin, Baltacıoğlu tarafından geliştirilen 'kültürel özgüllük' anlayışı bile örtülü olarak eleştirilmektedir. Çünkü, Kemalizm, ortak bir bağ oluşturacağı varsayılan Müslümanlığı bir 'kollektif bilinç' olanağı olmaktan çıkarmıştır. Burada kaybedilmesi eleştirilen Müslümanl:k normatif bir dinsel kurum değildir. Bütünüyle değer taşıyıcı bir sosyolojik realitedir. O nedenle de tamamen estetik bir ketegori olarak görülmektedir. Buna mukabil, 'inkılapçılık' anlayışını, üstelik de sollarla birlikte somutlaştırdığı bir tek nokta vardır: "İmkan bulsam, yaşım müsait olsa ve bir organ sahibi olsam müdafaa edeceğim tek fikir: Kalkınma ve plan."[48]

Tanpınar, bunu, gerçekten de 'sollarla' ortak çizgisini vurgulamak için kaydetmektedir. Fakat, öte yandan da bütün bir cumhuriyet epistemolojisinin, Tanzimat'tan devralınan, Ziya Gökalp eliyle somutlaştırılan Batıcı çizgisinin sınırlarını tayin etmek çabasındadır. Bununla birlikte kültür düzeyinde de Batı söz konusu olduğunda kuşağının son sözlerini söyleyerek, garip çelişkisini dikkate getirir: "Kendi kendimle aşikar şekilde tezattayım."[49] Tanpınar, tezattadır, Çünkü, itiraf etmektedir: "Garplıyım." Garplılığının sınırları ise trajiktir ve onun bilincindedir: "Hıristiyanlığın daha zengin miraslarla ve daha derinden işlendiğine eminim... Süleymaniye'den başka garpla ölçülecek bir iki musiki eserinden başka bir şey tanımıyorum."[50]

TANPINAR'DA KÜLTÜREL KOPUŞ VE KARŞITLIK KAVRAMI VE ESTETİZASYON ÇÖZÜMÜ

Bu, çok acı bir itiraftır. Fakat öbür taraftan, Tanpınar'ın misyonunu da açıklamaktadır. Yok olduğu söylenen, Tanpınar'ın çelişkilerine kaynaklık eden, onun siyasal konumundaki bulanıklığı açıklayan fakat hepsinden daha önemlisi, kültürel bir kod olarak Kemalizmin hem çelişkisini hem de Kemalizmin muhafazakar modellerini bile derece derece dışlamasını açıklayan bir itiraftır. Gerçekten de Kemalizm, kendi yarattığı gelenek içinde belli bir 'muhafazakarlık' oluşturmuştur. Bununla birlikte Kemalizm, ondan hareket ederek onu yeniden tanımlamaya çalışan muhafazakarlarla da belli bir gerilim yaşamıştır. Bu gerilimin ve muhafazakar Kemalistlerin merkeze bir türlü dilediklerince nüfuz edememesinin asıl nedenini Tanpınar, kültürel tercihlerini dile getirirken ve niçin, adeta zorunlu olarak 'garplı' olduğunu

[48] Ibid.
[49] Ibid.
[50] Ibid.

açıklarken göstermektedir. Yapıtlarında, uzun uzun şark çözümlemeleri yapmıştır. Fakat şarkın garp karşısında hakim olduğunu asla söyleyememiştir.

Bu noktada Tanpınar, önce metod olarak Batılıdır. 'Kültürlenme' kaynakları itibariyle bu böyledir. Kaldı ki, asıl hocası olan Yahya Kemal'den söz ederken bu noktanın altını çizer: "Kayıtsız şartsız Avrupalı olması..."[51] Burada Avrupalılığın tanımı da ilginçtir. Tanpınar, Yahya Kemal'i 'realiteden hareket ettiği' için Avrupalı saymaktadır. Bununla birlikte ondan sonraki hocası olarak Baudelaire'i göstermektedir. Gerçi, kendisini 'tesir altında kalmayan bir adam' olarak tanımlamaktadır ama, Tanpınar, Yahya Kemal'den sonra Baudelaire'in üstündeki etkisini daha koyu çizgilerle verir: "Bu büyük şairi daima sevdim. Hatta diyebilirim ki, sade şiir için değil, hayat için bir hoca telakki ettiğim devirler oldu."[52] Bu öznelliğin açılımı ilginçtir ve Tanpınar'ın zihinsel oluşumunun kaynaklarındaki Batı etkisini açıkça göstermektedir: "Beni musikiye, garp musikisinden bahsediyorum, o götürdü. Resmi onun tesiriyle tatmağa başladım... *Luxe, calm et volupte* benim için zihni düstur oldu. Sonra sırasıyla Verlaine, Mallarmé geldiler."[53] Bu kaynaklardan beslenen Tanpınar, 'olgun yaşında' edebiyata dönünce kendi misyonunun sınırlarını çizecektir. Siyasal düzeyde denenen fakat yeterince başarılamayan 'Doğu-Batı sentezi' ya da 'ulusal bireşim' denen gelişmeyi tartışmak.

Bu tartışma bir kabulle başlar. Tanpınar, bir medeniyet krizinin ortasında bulunulduğunu artık kabul etmiştir. 1940'lı yıllar, bütün denemelere karşın iki medeniyetin uzlaştırılamadığını ya da yeterince uzlaştırılamadığını göstermektedir. Tanpınar, yola bu gerçeği kabul ederek çıkar. İlk romanında bunu vurgular: "Oğlum Behçet, sen bir medeniyetin iflası nedir bilir misin?" diye sorar ve yanıtlar:"İnsan bozulur, insan kalmaz."[54] Bu keskin tanımdan sonra, Tanpınar medeniyet tanımını getirir: "Bir medeniyet insanı yapan manevi kıymetler manzumesidir."(MB/102) Bu tanımdan sonra uzun uzun medeniyet krizinin nasıl yaşandığını ve somutlaştığını anlatır. Sonunda ise, belki bütün yapıtının beyhudeliğini anlatırcasına bir sonuca varır: "Bütün cemiyet hayatı zihniyet etrafında döner. İnsanı yeni baştan, yeni esaslarla kurmamız lazım; yeni kıymetlerle yaşayan bir insan. *Halbuki bu imkansız.*"(MB/104; vurgu eklenmiştir).

Tanpınar, bu 'imkansızlığı' bildiği için yeni bir yol arayışına girer. Sesini siyasal olarak ya da felsefi olarak yükseltmesi ve bir model tasarlamasıdır

---

[51] Tanpınar, "Nayır'a", 48.
[52] Ibid., 50.
[53] Ibid.
[54] A. H. Tanpınar, *Mahur Beste*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 1998, 103. Bundan sonra 'MB' diye anılacak ve sayfa numaraları imlerle birlikte metinde verilecektir.

aslında imkansız olan. O bağlamda zihniyet dünyasının oluşumunda büyük etkisi olan kaynakların bir sentezini yapmaya çalışır. Bu kaynaklar, Yahya Kemal'in kültürcülüğü; Bergson felsefesinin zaman anlayışı ve getirdiği süreklilik tanımıdır. Buradan hareket ederek ilginç bir denemeye girişir. Ayırtında olmadan, gene organik bir toplum düşüncesine yönelir. Farklı uygarlıkları birleştirmenin ne derecede mümkün olduğu sorusunu artık daha fazla sormamaktadır. Fakat, eğer bir 'kollektif şuur' yaratılabilirse bazı sorunların çözülebileceğini düşünmektedir. Bu doğrultuda adını koymadığı önerisini yapar: *Tanpınar, 'muhafazakar inkılapçıların' eksik bıraktığını tamamlamaya çalışarak, bir 'estetizasyon projesi' geliştirir.*

Bu çerçeve içinde, Tanpınar, öncelikle yukarıda anılan 'realizm' olgusuna sarılır. Oradan hareketle, Mahur Beste'de Sabri Hoca'ya, önce 'şarklı' olduğunu söyletir. Fakat ardından aynı kişi bir 'realite'yi 'ikrar' eder: "Şark yok, şark öldü. Bizler yetimiz. Unutmaktan başka çaremiz yok. Yetimlikten kurtulmak için unutmalıyız"(MB/106).[55] Çünkü, daha sonra, belli ki, asıl eseri olarak benimsediği *Huzur*'un son satırlarında bir gerçeği vurgular: Şarkla garp birleşemez: "Şarkla garp birbirinden ayrı. Biz ikisini birleştirmek istedik. Hatta bunda yeni bir fikir bulduğumuzu bile sandık. Halbuki tecrübe daima yapılmış, daima iki çehreli insanlar vermişti "(H/368).

Herşey, Tanpınar'a göre bu unutuşla birlikte başlayacaktır. Çünkü, büsbütün ortaya çıkacak boşluk doldurulmayı bekleyecektir. O aşamada 'hayat tecrübesi' devreye girecektir. Bu, Tanpınar'da realitenin belki yeterince açık olmayan fakat asla kopamadığı bir açıklaması ve kaynağıdır. Bu kavramı zaman zaman önce *sokak*, sonra da *halk* kavramıyla birleştirir. Örneğin, MB'de 'nizamlara şekil veren hayattır' dedikten sonra 'sen hiç sokağa çıkmamış gibi konuşuyorsun. O kalabalık, o dev yok mu? Eline geçirdiği bir meyvayı iştahla ısıran odur. Hayatın meddi, ceziri onun elindedir.' diyerek iki kavramı birleştirerek tanımlar (MB/112). Daha sonra, *Huzur*'da aynı şeyi deneyecektir ve bu defa daha açıktır: "Halk hayatın kendisidir. Hem manzarası, hem tek kaynağıdır."(H/253) Üstelik, Tanpınar burada, halkla hayatı açıkça birleştirmektedir ve 'hayatı seven halkı sever' diye de vurgulamaktadır.

Bu çerçeve Tanpınar'ın geliştireceği ve herşeye çare olarak göstereceği estetik düşüncesinin başlangıç noktasıdır. Çünkü, halk ve hayat, 'yapmak'la ilgilidir. Bir değişiklik yaşanmaktadır fakat o da değiştirilmek zorundadır. O noktada, Tanpınar yeniden somutlaşır ve 'klasik' çelişkinin bir aşamasına yönelir: "Bir taraftan iyi kötü bir *tekniği almaya*, onun adamı olmaya çalışıyoruz. Onun zihniyetini benimserken zaruri olarak eski kıymetleri atıyoruz.

[55] Yaşar Nabi'ye yazdığı mektubunda kendi kuşağının 'yetimlik hissi' içinde büyüdüğünü söylediğini hatırlayalım.

Muaşeret şeklimizi değiştiriyoruz. Diğer taraftan istiyoruz ki, eskiyi unutmayalım!" (H/250). Tanpınar, daha önce 'öldü' dediklerini burada unutmak istemediklerimiz olarak belirtmektedir. Fakat, gene de gerçeğin üstündedir: "Bugünkü realitelerimizde bu eskinin yeri nedir? Bu sadece bir hatıra, bizim için bir özleyiş..."(H/250). Nihayet, gerçeği kabullenir ve "Belki sizin, benim hayatımızı süsleyebilir! Fakat yapıcı olarak ne kıymeti olabilir!"(H/250). Ama, Tanpınar elbette teslim olmayacaktır.

Bu amaçla, Tanpınar, 'medeniyetler çatışmasına' döner ve bu çatışmanın ortadan kaldırılmasındaki öneme işaret eder. Bu konuda iki yol gösterir: "Evvela insanı birleştirmek. Varsın aralarında hayat standardı yine ayrı olsun; fakat aynı hayatın ihtiyaçlarını duysunlar... Birisi bir medeniyetin enkazı, öbürü yeni bir medeniyetin henüz taşınmış kiracısı olmasınlar. İkisinin arasında bir kaynaşma lazım. Sonra mazi ile alakamızı yeni baştan kurmamız lazım " (H/251). Tanpınar, bunlardan ilkinin kolay fakat ikincisinin güç olduğunu belirtmektedir. Birincisi kolaydır çünkü "hayatın maddi şartlarını az çok değiştirmekle" elde edilebilir; fakat ikincisi güçtür, "ancak nesillerin çalışmasıyla elde edilebilir"(H/251).

Bu uzun tartışmadan Tanpınar bir kaç maddeyle çıkar. Öncelikle toplumsal altyapı değiştirilmelidir. Bu, onun, yukarıda da değinildiği gibi, bir türlü vazgeçmediği bir kavramdır. *Huzur*'da bu konuya sayfalar ayırır ve 'kalkınmanın' maddi temelinden projelerinden, fomüllerinden söz açar (H/247-248). Ardından asıl meselesine döner ve "yeni Türk insanının ölçülerini kim biliyor" diye sorduktan sonra ekler, "yalnız bir şeyi biliyoruz. O da bir takım köklere dayanmak zarureti. Tarihimize bütünlüğünü iade etmek zarureti. Bunu yapmazsak ikiliğin önüne geçemeyiz" (H/250) diye ekler. İkincisi, üzerinde çok tartışılmış olan, 'fert-cemiyet' ayrışmasıdır. Orada da Tanpınar netleşir; çünkü, muhafazakarlığının içinden, hatta sınırlarından konuşmaktadır. Geçmişi yeniden inşa etmeyi öneren bir bilinç için başka bir imkan da yoktur: "Sakın kabuğunu kırma. Genişlet...ve kendine mal et, kanınla işle ve canlandır. Kabuğun kendi derin olsun"(H/253). Nihayet son noktayı koyar: "Fert kendini muhafaza etmeliydi. Kainat içinde erimeğe hiç kimsenin hakkı yoktu. Fert, fert olarak kalmalı, fakat bütün hayatla kendisini doldurmasını bilmeliydi" (H/254). Gerçi, hala ikircikliktir. Çünkü, bir yandan da "Türkiye'nin ihtiyacı olan şeyi düşünüyorum" demekte ve "Fransa'da olsam ben de ferdin peşinden dolaşır, ona cemiyete rağmen kendisi olması imkanlarını düşünürdüm" diye eklemektedir. Gene de, son noktayı, 1940'lara gelene kadar yaşanan tartışmaların bir özeti gibi koyar: "Fert olmaktan niye çıkayım? Hatta niye *şahsiyet* olmayayım? Fert vardır... Ormanda ağacın esas olduğu gibi"(H/256). Oysa, daha sonra yazdığı bir yazıda bu konuyu büsbütün netleştirecektir: "Fert haline, yani cemiyet şuurundan ayrıldıkça insanoğlu sa-

dece bir zaaflar bütünüdür. Cemiyet hayatına girdikçe, onu benimsedikçe bu zaaflarından kurtulur."[56] Bu noktada, Tanpınar, Yahya Kemal'in çizgisini izleyerek cemiyetçiliği ferde açıkça tercih eder ve bu niteliğiyle, diğer muhafazakarların getirmeye çalıştığı şahsiyetçilik tezlerinden ayrılır.

Bu çerçeve içinde Tanpınar 'milliyetçi' olduğunu söyler (H/255). Tanpınar'ın milliyetçiliği 'kültürel' bir tanım aralığında biçimlenmiştir. O yanıyla coğrafyacılığı da kapsar. Giderek, Yahya Kemal'in anlayışına bağlanır. Bu anlayışın kaynaklarına ileride değinilecektir. Burada önemli olan şudur: Tanpınar, kültür birleşmesi için 'estetik' çerçeveyi tek 'hayat tecrübesi' olarak sunmaya koyulur. Bu bağlamda ilkin müslümanlığa yönelir. Çünkü, Yahya Kemal'den sonra, Anadolu'yu birleştiren ve estetiğin oluşmasına olanak veren neredeyse tek kaynak odur. Tanpınar, bu konudaki görüşlerini ilkin *Mahur Beste*'de ortaya çıkarır ve daha sonra hiç değiştirmez. Temel görüşleri şudur:

> *"Tam bir müslüman gibi düşünüyorum, fakat mücerret bir müslüman gibi değil de bu şehrin ve etrafında, hülasa bu memleketin içinde yaşayan bir müslüman gibi... İkiyüz yıl bu memleketin hayatına karışmış yaşayan dedelerimizden bana miras kalmış bir müslümanlık. Bu müslümanlıkta Tekirdağ karpuzunun, Manisa kavununun, Amasya kayısısının, Hacıbekir lokumunun, Itri bestesinin, Kandilli yazmasının, Bursa dokumasının hisseleri vardır. Bu müslümanlığın çehresi, otuz, kırk senede bütün etrafıyla beraber değişir; ramazan sofrası, cami sebili, Fatih kahveleri, Küçükpazar çarşısı Divanyolu... Bu müslümanlığın benim de herkes gibi inandığım akideleri vardır. Fakat onların arkasında, manalarını yapan bütün bir hayat vardır, halk vardır. Asıl sihrini o yapar. O ne medreseden, ne tekkeden, ne şeyhülislam kapısından, ne kazasker konağından gelir; halkın hayatından doğmuştur. Onun içindir ki o hayatın emrindedir; ruhaniyeti onunla beraber yürür. İçine Firenk icadı bile girer, fakat manzarası bizimle kalır"(MB/109).*

Tanpınar, bu estetik müslümanlığı 'hayatı ve realiteyi' kuşattığı ve kollektif şuuru yaratan organik unsur olarak gördüğü için benimser. Buradan hareketle, hayatın estetizasyonun olanaklarını araştırmaya başlar. Bunu, 'güzellik', 'iç insan', 'zaman' kavramları çevresinde kalarak yapmaya çalışır. Onlarla uğraşırken bir kaç dayanak noktası vardır ve Tanpınar tümünü saklar. Kültür, uygarlık, milliyetçilik konularında Yahya Kemal imzalı bir

[56] A. H. Tanpınar, "İnsan ve Cemiyet", *Yaşadığım Gibi*, 15.

Barres-Maurras çizgisi,[57] zaman konusunda, hatta hayat ve 'iş' konusunda Bergson izleği sürdürür. Başlangıçta eleştirdiği Tanzimat metodolojisiyle uğraşmayı bırakır.[58] Bütün çabasını 'hayat realitesi' içinden çıkarmaya çalışır. O aşamada bir tek şeye yoğunlaşır. Tanpınar, 'muhafaza' etmeye çalıştığı şeyleri gündeme getirirken de, bir 'ortak medeniyet' projesi sunarken de ilk yapılması gereken şeyin 'kültürün bilinçaltı'nı saptamak olduğunu bilir. Müzik konusundaki duyarlılığı, mimari çözümlemeleri, kent tutkusu bütünüyle bu amaca dönüktür. Tanpınar, onca sayfa yazar ve yukarıda değinilen kültürel üretim ögelerinin üstünde düşünürken aslında *bir uygarlığın ve onu 'nefsinde' somutlaştırmış insanın bilinçaltını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır*. O tanınabilirse, 'sezilir' ve 'duyulur'sa sonrasının daha kolay olacağına inanmaktadır. Elbette her iki kavramı da Bergson'dan öğrenmiştir.

TANPINAR, 'DEVAM' DÜŞÜNCESİ VE ESTETİK

Tanpınar, bellek, anımsama, geçmiş, şimdi gibi kavramlara zaman kavramının içinden gelir. Bu kavram Tanpınar'da çeşitli yerlerde çeşitli niteliklerle belirlenir. Kimi zaman 'çekirdek zaman'dan söz eder, kimi yerde zamanı 'yekpare, geniş bir anın parçalanmaz akışı' olarak tanımlar. Bununla birlikte, Tanpınar, zaman konusunu irdeler ve tartışırken yalnızca somut ve sınırlı bir zamandan söz açmaz. Onu kimi yerde insanın belli halleri içinden algılamayı seçer. Bu anlamda ölüm ve aşk onun sık sık başvurduğu kavramlar arasındadır. Bunun da ötesinde Tanpınar özellikle uyku ve rüya ile yakından ilgilidir. Her iki kavramın da farklı, başka başka zaman algılayışlarına olanak verdiği kanısındadır.

Bu, Tanpınar'daki, onun ifadesiyle söylemek gerekirse, 'kozmik zaman'dır. Bir mektubunda, şiirlerindeki zaman sorununu açıklarken bu noktayı berraklaştırır. "Ne içindeyim zamanın şiiri, şiir halini, kozmosla insanın birleşmesini nakleder ki, bir çeşit murakabe (içine dalma) ve rüya halidir.

---

[57] Bu konuya ileride de dokunulacaktır. Bu tartışmayı daha geniş olarak, "The two nationalism in Turkey" başlıklı makalemde yapmıştım. Yayınlanmış çalışmalar içinde bu anıştırmayı yapan ve bu köken ilişkisini kuran tek metin, Taner Timur'un, çalışmasıdır. Taner Timur, *Osmanlı-Türk*, 312-313.

[58] Tanpınar, Tanzimat konusunda daima açık ve muhalif bir yaklaşım içindedir. Bir tarihsel gerçeklik olarak onu yadsımasının olanaksızlığını bilir. Fakat onu eleştirmekten de kaçınmaz. Özellikle, Kemal Tahir ve Attilâ İlhan gibi yazarlarda da görülen bir tavırla Tanzimat'a yanlış ve eksik bir Batılılaşmayı başlattığı, kültür kopuşmasını getirdiği için karşı çıkar. 'Devam ve bütünlük fikri'ni ortadan kaldırdığı için onu şiddetle eleştirir (YG, 27). Ayrıca, Tanpınar'a göre Tanzimat 'eskinin yanında yeniyi devam ettirme'miştir ve bu nedenle 'memleketin hayatı birdenbire bir müstemleke şehrinin garip manzarasını' almıştır (YG,32). Bütün bunlardan sonra o çok iyi suçlamayı yapmadan duramaz: "Baudelaire'in öldüğü günlerde bizim Tanzimatçılar, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa Paris'te idiler. Fakat hiçbiri ondan bahsetmez. Zaten Tanzimat neden bahseder ki?" (YG, 255). Sonunda da çok 'radikal' bir öneride bulunur: "Ah Namık Kemal, ne olurdu bize herşeyden evvel bir 'seviye meselesi' olan hürriyet kelimesi yerine, o kadar aşıkı olduğun medeniyetin 'birikme' olduğunu *ve gerçek ilerlemenin 'mevcudu muhafaza etmek'* gibi bir esas şartı bulunduğunu öğretseydin" (YG, 278; vurgular eklenmiştir).

Görüyorsunuz ki, hakiki rüyanın tesadüfleri ve tuhaflıkları ile alakası yoktur. Zaten rüyanın kendisinden ziyade, benim şiir anlayışımda, bazı rüyalara içimizde refakat eden duygu mühimdir. Asıl olan bu duygudur."[59] Bu duygu, Tanpınar'da çok etkilidir ve asla tek başına bulunmaz. Denebilir ki, Tanpınar'ın bütün estetiği bu duyguyu somutlaştırmanın ve tanımlamanın peşindedir. Bunu kendisi de söylüyor: "Asıl estetiğim Valery'yi tanıdıktan sonra teşekkül etti. Bu estetiği veya şiir anlayışını *rüya* kelimesi ve şuurlu çalışma fikri etrafında toplamak mümkündür. Yahut da musiki ve rüya."[60] Burada ilginç olan musiki kavramıdır. Çünkü, Tanpınar bunu açımlarken zaman kavramını işin içine sokar ve musikinin uyandırdığı duygudan söz ederken şunu söyler: "Bunu, yaşadığımız zamandan başka bir zamana gitmek diye tarif edebilirim. Başka türlü ritmi olan ve mekanla, eşya ile içten kaynaşan bir zaman."[61]

Bu, Tanpınar'daki zaman anlayışının, kendisinden türeyen, kendisinde sonlu ve tanımı kendisinde saklı bir zaman anlayışı olmadığını gösteriyor. Tanpınar, daha çok bir 'zaman bulma' çabasının içindedir. Bunu, Tanpınar'da bir zaman arayışı vardır, zaman onun için sürekli olarak üstünde düşünülen bir kavramdır diye ifade etmek de mümkündür. Bu niteliğiyle zaman, Tanpınar'da tanımı somutlaştırılmış bir kavram olmaktan hızla uzaklaşır. Hatta, Tanpınar'ın böyle bir talep içinde olmadığı da söylenebilir. Tanpınar, öncelikle zaman kavramı üstünde durmayı seçmiştir. Zaman kavramını tartışmanın bizatihi kendisi Tanpınar için başlı başına bir edimdir. Çünkü, Tanpınar, Proustgil bir zaman düşüncesine bağlanmıştır. Bu, 'yitik zaman'dır.

Tanpınar'ın bu zaman anlayışını musikiyle buluşturması bir rastlantı değildir. Tersine, bu konunun üstünde bir hayli durmuş ve düşünmüştür. Bir yerde, 'musiki giydirilmiş zamandır' gibi anlaşılması ancak bu saptamalardan sonra mümkün olabilecek bir tanım ortaya koyar. İkincisi, elimizdeki mektubunda, ki hayatının ve arayışlarının en 'muhtasar' metinlerinden birisidir, gene aynı noktaya gelir ve "Musiki durmadan değişir. Değişerek alemini içimizde kurar" der. Bu, Tanpınar'daki zaman arayışının belki de en çapraşık hale geldiği noktadır. Çünkü, bu tanımıyla Tanpınar sanki değişimin peşine düşmüş gibidir. Oysa biraz daha dikkatli okunduğunda, Tanpınar'ın bununla aynı şeyi imlediğini anlamak mümkündür. Tanpınar, musiki aracılığıyla düşünmektedir zaman kavramı üstünde ve bu konunun içinde kalmasının nedeni, zamandaki değişim veya zaman kavramının değişimin içinde gerçekleştiği kavram olmasıdır. Zaman hem değişimi yaşamamıza olanak veren

[59] A. H. Tanpınar, "Antalyalı", 258.
[60] Ibid. Vurgu metinde.
[61] Ibid.

şeydir hem de eğer değişimden söz edecek, onun üstünde düşüneceksek o takdirde onun kaynağı olan zaman olgusuna gitmemiz gerekmektedir. Bu, Tanpınar'daki zaman-değişim kavramlarının kültürel bir formasyonla ele alınmasının da başlangıç noktasıdır. Fakat, oraya gelmeden önce bir saptamada bulunmak gerekir.

Tanpınar, zamanın yitikliğini benimsemiş ve içselleştirmiştir. O nedenle, daha başlangıçta çabasının bir 'son uç'a dayanmadığını bilmektedir. Yok olduğuna inandığı bir zaman algısının içinden yaklaşmaktadır Tanpınar zamana. Sürekli olarak aramanın peşindedir, bulmayı düşünmez bile ve bunu açıkça dile getirir. Kaldı ki, bu, Tanpınar'ın zaman sorununa bakarken onun içsel duyuş aşamasıyla toplumsal içeriğini kesiştirir. Toplumsal-kültürel düzlemde yaşadığı sıkıntının üstünde düşünürken, neredeyse kaçınılmaz olarak gelir bu tartışmaya. Elbette onu salt toplumsal yanıyla ele almamaktadır, fakat, zaman olgusuyla uğraşması, gelenekselin yitimini yaşadığı içindir.

Tanpınar, gerçeği tam da bu açıdan, Adalet Cimcoz'a yazdığı bir mektupta koyar: "Valery'nin bir mısraında 'daima yeniden başlamak' vardır ki, şiirde güzel şey, tam yerinde... Ben hep yeniden başlamaya mecburum."[62] Bu, yeniden başlamak', aslında Tanpınar'ın 'medeniyet değiştirmesi' kavramı üstünde düşünürken vardığı gerçektir. Tanpınar, kültürel kimliğini bu kavramın üstüne oturtur. Toplumsal bilincimizin bir 'devamsızlık' içinden oluştuğunu vurgular.[63] Bunu aynı zamanda bir ikilik olarak nitelendirmektedir: "Bu ikilik evvela umumi hayatta başlamış, sonra cemiyetimizi zihniyet itibariyle ikiye ayırmış, nihayet ameliyesini derinleştirerek ve değiştirerek ferd olarak da içimize yerleştirmiştir."[64]

Tanpınar'ın tüm bu sorunlar üstünde düşünmesi ve zaman kavramına gelmesi bir yargısından sonradır. Tanpınar, bu 'fasit daire'den çıkış olarak 'devam' kavramına başvurur. Bu, öncelikle 'hayatımız' üstünde düşünmeye bağlıdır:

"Bu meseleleri fikir hayatımızın zaruri yol uğrakları gibi değil, temeli olarak kabul ettiğimiz zaman tarihin ve hususi coğrafyamızın bize yüklediği büyük role erişeceğiz. O zaman 'devam'ın zinciri içimizde bağlanacak ve biz muasır dünyada, birleştirici çehremizle ve bu çehreyi teşkil eden hayat çerçevesi ile kendimize layık yeri alacağız. Birbirini anlamayan iki alemin ortasında, bir düğüm noktasında yaşamış olmanın bize yüklettiği zahmetler, o zaman gerçek ve ön safta hayatın nimetleriyle ödenecektir".[65]

---

[62] A.H.Tanpınar, "Adalet Cimcoz'a Mektup", *Mektuplar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları; 206.
[63] A.H.Tanpınar, "Kültür ve Sanat Yollarında Gösterdiğimiz Devamsızlık", *Yaşadığım Gibi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 22.
[64] A.H.Tanpınar, "Medeniyet Değiştirmesi ve İç İnsan", *Yaşadığım Gibi*, 24.
[65] A.H.Tanpınar, "Asıl Kaynak", *Yaşadığım Gibi*, 35.

Görüldüğü gibi, Tanpınar, ana çabasını ve kaygısını bu birleşmeyi sağlamaya yöneltmiştir. Yeniden başlamak, hep yeniden başlamak zorunda kalan bir kimliğin, kopuşlardan eklemlenmeye geçişi olarak görülmelidir. Bu, bireysel olanla toplumsal olanın çakışma ve üst üste binme noktasıdır. Nitekim, *Beş Şehir*'in bu anlama gelen satırlarla bitmesi son derecede manidardır: "En büyük meselemiz budur; *mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız*; hepimiz bir şuur ve benlik buhranının çocuklarıyız; hepimiz Hamlet'ten daha keskin bir 'olmak veya olmamak' davası içinde yaşıyoruz. Onu benimsedikçe hayatımıza ve eserimize daha yakından sahip olacağız. *Belki de sadece aramak ve bütün kapıları çalmak kafidir*."[66]

Tanpınar, burada, 'sadece aramak kafidir' derken, bunu, 'bu kadarı bile bizi bir sonuca götürür' anlamında söylememektedir. Çünkü, daha önce çizdiği çerçeve bu sorunun aşılamazlığının bir kanıtı gibidir. Hele, 'durumumuzu' Hamlet gibi bir bitirilmemiş meseleyle özdeşleştirmesi büsbütün açıklayıcıdır. Bu, yukarıda değinilen, yeniden başlamak', 'medeniyet değiştirmesi' kavramlarının kesişme noktasıdır. Tanpınar, bu olguları, 'maziyle hali buluşturmak' gibi bir formülle aşmaya çalışmaktadır.

Ahmet Hamdi Tanpınar, bu çabasıyla başka bir kimlik kazanır. Öncelikle, geçmiş kültür birikimini anlamak gerektiğini düşündüğünden, çabasını o kültürü okumak ve tanımak üstünde yoğunlaştırır. Bütün düşünsel eylemini, özellikle 19. yüzyıl, yani kopuşun kesinleştiği dönemi eksen alarak, geçmişi yorumlamaya yöneltir. Bu anlamda Tanpınar, daha çok müzikle ilgilenir ve uğraşır. Dede Efendi, bir doruk olarak gördüğü için, okunmasına ayrı bir önem verdiği isimdir. Onun müziğini sözel bir düzlemde çözümlemeye çalışır. O müziğin dinleyende uyandırdığı duygulanımı ve duyguları adlandırmaya, somutlaştırmaya girişir. Böylelikle hem iç insanı yakalayacak hem de ortak bir payda yakalayarak bağlanma noktasını bulacaktır. Tanpınar, bu uğraşısıyla *tercüme adam* olmayı aşarak *tercüme eden adam* kimliği edinmeye çalışmaktadır. Bunu elbette edebiyatçı yanıyla yapmaktadır. Bütün bir kültürü anlaşmanın aracı olan dile tercüme etmektedir. Kaynak metindeki gerçekliği oluşturan kurguyu çok somut olmasa da yoğun imgelerle ifade etmeye çalışmaktadır. Bu, kaynak metinden farklı bir metnin doğmasına yol açsa da Tanpınar tutturduğu yolda direnerek yürür. Fakat gerçekten de ortada artık gerçeğin imgelere tercümesinden oluşan yepyeni bir metin ve duyarlılık eşiği vardır.[67]

---

[66] A. H. Tanpınar, *Beş Şehir*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969; 259. Vurgular benimdir.

[67] İstanbul ve mevsimler konusunda yazdığı ve YG'de yer alan yazı bu konuda söylenenleri kanıtlayacak mükemmel bir örnektir. Şehir-doğa-estetik konusunu Tanpınar'ın gene Osmanlı müziği çevresinde kalarak nasıl somutlaştırdığı, çeşitli beste ve bestecilerin yapıtlarını nasıl metinselleştirdiği ve imgeleştirdiği özellikle 124. Sayfa vd'den izlenebilir.

Tanpınar, bu tercüme çabasında bir şeye dikkat eder. Anlattığının gerçekle ne derecede örtüştüğü onun için önemli değildir. Tanpınar daha çok hissettikleriyle ilgilidir. O da bugünün değil geçmişin gerçeğidir. Dolayısıyla Tanpınar *halde* değil *mazidedir* çoğunlukla. Çünkü, yapmaya çalıştığı *bugünün algılama dünyasını kullanarak mazinin bilincini kavramak ve onu içselleştirmektir* ve bundan hiçbir zaman vazgeçmez. Bu anlamda bugün ve hal, yani gerçek diye kabul edilen, Tanpınar için kaynak metinde olandır. Bu da dünde, mazide olana tekabül eder. 'Şimdi' eğer elde tutulan metinse bu ancak imgesel, yani söylemsel olandır. Gerçek anlamdaki bugün Tanpınar için sadece yazınsallaşmış ve metinselleşmiş olandır. Bu noktada, çok etkileyici bir alıntı yapmak gerekir. Tanpınar, Bursa'dadır ve karşılaştığı bir olayı anlatmaktadır:

> *"Belki bu karanlık düşünceler oturduğum kır kahvesinde de devam edecekti. Fakat ihtiyar kahvecinin çok zarif bir hareketi onları olduğu yerde kesti. Bir eliyle bana oturacağım iskemleyi düzelten ada öbürüyle kırmızı ve muhteşem bir gülü önümdeki şadırvanın küçük kurnasına fırlatıvermişti. Gözlerimin önünde saat, manzara hepsi bir anda bir bahar tazeliğine boyandı. Bu ihtiyar ve biçare adam bu sanatkar hareketi nerden öğrenmişti? Kendi talihine bırakılmış bu biçare adamda hangi asil terbiye, hangi güzellik ananesi devam ediyordu? Onun bu hediyesiyle ben birdenbire yeniden kıymetlerin dünyasına doğmuştum."*[68]

Görüldüğü gibi, bu alıntılanan parçada Tanpınar birkaç ve çok ona özgü noktayı vurguluyor. Öncelikle, kahvecinin, masada duran gülü su dolu bir kurnaya atması ve mermer kurnayı doldurmuş suyun üstünde yüzen bir gül imgesini meydana getirmesi, tam anlamıya, Tanpınar'ı 'tercüme' çabasını serimlemeye iten bir süreç oluşturmaktadır. Tanpınar, bununla, gündelik hayatın içindeki estetizasyonu yakalamaktadır. Kahvecinin, en fazlasından, 'işte o kadar' denebilecek ölçüde farkında olduğu bir eyleminden Tanpınar bir estetik üretmektedir. Bu arayışında *'imgesel olan şimdi'*yle *'gerçek olan geçmiş'* arasında hiç zaman yitirmeksizin bir bağ kurmaktadır. İkincisi, 'klasik' denebilecek çabasına dönmekte ve o estetiği oluşturan 'terbiye' ve 'anane'yi aramaya başlamaktadır. Tanpınar, o anda karşılaştığı bir estetiğin kendisinde uyandırdığı duyuşlarla olduğu kadar fakat ondan çok o estetiği oluşturan süreçle ilgilidir. Bu da, aşağıda değinilecek olan, 'süreklilik' kavramını ne derecede içselleştirdiğini gösteren bir hususdur. Tanpınar aynı çabayı Dede Efendi, Sümbül Sinan için de gösterir. Hatta, *Huzur*'da, tartış-

[68] Tanpınar, *Beş Şehir*, 134.

mayı onların fizik görünüşlerini tahayyül etmeye kadar vardır. Anlamaya çalışan Tanpınar, tercüme etmektedir. Nitekim, 'hangi güzellik ananesi 'devam ediyordu' diye sormaktadır.

Tanpınar, bu noktayı elde edebilmek için, adını koymasa da aslında bellek olgusuna yönelmektedir. Gerçekten de, Tanpınar'ın metinlerinde bellek kavramına, hal ve mazi, dün ve şimdi kavramlarına verildiği kadar yer verilmez. Bu belki gerekli de değildir. Çünkü, geçmişi, Tanpınar, (zaten) hafızayı da kapsayan bir kavram olarak ele almaktadır. Tanpınar'ın, elbette kuşağının etkisi altında kalarak da, hafıza, hal ve mazi kavramlarıyla uğraşırken ve temel önermesi olan 'devam' kavramını dile getirirken çıkış noktası Bergson'dur. Bu, karmaşık oluşum da Bergson'un şimdi ve geçmiş kavramları irdelenirse anlaşılabilir. Daha sonra Bergson'da bulunan 'tercüme' kavramına gelinecektir.

BERGSON, ŞİMDİ VE GEÇMİŞ

Bergson'a göre süreklilik (duration), bellek, bilinçlilik (consciousness) ve özgürlüktür. Bilinçlilik ve özgürlüktür, çünkü öncelikle bellektir. Bergson, bellek ve süreklilik arasındaki özdeşliği daima iki yoldan açıklamıştır: "Geçmişin şimdide korunması ve saklanması" ve "acaba şimdi geçmişin sürekli olarak büyüyen imgesini kapsar mı yoksa şimdi sürekli olarak değiştiği için mi geçmiş sürekli olarak büyüyen bir gerçekliktir?"[69] Görüldüğü gibi, Bergson'da geçmiş, kendi içine kapalı bir alan değildir. Bir başka deyişle, şimdi olmaksızın geçmişi tanımlamak ve hatta 'yaşamak' olanaksızdır.[70] Tanpınar'ın, *Huzur*'da maziyi değil şimdiyi istediğini söylemesi, bu açıdan bakınca bir rastlantı değildir. Fakat bu şimdiyi de 'kendisi olarak' istemek anlamına gelmez. Tanpınar, geçmişin ancak şimdinin içinden kavranabileceğini ayrımsamıştır. Şimdiyi geçmişi yeniden kurmak amacıyla aramaktadır. 'Devam' düşüncesi burada etkinlik kazandığı gibi bu modeli ayakta tutabilecek temel kavramdır.

Bergson'da süreklilik, bir dizi kesikli anların (*discontinuous series of instants*) üst üste tekrarlanması değildir. Bir yandan, arkadan gelen an, öncekinin bellek tortusunu içerir. Öte yandan da iki an, birisi ortaya çıktığında öteki bütünüyle yok olmadığı için büzüşüp birbirine karışır. Bu nedenle, Bergson, iki belleğin olduğunu belirtir. Bunlar anımsayıcı bellekle (*recollection memory*) daraltıcı bellektir (*contraction memory*).[71] Bu durumda, şimdi

[69] Henri Bergson, *The Creative Mind*, tr. By M. L. Andison, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1946; 183-193.
[70] F.C.T.Moore, *Bergson: Thinking Backwards*, Cambridge: Cambridge University Press, 35-38.
[71] Henri Bergson, *Matter and Memory*, tr by N.M.Paul and W.S.Palmer, London: Harvester Press, 1978; 18-30.

her ortaya çıkışında ikiye ayrılır. Bir parçası geçmişe, öteki parçası da geleceğe dönüktür. Bununla birlikte, saf süreklilik, ancak 'ilke' düzeyinde geçerli olan bir gerçekliktir. Bu anlamıyla, *bellek, süreklilikle özdeştir*; süreklilikle aynı anda genişler fakat bu edim düzeyinde olmaktan çok ilke düzeyinde (*in principal-en droit*) daha geçerli bir husustur.

Hatırlama bu koşullar altında daha da önem kazanır. Çünkü, hatırlama, süreklilikten başka bir yerde saklanamaz. Bu nedenle, Deleuze'ün saptamasıyla söylemek gerekirse, "hatırlama ancak kendisinde saklanabilir."[72] Bu gerçek, Bergson'a göre *'içsel deneyim'i* oluşturur ve bize bir 'töz' kazandırır. Bu tözün özü süreklilik ve bir parçalanamaz (indestructible) geçmişi sürekli biçimde şimdiye doğru genişletmek ve uzatmaktır (prolong).[73] Bu oluşum, Bergson'a göre, beni geçmişin nerede olduğunu aramaktan kurtaracak, bana hatırlamanın nerede olduğunu aramayı yasaklayacaktır. Hatırlama kendisinde saklıdır. Tanpınar'ın, çok iyi bilinen 'Ne İçindeyim Zamanın' başlıklı şiirinde, "kökü bende bir sarmaşık/olmuş dünya sezmekteyim" sözlerinde ortaya çıkan dünyanın içselleştirilmesi eylemi, belli ki, hatırlamanın dışsallığına karşı geliştirilmiş bir sınırlamadır.

Buna karşılık, Bergson'da çok tartışma uyandırmış kavramlardan birisi şimdidir ve şimdi, daima kendisinin dışındadır. Bu, Oluşla (*Being*) mevcut olmayı (*being present*) birbirine karıştırdığımız noktadır. Şimdi olmayandır (is not), şimdi en saf halinde oluştur (*pure becoming*) ve bu niteliğiyle şimdi, daima kendi dışındadır (*outside itself*).[74] Bu nokta bir hayli önemli. Çünkü, Tanpınar her ne kadar yeterince okumadığını söylüyorsa da eseri üstündeki etkisini açıkça belirttiği Bergson'dan hangi noktalarda yararlanmıştır, onu gösteriyor. Tanpınar'ın yapıtları izlendiğinde, üstüne yazdığı ne olursa olsun onu 'Oluş' kavramıyla açıklamaya çalışır. Oluş hali de gene Tanpınar'ın en çok başvurduğu kavramlardan birisidir. Aynı şekilde 'saf' kavramı da Tanpınar'da sıklıkla göze çarpar. Tanpınar, bir anlamda, herşeyi 'süreli bir oluş' ya da oluşu bir süreklilik şeklinde algılamak ve tanımlamak ihtiyacındadır. Bu, gene Tanpınar'ın 'öznel-nesnel', yani toplumsal-kişisel, kültürel/gelenekselesteti kavramlarının kesişme noktasında başvurduğu süreklilik arayışının bir uzantısıdır. Bununla birlikte, Tanpınar'ın çabasını daha iyi anlamak ancak Bergson'a dönerek onun yaptığı çözümlemeyi biraz daha iyi aydınlatmakla mümkündür.

---

[72] Gilles Deleuze, *Bergsonism*, tr. by H. Tomlinson and B. Habberiam, New York: Zone Books, 1991; 54.

[73] Henri Bergson, *The Creative Mind*, tr. By M.L.Andison, Westport, Conecticut:Greenwood Press, 1946, 87.

[74] Henri Bergson, *Matter and Memory*, 18-30; Gilles Deleuze, *Bergsonism*, 55.

Şimdi olmayandır; fakat belli bir etkinliği vardır (*it acts*). (Tanpınar söz konusu olduğunda bu geçmişteki 'yararsız' gerçeğin imgeselleştirilmesi ve metinsel hale getirilmesidir). Buna mukabil geçmiş, hiçbir zaman olmaktan vazgeçmiş değildir. (Yukarıdaki parçada, Tanpınar, "hangi asil terbiye, hangi anane devam ediyordu" diye sormaktaydı). Fakat, edimsiz (*inactive*) ve yararsızdır. Buna karşın, sözcüğün gerçek anlamında şimdidir. Geçmiş, kendi içinde olmakla özdeştir. Geçmiş için, '...dı' demek olanaksızdır. Çünkü, oluşun kendi içinde olanıdır (*it is the in-itself of being*). En uç noktada varılan sonuç ise şudur: Şimdi için daima 'dı' (*was*), geçmiş içinse 'dır' (*is*) demek gerekir.[75] Geçmişle gelecek arasındaki fark budur ve bunu abartarak, biraz da sıradanlaştırarak, geçmiş şimdi, şimdi geçmiştir diye tanımlamak mümkündür.

Bunların bir uzantısı olarak Bergson'da 'saf anımsama' (*pure recollection*) sanal, edimsiz ve bilinçsiz bir eylemdir. Çünkü, kendimizi öncelikle geçmişe yerleştirir, geçmişe, olması gereken bir şeyi gerçekleştirircesine sıçrarız (*leap*). Aynı şekilde, kendimizdeki şeyleri algılamayız. Şeyleri, nesneleri oldukları yer itibariyle algılarız. Geçmişi de, aynı şekilde, kendi içimizde ya da şimdimizde değil, *kendi içinde olduğu yerde* algılarız.[76] Yine bu nokta, Tanpınar söz konusu olduğunda ayrı bir önem kazanır. Çünkü, Tanpınar'ın, Mehmet Kaplan'ın da saptadığı üzere, en çok başvurduğu, en çok vurguladığı kavram, 'eşya'dır. Kaplan, eşya sözcüğünün, onun anahtar kavramlarından birisi olduğunu belirtir ve Tanpınar'ın onu sıradan bir 'eşya' sözcüğü olarak kullanmadığını söyler. Ona, eşya sözcüğünün imlediğinden çok daha fazlasını yüklediğini vurgular.[77] Bunu biraz daha genişleterek, nesneler düzlemi diye tanımlamak mümkündür. Tanpınar, eşya derken, hiç kuşkusuz, insan-nesne etkileşimini aramaktadır. Bu çabanın asıl ortaya çıktığı noktalardan birisi mimarlıktır. Tanpınar, Yahya Kemal'le birlikte, Türk edebiyatında mimarlık üstünde en çok düşünmüş yazarlardan birisidir. Fakat o kavramı da biraz zorlamak ve en geniş anlamında 'mekan' diye tanımlamak gerekir.

Mekan olgusunun bellek ve bilinçle olan etkileşiminin farkında olan Tanpınar, bununla birlikte, asıl, mekanın geçmişle olan ilişkisinin peşindedir. Geçmişin 'temadi' eden gerçekliğinin asıl yakalanacağı nokta mekan anlamında mimarlıktır. Nitekim, mimarlık üstünde düşünürken de aynı yola başvurur ve mekanı, mimarlık yapılarını 'okumaya' çalışır. Bunu da 'milli duyuş' olarak somutlaştırmaktadır: "Cedlerimiz inşa etmiyorlar, ibadet ediyor-

[75] Deleuze, *Bergsonism* 55.
[76] Henri Bergson, *Matter and Memory, 130-135.*
[77] Mehmet Kaplan, "Mahur Beste Hakkında Birkaç Söz", A.H. Tanpınar, *Mahur Beste*, 8.

lardı. Maddeye geçmesini ısrarla istedikleri bir ruh ve imanları vardır. Taş ellerinde canlanıyor, bir ruh parçası kesiliyordu."[78]

Bergson, buradan devam eder ve şu saptamayı yapar: Bir şimdiye ait tikel bir geçmiş yoktur. Ancak bir 'genel geçmiş'ten *(past in general)* söz edilebilir. Bu geçmiş, sonsuz ve tüm zamanlar için geçerli bir geçmiştir ve her tikel şimdinin 'geçiş' (passage) koşuludur. Tüm *geçmişleri mümkün kılan* bir geçmiştir. Bergson'a göre kendimizi önce genel olarak geçmişe yerleştiririz. Bergson bunu *kendi ontolojimize sıçrayış* diye tanımlamaktadır. Bir kez bu sıçrayış gerçekleştirildikten sonra hatırlama (psikolojik) bir varoluşa dönüşecektir. Hatırlama ancak bundan sonra sanallıktan çıkacak bir gerçeklik olacaktır.[79] Bu anlamda, şimdi geçebilecek fakat, bir zamanlar şimdi olmuş olan zaman geçmişe intikal ederek kendisinde saklanmaya başlayacak, bu, bütün, parçalanmaz bir geçmişe dönüşecek, bütün bir geçmişimiz olacaktır.[80]

Tanpınar söz konusu olduğunda, onun 'medeniyet' ve zaman dediği ve sürekli olarak üstünde düşündüğü olgu, Bergson'un 'genel olarak geçmiş' dediği şeydir.[81] Geçmiş, Tanpınar'da her zaman medeniyet kavramıyla özdeştir. Bunu, şöyle somutlaştırır: "Bir medeniyet her şeyden evvel *derin maziden* gelen bir kültür yığılması, bir kültür toplanmasıdır."[82] Tanpınar için bu kültür, mimarlıkla özdeştir. "Bu yığılmanın başında şehir ve mimari eserleri gelir." Fakat mimarlık kendi içine kapalı bir kültürü oluşturmaz. Oradan açılarak 'milli kültür'ü meydana getirir: "Çünkü nesilleri asıl terbiye eden onlardır." Bu, Tanpınar'ın kültürcülüğünün nasıl aynı zamanda onun milliyetçi boyutunu oluşturduğu ve Bergsoncu kavramları nasıl bu anlayışa dönük olarak kullandığını da en iyi biçimde gösteren bir noktadır: "Her mimari eseri milli hayatın bir koruyucusudur. Bu koruyucu tanrıları kaybede ede cemiyet bir gün devam fikrini kaybeder."[83]

Bu devam-geçmiş eklemlenmesi Bergson felsefesi bağlamında gelişen iki yanlış çıkarsamanın tartışılmasını da gerekmektedir. Öncelikle, bu felsefe bağlamında, geçmişin, şimdi olduktan sonra geçmiş niteliği kazandığı varsayılmıştır. İkincisi, şimdi bağlamında ve şimdinin algılanmasıyla düşünmeye dönük alışkanlığımızdır. Şimdinin, bir başka şimdiyle ikame edildiğinde bittiğini varsayıyoruz. Oysa burada durmak ve düşünmek gerekir. Eğer daha önceki, eski şimdi de yeni şimdiyle *aynı zamanda* şimdiye intikal etmemiş

---

[78] Tanpınar, *Beş Şehir*, 130.
[79] Henri Bergson, *Matter and Memory*, 133-135.
[80] Gilles Deleuze, *Bergsonism*, 59.
[81] Tekrar "ne içindeyim zamanın/ne büsbütün dışında/yekpare geniş bir anın/parçalanmaz akışında" dediğini anımsayalım. Buradaki, 'parçalanmaz an'ın Bergson'un geçmiş tanımıyla tıpatıp uyuştuğu ve neredeyse o tanımın başka sözcüklerle yapılmış bir tanımı olduğu rahatlıkla görülmektedir.
[82] Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, 181.
[83] Ibid.

olsaydı, şimdi nereye kaybolacaktı? Geçmiş *öncelikle oluşturulmamış olsaydı* ve şimdi olmasaydı asla oluşturulamayacaktı bu durumda. İşte bu, bellekle zaman arasındaki en temel paradoksa yol açan koşuldur. Geçmiş, yukarıda da belirtildiği gibi, daima, olmuş olan şimdiyle birliktedir ve onunla ancıldır.

Tanpınar bu gerçeğin sonuna kadar farkındadır ve bunu kendi muhafazakarlığını hem oluşturacak hem de doğrulayacak bir araç olarak kullanır. Bu, geçmiş-şimdi eklemlenmesini hem nesnel düzeyde hem de siyasal-kültürel düzeyde somutlaştırmanın aracıdır. Tanpınar, açıkça "bugüne ait her şey benim için bir davadır; çünkü yaşadığım zamanı severim,"[84] demektedir ama şu tanımı yapmaktan da kendisini alamamaktadır: "Biz asırlardır, düşman bir alemin ortasında, yangın ve ateş içinde milliyetimize kurtarıcı bir tılsım gibi sarılmış olarak yaşadık. O duygu sayesinde varız. Ne zaman ki milliyetimizi bıraktık, o anda başımıza felaketler yağdı. 1918'den sonraki İstanbul'u hatırlayın. Her mimari eseri bizim için neydi? Kim o zaman bir taşı yerinden kımıldatmağa razı olurdu?"[85]

Tanpınar bu tanımı biraz daha genişletir ve milliyet-kültür ilişkisini kurar: "Biliyorduk ki milliyet dediğimiz şey, bir dil, milli hayata intikal etmiş şekilleriyle bir din ve ahlak, başta mimari olmak üzere bir yığın sanat eseri ve tarih hatırasıdır." Bu tanımın, Barres-Maurras kaynaklı Yahya Kemal'den kaldırıldığı açıktır. Tanpınar, bu oluşumu 'zincir' kavramıyla olgunlaştırır ve son aşamasına taşır: "Onların hepsi bize, ömrümüzün bir devama bağlı olduğunu, zaman boyunca uzanan bir zincirin bir halkası olduğumuzu hatırlatır. Bu zincir, o mucizeli devam duygusuyla milli hayatın kendisidir."[86] Tanpınar, kökeni Yahya Kemal olan, bu tanımlamasıyla Türk milliyetçi-muhafazakar modernitesinin son noktasını koymuş, üstünde yükseldiği zemine kültürel dokusunu kazandırmıştır.

Bu açılımdan sonra yukarıda değinilen çeviri olgusunun biraz daha genişletilmesi gerekmektedir. Buradan, günümüzde yapılan Tanpınar yorumlarının gerçekliğinin tartışılmasına geçilebilir.

Bergson, geçmişle yüklü, belleğin şimdinin çağrısına yanıt verme yollarından birisi olarak nitelendirir çeviriyi. Bellek bütün varlığıyla deneyimi karşılamaya çalışır. Bu amaçla Bergson'a göre bellek kasılır.[87] Bergson'un burada öne çıkardığı nokta şudur. Bellek, çeviri işleminde bütün bir geçmişi güncelleştirir. Bu bütünlük tikel bir anımsamayla aynı anda gerçekleşir. Şöyle söylemek de mümkündür. Tekil bir anımsama edimi bütün bir belleğe

[84] Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, 184.
[85] Ibid., 181.
[86] Ibid., 182.
[87] Bergson, *Matter and Memory*, 307-308.

ve onun kapsadığı tüm geçmişe tekabül eder ve o tekil anımsamanın içinde (onunla beraber) bütün bir geçmiş güncelleştirilir. Kısacası, anımsama, tekil ve parçacık halindeki bir eylem değildir. Bir belleğin bütününü kapsar.

Tanpınar'da bu gerçek aynen bulunabilir. Tanpınar, geçmişin herhangi bir dönemiyle ilgili değildir. Bütün bir geçmişi, bölünmez bir bütün olarak kabul etmiştir. Ne var ki, kültürel sorunları tartışırken değindiği geçmiş, onun dışına çıktığı zaman iki kavramla bütünleşir. Bunlar, zaman ve muhayyiledir. Hatta bu noktada, onun doğrudan hafıza kavramının üstünde bu kadar az durmuş olması şaşırtıcıdır. Oysa, tekrar edelim, Tanpınar her muhayyile ve zaman dediğinde hafızaya göndermede bulunmaktadır. Bu anlamda Tanpınar, modernitenin içindeki bir metafiziği yakalama çabasındadır. Modernitenin seküler anlayışına ve yönelimine elbette sesini çıkarmamaktadır. Fakat, başından itibaren zihnini uğraştıran ana kavram muhayyilenin 'gıcıklanması'dır. Bunun nasıl oluştuğu üstünde durur ve düşünürken, Tanpınar, herhangi bir soyutlamaya gitmekten dikkatle kaçınır. Bu süreci, metafiziği bir gerçekliğe 'tercüme ederek' aşmaya gayret eder. O metafizik, Tanpınar için ışığın halleri, 'elab-i na'riye'dir.[88] Yaşamını ve sanatını ışığın değişiminden doğan 'hallerin' saptanmasına hasretmiştir demek bu anlamda yanlış olmayacaktır. Antalya'da karşılaştığı mağaranın suyla ve ışıkla dolup boşalmasından, hatta Kerkük'te gece göğünün yıldızlarla dolu boşluğundan son şiirinin 'mavi, masmavi bir ışık/ortasında yüzmekteyim' tanımlamasına kadar geçen bütün süre boyunca bu mesele üstünde durur. Nihayet, yazdığı en güzel yazılardan birisi olan "Lodosa, Sise ve Lüfere Dair"de bu oluşumu gene aynı kavramları kullanarak, sisin yok ettiği ışık gerçeğinden hareket etmek suretiyle anlatır.

Tanpınar'ın metafiziği tercüme ederken kullandığı ikinci kavram güzelliktir. Bu yazının çeşitli noktalarında dile getirildiği üzere, Tanpınar'daki estetik bir güzellik arayışıyla içiçe geçmiştir. Tanpınar, soyutlayan ve eksilten, modernist bir estetiğin ve onun içerdiği güzelliğin ardında değildir. Tersine çok somut bir güzelliği aramaktadır. Daha önce değinilen imgeleştirme bu oluşumun bir aracı gibidir. Nitekim bu doğrultuda modern edebiyata açıktan cephe alır ve onun ışık oyunlarını, 'muhayyilenin her güzel teklifi gibi' reddedişine karşı çıkar.[89] Bunu daha da uç bir noktaya götürür ve bütün bir modern estetiği güzele karşı olmakla suçlar. Fakat o arada da güzelin ölümünün aynı zamanda insanın ölümü olarak nitelendirir. Bu nedenle de Tanpınar, artık dinmeyecek bir hasretin içinde kendisini yitirir.

Bu yanıyla ele alındığında Tanpınar'ın modern bilinç içindeki konumu önemli bir özellik kazanır. Tanpınar, Türk modernitesinin çocukluk bilinci-

[88] A. H. Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, 144.
[89] Ibid., 144.

dir. Bu bilincin *alter ego*'su geçmiş/mazi, *süper ego*'su medeniyettir. Tanpınar'ın temsilcisi olduğu çocukluk bilinci bu iki benlik arasında sıkışmıştır. Elbette buradan çıkacak olan *ego* modernitenin temellendirilmesiyle erişilecek olan bilinçle özdeştir. Modernitenin bilinci geliştikçe ve güçlendikçe elbette *alter ego* da *super ego* da aşılacaktır. Medeniyetin artık daha fazla hatırlanmaması bir *patricide* olarak algılanabilir. Oysa, Tanpınar bu noktadan çok uzaktır. Tanpınar, tıpkı çocukluk bilincinin narsistik döneminde yaşadığı gibi *super ego*nun imkansız baskısı karşısında *alter ego*yu bir sığınma alanı olarak seçmektedir. Bu anlamda her an biraz daha hayran olan bir çocuk kimliğini sergilemekten çekinmez.

Bu, Tanpınar'daki ontolojik ve varoluşsal gerçekliklerin de öne çıktığı noktadır. Türk edebiyatında, Tanpınar'ın döneminin varoluşçularını okuyup okumadığı tartışılmıştır. Oğuzertem'in çalışması bu konuda bir başlangıç oluşturabilir.[90] Bu soruya verilecek yanıtın önemi şuradadır. Tanpınar'ın bütün metinlerine sızmış olan, 'ıstırap çekme hali' ve sürekli yakınma duygusu, gerçekte, onun varoluşsal bunalımının bir tür dışavurumudur. Aynı şekilde, Tanpınar'ın geçmişe sığınma, estetiğe yönelme, medeniyeti anlama ve soğurma çabası, gene onun varoluşsal sığınma ve korunma alanlarıdır. Bu, modern Cumhuriyet benlik ve kimliğinin yaşadığı zorlanmaların bir yansımasıdır. Tanpınar, varoluşsal kaygıları yaşayan, benlik ve kimliğin yanısıra bilincin somutlaşmış adıdır. Onun yapıtlarını bu açıdan ele almak doğru olacaktır. Öylelikle de Türk edebiyatında varoluşsal bunalım en uç noktada kristalize eden erken açılmış bir iz sürülebilecektir. Güncel Türk düşüncesinin Tanpınar'la bu derecede yakından ilgilenmesi de gene bu sorunsala bağlanabilir. Tanpınar, o anlamıyla, varoluşsal bunalımını yaşayan bilincin yüceltme (sublimation) ve yansıtma (projection) odağıdır. Bu, doğal bir gelişmedir. Çünkü, Tanpınar'ın yaşadığı zamanda tanıklık ettiği Fransız varoluşçuluğu ile Bergson felsefesi arasındaki çok yakın, hatta tamamlayıcı ilişki bugün artık açıktır.[91] Tanpınar ise daima varoluşçuluğun ve Bergsonizmin terimleriyle konuşmuştur. Modernitenin tahripkarlığıyla elde ettiği özgürlükten, belleğin olmadığı, geleneğin yok sayıldığı bir boşalma ortamıyla doğan özgürlükten çok, Tanpınar, yukarıda Bergson'dan alıntılanarak gösterildiği gibi belleğin mevcudiyetiyle özgürleşmeye çalışmaktadır. Bu kısıtlama içinde bulabildiği tek özgürlük kaçışı ise muhayyilenin sunduğu olanaklardır.

---

[90] Süha Oğuzertem, "The dead tree of compassion: Existence, imagination, love and narcissism in Tanpınar's Mahur Beste", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Indiana University, 1994.

[91] P. A. Y. Guntar, "Bergson and Sartre: The Rise of French Existensialism", in F.Bruwick and P. Douglass, ed., *The Crisis in Modernism: Bergson and the vitalist controversy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; 23-244.

Gene bu bağlamda Tanpınar'ın bulduğu bir diğer özgürleşim olanağı 'klasik' kavramına dönük arayışlarıdır. Erken modernitenin inşa aşamasında daima görülen gelenek-klasik tartışmasını Tanpınar kendi kültürel ortamında doruğa çıkarma uğraşısına girişir. Bu amaçla sık sık Yahya Kemal'e döner ve onu 'bizim tek klasiğimiz' sayar. Tanpınar'ın burada vurgulamak istediği her ne kadar, Eliot'un geliştirdiği anlamıyla bir klasik olsa da, onu biraz öteler. Tanpınar, bütün bir geçmiş birikimi, o arada Doğu kültürünü fakat daha doğru ifadesiyle, geleneksel Türk-Osmanlı kültürü içindeki Doğu motifini ve o motifle kişilik kazanmış birikimi klasik sayma eğilimindedir.[92] Bu, Tanpınar'ın zaman zaman 'yapıcı zevk' diye nitelendirdiği oluşumdur. Bu kavramların kaynağında kuşkusuz, modernite-klasik çizgisini, ikincisi lehine ve bir modernite eleştirisi olarak kurmaya çalışan Maurras estetiği ve anlayışı bulunmaktadır.[93] Onun ne olduğunu tam anlamıyla ifade edemediği için çeşitli araçlar kullanarak (imgeleştirme) açıklama yolunu seçer. O doğrultuda da hafızanın değil muhayyilenin kullanılması gerektiğini vurgular. Çünkü, geçmiş artık bir büyük boşluğa dönüşmektedir. Aradaki kopukluklar bilgiyle doldurulamayacak düzeyde olduğundan o eksiklik muhayyile kullanılarak giderilecektir.[94] Yahya Kemal, bunu yapmıştır. O takdirde, Eliot'un Virgilius için söylediğini tekrar ederek onu bir dilin bir kez doğurabileceği klasik olarak nitelendirir. Bu anlamda Yahya Kemal, Tanpınar için artık geçmişin tanımlanmasında, geçmiş zevkin algılanmasında kullanılacak tek kaynaktır.

Bu, Tanpınar'ın modernitenin karşısında özgürleştiği bir aşamadır. Bununla başka bir şeyi daha yapmaya çalışmaktadır. Modernitenin kendi 'yıkıcılığı' içinde geliştirdiği bireyi Tanpınar da birey olarak aramamaktadır. Tanpınar, kültürel'i bireyi üretecek kaynak olarak sunmaktadır. Gösterdiği romantisist eğilimlerle Tanpınar, bireyi tekil bir gerçeklik olarak yaratmaya ya da tanımlamaya yönelmekten çok onu bir kültür değişkeni olarak algılamak eğilimini gösterir. Bu nedenle, kültürü belli bir cemaatleşmenin aracı olarak sunarken, doğayı bir kapalı etiğin kaynağı haline getirir. Doğa, fakat özellikle de peyzaj, modern bilinçteki bütün eksiğini Tanpınar'da giderir. Ne var ki, Tanpınar tam da bu niteliğiyle 19. yüzyıl romantisizmine eklemlenir. 19. yüzyılın başlattıklarını 20. yüzyıldaki muhaliflerini kullanmak suretiyle tamamlamaya ve somutlaştırmaya çalışmaktadır. Bu yanıyla Tanpınar daima 'yitiği' arar. O kadar ki, mevcudu bile bazen yok sayarak, yitikleştirerek ele alır. Gerçekliğin üstünde düşünmesinin tek yolu budur Tanpınar'ın ve o ne-

---

[92] 'Klasik' kavramının daha geniş bir tartışması için bknz., Hasan Bülent Kahraman, *Yahya Kemal*, 84-89.

[93] Bu ilişkinin yakınlık ve yoğunluk derecesini tartışmak için bknz., Hasan Bülent Kahraman, "Two nationalism" ve özellikle, Michael Curtis, *Three Against the Third Republic: Sorel, Barres, and Maurras*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1959; 120-124.

[94] A. H. Tanpınar, "Türk İstanbul", *Yaşadığım Gibi*, 164.

denle 19. yüzyılın bilgi rejimini o derecede rahatlıkla, içinden bakarak, kuşatabilir. Yitik zaman, Proust'ta yitik özneyi ortaya çıkarmak iken, Tanpınar yitik özneden hareket ederek zamanı da yitirir. Tanpınar'ın gerçek çelişkisi de budur. Proust yitik zamanı ararken Tanpınar bulunmuş, hatta hiç yitirilmemiş olduğuna inandığı zamanı yitirmemenin kaygısını çeker, çabasını gösterir. Bu nedenle Tanpınar'ın zamanı asla bulunmayacak bir zamandır. Hafızanın değil daha çok muhayyilenin peşinde olmasının nedeni de budur.

Bu açıdan ele alındığında Tanpınar bir kez daha Bergson'la buluşur. Bergson'un temel kavramı sezgidir. Tanpınar, bunu çoğu kez, gene Yahya Kemal'den esinlenerek, 'duyuş/duymak' kavramlarıyla karşılar. Muhayyile daha çok da bu nedenden ötürü önemlidir. Çünkü, muhayyile eksiğin duyuşla tamamlanmasına sağlanan olanaktır. O anlamda, bellek bir noktadan sonra durağan ve değişmez olandır. Oysa muhayyile değişimin de olanağıdır ki, gene Bergson'un asal kavramlarından olan 'saf değişme' Tanpınar'da kendisini tüm boyutlarıyla gösterir.

Nitekim, Bergson, *Yaratıcı Bellek*'te esinle karşılanabilecek *revelation*'un ancak 'ruh, süreklilik ve saf değişim'le gerçekleşeceğini vurgulamaktaydı.[95] Bunun da ötesine geçerek, Bergson, sözcüklerle oldukça sorunlu bir ilişki geliştirmekteydi. Çünkü, sözcükler, bizimle gerçek arasına girmekte hatta ruhsal duruşlarımızı bile bizden saklamaktaydılar.[96] Sözcük, Bergson'a göre bütün niteliği yararcılığında olan bir olgudur ve soyluluğun sıradan biçimlere indirger. Yeniyi eskinin bir düzenlemesi haline getirir.[97] Buna göre, Bergson, sanatçının/şairin sezgilerini akışkanlığı ve biricikliği içinde, kamusal bir mülkiyet haline gelmeden ve orada tutsaklaşmadan aktarabileceğine inanmaz.[98] Bu itibarla da şiir, gene Bergson için umutsuz bir projedir. Tanpınar'ın, sürekli olarak şiiri 'yapamamaktan' yakınması da özünde bu imkansızlığın içinden konuşmasından fakat onu fark etmemiş bulunmasından (ya da her zaman olduğu gibi kaynağı saklamasından ve onu kendisinden 'mütevellit' bir şeymiş gibi sunmasından) başka bir şey değildir.

Tanpınar, tam da bu aşamada kendi döneminin modern şairleriyle özdeşleşir. Gerek Eliot, gerekse Faulkner, bu anlamda bütün dayanaklarını Bergson'dan türetmektedirler. Eliot, Bergson'un derslerini dinlemiş ve onun üstüne bir tebliğ yazmış birisi sıfatıyla, Faulkner, Amerikan modernizminin sezgisel boyutunu simgeleyen kişiliğiyle duyuş, ses, süreklilik, zaman, bellek, geçmiş, gelenek gibi kavramları, Bergsoncu bir estetiğe yerleştirirken

[95] Henri Bergson, The *Creative Mind*, 37.
[96] Bergson, *Time and Free Will*, 130.
[97] Bergson, CM, 94-96.
[98] Bergson, *The Creative Evolution*, tr. A. Mitchell, introduction P.A.Y. Gunter, Lanham, MD: University Press of America, 1983, x.

özenle ve hırsla kullanmışlardır.[99] Gerek Tanpınar'ın gerekse andığım yazarların değinilen kavramlara yönelmesinde en büyük etken ise hiç kuşku yok, 1. ve 2. Dünya Savaşı'dır. Bu doğrultuda yapılacak bir çalışma çok daha ileri benzeşmeleri ortaya çıkaracaktır. Şu kadarını söylemek gerekirse, Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* isimli romanında Hayri İrdal'la Halit Ayarcı'nın tanıştıkları günün akşamı Boğaz'a giderlerken Tanpınar'ın kullandığı 'geriye dönüşlü' ve 'bindirme' teknikli anlatım, bu bağlamın onun için ifade ettiği anlamı kesinleştirmektedir.

Sonuç

Ahmet Hamdi Tanpınar, bu özellikleriyle, başlangıçta da belirtildiği gibi, bugün üzerinde en çok durulan, en çok tartışılan yazarlardan birisidir. Bu ilginin kuşkusuz birden çok nedeni bulunmaktadır. Bununla birlikte arayışların somutlaştığı nokta, Tanpınar'ın yanıt aradığı sorulardan daha ileride değildir. Bir başka deyişle, Tanpınar, kendisi için ve ortaya koyduğu yapıtın iç sorunları nedeniyle veya ürettiği yanıtlardan ötürü ele alınan bir yazar değildir. Tanpınar, bugün de zaman zaman sorulan soruları daha erken bir tarihte sormuş bir kişi niteliğiyle çözümlenmektedir. Bu yanıyla, Tanpınar incelemelerinin öznesi Tanpınar değildir. Tanpınar, o araştırmaların daha ziyade nesnesi konumundadır. En fazlasından, modernitenin gelişiminde bir ara konak olarak değerlendirilmektedir, Tanpınar.[100]

Bununla birlikte, Tanpınar, daha çok modernite ve 'medeniyet' tartışmalarının başladığı sınırda söz konusu edilmektedir. Bu, hiç kuşkusuz, Tanpınar'ı eksik algılamak ve temellendirmektir. Hatta, bu olgu doğrudan Tanpınar'a ve yapıtlarına yönelen çalışmalar için de derece derece geçerlidir. Çok önemli olan bu hususun üstünde durmak gerekir. Çünkü, bu oluşumun açıklanması gerek Tanpınar'ın gerekse amacının bugün ne ifade ettiğini gösterecektir. Fakat ondan daha önemli bir husus söz konusudur. Bu durumun açıklığa kavuşturulması, yani Tanpınar'ın 'içeriden' bakılarak ele alınamamasındaki nedenlerin gösterilmesi, Türkiye'de modern zihniyetin bugün bulunduğu konumu belirlemeye de olanak sağlayacaktır.

Tanpınar'ın, onun üstüne yapılacak tartışmaların öznesi olması, öyle görünüyor ki, bugün artık olanaksızdır. Bu sınırlamanın ortaya çıkmasındaki en önemli neden, Tanpınar'ın dünyaya bakarken ve onu yorumlarken kullandığı araçların da sorunların da aşılmış olmasıdır. Bu 'aşılma' bir yetersizliğe

---

[99] Paul Douglas, *Bergson, Eliot, and American Literature* Lexington, Kentucky: Kentucky University Press, 1986; J. N. Riddel, 'Modern Times: Stein, Bergson and the ellipses of 'American writing', in F. Burwick and P. Douglass, ed., *The Crisis in Modernism*, 330-367.

[100] Türkiye'de Tanpınar üstüne yazan iki kişinin, Oğuz Demiralp ve Nurdan Gürbilek'in, Walter Benjamin'le ilgilenip onun hakkında da çalışma yapmış olması ilginçtir.

tekabül etmemektedir. Tam tersine, Tanpınar'ın 'araçları' bugünkü bilinç, kültürel donanım ve diğer zihinsel 'parametreler' tarafından kuşatılamamaktadır. Tanpınar'ın temel kaynakları 19. yüzyıl epistemolojisi, Divan edebiyatı ve nihayet Osmanlı medeniyetidir. Bu makalede gösterilmeye çalışıldığı gibi, Tanpınar, bu kaynakları 'nötr' ve içlemlerinden soyutlanmış, boşaltılmış olarak ele almaz. Yeni bir uygarlık ve insan tanımı geliştirebilmek için onlara yönelir. O nedenle de, o kültürel birikimi, bildiği kadarıyla değil, daha fazlasıyla kavramaya çalışır. Bu amaçla onu daha içeriden kuşatmaya gayret eder ve o yönde yoğunlaşır. Elindeki birikimin nesnel yanını aşmayı amaçlar. Öznel bir tercihle o kütleyi 'duymak' çabasına girişir. Bunu da, 'tercüme' eder. Tanpınar, bu arayışında kişisel-nesnel gerçeklikleri içiçe geçirir. Uygarlık çatışmasını kendisine çıkış noktası olarak alır. Kültür ikiliği diye tanımladığı konumun dışına çıkılabilmesi için sentezler önerir. Bu sentezin asıl nüvesi geçmiş uygarlığı bilmek ve özümsemektir.

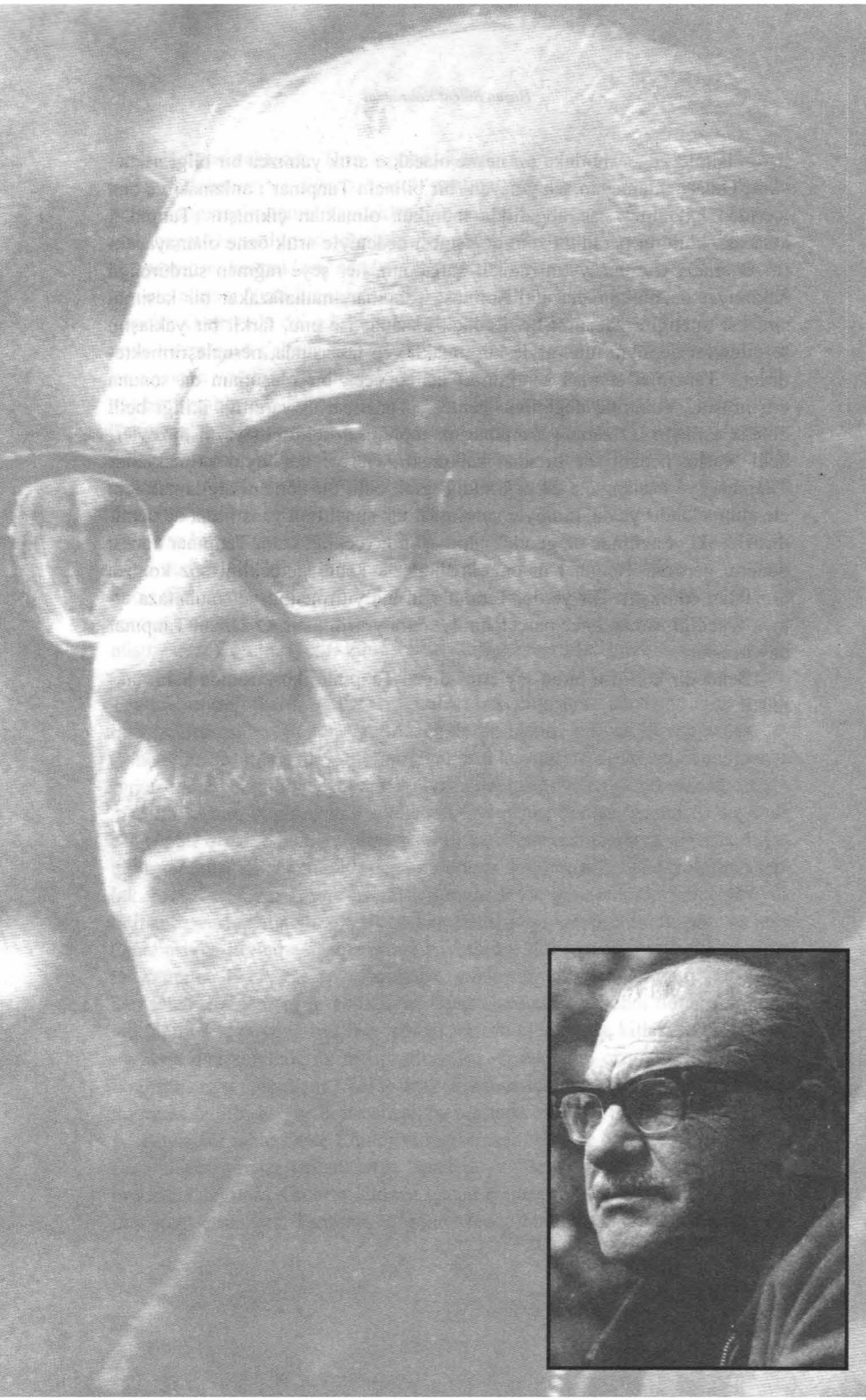
Oysa bugün yapılamayan budur; hatta yapılmasına olanak bulunmayan da gene budur. Çünkü, her şeyden önce, Tanpınar, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçiş döneminin insanıdır. Aradan geçen sürede, kültürel ve zihinsel dünyada sentez kavramı bir arayış olmaktan çıkmıştır. Bir eyleme ve gerçekliğe dönüşmüştür. Cumhuriyetin zihinsel ve kültürel tercihleri geriye dönüşsüzdür. Cumhuriyet, özellikle kültürel düzlemde bir Osmanlı gerçeğini kabul etmez. Tersine, onun inkarını geliştirir. Oradan başladığı için, kendi insanını yaratmaya çalışacaktır. Bunun yaratılacağına da inanır. İhtiyaç duyduğu tek şey zamandır. Bu anlayışını kitlenin niceliksel boyutuyla destekler. Tanpınar'ın 'inkar' diye yakındığı şey, yeni anlayışın dayanağı ve en güçlü olanağıdır.

Bu oluşum, bugün kendi sonucunu üretmiştir. Sentez, geçmişle bugünün estetik bir çizgide buluşturulması şeklinde çıkmamıştır ortaya. Estetik duyumun gerektirdiği seçkincilik de söz konusu değildir artık. Sosyolojinin çıplak gücü her şeyin önüne geçmiş, o nedenle de gündelikteki gerçek büyük hülyanın yerini almıştır. Artık *duyan* değil *yaşayan* insanındır söz ve sıra. Cumhuriyet, ilerleme düşüncesinin bayrağıdır. İlerleme ise parabolik olamaz. O Tanpınar'ın önerisidir. Parabolik yaklaşım, dünden bugüne, kırsaldan kentsele, kitleden tekile yöneliktir. Oysa Cumhuriyet, kendi dönemi için istediği, ihtiyaç duyduğu ve öngördüğü zamanı elde etmiş, kitlesini oluşturmuş ve hatta ona sonunda da teslim olmuştur. O nedenle, çizgisini bugün-yarın doğrultusunda çekmiştir. Tekil artık kitlenin içinde eriyebilir, kent kırsala doğru açılabilir. Uygarlık ise ancak *bu* sentezin anladığı bir Batı'dır.

Böyle bir tablo Dede Efendi'yi kapsamaz. Naili ve Nef'i de kuşkusuz bu süreçte yer almaz. Onlar, artık 'içsel duyuş'ların, sezgiyle kavranabilecek nesneleri değildir. Onların içinden geçen bir hayat tasavvuru da söz konusu olmaktan çıkmıştır. Tanpınar'ın göndermede bulunduğunu ve anlamaya ça-

lıştığı isimler, eğer mutlaka bir nesne olacaksa artık yalnızca bir bilgi nesnesidir. Onları anlamayan, 'duymayan' bir bilincin Tanpınar'ı anlaması ve onu içeriden kavraması ise doğallıkla mümkün olmaktan çıkmıştır. Tanpınar, kısacası, kültürel paradigmanın değişmesi nedeniyle artık özne olamayacaktır. O arada, Cumhuriyetin radikal kanadının, her şeye rağmen sürdürdüğü hakimiyet de bu sonuçta etkili olmuş, Tanpınar, muhafazakar bir kesimin simgesi niteliğini kazanmıştır. Radikal kanatlar ise onu, farklı bir yaklaşım sergileseler de, aynı niteliğiyle kuşatmakta, en fazlasında, nesneleştirmektedirler. 'Tanzimat sonrası sendromu' denebilecek bir oluşumun da sonuna erişilmiştir. Yukarıda değinilen 'sentez', Tanzimat'ın yarattığı ikiliği belli ölçüde aşmıştır. O zaman Tanpınar'ın, toplumsal-kültürel-siyasal düzeylerdeki 'varlık nedeni' de ortadan kalkmıştır. Geriye iki boyut kalmaktadır. Tanpınar, ya başlangıçta da değinildiği gibi, belli bir dönemi algılamak için ele alınmaktadır ya da, tümüyle varoluşsal bir bunalımın yansıtılma düzlemidir. Her iki yönelimde de gerek Tanpınar'ın gerçekliği olan, Tanpınar öncesi dönem, gerekse Tanpınar'ın onlarla tümleşik kendi gerçekliği söz konusu olmaktan çıkmıştır. Bir yerde, Tanpınar'ın hiç yitirmediği ve 'muhafaza etmek' istediği zaman önce parçalanmış, sonra yitirilmiştir. O zaman Tanpınar da yitmiştir.

'Bendedir korkusu biten şeylerin' diyen Tanpınar, korkusunda haklı çıkmıştır.



KEMAL TAHİR GİBİ YERLİ BİR ENTELLEKTÜELİ DOĞRU ANLAMANIN YOLU DÜŞÜNSEL KONUMUNUN FARKLILIĞINI KAVRAMAKTAN GEÇER

Kurtuluş Kayalı*

Kemal Tahir'i entellektüel olarak yorumlarken iki hususa dikkat etmek gerekmektedir. Bunlardan biri onun çevirmen-yazar olmamasıdır. Bu durum özellikle önemlidir. Düşünür yanı itibariyle herhangi bir düşünce adamının yazdığı metinleri esas alıp kendisini onun takipçisi olarak telakki etmemektedir. Entellektüelin kendi memleketinde önemsenmemesi nedeniyle düşünceleri esas alınan düşünce adamları genellikle yabancı olmaktadır. Türkçe'de bu durumu anlatan güzel sözler bulunmaktadır. Mensubu bulunduğu düşünce akımının kurucusunun düşüncelerini de yaratıcı bir şekilde kendi gerçeklerimize doğru aşmaktan bahsetmektedir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse değişik düşünce adamlarını ve metinleri kendi yaklaşımlarını geliştir-

* Doç. Dr. Kurtuluş Kayalı, Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü.

mek için bir dayanak olarak görmektedir. Değişik düşünce adamlarının yaklaşımlarını kendi düşünceleri yerine ikame etmeye çalışmamaktadır. Bu anlamda yaklaşımı döneminin önemli entellektüellerinden olduğu kadar sonraki dönemin düşün adamlarından da farklılıklar arzetmektedir. Hatta düşüncelerin belirginleştiği 1960'lı yıllar ile sonraki dönem arasında bile şaşırtıcı benzerlikler bulunmaktadır. Bu anlamda Sencer Divitçioğlu önceki tarih kesitinde altyapının üstyapıyı belirlemesi konusundaki esnekliğe nasıl yaklaşıyorsa sonraki yıllarda Murat Belge de aynı şekilde yaklaşmaktadır. Bu doğrultuda açıklayıcı işlevine sahip bir başka somut unsur da Engels'in J. Bloch'a yazdığı mektuptur. Türkiye'de bu mektupta ifadesini bulan üstyapının özgüllüğüne dair yaklaşıma altyapının etkileyiciliğinin sınırlılığı konusunda kuşku başlayınca genellikle başvurulmuştur. Kemal Tahir'de bu tarz aktarmacı zihniyetin izlerini görmek mümkün değildir. O kendi düşüncesinin gelişim seyri içinde ve mantıksal bir bütünsellik çerçevesinde yaklaşımını ifade etmeye yönelmiştir. Tabii bu durum genelde teoriye özelde yazılı metinlere ilgisinin sınırlı olduğu anlamına da gelmemektedir.

Fakat ister istemez bu konulara ilgisiz olduğu şeklinde olumsuz bir imaj oluşmaktadır. Ancak *Notlar*'ının okunması üzerinde durulması gerekmeyen metinleri bile titiz bir şekilde, notlar alarak değerlendirdiğini göstermektedir. Genelde ağırlıklı olarak Türkiye'de ve yurtdışında yayınlanan kimi önemli metinlere yönelik ilgisi vardır. Özellikle de Türkiye'nin yakın geçmişine yönelik yoğun tartışmalarda taraf olmaktadır. Bunlar arasından özellikle biri ilginç görünmektedir. Kemal Tahir'in referanslarına yakın insanlar arasında hiç kimsenin üzerinde durmadıkları metinlerle ilgilenmiştir. Örneğin, Mustafa Akdağ'ın yazdıkları daha kimsenin gündemine girmeden, Türkiye'de Osmanlı toplum yapısı tartışmaları başlamadan Kemal Tahir'in tartışmalarında önemli bir dayanak olmuştur. Kendi yaklaşımı doğrultusunda Fuat Köprülü ve Mustafa Akdağ'ın düşüncelerini yorumlamaya çalışmıştır. Ancak bir başka nokta özellikle ilginç görünmektedir. Diğer entellektüellerin tartışma yapmadan gönderme yaptığı entellektüeller genellikle Batılı entellektüellerdir. Bu entellektüellere yönelik ilgi de çoğu zaman atıfta bulunan aydının okuduğu ya da bulunduğu memleketlerin entellektüeline dönük olmaktadır. Bu konuda eleştirel hiçbir tutum takınılmamaktadır. Nitekim Maurice Duverger ve Roger Garaudy'ye yönelik ilgi Türkiye'de belirgin bir şekilde sağlıksız olmuştur: "1960'lı yılları Batının doğu ülkelerine kuram dayattığı ve sorunlarının çözümü için belli toplum kesitlerinin ön plana çıkarıldığı yıllardır. 1950'li yılların az gelişmişlik kavramını ATÜT tanımlaması izlemiş ve yine aynı yıllarda Sultan Galiyef'çilik gündeme getirilmiştir. İslamiyetin Batılı gelişim şemasıyla çelişmediği hakkındaki tezler de bu dö-

nemin ürünüdür. (Garaudy ve Rodinson)."[1] Bu anlamda Garaudy'nin değişik kitaplarının etkisi değerlendirildiği zaman marksistlerin ve İslamcıların eleştirmeden kabullenme eğilimlerinin hiç de farklı olmadığı görülebilir. Yukarıda belirtilen anlayışa paralel şekilde Mehmet Ali Aybar'ın Althusser ilgisinin Murat Belge'den daha önce başladığı beklenebilir. Mehmet Ali Aybar'ın *Lenin ve Felsefe* de dahil olmak üzere Althusser'in kitaplarından etkilenen düşünceleri *Forum* dergisindeki yazılarında yankı bulmuştur. Murat Belge'nin anti-Stalinizmi de ancak ondan on yıl kadar sonra dönemin önemli bir siyasal dergisinde ifadesini bulmuştur. Ancak arada önemli bir fark vardır. Aybar tutumunu sol kamuoyuna rağmen takınmıştır. Ancak Murat Belge tutumunu, kendinin de ifade ettiği gibi sol kamuoyunu hazırladıktan sonra değiştirmiştir. Marksizme yönelik kısmi eleştirileri de benzeri odaklardan kaynaklanmıştır. Fransız marksistlerinin düşüncelerinin yansımalarına Mehmet Ali Aybar'ın düşüncelerinde rastlamak mümkündür. Hatta Avrupa Komünizmi'nin çerçevesini daha önce çizdiği şeklindeki bir değerlendirmenin de aynı şekilde yorumlanması gerekmektedir. Hatta sosyalizmin Türkiye'ye özgü biçimi üzerinde dururken de aynı düşüncelerden kaynaklanmıştır.

Türkiye'de yapısal anlamda özgünlük bir ölçüde Sovyet sosyalizminden farklılık şeklinde algılanmıştır. Kemal Tahir'in farklılığı konusunda dikkat edilecek ikinci husus da budur. Mehmet Ali Aybar'ın özgünlük savının en belirleyici unsuru da bu noktada yatmaktadır. Onun Türkiye açısından biraz daha erken zamanda ortaya çıkan reel sosyalizm eleştirisi, 1980'li yıllara doğru ideolojik olarak onunla bağlantısı olmayan bir grup aydın tarafından da bir başka şekilde ifadelendirilip yaygınlaştırılmıştır. Dolayısıyla son dönemde etkin olan bir aydın grubunun Aybar'la düşünsel bağlantı kurmasının ve entellektüel olarak ona olumlu bakmasının bir mantığı bulunmaktadır. Ancak Türkiye'de yaygın olan husus düşünsel süreç yerine referanslar gibi görünmektedir.

1960'lı yılların sonlarında Türkiye'de etkin ve işlevsel olan bir gelişim de *Türkiye'nin Düzeni* kitabının yarattığı düşünsel ortamdır. *Türkiye'nin Düzeni* kitabı değişik özellikleri bakımından etkili olmuştur. Doğan Avcıoğlu'nun kafasındaki model Amerikan tipi kapitalizmin ve Sovyet komünizminin dışındaki bir modeldir. Doğan Avcıoğlu bunların ikisinin de Türkiye için geçerli olmadığını açıklıkla belirtmiştir. Ona göre geçerli olan model milliyetçi-devrimci kalkınma modelidir. Sözünü ettiği bu yaklaşımın gerisinde Polonya'lı iktisatçı Oscar Lange bulunmaktadır. Bu iktisatçının o dönemde Türkiye'de yayınlanmış kitapları da vardır. Oscar Lange hem de

[1] Kemal Tahir, *Notlar/Roman Notları 3*, Yayına Hazırlayan: Cengiz Yazoğlu, Önsöz: Cengiz Yazoğlu ve Baykan Sezer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991, s. 9

sosyalizmin içinden konuşmaktadır. Onun konuşuş tarzından kalkarak belki de kamufle edilmiş biçimde reel sosyalizme karşı tavır alınmaktadır. Bunun yapay ya da gerçek bir tepki olması o kadar önemli değildir. Siyaseten de Baasçılık olarak adlandırılan akımın önemli ölçüde 1960 sonrası Türk siyasi düşüncesi içinde bir yeri bulunmakta, onunla uzlaşılmaktadır. Başka bir tarzda ifade edilirse bu genel düşünsel yapı içerisinde merkezi bir yere oturduğu için yayınlanmasının üzerinden yirmi yıl geçtikten sonra bile *Türkiye'nin Düzeni* ile bir problemi olması doğal görünmektedir. Bu yapıt o dönemde yazılagelenlerle aynı frekansta olduğu için olumlu ve olumsuz anlamdaki eleştirilere sürekli muhatap olmuştur. Reel sosyalizm ve Türkiye'nin somut şartları konusunda söyledikleri döneminin yaygın kabullenimleriyle uyumlu olduğu için de önemsenmelidir. Baasçılık kendisiyle beraber Orta-Doğu kökenli düşünsel başka etkileri de beraberinde getirmemiş gibi görünmektedir. Geniş bir kesimin yazdıklarında Sovyetler Birliği'ndeki sosyalizm uygulamalarına dönük eleştiriler bulunmaktadır. Ancak bu eleştirel tutuma karşın Sovyetler Birliği'nin dünya ölçeğindeki siyasal tercihlerine olumlu bakılmaktadır.

Kemal Tahir'in eleştirel tutumunda ise daha baştan sosyalizmin uygulandığı ülkelerden ayrıştırılmış bir eğilim gündeme girmektedir. Nitekim onun yazdıklarının arkasında genel kabul gören entellektüeller olsa da somut uygulamaları bir başka tarzda değerlendirmektedir. Değerlendirmelerinin arkasındaki düşünsel dayanakları da fazlasıyla önemsemiştir. Türkiye'de Abdül Malek'in *La Societe Militer* kitabına ilk dikkat çeken kişi de Kemal Tahir olmuştur. Diğerleri Orta-Doğu'daki somut uygulamaların peşinde iken o farklılığın izah tarzını formüle etmeye çalışmıştır. Türkiye'nin somut durumunun farklılığına dair düşündükleriyle yetinmemekte, temelde tartışsa da buna bir de teorik dayanak bulmaya çalışmaktadır. Malek'in kitabına yönelmeyi bu eğiliminin bir işareti olarak anlamak gerekmektedir. Zaten Kemal Tahir'in Asya Tipi Üretim Tarzı kavramını anlama çabasını da benzeri bir düşünce tarzının işareti olarak görmek yeğlenmelidir. Osmanlı toplumu hakkındaki incelemelerinin sonuçları toplumu sadece belirli bir sınırlı dönem açısından değil, daha sonraki gelişimi açısından da farklı görmesi onun Asya Tipi Üretim Tarzı kavramını sorunları açıklamakta yararlanılacak bir araç olarak görmesiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla da önemli olan Godelier'in formülasyonu değil onun Osmanlı toplumunu anlamlandırma açısından yararı olmuştur. Bir başka şekilde söylemek gerekirse önemli olan Godelier'in tanımlaması değildir. Önemli olan Kemal Tahir'in onun söylediklerinden onun yaklaşımlarından kalkarak Osmanlı toplumunu değerlendirme denemesidir. Dönemin marksist aydınları için kavramsal çerçeve sosyal yapıyı bütünüyle açıklıyor. Kemal Tahir'in yaklaşımı açısından zaten model tam otur-

mamaktadır. Söyledikleri açısından Marks'ın teorik yaklaşımını dahi yerli gerçeklerimizi anlamak için aşmak gerektiğinden bahsettiği için ATÜT üzerine düşünceler dolayısıyla farklı bir çözümleme yapabileceğini düşünmek yanlış görünmektedir. Nitekim değişik anı kitaplarında -belki de ufukları fazla gelişmemiş kişilerin yayınladığı anı kitaplarında- ATÜT konusundaki yaklaşımlarını zaman içinde değiştiren akademisyenler hakkında yer alan nitelemeleri, kendi yaklaşımını olanca açıklığıyla sergileyebilecek mahiyettedir. Kendisini, isimlerini de vererek onlardan farklı bir yere koymuştur. Onların teoriyi kendi gerçeklerimize doğru aşmak şeklinde bir eğilim içinde olmadıklarını belirtmiştir. Bu noktadaki en iyi örnek de Sencer Divitçioğlu'nun *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* kitabındaki ATÜT tanımlamasının yapıldığı bölümde bulunmaktadır. Bu kitapta ifadesini bulan yaklaşımla *Yorgun Savaşçı* romanındaki ATÜT nitelemesi birbirinden önemli farklar taşımaktadır. *Yorgun Savaşçı* sözü edilen kitaptan iki sene önce yayınlanmasına rağmen durum böyledir. Bu noktada farklılaştırmayı maddeleştirmeye çalışan kısa bir makale durumun açıklık kazanmasını sağlayabilir: "Diğerlerinin ATÜT'ün durağan olduğu ve XVII. asırdan itibaren Osmanlı toplumu için başka üretim biçiminden bahsedilmek gereği yolundaki fikirlerine karşılık Kemal Tahir ATÜT'ten çok daha geniş bir tarihi dönemi açıklamak için yararlanmakta ve durağanlığın söz konusu edilemeyeceğini savunmaktadır. Bir başka deyişle diğerlerinden ATÜT'ün kavramsallaştırılmasında olduğu gibi Osmanlı toplumunu değerlendirme noktasında da ayrılmaktadır. Öbürleri ATÜT'ü tanımlanmış bir kavram olarak Türk toplumuna uyarlarken Kemal Tahir ATÜT'ü yerli gerçeklerimize doğru aşmayı denemiştir. Azgelişmişlik konusundaki karşıt tavrı Türkiye için semi-periferi kavramının kullanılmaya başlanması ile benimsenirken konuya yöntem düzeyindeki bakışı da Batıda ATÜT üzerine geliştirilen tezlerle doğrulanmaktadır. Bu iki değişiklik Kemal Tahir'in Marks'a eleştirel bakışının ve marksizmi ortodoks yorumu dışında kavramasının kanıtıdır."[2] Aktarılan bu yorum bir kavramsal çerçevenin zorlanmasından ziyade aşikar bir şekilde Kemal Tahir'in düşünce adamı olarak üretici-yaratıcı yanını ortaya çıkarmaktadır. Biraz önce anılan yaklaşım sahipleri ise yaratıcı bir işlev taşımaktan ziyade belirli kavramlarla Osmanlı toplumunun anlaşılabileceğini savunmaktadırlar.

Durumu bir ölçüde de siyaset bağlamında düşünmek gerekmektedir. Çoğu entellektüel de konuyu siyasal bağlamında düşünmenin gerçekçi bir tutum olduğunu savunmuştur. Reel sosyalizmin gündeme girmesinin ve tartışılmasının nedenlerini de başka yerlerde aramamak gerekmektedir. Kemal

[2] Deniz Asya, "Kemal Tahir Düşüncesi", *Folklor/Edebiyat*, C. I, No: 3, (Mayıs-Haziran 1995), s. 119

Tahir bir yanıyla Türkiye'nin toplumsal yapısının özgünlüğü noktasında Doğan Avcıoğlu gibi bir entellektüelle, bir yanıyla da ATÜT kavramını kullanma anlamında İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu ile buluşmaktadır. Siyasetin başat olarak algılanması nedeniyle de hemen herkesle arasında önemli mesafe bulunmaktadır. Doğan Avcıoğlu'nun düşüncelerinden toplumsal yapının özgünlüğü konusunda ayrıştırılması da olağanüstü kolay gözükürken, ATÜT kavramını ısrarla kullanması nedeniyle düşünceleri İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu'nun görüşleriyle neredeyse özdeşmiş gibi bir izlenim vermektedir. Bunun böyle olmadığı barizdir. Doğru sayılabilecek tespitler yapabilmek için Kemal Tahir'in siyasetle olağanüstü mesafeli olmasına özellikle dikkat etmek gerekmektedir.

Türkiye'de Soldaki Bölünmeler başlıklı kitapta kendisiyle konuşma yapılan aydınların nerede durdukları belirgin bir şekilde anlaşılmaktadır. Kitapta Kemal Tahir'in anlamsız gibi görünen bir cümlesinden başka hiçbir düşüncesi yer almamaktadır. Kitabın yazarı o dönemde tartışmanın mantalitesine teslim olduğu için aykırı görünebilecek hiçbir düşünceye yer vermemiştir. Konuşmanın sonradan yayınlanan metninde Kemal Tahir'in Türkiye'deki sosyalist hareketin Batılılaşmanın bir kolu olduğunu belirttiği ve bu harekete köklü eleştiriler yönelttiği görülmektedir: "Biz Batılılaşma hareketini –tabiî, Batılılaşma hareketinin bir kolu da, sosyalist harekettir- yani laiklik, maiklik denilen maskaralıkların yanı sıra, sosyalizmi biz, tıpkı Batılılaşmacılarımızın Batılılaşmayı aldığı gibi aldık. Binaenaleyh o zaman, Batı'da büyük bir sosyalist birikim, fikir birikimi vardı. Binaenaleyh her gelen dergi, bize yeni fikirler getirecekti ve bizim, Batı'dan hiç bir farkımız olmadığı için, aynen kullanacaktık onları biz! Vakta ki, Batı'da, bizim için hazır fikir olmadığı anlaşılınca, kıyamet koptu. Bütün bu hayrolalar, mayrolalar ondan ileri geldi. Çünkü, biz bir şeye alışmamıştık, yani Batı'daki fikri alalım da yerlileştirelim. Buna da alışmamıştık. Biz gözü kapalı, Batı'daki fikri burda tekrar ediyorduk."[3] Sol hareketi kökten eleştirdiği Batılılaşmacılığın bir uzantısı olarak bir anlamda Türkiye'nin toplumsal yapısını da ana hatları itibariyle bir Batılı toplum gibi görmek şeklinde tezahür ettiğini belirtmek demektir. Bunun böyle anlaşılmasında o dönemlerde revaçta olan modernleşme teorilerinin mantalitesi de etkili olmuştur. Bir başka anlamda da Türkiye'de solda yaygın olan millî demokratik devrim ve sosyalist devrim stratejilerinin tartışılması, çoğu kişiyi sosyalist devrim stratejisini savunmak adına Türk toplumsal yapısını tipik bir Batılı toplum yapısı gibi görmek noktasına götürmüştür. Dolayısıyla Sencer Divitçioğlu ve İdris Küçükömer'in yaklaşımlarını da bir başka şekilde nitelememek gerekmektedir. Türkiye'yi tipik bir Batılı toplum

[3] Kemal Tahir, "Sol Bölünmeler Üstüne Konuşma", *Türkiye Defteri*, No: 2, (Aralık 1973), s. 17-18

gibi görmenin yanında İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu Türkiye İşçi Partisi'nin, Kemal Tahir'in Batılılaşmanın bir kolu olarak gördüğü hareketin örgütünün Bilim Kurulu'nda yer almışlardır. İdris Küçükömer de partiyle bir döneme kadar yoğun bağlantısı bulunan *Ant* dergisinde Türkiye'nin genel siyasal gelişim sürecini tahlil eden makaleler yayınlamıştır. Kemal Tahir'in sınırlı sayıda makalesinin yayınlandığı *Yön* dergisi dışında dönemin siyasal doğrultusu belirgin dergilerinde yazmadığı görülmektedir. Bu somut bilgiler Kemal Tahir'in daha istikrarlı sayılabilecek bir düşünsel serüveni olduğunu göstermektedir.

Kemal Tahir ile düşünsel serüveni açısından karşılaştırıldığı zaman İdris Küçükömer'in entellektüel hayatının belirgin bir trajedi içerdiği görülebilir. Daha doğrusu yaşantısı hakikaten trajiktir. Bir dönem en azından düşünsel planda cuntacılığı deneyen, daha sonraları TİP'in doğrultusunu çizmeye, yorumlamaya ve dönüştürmeye çalışan ve her dönemde CHP ve İsmet İnönü'ye eleştirel bakmaya koşullanmış olan İdris Küçükömer temel kitabını, Türkiye'nin düşünce dünyasını belirgin bir şekilde etkilemiş olan kitabını da CHP'nin bir kurultayı vesilesiyle yazmıştır. CHP'nin Kurultay aşamasındaki durumunu tahlil etmeye çalışan Küçükömer sağ ve sol güçleri eski tarzda ayrıştırmanın yanlış olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle de Türkiye'de siyasetin İttihat ve Terakki ve CHP'yi içeren doğrultusuna sağ, Hürriyet ve İtilaf ile DP'yi içeren doğrultusuna da sol demiştir. Tabii bunu siyasal partilerin toplumsal tabanları için söylemiştir. Ancak belki de CHP ile bütün ipleri koparmamak adına sonradan yayınlanan kitabında, muhtemelen bugünkü konumunu da ancak çelişik bir şekilde görecek tarzda siyasal gelişim çerçevesinde Bülent Ecevit'in bir yalnız adam olarak göründüğünü belirtmiştir. Neredeyse son yirmi yıllık entellektüel hayatı CHP zihniyetiyle hesaplaşmayla geçmiş olmasına karşın son iki-üç yıllık hayatını Sosyal Demokrat Halkçı Parti üyesi olarak sürdürmüştür. Belirgin kişilerin, özellikle Murat Belge'nin Kemal Tahir için biraz da müstehzi bir edayla olsa olsa sosyal demokrat olarak nitelenebilir demelerine karşın İdris Küçükömer hakkında benzeri bir gözlemde bulunmamaları gariptir. Bu entellektüellerin duyarlılıkları bütünüyle siyasetle bağlantılı olmalarına karşın bu noktaya dikkat etmemeleri konuları mantıki bir bütünlük çerçevesinde değerlendirmediklerini göstermektedir. Kemal Tahir'in düşüncelerinin siyasal uzantılarının 1960'lı yıllardaki eğilimlere göre bir ölçüde muğlak gibi görünmesine rağmen bu tür bir bağlantı hiç yaşanmamıştır. Temel ilgi alanının tarihte odaklaşmasının da bu durumla önemli bağlantısı vardır. Gündelik siyaset Kemal Tahir için basit bir teferruattır. Diğer entellektüellerle arasındaki fark tam da bu noktada odaklaşmaktadır. Özellikle sözü edilen entellektüellerin Türkiye'deki siyasal istikrarsızlık nedeniyle zaman içindeki siyasal yönelimleri Kemal Tahir'le

aralarındaki farkları olanca açıklılığıyla ortaya koyabilecek mahiyettedir.

Bu durum Osmanlı geçmişine bakış açısında da, Cumhuriyet konusunda daha bütünlüklü değerlendirme yapmasında da somutlaşmaktadır. Kemal Tahir'in yazılı metinlerinde, notlarında, daha bariz olarak da konuşmalarında derebeyleşme ya da -ve de feodalleşme konusunda belirttikleri anlaşılabilir bir durumdadır. Osmanlı son döneminde feodalleşme ve derebeyleşme konusundaki yaklaşımları Osmanlı toplumsal yapısının özgünlüğü konusundaki değerlendirmelerine yönelik bir eleştiri olarak anlamaktadır. Onun Osmanlı toplum yapısının özgürlüğü konusundaki ısrarı bir anlamda genellemeci mahiyetteki yorumlamaları eleştiri denemesi olarak görülmelidir. Burada üzerinde durulacak noktalardan biri, Osmanlı toplum yapısına ilişkin farklılıkların sonraki dönemlerde de etkilerini sürdüreceğine dair yaklaşımıdır. Bir başka deyişle, ona göre Cumhuriyet döneminde görülen yapısal farkların Osmanlı toplumundan kaynaklanan nedenleri vardır. Kültürel alandaki farklardan da bahsettiği için hemen herkesin yöntemsiz olarak niteledikleri Osmanlı tarihçilerinin temel metinlerinin ayrıntılı ve ciddiye alınarak okunması gerektiğini belirtmiştir. Bu çerçevede Kerim Sadi'nin entellektüeller arasındaki düşünce farklılıklarını anlamak açısından Fuad Köprülü hakkında yazdığı broşürü hatırlamak gerekecektir. Sözü edilen broşür bu noktadaki yaygın eğilimi yansıtmaktadır. Ancak oradan neredeyse yirmi yıl sonra Halil Berktay'ın yayınladığı bir kitapla Fuad Köprülü'nün önemini tebarüz ettirmesi yaygın bir değişikliğe işaret etmektedir. Ancak kimsenin aklına kritik bir soru gelmemektedir. Bu kritik soru da yirmi yıla yakın süre içinde ya da öncesinde Fuad Köprülü'nün tarihçi olarak önemini vurgulayan solcu ya da kendisini sosyalist olarak niteleyen bir entellektüelin olup olmadığıdır. Türkiye'nin düşünce haritasını çıkarmak anlamında bu sorunun işlevsel bir önemi vardır. Sorunun cevabı Osmanlı toplumunun farklılığını ortaya çıkarabilecek mahiyettedir. Sözü edilen sorunun burada ifadelendirilen cevabından daha kritik bir önemi vardır.

Sorulardan bir başkası toplum yapısının anlaşılmasında hangi düşünce adamlarına müracaat edileceği şeklindedir. Yayınlanan bazı metinlerde belirgin bir biçimde vurgu yapıldığı gibi, 1960'lı yıllar sonrası düşünce hayatı geçmişten önceki dönem düşünürlerinden beslenme gibi bir özellik taşımamaktadır. Her tür sadre şifa düşüncenin 1960 rönesansından sonra oluştuğu gibi bir düşünce yaygın olarak kabullenilmektedir. Burada ismi anılan entellektüellerin önemlice bir kısmı da o dönemin tarihçilerini, ulaştıkları materyallerin kullanılabileceği, bu anlamda yararı olan teknisyenler olarak görmektedirler. Buna mukabil son dönemin Türk düşünce dünyasındaki yeniliklerden biri, geçmiş dönem düşünce adamlarına yönelmek şeklinde tezahür etmektedir. Son dönem aydınları önemli ayrılılıklar taşısa da, 1960 yılı

öncesi entellektüellerinin tartışılması gereğine vurgu yapmaktadırlar. Bu durum ne kadar önemliyse Kemal Tahir'in entellektüel olarak önemi de o kadar belirginleşir. Kemal Tahir'in bu anlamda yeni dönem aydınlarının düşüncelerine çok daha önceki dönemlerde yöneldiği anlaşılabilir. Bu durumun gerçekliği Kemal Tahir'in yazdığı metinler okunduğu zaman anlaşılabilir. Durum Kemal Tahir'in yayınlanmış olan *Notlar'ı* okunduğu zaman daha aşikâr olarak anlaşılabilir. Kemal Tahir'in yaklaşımının farklılığı özellikle tarihçiler söz konusu olduğu zaman belirgindir. Kemal Tahir akademik metinlerin önemlice bir kısmını da neredeyse yayınlandığı sırada okumuştur. Okuma eylemi Osmanlı tarihçilerini, örneğin, Naima'yı çok erken dönemlerde irdelediğini ve Fuad Köprülü'nün yazdıkları kadar Mustafa Akdağ'ın kitaplarını da yorumlamaya çalıştığını göstermektedir. Bu tür bir inceleme eğilimi tarihçiler yanında Niyazi Berkes gibi düşünce adamlarını da kapsamaktadır. Kemal Tahir son dönemde belirginlik kazanan tarihe yönelme ve eski dönem entellektüellerini önemseme eğilimine çok önceki tarih kesitlerinde ulaşmıştır. Osmanlı toplumuna ve tarihine yönelik olarak da ayrıntılı bir tahlil yapmayı denemiştir.

Bu hususun bir noktaya kadar açılması gerekmektedir. Osmanlı tarihinin değişik dönemlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi denenmelidir. Kemal Tahir'in çalışmalarında bu tür bir eğilim söz konusudur. Yakın döneme kadar yapılan çalışmalar ayrıntı zenginliğini bir kenara bırakarak Behice Boran'ın merkezi feodalite çerçevesinde oluşmuş yaklaşımında odaklanmış ve sınırlanmıştır. Mübeccel Kıray da bu yaklaşımı iyice darlaştırarak konuyu bariz bir şekilde teknolojinin belirleyiciliği çerçevesinde mütalaa etmiştir. Ancak dönemin diğer genellemeleri de bu genellemeden çok farklı değildir. Bu noktada Kemal Tahir'in söyledikleri gerçekçi görünmektedir: "Aslında Bayan Mübeccel'in dayanakları, bizim, Asyatik Toplum meselesinden habersiz olarak 1922'den bu yana tuttuğumuz yanlışın sürdürülmek istenmesinden başka birşey değildir. Bu yanlış, toplumumuz ile batı toplumlarının temel dayanaklarında hiçbir fark olmadığı, bizim de, biraz geri kalmış olmakla beraber aynı yollardan geçeceğimiz, ya da sıçramayı bekleyeceğimiz martavalına dayanmaktadır. Bu bakımdan vaktiyle bizim düştüğümüz yanlışın orijinalitesine bile malik değildir (Biz hiç Asyatik Toplum farkından haberli değildik)."[4] Dönemin genel eğilimini Muzaffer Sencer'in başlığı da belirtilen zihniyeti çağrıştıran kitabındaki özetlemelerde bulmak mümkündür. Kitabın adı *Devrim Stratejileri Açısından Osmanlı Toplum Yapısı*'dır. Kitaptaki özetlerden tarih dışındaki bilim dallarından gelen hemen her aydının olağanüstü

[4] Kemal Tahir, *Notlar/Sosyalizm Toplum ve Gerçek*, Yayına Hazırlayan: Cengiz Yazoğlu, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992, s. 230-231. Kemal Tahir'in Mübeccel Kıray'ın metinlerinin pek yayınlanmadığı bir tarihte bir başka kitap vesilesiyle bu düşünceye ulaşması önemli görünmektedir.

indirgemeci bir zihniyetle sorunları çözümlemeye çalıştığı görülmektedir. Ama geçen zaman, ana noktalar, birkaç husus üzerinde durmak yerine ayrıntılarla zenginleşmiş bir tahlile yönelmeyi beraberinde getirmektedir. Bu da mülkiyet üzerinde odaklanmış değerlendirmelerin yerini Annales Okulu'nun metinlerinin almasıyla sonuçlanmaktadır. Hemen herkesin, daha doğrusu yaygın bir kesimin benimsediği bu eğilim toplumlar arasındaki farkı ayrıntılardaki farka indirmektedir. Bu mantalite çerçevesinde toplumlara bakıldığı zaman Batı feodalitesi olarak nitelenen dönemde bile Batı topluml.rının sosyal yapıları birbirinden belirgin farklılıklar taşımaktadır. Farklı yapısal nitelikleri de birbiriyle bağlantılı görünmektedir. Her yapıyı anlamlandırmak için bütünle bağlantısına bakmak gerekmektedir. Ayrıntılar konusundaki farklı yorumlar dışında bu bağlantı sorunu üzerinde de durulmamıştır. Bir de tüm bunların 1960'lı yıllarda yapılan toplumsal yapı ve Osmanlı toplum yapısı tartışmaları açısından ne ifade ettiği hiç önemsenmemiştir. Hemen herkes Türkiye'nin sorunlarının 1838 yılına kadar ülkenin içine bakarak çözümlenebileceğini sanırken, Kemal Tahir Osmanlı'da somutlaşan sorunların Doğu/Batı mücadelesi çerçevesinde oluştuğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Kemal Tahir'in düşünceleri bu iki yönü itibariyle de, mantalitesi farklı olsa bile günümüzün düşünsel temayüllerine takaddüm etmektedir. Kemal Tahir'in yaklaşımı Osmanlı toplumunun geniş bir tahlili üzerine yaslanmaktadır. Temel yönelimleri bakımından ayrıntılarla renklenmiş zengin bir Osmanlı fotoğrafı gündeme girmektedir.

Benzer özellikleri Cumhuriyet döneminin yorumlamasına dönük metinlerinde de görmek mümkündür. Kemal Tahir'de anlayış olarak Osmanlı toplumunu nitelendiriş tarzı farklı olmasa da, değişik kitaplarında değişik yanlarının öne çıkması gibi bir durum vardır. 1965 yılında yayınlanan *Yorgun Savaşçı* romanının konusu Osmanlı toplumu değil, Millî Mücadele'dir. Bu romanda Osmanlı toplumu hakkında çok genel, o anlamda da yukarıda temelde eleştirilen kaba yaklaşımlarla aynı çerçevede yorumlanabilecek bir yaklaşım söz konusudur. Kemal Tahir'in Osmanlı toplumuna ayrıntılı sayılabilecek yaklaşımı daha belirgin olarak 1967 yılında yayınlanan *Devlet Ana* romanında bulunmaktadır. Ondan öte Kemal Tahir'in Türkiye'de köy romancısı olarak nitelenen romancılardan farklı bir biçimde daha ilk romanlarından itibaren Osmanlı tarihine sürekli gönderme yaptığı görülmektedir. Daha doğru ifade edilecek olursa, olumlu-olumsuz nitelemesi zaman içinde değişse de Osmanlı geçmişimize yönelik ilgisi hep olmuş ve sorunların tarihsel bir perspektif içinde yorumlanması gereği üzerinde ısrarla durmuştur. Hatta *Yön*'de yayınlanan Osmanlılığa dair makalesindeki eleştirel yaklaşımı da bu çerçeve içinde yorumlamak gerekmektedir. Kemal Tahir düşünceleri açısından ayrıntılı ve gerçekçi bir şekilde değerlendirilmemiştir. Örneğin,

Yalçın Küçük Kemal Tahir'i düşünceleri açısından yorumlamaya çalışırken yukarıda belirtilen özelliğine rağmen genellikle *Yorgun Savaşçı* romanını esas almıştır.

Kemal Tahir'in Osmanlı toplumunu yorumlaması gibi Cumhuriyet dönemini değerlendirmesi de geniş kapsamlı olmuştur. Türk düşünce hayatında genellikle 1938-1950 yılları arasının daha önceki bir tarih kesitinde, daha erken olarak gündeme geldiği görülebilir. Kemal Tahir'le yaşıt ya da ondan biraz büyük biraz küçük yazarların neredeyse hepsi, daha doğrusu önemlice bir kesimi Atatürk dönemini olağanüstü olumlu bir şekilde değerlendirirken, 1938-1950 yılları arası döneme yoğun bir eleştirellik çerçevesinde bakmışlardır. Dönemin muhafazakâr aydınları da kimi sınırlandırıcı nedenlerle böylesi bir değerlendirmeyi yeğlemişlerdir. Kemal Tahir'de belirtilen tarzdaki ayrıştırıcı eğilimden ziyade Cumhuriyet dönemini bir tür bütünsellik çerçevesinde değerlendirme yönelimi görülmektedir. Bu nedenle daha sonraki tarih kesitinde Türkiye'de tartışmanın merkezine gelecek olan Kemalist dönemin sorgulanması ve eleştirel yorumlanması Kemal Tahir'le belli bir olgunluğa erişmiştir. Soruna bütünlüklü bir bakış açısı olduğunu Osmanlı geçmişimizden 195O'li yıllara kadarki gelişme sürecini aynı tarihlerde yorumlamasından da anlamak mümkündür. Ayrı ayrı tarihsel dönemleri değerlendiren romanları yakın yıllarda yayınlanmıştır. Osmanlı devletinin kuruluşunu konu alan *Devlet Ana* ile Köy Enstitülerini tartışan *Bozkırdaki Çekirdek* aynı yıl, 1967 yılında yayınlanmıştır. Bunun yanı sıra İzmir suikastini tartışan, yorumlayan *Kurt Kanunu* 1969, Serbest Fırka'nın değerlendirilmesi üzerinde odaklaşan *Yol Ayrımı* da 1971 yılında basılmıştır. Bir de bu romanların yazımı uzun süre almıştır. Bu çerçevede düşünüldüğü zaman 1200'lü yıllardan 1940'lı yılların sonlarına kadar bütünlüklü bir yorum denemesinin söz konusu olduğu görülebilir. Bütünlüklü bir bakış 1960'lı yıllardaki Kemal Tahir metinlerinin temel özelliğidir. Temel yaklaşımının öneminin anlaşılması, üzerinde durulan dönemlere ilişkin başka bakış açılarının bilinmesiyle mümkündür.

Bu açıdan bakılınca bir somut yorum iyi bir kalkış noktası olabilir. Somut yorum kendi içinde fazla bir önemi haiz değildir. Ama genel yansıtması durumunda önemli bir yaklaşım olarak nitelenebilir. Yalçın Küçük *Türkiye Üzerine Tezler* kitabının birinde CHP ile DP arasındaki farkı sınırlamakta; 1950 yılını da bir tür devrim olarak nitelemek yerine bir restorasyon başlangıcı olarak algılamakta; dolayısıyla da 1950 yılı öncesi ile sonrası arasında temel bir fark görmemektedir. Bu metnini 198O'li yılların sonlarında yazarken kafasında sürekli olarak siyasal boyutu olağanüstü belirgin iki yorum bulunmaktadır. Bunlardan biri Mihri Belli'nin "Anti-Kemalist Karşı Devrim" saptaması, diğeri de Mehmet Ali Aybar'ın "Halk Devrimi" nitelemesi-

dir. Aslında o dönemin neredeyse tüm entellektüelleri, sol tandanslı aydınları bu ayrımlamanın, bu nitelemenin, birinin ya da diğerinin yanındadır. Bu metinde kendinden bir ölçüde bahsedilen ve sol ve sağ değerlendirmesi dönemin temel aydınlarından farklı olan İdris Küçükömer'i "Halk Devrimi" saptamasının bir başka kuramcısı olarak görmek gerekmektedir. Yalçın Küçük de restorasyon yaklaşımıyla bu çözümlemenin mantalitesini aşan önemli bir aydın olarak öne çıkmaktadır. İki somut dönemin ve iki siyasal partinin neredeyse özdeşleştirilmesi çoğu aydınlar için yakın dönemin bir buluşu olarak ortaya çıkmaktadır. Daha önceki dönemde belki *Kadro* ve *Yön* dergilerinde yankı bulan zihniyetin de katkısıyla sol tandanslı, marksist eğilimli aydınlar genellikle CHP'ye olumlu bakmışlardır. "Anti-Kemalist Karşı Devrim" nitelemesi de önemli ölçüde bu tavırdan kaynaklanmıştır. Yakın dönemde bu konudaki endişeler bir kenara bırakıldığı için hemen hiç kimse Yalçın Küçük'ün sözü edilen nitelemeleri konusunda eleştirel bir tutum takınmamıştır. Ama vaktiyle, muhtemelen 1967 yılında, Kemal Tahir *Milliyet* gazetesinde Celal Bayar'ın *Ben De Yazdım* kitabı üzerine bazı konularda CHP zihniyeti ile DP zihniyetinin farklı olmadığını belirten bir makale yazdığında tepki çekmiştir. Bu makale vesilesiyle Kemal Tahir'in DP'ye olumlu baktığı tarzında eleştiriler yapılmıştır. Hatta bu konuda belirleyici ve öncü sayılabilecek makaleyi *Yön* dergisinde Doğan Avcıoğlu yazmıştır. Bu ve benzeri makalelerde ifade edilen görüşler dolayısıyla Kemal Tahir muhafazakâr yaklaşımları savunan ve bu nedenle yanlış yerde bulunan bir entellektüel olarak nitelenmiştir. Aslında daha önceden belirtildiği gibi, ne TİP'in savunduğu görüşler ne de CHP ve DP'nin savunduğu görüşler bir düşünce adamı olarak Kemal Tahir tarafından önemsenmiştir.

Kurt Kanunu ve *Yol Ayrımı* romanları açısından, özellikle de ilki açısından Kemal Tahir Cumhuriyet'in ilk yıllarına yönelmiş ve suikast girişimi mihverinde dönemin farklı bir tahlilini yapmıştır. Daha sonraki bir dönemde, tam aynı mahiyette olmamakla beraber Zürcher'in 1919-1926 dönemi itibariyle Türkiye'de İttihatçıların gelişimini izlemesi önemli bir ilgi uyandırmıştır. Bu anlamda Zürcher'in çalışması Kemalist tarihçiliğe yönelik bir eleştiri olarak önemsenmiştir. Keza *Bozkırdaki Çekirdek* de erken bir kitap olarak nitelenebilir. İlk dönemler ve özellikle de 1960'lı yılların başlarından itibaren Köy Enstitüleri Türkiye'de genelde eğitim sorunlarını kökünden çözebilecek özgün bir eğitim pratiği olarak görülmüştür. Daha sonraki dönemlerde, özelikle de 1980'li yıllardan itibaren ise sol eğilimli kesim içinden geniş bir grup Köy Enstitüleri pratiğine eleştirel bir şekilde yaklaşır olmuştur. Burada söylenmek istenen sadece çoğu entellektüelin Kemal Tahir'in bulun-

duğu noktaya oldukça geç bir tarihte ve güç bir şekilde geldiği değildir.[5] İşin bir yanı belirgin olarak budur. Ancak bundan öte Kemal Tahir'in söz konusu sorunlara bakış tarzı temelde de farklıdır. Tüm bunlar belki de tarihin köklü bir şekilde farklı değerlendirilişinin ipuçlarını taşımaktadır. Söz konusu olan şey bütünsel bir farklı bakış tarzıdır. Tahlillerinin doğru yanlış olması o kadar önemli de değildir. Bir an için tüm tespitlerinin yanlış olduğu düşünülse dahi bu durum Kemal Tahir'in tarihsel yorumunun önemini ve bakış perspektifinin işlevselliğini hiç, ama hiç eksiltmez.

Bu nedenle Baykan Sezer'in bir saptaması olağanüstü önem kazanmaktadır. Asya Tipi Üretim Tarzını toplum gerçeklerimizi anlamak için bir araç olarak kullanan Kemal Tahir genelde toplumlar üzerine düşünmesi nedeniyle hemen her şeyi Doğu/Batı mücadelesi bağlamında değerlendirmektedir. Bu nedenle de çoğu kavramı değişik toplumların özelliklerini belirleyen bir maymuncuk olarak görmemektedir. Batılı entellektüellerden kaynaklanan yaklaşımları sorunların aydınlanmasında katkıları olan unsurlar olarak düşünmektedir. Mutlak değil, kısmi birer katkı olarak anlamaktadır. Ama diğer entellektüellerde bu kavramsal kategoriler hemen herşeyi açıklayabilecek unsurlar olarak nitelenmektedir. Kemal Tahir'e yönelik eleştirileri bir de bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Belgeli konularda sıkça fikir değiştiren bir entellektüel Kemal Tahir'in bir dönemler kavramları milliyetçi bir zihniyet çerçevesinde dönüştürmeden aynen kullandığı gibi kullanması anlamında yanlış yaptığını ve bu nedenle de toplumu muhafazakâr bir dünya görüşüyle değerlendirdiğini eleştirerek belirtmişti. Sonraları Kemal Tahir'i marksizmin kavramlarını yeni baştan değişik bir şekilde eklemleyerek marksizmi geliştirdiğini, bu anlamda da marksizme katkı yapan bir düşünür olarak nitelenmesi gerektiğini ileri sürmüştü. Bu tür nitelemeler üstünden bir on yıl geçtikten sonra da Asya Tipi Üretim Tarzı kavramı çerçevesinde Türk toplumunu niteleme denemelerini bir tür oryantalizm olarak görmüştür. Ancak ilginç olan nokta çok önceleri bunu bir şekilde muhafazakârlık olarak nitelemesidir. Anılan değişik nitelemeler bir anlamda kendi saptaması olmayıp Batı entellektüellerinin saptamaları olarak belirginleşmektedir. Bu tarzdaki değerlendirmeler belli entellektüelleri kendi özgün yaklaşımları çerçevesinde tahlil etmek yerine bazı Batılı teorilere ne ölçüde uyumlu olduklarını esas alarak yapılan yorumlara dönüşmektedir. O zaman düşünce adamları özgün fikirler üreten entellektüeller olarak değil, belli düşüncelerin, Batılı düşün adamlarının yaklaşımlarının takipçileri olarak görülmektedir. Türkiye'de bir takım konular zaten böyle anlaşılmaktadır. Düşünceleri Batılı dü-

[5] Burada somut bir konudaki örneğin daha genel anlamda geçerli olduğunu savunan bir metin için bkz: Kurtuluş Kayalı, "Düşünsel Gelişmeyi Biraz Geç ve Güç Yaşayanlar", *Keşke Herkes Papağan Olsa - Mizah Üzerine Yazılar I*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1994 s. 94-100

şün adamlarının yaklaşımlarından etkilenmiş değil, o yaklaşımlar tarafından belirlenmiş aydınlar söz konusudur. Etkileyen düşün akımları ve entellektüeller değiştikçe Türk entellektüelleri de belirgin bir şekilde değişmektedir. Bu etkilenme süreci Türk entellektüellerinin düşünce serüvenini olağanüstü istikrarsız yapmıştır. Bir anlamda bu tür düşünce adamları Hilmi Ziya Ülken'in vaktiyle yaptığı bir tahlile katılmaktadır: Türkiye'de özgün düşünce yoktur. Hilmi Ziya Ülken böyle bir saptamayı yaptıktan sonra Türkiye'de özgün düşünce yaratılmasının gerçekleşmesi konusuna büyük bir iştiyakla yaklaşmıştır. Ancak son dönem aydınları sorunu başka bir şekilde düşünmüşler; Türkiye'de özgün düşüncenin olmamasını, olmasına gerek de olmadığını belirterek olumlamışlardır. Fakat Hilmi Ziya Ülken'in belirttiği bir başka husus özellikle önemlidir. O da temeldeki olumsuz niteliğine karşın Türkiye'deki düşünsel birikimin hiç de küçümsenmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Önemsediği için de Türk düşünce tarihi üzerine çalışmıştır. Dolayısıyla Hilmi Ziya Ülken açısından Türk düşünce dünyasındaki gelişmeler sadece Batı düşünce dünyasının izdüşümü olması anlamında önemli değildir. Dolayısıyla Hilmi Ziya Ülken Türk düşünce tarihine Şerif Mardin'in önemli olan bir yanıyla Batı düşüncesinin örneğin, Durkheim'ın çözümlenmesi değil, Türk düşünce adamlarının bu entellektüelleri nasıl algıladığıdır şeklinde özetlenebilecek yaklaşımından daha fazla önemseyerek bakmaktadır. Bu nedenle de Türkiye'de marksizmin en kaba ve sığ biçimi tutunmaktadır tarzındaki bir değerlendirmenin, Şerif Mardin'in bir saptamasının özel bir önemi vardır. İlginç olan nokta Hilmi Ziya Ülken'in bu saptamayı 1940'lı yıllarda yayınlanan bir romanında yapmış olmasıdır.

Tam da bu aşamada Baykan Sezer'in bir yorumu olağanüstü önem kazanmaktadır Sosyal bilimlerin gelişmesi anlamında sosyal gerçekliğin kavranması açısından Kemal Tahir Karl Marx kadar önemli bir düşünce adamı olarak görülmelidir. Bu tahlilde özellikle bir somut isim üzerinde durulmuş olmasına karşın aktarmacı bir tarzda konuların incelenmesine yönelik bir tepki bulunmaktadır. Bu tarz bir yorum Cumhuriyet dönemi boyunca sınırlı sayılabilecek birkaç entellektüel dışında gündeme gelmemektedir. Kemal Tahir bu anlamda önemli bir dayanak olarak belirmektedir. Önemli olan bakış tarzıdır. Bu tarz bir eğilim olmadan Türk düşünce geleneğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Nitekim *Notlar*'ı titizlikle okunduğu zaman Kemal Tahir'in ne ölçüde konuları yoğun bir şekilde araştırdığı ortaya çıkarılabilir. Aslında bu durum bir başka saptamada ifadesini bulan bir başka gerçekliliğe işaret etmektedir. Vaktiyle, on yıllar önce Hilmi Ziya Ülken *Şeytanla Konuşmalar*'da Türkiye'de telif sorununun, hemen her yazarın bir düşünce-sanat adamının mütercimi şeklinde tezahür ettiğini belirtmiştir. Mustafa Şekip Tunç da o dönemlerde Freud mütercimi olarak önemsenmek-

tedir. Aslında sorun o yıllardan beri belirgin bir mecrada gelişmektedir. Türkiye'de biyografik mahiyette çalışmaların fazla olmaması da bundan kaynaklanmaktadır. Genel yargının üzerinde durulmaya değecek entellektüeller olmadığı şeklinde tezahür etmesi Türkiye'de biyografi yazılmamasının nedenlerinin başında gelmektedir. Kemal Tahir'i marksist bir düşünce adamı olarak görmek Kemal Tahir'in düşünceleri üzerinde derinlemesine eğilmeyi ortadan kaldırsa da Karl Marx kadar önemli görmek, Marks'tan bağımsız olarak da Kemal Tahir'in düşüncelerinin araştırılmasını gerektirmektedir. Zaten Asya Tipi Üretim Tarzını Osmanlı toplumuna tam oturan, Osmanlı toplumsal yapısını bütünüyle açıklayan bir üretim tarzı olarak görmekle, Osmanlı toplumunu anlamamıza yardımcı bir çerçeve olarak görmek arasındaki fark tam da bu noktada belirmektedir.

Aslında ilgisiz gibi görülebilecek bir alıntı Türkiye'deki değişikliği, düşünce tarihi alanındaki değişikliği olanca açıklığıyla ortaya koymaktadır. Bir şair, belki de şair duyarlılığıyla Türk aydınlarındaki değişimi açık şekilde sezmiştir. Zaten 1980'li yıllardan itibaren bu temayül ifadelendirilmese de hemen her kesimde hissedilmiştir. Edip Cansever 1983 yılında doğru bir saptama, daha doğrusu o dönem entellektüellerinin haletiruhiyesini yansıtan bir saptama yapmıştır. Böylelikle saptanan eğilim geçen zaman içinde iyice pekişmiştir: "Bütün dünya kültürlerini ve edebiyatlarını yakından-uzaktan izleyebilme olanağımız yok. Öncelikle, dilimiz yaygın bir dil değil. Ama ülkemizde bir, bazen birkaç yabancı dili bilen, eleştirmen ya da inceleyici olmayan okurlardan da bir T.S. Eliot çapında deneme yazabilen çıkmadı şimdiye kadar. Diyelim bir Lucas (galiba Lukacs K.K.) gibi tezler öne süren bir incelemeci çıkmadı. Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Ben de şöyle düşünmüştüm bir zamanlar. Böylesine kapsamlı yazılmayacaksa, yazıdan vazgeçilmeli dedim ve en iyi bildiğim -eğer becerebiliyorsam- şiirin daha iyisini yazmayı seçtim."[6] Nitekim şimdilerde hemen herkes hemen her alanda böyle düşünüyor. Zaten son yıllardaki telif yokluğunu belirgin olarak bu duruma bağlamak gerekmektedir. Nitekim Edip Cansever bir geleneğin uzantısı olarak edebiyatçının en azından edebiyat üzerine inceleme yapmasından yana. Türkiye'de edebiyat adamı neredeyse Batılılaşmanın ilk dönemlerinden itibaren düşünce adamı olarak öne çıkmış. 1980'li yılların başlarından itibaren ise bu gelenek derin bir yara almış. Ancak burada söylenenler daha genel bir eğilimi işaret etmektedir. Edebiyatı da aşan bir şekilde entellektüeller toplum sorunları üzerinde düşünme eğiliminden bütünüyle vazgeçip çeviriye yöneliyor, daha doğrusu beğendikleri metinleri çeviriyorlar. Edip Cansever sözü

[6] *Varlık* dergisinde 1983 Mart'ta yayınlanan açıkoturumun bir kitapta yeniden yayınlanan metni için bkz: Edip Cansever, "Yaş ve Şiir Üzerine Açıkoturum", Tomris Uyar, *Şiirde Dün Yok mu-Turgut Uyar Üzerine*, Can Yayınları, İstanbul, 1999, s. 279-280

edilen yaygın yönelimi doğru sayılabilecek bir şekilde sezmiş görünmektedir. Belki de tam da o tarihten itibaren söz konusu durum iyice belirginleşmiştir. Zaten yerli yazarların önceden yazdıkları şekilde Türkiye'nin toplumsal ve siyasal gelişimi üzerine kitap yazma geleneğinden vazgeçmeleri büyük bir boşluk meydana getirmiştir. Bu boşluğu da daha önce yayınlanan bazı makalelerde belirtildiği gibi Feroz Ahmad ve Erik Jan Zürcher'in yazdığı metinler doldurmuştur. Bu süreç Türk entellektüelinin siyasal alanda da olsa özgün düşünce gerekliliği inancını ortadan kaldırmıştır. Eski dönemlere kıyasla radikal denebilecek bir değişim gerçekleşmiştir. Son dönem düşüncesinin başat eğilimi bu noktada odaklaşmaktadır.

Aslında özgün düşünce eğilimi önceden beri Türk düşünce hayatında güçlü bir dayanak bulmuştur. Daha 1910'lu yıllar itibariyle Fuad Köprülü düşüncenin entellektüelin şahsi damgasını taşıması gerektiğinden bahsetmiştir. 1960'lı yıllarda Hilmi Ziya Ülken belki de genel gelişime eleştiri yöneltmek anlamında özgün düşüncenin yokluğunu vurgulamıştır. Ancak bunun temel dinamiklerinin varlığından ve hayati öneminden de söz etmiştir. Fakat temel temayülünün olumsuz geliştiğini belirtmek ihtiyacını da hissetmiştir. Olumsuz gelişmesi konusundaki nitelemesini de bir somut saptamasıyla bağlantılandırmak mümkündür. Somut saptama da Türk entellektüel hayatında etkili, etkin olan entellektüellerle önemli entellektüeller arasındaki farktır. Hilmi Ziya Ülken'in metni doğru okunduğu takdirde Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp'in, özellikle de ikincisinin etkili entellektüeller olarak nitelenmesine mukabil Mehmet İzzet ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun sentez kabiliyeti olan entellektüeller olarak vasıflandırılması ilginç görünmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in yaklaşımı açısından bu açıklama kritik öneme sahip gibidir.

Bu noktada iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan biri Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'in belirgin Batılı entellektüellerden etkilenme durumudur. Tabii bu noktada da bir sınır bulunmaktadır. Hilmi Ziya Ülken'in yorumu çerçevesinde genelde etkilenmenin orijinal düşünce anlamında işlevsel olmadığını düşünmek gerekmektedir. Bir ikinci husus da bu entellektüellerin terkip yapma kabiliyetlerinin sınırlılığı üzerinedir. Hilmi Ziya Ülken'in Ziya Gökalp hakkındaki nitelemeleri yankı bulabilecek bir düzeydedir. Terkip kabiliyeti olan entellektüeller olarak Mehmet İzzet ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na işaret etmesi yıllar sonra yankı bulmuş görünmektedir. Türk düşünce hayatında etkili olan entellektüellerin yanında hemen hiç kimsenin üzerinde durup düşüncelerini çözümlemediği özgün düşünceler üreten entellektüeller önemlidir. Hilmi Ziya Ülken'in saptamasından on yıllar sonra bir Türk aydını Cumhuriyet döneminin en özgün düşünürünün İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu olduğunu söylemiştir. Son zamanlarda da genç akademisyenler

bu ve benzeri düşünce adamlarına kendi akademik gelişimlerinin belli bir aşamasında ulaşmaktadırlar. Belki de Türk düşünce hayatının Hilmi Ziya Ülken'in belirttiği gibi "İçtimai eyleme aşırı bağlı olması" önemli düşünce adamlarından daha çok etkili düşünce adamlarının öne çıkmasını beraberinde getirmektedir. Âraftaki entellektüelleri bu çerçevede yorumlamak daha gerçekçi görünmektedir. Kemal Tahir'in düşüncelerinin içtimai eyleme aşırı bağlı bir şekilde yorumlanması onun düşüncelerinin Türkiye'de Batılılaşmacılığın bir uzantısı saydığı sosyalizmin bir varyantı ve/veya Türk muhafazakârlığının bir versiyonu olarak nitelenmesi suretiyle somutlaşmıştır. Bu durumun somut görüntüleri *Türkiye Defteri* ve *Hareket* dergilerinin sayfalarında yer almıştır. Zaten kafasıyla *Yön*'le, gönlüyle de *Büyük Doğu*'yla buluşmak Türk entellektüel hayatının gelişim mecrasının tam da merkezinde yer almak potansiyeli taşımak anlamına gelmez mi? Cemil Meriç'in 1980 sonrasının içtimai eyleme aşırı bağlı Türk entellektüel hayatının merkezine yerleşmesi hiç de tesadüfi değildir. Ârafta olanların ne entellektüel hayatları *Yön*'le buluşmaktadır ne de gönülleri *Büyük Doğu* gibi atmaktadır. Kemal Tahir'in farklı yönünü kavramak tam da bu noktadan hareket etmeyi gerektirir. Tabii bu hareketin macerası da bir başka yazının konusu olabilir.



İDRİS KÜÇÜKÖMER VE "DÜZENİN YABANCILAŞMASI"

Nuray Mert

Hayata dar bir çerçeveden bakmayan birinin kafasının karışık olması tabiidir, ancak kafa karışıklığı kendi başına bir erdem sayılamaz. İdris Küçükömer'in erdemi, kafa karışıklığı ürünü olmaktan fazla öteye gitmeyen aykırı tezler üretmiş olmak değil, sesini yeterince duyuramadığını düşündüğü kalabalıklar için kafa yormayı seçmiş olmasıydı.

Düşünme eylemi, her zaman, insanın, hayatın karmaşıklığına karşı savunma araçlarından biri olmak durumundadır, topluma ilişkin kuramlar, toplumsal hayatın karmaşıklığına karşı bir netleştirme gayretinin, ona anlam kazandırma çabasının sonucudurlar. Ancak, gerek genelde hayata, özelde toplumsal hayata ilişkin her netleştirme gayreti, hayatın ve toplumsal hayatın zenginliği karşısında, kaçınılmaz olarak zaafa düşer. Bilinen, alışılmış, geniş kabul görmüş, toplumsal kuramlara ve tezlere meydan okumak, farklı sorular sormak, farklı cevaplar peşinde olmak, yani mevcut kuramların, tezlerin zaaflarını ifşa etmek, belli önkabullerle uyuşan, tembelleşen zihnimizi canlandırma, dikkatimizi tekrar bu zenginliğe çekme işlevi görür.

İdris Küçükömer, düşünce hayatımızda, 'alışılmış düşünce kalıplarının' dışına çıkması veya onlara meydan okumasıyla ünlüdür ve sevenleri, onun tezlerinin 'kadrinin kıymetinin bilinmediği' kanaatindedirler. Birçoklarına

göre, Küçükömer, yeterince anlaşılamamış, veya aykırı düşünceleri tehdidkar bulunmuş, sonuç olarak 'iyi değerlendirilememiş'tir. Ancak, İdris Küçükömer'in tezleri öncelikle, altmışlı yılların sol siyasetinin merkezinde yer alan ancak bugün hemen tamamen unutulmuş tartışmalarına ilişkindir. Aslında, bu tartışmaların bugün gündemden düşmüş olması, önemsiz veya sözünü etmeye değmez oldukları anlamına gelmez, diğer taraftan bu tartışmalar etrafında veya temelinde, Küçükömer'in daha genel ve özgün bir tarihsel ve toplumsal değerlendirme denemesi vardır. O halde, kendi dönemine ilişkin tartışma ortamını hatırlattıktan sonra, daha ziyade, bu genel çerçevenin bugün ne anlam ifade edebileceğini tartışma konusu etmek daha isabetli olur.

Altmışlı yıllarda Küçükömer'in tezlerinin dönüp dolaşıp geldiği yer, Türkiye tarihinin nasıl yorumlanması gerektiği idi, o dönemin sol siyaset stratejilerinin merkezinde, Osmanlı geçmişinin ve ondan miras alınan üretim tarzının hakim özelliğinin 'feodal' mi yoksa 'Asya tipi üretim tarzı' (AÜT) mı olduğu sorusuna verilen cevap vardı. Zira, belirleyici üretim biçimi feodalite ise, sosyalistlerin 'kapitalizm öncesi feodal kalıntıları temizlemek için, ilerici asker-sivil bürokrasinin temsil ettiği küçük burjuva radikalizmi ile' işbirliği yaparak bir darbe ile iktidara gelmeleri sözkonusu oluyordu. Bu 'milli demokratik devrim' (MDD) tezi idi. AÜT'çüler ise, asıl askeri ve sivil bürokrasiyi feodalizmin kalıntısı olarak görüyorlardı. Üniversite yıllarında, İdris Küçükömer'in öğrencisi olmuş, Asaf Savaş Akad'ın, hocasının ölümü ardından yayınladığı değerlendirme yazısındaki ifadesi ile, asıl mesele; "Daha somut konuşursak, o yıllarda her an gelmesi beklenen 'ilerici darbenin sosyalistler tarafından desteklenip desteklenmeyeceği idi. AÜT-Feodalite tartışması da buydu; TİP- MDD çekişmesi de buydu."[1]

Türkiye'de sol siyaset söylem ve geleneğini irdelemek açısından, bu dönemin tartışmaları son derece ilgi çekicidir, ancak, biz burada daha ziyade İdris Küçükömer'in tezlerinin daha genel planda nasıl anlamlandırılabileceği üzerinde düşünmek istiyoruz. Küçükömer, ismi zikredilsin edilmesin bugün tartıştığımız bir çok konuda, tezlerine gönderme yapılan biridir, özellikle seksenlerden itibaren, tezlerindeki, Cumhuriyetin bürokratik kadrosuna ve Batıcı kültür politikalarına itiraz ve muhalefet, sivil toplumculuk ve demokratlık vurgusu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Ancak, İdris Küçükömer'e ilişkin en yaygın değerlendirme, hiçbir dönem yeterince 'anlaşılmamış' olduğudur. Asaf Savaş Akad, yukarıda alıntıladığımız yazısında, "Ne yazık ki, o sıralarda 'darbe' tartışmalarının heyecanı Hoca'nın bize gösterdiğini tam anlamıyla kavramamızı engelledi. 'Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması' kitabının esas çıkarsamasını kafamızda netleştiremedik... Aslında tez

[1] Asaf Savaş Akad, 'İdris Küçükömer'in Mirası', *İdris Küçükömer'in Bütün eserleri-Anılar Ve Düşünceler*, İstanbul: Bağlam, 1994, 29 (İlk basım, *İktisad Fakültesi Dergisi*, Eylül 1987).

çok yalın, sade ve netti. Türkiye'de sosyalist hareketin gelişerek kendine bir kütle tabanı oluşturabilmesi ve böylece Türkiye'nin geleceğinde önemli bir toplumsal ve siyasi aktör olabilmesi için, CHP-asker-Kemalizm üçlüsüne kökten karşı çıkması gerektiğini söylüyordu" diyor.[2] Ardından, Küçükömer'in asıl meselesinin Doğu toplumunun liberal demokrasiye evrilme imkanı olup olmadığı sorusuna cevap bulmak olduğunu belirtiyor. [3]

Aslında, altmışlı yıllarda veya daha sonra, Küçükömer'in tezlerinin yeterince anlaşılamamış olmasında şaşacak bir şey yoktur, zira, Küçükömer'in tezleri anlaşılır gibi değildir. Küçükömer, öncelikle, Türkiye'de siyasal tartışmalara tarihsel arkaplan kazandırmak üzere yakın tarihe ilişkin yorum ve değerlendirmeleri ile ünlüdür. En iddialı ve tartışmalı çalışması; 'Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması' başlıklı çalışmasında; tarihsel sürece ilişkin özgün değerlendirmelerinin sonucu olarak, sağ ve sol siyaset kategorilerini yeniden tanımlamaya girişir, ona göre Türkiye'de sağ siyaset başlığı altına koyduğumuz siyasal hareketleri sol, sol siyaset başlığı altına koyduklarımızı ise sağ siyaset olarak nitelendirmek daha doğru olur. Küçükömer'in, Türkiye'de siyasete ilişkin, en çarpıcı değerlendirmesi budur. Bu yorumun hedefi, Türkiye'de sol siyaset geleneğine köklü bir eleştiri getirmektir; Küçükömer, nihai olarak, Türkiye'de sol geleneğin aslında, kitleleri temsil etmekten uzak, statükocu bir bürokratik geleneğin devamı olduğunu vurgulamak istemektedir. Ona göre, daha sonra 'Ortanın Solu' kisvesine bürünen siyasal geleneğin taşıyıcısı, Osmanlı modernleşme süreci boyunca, 'yenilikçi bürokrasi' adı altında karşımıza çıkan kesimdir. Küçükömer'e göre, Osmanlı'da modernleşme reformlarını hayata geçiren yenilikçi bürokratlar, "emperyalizm için gerekli ortamı yaratan hareketleri ve işbirliği yaptıkları iddia edilen iç ve dış bölücü çevrelerle, İmparatorluğun dağılmasına gerçekten talihsiz tarihi bir rol oynamışlardı".[4] Yenilikçi bürokratların izledikleri, siyasi yolun birçok olumsuz neticesi olmuştu; İmparatorluk elden gitmişti, ülke içinde geleneksel üretici güçler tasfiye olmuş, sanayi ve buna bağlı bir ekonomik yapı tesis edilememiş, üstelik yenilikçilik, modernleşme ve Batılılaşma adına, kültürel anlamda 'halk'dan uzaklaşılmış, topluma 'yabancılaşılmış'dı.

Aslında Küçükömer'in çizdiği tablo, tanıdık bir tabloya benzemektedir; muhafazakar sağ söylemler öteden beri, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde 'yenilikçi' olarak tebarüz eden kişi ve politikaları, Türkiye'deki sorunların sorumlusu olarak görüyor, Cumhuriyet döneminin en önemli siyasal sorununu kültürel yabancılaşma etrafında tanımlıyorlardı. Ancak, İdris

[2] *A.g.e.*
[3] *A.g.e.*, s. 34-5.
[4] İdris Küçükömer, *Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam, 1994, s.68 (İlkbasım: 1969).

Küçükömer'i klasik muhafazakar sağ söylemden ayıran çok önemli hususlar vardı; bir kere Küçükömer meseleye öncelikle, 'toplumcu' bir hassasiyetle yaklaşıyordu, diğer taraftan, tarihsel değerlendirmesini büyük ölçüde tarihsel materyalizm çerçevesinde kuruyordu. Küçükömer'in yerindiği şey, nizamı alem kuruculuğunu yitirmek, veya yer gök inleten ataların mirasına leke sürmek, vs. değil, öncelikle bu coğrafyada yaşayan insanların geçim ve yaşam koşullarının gelişmesi yolundaki imkanların yitirilmesi düşüncesiydi. Küçükömer'de, tarihsel-siyasal olumsuzlukların nedeni olarak, yenilikçi hareket ve grupları görüyordu, ancak o, meseleyi bir 'mason-dönme' komplosu olarak tanımlamak yerine, tarihsel sürece büyük ölçüde Marksist tarih anlayışı çerçevesinde bakmaya çalışıyordu.

Küçükömer, yenilikçi-Batıcı bürokratların tarihsel rolünü Marksist tarih anlayışı çerçevesinde çözümleme iddiasındadır; Batıcı bürokratların "üretim güçlerinin daha süratli gelişimini engellediği"ni, "Hatta bazı dönemlerde (özellikle Tanzimat'ta) açıkça üretim güçlerinin azalmasına, hatta tasfiyesine sebep"[5] olduğunu tekrar tekrar söyler. Diğer taraftan, Batılı toplumlarda olduğu gibi, toplumsal sınıfların belirginleşemediği ve siyasi iktidarı elinde bulunduran bürokrat kesimin ekonomik yapıyı belirlediği bir yerde, yani Osmanlı'da ve daha sonra Türkiye'de, "gerçek bir sınıf hareketinin doğmasının engellendiğini" belirler. Ve nihayet, yenilikçi bürokratların kültür politikaları dolayısı ile halka uzaklaştıkları ve bunun sonucunda siyasal çatışmaları belirleyenin, sınıfsal çatışmalar olmaktan ziyade, 'tali ve daha çok ideolojik kurumlar' olduğunu ileri sürer. Küçükömer'e göre, bu tablo içinde, Türkiye'de toplum, Osmanlı modernleşmesi sürecinin başından beri, 'kendi çıkarlarına' ters düşen siyasi ittifaklar içine itilmiştir. Kendi ifadesiyle; "bürokratik yenilik hareketleri ve emperyalist gavur karşısında, üretim güçlerinde gelişme yerine tasfiye olurken halk kitleleri, kendilerini savunmak için eski değerler sistemine daha fazla sarılmaya itilmiştir."[6] İdris Küçükömer bu noktadan hareketle, siyasal alanda iki kutup oluştuğunu, bu kutuplardan birinin, "yaşantı ve devletçiliği" ile 'ilk nüvesini Lale devrinde görebileceğimiz', en son 'Ortanın Solu' adı altında karşımıza çıkan kesim veya hareket, diğerinin ise, "esnaf, yeniçeri, ulema birliğinde kendini savunan, içine kapanık, İslamcı-doğucu-halk cephesi" olduğunu iddia eder ve siyasal yelpazeyi bu çerçeve içinde yeniden tanımlar. Küçükömer'in, altmışlı yıllarda sağ ve sol siyaseti yerleştirdiği tabloda, "yeniçeri-esnaf-ulema birliğinden gelen doğucu İslamcı halk cephesine dayanan"; Prens Sabahaddin, Hürriyet ve İtilaf, Birinci Büyük Millet Meclisinde İkinci Grup, Terakkiperver Fırka, Serbest Fırka, Demokrat Parti ve Adalet Partisi 'sol yan'da, "Batıcı-laik bürokratik

[5] *A.g.e.*, s. 15, vd.
[6] *A.g.e.*, s. 118.

geleneği temsil eden"; İttihad ve Terakki, Birinci Meclis'te Birinci Grup, Cumhuriyet Halk Partisi, Milli Birlik Komitesi ve Ortanın Solu siyaseti 'sağ yan'da yer alıyordu. Küçükömer bu tabloyu tarihsel-toplumsal-siyasal çözümlemelere dayanarak takdim etme çabası gösterse de, kavramsallaştırmaları ve bizzat kendi değerlendirmelerinin bütünü dikkate alındığında, bu tablonun belli bir tutarlılık sergilemediği açıktır.

Öncelikle, Küçükömer'in sağ ve sol siyaseti neye göre tanımladığını kestirmek son derece güçtür; Batıcı-laik bürokratik gelenek, 'üretim araçlarının gelişimini engellediği veya yavaşlattığı' için mi, 'halka dayalı bir tabanı olmadığı' için mi, 'halka birşeyler veremediği için mi', yoksa yaşam tarzı itibarıyla 'halka ters düştüğü' için mi 'sağ yan'dadır. Küçükömer'in tezlerine bir bütün olarak baktığımızda, kısaca 'sol' diye tanımladığı siyasal tutumun, toplumun daha fazla özdeşlik kurabileceği, toplumsal refahın artmasına daha fazla katkıda bulunan siyasetlerden ibaret olduğu söylenebilir, ancak bu tür ibarelerin son derece muğlak ve tartışmaya muhtaç olduğu açıktır. Nitekim, Küçükömer bir yerde, CHP ve DP'yi neden yaygın kabulün tam tersi biçimde tanımladığını şöyle izah ediyor; "CHP bazılarına göre sol'du. Oysa üretim güçlerinin gelişmesi açısından bakarsak ve daha büyük kitlelere mutlak olarak birşeyler verebilmeyi dikkate alırsak DP daha soldu denilebilir belki."[7] "Belki" ile bitirdiğine göre, belli ki kendi yaptığı sınıflandırmayı kendisi de muğlak bulmaktaydı, ayrıca, 'üretim güçlerinin önünü açan' siyasetlerden, belli ki, pazar ekonomisinin gelişmesini kastediyordu, ancak sol iddialı siyasetlerden neden pazar ekonomisinin gelişmesi yönünde atılacak adımları atmasını beklediğini hiçbir yazısında izah edebilmiş değildi. Aslında, tüm söylediklerinden; 'Türkiye'de geniş toplum kesimlerinin, ilericilik veya sol adına yapılan siyasetlerden ziyade, aksak yüksük de olsa, pazar ekonomisinin gelişmesinden yararlanmış olduğu' kanaatine sahip olduğunu anlıyoruz. Bu anlaşılabilir bir tesbittir, anlaşılmaz olan Küçükömer'in, bu tesbiti yaparken, Türkiye'de sağ ve sol siyaset üzerine sade fakat tutarlı değerlendirmeler yapma gayreti göstermek yerine, gereğinden fazla iddialı yeni tanımlar ve tablolar geliştirmeye çalışmış olmasıdır. Küçükömer'in, sağ-sol tasnifine tarihsel arkaplan olarak sunduğu, siyasal yelpaze tablosunu, zaten son derece muğlak bir şekilde kullandığı kavram ve tanımlarla bile anlamlandırmak zordur. Batıcı-laik bürokratları, ülkeyi 'emperyalistlere' açtı diye itham eden, Küçükömer'in 'halk cephesi'ne dayanan siyaset çizgisine koyduğu hareket ve partiler olan Prens Sabahaddin, Hürriyet ve İtilaf, Demokrat Parti, ve Adalet Partisi, tarih içinde ne anti-emperyalist tavrı ne de toplumculuğu ile tebarüz etmiş değildirler. Bu nedenle, Küçükömer bu 'siyasal

[7] *A.g.e.*, s. 107.

çizgi' için, bir ihtiyat kaydı koyarak, "Dikkat edilirse, sağ yanda bulunan grup için *temsil eden*, sol yanda bulunan grup için de *dayanan* ifadelerini kullandım"[8] diyor, ona göre Batıcı-laik bürokratik cephenin karşısında yer alan siyasal oluşumlar, halkın menfaatini hedeflemeseler de, siyasi güçlerini "halkın ekseriyeti"ni kapsayan "muhalefet cephesi"nden alıyorlardı ve bu anlamda, halkı temsil etmiyor ancak ona *dayanıyor*lardı. "Batıcı-laik bürokrat, batılaşma ile devleti kurtarmak isterken, yeterli derecede üretim güçleri yaratamadığından, tarihi büyük halk cephesiyle ters düşmekte(ydi)".[9] Küçükömer'e göre, bir yandan, üretim güçlerinin tasfiyesi ve yeniden tesisinde bürokrasinin oluşturduğu engel kitleleri ekonomik sıkıntıya düşürüyor, diğer yandan "batı üst yapı kurumlarının alınışı emperyalizmin kültür devrimi olarak içeriye girişini kolaylaştırdığı"[10] için kitlelerin tepkisini çekiyor, bu koşullar altında "halkçı-İslamcı cephe", eski değerler sisteminin hamisi olarak gördükleri siyasi odaklara doğru "itiliyor"du.

Özetle, ona göre, Türkiye'de siyasi kutuplaşmayı belirleyen "iki akımın (batıcı-medeniyetçi-laiklik ile doğucu-İslamcılık) çekişmesi kaçınılmaz olarak *tali* ve daha çok *ideolojik kurumlar* üzerinde süregelmiştir. İşte bu çekişmeler zaman zaman son derece şiddetli de olmuştur. *Temel çelişkinin belirlenmesini ve çözümünü* günümüze kadar engellemiştir".[11]

O halde, Küçükömer'in temelde dert ettiği şey; kitlelerin siyasal alanda seslerini duyuracakları bir ortamın olmaması, bu ortamın oluşmasının yollarının ise tarihsel etkenlerle kesilmiş olduğunu ve sol siyasetlerin, kendilerini bu tuzaktan kurtaramadığını, düşünmesiydi. Tarihsel analizlerinin, yeni tanımlama ve kavramlar önerme ihtiyacı duymasının, ardındaki belirleyici kaygı da buydu. Küçükömer'in tezlerini ancak bu temel kaygıyı dikkate aldığımızda anlamlandırma imkanı bulabiliriz. Aksi takdirde, İdris Küçükömer'in tez ve değerlendirmelerinin bütününde, kuramsal bir çerçeve, hatta tutarlı bir düşünce çizgisi yakalamak zordur. Küçükömer'in ileri sürdüğü tezler ve yeni tanımlamaların her bakımdan tartışmaya muhtaç ve aşırı muğlak olması bir yana, tarihsel-siyasal değerlendirmelerini belirleyen üslup, kavramsal olmaktan ziyade duygusal bir üsluptur:

"İstanbul'da elçiliklerde, saraylarda ve Osmanlıların Avrupa elçiliklerinde verilen balolarda bürokratlar batılı dostları ve levantenlerle beraber eğlenirken, işsizlik artıyor ve yerli üretim güçlerinin yok olması son derece süratle devam ediyordu. Bu baloların benzerlerini, hatta devamını, daha

[8] *A.g.e.*, s. 73.
[9] *A.g.e.*, s. 74.
[10] İdris Küçükömer, "TİP'in Proğramı Değişmelidir", *Ant*, 19 Kasım 1968, *Bütün Eserleri-1*, İstanbul: Bağlam, 1994, s. 157.
[11] *Düzenin Yabancılaşması*, s.15

sonra C. H. Fırkası döneminde, yoğaltım mallarının kıtlığının yarattığı koşullar altında verilen Cumhuriyet balolarında görmemek mümkün mü!" [12] diyen Küçükömer'in bu ve buna benzer yorumlarını ve bunları dayandırdığı paralellikleri ancak duygusal üslubu ve tezlerinde bu üslubun belirleyiciliği dikkate alarak anlamlandırmak mümkün olabilir. Zira, İdris Küçükömer'in tezlerine ilişkin birincil sorun, sevenlerinin sık sık iddia ettikleri gibi, onu alışılmış siyasal kategoriler içinde tanımlamak zorluğu değildir, asıl sorun, Küçükömer'in neye niçin karşı çıktığını bizzat kendisinin kavramsal açıdan temellendirememiş olmasıdır.

Küçükömer'in, Türkiye'nin özgün tarihsel koşullarını dikkate almadan, toplumsal-siyasal değerlendirme yapmaya çalışanlara karşı çıkışı isabetlidir, ancak kendisi zaman zaman, bu özgünlüğü abartmıştır. Tüm siyasal-toplumsal analizlerinin temeline, modernleşme/batılılaşma sürecinde oluştuğunu iddia ettiği kutuplaşmayı koyması bu abartının sonucudur. Türkiye'de sınıfa dayalı parti ve örgütlerin gelişememesinin tarihi nedenlerini irdelemek, siyasal değerlendirme yapmak için çok önemlidir, ancak, Küçükömer'in bu konudaki, Marksizmden ilham alan yorumları, oldukça sığ kavramsallaştırmalara dayanır. Bu yorumlar çerçevesinde, 'üstyapı', 'tali çelişki', 'ideolojik kurumlar' gibi kavramlar neredeyse rastgele kullanılır. Diğer taraftan, tüm burjuva demokrasilerinde rastlanabilecek sıradan durumlar bile fazlasıyla Türkiye'ye özgü özellikler olarak değerlendirilir. Örneğin, İdris Küçükömer'e göre, 'halk' dediği toplumun geniş kesimlerinin, siyasal tercihini 'mutlu azınlıkların' gücünü artıracak partilerden yana yapması, Küçükömer'e göre, Türkiye'ye özgü bir durumdur. Bu iddia tamamen, mesnetsiz bir iddia değildir; gerçekten de, modernleşme sürecinin Batılılaşma ve bu yönde bir kültür devrimine paralel olarak yaşanması, bu süreç boyunca, siyasal tercihlerin büyük ölçüde kültürel tercihlerle belirlenmesine neden olmuş, bu durum Türkiye'de sağ siyasetleri güçlendirmiştir. Ancak, burjuva demokrasilerinde, siyasal tercihi belirleyenin tamamiyle sınıfsal bilinç olduğunu söylemek zordur, siyasal ortam her toplumda farklı etkenlerin etkisi altında oluşur, ancak sınıf bilincinin en gelişmiş olduğu, işçi hareketinin tarihsel bir geleneğe dayalı olduğu toplumlarda bile, siyasal tercih, doğrudan ve her zaman belli sınıflarla organik bağ ile belirlenmemektedir. Bu konunun, genel olarak, Marksist yaklaşımın sorunlarından biri olduğu söylenebilir, zira, Küçükömer, bu kavramı kullanmamasına rağmen, kitlelerin siyasal anlamda sesini duyuramamasını, 'yanlış bilinçlilik' olarak değerlendirmekteydi. Ancak, Küçükömer, bu yanlış bilinçliliğin birinci dereceden sorumlusu olarak,

[12] *A.g.e.*, s. 61.

Batıcı-laik bürokrasiyi görüyordu, bu nedenle, halkın 'yanlış' istikamete adeta 'itildiği'ni, 'kaçınılmaz' siyasi ittifaklara girdiğini düşünüyordu.

Birçok açıdan tipik olmaktan uzak olan İdris Küçükömer'in, temel siyasal sorunu; Osmanlı son döneminden itibaren eleştirdiği bürokrat-aydınlara benzer biçimde, 'Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?' sorusu olarak algılamış olması da ilginçtir. Bu noktadan hareketle, hep bir kurtuluş reçetesi ve onu uygulayacak bir oluşum arayışı içinde olmuştur. *Yön* dergisinde yayınladığı ve "Politikacılara Sunulur" üstbaşlığı ile yayınlanmış bir yazı dizisinde amacının; "ulusal bir strateji için genel bir sosyal çerçeve vermek"[13] olduğunu belirtmesi gibi uyarılarının geri planında, yazılarının tümünde izlenebilecek olan bir varsayım vardır. Ona göre, tarihe bir zamanlar 'yanlış' yön verilmiştir, Türkiye'nin sorunlarına çözüm bulmak için, bu yanlışın düzeltilmesi ve toplumun 'doğru' yola sevkedilmesi gerekmektedir.

Küçükömer, Türkiye'yi çıkmaza soktuğunu düşündüğü 'Batıcı-laik bürokratlar'ın, bunu kısmen kendi iktidarlarını devam ettirmek, kısmen ise aymazlık sonucu yaptıklarını düşünüyordu. Nitekim Jön Türkler'in tarihi rolünü değerlendirirken "Demokratik olmayan merkezi bürokrasi burjuva ideolojisini ithal etmişti: Oysa daha *ileri ideoloji de taşınabilirdi, zincirleme bir geçiş şart değildi"* diyordu.[14]

Aslında, Küçükömer, bürokratların, sadece geçmişte değil, özellikle de 'bizim gibi toplumlarda', genelde toplumun tarihi kaderini değiştirme kabiliyetinde olduğunu düşünüyordu. Üstelik, bu kabiliyet, onun açısından her zaman karşı çıkılan bir şey olmamıştır, Küçükömer, 'doğru yolu' buldukları sürece asker-sivil bürokratların tarihsel bir misyon yüklenebileceğini düşünüyordu. *Düzenin Yabancılaşması*'nın sonunda, analizlerinin öncelikle, aydın-sivil bürokratlar ve (yanılgı içinde olduğunu düşündüğü) "halk yığınları"nı uyarıcı mahiyette olduğunu belirterek, bürokratların bu analizleri göz önünde bulundurarak bir yer tayini yapmalarını ister; "Bürokratlar (sivil-subay) bu kitapta anlatılanların mantık dizisini ve sonuçlarını gerçeklerle karşılaştırmakla, yer tayini yapabilirler... Önce, bürokratın bu kurtuluşuna, ya da uyanmasına, hele günümüzde daha fazla ihtiyaç vardır!"[15] diye düşünür. Yine o yıllarda, *Ant* dergisinde yayınlanan bir yazısında, "Bürokratlar, dikkat! Tarihi olarak yer tayinini yapınız" uyarısında bulunur.[16] *Düzenin Yabancılaşması* üzerine yazılan eleştirilere verdiği cevapta da; "karmaşık ve hiyerarşik bürokratik kliğin hiç değişmeyeceğini ben hiç bir zaman söyleme-

[13] İdris Küçükömer, "Egemenliğimiz ve Varoluşumuz", *Yön*, 2 Ekim 1964, *Bütün Eserleri-1*, s. 77.
[14] İdris Küçükömer, (1970'li yıllarda Harun Karadeniz anısına yazdığı bir yazıdan), *Bütün Eserleri-3*, s.178 .
[15] *Düzenin Yabancılaşması*, s.121-2.
[16] İdris Küçükömer; "C.H.P. Kendisine Karşı mı?", *Ant*, 3 Haziran 1969, *Bütün Eserleri-3*, s. 86.

dim" demekle kalmaz, "Özellikle bizim Osmanlı'dan beri gelen bürokratik mekanizmamız, başka ülkeler bürokrasisine göre, çok daha köklü ve önemli gözüküyor. Ona girmek ve onunla olmak, onun tarihi ağırlığının bugünün dünya ve yurt koşulları içindeki asıl gelişme yoluyla ortaya çıkan ağırlığının mihrakına girmek olanağı fazladır" diye ekler[17].

İdris Küçükömer'in, 'cuntacı' sol çevrelere mesafe koymasına karşın, siyasal çözüm arayışı içinde, bürokratların 'doğru yolu' bulmasından medet umması açık bir çelişki olarak görülebilir. Küçükömer'in, bürokrasinin rolünü önemsemesinde temel etken, siyasal tasarısının kısa yoldan iktidar olması özleminden ziyade, kısa yoldan iktidarla 'halk' arasında özdeşlik ilişkisinin kurulmasıdır. Ona göre, 'Tarih içindeki yerini doğru tayin eden bürokratlar' "halkla büyük ölçüde bağlantıya, hatta özdeşliğe gidebilir", "İşte bu yoldan nitelik değiştiren bürokrat halkla soyutluktan, geçmişte olduğu gibi halkla bölünmekten, halka karşı düşmekten kurtulabilir".[18] Küçükömer, CHP'yi de, temsil ettiği bürokratik geleneği de, halkla "özdeşlik" ilişkisi kuramadığı için eleştirmiştir; ona göre, özdeşlik; "halkın istekleri ile devletin gerçekleştirmek, tatmin etmek istediği isteklerin özdeş (aynı) olmasıdır".[19] Bu noktada, Küçükömer, belli ki, bir Marksistden ziyade, devletin adaletin timsali olduğu/olması gerektiğinden hiç kuşku duymayan bir Osmanlı bürokratı gibi düşünme eğilimi içindedir. İdris Küçükömer, devleti organik bir bütün olarak tanımlamakta, devletin sadece meşruiyetini değil "kudretini" de "halkın mutluluğu"nun bir "fonksiyonu" olarak görmekteydi ve dolaylı olarak yaptığı devlet tarifi Marksist veya sadece modern devlet tarifinden çok, devleti, 'adalet dairesi'nin merkezine yerleştiren Kınalızade Ali ve benzeri Osmanlı bürokratlarının tarifine yakındı.

Küçükömer, siyasal sorunu, devlet kavramının mahiyetine ilişkin bir soru olarak görmüyordu, ona göre sorun devletin toplumla özdeşlik sorunuydu, kısacası devlet 'halkın devleti' olmalıydı. 'Halkın devleti' olmanın koşulu ise halkın menfaatlerini gözetmek ve onunla organik bir bağ kurmaktı, yani kültürel anlamda halktan 'yabancılaşmamış' olmaktı. Devletle toplumun özdeşliğinden "ne anladığını" izah etme gereği duyan Küçükömer, "sözkonusu özdeşlikten ne anladığımızı daha iyi belirtmek için burada bir ayırım yapmak zorunludur. Bu, kısa ve uzun dönemde özdeşlik ayırımıdır" diyor ve Demokrat Parti iktidarı gibi dönemlerde "kısa dönem özdeşliği"nin sağlandığını ancak bunun aldatıcı olduğunu, bu dönemde, halkın sadece kısa bir süre için "nisbi olarak önceki döneme göre daha mutlu olduğunu" uzun vadede

[17] İdris Küçükömer, *Bütün Eserleri-2*, s. 213-4.
[18] *Düzenin Yabancılaşması*, s. 121.
[19] İdris Küçükömer, "Egemenliğimiz ve Varoluşumuz", *Yön*, 2 Ekim 1964, *Bütün Eserleri-1*, s. 80.

"denge"nin bozulduğunu iddia ediyordu.[20] Ona göre, uzun dönem özdeşliği sağlandığında ve bunun koşulları hayata geçtiğinde, bundan "daha büyük ulusal mutluluk ve daha büyük devlet kudreti doğacak"tı.[21]

Küçükömer'in siyasal arayışı, "mutlak denge ütopyadır" dese de, tam bir ahenk arayışıdır, ona göre, "Refaha, saadete giden yol dengeye giden yoldur. Toplumda dengeye yöneliş, çeşitli fert ve gruplar arasında ahenkli yaşayışa yöneliştir".[22] Küçükömer, toplumsal çatışmanın kaçınılmaz olduğuna, siyasetin konusunu teşkil edenin bu olduğunu söylüyor, ancak, "çatışma"yı "gerçekte grup veya sınıfların gerek amaç veya gerekse araçlarında (veya ikisi birden) uygun düşünmemeden doğar" şeklinde tanımlıyordu.[23] Ona göre, "sosyal grup veya sınıfların çatışmasının önemli oluşu, çatışmayı halletmede rol oynayacak yeni ve değişik bir çatıya ihtiyaç olmasındandır", yani toplumsal çatışma geçici ve arızi bir durumdur, yine Küçükömer'in ifadesiyle "Çatıya ait değişim ihtiyacı önemli sosyal ve politik dengesizliğin veya büyük huzursuzluğun belirtisidir".[24]

İdris Küçükömer, toplumsal hiyerarşi ve iktidar ilişkilerini tanımlamak için, 'sınıf', 'grup', 'zümre', iktidar sahibi kesimi tanımlamak için; "oligarşi", "mutlular",[25] gibi kavramları rastgele kullanmıştır. Anahtar kavramı olan 'halk' ise, hem çok genel hem çok muğlak bir anlama sahipti. Küçükömer'in nihai siyasal çözümü nerede gördüğü çok net gibidir; ona göre, "Eğer devlet mekanizması halk lehine işliyorsa, devlet halkındır, belirli sınıf ya da sınıflar lehine işliyorsa, devlet o sınıfın devletidir"[26], altmışlı yıllarda sorun; CHP ve AP'nin her ikisinin de politikalarının ortak noktasının "halk için almaması"dır ve "Halk için olmayan politika oligarşi politikasıdır".[27] Belli ki, Küçükömer için 'halk', türdeş bir topluluğu ve kollektif iyiliği temsil ediyordu; ona göre, Batıcı-laik bürokratların siyasi-kültürel tercihleri 'halkı', geçmiş değerlere sarılmaya ve 'kısa süreli özdeşlik' kurabildikleri siyasi ittifaklara itiyor, ancak destek verdikleri siyasal oluşumlarda, ondan yana siyasetler gütmüyorlar, bu durumda halk siyasal mekanizmanın dışında kalıyordu, yani bu kollektif iyilik siyasete damgasını vuramadığı için işler kötü gidiyordu. Küçükömer'e göre, "Türkiye'de seçimlerde oy hakkı

---

[20] *A.g.e.*, s. 80-1.
[21] *A.g.e.*, s. 82.
[22] İ. Küçükömer, "Basının Fonksiyon ve Ekonomisi, Yeni Basın-İlan Kurumu", *Gazetecilik Enstitüsü Yıllığı*, 28 Kasım 1961, *Bütün Eserleri-I*, s. 163.
[23] İ. Küçükömer, "Politika Nedir? Kalpazanlar Demokrasisi Nedir?", *Yön*, 6 Şubat 1963, *Bütün Eserleri-I*, s. 54.
[24] *A.g.e.*, s. 55.
[25] İ.Küçükömer, "Sosyal Siyasetimiz ve İnönü'nün Yeri", *Yön*, 10 Nisan 1963, *Bütün Eserleri-I*, s.71.
[26] İ.Küçükömer, "Sınıf Açısından 1966'da Türk Ekonomisi", *Ant*, sayı:1, 1967, *A.g.e.*, s. 141.
[27] İ.Küçükömer, "Türkiye'de Hukuk Hakim Sınıfların Bir Aracı Mıdır?", *Yön*, *A.g.e.*, s.135.

olan büyük kütleye, kendi meselelerinin sorusunu bulup sormak imkanı verilmemiştir",[28] "halkın hür iradesi" hep "saptırılmış"tır.[29]

Küçükömer daha sonra, seksenli yıllarda yazdığı yazılarda, bu tabloyu biraz değiştirmek ihtiyacı duymuş, örneğin 'sivil toplum' vurgusu yapmaya başlamış, ve toplumsal-siyasal sorunlara daha farklı yerlerde cevap aramaya başlamıştı. *Yeni Gündem* yazılarının birinde; "Bundan onaltı yıl önce 'Düzenin Yabancılaşması' adlı eserimizde sivil toplumun kurulamadığını belirtmiştik. O zamandan beri bana göre en önemli sorun, insan sorunu oldu. Genel olarak Doğulu-Batılı insan ayırımının kriterlerini aradım" diyor ve dipnotta da "ister istemez biyoloji içinde de cevap aradığı"nı itiraf ediyordu.[30] Bu tarihlerde, belli ki, halkın düpedüz kandırıldığı kanaatinden vazgeçmişti; artık daha ziyade, yüzyılların mirası olan politik düşünüş tarzı (örneğin; "politik epistemolojimiz"[31]) ve davranış kodlarında cevap bulmaya çalışıyordu. Küçükömer artık, 1980 askeri darbesine karşı toplumun tepkisizliğini hatta verdiği desteği görmenin de etkisiyle, "binlerce yıl sürekli tekrarlayan bir toplumsal yaşamın içinde, ortak bir hafıza, ortak ve adeta güdüsel bir davranış strüktürü oluşmamış mıdır?"[32] sorusunu soruyordu.

Seksenli yıllarda, İdris Küçükömer'in kafa karışıklığı daha da artmış gözükmektedir; 'sivil toplum yazıları' diye adlandırılan yazıları, bu kafa karışıklığı içinde, Türkiye'de sivil toplumun yokluğunu veya zayıflığını, bir felsefenin yokluğuna, bir "Doğu toplumunda" "tragedia"nın yokluğuna bağladığı, işin içinden çıkmak için toplumsal genetiğe başvurduğu savruk yazılardır.[33] Bu dönemde de, sol adına yapılan politikaları "Anadolu insanı"ndan kopuk ve Batıcı-bürokratik geleneğin devamı olduğu için, sağ adına yapılan politikayı da, gerçek manada pazar ekonomisini yerleştirip uygulamadığı için eleştirmektedir, ona göre, "İşadamlarımız: Devletin ürettiği rantiyelerdir".[34] Bu dönemde de, yazdıklarından net bir bakış çıkarmak mümkün değildir, beklentisinin, kurallarına göre işleyen bir pazar ekonomisi mi, altmışlı yıllarda sık telaffuz ettiği sosyalist bir düzen olmasa da, pazar ekonomisine toplumsal adalet adına sınır getiren sosyal demokrat politikalar mı, toplumun siyasete katılımını artıracak demokratik süreçlerin gelişmesi mi, toplumun kendi kültürüyle barışması mı, hatta sadece politikacıların "moral seviyesi"nin yükselmesi mi olduğu tam belli değildir.

---

[28] İ.Küçükömer, "Türkiye'de Temel Kararları Kim Alır?", *Yön*, 27 Haziran 1962, *A.g.e.*, s. 13.
[29] İ.Küçükömer, "Türkiye'de Hukuk Hakim Sınıfların Bir Aracı mıdır?", *Yön*, *A.g.e.*, s. 133-4.
[30] İ.Küçükömer, "Türkiye'de Sol Liberal Olabilir mi?", *Bütün Eserleri-3*, s. 143
[31] İ.Küçükömer, "Gündemdeki Platform Politiktir", *Yeni Gündem*, 16-31 Ekim 1984, *A.g.e.*, s. 147
[32] İ.Küçükömer, "SHP'nin Yeri ya da temsil ettiği Politik Miras", (1986'da yerel bir gazetede yayınlanmak üzere yazılmış), *A.g.e.*, s.190
[33] İ.Küçükömer, "Liberal değil, Sivil Toplum", *Yeni Gündem*, 1-15 Mayıs 1984, *A.g.e.*, 121-30
[34] İ.Küçükömer, "Türkiye'de Sol Liberal Olabilir mi?", *A.g.e.*, s.136

Nitekim, Küçükömer, seksenli yıllarda, şu soruyu sorar; "Varsayalım ki ekonomi büyüdü, işsizlik biraz daha azaldı, enflasyon aşağılara çekildi, yurdumuz insanının varolma sorununa ışık getirilmiş olur mu?", ve şu cevabı verir; "Osmanlı'nın kızıl elması dışarda değil, kendi içimizdedir. Onu yani kendimizi fethedelim".[35]

Sonuç olarak, İdris Küçükömer'in tarih, toplum ve siyaset üzerine değerlendirmeleri, öncelikle duygusal bir yaklaşımın izlerini taşırlar. Bu değerlendirme ve tezlerde, tüm kışkırtıcılıklarına rağmen, Türkiye'de toplum ve siyaseti daha iyi anlamlandırmak açısından, düşünsel açıdan, fazla bir şey bulmak zordur. Küçükömer'in tezlerine ilişkin bu gerçeğin teslim edilmesinin, tarih, toplum ve siyaset üzerinde değerlendirme yaparken kavramsal tutarlılık konusunda titizlenmek ihtiyacını hatırlatmak açısından önemlidir. Zira, gerek Küçükömer gerekse, siyasal ve tarihsel değerlendirme yapmak adına benzer bir üslup kullananlar, kullandıkları kavramlar irdelenmediğinde ve çok sathi bir bakışla bakıldığında, Türkiye'de tarih ve siyasete net ve alternatif yaklaşımlar gibi değerlendirilmektedirler.

Diğer taraftan, Küçükömer'in, *Opus magnum*'u olan *Düzenin Yabancılaşması*'nın temel konusu olan siyasi iktidarın 'yabancılaşma' teması, tüm siyasal sorunları, Cumhuriyet'in kültür devriminin yarattığı 'yabancılaşma' teması çerçevesinde görme eğiliminde olan, sağ siyasal bakış açıları ile tam bir paralellik içindedir. Yine, Küçükömer'in, bu çerçevede kullandığı, 'Batıcı-yabancılaşmış bürokratik gelenek', 'halktan kopuk devlet' gibi kavramlar, sağ söylemlerin, kendi söylemlerini meşrulaştırdığı ve hâlâ sık sık tekrarladığı kavramlarla çakışmaktadır. Bu nedenle, Küçükömer'in tezleri, sağ söylemler içinde, zaman zaman 'tesbit' muamelesi görmektedir, oysa, kavramsal tutarlılıktan uzak değerlendirme ve yorumlarına ne 'tesbit' ne de 'tez' demek mümkündür.

Küçükömer'in yorumları, en genel anlamıyla sağ ve sol bakış açılarının ötesinde bir şey söylemekten ziyade, bunlar arasında, bir sarkaç gibi devamlı salınmaktadır. Bu kavramsal savrukluğun ardında, nihai olarak, Türkiye'de sol siyasal geleneğin bürokratik ve (evrensellikten ziyade) Batıcılıkta ısrar eden yapısına haklı tepkisi vardı, ancak bu tepkinin haklılığı, onun itirazlarına tutarlılık kazandırmaya yetmiyordu.

Son olarak, bizce, Küçükömer, 'toplumsal adalet' konusundaki hassasiyeti ile sol siyasetlere, sunduğu kavramsal çerçeve ve kavramlar itibarıyla sağ siyasetlere yakın duruyordu. Kavramsal olarak kafası karışıktı, ancak "kalb"i, bir Alman sosyal demokrat siyaset adamının güncel ifadesiyle, "solda çarpmakta" idi.

---

[35] İ. Küçükömer, *A.g.e.*, *s.* 137.

YENİ SOL, HÜMANİZMA VE MEHMET ALİ AYBAR DÜŞÜNCESİ: ORTODOKS MARKSİZME BİR BAŞKALDIRI

Aylin Özman*

"Belki siyasi mücadelelerini kaybettiler; belki dertlerini tam olarak anlatamadılar, belki hasımlarının ilerleyişini durduramadılar; ama yine de anlattılar söyleyeceklerini sessizce; hasımlarının hep artıyormuş gibi görünen güçlerini çökertecek duyguların aktığı eğilimlerin tohumlarını attılar ve gelecekle olan bağlarını hep sağlam tuttular."

Matthew Arnold [1]

Berlin duvarının yıkılışı ve reel sosyalizmin çöküşüyle birlikte entellektüel-akademik çevrelerde gündeme gelen en önemli tartışmalardan biri kuşkusuz marksizmin geçerliliği ve/veya geleceğine ilişkindi. Bu tartışma, liberal görüş çerçevesinde "ekonomik ve siyasal liberalizmin sarsıcı

* Yrd. Doç. Dr. Aylin Özman, Hacettepe Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Fred Inglis, "The Figures of Dissent," The New Left Review, 215 (1996), 92.



zaferi"ni[2] teyid eden sıfır toplamlı açıklamalar etrafında somutlaşırken, sol çevrelerde marksizmin gerek kuramsal ve gerekse siyasal pratik açısıdan kapitalist dünyadaki gelişmelerin anlaşılmasına ve dönüştürülmesine ilişkin olarak geçerliliğinin sorgulanması ve bir yeniden yapılanma sürecinin gerekliliğini ön plana çıkartmıştır. Solun kendi içinde, özellikle Batı Avrupa'da yoğunluk kazanan tartışmalar, bir yandan, sol siyasal geleneğin ayırt ediciliğinin sorgulanması temelinde kapitalizmin evcilleştirilmesine dayanan ve bu anlamda liberal görüşle paralel bir temele oturtulabilecek tezler, öte yandan, dünya konjonktüründe yaşanan son gelişmelerin marksizmin yüzyıl boyunca karşılaştığı dönemsel krizlerden birinin habercisi olduğu ve herşeyin ötesinde kuramın gelişmesine ve zenginleşmesine katkıda bulunacağı görüşü etrafında şekillendi.

Marksist solun yeniden yapılanma sürecinde, konumlanmış farklı görüşlerin çoğunluğu tarafından kabul gören ortak nokta ise reel sosyalizmin çöküşünün marksist kuram ve pratiğe bir tehdit oluşturmaktan ziyade marksizmin ortodoks kanadına inen bir darbeyi simgelediğidir.[3] Bu anlamda, ortodoks marksizm ve Sovyet sosyalizminin, özellikle 1950'lerden itibaren sol çevrelere hiç de yabancı olmayan eleştirisi, 1990'larda bir kez daha gündemin merkezine oturmuştur. Zira, sol kanattaki temel öngörü sosyalist projenin geleceğinin bu krizden çıkarılacak derslerle ilintili olduğudur.[4] Bu bağlamda, dünya solunun yaşadığı bu yeniden yapılanma süreci kapsamında belirginlik kazanan tartışmalara ilişkin olarak içerdiği tematik anlamdaki süreklilik açısından, pratik ve kuramsal geleneğini reel sosyalizmin eleştirisi üzerine yapılandıran yeni sol hareketin öngörü ve çözümlemeleri önem kazanmaktadır.[5]

---

[2] Francis Fukuyama, "The End of History? " *The National Interest,* 16 (1989), 3.

[3] Bkz. Douglas Kellner, "The End of Orthodox Marxism," *Marxism in the Postmodern Age,* der. Antonio Callari, Stephen Cullenberg, Carole Biewener (New York, London: The Guildford Press, 1995), 33-41.

[4] Bu yazının sınırlarını aşmakla beraber solun karşı karşıya kaldığı sorunlar ve yenilenmenin gerekliliği yalnızca Sovyet sosyalizminin çöküşünün bir fonksiyonu değildir. Zira, refah devletinin ve Keynesyen iktisadın krizi ile birlikte 1970'lerin ortalarından itibaren artan bir ivmeyle görünürlük kazanan serbest piyasacı yaklaşımların 1980'lerde yeni sağın yükselişiyle siyasal alanda karşılığını bulması özellikle Batı Avrupa solu için kendini sorgulama ve alternatif çözüm üretme sürecinin başlangıcını simgelemektedir. Buna ek olarak *yeni zamanlar* projesi çerçevesinde -Hall ve Jaques'in özellikle İngiltere örneğini göz önünde bulundurarak vurguladıkları gibi- yeni toplumsal hareketlerin, yeni kollektif kimliklerin ortaya çıkması ve 1980'ler boyunca yaşanan uluslararasılaşma süreci, bir yandan sol politikaların yürütüldüğü zemini değiştirmekte diğer yandan ise solun yeni politik projeler üretmesini zorunlu kılmaktadır. Bkz. Stuart Hall ve Martin Jaques, "Giriş" *Yeni Zamanlar. 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi,* der. S. Hall ve M. Jaques (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 13-25.

[5] Örneğin, 1990'larda, özellikle İngiliz erken dönem (1956-1962) yeni sol düşüncesi üzerine yapılan araştırmalarda gözlenen belirgin artış, bu bağlamda dikkat çekicidir. Bkz. Dorothy Thompson, "On the Trial of the New Left," *The New Left Review,* 215 (1996), 93-100.

Bu yazının amacı, günümüz koşullarında Türkiye sosyalist hareketi açısından önemli açılımlar barındırdığına inandığım Mehmet Ali Aybar düşüncesinin, yeni sol düşüncesi etrafında yapılandırılmış yeni bir okumasını yapmaktır. Burada "yeni sol", Aybar'ı belirli bir düşünsel platform içinde kategorize etmek için değil, Aybar düşüncesinin incelenmesinde sınırları çizen analitik bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu yönüyle yazıda, Aybar düşüncesinin bütünsel olarak yorumlanması eğiliminden ziyade, yeni sol kuramcılarının tematik ve kavramsal olarak üzerinde yoğunlaştıkları sorunsalların Aybar düşüncesindeki izdüşümlerinin irdelenmesi ön plandadır.

Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta yeni solu tanımlayan parametrelere ilişkindir. Zira, kendini yeni sol hareketi içerisinde konumlandıran ya da yeni sola ait olduğu belirtilen kuramcı ya da çevrelerin kurama ya da eyleme ilişkin ortak özelliklerinin tanımlanması oldukça güçtür. En genel anlamıyla yeni solun marksizm içerisindeki ayırt edici konumu Sovyet sosyalizmine ya da Stalinizme ilişkin olarak sosyal demokrat ve sağ kanatlardan farklı olarak geliştirdikleri eleştirel tavırdır.[6] Bu ortak payda, yeni sol düşünürlerinin kuramsal anlamda türdeş bir çizgide buluşmalarını sağlamaktan oldukça uzak bir belirleyiciliğe sahip olmakla beraber, belirli temaların ön plana çıkmasında etkin bir yer tutmaktadır.

Bu çerçevede, sosyalizm-demokrasi ilişkisi ve bürokrasi sorunu yeni solun düşünsel platformunda birbiriyle bağlantılı iki önemli tartışma ekseni olarak dikkat çekmektedir. Özellikle Stalin dönemine damgasını vuran otoriteryanizm temelinde yaşanan insani değerlere ilgisizlik ve keyfiliğe bir tepki olarak yeni solun marksist kurama ilişkin değerlendirmelerinde bireyin özgürleşmesine yapılan vurgu, demokrasi ve bürokrasiye ilişkin bu tartışmaların temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Sosyalizmin siyasal pratiğine ilişkin kaygılar temelinde ortaya konulan tezlerin kuramsal düzeydeki yansımaları ise; ekonomik determinizmin eleştirisi, bu bağlamda alt yapı-üst yapı ilişkisi, bilinç ve örgütlenme, kültürün sınıf egemenliği kapsamındaki yerine ilişkin temalar etrafında şekillenmektedir. Söz konusu temaların yeni sol içerisinde yer alan kuramcı ya da çevreler tarafından farklı yorumlanış biçimleri göz önünde bulundurulmakla beraber, genel bir değerlendirme yapılacak olursa, öznenin (subject) marksist kuram içerisinde yeniden keşfi ya

[6] Lezsek Kolakowski, *Main Currents of Marxism. 3. The Breakdown* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1978), 487-8. Kanımca vurgulanması gereken önemli noktalardan biri, kurama ya da eyleme ilişkin ortak duruşun belirlenmesinde karşılaşılan güçlüklerin yanısıra, yeni solun bir kuramsal hareket olarak ortaya çıkışına dair dönemlendirmededir. Bu konuda genel olarak Stalin'in ölümü ya da Komünist Parti'nin 1956 yılında yapılan 20. Kongresinde, Stalinist rejimin iç yüzünü dünyaya duyuran Khruşçev Raporu ile başlayan süreç kriter olarak alınsa da, kimi kaynaklarda, yeni sol düşüncenin tarihsel olarak ortaya çıkışı daha erken dönemlere dayandırılmaktadır. A.B.D. örneğine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Staughton Lynd, *Living Inside Our Hope* (Ithaca, London: ILR Press, 1997).

da rolünün sağlamlaştırılması yeni sol hareketin düşünsel platformunda belirginlik kazanan bir noktadır. Bu çerçevede, yabancılaşma, şeyleşme, *praxis* gibi Marks'ın hümanist olarak nitelenen erken dönem çalışmaları kapsamında yoğunluk kazanan temalar, yeni solun tartışma gündeminde ağırlıklı olarak yer almaktadır. Marks'ın hümanizması, bu bağlamda belirleyici bir çerçeve niteliğindedir.[7] Bu görüntüsüyle yeni sol, Batı Marksizmi[8] içerisinde, Marksist-Leninist kuramsal konumlanıştan önemli bir kopuşu simgelemektedir.

Richard Scruton Yeni Sol Kuramcıları (*Thinkers of the New Left*) adlı kitabında, aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen, yeni sol kuramcılarının -Scruton'un sınıflandırması oldukça geniş bir yelpazeye yayılmaktadır- Sovyet sosyalizmi eleştirisi temelinde "yeni"yi temsil eden "özgürleşme" ile ancak sosyalist bir sistem içerisinde gerçekleşeceğine inandıkları "sosyal adalet"in yeni bir sentezini oluşturmayı amaç edindiklerinden bahsetmektedir.[9] Eşitlik ve özgürlük ideallerinin birbiriyle uzlaştırılması sürecinde şekillenecek bu sentez, Aybar'ın sosyalizm anlayışının yeni sol düşünce temelinde yapılacak bir okuması için oldukça önemli bir çerçeve niteliğindedir.

SOSYALİZM VE BİREYİN ÖZGÜRLEŞMESİ

Mehmet Ali Aybar'ın siyasi ve fikri konumunun temeli, marksist kurama ilişkin yorumları ve Türkiye'ye ilişkin çözümlemeleri kapsamında, "hürriyet" temasına verdiği önceliktir. Bu bağlamda, hürriyet bir yandan Türkiye'ye özgü koşullardan kaynaklanan bir gereksinim ve bu bağlamda Türkiye'de gerçekleşecek sosyalist projenin en önemli amacı olarak nitelendirilirken, öte yandan, Aybar'ın pratikte Sovyet sosyalizmine, kuramsal anlamda ise ortodox marksizme karşı geliştirdiği eleştirel tavrın arka planını oluşturmaktadır. Aybar'ın temel sorunsalı, marksist kuram içerisinde hürriyet sorununun belirleyici rolüne ilişkindir. Aybar'a göre, "bütün sosyalist nazariyecilerin hepsinin ortak noktası hürriyettir...Ütopya yazarlarının hayali düzenlerinden bugüne kadar bütün sosyalist teorilerin, felsefi ve siyasi mihverleri hürriyettir. Saint Simon'ların, Fourier'lerin, Owen'lerin hep hedefleri hürriyetti...Daha sonra Proudhon, Marks, Engels, Bakunin, Kropotkin sosyalizmin muhtelif kollarını meydana getirmiş olan bütün düşünürlerin hepsinin

[7] Marksizmin krizi ve bu bağlamda hümanizmanın çözümleyici rolüne ilişkin bir değerlendirme için, bkz. Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Arslan (İstanbul: Doruk Yayımcılık).

[8] Burada, Batı Marksizmi belirli bir zamanı ya da belirli bir mekanı yansıtan bir kavram olarak değil, Marks ve Engels'den sonraki dönemlerde ortaya çıkan kuramcıların, Marks'ın öğretisine yaptıkları birtakım kuramsal katkıların birbirleri ile kesişme ve farklılaşma noktaları temelinde ortak bir düşünsel yapı geleneği olarak kullanılmaktadır. Bkz. Perry Anderson, *Batı'da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy (İstanbul: Birikim Yayınları, 1982).

[9] Roger Scruton, *Thinkers of the New Left* (London: Claridge Press, 1985), 1-8.

ortak noktası hürriyettir. Hürriyeti çıkarın, sosyalizm teorileri bir iskambil kağıdından yapılmış şatolar gibi hemen çöküverir".[10]

Yeni sol hareket içerisinde Stalinist ideolojiye bir tepki biçiminde görünürlük kazanan, sosyalizm ve bireyin özgürleşmesi arasındaki ilişkiye ilişkin tartışma, Aybar'ın hürriyet sorununa ilişkin yorumlarının merkezinde yer almaktadır. Burada temel sorun, Stalinist kuram ve pratik çerçevesinde ihmal edilen "somut insanın" sosyalist proje kapsamında "özgürleşmesi" olarak tanımlanmaktadır ki bu gerek Aybar ve gerekse yeni sol düşüncesinde önemli bir yeri olan demokrasi ve bürokrasi tartışmalarının kuramsal çıkış noktasıdır.

Aybar düşüncesinde, sosyalist sistemin temel gayesi, nihai aşamada "Somut insanı bütün yabancılaşma unsurlarından kurtarmaktır. Bütün yalnız ekonomik yabancılaşma değil ...ve insanı böylece kendi yüksek varlığında tekrar kendine kavuşturmak ve insanın fert olarak toplumla barıştırmak"[11] tır. Aybar'a göre, sosyalizm ve bu düzenin kurulması için yürütülen sınıf mücadelesi "...son çözümde kişinin kurtuluşu...içindir.... Sömürü düzenine son verilmedikçe, sömüren de gerçek anlamda özgür değildir. Şu halde sosyalizm emekçi yığınları kurtarmakla kalmayacak, sonunda tüm insanlığı kurtaracaktır."[12]

İnsanın "yabancılaşmalardan" kurtuluşu ve özgürleşmesini temel alan ve bu bağlamda insan özgürlüğünün, sınıf çıkarlarını önceleyiği bu yaklaşım çerçevesinde belirtilmesi gereken önemli bir nokta, yabancılaşma kavramının içeriğine ilişkindir. Aybar düşüncesinde ortodoks marksizm eleştirisinin önemli parametrelerinden biri olarak değerlendirilebilecek yabancılaşma kavramına dair çözümlemeler, bir yandan Aybar'ın "fertçi sosyalizm" ya da "hürriyetçi sosyalizm" kavramlaştırmalarının kuramsal temelini oluştururken diğer yandan ve yeni sol hareket içerisinde yer alan pek çok kuramcı ile kesişme noktasını oluşturmaktadır.[13] Burada söz konusu olan benzerlik, sosyalist sistemde insani değerlerin önceliği temelinde, yabancılaşmanın ortodoks yaklaşım çerçevesinde içerdiği salt iktisadi anlamından çok, çok boyutlu bir nitelik kazanmasıdır.

Aybar'ın Türkiye'ye özgü koşullar çerçevesinde, ayrımcılık ekseninde yaşanan sorunlara dair düşünceleri bu konuda açıklayıcıdır.[14] Aybar düşün-

---

[10] Mehmet Ali Aybar, *TİP Tarihi 3* (İstanbul: BDS Yayınları, 1988), 22-3.
[11] İbid., 40.
[12] İbid., 47.
[13] Aybar, "fertçi sosyalizm" kavramlaştırmasını ilk olarak *Gerçek Hürriyet Rejimi* başlıklı yazı dizisi kapsamında, 13 Ekim 1945 tarihli Vatan gazetesinde yer alan *Bir gün Sabah Olursa* başlıklı makalesinde kullanmıştır. "Hürriyetçi sosyalizm" kavramlaştırması ise 1968 senesinde Sovyetler Birliği'nin Çekoslovakyayı işgalinden sonra gündeme gelmiştir.
[14] Aybar, bir konuşmasında bu konudaki görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir: "...bir vatandaşın alevi olduğu için kendisinin horlandığına, ezildiğine kaniysek -ki öyledir- ve bundan şikayetçiyse,

cesinde, mezhep farklılıkları ve kültürel kimliğe yapılan vurgu yabancılaşmanın kültürel ve etnik boyutunu gündeme getirmektedir. Yabancılaşmanın salt iktisadi boyutunun toplumsal sorunları açıklamakta yetersiz kaldığı tezi etrafında değerlendirilebilecek bu görüş, Aybar düşüncesi ile yabancılaşmayı toplumda sınıf, ırk/etnik ya da kültürel kategoriler kapsamında "dışardakiler"e uygulanan bir kavram olarak ele alan İngiltere'de yeni sol hareketin erken dönem (1957-1962) kuramcıları arasındaki benzerliğin temelini teşkil eder.[15]

Aradaki bağlamsal farklılıkları unutmadan, Aybar gerek batıda ve gerekse Türkiye'de siyasal, etnik ya da kültürel boyutta yaşanan yabancılaşma sorununu, sınıfsal içeriğinin yanısıra, kişinin kendini gerçekleştirme sürecinde yaşadığı "hürriyetsizlik" sorunun bir fonksiyonu olarak görmektedir. Bu, batıda tüketim toplumunun getirdiği psiko-sosyal baskılar etrafında şekillenirken, Türkiye'de "sahte demokrasi, "yalancı kalkınma yöntemleri" ve "milli kültürün yozlaşması" temelinde ortaya çıkmaktadır.[16] İki örnek çerçevesinde de sorunun çözümü kişinin bütün yeteneklerini geliştirerek "aktif vatandaş" konumunda yaşayabilmesi ile ilintilidir.

Aybar'ın "fertçi" ya da "hürriyetçi sosyalizm" kavramlaştırması tam bu noktada somutluk kazanmaktadır. Zira, Aybar'a göre "hürriyetçi sosyalizm" ancak "vatandaşın toplumda aktif bir unsur olması, iktisadi, siyasi, kültürel faaliyetlere fiilen katılması, bunları denetlemesi, her kademede söz ve karar sahibi olması"[17] ile gerçekleşecektir. Bu tanımlama çerçevesinde, Aybar, Sovyet sosyalizmi ile Türkiye'nin kendine özgü koşullarında gerçekleşecek sosyalizm arasındaki farkı vurgularken, sosyalist projenin amacının "kişilerin gerçek özgürlüğü, eşitliği ve mutluluğu olduğunu"[18] belirtmektedir.

"Hürriyetçi sosyalizm" kavramlaştırması çerçevesinde, eşitlik ilkesinin yanısıra "kişilerin gerçek özgürlüğü"ne yapılan vurgu, sosyalist kurama zıt düştüğü ya da "liberalizmi çağrıştırdığı" gerekçesiyle oldukça sık eleştirilmiş olmakla beraber,[19] burada söz konusu olan özgürlük liberal görüş tarafından

---

onun evvela bu derdine cevap vermeden, kalkıp ta toprak meselesini, sınıf meselesini anlatırsanız, birşey elde edemezsiniz elbette ki. Muhakkak surette, isterse grup halinde olsun, isterse fert halinde olsun, o ferde, o kitleye ulaşabilmek için onun somut meselesinden, onun için dert olan meselelerden başlamak zorundayız hiç şüphesiz", Aybar, *TİP Tarihi 3*, 238-9.

[15] Bkz. Lin Chun, *The British New Left* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993), 34.

[16] Aybar, Batı Avrupa ve Türkiye'de yaşanan 1968 öğrenci hareketlerini söz konusu temellerde yaşanan yabancılaşmaya bir başkaldırı olarak değerlendirmektedir. Aybar, *TİP Tarihi 3*, 79.

[17] İbid.

[18] İbid.

[19] Kendisini eleştirenlere verdiği cevapta Aybar hüriyetçi sosyalizm kavramlaştırmasının libe-ralizmi çağrıştırdığı iddialarını şu şekilde yanıtlamıştır: "Tüm insanlığı kurtaracaktır sosyalizm.. Amacı budur sosyalizmin. Güzelliği budur. Sosyalizmin güzel yüzü derken bunu düşünüyoruz.. Hürriyetçi sosyalizm derken bunu düşünüyoruz. Dün bir arkadaşımız, hürriyetçiliğin ekonomik liberalizmle çağrışım yapmasından kaygı duyduğunu söyledi. Liberalizm bilindiği gibi önceleri insan haklarını

temel hak ve özgürlükler etrafında tanımlanan özgürlük anlayışını aşmaktadır. Zira, Aybar'a göre özgürlük, bir yandan söz konusu hak ve özgürlükler etrafında şekillenirken, diğer yandan bütün yabancılaşma unsurlarından arınmış bireyin öz-belirlenim (*self-determination*) ilkesi temelinde kendi faaliyetlerini olabildiğince "geniş" ve "eşit" bir şekilde tayin edebilmesidir.

Böyle bir yaklaşım çerçevesinde Aybar'a göre sosyalizm, içerdiği ekonomik anlamın ötesinde, bireye özerk bir alan yaratacak "bir hayat tarzı" olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Aybar'a göre, "İşçiler, emekçiler için, önemli olan üretim araçlarının Devlet mülkiyetine geçirileceği vaadi değildir. Önemli olan kapitalist toplumda işçilere dayatılan gayri-insani yaşam koşullarının değişmesi, sömürünün ve baskının son bulmasıdır. Sosyalizm eğer... insanın kurtuluşunu amaçlamıyorsa, emekçi yığınların sosyalizme umut bağlamaları için bir neden kalmaz."[20] Bu şekliyle sosyalizm "üretim için harcanan zamanın gittikçe azalacağı, dolayısıyla insanların bilime, sanata, felsefeye, spora, eğlenceye ayıracakları zamanın gittikçe çoğalacağı bir düzen" olarak tanımlanmaktadır.[21]

Sosyalist düzende hürriyet sorunu çerçevesinde bireyin özgürleşmesine yapılan vurgu, Aybar'ın yeni sol içerisindeki en önemli tartışma başlıklarından birini oluşturan ortodoks marksizm'in ekonomik indirgemeciliğe ilişkin yorumunun bir yansıması niteliğindedir. Bu noktada, Aybar'ın hürriyet sorunu kapsamında sıklıkla vurguladığı alt yapı/üst yapı ilişkisine dair çözümlemeleri, özellikle Türkiye'ye özgü koşullar çerçevesinde geliştirdiği öngörülerin kuramsal bir çerçeveye oturtulması açısından oldukça önemlidir.

Aybar'ın çıkış noktası, toplumda var olan çelişkinin çoğullaşması ve temel çelişki ile ikinci derece çelişkiler arasındaki ilişkinin irdelenmesi gerekliliğidir. Aybar bu gerekliliğin nedenlerini şu şekilde ifadelendirmektedir: "Bir kere tecrübe gösterdi ki bize, alt yapı değişiklikleri olduğu halde, uzun zamanlar üst yapı müesseseleri değişmiyor... Şimdi yeni yeni bu meseleler üzerine düşünürler, sosyalist düşünürler eğiliyorlar. Üst yapı müesseselerinin uzun ömürlü olmasının yanısıra, bir başka husus yeni yeni keşfedilmeye başlandı. Üst yapı müesseseleri alt yapıyı etkiliyor... Ama hep bildiğimiz gibi, son kertede, son aşamada, son tahlilde alt yapı devrimi sağlar. Gene görüldü ki tarihte bu da otomatik olmuyor. Ya? Alt-üst yapıların

---

savunan, tepeden inmeci hükümetlere karşı çıkan bir politik tutumun, bir politik doktrinin adı idi. Daha sonra ekonomik bir içerik kazandı ve serbest pazar ekonomisi savunuculuğu anlamında kullanılan bir deyim haline geldi. Radikalizme ve sosyalizme karşı çıkan bir doktrin oldu. Hürriyetçi sosyalizm teriminin liberalizmle çağrışım yapması olanaksızdır. Fransızca karşılığı "le socialisme libertaire'dir". Ibid. 48.

[20] Mehmet Ali Aybar, *Neden Sosyalizm* (İstanbul: BDS, 1987), 3. Basım, 165.

[21] Uğur Mumcu, *Aybar ile Söyleşi. Sosyalizm ve Bağımsızlık* (Ankara: Tekin Yayınevi, 1990), 2. Basım, 176.

mutlaka alt yapı ile aynı doğrultuda gelmesi ve kopma noktasında bulunması gerekiyor... Bu da yetmiyor. Bunun yanında bir nevi bağımsız faktör olarak mütalaa edilmiş olan alt yapının aslında kendisinin de belirlenmiş olduğu gerçeği ortaya çıkıyor... Hiç de öyle basite irca edilmiş şemaya benzemediğini görüyoruz toplumsal gelişmenin..."[22]

Bu çerçevede, Althusser'in terimleriyle üst yapının görece özerkliği ve alt yapı üzerinde bir 'üst belirleme' (*overdetemination*) [23] meydana getirmesi görüşünden hareketle Aybar, temel çelişinin çözümünde üst yapı kurumlarının önemini gündeme getirmektedir. Soruna Türkiye açısından yaklaşıldığında, Aybar'a göre, "Ağa-Komprador-Amerikancı bürokrat üçlüsü ile emekçi sınıflar" arasındaki temel çelişkinin çözümü ve bu bağlamda, "emperyalizmin ve milletlerarası kapitalizmin boyundurluğundan kurtulmak için üst yapı müesseselerine gerekli ağırlığı vermek" şeklinde somutlaşmaktadır ki bir üst yapı faktörü olarak hürriyet bu aşamada belirginlik kazanmaktadır. Bu açıdan "Sosyalizmin hürriyetçi olduğunu anlatmak ve hürriyetçilik meselesine ağırlık vermek. Türkiye için büyük problemdir. Şu özelliğimizden dolayı, vatandaşlarımızın haysiyetlerine insanlıklarına son derece kıskançlıkla bağlı olmalarından ötürü ve...maddeten sömürülmelerinden yer yer bu çelişiye daha fazla önem vermelerinden ötürü...ağırlık koymak icabeder....Alt yapı değişince hürriyet...olmaz. Hem de yarım yüzyıl geçtiği halde olmayabilir. Onun da tedbirini almak lazım. Onun da tedbiri alındığı zaman, sosyalizmin özünde mündemiç olan, hürriyet çiçek verir."[24]

Aybar'ın "hürriyetçi sosyalizm" tanımlaması demokrasi tartışmasını gündeme getirmektedir. Aybar'a göre, "Burjuva demokrasisinin uzun bir tarihsel sürecin ürünü olduğu ve bunda işçi hareketinin büyük katkıları olduğu düşünülünce burjuva demokrasisinin küçümsenemeyeceği ortaya çıkar. Batı ülkelerinde uygulanan demokrasi, insan hakları bildirileri ve demokrasi felsefesi, insanlığın kazanımları arasındadır. Sosyalist rejimlerde bu kazanımlar bir kenara atılamaz."[25] Ancak, Aybar, bir yandan sosyalist demokrasi kapsamında burjuva demokratik kurumlarının ve kişi hak ve özgürlüklerinin önemini vurgulamakla beraber, diğer yandan "temsili demokrasi rejimini doğrudan demokrasiyle bağdaştıracak yeni müesseselerle sosyalist demokrasinin özgürcü esaslar üzerine kurulması gerekliliğine"[26] değinmektedir. Bu bağlamda, Aybar, seçimlerle sınırlı temsili demokrasinin ötesinde, toplumsal hayatın bütün alanlarında geçerli olacak katılımcı bir demokrasi modeline

[22] İbid. 261.
[23] Louis Althusser, *For Marx* (Harmondsworth, England: Penguin, 1969).
[24] Aybar, *TİP Tarihi 3*, 268-269.
[25] Aybar, *Neden Sosyalizm*, 132-3.
[26] Aybar, *TİP Tarihi 3*. 80.

vurgu yapmaktadır ki bürokrasi ve örgüt sorunu hakkındaki görüşleri, bu konuda önemli açılımları içermektedir.

BÜROKRASİ, BİLİNÇ VE ÖNCÜLÜK

Aybar'ın reel sosyalizm'in en büyük sorunlarından biri olarak tanımladığı bürokrasi konusundaki fikirleri, bir yandan yukarıda değinilen bireyin özgürleşmesi temelinde hürriyetçi sosyalizm projesinin gerçekleştirilebilmesi için gerekli tedbirlere ilişkin olarak sağladığı açılımlar, diğer yandan ortodoks marksizme getirdiği eleştirilerin odağını/özünü teşkil etmesi açısından oldukça önemlidir. Aybar'a göre, Sovyet sosyalizmi başta olmak üzere, bütün sosyalist etiketli ülkelerde görülen ve burjuva toplumlarında olduğu gibi -hatta daha belirgin bir şekilde- buyuran-buyrulan ilişkisinin yeniden üretilmesi sağlayarak yönetici kadro ile emekçi yığınların birbirine yabancılaşması sonucunu doğurması özelliği ile bürokrasi sorunu, sosyalizmin insancıl amaçlarının gerçekleştirilmesi adına çözülmesi gereken en önemli sorunların başında gelmektedir.

Böyle bir yaklaşım çerçevesinde, Aybar'ın bürokrasi sorununa ilişkin temel çıkış noktası, Leninist örgüt modelidir. Zira, Aybar'a göre bürokrasinin "farklı sosyo-ekonomik yapılara sahip olan toplumlarda da aynen Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi görülmesi dikkat çekiciydi ki bu aynı hastalığı yaratan bir virüs'ün aranması gerektiğini" anlatmaktaydı. İşte bu "ters yapı" ve "ters davranış", Aybar'ın "burjuva modeli bir örgüt" olarak tanımladığı, "merkezci", "dikeyine hiyerarşili", "tepeden inme disiplinli" ve "yöneticilerin kalımlı" olduğu Leninist örgütlenme modeli idi.[27]

Aybar'ın Leninist örgütlenme biçimine karşı geliştirdiği bu eleştiri, öncülük ve bilinç teorisi ile ilgili düşüncelerinin doğal bir uzantısını oluşturmaktadır. Aybar'a göre, Lenin'in Kautsky'den aktardığı, işçi sınıfının kendiliğinden siyasal bilince ulaşamayacağı görüşü ve bu bağlamda kendiliğinden devrim yapamayacak olan işçi sınıfını dışardan bilinçlendirecek sosyalist aydınların ya da öncülerin işçi sınıfını devrime sürükleyeceği görüşü, marksizmle bağdaşmamaktadır. Zira, "İşçi sınıfının kendiliğinden siyasal bilince ulaşamayacağı hakkındaki görüş kabul edilecek olursa, Marksizmin tarih teorisi ve bilinç hakkındaki diyalektik görüşü, iskambilden şatolar gibi yıkılıverir... Örgütlü işçi sınıfı eylem içinde bilinçlenir...kendi varlığının bilincine ulaşır. Bilinci işçi sınıfı dışında oluşturulan ve ona dışarıdan aktarılan bir nesne olarak görmek, marksizmle bağdaşmaz. İşçi sınıfı ile bilinci

[27] Mehmet Ali Aybar, *Marksizmde Örgüt Sorunu. Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür* (İstanbul: Yaylacık Matbaası,1979),10.

dialektik bir bütün oluşturur. İşçi sınıfının siyasal bilinci onun sosyal pratiğinin örgütlü savaşımının bir yansımasıdır."[28]

Aybar'ın bu görüşü çerçevesinde hümanizma ahlaki bir kaygıdan ziyade tarihsel bir kavrayış olarak ortaya çıkmaktadır. Yeni solun hümanist kanadında yer alan bazı kuramcılar ve gruplar için de geçerli olduğu gibi, burada kuramsal olarak önemli bir referans noktası George Lukacs'tır. Marks'ın Hegelci ya da hümanist yorumu temelinde, bilinçle varlığın aynı tarihsel sürecin anları olduğu teziyle Lukacs, bilinçli öğe olarak işçi sınıfını ve bu bağlamda II. Enternasyonal ve ortodoks marksizm tarafından reddedilen kültürel, ideolojik ve öznel boyutları devrimci sürecin merkezine yerleştirmektedir. Burada temel sorun "şeyleşmenin" aşılmasıdır ki bu toplumun bilinçli dönüştürülmesinin bir ifadesidir. Amaç insanın kurtuluşunu olanaklı kılacak özgürlük ve öz belirlenim için alan yaratmaktır.[29]

Bu alanın yaratılmasına ilişkin olarak Aybar, sosyalist örgütlenme biçimi temelinde zorunluluk ve özgürlük arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Burada söz konusu olan, Marx'ın *Kapital*'de belirttiği, zorunluluk ya da dışarıdan dayatılmış zorunlu çalışma ile özgürlük arasındaki ters orantılı ilişkidir. Aybar'a göre bu ilişki sosyalist örgütlenme biçimi ve özgürlük hakkında temel bilgileri içermektedir. Bu çerçevede, özgürlük ve zorunluluk arasındaki dialektik ilişki ve bu bağlamda insanların ancak bilim ve teknikle zorunluluğu denetledikleri oranda özgür olacakları tezi, Aybar'ın sosyalist örgüt modeline ilişkin olarak yaptığı tanımlamaların arka planını oluşturmaktadır.[30] Zira, Aybar Marks'ın özgürlük hakkındaki görüşlerinin sosyalist örgüt modeli geliştirilmesi açısından içerdiği ipuçlarına dikkat çekerken, vurguyu Marks'ın *Kapital*'deki şu satırları üzerine yoğunlaşmaktadır: "Olanaklı olan biricik özgürlük, sosyal insanın ortak üreticilerin, doğa ile alışverişlerini, akla uygun biçimde düzenlemeleri, doğanın kör gücüne boyun eğecek yerde, onu elbirliği ile denetlemeleri ve bu alışverişi en az emekle ve kendi insan doğalarına en yaraşan, en uygun koşullarda yerine getirmeleridir." Marks'ın görüşleri ışığında, Aybar'a göre sosyalist örgütlenme biçimine ilişkin olarak üç nokta belirginlik kazanmaktadır: "örgütlenme, tüm emekçilerin yönetim ve denetimi fiilen ellerinde tutmalarına olanak verecek biçimde olmalıdır; akılcı olmalı, hukuksal varsayımlar (fictions)'larla emekçilerin, pasifleştirilmesine meydan vermemelidir; temel insan haklarına dayalı, eşitlikçi, özgürlükçü olmalıdır."[31] Zira "Kapitalist rejimde işçinin çalışması (gerekli çalışma) ve (fazladan çalışma) olarak, yani ücretli ve ücretsiz çalışma olarak, nasıl ikiye

[28] Ibid. 58.
[29] Bkz. Ronald Aronson, *After Marxism* (New York: Guildford Press, 1995), 117.
[30] Aybar, *Marksizmde Örgüt Sorunu. Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür*, 74.
[31] Ibid. 114.

ayrılıyorsa, sosyalist rejimde de (kendisi için çalışma) ve (toplum için çalışma) diye ikiye ayrılır. Sosyalist rejimde emekçilerin yarattığı bu artık değerin sömürüye konu olmaması için bunun, nerede, nasıl kullanılacağına, doğrudan doğruya işçinin karar vermesi gerekir. Eğer kararı emekçiler adına başkaldırı veriyorsa, bir sömürü tehlikesi beliriyor demektir."[32]

Aybar'ın Leninist Parti modeline ve bu bağlamda, Stalin dönemindeki uygulamalara getirdiği eleştiri bu noktada somutluk kazanmaktadır. Bu anlamda, Aybar düşüncesi ile yeni sol düşünce çerçevesinde Fransa'da oldukça etkin bir konuma sahip olan ve aynı adlı bir dergi etrafında toplanmış *Sosyalizm ya da Barbarlık* grubunun düşünsel çizgisi arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Sovyetler Birliği'nde Stalinizmin ortaya çıkışı ile Leninist örgüt modeli arasındaki ilişkiye yapılan vurgu bu paralelliğin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Zira, her iki görüş çerçevesinde de Stalinizmin ortaya çıkışında belirleyici olan Kruşçev tarafından ortaya atılan "kişinin putlaştırılması" ile sonuçlanan rastlantısallık yerine, Leninist örgüt modelidir. Bu noktada, gerek Aybar ve gerekse *Sosyalizm ya da Barbarlık* grubu sömürünün yeni şekline dikkat çekerken, bu bağlamda yaşanan yabancılaşmanın ancak bireyin özgürleşmesini ön plana çıkartacak işçilerin öz yönetimini temel alan yeni bir örgüt modeli ile önlenebileceğini vurgulamaktadır. Aybar'a göre, yöneticilerin iktisadi ve siyasi karar alma sürecindeki hakimiyetleri ve bu kapsamda çalışma koşulları ve ücretleri belirleme tekeline sahip olmaları, üretim araçlarına sahip olmasalar bile parti yöneticilerini yetkisel açıdan egemen sınıf konumuna taşımaktadır. Bu saptamanın bir uzantısı olarak Aybar, Sovyetler Birliği'nde demokrasinin ne "biçimseli" ne de "sosyalistçesi" olduğunu vurgulamakta ve sömürünün ortadan kalkması için salt iktisadi yapıdaki değişikliğin yetersizliğinden bahsetmektedir ki bu Aybar'ın alt yapı ve üst yapı arasındaki etkileşimin değerlendirilmesi gerekliliğine ilişkin görüşünü bir kez daha gündeme getirmektedir.

Aybar "merkezci", "dikeyine hiyerarşik", "tepeden inme disiplinli", Leninist örgüt modeline taban tabana zıt olan yatay bir örgütlenme biçimini önermektedir. Yetkinin tabana yayıldığı bu model içiçe daireler biçiminde bir örgütlenmeyi gündeme getirmektedir. Dış daire işçi, köylü ve emekçilerden oluşmakta, içtekiler -iller, bölgeler, merkez- ise dış dairenin seçtiği yöneticileri kapsamaktadır. Ayrıca tabanın, yönetici kararları üzerindeki veto yetkisi, yöneticilerin üst üste seçilmemeleri ve gerektiğinde taban tarafından görevlerinden alınabilmelerine ilişkin ilkeler, "işçilerin, köylülerin kamu gücünün ve tüm yetkilerin kaynağı" olduklarına ilişkin temel ilkeyi, hukuksal kalıplardan çıkartacak ve gerçek yetki haline dönüştürecek araçlar olarak

[32] İbid. 75.

düşünülmüştür. Böyle bir model gerek iktisadi, gerekse siyasi açıdan, işçilerin karar verme sürecine doğrudan katılımını olanaklı kılacaktır.[33]

Aybar'a göre böyle bir yapılanma felsefi düzeyde, Marks'ın hümanizmasına doğrudan geri dönüşe tekâbül eder. Marks "hümanizmasını, belirli bir toplumda somut insanların yeteneklerini geliştirmelerine yararlı olabilecek olanakların gerçekleşmesini engelleyen koşullarla mücadeleye yöneltmiştir. Toplum gerçeklerinden çıkan Marksist hümanizma, toplumun değiştirilmesinin araçları arasındadır. Sömürünün, baskının son bulması isteği, deneyüstü bir ahlak kuralının emri değildir Marx için. Kapitalist toplumun çelişkilerinin hazırladığı bir gelişme olanağıdır. Bu olanaklardan yararlanıp gerçekten sömürüye, baskıya son verilmesi ise emekçilerin iktidar olmasına bağlıdır".[34]

[33]Bu model, bürokratikleşmenin önlenmesini ve ademi merkeziyetçi bir yapılanmayı temel alması bakımından, 1950'li yıllardan itibaren marksist çevrelerde sıklıkla gündeme gelen, endüstriel öz yönetim modeliyle paralellik göstermektedir. Endüstriel öz yönetim fikri Ekim Devriminden sonra, Komünist Sol Muhalefet tarafından gerek batıda ve gerekse Sovyetler Birliği'nde dile getirilmiş olsa da, konunun yeniden gündeme oturtulması ancak Stalin'in ölümünden sonra, Yugoslav deneyiminin de kısmi etkisiyle gerçekleşmiştir. Fransa'da bu konuda çalışma yürüten en önemli isimlerden biri olarak anılan Serge Mallet'e göre, üretimin demokratik kontrolü temelinde yürütülen mücadele ekseninde, siyaset ve ekonomi arasındaki "eski" fark kaybolmakta; ve geleceğin sosyalizm projesi proletaryanın iktisadi talepleri doğrultusunda gerçekleşecek dünya çapında bir siyasal devrimden ziyade kalifiye işçilerin önemli bir rol üstleneceği üretimin örgütlenmesinde demokratik metodların geliştirilmesi temelinde şekillenecektir. Bkz. Kolakowski, *Main Currents of Marxism. 3. The Breakdown.*, 493.

[34] Aybar, *Neden Sosyalizm*, 169-70; David McLellan, *Marxism After Marx. An Introduction*, (London: The MacMillan Press Ltd, 1979), 292.



NURETTİN TOPÇU

Ali Osman Gündoğan*

HAYATI

Nurettin Topçu, 1909-1975 yılları arasında yaşamıştır. Çocukluğu, imparatorluğun son yıllarının sıkıntıları arasında geçmiş, Cumhuriyet döneminin ilk etkilerini hissetmiş, altı yıl boyunca Fransa'da bulunmasından dolayı batıyı tanımış, Fransa dönüşü tek parti döneminin ve 1950'li yıllarla birlikte de Demokrat Parti ve devamı olan siyasî anlayışın uygulamaları karşısında da düşünsel bir tavır takınmıştır. O, hem geleneksel değerleri hem de batılı değerleri tanıyan birisidir. Erzurum'lu bir ailenin çocuğu olması, çocukluğunun İstanbul'da geçmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitim kurumu olan Valide Sultan Mektebi'nde öğrenime başlaması O'nun geleneksel değerleri; Büyük Reşit Paşa Numune Mektebi, Vefa İdadisi, İstanbul Lisesi ve Fransa'daki altı yıllık öğrenimi de batılı değerleri tanımasını sağlamıştır.

Nurettin Topçu Fransa'da 1928-1934 yılları arasında bulunmuştur. Bu süre içerisinde, iki yıl, Bordeaux Lisesi'nde lise tamamlama, daha sonra da Sorbonne'da lisans eğitimi ve doktora çalışması yapmıştır. Altı yıllık bir süreye, bütün çalışmalarını sığdırmış olması, O'nun çalışma temposunun çok yüksek olduğunu gösterir. Sorbonne'da felsefe alanında doktora yapan ilk Türk öğrencisi olan Nurettin Topçu'nun doktora çalışması, *İsyan Ahlâkı* adıyla dilimize çevrilmiş olan *Conformisme et Révolte*'dur. O, Sorbonne'da öğrencilik yaptığı sırada felsefe derslerinin yanında ahlâk, sosyoloji, psikoloji, sanat tarihi ve estetik gibi dersler almıştır. Louis Massignon ve hareket felsefesinin kurucusu Maurice Blondel ile tanışması, Topçu'nun fikirlerinin olgunlaşması açısından önemli olaylardır. Çünkü Topçu, hareket felsefesinin

* Doç. Dr. Ali Osman Gündoğan, Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

etkisinde kalmış, bu felsefenin kavramlarını ve metodunu kullanarak kendi ahlâk sorunlarımıza kendi kültürümüz açısından bakmıştır. Hatta 1939 yılında çıkarmaya başladığı ve bir ekolün oluşmasını sağlayan *Hareket* adlı dergi, hareket felsefesinden mülhemdir.

Topçu, 1934'de Türkiye'ye döndükten sonra Galatasaray Lisesi'nde felsefe öğretmenliğine başlamıştır. 1974 yılında emekli oluncaya kadar çeşitli liselerde felsefe öğretmenliği yapan Topçu, *Sezginin Değeri* adlı çalışmasıyla doçent ünvanı almasına ve İstanbul Üniversitesi'nde iki yıl eylemsiz doçent olarak çalışmasına rağmen kendisine üniversitede kadro verilmemiştir. Topçu'nun eğitim-öğretime katkısı sadece felsefe

öğretmenliği yapmakla kalmamış, felsefe, sosyoloji, psikoloji, mantık ve ahlâk dersleri için ders kitapları da yazmıştır.

Nurettin Topçu, bütün hayatı boyunca eğitimden ekonomiye, siyasetten ahlâka kadar her konuda pek çok eser vermiş, Anadolu insanının trajedisini *Taşralı* adlı eserindeki hikâyelerine konu almış ve ancak ölümünden yıllar sonra 1999'da yayınlanmış olan bir roman yazmıştır. *Reha* adını taşıyan romanın ilk bölümü 17 yaşındayken 1926'da yazılmış, ikinci bölümü de Fransa dönüşünden hemen sonra tamamlanmıştır. Bu roman, Topçu'nun Fransa'ya gitmeden önce de, daha genç yaştayken mistik bir ruh yapısına ve idealist bir dünya görüşüne sahip olduğunu göstermektedir.

Topçu'nun fikirlerinin merkezinde hareket felsefesi vardır. Tasavvufa, milliyetçiliğe, ahlâka, eğitim ve insan sorununa, ekonomiye dair görüşlerine hareket açısından yaklaşan Topçu, Türk tarihinden Alparslan, Yavuz Sultan Selim, Fatih Sultan Mehmet; tasavvuftan Mevlânâ, Yunus; yakın tarihimizden Yahya Kemal, Mehmet Âkif, Hüseyin Avni; felsefî açıdan da Pascal, Massignon, Maurice Blondel ve Bergson gibi şahsiyetlerden önemli ölçüde etkilenmiştir.

Topçu, bütün bir entellektüel hayatını, Anadolu Türkleri Tarihinden hareketle, döneminin siyasî, ekonomik, ahlâkî, dinî yapısını ve bu yapılardaki değişmeleri anlamaya adamış, kendi açısından da bir takım modeller önermeye çalışmıştır.

BATICILIK-TÜRKÇÜLÜK VE İSLÂMCILIK KARŞISINDA TOPÇU

Nurettin Topçu, imparatorluğun son yıllarında ortaya çıkan fikir akımları ve Cumhuriyet dönemi milliyetçilik anlayışı karşısında, herhangi bir kutupçuluğa kaçmadan, entellektüel bir zemine dayanmak suretiyle Anadoluculuk adı verilen bir cereyanın temsilcisi olmuştur. O, Anadolu gerçeğinden bir milliyetçilik ideali ve bu ideale uygun düşecek tarzda da bir sosyalizm anlayışı ortaya koymuştur.

Ona göre batıcılık, batı kültür ve medeniyetini her sahada; edebiyatta, toplumsal hayatta, sanayileşmede, pozitivizm ve sosyolojizm gibi fikir akımlarının aynen alınmasında yaşanan bir taklitçilikten başka bir şey değildir. Topçu, batıcılığın ve batıcılık zihniyetinin batılılaşma çabalarının taklitten öteye gidemeyişinin nedenini kültür ile medeniyetin birbirine karıştırılmasında görür. Ona göre "medeniyet, insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütününe denir. Kültür ise, bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür."[1] Bu tanımlara göre medeniyet, bir grup toplum arasında ortak olduğu halde kültür, bir topluma hastır. Medeniyette maddî unsur ön planda olduğu halde kültür ruhîdir. Kültür, sadece kendini yaratan milletin malı olduğu için de millîdir. Bir milletin kültürünün değer hükümleri de bilim, felsefe, sanat ve din tarafından taşınır. Bunlar aynı zamanda kültürün unsurları olmak bakımından da millîdir. Gerçi din, her kültür ve medeniyeti aşan ve evrensel olan bir tavra sahip olsa da, milletin kuruluşunun en esaslı kaynaklarından birisidir. Kültürleri, aynı ortak kaynaktan beslenen milletler ortak bir medeniyet içerisinde yer alabilirler. Batı medeniyeti, kendi kültürünü kendisi yaratmış, ancak aynı ortak kaynaktan beslenen milletlerin medeniyetidir. Kültürel kaynaklarımız, batılı toplumlarla ortak olmadığı için batılılaşma gayretlerimiz taklitçilikten başka bir şey olamaz. Çünkü kendi kültürünü kendisi yaratamayan ve kültürel beraberliği olmayan bir toplumun aynı kaynaktan beslenen toplumların oluşturduğu medeniyetteki durumu; misafirin ev sahibi karşısındaki durumu gibidir. Bir medeniyetin oluşumuna emeği geçmeyen bir toplum, o medeniyetten olamaz. Bundan dolayı da, Ziya Gökalp'in "batı medeniyetindenim" sözü bir anlam ifade etmez. Çünkü medeniyet, "ilim gibi, sanat gibi kültür çalışmalarının netice halinde elde ettikleri tatbikatın hayata bahşişi, cemiyete hediyesidir, lütfüdür, ihsanıdır."[2] Kültürü bir yana bırakarak, medeniyetten hareket etmek, sonuçtan sebebe gitmektir. Topçu'ya göre yapılacak olan iş, batının değeri takdir edilen metotlarını kullanarak kendi bilim zihniyetimizi oluşturmak, "kendi mazimizin, kendi kaynaklarımızın mahsulü olan kültürü, Garbın ve bütün insanlığın büyük eseri olan metotlarla" yoğurmaktır.[3]

Topçu, batıcılığı aşağılık duygusuna bağlamakta ve bizimle ruh yakınlığı olan Doğu milletlerinin içinde olacağı bir medeniyete bağlanmayı daha uygun görmektedir. O, bizdeki batıcılığa karşı olmakla birlikte, batının bilim, felsefe, sanat, din gibi kültürel değerlerini yüceltmektedir. Onun, batı mede-

[1] Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1978, s.67
[2] A.g.e., s. 70
[3] A.g.e., s. 72

niyetinde gördüğü olumsuzluk, maddenin ruha üstün gelmesi, sömürgecilikle beslenen büyük sanayiinin insanı maddeye esir kılmasıdır. Hatta Topçu'ya göre maddeyi yücelten ve tekniğe susamış olan bu medeniyet, daha önceki medeniyetlerin miras olarak bıraktığı ruhî ve ahlâkî temelleri de yıkmıştır.[4] Batı medeniyetindeki bu olumsuzluklara rağmen Topçu'ya göre, maddecilikle Hıristiyan ruhçuluğu mücadele halindedir.

Batıcılarla paralel görüler öne süren, devletin resmî politikası haline gelmiş olan milliyetçilik ve Gökalp'in Turancılık fikirlerini eleştiren Topçu, vatan toprağından kaçış olarak nitelendirdiği bir Turancılık anlayışıyla bağdaşmaz. Topçu'ya göre Turancılık fikri, soyu milletle karıştırdığı için daha hareket noktasında çürüktür.[5] Çünkü Turan milleti diye bir millet yoktur ve Gökalp, toprak birliğini millet yapıcı bir değer olarak görmemiştir. Bundan dolayı da Turancılık, Topçu'ya göre milletimizin temellerinden biri olan Anadolu coğrafyasını inkâr ederek, büyük bir gaflete düşmüş ve neslin gözünü hakikatten hayale çevirmiştir.[6] Topçu, Gökalp'e ve O'nun Turancılık anlayışına en sert eleştirileri yöneltmek suretiyle Gökalp'i İttihat ve Terakki çetesinin propagandacısı olarak değerlendirmiş, Turancılığı da "ruhçu milliyetçilikten maddeci milliyetçiliğe geçiş yolunda atılan ilk adım olarak" görmüştür. [7]

Cumhuriyet devri milliyetçilik anlayışının kaynağında Gökalp'i gören ve bu devrin siyasî anlayışını temsil eden altı okun teorisyeni olarak yine Gökalp'i kabul eden Topçu, bu dönem milliyetçiliğini de maddeci bir milliyetçilik olarak değerlendirir. Ayrıca altı oklu Türk inkılabı, geçmişi dikkate almamış, bu dönemde Fransız pozitivizmi Amerikan pragmatizmiyle desteklenmiştir. Topçu'ya göre, tarihin olayları arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğu, geçmişin geleceği belirlediği unutulduğu için, ümmetten millete geçişi sağlaması düşünülen bu dönem milliyetçiliği geçmişle olan bağları koparmaya yönelik olmuştur. Oysa bizde milliyetçiliğin Cumhuriyet dönemi ile başladığına inananlara Topçu'nun sorusu şudur: "Öyleyse Hüdavendigarlar, Gazi Osmanlar nedir? Bizans bir takım avare kılıçlara mı teslim olmuştu? Topkapı Sarayı'nda görülen bir tarih ve bir milletin siması değil midir?"[8] Topçu, bizde milliyetçiliği Cumhuriyet dönemiyle başlatanları tarihimizi bilmemekle suçlar ve milliyetçiliğin Anadolu'daki devletimizin ideali olduğuna inanır.

---

[4] Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970, s. 68
[5] Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s.135
[6] A.g.e., s.136
[7] Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, s.156
[8] Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, s.16-17

İslâmcıları da, millet bedenini inkâr edenler olarak gören Topçu'ya göre, çölde yaşayan Arap'ın İslâm'ı Anadolu köylüsünün ruhunda bambaşka bir mahiyet kazanmıştır. Ancak milliyetçilik ile İslâm'ı da birbirinden ayırmayan Topçu, İslâm'ı, millet olmamızın en önemli kaynağı olarak görür. Çünkü milletimizin maddî yönünü Oğuzlar, ruhunu da İslâm dini oluşturur. Bundan dolayı Türk'ü İslâm'dan ayırmak, onu ruhsuz bırakmak anlamına gelir.

ANADOLU MİLLİYETÇİLİĞİ VE SOSYALİZMİ

Mevcut fikir akımları karşısında olumsuz bir tavır takınan Topçu, millet ve milliyetçilik konusunda nasıl bir anlayışa sahiptir?

Topçu'ya göre millet bir realite, milliyetçilik bir idealdir. O, millet konusunu, Bergson'un zaman ile ilgili düşüncelerini esas alarak değerlendirir ve milleti, "kökleri mazide, gövdesi halde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan, geçmişte, halde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş bir varlık" olarak tanımlar.[9] Milleti yaşatan hayatî kuvvetler geçmiştedir ama bu kuvvetler hali suladıktan sonra kaybolmazlar ve geleceği de yaratırlar. Bizi yaşatan hayatî kuvvetler ise kaynağını dinden almakta ve Anadolu toprağında Oğuz Türklerinin ruhunu yoğurmaktadır. Öyleyse bizim milletimizin başlangıç tarihi olan 1071, milliyetçiliğin de başlangıç tarihidir. Bunun bilimsel adı da "Anadolu Türkleri Tarihi"dir. [10] Nurettin Topçu, Anadolu milliyetçiliğinin dayandığı esasları da şu şekilde sıralamaktadır.

1- Millet dini, onun ahlâkını, örflerini ve kalbini yoğurmuş, Türk-İslâm medeniyetine yön ve kaynak olmuş İslâm dinidir.

2- Büyük vatan Anadolu toprağıdır.

3- Soyumuz, Oğuz çocuklarının, Anadolu'nun dokuzyüz yıllık tarihi içinde bu topraklarda kaynaşmalarla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur.

4- Dilimiz bu ülkede yüzyıllar boyunca devam edegelen tarihî olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir. Ferdî isteklerin icadı olan mücerret ve hayatsız dil, millî dil olamaz.

5- Devlet, büyük çoğunluğu köylü olan kütlenin iradesini yaşatan merkeziyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir.

6- İktisadî sistemimiz, halkın bütün içtimaî ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlâkıyla seferber eden asrın geçer deyimiyle ruhçu sosyalist sistemdir. [11]

Bu esaslara dayalı bir Anadolu milliyetçiliğine bağlı merkeziyetçi, otoriteli ve mesul bir devlet, "millet iradesinin gözüktüğü yer"dir.[12] Devletin

---

[9] Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s.150
[10] Topçu, *Yarınki Türkiye*, s.141
[11] A.g.e., s.151 ve *Yarınki Türkiye*, s.283-284

vatan, millet ve hakimiyet olmak üzere üç esaslı vasfı vardır. Hakimiyet iradesinin olduğu yerde devlet ortaya çıkar. Bu hakimiyet ya da otorite, "dışta başka devletlere bağlanmadan yaşamak, yani müstakil olmak, memleket içinde de emniyet ve asayişi korumak demektir."[13] Otorite, hem iyiye hem de kötüye kullanılabilir. İradesini ve otoritesini fertlerin ve zümrelerin çıkarları uğrunda kullanan devlet yıkılması gereken; Allah'a ulaştırıcı yoldan giderek iradesini ve otoritesini yaşatan devlet yaşaması gereken devlettir. Devletin iradesi otoritesi demektir ve iradesi zayıflayan devletin otoritesi de zayıflamış olur. Otoritenin zayıflaması ise toplum düzeninin bozulması ve sorumluluğun ortadan kalkması anlamına gelir. Otorite, sorumlulukla yaşatılır ve sorumluluğun olduğu yerde de devlet var demektir. Fertçilik ve liberalizm gibi anlayışlar, hürriyetçilik kisvesine bürünerek toplumda anarşiyi doğururlar. Bu ise, otoritenin aleyhinedir.

Topçu'nun teklif ettiği devlet, aynı zamanda merkeziyetçidir. Sosyalist bir iktisat sistemine sahip olacak olan devlet, toprak davasını toprak reformuyla çözmüş, iş ve ferdî mülkiyet meselesini adaletli bir şekilde halletmiş, dine dayalı bir ahlâk nizamını gaye edinen bir devlet olacaktır.

Anadolu'nun içinde bulunduğu iktisadî sorunlardan, şuursuzca bir batılılaşmadan, Tanzimat'tan beri gelen ve aydınların bizi tahrip edecek batılı fikirleri yurda ithal etmelerinden, yanlış milliyetçilik anlayışlarından, dinin yanlış anlaşılması ve anlatılmasından, yabancı hayranlığından ve pragmatizmin benimsenmesinden ötürü bizde komünizm kendisine bir zemin bulabilmektedir. Materyalist, ihtilalci, anarşist bir komünist tehlikeden bizi koruyacak olan ruhçu, devletçi, muhafazakar, otorite sahibi bir sosyalizmdir. Zaten Topçu'ya göre "milliyetçiliğin içtimaî hayatta ferdi yaşayışa karşı koyan bir doktrine bağlanması lâzımdır. Şüphe yok ki, kendi menfaatlerinden önce milletinin menfaatlerini düşünen, kendi evinden önce köyünü ve şehrini yükseltip güzelleştiren, cemiyeti ve milleti için yaşadığına inanan, nefsini cemaata adamış olan insan "milliyetçiyim" diyebilir."[14] Topçu, böyle bir milliyetçiliğin Müslüman Anadolu Sosyalizmini savunması gerektiğini düşünür. Müslüman Anadolu Sosyalizmi de, "İslâm'ın ruh ve ahlâkına sahip olacak Anadolu'nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdî menfaatlerle ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahî bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altına, millet selameti yolunda toplulukla seferber etmek" demektir.[15] Komünizm bir kin davası olduğu halde, bir hak davası ve İslâm'ın ta

[12] Nurettin Topçu, *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, "İradenin Davası", Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s.46
[13] A.g.e., s.46-47
[14] Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s.158
[15] A.g.e., s. 174

kendisi olan bu sosyalizm[16], Türk'ün ruhunu yabancı ideolojilerden korumak, Anadolu insanını her türlü istismardan kurtarmak; otuz milyonluk milletin emeğinin, kırkbin Yahudi'nin midesine esaretten kurtarmak, bin yıllık Müslüman-Türk kültürünün, batılı uşakların okullarının eşiğinde kurban edilmekten kurtulmak; millet üniversitelerini kurmak; sefaletle, işsizlikle, haksızlıkla mücadele etmek ve kaybolan otoriteyi yeniden tesis etmek için gereklidir.

Nurettin Topçu'nun savunduğu ruhçu, devletçi, otoriter, muhafazakar İslâm sosyalizmi bir çeşit faşizmdir. Gelenekçi ve muhafazakar olan Topçu'nun savunduğu bu sosyalizm, toplumun koşullarını kabul eder ve tarihî zorunluluk fikrini benimser. İnkılapçılık yerine tekâmülcülüğü kabul eden bu anlayışın en mükemmel gerçekleşmesi de Alman Millî Sosyalizmidir. Topçu'yu faşist bir anlayışa bağlanmaya götüren düşünce, faşist devletin, milletin bütün unsurlarının birleştirici, toplumsal çalışmaların hepsini eline alıcı ve toplum üzerinde en kuvvetli otoriteyi kullanıcı oluşudur. Topçu'yu Alman faşizminden ayıran yön ise kendisine ırkı değil, dini çıkış noktası olarak almış olmasıdır.

Topçu, iktisadî görüşlerini dayandırdığı sosyalist anlayışını, ülkemizin içinde bulunduğu 1950 ve 1960'lı yıllardaki koşulları göz önünde bulundurarak ortaya koymuştur. Nitekim o yıllarda Anadolu insanı için en önemli unsur topraktır ve sanayileşme de titizlikle değerlendirilmesi gereken bir sorundur. O, Anadolu insanını toprağa bağlamak ve fabrikaya muhtaç etmemek düşüncesindedir. Hatta Anadolu insanı hem toprağın hem de fabrikanın sahibi olmak suretiyle onun kutsal emeği sömürülmeyecektir. Nurettin Topçu, sosyalizmine bölüşmeci sosyalizm, ruhçu sosyalizm, kooperatifçiliğe dayanan devlet sosyalizmi gibi adlar da vermektedir.

Topçu'nun düşünce dünyası içerisinde, milliyetçiliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan sosyalizmi insana değer veren, ahlâkı güçlendirmeyi ve toplumsal kurumlarda değişiklik yapmayı amaçlayan bir sosyalizmdir. O, böyle bir sosyalist iktisadî anlayışa dini argümanlar da bulmaktadır. Ona göre, "İslâm'ın istediği her mahallesinde bir milyonerin türediği zenginlerin cemiyeti değildir." Çünkü İslâm'ın emri, "zenginlerin malında fakirlerin hakkı vardır" ve "Ey müminler. Ancak nafakanız size helâldir" biçimindeki emirlerdir.[17] Aynı zamanda bütün müminler kardeştir ama emeğin sömürüldüğü yerde kardeşlikten bahsedilemez.

Onun Anadolu milliyetçiliğine bağlı sosyalizmi gelenekçi ve muhafazakârdır. Toplumsal şartlara bağlı, tarihî zorunluluğu kabul eden bu anlayış

[16] A.g.e., s.174
[17] A.g.e., s.26

aynı zamanda tekâmülcüdür de. Muhafazakârlık, anarşist ruhlara karşı mukavemeti, tekâmülcülük de gelişme ve ilerlemeye açık olan yönü belirtir.

Onun Anadolu milliyetçiliği ve İslâm'ın kendisi olarak gördüğü sosyalizmi daha çok İslâmcılığa yakın olarak değerlendirilebilir. Ancak bu İslamcılık, 1071'den bu yana olan Türk tarihiyle de desteklenmiştir. Onun İslâm Sosyalizmi, ekonomik endişelerden ziyade ahlâkî endişelere bağlanmakta ve ekonomik sorunların kaynağında ahlâkî sorunları görmektedir. Bundan dolayı da, ekonomiyi belirleyici bir unsur olarak gören komünizmin çok uzağında bulunmaktadır.

DEMOKRASİ KARŞISINDAKİ TUTUMU

Sorumluluk, otorite ve ahlâkî bakımlardan ele alındığında, demokrasiye eleştirilerde bulunan Nurettin Topçu, devlette başın ayakları idare etmesi gerektiğini ama demokrasilerde başın yerine ayakların geçtiğini düşünür. Çünkü demokrasilerde niteliğin yerini nicelik almıştır. Seçenlerin niteliği, kamuoyunun dikkate alınması, hürriyetlerin kötüye kullanılışının doğurduğu anarşizm, basın-siyaset ilişkisinin doğurduğu ahlâksızlık, sermayenin siyasetle ilişkisinden ötürü ortaya çıkan sömürü ve bütün bunlara bağlı olarak ahlâkî düşüşe yol açıp zorbalığa imkân tanıması, bütün insanların eşit görülmesinden ötürü hürmet duygusunun zayıflaması ve ahlâk iflasına gidilmesi, ferdî irade ve ideallerin önemsenmemesi gibi hususlardan ötürü Topçu, demokrasiyi savunmaz. Zaten Ona göre demokrasi, milliyetçiliğin idare tarzı olamaz. Çünkü "milliyetçilik, halkı teşkil eden fertlerin her birinin istediğini yapmak değildir; belki halka hizmet rejimidir."[18]

Demokrasi, alimlerin ve faziletli insanların toplumunda bu olumsuzlukların pek çoğundan kurtulmuştur. Ama iyi yetişmiş fazilet sahibi insanlardan yoksun bir toplumda demokrasinin sonuçları da hep kötüdür. Bu açıdan devlet, iyi yetişmiş, nitelikli ve izzet'i nefs sahibi siyasetçilerin elinde olmalıdır.

RÖNESANS İHTİYACI

Topçu'ya göre toplumumuz, her alanda ahlâkla ilgili bir bunalım yaşamaktadır. Bu bunalımların kaynağında da, O, 10. ve 11.yüzyıllarda Farabi ve İbni Sina ile birlikte başlayan skolastisizmi ve son yüzyılın ve özellikle de son devrin yenilik hareketlerini görür.

Farabi ve İbni Sina'nın, "Aristo'nun felsefesi ile kıyas mantığını tek hakikat kaynağı diye" benimsemeleriyle skolastisizmin başladığını düşünen Topçu, onların Aristo'nun görüşlerine uymayan her fikri önceden yanlış olarak gördüklerini ve Kur'an'ı Aristo'nun fikirlerine uygun düşecek tarzda

[18] Nurettin Topçu, *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, "Devlet ve Demokrasi", Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s.130

yorumladıklarını ifade eder.[19] Çünkü Onlara göre Aristo yanılmazdır. Bir filozofun otoritesine ve sistemine bağlılık biçiminde ortaya çıkan bu skolastisizme karşı Gazali'nin tavrı kelâmı ortaya çıkarmış, ancak bu defa da kelâm üstadları içtihad kapısını kapatmışlardır. Aynı skolastik tavır kelâm sahasında da başladığı için felsefe, bilim, sanat ve din sahalarında yaşanan içe kapanmalar ahlâkla ilgili bunalımlara da sebep olmuştur.

Batılaşma hareketleriyle birlikte yaşadığımız değişiklikler maddî sahaya bağlandığı için insan hayatına kıymet verecek bir zihniyeti doğuramamış ve sorumlu insan idealini ortadan kaldırdığı için fedakârlık duygusunu da geliştirememiştir.[20] Ayrıca, Anadolu romantizminin doğmamış olması, demokrasinin hürriyetlerimize tecavüz sistemi haline gelmesi, olumsuzluklar karşısında üniversitenin sessiz kalması ahlâkî buhranlarımızı daha da derinleştirmiştir. Bu ahlâk bunalımından kurtulmak, eğitim ve Rönesans hareketiyle mümkündür.

Topçu'ya göre her Rönesans hareketinde "aklın saltanatı, hür düşünce ve aşka teslim oluş" vardır.[21] Aklın yükseliş devirleri, insanlığın hidayet ve Rönesans devirleriyken; aklın düşüş devirleriyse "ilmin de, idealin de, ahlâkın da uçurumlara yuvarlandığı karanlık devirlerdir."[22] Hür düşünce, Rönesans hareketinin hayat verici nefesidir. Topçu'nun, Descartes'in otoritelerden ve Bacon'ın idollerden sıyrılma isteğinin ifadesi olarak gördüğü hür düşünüş bizi hem dış otoritelerden hem de içimizden gelen ihtiraslardan kurtaracaktır. Aşka teslim oluş ise "ferdiyetçilik, lirizm ve tabiat sevgisidir. Bunlar romantizmin vasıflarıdır."[23] Bütün bunlar, bir Rönesans hareketinin felsefe, bilim ve sanata dayanması gerektiğini göstermektedir. Acaba Topçu felsefe, bilim ve sanattaki Rönesans'tan ne anlamaktadır?

Bir kültür unsuru ve dolayısıyla millî olması gerektiği düşünülen "felsefe, insanın kâinatı görüşüdür."[24] Topçu'ya göre aklın kullanılmasını öğreten biricik kılavuz olan felsefe, bizde, Fatih devrinde Hocazâde ile Molla Zeyrek arasındaki tartışmayla bitmiştir. Hikmetsiz yaşamak mümkün olamayacağına göre, felsefesiz bir toplumun yaşaması da mümkün değildir.

Topçu'ya göre bir felsefemiz olmasının sağlayacağı faydalar şunlardır:

1- Felsefe, bize aklın kullanılmasını öğretir.

2- Ahlâkımızın sanatkârı felsefe olacaktır.

3- Felsefe, siyasî nizamın da yapıcısıdır.

---

[19] Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan/ Mevlana ve Tasavvuf*, "İslâm' ve İnsan", Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s.49-50

[20] Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s.13-14

[21] Topçu, *Yarınki Türkiye*, s.83

[22] A.g.e., s.83

[23] A.g.e., s.90

[24] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 11

4- İnsanımızın içinde bulunduğu karamsarlıktan ve uyuşukluktan kurtaracak olan felsefedir.

5- Felsefe, dinî inançların da rafine hale gelmesini sağlar.

6- Felsefe, hürriyetimizin de hayat kaynağıdır.

7- Felsefe, hayatımızın yönünü tayin eder.[25]

Rönesans'ımızın kaynaklarından birisi olan felsefe, dünyamızı idare eden tekâmül prensibine, aklın mükemmel işleyişini düzenleyen metotlu düşünme prensibine, Anadolu sosyalizmine, ahlâkımızın temelini teşkil eden İslâm ruhçuluğu ve şahsiyetçiliğine bağlı olmalıdır.

Rönesans'ımızın dayanacağı temellerden bir diğeri de ilimdir. "İlim, hiçbir menfaat gözetmeyen ve hiçbir tatmin ile nihayetlenmeyen zekayı sonsuzluğa doğru götüren tanıma aşkıdır".[26] Topçu'ya göre ilim, bir zihniyet işidir ve bu zihniyetin de bir takım karakterleri vardır:

1- İlmî zihniyetin en önemli ve başta gelen karakteri, onun hakikat aşkı oluşudur. Bu hakikat aşkı, bizi hakikati araştırmaktan alıkoyacak olan engellere karşı isyan etmeyi gerektirir.

2- İlim, realiteye bağlıdır ve metot olarak tecrübeyi kullanır.

3- İlim, determinizmi kabul eder.

4- İlim, tekâmül fikrine inanır.

Felsefe ve ilim zihnimizi her türlü esaretten kurtardıktan sonra Rönesans'ın bir başka kaynağını da sanatta aramak gerekiyor. Çünkü İtalya'daki Rönesans hareketlerinde ferdiyetçilik, lirizm ve tabiat sevgisi biçiminde ortaya çıkan romantizmin vasıfları romantik sanatkârlarda görüldü.

Edebî sanatlarla musikînin, resim, heykel ve mimarlığın Rönesans'ını sanatın bahçesinde arayan Topçu, klâsik edebiyatımızı divan edebiyatı ve onu da millî edebiyat olarak kabul eden görüşlere katılmaz. Sadece klâsik edebiyat ve klâsik musikî bir milletin bütün sanatını temsil edemez. Hem edebiyat hem de musikî sahasında "pek zengin ve kuvvetli olan halkiyatımızdan (folklor) hareket ederek Divan edebiyatının çerçevesi dışında kalan Fuzulî'den Âkif'e kadar, Yunuslardan ve Mevlânâ'lardan da hayat alarak" romantizmimizi yaratmalıyız.[27] Divan şairleri (Fuzulî'yi istisna tutar), Hamid, Fikret, Halid Ziya ve diğer Servet-i Fünuncular kendi gerçeğimizden yola çıkmadıkları için bir romantizm yaratamadılar. Halbuki "Hamid Afrika ile Asya'da mevzularını aramayıp da Malazgirt'te, Antakya muhasarasında, Ankara meydan muharebesinde veya Niğbolu'da arasaydı, eserleri millî olurdu, hem de ebedî olurdu."[28] Topçu'ya göre edebî Rönesans'ımızın kapı-

[25] Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 52-62
[26] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, s. 24
[27] Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 101-102
[28] A.g.e., s. 102

sını açacak olan şey, "Kur'an'dan alacağımız metafizik ve idealist ilhamla Anadolu folklorunun bahçelerinden toplayacağımız realite demetleri"ni birleştirmektir.[29]

Edebiyatta, asırlarca canlı olan ve Yunus'ta nasılsa Ömer Seyfettin'de de öylece gözüken dil kullanılmalıdır. Musikîde ise, ruhumuzun seslerini kullanacak bir melodiye ihtiyaç vardır. "Acaba Türk nasıl sevinir? İşte bu sevincin sesli ifadesi millî musikî olacaktır."[30]

Mimaride, tarihî şehirlerimizdeki mimarî örnekleri, ruhsuz barbar stillerinin yerini almalı, resim sanatında da tarihî şahsiyetler ve olaylar ressamın konusunu teşkil etmelidir.

Felsefe, ilim ve sanat alanında Rönesans'ı hazırlayacak olan ferdî dehalardır. Belki de en önemlisi, bu ferdî dehaları yetiştirecek olan okuldur. Bu okul ezberci değil, düşünen kafaları yetiştiren bir okul olmalıdır. Skolastik zihniyeti ortadan kaldırmayan, hür düşünceye imkân vermeyen bir okuldan sözkonusu edilen bir Rönesans'ı beklemek bir hayaldir.

AHLÂK FİLOZOFU OLARAK NURETTİN TOPÇU

Nurettin Topçu bir ahlâk filozofudur. Hatta buraya kadar üzerinde durduğumuz görüşlerin belli tarzda şekillenmesinde de temel kaygı, ahlâktır denilebilir. Ahlâk sahasında Onun amacı, ahlâk problemini evrensel ölçüler içerisinde halletmektedir. Çünkü evrensel ölçüye uymayan her ahlâk görüşü eksiktir.

Nurettin Topçu, ahlâk meselesini hareket felsefesinin metodunu kullanarak ve en sonunda da onu din meselesiyle birleştirmek suretiyle çözmeye çalışır. Ahlâkla ilgili çözümlemelerinin sonunda ulaştığı ahlâk görüşüne İsyan Ahlâkı adını verir. Bu noktada, onun görüşlerine hakim olan hareket kavramı yerini isyan kavramına bırakır. Çünkü hakikî anlamda hareket, bir isyan hareketi olmak durumundadır.

İsyan, genel anlamıyla bir hayır'dır. Bu hayır, bir şeye hayır olduğu için, başka bir şeye de evet anlamına gelir. Eğer söz konusu hayır, mutlak anlamda değilse, bir başka değeri evetliyor demektir. Acaba Nurettin Topçu'nun içinde hayır'ı barındıran isyanı nelere yöneliktir, itaat ya da evet ise acaba nerede ortaya çıkacaktır? Ahlâk probleminin ortaya konuluşundan bir çözüme kavuşturuluncaya kadar ki her aşamada ya da evet denilecek bir aşamaya gelinceye kadar ki süreçte nelere hayır denildiği görülecektir. Hatta fert, isyan etmek isteyen bir varlık olarak kendini ortaya koymakta ve "isyan, bizi hayat kanunlarının tazyikinden kurtararak uluhiyete teslim eden hamle"

[29] A.g.e., s.102
[30] A.g.e., s.103

olarak tanımlanmaktadır.[31] Böyle bir isyan, Albert Camus'nün felsefî intihar adını verdiği ve bu dünyanın insan bilinciyle ilişkisinin kopmasıyla ortaya çıkan saçmadan kaçışını ifade ettiği bir tavırdır. Oysa Topçu, ahlâk meselesini, Camus'nün felsefî intihar dediği bir iman hareketiyle çözmeyi deneyecektir.

Nurettin Topçu'ya göre hareket kavramı çerçevesinde ahlâk problemi nasıl ortaya konulmaktadır? Hareket felsefesine göre, insana bir cevher aranmak gerekirse, bu hareket olmalıdır ve "iradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmele bir özlemdir."[32]

Burada sözü edilen hareket, Blondel'in ifadesiyle, "kendi temelinde, ruhî bir davranmadan ileri gelen ve ruhî bir amaca yönelen ruhî bir realite"[33] olduğu için kaba bir güç ya da içgüdü davranışından ayrılmaktadır. Hareketteki daha mükemmele duyulan özlem, iradenin kendi dışına çıkması ve evrensel nizama, sonsuzluğa doğru yol almasını sağlar. Bundan dolayıdır ki, "isteyerek yapılan her harekette ahlâkîliğin damgası vardır. Doğrusu, ahlâklılık, isteyerek yapılan hareketle başlar."[34] Sonsuzluğa yönelmeyen harekette eksik kaldığı için, "evrensel nizamın dışında gerçek ahlâklılık yoktur."[35] Çünkü bu nizamın dışında gerçekleşen hareketler aynı ölçüde iyiliğe ya da kötülüğe yol açabilirler.

Evrensel nizama giden hareketler, gerek kendi içimizden gerekse kendi dışımızdan bazı engellerle durdurulmaya çalışılır ve bu engeller insanı esaret altında tutabilirler. "O halde, ahlâkî hareket evrensel iradeye yeniden kavuşmak üzere bir çeşit değişim (conversion) ile bu esareti aşmaktan ibaret olmaktadır."[36] İlim, sanat ve ahlâk, kendi sahaları içerisinde, bu esaret şekillerini aşmaya, onlara isyan etmeye yönelik hareketlerin iradelerini oluştururlar. Nitekim hakikat aşkıyla nebatî tabiatımıza isyanı, sanatla hayvanî tabiatımıza isyanı, ahlâk ile de, "nefsi için sevmekle öğünen insanî tabiatımızın üstüne bizi yükselterek Allah'la birlikte yapılan isyanı" yaşarız.[37]

Bu şekilde ortaya konulan ve çözümünü tabiat-üstü bir alanda bulan ahlâk meselesi rasyonalist, amprist ve sosyal dayanışmacı ahlâk doktrinleri tarafından çözülemez. Çünkü rasyonalistler bilginin alanı ile ahlâkın alanını aynı görürler, oysa Topçu'ya göre "ahlâkın alanı bilgi alanının üstündedir."[38] Ampristler ise olgu hakikatleri ile ahlâkî hakikatleri karıştırmaktadırlar, oysa

---

[31] A.g.e., s.42
[32] Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, çev., Mustafa Kök, Musa Doğan, Dergâh Yayınları, İstanbul., 1995, s.25
[33] Maurice Blondel, *L'Action,Tome:II*, Paris, 1937, s.188
[34] Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s.26
[35] Topçu, a.g.e., s.26
[36] A.g.e., s.27
[37] Topçu, *Yarınki Türkiye*, s.42-43
[38] A.g.e., s.27

"ahlâkî hakikatler olgu hakikatleri değil, değer hakikatleridirler."[39] Sosyal dayanışmacı ahlâk doktrinleri ise, Durkheim'in conformist ahlâkını savunmaktadırlar. Coformist ahlâk ise isyan hareketi olarak düşünülen ahlâkî anlayışla bağdaşmamaktadır. Hatta Nurettin Topçu'nun İsyan Ahlâkı, conformist bir ahlâka karşı geliştirilmiş bir ahlâk anlayışı olarak düşünülebilir. Conformist ahlâk, gözlerini kapayıp vazifesini yapan insanın ahlâkıdır. Bu ahlâk, ferdî iradeleri toplumun kölesi haline getiren, bundan dolayı da ferdi ve onun yaratıcılıklarını öldüren bir ahlâktır. Toplumun bir şahsiyeti olmadığı gibi, yaratıcılık yerine taklidi benimseyip uysallığı esas aldığı için conformist ahlâk, bir ahlâk zaafı olarak düşünülmektedir. Oysa fert, isyan etmek istemektedir. Çünkü kendini bulan fert, şahsiyet sahibidir, yaratıcıdır, hakikatler peşinde koşan bir idealisttir. Bundan dolayı Topçu'nun ahlâk anlayışının merkezine sorumluluk kavramı konulmuştur. Topçu tarafından hareketin bizzat sebebi olarak düşünülen sorumluluk, "beni harekete sürükleyen, bende doğan zorlayıcı emirdir."[40] Bu zorlayıcı emir düşünme faaliyetini doğurur ve insan düşündükçe yapacağı hareket karşısında kendini çok daha sorumlu hissetmeye başlar. Sorumluluğa bağlı olarak gelişen hareket esnasında hürriyetimiz ortaya çıkar. Hürriyet, "içten veya dıştan iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın bizzat kendi seçimi ile kendi kendisini belli bir harekete zorlamak hususunda iradenin sahip olduğu kudrettir."[41]

İradeyi dıştan zorlayan kuvvetler cemiyetten gelirler. Bizi içten zorlayan kuvvetler ise alışkanlıklar ve ihtiraslardır. Hür hareket, bütün bunlara isyan etmek suretiyle iradeyi esaretten kurtaran kuvvettir. Bu kuvvet, bir hareketi yapmak olduğu gibi bir hareketi engellemek, yapmamak biçiminde de tezahür edebilir. İrade, insanı esaret altına alıcı kuvvetlere karşı kendini koruyup, ahlâkî ilkelere göre hareket edince, hürriyet, ahlâkîlik vasfını kazanır.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Topçu'ya göre hürriyet bir ahlâk problemidir ve ahlâk probleminin kendisi gibi hürriyet problemi de hareketle birlikte kendini ortaya koyucudur. Hürriyet, hareketle birlikte ortaya çıktığına göre, "hür olmak bir hareketten sonra yeniden doğmaktır; bir yolun sonunda yeni bir yola girmektir. Eşyayı değiştirmek ve kendi eliyle kendini değiştirmektir."[42] Hür hareketin böyle bir değişme ve değiştirmeyi yapabilmesi demek, "bir çeşit kendinin dışına çıkmak, bizzat kendisine karşı gelmek demektir."[43] Bu ise, insanın kendisinden başka bir şey haline gelebilmek için kendisine isyan

[39] A.g.e., s.29
[40] Topçu, *Yarınki Türkiye*, s.42-43
[41] Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s.144
[42] Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s.28
[43] A.g.e.,s.64

etmesi anlamına gelir. Bu isyan, insanın kendisine karşı gelmesinden başlayarak basamak basamak ilâhî varlığa itaate kadar yükselir. Çünkü hareket, Blondel'in ifadesiyle "sonsuzun bir daveti ve yansımasıdır. O, sonsuzdan gelir, oraya döner."[44] Bu anlamda olmak üzere, Topçu'ya göre de harekette insana aşkın bir yön vardır. Yani aşkınlık harekette içkindir. İşte iradeyi kendi içinden kaynaklanan esir edici kuvvetlere karşı isyan ettiren ve iradeyi daha yüksek amaçlara bağlayan bu aşkınlık olmaktadır. İrade, kendi içinde bulunduğu şartlara boyun eğmeyip, kendi dışına çıktığında toplumu istemektedir. Toplumu istemek, dayanışma ve hakimiyeti yani devleti istemektedir. Ferdin bu hareketi, Albert Camus'nün *Veba* adlı romanda kötülükle mücadele etmek için kendini topluma feda etmesine benzer. Ancak toplumsal dayanışma ve devlet Topçu'ya göre, sonsuzluğa yönelmiş iradenin ayakbağlarıdır. Camus'de ise sonsuzluk yoktur, ötesi kapalı bir kapıdır. Bundan dolayı Camus'nün hareketinin önü kapalıyken, Topçu'nun hareketinin önü sonsuzluğa açıktır.

İnsanın kendi iştihalarını reddedip, başka insanların sefaletlerine uzanan ızdırabı, onun toplumu isteyişi, insandaki merhamet ve otoriteyeti de doğurucu olduğu için başkalarının da sorumluluğunu yüklenmek, kendisiyle birlikte başka kurtarılacak ruhlar da aramak demektir. Bu hareket, belki de sonsuzluğa kapıyı açacak olan ilk harekettir. Ancak fert toplumda ve toplumdaki otoriteyle istediğini bulmuş mudur? Toplum, taklidin eseridir. Burada taklit edilen şey, inançlardır. Fert, bu durumda, inançların taklidinin eseri olan toplumun esiri olmayacak mıdır? Bu, ferdin inanç ve içsel hayatının bir inkârı değil midir? Zaten, her şeyin kaynağına toplumu koyup, onu yücelten sosyolojizm böyle bir inkârın eseri değil midir? Öyleyse fert, toplumun baskısından kurtulup, kendine dönmek suretiyle kendini tanımak durumundadır.

İnsanın kendisini tanıması, kendi hareketlerinin zengin dünyasına girmekle mümkündür. Hareketlerimiz bir iradenin eseridir. İradenin bizdeki en açık şahidi de, ızdıraptır. Yaptıklarımla istediklerim arasındaki nisbetsizlik bunu gösteriyor. Çünkü irade, bizde ve dışımızda bulunan organik ve toplumsal düzeni bozuyor. Bu irade, organik ve toplumsal düzene isyan şekiinde kendini gösterip, sonsuzluğa doğru yol alıyor. Sonsuzluğa uzanan irade, insanın kendi varlığının ve diğer varlıkların feda edilmesi gerektiğini anlıyor. Öyleyse, hareketin tahliliyle ortaya konulan ahlâk problemi, evrensel nizamda çözülmeyi gerektirdiği için dinin alanına girmemize imkân tanıyan imanın araştırılmasını şart koşuyor. Çünkü fani olan her şeyden kaçış olan ve bize sonsuzluğu sevdiren aşk, bizi alemin hem başlangıcı hem de gayesine götürüyor.

[44] Blondel, A.g.e., s. 300

Topçu'ya göre iman, "bir inancın ruhumuzda sürekli bulunması ve hayatımıza hükmetmesidir."[45] Başka bir ifadeyle "iman, her şeyden önce insandaki bir inancın devamı ve uzantısıdır."[46] Aklın eşya üzerindeki hareketi demek olan inanç, özümsenip sürekli hale gelir ve hayata hakim olursa iman adını alır. Ve iman mistikliğe yönelir ama böyle bir imanın fideizmle ilgisi yoktur. İmancılıkta akıl ile iman birbirine zıttır ve akıl imana feda edilmek suretiyle iman bir esrarı gerektirir. Aksine der, Topçu "bizim iman hakkındaki mistik anlayışımız hiçbir esrarı gerektirmez; o, kesinlikle bir ihtiyaç olarak değil, fakat insanın bütün varlığı ile, ruhu ve bedeni ile zekası ve hareketi ile ulaştığı bir sonuç olarak ortaya çıkar."[47] Çünkü Topçu'ya göre inançta akıldışı hiçbir şey yoktur; "O, aklın en yüksek hareketidir."[48] Bu hareketin mistiklik kazanması da imandır. Bu imana giden insan somut bir psikolojiden ve kendini tanıyan hareketten yola çıktığı için bu imanda karanlık kalan hiçbir yön yoktur. Bu mistik iman tek olana yönelirse dinî, çokluğa yönelirse estetik iman adını alır.

Estetik imandan sanat doğar. Ancak sanatta, hayata bağlanan ve hayattan kaçanlar olmak üzere iki tip sanatçı vardır. Hayattan kaçanlar ya sanatına ya da sonsuzluğa sığınırlar. Öyleyse sanatta, sonsuza atılma özlemi vardır. Bu, sanatın dine taşıyıcı bir vasıta olduğunun da ifadesidir. Ne var ki gayesine sanatta ulaştığını zannetmek bir aldanışa teslim olmaktır. "Sanat, sonlu alanda ebediyyen tatmin bulamayacak olan hareket iradesinin, sonsuzluk hülyasında tatmin aramak için hayal gücüne dönüşmesidir... Sanat, diyoruz yine, tabiat-üstünün tabiî alemde araştırılması, bir olanın çokluk aleminde aranması, genellikle sonuçsuz, iradeyi kendi kendisiyle çeliştiren, hatalı bir arayıştır."[49] Ama sanat, dine geçişi sağlayan bir araçtır. Bundan dolayı mistiklik, sanattan vazgeçip dine iştirak etmektir.

Düşünce faaliyetinin taçlandırılması olan dinî iman, bir olana yönelmiştir. Bu imanın kaynağında da mistiklik vardır. Hatta tek Tanrılı bütün dinler mistiklikten kaynaklanmışlardır. İmanda mistiklik esas olduğuna göre "dinin bütünüyle hakim olduğu ve barındığı âlem, ruhî hayatımızın en derin tabakasıdır."[50] Bu iman, Allah'a imandır ve bu da dinin kendisidir. Peki Allah Nedir? "Allah, insanın kâinata ve kendi üzerine hakimiyetini kabul ettiği ve içsel bağlarla kendisini bağlı hissettiği kudretin adıdır."[51] Din, bu kudretin bizim hareketlerimize bir yardımıdır. "Çünkü Allah'ın hareketi bizim hare-

[45] Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995, s.49
[46] Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s.139
[47] A.g.e., s 141
[48] A.g.e., s.141
[49] A.g.e., s.141
[50] Nurettin Topçu, *Mevlana ve Tasavvuf*, s.192
[51] A.ğ.e., s.194

ketimizden ayrılmaz."[52] Öyleyse tabiat-üstü varlığın hareketi bizim hareketimizde içkindir. Bundan dolayı hareket, bizde bize karşı Allah'ın isyanıdır. Ve hareket, insanla Allah'ın bir sentezi olmaktadır. İşte iman, ilâhî iradenin tasdiki, onun dışında kalan her şeyin inkârıdır. Çünkü isyan, her baş kaldırdığı nizamdan daha üstün bir nizama götürücüdür. İnsanın hareketi ile Allah'ın hareketinin birleştiği ve insanın sonsuzun davetine uyduğu noktada ahlâk meselesi din meselesiyle yani Allah'ta çözümüne kavuşmuş demektir. Böyle bir iman, vahdeti vücutçu bir iman olmak zorundadır.

Birbiriyle çelişikmiş gibi görünen isyan ve iman kavramları Topçu'nun düşüncesinde birbirine hizmet eden kavramlar biçimine dönüşmekte ve isyan iman haline gelmek suretiyle geride kalan her şeye hayır diyebilmeyi gerektirmektedir.

Sonuç

Hareket felsefesinin metodunu ve kavramlarını tasavvuf ve ahlâk açısından değerlendirmeye çalışan, Anadolu insanının sosyal hayatını anlamak amacıyla bu felsefeden faydalanan Nurettin Topçu, Türk milletinin, bütün kurumlarıyla birlikte nasıl bir devlet ve toplum düzeni kurması gerektiği hususunda Anadolu milliyetçiliğini ve sosyalizmini savunmak suretiyle, döneminde farklı bir aydın tablosu çizmiştir.

O bir romantiktir. Osmanlı İmparatorluğunun sona ermesinden sonra yaşanan sıkıntılar karşısında, Türk aydınının ızdırabının ve ruhî trajedisinin dile geldiği ender fikir adamlarımızdan birisi olan Topçu, Hareket Okulu'nun da kurucusu olmuştur.

Sosyolojizm okulunun conformist, sosyal dayanışmacı ve toplumcu anlayışının yerine Anadolu milliyetçiliğinin doğal bir sonucu olarak düşündüğü sosyalizmi; her türlü düzensizliğin ve karmaşanın kaynağı olabilecek, otorite ve sorumluluğu yok edecek bir anarşizm yerine Allah'ı insanda tanıyan, Allah dışında bütün otoriteler karşısında anarşist, Allah karşısında ise itaati benimseyen bir isyanı; insanı kendi bencilliğine mahkum eden bireycilik yerine şahsiyetçiliği savunan Topçu, Anadolu Türklüğü ile İslâm'ın bir sentezini yapmaya çalışmıştır. O, Cumhuriyet dönemi milliyetçilik anlayışı karşısında İslâmcı, İslâmcı hareketleri karşısında da milliyetçi bir konuma sahiptir.

Topçu, bütün sorunların kaynağında ahlâk sorununu gördüğü için yazılarının merkezî fikrini ahlâk sorunları oluşturur. Ancak isyan ahlâkı ile devlet ve devletin ideoloji olarak benimsemesini istediği sosyalizm arasında bir çelişki, dikkati çekmektedir. Merkeziyetçi ve otoriter olan devlet, faşist bir devlettir. Faşizmin hiçbir şekli ise savunulamaz. Çünkü insan iradesine karşı

[52] Topçu, *İsyan Ahlâkı*, s.169

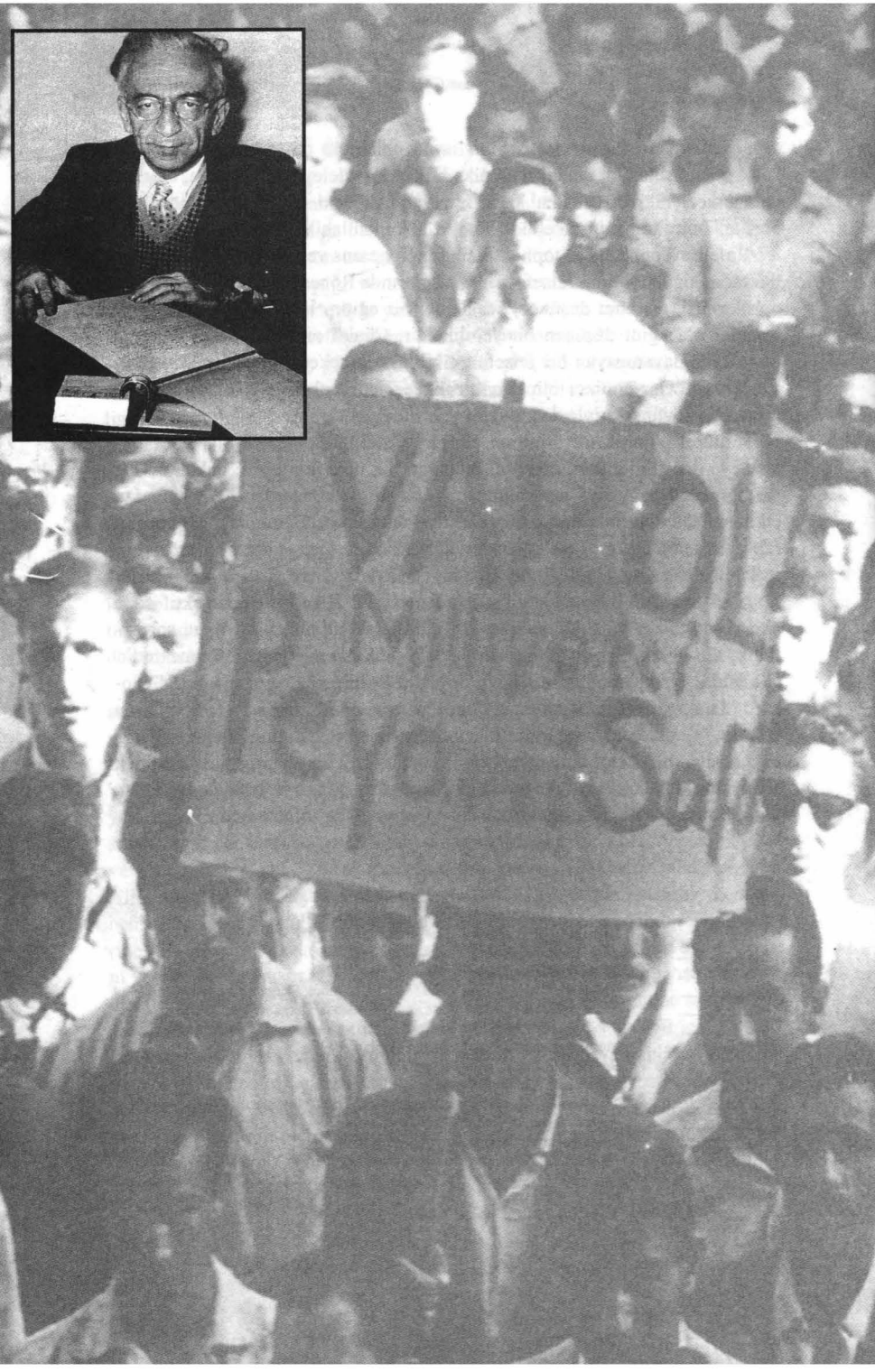
saygısı olmayan bir devlet biçimi, isyan ahlâkıyla da bağdaşmadığı için, hareket esnasında ortaya çıkacak olan hürriyeti zedeleyicidir. Ruhçu, otoriter ve merkeziyetçi bir devlet, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi gibidir. Bu otorite, Tanrı adına, insan elinde kötüye de kullanılabilir.

Nurettin Topçu, Türk toplumu için bir Rönesans ve eğitim seferberliğinin ihtiyacını duyan, bilim, felsefe, sanat alanlarında Rönesans'ı gerçekleştirecek dehaların da yaratıcı düşünceyi sağlayıcı bir eğitim modelinin yetiştireceği insanlar olacağını düşünen bir yenilikçidir. Çünkü onun gözünde, tekâmül prensibine dayanmayan bir felsefe ve bilimsel hareketin başarılı olması düşünülemez. O, yenilikçi olmakla birlikte, geleneksel değerlere bağlılığı ve milliyetçi düşünceleriyle de muhafazakâr bir aydındır.

Kültürel gümrük duvarlarının bir bir yıkıldığı, ekonomik olarak bütünleşmeye doğru gidildiği, evrensel hukukun her ülke için bir iç hukuk haline geldiği, bilgi çağını yaşayan dünyamızda gelinen konumdan her bakımdan etkilenen Türkiye için bundan kırk-elli yıl öncesine ait sorunlara çözüm olarak getirilen ekonomik ve siyasî cevapların bugün için geçerliliğini savunmak elbette mümkün değildir. Bundan dolayı Nurettin Topçu'nun fikirlerinde ekonomik ve siyasî söylemlerinden ziyade felsefî bir perspektif açan ahlâkî söylemler ve ahlâk sorunuyla ilgili olarak ele alınan hürriyet, sorumluluk, din-ahlâk ilişkisi gibi görüşler çok daha önemli gibi görünmektedir. Görüşleri, bu kavramlar açısından değerlendirildiğinde, onu bir ahlâk filozofu olarak görmek mümkündür. Topçu'yu benzerliklerine rağmen varoluşçu olarak görmekten ziyade, insanın kendini aşması gerektiğini düşündüğü için existansiyal bir metot kullanarak, insanı tabiat-üstü bir aleme iştirak ettirmek suretiyle ahlâk sorununu din sorunu ile birleştirip çözmeyi deneyen bir İslâm personalisti olarak değerlendirmek daha uygun gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

Topçu, Nurettin. *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1978.
_____ *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, Hareket Yayınları, 1970.
_____ *Yarınki Türkiye*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1997.
_____ *Ahlâk Nizamı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1997.
_____ *Büyük Fetih*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
_____ *İradenin Davası/ Devlet ve Demokrasi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
_____ *İslâm ve İnsan/Mevlana ve Tasavvuf*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
_____ *Conformisme et Révolte*, Paris, 1934, *İsyan Ahlâkı* Çev., Mustafa Kök-Musa Doğan, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995.
_____ *Bergson*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
_____ *Var Olmak*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
_____ *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul, Hareket Yayınları, 1970.
_____ *Taşralı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.
_____ *Reha*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1999.
Kök, Mustafa. *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1995.


VO
Mi
Pe Yo Sa

DOĞU-BATI AÇMAZINDA PEYAMİ SAFA

Beşir Ayvazoğlu

I DOSTLUKTAN DÜŞMANLIĞA

Peyami Safa, gözlerini dünyaya bir cihan devletinin çocuğu olarak açmış ve olgunluk dönemine, büyük savaş sonunda paramparça olan imparatorluğun küllerinden doğan, yeni, kendi iç meselelerine gömülmüş ve dünya siyasetinin dışında bırakılmış küçük bir devletin vatandaşı olarak giren bir aydın nesline mensuptur. Siyasî haritaların büyük ölçüde değiştiği Birinci Dünya Savaşı yıllarını ayakta kalmak için yaşının çok üzerinde bir şuur uyanıklığı içinde kavga veren bir yetim, Mütareke ve Millî Mücadele yıllarını ise istikbal vadeden bir romancı ve genç bir gazeteci olarak yaşadı. Türk tarihi için bir dönüm noktası sayılabilecek tarih olan 1928'e gelindiğinde, *Cumhuriyet* gazetesinin edebiyat sayfasını yönetiyor, Güzel Sanatlar Birliği'nin de edebiyat kısmında umumi katipliğini yapıyordu.

Uzunca bir süredir tartışılmakla birlikte, hiç kimsenin, Lâtin harflerinin kabul edilebileceğine, en azından bunun kısa vadede gerçekleştirilebileceğine ihtimal vermediği biliniyor. *Akşam* gazetesinin 1926 yılında yaptığı bir anket de, aydınların alfabenin değiştirilmesine büyük bir çoğunlukla karşı olduğunu göstermişti. Bu bakımdan Gazi Mustafa Kemal'in 9 Ağustos 1928 gecesi, Sarayburnu'nda, Cumhuriyet Halk Fırkası tarafından düzenlenen eğlencede söylediği ünlü nutkun Lâtin harfleri taraftarları da dahil olmak üzere,

bütün aydınlarda şok etkisi yarattığını tahmin etmek zor değildir. Takrir-i Sükûn Kanunu'nun ve İstiklal Mahkemeleri'nin yüreklere saldığı korku yüzünden, bu beklenmedik kararın tartışılması mümkün değildi. Gazeteler harf devriminden sonra ayakta kalabilmek için devlet yardımına bel bağlamış; böylece en zayıf tarafından yakalanan basının uzun bir süre herhangi bir şekilde muhalefet etmesi imkânsız hâle gelmişti. Yardıma rağmen çok sayıda gazete kapandı, bu gazetelerde çalışanlar perişan oldular. Bâbıâli'de birden bütün faaliyet durmuş, gazeteciler ve yazarlar dört bir yana dağılmışlardı.

Harf inkılabının yapıldığı günlerde yaşadığı ızdırabı çok sonraları bir dostuna "Günlerce odama kapandım, hafakanlar geçirdim" diye anlatan Peyami Safa, 1930 yılında Âgah Sırrı Levend tarafından yapılan "Ne okuyacağız?" konulu ankete verdiği cevapta da, artık okumanın sıkıntılı bir iş haline geldiğini ve insanı bazen bilmece çözmek kadar yorduğunu ve gelecek nesiller için dünden kalan en lüzumlu eserleri yeniden neşretmenin imkansız olduğunu söyledikten sonra "Bu kadar züğürt bir irfana tevarüs eden yarınki nesillere acırım" demişti.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Güzel Sanatlar Birliği edebiyat şubesinin umumi katibi olarak Alay Köşkü'nde sık sık edebiyat matineleri düzenleyen Peyami Safa, o sıralarda çıkarılan af kanunundan faydalanmak maksadıyla Türkiye'ye gelen ve Hopa'da yakalanarak tutuklanan Nâzım Hikmet'in affedilmesini sağlamak ve etrafından sempati uyandırmak için Yanardağ adlı şiirini Cumhuriyet'teki sayfasında yayımladı. Ne var ki Cumhuriyet ertesi gün bu şiirin ve altındaki imzanın kendi görüşleriyle hiçbir alâkasının bulunmadığına dair bir açıklama yayımlayarak Peyami Safa'yı son derece zor bir durumda bıraktı. Bu olay üzerine gazetesiyle arası açılan Peyami Safa çok geçmeden istifa ederek ayrıldı. Her şeye rağmen, Nazım'ı desteklemekten vazgeçmemişti; onun için Alay Köşkü'nde edebiyat matineleri düzenledi. Bu toplantılarla Güzel Sanatlar Birliği, yeni bir edebiyat anlayışının merkezi haline gelmeye başlamıştı.

Nâzım hapisten çıkıp İstanbul'a geldikten sonra, bir yandan Zekeriya Sertel'in çıkardığı *Resimli Ay*'da musahhih olarak çalışmaya başlamıştı. Bu arada *Hareket* adlı edebiyat gazetesine yardımcı oluyor ve bu gazetede yazan Peyami Safa ile müşterek hareket ediyordu. Başta "Putları yıkıyoruz" kampanyası olmak üzere, birçok edebiyat kavgasında aynı cephede yer aldılar. Bu arada *Resimli Ay* dergisinde de yazmaya başlayan Peyami Safa'nın o günlerde nesil gayretiyle hareket ettiği, bu yüzden *Cumhuriyet*'ten istifa etmek zorunda kalınca kendini Resimli Ay'cıların arasında bulduğu söylenebilir. Ancak başlangıçta Nâzım Hikmet'i "bolşevik"liğine rağmen çok sevdiği ve takdir ettiği anlaşılıyor. *Jakond ile Si-Ya-U* hakkındaki yazısı *Resimli Ay*'ın onuncu sayısında, Nâzım'ın *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* hakkındaki

"methiye"si ise on ikinci sayıda çıkmıştır. Peyami Safa'nın Nâzım'a ithaf edilmiş bu önemli romanı *Resimli Ay Neşriyatı* arasında çıkmıştı.

Peyami Safa'nın Nâzım'la ve öteki Resimli Ay'cılarla dostluğu sırasında belli bir süre sosyalizme sempati beslediği düşünülebilir. Ancak Nâzım'ın *Jakond ile Si-Ya-U* adlı eseri hakkında yazdığı yazıdaki bazı cümleler, onun o günlerde kafasının bir hayli karışık olduğunu, hatta materyalizmle felsefî idealizm ve spiritüalizm arasında yalpaladığını gösteriyor. Nâzım'ın, komünist olmadığı halde nesil gayretiyle aralarına katılan Peyami'yi dâvâsına kazanmak istemesi çok tabiidir. Sabiha Sertel, hâtıralarında, Nâzım'ın yeni bir edebiyatın temelini atmakla kalmadığını, aynı zamanda sosyalizm dâvâsına yeni unsurlar kazandırmaya çalıştığını anlattıktan sonra, "Bir zamanlar Peyami Safa'yı da kazanmak sevdasına tutulmuştu" diyor ve şöyle devam ediyor:

"Peyami o zamanlar bir dereceye kadar Nâzım'ın etkisi altında idi. Fakat onunla birçok noktalarda beraber değildi. Nâzım onu da sosyalizm dâvâsına çekmek için pek uğraştı. Aralarında geçen uzun tartışmalardan sonra Peyami 'Seninle bir trene bindik, beraber seyahat ediyoruz, ben demokrasi durağına kadar seninle beraberim, ondan sonrası için Allahaısmarladık' dedi".

Sertel'in bu cümlelerinden, en yakın oldukları günlerde bile Peyami Safa ile Nâzım arasında fikrî bakımdan tam bir birlik bulunmadığı, Nâzım'ın Peyami'ye gösterdiği dostluğun ise sırf onu kazanmak amacına yönelik olduğu anlaşılıyor. Peyami Safa da bir yazısında kendisinin Nâzım'ı kazanmak, millî dâvâlarımıza ısındırmak ve memlekete mal etmek için koruduğunu ve savunduğunu, ancak onun ruh köklerine işlemek için yıllarca süren telkin ve tesirlerinin boşa çıktığını ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki, Peyami Safa, aralarındaki fikir ayrılığına rağmen, ipler büsbütün kopuncaya kadar sosyalist dostlarıyla birlikte hareket etmiş, hatta Emin Türk ve Sabiha Sertel hakkında açılan dâvâ ile ilgili olarak ağır ceza mahkemesinde, 15 Şubat 1930'da yapılan celsede lehte şahitlik yapmıştır.

Cumhuriyet'te daha sonra yeniden yazmaya başlayan Peyami Safa'nın Nâzım ve çevresiyle ilişkileri *Resimli Ay* kapandıktan sonra da devam etti; 1933 yılında çıkan bir yazısında Nâzım Hikmet'ten "Sevgili Nâzım" diye söz ettiğine göre henüz araları açılmamıştı. Ancak aynı yıl yayımlanan *Bir Tereddüdün Romanı* 'ndaki bazı cümleler, Peyami Safa'nın sosyalizmle ve sosyalistlerle ilgili şüphelerinin de büsbütün arttığını göstermektedir. O günlerde Ahmet Ağaoğlu'nun çevresinde oluşan fikir hareketine katılarak liberalizme kaydığı için eski çevresiyle arasına soğukluk girdiği düşünülebilir. Cahit Sıtkı'yı kamuoyuna takdim ettiği yazılarında Türk şiir ortamını değerlendirirken Ahmet Haşim ve Necip Fazıl gibi şairlerden bahsedip de şiirde büyük bir devrim yaptığına inanan Nâzım'dan tek kelimeyle bile söz etmemesi, hatta onun temsil ettiği şiir anlayışını üstü kapalı olarak eleştirmesi kopuşu

hızlandırmış olmalıdır. Bu arada tesadüfî karşılaşmalar sayılmazsa, birbirleriyle her türlü münasebeti kestikleri muhakkaktır. Ancak İlhami Safa'nın sahibi olduğu *Hafta* gazetesinin 48. sayısında yayımlanan "Nâzım Hikmet" başlıklı röportaj, fikir ayrılığının düşmanlığa dönüşmesini önlemek isteyen Peyami Safa'nın bir jesti olarak değerlendirilebilir. Röportajın altındaki imza ise, bir süre sonra *Yedigün*'de yayımlayacağı uzun bir röportajla Peyami Safa-Nâzım Hikmet anlaşmazlığının şiddetli bir kavgaya dönüşmesine sebep olan Naci Sadullah'tır.

Naci Sadullah'ın *Yedigün*'de iki bölüm halinde yayımlanan röportajı iplerin büsbütün kopmasına yol açacak ve büyük kavga patlak verecektir. Bu kavga, Peyami Safa'nın komünizme, komünistlere ve onlara destek verenlere karşı açtığı mücadelenin başlangıcını teşkil edecektir.

II BATI NEREDE BAŞLAR?

Peyami Safa 1932 yılından itibaren Ahmet Ağaoğlu'nun çevresinde yer alarak liberalizme kaydığını ifade etmiştik. Kurucularından olduğu Serbest Fırka kapatıldıktan sonra, Cumhuriyet Halk Fırkası'na dönmeyen, tayin edildiği Darülfünun Hukuk Fakültesi Hukuk Tarihi müderrisliğinden de 1933 yılında, üniversite reformu sırasında uzaklaştırılan Ağaoğlu,1933 yılında çıkardığı *Akın* gazetesinde liberal eğilimli bir aydın olarak hükümete karşı ciddi bir muhalefet hareketi yürütmüştür. Peyami Safa'nın bu yıllarda Ağaoğlu çevresinde yer alması ilginçtir. Bu, şüphesiz kendini daha rahat ifade edebileceği bir fikrî zemini ve çevreyi bulduğu anlamına gelmektedir. Ancak Ağaoğlu'nun demokrasi, liberalizm ve fert konularındaki fikirlerini ne ölçüde benimsediği konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz. Peyami Safa, 1946 yılında *Vakit* gazetesinde yayımlanan bir yazısında, yakın dostluğunu kazandığı Ağaoğlu ile aralarında bazı konularda ihtilaf bulunduğunu söylüyor. Bu ihtilafın merkezi, onun "fertle cemiyet ve devlet arasındaki antagonizmi yalnız hukuk ve siyasî tarih açıları içinde görmesi, ruh ve cemiyet ilimlerinin bu mefhumlar önünde klasik anlayışları aşan izah merhalelerine vardıklarını hesaba katmak istememesidir". Ağaoğlu ise 1938 yılında oğlu Samed Ağaoğlu'na yazdığı bir mektupta, bir zamanlar kendisi gibi düşünen Peyami Safa'nın son günlerde değişerek CHP'ye yanaştığını ima etmektedir.

Ahmet Ağaoğlu'ndan başka, Mustafa Şekip Tunç, Hamdi Başar, Münir Serim, Hilmi Ziya Ülken ve Namık İsmail gibi önemli isimlerin yer aldığı bu yeni kültür çevresindeki sohbetler ve seviyeli tartışmalar, Peyami Safa'yı *Kültür Haftası* dergisini çıkarmaya götürmüştü. Neşriyat müdürlüğünü, *Hafta*'da olduğu gibi, aynı zamanda derginin sahibi olarak görünen İlhami Safa'nın üstlendiği *Kültür Haftası,* devrin çok sayıda önemli ismini biraraya getirmiş olması bakımından dikkat çekici bir dergidir. Bu tarihlerde kelimenin asıl mânâsında bir rasyonalist olarak görünen ve dikkatini rasyonalizmin

"en mücerret ve kat'i bir disiplini olan riyaziyeye" yönelten Peyami Safa, kitap olarak 1938 yılında çıkan *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı eserinin bir bakıma özünü veren "Seziş, Tahlil ve Riyaziye" ve "Şark-Garp Münakaşasına Bir Bakış" başlıklı yazılarını bu dergide yayımladı. Bu yazılar, yaşanan büyük kültür şokuna felsefi bir izah getirme gayretinin bir sonucuydu.

Felsefeyle çok küçük yaşlarda ilgilenmeye başlayan Peyami Safa, felsefe çevrelerine her zaman yakın durmuş, başta Mustafa Şekip Tunç ve Hilmi Ziya Ülken olmak üzere, birçok felsefeciyle yakın dostluklar kurmuş, Türk Felsefe Cemiyeti'nin 1931'deki ikinci kuruluşunda aktif olarak hareketin içinde yer almış ve cemiyetin tartışmalı konferanslarının ilkinde *Felsefe ve Diyalektik* konulu bir bildiri sunmuştu. 12 Ocak 1933 tarihinde sunduğu bu bildiride felsefe tarihini karşılıklı tenkitlerin sonsuz ve faydasız bir uzanışından başka bir şey olmadığını ve ciddi bir "hakikat buhranı" yaşayan felsefî sistemlerin ferdî zihin inşaları (constructions intellectuelles) olduğunu, böyle kaldıkları müddetçe de doğru bir şey söyleyemeyeceklerini iddia ediyordu.

Yirmibir sayı dayanabilen *Kültür Haftası* dergisi kapandıktan sonra uzunca bir Avrupa seyahatine çıkan Peyami Safa, *Cumhuriyet*'te tefrika edildikten sonra kitap olarak da yayımlanan *Büyük Avrupa Anketi* (1938)'nde özellikle çocukluğundan beri rüyalarını süsleyen Fransa'yla ilgili izlenimlerini ve fikirlerini anlattı. Bu seyahatte Avrupa'yı ilk defa somut olarak Milano Garı'nda hissetmiş ve kendinden geçmişti. Şöyle diyordu:

"Avrupa büyüklük, Avrupa aydınlık, Avrupa temizlik, Avrupa düzgünlük, Avrupa kalabalık, Avrupa zenginlik, Avrupa canlılık demektir. Orada her şey büyüktür. Bina, cadde, meydan, mağaza, liman, gar; orada her şey aydınlıktır: kilovat çağlayanları halinde akan ışıklarla, hayat, neş'e, yaratıcılık arasındaki nisbet orada idrak edilmiştir".

Avrupa ile bizim aramızdaki farka dair yazılmış ve söylenmiş şeylerin hepsi asıl hakikatin üstüne düşmüş soluk ışık lekeleri ve ömrünün sonuna kadar her vesile ile bu meseleyi işleyeceğini, çünkü bu farktan başka "Türk meselesi"nin bulunmadığını ifade eden Peyami Safa, Avrupa'ya gitmeden önce "bir damla suyu deniz sanan, fakat asıl denizi görünce hayretten tıkanan adama" dönmüştü ve bu hayretinin hangi fikirlere dönüştüğünü ayrı bir makale serisinde yazmaya hazırlanıyordu. Bu makale serisi *Türk İnkılabına Bakışlar* adıyla *Cumhuriyet*'te tefrika edilecek ve daha sonra kitaplaşacaktır. Aslında, yukarıda da belirttiğimiz gibi "Seziş, Tahlil ve Riyaziye" başlıklı yazısının bir bakıma genişletilmiş biçimi olan *Türk İnkılabına Bakışlar*'da savunulan fikirler *Büyük Avrupa Anketi*'ne de yer yer serpiştirilmiştir. Mesela İsviçre hakkındaki şu cümleler:

"Hendese ruhu bu memlekete o kadar hakim ki milimetreler bile belediyenin ölçüsünden kaçmamıştır. Şu iki taraftaki kumları üşenmeden saysanız belki tanelerinin sayıları birbirine müsavi gelecektir. Bütün yollar, binalar,

ağaçlar, tarlalar, tabiat, san'at ve cemiyet aynı riyaziye kafasının içindeki plana göre tenasüp almış. Çizgi aşkını son haddine getiren İsviçre, güzelin hesabını da keşfetmiş bir Avrupa'nın en tipik memleketidir".

Ve Paris. Kalacağı otele gidip bavulları odaya atar atmaz Nadir Nadi'yle birlikte dışarı fırlayan ve kendisini fahrî hemşehrisi saydığı Paris denilen kâinatın içine atan (çünkü ahdi vardır) Peyami Safa, şehrin büyüklüğü ve aydınlığı karşısında şaşakalmıştır. Şu cümleleri, Paris'i ilk defa gören bütün Türk aydınlarının yaşadığı şaşkınlığı çok iyi ifade etmektedir:

"Paris'te ve Avrupa'nın her büyük şehrinde, kaldırım, mağaza, meydan, cadde, yol, heykel, âbide, her şey, maddeyi tefekkürün ve kavrayışın füshatine, semavi genişliğine bağlayan bir büyüklüktedir ve bu meydanlar, kafaların içindeki meydanlardır. Avrupa büyük ruhların ikametine salih olacak tarzda bina edilmiştir. Şehirlerde binalar ve âbideler, dağ başlarile rekabet etmek isteyen mimarların her adım başında bir diktikleri eserlerdir. Bu ulvilik ihtirası yalnız iki üç mabede münhasır kalmamıştır. Orada mevzuu ticaretten başka bir şey olmayan alelade mağazalar da, büyük katedrallerin Allah'a yakın olmak isteyen çan kuleleriyle bir hizadadır. Yükselmek ihtirası, rahiple tüccarı aynı hummanın şiddeti içine almıştır".

Peyami Safa, birkaç yıl zarfından yapılan "büyük mucize hamlesine rağmen", Fransa'yla karşılaştırıldığında ufarak ve hazin görünen ülkesini düşünerek ağlamaklı olursa da kendini hemen toplar ve kederini içinin arka meydanlarına kovarak enerjisini daha sıkı, daha koyu, daha müsbet, yaratıcı kudretler halinde memleketine taşımak niyetiyle yoluna devam eder. İstanbul'a döndükten sonra, ayağının tozuyla, *Yedigün*'ün acar muhabiri Kandemir'e söyledikleri uzun Avrupa seyahatinde edindiği izlenimlerin bir bir özeti gibidir:

"Avrupa'da beni hayrete düşüren şey, onlarla bizim aramızdaki farkın resimde ve kitapta görünen bütün dereceleri aşacak kadar büyük olmasıdır. Tanzimat'tan beri Türkiye'ye bu fark lazım olduğu kadar anlatılamamıştır; çünkü zekânın madde üstündeki tecellisini ancak göze ait ölçülerle tayin etmek mümkün olduğu yerlerde kitap, resim, fotoğraf, hatta sinema bile, üç bin senelik tarihi olan bu mucizeyi tanımaktan aciz kalıyor. Bildiğimiz maddelerden her birini yüz misli büyüklüğe, yüz misli güzelliğe, yüz misli halisiyete ve mükemmeliyete darbedelim: İşte Avrupa!"

III FELSEFÎ BİR MONOGRAFİ

Doğunun geriliği, batının ileriliği, riyaziye kafası gibi bir yığın meseleyle dolu olarak gittiği Avrupa'dan fikirlerini kendince test etmiş olarak dönen Peyami Safa, dönüşte *Büyük Avrupa Anketi*'ni yazdıktan sonra, muhtemelen bazı bölümlerini daha önce kaleme aldığı *Türk İnkılabına Bakışlar*'ı tamamlayarak çalıştığı *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika ettirdi. Aynı yıl kitap olarak

da basılan eser, Mustafa Şekip Tunç'un "Peyami Safa ve Türk İnkılabına Bakışlar" başlıklı değerlendirme yazısındaki ifadesiyle "inkılabımızın felsefî monografisi"dir. Cins romancıların çoğunda görülen felsefe kumaşının Peyami Safa'da da tezahür ettiğini söyleyen Mustafa Şekip Bey, onun felsefî sistemlerle ilgili şüphelerine ve "hakikat buhranı" fikrine atıfta bulunarak "umumî fikirlerin ve sistematik düşüncelerin akılla daraltılmış kadroları içinde" hapsolmak yerine, realitenin açık havasında düşünmeyi tercih ettiğini, böylece hem roman sanatına, hem de hakiki düşünceye sadık kaldığını söyler.

Peyami Safa, sadece ilk baskıda yer alan "Başlarken" bölümünde, *Türk İnkılabına Bakışlar*'ı niçin yazdığını açıklamıştır. Doğuyla batı arasında çektiğimiz tercih sıkıntısının *alaturka* ve *alafranga* olmak üzere iki Türkiye doğurduğunu, Tanzimat'ın da, Jöntürk inkılabının da ortadan kaldıramadığı bu ikiliği Atatürk'ün bir kılıç vuruşuyla kökünden biçtiğini ve iki medeniyet arasında asırlarca süren ihtilâfı bir hamlede bitirdiğini söyleyen Peyami Safa'ya göre, o güne kadar bu başarının sırrını açıklamaya çalışan, başka bir deyişle, "dünya tarihinde ilk defa görülen bu orijinal tecrübenin muvaffakiyet sırrını medeniyetlerin ve kültürlerin mukayesesinde arayan" kimse çıkmamıştır; yapılanların çokluğu karşısında yazılanların azlığı -ki onlar da hukukî ve siyasî birer tarih notu olmaktan öte bir değer taşımaz- şaşırtıcıdır. Yalnız Almanya'da veya Fransa'da Kemalizm'e dair yazılan eserlerin bizdekilerden daha çok olması, yerli düşüncenin ne kadar kıt ve yoksul olduğunu göstermektedir.

Türk inkılabını anlayabilmek için, Peyami Safa'ya göre, "şark" ve "garp" tabirlerini eşelemek, İslâm ve Hıristiyan gelenek ve kültürleri arasıdaki ayrılıkları ve beraberlikleri tayin etmek, iki âlem arasında sıkışan öz Türk düşüncesinin batı kültürünü benimseyebilmesi için taşıdığı büyük tarihî istidadları seçmek gerekir. Ancak "Atatürk mucizesini kavramak" için inkılaptan önceki fikir akımlarını gözden geçirme zarureti vardır. Bunun için "çok canlı bir fikir ve iddia panayırı" olarak tarif ettiği Meşrutiyet sonrasının üç önemli fikir akımını, Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılığı ele alan Peyami Safa, bu akımların programlarını tahlil ettikten sonra, birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları tesbit eder: Büyük Harp devresinde, bu üç fikir cereyanı dergi sayfalarında nazarî bir görüş olmaktan çıkmış, İttihat ve Terakki merkez-i umumîsine taşınarak birer "aksiyon ve irade prensibi" olmaya başlamıştır. Üç cereyanı da himayesi altına alan İmparatorluk siyaseti, Ziya Gökalp tarafından "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" şeklinde formüle edilen bir beraberliği gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ancak büyük harbin sonlarına doğru, Arap isyanı yüzünden İslâmlaşma fikri fena not alacak, savaştan sonra da "Büyük Türk Birliği" hayali iflas edecektir. Türkçülüğe bir reaksiyon olarak doğan ve "mistik bir ruh"un peşine düşen Dergâh hareketinin de ciddî bir

varlık gösterebildiği söylenemez. Garpçılığa gelince, bir kısmı İslâmcılara, bir kısmı Türkçülere katılarak ikiye bölünmüş, böylece ortada iki cereyan kalmıştır. Hürriyet ve İtilaf Fırkası İslâmcılığın, Ankara hükümeti ise milliyetçiliğin temsilcisidir. Ancak Ankara'nın milliyetçiliği ile Meşrutiyet sonrasının Türkçülüğü arasında önemli farklar vardır. Kurtuluş dâvâsının lügatindeki "millî", İmparatorluk Türkçülüğündeki gibi telifçi değil, milliyetçilik kavramının bütün mânâlarını içine alan bir kelimedir. Millî Mücadele sırasında yaşanan dinî heyecan bile aslında nasyonalist bir karakter taşır. Nitekim "ümmetçi" Mehmed Âkif, Millî Mücadele'den önce hiç hazzetmediği ırk ve millet kelimelerini *İstiklâl Marşı*'nda birkaç defa kullanmıştır.

Özetlemek gerekirse, Peyami Safa'ya göre, Millî Mücadele'nin ruhunu, en güzel ifadesini Mustafa Kemal'in "Ne mutlu Türküm diyene" sözünde bulan koyu milliyetçilik tayin ediyordu. Esasen İslâmcılık Büyük Harp'te ric'at etmiş, Osmanlılık politikası da İzmit'te Ali Kemal'le beraber asılmıştı. Ayakta kalan iki fikir vardı: Türkçülük ve Garpçılık. Ancak Millî Mücadele sonunda ikisi de ağır yara almışlardı, çünkü Osmanlı damgasını taşıyorlardı. Millî Mücadele'den sonra Osmanlı Türkçülerinin üçüzlü politikasına da veda edildi. Garpçılığa gelince: Millî Mücadele sırasında garp kavramı da tehlikeli bir macera geçirmişti; çünkü garp medeniyetiyle garp emperyalizmini ister istemez birbirine karıştırmaya başlamıştık. Lozan barışından sonra Avrupa devletleriyle tabii münasebetlerimiz başlayınca bu medeniyeti "tek dişi kalmış canavar" olarak görmekten vazgeçtik, fakat her halükârda Osmanlı Türkçülüğünün de, Osmanlı garpçılığının da kangren olmuş taraflarını, yani "Osmanlılık" sıfatını kesip atmak gerekiyordu. Mustafa Kemal işte bu büyük ameliyatı yapmıştı ve bu "Türk düşüncesini Siyamlı kardeşler gibi birbirine yapışık iki fikir ve temayül halinde sürükleyen ikiz idealden kurtarmak" demekti.

Sonuç olarak, inkılabın değişmez iki temel prensibi vardı: Milliyetçilik ve medeniyetçilik. Milliyetçilik bizi Orta Asya ve şarktaki kaynaklarımıza, tarihimize ve dil birliğimize, medeniyetçilik ise Avrupa metoduna, düşüncesine ve muaşeretine götürecekti. Bütün inkılaplarımızın kaynağı bu iki kök prensipti. Millî hakimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisi'nin kurulması, saltanatın ve hilafetin ilgası, millî ekonomi, Osmanlı çerçevesinden çıkarılan Türk tarihinin Orta Asya'daki kaynaklarına kadar genişletilmesi, dil devrimi ve öztürkçe soyadları kanunu, Kur'an'ın tercüme ettirilmesi ve Türkçe ezan, milliyetçilikten doğan inkılaplardı. Kaynağı medeniyetçilik prensibi olan inkılaplara gelince: Laiklikle ilgili bütün inkılap hareketleri, şapka, Lâtin harfleri, Darülelhan'da alaturka kısmın ilgası ve yalnız garp musikisi öğreten konservatuvarın tesisi, garp takviminin, İngiliz haftasının ve pazar tatilinin kabulü, bütün garp muaşeret ve kıyafetlerinin resmîleşmesi...

IV ALATURKA-ALAFRANGA

Bu noktada, biraz geriye dönüp Peyami Safa'nın müzik hakkındaki fikirlerine bakmak faydalı olabilir. Türk musikisiyle yakından ilgilenen hatta gençliğinde keman bile çalan Peyami Safa, alaturka-alafranga kavgasının şiddetlendiği 1926 yılında ve sonraki yıllarda "alaturka"nın en heyecanlı taraftarlarından biriydi. Bunun için Rauf Yekta Bey ve Osman Şevki Uludağ gibi isimler tarafından yeniden canlandırılan Musiki Federasyonu'nun idare heyetinde bile yer aldı. Ne var ki, birkaç toplantıya katıldıktan sonra bir istifa mektubu göndererek "musiki sahasında kıymetli alimler arasında yardımcı olamayacağı" kanaatine vardığını belirtti ve istifa etti. Bu istifa, Peyami Safa'nın başta Rauf Yekta Bey olmak üzere, federasyonda görev alan büyük musiki âlimlerinin yanında yetersizliğini anlamış olmasıyla açıklanabilir. Nitekim 1931 yılında kitap olarak yayımlanan *Fatih-Harbiye* adlı romanı, Türk musikisiyle ilgisinin henüz sıkı bir şekilde devam ettiğini göstermektedir.

Peyami Safa, bir Türk musikisi taraftarı olarak, doğu-batı meselesini enine boyuna tartıştığı *Fatih-Harbiye* adlı romanını, alaturka-alafranga tartışmalarının devam ettiği bir kültür kavgası atmosferinde o günlerin atmosferinde yazmıştır. Fatih-Harbiye tramvayının birbirine bağladığı Fatih semtinin Doğu'yu, Beyoğlu'nun ise Batı'yı temsil ettiği romanın kahramanları, Şinasi ile Neriman, Darülelhan'ın Türk musikisi kısmında okumaktadırlar. Sayfalar ilerledikçe, Şinasi'nin kemençe, Neriman'ın ud, babası Faiz Bey'in de ney çaldığını öğreniriz. Musiki, her zaman Şinasi ile Faiz Bey'in arasındaki uzun sohbetlerin asıl zeminini teşkil eder. Zaman zaman birlikte eser geçerler. Peyami Safa'nın romanlarından çoğunda benzerini gördüğümüz Batılılaşmış tip ise, bir süre Darülelhan'ın Batı musikisi kısmına devam ederek keman dersi alan Macit'tir. Müşterek arkadaşları, Macit'le Neriman'ı tanıştırırlar. İki dünya arasında bocalayan genç kız, Beyoğlu'ndaki yaşama biçimini ve zihniyeti temsil eden Macit'le buluşmaya başlar. Macit keman çalmak istemiştir, çünkü keman Batı'yı, Neriman'ın nefret etmeye başladığı ud ise Doğu'yu temsil eder; "Ut ve keman şekillerinin sembolize ettikleri iki ayrı kültür vardır". Şinasi, Neriman'ın gözünde ailenin, mahallenin, eskinin ve şarklının, Macit ise yeninin, garbın ve "bunlarla beraber meçhul ve cazip sergüzeştlerin mümessili ve namzedi"dir. İki ayrı medeniyetin zıt telkinleri altında "muhtelif bir içtimaî terbiye" ile büyüyen, buna devletin dayattığı asrîleşme cereyanının tesiri de eklenince, ailesine ve çevresine ters düşen Neriman'ın bir asabî buhran ânında söyledikleri, aynı zamanda, o yıllarda, alafranga müzik taraftarlarının görüşlerini ve psikolojilerini yansıtması bakımından çarpıcıdır:

"Öf... Bu elimdeki ud da sinirime dokunuyor, kıracağım geliyor. Şunu Şamlı'ya bırakalım. Bunu benim elime nereden musallat ettiler? Evdeki hey hey yetişmiyormuş gibi üstelik bir de Darülelhan! Şu alaturka musikiyi kaldıracaklar mı ne yapacaklar? Yapsalar da ben de kurtulsam. Hep ailenin tesiri. Babam şark terbiyesi almış. Ney çalar, akrabam öyle... Fakat artık sinirime dokunuyor, bir kere şu musibetin biçimine bak, hele bu torbası?.. Yirmi gündür elime almıyorum, bugün mecbur oldum. Bırakacağım musibeti... Darülelhan'dan da çıkacağım, yahut alafranga kısmına gireceğim. Zaten bizim kısmı lağvedeceklermiş. Allah razı olsun. Kendimden nefret ediyorum(...) Şinasi'nin sözleri gözümün önüne geldi. Tırnağının biri kırık, öbürü batık... Ne imiş? Kemençe çalarmış. Böyle insanın elini parçalayan sazı parçalamalı. Hiç telin kenarına tırnak sürtülen saz görülmüş müdür? Her işimiz acaip, nefret ediyorum".

Neriman, sonunda bir Rus kızının kendisininkine şaşırtıcı bir şekilde benzeyen macerasını ve hazin sonunu tesadüfen öğrendikten sonra büyük bir pişmanlık duyarak eve döner. Yazar olarak Peyami Safa'nın musiki hakkındaki fikrini ise, *Fatih-Harbiye*'ye kendi sözcüsü olarak yerleştirdiği Ferit'ten öğreniriz:

"Garpta Türk musikisine karşı, bilhassa bugün verilen ehemmiyet artarken, Türkiye konservatuarından alaturka musiki kısmının kaldırılması çok yanlış bir harekettir. Unutmayalım ki bu kararı verenler ve tatbik edenler, evlerinde ve meclislerinde alaturka musikiden başka bir şey dinlemiyorlar ve kararlarında samimi değil, sadece, şekilperestler, günün estetik cereyanlarını bilmiyorlar. Bakınız, Fransa'nın en büyük musiki münekkitlerinden biri, M. Öjen Borel, bu alaturka-alafranga musiki münakaşaları üzerine, mecmualarımızdan birine mektup gönderdi. Alaturka musikiyi ne şiddetle müdafaa ettiğini göreceksiniz. Birkaç satır okuyacağım (...) 'Garp san'atı, şark san'atından ilhamlar alsa çok iyi eder. Herhangi bir şark san'atı değil, yakınlığı ve mükemmeliyeti itibarile bu vazifeye en elverişli olan Türk musikisidir. Türklerin mahsulünü vermiş, birçok şaheserleri mevcut, tam bir san'atları vardır'. Cümleye, son cümleye dikkat ediyor musunuz? Türklerin mahsulünü vermiş, birçok şaheserleri mevcut tam bir san'atları vardır! En büyük garp musiki münekkitlerinden biri tarafından bu cümle yazılırken biz alaturka musikiyi lağvediyoruz! Size bir cümle daha okuyayım: 'Türk musikisi her şeyden evvel Avrupalılaşmaktan sakınmaya mecburdur".

Ne var ki, birkaç yıl sonra tuhaf bir şekilde değişen Peyami Safa, ağabeyi İlhami Safa'yla birlikte çıkardığı haftalık magazin dergisi *Hafta*'da, Türk musikisi aleyhinde yayın yapmaya başladı. Bu derginin 33. sayısında Türk musikisi "Haftanın Meselesi" olarak gündeme getirilmişti. *Hafta* imzasını taşımakla beraber, üslubuna bakarak rahatlıkla Peyami Safa tarafından kaleme alındığını söyleyebileceğimiz bu yazıda, derginin daha önceki sayıla-

rında çıkan, günün en faal saatlerinde, insanın yaşama hamlesini kırmak için bestelenmiş mersiyelere yahut cenaze havalarına benzeyen "alaturka" şarkılarla ilgili eleştiriler hatırlatıldıktan sonra şöyle devam ediliyordu:

"Bu satırları yazdığımızdan iki ay sonra Gazi'nin bütün millî dileklere mihrak olan gür sesi, bugün yüzümüzü ağartacak bir musikimiz olmadığını tebliğ etti ve Dahiliye Vekaleti'nin tavsiyesile Ankara ve İstanbul radyoları da bu sarı benizli, can çekişen hasta iniltilerine derhal nihayet verdi".

O tarihten sonra Türk musiki çevrelerinden uzaklaşan Peyami Safa, ömrünün sonuna kadar çoksesli musikiyi savundu ve bunu, *Türk İnkılabına Bakışlar*'da ifade ettiği gibi, medeniyetçilik prensibinin zaruri sonuçlarından biri olarak gördü.

V SAHİP OLDUĞUMUZ İMKÂN

Peyami Safa'ya göre, çerçeveleri geniş olan *milliyet* ve *medeniyet* kavramlarının farklı şekillerde anlaşılması kaçınılmazdı; o halde Türk inkılabının getirdiği milliyetçilik ve medeniyetçilik anlayışlarını açıklığa kavuşturmak, dolayısıyla önce şu soruların cevabını bulmak gerekirdi: Ziya Gökalp'in düşündüğü gibi, garp medeniyeti bir an'ane mahsulü müdür? Bu an'aneyi yaşamış olmadan o medeniyete giremez miyiz? Bu an'ane nedir? Bir Hristiyan beynelmileliyeti var mıdır? Garp ve şark nedir? Kaç şark vardır? İslâm ve Osmanlı Türkleri hangi şarktadır? Laiklik inkılabından sonra Türk cemiyetinde İslâm an'aneleri yaşıyor mu? İslâm dini Türklerin Hıristiyan garp medeniyetini bütün an'aneleriyle benimsemelerine engel midir? Türk düşüncesi bugünkü Avrupa kafasının temeli sayılan Yunan düşüncesini yaşamış mıdır? Garp rönesansını henüz idrak etmedik mi?

Hayır,Türk inkılabı an'ane düşmanı değildi; sadece medenî gelişmeye engel olan âdetleri ve boş itikatları tasfiye etmişti. Ramazana, şeker ve kurban bayramlarına ait merasim ve tatiller devam ettiği gibi, Kur'an'ın tercümesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi, dinin, aynı zamanda millî bir cemiyet müessesesi olarak Türk inkılap prensiplerinin içinde aldığı değeri gösteriyordu. Dinî an'aneler muhafaza edilirken millî ve medenî an'aneleri daha zenginleştiren ve Osmanlı çerçevesini aşarak Türk dili ve tarihiyle ilgili an'aneleri daha derin köklerine irca eden inkılap, garp beynelmileliyetine dahil olmak için ister istemez Avrupa'nın muaşeret ve takvim gibi Hıristiyanlığa bağlı an'anelerini de benimsemiş, öte yandan Lâtin harfleriyle üniversite gibi batılı ıstılahları darülfünun gibi Arapça olanlarına tercih etmiş, yani bütün âdet ve sembolleriyle garp beynelmileliyeti içindeki yerini almıştı. Açıkçası, Kemalizm, İslâm şark ve Hıristiyan garp an'aneleri arasındaki ihtilafın artık bir vehimden başka bir şey olmadığını gösteren bir görüştü.

Bugün bile tartıştığımız en çetin meseleleri böyle kolayca çözüveren Peyami Safa daha sonra şu soruyu soruyordu: Peki Avrupa nedir? Cevap:

Hem bir kıt'a, hem de bir kafa. Bu kafa Avrupa kıtasının sınırlarını aştığı için artık belirli bir coğrafyaya hapsedilemez, fakat Avrupa damgası da silinemezdi. Tam burada Avrupa'nın nasıl teşekkül ettiğini bazı batılı düşünürlere dayanarak kısaca özetleyen Peyami Safa'ya göre, Avrupa kafasını vücuda getiren üç büyük kaynak vardı: Yunan, Roma ve Hıristiyanlık. Avrupa kafasının Yunanistan'a borçlu olduğu şey zeka disiplinidir ve bütün öteki nizamlar, mesela ilim bu disiplinden doğmuştur. Gerçi eski Mısır ve Babil'de de ilme benzer bazı şeyler yok değildi, fakat Avrupa ilmini inşa edebilmek için nisbî mükemmeliyete sahip bir örnek lazımdı. İşte bu mükemmel örnek hendeseydi. "Avrupa'nın ilkçağda bulup ortaçağda kaybettiği, fakat rönesansta yeniden kavuştuğu en büyük nimet".

Avrupa medeniyeti, Yunan düşüncesinin tesis ettiği zeka disiplininden sonra, Roma an'anesiyle hukukî, Hıristiyan an'anesiyle de dinî bir disipline sahip olacaktı. Roma nasıl fethettiği geniş coğrafyada yaşayan düşmanlarına site esasını kabul ettirmişse, aynı coğrafyada hızla yayılan Hıristiyanlık da vaftiz yoluyla yeni bir insan haysiyeti getiriyordu. Avrupalı artık vahdetini bulmak üzereydi: Müşterek bir hukuk, müşterek bir Tanrı. Peyami Safa'ya göre, bu yeni din insanlara kendi içlerini yoklamalarını emrediyordu:

"Asırlardan beri Hintlilerin ve sonradan İskenderiye mistiklerinin, her biri kendi tarzında genişlettikleri, derinleştirdikleri derunî hayatı Hıristiyanlık Avrupalılara tanıtmaya başlamıştı. Garp zekâsının önüne en ince, en karışık, en dolambaçlı meseleleri koyuyordu: Akıl ve iman arasındaki münasebet; hürriyet, esaret, af ve müsamaha; maddî ve ruhî, dünyevî ve ruhanî kudretler arasındaki ihtilaflar ve uzlaşma imkânları; kadının vaziyeti ve erkekler arasında müsavatın şartları, ilah.. gibi insan mevzuunu içine alan ve onu Allah'ın büründüğü sırra kadar ulaştıran bütün dünya ve kâinat problemlerini yeni baştan çıkarıyor, kendi mihrakı etrafında silkeledikten sonra kendine çekiyordu".

Mutlak kıymet olarak insan ruhunun selâmetinden başka bir şey tanımayan Hıristiyanlık, Avrupa'ya zekâ disiplini getiren Yunan ve sosyal düzen fikriyle birlikte site fikrini getiren Roma tesirleri bir potada eriyerek Avrupa kafasını yaratmıştı. Bu garptı; peki şark?

Bütün bu meseleler, Peyami Safa'nın 1930'ların başlarından beri ilgi alanı içindeydi. *Kültür Haftası*'nda, riyaziye kafası meselesinin yanısıra, "şark" ve "garp" kavramları etrafındaki düşüncelerini de "Şark-Garp münakaşasına bir bakış" başlıklı makalesinde açıklamıştı. *Türk İnkılabına Bakışlar*'da bu makalesini özetleyen Peyami, şark dünyası ve zihniyeti hakkındaki oryantalistik fikirlerden söz ettikten sonra, şarkın ikiye ayrılarak ele alınması gerektiğini söylüyordu. Çünkü müslüman şarkla Budist şark arasında, belki Avrupa ile Asya arasındaki kadar fark vardı. Aslında garplıların şark tasvirlerinde karşımıza çıkan fatalizm, yani şarkı "lâpalaştıran ve hımbıllaştıran" kaderci zih-

niyet, esasında akide olarak değil, bir hareket tarzı olarak şarka aksiyon nefreti getiren Brahmanizm'in ve Budizm'in yakın akrabasıydı.

"İki Şark Arasındaki Fark" başlıklı bölümde, kelime olarak "derin sükûn" demek olan Budist nirvana anlayışının felsefede "tam duygusuzluk" diye yorumlandığını belirten Peyami Safa, "Nirvana, öldükten sonra ferdî ruhun bekası veya tersine büsbütün yok olması değil, her türlü hareketten kalma, duymak ve var olmak hallerinden ayrılma mânâlarına gelir" diyordu Halbuki İslâm düşüncesi, bu dünyayı bütün arzuların susturulması gereken bomboş bir karaltı olarak görmezdi. Aksine, müslümanlığın cenneti bile, hareketsizliğin ve tasasızlığın değil, dünyada yapılan iyi işlerin, yani aksiyonun ödülüydü. O halde İslâm hareketsizliği telkin eden uzak şark dinlerine değil, çalışmayı teşvik eden garplı dünya görüşüne daha yakındı. René Guénon'un şahitliğine başvurarak tasavvufun Hıristiyanlığa ait bir duyuş ve düşünüş biçimi olan mistisizmden farklı, ayrıca uzak şark tesirleriyle açıklanmasının yanlış olduğunu öne süren Peyami Safa, İslâm'a isnad edilen kaderciliğin de *Kur'an*'la hiçbir alâkasının bulunmadığını söylüyordu. Kısacası "Türk milletini ibtidaî Asya kavimlerinden ayıran kıymetlerin her biri üstünde fazla dikkatli olmamız lâzım" gelirdi.

Peyami Safa'nın görüşleri bu noktada hayli ilginç bir karakter kazanmaya başlar. Fatalizm aslında garba aittir ve ona da eski Yunan'dan geçmiştir. Hıristiyanlık putperestliğin Allah fikrini boğan kafa tasavvurlarını büsbütün tasfiye edemediği için fatalist Yunan inancının bazı akideleri birtakım hurafeler halinde Avrupa'ya intikal etmiş ve bütün Ortaçağ'ı doldurmuştu. Luther ve Calvin gibi reformistlerde de aynı şiddetle devam eden fatalist telakki, Protestan kiliselerinin en esaslı akidesiydi. Halbuki İslâm düşünürleri, *Kur'an*'da fatalizm olmadığını isbat etmişlerdi. Mesela Muhammed Abduh, İslâm dünyasına izafe edilen fatalizmi, *Kur'an*'ın altmış dört âyetine dayanarak reddediyordu. Geniş tesir sahası bulamayan mutlak kaderci Cebriye zayıf bir akım olmaktan öteye geçememişti.

Özetlemek gerekirse, Peyami Safa, M. Şemseddin'in *Zulmetten Nura* adlı eserine dayanarak, *Kur'an*'daki kaza ve kader kavramlarının da fatalizm'den çok farklı olduğunu, İslâm ve Türk düşünce geleneklerine sonradan karıştığını söylüyordu. Ve kritik soru: İslâm şark içinde asırlardır Acem ve Arap kültürüyle yoğrulmuş olan Türk milleti, acaba Yunan, Roma ve Hıristiyanlık tesirlerinden doğan Avrupa kafasını benimseyebilir miydi?

Peyami Safa'nın cevabı "evet"ti. Evet, çünkü İslâm şark Akdenizliydi, dolayısıyla garplı sayılması gerekirdi. Evet, çünkü İslâm Türk düşüncesi, Avrupa kafasının en esaslı kaynağı olan Yunan düşüncesini yaşamakla kalmamış, ortaçağda Avrupa'ya tanıtmıştı. Farabi ve İbn Sina, bu iki büyük filozof Türk değil miydi? Evet, çünkü İslâm, Hıristiyanlığın antitezi değil, tekâmül etmiş biçimiydi.

Ortaçağ'da Türk-İslâm düşünürlerinin Yunan felsefesini iki koldan nasıl devam ettirdiklerini ve Avrupa'ya nasıl aktardıklarını anlatan Peyami Safa, artık *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın temel tezini iyice belirginleştirmeye başlamış ve daha sonraki düşüncelerini dayandıracağı keskin hükmünü vermişti: "Bugünkü akılcı ve tabiatçı Avrupa kafasının ilk çatısını kuran Türk mütefekkirleridir". Ancak, ciddî bir mukavemetle karşılaşmış olsa da garpta yaşama alanı bulan ve rönesansı hazırlayan Türk-Arap rasyonalist felsefesi asıl büyük direnişi kendi vatanında, yani şarkta görmüş, mistik ve ilâhiyatçı görüşün galebesiyle yarı yolda kalmıştı.

Başlangıçta İslâm felsefesi, bir yandan Farabî ve İbn Sina ile dünya bilgisi olmaya doğru giderken, diğer yandan bunun tam zıddı bir yönde ilerliyordu. Birinci kol, yani akılcı ve tabiatçı felsefe Hıristiyan garbı etkilerken, imancı ve ilahiyatçı kol İslâm şarkında yaygınlık kazanma eğilimi gösteriyor, daha açık bir ifadeyle, Hıristiyan garp akılcı ve tabiatçı düşünceyi İslâm şarkından alırken, İslâm şarkı imancı ve ilahiyatçı düşüncede yavaş yavaş Hıristiyan şarkın tesir sahasına giriyordu. Mistik düşünceyi ve ahlâkı kudretle temsil eden Gazzâlî hıristiyanlığın tesiri altındaydı. İslâm şarkın yarı yolda kalışında, Gazzâlî, İbnül'Arabî ve Mevlânâ gibi şahsiyetlerin ve Eş'arî kelamının son derece meş'um roller oynadıklarını düşünen Peyami Safa, tezini şöyle özetliyordu:

"Burada oldukça garip bir çaprazlama ve bir tesir mübadelesi göze çarpar. Hıristiyan garp akılcı ve tabiatçı düşünceyi İslâm şarktan almış ve İslâm şark da imancı ve ilahiyatçı düşüncesinde Hıristiyanlığın tesiri altında kalmıştır. Nitekim İslâm dini de kitabında rasyonalist bir ruh sahibi olduğu halde sonradan mistik bir düşünce doğurmuş. Hıristiyanlık da kitabında mistik bir ruh sahibi olduğu halde sonradan akılcı ve tabiatçı bir medeniyet ortaya çıkarmıştır".

Gazzâlî'nin tesiri, Peyami Safa'ya göre, Osmanlı devrine, oradan da zamanımıza kadar gelmiş, hatta Fatih devrinde resmî bir kıymet kazanmış ve bizzat Fatih'in emriyle Hocazâde tarafından İbn Rüşd'e karşı bir *Tehafüt* yazılmıştı. Bu fikirlerini birkaç yıl sonra *Çınaraltı* dergisinde yayımladığı bir yazısında da tekrarlayan Peyami, İsmail Hakkı İzmirli tarafından *İslâm-Türk Ansiklopedisi Muhitülmaarif Mecmuası*'nda ciddi bir biçimde eleştirildi. Sözkonusu mecmuanın kapanması üzerine *Tasvîr-i Efkâr* sütunlarında devam eden tartışmada, İzmirli İsmail Hakkı Bey, eleştirilerini kabul etmeyen ve uzun uzun cevap veren Peyami Safa'ya, gayet nazik bir üslupla müsteşriklerin eksik ve yanlışlarla, hatta saptırmalarla dolu sözlerine pek güvenmemesini tavsiye ediyor, "Bundan dolayı ana kaynakları ihmal ederek hükümlerinizi yalnız onların fikir ve mütalaalarına istinat ettirmenizin doğru olmadığı kanaatindeyim" diyordu. Peyami Safa'nın bu önemli ve bilgi yüklü eleştiri ve itirazları pek kaale almadığı, on yıl kadar sonra yazdığı "Rönesans, Ortaçağ

İslâm felsefesi ve Fatih" başlıklı yazısında aynı fikirleri tekrarlamasından anlaşılmaktadır. Halbuki o tarihlerde mistisizme yönelmiş, hatta *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* ve *Yalnızız* romanlarını yazmış bulunuyordu.

Peyami Safa, İslâm'ın hukuk açısından da esas itibariyle, garp medeniyetinin dışında olmadığı kanaatindeydi. Nasıl bir Gol veya bir Cermen, Roma sitesinin hukukunu benimsedikten sonra bütün şereflerine de sahip oluyorsa, bir Türk, bir Berberi, hatta bir zenci bile Müslüman olunca muzaffer Arapların sahip olduğu bütün imtiyazlardan istifade edebiliyordu. Bu, hiç şüphesiz İslâm'ın eşitlikçi hukukî bünyesinin bir sonucuydu. Ne var ki, garpta ortaçağdan sonra hızla gelişen hukuk müesesesi müslüman şarkta, İran'ın tesiriyle hükümdarların kendilerini "Allah'ın gölgesi" farzettikleri teokratik mutlakiyetin en iğrenç şekillerine tereddi etti. *Zendavesta*'dan gelen "zıllullahi fi'l-arz" düşüncesi İslâm'ın ruhuna son derece yabancı olmasına rağmen, Muaviye'yle birlikte hakim anlayış haline gelmişti.

İyi ama garpta da teokratik bir bünye ve monarşi vardı; öyleyse neden hukuk müessesesi orada çok ayrı bir gelişme çizgisi takip etti? Peyami Safa, bu soruyu şöyle cevaplandırıyordu: Garpta istibdat bile kanunlara dayanır; kanun kralın iradesinden ibaretse de, belli usul ve merasimlere riayet ederek yeni bir irade neşretmedikçe eskisine uygun davranmak zorundadır. Şarkta böyle mi? Herkes her an büyük tehlikelere maruzdur. Halbuki İslâm hukuku, İran tesirinden önce, özünde Roma'ya ve İncil'e hiç de yabancı olmayan, hatta belki de daha mütekâmil esaslara sahipti. Ne var ki, yukarıda izah edilen sebeplerle gelişmiş Greko-Latin kültüründen uzaklaşarak ibtidaî kalmış Brahma-Buda kültürüyle temasını artırmış, böylece Avrupaî mânâsında bir rönesansı idrak etme şansından mahrum kalmıştı.

Türk İnkılabına Bakışlar'ın temel sorusu artık tebellür etmişti: "Hasılı niçin Hıristiyan garp düşüncesinde Müslümandır ve İslâm şark düşüncesinde Hıristiyandır? Niçin daha şarkta ve daha mistik doğan Hıristiyanlık Avrupa'da yayılmış, daha garpta ve daha rasyonalist doğan Müslümanlık en fazla Asya'yı kazanmıştır?" Niçin, niçin?

Peyami Safa'ya göre, İslâm dünyasının Avrupa kafasını yaratan üç tesirden hiç de uzak yaşamadığı halde, uğradığı bu hazin akıbetin temel sebebi izah edilebilirse, Türk düşüncesinin ve kültürünün esasını ve istikametini belirlemek de kolaylaşacaktı. Öyle bir sebep ki, bütün izahlara aynı derecede nisbeti bulunsun. İşte bu ana sebep, Peyami Safa'ya göre, garip olduğu kadar karmaşık ve ardında büyük mânâlar saklayan büyük bir hadiseydi: "Hıristiyanlığın merkezini Kudüs yerine Roma'da tesis etmiş olması". İslâm'ın doğuşundan tam altı asır önce cereyan bu büyük hadise sayesinde, Avrupa'yı ve riyaziye kafasını vücuda getiren bütün tesirler birbiriyle etkileşime girme imkânı bulmuş oluyordu.

Peyami Safa, bazı batılı düşünürlere dayanarak Avrupa'nın oluşumunda Roma'nın Yunan'dan bile daha önemli ve köklü bir yeri olduğunu söylüyordu. Çünkü Roma, bölünmez devlet ve hukuk fikrinin, dolayısıyla sitenin kaynağıdır. Avrupa'ya nazaran daha geniş bir sahaya yayılan İslâm, Avrupa'da gerçekleştirilen zihniyet birliğine ve Hıristiyanlaşan kavimlerin çeşit zenginliğine sahip olamamıştı. Nüfus kesafeti de yoktu, çünkü Roma ve Yunan sitelerine varis olamamış, steplere mahkum olmuştu. Yani garpla şark arasındaki farklardan biri de steple site arasındaki farktı. O halde, Avrupalılaşmak, "riyazîleşmek ve siteleşmek" demekti. Bu da beş asır geri dönerek rönesansı yeni baştan yaşamak değil, Avrupa medeniyetini bütün düşünme metodu ve yaşama tarzıyla birlikte kabullenmekti. İşte Kemalist inkılap bunu yapmıştı.

Peyami Safa, böyle düşünmekle beraber, Avrupa medeniyetinin de bünyesinde birtakım zaafları barındırdığını ve ciddî problemlerle karşılaşmaya başladığını biliyordu. Nasıl aşırı mistisizm insan kafasını "kör bir iman"a sürüklemişse, riyazîleşmenin aşırısı da benzer bir akideciliğe götürmüştü. Marksizm gibi, Avrupa medeniyetinin ürünü olan birçok ideoloji de "mefhumcu ve kapalı"ydı. Ancak biz henüz Avrupa kafasının tereddisine yol açan sistemcilik safhasına gelmemiştik; o halde aynı problemlerle karşılaşmamak için "sahip olduğumuz büyük imkân"ı kullanabilir, yani riyazîleşirken, bir yandan da "bir tarih ve iklim nimeti olan şarklıya has kuvvetli seziş hassamızı ibtidaî mistik halinden mesud terkiplere doğru" tekâmül ettirerek hârikulâde bir senteze ulaşabilirdik. Böylece Türkiye ve Boğazlar, yalnız askerî harplerin değil, kültür mücadelelerinin de sevkülceyş noktası ve transit merkezi haline gelebilirdi.

Türk İnkılabına Bakışlar'ın son bölümlerinden biri "Kemalizm, Hayat ve İdeal" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde, kitaptan ve idealden doğan nazariyeci ihtilallerin hayatla temasa gelince ardarda hayal kırıklıkları yarattığını söyleyen Peyami Safa, gerçek ihtilal ve inkılapların hayattan doğduğunu söylüyordu. Gerçekleşmeden önce Türk inkılabının da hiçbir kitapta yeri yoktu; eğer bir kitabı varsa, bu canlı bir tarih ve hayatın ta kendisiydi. Ve Kemalizm iki büyük zaruretten doğmuştu; biri Türk yurdunu ve Türk birliğini içeride bozgundan ve dışarıda salgından kurtaran Millî Savaş, öteki de bu yurdu ve bu birliği kurtardıktan sonra Türk toprağını ve kafasını betonla yeniden inşa. Kısacası, Avrupalılaşma ahşap binaların ve ahşap kafaların yıkılması ve betonarme olarak yeniden inşa edilmesiydi.

Peyami Safa, ahşap ve betonla ilgili bu tuhaf fikirlerini ifade ettikten sonra, Kemalizm hakkındaki farklı izah teşebbüslerini birer cümleyle özetleyerek kendisinin bu izahlara katılmadığını ve Kemalizm'i Avrupa ideolojilerinden mülhem kapalı sistemler içine hapsetmenin imkânsızlığını savunmak gayesiyle yüzlerce yazı yazdığını belirtiyor. Bundan sonraki cümlesi şaşırtı-

cıdır: "Burada iftiharla söyleyebilirim ki bütün o yazılarımla Halk Partisi'nden hiç de farklı düşünmemiş olduğumu sonradan genel sekreter Şükrü Kaya'nın ve o zaman İktisat Vekili Celal Bayar'ın muhtelif beyanatlarında gördüm".

Türk İnkılabına Bakışlar'ın 1959 tarihli ikinci baskısında, sözünü ettiğimiz bölümün başlığını "İnkılap, Hayat ve İdeal" şeklinde değiştiren ve yukarıdaki cümlelerin yer aldığı paragraf da dahil olmak üzere, altı paragrafı atan Peyami Safa, görüldüğü gibi, 1930'ların sonlarında, Halk Partisi'yle aynı çizgide olduğunu belirtme ihtiyacı hissetmiştir. *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın ikinci baskısı için 1959 yılına kadar beklemesi de ilginçtir. Acaba 1950 sonra yaşadığı değişme dolayısıyla, 1938 yılında açıkladığı fikirlerin pek bilinmesini istemiyor muydu? Çıkardığı bölümlere bakılırsa, Peyami Safa, kitapta sadece bir Kemalist ve Halk Partisi ideologu olarak görünüyor olmaktan rahatsızdı. Yaptığı değişiklikler, sırf bu izlenimi silmeye yönelik bir çaba olarak görünüyor. Nitekim ikinci baskıya yazdığı önsözde "O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizm'e, altı oka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmî teze uymak zoruyla muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zarurî kılıyordu. Fakat bu tahditler, kitabı tarih felsefesi bakımından ana düşüncesini hiçbir şekilde sakatlamış değildir" diyor.

Türk İnkılabına Bakışlar'ın ikinci baskısı hazırlanırken, yukarıda zikredilenler dışında, "Kemalizm Hayat ve İdeal" başlıklı bölümden altı paragraf, "Kemalist Türk Milliyetçiliği" başlıklı bölümden bir paragraf "Netice" bölümünden de beş pragraf çıkarılmıştır. "Başlarken" ve "Halk Partisi ve Altı Prensibi" başlıklı bölümler tamamen atıldığı gibi, "Kemalizm Hayat ve İdeal" başlığı "İnkılap Hayat ve İdeal", "Kemalist Türk Milliyetçiliği" başlığı da "Türk Milliyetçiliği" olarak değiştirilmiştir. Bu değişiklikler, Peyami Safa'nın düşünce macerasının seyrine dair ipuçları taşıması bakımından önemlidir.

Bu arada unutulmaması gereken bir mesele de, Peyami Safa'nın *Türk İnkılabına Bakışlar*'da "Sahib olduğumuz büyük imkân" dediği "seziş" meselesi üzerinde kafa yorarken mistisizm ve parapsikolojik meselelerle ilgilenmeye ve bu konudaki Fransızca literatürü ciddî bir biçimde takip etmeye, hatta evinde ispiritizma celseleri düzenlemeye başlamış olmasıdır. *Tasvir* gazetesinden ayrıldıktan sonra yazmaya başladığı *Vakit* gazetesine de taşıdığı bu merakın en önemli sonucu *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) adlı romanıdır. Hem klasik romanın temel özelliklerini koruyan, hem de yepyeni bir teknik ve anlayış getiren bu roman, anlatıcının hikâyeyle okuyucu arasına ikide bir girmesini önleyerek olayları kahramanın bakış açısından gösterme imkânı kazandıran bir teknikle yazılmıştı. *Yeni İstanbul*'da tefrika edildikten sonra kitap olarak yayımlanan *Yalnızız* (1951) adlı son romanında da aynı meseleleri kurcaladı. İnsan ruhunun en gizli kapaklı köşelerine girmeyi de-

nediği bu romanın önemli özelliklerinden biri de, Doğu-Batı sentezi tezinin ayrıca bir ütopya olarak işlenmiş olmasıydı. Simeranya, romanın en önemli kahramanı olan ve yazarın sözcülüğünü üstlenen Samim'in sıkıldı mı kendisini attığı bir hayal ülkesiydi ve Peyami Safa tarafından, bütün zıtlıkların birbiriyle barıştırıldığı bir mutluluk adası olarak tasarlanmıştı.

Peyami Safa'nın mistisizm ve parapsikoloji ile ilgili görüşleri, bu konulardaki Fransızca literatürle sınırlıdır. XIX. asırda bütün Avrupa'yı saran ve XX. yüzyıla da sarkan materyalist ve pozitivist akımlara karşı güçlü argümanlar elde etmeye çalışırken parapsikolojik ve metapisişik olaylarla fazlaca haşir neşir olan, hatta yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bizzat ispiritizma celseleri düzenleyerek ruhlarla temas kurmaya çalışan Peyami Safa'nın mistisizmi İslâmî renk ve muhteva taşımaz. Matmazel Noraliya mesela Râbiatü'l-Adeviyye gibi bir mutasavvıfeye değil, herhangi bir hıristiyan kadın mistiğe benzer. Son telif eseri olan *Mistisizm* (1961)'de tasavvufla ilgili bölüm hem çok kısadır, hem de Batılı kaynaklara dayanılarak yazılmıştır. Onun anladığı mistisizm "geri bir ortaçağ mistik ve skolastiği değil, yeni ve ileri bir düşünce hamlesidir. Çünkü mistisizmin mutlaka İslâm veya Hıristiyan tasavvufuna bağlanması şart olmayan bir mânâsı daha vardır ki, o da, zekânın delâletini aşan bir sezgi ile insan ruhunun, varlığın künhü, temel prensibi ile kaynaşmasıdır".

VI MİLLİYETÇİLİK

Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın "Kemalist Türk Milliyetçiliği" (ikinci baskıdan sonra 'Türk Milliyetçiliği') başlıklı bölümünde, milliyetçiliğin batıda da, doğuda da felsefe tarihine ait bir akide değil, "ancak hayatî prensiplere ircaı mümkün olabilecek bir hamle" olduğunu söyler. Fransız milliyetçiliği nasıl 1870 felaketinden, Alman nasyonal sosyalizmi ve Hitler'in zaferi nasıl Büyük Harp zilletinden, Osmanlı Türk milliyetçiliği nasıl Balkan faciasından doğmuşsa, Kemalist Türk milliyetçiliği de mütareke acılarından doğmuştur; biri sadece bir iştiyak, diğeri ise "baştanbaşa bir gerçekleştirme iradesi"dir. Bir özleyiş halinde kalan Türk Ocağı, Türk Yurdu milliyetçiliğinin hataları, Peyami Safa'ya göre, aksiyon haline geçen Kemalist Türk milliyetçiliğinde kuvvetli bir tasfiyeye uğramıştır.

Kemalist Türk milliyetçiliği, Peyami Safa'ya göre, sosyalistlerin zannettiği gibi, mesela İtalyan emperyalizmiyle mücadele eden Habeşistan veya Japon emperyalizmiyle mücadele halindeki Çin milliyetçiliği gibi, yarı sömürgelikten kurtuluş hareketi de değildir. Türk milliyetçiliği faşist ve nasyonal sosyalist karakter de taşımaz; çünkü harpler bütün ülkelerde özellikle orta sınıfları ezmektedir; İtalya'da faşizm, Almanya'da ise nasyonal sosyalizm, ekonomik krizlerin yaşandığı dönemde en fazla ezilen orta sınıfın isyanının bir sonucudur. Türkiye'de İtalya'da olduğu gibi büyük sermaye hareketleri ve

Almanya'da olduğu gibi işçi kesafeti yoktur; bunun için had safhaya ulaşmış sınıf tezatlarından ve kavgalarından söz edilemez. Dolayısıyla bu iki ülkedeki ekonomik şartların bulunmadığı Türkiye'de milliyetçiliğin faşist ve nasyonal sosyalist karakter taşıması mümkün değildir. Kısacası, Türk milliyetçiliği, sosyalist görüşe yaklaşmadığı gibi faşist milliyetçiliğe de yabancıdır; tamamen kendine has bir karakter taşır.

Peyami Safa'nın bu düşüncelerine rağmen dünyadaki gelişmeleri ve Almanya'nın yükselişini dikkatle takip ettiği ve 1930'ların başından beri verdiği antikomünist mücadelenin tabiî bir sonucu olarak savaş esnasında fikren Almanya'yı, buna bağlı olarak tek şefliliği desteklediği anlaşılmaktadır. 1941 Ağustos'unun başında yayın hayatına atılan ve Türkçü bir politika takip eden *Çınaraltı* dergisindeki yazılarında dünyadaki gelişmelerin akislerini takip etmek mümkündür. Mesela "Felsefe ve Milliyetçilik" başlıklı yazısında "cemiyetleri fertler arasındaki riyazî topluluktan ibaret sayan ve ekseriyet gibi kemmî bir prensibe dayanan ferdiyetçi liberalizmin mekanik görüşü"nün yıkıldığını söyler. Cemiyetlerin "uzviyet gibi bütünü ve parçaları aynı zamanda teşekkül eden, parçaları bütünün emrinde ve istikametinde gelişen tabiî varlıklar olduğu" anlaşılmış, bunun için Birinci Cihan Harbi'nden beri yapılan bütün inkılaplar tek şefli, tek partili ve totaliter bir cemiyet bünyesi doğurmuştur. Bu yaklaşımıyla, Türkiye'deki Millî Şef rejimini de kendi düşünce çerçevesinde meşrulaştıran Peyami Safa, 1940'ların başında, Türkçü cereyanların doğrudan içinde yer almasa bile, onları yazılarıyla zaman zaman destekleyen ve tabiatıyla komünistlerin şiddetli tepkisini çeken bir yazar olarak görünüyor.

Peyami Safa'nın 1940'larda Almanya'ya sempati duyduğu bir gerçektir; ancak onun bir "faşist" olduğu iddiası doğru değildir. Türkiye'nin kendi millî, ekonomik ve jeopolitik bünyesinin hususiyetleri dolayısıyla Hitlerizm'in bazı prensiplerine çok yabancı olduğunu ve yabancı kalması gerektiğini açıkça ifade etmiştir. Esasen antikomünist aydınların hepsi ve başta *Cumhuriyet* olmak üzere bütün antikomünist basın Almanya'nın yanında yer almıştı. Esasen Millî Şef yönetiminin Almanlar'ın kaybedeceği anlaşılıncaya kadar Almanya taraftarı bir politika takip ettiği çok iyi biliniyor. Solu rahatsız etmesi son derece tabiî olan böyle bir taraftarlık bugün bize çok saçma geliyor ama, hadiseyi bir de o günün şartlarında düşünmek gerekir. Türkiye'nin kuzeyinde, Ortaasya'daki Türk topraklarını tamamen yutmuş, ilk fırsatta sıcak denizlere inmek, üstelik rejimini Türkiye'ye ihraç etmek isteyen dev bir ülkenin korku ve dehşet uyandırması kaçınılmazdı. Bunun için devrin bütün antikomünistleri, haklı olarak Almanya'nın zaferini arzu ediyor, üstelik bu zafer başlangıçta muhakkak görünüyordu. Esasen Türkiye'de "Irkçı-Turancı" diye nitelendirilen akımın en önemli temsilcileri Türkiye dışından aydınlardı ve onlar haklı bir bağımsızlık mücadelesi veriyorlardı. Böyle bir

mücadele için şartlar hazırdı; Almanya'nın da müslüman Türkleri Sovyetler Birliği'nin yumuşak karnı olarak görmesi ve bunu değerlendirmek, ayrıca Birinci Dünya Harbi'ndeki silah arkadaşlığına güvenerek Türkiye'yi kendi saflarına çekmek istemesi tabiidir.

Peyami Safa'nın literatürde "ırkçı-Turancı" diye zikredilen aydınlarla pek ilişkisi yoktu. *Bozkurt* dergisinin ikinci döneminde rastlanırsa da, Nihal Atsız ve çevresiyle yakın ilişki kurmak için özel bir gayret göstermediği anlaşılıyor. Ancak ilk sayısı 9 Ağustos 1941'de çıkan *Çınaraltı* dergisinin önemli yazarlarından biridir. Orhan Seyfi Orhon tarafından "Haftalık Türkçü Fikir ve Sanat Mecmuası" olarak yayımlanan dergi, yazı kadrosunda Nihal Atsız gibi "ırkçı" olduklarını söylemekten çekinmeyen yazarlar da vardır ama, adından anlaşılacağı üzere, Ziya Gökalp Türkçülüğüne daha yakın bir anlayışı temsil etmektedir. Bu dergide çıkan yazılarında milliyetçilik anlayışını enine boyuna açıklayan Peyami Safa, bu yazıların önemli bir kısmını 1943 yılında *Millet ve İnsan* adıyla kitaba dönüştürerek İkinci Dünya Savaşı boyunca savunduğu fikirleri okuyucusuna bu derlitoplu bir biçimde sunar. *Tasvir-i Efkâr*'da yayımlanan "Cemiyet ve uzviyet" başlıklı makale serisini de bu kitabın birinci bölümü olarak değerlendirmiştir.

Savaş yıllarında millet kavramına Almanların "volk"una yakın bir anlam veren Peyami Safa'ya göre, millet, hukukî ve siyasî mânâlarıyla belirli bir coğrafyada yaşayan, ortak bir dile ve kanunlara sahip insanların (tebaa) mekanik ve statik yekûnu olsa da, sosyolojik mânâsıyla, bundan fazla olarak, uzvî mükemmellikte bir bütündür. Eğer hukukî ve siyasî açıdan ele alınırsa, millet, yalnız coğrafî sınırlar içinde yaşayan halktır; sosyolojik mânâsında, bir milletin coğrafî sınırları dışında kalmış fertleri de millî camiaya dahildir. Almanlar'ın biraz da nominalist endişelerle *nation* ile *volk*'u birbirinden ayırdıklarını düşünen Peyami Safa, Türk sosyolojisinde millet kavramı bu geniş mânâsıyla kullanıldığını söylüyordu. Bu yaklaşımı dile getirdiği cümlelerin satır aralarında, Peyami Safa'nın açıktan açığa hiç savunmadığı "Turan" kavramını reddetmediğini okumak mümkündür.

Ekonomiyi de bu çerçevede ele alan Peyami Safa, hürriyetçi ekonominin temelinde ferdin bulunduğunu, dolayısıyla devletin vazifesinin ferdî menfaatlere bekçilik etmekten ibaret kaldığını söylüyordu; bütün iktisadî münasebetler fertlere ve onların teşkil ettikleri sınıflar arasındaki serbest rekabete bırakılmıştı; dolayısıyla ferdin menfaatlerine âlet olmaktan başka hiçbir görevi kalmayan hürriyetçi devletlerin millî idealleri de olamazdı. Demokrasiye gelince, birkaç büyük sanayi memleketinin diğer memleketleri sömürmesinden başka bir şey olmayan sanayi kapitalizminin hukukî ifadesiydi. Hürriyetçi ekonominin iki büyük düşmanı vardı: Marksist ekonomi, millî ekonomi. Zaferini ezilen sınıfın hakim sınıfa galebesinde arayan Marksist ekonomi, teoride bütün millî sınırları ortadan kaldırarak "Dünya işçileri birleşi-

niz!" diyordu. Halbuki millî ekonomi, hakimiyeti bir sınıfın elinden alıp diğer bir sınıfa vermek değil, sınıflar arasındaki ihtilafı ve eşitsizliği millî menfaat lehine ortadan kaldırmaktı. O halde,

"Sınıf yok, millet var; ferdî menfaat yok, millî menfaat var; hak yok, vazife var; ben yokum, biz varız. Fakat buradaki 'yok' izafîdir: Önce millî, sonra ferdî menfaat, önce vazife, sonra hak; önce biz, sonra ben.. demektir".

Görüldüğü gibi, Peyami Safa da Ziya Gökalp gibi, siyasî konjonktürün tabii bir sonucu olarak belli ölçüde totaliter nitelik taşımakla beraber temelde solidarist bir korporatizmi, dolayısıyla aslında mevcut nizamı savunuyordu. Anti-marksist ve anti-liberal dünya görüşü olan korporatizm, yukarıda da açıkladığımız gibi, toplumu, bütün uzuvları birbirinin "lâzımı ve melzûmu" olan bir taazzuv, yani bir organizma olarak gören bir dünya görüşüdür. Liberalizmin ferdiyetçiliğini de reddeder, sınıflararası çatışmayı da. Esas olan, amme menfaati, daha geniş mânâsında millî menfaattir. Peyami Safa, korporatizmi kapitalizmin ve sosyalizmin sakıncalarını gideren bir "orta yol", yahut "üçüncü yol" olarak görmektedir.

Peyami Safa'nın Demokrat Parti'ye uzun süre muhalefet etmesi de, 1950'lerin başlarına kadar savunduğu bu görüşlerin tabii bir sonucudur. DP kurucularının sosyalistlerle, özellikle öteden beri mücadele ettiği *Tan* gazetesiyle sıcak ilişkiler kurmaları onu bir hayli işkillendirmiş ve rahatsız etmişti. "Millî birliğe düşman" olduklarına inandığı Sertel'lerce desteklenen bir partinin birtakım ihtiraslara âlet olarak memleketi felâkete sürüklemesinden endişe ediyordu. Bu görüşlerini birçok yazısında açıklamıştı. Mesela "Boşuna gayret" başlıklı fıkrasında Demokrat Parti'nin "yemyeşil ve kıpkırmızı iki telakkiyi pamuk ipliğile teyellemeye çalıştığını" söylüyordu. O sırada yazmakta olduğu *Tasvir*'den Demokrat Parti'yi desteklediği için ayrılan Peyami Safa'nın yazdıklarına bir bütün olarak bakıldığı takdirde çok keskin bir demokrasi muhalifi olmadığı, ancak erken bir tecrübenin felaket getirebileceği endişesini taşıdığı sonucuna varılabilir. *Tasvir*'den henüz ayrılmadan yazmaya başladığı *Büyük Doğu* dergisinin ilk sayısındaki ilk yazısında "Harp biter bitmez, daha onun son takvim yaprağı kopmadan, kendi tarihinden ve tekâmül ritminden bir çekişte kopmuş gibi, yirmi üç inkılap yılında resmen anasına sövdüğümüz liberal nizama doğru bu can atışımız neden?" diye soruyordu "Gerçek demokrasiye doğru!" parolası, bir bakıma bundan öncekinin sahte olduğunu ilan etmek anlamına geldiğine göre, dün yüceltilen inkılap kahramanlarının bugün sahtekâr diye yakalarına yapışmak gerekmez miydi?

Aynı yazısından 1908 inkılabını örnek gösteren Peyami Safa'nın şu cümleleri endişesinin kaynağını göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

"O zaman da Türkiye'de hürriyetin her çeşidi, hukukî, siyasî ve iktisadî, her çeşidi yok muydu? Hürriyeti aldık, fakat Bingazi'ye kadar Afrika

Türkiyesini, İşkodra'ya kadar Avrupa Türkiyesini vermedik mi? Bu parçalanışa ait bütün hataların mutlakiyete ait olduğu ve içinde Meşrutiyet'in zerre kadar mesuliyet payı olmadığı ispat edilmiş midir?"

Türkiye'deki demokrasi tecrübesinin galip devletlerin emriyle yapıldığını düşünen Peyami Safa'ya göre, sanayi burjuvazisi oluşmamış, Aydınlanma'yı yaşamamış, hasretini çektiği düzenin filozoflarını doğurmamış, hatta yabancılarının bile eserlerini diline çevirmemiş, sosyal sınıfları belirginleşmemiş, çalışan ve çalıştıranların menfaatleri sendikalaşmamış bir ülkede liberal demokrasinin yaşamasına imkân yoktu. Peki, liberal demokrasi isteyenler arasında ülke ve dünya meselelerini bilen, sistem ve kitap sahibi tek kişi var mıydı?

VII CHP'DEN DP'YE

Peyami Safa'nın Demokrat Parti'ye karşı yürüttüğü etkili muhalefet, CHP yöneticilerinin dikkatinden kaçmamıştı. O sırada milletvekili olan Yusuf Ziya Ortaç, muhtemelen partisinden aldığı talimata uyarak Vefâ İdadisi'nden arkadaşı olan Peyami Safa ile münasebetlerini sıklaştırmış, 1948'in Mart'ında yeniden yayımlamaya başladığı *Çınaraltı*'nda yazması için eski dostuna da teklifte bulunmuştu. Derginin ikinci dönemindeki bütün yazılarında komünizmi ve komünistleri kıyasıya eleştiren Peyami Safa'nın Yusuf Ziya Ortaç ve Cumhuriyet Halk Partisi'yle ilişkileri, *Ulus* gazetesi yazarlığı ve 1950 seçimlerinde bu partinin Bursa milletvekili adaylığıyla sonuçlandı, ancak seçilemedi. Çok geçmeden *Ulus* gazetesiyle de anlaşmazlığa düşerek yazılarını kesti ve bir düşünce dergisi çıkarmaya karar verdi.

Türk Düşüncesi'nin ilk sayısı 1953 yılının sonunda çıktı. İlk yazı, derginin çıkış gerekçesinin açıklandığı "Program" başlıklı bir yazıydı. *Türk Düşüncesi* imzasını taşımakla beraber Peyami Safa tarafından yazılan bu yazıda daha önce yayımlanmış çeşitli fikir dergileri değerlendiriliyor ve *Türk Düşüncesi*'nin kıraç Anadolu toprağından bile bereket fışkırtan makineye paralel olarak, fikir ve sanat bozkırının kuru, sert, yalçın toprağına dalacağı, oradan yerli ve millî düşüncenin kaynaklarını fışkırtacağı ifade ediliyordu. Özetlemek gerekirse, Türk düşüncesini Batı'daki düşünce akımlarıyla devamlı temas halinde bulundurmak, inkılap-irtica ikiliği halinde basitleştirilen rejim dâvâmızı son ilim verilerinin ışığı altında gerçek bir fikir dâvâsı seviyesine ulaştırmak, düşünce hayatından sahte değer ve düşünceleri ayıklayarak gerçeklerin ortaya çıkmasını sağlamak, memlekette başlayan büyük ziraî teknik devrimin meselelerini inceleyerek bunlar üzerinde ihtisas adamlarının görüşlerini almak, nesil dâvâsı gütmeden hakiki liyâkatlara başarı imkânı hazırlamak *Türk Düşüncesi*'nin başlıca hedefleriydi. Peyami Safa, asıl hedefini ise kısaca şöyle açıklıyordu: "Türk devriminin geleceğe yönelen yaratıcı hamlelerine karşı koymak isteyenlerle geçmişin canlı değerlerini -ölülerinden

farksızmış gibi- mahkum etmeğe çalışanların yanılgılarını ortaya koymak ve geçmiş-gelecek, Doğu-Batı, madde-mânâ gibi ikiliklerden Türkiye'nin tarih ve coğrafya durumuna uygun ve üstün bir senteze varılabileceğini ve böylece bugünkü dünyamızın huzurunu kaçıran ruh gerginliğinin, kültür ve medeniyet buhranının aşılabileceğini izaha çalışmak".

İlk sayının ikinci yazısı "Türk düşüncesi ve Batı medeniyeti" başlığını taşıyordu. Peyami Safa, bir bakıma o güne kadarki bilgi birikiminin ve sancılı düşünce faaliyetinin sonuçlarını açıkladığı bu yazısında *Türk Düşüncesi* dergisinde savunmak istediği sentez fikrini geniş bir biçimde açıkladı. Temel görüşü kısaca şuydu: Batı, bizim sandığımız gibi belirli ve değişmez bir gerçek değil, sürekli bir oluş halinde ve eskiyen taraflarını sürekli tasfiye eden canlı bir dünyadır. Batı rüyasından uyanıp kendimize önce şu soruyu sormak zorundayız: "Hangi Batı?"

XIX. yüzyılda iki büyük düşünce akımından biri olan pozitivizm, kaba tecrübe ve müşahede alanının dışında kalan, ölçülmesi mümkün olmayan ve belirli bir sebep netice zincirine bağlanmayan hiçbir gerçeği kabul etmiyordu. Dinin ve ahlâkın yerine göz dikerek insanlığı mutluluğa götürme iddiasıyla yola çıkan ve medeniyeti âdeta teknoloji ve konforla özdeşleştiren bu anlayışın tepki uyandırması kaçınılmazdı. Nitekim Kant'ın tesirleri Fransa'ya sıçradıktan sonra, pozitivizmin dar ve kapalı ilim görüşünü ciddi bir biçimde sarsan bir felsefe akımı doğmuştur. Renouvier'den başlayıp çeşitli kanallardan Bergson'a ve bugünkü diğer felsefe ve sanat akımlarına kadar uzanan hareket, Türkiye'de Batılılaşma fikriyatını temsil edenlerin işine gelmediği için bizde pek incelenmemiş, dolayısıyla etkilerini fazla hisettirmemiştir. Halbuki pozitivist ilim anlayışı Max Planck, Einstein ve Heisenberg gibi büyük fizikçilerin çalışmalarıyla temelinden sarsılıp yerle bir olmuştu. Heisenberg'in "kararsızlık" prensibi, yalnız pozitivist ilim anlayışının dayandığı ölçü kavramını değil, bütün ilimlerin ve maddeci felsefelerin dayandığı determinizm inancını da sarsmıştı. Bu devrim, sadece ilim diktatörlüğünü yıkmakla kalmıyor, akla da isyan anlamını taşıyordu.

Peyami Safa'ya göre, XX. yüzyılın başında doğan büyük huzursuzluk, üzerine iki dünya harbinin acıları da eklenince, ilmin ve aklın her şeyi izah edebileceği ve insanlığa ebedî barış ve düzen getireceği hayalini yıktı. Yüzyılın en büyük romancıları ve tiyatro yazarları tarafından da güçlü bir biçimde dile getirilen bu buhran, şu açık gerçeği gözler önüne sermişti: "Her insan ancak kendisi için muteber bir sır taşır; ilim ve akıl bunu izah edemez. Bu sırra ancak yaşanarak, sırf şahsımıza has bir tecrübenin içinden, çok defa mistik bir tecrübenin içinden varılabilir".

Peyami Safa aynı makalede, kendisinin de belirttiği gibi, 1930'ların başından beri bu sentezi savunuyordu. Önce *Fatih-Harbiye* romanında ortaya koyduğu Doğu-Batı sentezi fikrini daha sonra *Kültür Haftası* dergisinde ya-

yımlanan "Seziş, tahlil, riyaziye" ve "Şark-Garp münakaşasına bir bakış" makalelerinde, ardından *Türk İnkılabına Bakışlar*'da savunmuş, aynı görüşü *Türk Düşüncesi* dergisinde ise mistisizmin daha ağırlıklı bir yer aldığı ciddi bir tez haline getirmişti. Ona göre, Batı'yı temsil eden madde, insanda karşılığını nefs olarak buluyordu; Doğu ise ruhtu. Bu bakımdan hepimiz aynı zamanda hem Doğulu, hem Batılıydık. Doğu, Batı'nın maddeden hareketle gerçekleştirdiği hamlelere, Batı ise Doğu'nun ruhuna ihtiyaç duyuyordu. O halde Doğu-Batı sentezi bizim, yani bütün insanların tarih ve ruh yapısıydı, kaderimizdi. İnsan, bütünlüğünü ve tamlığını ancak bu sentezde bulabilirdi.

Devrin önemli yazarlarının, ilim ve fikir adamlarını yazdığı *Türk Düşüncesi*, Peyami Safa bizzat ilgilendiği sürece, kalitesini korudu. Ancak koleksiyon dikkatle incelenince, *Milliyet* gazetesinde yazmaya başladıktan sonra dergiyle istediği gibi meşgul olamadığı ve muhtevayı gelen yazıların belirlemeye başladığı farkediliyor. İlk olarak 1956 yılının ortalarında ciddi bir biçimde tökezleyen derginin yayınına zaman zaman ara verildi ve 27 Mayıs'tan sonra kendiliğinden kapandı. Nisan 1960 tarihli 63. sayı *Türk Düşüncesi*'nin son sayısıydı.

VIII SONUÇ YERİNE

Günlük hadiseleri kovalayan ve çok yazan sütun yazarlarının hemen hepsinde gördüğümüz, zaman zaman kendini tekrarlamak, bazan da eskiden yazdıklarıyla taban tabana zıt fikirleri savunmak gibi zaaflar elbette Peyami Safa'da da vardı. Özellikle siyasî konjonktürdeki değişmeler onda sık sık görüşlerini gözden geçirerek tashih etmek ihtiyacı yaratmıştır. Çok okumasının, özellikle Fransızca literatürü yakından takip etmesinin bazı görüşlerini değiştirmesinde önemli rol oynadığı düşünebilir. Hayat dergisi tarafından sorulan "Yazarlık hayatınızda değişmen bazı kanaatleriniz oldu mu?" sorusuna verdiği cevap bu bakımdan ilgi çekicidir:

"Bir Tereddüdün Romanı'na kadar şüpheci görünürüm. Bu romanın kahramanı sorar: 'Mânâya mânâ veren biz miyiz?' Bu sorunun cevabı yirmi yıl sonra *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda verilmiştir. Varlığa mânâ veren insan değildir, insana mânâ veren varlıktır. Şüpheci zamanlar da dahii, daima milliyetçi ve insancı oldum. Allah'tan şüphe ettiğim zamanlar bile onun varlığı imkânını reddetmedim. Marksist olmaksızın kendi inanış hudutlarım içinde bir çeşit sosyalistim. Fikirlerim hemen bütün kitaplarımda vardır. Esasta değişmedim. Daima kendi kendimi tashihe çalıştım ve çalışıyorum. İnsanın kendi kendisi kalması şartıyla değişmesi bütün eşyaya şâmil bir zarurettir. Bunun için hem muhafazakâr, hem de inkılapçıyım."

Peyami Safa'nın asıl fikri istikametinin milliyetçilik olduğu ve bunun hiç değişmediği doğrudur. Ancak 1930'larda Kemalist nitelik taşıyan bu milliyetçilik, 1940'larda konjonktüre bağlı olarak belli ölçüde faşizme kayar,

1950'de ise ılımlı bir kültür milliyetçiliği hüviyeti kazanır. 1940'larda muhalif olduğu demokrasinin zaruretine 1950'lerde inanmaya başlayan ve Demokrat Parti'yle samimi ilişkilere giren Peyami Safa, 1960'lara doğru iyiden iyiye muhafazakâr bir söylem edinmiştir. Son on yılında yazdıklarında Türk sağının bellibaşlı bütün argümanlarını bulmak mümkündür. Milliyetçi olduğu için tarihin sürekliliğine de inanır; tarihî sürekliliğin tabiî ve zarurî bir sonucu olarak yorumlamaya çalışmıştır.

Ayrıcı vasıflarından biri de antikomünistlik olan Peyami Safa, 1935 yılında Nazım Hikmet'le arasında geçen büyük kavgadan sonra komünizmle mücadeleyi fikrî hayatının eksenine oturtmuştur. Özellikle soğuk savaş yıllarının gerilimli ortamında, *mahutlar* dediği komünistlere ve bilmeden onlara hizmet ettiklerine inandığı *gafil*lere her vesileyle şiddetle saldırmış ve aynı şiddette saldırılara maruz kalmıştır. Bu bakımdan Türkiye'de antikomünist hareketlerin arkasında büyük ölçüde Peyami Safa'nın verdiği fikrî mücadele vardır. Ancak kendilerini komünizmle mücadeleye adayan milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerin Peyami'nin sadece bu tarafıyla ilgilenerek onun entellektüel şahsiyetini ve romancılığın âdeta gözardı etmeleri çok yanlış olmuştur. Genç antikomünistler tutup onun kavga yazılarını, nerede ve hangi tarihte yayınlandıklarını belirtmeye gerek bile duymadan *Mahutlar, Kızıl Çocuğa Mektuplar* gibi adlarla neşretmişlerdir. Aslında onlar için önemli olan Peyami'nin fikirleri ve eserleri değil, ideolojik kavgada işlerini kolaylaştıracak bir malzeme temin etmiş olmaktır. Halbuki onu anlamak, yazdıklarını ciddi bir biçimde okumak için gayret sarfetseler, daha doğrusu, entellektüel mirasına sahip çıksalardı, uzun vadede daha sağlam bir donanım elde edebilirlerdi.

Peyami Safa hiç şüphesiz sadece başarılı bir romancı ve Türkçe'yi son derece güzel kullanan bir fıkra yazarı değil, aynı zamanda Türk düşünce tarihi yazılırken asla ihmal edilmemesi gereken çok renkli ve çok yönlü bir fikir adamıdır.



CEMİL MERİÇ'İ ANLAMAK İÇİN BİR ÖN DENEME

Mustafa Armağan

1920'li yıllara savaş ve işgal acılarıyla giren Türkiye'de herşeye rağmen büyük bir edebî ve fikrî canlılığın varlığından söz edebiliriz. II. Meşrutiyet yıllarının büyük "laboratuvarı", fikir akımlarının kutuplaşmasını sağlamış, cepheler, saflar belirginleşmeye başlamış ve entelektüel düzeyine bugün bile ulaşmakta zorluk çektiğimiz yoğun ve ateşli tartışmalara sahne olmuştur. Garpçılık (batıcılık), Türkçülük ve İslamcılık şeklinde karşımıza çıkan ve Ziya Gökalp'in 1918 tarihli *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adlı kitabında terkip edilmek ihtiyacı duyulan bu üç fikir akımının tohumlarının* II. Abdülhamid döneminde atıldığını, ancak gerçek çiçeklenmeleri için II. Meşrutiyet dönemini beklemek gerektiğini ifade edelim.[1]

---

* Hilmi Ziya Ülken, Ziya Gökalp'e atfedilen bu ünlü formülasyonun aslında Azerbaycanlı Hüseyinzade Ali tarafından 1905'te dile getirildiğini yazar. Bkz. *Şeytanla Konuşmalar*, İstanbul 1942, s. 34-35. Aynı yerde Ülken, biraz sonra değineceğimiz "suskunluk dönemi"ne, Ziya Gökalp'in daha hayattayken (öl. 1924) ayak uydurduğunu söyler ("Sözün gümüş, sükûtun altın sayıldığı bir yerde ondan daha iyi kim susabilirdi?").

[1] Bu konuda kısa ama özlü bir değini için bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994, İz Yayıncılık, s. 22.

1923'te henüz Cumhuriyet ilan edilmeden önce Birinci Meclis'in feshedilerek tamamen Mustafa Kemal Paşa'nın kontrolünde yeni bir meclisin teşekkülü, Takrir-i Sükûn Kanunu ile basın ve muhalefetin susturulması, Tevhid-i Tedrisata geçilmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Hilafetin ilgası, kültür alanında kökü eskiye bağlı herhangi bir muhalefetin ilelebet suskunluğa mahkûm edilmesi ve yeni yazıyla yayın yapacak okuyucu bulamayınca, iktidara el avuç açmak zorunda kalmaları amacıyla yapılan harf devrimi gibi "eski düzen"in en temel kurumsal mekanizmalarını çökerten girişimler, aynı zamanda Abdülhamid ve II. Meşrutiyet dönemlerinde ayrışma ve farklılaşma yolunda ciddi hamleler yapan ve gelecek adına ümit verecek bir olgunluğa doğru mesafe kateden düşünce dünyamızın 1930'lara girilirken çoraklaşmasına ve 1940'lara varıldığında ise adeta taşlaşmasına yol açacaktır.

Yalçın Küçük'ün dile getirdiği bir tesbit, 1930'lu yılların "çorak ülke"sini gayet başarılı bir şekilde yansıtmaktadır. Küçük'e göre Cumhuriyet'in 10. Yıldönümünde Gazi Mustafa Kemal ünlü Nutuk'unu kıraat ettiği sırada Türkiye'de söylediklerinin aksini iddia edebilecek olan bütün kesimler susturulmuş durumdadır. O günlerin havasını en başarılı bir şekilde yansıtanların başında ise Adnan Adıvar gelmektedir. 1950'lerde Amerikalıların düzenlediği bir seminerde konuşan Adnan Adıvar şu kurşun gibi cümlelerle muhalefetini ancak yıllar sonra ve yabancı bir dilde dışa vurabilmektedir:

> ***O dönemde,*** *Batı düşünüşünün, daha doğrusu Batı pozitivizminin egemenliği öylesine yoğundu ki, buna düşünce demek bile zordur. Daha iyisi, "resmî dinsizlik dogması" demelidir. Prof. H. A. R. Gibb'in imgeli deyişiyle,* ***Türkiye pozitivist bir anıt-kabir olmuştur.***[2]

Evet, o dönemde Türkiye gerçekten de pozitivist bir anıt-kabir haline gelmiştir. Arif Oruç'un *Yarın* broşürleri gibi birkaç muhalif ses ancak 1933'e kadar direnebilecek ve yurt dışına kaçmak zorunda kalacak[3], Bediüzzaman Said Nursi Barla'ya çekilecek, Maliyeci Cavit Bey asılacak, Üniversite re-

---

[2] Abdülhak Adnan Adıvar, "Interaction of Islamic and Western thought in Turkey", (der.) T. C. Young, *Near Eastern Culture and Society*, Princeton 1951, s. 127-129'dan nakleden Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, 3. baskı, İstanbul 1999, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 218. Aynı yıllara ilişkin Cemil Meriç'in ifadesi ise şöyledir: "Dergiler, II. Meşrutiyet'te bir hitâbet kürsüsüydü, hitâbet kürsüsü veya bayrak. Altın çağları yeni harflerin kabulü ile sona erdi. Eski okuyucularını kaybettiler, yeni okuyucu nesilleri yetişinceye kadar devletten yardım beklemek zorunda kaldılar. Cumhuriyet intelijansiyasının en âcil vazifesi mâziyi tasfiye ve hâli takviye idi. Takrir-i Sükûn kanunundan 1940'lara kadar, dergilerimiz hiçbir 'aşırı düşünce'ye yer vermezler." *Bu Ülke*, 2. baskı, İstanbul 1975, Ötüken Neşriyat, s. 29-30.

[3] Arif Oruç ve çıkardığı *Yarın* broşürleri hakkında bkz. Hazırlayan: Mete Tunçay, *Arif Oruç'un Yarını (1933)*, İstanbul 1993, İletişim Yayınları. Yine de 1930'da Arif Oruç, Atatürk'ün Cumhurbaşkanlığından ayrılıp başbakanlığa geçmesini, Fevzi Çakmak'ın Cumhurbaşkanı olmasını teklif edebiliyordu! Bkz. Mete Tunçay, *age*, s.257, dipnot 16.

formuyla yeni rejime kendisini o kadar da borçlu hissetmeyen pek çok değerli hoca, kûşe-i uzlete çekilecek (hatta içlerinde bu utanç yüzünden intihar edenler bile görülecekti[4]), son ayakta kalan muhalefet tohumları da Serbest Fırka "oyunu"yla boğulacaktır.

Kararan bir fikir ortamı, kısırlaşan bir fikir dünyasını beraberinde getirmektedir. Abdülhamid devrinde başlayan, II. Meşrutiyet'le beraber güçlenen ayrışma ve farklılaşma eğilimleri yeniden birleştirilmeye, tek bir çerçeve içine alınmaya ve homojenleştirilmeye çalışılmaktadır. Fikriyatını Tek Parti'ye kiralamayanlar yahut iktidardan yana oynamayanların kalemlerini bıraktıkları ve sustukları yıllardır. Bu yıllar, 1940'larda da hükmünü icra edecek ve Niyazi Berkes'e, 1945-1950 döneminin fikir ortamına ilişkin şu benzerine çok az rastgelinecek ağır ithamları söyletecektir:

> *Bu genel çılgınlık içinde düşünce sustu. Türk siyasî düşünüşünü her devirde güdükleştiren 'hayalât' ideolojilerinin çeşitleri, sayısız simaları çıktı. Türk düşünüş tarihinde bu devir kadar utanç verici, bu devir kadar fikir ve değerlerin aşağılaştırıldığı, bu devir kadar saldırganlığın terbiyesizleştiği bir devir yoktur... Bu devrin aynı derecede utandırıcı yanı, aydınların çoğunun bu rezalet karşısında susması, vardığı sonuçlara karşı umursamazlığı olmuştur. Çoğu Atatürk zamanının yetiştirdiği bu aydınların duygusuzluğunda, eğitim sisteminin... Kemalizme ayak uyduramayan sakatlıklarının rolü olmuştur. Atatürkçülüğün, aydın kütlesi arasında ne kadar yüzeyde, ne kadar takma kaldığını görmek, o zamanın ıstırabını çekenlerin acısını büsbütün derinleştirmiştir. O zamanın aydınları, bugünkü [metin 1965'te yayımlanmıştır - M. A.] aydınların gösterdiği canlılığı gösterebilmiş olsaydı Türk toplumsal ve siyasî düşünüşü gelişebilecek, siyasî hayata şuur ve fikir katılabilecekti.*[5]

1920'lerde girilen tünelin sonundaki ışık, 1950'lere doğru belirginleşecektir. Fakat 1930'ların Türk düşünce hayatı üzerinde kurduğu hegemonya, ne yazık ki, etkilerini bugün bile devam ettirmektedir.

IŞIYAN GECE

> *Tanpınar bir estet ya da bir düşünür değildir. Bilgi birikimi, dünya görüşü, kişiliği buna elverişli olmaktan çok uzak. Ahmet Hamdi*

---

[4] Bkz. Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 1999, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, s. 326. Bu zat, ünlü kimya hocası müderris Cevdet Mazhar beydir (1875-1934).

[5] Niyazi Berkes, *İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?*, İstanbul 1965, s. 172'den nakleden Kurtuluş Kayalı, "Hilmi Ziya Ülken, Dil-Tarih hocaları ve 1948 tasfiyesi", *Tarih ve Toplum*, sayı: 63, Mart 1989, s. 56.

Tanpınar... ışımaya başlamış bir gecede yanmakla sönmek arasında tereddüt eden bir lamba gibidir. Tanpınar tatlı bir tereddüttür.[6]

Yalçın Küçük'ün Tanpınar hakkındaki tesbiti benim için bu çerçevede bir anlam kazanıyor. Yani karanlık bir gecede şafak sökerken bir adam, tereddüt içinde lambasının kullanılmaya kullanılmaya kömürleşmiş fitilinin ucunu dikkatle kesiyor, içine gaz yağı dolduruyor ve kibriti çakıyor.

Ahmet Hamdi Tanpınar, zahirden bakıldığında Cumhuriyet ideolojisinin yanıbaşında yaşamış fakat onunla bütünleşmekte ayak direyen bir söylemin inşacısı gibi görünmektedir. Oysa, Karl Mannheim'ın terime verdiği anlamda yumuşak (soft) ideoloji çerçevesinde Cumhuriyet ideolojisinin yahut Cumhuriyet'le eşzamanlı şekillenen ideolojinin mimarlarından biridir. Örneğin *Beş Şehir*, "muayyen" bir şehir görüşünü geliştirmiş olması hasebiyle Cumhuriyet'in "köye dönüş" politikalarına karşı çıkmakla birlikte Abdülaziz devrinden itibaren şekillenen "Osmanlı şehirlerinin modernleştirilmesi" projesinin doğurması beklenen aksülamellerden birisini, nostalji dozu yüksek olanını temsil etmektedir.[7]

Tanpınar "bir tereddüdün adamı"dır. Kararlı, ısrarcı, ahlâkî bir fikr-i takip, bir doktrin adamlığı beklenmemelidir ondan. O bir tavır adamı değildir. Olamazdı da belki; mizacen ve devrin icabı olarak. Kemalist rejimin mazinin şiddetle tasfiyesine karşı itirazlarını ve devrin genel gidişatı aleyhindeki kanaatlerini doğrudan doğruya bir tavır halinde billurlaştırmamış, onları estetik bir form içerisine (mesela *Huzur*'da, mesela *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde) yedirerek vermeyi tercih etmiştir.

Tabii 'bu bir tercih meselesidir' denilip geçilebilir. Ancak kendisini bu kadar siyasettten uzak bir noktaya konumlandıran birisinin siyasî kanaatlerini en olmayacak bir zamanda, tam da bir askerî darbenin ardından, sırtını güçlüye dayayarak 'sâkıtlar'ın üzerine boca etmesinin, gerçekten de ahlâkî açıdan ciddi bir zaaf içerdiği açıktır.[8]

Kaçmak üzere iken ve suçüstü... Ağzı köpüklü Adnan Menderes, kin çıkını ve Anayasa hırsızı Celâl Bayar, hepsi öldürmiye, yakıp yıkmıya ve servet ve sâmanlariyle kaçmıya her an hazır yaşıyorlarmış... Bize bu kurtuluşu hazırlıyan, istikbalimizi o kadar asaletle ve necabetle kefaletine alan orduya nasıl teşekkür etmeli?[9]

---

[6] Yalçın Küçük, *Bilim ve Edebiyat*, İstanbul 1985, Tekin Yayınları, s. 445.

[7] Bu konuda benim "Bursa'yı yıkmak" ve "Haussmann'dan Ahmet Vefik Paşa'ya" adlı makalelerimde geniş bilgi mevcuttur. Bkz. *Bursa Şehrengizi*, İstanbul 1998, İz Yayıncılık.

[8] Tanpınar'ın 27 Mayıs'tan sonra Demokrat Partililer aleyhine yazdığı iki yazıdan birisi olan "Suçüstü", askerî darbeden iki hafta sonra yayınlanmıştır (*Cumhuriyet*, 14 Haziran 1960). Bu yazı *Kitap-lık* dergisinin Mart-Nisan 2000 tarihli 40. sayısında yeniden yayınlanmıştır (s. 85-89).

[9] Ahmet Hamdi Tanpınar, "Suçüstü", *Kitap-lık*, sayı: 40, Mart-Nisan 2000, s. 89.

Cemil Meriç'in Tanpınar hakkındaki kanaatleri de bu zaafları üzerinde odaklanır zaten:

> *Tanpınar da samimî, dürüst, mütecessis bir müsteşriktir. Maddî sıkıntı çekmedi. Babası kadıydı. Halk Partisi'ne yalvardı, mebus seçilmek için. Ahmed Kudsî'ye çok yalvardı, ihsan için. Zaafları olan bir insandır Tanpınar. Batı'yı bilir. Doğu bilgisi ise dekoratiftir, plastiktir... Tanpınar arayan adamdır. Ve küçük tatminlerin adamıdır... Hamdi Bey küçük hesaplar için avuç açan ve ayak öpen bir şahsiyettir.*[10]

Cemil Meriç'in ne yalan söyleyeyim bugün bana biraz insafsızca gelen bu yargılarının özel bir sohbette dile getirildiğini de göz önünde tutmakla birlikte, Tanpınar'ın Mektupları okunduğunda benzer kanaatlere varmak mümkündür. Ancak Tanpınar parantezini bu kadar geniş tutmamızın sebebi, doğrudan doğruya ahlâkî zaaflarını sergilemek değil, onun yeni yeni ışıyan bir kültür ortamındaki kararsızlığını ve Cemil Meriç'in şahsiyetiyle arzettiği tezadı ortaya koymak amacına matuftu.

Cemil Meriç'e göre Tanpınar'ın "düşünen bir tarafı" olduğu inkâr olunamaz. O, "tefekkür kazanında yeni bir terkip yapmaya çalışan ve satıhtaki köpükleri boyuna üfleyen", İsmail Habip Sevük'ten daha sabırlı, daha geniş nefesli, daha az parlak, fakat çok daha metin bir üslupçudur. Tanpınar Meriç'e göre "Batılılaşmış Doğu"nun timsalidir. Realiteyi bütünüyle kucaklamak ve şekillendirmek isteyen namuslu bir gayretin sahibidir Tanpınar. "Söyledikleri ile sarhoş olmayan" bir yazardır. Tanpınar, en azından düşünmeye çalışan bir kafadır Cemil Meriç'in gözünde. Diğerlerinden farkı, sabırla düşünme yolunda gayret sarfetmesidir. Kendi kendini tamamlamaya, tashih etmeye çalışıyor, tefekkür kazanından çıkardığı terkipleri beğenmeyip onlara kıyarak yeniden kazana atmasını biliyor, o madenî cümlelerini yeniden eritmeyi göze alabiliyor. Böylece realitenin bütününü kucaklamayı hedefliyor. En önemlisi de, yaptıklarından sarhoş olmuyor. Kendisini hiçbir zaman yeterli görmüyor. Her defasında kendisini yeniden inşa etmeye koyulabiliyor.[11]

Bütün eksik ve gediklerine rağmen Tanpınar, Cemil Meriç'in gözünde mazisi "cerrahi bir ameliyatla içtimai uzviyetten koparılıp atılınca" boşlukta kalan Türk düşüncesinde[12] önemli bir merhaledir. En azından, maziyle irtibat

---

[10] Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul 1993, Seyran Yayınları, s. 44-45. Cemil Meriç'in Tanpınar hakkındaki farklı bir değerlendirmesi için bkz. *Jurnal I*, 5. Baskı, İstanbul 1993, İletişim Yayınları, s. 127-128.

[11] *Jurnal I*, s. 127-128.

[12] *Jurnal I*, s. 71.

bakımından çok önem verdiği dil ağacı kesilmemiş bir aydındır. Ona göre Namık Kemal Batı'nın çırağıdır. Oysa Tanpınar önce kalfadır, sonra da ustadır. Ziya Gökalp ise ezelî çıraktır.[13] Bir başka sohbetinde ise şunları söyler:

> *Ahmed Hamdi'nin (Tanpınar'ın) şimdi, niçin yalnız kaldığını anlıyorum. Ne Necib (Fazıl), ne Nazım (Hikmet) bu adamla mukayese edilebilir. Diğerleri onun yanında kapıcı dahi olamaz...* ***Bu (Tanpınar) istisnai olarak kayayı çatlatan incir çekirdeği.***[14]

Cemil Meriç'in gözünde Tanpınar Türk aydınları içinde "en aydınlık kafa"dır.[15] Ancak,

> *Edebiyatımıza derin bir irfân, uyanık bir tecessüs, olgun bir zevkle eğilen bir "müsteşrik"tir. Dürüsttür, samîmîdir, san'atkârdır. Ama îmanını kaybeden insanın büyük yabancılığı içindedir.*[16]

Yabancı, yabancılık, yabancılaşma. Bunlar Cemil Meriç'in modern Türk aydını için sık sık kullandığı terimler. Kendisi bu yabancılıktan, yabancılaşmadan kurtulabilmiş midir acaba? İmanını kaybeden Türk entelijansiyası içerisine kendisi de dahil değil midir?

Bu konuda kendisini "Türk aydını" genel kategorisinin dışına koyarak cevap vermez Cemil Meriç. Kendisi de "bile yapılmıştır" ne de olsa onlarla. Son yıllarında Hüsamettin Arslan'ın sorusuna "Tanrıya hem inanıyorum, hem inanmıyorum" diye cevap verebiliyordu.[17] Çünkü kafasında her iki soruya da cevap verecek zemin hazırlığı mevcuttu. O Paris'in rüyalarını süslediği bir Doğulu, Hind'i "keşfe çıkacak" kadar da Batılıydı. Evrensel bir dünya edebiyatı şeması çıkarmaya azmeden bir Batılı, İbn Haldun'a sarılacak kadar kendi semasındaki yıldızlara tutkun bir Doğuluydu.

O, 1930'ların, 1940'ların "çoraklaşmış ülke"sinden zengin yemişlerle dolu bir irfan sofrası çıkarmayı deneyen engin bir tecessüsün sahibiydi.

Peki acaba bu engin tecessüsün, bu evrensel bakışın, bu sıradışılığın, bu "Türk aydını" genel kategorisine pek sığmayışın altında yatan nedenler üzerinde yeterince düşünüldü mü? Yeterince bu arka plan araştırması yapılabildi mi Cemil Meriç'in? Ne yazık ki, kızı Ümit Meriç'in *Babam Cemil Meriç* kitabı dışında onun yetiştiği çevre ve şartlar üzerinde duran bir çalışmayı hatırlamakta zorlanıyorum.

Bu noktaya kadar Cemil Meriç'in içine geldiği 1940'ların kültür ortamının bir fotoğrafını çekmeye ve kendisine en yakın bulduğu aydınlardan Tan-

---

[13] Açıkgöz, *age*, s. 178.
[14] Açıkgöz, age, s. 164 (vurgu bana ait - M. A.).
[15] Açıkgöz, age, s. 162.
[16] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul 1974, Ötüken Neşriyat, s. 74.
[17] Hüsamettin Arslan, "Cemil Meriç ile mülâkat", *Türk Edebiyatı*, sayı: 166, Ağustos 1987.

pınar'la karşılaştırmasını yaparak Cemil Meriç'i anlamanın entelektüel ön şartlarından bazılarını yakalamaya çalıştım. Yazımın bundan sonraki kısmında ise özellikle doğduğu ve yetiştiği ortam olan Reyhaniye ve genelde Hatay'ın *ayrıcalıklı* ve deyim yerindeyse *benzersiz* konumu üzerinde duracağım.

YA HEP YA HİÇ!

"Bende ya hep, ya hiç vardır."
Cemil Meriç[18]

Cemil Meriç hep bir yerlere "kaçmak"la suçlamıştır Türk aydınını. "Kaçmak" Türk aydınının kaderidir bir bakıma. Fakat kendisi de bu kaderden kurtulabilmiş değildir. Tek farkla: O kendi deyişiyle kütüphanesine kaçmıştır!

Peki nedendir bu kaçış? Neyden ve neden kaçmaktadır Cemil Meriç? Neden kendisini hep bir *yabancı* gibi hissetmektedir bu topraklarda? Toprakla kurduğu tek rabıta noktası kelimelerdir de ondan mı? *Kelimeler Cumhuriyeti*'nin bir vatandaşı gibi hissetmesi kendisini, bir tesadüf müdür yoksa? Paris'i görmeden Batılı, Hind'i görmeden Doğulu oluşu bu yüzden midir? (Ne yazık ki gün gelip de Paris'e gittiğinde, gençliğinde görmek özlemiyle yanıp tutuştuğu bu şehre gözlerini götüremeyecektir! Trajedinin böylesi gerçekten de çok az görülmüştür).

Sözün burasında Cemil Meriç'in bir hemşerisinden, Yalçın Küçük'ten ufak bir alıntı yapmak istiyorum. Bağımsız Hatay Devleti'nin kurulduğu yıl doğan ve Hatay'ın "ana vatan" Türkiye'ye iltihakı ve Türkiye tarafından ilhakında 1 yaşında olan Küçük, yetiştiği yıllarda bile müthiş bir laboratuvar olan Hatay etnik mozayiğinin kendisini nasıl etkilediğini şöyle anlatmaktadır:

> *Bugün de özlemini duyduğum benim çocukluğumdaki en sevdiğim arkadaşımın adı Züheyir'di, bir Arap çocuğu. Bir Geoge, Aldo, Michael, tabii Güngör de var. Böyle bir toplumun çocuğuyum... Böyle bir söz uygunsa çok karışık bir kentte büyüdüm ben. O bir avantaja dönüştü, dezavantaja da dönüşebilirdi. Bütün halkları seviyorum.*[19]

Ermenisi, Süryanisi, Nusayrisi, Çerkezi, Türkmeni, Arabı, Kürdü, Ortodoks Rumu, Alevîsi, Sünnîsi, Fellahı Hatay'ın etnik ve dinî mozayiğini oluşturmaktadırlar o yıllarda. (Bugün bile Hatay, bu kadar farklı etnik çeşitliliğine karşın, Osmanlı döneminden gelen bir "birlikte yaşama" örneğini sergilemektedir başarıyla). Bu farklılıklar cennetinde yetişenlerin dünyaları-

[18] Açıkgöz, *age*, s. 47.
[19] Hazırlayan: İlker Maga, *Yalçın Küçük'e Armağan*, İstanbul 1999, YGS Yayınları, s. 20.

nın daha çocukluktan itibaren *öteki* sorununa nasıl sıradışı bir bakış geliştireceği tahmin edilebilir sanıyorum.

Cemil Meriç de *Jurnal*'inde Hatay ve İskenderun bölgesinin manda yönetimindeki ismi olan Sancak'taki "hürriyet havası"ndan dem vurmaktadır.[20] Reyhaniye'deki köy evinde "Mısır'ın Sesi" radyosu dinlenmektedir.[21] Dimetokalı bir ailenin çocuğu olarak Hatay'ın Reyhaniye'sine sürülmüş, toprağından koparılmış olmak onun için hiç bitmeyen bir sızının kaynağı olmuştur.

> *Hafızasında iz bırakan en eski yıllarda sadece itildiğini, istenmediğini, dövüldüğünü hatırlıyor. Neden? Neden onu hor görüyorlardı? Dünyada milletler olduğunu dahi bilmiyordu henüz. Ama mahallesindekiler başka bir dil konuşuyorlardı. Çerkezler vardı, Kürtler vardı, Türkmenler vardı,* ***Türk yoktu****. Ne var ki bunu bir ırk meselesi saymamak lâzım. O şehirden gelmişti, konuşması da, giyinmesi de farklıydı başkalarından,* ***yabancıydı.***[22]

Hatta bulunduğu bölgedeki, adını "taşra kerhanesi" koyduğu genelevde çalışan Linda adından bir kadından bahseder. Linda uzun yıllar Suriye genelevlerinde çalışmış, "ıskartaya çıktıktan sonra" Hatay'a "sığınmış"tır.[23]

Reyhaniyeli mahalle arkadaşlarından bol bol dayak yiyen Cemil Meriç'in okulda hangi dersleri kimden ve nasıl okuduğunu da kendisinden öğreniyoruz:

> *İlyas efendi din dersleri, Kur'an ve hüsn-ü hat hocamız.* ***Musahabat-ı Ahlakiye*** *diye bir kitabımız var. (İlyas efendi bir müddet medrese görmüş. Her ders* ***Musahabat-ı Ahlakiye****'nin okuyucusu benim.) Sait efendi bir ara Türkçe hocamız. Bulgurluzade Rıza, Menemenlizade Tahir, elinde dolaşan kitaplar. Satı beyin* ***Fenn-i Terbiye Dersleri****'ni de ilkin onda görüyorum. Nihayet Ömer Hilmi. Lafazan, kendini beğenmiş bir deklase. Dar-ül Muallimin-i Aliyye'nin edebiyat şubesinden mezun olduğunu söylüyor. İkide bir yazdığı kitaplarla övünen bir Çerkes.*[24]

Yanlış anlaşılmasın, bu dersleri lisede değil, orta mektepte okuyor Hüseyin Cemil. Lise tahsili için Antakya'ya gitmek zorunda. O sırada Antakya Sultanisi, Fransız eğitim sistemine göre tedrisat yapmaktadır. Burada Antuvan Efendi adlı tercümeleri basılmış bir Ermeni, yine Darü'l-Muallimin-i

[20] *Jurnal I*, s. 71.
[21] *Jurnal I*, s. 36.
[22] *Jurnal I*, s. 78.
[23] *Jurnal I*, s. 88-91.
[24] *Jurnal II*, s. 249.

Aliyye mezunu Lami Bey ve "şair, muhibb-i cemal, kalender bir Osmanlı" olan Ali İlmi Fani onun ilk hocaları olurlar. Ali İlmi, Birinci Dünya Savaşı öncesinde İstanbul Darülfünunu'nda metin şerhi hocalığı yapmış bir 150'liktir. Bu kaliteli hocaların doldurduğu bardak, Mülkiye mezunu Memduh Selim adlı disiplinli bir hocanın da sıkı tezgâhından geçmiş, kıvamına gelmeyi beklemektedir. Bir de Mahmut Ali hocası vardır. (Sonradan oğluna bu çok sevdiği hocasının ismini verecektir). Liseden itibaren Antakya Sultanisi'nin ismi *Lycee Antioche* olarak değiştirilir. Dersler Türkçe, Arapça ve tarih dışında tamamen Fransızca olarak okutulmaktadır (daha sonra tarih dersi de Fransızca olacaktır).

Bir diğer "feyz aldığı" hoca, Sorbonne doktoralı, eski Cebel-i Bereket mutasarrıfı Mesut Fani'dir. 15 yıl Paris'te kalmış olan Mesut Fani, X. sınıfta edebiyat hocası olur Hüseyin Cemil'in.

Hayatına karışan bir başka ilginç kişi ise bir zamanlar Damat Ferid'in başyaverliğini yapmış olan Tarik Mümtaz (Göztepe) olur. O da 150'liklerden, yani Cumhuriyet yönetiminin sınır dışı ettiği kişilerdendir.[25]

Fransız mandası altında yaşanan bu günler, öyle zannedildiği gibi "Türk irfanını boğmak isteyen" bir idarenin altında inim inim inlemekte midir? Bu soruya Meriç'in cevabı "acaba?"dır. Hatay'da "hâlâ benzerine rastlanmayan" bir *Maarif Mecmuası* yayımlanırmış o yıllarda. Öyle ki Rıza Tevfik bile bu dergide yazı yazarmış. Mesela *Yeni Mecmua* çıkarmış ki, epeyce dolgun bir dergi imiş. Gündelik gazeteler bile o bölgenin yüzünü ağartacak kıratta imiş. Nitekim Cemil Meriç yaklaşık 40 yıl sonra, 1978'de Halil Açıkgöz'e Hatay'daki "manda idaresi" hakkında şunları söyleyecekti:

Manda (idaresi) bizi daha çok şuurlandıracaktı. Kaynaklarımıza sahip çıkacaktık.[26]

HATAY'IN BENZERSİZ MACERASI

Hatay'ın ana vatan Türkiye'ye katılması, yani vilayetlerimizden 67.si olması, ancak Atatürk'ün ölümünden 1 yıl sonra, 1939'da gerçekleşecektir. Bundan önce 1 yıl kadar süren bir bağımsız Hatay Devleti tecrübesi vardır. Ondan önce de Suriye bölgesinde bir manda idaresi kurmuş olan Fransızların egemenliği. Fakat Suriye bölgesinin genelinden epeyce farklı bir karakter arzettiği için İskenderun-Antakya bölgesi (Fransızların deyişiyle *Sanjak*), farklı bir idarede toplanmış, burası özel bir yönetim sistemine kavuşturulmuştur Fransızlar tarafından.

---

[25] *Jurnal II*, s. 249-255. Cemil Meriç'in sınıf arkadaşı Kemal Sülker de hatıralarında, 1940'larda Hatay'da yaşayan Şam Hukuk mektebi'ni bitirmiş bir avukattan (Attarzade Sunî Bey) söz etmektedir. Bkz. Kemal Sülker, *Savaş Yıllarında Bir Sürgün*, İstanbul 1986, Çağdaş Yayınları, s. 105.

[26] Açıkgöz, *age*, s. 322.

Türkiye, 1936'dan itibaren dünyadaki şartların gevşemesiyle birlikte Hatay meselesine asılmaya başlamıştır. Fransızlar ise direnmektedir. İki taraf arasında bölge halkı üzerinde bir propaganda savaşı başlar. Fransızlar, Türk olmayan nüfusun fazlalığını gerekçe gösterir Hatay'ın ellerinde kalması için, Türk tarafı ise nüfusun ¾'ünün Türk olduğunu iddia eder. Fransızlar Nuseyrîlere, yani Arap Alevilere Sünni Türklerin kendilerinden farklı olduğunu telkin ederler. Türkiye ise Alevîlerin aslında Araplaşmış Türkler olduğu iddiasındadır.

Şu bir gerçek ki, Hatay –aslında Atatürk'ün verdiği bir isimdir- o yıllarda Türkiye'nin geçirdiği etnik ve kültürel homojenizasyon ameliyesinden geçmemiştir, bu yüzden Cumhuriyet yöneticilerinin kafasını ciddi biçimde karıştırmakta, ciddi sıkıntılar doğurmaktadır.

Durum şudur: Türkmenler, Sünnidir. Ancak Alevîler Türkiye'deki Alevîlere hiç benzememekte, zira kendilerini Arap olarak görmektedirler. Alevî olmaları hasebiyle TC standartlarına uygun gibiler, ancak Arapça konuştukları ve kendilerini Arap olarak kabul ettikleri için onların Türk olduklarını iddia etmek o kadar kolay değildir. Hıristiyan Araplar da vardır, Müslüman Çerkesler de. Fransızlar bu etnik mozayiğin farklılığından yararlanarak ayakta durmaktadırlar. Daha çok da Alevileri ve Ortodoksları tutmaktadırlar.

Bu sıkıntı, devletin en tepesine de sirayet etmiştir. Hatay Cumhurbaşkanlığı yapmış olan Tayfur Sökmen'in Arı İnan'a anlattıklarına bakılırsa, Sünni Türklerle Alevi Araplar arasında birbirinin camilerine gitmeyecek kadar mesafe açılmıştır. Fransızların 1936'da Alevilere "Siz ne Arapsınız, ne Türksünüz, ne Müslümansınız, siz ehl-i salib bakayasısınız (Hıristiyan kalıntıları)" der. Sökmen bu olayı Atatürk'e aktarınca onun cevabı, "*Bir tarih bulun*" olur. Tarihçi Necip Asım'ı İstanbul Moda'daki evinde bulurlar. Bundan sonrasını ilginç ayrıntılar içerdiği için Tayfur Sökmen'in kendi ağzından dinleyelim:

> *Dedim böyle bir mesele var. Atatürk vesika emretmişler dedim... Adam bana... "Kız alıp kız vermezsiniz. Camiye komazsınız, hatta muhakeme şahadetini kabul etmezsiniz, sonra benden de vesika istersiniz... Böyle bir vaziyette benden tarihî vesika istenmesinin kıymeti yok" dedi. Ben dedim ki: Hayır Atatürk "Bunu yapacaklar" [dedi]. Kalktı, kütüphanesinden... Buldu. Bir [kitap]. Zannederim 145. sahifede hatırımda kaldığına göre, "Bunlar Hasan Sabbahîn, ne Araptır, ne Kürttür. Aşağıda kalanlar Arap, yukarıdakiler Kürtleşmiş.*

Aslen Türktür" dedi. Onun üzerine Atatürk'e arzedildi. Sonra Atatürk bu Eti-Türk meselesini ortaya koydular.[27]

Görüldüğü gibi mesele, tamamen ideolojik düzeyde cereyan etmektedir. "Bilimsel kanıt bulunacak, bul!" tarzında işleyen mekanizma, bu yolda o zamana kadar hayatın ve özellikle de siyasetin dışında tutulmaya çalışılan din adamlarını, şeyhleri propaganda yapmaları için Türkiye'den Hatay'a Milli Emniyet araçlarıyla taşıma noktasına kadar varmıştır.[28] Hatta Alevîlerin en meşhur şeyhlerinden biri ölür ve zamanın valisi onu Alevî mezarlığına değil de, Sünnî mezarlığına gömdürmek için mücadele verir ve sonunda muvaffak olur. Bu da yetmez, Antakya Hastanesi'nin karşısındaki Alevî mezarlığı bir gecede yüzlerce, binlerce amele getirtilerek kaldırılır! Böyleçe Alevîlerin Türkleştirilmesi ve Sünnîleştirilmesi operasyonu, tamamlanır.

Hatay'da bağımsız bir Türk devletinin 1938'de kurulmasından önce ne harf devrimi yürürlüktedir, ne şapka inkılabı. Fakat mücadele sırasında Türk yöneticiler, ısrarla şapka giyerler. Bunu bir kimlik meselesi haline getirirler adeta. Türk olmanın alamet-i farikası şapka giymektir, noktasına götürürler işi. Buna mukabil o zamana kadar şapka giyen Hıristiyanlar, Türklere inat, farklılıklarını sergilemek amacıyla fes giymeye başlarlar ve Türklerin şapkalarının yırtılma hadiselerine rastlanır zaman zaman.

Şimdiye kadar Hatay'ın bu nev-i şahsına münhasır özelliği üzerinde sosyolojik veya sosyal tarih nokta-i nazarlarından durulmamış olması büyük bir kayıptır. Bu yıllar, bulunmaz bir sosyal bilim laboratuvarıdır aslında. Düşünün, Türk ordusu Hatay'a girdiğinde hangi manzarayla karşılaşmıştı? Şükrü Sökmensüer'e kulak verelim:

Hatay'a gittiğim zaman bütün hanımlar peçeli idi. Erkekler fes yerine takke giymişlerdi ve köylüler Arap kıyafetinde uzun entariler –yere sürüklenerek o entariler- o Arapların tuhaf bir entarileri vardı.[29]

Halkın giyimlerinden rahatsız olunması tabiidir, çünkü Türkiye tam epeyce hale yola sokulmuşken böyle bir manzara ile karşılaşmak, tuhaf gelmektedir bir Cumhuriyet Valisine.

Şapka inkılabı 14, harf inkılabı ise 11 yıl sonra tatbik edilecektir Hatay'da. Yani 1938-1939 yıllarına kadar Hatay halkı, eğitimini tıpkı Cemil Meriç'in lise hayatında olduğu gibi eski yazı ile görmekte, resmi yazışmala-

[27] Arı İnan, *Tarihe Tanıklık Edenler*, İstanbul 1997, Çağdaş Yayınları, s. 175.
[28] Bkz. Zamanın Emniyet Umum Müdürü Şükrü Sökmensüer'in Arı İnan'a anlattıkları,*age*, s. 91-92. Mesela: "Bunların arasında bir de meşhur Nakşibendi şeyhi ki, Atatürk çok severdi, Servet Hocayı da ben Osmaniye'den, dağlar üzerinden geçirerek Hatay'a indirdim. Bu halk oylamasından evvel." Afet İnan soruyor: "Niye O'nu gönderdiniz?" Sökmensüer'in cevabı: "Propaganda için. Çünkü doksan bine yakın Alevî vardı. Onların arasında da bu Servet Hoca propaganda yapabilecek bir adamdı."
[29] Arı İnan. *age*, s. 108.

rını yine o harflerle yapmaktadır. Fransızca bilen epeyce Hataylı bulunmaktadır. Medreseli Arapça hocaları hâlâ ders vermektedir. Tarikatlar, özellikle de Aleviler hâlâ faaldir, tekkeler açıktır. Büyük ölçüde hâlâ Osmanlı kanunları geçerlidir. Bütün memurları Suriyeli olup Şam'dan, Halep'ten gelmiş Araplardır. Hatay'da üretilen meyve ve sebzelerin pazarı hâlâ Suriye'dir. Çünkü Türkiye'ye doğru dürüst bir karayolu dahi yoktur.[30]

İşte Cemil Meriç bu şartların cari olduğu bir toprakta doğmuş ve büyümüş, bu etnik ve dinî mozaik, bu Türk Standartları'nın tezgâhından geçmemiş eğitim sistemi, bu manda yönetimi, Fransızcanın, Arapçanın ve eski yazının mecburi olduğu, en sıkı Fransız kitabet derslerinin okutulduğu ve Türkiye'dekine kıyasla ideolojik propagandadan daha azade, daha az kafaları kireçlenmiş ve daha az mitlerle meşgul bir topraktan yetişebilmiştir.

Lisesinin birinci sınıfında Victor Hugo, ikinci sınıfında Chateaubriand, üçüncü sınıfında Lanson, Moliere, Corneille ve Racine okutulan; bakalorya imtihanında Şam'dan gelen hocanın Hüseyin Cemil'i cevap veremeyince ağlatan "Napolyon'un Mısır'a getirdiği bilginlerin isimleri nedir?" sorusunun sorulduğu; edebiyat derslerinde Fevz-i Hindî'nin en içinden çıkılmaz şiirlerinin tahlil edildiği bir eğitim sistemiydi Cemil Meriç'i yetiştiren. "Deracine" olmuş, köklerinden sökülmüş ve hafızası kazınmış akranları ilkokulu bitirdiklerinde harf devrimi yapılınca zır cahil kalırken o, Antakya Sultanisi'nin dershanesinde Promete efsanesini bir kere dinledikten hemen sonra unutmayıp yazmanın talimini görüyor, verilen Fransızca iki kelimeden yirmi cümle kurmanın tekniğini kapıyordu.

Son dönem düşünürlerimiz içerisinde harf devriminin maşerî hafızada yapacağı tahribatı en sık vurgulayan, bu konu üzerinde en fazla duran ve gelecekte doğuracağı anarşiye dikkatimizi en sık çeken yazarımız oydu. Belki de, diyorum, bu farkedişlerini, o şikayet ettiği yabancılık'ına borçludur Cemil Meriç.

Bir toplumun içindeki sürgün, o toplumun hafızasının sürgüne gönderilişini hüzünle seyretmekte ve İsrafil'in surunu eline alarak olanca kuvvetiyle haykırmaktadır:

> *Bana öyle geliyor ki, kapakları açılmış bir baraj gibi, kelimeler boşalacak içimden. Günlerce, aylarca. Ama bu kelimelerin hangi düşünce çarklarını döndüreceği belli değil. Onları çok defa kendim de tanımıyorum... Kelimeleri sana veriyorum okuyucu... Onlar yanıp sönen birer oyuncak. Boş içleri. Boş mu? Alev var göğüslerinin içinde, barut var, gözyaşı var.*[31]

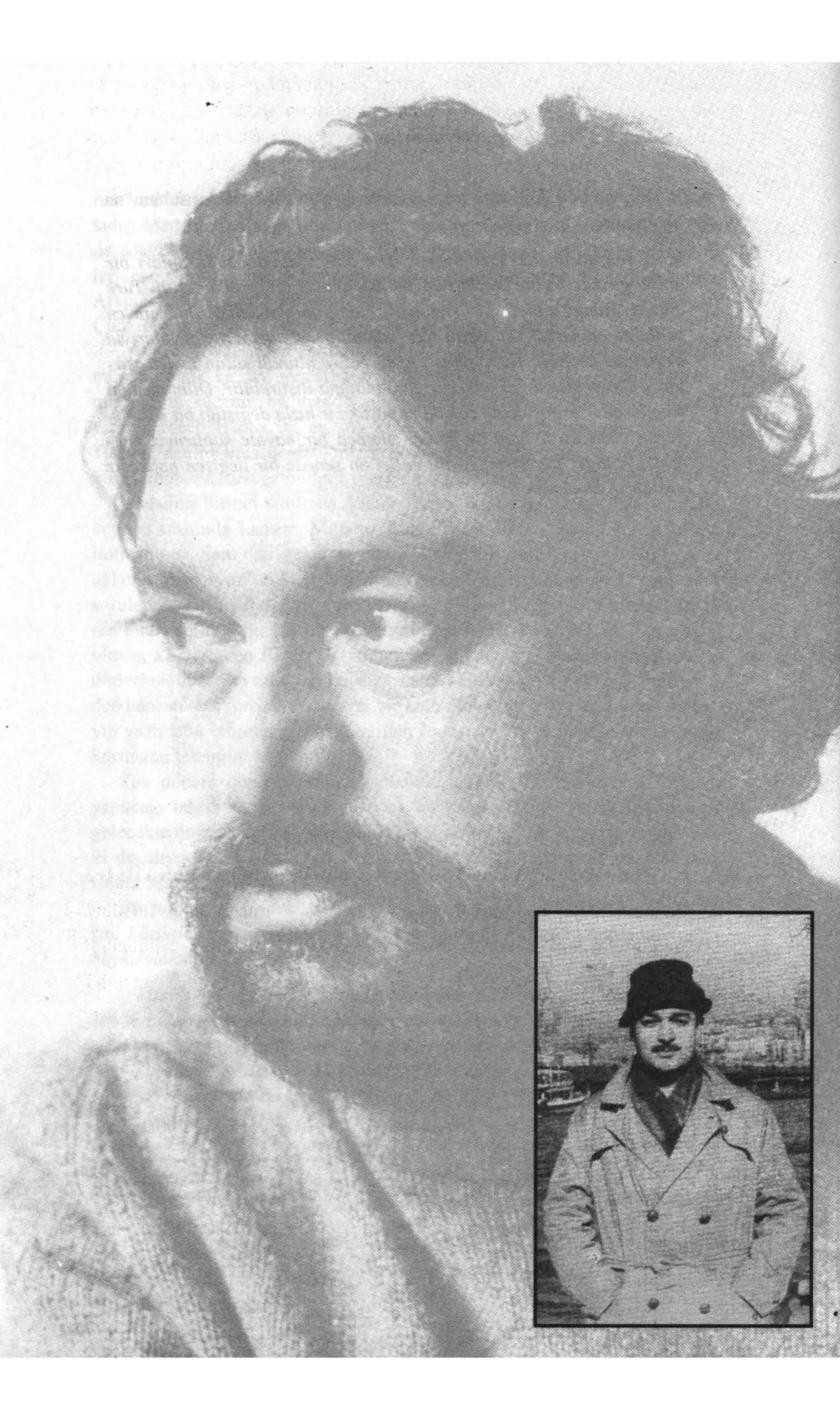
---

[30] Arı İnan, *age*, s. 225.
[31] *Jurnal I*, s. 64-65.

Kelimeler, yani dil. Dil, yani mazi, yani tarih. Son sözü "sözün sultanı"na bırakmak en iyisi:

> *Mâzi yok, tarihimizi tanımıyoruz. Din ölüm yatağında. İnsanları bir araya getiren hiçbir ideoloji doğmadı. Nihayet dil de elden gitti. Türk milleti. Hangi millet? Milliyetçiyiz.. Hangi milliyetçilik? Batı'nın en bedbaht, en sarsak, en hasta fikir adamı, basubadelmevt hülyalarıyla avutabilir kendini. Kadirşinas bir el, gübre altında kalan inciyi asırlarca sonra insanlığın tefekkür gerdanlığına iliştirebilir. Dilin medeni memleketler argosundan çok daha büyük bir hızla değiştiği bir ülkede, yarım okka esrar içen bu kadar çılgınca bir hayale kaptırmaz kendini... Hangi "posterite"?.. Bu millet on senede bir değişen hafızasız nesillerin amalgamı...*[32]

[32] Jurnal I, s. 109-110.



SOSYALİST OLAMACAYAK KADAR POSTMODERN
POSTMODERN OLAMACAYAK KADAR GELENEKSEL
İSLAMCI OLAMACAYAK KADAR DÜNYEVİ
DÜNYEVİ OLAMACAYAK KADAR DÜRÜST:
OĞUZ ATAY

Efkan Bahri Eskin

Oğuz Atay 1934'ün sonbaharında Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yargıçlarından Cemil Atay'ın oğlu olarak dünyaya geldi. Babası ağır ceza hakimi ve CHP milletvekili idi. Atay, bürokratik mekanizmanın derinlerinde duran bir aileden gelmesine karşın, muhalif Türk aydın figürünün önemli temsilcileri arasında yer alır.

Türk aydın evriminde Atay'ın yaşamsal önemde bir uğrak olmasının anlamı, yazarın geleneksel modern aydın ile (insanlığın vicdanı: Yakup Kadri, Voltaire v.b.) daha seküler, tarihsel-toplumsal koordinatları belirlenimli, nesnelere ve insanlara yabancılaşma kat sayısı yüksek (Nietzsche) kırılgan-entelektüel tipolojilerinin çatışmasında durmasından doğar.

İsmi eğer tek bir yapıtıyla neredeyse özdeşleşmişse, *Tutunamayanlar*'daki tutunamayanların, sadece baş yapıtta değil, ama bütün çalışmala-

rında dolaşmaları nedeniyle olduğu düşünülebilir. Sanki Atay'ın romanlarındaki, hikâyelerindeki hatta günlüğündeki tutunamamışlık arkaplanı, sıvı halinde akıp sirayet eden ve tüm toplumsal tutkalları çürüten bir kimyasal çözelti tarzında var olur. Bu evrende herkes kendi şizoid dünyasında yaşar. Açık ki, bütün roman yazarları, roman karakterleriyle şu veya bu düzeyde benzerlik gösterir. Ancak Atay'ın dünyasında, karakterlerle yazarın yaşamı neredeyse çakışır.

1970'lerde tuttuğu günlüğüne, insanlar tarafından ne denli hırpalandığını anlatarak başlar: "Selim gibi, günlük tutmaya başlayalım bakalım. Sonumuz hayırlı değil herhalde onun gibi... Kimse dinlemiyorsa beni -ya da istediğim gibi dinlemiyorsa- günlük tutmaktan başka çare kalmıyor. Canım insanlar! Sonunda bana, bunu da yaptınız."[1]

Yazar kendi ontolojik kökeninden kaynaklanan çekingen kişiliğinin Türk toplumunun ve devletinin vandal şartlarında gitgide daha çok ezilmesinden artık yılmıştır ve kırgın duruşu, aslına bakılırsa, tüm muhalif entellektüelleri temsil eder.

Bilindiği gibi Türkiye toplumu, modern batı uygarlığıyla tanıştığı günden bu yana, geleneksel iktidarın formunu modern amaçlarla eklemleyerek ilerleyen bir bürokratik erk tarafından yönlendirilmeye çalışılmaktadır. Tanzimat sonrasında Cumhuriyete geçişte ne denli radikal bir kopuş olursa olsun, bu salt önemsiz törensel olgulara ilişkindir ve derinden derine ilerleyen toplumun geleneksel ana paradigmasıyla, batı metropolünde egemen olan kültür örüntüleri arasındaki karşıtlık hâlâ devam etmektedir. Dolayısıyla Türk devrim tarihini olumlayan geleneksel yoruma mesafeyle yaklaşılmalıdır.

"Kemalizm'in, Jön Türk anlayışından, İttihat ve Terakki çizgisinden evrilerek yapılandığı biliniyor. Ne var ki, her iki hareketinde evrimci yaklaşımlarına karşın, statusquo'yu koruma ve sürdürme yaklaşımlarına karşın, Kemalizm, epistemolojik kopuş diye tanımladığım atılımı gerçekleştirmiş ve tarihi belli bir noktasından, çeşitli reddedişlerle koparmıştır."[2]

Bu devrim tarihini yorumlayan geleneksel şemalandırma iki düzeyde bağlamından kopabilmektedir. Bu farklılık, ilkin Kemalist hareketin epistemik alanda (Aydınlanma filozoflarından daha ileri düzeyde) bilincinin bulanık ve kafasının karmakarışık olmasını; ikinci olarak bu karışıklığı toplumsal süreçlere yayarak kitleselleştirmesini algılayamamaktan doğuyor. Osmanlı son dönemde II. Abdülhamit despotizmi, Cumhuriyetin günümüze dek bütün evrenlerinde yeniden üretilmiştir.

---

[1] Oğuz Atay, *Günlük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 6.
[2] Hasan Bülent Kahraman, *Yeni Bir Sosyal Demokrasi İçin*, İmge Yayınları, Ankara, 1993, s. 102.

Türkiye toplumunun öznesellik algısı istikrarsız ve çelişiktir: kendi özneselliğinin geçmiş tarihte görkemli bir suretini görmesiyle, şimdiki zaman müptezellik duygusu arasındaki gergin karşıtlık onu saldırgan ve kendisiyle geçimsiz kılan temel saik olarak hâlâ durmaktadır. Bu paranoid durum bireyselliğe koşut olarak toplumsaldır ve tarihsel hafıza tarafından beslenir. Adorno'nun faşizme psikanalitik yaklaşımında olduğu gibi: "Herşeye muktedir, kibirli ve şişirme, ama bu arada kendi zayıf Ben'ine de derinden benzeyen kollektif bir yapı çerçevesinde dengeye kavuşmak. Sayısız bir çok bireyde cisimleşen bu denge eğilimi kollektif bir kuvvet durumunu alır ve kuvvetin boyutları şimdiye dek doğru dürüst tahmin de edilememiştir. Ama bu kuvvet, kendine özgü bir siyasal nevroz'un ifadesi değildir, onun ruh bilimsel kökleri insanın yaşadığı ben-tatminini yitirmesinde yatıyor."[3]

Bizim toplumumuzdaki kollektif ego'nun tatminsizliği, hegemonik kimliğin tarihte kalmış ideası ile periferide kalmanın somut reelliği karşıtlığında düğümlenir. Ve üstelik düzenin duruma yönelik önerdiği bütün çare arayışları süreci kışkırtmaktadır. Psikanalitik açıdan bakılırsa kollektif özne karşıtların diyaletik çelişkisinde, yaşayamayacak ölçüde huzursuzlanır. Kendi nefsinin azametini ve iğrençliğini algılar. Toplumumuz *yersiz yurtsuzlaşmıştır*. Ancak Deleuze'de olduğu gibi bu kaybolmuşlukta alınacak haz bulunmamaktadır. Aslına bakılacak olursa Deleuze'ün yersiz yurtsuzlaşmasının bir yeri vardır ve adı batıdır. Oğuz Atay ise göreli olarak doğudur; çünkü hâlâ yerini arar. Yazarlar burada toplumlarına benzer; iki olguda da herşey ya yerli yerine oturmuştur ya da oturmamıştır. Atay hâlâ sosyalist sorumlu aydın ile patetik aydın arasında gidip gelir: "Yurdumuzun semalarında ağır bir hava esiyor Olric, bu lanet hepimize bulaşacak, bunu hissediyorum."[4]

Bu toplum onca devingen ve çalkantılı görünümüne rağmen durgundur. 1920'lerdeki laik-İslamcı çatışması 1960'larda karşıtlığını kurarak milliyetçi-solcu savaşına dönüşmüş, ancak toplum, bu soğuk savaşın konjonktürel sapması sonrası yeniden eski eksenine oturmasını bilmiştir.

Oğuz Atay, günlüğünde, bir sanatçı duyarlığıyla Osmanlıdan Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet'ten günümüze gelen, bütün yeniliklere diş bileyen otoriter durgun sürekliliğin farkındadır: "Batıya olduğu kadar, doğuya da kapalı bir sistemdir bu. Orta Doğu'dur, Kenar Batı'dır. Ne Doğu'dur, ne Batı'dır. Kafka'nın yeraltında yaşayan hayvanı gibi kendine doğru kazılan bir tünelin içindeki bilinmeyen düşmanı korkuyla bekler. Bizim ilk günahımız belki de budur: Kapalı sistem yaratıklarının dış dünyaya karşı

[3] Thedor Adorno, *Toplum Üstüne Yazılar*, Belge Yayınları, (çev. Yılmaz Öner), İstanbul, 1990, s. 17.
[4] Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984, s. 284.

beslediği korkudur. Yaşama korkusudur. Fütuhat da, herkese ve herşeye boyun eğdirerek bu korkudan kurtulma çabasıdır. Dünyayı bir savaş alanına çevirdikten sonra, her yandan düşman saldırısı bekleyenlerin korkusudur. Bir şehre kapanıp, bütün ülkenin saldırısını bekleyen sarayın korkusudur bu. Sarayı Kaleye çevirenlerin korkusudur. Her davranışın devlete yöneldiğini sanan paranoyak yöneticilerin korkusudur. Kültür korkusudur. Matbaadan, şiirden, resimden, felsefeden hatta dinden korkmaktır bu. Halk Partisinin Köy enstitülerinden korkmasıdır, Demokrat Partinin resimden korkmasıdır. Halkın içinden sivrilen esnafın, eşrafın, mollanın halktan korkmasıdır. Korkunun sonucu yabancılaşmadır. Yeni yazarların kelimeler icad ederek azınlık olma telaşıdır, toplumsal sorunlara eğilerek kendini tanıma korkusudur. Korku ortadan kalkarsa postunu kaybedeceğinden korkan tekke şeyhinin korkusudur. Bunun için müeyyideler gevşektir; herkes korkmalıdır, ama ceza da uygulanmalıdır, isyan ettirecek kadar kesin olmalıdır. Neyin ne olduğu, hangi suçun cezasının ne kadar olduğu bilinmemelidir. Fakat herkes her an suç işlediğini hissetmelidir ki, başkaldırmasın."[5]

Yazarın bizatihi kendisi de toplumda yaşayan diğer duyarlı bireyler gibi her yana sinen korku ruhunun gözdağı altında yaşar. Türkiye toplumu devlet adı verilen, karmaşık, muğlak bir aygıt tarafından manipüle edilmekte ve sivil düzeyde bu kurum ülkücü ve solcu iki faşizan ikiz kardeş tarafından tahkim edilmektedir. Bu koşullar altında, masum, kırılgan entellektüelin tutunamamazlığı, ürkekliği doğal karşılanmalıdır. Oğuz Atay ve kahramanları tam da bu bağlamda yer alırlar. Hatta *Korkuyu Beklerken*'de, korkuyla başına gelecekleri bekleyen, aldığı garip, gizemli mektubun sonunu merak eden bireyin öyküsü, devletten polisten ya da buna benzer bir erkten korkan Türk insanının yaşamının metaforik izdüşümü olarak okunabilir.

Oğuz Atay'ın romancılığını özgün kılan temel iki ögeden biri, bütün çalışmalarında tekil, yalnız bireyin hayata ilişkin felsefesi sorunsalını toplumsal-kültürel, siyasal koşulların tümlüğü içinde ele alması ise bununla bağlantılı, diğeri, oldukça batılılaşmış bir yazar olmasına karşın sosyolojik düşünümselliğe uygun bir tarzda, olguları burada var olan ulusal kültürün perspektifleri içinde alımlama yeteneği olduğu saptanabilir.

Bu köktenci tutum O'nu yorgun düşürür. Herşeyden önce ironist bir romancıdır; Lukacsvari aşırı donanımlı militan ideolog bir entellektüel değil. Bu yüzden postmodern yazının spesifik bir kesitinde bulunduğu söylenebilir. Postmodern teriminin özgül bir kullanımda; yani geleneğin ve

[5] Oğuz Atay, *Günlük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 94-96.

modernin, ussal eleştirinin ve usdışı ironik ussallığın, marksizmin ve postyapısalcılığın, tanrıların ve gen havuzlarının, travestilerin ve ermişlerin cümbüşsel birlikteliği bölgesinde. O, bu tuhaf evrende ne Nietzsche-Heidegger ölçüsünde felaket beklenticisi, kötümser, ne Rorty denli liberal bir ironist, ne de Deleuze kadar, kızgınlıktan olumlayan konformist konumlara yakındır. Bir sanatçı belki de, felsefecilerden çok diğer bir sanatçıya daha benzer: "Şimdi sen Paris'te, kalabalığın arasında tek başına yürüyorsun/yanından böğüren otobüs sürücüleri geçiyor/ Sevdanın iç sıkıntısı senin boğazını sıkıyor" (Appolinzire, Zone).

Entellektüel megapolün ortasında bir 'tahta bavul' gibi kalakalmıştır. Onca donanımına karşın ihtiyaç fazlasıdır, onca yeniliğine buluşçuluğuna rağmen kadim. *Tehlikeli Oyunlar*ın Hikmet'i sığ ama hoş kadın imgelerini düşünür. "Elinde neden o korkunç dergiler var güzel şey, neden o kahrolası kitaplara bakıyorsun? Meselâ canım, Kant'ı filan tutamaz mıydın güzel parmaklarının arasında? okuyamam, anlamam diyorsun, zarar yok, ben de okuyamıyorum, ben de anlayamıyorum, fakat düşün bir kere: Binlerce, yüzbinlerce güzel şey elinde Kant'la görünse ne müthiş bir sükse olur değil mi canım? İstatistik diyorlar, bir bilim varmış, duymadınsa benden duy, elbette yüzbin güzel şeyden bir kaçı merak eder felsefeyi sonunda diyorlar, zarif parmaklarıyla Kant'ın sayfalarını karıştırır, hatta içlerinden okuyanlar bile çıkar, neden felsefeyi reddediyorsun? Çok güzel kızlar varmış ve Kant'ı da su gibi okuyorlarmış diye söylentiler çıkarıyorlar, doğru mu acaba? Onları ne yazık ki, karşıdan karşıya geçerken ve vapurda bacak bacak üstüne atarken piyasa caddelerinde gözlerini ileri bir noktaya dikmiş yürürken göremiyoruz, nerede saklanıyorlar dersin, bak ben ortadayım."[6]

Tutunamayanlar'da da bu tür kadınlardan söz edilir. Yazar gençken, bu hoş kızlara Kafka, Camus'yü acemi bir çapkın ve ciddi bir kitap kurdu tavrıyla anlatır. Onlar hayranlıkla gülümserler ve bu küçük bilgeyi, filozoflarıyla baş başa bırakıp, kendi erkek arkadaşlarıyla oradan uzaklaşırlar. Belki de postmodern çağın asıl ironistleri bu kadınlardır: Oğuz Atay'ın imgesel aşkları ve Cemil Meriç'in Linda'sı. Sanki Atay'da kadın olgusu bahsedilmediğinde bile örtük olarak var olur ve karakterlerin bunalım merkezlerinde yer alır. Kadın aşkınlaştırılır ve platonik, yüce var olanı tiksintiyle iter.

Tüm bunlara rağmen Atay'ın karakterleri depresif kişiliğin, şizofrenik, ağır melankolik son halkalarında yer almazlar. Hâlâ bir yanlarıyla gündelik yaşamın içindedirler ve hâlâ acı çekmenin kırıntılı hazzını yaşarlar.

---

[6] Oğuz Atay, *Tehlikeli Oyunlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 317-318.

Gerçi bu tür hüzün ve coşku nöbetleri Nietzsche, Althusser türünden daha kötü yazgılı düşünürlerde de görülür. Lâkin bu kimselerin durumu çok daha vahimdir. Örneğin Nietzsche'nin 1880'de bir dostuna yazdığı mektupda: "Mektup yazmaya cesaret edebilmek için dayanabilir saatin gelmesini, ortalama dört hafta beklemek zorunda olduğunu" söyler. "Sürekli bir ızdırap deniz tutulmasına çok yakın bir duygu, saatler boyunca korkunç nöbetlerle dönüşümlü olarak konuşmamı zorlaştıran yarı kötürümlülük (son nöbetim üç gün üç gece boyunca beni kusturdu, ölümü sabırsızlıkla bekliyorum!) Okuyamamak! Ender olarak yazmak! Kimseyle görüşmemek! Müzik dinleyememek! Yalnız kalmak ve dağ havasında, yumurta ve süt rejimi yaparak gezmek."[7]

Oğuz Atay'ın roman karakterleri ise, huzursuzluğu tuhaf sevimli bir ironik kinizmle dengeleyerek, huzursuzluğun yoğunlaşmasını izleyen lanetli dil düğümlenmesini aşarlar. Ağır melankoli mattır, rengi yoktur ve derin bir suskunluğu getirir. Oysa yazar bunalımını karakterlerinde yansıtırken, bir huzursuzluk bereketi ve coşkusu, anlata anlata bitirememe söz konusu olur. Bunalımdan okur, intiharın eşiğine gelmişken *Tutunamayanlar*'ın tutunamayanları düpedüz tutunabilmektedirler.

Kimi eleştirmenlere göre Oğuz Atay, "angaje aydın yerine, kırılmış ve titrek aydını propaganda eden, tutunamayan ve daha da önemlisi, hiçbir ide ve ilkeye tutunmak istemeyen bir tip; model yapmıştır."[8]

Bu eleştirilerde çeşitli düzeylerde sorunlar var. İlkin angaje aydın yeterince kullanışlı bir kavram mıdır? Ülkenin koşulları düşünülürse, "angaje aydın", kaçınılmaz olarak Stalinist, Maoist ya da buna benzer birşey olur. Diğer yandan angaje olmayan aydının eleştirel olamayacağı tamamen yanlış görünüyor. Tam aksine angaje olmayan aydın, militan eleştirelliği yüzünden, aşırı tikelcilik savunuculuğuna yönelmiştir. Gerçi bu tür bir köktenciliğin, tutarsızlığa, iktidarsızlığa uğrayacağı söylenir. Ancak bu salt bu tür düşünürlerin kafa karışıklığından kaynaklanmaz. Tarihin tinsel dönüşümü bizi artık sert zemin arayışından kurtarmıştır. Bu ise hiçbir zeminin var olmadığı anlamına gelmez. Sadece söylenmek istenen, Vattimo'nun "zayıf düşünce", Rorty'nin 'sözcük dağarcığı farklılığı' dedikleri olgudur. Bu şu demektir: "Çelişen kültürel formlar arasında, hakemlik yapabilecek 'üst kültürel' bir temyiz mahkemesinin terk edilmesi bütün yargı olasılıklarının terk edilmesine yol açmaz, sadece yaptığımız herhangi bir yargının aşkın bir zeminde değil de ancak kültürel bir formasyona ait perspektifi-

[7] Pierre Klossowski, *Nietzshe ve Kısırdöngü*, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 44-45.
[8] Yalçın Küçük, *Aydınlık Zından*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2000, s. 120-121.

mizden yapabileceğini farketmeye yol açar."[9] Bu tür bir akıl evrenin, İslamla Hristiyanlıkla ya da sosyalizm gibi total epistemlerle çatıştığını düşünmek, aslında konjonktürden fazlasıyla etkilenmekle olasıdır. Oğuz Atay'a bu bağlamda yeniden dönecek olursak, onun kişiliğinin ve yapıtlarının hiçbir ilkeyi ideyi umursamayan bireyciliği özendirdiği değil, çelişik bir ruh durumu ile hem coşkuyla düşüncelere tutunmak isteyen hem de takatsiz kalan karakterler yarattığı söylenebilir. Ayrıca Oğuz Atay'ın yaşadığı dönemde daha postmodernizmin radikal formları yeterince icat edilmemişti. Atay'ın günlüğündeki, aydın-halk, sağ-sol gibi temalar üzerine yazdıklarına bakılırsa onun postmodernizmin epistemoloji tartışmalarına ne denli yabancı olduğu görülecektir. Tutunamama ve kırılganlık sorununa gelince, elbette düşünmesini bilmeyen ve öğrenmek de istemeyen inatçı amorf bir kitle ile, ona inanılmaz ölçüde benzeyen totaliter batıcı elit arasında kalan duyarlı birey kaçınılmaz olarak, bu karakterlere benzeyecektir. Franko rejimini aratmayan bir polis barikatı resmi ideolojiyle çatışmasına karşın onu yer yer yeniden üreten kitle kültürü vardır. Muhalif olması beklenen radikal sol ve sağ ise, düzene sürekli lojistik sağlayan sol ve sağ faşizmlere dönüşmüştür. Atay haklı olarak bu sol ve sağın farkının olmadığını söyler: "Bunlar 'çürüyen et, dökülen diş gibidirler. Bayrak yaptıkları inançlarına rağmen, aslında inançsızdırlar. Kim hangi kapıdan ekmek yiyorsa, o kapının kulluğunu etmektedir. Bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasının kötü bölümü olan kapıkulu kurumunun temsilcileridir. Kendilerine karşı çıkılmasını, haksız yere işgal ettikleri görüşlere karşı hakaret sayarlar. Kendini sosyalist sayan biri, suçunu ortaya dökeni halk düşmanı olarak suçlayarak yavuz hırsızlık oynar. Kendini kapitalist olarak ilan eden birinin serveti, fabrikası yoksa, böyle birine herkes güler; haydi ordan çulsuz derler, züğürt kapitalist olur mu? Nedense kendisini sosyalist sayanlardan, kimse ehliyet sormamaktadır. Solda ve sağda hayli kabarık olan bu çıkarcı zümre kim parayı bastırırsa ona hizmet etmektedir. Ele güne karşı, hele sağcılara karşı ayıp olmasın diye de kabahatler örtbas ediliyor. Kol kırılır yen içinde."[10]

Böylece varolan sistemin baskısı yetmezmiş gibi sağ ve sol muhalefet, güçlerini birbirleri üzerinde sınayarak tüketirler. Kuşkusuz tarih 'ötekini' reddine dayanarak devinir. Ama ancak, toplumsal kültürümüze, tarihin pek az evresi, ötekilerin ortadan kaldırılmasından duyulan hayvansal haz ölçek alındığında yaklaşabilir.

---

[9] S. Seyyit, *Fundamentalizm Korkusu*, Uzdi Yay. Ankara, 2000, s. 183.
[10] Oğuz Atay, *Günlük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 140.

Muhalif görünmeye çalışan bir yazar, -toplumsal barbar kültürümüzün tinsel özünü/niyetini ele vermesi yönünden önemlidir- diğer muhaliflerle düzenin ilişkisini şöyle çözümler: "Usdışı göksel yetke adına ayaklananların ezilmesine koşut olarak, onların doğal uzantısı olan ancak değişik nedenlerle Ankara yönetimi ve ulusal önderlikle birliktelik kuran kimilerinin, usdışı yersel yetke direnişlerinin ezilmesi kaçınılmazdı. Devinimin yerel ve özeksel kadrolarının durumu bunu hep zorunlu, hem riskli bir girişim durumuna getirmişti. Yasama ve yürütme güçlerini önemli ölçüde tekelleştiren Mustafa Kemal'in bu yöndeki ilk önemli ereği hilafet ve padişahlığın ayrılması ve usdışı-yersel'in önde gelen temsilcisi olarak, padişahın öncelikle güçsüzleştirilmesiydi."[11]

Bu sol ve sağ faşizm değişkelerinin birbirleriyle didişen ve yarışan, intikamcı niyetlerini sezen, toplumun eleştirel olmak, düşünmek isteyen bireyleri haklı olarak düzenin daha güvenli olduğuna inanırlar. Türkiye'nin düzeni ise bu çoğul, ama yapmacıklı ve sahte muhalefet şebekelerinin eleştirilerinden yara almadan ilerler. Süreç kendiliğindendir, ancak sanki bilinçli bir yapısal dönüşüm varmış izlenimi verecek tarzda, düzen tarihsel despotizm formlarını sekülerleştirerek temellük eder. Bu bakımdan, tarihsel ya da güncel, dini ya da dünyevi bütün öğretilerin totaliter yorumlarının somut pratikleri, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal kültür düzenine benzeşimi boyutunda okunabilir: "Türkiye İslâmi hareketinin temel entellektüel genetiği Osmanlı ulemasının donanımı ve işlevi tarafından kodlanan bir misyona dayanmaktadır. Bu ise militer ve otoriter bir yönetici sınıfın yanında duran ama siyaset yapma yetkisine sahip olmayan temel işlevi yönetimsel erki halk katında meşrulaştırmaya dayanan, o nedenle de büyük ölçüde dişileştirilmiş bir teba (reâya, sürü ya da kul sınıfı) ile eril (tanrısal) bir erk arasında neredeyse cinsiyetsiz bir aracılıktır; öyle ki bu sınıfın yegane niteliği bilginin üretilmesinden ziyade tüketilmesine ve kullanma sorununa dayanır. Ulema daha çok bir devlet memurudur."[12]

Görüldüğü gibi yukarıda bahsedilen, aracı dini ulema yerine günümüzde sadece o süreci sürdürenler ve dünyevi muadilleri olan vizyon söylemcisi iktidar aydınları değil, çok sayıda sağ ve sol muhalefet formunu yerleştirebiliriz.

Toplumsal kültürümüzdeki tüm bu olumsuzlukların bilincinde olmasına karşın Oğuz Atay, naif bir iyimserlikle, doğuya da batıya da sahip çıkarak kültürümüzü zenginleştirebileceğimizi düşünüyordu. Bu bir imkan idi; yazık ki artık bu pek mümkün görünmüyor. Ama hiç olmazsa Atay'ın birey-

[11] Celal A. Kanat, *Yetki ve Özgürlük*, Belge Yayınları, İstanbul, 1985, s. 166.
[12] Ümit Aktaş, "İslâmi Hareketin Entellektüel Krizi", *Birikim*, sayı: 129, s. 76.

okura ilişkin umutlarını paylaşmak gerek: "Ancak henüz çetelerin şartlamadığı gençler varsa, yaşı ne olursa olsun, kafası, yüreği genç kalmış olanlar varsa, belki bu sorunlar üzerinde düşünür diye umuyorum. Belki de henüz gerçekleri okuyarak, düşünerek kendi bilinci ile sezecek insanlar vardır bu ülkede. Belki -bir dostumun dediği gibi- kitabı karşısına alıp, araya hiçbir bezirgan sokmadan, kitapla tek başına hesaplaşacak insanlar vardır."[13]

[13] Oğuz Atay, *Günlük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 228.



HALEFİ OLMAYAN BİR İLİM ADAMI: EROL GÜNGÖR

Ahmet Turan Alkan

YERİ Â'RAF MIDIR?

Erol Güngör'ü en azından bir dostu veya talebesi yazmalıydı; insanın kağıtta bıraktığı izle kendisi arasında tabii bir mesafe vardır ve bu mesafeyi doldurmak için empati her zaman güvenilir bir araç değildir. Erol Güngör'ü tanımadım; Erol Güngör benim için sadece yazdıklarıyla varlığını tasavvur ettiğim bir insandır. Yazı nedir ki; kelimeler kadar sahibine ihânetle sâbıkalı başka neyi gösterebiliriz? Yazılmışlardan hareketle müellifi anlamaya çalışmanın bir boyutu imkânsız.

Yazılan yazandan ayrıdır şüphesiz ama yine ondan bir parça; yazı, zihnin parmak izi.

Prof. Dr. Erol Güngör, kendine ancak "â'raf"ta yer bulabilmiş bir fikir münzevîsi midir; ilk nokta-i nazara göre evet: Türkiye'de ilmî faaliyet, bel bükücü bir çoğunlukla kaba "scientisme"in egemenliği altındadır ve bu mânâda her ilim adamının yeri "â'raf"tır, yani "el menzilet'il beyn'el menzileteyn" bir mevkii.

Türk ilim dünyası, istisnâları haricinde "epistemik bir cemaat" teşkil eder[1]. Epistemik cemaat için ilmî faaliyet, kendilerini bir türlü rahat hisse-

[1] Epistemik cemaat, Hüsamettin Arslan tarafından kavramlar dünyamıza armağan edildi; özet olarak bu tabirle Pozitivist bilim ideolojisine inanan ilim adamlarının teşkil ettiği bir cemaat kasdedilmektedir; "Bilimi, bilim adamları cemaatini biricik nihai otorite sayan her anlayış pozitivist veya bilimperesttir (scientism)". Yazara göre pozitivizm, gelenekten kopmanın biricik aracıdır ve Okumuşlarla toplum arasındaki kopukluk veya çatışma, bugüne kadar yanlış tarzda "kuşak çatışması", "aydın-halk kopukluğu" diye isimlendirilmesine rağmen aslında klasik gelenekle pozitivist ideoloji

demedikleri toplum hayatından tecridi sağlayan bir statü aurasıdır. Erol Güngör, bu mânâda sınıf mensubiyetini şuurla reddeden ve bu yönüyle klasik kültürün "ilm ü irfan" beraberliğini şahsında imtizac ettirmiş bir akademisyendir. Fikriyatının neredeyse omurgasını teşkil eden milliyetçiliğin, halk içinde yaşayan temel kültür unsurlarına dayanmaya mecbur kaldığını belirtirken ve Türk aydınının milli kültüre bakış tarzını eleştirirken[2] epistemik cemaatinden ayrılır ve â'rafa düşer. Bana göre Erol Güngör'ü â'rafta mûkim kılan asıl hususiyeti, kendisini ait hissettiği zümre tarafından lâyıkıyla anlaşılmamış ve okunmamış ve hatta yer yer yadırganmış olmanın dramıdır; Erol Güngör çok nâzik imâlar dışında bu hakikati telaffuz etmedi ve öyleyse benim bu fikrin sorumluluğunu üstlenmem gerekiyor.

Eğer rûhu â'rafta muzdarib ve muğber ise, sebebi milliyetçilerde "ümmid ettiği feyz"i hâlâ görememiş olmasında aranmalıdır; bu fikre katılmayanlar olabilir fakat ben böyle düşünüyorum.

Teorisyen değil restoratör

Erol Güngör'ün üretken yılları, Türkiye'de milliyetçilik fikrinin sokaktaki kavgada "taraf" olduğu zamanlara tekabül ediyor; Erol Güngör tam da bu mânâda bir kavga teorisyeni değil ilmî milliyetçiliğin "restoratör"üydü ve milliyetçilik üslûbu siyâsî hedeflerden ziyade kültür zemini üzerindeki yansımalara yoğunlaşmıştı. Gençlik arasında milliyetçiliğin adeta tabii bir insiyakle benimsenmiş olmasını veri kabul ederek bütün dikkatini milliyetçiliği "tabii insiyak'tan, şuurlu bir kültür üretkenliğine tahvil edecek restorasyon hamleleri üzerine teksif etti. Erol Güngör'ün inkılaplar esnasında "zaruret" icabı *by-pass* edilerek Türk Tarihi'nde gri bir bölge olarak geçiştirilen Osmanlı epizotuna milliyetçilerin dikkatini çekmesi, bugün için zor kavranır ama 70'li yılların Türkiyesi için hayli yadırganan bir "milli tavır"dı. Sırf bu yüzden bazı gönüldaşları tarafından "Osmanlıcı" ithamıyla zemmedildiği de hakikattir.

Ölümünden sonra bu fikrî restorasyon gayretinin aynı çapta bir hayr'ül halef bulamamış olması çok dikkate değer bir hususdur ve Erol Güngör'ün "â'raf"taki yerini de belirler. Yazılarındaki hâkim temâ, milliyetçiliğin siyâset sahnesinde daha güçlü temsiline destek vermek değil, milli kültür unsur-

---

arasındaki uçurumu temsil etmektedir (s.XIII vd). Erol Güngör "okul" aracılığı ile pozitivist ideoloji sürecinin içine girmiş olmasına rağmen son tahlilde klasik geleneği çok ciddiye alan bir ilim adamı olarak nitelendirilmelidir. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992.

[2] Erol Güngör'e göre Türkiye'deki değişmelerin başarısızlık sebeplerinden biri yeni ve yabancı medeniyetin dayandığı rasyonalist veya pozitivist zihniyet, diğeri ise değişmenin zorlayıcı karakteridir. Halbuki klasik yapıyı sürdüren cemiyetlerde kültür değişmeleri yavaş seyretmekte ve bünyede fazla tahribat yapmamaktadır. Cemiyetteki aydın-halk düalitesi, bu yüzden aceleci dayatmacılıktan kaynaklanmaktadır. Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1986, s. 11, 37.

larının tahribine dikkat çekmektir. O yıllarda Türkiye'nin fikir iklimi, kabaca "sağ-sol" kamplaşması etrafında yoğunlaşmakta, milli kültür unsurları, din, batılılaşma, Türk dili gibi esasında ihtilâf konusu olmaması lazım gelen ortak değerler bu kördöğüşünde hiç de aklî olmayan bir şekilde tartışılmakta, hatta bu esaslar etrafında siyasi bir mücadele sürdürülmektedir. Bu gibi değerlerin "sol cenah" tarafından garip bir kompleks eseriyle aşağılanması, "sağ cenah"ta kendiliğinden müdafaa insiyaki doğurmuştur ve bu müdafaa gayretleri, seyrek istisnâlar dışında Erol Güngör'e kadar ilmî vukuftan mahrum görünmektedir. Erol Güngör, aslında hiç cereyan etmemesi gereken bu fikri karışıklığa vuzuh getirebilmek için ilmî yaklaşımı tercih eder; gündelik siyasetin neredeyse akkor haline getirdiği ateşteki kestaneleri ilmî bakış açısıyla ele almanın tabii neticesi kaçınılmaz bir yalnızlıktır; yani â'raf! İdeolojik kamplaşmanın yer yer öğrenci dalkavukluğuna dönüştüğü üniversite hayatında bir ilim adamının kendi meslektaşları nazarında husûmete muhatap olması, basın dünyasının önemli bir kısmı tarafından ısrarla ademe mahkum edilmesi ve bunlara ilaveten önyargıları sarstığı ve fikir konformizmini yıktığı için kendi cenahınca kısmen yadırganması her ilim adamını bekleyen nihai neticelerdir.

TARAF OLMANIN KAÇINILMAZLIĞI; OBJEKTİVİTENİN SEÇİLEBİLİRLİĞİ

Erol Güngör bir milliyetçiydi ve bir ilim adamıydı; yazmaya başladığı yıllardan genç yaşta ölümüne kadar (ki bu takriben 1960'dan 1983 kadar geçen hayli uzun ve sancılı bir zaman dilimidir) geçen süre içinde milliyetçilik fikrinin tabii ârızalarını ıslaha, Türk toplumu için kullanılabilirliğini izaha ve ve bu fikriyatın ilmî esaslarını inşâa adanmıştır demek doğru olur.

Devir kavga devridir; sosyal ilim usullerini kullanarak bir toplumun sancılarına teşhis koyabilmek için en müşkül ama en doğurgan zaman. Erol Güngör sokakları kana bulayan, fikir iklimini zehirleyen ve aksiyonu temkinin önüne geçiren yüksek tansiyon içinde taşları yerli yerine koymaya çalışan adamdır.

Siyâseten taraf olduğuna şüphe yoktur; ancak ilmî birikimini siyâsi kariyere basamak taşı etmeye tenezzül göstermeyişi tam bir istiğnâ tavrıdır. İlim adamlarının kısm-ı âzâmına musallat olan "icrâ" heveskârlığının onda ma'kes bulmayışı hem önemli, hem anlamlıdır. İlmî müşavere hizmetinden kaçınmamıştır; fikirlerini gerektiğinde "parti neşriyatı" sayılacak yayın organlarında kaleme almakta da fütur göstermez ama daima ilmî seviye, daima ağırbaşlılık, daima itidal Erol Güngör'ün alâmet-i farîkasını inşâ eden şahsiyet unsurları olarak görünür.

Erol Güngör, Türkiye'de Türk milliyetçiliği fikriyatına ilmî haysiyet kazandırdı; her nevii milliyetçiliğin meslek hastalığı hükmünde sayılması gereken romantizmden, etnik saplantılardan, toplum mühendisliğinden ve siyasi

çapaklarından kurtardı; milliyetçiliğe ilmî bir menfez kazandırdı. Yazılarında çoğu kere isim zikretmeksizin veya mânidar bir atıfta bulunmaksızın kendinden önceki hemen bütün milliyetçi fikir adamlarını nâzikâne tashih etti. Erol Güngör'ün teşrih ettiği milliyetçilik "kültür milliyetçiliği" karakterini taşır. 1983 yılında vefat ettiğinde Türkiye'de sokaktaki kavga devlet eliyle durdurulmuş, dünkü kavganın ateşli taraftarları, "kavga"nın sebebini daha sakin bir zihinle düşünmek fırsatını bulmuşlardı. Bu sükûnet döneminde Erol Güngör'ü, bir ilim adamı için hiç de "terfî" sayılmaması gereken önemli bir yöneticilik mevkiinde görürüz: Erol Güngör için Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü "Akademi"den "site"ye inmek gibi değil de, neredeyse 25 yıldan beri sürdürdüğü yoğun fikri faaliyetini teneffüse çıkarmak cinsinden değerlendirmek daha hakşinas bir yorum olacaktır. Anadolu'da güzel bir üniversite kurmak, bozkıra mânidar bir çekirdek dikmek ve nihayet en azından üniversite sathında o güne kadar tenkid ettiği aksaklıklara mahal vermeyecek bir yürütme faaliyeti ile meşgul olmak fikri onu heyecanlandırmış olmalıdır. Rektörlüğü, atandığı günden ölümüne kadar sadece 9 ay sürer fakat iz bırakır.

Aradan geçen 17 sene içinde Türkiye'nin geçirdiği değişimin yorumunu, onun vekarlı, temkinli ve soğukkanlı üslûbuyla dinlemek ve okumak isterdim. Bunu gerçekten merak ediyorum çünkü Erol Güngör en azından benim de aralarında bulunduğum gençlik kuşağına güven telkin etmiş bir ilim adamıydı.

Onun kitaplarını okuyan (veya okumuş olması gereken) gençlerin bir kısmı şimdi, devletin en yüksek icrâ mevkiilerinde bulunuyor, millî iradenin mühim bir kısmını temsil ediyorlar; benim kuşağım, Erol Güngör'ün Hakk'a yürüdüğü gençlik yaşını çoktan geçti. Dünya, başka bir dünya oldu ve Erol Güngör'ün vefatıyla kendi cenahında açılan gedik hâlâ onarılamadı.

KARİZMASI OLMAYAN BİR DENGE ADAMI

Erol Güngör, mensup bulunduğum kuşak ve özellikle benim için vehim ile realite, ustûre ile ilim arasındaki -bazen hiç doldurulmadan boş kalan- o büyük boşluğu örten adamdı. Bu işi, ilmi vukuf ve soğukkanlılıkla başardığını çok sonra farkedebilmiştim. İdeolojik kurgunun emniyetine sığınmaktansa ilmî hükmün emek, sabır ve usûl gerektiren yoruculuğuna niyet etmek gerektiğini bir kuşağa Erol Güngör göstermişti. Bütün yazıları didaktik mahiyet taşır ama çok endirekt bir didaktizmi tercih ettiği kanaati var bende. "Bunu sana öğretiyorum" demekle bir şeyi gerçekten öğretmek arasındaki, o şahsiyete dair nüanstan bahsediyorum. Yazılarında bizi etkileyen husus şüphelerimizi şerhetmesi ve bu işi ilimle başarması idi. Nasıl sevmezdik?

Erol Güngör'ü kavramak ve değerlendirmekteki en büyük müşkül, karizmatik parlaklığa müsait bir vechesinin bulunmayışı olsa gerektir; "cerbeze" veya karizma, Erol Güngör'ü tarif ve tavsifte akla gelebilecek son sıfattır; ben onun vasıflarını düşünürken iyi aydınlatılmış bir oda tasavvur

ediyorum: İlk bakışta dikkat çekici, odak teşkil edebilecek bir ayrıntı görünmüyor fakat herşey yerli yerinde ve fonksiyonel; yaşanabilir, tabii, havadar ve rahat. Simetriye aldırış etmeyen bir denge. Sükûnet, itidal ve sadeliğin hâkim olduğu bir tabiilik: Erol Güngör!

BİR MODERN ZAMAN HEZARFENİ

Erol Güngör kavramın bütün hacmini liyakatla dolduran bir ilim adamı idi; ilim adamının en mâruf vasfı incelediği mesele hakkında bîtaraf kalmaktır. Erol Güngör bu mânâda tarafsız değildi; yaşadığı toplumun meseleleri karşısında ilim adamı çehresiyle ve ilmi çerçevesiyle taraf teşkil etmiştir. Elie Kedouri'nin *Avrupa'da Milliyetçilik* isimli kitabına yazdığı önsöz[3], "tarafgirliği"nin en dramatik metinlerinden birini teşkil ediyor. Milliyetçiliğin temel unsurlarını ve milli devlet kavramını tenkid eden Kedouri'nin Türkiye'de Devlet tarafından yayınlanan kitabının yaratacağı muhtemel hasarı peşinen önlemek için Erol Güngör'ün önsözü, adeta Kedouri'nin fikirlerinden etkilenebilecek okuyucular için peşinen alınması gereken bir panzehir formülünü andırmaktadır.

Bu gayret esnasında Erol Güngör'ü, rûhen temessül ettiği Osmanlı ulemâsının klasik vasıflarıyla (hezarfen'lik-*multidisipliner*'lik) mücehhez bir vukuf içinde seyretmek heyecan vericidir. İlmî kariyerine klasik felsefe eğitimi ile başlar. Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın kürsüsünde "Tecrübî Psikoloji" asistanı olarak kariyerine devam eder. Hocalığı esnasında Sosyal psikoloji dersleri verir. Eserlerinde tarih usûlüne vukufunun bâriz emâreleri vardır; *Tarihte Türkler* isimli çalışması, bu hususta yapılmış muhtasar etüdlerin en iyilerinden birini teşkil eder. Sosyoloji birikimi berraktır. "İslâmın Bugünkü Meseleleri" ve *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* adlı eserlerinde neredeyse bütün beşerî ilimlerin muhassalasının teşkil ettiği arka planın önünde Kelâm, Fıkıh, Hadis ve Tefsir gibi dinî ilim enstrümanlarını ehliyetle tasarruf ederek "ateşteki kestane" sayılabilecek bu hassas meselelerin kültür hayatımızdaki yansımalarını soğukkanlılıkla analiz eder.

Sosyal ilimlerin hemen her şubesine yayılmış dikkat ve mütebahhiresi de pek halef bulmuş sayılmaz.

Erol Güngör, ilmî birikimini ve mütebahhiresini, içinde yaşadığı toplumun problemlerini soğukkanlılıkla analiz etmek maksadının emrine tahsis etmesiyle dikkat çeker. İlimperestliğe tevessül etmeden ilmî birikimi toplum ve kültür analizleri üzerine yoğunlaştırabilmek- ardından mutlaka çok sağlam bir epistemik zemin mevcudiyeti gerektiren hayli hassas bir denge noktasıdır ve -eğer çok lâzımsa- bu muvazene hali Erol Güngör'ün şahsiyetindeki en parlak tarafı teşkil edebilir.

---

[3] Erol Güngör, "Elie Kedouri'nin Avrupa'da Milliyetçilik Kitabına Önsöz", Türkiye Günlüğü, S:50, Mart-Nisan 1998, s. 131 vd.

TÜRKÇESİ VE TERCÜMELERİ

Diğer vasıflarını asla küçültme endişesi taşımadan söylemeliyim ki benim için Erol Güngör'ün en mütemayiz vasfı, "ilmî Türkçe"sindeki suhûlettir; Suhûlet kelimesini "kolaylık"la karşılamak sehl olmuyor. Erol Güngör, "dil bilmez" yani Türkçesi sehl olmayan bir akademisyenin ilaç prospektüslerindeki mağrur ve mütekebbir ilim jargonuyla anlaşılmaz hale getirmekte mârifet bulduğu ve tabii olarak karmaşıklaştırdığı bir nükteyi, asgari derecede "Türkçe" bilen herkesin rahatça anlayabileceği bir açıklık, sadelik ve icazla yazmanın üstâdıdır. "Onun yazdıklarını okurken, zihnimdeki karanlıkların önce yavaş yavaş ağardığını ve sonra kuvvetli bir ışıkla silindiğini hissederdim" cümlesi[4] hakikattir. Türkçeyi tasarruf tarzı bir mahz-ı ibrettir; ilmin sadece ilmî mahfillerde deverân etmesi gereken bir statü nesnesi olmayıp, toplumla bölüşülmesi icab eden bir hakikat arama vâsıtası olarak algılanması tezinin tatbikata konulmuş hâlidir. Felsefe tarihinin güç kavranır tabiattaki bir müşkülünü gazeteye okuyucusuna anlatabilen bir lisan kimyâsının terkibi vardır Erol Güngör'de. Onu, XX. yüzyılda ilmî Türkçe'nin en ehil nümûnesi addetmek mübalağa olmaz. şüphesiz ki bu meziyet herhangi bir ilmî meseleyi en sâde izaha ircâ edecek derecede o mesele ve müştakları hakkında vukuf sahibi olmakla mümkündür.

Okuyucusuna entelektüel muamelesi yapar ama bunu hissettirmeyecek kadar yalınlaşmayı bilir. Üslûbunda garip bir sürükleyicilik vardır. Hükümleri itici değildir, dışlamaz, çağırır; birikimini, yol azığı gibi kolayca paylaşırken bedel istemez. Akıldânelik etmez, izah eder; kestirip atmaz, bilgiyle yoğunlaştırdığı mantık basamaklarını tek tek gösterir; tribünler için değil okuyucusu için yazar.

Erol Güngör'ün Türkçe üzerindeki kudretini gösteren en iyi nümûneler tercümeleridir[5] ve bu tercümelerin gerçek değerini anlamak için rastgele bir sayfa alıp son yıllarda yapılmış "çeviri"lerden birini rastgele seçerek rastgele bir sayfa ile karşılaştırmak kâfidir. Erol Güngör'ün Türkçe menşurundan geçen bu kitaplar Türkçe ile te'lif edilmiş gibidirler tercümedeki suhûlet sebebiyle derûnunda bulunan herşeyi okuyucuya cömertçe sunarlar. Doğrusu bugünkü Türkçe'nin çok ciddi bir tercüme problemi vardır ve bu mühim zaafiyet Türk okuyucusunun ecnebî kaynaklarla temasa geçmesini neredeyse şans işi haline getirmiştir.

Erol Güngör bir edebiyatçı değildir; yazdıklarının edebî kalitesinden söz etmek de mânâsız görünecektir fakat bütün iddiasız hâliyle, kolay anlaşılır-

---

[4] Beşir Ayvazoğlu, *Defterimde Kırk Suret*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1996, s. 125.

[5] Krech-Cruthfield'den *Sosyal Psikoloji*, Kenneth Boulding'den *Yirminci Asrın Mânâsı*, W.W. Rostow'dan *İktisâdi Gelişmenin Merhaleleri*, John U. Nef'ten *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, Raymond Aron'dan *Sınıf Mücadelesi*, Paul Hazard'dan *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Robert B. Downs'tan *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*.

lığı, mânâyı fethi ve kavrama silsilesini koparmamaktaki akıcılığı ile onun Türkçesi'ne müstakilen "Erol Güngör üslûbu" ünvânı vermek haktır.

İLİM VE İMAN ARASINDA BİR MÜ'MİN VE BİR ALİM

"İslâm'ın Bugünkü Meseleleri" isimli kitabı, Erol Güngör bibliyografyasında çok mânidar bir yere sahiptir. Bu çalışma, Erol Güngör'ün vefatına denk gelen yıllarda yükselmeye başlayan "siyâsî İslâm" cereyanına yöneltilmiş olgun ve gayet seviyeli bir tenkid olarak okunabilir. XIX. Yüzyılda İslâm'ın ortaya koyduğu medeniyetin mağlup olduğunu, ancak temel problemin, modern hayata uygun bir hukuk sisteminin yeniden üretilmesinde yattığına dikkat çeker; içtihat kapısının kapalı olduğu görüşünü eleştirir ve İslâm'ın, kendi içinde tutarlı ve dengeli bir değerler sistemi sunduğunu, özellikle XX. yüzyılın, İslâm prensiplerine çok geniş bir uygulama sahası verebileceğini öne sürer. Erol Güngör bir "siyâsî İslâmcı" değildir ve bu eserinde "mü'min" kimliği ön planda görülmez. O, bir sosyal ilimci olarak "sosyal mesele" ile ilgilidir ve kitabın ismi bu açıdan dikkatle seçilmiştir: İslâm medeniyetinin aktüel meseleleri, Erol Güngör'ün zâviyesinden bir kültür meselesidir. Son kitabı olarak nitelendirebileceğimiz "İslâm Tasavvufunun Meseleleri" isimli eseriyle birlikte değerlendirildiğinde bu iki çalışmanın satır aralarında, "iman ve ilim" arasında bir ilim adamının hassasiyetle kurması gereken dengelerin nasıl teşekkül ettirildiğine dair çok öğretici ipuçları bulunacaktır. Kendisinin de haklı olarak şikâyet ettiği üzere bu eserler, Türk fikir hayatında lâyık olduğu alâkaya hâlâ mazhar olamamıştır.

Erol Güngör, sadece mesele çözen bir ilim adamı olarak görülmemelidir; bana göre onun ilmi şahsiyetinde asıl dikkate layık husus "mesele çözme usûlü", meselenin algılanış tarzı, tahlile başlama noktaları gibi tamamen "epistemik" alanlarda gösterdiği sadelik, soğukkanlılık ve vukuftur. İncelediği meseleye hem meselenin parçası olarak, hem de "dışardan" bakmayı bilir; bu vasıflar ise "ilim adamı olarak insan"ın gerçek kumaşını inşâ eder.

ALLAH TÜRKLERİ SEVMİYOR MU?

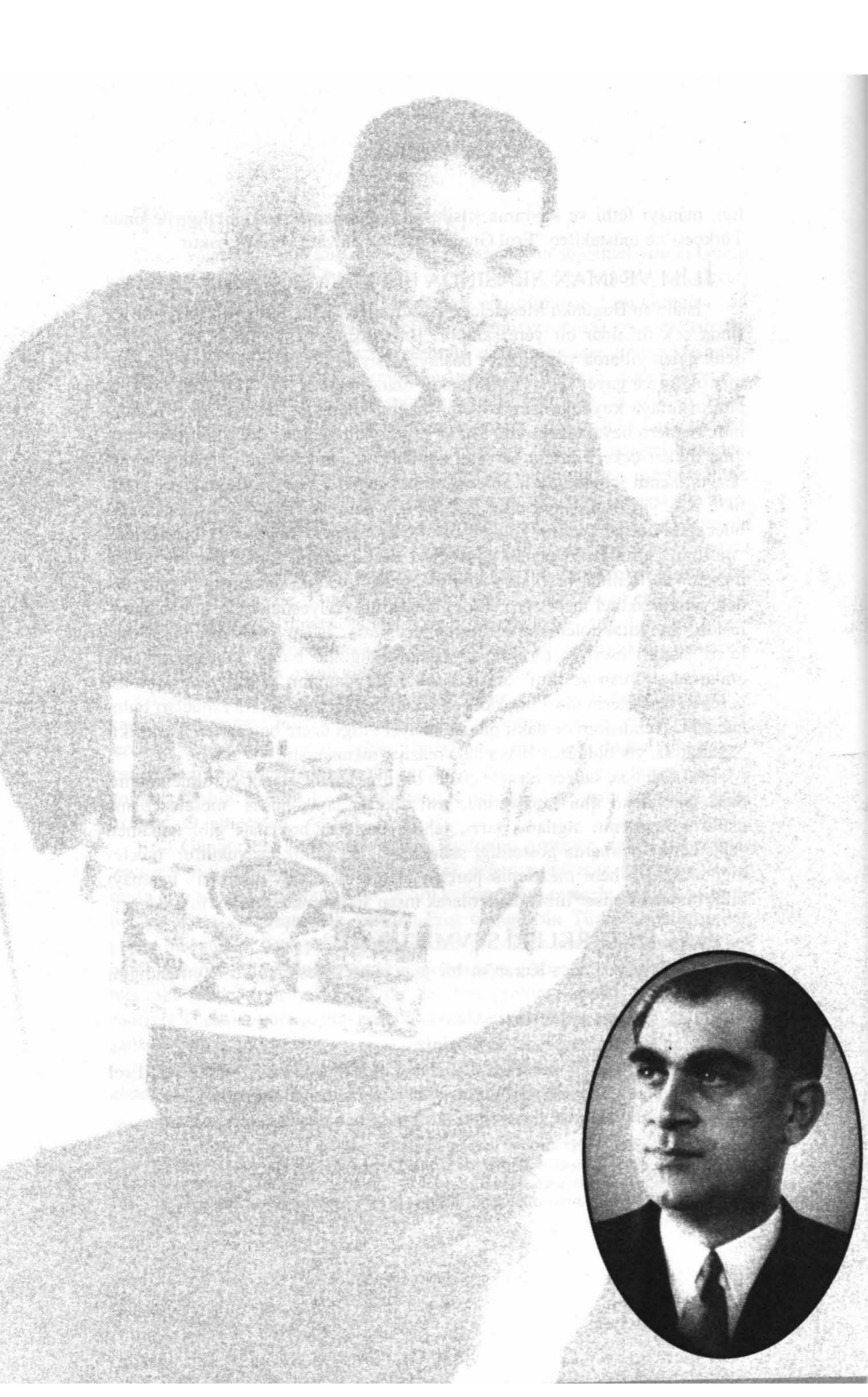
Prof. Dr. Ercüment Kuran'ın bir gün yüksek sesle şöyle hayıflandığını duydum:

-Allah Türkleri sevmiyor!

-Aman hocam bunu nasıl söylersiniz...

-Sevmiyor çünkü sevseydi Dündar Taşer'i, Cengiz Orhonlu'yu, Erol Güngör'ü bu kadar genç yaşta aramızdan alıp yanına çağırmazdı!

Bu samimi yakınma, bu sevimli ta'rizin isabeti düştüğü yeri yakıyor.



HASAN ÂLİ YÜCEL'İN GÖNÜL EVRENİNDE GEZİLER

Ahmet İnam*

Bir insan. Eylem adamı. Düşünür. Kültür adamı. Bir iç insan. Bir geçiş dönemi insanı. İmparatorluğun sonlarından, 1960 hareketinin hemen sonrasına dek süren yoğun bir yaşam (1897-1961).

Bir şarkıdan geçiyor, kendi bestelediği. Sûz–nâk makâmında, (Sûz-nâk: yakan, yakıcı, dokunaklı, "müessir", etkileyici...) Basit makâmlardan sûz-nâk ya da sûzinâk. İçli bir hüznü çağıran makâm. Atatürk'ün sevdiği bir şarkı. Arûz vezniyle yazılmış güftesi:

Sen bezmimize geldiğin akşam seher olmaz
Aşkın beni sermest ediyorken keder olmaz
Ölsem de senin uğruna, cânım heder olmaz
Sen saçlarını çözdüğün akşam neler olmaz

Kimdir "bezme" gelen? "Bezm", nasıl bir toplantıdır? Bezmin zamanı belli: Akşam. "Seher"in olmadığı akşam. Uzayan akşam, olmayan sabah! "Sen", sevgilidir. Gelen, uğrayan, etkin bir sevgili. Bezmi, güneşi aratmaya-

* Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

cak denli aydınlattığı için güneşe gerek kalmıyor, "seher"e gerek kalmıyor. Seher, gelendir çünkü. Gelen, hem bezmi, bezmde yaşanan ânları bitimsiz kılmış, "sonsuza" uzatmış hem de bezmi aydınlatmıştır.

Gelen dört kavramsal kızkardeştir: *Yaşama Sevinci, Umut, Düşünce* ve *Fedâkârlık*. Bu, basit gibi görünen şarkı sözünde, Yücel'in gizemli ruh dünyasının ipuçları var: ilk mısrada gelenin varlığından duyulan yaşama sevincini, coşkuyu görüyoruz. Coşku, bezm'de yaşanır: Toplumda. Toplumsaldır. Toplumda, bireyin coşkusudur. Bezmi yaşayan bireyin, bireyi yaşayan bezmin coşkusudur, orada kalmaz bu coşku, *sonsuza* uzanır. Seher olur, seheri ortadan kaldırır, sonludaki, sonsuz coşkudur. *İlahidir*. Öteye uzanan coşkudur. Sevinçtir.

Aşktır, kederi ortadan kaldıran, düşünceyi yoğunlaştırıp, başını döndüren aşktır. İkinci mısrada, yaşama sevinci, "sermest" eden bir düşünceye dönüşüyor, "keder"e karşı olan düşünceye. Yücel'de düşünce hep coşkulu, hep hâlihâzırı aşmaya yönelik coşkudur: Kültürümüze bir efkârlanma bir üzüntü olarak girmiş düşünce, Yücel'de göğe yükselen bir sevinç kuşunun kanat çırpışıdır.

Ölüm, bu sevinç, bu düşünce birlikteliği ile gelene bir katkıda daha bulunur: Fedâkârlık. Fedâ edilecek olan, bir anlam uğruna, bir anlamı yaşama adına fedâ edilecektir. *Cânım*, fedâ olacak ama heder olmayacaktır. Boşunacılık yoktur Yücel'in yaşamında, *sevinç, düşünce*, göze alınmış bilinmeyenlerle dolu bir gerçekliğe, bu gerçekliği insana yakışır kılmak için fedâkârlıkla birlikte yürüyecektir.

Bu dörtlü bütünlüğün oluşturduğu gerçek, saçlarını çözecektir, gizlerini açacak, ve bilinmeyenler, olabilecek olanlar gerçekleşecek, ortaya çıkacaktır. Bezmde, toplumda yaşananlar, yeni oluşumlara açıktır: Olabilecek olanı, olur kılma gücümüz, emeğimizle tamamlanarak umudumuz, geleceği kurmamıza olanak sağlayacaktır.

Herkesin, bir aşk şarkısı olarak, giderek son mısra göz önüne alındığında "erotik" renkler bulduğu bu şarkının her mısraında, Yücel'in gönül evrenini oluşturan kavramsal yapı taşları ortaya çıktı: İlk mısrada *sevinç*, ikincide *düşünce* ("sermest" sözcüğü, sarhoş olan bir bilinci, düşünceyi işâret ettiği için!), üçüncüde *fedâkarlık*, dördüncüde *umut*.

Sevinç bir yaşama atılımı, tam Bergson'cu anlamıyla değil ama, bir açılma, açıklık arama çabası; düşünceyle birleşmiş hâlde, Yücel'de etkinliği, iş üretmeyi, yılmamayı sağlayacaktır. Cân, benliğin, bencil odağı olarak, bezme, gerçekliğe fedâ edilecektir; cân fedâ olmaya, sevinçli düşünceyle, sevinen düşünceyle fedâ olmaya hazırdır. Fedâ olmayı göz önüne almayan bir yaşam, "yüksek" değerler yaratamaz, gerçekliği yeniden "inşâ" edemez, beklentiler, son kavramsal kızkardeşin adıyla, umutlar içinde olamaz.

Bu dört kızkardeş, Cumhuriyet'in ilk heyecanlı atılımları gerçekleştiren bir ruhun, düşünce açısından önemsiz görünen bir güftesinde saklıymış meğer! Üstelik, yakan, yakıcı, âteş dolu sûz-nâk makâmındaki incelemesiyle, çığlığıyla.

Cumhuriyet'in bu ilk insanlarını anlamak için epey yürünecek yolumuz var daha. Sevinç, Düşünce, Fedâkârlık ve Umut kardeşler, yüzlerce yıllık bir kültür mirâsının çekirdeğinde, bizim Pragmacı diye bilinen kültürümüz hakkında ne önemli ipuçlarıdır. Ben onları bu şarkıda duydum. Tarihçiler vesikâlara bakabilirler.

Sevinç, ama boş, geçici, gerçeğe dayanmayan bir sevinç değil, ardı olan, dayanağı olan bir sevinç: Düşüncesi olan! Sevinçli düşünce, düşünen sevinç. Fedâkarlık: Özveri. Özüm var ki veriyorum! Sevincimi, düşüncemi çarpıtmayan, ayağa düşürmeyen, değersizleştirmeyen "fedâ"! Çünkü umudum, beni gelecekte yaşatan, beni tüketmeyen tüketemeyen geleceğe yolcu eden umudum var. İşte bu dört kızkardeş gelecek bezmimize, toplumumuza; çünkü toplum, bir dayanışma içinde bezmimiz olmuştur.

Hasan-Âli'nin eylem gücünü sağlayan bu dört kızkardeşin, öncesinde, mütareke yıllarında İstanbul'da çıkan 15 günlük *Dergâh* dergisi (15 Nisan 1921–5 Ocak 1923, 42 sayı) var. Yücel bu dergi çevresinde Yahya Kemal, Fuat Köprülü, Hâlide Edip, Falih Rıfkı gibi yazarlarla birlikte idi. *Dergâh*'taki ilk şiirinden, onun gönül evrenini keşfetmeyi denemeyi sürdürebiliriz.

ŞARKI

"Biz bülbül-i muhrik-dem-i güzar-ı fîrâkız
Âteş kesilir geçse sabâ gülşenimizden"

Dem çekip dururuz, ayrıyız gülden;
Bu fânî dünyaya geldik, geleli!
Hastayız nidelim, içten gönülden;
Ruhumuz sarhoştur, aşkımız deli.

Hüsne dil bağladık geçtik güzelden,
Sevmeyiz bu dehrin boş kavgasını,
Yazımız böyleymiş, rindiz ezelden;
Tutmayız ölenin bizler yasını.

Sundukça sakimiz bize peymâne
Mâmur olur gönül, olsak da harap.
Yıkılsa bu dünya, deriz, "Bana ne!"
Yaşamak bir rüyâ, varlık bir serap...

Bir lokma, bir hırka bizlere yeter;
Şad olsun isteriz canda cânân da.
Bu yalancı zevkler, gün gelir biter;
Bitmeyen şeydedir, neş'e cihânda.

Aldırmaz güleriz hicran deminde,
İçimiz mahşerde arar visâli.
Yanarken ayrılık cehenneminde,
Var gibi görürüz biz o hayâli.

En derin vecdimiz inzivâdadır,
sessizce bekleriz son günümüzü.
En kudsî hakikât maveradadır:
Orada görülür Tanrı'nın yüzü!..

Genç Hasan-Âli, felsefe okuyan, Batı düşüncesini öğrenmekte olup, öğrendiklerini yazıya geçiren bu delikanlı (Dergâh'ta felsefe ile ilgili yazıları da yayımlanıyordu!), Osmanlı'nın bitip, Cumhuriyet'in başlamakta olduğu, geçiş yolunda duygularının yoğunlaştığı gönül evrenini odak noktalarından dünyaya, evrene, insana, işte böyle bir "şarkı" söylüyordu. Şiir tekke edebiyatının bir örneği sayılabilir, içinde taşıdığı işaretler açısından Hasan-Âli'nin iç dünyası üstüne önemli ipuçları vermektedir.

Şiirin başındaki beyit, şiirin anlamını yoğunlaştıran bir giriş. Kendisini nasıl gördüğünü yorumlayabiliriz bu dizelerle. "Biz", diye başlıyor; kendini bir toplulukla özdeşleştirmiş. Nasıl bir topluluktur bu? Kimdir, biz? "Biz", gönül yakıcı ayrılık zamanını yaşayan bülbülleriz. Bülbülüz, ayrı düşmüş bülbüller. Sabahları gün doğusundan esen hafif rüzgar, gül bahçemizden geçse, ateşe dönüşür, o denli yanıyor yüreğimiz ayrılık acısından.

"Gül-bülbül" edebiyatı olarak, kimi bakış açılarınca küçümsenen edebiyatın bütün örnekleri sığ değildir. İrân, Arap edebiyat geleneğindeki güller ve bülbüller, sanıldığı gibi her dem sığ hasret ilişkisi içinde olmayabilirler. Hasan-Âli'nin şiiri, bu edebiyatın, edebiyat açısından yetkin örneklerinden birini oluşturmuyor ama, çok düzeysiz bir şiir olduğunu da söyleyemeyiz. İçinde "yeni ışıltılar" taşımıyorsa da; şairin dünyasını, gelenekle bütünleşerek yansıtabiliyor.

Aşk ilâhî bir aşktır: Gül ve bülbül tanrıda birdi, bu kahrolası dünyaya "düşünce", bülbül hasretinden dem çıkmaya, uzun uzun ötmeye başladı. Ayrılık hastalığı içten, gönülden bir hastalıktır, yapmacık değildir. İçimizdeki coşku, aşk bu hastalığı arttırmaktadır.

Bestelediği şarkıda, bezme gelen dört kızkardeşten *Sevinç* ya da Coşku'nun kaynağı görülüyor burada: Aşk, bu dünyanın metafizik anlamında

öncesine, ötesine duyulan aşktır, yaşama sevincimizin, varlığımızı içimizde, gönlümüzde duyma heyecanımızın kökeni buradadır, dünyadan gelmez aşk, dünya olarak görünen varlığın özünden çıkar gelir. Ontik olarak insan, kopmuş, ayrılmış, "hicr" içindeki, hicran içinde bir varlıktır. İçindeki ilâhî "gül"den, Tanrıdan ayrı düşmüştür. İşte, Hasan-Âli'yi Hasan-Âli Yücel olarak eylem adamı kılan, iç dünyasının görünüşündeki en çarpıcı özellik; hasret, firâk, ayrılık! Hasret Tanrıya, hasret topluma, insana, cumhuriyete, daha güzel, uygar, daha insanca yönetimedir. Bir eylem adamı, bir öğretmen, bir müfettiş, bir bakan olan Yücel, bir *hasret insanı*dır. Bir bülbüldür o, dünyada. Dem çeken, konuşan, şarkı, şiir, türkü, nutuk söyleyen, kitaplar yazan bir bülbül.

Dünyadaki güzele, "Dehr-i dûn"daki, aşağılık dünyadaki güzele değildir ilgi: Hüsün'ün ardındadır o, çünkü hasan (hasen)dır, güzeldir, iç güzelliğini arayan *Hüsn insanıdır*. Dehrin kavgasından uzaktı, bir rinddir o, kalben ve ruhen temiz bir insan. "Ölüm âsûde bahar ülkesi" olduğu için ölüme, yitirilene, yok olana üzülmez, bir rind.

Stoa insanın iç direnci, iç gücü vardır o rindde. Sâkî "peymâneyi" kadehi, içkiyi, güle duyulan o "âteş dolu" aşkı sundukça, dünyanın tüm belâları, üzüntüleriyle yüklü güçleri bizi yıksa da, iç dünyamız, yıkılmadan, bakımlı, şen, şenlikli olarak ayaktadır. Aslolan içimizdir, gönlümüz: Dışarıda "gerçek" diye gördüğümüz bir yanılsamadır, aldanmadır. Bir *düş insanıdır* o.

Dehr-i dûn içinde, kavgamız, tutkumuz, yarışmamız yoktur. Seven de sevilen de mutlu olsun isteriz. Varlığın akışına uymuştur içimizin akışı, hemhâl olmuşuzdur varlıkla. Geçici olanla, bitip tükenenle değil, bitimsiz olanla. Sevincimiz, ilâhi olanla, bitimsiz, başlangıçsız olanla birlikte titreşmekten gelir. *Sevinç insanıdır, o.*

Dehr-i dûn'daki, bu kahrolası dünyadaki hayat, bir *hasret demidir*. Ayrılık cehennemidir, bu dünya: Ama biz *sevinç insanıyızdır, hasret insanı*, cehennem bize cennettir, ayrılığımızın bir gün biteceğini, Tanrıya kavuşmak için mahşer gününe ulaştığımızda "visali", kavuşmayı başaracağımızı umarız. *umut insandır o.*

Mahşerde, "haşr" olacağız ama, bezm insanıyız biz toplumsal bir varlık; sürü insanı değil. İnzivâ, kendimizi keşfetmek, hasreti anlayabilmek, gerçeğin perdesini aralayabilmek için gereklidir. Gözümüz hep *mâ-verâ*'yı, öteyi arar, gerçeğin görünüşteki yüzünün *öte*sini. Bir *öte insandır* o.

Yücel'in gönül evrenindeki odaklar, bu şiirinin ışığında şöyle ortaya çıktı: *Hasret insanı, hüsn insanı, düş insanı, sevinç insanı, umut insanı, öte insanı* oturur onun mâmûr *gönülevinde.*

Eyleme yönelen, dehr-i dûn'u mâmûr etme kararı alan rind'in, Cumhuriyet'in eğitim kurumlarında çalışmaya başladıktan sonra, 1917-1930 yılları

arasında yazdığı şiirleri *Dönen Ses* adıyla yayımlanır. (Remzi Kitapevi, 1993) 1932'de yazdığı *Dönen Ses* şiiri, onun gönül tarihinde bir dönüşümü gösterir.

DÖNEN SES

Gönlümüzden haz alıp coşan özlü bir duygu
Gönülden gönüle çarpar, çarptığı yeri sarsar;
Kükrer, sıradağlardan aşar yıldırım gibi...

Ateşli bir duygudan fışkırır yanardağlar,
Güneşleri karartır yükselen kızıl buğu;
Dağıtır yıldızları gökte kıvılcım gibi...

Gönül ayrı bir âlem, kanunları bambaşka
Çekmesi başka türlü, itmesi başka türlü;
Yaşar orda ancak kendini veren aşka,

Ölüleri diriltir alev saçan bir nefes;
Kim boşluğa haykırır, dönmezse giden bir ses?
Gelmesi başka türlü, gitmesi başka türlü!...

İlginçtir, varlığın sesi "dönmüştür" artık, "rind"in kulağına doğru değildir. Duyulan, görülen, algılanan "ses değişmiştir (Şiir 1932'de yazılmıştır). Güle hasret bülbül yoktur artık. Canlı, enerji dolu, dünyayı dönüştürmeye hazır bir insan vardır karşımızda, "gönülden haz alan özlü bir duygu"yla konuşmaktadır: Yine *iç insan* karşımızdadır, bezmde oturup "neler olacağını" gözleyen gücünü yine gönülden almaktadır. Burada gönülden çıkan ses, gönüllere *çarpar*, çarptığı yeri sarsar, sesin şiddeti artmış, rindâne yumuşaklık yitmiştir; Darwinsi kavga ortamında, gönül, savaşçı yüreğine dönüşmüştür; kükreyip, yıldırımlar yağdırmaktadır.

Rind'in gül bahçesini yakan ateş, mânevî yanını yitirmiş, yanardağ, kızılbuğu, kıvılcım olmuştur. Yine de gönülün ayrı yeri vurgulanır: Doğa yasaları geçerli değildir gönülde, yasaları ayrıdır, gönülün. Aşkla yaşanabilir gönüllü içten içe, o dönem aydınlarında, (belki Tanzimat'tan beri) görülen ikilik, gönül-gerçek, gönül-doğa ikiliği ortaya çıkmaktadır. Rind'di önce. Sonra maddeyi dönüştürmek, toplumu etkilemek, oluşturmak kaygısını duyduğu gönlünde. Gönlü kıvılcımlar yolladı gerçeğe. Gerçeği biçimlendirirken, gönlünden ayrı işleyişini, gönlünün ayrı yasaları olduğunu gördü. Gönlü inkâr etmedi. *Gönül insanıdır* o. Gönlü ilâhî bir gücün yansıdığı yer olarak değil de, Bergsonumsu bir yaşama atılımı (elan vital)nın odağı olarak görmeye başladı. *Çatışan içli insandır* o.

Yaşama gücü, ölüleri dirilten soluk diyalektik bir karşıtlık içinde yaşamın her ânına işlemiştir. Bir karşılılık içinde dolaşır "hayatın nefesi", boşluğa, yok oluşa gitmez. Rind'in sessizce sonunu beklemesi, kılık değiştirmiştir burada: Hayata geldik, görevlerimiz var, gücümüz var; bu güçle dönüştürülecek insanlarımız, toplumumuz, kurumlarımız, kültürümüz var. Ses dönecektir. *Hasret insanı* yitmemiştir. Bülbül artık dem çekmemekte, çığlık atmaktadır, sesinin dönüşünü beklemektedir, ses, dönecek, dönen ses, boşlukta yitmeyen ses, *umut insanının* gücüyle, gerçeği dönüştürecektir. Ses vereceğiz. Hepimiz. Sesimiz gerçeğe çarpacak dönecek; bir daha ses vereceğiz. Yine dönecektir: Gerçekle haberleşeceğiz, biz ona ses vereceğiz, o bize ses verecektir. Böylece, gerçeği öğrenecek, anlayacak, dönüştürebileceğiz.

Doğumla, ölüm arasındaki yaşam bir seslenme ve duymadır. İnsanlara söylenecek sözleri söyleme, onların sözlerini duyma. *Seslenen insandır* o. *Duyan insandır.*

YENİ HAYAT

Duymadan düşünmek yok dinimizde,
Biz kalp adamıyız, gönül eriyiz.
İnsanız, insanlık esastır bizde;
Ne ciniz, ne melek, ne de periyiz.

Keşkülle asâyı çölde bıraktık;
Külâhı, hırkayı çiviye astık;
Gönülde marifet kandili yaktık,
Bu ince işlerin hünerveriyiz!...

Yalnız değiliz, ailemiz var;
Başımızdan aşkın gailemiz var;
Bin kervan tutacak kafilemiz var.
Varlık diyarının seferberiyiz.

Biz hakka âşıkız, dileğimiz hak;
Doyurmaz ahrette saadet ummak;
Dileriz dünyada kurulsun Uçmak;
Bu yolun ümmetsiz peygamberiyiz.

Tanrıyı göklerden yere indirdik,
Abidle, Mabudu biz sevindirdik,
Gözlerde çağlayan yaşı dindirdik,
Biz zemzem değiliz, alın teriyiz!...

Bugünün güneşi batıdan doğdu,
Sıcak ülkelerin ateşi soğudu,
Şarkı asırlarca karanlık boğdu
O meş'um gecenin biz seheriyiz.

Farkettik nihayet aç ile toku;
Anladık sonra var ile yoku.
Bırak o kitapları, gel biz oku;
Bizler ki hilkâtin son eseriyiz!...

Gönlümüz kılınçtır, tenimiz kını;
Orda saklarız vatan aşkını;
Çarpsın göğsümüze düşman akını,
Ulu Türkelinin biz siperiyiz

Gazi'dir o büyük yurdu yaratan,
Yabanı, bağrından söküp fırlatan
Yüce kalbi oldu Türklüğe vatan;
O, baştır, biz onun öz neferiyiz

Yaşayıp yaşatmak işimiz bizim,
Haram lokma kesmez dişimiz bizim,
Her yerde bulunmaz eşimiz bizim
Biz yeni hayatın erenleriyiz!...

Yeni Hayat, Yücel'in üçüncü gönül dönüşümünün şiiri. Bir diğer deyişle gönlündeki üçüncü *ana odak*. İlki bezmde dört kızkardeşi karşılayan gönüldü, öncesindeki rindâne tutumla. Rind olarak çıkmış yola, bezmde şarkı söyleyen olarak dönüştü ilkin. Bir aba bir hırkadan, bezme geçiş omuz silken, öteye kendini bırakmış birinden toplumu için özverili olan birine ilk dönüşüm. İkinci dönüşüm bezmden çıkış, topluma ülkeye, hırkadan, bezme geçiş, omuz silken, öteye kendini bırakmış birinden, toplumu için özverili olan birine eğitime katkıda bulunmak amacıyla, *dönen sesle*, gerçeğe gerçekliğe çıkış. *Yeni hayat* bu çıkışın devamı, gerçekliğe yeni yorumlar getirme aşaması. Üçüncü aşama. Sondan bir önceki. (Dört gönül odağı yaşadı Yücel diye düşünüyorum) *Dönen ses*, şiirinden daha önce, 1926'da yazılmış olmasına karşın, gönül haritasında, daha sonraki bir aşamayı gösteriyor.

Burada da gittikçe yoğun bir biçimde *çatışan içli insan* görüyoruz, bu insanın dönüşümünü; çatışma, âhenge, uyuma, senteze dönüşmüştür. Artık duyma-düşünme zıtlığı yoktur, çünkü "kalp adamı", gönül eri bu zıtlığı, çatışmayı yaşamaz artık; ilâhî olanla dünyevî olan, birbirine indirgenmez, ayrı ayrı da durmazlar. İnsanın değeri, öte dünyaya "yatırım" yaparak gelişemez. Ne sürekli hesap yaparak, ilişkide olduğumuz insanları sömürmeye kalkarak

ne de gelenekten gelen kavrama biçimlerini benimseyerek *yeni hayatı* yakalayabiliriz, ona ulaşır, onu yaşayabiliriz.

Yeni hayat, *umut insanının, hasret insanının* yaşam anlamında, amacında hep vardı. Bezmdeki dört kızkardeşten beklenen de oydu: "Saçlar çözülecek", yeni bir yaşama geçilecekti. Baştaki ilâhi yük, "gerçekliğe" uyum sağlama amacıyla dönüştürülmüştür: Artık bir dergâh üyesi değildir: Keşkülle (Keşkül, burada, gezici dervişlerin kollarına takarak kullandıkları, hindistan cevizi ya da abanozdan yapılmış kap) asâ bırakılmıştır ama rindâne tutumun izleri sürmektedir. "Gönül marifeti" hünerli bir biçimde canlı tutulmaya çalışılmaktadır.

Yeni hayat, yalnız başına yaşanmaz. Yalnız başına dünyayı yeniden yorumlama, "gerçek" *bir başına* bir başarı olamaz. Birlikte, aileyle ulaşılacaktır Yeni Hayat'a birlikte, yollara düşülecek, seferberliğimiz ilân edilecektir. Yeni hayat, "somut" hayatı, ondaki başarıyı önemseyen bir yaşama biçimidir. Pragmacı, sonuca ulaşmak isteyen bir hayattır.

Rind insan, dünyada başarı arayan insan olmuştur, bu arayışında, ilâhî olana inanç yitmemiştir. Aşkın varlık, içimizdeki sonsuzluk, Hak olan Tanrı, dünyadaki hakkı (Adaleti) koruyacaktır. Dünya böylece bir cennet (Uçmak) olacaktır: İlâhi olanı öbür dünyaya taşıyan bir yaşama coşkusu yok burada: İlâhî olan gerçekliğin içine, özüne, bu dünyanın içine sinmiştir, dünya ilâhîleşmiştir.

Tanrı, "yere inmiştir"; tapanla tapılan mutludur artık; gözlerde çağlayan yaş dinmiştir. Öbür dünyaya ertelenmemiş aşkın varlığın omzuna yüklenip, sorumluluktan kaçma atılımlarının denenmediği bir varolma biçiminin yönlendirdiği bir yaşam. "Abid"i, tapanı, ibâdet edeni sevindirecektir, ibâdet edileni de: Alın teriyle oluşturulmuştur, çünkü. Emek, iki dünyayı da mutlu yaşamayı sağlayacaktır. Yeni hayat, emek yoğun bir hayattır. *Sorun çözücü insandır* o. *Emek insanıdır.* Bu dünyanın sorunlarıyla didişirken, *öte insan* olduğunu hiç unutmamıştır.

Batıya olan eğilimi, güneşi batıdan doğuruşu, dünyaya "bigâne" kalan rind'in, bu kayıtsızlığının cân ile cânânını mutsuz edişini görmüş olmasındandır. Cân, cânân duruyor, yüzlerini vuran ışık, doğunun karanlık ışığı olmayacaktır artık; seher, batıdan doğan güneşle ulaşacaktır bize.

Sis perdesinin ardına atılmış, küçümsenmemiş dünya, batının ışığı ile aydınlatılınca, aç ile tok farkı görülmüştür. Toplum, ekonomik düzen teknolojik yapı, kültür ayırd edilmeye başlanmıştır. Ne var bizde, ne yok ayırdına varmışızdır. Kitaplarımız "gerçek dünyanın" kitaplarıdır artık, doğanın (hilkat), yaratılışın, kâinatın son kitaplarıdır.

Kavga, savaşım, yarışma, emek, vatan sevgisi, Tanrı dünyadadır artık! Yeni Hayat, Gâzi'nin önderliğinde oluşacak; temel ilkemiz yaşamak ve ya-

şatmaktır: Ahlaklı bir yaşamdır bu, tasavvufî birikim, bu kavga ortamıyla bütünleşmeye çalışmaktadır, "haram lokma"dan uzak bir kavga: Kapitalist düzenin acımasız çarklarına büyük bir hevesle koşarken gönlün duyduğu bir âhi terbiyesi "emel"i! Yeni hayatın erenleri, kulaklarında ilâhîler, ney sesleri, bezmlerindeki dayanışma içinde umutları, özverili yürekleriyle karmaşık, zor bir yaşama kavgasına başlıyorlar. Gerçekten de eşi yoktur yeni hayatın erenlerinin. Sayıları azdır. Çark, onları öğütmese bile, epeyce örselemiştir. Hem eren kalıp hem yeni hayata ermeye çalışmak. Şimdilik, öyle görünüyor ki erememişler. Hem yeni hem eren! Bu büyük sentez, sağlansaydı, "kendimiz" olarak çıkabilirdik dünya sahnesine. Engeller çoktu. Sosyo-politiko-ekonomik engeller bir yana, eskinin evrenini, hikmetini bilen yeniyi, yeniyi bilen ereni bilemedi. Erilemedi.

Sonra, Yücel'in yüce gönlü, rücû etti... Dönüşerek, değişerek. Çarkın, çıkar oyunlarına eren özlemi karşı duramadı. *Dinle Benden* (İnkilâp Kitapevi, İstanbul, 1960), *Allah Bir* (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1961) mesnevî tarzında yazılmış şiirlerden oluşuyor. 1937 ile 1943 yılları arasında yazdığı eğitici şiirlerden farklı olarak, deyim yerindeyse bir *apologia*, bir yaşam savunusu yapmaktadır. Yeni Hayat'ın Eren'i, geri çekilmemiş, yılmamış, korkmamıştır ama, *gönül haritasında* değişiklikler olmuştur: Yaşamayı dönüştürmeye çabalayan yaşama atılımı gerçekleşmeyince, ister istemez bir "içe dönüş"le karşılaşmıştır. Örneğin *Allah Bir*'i oluşturan tek şiirin kimi dizelerinden, gönlün aldığı hâli anlayabiliriz:

Senden çıkarak düşünmek olmaz
Şüpheyle bu kainat dolmaz (s. 26)

Bilseydi akıl bütünde hakkı
Kavrardı bir anda Garb'ı, Şarkı (s. 24)

Tanrı yere inmişti, insanların yaşama coşkusuna katılmış, maddenin, toplumun dönüştürülme atılımına ortak edilmişti. Şimdi Allah, İslâmî bakışın tassavvufî renkleriyle yorumlanmaktadır. Tanrısız düşünmek olanağı yoktur. Tanrının varlığından kuşku duymak yanlıştır. Yeni Hayat'ta yere indirilmiş Tanrı imgesinin yerine, bu kitapta, hayat tanrı katına çıkarılmaktadır. Akıl, tanrıyı varlığın bütününde görseydi, "kalp-akıl" zıtlığının, Şark-Garp tezadının yanlışlığını anlar, bu karşıtlıkların birliğini kavrardı.

Hayatı Tanrı odağında görme uğraşında, yaşamı dönüştürmek için yola çıktığı insanlarla çatışması, onlarla hesaplaşma içinde oluşu etkilidir.

Dağ başlarını tutunca mesken
Alçaktakiler çekildi benden (s. 47)

Beyhude didişmeler silindi
Vicdanıma bir sükunet indi (s. 56)

Zulmeylediler demem ben artık
Mazlum oluşum ne bahtiyarlık! (s. 57)

Yaşama atılımı, rindâne tutuma dönüşmektedir, yeniden. Tanrıya doğru, yüksek değerlere doğru yükseliş, dünyaya "kazık çakmak" isteyen, insanlardan uzaklaştırdı onu: Tanrıya yükselme, dünyevî çirkinliklerden uzak tuttu onu, dünyadaki anlamsız didişmelerden kurtulup, ruh sükununa ulaştı. Haksızlığa uğramış oluşu, onu mutlu etti, böylece gücünü Tanrıdan alan ruhundaki dinginlikle dünyanın maddî mânevî depremlerinden kurtuldu. Kurtulmaya çalıştı. Artık, yalnız Tanrı, biricik yüce saygı kaynağıdır:

Faniler önünde eğilmem ben (s. 69)

Çünkü, yaşadığı dünya değişmiştir, dünyayı yukarı doğru çekmiş, kavrama, algılama, düşünme çerçevesini değiştirmiştir. Böylesi bir *Gestalt* dönüşümüyle şöyle demektedir:

Başka bir zemindeyim zamansız
Volkan gibiyim, fakat dumansız (s. 54)

Genç Hasan-Âli Dergâh'ında değildir artık, Gâzi'nin Yeni Hayat'ın, da da. 1950'lerin Türkiyesi yabancıdır ona, Yeni Hayat çabucak eskimiş, Eren, yaşlı ruhuyla şöyle haykırmaya başlamıştır:

Rabbim, beni dinle pek harâbım
Ersin sana ayrılık azâbım

Eren, ayrılık azâbı olmuştur!

Yapayalnız kalmıştır çünkü, Yakup Kadri, Tanpınar gibi dostlarıyla, erenliğinin coşkusunu, öte adamlığını üleşememiştir, yeterince; dostları da, yalnızdılar, savrulmuşlardı, yüksek devlet memurluklarının güvencesine zaman zaman erişseler bile, yalpalamaları bir ömür boyu sürüp gitmiştir.

İşte 19. yüzyılın sonlarında doğan, bu *yalnız eren*, ruhunun müziğini müzisyen bir aileden gelerek oluşturdu. Babası ödün vermez, dindar, dürüst, çalışkan bir devlet memuruydu. İlkeli bir insan olduğu için sık sık âmirleriyle çatışırdı. Mevlevî dervişi, neyzen bir bestekârdı. Onun *bezmi* babasının mevlevîliğiyle açıldı. Anne tarafı denizci bir âileden geliyordu. Ailesi zengin sayılırdı: Yalı ve konakları vardı. Anneannesi Ayşe Hanım Hasan-Âli'yi çok etkilemişti çocukluğunda, o da bir Kâdîrî dervişi idi.

Hasan-Âli mevlevî ve denizci bir aileden geçmişten geliyordu. Hayatında ikisinin de izi oldu. Yeni Hayat Ereni'nin erenliği mevlevîlikten, "yeni" tutkusu denizciliğinden kaynaklanıyor olabilir.

Onu etkileyen kişilerden biri de Gülşen Bacı'dır. Bir Habeş kabilesi reisinin kızı olan Gülşen Bacı, Etiyopya'dan kaçırılmış, anneannesi Ayşe Hanım'ın dayısı bahriye miralayı Şükrü Bey, kızı esir pazarından almış. (yaşamıyla ilgili bu bilgileri, Mustafa Çıkar'ın *Hasan-Âli Yücel ve Türk Kültür Reformu* adlı kitabından derledim, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara. 1997) Gülşen Bacı'nın kocası Hasan Dede, müezzin ve Yenikapı Mevlevîhânesinin kudûmzenlerindendir. Hasan-Âli Hasan Dede'yle çok yakın dostluk ilişkisi içinde idi. Çocukluğu, bu mevlevîhânede, Hasan Dede'nin bilge kişiliğiyle etkileşerek geçti. 1938 ile 1946 yılları arasında 7 yıl 7 ay süren milli eğitim bakanlığı, böyle bir genetik, kültürel zemin üzerinde gerçekleşti.

Freudcu açıdan bakıldığında, çocukluğunda yaşadığı iki önemli sarsıntı, kişiliğinin sonraki oluşumlarında önemli olmuştur. İki yaşında dili tutulur, bir yıl boyunca konuşamaz. Ağzına sadrâzam ayakkabısı ile vurulursa konuşacağı söylenir. Sadrâzam, kıyamaz, eliyle vurur Hasan-Âli'ye. Bir çil Osmanlı altını verir, gönderir. Çâre olmayınca, bu kez, padişah yemeğinden kalanları yemesi söylenir. Padişah yemeği, gümüş tepsiyle sunulur ona, yine dili çözülmez. Son çare olarak Yenikapı Mevlevîhânesinde Ahmet Dede ona toz verip, okur, üfler. Hasan-Âli'nin dili çözülür.

İşte dil, iki anlamıyla çözülmüştür bir mevlevînin elinden: Konuşmuş, yazmış, tartışmış, eylemiştir. Dil, yâni gönül, bir mevlevînin nefesiyle açılmıştır.

Ardından yaşanan "travma"lardan biri üç yaşında gerçekleşmiştir. Evin hizmetçi kızı çingenelere satmak üzere Hasan-Âli'yi kaçırmıştır. Hasan-Âli bulunmuş, evine dönmüştür.

Heyecanlı, enerji dolu, öğrendiklerini anlatmayı seven bir çocuktu. 1901'de Yolgeçen Mektebi'nde öğrendiklerini hizmetçilere anlatırdı. 5-6 yaşlarında Gümüşsuyu'nda taşındıkları yeni köşkten görülen deniz manzarası, başının üstündeki "sonsuz" gökyüzü, koştukça bir türlü sınırını aşamadığı toprak onun gönlüne özgürlük duygusunu düşürdü.

Hûbaba adını verdiği Mehmed Celâleddin Efendi, ona yazı yazmayı okumayı öğretir. Şerafettin Yaltkaya'dan din ağırlıklı dersler alır, Bulgar Göçmeni Mustafa Dayı'dan, Balkan göçünün acılarını öğrenir.

Taş Mektep'teki eğitimi sırasında, sesinin güzelliği, Kur'ân okuyuşundaki mükemmellik dikkat çekiciydi.

1906'da Mekteb-î Osmanî'ye gönderilir. Bu okulun ibtidâî ve rüşdî sınıfları vardı. Baskıcı bir eğitim görüyordu.

1908'de meşrutiyetin ilânı Yücel'i çok etkiledi. "Hürriyet" kavramının ve coşkusunun oluşumunda küçük yaşında yaşadığı duyguların önemi vardır.

Babası Ali Rızâ Bey, İttihât Terâkki'ye girmeyi kabul etmez ve işinden uzaklaştırılır, âile büyük bir bunalım yaşar. Hasan-Âli tüm bu olumsuzlukları Abdülhâmid'in istibdâdına bağlar.

Vefâ İdâdisi ve ardından girdiği Darülfünûn felsefe bölümünden Ruh-Beden ilişkisi üzerine yazdığı başarılı bir bitirme teziyle mezun olur.

Mezuniyetinin ardından, İzmir'de öğretmenlik görevi, 1924'de İstanbul'a dönüş ve 1927'de müfettişlik gerçekleşir.

1930'da Atatürk'le karşılaşır. Paris'e bir yıllık denetim gezisine çıkar. 1938'de bakan oluncaya kadar Türk Dili Kurultayı'nda çalışır; Türk Tarih Kurumu'nda üye olur; Milli Eğitim Bakanlığı'nda, Gâzi Eğitim Enstitüsü'nde müdürlükler yapar.

1938'de Milli Eğitim Bakanı olur, 1946'da istifa ederek ayrılır; 1950'de Cumhuriyet Halk Partisi'nden de aynı biçimde ayrılacaktır.

Hasan-Âli, velûd bir yazardı, ders kitapları eğitici kitaplar yazdı. Goethe ve Mevlânâ üzerine olan kitaplarını 1932'de yayımladı. Felsefe, Mantık, Türk Edebiyatı hakkında kitapları vardır. Toplumsal, kültürel yaşamımız, bunların ahlak boyutlarını gözden geçirip, değerlendirdiği *İçten-Dıştan* (1938), *Hürriyete Doğru* (1955) *İyi Vatandaş-İyi İnsan* (1956), *Dinle Benden* (Manzum yazılmış, toplumla, kendisiyle bir hesaplaşma 1960) *Hürriyet Gene Hürriyet,* Cilt I (1960) *Hürriyet Gene Hürriyet* Cilt II (1966, ölümünden sonra yayımlanmış) *Kültür Üzerine Düşünceler* (1974, ölümünden sonra yayımlanmış), *Geçtiğim Günlerden* (1990, ölümünden sonra yayımlanmış) adlı kitaplar, kitaplarının bir bölümünü oluşturur.

Hasan-Âli'nin gönlü, değişen, dönüşen, çatışan bir yaşam içinde, karşıtlar içinde kalmış, bu karşıtlıkları aşmaya çabalayan gönüldür. Yakup Kadri 2.1.1953'de Bern'den yazdığı mektupta Hasân-Âli'ye şöyle diyordu: "... sen de, ben de, şu zevâhîr âlemin takazalarına aldırış etmeyecek kadar deryâdilizdir" (*Yakup Kadri'den Hasan-Âli Yücel'e Mektuplar,* Hazırlayan Canân Eronat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996).

"Kalender meşrep", deryâ-dil, yüce gönüllüydü, çatışmalar onun gönlünde böylece, eridi, bütünleşti. Onda, ağır başlılıkla, çocuksu bir çılgınlık ya da Tanpınar'ın deyimiyle "tatlı lâubalilik" bu çatışmalı kişiliğin bir diğer yüzüdür: "Neşesi hayatının üslûbuydu ve bütünüyle doğduğu şehirden gelirdi. Âli ne ikbâl günlerinde, ne de bazân isteyerek dozunu ağırlaştırdığı o patavatsız konuşmasını... Terbiyesinde bütün şehrin, aile itibariyle mensup olduğu Mevlevîliğin, belki de uzaktan temas ettiği Bektaşîliğin büyük payı vardı. Birinin ağırbaşlılığı ile öbürünün tatlı lâubaliliğini birleştirmiş gibiydi.

(*"Tanpınar'dan Hasan-Âli Yücel'e Mektuplar"* hazırlayan Canan Yücel Eronat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997 s. 45).

Doğu-Batı birliği konusunda ulaştığı noktayı şu sözlerinde görebiliriz: "Ben Doğu ve Batı diye bir ayrılık görmüyorum. İnsan eseri, insan ruhunun iştiyakları, kayguları, korkuları zamana ve zemine göre değişse de, özünde bir ayrılık varsa o, tutulan yol ve usuldendir. Garplı kafasının metoduyla duymasak şarklıda bu özü bulmamız güç olurdu. Meselâ Mevlanâ'nın *Fîhi mâ fîhi* kitabını Goethe'nin Eckerman'la konuşmaları gibi okuyorum. İkinciyi okumaya alışmasam, kimbilir birinciyi şimdikinden daha az başarı ile söktürebilirim" (Mustafa Boydar'la yaptığı konuşma, *Varlık* dergisi, Sayı 419, Haziran 1955, s.6).

Gönlü bu birliğin devingenliği ile hareketli, bir duygu, düşünce, eylem insanı olarak yaşadı. Çelişkileri, insanımızı beyân eder.

İç dünyamızın toplumsal sorumluluğumuzu taşıması gerektiğini savunduğu bakanlığındaki eylemci kişiliği ile dünyaya boşverir göründüğü rind kişiliği gönül evreninde dalgalanmalar yarattı. Eylem insanı olarak sorumluluğu, açık yürekliliği, açık görüşlülüğü savundu. 1939'da yeni ders yılına başlarken, Bakan olarak yaptığı konuşmada şunları söylüyordu: "Bugün yaptığınız işin, yarın büyük iş yapacak insanları yaratacağını fark ederek, bilerek çalışmalısınız. Büyük Milletimizin gözü üzerinizdedir. Ne kadar az kalabalık yerde iseniz size bakan gözlerin sayısı o kadar çoktur."

Hayat-Ahlâk ilişkisine bakıştaki dinamik görünüşünü yansıtan konuşmalarından birini 1943'te İkinci Maarif Şurasında yaptı. Şöyle diyordu: "... biz yaşayan ve yaşamakta devam eden gerçek ahlâkın adamlarıyız. Bizim hayat diye aldığımız anlam bizim de, bizden evvelkiler gibi temadi eden büyük varlıkta, milli varlığımızda yaşamamızdır... Koyduğumuz ülküler ve ilkeler hiç değişmez naslar halinde alınmamalıdır. Hayat gibi onlar da tekâmül edecektir..."

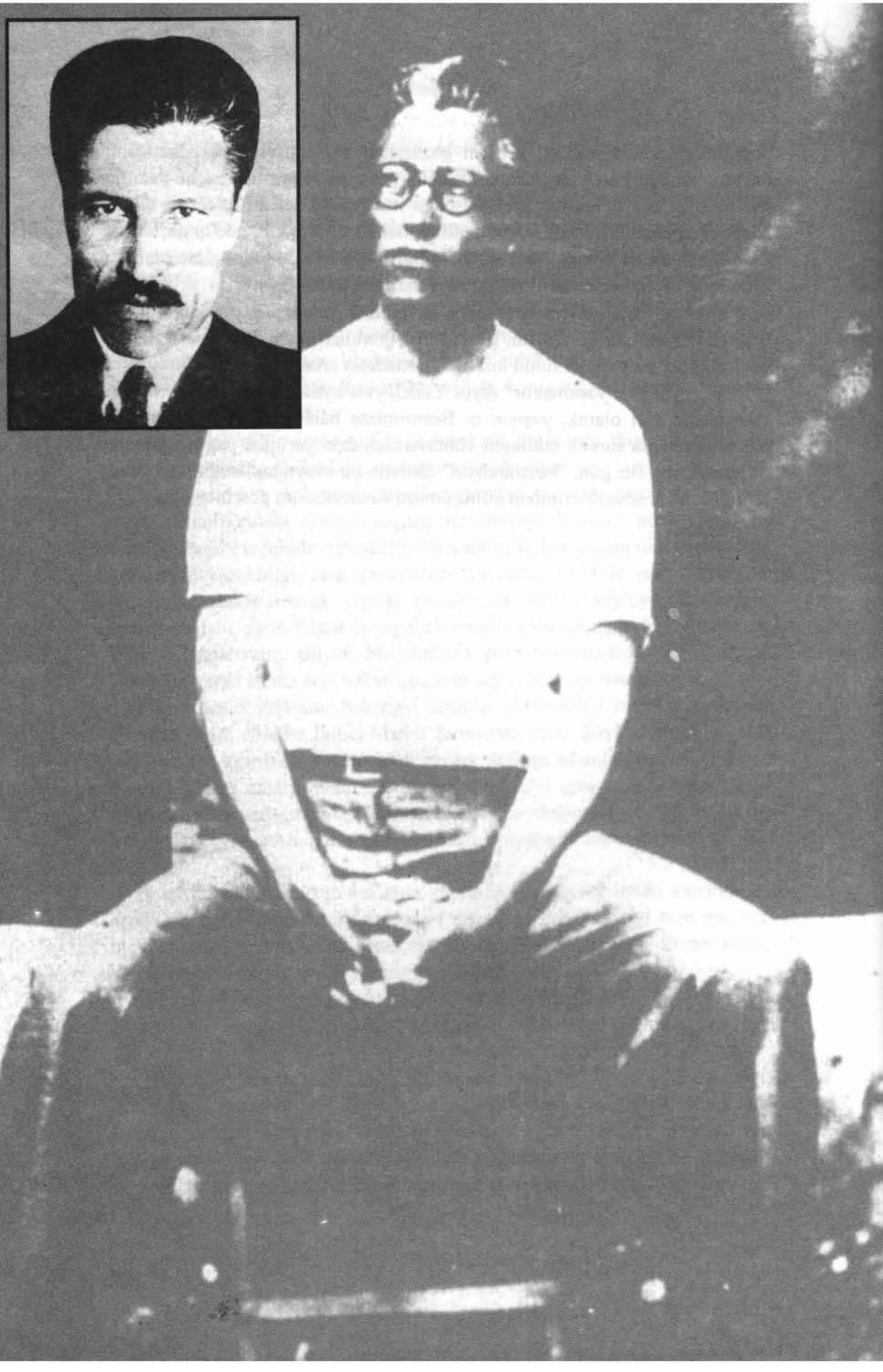
Sanırım, kültürümüzün varlığını sürdürüp, yaratıcı atılımlar yapabilmesi açısından onun *umut insanlığı, özveri insanlığı, öte insanlığı* bize güç vermelidir. 1943'te elli yıllık yazarlık yaşamı olanlara yaptığı konuşmadaki sözlerini kendisi için de söylenmiş sayabiliriz.

(Hasan-Âli'nin yaptığı konuşmaları aldığım kitap: *Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçler*; Hasan-Âli Yücel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993).

"Hayat, imkânlardan örülmüş bir hâl daha doğrusu bir istikbâldir. Düşünen insanın yazar olması, hayatın tam özünde ve en iç, en sıcak yerinde bulunması demektir. Yazıya başlarken yazıların kalem sahibini nereden alıp nereye götüreceği belli olmaz. Çok defa düşüncelerin çizdiği yol, o düşüncelerin sahibine de meçhuldür. Kaderin gözü, aşkın gözü gibi bağlıdır. Dehâ

dediğimiz harikalı kudret, kaderin gözündeki bağı çözebilmektedir. Dâhi, hayatın uzağını görebilen, alnının yazısını kendi eli ile yazabilen, bu yazının her harfine, her noktasına kendiliğinden itaat eden, devam iradesini ölümsüzlüğü duyacak derecede kuvvetlendirebilendir. Bizim gibi göçüp geçicilere ölümsüzlüğün en kıymetli bağışı, fikir; fikrin kundağı da yazıdır. Ne mutlu o insanlara ki fikirlerini sardıkları ve senelerin küflendirmediği sayfalarda, yeni doğmuş insan yavrusunun mânâ âleminden getirdiği hayat özünün taze kokusu devâm eder!... Bugün, gözlerimizi gönüllerimizle beraber üzerlerine çevirdiğimiz bu yaratıcı ruhlu insanlar, o saadetin erenleridirler."

"Herşeyin başı yaşamaktır" diyor Yücel, yine aynı konuşmasında. Sözleri bize ulaşan biri olarak, yaşıyor o. Bezmimizse hâlâ toplanamamış, gönlümüzle dünyanın sürekli etkileşen kültürleri içindeki yerimizi yaşama gücüne erişememişiz. Bir gün, "bezmimizde" cânlarla bir araya toplanabilirsek, saçlarını çözecek sevgililerimizin kültürümüze sunacaklarını görebileceğiz.



"SONRADAN GÖREN"LERİN ANLAYAMADIĞI, "ÖNCEDEN GÖREN" DEV: DR.HİKMET KIVILCIMLI

Sadık Göksu

Öndeyiş Yerine:Marksist Önder Dr.Hikmet Kıvılcımlı Marksizm'in Gerçek ve Sözde Önderlerini Anlatıyor:

Marks'ın Engels'in birinci özellikleri softalığa dayanamayışlarıdır. Uzun tecrübelerden sonra biraz da şaşarak bir şey öğrendik: "marksistim" diyenlerin çoğu marksizm softalarıdır. Marks ve Engels'in birinci davranışları softa marksistlerden yaka silkişleridir.

Marks ve Engels'ten sonra gelip de marksizm softası olmamak çok güç şey. Çünkü Marks ve Engels kertesinde hiç kimse hayatının bütününü kıyasıya araştırmalara ve döğüşlere verememiştir. Bu iki insan, kendi çağlarına gelinceye dek, hiçbir düşünürün ve devrimcinin yapamadığını yaptılar: İnsanlık kültürünün paramparça ve tepesitaklak duran ulu ehramını tabanı üzerine oturttular. Teori ile pratiğin, birlikte ve tümüyle, bütünlüğünü yarattılar...

Dr. Hikmet Kıvılcımlı - Toplum Biçimlerinin Gelişimi

Konuya, yazının başlığı üzerine birkaç sözle girmek istiyorum. Son dönem devrimcilik, özellikle Sosyalizm tarihi söz konusu olduğunda, egemen oportunizmin, yiğitlik yergisine ve kurnazlık, hattâ kaçaklık övgüsüne daya-

nan bir "erken öten horoz" benzetmesi vardır. Onlar halkın uyanışı için ilk ortaya atılan ve çeşitli acılara uğratılan insanları böyle bir benzetme ile anarlar. Görseler de görmemiş gibi davranmayı erdem sayar, aralarında göz kırpar ve Kıvılcımlı'yı da bu açıdan yargılarlar.

Kuşkusuz *Kıvılcımlı*, oportunizmin tam karşısındadır. Peki bu yaygın tutum karşısında duran Kıvılcımlı'yı nasıl niteleyebilirdim? İşte bu insancıl ve toplumsal zıtlık açısından Kıvılcımlı'ya *"Önceden Gören"* dedim. Onun durumunu belirleyince de, öyle olmayanlar için dolayısıyla, *"Sonradan Gören"* demek gerekti.

Ama salt *görme*'nin "teorik" bir uğraş, bir çaba olduğu ve Kıvılcımlı'yı tanımlamada eksik kaldığı söylenebilir. İşte bu, "görme"nin kapsamını, Kıvılcımlı gibi, *"Görev yoksa, insan da yoktur"* diyerek açıklamayı, "Pratik"te onun gereğine girişmeyi de, Doktor'a yakışan anlamı ile başlıkta yer alan "Dev" kavramının içeriğinde buluyoruz.

Kıvılcımlı'nın son derece olağan ve ussal "Önceden görme" özelliği, Zeus ve çevresindekilerden daha eski tanrılardan olan *Prometheus*'u anımsatır. Çünkü Prometheus sözcüğünün anlamı, "Önceden gören"dir ve bu adı alan tanrının niteliği de budur. Başardığı iş de üstün bir görüşe dayanmaktadır, son derece olumlu ve insanüstüdür.

Prometheus, Tanrıların ülkesi Olympos'tan Ateş'i, Us'u alıp, bütün canlılar, kardeşi *Epimetheus*'un düşüncesizliği, kıt akıllılığı yüzünden, pençelerle, yırtıcı dişlerle, güçlü koku alma duyuları ile, kendilerini koruyacak çeşitli organlarla güçlendirilmiş iken, doğada hemen hemen çırçıplak kalmış olan *İnsan*'a, onu güçlendirmek için vermiş ve ona tanrısallık kazandırmıştır. Bu yüzden de Olympos tanrıları Prometheus'u ağır bir işkence ile cezalandırmışlardır.

Bütün canlıları yaratma görevini kendi isteğiyle üstlenen ve bu çelişik duruma neden olan Prometheus'un kardeşi Epimetheus'un adının anlamı da, "Sonradan Gören"dir.

Yazıya bu başlığı koyarken mitolojideki bu olaydan hareket etmedim. Fakat gördüğüm ve düşündüğüm şey, bu insanüstü duruma pek uygun düşünce de, yazıya bu adı vermekte hiç tereddüt etmedim.

Kıvılcımlı ile solcu aydınlarımızın büyük çoğunluğu arasında, önemli bir ayrım var. Kıvılcımlı ünlü *"Tarih Tezi"*nde, sonradan hem yaygınlaştırılarak adeta bir dil pelesengi haline getirilen, ama ne yazık ki hem de hiç gereğince anlaşılmayan bir şekilde, *"Bugünkü Türkiye'yi anlamak için, onun, dün içinden çıktığı (daha doğrusu bir türlü içinden çıkamadığı) Osmanlı tarihine inmek gerekti..."* dediği üzere, bu toplumu yok saymak, yerine soyut başka bir toplum varsaymak tutumuyla hareket etmiyor. Onu anlamaya, onunla iletişim kurarak, onu gerçekten değiştirmeye çalışıyor.

Peki, neden başaramıyor -öyle ya başarsa, kendisine de yaptıklarına da bakışlar, kısaca: yargılama başka türlü olacaktı?- Çünkü, bir kez, ciddiye alınmış, fena hâlde mimlenmiş. Hem de her bakımdan, savaştığı düzen tarafından karşıya alındığı gibi, sözüm ona dost: o düzeni kendisi gibi değiştirecek olanlar tarafından da yalnız bırakılmış, hattâ, çokça zor yol gösterdiği için onlar tarafından da karşıya alınmış! *Âraf'ta olmak*, çok açıklayıcı, bu konuya değineceğiz.

Başka bir Âraf'takinin, Üstad *Cemil Meriç*'in Kıvılcımlı ile ilgili yazısının konumuza yaklaşmada yararlı olacağını düşünüyoruz:

"DÜŞÜNEN BİR ADAMDI KIVILCIMLI

Kıvılcımlı'nın, edebiyat-ı cedideyi feth-i meyt masasına yatırdığı küçük fakat dopdolu karalamayı kırk yıl önce okumuştum. Nazım'ın şiirleri ile ilk karşılaştığım zaman duyduğum tedirgin ve düşmanca bir ruh haleti ile ayrıldım o sayfalardan. Kıçı kırık bir edebiyat amatörü idim. Lise yıllarının kazandırdığı tek alışkanlık: oldukça ahenkli cümleler kurabilmek, bir yabancı dilde yazılan kitapları az çok sökebilmekten ibaretti. Kıvılcımlı'yı anlayamazdım. Şarkıdan çok çığlığa benzeyen bu ses, demir parmaklıklar arkasından geliyordu...

Yıllar geçti, Kıvılcımlı, belli bir çevrenin kahramanı oldu. Otuzbeşlerin edebiyat tenkitçisi, birkaç cümlesi ile insanlık tarihinin en kesif bulutlarını dağıtan, en çetrefil muammalarını çözen bir peygamber hüviyetine büründü veya büründürüldü. Tanıştık, 'Otopsi'de yerini bulamamış haşin ve haşarı bir tecessüsün arayış ve buluşları vardı...

Kemalizmin zaferinden sonra, bir çağ edebiyatını, bütün pislikleri, bütün anakronizmleri ve başarıya benzeyen başarısızlıklarıyla tasfiyeye koşan bir neslin en uyanık, en şuurlu temsilcilerinden biriydi... Ama edebiyat-ı cedide'nin gerçek bir otopsisini yapmak, bu edebiyatın hastalıklarını tercüman olduğu medeniyetin hastalıkları olarak teşhis etmek, bir kelime ile Batı ile Doğu'nun muhasebesini yapmağa kalkmak kıyaslanamayacak kadar çetin bir işti. Kıvılcımlı peygamberane diyebileceğimiz çizgilerle, yapılması gereken araştırmanın oldukça başarılı bir taslağını sundu.

Daha sonraki mirasçılarından hiçbiri onun vardığı irtifaa çıkamadılar. Düşünen bir adamdı Kıvılcımlı. Hızlı düşünen bir adamdı. Otopsi, yeni bilgilerle zenginleştirilebilir. O zaman için pek tabiî olan aşırılıklar düzeltilebilir. Çığlıkta ahenk aranmaz. Bu bir polemiktir. Kıvılcımlı ülkemizin yetiştirdiği en büyük polemikçilerden biri olmak vasfını uzun zaman sürdürecektir".[1]

[1] Cemil Meriç, "Düşünen Bir Adamdı Kıvılcımlı", *Jurnal Cilt 2*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Böylece bu uzun girişe son vererek Kıvılcımlı'nın yaşamöyküsüne geçiyoruz.

KIVILCIMLI'NIN YAŞAM ÖYKÜSÜ

Nüfus kaydına göre *Hüseyin Hikmet Kıvılcımlı*, 1902 yılında Priştine'de Posta-Telgraf Müdürü *Hüseyin Bey* ile eşi *Münire Hanım*'ın oğlu olarak dünyaya geldi. 1908 yılında Hürriyet ilân edildiğinde Serez'de idi.

Balkan harbi patladığı gün H. Hikmet kendisini yeniden İştip'te buluyor. Ulusların kanlı göçü başlamıştır. Sonra, bir aile kolunun bulunduğu İstanbul'a geçiyor. Zabit Murat dayı ile Kuşadası'na geliyorlar. Hüseyin Hikmet, depolardan silâh çekmeye katılıyor. (17 yaşında) *Kuvayı Milliyeye gönüllüğü*, Yörük Ali Efe, Aydın Cephesi, Çine köprüsü...

"Köyceğiz Kuvayı Milliye Askerî Kumandanlığı"na tayin edilişi.. Menteşe gazetesi. Bolşevikler, Kızıllar! Elaltından İtalyanları çağıran Mutasarrıfa karşı gizli gençlik teşkilâtı ve hücumlar. Muğla İtalyan işgalinde. Rodos'tan *İstanbul*'a dönüş."

Vefa Sultanisi'nde, eğitimini sürdürerek *Tıbbiye-i Şahane* sınavını kazanır. Daha Tıp fakültesine başladığı 1920 yılında bazı öğrenci eylemlerinde önlerde yer alır. Vazife gazetesi. Orak Çekiç dergisi.

Akaretler'de Parti kongresinde (1 Ocak 1925) *TKP Merkez Komitesi*'ne Gençlik Teşkilâtı Sorumlusu olarak giriyor. Aynı yıl Mart ayında tutuklanıyor, fakat Nisan'da serbest bırakılıyor. Yine o yıl Tıbbiye'den mezun oluyor. 1925 yılı bitmeden yeni bir dava ile on yıl kürek cezasına çarptırılıyorsa da Cumhuriyet'in 3. yılı affi ile yine serbest bırakılıyor.[2]

Yayın ve teşkilât kurma çalışmalarına yoğun şekilde devam eden Kıvılcımlı, 1929 yılında *İzmir*'de dört buçuk yıldan fazla hapis cezasına çarptırılarak *Elâzığ* cezaevine gönderildi. Kıvılcımlı, kendi deyimi ile üniversiteye çevirdiği bu cezaevinde Marksizm'i derinliğine incelemiş, bir yandan da ünlü *"Yol"* kitapları başta olmak üzere pekçok eserler vermiştir.

Kıvılcımlı'yı 1935-36 yıllarında kurduğu *"Marksizm Bibliyoteği"* serisinde vefakâr arkadaşı, Donanma ve Vatan Partisi davalarından toplam oniki yıl hapis yatan ve 1969 yılında Bulgaristan'da esrarengiz bir şekilde ölen ya da öldürülen *Fatma N. Yalçı* ile birlikte görüyoruz. Marksizm Bibliyoteği serisinden 13 kitap yayınlıyorlar. *"Sosyete ve Teknik"* başta olmak üzere birkaçı, Kıvılcımlı'ya ait olduğu şeklindeki bazı yanlış bilgilere karşın benim bilgime göre Fatma N. Yalçı'nındır. Yardımlaşmaları doğaldır. İki arkadaş, 1936-37 yıllarında da *Emekçi Kütüphanesi*'ni kurmuşlar, bu seriden de beş kitap yayınlamışlardır.

---

[2] *Dr. H. Kıvılcımlı, Hayatı ve Eserleri*, Alaz Yayınları, 1994. Süha Ünsal, Ölümünün 25. Yıldönümünde Dr. Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih ve Toplum*, s.154, Ekim 1996.

Kıvılcımlı, büyük bölümü *Kırşehir* hapishanesinde geçen mahkûmiyet dönemini de çalışmaları ile verimli kılmıştır. Özellikle Kırşehir'de, teorik araştırmalardan başka doktorluk da yapmış, Kırşehirliler de kendisine yaygın olarak muayene ve ziyaret için gelmişlerdir. Bir dönemin ön plandaki siyasî liderlerinden *Osman Bölükbaşı* Kıvılcımlı'dan siyasî ve sosyal dersler almış, biraz da bu yüzden, biraz siyasal karşıtlıktan Kırşehir'de adı komünist'e çıkmıştır. Rektör Prof. *Erol Güngör*, öğrenciliğinde Kıvılcımlı tarafından tedavi edildiğini anlatanlardandır. Ahilik araştırmacısı albay *Refik Soykut* da, binbaşı iken Kıvılcımlı'yı hapishanede ziyaret ettiğini bana anlatmıştır.

Kıvılcımlı'nın 1954 yılında *Vatan Partisi*'ni kurduğu biliniyor. Bu partinin faaliyetine 1957 yılında son verildi. Yöneticileri ve üyelerinin bir bölümü hapsedildi. Sonunda Parti de, yönetici ve üyeler de aklandılar. Bu kapatma ve tutuklamanın, DP'nin ABD'den yardım alma amacını taşıdığını Kıvılcımlı ve başkaları tarafından yaygın olarak belirtilmiştir.

Vatan Partisi'nin avukatlığını *Mehmet Ali Aybar* kendiliğinden üstlenmiştir. Vatan Partisi'nin seçim toplantılarında konuşma yapan Türkiye Sosyalist Partisi kurucusu ve genel başkanı *Esat Adil Müstecaplıoğlu* da[3], bir savunmasında, "geri bıraktırılmış uluslardan birinin", ABD'den yardım alabilmek için Fransa'dan komünist istediği şeklinde bir Batı fıkrasını bir kehanet gibi, bu olaydan önce anlatmıştır.[4]

27 Mayıs'tan hemen sonra, Kıvılcımlı'nın MBK'ya ünlü telgrafı ve mektupları, kendi yayınladığı "Kuvayımilliyeciliğimiz ve İkinci Kuvayımilliyeciliğimiz" adlı eserinden de bilinmektedir.[5] Biz de 1992'de yayınlanan bir derlememizde, Kıvılcımlı'nın, Cumhurbaşkanı *Cemâl Gürsel* ile çok kısa olan görüşmesini anlattık ve bu yöndeki diğer çabalarına o zamanki bilgilerimiz ölçüsünde değindik.[6]

Kıvılcımlı ve grubuyla ilişkim *1961* yılında başladı. İlkin *Fatma N. Yalçı* ile tanıştım. O da beni o yıllarda Kıvılcımlı ile tanıştırdı. O sırada Kıvılcımlı'nın çevresinde çok az insan vardı. Marksist sosyal psikolog *Fatma N. Yalçı*, teori ve pratikte Kıvılcımlı'nın en büyük yardımcısı idi. Sonra *Suat Kundakçı* geliyordu.

Benim katıldığımda grubun aktif çekirdeğini bu üç kişi oluşturuyordu. Bir de *Ahmet Cansızoğlu, Osman Sercan* gibi, ara sıra gelip giden, eski yoldaşlar ile henüz sayıları son derece az olmak üzere *Nizamettin Üstündağ* gibi kazanılan ya da kazanılmaya çalışılan, ayrıca kimi merak, kimi macera ya da

[3] Z. Anadol, *Kırmızı Gül ve Kasket, Belge Yayınları*,1989, s. 143.
[4] Z. Anadol, 1989, s. 124.
[5] Dr. H. Kıvılcımlı, *Kuvayımilliyeciliğimiz ve 2. K. Milliyeciliğimiz*, 1965.
[6] S. Göksu, *Darbelerle Demirkıratlar ve 27 Mayıs*, Anahtar Yayınları, İstanbul, 1992.

başka amaçla gelip kaybolan *Kastro Nuri (Yazıcı)* gibi bazı gençler de oluyordu.

1962 yılında Kıvılcımlı, sendika tartışmalarına mevzîî olarak katıldı. O yıl ve daha sonra özellikle Yapı-İş Federasyonu ve Yol-İş Sendikası'nı etkilemeye çalıştı. Bu konuda aktif olan *Suat Kundakçı* idi ve oldukça başarılı oluyordu. Yol-İş Bakanı, sonradan Türkiye İşçi Partisi milletvekili *Şaban Erik*, Kıvılcımlı'ya büyük sempati duyuyordu. Suat Kundakçı'nın akrabası *Metin Bilgen* de, Kıvılcımlı'ya bağlı idi ve Yol-İş'te çalışıyordu. Genel Sekreter *Bekir Yenigün* de bu gruptandı.

Türkiye İşçi Partisi ve DİSK kurucusu *İbrahim Güzelce*, Kıvılcımlı'ya çok saygılıydı. *1962-1963* yıllarında, ayrılıncaya kadar kısa bir süre Güzelce'nin başkanı olduğu Basın-İş'te, Genel Müfettiş sıfatı ile çalıştım. 1963'te Yol-İş Sendikası'nın Trakya Bölge Müfettişi olarak *Kırklareli*'ne gittim. Aynı yıl orada arkadaşlarla birlikte Türkiye İşçi Partisi il kuruluşunu yaptık, İl Başkanı oldum. 1964'te öğretmenliğe atandığımdan TİP'ten ayrıldım, *Kayseri*'ye gittim. Orada başlıca *Bahri Akbulut* gibi Kıvılcımlı grubuna önemli katılımlar oldu.

1964 yılında yine Suat Kundakçı kanalıyla sendikacı *İsmet Demir* gruba katılmış oldu. *1965* yılında Tarihsel Maddecilik Yayınları kuruldu ve *Tarih Devrim Sosyalizm* adlı temel eser yayınlandı. Onu, *İlkel Sosyalizmden Kapitalizme İlk Geçiş: İngiltere* izledi. *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi* ile *Kuvayımilliyeciliğimiz ve İkinci Kuvayımilliyeciliğimiz* de 1965 yılında yayınlandı.

O yıl nisan ayı ortalarında, TİP ve daha sonra DİSK kurucusu ve milletvekili *Rıza Kuas*'ın Genel Başkanı olduğu Lâstik-İş Sendikası'nın Karadeniz Bölge Organizatörü olarak *Samsun*'a gittim. Değerli eczacı *Oğuz Koyutürk* orada haftalık "*Çaltı*" dergisini çıkarıyordu. Kısa bir zaman sonra Çaltı'nın sorumlu müdürü oldum. Türkiye İşçi Partisi yöneticileri, Kıvılcımlı'dan çok çekiniyor ve partiyi kendisinden olabildiğince uzak tutmaya çalışıyorlardı. Bir Kıvılcımlı sempatisi uyandırmak önceleri çok zordu.

Sonra Oğuz Koyutürk, dergiye Kıvılcımlı'nın kitaplarından cümleler, paragraflar koymaya başladı. Daha sonra da Kıvılcımlı'nın yazılarını yayınlamaya başladık. Bu arada *Doğan Avcıoğlu* ile başlattığım bir polemiği Kıvılcımlı, "Atma Avcıoğlu Din Kardaşıyız!" başlıklı yazısı ile sürdürdü[7]. Avcıoğlu bu yazıyı daha sonra Kıvılcımlı'nın ilk ve son yazısı olarak Yön sütunlarına aldı.[8]

1965 sonunda İstanbul'a döndüm, fakat Kıvılcımlı'nın yazıları bir süre daha devam etti ve *"İşçi Partisi Nedir, Ne Olmalıdır?"* başlıklı 19 sayı süren

[7] Dr. H. Kıvılcımlı, "Atma Avcıoğlu Din Kardaşıyız", *Çaltı*, s.133, 1.11.1965.
[8] H. Kıvılcımlı, "Atma Avcıoğlu Din Kardaşıyız", *Yön*, s.138, 19.11.1965.

seri yazı yayınlandı. *1966* yılında, *Karl Marks'ın Özel Dünyası*'nın ve *Uyarmak İçin Uyanmalı, Uyanmak İçin Uyarmalı: TİP'e Teklif*'in yayınlandığı biliniyor.

Aynı yıl Cumhuriyet gazetesi, Türkçe üzerine bir yarışma açmıştı ve Kıvılcımlı bu yarışmaya katılmak istiyordu. Ama kendi adıyla yarışmaya girerse eser gözardı edilecekti. 1964 yılında eski (*MAH*) Millî Emniyet raporuyla öğretmenlikten uzaklaştırılmıştım ve hemen hergün aydınlar, sol kuruluşlar ve basın bu olayı gündemde tutuyordu. Kıvılcımlı, "kitabı senin adınla çıkaralım" dedi, kabul ettim ve *"Türkçe'nin Üreme Yolları ve 'Dil Devrimciliğimiz'"* bu şekilde yayınlandı. Ama Kıvılcımlı'nın orağa benzetilen şekilleri ve çekiçli fiil gösterimleri ile "Tarihsel Maddecilik Yayınları"ndan çıkan kitap, yarışmada hiçbir sonuç alamadı.

Bir süre sonra, arkadaşça ilişkilerimiz olan Doç. (sonradan *Prof.) Dr. Özcan Başkan*'a rastladım. Nasılsın bile demeden, kitabı hararetle kutladı. *"Ben o konuda çalışıyordum, senin kitabını okuyunca bıraktım. Sen bu işi mükemmel bir şekilde başarmışsın"* dedi. *"O kitap benim değil, Hikmet Kıvılcımlı'nın"* dedim. Özcan Başkan o tarihten sonra bana düşman oldu. Kitaptan da kuşkusuz hiçbir yerde sözetmedi.

Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil ise, 12 Mart 1967 tarihinde Cumhuriyet'te yayınlanan yazısında kitabı kısaca, ama oldukça iyi bir şekilde ve övgü ile tanıtmıştı.[9]

1965 yılında kurulan *YİS*, (Yapı İşçileri Sendikası) 1966 yılında ünlü "Pipe-Line Boru Hattı Grevi"ni yaparak, 9 Ekim 1966 tarihinde işverenle başarılı bir toplu iş sözleşmesi imzalamış, Sendika'nın eline o zamana göre oldukça iyi bir para geçmişti. Bu para ile *1967* yılında *Sosyalist* gazetesi çıkarılmaya başlandı. Fakat Suat Kundakçı'nın elindeki para gittikçe kısıldı ve *Sosyalist*'in yayını 7. sayıda sona erdi.

1967 yılı sonlarında *Mihri Belli* çevresi, kısaca *MDD'ciler* tarafından, *Türk Solu* yayınlanmaya başladı ve Kıvılcımlı bu dergide zaman zaman bazı yazılar yayınladı. Bir süre sonra *Aydınlık* dergisinin yayını başladı. Bu dergi, daha sonra *Aydınlık Sosyalist* ve *Proleter Devrimci Aydınlık* şeklinde ikiye bölündüğünde bu kez her ikisinde sürekli olarak yazılar yazdı.

Artık 1966'lara kadar sürdürülebilen Kıvılcımlı'ya karşı sus konspirasyonunun, ilgisizlik taktiğinin gücü sona eriyordu. 1965-66'larda bana, Türkiye sorunları ile ilgili olarak, *"Yıllarca hapis yatan Hikmet Kıvılcımlı bunları ne bilebilir?"* diyen bir *Çetin Altan* bile 1968-69'larda her karşılaşmamızda, tanışmadığı hâlde, *"Doktor'a selâm söyle!"* demeyi ihmâl etmiyordu. Bütün

[9] Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil, "Türkçe Üzerine", *Cumhuriyet*, 12.3.1967.

sol liderleri dişine vurup sıtkı sıyrılan atak gençliğin ise, artık eskilerden tek ve son umudu Dr. Hikmet Kıvılcımlı idi.

1968'de *İşsizlik ve Pahalılıkla Savaş Derneği* (İPSD) kuruldu. Bu girişimde ön planda *Kıvılcımlı*'nın, *Orhan Müstecaplı*'nın, benim ve bazı diğer arkadaşların çabaları ile kurulan bu dernekte YİS Genel Başkanı *İsmet Demir*, İstanbul Barosu ve Demokrat İşçi Partisi eski Başkanı ve TİP eski Genel Sekreteri, Doç. Dr. *Orhan Arsal*, yazar *Orhan Kemâl, Prof. Dr. İsmet Sungurbey*, Tabiî Senatör *Kadri Kaplan*, TMGT Genel Başkanı *Kâzım Kolcuoğlu*, YİS Yönetim Kurulu Üyesi *Arif Şimşek*, yazar *Zihni Anadol*, İPSD'nin ilk Başkanı *Latife Fegan*, İPSD'nin ilk Genel Sekreteri *Nejat Tözge, Osman Sercan, Şevki Akşit, Vecdi Özgüner*, şimdi FP'li Belediye Meclis Üyesi *Afet Ilgaz (Çırakman)*, CHP İstanbul İl Yönetim Kurulu Üyesi, sonradan milletvekili *Engin Ünsal, Fermanî Altun, Nizamettin Üstündağ, Suat Kundakçı, Kumru Gözügeçgel, Abidin Nesimî, Prof. Dr. Mümtaz Soysal*, TİP Milletvekili *Şaban Erik* ve başkaları da üye olarak bulunuyorlardı.

Kıvılcımlı hiçbir zaman başkan olmadı, ama İPSD'yi daima fiilen yönetti. Öteyandan, İPSD'de ona karşın kabul etmeyeceği çok şeyler oldu. İPSD, kuruluşu tarihlerinde, Tabiî Senatör *Mucip Ataklı*'nın Başkanı olduğu 27 Mayıs Millî Devrim Derneği, YİS Yapı İşçileri Sendikası, TMGT, DDD (Demokratik Devrim Derneği), *Deniz Gezmiş*'in başkanı olduğu DÖB (Devrimci Öğrenciler Birliği), TİP Milletvekili *Kemâl Nebioğlu*'nun başkanı olduğu Gıda-İş ile birlikte, Ankara'da Tabiî Senatör *Kadri Kaplan*'ın, İstanbul'da Prof. Dr. *İsmet Sungurbey*'in başkanı olduğu *DEV-GÜÇ* (Devrimciler Güçbirliği)'nin kuruluşuna katıldı. Dernek olarak ünlü *"Ya İş, Ya Emek"* mitingi, *Halkçılık Kurultayı* ve daha başka miting ve toplantılar düzenledi.

1967'de yedinci sayıdan sonra kapanan *Sosyalist, 1970*'te yeniden yayınlanmaya başladı. Kitap ve broşür yayınları da devam ediyordu. Asker ve sivil geniş bir devrimci gençlik kitlesi, özellikle önderleri, sürekli Kıvılcımlı ile ilişki kurmaya, kurulmuş ilişkiyi güçlendirmeye çalışıyorlardı.

Kıvılcımlı bunu onlardan da çok istiyor, fakat sonuç her iki yan için de istendiği gibi olmuyordu. Çünkü başlıca, gençlik çok yönlü, çok değişik amaçlı etkiler altında bulunuyordu. Kıvılcımlı bu etkileri görüyor, seziyor, gençleri yanlıştan korumaya çalışıyor, ama gerek yaşı, sağlığı, gerek provokasyonların yoğunluğu ve düzenin gücü gibi nedenlerle bunda başarılı olamıyordu.

12 Mart muhtırası verildiğinde Kıvılcımlı İzmir'de bulunuyordu. Sosyalist gazetesine gönderdiği *"Ordu Kılıcını Attı"* başlıklı yazısında hiç de 12 Mart'ı gözü kapalı alkışlamıyor, onun niteliğine ilişkin kendinin sonradan haklı çıktığı önemli yorumlar yapıyordu. Fakat sadece görünüşe bakmayı

yeğleyenler, yazının başlığına bakarak sürekli spekülâsyonlar yapma yolunu seçtiler.

Kıvılcımlı uzun bir zamandan beri toplumsal çabalarını derinden etkileyen kanser hastalığının pençesinde kıvranıyor, aynı zamanda polis tarafından da aranıyordu. Mayıs sonlarında yanındaki iki genç ile birlikte *Alanya*'dan *Akdeniz*'e açıldılar. Önce *Kıbrıs'a*, sonra *Suriye*'ye geçti. TKP başkanı *Lâz İsmail (Marat, Bilen)*, Kıvılcımlı'nın SSCB'ye ve tüm Avrupa Komünist Bloku ülkelerine kabul edilmemesini sağladı. Böylece daha sonra gittiği *Bulgaristan* ve *Doğu Almanya*'ya kabul edilmedi.

Berlin'den çıkarılan Kıvılcımlı, yanındaki arkadaşları ile birlikte *Paris*'e geçti. Orada kısa bir süre kaldıktan sonra, 25 Temmuz 1971'de *Belgrat*'a geldi. Buradan *Arnavutluk*'a geçmeyi denedi, ama oradan da sınırdan çevrildi ve *Yugoslavya*'da kaldı.

Belgrat'tan ünlü *Brejnev'e Mektup*'u ve *İstanbul Sıkıyönetim Askerî Mahkemesi*'ne, duruşmaya geleceğini bildiren bir yazı ile kaçmadığını, *"çok ağır bir kanama ile hastaneye düştüm... mahkeme önüne çıkamazsam yurttaşlık hakkımın ziyana uğramaması için, şimdilik aşağıdaki ön ifademi kısaca ve yazılı olarak sunuyorum"* girişi ile ön savunması olarak ikinci bir yazı gönderdi.

Ne yazık ki Kıvılcımlı'nın görüşleri, yazıları, hattâ yaptıkları büyük ölçüde hemen hiç anlaşılmadığı gibi bu üç önemli yazı üzerine de büyük adamın kavranamayışından ve kısmen de baştan beri değindiğimiz karşıt tutumlardan dolayı kimi *haksız görüşler* ileri sürüldü, yanlış yazılar yazıldı. Biz bu üç yazıyı da yazımıza ek olarak *Doğu Batı* okuyucularına sunduğumuz gibi bu yazıları kısaca, bazı yönleri bakımından olsun sizlerle birlikte incelemeye çalışacağız.

Şunu hemen belirtelim ki, İstanbul Sıkıyönetim Mahkemesine birinci mektubun tarihi, *29 Eylül 1971*, Brejnev'e mektubun tarihi, ondan bir gün sonra, 30 Eylül 1971, Mahkemeye ikinci mektubun tarihi, *2 Ekim 1971*. Biraz düşünülürse hemen görülecektir ki, bu tarihler, olayı ve Kıvılcımlı'nın bu son davranışının anlamını doğru anlamak bakımından son derece önemlidir. Kısaca, Kıvılcımlı'nın yaşamı; bu üç mektupla ve onların zamanlamasıyla bir kez daha taçlanmış, örnek alınması bile çok güç, dostu sevindirecek, düşmanı çatlatacak, anıtsal bir yaşamdır.

Kıvılcımlı, son deminde, son görevleri bakımından da bir eksiklik yapmamaya kararlı olduğunu, bunu zaten bütün ömrü boyunca kesin bir alışkanlık haline getirdiğini, *Günlük Anılar*'ın daha ilk satırlarında anlayana, anlamakta özürü olmayana çok nazik bir dille, ama açık açık söylüyor: *"Onun*

için belki, giderayak, dosta düşmana bir allahaısmarladık dememek 'ayıp' olacak yollu, bu satırlara kalktım" diyor.[10]

Kıvılcımlı, anarşist değildir, Sosyalist'tir, hem de *çok iyi yetişmiş, kendini yetiştirmiş bir Türk Sosyalisti*'dir. Bu üç yazısı ile yurt içinde de, dışında da hem birer "resmî" "*allahaısmarladık*" demiş, hem de birer "*bildirim*"de, (Tebligat'ta) bulunmuştur. *Kıvılcımlı, ne Brejnev'den ne Mahkeme'den kendisi için bir şey istememiştir.* Mektuplarını böyle bir yoruma yer bırakmayacak bir zamanlama ile göndermiştir. *Brejnev*'e, daha sonra, 1991'de kesinleşecek olan bir *"Tarih Hükmü"nü tebliğ etmiştir. Brejnev*'in, *Kosigin'in, Stalin'in, Lenin'den sonraki Sovyet yöneticilerinin yanlışlarını çok açık bir dille bildirmiştir. TKP'nin yöneticilerinin durumunu da açık açık belirtmiştir.*

"İt ürür, kervan yürür", "Tencere yuvarlanmış, kapağını bulmuş" gibi pervasız suçlama deyimlerinin yer aldığı, bunlardan çok daha ağır açıklamalarla dolu bir yazıda, özünde yine suçlama şeklinde ama nazik bir *"Sosyalist adâletinizi umabilir miyim?"* ibaresine bakarak, hem de *"kendi için adalet istendiğine" hükmetmek* kanımca hiç dostça, yoldaşça, arkadaşça olmayan, Sosyalizm adına *ancak "Çocukluk Hastalığı" ile nitelenebilir.*

Daha açık söyleyelim, mektup, baştan aşağı, TKP'nin SSCB yönetimine uşak, Türkiye Sosyalistlerine karşı gaddar yöneticilerine ve Lenin hariç, SSCB yönetimine çok ağır suçlamalardan meydana geliyor. *"Eleştiri hak ve görevim, suçlandırıldığıma göre savunma hakkım var. Merhamet istemiyorum. En küçük burjuvaca parçalanışlar yüzünden başarı kazanamayan bir ülkedeki dramatik durumun anlaşılmasını, bunun için savunma hakkımı istiyorum. Ölüm döşeğinde olsam bile, her türlü davalaşma ve karşılaşma için hazırım. Sizin Sosyalist adaletinizi umabilir miyim?"* diyor. Brejnev'e mektup konusu bu kadar açık!..

Mahkemeye sunulan yazılar ise, amaç bakımından en az iki yönlüdür. Birisi *yurttaşlık hakkının korunmasıdır. Burası onun* doğaca *verilmiş savaş alanıdır, ölse de önemlidir. Bu hak sağlanmıştır.* O en azgın koşullarda, Kıvılcımlı'nın cenazesi yurda getirilmiş ve kendi eliyle krokisini çizdiği yere gömülmüştür. İkincisi, *mahkemelerde yargılanan genç arkadaşlara, Blanquist, vs. değil, Sosyalist savunmanın örneğini vermiştir.* Tüm nezaketi ile "Mahkemeyi reddetmiştir". Bunlar neden görülemiyor? Açık neden, *Nazım Hikmet*'e karşı suçlamaları mıdır? Bu konu ele alınabilir. Kuşkusuz ayrı bir yazıda, yazılarda. Daha başka nedenler mi vardır? Evet, onu herkes biliyor, vardır. Ama bu dürüst bir tutum değildir.

[10] Dr. H. Kıvılcımlı, *Günlük Anılar*, Diyalektik Yayınları, İstanbul, 1994, s. 4.

Kıvılcımlı, sosyalizm adına *anarşizme, Bakuninizm'e düşülmesini* her zaman *şiddetle eleştirmiştir. Günlük Anılar*'daki uyarılarına kadar eleştirilerini bir kez daha yinelemiştir. G. Anılar'da, bizim, *"Eşek Arısı ve Örümcek"* diye, başlı başına ayrı bir yazı olarak da gördüğümüz yerde, sanatçılığını da göstererek bu eleştirilerini bir yol daha yinelemiştir.[11]

Bilindiği gibi son mektubun tarihi olan 2 Ekim 1971'den dokuz gün sonra da, 11 Ekim 1971'de hayata gözlerini yummuştur. Büyük ustası *Marks*'ın mezarında yazılı olan *Terentiüs*'ün sözü onun da mezarına yazılmıştır: *"İnsancıl olan hiçbir şey bana yabancı kalamaz"*.

Kıvılcımlı'nın yaşamını anlatmamız bazı açıklama ve yanıtlamalar yüzünden bizim de umduğumuzdan biraz daha uzun sürdü. Şimdi de başlıca eserlerini sunmaya çalışalım.

KIVILCIMLI'NIN YAYINLANMIŞ BAZI ESERLERİ

1- *Günün Meseleleri* No. 1: Demokrasi. Türkiye Ekonomi ve Politikası Hakkında, İstanbul, 1937.

2- *İnkılâpçı Münevver Nedir?* Hanri Barbüs, Marksizm Bibliyoteği, No: 8. Aydınlık Basımevi, 1935.

3- *Fetih ve Medeniyet*, İstanbul, 1953.

4- *Soğan Ekmek Kongresi* (Dede Hande imzası ile), İstanbul.

5- *Kuvayımilliyeciliğimiz* (Gerekçe), VP Yayınları, İstanbul, 1957.

6- *Anayasa Teklifi* (Suat Şükrü imzası ile), Ankara, 1960.

Tarih Devrim Sosyalizm, Tarihsel Maddecilik Yayınları, İstanbul, 1965.

7- *İlkel Sosyalizmden Kapitalizme İlk geçiş: İngiltere*, TMY, İstanbul, 1965.

8- *Kuvayımilliyeciliğimiz ve İkinci Kuvayımilliyeciliğimiz,* TMY, İstanbul, 1965.

9- *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi,* C. 1, TMY, İstanbul, 1965.

10- *Karl Marks'ın Özel Dünyası,* TMY, İstanbul, 1966.

11- *Türkçe'nin Üreme Yolları ve "Dil Devrimciliğimiz"* (Sadık Göksu imzası ile), TMY, İstanbul, 1966.

12- *İPSD Kuruluş Gerekçesi,* 1968.

13- *Toplum Biçimlerinin Gelişimi*, Ekim Yayınları, Ankara,1970.

14- *Metafizik Sosyoloji Eleştirileri*, Ararat Yayınları, Ankara,1970.

15- *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu,* TMY, Ankara,1970.

16- *Uyarmak İçin Uyanmalı, Uyanmak İçin Uyarmalı,* TMY, İstanbul, 1966.

17- *Oportünizm Nedir?* TMY, İstanbul, 1970.

[11] A.g. e., s. 25-29.

18- *Halk Savaşının Planları,* TMY, İstanbul, 1970.
19- *27 Mayıs ve Yön Hareketinin Sınıfsal Eleştirisi*, Ant Yayınları, İstanbul,1970,
20- *Devrim Zorlaması, Demokratik Zortlama,* TMY, İstanbul, 1970.
21- *Marks-Engels,* 2. bs. TMY, İstanbul, 1970.
22- *İşçi Partisi Nedir? VP Tüzüğü ve Programı,* İstanbul, 1954, TMY, Ankara, 1971.
23- *Bilimde ve Felsefede Diyalektik Nedir?* (Ali Kızılırmak imzası ile) Odak Yayınları, Ankara, 1973.
24- *Üretim Nedir,* TDY, İstanbul.
25- *Kısaca Marksizm Düşüncesi* (Gerçek Bilim), TDY, 7, İstanbul, 1974.
26- *Anarşi Yok, Büyük Derleniş!* TMY, İstanbul, (1970-71).
27- *Tarih Tezi,* Tarih ve Devrim Yayınları 1, İstanbul, 1974.
28- *Emperyalizm Geberen Kapitalizm,* TDY, 3, İstanbul, 1974.
29- *Diyalektik Materyalizm,* TDY, 2, İstanbul, 1974.
30- *Osmanlı Tarihinin Maddesi* C. 1, TMY, 50, İstanbul, 1974.
31- *Osmanlı Tarihinin Maddesi* C. 2, TMY, 59, İstanbul,1974.
32- *VP Tüzüğü Proğramı Tarihçesi,* TMY, 51, İstanbul, 1975.
33- *Ortanın Solu ve Küçük Üretmenlerimiz*, TMY, İstanbul,1976.
34- *Pratik Devrim Orijinalliğimiz Gençlik-Ordu,* TMY: 57, İstanbul, 1976.
35- *Devrim Nedir?* Kıvılcım Yayınları, İstanbul, 1977.
36- *Siyasetimiz,* VP Yayınları, 1. bsk, 1957, 2. bsk, İstanbul, 1977.
37- *TKP'nin eleştirel Tarihi: Yol, 1. Genel Düşünceler, 3. Partide Konaklar ve Konuklar,* Kıvılcım Yayınları, 9, İstanbul, 1978.
38- *Aydınlık Fevkalâde Gençlik Nüshası*, Odak Yayınları, 1976.
39- *Finans-Kapital ve Türkiye,* Kıvılcım Yayınları, İstanbul,1978.
40- *Kim Suçlamış? Brejnev'e Mektup,* Yol Yayınları, İstanbul,1979.
41- *İhtiyat Kuvvet: Milliyet* (Şark), Yol: 6. Kitap, Yol Yayınları, İstanbul, 1979.
42- *Taktik Ana Halkası: Legaliteyi İstismar,* Yol: 7. Kitap, Yol Yayınları, İstanbul, 1979.
43- *Parti ve Fraksiyon,* Yol Yayınları, İstanbul,1980.
44- *Türkiye Köyü ve Sosyalizm,* Derleniş Yayınları, Ankara, 1980.
45- *Dev-Genç Seminerleri,* Kıvılcım Yayınları, İstanbul,1989.
46- *Günlük Anılar,* Diyalektik Yayınları 8. İstanbul,1994.
47- *Sosyalist Gazetesi Yazıları,* Diyalektik Yayınları, İstanbul,1995.
48- *Şan Veren Vietnam,* Diyalektik Yayınları, İstanbul,1995.

49- *Dinin Türk Toplumuna Etkileri, İslâm'da Toprak Sorunu, Cennet Sözcüğü, Eyüp Konuşması,* Diyalektik Yay: 12, İstanbul,1994.

50- *Yol: 1, a) Genel Düşünceler, b) Yakın Tarihten Birkaç Madde, c) Parti ve Fraksiyon,* Bibliyotek Yayınları, İstanbul, 1992.

51- *Yol: 2, a) Strateji Planı, b) Düşman: Burjuvazi, c) Müttefik: Köylü, d) Türkiye'de Ulusal Sorun, e) Legaliteyi İstismar*, Bibliyotek Yayınları, İstanbul,1992.

52- *Türkiye Ekonomi Politikası* (Makaleler), Diyalektik Yayınları, İstanbul,1996.

53- *"Tarih Tezi" Işığında Allah-Peygamber-Kitap*, Bumerang Yayınları, İstanbul, 1999.

Kıvılcımlı'nın eserlerine ilişkin yayınlar öyle bir gelişme halinde ki, listenin tamamlandı dendiği yerde eksik kalacağı açık. Bu kaydı özellikle belirtmek istiyorum.

Şimdi Kıvılcımlı'nın Teori'sine kısaca değinmek istiyorum.

KIVILCIMLI'NIN TEORİSİ

Kıvılcımlı, çağının ve geleceğin adamıydı. Bilimsel Sosyalizm görevini, sözde, görünüşte, mevkide, apolette, koltukta değil, gerçekten üstlendi. En geniş anlamda insanlık görevini, tüm kapsamı ile yüklenmeye yetecek kadar maddi ve manevi gücü vardı. Görev bildiği işin, konunun bir doktor olarak tanısını, en güçlü ölçüde belirlemeyi şaşmaz yöntemi kabul etti.

Halkının sorunlarını araştırırken, ekonomik bakımından "*Finans Kapital*" tanısını koydu. Özellikle gelişmiş ülkeler için son dönemde konmuş olan bu tanıyı, Türkiye için de savunurken uzun süre hemen tüm Marksistlerimize karşı tek başına kaldı. Yılmadan açıklamalarına sahip çıktı, onu sürdürdü. Sonuç derseniz; savının kabul edildiğine bir örnek verirsem yeter sanıyorum. Günümüzde Cumhuriyet başyazarı *İlhan Selçuk,* iki üç yazısında bir, sürekli *Finans Kapital* gerçeğinin altını çiziyor.

Kıvılcımlı'nın Türkiye ekonomisi üzerine teorisi nice ekonomistlerin ulaşamadığı ölçüde özgün ve kapsamlı. Kimi iktisatçılar böyle bir gerçeği kabul edemiyorlar. Oysa hemen her alanda olduğu gibi, bir disiplinde hem de seçkin bir uzman olabilmek için, akademik kariyer zorunluluğu yok. Bunun çok önemli bir örneğini *Abidin Nesimî* oluşturmuştu. Nesimî, inşaat mühendisliği tahsili yaptığı hâlde, ekonomi bilgisinin üstünlüğü öyle kabul ediliyordu ki, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi ile Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin ekonomistleri, yanılmıyorsam 70'li yıllarda her ay yaptıkları ortak toplantılara, dışardan sadece Abidin Nesimî'yi çağırıyorlardı.

Fakat Kıvılcımlı'nın kendisinin de, son çözümlemede, "Tarih Tezi"ne, teorisinde en üstte yer verdiği sanırım ki genel olarak kabul edilir. Onun için biz de Kıvılcımlı'nın "Tarih Tezi"ni elden geldiğince özetlemeye çalışacağız.

TARİH TEZİ

Dr. Hikmet Kıvılcımlı, "Tarih Tezi"ni, başlıca *Tarih Devrim Sosyalizm* adlı eserinde açıklamıştır. *Fuat Fegan* Dr. Hikmet Kıvılcımlı Bibliyografyası'ndaki "Giriş"inde daha çok şekle ait bazı önemli eleştiriler getiriyorsa da, bu konuda 1974 yılında yayınlanan *Tarih Tezi* adlı esere de bakmakta yarar vardır.

Tarih Tezi, ana çizgileri ile, *Tarih Devrim Sosyalizm* adlı eserin baş tarafında 5-12. sayfalarda *"Tez"* başlığı altında son derece anlaşılır şekilde yer almaktadır. Aynı metin başka bir başlık ile "Tarih Tezi" adlı eserde de bulunmaktadır. Biz konuyu 1965'te yayınlanan kitabın andığımız "Tez" başlıklı metninden aktaracağız. Ancak, bu *Tarih Devrim Sosyalizm* adlı eserin 22-23. sayfalarında yer alan ve kitabın arka kapağına da konan şu açıklamayı da en başta vermekte yarar görüyoruz.

"Tarihsel maddeciliğin kurucularının çalışma programları *'Modern Toplum'* sınırı içinde derinleştirilmiştir. *Morgan*'ın *Tarihöncesi* keşfini işlemek, bütün isteğine rağmen *Marks*'a nasip olmamıştır. *Engels, Tarihöncesi*ni ele alırken der ki:

'Aşağıdaki fasıllar, adeta bir vasiyetin yerine getirilmesidir. Karl Marx, Morgan'ın araştırmalarından çıkmış sonuçları, kendisinin -ve bir kerteyedek: bizim demeye hakkım olan- Tarihin materyalistçe etüdünden çıkmış sonuçlarla bağlantılı olarak açıklayıp yorumlamayı kendisine saklamıştı'.

Marks'ın ölümünden sonra onun yüzüstü bıraktığı teorik ve pratik binbir işi yüklendiği için *Engels* ancak Tarihöncesi üzerinde kısmen durabildi. Eseri kapışıldığı hâlde ancak 7 yıl sonra, ölümünden 4 yıl önce ikinci baskısını çıkarabildi. Konunun nasıl genişlediğini şöyle anlatır:

'Bu kitabın bundan önceki yüksek tirajlı basımı hemen altı aydan beri tükenmiştir ve uzun zaman oluyor, yayınlayıcısı yeni bir basım için meşgul olmamı benden rica etmişti. Daha acele işler beni şimdiyedek bundan alıkoydu. *Birinci baskı yayınlanalıberi, yedi yıl geçti, bu sırada ailenin ilkel biçimlerinin bilgisi hatırı sayılır ilerlemeler yaptı'.*

Antika Tarih, bildiğimiz gibi Tarihöncesi ile Modern Tarih arasında kaldığı için, her iki Tarihsel maddecilik kurucusu da Tarihsel Devrim üzerinde yeteri kadar durmaya vakit bulamadılar. Yalnız, Antika Tarihin 'Toprak meselesi' üzerine dayandığı gibi dahiyane işaretlerde bulunarak, Tarihin çok ilgiyle incelenmesini her fırsatta öğütleyebildiler. Tarihsel Devrim

Problemi ister istemez askıda kaldı.. Ve tarihsel maddecilik şu ana kanunu koymuştu: *'Devrimler Tarihin Lokomotifleridir'"*.

Kurucular, "Devrimler tarihin lokomotifleridir" demişler. Biz "Sosyal Devrimler" konusu ile epey meşgul oluyoruz. Sosyal devrimlerin tarihi üç yüz yıllık. Peki, ondan önce tarih yok mu, yürümemiş mi? Yürüdü ise, ki öyle, onun lokomotifi ne? *Marksgil,* "Sosyal Devrimler" demiyor, o zaman daha önceki tarih yürüyüşünün de lokomotifi aynı şey, *"Devrimler"*. Bu devrimler, "Sosyal" değil ise, nasıl olduğunu araştırmamız gerekmez mi?

İşte bu işi hep alıştığımız gibi bir Batılı ya da yabancı değil, bizden biri, *Dr. Hikmet Kıvılcımlı* yapıyor ve *"Tarihsel Devrimler"* diyor. Bu adı da keyfî olarak vermiyor. Yine de, isterseniz kavramın, bazı yanlarını tartışın, ama bu devrimlerin ne olduğunu hepimizin anlayıp açıklaması gerek. Özellikle "Geri kalmış ya da geri bıraktırılmış ülkeler insanlarının böyle bir görevi var. Şimdi "Tez"i görelim.

Tez'i de aynen okumayacağız. Fakat onun daha baş tarafında iki paragraf var ki özellikle ilk cümlesindeki bir ibare pek ünlenmiştir ve yukarıda değindiğimiz gibi çoğu yazar, anonim bir darbımesel anlatır gibi o bölümü söylemeye başlamıştır. Öncelikle bu paragrafları göreceğiz.

"Böyle bir araştırma neden önemli oldu?

Bugünkü Türkiye'yi anlamak için, onun, dün içinden çıktığı (daha doğrusu bir türlü içinden çıkamadığı) Osmanlı Tarihine inmek gerekti. Osmanlı Tarihinin maddesine girince, onun *İslâm Medeniyeti'nde bir 'Rönesans'* olduğu belirdi. İslâm Medeniyeti: tıpkı Grek ve Roma Medeniyetleri gibi, Kent'ten (Cité'den) çıkmış Antika (kadim) medeniyetlerden biriydi. İlk Sümer öncesinden (Protosümerlerden) İslâm medeniyetine gelinceye değin sıralanan antika medeniyetlerin hepsi de: hem birbirlerinin aynı, hem birbirlerinin gayri olarak birbirlerinden çıkagelirlerken, hep aynı gidişi (proseyi) gösteriyorlar ve bir tek kanuna uyuyorlardı.

Günümüze değin uzanmış bütün problemlerin sebep-netice zincirlemesiyle nasıl ta Protosümerlere dek dayanıp çıktığı dupduru anlaşılmadıkça, hiçbir somut (konkret) Tarih olayı gereği gibi aydınlanamıyordu".

Sonra, *"İnsanlığın Başından Geçenler"* başlığı altında Kıvılcımlı, "alfabeden başlayalım" diyerek, *"Tarihöncesi"* (Prehistorya), "Yazısız Tarih" çağı, medeniyetten öncesi, sonra da *"Tarih"*, medeniyetten sonraki çağlar" ayrımlarını anımsatıyor ve "Bu iki çağın aralığına Protohistory *(Öntarih)* diye bir geçit koyanlar da vardır" diyor.

Daha sonra Tarih çağlarının da ikiye ayrıldığına değiniyor: "Sırf medeniyetleri anlatan Tarih, daha doğrusu Yazılı Tarih deyince, o da iki büyük bölüğe ayrılıyor: 1) *Antika Tarih* (Kadim Tarih): Protosümerlerden Batı Roma'nın yıkılışınadek sıralanan 'Medeniyetler'i konu edinir. 2) *Modern*

Tarih: Batı Ortaçağının bitişinden, günümüzedek uzayan bir tek çeşit 'Kapitalist Medeniyet'ini (Batıda 'Burjuva' denilen İşveren medeniyetini) konu edinir" diyor.

Sonra, *"Antika Tarih"* dediği, "Antik" değil de neden "Antika" dediğini de anlattığı tarih dönemini ele alıyor ve *"asıl konumuz budur"* diyor ve şöyle devam ediyor: "Orada bir tek değil, *birçok 'Medeniyetler'* sayılır... Ama bu medeniyetlerin birisinden ötekisine geçişlerindeki ana kanunları bulmak şöyle dursun, aralarında herhangi bir geçit bulunup bulunmadığı bile yeterince aydınlanmış sayılmaz...

O çağların birinden ötekisine *GEÇİŞ kanunları* üzerine gereği gibi aydınlanmış olmaktan uzağız. Neden uzağız?.. Geçiş konakları üzerine malzeme ve belgelerin az bulunuşu, *YAZI*'ya dayanarak yükselmiş medeniyetin, *YAZISIZ* (Antika kutsallıkların deyimiyle: *'KİTAPSIZ'*) barbar insanlarca alaşağı edilmiş bulunmasından ileri gelir...

Konumuz, o niceliği güden, bir çağdan öbürüne geçiş kanunlarını araştırmaktır" diyor.

"Tarih ve Üretici Güçler" başlığı altında, "Diyalektik metodlu klasik Tarihsel Maddecilik: hangi çağda olursa olsun, insan Toplumunun, genel olarak ve son duruşmada, 'ÜRETİCİ GÜÇLER'le hareket ettiğini göstermiştir... Üretici Güçleri başlıca dört bölüme ayırabiliriz: *1- TEKNİK:* Toplumun tabiatla güreşinde kullandığı cansız araçlar ve kullanımları... *2- COĞRAFYA:* Toplumu doğrudan doğruya dışarıdan, daha doğrusu *mekân içinde* çevreleyen maddî ortam. İklim, Tabiat, vs. *3- TARİH:* Toplumu doğrudan doğruya içeriden, daha doğrusu *zaman içinde* çevreleyen mânevî ortam. Gelenek, görenek kalıntıları, vs. *4- İNSAN:* Toplumun gerek dış-maddî ortamını, gerek iç-mânevî ortamını teknik-araçla işleyen *Kollektif Aksiyon* (Topluca Eylem), Zor ve şiddet anlamlı 'Güç', vs." diyor ve bunları açıklıyor.

"TARİHSEL DEVRİM-SOSYAL DEVRİM" başlığı altında, Antika Tarih'in devrimci gücünün *"Barbarlar"* olduğunu belirtiyor. "Medeniyet doğarken, yeryüzünde bilimsel anlamıyla *VAHŞET* toplumu kalmamış gibidir. Dünya en az çömlekçilik (balçığı pişirme) zenaatini keşfetmiş *Aşağı* Barbarlardan yukarı doğru, *Orta* Barbarlar ve *Yukarı Barbarlar* ile kaplanmıştır...

Antika medeniyetin kendi, içinde, -Modern medeniyette görülene benzeyen- bir *'SOSYAL DEVRİM'* imkânsızdır. Yeni bir sosyal sınıf, eski gerici sosyal sınıfı devirip medeniyeti kurtaracak durumda kollektif aksiyon gücü sağlayamaz. O zaman eskimiş medeniyetin üretim güçlerini boğan üretim münasebetlerini kökünden kazıyacak barbar yığınları akına başlar. Barbarlar, Tarihöncesinin en sağlam ilkel sosyalist (Gelenek-Görenek ve Kollektif Aksiyon) üretici güçlerini harekete geçirirler... eski medeniyet dayanamayıp, inanılmaz çabuklukla yıkılır. Bu da bir Devrimdir, ama Sosyal Devrimin

zıddına, eski medeniyeti kurtaracağı yerde yokettiği için, ona: *TARİHSEL DEVRİM* adı verilebilir" diyor ve açıklamalarını şöyle sürdürüyor:

"İKİ ÇEŞİT TARİHSEL DEVRİM" başlığı altında, Tarihsel Devrimi yapan barbarların *Kent*'ten gelen *Yukarı Barbarlık* Konağı'ndan iseler, yıktıkları medeniyetin yerine yepyeni bir *Orijinal Medeniyet* kurduklarını, "Yeni Coğrafya ve Teknik üretici güçlerine gebe olmayan bir ülkede yaşayan, *Orta Barbarlık* Konağı seviyesinden yukarı çıkamamış Sürücü *Çoban* barbarlarsa", orijinal medeniyet kuramayacaklarını, "içine girdikleri çökkün medeniyetin" altyapı ve üstyapı kurum ve kurallarını oldukları gibi benimseyeceklerini, böylece eski orijinal medeniyeti bir *Rönesans*'a uğratacaklarını savunuyor ve anlatıyor.

"BARBARLIK: SOSYAL GELENEK-AKSİYON" başlığı altında, "Bu tarih tezine karşı son bir itiraz yapılabilir: Tarihte her Tarihsel Devrim için mutlaka saf kan barbar yığını bulunabilmiş midir? Unutmayalım, biz Barbar derken, onun muhakkak ilkel, yıkıcı, hoyrat yanını değil: Tarihöncesi *İlkel Sosyalist* Toplumun sosyal gelenek-görenek üretici güçlerini az çok taşıyan ve benimseyen insanı... Kollektif aksiyon üretici güçlerini taşıyan ve yaşatan insanı gözönüne getiriyoruz" diyor.

Daha önce de, dipnotunda, "Bugün Batılılar, beğenmedikleri uluslara sövmek için 'Barbar' diyorlar. Bu kitapta öyle pejoratif (kötüleyici) anlama gelecek 'Barbar' sözcüğü akıldan geçemez" açıklamasını yapmıştır.[12]

Kıvılcımlı, önce aydını değil; kavgayı, görevi göz önünde tutar. O, "adama iş değil, işe adam" yöntemini yeğler. Bunun için de halka ulaşmak ister. Bu da görevi görmek istemeyen, -evet, ondan kaçan- sırtında yumurta küfesi olmayan, masa başında ya da kadeh elde teori de değil, söyleşi yapmayı yeğleyen aydının canını sıkar. İçten olan aydın ise, bunu görür, durumunu değiştirmek ister, gereğini söylemekten çekinmez. Buna güzel bir örnek var, onu kısaca anmak istiyorum.

Nedense halâ *"Avrupa'yı seçenler"*den olduğunu işittiğim *Ergun Aydınoğlu*, "Söylenmese de Olurdu" adlı zevkle okunan eserindeki "Hikmet Kıvılcımlı"nın 21. Ölüm Yıldönümü: Baudelaire'in Albatros'u" başlıklı yazısında, Kıvılcımlı'yı sevenlerin çoğunun onu anlamayışlarına, hattâ ona kızışlarına, değiniyor, yiğitlikle, sanki Kıvılcımlı'yı savunduğu, kendilerini yerdiği için okuyucusu olan genç kuşaktan kimi koşullanmışları karşısına almamak üzere, alçakgönüllülükle kendini de katıyor.

Kıvılcımlı'nın 1970'te Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki konuşmasını dinlemiş, "hiçbir şey anlamamış", "o gün bir garip sıkılmıştık Kıvıl-

[12] Dr. H. Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, TMY, İstanbul, 1965, . s. 5-12.

cımlı konuşurken... Ama her ne kadar anlamamış ve kızmış da olsak, başında da sonunda da alkışlamıştık Kıvılcımlı'yı" diyor.[13]

Aydınoğlu bu ilginç gerçeği açıklamayı biraz daha sürdürüyor: "Ama çok kızıyorduk Kıvılcımlı'ya. Neler de söylüyordu! Ama hem okuyor hem kızıyorduk. En çok okuyanlar kızıyordu üstelik. Bir anlamda herkes kızıyordu. Herkes okuyordu çünkü... Kafamızdan aşağı boca ediyordu herşeyi. O da haklıydı elbet. İlk defa doğru dürüst 'okuyucu' bulmuştu.[14]

Sevgili Aydınoğlu kuşağı böyle. Bir kez Aydınoğlu kuşağı, bizim gibi Kıvılcımlı'yı gördü, onun sıcaklığını yaşadı. Sonrakiler ise Kıvılcımlı'yı görmedikleri gibi, Kıvılcımlı'nın onlara, ne kadar anlatılabildiğini söyleyebiliriz ki?..

Bir de düşmanların kızmaları var. Bu düşmanları da iyi incelemek gerek. Görev gereği düşman olanlar, bence o kadar insafsız değildi. Hattâ onlar Kıvılcımlı'ya saygı da duyardı. Asıl düşmanlık besleyenler, kimi örnekleriyle de görüldüğü gibi, sosyalist mücadelede, iktidar mücadelesinde, kendisiyle çağdaş olanlar arasındaydı. Bunlardan *Lâz İsmail* gibilerinin ne kadar kızdıklarını, Kıvılcımlı'nın yaşamının sonunda kısmen ünlü *"Brejnev'e Mektup"*a da yansımış olan trajedi ile de biliyoruz. Bu mektubu *Doğu Batı* sayfalarında bulacaksınız.

KIVILCIMLI'YI KİMLER ÂRAF'TA TUTUYOR?

Cennet'te, Cehennem'de ya da Âraf'ta olmak, kişinin kendisi kadar, hattâ daha çok, onu oraya koyan, oraya süren ve orada tutan güç ile ilgili değil mi? Özellikle alanımız toplum olduğuna göre, sözünü ettiğimiz bu gücün de toplumsal olması gerekmez mi ve bu açıdan durum nedir?

Az çok hemen herkes, kimilerine göre Cennet'te, kimilerine göre Cehennem'de ve kimilerine göre de Âraf'ta sayılabilir. *Kıvılcımlı, Nazım* ve diğerleri uzun yıllar halkımıza "Cehennemlik" olarak tanıtıldı. Bunlardan Nazım artık hem de pek büyük oy çokluğuyla ve ayrıca umulmadık kişilerin "Yüksek Onayları" ile Cennet'e kabul edilmiş görünüyor. Kıvılcımlı ise bir azınlığa göre cennette, bir bölüme göre ârafta ve hâlâ bunlardan daha büyük bir bölüme göre cehennemde.

Bu nasıl oluyor? Kamuoyu koşullandırmasıyla, basın ve medya ile.

Kıvılcımlı'dan yana konuşanların olumlu etkisi kanımca çok yetersiz. Bir kez bu iş pek kolay olmadığından. Bunlardan Ergun Aydınoğlu'na yukarda değindim. 1997 yılında *Ulusal* dergisinde yayınlanan bir yazımda Kıvılcımlı'nın teorik çalışmalarından söz eden başlıca Türk yazarlarından *Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken, Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Cemil Meriç, Fuat*

[13] Ergun Aydınoğlu, *Söylenmese de Olurdu*, Belge Yay, 1996, İstanbul, s. 62-63.
[14] Aydınoğlu, 1996, s. 64.

Fegan, Vedat Türkali, Sedat Özkol, Emin Karaca ve *Murat Belge'yi* anmış, benim de bu konuda bazı yazılarım olduğuna da değinmiştim.[15]

Burada konumuz farklı. Bu andıklarımdan daha çok *Vedat Türkali* ve *Emin Karaca*'nın konumuz açısından önem taşıdığını söyleyebiliriz. Onlar gördüğüm ve şu anda yeniden bakabildiğim bazı kitaplarında doğrudan ya da dolaylı olarak Kıvılcımlı'yı, kimi hasımları ve diğerleri ile karşılaştırıyor ve hakkını vermeye ya da almaya çalışıyorlar.[16]

Bu konuda şu anda birkaç ad daha anımsıyorum. *Abidin Nesimî, Mihri Belli, Kerim Korcan, Rasih Nuri İleri, Zihni Anadol, M. Yılmazer, İbrahim Topçuoğlu, Sırrı Öztürk, Şaban Ormanlar, Kemâl Tahir, Aziz Nesin, İsmail Bilen, Yalçın Küçük, Doğu Perinçek, Attilâ İlhan, Zülfü Livaneli,* bir de *Kemâl Sülker.*

Önce *Mihri Belli*'nin durumuna değinelim, Mihri Belli bilindiği gibi, sürekli, Kıvılcımlı'yı anma toplantılarına çağırılır, konuşturulur. Mihri Belli özünde Kıvılcımlı'nın değerini kaba hatları ile olsun, büyük ölçüde bilir, bilmesi gerekir ve bunu görünüşçe belirtmekten geri durmaz. Kuşkusuz büyük adamı, hem hazırlığı, hem de içinde olduğu kavga nedeni ile gereğince kavrayacak durumda olmadı. Yine de çağdaşları, Kıvılcımlı'nın sıralaması ile, *"Yeni Sosyalistler"* içinde, kendisini büyük ölçüde anlayanlardandır.

Ne var ki Mihri Belli yaralıdır. Kıvılcımlı ünlü *Devrim Zorlaması Demokratik Zortlama*[17] kitabında onu oldukça hırpalamıştır ve *M. Belli* herkesin yapamayacağı gibi ve kendini haklı sayarak, bütün övgülerine karşın epey buruktur. Örneğin *Yön*'de, *E. Tüfekçi* imzası ile *Niyazi Berkes*'le tartışırken Kıvılcımlı'nın görüşlerine dayanmaya kalkıp başaramadığında, "bunu bana birisi söylemişti" diyerek, ad vermeksizin Kıvılcımlı'ya göndermede bulunduğu herkesçe unutulmuş ya da bilinmez değildir. Kıvılcımlı öldükten sonra Mihri Belli "Biz tüm meselelerde *Şefik Hüsnü* arkadaşla görüş birliği halindeydik" diye başlayarak, "Şefik Hüsnü'nün bize bizzat söylediği özetle şu olmuştur: 'Hikmet Kıvılcımlı arkadaş... barbarlığı idealize ediyor... Barbarlığın idealize edilmesi Marksizm değil Rosenbergciliktir" diyebilmiştir.[18]

Rasih Nuri İleri'nin durumu da bu konuda biraz Mihri Belli'ninkine benzer. Ayrımlar kuşkusuz vardır. *Kıvılcımlı*, İleri için lehte ya da aleyhte

---

[15] S. Göksu, "Dört Kalemden Araştırmacı", Eleştirmen ve Teorisyen Hikmet Kıvılcımlı, *Ulusal*, s. 4, Güz 1997.

[16] Vedat Türkali, *Bir Gün Tek Başına*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1975, *Tek Kişilik Ölüm*, Cem Yayınları İstanbul, 1989. *Güven*, Gendaş Kültür, İstanbul 1999. Emin Karaca, *Nazım Hikmet'in Şiirinde Gizli Tarih*, Belge Yayınları, İstanbul 1992. *Yeraltı Dünyadan Başka Bir Yıldız Değildi*, Yön Yayınları, İstanbul, 1992.

[17] Dr. Hikmet Kıvılcımlı, *Devrim Zorlaması Demokratik Zortlama*, TMY, İstanbul, 1970.

[18] Mihri Belli *Devrimci Hareketimizin Eleştirisi*, Emekçi Yayınları, 1977, İstanbul, s. 144-145.

bildiğim bir şey yazmadı. Ama yolları, görüşleri farklıydı. Kıvılcımlı, *İleri*'yi tatlı sert okşamaktan geri durmazdı. Kıvılcımlı'nın tümyazı ve davranışlarında genel bir eğitici ve eleştirel tutumu olduğu iyi bilinir. *Mihri Belli* için de, *Devrim Zorlaması Demokratik Zortlama* çıktıktan onbeş gün kadar sonra bana, *"Ben Mihri için kötü bir şey söylemedim. Mihri iyi bir militandır"* demişti.

Kıvılcımlı, İleri'ye şaka yollu sözlerinden bildiğim en aşırı olanını, ilk ameliyatı için hastaneye yattığında bir ziyaretimizde söylemişti. *İleri, "Dr. anılarını yazsana"* demiş, *Kıvılcımlı* da, *"Bunamadım ki"* diye yanıtlamış ve hafif tebessüm ederek tıbbî açıklamalara girişmişti.

Zihni Anadol'un yazdıkları da, çapı ölçüsünde fazla önemli sayılmaz. *Anadol*'un Kıvılcımlı üzerine yazdığı ile yazmak istediği daima farklı görünür. Söylediği olumlu gibidir, söylemek istediği ise olumsuz gibi. Pek açık saldırmaz, buna gücü de yoktur. Şu anda iki kitabı elimin altında. Biri zararsız, birinde ise içindekini söylemiş gibi.[19] Ayrıca ele almak gerekiyor.

Abidin Nesimî'nin durumu çok özel. Bu özelliğini bilen ve söyleyebilecek olan benden başkası yok sanıyorum. Bunu gereken genişliğiyle yayınlama hazırlığındayım. Şu kadarını söyleyeyim, *Abidin Nesimî*'nin özellikle Kıvılcımlı ile ilgili olarak yazdıkları, diğer yazdıkları ile SSCB'nin gözüne girmek ve biraz tuhaf karşılanacak ama, bizzat kendisinin bana açıklamasına göre, *TKP'nin başına geçmek amacı doğrultusunda idi.* A. Nesimî'nin Kıvılcımlı ile ilgili olumsuz yazıları, *Yılların İçinden, Türkiye Komünist Partisinde Anılar ve Değerlendirmeler (1909-1949)* adlı kitaplarında ve *Birlik* dergilerinde yer almaktadır.[20] Bunlardan "Halkçılık Kurultayı" ile ilgili olanları cevaplandırmış bulunuyoruz.[21]

Kerim Korcan'ın Kıvılcımlı ile ilgili olarak yazdıkları son derece önemli. *Harbiye Kazanı* adlı eserinde, arkadaşı *Ömer Deniz*'in Nazım'ı ziyaretini ve arkasından sökün eden olayları anlatıyor ve değerlendiriyor. Ayrıca, başka arkadaşlarının da *Kıvılcımlı*'ya gittiklerini, bu ilişkiden, Nazım ile ilgili hiçbir kötü sonuç çıkmadığını anlatıyor, açıklıyor. İki ünlü sosyalistimiz arasında, eylem bakımından çok ilginç bir karşılaştırma yapıyor ve nedense, *Kıvılcımlı*'nın *Nazım* için söylediği birkaç söz üzerinde tümüyle tek yanlı olarak durulurken bu açıklama hiç yokmuş gibi davranıyor.[22] *Korcan*'ın işlemek istediğimiz başka açıklamaları da var.

---

[19] Zihni Anadol, *Kırmızı Gül ve Kasket*, Belge Yayınları, İstanbul,1989. *Aydınlığa Omuz Verenler*, Yön Yayınları, İstanbul, 1991.

[20] Abidin Nesimî, *Yılların İçinden*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1997. *Türkiye Komünist Partisinde Anılar ve Değerlendirmeler*, Promete Yayınları, İstanbul,1979.

[21] Sadık Göksu, "30. Yılında I. Halkçılık Kurultayı", *Kuvayı Milliye*, s. 17-19, Temmuz-Ağustos, Eylül-Ekim 1999.

[22] Kerim Korcan, *Harbiye Kazanı*, E Yayınları, İstanbul, 1989.

Mehmet Yılmazer'in Kıvılcımlı için yazdıklarını anmamak eksiklik olur. Bunlardan *"Türkiye'de Proleterya Hareketi ve Dr. H. Kıvılcımlı"* yazısının bu konudaki çalışmalara yararlı bir katkı başlangıç olduğuna değinmek isterim.[23] *Kıvılcım* dergisinin de kişi adı belirtmeksizin yayınladığı çalışmaları var.[24] *Yılmazer'in Kıvılcım* dergisinin ve *Çağdaş Yol* dergisinden alınan *Orhan Dinçok*'un yazıları başka yazarlarla söyleşilerle birlikte, "Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği" adlı kitapta yer alıyor[25]

Bir de *H. Yılmaz* imzalı, "Emekçi-Birikim'in Dr. H. Kıvılcımlı Eleştirileri Üzerine" adlı kitap var[26]

İbrahim Topçuoğlu çok olumsuz ve çok gayrı ciddidir. Onun kitaplarının değersizliği daha ilk sayfasından hemen anlaşılabilmektedir ve bu durum genel olarak kabul edilmiştir. Ne var ki bazı yazarların bu kitapları değerli bir belgeymiş gibi zaman zaman andıklarına rastlıyoruz. Bunlardan biri çok çalışkan aydınımız *Attilâ İlhan*'dır. Topçuoğlu'nun yazdıklarının değersizliğini, biraz da kendisine de çattığı için *Rasih Nuri İleri* iyi bir şekilde göstermiştir.[27]

Emin Karaca da "1929 Komünist Tutuklaması" olayı dolayısı ile Topçuoğlu'nun bu konuda söylediklerinin kasıtlı ve yanlı olduğunu, *Yeraltı Dünyadan Başka Bir Yıldız Değildi* adlı eserinde belirtmiştir.[28]

Sırrı Öztürk'ün Kıvılcımlı ile ilgili olarak yazdıkları pekçok yanlışlarla doludur. Bunların bir kısmının yanlışlığını sonradan olsun anlamış olacağını umuyorum.[29] Bu konuyu da ayrıca ele almak istiyorum.

Şaban Ormanlar'ın bir söyleşideki sözlerini, bir grubun, başka bir grup hakkındaki nazik, politik sözler olarak düşünüyorum.[30] Kendisi olsun, *Naci Ormanlar* olsun, benim sevip saydığım insanlar, arkadaşlar. Söyleşide anılan *Şevki Akşit*'e gelince, onunla *Vecdi Özgüner*, İPSD'ye ve onun yönetimine Kıvılcımlı'ya önerim üzerine alındılar. Akşit'in Kıvılcımlı ve çevresi ile ilişkisi MDD gayretkeşliği yüzünden hiç de dostane olmayan bir taktiğe dayanıyordu. Bu konuda önemli bir örnek üzerindeki açıklamamı yazdım, fakat yayını, olayların olağan kimi çelişkili gelişiminden dolayı biraz gecikmiş bulunuyor.

---

[23] Mehmet Yılmazer, *Türkiye'de Proletarya Hareketi ve Dr. H. Kıvılcımlı, Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, Alaz Yayınları, İstanbul, 1994, s. 51-77.
[24] Kıvılcım dergisi, *Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, Alaz Yayınları, İstanbul, 1994.
[25] Alaz Yayınları, 1994.
[26] H. Yılmaz, *Emekçi-Birikim'in Dr. H. Kıvılcımlı Eleştirileri Üzerine*, Kıvılcım Yayınları, İstanbul, 1976.
[27] *Türkiye Komünist Partisi Gerçeği ve Bilimsellik* Anadolu Yayınları, İstanbul, 1976.
[28] Emin Karaca, *Yeraltı Dünyadan Başka Bir Yıldız Değildi*, İstanbul,1992.
[29] Sırrı Öztürk, *12 Mart 1971'den Portreler II*, Sorun Yayınları, İstanbul, 1994.
[30] Şaban Ormanlar, *Çağdaş Yol İle Söyleşi*, Alaz Yayınları, İstanbul, 1994.

Kıvılcımlı akımının bazı dallarının katkılarına yukarda kısmen değindim. Oysa akımın gümrah dalları ve kollarla geliştiği bilinmektedir. Bu dallar ve kollar, derece derece kendi başına buyruk tutumlar izlemektedir. Kanımca bunların en cüretkar olanlarından, "Devrimci Direniş", daha sonraki adıyla, *"Devrimci Mücadele Hareketi"*dir. Yine de hemen hepsi ortodoksluk iddia etmektedirler. Buradaki konumuz bu davranışları irdelemek değildir. Bazılarını anınca diğerlerini de anmak istedik. Eksik kalanların da kusur aramayacağını umarım.

Benim tanıdığım dönemde, Kıvılcımlı ile *Kemal Tahir* hiç sevişmezlerdi. *Aziz Nesin*, Kıvılcımlı'ya belki ondan da düşmandı. O ne TKP'ye, ne de TİP'e girmişti. Bunların düşmanlığı yazılı olmazdı. Aziz Nesin'in, İPSD'nin *Halkçılık Kurultayı*'nı bastığını yazmıştım.[31]

İsmail Bilen malûm. Kıvılcımlı'nın ölümünden sonra, yanlışlarını kimi sözlerle daha derinleştirdi. Kuşkusuz onun da, ne söylerse söylesin, yanıtlanması gerekir. Bilen'in kimliğini ortaya koyanlarda oldukça büyük bir çoğunluk oluşturmaktadırlar. *Vedat Türkali*, bu konudaki görevi büyük ölçüde yerine getirenlerden. Buna Vartan İhmalyan'ın, *Bir Yaşam Öyküsü* adlı eserini özellikle eklemek istiyorum.[32]

Yalçın Küçük'ün bu konuda yaptıkları çok ilginç ve çok üzücü. İlkin, bu yazıda birçok göndermeler yaptığım Alaz Yayınlarının 1. kitabındaki söyleşisini görmüştüm. *Kıvılcımlı konusu, Yalçın Küçük için* çok sağlıklı bir turnusol kâğıdı görevi yapıyor. Yalçın Küçük'ün çok değerli yanları var. Ama liderlik paranoyası onu yıllardan beri yiyip bitiriyor. Kıvılcımlı gerçeğini dürüst olarak belirttiğini sanıyorsunuz, sonra da bakıyorsunuz ki, yazdıklarının hepsi, *"Ben işte Halep'te bundan daha ileri atlamıştım, vs."* demek için bir girişmiş. Bunu söyleşi kadar, "Aydın Üzerine Tezler"in 5. cildindeki Kıvılcımlı konusuna değinmeler için de söylüyorum.[33]

Kıvılcımlı, *Doğu Perinçek* için de pek acımasız bir ölçek oldu. *Perinçek*, 1975 yılında yayınladığı, *Kıvılcımlı'nın Burjuva Ordu ve Devlet Teorisinin Eleştirisi* kitabındaki yazılarında söylediklerinin yanlış olduğunu son yıllardaki kendi pek açık ve ilginç orduculuğuyla ispatlamış bulunuyor. Perinçek bakımından bizi daha çok üzen bu durum değil, bunu açıkça belirtemeyişidir.[34]

Attilâ İlhan, bazı eski yazılarında Kıvılcımlı'nın savaşımını saygı ile anmıştı. Fakat son yıllardaki hemen her değinişinde Kıvılcımlı'yı kötülemeyi

---

[31] S. Göksu, *Kuvayı Milliye*, s. 17-18, Temmuz-Ağustos, Eylül-Ekim 1999.
[32] Vartan İhmalyan, *Bir Yaşam Öyküsü*, Cem Yayınları, İstanbul, 1989.
[33] Yalçın Küçük, Söyleşi, Alaz Yayınları, 1994. Aydın Üzerine Tezler: 5, Tekin Yayınları, İstanbul, 1997.
[34] Doğu Perinçek, Kıvılcımlı'nın *Burjuva Ordu ve Devlet Teorisinin Eleştirisi*, Aydınlık Yay, 1975, Ankara.

kurallaştırdı. Medyatikliği, Kıvılcımlı'yı Araf'a, olabilirse daha öteye sürmede etkili olsa gerek. Burada ona değinmekle yetiniyoruz.

Kemâl Sülker'in Kıvılcımlı'ya değinen yanlı yazılarını da *Emin Karaca*'nın yukarda andığımız, Topçuoğlu'nu yanıtlandığı eserinden öğrendik. *Emin Karaca* bu konuda gereken açıklamayı yeterince yapmış bulunmaktadır.[35]

Gençlerden *Süha Ünsal*'ın ve *İlhan Akdere* ile *Zeynep Karadeniz*'in kâh örtülü, kâh açık saldırılarına da değinecektim ama buna yerim kalmadı. Başka bir yazı vaadiyle anmakla yetiniyorum.[36]

KIVILCIMLI'NIN DİL TEZİ

Dil Tezi'ne burada anma ölçüsünde değinmek istiyorum. Bu bir tez midir? Her tezin "Güneş Dil Tezi" ya da Stalin'in dil tezi gibi abartılı iddialar içermesi herhâlde gerekmez. Kıvılcımlı'nın adımızla yayınlanan eserindeki Türkçe ile ilgili tezi, son derece gerçekçi, yararlı ve devrimci bir tezdir. Özellikle Türkolog'larımızın ilgisini beklemektedir.

KIVILCIMLI'NIN PRATİĞİ

Bilindiği gibi Teori ile Pratiğin ayrılması, bir bakıma, bir yöntem ayırmasıdır. Bu bakımdan, bir kimsenin teori çabasının da bir çeşit pratiği olduğunu söylemek yadırganmasa gerektir. Ancak, Kıvılcımlı'nın yapıp ettikleri anlamındaki pratiğine Yaşam öyküsünde yerimiz ölçüsünde genişçe değindiğimiz için, burada, pratiğinin ilkeleri, yöntemleri, niteliği gibi konulara ancak kısaca değinmekle yetineceğiz.

Bazı kimseler için, "Zor zamanların adamı, zor zamanların insanı" şeklinde bir belirleme yapılır. Kıvılcımlı çok seçkin bir "Zor zamanların adamı"dır. Bu nitelemeyi hem edebiyattan, hem de din tarihinden ama bir tek örnekle kısaca açmak istiyorum.

Andre Gide'in, "Dar Kapı" adında bir eseri var. Kavramın kaynağı bilinir, Gide bu adı, *İncil*'den almıştır. *Hz. İsa*, "Dar kapıyı seçiniz" demektedir. Hz. İsa denince akla hemen, "Bir yanağınıza vurulunca, öbür yanağınızı da çevirin" sözü gelir. Bu bir yanı ile zamanın bir "takıyye"si ya da başkalarının bir propagandası olabilir. Amacımız Hristiyanlığı tartışmak değil. Ama Gide'den alarak verdiğimiz sözün önemi, özellikle savaşçılar için çok açık olsa gerektir.

---

[35] Emin Karaca, 1992.

[36] Süha Ünsal, "Ölümünün 25. Yıldönümünde Dr. Hikmet Kıvılcımlı", *Tarih ve Toplum*, s. 154, Ekim 1996. İlhan Akdere, Zeynep Karadeniz, *Türkiye Solu'nun Eleştirel Tarihi-1*, Evrensel Bas-Yay, 1996, İst.

Kıvılcımlı, dar kapıyı geçen adamdır. Biraz daha açıklayayım: Kıvılcımlı, *zor yolun yolcusudur.* Kıvılcımlı'nın girdiği, seçtiği yol, güçlü insanların gireceği, seçeceği yoldur. Bu yola kazara girip, yapamayacağını görenlerin, kendi kendine olsun bunu itiraf ederek, sessizce kenara çekilmesi, o zor yolda yürüyenlere saygılı olması, elinden gelirse kaçışı için özür dilemesi herhalde daha doğru olur.

Bazıları, Kıvılcımlı ile TKP'de beraber yürümeye kalkmış, onun, yolun gereğine uygun dürüst yolculuğuna dayanamamış, ona kızmış, düşman olmuşlardır. Kıvılcımlı, *Günlük Anılar*'da, *Kim Suçlamış*'ta bunların çoğunu tek tek ele almış, boy ölçülerini göstermiştir. Bu arada ne yazık ki, büyük şair Nazım Hikmet'e epey söz düşürmüştür. Oysa özünde Nazım'ı büyük, "silâhşör" yoldaşı olarak pekçok, hem de derinden sevmektedir. Bunu açıklamıştır.[37] Ona eleştirisi eğer ağırsa, sevgisi ölçüsündedir. Bu sevgili arkadaşına yakıştıramadığı şeyleri eleştirmiştir.

Ama daha önemlisi, Kıvılcımlı, Nazım'a değil, *"Nazımizm"*e karşıdır. Nazım'a asıl ağır yüklenişi, Nazımist'ler, "Nazımizm" yüzündendir. Nazım, büyük bir şairdir. Ama bir politika önderi değildir. Nazımizm, büyük ölçüde Nazım'a karşın, onu böyle göstermektedir. Nazım eleştirileri, Kıvılcımlı düşmanlığının çok önemli bir ayracıdır. Kıvılcımlı'ya bu yüzden düşmanlık edenler, bilinçli olarak düşmanlık edenler, sanata değil, *politikada "Nazımist"* olanlardır. Bu sorunun aydınlığa çıkarılması, bugün Sosyalistler için büyük bir önem taşımaktadır.

"Yol" kitapları yazarı ve eylemsel olarak "önericisi" Kıvılcımlı'nın girdiği yol, *Marksizm*'dir. Bu Yol'un "Gerçek ve Sözde Önderleri"ni yazımızın başına "öndeyiş" olarak ve ne yazık ki kısaltarak aldığımız yazısında çok açık olarak görmekteyiz. Ama kimse korkmasın, bu kapı sadece "büyük lider"liğe soyunanlar için bu kadar dardır. Böyle boyunu aşan iddiası olmayanlar, o yolda dürüstçe ve lâyık olduğu şekilde, yüzü kızarmadan, yine başı dik, yürüyebilirler.

Kıvılcımlı gibi bir teori ve pratik bütünlüğünü bir yazı içine sığdırmanın güçlüğüne başta işaret etmiştim. Çok uzayan bu yazıda Pratik, özellikle Taktik konusunun, yok denecek kadar eksik kalacağını açıkça belirtmek isterim. Kıvılcımlı, pratik içinde geçen bütün yaşamı boyunca pratik yollar, yöntemler, şiarlar, örgütler önermiştir. *"Onbeşler"*den başlayarak bütün TKP tarihini hemen daima sıcağı sıcağına değerlendirmiş, herkesin ak dediğinin kara, kara dediğinin ak olduğunu tek başına söylemekte hiç tereddüt etmemiştir.

---

[37] Dr. H. Kıvılcımlı, "Türkiye'de Sosyalist Konferansı İçin Çağrı", s. 1-2, 20.1.1967 - 7.2.1967.

Kıvılcımlı'nın pratiği ve Taktiği için, "Yol" kitaplarının, *Halk Savaşının Planları*'nın, *Oportunizm Nedir*'in, *H. Barbüs*'ün, *Kuvayımilliyeciliğimiz* ve *İkinci Kuvayımilliyeciliğimiz*'in, *VP tüzüğü*'nün, *Anayasa Teklifi*'nin, *Uyarmak İçin Uyanmalı*'nın, *27 Mayıs ve Yön Hareketinin Eleştirisi*'nin, *Devrim Zorlaması, Demokratik Zortlama*'nın *Anarşi yok, büyük derleniş*'in, *Ortanın Solu ve Küçük Üretmenlerimiz*'in, *Pratik Devrim Orijinalliğimiz Gençlik-Ordu*'nun, *Siyasetimiz*'in, *Günlük Anılar*'ın, *Kim Suçlamış*'ın, Din üzerine eserlerinin, özellikle 'Tarih Tezi' Işığında Allah-Peygamber-Kitap'ın ve anamadığımız ilgili kitaplarının incelenmesi ve anlaşılması gerekir.

Bu yazının gerçek Hikmet Kıvılcımlı'yı tanımaya ön bir katkısı da bulunabilirse çok sevineceğim.

EKLER*

Leonid Brejnev
S.B.K.P. M.K. Genel Sekreteri

Yoldaş,

Sovyet Sosyalist adâletine göre: Hiç kimse mahkemenin verdiği bir karar gereği olmadıkça suçlu sayılamaz.

Bir yanda, gerçi formalite bakımından ben bir Sovyet yurttaşı değilim.

Ancak, ben 70 yaşındayım, ve 50 yıllık süreden beri Marksizm-Leninizm sancağı altında dövüşüyorum.

50 yıldanberi, durmak ve silâh bırakma nedir bilmeksizin, Türk burjuvazisince *"Azılı Komünist. Moskova'ya git!"* diye bağırılarak işkenceli koğuşturmalara uğradım.

Ben, gene bir *"Azılı Komünist. Moskova'ya git!"* diye bağırarak, 40 yıldan fazla ağır cezalara mahkûm edilip, tüm 22 yıl yarı-derebeği Türkiye'nin zindanlarında kaldım.

Gene ben, Mart 1971'denberi, CIA'nin yönettiği faşistomilitarist İstanbul Sıkıyönetim Mahkemesince tezgâhlanmış bulunan ölüm cezası altında, hep *"Azılı Komünist. Moskova'ya git!"* diye bağırılarak, yeniden koğuşturuluyorum ve bütün Türkiye radyoları ve gazeteleri tarafından afişleniyorum.

---

* Hikmet Kıvılcımlı'nın ölmeden kısa bir süre önce yazdığı üç mektubu burada yayınlıyoruz.

İstanbul I. Sıkıyönetim Mahkemesi savcısı iddianamesinde şöyle der :

"Ayrıca sol cephede, bunlardan başka "Sosyalist" adlı gazetenin etrafında ve Dr. Kıvılcımlı'nın sosyalist görüşleri içinde ayrı bir sol grup teessüs etmiştir. Rus komünizmi taraftarı ve aşırı Marksist-Leninist, tâviz vermiyen bir gruptur." (CUMHURİYET 13.8.1971, S. 5,7).

Öte yanda, XX, ci yüzyılın *"İnsan Hakları"* sosyalist olanlar yahut kapitalist olanlar arasında ayırt yapılmaksızın, bütün Devletlerce imzalandı. Hattâ Emperyalist ülkeler hukukça siyasî sığınganlara Barınma Hakkı tanırlar.

Buna ihtiyacımız yoktu. Zamanımızda, III. Komünist Enternasyonali'nin bir kararı, herhangi kapitalist ve faşist itisaflarından kaçmış siyasî sığınganlar için, Proletarya Vatanı kapılarının daima gönülhoşluğu ile açık bulunduğunu ve o gibi sığınganların SSCB'nde Barınma Hakkına sahip olduklarını resmen tasrih etmişti.

III. K.E.'nin bu kararı yalnız "Komünist"lere münhasır değildi. İyice bilmiyorum şimdi, bu K.E. kararı Sovyetler kanun konumları içinde geçerli midirler, yoksa bütün gelenekcil mantık sonuçlarıyla yok mu edilmiştir?

Derken, Sofya'da, pek orijinal bir yandan dokundurma ile, hayatımda ilk kez herhangi bir *"Türk Komünist Partisi"*nin (ki Moskova'da yahut Berlin'de bulunurmuş) beni kendi kanunları dışına atmış olduğu haber verildi, sonra haber inkâr edildi. Bunun mantık sonucu olarak, Moskova ile kısa bir danışıştan sonra, Bulgaristan Halk Cumhuriyeti ile Almanya Demokratik Cumhuriyeti polisleri, hiç bir izahat verilmeksizin, beni (iki arkadaşımla birlikte) kendi *Sosyalist* sınırları dışına, Amerikan emperyalizminin askercil üssü Türkiye'nin dostları olan *Kapitalist* ülkelere doğru, ve *İnterpol* ağlarına doğru, ne yaşıma, ne geçmişime, ne ameliyat sonrası kanser kanamalarıma ve acılarıma bakmaksızın, püskürtüp attılar.

Bu sosyalist adâlet midir? Cinayetim ne idi? O ilâm hükmünü kim vermişti?

Sosyalist adâlette, hattâ bayağı câniler için bile kimi esaslı haklar tanınır: Savunma Hakkı gibi....

Bütün bu tedbirler, sırf burjuvazinin 50 yıldır bana karşı ("Azılı Komünist. Moskova'ya git!" diye) savurduğu suçlamaları yalanlamak için alındı ise... teşekkür ederim.

Ancak, bu hakikaten bir sosyalist adâlet ve meşruiyet midir?

İşlediğim cinayet: *"Moskova"*ya koğulan *"Azılı Komünist"* olmak değildi ise, ne idi?

Bir yanda, 50 yıldanberi *Komünist* olarak suçlanmış bulunmak; öte yanda tam 51. yıl, (kendilerine "Komünist" denilen) birkaç *"Sosyalist"* ve *"Demokrat"* devletin sınırları üstüne fırlatılıp atılınca *Anti-Komünist* olarak

suçlanmak... bu anlaşılır şey olabilir mi? Bu ne cehennemcil "saçma diyalektik" tir? "Kader"in ne iblisçe sarakaya alışıdır? Yahut, nasıl bir en bürokratça zihin tenbelliğinin otomatizmidir?

Benim idam hükmümü kim verebilmişti? Sosyalist adâlet içinde de, hattâ bayağı câniler için bile, Savunma Hakkı gibi geri alınamaz kimi haklar tanınmaz mı?

Bir Sovyet derlemesinde 22 bilgin'in imzaları altında şöyle yazılıyor:

"Savunma Hakkı SSCB Anayasası'nın 3. maddesiyle tanınmış kutsal haktır. Bu hakka saygı gösterilmeksizin mahkemece verilmiş her ilâm hükmü, üst adliye katınca bozulmak zorundadır." (Adâlet).

Benim şartlarım altında bu *"üst kat"* (üst makam) nerede bulunur?

Vaktile, efsâneleşmiş *III. Komünist Enternasyonalı* vardı. Her Milli Komünist Partisi III. K.E.'nın şubesinden başka bir şey değildi. Şubelerden veya üyelerden biri bir kararsızlık içine düştü müydü, o III. K.E. denen üst kata dilekçe ve müracatlar yapabilirdi.

Stalin'in bir emriyle III. Enternasyonal ortadan kaldırılalı beri, Mahşer (Kaos) oldu. Bu istenilmiş anarşiden çıkan komplikasyonlar üzerinde durmak istemiyorum. Mahşer ortasında *"Üst kat"* olma sorumluluğu başlıca SSCB K.P.'nin omuzlarına düşüyor.

Belki şöyle denilecek: Bir üyenin kabulü yahut dışarıya atılması her Parti'nin *"İç işleri"* dir. Teori ve genel pratik bakımından bu öylesine sarahatsız sayılamaz. Ama, Türkiye'nin akar pratiğinde iş değişir. Durumu somutlaştırmak için, ben size, pek sereserpe olsa bile, Türkiye Marksist-Leninist hareket ve örgütünün iki kutup gibi karşıt kategori insanını sunacağım.

1. Kategori: Bir Marksist-Leninist militan Türkiye'de, teorice ve pratikçe tam 50 yıl dövüşüyor. 22 yıllık hapisanelerini, her defasında, Lenin'in dediği gibi: *"Alfabe'den başlayıp yüce Cebir'i bitirecek"* bir okula çeviriyor. Sabırlıcasına ve sistemlicesine: Marks-Engels-Lenin-Stalin'i, Tarihi, Ekonomi Politiği, Diyalektiği, Tarihcil Maddeciliği klâsik olarak etüd ediyor. Ve Lenin'in öğütlediği gibi: Kendi ülkesinin tarihini, ekonomi politikasını ve sınıf ilişkilerini özge *orijinallikleri* içinde araştırıyor. böylece o militan yüzlerce kitap yazıyor. Kendi dilinde, çoğu temelli orijinal olan 40'tan aşırı kitap yayınlıyor.

Boyunca baltalanan ve kimi 2. Kategori kişilerince gizli kapaklı benimsenen bu kitaplar, -her yandan gelmiş "susuş kumkumaları"na rağmen, burjuvazice yasaklanmalara ve mahküm edilmelere rağmen,- nihayet Türkiye'de gittikçe daha çok okunmakta ve anlaşılmaktadır.

Yalnız, bu militan pratik ve örgütlü dövüşleri arasında hiç SSCB'ne gitmemiştir. Çünkü:

1⁰ O, kendisini kaydı hayatla vakfetmiş bulunduğu Milli Döğüş Cephesi üzerindeki nöbet yerini boş bırakmıya katlamamıştır.

2⁰ Bundan başka, o militan deneyile biliyor ve açık seçikçe görüyor ki, Türkiye döğüş cephesinden bir yol koptular mıydı, insanlar çabucak Proletarya Vatanı'nın derebeğice asalağı ve kendi ülkelerinin hayatî proselerine dar kafalı ve ukalâ yabancılar hâline soysuzlaşı veriyorlar.

Leninizm demiri bir *"Kutva"* içinde dövülmemişti. Bedenin tüm tükenişinden önce insan *"Babasının evi"*nde dinlenmeyi hak edemezdi. (Ne demeli ki, *1. Kategori* insanları için o tükenişten sonra dahi bu yasak olacakmış).

Böylece 1. Kategori militanı, III. Enternasyonal'ın tozlu dosyalarının gizli sırrına erememiş bulunan Sovyetliler için adsız ve mutlak surette bilinmez kalıyordu.

2. Kategori: Sovyetler *"eşiğini aşındırma"* zanaatinde *"Uzman"*lardan derleşiktir.

Onlar İçin:

"İdeoloji": kimi Sovyet metinlerini yarım yamalak, yanlış tercüme veya dörtte bir intihâl etmektir.

Bir ülkenin veya genel Tarihin sosyal karakteristiklerini *Araştırmak:* antimarksizm ve antisovyetizme çalan affedilmez bir icattır, bid'attır.

Marksizm-Leninizm: hakikî veya hayalî düşmanlara karşı gelişigüzel söğerce kusulacak kimi soyut klişelerden başka bir şey değildir.

Kendi ülkesi içinde çalışmak: Lânetleme, ikinci kerte, 1. Kategori kişilerine kalmış bir saçma uğraşıdır.

Onlar, o *"Yukarı"nın tehlikeli "Endüstri şövalyeleri"*, kendi ülkelerinin loş yuva delikleri içinde, yahut parıl parıl evrensel mikro'ları önünde çalımlı çalımlı, Kızıl Ordu süngülerinin kendilerini hak edilmemiş bir iktidarın muhteşem koltukları üzerine sivriltip kurultmasını ve oradan kendi ülkelerindeki ölümlülerin üstüne yomsuz bir sinsilikle fermanlar yağdıracakları günü beklerler.

İşte, iş işten geçince, son duruşmada, en iyi niyetlerine rağmen, ne yazık ki Sovyet güçlerini acı acı müdahale zorunda bırakan Macaristan, Çekoslovakya, Polonya, ve ilh.., ve ilh.. trajedilerindeki karanlık ve kanlı aktörlerin organik dolaysız kökleri budur.

İşte, Orta ve Uzak Doğu'ların hareketlerinin gelişmemiş Afrika ve Amerika ülkelerini kırıp geçiren anlaşmazlıkların kaynağı budur.

Bu rezil çenber yahut kaçak akım bilimcil sosyalizmin göğsünde nasıl biçimlenmiştir?

Herşeyden önce, *Teoride:* doğrudan doğruya 2. Kategori tiplerinin *"Beyinsiz işgüzarlık"* larından; *Pratikte:* özellikle Lenin'in büyük *"Profesyonel devrimciler"* prensibini utanmazca *biçimsizleştirmek*'ten.

Bu küçükburjuva külâhkapıcılığının (karyerizminin) genel üslûbu içine, dengesiz ya psikastenik ve karılaşmış (efemine) bireylerin ihanete dek varan tamamıyle alaturka *"Ev sahibini şaşırtan yavuz hırsız"* gibi tabansızlıkları girer.

2. Kategori kişilerinin ikiyüzlü hilebazlık oyunlarını örneklemek için, anılarımın filminden bir kaç eşantiyon keseceğim.

1926 yılıydı. 2. Kategori'lilerden biri, birkaç sopa yer yemez, beni: *"Komünist Gençlik Başkanı"* olarak İstanbul siyasî polisine ifşa etmişti. Bu mutsuz "kazâ" susuşla geçiştirilince, Proletarya Partimizin alnında meş'um bir damga olup kaldı. Gelecek kuşaklar içindeki atmosfer (solunan hava) gitgide ağırlaştı.

(1925-1950 yılları) *Nâzım Hikmet Ran* (Şâir) : Her rastlayışında, en gösterişli sıcak boynuma sarılmalarla beni öpüyordu. Çünkü, 1950'ye dek kendisi Parti'den püskürtülüp atılmış bulunuyordu. Bununla birlikte Nâzım, sağır kinlerini bilemekten kendisini alamıyordu.

Derken, günün biri, Nâzım komünizm sempatizanı bir Harbiyeli'nin evine dek yaptığı ziyareti, İstanbul Siyasi Polisinin Antikomünist Masasına telefonla protesto edince, belki istemeksizin ve bilmeksizin, Türkiye'de Askercil Mahkemelerin faşist egemenliğinin açılış törenini yaptı.

(Geçer ayak not edelim ki: Nâzım'ca, dünyanın en "şâirane" provokasyonu ile ihbar edilmiş bulunan Harbiyeli'nin kimi sınıf arkadaşları, sonraları, ne de olsa ilerici, kendi türünde Sosyalizme dek ilerici olan *27 Mayıs 1960* devriminde büyük bir rol oynıyacaklardır. Ve Türkiye'nin son dramatik hâilelerinde, Türk ve uluslararası Finans-Kapital provokasyonlarının esas amacı, *27 Mayıs* devrimi kalıntılarını tasfiye etmekten başka bir şey değildir).

Nâzım, kendi kurnaz korkaklığı ile kazdığı kör kuyuya düşünce, bir savunma oturumunda, dâvânın patlak vermesinde oynadığı *"Muhbir"* rolünü çağrışımla anıltmayı deneyecektir. Ama, boşuna. Askercil Mahkemeler bu yanda, hiç te kılı kırka yarıcı değildirler (1939).

Şeylerdeki ipliklerin uçuca gelişi ile, hepimiz 15'er yıl ağır cezalara çarpıldık. Çankırı cezaevinde, mahalli polisçe resmen ve altı Nâzım Hikmet imzalı mühürlü makbuz karşılığı Nâzım'a 30 lira "aylık" teselli yardımı getirildi. Bu utanç vericiliğe karşı ben isyan ettim.

*"Dayı Paşa"*sı (General, eski Moskova Büyükelçisi Ali Fuad Cebesoy), Nâzım'ı, İstanbul'a yakın, zenginlerin kaplıcalar kenti olan Bursa'ya naklettirdi. Ben önce Amasya, sonra Kırşehir cezaevine sürüldüm.

1950'lerde Nâzım Moskova'dadır. Radyolarda kendisini *"Stalin'in yarattığı"*nı söyledi. *"Proletarya Diktatörlüğünün cisimlenişi* (insan kılığına girmişi)" ölür ölmez, aynı Nâzım, uygun şiirleri ile Stalin'i lânetliyenlerden geri kalmadı. Ve provoke ettiği dâvânın yiğit kurbanı ve "Uluslararası proletaryanın dâhiyane büyük şâiri" olarak piyasaya sürüldü.

Tesadüfen mi? Hayır.

Nâzım Hikmet'in yıpranmış panzehirleri, İstanbul'da "bloke" edilmişlerdi. Ve Moskova'da Lâz İsmail denen birisi vardı.

Burada 2. Kategori kahramanlarının listesi bütünlenemez. Ne olsa, mâdem ki ölüler gömülmüşlerdir, 2. Kategori'den yaşıyan 2 tanesi üzerine azıcık dönelim.

Lâz İsmail (Marat): O, *"Halk dostu"* kürkünü giyinir, ama Marat'ın kalbi bu postun içinde barınamaz..

1929 yılı. İzmir dâvâsı. İsmail, Lâz postunu kurtarmak için, polise, illegal TKP'nin M.K.'nin sorumlusu olarak Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın *"Komintern kararı ile"* Lâz İsmail'i Parti Komitesinden attığını hikâye etti.

Bu namussuzca sözde-savunma, en kanlı polis işkencelerini Dr. H.K. ve arkadaşları üzerinde şiddetlendirmekten başka bir şeye yaramadı. Ahmakça provokasyonlarına rağmen Lâz İsmail de mahkûm edildi.

Cezalar sona erer ermez, eksik âdeti üzere, Lâz İsmail Moskova'ya sıvıştı. İyi biliyordu ki, zaman ve büyük mesafeler her şeyi unutturur.

1933-35 yılları, Dr. Hikmet Kıvılcımlı bir kez daha *"Yukarı"* ya çağrılmıştı. Ancak, M.K. yoldaşları kendisinden ayrılmak istemediler. Yoldaşlar, Dr. H.K.'nın 10 ciltlik orijinal araştırmalarını (İdeoloji, Türkiye'nin Devrim Tarihi, Parti'nin Eleştirili Tarihi, Fırka v Fraksiyon, Taktik ve Strateji Plânı: Burjuvazi, Proletarya, Köylülük, Türkiye'de Milliyet (Kürt) Meselesi) Türkiye'de basmayı öneriyorlardı.

Dr. Hikmet Kıvılcımlı legal olarak *"Marksizm Biblioteği"*ni kurdu. Kitaplar yayılıyordu. Burjuvazi affetmedi. Sivil mahkemelere birkaç dâvâ açtı. İstediği sonuçları alamadı. *"Askercil Mahkemeler Çağı"*nın yukarıda değilen *"Açılış"*ından sonra Dr. H.K. yeniden zındana atılıp 1939 yılı 15 seneye mahkûm edildi...

O zaman nasıl tasavvur edebilirdi ki, bu üst üste mahkümiyetler: 2. Kategori'lilerin kirli çamaşırlarını yıkama *lehinde* ve bir gün kendisini sosyalist sınırlar dışına püskürtmiye dek kendi *aleyhinde* puan toplamış olsun?

1933'ten beri Türkiye'deki yerle bir olan şeyleri Moskova rasathanesinden kezliyen Lâz İsmail, 1929 avantürlerini ututturabildi ve provokasyon kurtluğundan, radyolar "yorumcusu" yaldızlı kelebekliğine kalıp değiştirdi.

1950 yılı Nâzım Moskova'ya dönünce, onlar (Şâir ile Lâz), Türkçedeki deyimi ile: *"Tencere yuvarlanmış, kapağını bulmuş"* gibi oldular. Gerçi Nâzım bir başka Lâz'ın, 1929 tevkifatında çöküp, Beyoğlu ve Anadolu Barlarına "Güzel artistler" tedarik eden aracı ve Nâzım Hikmet'in "menajer"i biçimine girmiş bulunan Lâz Hamdi'nin yanından geliyordu. *Ama, Lâz-Tencere,* bir *Şâir-Kapak* bulmuş olma şansını tümlemek için, başka bir aslına uygun *"Lâz-Kapak"*, Lâz Zeki Baştımar'ı bulacaktır.

Zeki Baştımar (Kosigin Yoldaş'ın Yâkub Demir'i): Bundan şu mutsuz Karadeniz uşaklarının pek "diyalektrik" kaliteleri üzerinde direnip durmıyacağım. Ayrıca Zeki'yi ben kişi olarak pek tanımış değilimdir de.

Yalnız, 1951 tevkifatı sırasında, Zeki'nin kendisi, o zamanki: Dr. Şefik, Reşat, vb.., vb.. gibi Parti sorumlularınca, birçok provokasyonları ve bir MAH (Türk Burjuvazisinin CIA'sı) subayı ile yaptığı ve Askeri Mahkeme oturumlarına dek sakladığı gayrı makbul temasları nedeniyle Parti'den atılmıştı.

Zeki, 1960 yılları Moskova'ya kaçmakla, oradaki benzerlerini buldu.

Bu indirgenemez olaylar, 2. Kategori kişilerine, kendi ahbap çavuş meclisleri içinde 1. Kategori kişilerini mahkûm etmeleri için Tüzük üstü bir imtiyaz, ayrıcalık verir mi?

Çok iyi anlıyorum, beni suçlıyanların kollektif alt-bilinçlerinde benim politik var oluşumun ve hattâ sadece var oluşumun uyandırdığı kuduruş, ancak onların gerçek Parti Tarihi önünde ve Türkiye İşçi Sınıfı önünde duydukları suçluluktan ileri geliyor. Onların "kirli çamaşırları" üzerine çok şey bilen sonuncu kurucunun varlığı, onların gözlerinde anadan doğma bir günah, affedilmez bir cinayettir.

Yoksa, *1. Şube*'nin (Komünizm düşmanı Siyasi Polisin), MİT'in (Türkiye CIA'sının) ve bütün Finans-Kapital birleşik casus örgütlerinin 50 yıldır yapamamış olduklarını:

- Partime karşı, Proletaryaya karşı, Vatanıma karşı görevlerimi baltalamıya kalkışmayı;
- Sosyalist İktidarlara karşı bin kez denenmiş niyetlerimi teğşiş etmiye kalkışmayı..

yapmak için harcadıkları umutsuzca çabalar nasıl izah edilir?

Beni suçlıyanların davranışları yalnız benim şahsıma dönük kalsaydı, mesele basitti: Mark'sın Engels'e yazdığı gibi: *"Gülünçlük eşeklerle paylaşılamaz"*dı.

"Dışarıdan suçlayıcı havlamalar, ne beni kendi evimde hırsız olduğum kuşkusuna düşürebilir, ne benim komşuma karşı duygularımı bulandırabilir."

Bir Türk atasözü: *"İt ürür, Kervan yürür"* der.

Oysa, oynanan, 40 milyon insanın alınyazısıdır :

1- 2. Kategori kişilerinin Türkiye *dışı* faaliyeti, daima, -Marks'ın Kugelmann'a yazdığı gibi,- *"Müstebitleri... birkaç bin kilometre uzaklardan öldürme"* şövalyeliği sınırlarında kalıyor. Çalışanlarımızın küçük cihazları, Berlin veya Moskova'da "beş vakit okunan lâik ezan" dalgasını yakalıyamaz.

2- 2. Kategorililerin Türkiye'deki fealiyetleri, daima, Lenin'in deyimi ile : *"Mujiğin harbe gidişi gibi" "Primitivizm", "Kısır ahbapçavuşluk"* ve örgütü kısırlaştırıcı *"Tersine doğal seleksiyon"* oldu.

Bunu, TİP'in traji-komik katastrofu (yıkılışı) da içinde olmak üzere son Türkiye hâdiseleri bir kez daha gösteriyor.

Her olanak, her fırsat israf ediliyor. Parti Tarihinin gerçek yüzleri ve acı dersleri siliniyor. Dünya proletaryasının orantısız yardımları ve güveni vurdum duymazca kemirilip yutuluyor.

Bir aylâklar Türkiyesinde, alabildiğine sözde-devrimci böyle radyo yayıncısı "müezzin" kahramanlar ve en "ucuz" aylıklı askerlerden fermanlı büyük spikerler kolayca *milyon milyon* kiralanabilir... yeter ki, yapıldığı gibi, aylıkları düzenlice ödensin ve onlara, "iyi akça" çınlatan koca koca lâflı şâirane ve edebiyatçı gevezelikler dışında ideoloji ve pratik cephede para getirmiyen bir alçak gönüllü iş teklif edilmesin.

Bu ebediyyen kritik konjonktür önünde, Dünya proletaryası ile Partileri huzurunda ülkenin en yakıcı meselelerini teorice tartışabilmek ve pratikçe sonuçlandırmak, karara bağlamak için, birinci duruşma bana Marksist-Leninist bir *hak* ve *görev* dayatıyor.

1. Eleştiri görevi: 22 Sovyet bilgini 1968 yılı kitaplarında yazıyorlar :

"Sosyal bir önemi olan her sorun üzerine kendi kanısını bestçe açıklamak SSCB Anayasası'nın 125. maddesince yurttaşlara sağlanmıştır. Dahası var, var olan kusurlar üzerinde gözüpekçe ve tarafsızca kendi düşüncelerini deyimlendirmek, her yurttaşın yalnız hakkı değil, dolaysız görevidir de. Hiç bir sorumlu, hiç bir hükümet üyesi, hiç bir yönetici işçi toplantılarında olduğu gibi basında da eleştiri önünde dokunulmaz değildir." (SSSR: Voprosi i Oteti: Droits et Libertés Civique: *Yurttaşlık Hak ve Özgürlükleri).*

Burada, birkaç sözcükle görevimi başarmıya değilse bile taslaklaştırmaya başlamak zorunda kaldım. Bu doğrultuda son soluğuma dek uğraşacağım.

2. Savunma hakkı: Aynı Sovyet bilginleri gene yazıyorlar :

"Suçlandırılan kimse, savunmasının en iyi şart içinde yapılması için gerekli bütün haklara sahiptir. Suçlanan kimse kendisine karşı yürütülen suçlama üzerine her türlü açıklamaları yapabilir, dilekçelerini yerine gönderebilir, dosyadaki bütün belge evraktan bilgi edinebilir, yargıcın, savcının, ve mahkemenin bütün işlemleri ve kararları aleyhinde şikâyette bulunabilir." (a.y.: *"Adâlet*).

Şikâyetimi size ediyorum.

Suçlandırılıyorum ve beni Parti dışı ve Sosyalist sınırlar ötesi püskürtmekle, bir sıra kararlar yerine getiriliyor....

"Aleyhime yürütülen suçlama" nedir? Benim *"Dosyamın belge evrakı"* nerededir? Benim yetkili *"Yargıçlarım"* kimlerdir? Bu hususta hiç bir şey bilmiyorum. Tek gözüken gerçeklik şudur ki: Bana bir mahkûm *"Suçlu"* muamelesi, hiç bir tüzükcil ve hukukçıl formalite yerine getirilmeksizin yapılıyor.

Savunma hakkımın gerçekleştirilmesini sizden bekliyorum. Çünkü beni suçlıyanlar, zuumlarınca sistemli olarak ve sinsi bir yomsuzlukla Proletarya kalesinin heybetli gölgesi ardına, SSCB'nin büyük otoritesi ardına gizleniyorlar.

Yoldaş Kosigin kimilerini "Türk Komünist Partisi" mümessili diye piyasaya sürüyor.

SSCB'nden en çok esinlenen Sosyalist Devletler, beni suçlıyanların ordinatörleri imişler gibi, beni, -söz yerinde ise,- idâm ediyorlar.

İstenen şey samedanî bir şefaate merhamet değildir. Zaman zaman "Yanardağ bacasından patlıyan", ama en küçükburjuvaca parçalanışlar yüzünden başarı kazanamıyan bir ülkedeki dramatik durumun anlaşılışı isteniyor.

Ölüm döşeğinde olsam bile, her türlü dâvâlaşma ve karşılaşma için hazırım.

Sizin Sosyalist Adâletinizi umabilir miyim?

Selâmlar, Yoldaş.

30.9.1971

Dr. Hikmet Kıvılcımlı

İSTANBUL SIKIYÖNETİM MAHKEMESİNE MEKTUPLAR

İstanbul 1. Sıkıyönetim Mahkemesi Başkanlığına

Sayın Yargıcım,

Adımın karıştığını öğrendiğim 146. madde suçlaması ile görülmekte olan davadan kaçmış olduğum söyleniyor. Gerçekte hiçbir mahkemeden kaçmış değilim. Herkesin bildiği gibi, tedavisi bulunmayan bir hastalıktan ötürü Türkiye'de iki yıldan beri 13 müdahale ve 4 narkoz altında ameliyat geçirmiştim. Türkiye'de başka hiçbir şeyin yapılamayacağını anlayınca, son bir ümitsiz girişim olarak, Türkiye dışı daha ileri teknikli tıp dünyasına

başvurmak istedim. Ancak, yıllardan beri yapılmış bütün pasaport dileklerim neticesiz kaldığından, başka bir yolla ülkeden ayrılmak zorunda kaldım.

Yaptırdığım çeşitli muayeneler ve tedaviler sonunda, hastalığın meş'um ve çabuk gelişimini önleyecek hiçbir tedbirin olmadığını anladım. Ve 70 yıl bu kara toprağın kuru öküzü gibi yaşadığım ülkemde gene öyle hesap vererek yatmıya kararlıyım.

Varna kıyılarından kedi miyavlamalarıyla yurt hasreti gösterilerine kalkışacak anlayışta ve mizaçta değilim. Geliyorum.

Saygılarımla.

29 Eylül 1971

İSTANBUL I. SIKIYÖNETİM MAHKEMESİ BAŞKANLIĞINA

Sayın Yargıcım,

Yolda çok ağır bir kanamayla hastaneye düştüm. Ağır bir ameliyattan sonra kan kaybı kesilmeksizin yatalak oldum. Bu bakımdan mahkeme önüne selametle çıkamazsam, yurttaşlık hakkımın ve görevimin ziyana uğramaması için, şimdilik aşağıdaki ön ifademi kısaca ve yazılı olarak sunuyorum.

Sıkıyönetim 1. Mahkemesini usul bakımından aşağıdaki nedenlerle aydınlığa çıkarmak zorundayım:

1- Her şey gibi mahkemelerin başlıca görevi olan *Adalet* te zamanla değişmiştir.

Ortaçağ Osmanlı Adalet kavrayışını tarihçi Cevdet Paşa iyi tarif etmişti. Ona göre: Yargıç ile asker aynı derece emir kulu'durlar. Farkları şudur ki asker emrini *üst*'ünden, yargıç emrini *Kanun*'dan alır. Asker gibi yargıç da aldığı emri harfi harfine uygulamaktan öteye geçemez. Bu Adalet kavrayışı, Ortaçağ gibi durgun toplumlar için tartışılamazdı.

Modern Adalet modern toplumla birlikte çoktan bambaşka bir karakter almıştır. Onu da en iyi tarif eden kimse, dünya ölçüsünde tanınmış hukukçu, U. S. Amerika'nın yüksek yargıcı Warren'dir. Ona göre: Yargıcın görevi yalnız kanun maddelerini sertçe kalıp hükümler olarak uygulamaktan ibaret değildir. Yargıcın başlıca görevi, bir toplumun her an değişen ekonomik ve sosyal temelleri üzerine çıkmış bulunan kanun ve hukuk normlarını toplum ilerleyişi yönünde yorumlayıp geliştirmektir. Hayatın ilerleyişini sarsıntılara uğratmaksızın şaşmaz Adalet eliyle sağlama bağlamaktır.

Modern Adaletin ve modern yargıcın bilinçle ve anlayışla çağından sorumlu oluşu, Türk ordusunun tarihcil ilerici gelenekleri önünde büsbütün

daha yüksek bir anlam taşır. O anlamın en canlı örneğini Türk ordusunun ilerici ve demokratik geleneğini temsil ettiği tartışılmaz bir gerçeklik olan Mustafa Kemal'in Ordu gençliği tutumunda verdiği en yakın davranışlarda bulabiliriz.

20. yüzyıl başlarında Mustafa Kemal Selanik Kaledibi gazinosunda her akşam kafayı tütsülerken, çevresine toplanmış bulunan on'larca genç subaya hep iktidara geldiği gün vereceği bakanlık ve başkanlıkları dağıtır dururdu. Herhalde o zaman gizli servisler kafatasçılık doktrinini henüz pek iyi bilmedikleri için, bir tek Abdülhamit hafiyesi çıkarak Mustafa Kemal ve Ordu gençliğinin sık sık coşkun taşkınlıklarını bir rejim düşmanlığı, bir komünistlik, bir vatan hainliği diye ispiyonlamamıştı. Siyaset yasağına rağmen ilericiliğe gönül vermiş bulunan o genç subaylar kaynaşmasının ne devlete, ne millete herhangi bir kötülük veya ihanet getirdiğini de bu gün dünyanın asker sivil hiçbir savcısı iddia edebilir mi?

Tam tersine, Türkiye'de Ordu gençliğinin ülkeyi iç ve dış kötülüklerden kurtaracak en sağlıklı tepkisine sembol o taşkın genç subaylar kaynaşması olmuştur. Meşrutiyet öncesinde Ordu gençliği kaçakçılığa ve vurgunculuğa kendilerini satacakları yerde, hayatları pahasına vatan ve milletlerinin geleceğini düşünmüşlerdi. Belki o yüzden, Abdülhamit adaleti ile genç subayları rütbeleriyle uzak yerlere tayin etmekten başka düşünceye girişmemişti.

Böyle inkar edilemez büyük vatan ve millet sevgili insan gelenekli bir Ordu gençliğine 20. yüzyıl sonu Atom çağında, Türkiye resmen yabancı asker, Amerikan üssü durumuna sokulmuşken düşünmeyi ve okumayı yasak etmek nasıl akla gelebilir?

20. yüzyıl başında yerli düşünürlerimiz pek metotsuz ve sistemsizdirler. Yerli tek tük şairlerse yasaktırlar. Şimdi Demokrasi, hele 27 Mayıs'tan beri oldukça gür bir düşünce ve davranış ortamı yarattı. Sansür ve yasak edilmeksizin çıkmış kitaplar çerçevesinde hayata ilgi duymak ve oradan memleket problemlerini değerlendirmeye çalışmak, ne yazanlar ne okuyanlar için nasıl suç sayılabilir? Böyle bir suç icad etmek Adaleti dağıtmak, her şeyden önce modern Adalet olmaktan çıkarmak sayılır. Hele genç subayları birkaç sivil memurun ökçeleri altında yerlerde tekmeletip çiğnetmek, askerlik şerefi denilen gücü gericilerin öc aldıkları bir alan yapmak tehlikeli adaletsizliklere, sarsıntılara yol açmak olur. Bunun için her yargıç gibi askerlerin de bilimsel ve pratik politika alanında büyük ve uzun ilgileri, çalışmaları gerekir.

2- Askerî mahkeme sivil kişilerin akıl erdiremeyecekleri spesifik askercil konularda yetkili askerler eliyle değerlendirilmek istenen davalara bakar. Üzerime açılan dava siyasî bir suçlamadır. Türkiye'de askerler yüzyıllardan beri kanunlarla ve nizamlarla siyasetle ilgilenmekten yasaklandırılmışlardır.

Onun için bütün askerlik süreleri boyunca hiç meşgul olmadıkları siyaset konusuyla sayın askerlerin birden bire ilgilendirilmeleri hiç normal değildir.

Tabii asker emir kuludur. Aldığı emirle bu davaya bakmak isteyecektir. Ancak davanın ekonomik ve sosyal temellerden fışkırmış politika ayrıntılarını bütün incelikleriyle birkaç hafta içinde gözden geçirip bir yargıç vicdanına yüklenen ağırlıkla dengeli ölçülerde ışığa kavuşturması insan üstü bir güç ister. Askerler de insandırlar. Bu gücü ömür boyu incelemedikleri politikada acele birkaç kitap okumakla elde edemezler. Bu bakımdan adaletin mahkemeden beklediği selamete gölge düşer. Nitekim hazırlanan evrak ve iddianameler bu gibi gölgelerle doludur.

3- Askerî mahkemelerin üstünde, alınacak her kararı isterse infaz eden, isterse iptal eden bir yüksek adlî âmirlik vardır. Askerî mahkemelerin spesifik konuları için bu kurum mantıkidir ve gereklidir. Çünkü Adlî âmir en yüksek, dolayısıyle de askerlik konusunda en büyük tecrübesi ve bilgisi olan bir kattır. Onun altında, velev hakimlik düzeyine erişmiş de bulunsa, askerliğin inceliklerine Adlî âmir katındaki askerlik uzmanlarının o çok geniş vukuflarını değerlendirmek istemiştir. Spesifik Askerî dâvâlar için bu pek doğal olabilir.

Siyasî davâlara aynı mantıkla Adlî âmirin etken olma ihtimali ise, adaletten beklenen her türlü tarafsız davranış olanağını temelinden yok edebilir. Adlî âmir gerçi Türk ordusu gibi kurulduğu günden beri kendine göre demokratik ve ilerici gelenekleri bulunan bir tarihsel gücün havası içinde bulunmak gerekir. Ancak özellikle son çeyrek yüzyılın Türkiye ekonomi ve politikasında yer eden gelişmeler, Adlî âmirlere yurt çapında etken ekonomi ve politika esintilerine karşı olağanüstü duyarlık kazandırmıştır. Daha önce DP ve AP deneylerinde beliren bu olay, özellikle en son sıkıyönetim gerektiren olaylarla bir daha açığa vurulmuştur. Örneğin son olaylara başlıca neden, ilerici gelenekli Türk ordusunun 27 Mayıs devrimiyle getirdiği orantılı demokratik havayı aşındırıp yok etmek isteyenlerin bir tertibidir. Buna rağmen bugün 27 Mayıs gelenekleri aynı Türk ordusuna yok ettirilmek istenebilmektedir. Olaylar öylesine ustaca tahrif edici menşurlardan geçirilmiştir ki, bugün Türk Askerî mahkemeleri Türk ordusunun 27 Mayıs eylemini tasfiye etmek görevine itilmek istenmiştir.

Bu şartlar altında Askerî mahkemenin vereceği her kararı istediği biçimde değiştirebilmiye yetkili bir Adlî âmirlik müessesesi Türkiye'nin en olumlu gerçeklerine ve bu arada Askerî mahkemelerin tarafsızlığına aykırı düşer.

4- Bunun dışında, Türkiye'nin bir avuç tahakküm hasretlisi parababalarına sözcülük eden politika babaları son sıkıyönetim kanunu ile Askerî mahkemelerin tarafsızlık eğilimlerine en büyük darbeyi indirmiştir. Mülkün temeli sayılan Adalette modern dünyanın hiçbir ülkesince tartışılmayan bir

madde vardır: Hiç bir kanun mâkabline şümullü olamaz. Yani her kanun ancak yürürlükte olduğu süre içinde suç tasrih etmişse dava açılabilir. Böyle bir tasrih olmadan işlenmiş fiiller, sonradan çıkarılacak kanunlarla suç sayılsa bile, o fiilleri daha önce işlemiş bulunan kimseler suçlanamazlar. Netekim T. Ceza Kanunu'nun en başta gelen genel hükmü de: "Bu kanunda sarih olarak belirtilmeyen fiillerden dolayı hiçkimseye ceza verilemez." der.

Oysa yeni çıkarılan kanun, sıkıyönetimi ilân ettiren sebeplerle ilgili görülecek fiillerin de sıkıyönetim mahkemeleri kapsamına girebileceğini yazar. Bu olağanüstü hukuk dışı hükmün belirsizliği (sarahatsizliği) onu her türlü Ceza Kanunu çerçevesi dışına atar. En müstebit padişah bile kendi fermanı ile yasal ettiği andan itibaren işlenen fiilleri cezalandırır. Ferman çıkmadan önce işlenmiş fiiller, sonradan çıkmış ferman hükmüne göre cezalandırılamaz. Sıkıyönetim mahkemelerini göreve çağıran kanun tamamen keyfi bir takdirle hangi fiillerin sıkıyönetimi gerektiren nedenlere bağlı olacağı gibi ağır ve sınırsız bir sorumluluğu Askerî yârgıçların boyunları üzerine atmış bulunmaktadır. Anayasa Mahkemesi'nin bu açıdan son kerteye dek ikircikli, sarahatsiz ve tehlikeli olan bu kanun maddesi hükmünü bozması için yüksek askerî mahkememizin başvurma yetkisi Anayasa hükmüyle yerden göğe kadar vardır.

5- Herşeyden önce adalet ve kanun ruhuna ve Anayasa'ya aykırı bulunan hükmün uygulanmasına gelince, burada trajedi korkunç ve ağlanacak duruma kardırılmıştır. Şöyle ki, sıkıyönetimi gerektiren olaylarla ilgili nedenler hangileridir? Sorusuna bu güne dek Askerî savcıların verdikleri karşılık ve yankılar son birkaç hafta içinde birkaç sinirli gencin adam kaçırmak, banka soymak gibi girişimleriyle sınırlandırılıp gözden kaçırılmıştır.

Büyük Türk gençliği içinde sayıları birkaç kişiyi geçmiyen o sinirli gençle son umutsuzca yanlış ve yenilgin harekètlere kimler, nasıl zorlamışlardır? Askerî mahkeme asıl bunu arayacakken, savcılar yerli yabancı gizli ajanların tertipleyip abarttıkları olaylara bula bula benim gibi hiç bir suç fiili teşkil etmiyen birkaç bilimsel kitap ve yazımı göstermiye kalkışabilmişlerdir. Oysa gençliği haklı isyan basamak basamak sürüklemiş bulunan olaylar, daha dün denilecek kadar yakın zamanda geçmişlerdir.

Türkiye gençliği yabancı parababalarının Türkiye'yi önce ekonomik sömürge, sonra politik ve askercil üs yapışları önünde protesto olarak yabancı sembolü saydıkları 6. Filo'ya karşı dünyanın her uygar ülkesinde, hatta Amerika'nın kendisinde her gün yapıldığı görülen gösterilerde bulunmuşlardı. Buna karşı Türk ordusunun getirdiği 27 Mayıs ortamının her demokratik hak ve görevi kanla bastırmak isteyen yerli-yabancı parababaları ne yaptılar? Aramco gibi petrol şirketlerinin Medine'i Münevvere hatiplerine yazdırdıkları rüya beyannameleriyle Türkiye'de her zaman aç, işsiz ve kolay

satınalınabilir birkaç zavallı gerici elemanı azdırarak gizli ordular halinde örgütlediler. Sabah namazlarında bindirilmiş silahlı yobaz kafilelerini yüksek okul yurtları üzerine sistemli baskı ve tecavüzlere yönelttiler. İktidar polisgücüyle açıktan açığa desteklediği bu aylıklı yobaz kafilelerini Tophane önünde yatan 6. Filo'ya doğru namaz kıldırtarak, Taksim meydanında *Kanlı Pazar*'ları sahneye koydu. Bu sahnelerde polisin copla, yobazın bıçakla insan öldürdükleri gazete fotoğraflarına kadar sıçradı. Ondan sonra aylarca süre en büyük şehir alanlarında eli tabancalı kişiler, bir avcının bir kuşu vuramıyacağı kadar serin kanlılıkla, demokrasi isteyen ilerici gençleri herkesin gözü önünde kurşunlayıp polis ciplerine bindiler ve kaçtılar. Böylece, bir on değil, 30'u askın ilerici yüksek öğrenim ve işçi-köylü gencine kıyıldı

İlerici Türk ordusunun içinden çıkmış sayın Askerî yargıçlar, böyle bir kıyım ve katliam önünde siz genç olup kalsaydınız ne yapardınız? Gençler sizin yapmak zorunda kaldıklarınızdan başka birşey yapmış sayılabilirler mi? Üstelik onlar henüz yirmisini doldurmamış bilgili ve coşkun çocuklardır. Olayların sadece kendi genç canlarına kıymakla kalmadığını, mukaddes bildikleri Türkiye'nin her varlığını açıkça tehdit ettiğini görebilmişlerdi. Onlar çoğunlukla asker olmadıkları için siyaset yasağının sınırları içinde gözü kapalı kimseler de değillerdi. İster istemez, gerek yabancı yeni - emperyalizm sömürgesi ve üssü yapılmak istenen yurtlarını, gerek kendi canlarını savunma kaygısına düştüler.

İşte sıkıyönetimin ilanını gerektiren asıl eylemler burada ve böyle başlamıştır. Hangi sıkıyönetim mahkemesi bugün Kanlı Pazar katillerinin yahut adam vurduktan sonra iktidarca terfi ettirilerek büyük yolluklarla yabancı ülkelere gezmeye gönderilen kişilerin üzerine en ufak bir tahkikat sürdürmektedir? Yok böyle bir şey.

Denizci genç subayların kıyımını belki yürekleriniz yanarak yargılıyorsunuz. Bu gençlerin ilk gericiliğe karşı yaptıkları protestolar ise, herhalde dava dosyasında ört bas edilemiyeceği gibi yobazların genç ilericileri öldürmelerine. karşı bir manevi isyan biçiminde patlak vermişti. Gençlerin bunda haksız olduğunu hiç bir asker söyliyemez. Çünkü öldürülen gençlerin bir çoğu bizzat asker evlâtları idiler. Ben bir binbaşının büyük oğlunu güpe gündüz meydanlarda öldüren yobazların ardından küçük oğluna ve kendisine karşı da kurşun yağdırdıklarını biliyorum. Ordudan gelmiş sizler böyle bir olay karşısında kalsanız ne yapabilirdiniz? Eğer asker olarak siyasetle uğraşmaktan yasaklanmamış bulunsaydınız şu iki sonuç kendiliğinden belirirdi:

a) Önünüzde idam cezaları istenerek yargılanan gençler gerçekte en basit bir demokratik ülkede asker - sivil her yurttaşın kullandıkları insanlık hakları üzerinde biraz heyecanla tartışmaktan ve kaynaşmaktan öteye

geçmemişlerdir. Böyle bir durum ise, Türk ordusunda bizzat Mustafa Kemal'lerin, İsmet Bey'lerin genç subaylık günlerinde harıl harıl katılmış oldukları hareketlerden başka anlam taşımamaktadır. Bir kaç kuşak sonra gelen Türk ordusunun devrimci geleneğini benimsemiş genç askerleri Mustafa Kemal ve İsmet (İnönü) geleneğini yaşamaları nasıl kınanabilir ve hele öldürücü suç sayılabilir?

b) Problem ülkenin yakın sosyal ve politik tarihini gereği gibi izlemiş bulunan Askerî yargıçlar önüne çıksaydı, bu yargıçların Kemalist oldukları ölçüde problemi en güvenilir çözümlere ulaştırabilmeleri beklenirdi. Ancak siyaset Yasağı Askerî yargıçları ister istemez Türkiye politika tarihinin tam bilinçli kavranışı dışında bıraktığından, onlar da önlerine getirilen en derme çatma basit olayları parça parça değerlendirmek zorunda kalıyorlar. Bu parçalar arasında biraz dikkat edilirse ortak ilişki olarak ne görülüyor? Her şeyden önce gençler arasına sokulmuş yerli-yabancı gizli ajanların zorla teyelledikleri provokasyonlar görülüyor. Ve gençler göz göre göre bu provokasyonlara kurban ediliyor. Yazık değil mi? Günahı insanın alnına yazanın da, günahı işlediği için aynı insanı cehennemde yakanında Allah oluşu gibi: Ajanlar perde arkasından gençleri günah işlemiye zorla iteliyorlar, sonra bu günahların cezasını Askerî mahkemelere verdirmeye kalkışıyorlar. Eğer askerlerin siyasetle uğraşması yasak edilmemiş bulunsaydı, bu türlü türlü provokasyonların siyasî anlamı Askerî mahkemelerce de çar çabuk aydınlığa çıkarılır ve birçok masumun yanması yakılması önlenirdi. Böylelikle Sayın Savcılık katı, siyasî ve Adlî provokasyon zincirinin binbir halkası yılan gibi bir davanın her yanını kaplamışken, onu unutup gençleri her ne pahasına olursa olsun suçlamak için hayli bir "komünist canavar" diye Dr. Hikmet Kıvılcımlı'yı icat etmek ve mahkeme dosyasına sokmak zorunda kalmazdı.

Askerî mahkemeler ve mahkemeniz mâkabline şümullü bir kanunu dahi bütünüyle değil, tek yanlı olarak ele almak zorunda bırakılmıştır. Yani, yalnız ilerici ve demokrat gençler arasında terör yaratmakla kalmış ve yerli-yabancı para-babalarının gözdeleri olan genci satılık yobazların onlarca insan öldürme gibi bayağı canavarlıklarını bile görmezlikten gelmiştir. Adalet öylesine tek yanlı uygulanabilir mi? Yüzbinlerce genç kendi canlarına kıyıldığını, bu olay karşısında devletin hiçbir şeyi yapmak şöyle dursun, suçlulara arka çıktığını görünce haklı bir isyanla nefis savunmasına başvurmak durumuyla karşılaşıyor. Bu yüzbinlerce tecrübesiz insan içine yetmiş yedi buçuk yabancı casus örgütlerinin ve yerli yabancı parababalarının nasıl onlarca, yüzlerce provokatör (kışkırtıcı) alan soktuğu her halde bütün tertiplere rağmen yüksek Askerî mahkeme celselerine dek yankı verecektir. Bu kadar acı bunalım ve kışkırtmalar ortasında birkaç sinirli gencin adam

kaçırma ve banka soyma olaylarınadek sürüklenmiş bulunmaları acı bir gerçekliktir.

Bu çocukların eline belirli maksatlarla belirli ajanları dışardan getirilip tercüme ettirerek verdikleri üç beş kitabın nasıl yangın çıkaracağı da kendiliğinden anlaşılır.

Şimdi bu yangında tutuşmuş yanan üç beş sinirli genç mi suçludur? Yoksa, onları aylardan, yıllardan beri sürek avına uğratıp bu yangının içine sıkıştırıp atan tertipçiler ve provokatörler mi?

Askerî mahkemenizin tekniği ister istemez yangında yananlarla uğraşmak durumunda bırakılmıştır. Asıl kundakçılar, şimdi Askerî mahkemelerin heybeti ardına gizlenerek, yaptıkları gizli açık canavarlıkların cezasını kendilerini sevmemekten başka günahı bulunmıyan temiz, ülkücü gençlere ödetmekle öğünüyörlar.

Kanımca Askerî mahkeme bu ağlanacak durumda o gibi siyasî davaları tahrik edenlere araç olmamalıdır. Tanzimat'tan beri her ileri hareketi, Hürriyeti, Birinci Kuvayımilliyeciliği, 27 Mayıs devrimini başarıya götüren bir ordunun yargıçlarına bu yaraşır.

Yüksek mahkemenizin teker teker her üyesi Türk ordusunun bir emirle canını fedaya hazır yiğit kişileridirler. Bu kişilere elbette saygım ve güvencim vardır. Ama siyaset babalarının kurdukları cehennem tuzağı içinde kendilerinin yasak bildikleri Türkiye politikası davalarında yetkili ve yeterli olabileceklerine güvenemem.

Yukarıki nedenlerle yüksek Askerî mahkemenizin bu davada güven talebi yerinde olamaz. Öylesine aksak, hukuk dışı, adalet ötesi uygulamalara mahkemenizin girişemeyeceğini, bu bakımdan kendi kendisini reddetmesini saygıyla dilerim.

ÂRAFTAKİLER

HASAN BÜLENT KAHRAMAN • Yitirilmemiş Zamanın Ardında:
Ahmet Hamdi Tanpınar
ve Muhafazakar Modernliğin Estetik Düzlemi

KURTULUŞ KAYALI • **Kemal Tahir** Gibi Yerli Bir Entellektüeli
Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun
Farklılığını Kavramaktan Geçer

NURAY MERT • **İdris Küçükömer** ve "Düzenin Yabancılaşması"

AYLİN ÖZMAN • Yeni Sol, Hümanizma ve **Mehmet Ali Aybar**
Düşüncesi: Ortodoks Marksizme Bir Başkaldırı

ALİ OSMAN GÜNDOĞAN • **Nurettin Topçu**

BEŞİR AYVAZOĞLU • Doğu-Batı Açmazında **Peyami Safa**

MUSTAFA ARMAĞAN • **Cemil Meriç**'i Anlamak İçin Bir Ön Deneme

EFKAN BAHRİ ESKİN • Sosyalist Olamayacak Kadar Postmodern
Postmodern Olamayacak Kadar Geleneksel
İslamcı Olamayacak Kadar Dünyevi
Dünyevi Olamayacak Kadar Dürüst: **Oğuz Atay**

AHMET TURAN ALKAN • Halefi Olmayan Bir İlim Adamı: **Erol Güngör**

AHMET İNAM • **Hasan Âli Yücel**'in Gönül Evreninde Geziler

SADIK GÖKSU • "Sonradan Gören"lerin Anlayamadığı
"Önceden Gören" Dev: Dr. **Hikmet Kıvılcımlı**

10388150000000
DOGU-BATI
DOGU-BATI-11-ARAFTAKILER