BARIŞ AYDIN

# Sosyalizmin Definesini Aramak

## Ernst Bloch ve Hikmet Kıvılcımlı'da Sosyalizm, Din, Kültür ve Gelenek

iletişim

**BARIŞ AYDIN** 1978 İstanbul doğumlu ama Niksarlı. İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde tarih okudu. Yine aynı üniversitede kültürel incelemeler yüksek lisansını bitirdi. Bu arada İstanbul'da sahaflık yaptı; Avam Kahvesi'ni kurdu ve işletti; Avamgücü'yle beraber Gazoz Ligi'nde mücadele etti. Doktorasını İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. Siyasal düşünceler ve Türkiye sol düşünce tarihi, siyaset felsefesi temel ilgi alanları. Halen Akdeniz Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi. Gülüzar ve Nevzat'ın oğlu; Zelal'in eşi; Ali Şiyar'ın babası.

İletişim Yayınları 3676 • Politika Dizisi 262
ISBN-13: 978-975-05-3965-7
© 2026 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2026, İstanbul

*EDİTÖR* Tanıl Bora
*DİZİ KAPAK TASARIMI* Utku Lomlu
*KAPAK* Suat Aysu
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*DÜZELTİ* Berfin İnan

*BASKI* Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44870
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No. 6/41
Bağcılar 34218 İstanbul · Tel: 212.445 32 38

*CİLT* Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No. 6
Bağcılar 34218 İstanbul · Tel: 212.445 00 04

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

BARIŞ AYDIN

# Sosyalizmin Definesini Aramak

## Ernst Bloch ve Hikmet Kıvılcımlı'da Sosyalizm, Din, Kültür ve Gelenek

iletişim

*Zelal'e...*

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR ..... 9

**Giriş: Her Yerde Umuda ve Sosyalizme Dair Gömü Aramak...** ..... 15

## BİRİNCİ BÖLÜM

**Dünyevi Ütopyanın Peşinde**
***Romantik Bir Ateist Raci*: Ernst Bloch** ..... 31

**Bloch'un Yaşamı, Eserleri ve İçinden Geldiği**
**Entelektüel Çevreye Dair Kuşbakışı** ..... 35

***Henüz Olmamışın Ontolojisi*'ni Kuran Madde: *Umut İlkesi*** ..... 49

**Toplumsal Değişime Yönelik Arzu**
**ve *Açlık* Temelli *Sanat*, *Umut* ve *Ütopya*** ..... 65

**Ütopyadan Mülhem Toplumsal Devrimin Kaynağı Olarak**
**Din ve Gelenek** ..... 79

**Ütopya, Hemen! Şimdi!** ..... 95

## İKİNCİ BÖLÜM

**Yerli Bir Sosyalist Teorinin İnşası Yolunda Mümin Bir Müceddid: Dr. Hikmet Kıvılcımlı** ..... 105

***Mazlum Halk Çocuğu*ndan Sosyalist Teorisyenliğe: *Her Devrin Garibi* Kıvılcımlı'nın Yaşamı ve Teorik Meşgaleleri** ..... 109

**Sosyalist Devrim Peşinde Türkiye Tarihine Bakarken Müstakil Bir *Tarih Tezi*'ne Varmak** ..... 137

***Tarih Tezi*'nin *Talim Sahası* Olarak Osmanlı ve Tarihsel Bakiyesinin Sosyalist Nüveleri** ..... 161

***Tarih Tezi*'nin Sağlaması İçin Bir Başka *Talimhane*: İslâm ve Sosyalist Toplumsal Değişim** ..... 187

**Sosyalizm Yolunda *Legaliteyi* (Sürekli) *İstismar*!** ..... 205

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

**Farklı Coğrafyalar, Müşterek Dertler: Tarih, Din, Kültür, Gelenek ve Sosyalizm Bağlamında Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı** ..... 213

**İnsanın Kurucu Kolektif Etkinliği** ..... 215

**Devrimci Romantizm İzlekleri** ..... 229

**Dinsel Mirasın Devrimci Toplumsal Dönüşüme Katkıları** ..... 243

**Tarih, Kültür ve Gelenek** ..... 259

**Hemdert Akranlar** ..... 271

**Sonuç: İnsanın Devrimci İradesine İmanın Faydaları** ..... 275

*KAYNAKÇA* ..... 283

# ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Bir kitap yazmaya cüret etmek Martin Heidegger'in "hiçbir yere varmayan yollar" diye çevrilen *holzwege* kavramına benzer. Yazma süreci, üzerinde çalıştığınız şey(ler)e dair çoğunlukla içgüdüsel birtakım sayıklamalar şeklindeki fikirlerin farklı mecralardan bilgilerle desteklenmesiyle şekillenir. Destekle sağlamlaşmaya ya da bu yersiz tahkimatla hantallaşıp çökmeye fazlasıyla açık haliyle, yolları sonsuz çatallanan bir ormanda el yordamıyla yürümek gibidir. Kimi zaman muazzam bir buluşa imza attığınızı düşündüğünüz anda, okuduğunuz, izlediğiniz ya da öylesine kulağınıza çalınan bir şey bütün o müstesna keşiflerinizin harcıâlem olduğu gerçeğini tüm görkemiyle suratınıza çarpar.

Bu gibi durumlarda vazgeçmek, bu işi yapamayacağına kanaat getirmek, bir köşede makûs kaderine yazıklanmak bir çözüm olabileceği gibi kelimenin her anlamıyla *bir büyüğe* danışmak, yol sormak, yediğin tokatların etkisiyle giderek arsızlaşıp hiçbir şey olmamış gibi yola devam etmek ya da umut yüklü bir sabırla, iğneyle kuyu kazmakta ısrar etmek de bir yöntemdir. Bu önsöz kaleme alınabildi ve gerekli seremonileri yerine getirme vakti geldiyse bu çalışmanın arsızlık, sabır ve umut temelli ikinci yönelimi tercih ettiği kanaatine varmak

mümkün. Ortaya çıkan çalışma, üzerine eğildiğim isimlerin de katkısıyla fazla ferahfeza, çoğu yerde deneme üslubunun galebe çaldığı, geçerli akademik teamüllerin dışına çıkmaya ya da en iyi ihtimalle orayı çevreleyen tellerin içinde kalmaya çalışsa bile sürekli telin ardıyla oynaşma arzusundan kurtulamamış bir metin görüntüsü arz ediyor olabilir ki bu tamamen müellifin haytalığının eseridir.

Çalışmayla ilgili bir başka zorluk ya da kusur da Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı gibi renkli, akademik teamüllerle başı pek hoş olmayan, çoğu durumda bunlara bilerek aykırı davranan iki muhterem fikir insanı üzerine yazarken onların bu çalışılmış, bilhassa tercih edilmiş çıkıntılıklarını, çok kez hayranlıkla karışık bir meftuniyet ve aidiyetle ele alan, bazı hallerde onlar adına özür dilemeye, onları mazur göstermeye çalışan ve bir hayli kayırmacı bir tavra bürünen, akademik olmayan bir mesafesizliktir ki bunun da tek müsebbibi ve sorumlusu yine bizzat müelliftir.

Ne mutlu ki teşekkür edeceğim bolca kişi var; bu durumu çevremde ne çok kıymetli insan biriktirmiş olmaya yorup sevinmeli miyim yahut yukarıda bahsettiğim gibi sıklıkla yönünü kaybedip durmadan etrafa yol sormaktan kaynaklı kalabalığa muhtaç bir sersemliğe delalet sayıp yerinmeli miyim, emin değilim. Burada da ilk şıkkı işaretleyip kendimi teskin etmek daha makul göründüğü için hem tezde hem de tez yazım sürecindeki hayat gailesinde bu fakiri bir an olsun yalnız bırakmayan bu kıymetli taifenin taltifat ve teşekküratına girişeyim.

İlkin, akademik mecranın ahvalinin pek de iç açıcı görünmediği günlerde mensubu olduğum İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde, yaşamının o ânına değin kendi mahallesinden uzağa düşmeden, daha çok o korunaklı sığınakta eylemeye çalışan biri olarak gurbetçi ya da sürgün hissiyatı duymadan, olduğum haliyle faaliyetlerimi yürütmemdeki tarifsiz katkılarının yanı sıra bu kitabı mümkün kılan, tez yazım dönemimde de müşfik tavrını esirgemeyen danışman hocam ve dostum Alim Yılmaz'a müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Her an çizginin dışına çık-

maya meyilli teamül kaçkınlığımın arızalarına önemle dikkat çeken, bu teamüllerin gerekliliğini ısrarla vurgulayarak oradan da nitelikli bir iş çıkabileceğini ve hatta ancak bu ikisini kâmilen birleştirmeyi başarmış bir çalışmanın kıymet taşıyabileceğine beni ikna eden kıymetli hocam Burcu Taşkın'a da teşekkür borçluyum. Romantik bir denemecilikteki ısrarımı gemlemek için Anglo-Sakson rahle-i tedrisinden geçmenin verdiği analitik sarahatle bütün bu işlerin neden yapıldığının daha açık bir biçimde ortaya konulması yönünde yaptığı eleştirel şerhlerden keyifle istifade ettiğim sevgili hocam Fatmanil Döner'e de minnettarım. Müthiş dikkati ve titizliğiyle katiyen gevşemenize izin vermeden, sarsıcı fakat muazzam ufuk açıcı eleştirileriyle çalışmanın eksiklerinin yanı sıra muhtemel patikalarına da ışık düşüren değerli hocam Ahmet Kemal Bayram'a da canı gönülden teşekkür ederim. Çalışmanın şekil ve muhteva bakımından derlenip toparlanmasına mühim katkılar sunduğu gibi mahcup edecek çapta övgü dolu sözlerle taltif edip akademiyle daha fazla meşgul olmam hususunda yüreklendiren muhterem hocam Ömer Çaha'ya da ziyadesiyle müteşekkir olduğumu vurgulamak isterim.

İşin resmî tarafında yer almayıp akademiyle şu veya bu şekilde ilişkili olan dostlarımın da bu çalışma üzerindeki emekleri paha biçilmez. Bir gölge danışman misali çalışmanın her safhasında en az benim kadar coşkulu olup katkılarını esirgemeyen, ömür törpüsü metinlerimi büyük bir dikkatle okuyarak düzelten ve çalışmanın olabildiğince eli yüzü düzgün bir esere dönüşmesine müthiş gayret sarf eden sevgili hocam, dostum Şükrü Argın'a; bin türlü meşguliyetinin arasında hiç yüksünmeden, gönderdiğim metinleri okuyup yeni yollar, güzergâhlar öneren kıymetli dostum Osman Özarslan'a; yeni başlangıçların sancısıyla uğraşırken çalışmamı okumaktan imtina etmeyen ve dikkate değer şerh ve öneriler getirerek beni yüreklendirip ortaya iyi kötü bir çalışma çıkmasına vesile olan can hocam Mesut Sert'e; tez yazım aşamasında sosyal medya üzerinden tanışma fırsatı bulduğum ve her danıştığım anda büyük bir nezaketle yerli yersiz tüm sorularımı yanıtla-

yan, bilhassa Kıvılcımlı bölümünü ayrıntılı biçimde okuyarak sağlama yapmama imkân veren muhterem abim Ahmet Kale'ye müteşekkirim.

O vakit kendisi haberdar olmasa da bu çalışma konusunu seçmeme, muhtelif konuşma ve yazılarında dikkat çektiği Bloch-Kıvılcımlı rabıtası nedeniyle gıyaben vesile olan ve bu kitabın ortaya çıkmasında da ısrarlı takipleri ve yerinde müdahaleleriyle en az benim kadar payı bulunan sevgili Tanıl Bora'ya paha biçilmez bir teşekkür borçluyum. Sündükçe sünen tezin kitaplaştırılması çalışmasında, bir mütehassıs dokunuşu şartken hızır gibi yetişen ve metnin arızalarından arınıp okunabilir hale gelmesine tarifsiz katkılarda bulunan okul arkadaşım, kıymetli dostum Mesut Varlık'a da minnettarım. Kitaba kaynaklık eden doktora tezinin yazılma döneminde bilhassa ecnebice kaynakların temininde dedektif titizliğindeki çalışma ve katkılarının yanı sıra çalışmanın her aşamasındaki gönülden desteğiyle çok sevgili can dostum Tuncay Tekle'ye ve okuldaki çalışma odasında kimi zaman volta atarak şu mesele şöyle olmuş, bu mevzu böyle olmuş, bu cümle sence nasıl olmuş diyerek kafasının etini yediğim can dostum Taylan Seyirci'ye ise hususen şükran borçluyum.

Son olarak, bu işin asıl ceremesini çekenlere asla yeterli olmayacak bir minnettarlık beyanına geldi sıra. Hiç öyle okumuş yazmış olmasalar da çocuklarını, değme modern ana-babalara taş çıkartacak bir içgüdüsel meziyetle kendi yollarını yürüme konusunda yüreklendiren, düştüğünde kaldıran ve her ne olursa olsun sevinçte de kederde de yanlarında olduklarını kanlarının son damlasına kadar çabalayarak hissettiren canım annem Gülüzar Aydın ve canım babam Nevzat Aydın ile abilerine inanmaktan vazgeçmeyen canım kardeşlerim Berna Şahin ve Başar Aydın'a katiyen kâfi olmayan bir minnettarlığım var. Sadece doktora sürecindeki İstanbul günlerimde değil, ömrüm boyunca hemen bir nefes ötemde, her seferinde bana can suyu veren, elini eteğini üzerimden çekmeyen canım teyzem Ayten Yıldırım'a ve bir başka can yoldaşım canım kuzenim Ali Can Yıldırım'a da müteşekkirim.

Artık kendimden bir şey olmayacağına kanaat getirdiğim bir evrede, on yıl önce hayatımıza bahşedilen, yaşamla yeniden bağ kurmama vesile olan ve son sekiz yıldır mütemadiyen ders çalışan babasını, salt varlığıyla mutluluklara gark eden bal oğlum Ali Şiyar'a da bu işleri yapma takati sağladığı için sonsuz bir şükran duysam da onunla geçiremediğim vakitler için ondan ayrıca af diliyorum. Ve işte hayatımın anlamı, yirmi dokuz yıllık yol arkadaşım, bütün sersemlik ve yalpalamalarıma rağmen benimle müşterek bir yaşamdan yüz geri etmeyen, bütün arzu, keyif, üzüntü ve kederlerimde hemen yanı başımda, ben buradayım diyen ve hayatta yaptığım ne varsa benden katbekat fazla emek veren canımın cananı Zelal, sen olmasan bunların hiçbirinin esamesi okunmazdı; hülasa bu çalışmanın hata ve günahları bütünüyle benim, güzellikleri de tümüyle senin eserindir...

BARIŞ AYDIN
*Konyaaltı, Antalya, Ocak 2026*

# Giriş:
# Her Yerde Umuda ve Sosyalizme Dair Gömü Aramak...

*Bana kalırsa açtıkları günden yıllarca sonra açar bu çiçekler*
*İlkel bir coşkunluğu bir hayat kılığına*
*Yıllarca sonra getirirler ki*
*Tıpkı fırtınalardan kurtulmuş bir geminin*
*Şimşekler, gökgürültüleri*
*Ve yırtıcı deniz hayvanlarından*
*Ve korkunç gıcırtılardan artakalan bir uğultuyu*
*Bir sabah denizinde sütliman*
*Güneşli, durgun bir gökyüzünün altında*
*Dinlenen gemicilere unutturduğu zaman*
*Derim ki, tam o zaman yaşanır fırtına*
*Onca telaş, onca ölüm korkusu o zaman.*

– EDİP CANSEVER, *ÇAĞRILMAYAN YAKUP*'TAN

Sadece Türkiye'de değil dünyada da sosyalist düşüncenin din, kültür ve gelenek ile ilişkisi hayli netameli olduğu gibi sol/sosyalist tavır alışlar bu toplumsal olgulara sıklıkla küçümseyerek, ideolojik nitelikli çarpıtmalar gözüyle bakmış; iyi durumda ise yok sayma, görmezden gelme, müstereddit davranma gibi tavırlar geliştirmiştir. Bu meseleleri, toplumsal yaşamın temel belirleyeni olan sosyoekonomik gelişmelerin basit bir çıktısı veya fazla üzerinde durmaya değmez bir yan etkisi gibi kavrama eğilimindeki sosyalist düşüncenin bu tavrı, reel sosyalist rejimlerde de bu konuların ikincil mevzular olarak hasır

altına itilmesi ya da bilerek baskılanması gibi pratiklerden de fazlasıyla beslenmiştir. Bu anlamda din, kültür, gelenek gibi meselelerle ilgilenen sosyalist düşünürler de anlamsız ya da boş işlerle fazla meşgul ve bu mesaileri nedeniyle uyarılan kişiler olduğu gibi, ilgili tavırlarında ısrarcı olmaları durumunda ise iyi ihtimalle düşkün ilan edilip toplum dışına itilmiş, kötü durumdaysa kafir yaftasıyla hapis, sürgün ya da ölüme mahkûm edilmiştir.

Sosyalist düşüncenin bilhassa ilk örneklerinin din, kültür, gelenek bahsindeki bu olumsuz tavrına karşın sağ düşüncenin bu konuların en iptidai biçimlerini bile şeksiz şüphesiz sahiplenmesi, özellikle Türkiye'de siyasal iktidarın her ne yapılırsa yapılsın milliyetçi-muhafazakâr-sağ bir terkibin türevi olacağına dair fazlasıyla yerleşik bir inanca sebebiyet vermiştir. Bu alışılmış, bertarafı teklif dahi edilemeyecek *özsel sağcılık* nedeniyle, burada bir siyasal yenilenme ya da iktidar değişimi arzulandığında, bunun da yine milliyetçi muhafazakâr terkibin bir mensubu ya da yakını üzerinden ancak gerçekleştirilebileceği iddia edilmiştir. Cari terkibin siyaset dili ve sahasını enine kesen karakteri nedeniyle alternatif bir müktesebatın yürürlüğe konulabileceği bir siyasal ufkun taşıyıcısı olmak da ya hayalcilik ya da toplumsal gerçeklikle bağlantısı kopuk bir köksüzlüğün işareti sayılmıştır.

Bu anlamda geçmişten feyzle geleceğin inşası sıklıkla mazideki bir *yitik cennetin ihyası*na referansla, genellikle reaksiyoner bir siyasal-toplumsal düşünce ve mücadelenin tevessül ve istismar ettiği bir iştigal sahası olmuştur. Kendini modernliğin çocuğu olarak telakki eden sol/sosyalist düşünce açısından bu alan, gericiliğin köklerini içerdiği savıyla yeni bir toplum için ilgiye değer bir şey barındırmayan bir *hurafeler âlemi* gibi düşünüldüğünden muhafazakârların burada serbestçe gezinmeleri normal karşılanarak bu saha onlara, büyük bir gönüllülükle terk edilmiştir.

Geçmiş böyle kolaylıkla yok farz edilince elde bir tek gelecek kalmış ve henüz husule gelmemiş olması nedeniyle, toplumun doğası üzerindeki etkisi ontolojik anlamda karmaşık

hale gelen bu gelecek mefhumuna dair ayrıntılı bir soruşturma yaparken de gelecekteki yönelimin doğrusallığı ve tek yönlülüğüne itiraz edilmesi gereği ortaya çıkmıştır. Böylelikle gelecek olarak geleceği, sadece tetikte bekleyen mevcut gerçeklik gibi değil de geleceğin ve geleceğe yönelimli oluşun niteliksel ve ilişkisel yönlerinin incelenmesine ve *henüz ortaya çıkmamış olan*la toplumun kurucu unsurları arasındaki olumsal ilişkinin dile getirilmesine imkân veren *muhtemel potansiyeller havuzu* biçiminde ele almak zorunlu hale gelmiştir.

Geleceğin bu dinamik kavranışı sadece şimdinin değil geçmişin de bu minvalde yeniden ele alınmasını gerektirir. Böylece geçmiş, şimdi ve gelecek aksında toplumsal yaşamın somut koşullarından doğan –yahut çoğunlukla bizzat o koşullara içkin– *henüz olmamışın*, olsa bile yarım, kadük kalmışın, olmakta olduğu halinin dışında bir *mümkünler yumağı* olarak şimdide devinenin umut ve ütopya uğrağında yeniden düzenlendiği, diyalektik zamanın/tarihin *yorumsamacı bir ontolojisi* ortaya çıkar.

Buradaki yönelimin en mühim temsilcisi, ünlü Alman sosyalist filozof Ernst Bloch, sistemli olmak adına insan toplumsallığının düzçizgisel bir düzene sahip olduğu iddiasındaki ortodoks Marksizmin fazlasıyla *ekonomik indirgemeci otomatizmine* saplanıp kalmaz. Bu kendinden menkul düzenliliğe karşı Bloch, böylesi bir düzenden yoksun olsa da geniş kitlelerin yaşamlarını sürdürme ve anlamlandırmalarında kurucu unsurlardan birkaçını teşkil eden din, kültür ve gelenek gibi kavramların kıymetine dikkat çeker ve sağcıların insafına terk edilmiş bu devasa genişlik ve etkideki sahanın sosyalist bir anlayışla sahiplenilmesi üzerinden Marksist teoriyi takviye etme çabasını ortaya koyar.

Bu bağlamda Bloch *ütopya*yı, muayyen bir geleceğe özgüleyen teleolojik bir vuslat olarak değil; somuta akraba, hemen onun yanı başında bulunan, ses eden *somut imkân* temelli *henüz var olmayan*ın (*not yet being*) potansiyel varlığında müşahede eder (Bora, 2013). Böylelikle onun düşüncesinde ütopya,

*henüz bilincine varılmamışın* (*not yet conscious*) risalesi olarak kişinin bugüne dair bilincine etki eden tarihsel anlam dünyasının sezgisel bilgisi haline gelir. Bütün bu süreçte Bloch, geçmişi donuk bir *turfanda*, *ölü imkânlar mezarlığı* olarak değil, bugünü ve geleceği de kapsayan ara yollar, olanaklar ve potansiyellerin canlı mekânı biçiminde düşünür. Oradaki ütopik mirasın sınırları ve çerçevesi belli bir program dahilinde değerlendirildiği düzçizgisel bir anlayışın karşısında, geçmişi dinamik bir biçimde kavrar ve ütopya gerçekleşse bile bu gerçeklenişe refakat eden hep bir fazlanın olacağını belirten *kültürel artık* mefhumunu ortaya atar.

*Henüz var olmayanın ontolojisi* diye tabir ederek onun üzerinden *Umut İlkesi* başlığı altında kavramsallaştırdığı bir dizi kavramdan kaynaklanan *militan iyimserlik* anlayışıyla Bloch (2007a), maddi kültür ürünlerindeki *ütopik artığın* peşinde koşmuştur. Bu yolla maddeyi bir tamlık ve tamamlanmışlık olarak değil de sürekli yeniden yorumlanmaya açık birtakım potansiyellerin kaynağı biçiminde kavrayan dinamik tarihsel materyalizmiyle de bugünün, insan haysiyetine yaraşır bir özgürlük düşüncesi temelinde yeniden inşası için çabalamıştır. Konvansiyonel dinin çeperinde kalan *heretik* ve *mesiyanik* cemaatlerin dini, adalet temelinde ve isyana teşne biçimde yorumlayışlarından, kapsamlı bir toplumsal dönüşüme kanallar açmanın ve oradaki *henüz bilincinde olunmayan* imkânın işlevsel kılınması da bir başka derdi olmuştur (Bora, 2007).

Maddenin donmuş bir gerçeklikten öte maddede içkin olarak var olan fakat henüz açığa çıkmamış, bilincine varılmamış kuvvenin peşi sıra Bloch, giderek verili resimdeki sıkıntıların sonsuzluğunu kanıksamış bir kötümserliğin karşısında o kuvvedeki gündüz düşlerini öne çıkarır. *Henüz var olmayanın ontolojisi* yaklaşımı da yaşanan ânın karanlığının çıplak gerçekliği karşısında umudu besleyen bir unsur işlevi gördüğü gibi olmayanın bir tür hiçlik değil de henüz var olmayan şeklinde değerlendirilmesi, ona ontolojik bir boyut katar ve böylelikle Bloch'un düşüncesinde ütopya mefhumu ontolojik bir mahiyet kazanır (Çilingir, 2004).

Bu anlamda Türkiye topraklarında sol/sosyalist cenahta tesadüf edilen en üretken sima olan Dr. Hikmet Kıvılcımlı da sosyalizmin yerel dinamikler, tarihsel örüntüler üzerinden tadilatı ve ihyası için muazzam bir *teorik mühimmat tedariki mesaisi* yürütmüştür. İslâm'ın kökeninde ilkel sosyalizme içkin bir cevherin ışıldadığı inancıyla dinin kökenindeki sahih kardeşlik tutkusunun çağdaş bir sosyalist etikle hemhal edilmesi yönündeki –stratejik değil– hayli gönülden, adeta bir mümin duyarlılığında gösterdiği müthiş merakı sebebiyle Kıvılcımlı, buradaki karşılaştırmanın diğer ayağını oluşturur.

Bloch'un Hıristiyan heretik tarikatlar vasıtasıyla yaptığı şeyi İslâm'ın oluşum evresinden çekip çıkaran Kıvılcımlı (2014b), buradaki kökensel saf-temiz kolektivizmin günün sosyalist fikirleriyle hemdert olduğunu iddia eder. İnsanlık tarihinin altı ila yedi bin yıllık kesitindeki tarihsel süreklilikler, kırılmalar ve motor güçlerin tespiti çabasına dayanan ve Friedrich Engels, İbn Haldun ve Lewis Henry Morgan'dan mülhem *Tarih Tez*'inde (Kıvılcımlı, 2014a) barbarlara ilkel sosyalizm nüvesi atfetmesiyle de Kıvılcımlı, bu çalışmanın konusu olmuştur.

Öte yandan ömrünün üçte birini hapishanede geçirmiş biri olmasına karşın müthiş bir inanmışlıkla Kıvılcımlı, toplumsal yaşamın eşitlik, özgürlük ve kardeşlik temelinde insan haysiyetini gözeten bir biçimde dönüştürülmesi yönünde yazıp çizmesinin yanı sıra siyasal pratikten de taviz vermez. Medeniyet katarına geç binmiş bir toplumun mensubu olduğunun farkında olsa da bunu bir bahane haline getirmeden, çevreden merkeze –salt pratik değil– enternasyonal bir teorik katkı vermenin de mümkün olduğu inancıyla hareket eder. Ezberlenmiş malumatın tecvitli bir biçimde ifadesine dayalı bir papağanlığa sarılmadığı gibi Marksist teorinin temel öncülleriyle mutabık olan ama ustaların vakit yetirip el atamadığı meselelerin, bu ilkeler temelinde yorumlanıp çözümlenmesini de sahih sosyalistliğin icabı sayar. Teorinin yerel düzeyde tatbikine dayalı bir tercüme faaliyetinin ötesinde ona dünya çapında katkılar verme gayesinden yola çıkarak kolaylıkla bu düzeyde yorumlanabilecek eserler verir.

Bu girizgâhtan hareketle bu çalışmayı, ömürlerinin sonuna kadar militan bir umut ve dirençle kendilerini sosyalist düşünce içinde konumlandırmış ve farklı coğrafyalarda yaşamış olsalar da pek de farklı olmayan bir toplumsal arka plandan gelmelerinin etkisiyle, belki de aynı dertlerle meşgul olup muazzam genişlikte bir ilgi sahasında, oburluk seviyesinde bir iştahla ürün vermiş iki özgün düşünce insanının karşılaştırmasına dayalı bir siyasal düşünce tarihi incelemesi olarak tarif etmek mümkündür. Çoğunlukla benzer meselelerle meşgul olsalar dahi birçok ortak yönlerinin yanı sıra kimi ayrılıklara da sahip olan bu iki ismin birer mukayese nesnesi olarak seçilmesi, son kertede insanın devrimci kolektif eylemine inançta, her hal ve şartta politik devrimci faaliyet icrasına koşulsuz imanda ve modern dönemde artık ıskartaya çıkarılmış ıvır zıvır kabilinden sayılan birçok tarihsel kişi, kurum ve meseleye dair –daha iyi ve eşitlikçi bir toplumsal yaşam adına– sahih bir tecessüste ortaklaşmış oldukları yönündeki kuvvetli kanaatin bir neticesidir.

Dolayısıyla bu çalışma, –farklı yaklaşım ve kaynaklardan beslenip kimi zaman farklı yollarda yürümüş olsalar da– insan eylemine, şartsız şeksiz umuda ve geçmişteki kuvveye meftuniyette ortaklaşan bu iki nevi şahsına münhasır düşünürü ortak bir ara yüze yerleştirerek birçok benzerliğin yanı sıra ayrım çizgilerine de dikkat çekmeye çalışacak. Bu ara yüzü oluştururken bariyer gibi görünen kimi görüş ve tavırların da hayli geçirgen olduğunu ve bir dizi yaratıcı değişim ve eklemlemeye de izin verdiğini göstermeyi umacaktır.

Salt din, kültür ve geleneğe yaklaşımları bakımından değil, hangi hal ve şartta olursa olsunlar şartların olumsuzluğuna inat muazzam bir üretkenliği, akıl almaz bir inanç ve inatla sürdürme yetenekleri bakımından olduğu kadar –bütün eleştiri ve şerhlerine rağmen– resmî komünist partilerin bir mensubu ya da onun gönüllü bir hizmetkârı olmalarına ve son âna kadar orayla ilişiklerini kendi iradeleriyle kesmekten kaçınmalarına karşın Bloch ve Kıvılcımlı, yine de kendi muhitlerinde genel bir kabule mazhar olamamışlardır.

Bağlı oldukları kurumlarda sıradan bir nefer olarak bile tahammül görmemelerinden kaynaklı nispi yalnızlıkları da benzer olan bu iki düşünür, fikirleri etrafında teşekkül etmiş bir takipçi kitlesine sahip olsalar da düşüncelerinin anaakıma göre fazla renkli ve çok sesli olmasından kaynaklanan yorum farkları nedeniyle kurumsal bir ilgi odağı olmanın uzağında kaldılar. İnsanın kadim yaşam tecrübeleri olarak dinlere ve onların menşeindeki eşitlikçi, özgürlükçü ve devrimci damara mürteci yaftası yiyecek çapta eğilmiş olmaları ve modernitenin kendini insanlığın nihai biçimi addeden kibrine başvurmadan modern öncesinin bugüne de sirayet eden yeraltında kalmış zenginliklerini jeolojik ve arkeolojik bir titizlikle veya Bloch'un kendi ifadesiyle bir "dedektif müşkülpesentliğiyle" kurcalayıp bugüne devşirme çabaları da ortaktır. Ayrıca epeyce kendilerine özgü, kimilerince fazla ezoterik ve süslü bulunan, fakat insanlık mirasının türlü çeşit mecrasından derlenmiş muazzam genişlikte bir entelektüel merakın ürünü olan, nüfuz ve benimsemesi zor rengarenk dilleri bakımından da hemahenklerdir (Bora ve Çam, 2015).

Öte yandan, ülkelerin iktisadi nitelikleri bakımından belli bir kademe farkı varmış gibi görünse de esas itibarıyla sosyoekonomik bakımdan yoksul ailelerden gelen bu iki düşünür, genç yaşlarında sosyalizmle tanışarak o alanda son derece angaje birer fikir insanına dönüşmüştür. Bloch bu angajman ve militanlığını sürgünde dahi olsa daha çok akademik ve teorik alanda sürdürmüş iken Kıvılcımlı, ömrünün yaklaşık üçte birine tekabül eden yirmi iki yıllık mahpusluktan artakalan vakitlerinde örgüt disiplinine bağlı bir parti militanı olarak sahada pratik siyasetin içinde olmuştur. Hapishane yaşamını, ağır şartlara rağmen müthiş bir çalışma azmiyle amatör bir otodidakt olarak bütünüyle sosyalist teoriyi tahkim etme çabasına hasreden Kıvılcımlı, hem peşinde olduğu kitleyle bağları kuvvetli, yerelden gıdalanmış bir sosyalizme dair teorik kaygısının ürünü olarak hem de her daim maruz kaldığı kovuşturmalardan kaçmak maksadıyla hayli yaratıcı ve lezzetli bir tür Ezop diliyle yazmıştır. Bloch ise akademinin rahle-i

tedrisinden geçmiş olsa da oranın kalıplarını zorlayan, masallar, meseller, deyişler ve atasözlerini müşterek bir jargonda çaprazlayarak onları yeni bir felsefi siyasal dilin unsurları haline getirmeye çalışan, bir yanıyla da Alman romantizmi ve ekspresyonizminden ilham alan eski tip bir bilge lisanıyla eserlerini kaleme almıştır.

Bu anlamda Bloch ve Kıvılcımlı, geçmişle dinamik bir ilişki tesis edip onu, bugünü ve geleceği tanzim etmenin vesilesi değil; oradan bugüne ve geleceğe sirayet eden bir devamlılığın izini sürmeye gayret ettiler ve benzer bir içgüdüyle, eski malzemenin seçmeci bir ihyasına odaklandılar. Kimi durumda buralardan enternasyonal bir özgürlükçü ufka yelken açmalarına kimi durumdaysa sosyalist ütopyaya yaraşır buldukları reel politik gelişmeler karşısında fazlasıyla olumlayıcı ve muhtemel arızaları bilerek göz ardı eden bir körleşmenin pençesine düşmelerine karşın geçmişle geçici bir hevesin ötesinde sahih bir ilişkilenme gayretinin içinde oldular. Maddedeki umuda dair filizleri –umudun her türden vesileci, faydacı ve açıkça sosyalist düşünceye aykırı hallerinde dahi– daha başka olana dair bir arayışın çarpık da olsa tecessüm edişinde müşahede etmeyi başarmaları, onları bu karşılaştırmanın konusu haline getirdi.

Bu çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde serimlemesi yapılan malzeme, asıl konuya altlık manasında bir peşrev olmaktan ziyade mukayeseye konu Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın yaşamları, zamanları, teorik-pratik yaratım ve faaliyetleri ile kimi zaman ilgililerini dehşetli bir tereddütle baş başa bırakan fikir ve eylem bazlı belirsizliklerini kapsamlı bir şekilde ortaya koyma amacıyla derlenmiş bir somutlama girişiminin ürünüdür. Bu fasıl, Bloch ve Kıvılcımlı'nın yaşam ve fikirlerinin, hayat evreleri ve tarihsel gelişmeleri hakkında şahsi, akademik veya kültürel açıdan yararlı ve bilgilendirici bir genel bakış oluşturmak amacındadır. Ayrıca, mevcut malzemeleri bir araya getirme ve birleştirme girişiminin ötesinde verimli bir mukayeseyi mümkün kılacak koşulları oluşturmak için çalışmanın ilerleyen safhalarında derinleştirilecek, yeni-

den düşünülecek ya da uyarlanacak teorik sunumlar ve ihya girişimleri için önemli ve analitik nitelikli bir subasman vazifesindedir.

Sosyalizmi kendine şiar edinse de sosyalist siyasal teori ve pratiğin kıymet vermediği, daha yumuşak bir deyişle fazla üzerine eğilme fırsatı bulamadığı meselelerin gün yüzüne çıkarılması ya da oldukları haliyle sağ muhafazakâr siyasal dil ve pratiğin temellük ettiği din, kültür, gelenek ve meseller diyarını bir karşı sahiplenme hamlesiyle sosyalist lisan ve pratiğe telif edilmesi kaygısının ürünü olan Bloch ve Kıvılcımlı külliyatlarının muazzam çeşitliliği, bu türden iki bölümün gerekliliğinin temel sebebidir.

Çalışmanın son bölümü ise Bloch ve Kıvılcımlı'da kimi ufak tefek ayrımlara karşın ağırlıklı biçimde ortaklık gösteren, insanın kolektif etkinliğine inanç ve bu inançtan kaynaklı kimi faaliyetlerin kasten abartılmasına dönük devrimci bir romantizme meyil; dinin –afyon niteliğinin ötesinde– insanın başka türlü bir dünya özlemine dair güçlü kuvvelerin kaynağı olarak yeniden okunması ve sol tarafından kâfi çapta ciddiye alınmayan kültür ve geleneğin büyük bir dikkatle incelenip sol bir lisana temellükü şeklindeki dört temel izlek üzerinden mukayesesine odaklanıyor.

Bu çalışma esasen, büyük insanların büyük fikirlerinin serencamına dayanan geleneksel bir tarih çalışması olmaktan ziyade bu kişi ve fikirlerin zuhur ettiği özgül siyasi ve entelektüel bağlamın yanı sıra kendilerini ifade ettikleri tarihsel sürecin mahiyetine de odaklanıyor. Aynı zamanda tarihsel materyalist bir çerçeveden hareketle bu süreçteki üretim biçimleri ve sınıf çelişkilerinin düşünce üzerindeki etkilerini dikkate alan bir siyasal düşünce tarihi yaklaşımı (Uslu, 2017) üzerinden kaleme alındı. Bu anlamda kavramsal düzeydeki belli ortaklıkların yanı sıra benzer bir tarihsel süreçte yaşayıp ürün vermiş iki özgün düşünce insanının çalışmaları, tarihsel bağlamları içerisinde önce müstakilen sonra da kavramsal ve siyasal pratik düzeyinde ortak izleklerin vurgulanması ve göreli ayrılıkların işaret edilmesi şeklindeki iki sentetik açıdan incelendi.

Burada tercih edilen karşılaştırmalı tarihsel inceleme; bu iki örnek kişiyi, parçalar ve nihayete ermemiş kanıtların yeniden tanzimi, yazarın kendi bilincinden ziyade toplumsal ve tarihsel bağlama içkin unsurları öne çıkarma, bu bağlamda ele alınan kişilerin bilinç ve tercihlerini nedensel etken biçiminde kullanma ve bu nedenleri genel bir toplamın ve sürekliliğin ya da etkenlerin ortaklığının neticesi gibi gören kavramsal öncüllerden hareketle kotarıldı. Birçok örnek olay üzerinden mikro ölçekli misalleri makro ölçekli bir toplumsal gerçeklik düzeyiyle ilişkilendirme ve toplumsal bağlam ile oradaki somut hususiyetler arasında sürekli geçişler yaparak daha soyut bir yorum ve mukayese çerçevesine ulaşma (Neuman, 2014) gibi mefhumlar da bir diğer kavramsal müktesebatı oluşturdu.

Diğer yandan bir araştırma tekniği olmanın ötesinde bir yönelim, perspektif olması sebebiyle ***karşılaştırma*** da toplumsal yaşamın veya düşüncenin tek bir mecradan köklenen, olduğu yerle sıkı sıkıya kenetli ve biricik bir hadise gibi görülmesinden ziyade bunların enikonu türlü çeşit kaynaktan neşet eden ve çoğu durumda o biriciklik halesini aşan birtakım benzerlikler ve *benzer farklılıklar* barındırdığına dair çok boyutlu bir çözümleyici çerçeve sağlaması (Neuman, 2014) nedeniyle bu çalışmada tercih edildi.

Bu anlamda benzer bir tarihsel kesitte, farklı yerlerde ve göreli olarak başka toplumsal şartlarda yaşamış iki sosyalist düşünürün mukayeseli incelemesi, benzer tarihsel gelişmelerin farklı coğrafya ve toplumsal koşullar altında ne gibi ortaklıklar veya başkalıklara sahne olduğunu belirlemenin mümkün olabileceği hipotezinden hareket eder. Evrensel nitelikli bir ideolojik formasyonun müntesiplerinin aşağı yukarı ortak bir ideolojik müktesebatı kendi koşullarında nasıl yorumladıkları ya da o koşullara hangi kavramsal ve pratik gereçlerle adapte etme çabasında olduklarına dair iyi kötü tutarlı ve genel bir bakış açısı oluşturma imkânının olabileceği öngörüsü de karşılaştırmanın bir diğer ayağını oluşturuyor.

Bu anlamda biri üçüncü dünyalı diğeri birinci dünyalı iki

muhterem sosyalist fikir insanını karşılaştırma mesaisinin *Müslümana faydası*, sadece bu coğrafya ve toplum farkından kaynaklı değişiklerin işaretlenmesi ve onları geçilmez, üstesinden gelinmez mutlak sabiteler olarak görülmemesinde ortaya çıkar. Yani bu fayda, muhtemel çaprazlamalar, melezlemeler ve ortaklıklara da izin veren birer imkânlar, olumsallıklar kaynağı gibi görme çabasındaki bir içgüdünün peşinden gitmenin mutlak ve uzlaşmaz ikilikler üzerinden konumlandırılan sosyokültürel anlam dünyalarının *kimlikçi birer hapishane*den ibaret olmanın ötesinde çok boyutlu, etkileşime açık ve insan yapısı birtakım ilişkisel örüntüler olduğuna dikkat çekme çabasında cisimleşir.

Bloch'un felsefesinde, *henüz var olmayanın ontolojisi* olarak kabul edilen ve umudu, insan haysiyetiyle dirimselliğinin içkin bir kuvvesi biçiminde kavrayan yaklaşımından yola çıkarak kuvve/imkân kategorisinin umut temelli iradi müdahalesiyle harekete geçen ve *kendinden menkul bir otomatizme* dayanmayan *Umut İlkesi*, bu yönüyle güvenli bir liman olmaktan ziyade hayata karşı cesur bir duruşa denk düşer (Bora ve Elgür, 2019). Bu anlamda, tarihsel bakiyeyi bu kuvvenin yakıtı olarak hizmete koşmaya ayarlı bir kazı çalışması, Bloch ve Kıvılcımlı'nın muazzam malumatfuruşluklarının da etkisiyle hayli geniş bir açıdan ilerlese de esasında dinî mitler, masallar, meseller ve heretik tarikatların söylem ve deneyimlerinden fazlasıyla beslenir.

Bu malzemeyi müthiş bir hevesle eşeleyen Bloch ve Kıvılcımlı'nın fikriyatı, her ne olursa olsun bugün ve yarının eşitlik ve özgürlük temelli yeniden inşasına yönelik bitmek bilmeyen iştahı, umudun ve sosyalizme dair kuvvenin mahiyetine dair bir yol haritası vermekten ziyade yolda olmayı bir *mümkün deneyimler süreci* biçiminde telakki eden yaklaşımı ve geçmişle sahih bir ilişki kurma konusundaki gayretkeşliğiyle başlı başına kıymetli bir kavramsal çerçeve işlevini de taşır.

Bu çalışma ayrıca, belli bir tarihsel kesitte din ve sosyalizm temelli düşünce ya da hareketleri bu kavramsal çerçeveyle yorumlamaya ve hareketlerin kendilerini tarif edişlerinin mahi-

yeti, mensuplarının toplumsal habitusu ve idealleri ile bu yoldaki pratiklerine kadar birçok parametreyi de dikkate almaya gayret ediyor. Söz konusu hareketlerin teorik ve pratik mesailerinin, içinde bulunduklarını iddia ettikleri beynelmilel ve yerel merkezlerle aralarındaki ilişkiye veya kopukluklara yeri geldiğince değinildi. Bu değiniler, daha önce bolca sürülmüş tarlaların ihyasına değil az yürünmüş, yürünmemekten artık kapanmaya yüz tutmuş patikalara veya halihazırda orman vasfı taşıyan balta girmemiş mecralara kulak kabartma saikini ön planda tuttuğu gibi bunlara ışık düşürme gayretinde olan bir literatür taramasıyla yol almaya çabaladı. Sonuç olarak bu çalışma daha ziyade sözü edilen isimlerin metinleri üzerinde derinlikli ve ayrıntılı bir okuma faaliyeti üzerinden karşılaştırmalı analiz yöntemiyle derlemeye dayalı bir literatür taramasını temel alıyor.

Son yıllarda artan literatürün varlığı dikkate alındığı vakit Bloch ve Kıvılcımlı üzerine sayıca az da olsa müstakil çalışmalar, bu iki sosyalist düşünürü karşılaştırmalı ele alan akademik nitelikli, kitap oylumunda bir çalışmanın henüz olmayışı, buradaki çalışmanın özgün yönünü teşkil ediyor. Öte yandan hem Bloch hem de Kıvılcımlı üzerine Türkiye çapındaki ilginin hayli sınırlı kaldığını ve bu durumda Bloch'un eserlerinin Türkçeye son on-on beş yılda çevrilmesinin rolü olduğunu söylemek mümkün. Kıvılcımlı için de sorun, siyasal pratiğin fazlasıyla içinde olmasının yol açtığı önyargıyla beraber Türkiye'de siyasal düşünce tarihi çalışmalarına dönük ilginin akademik olmaktan çok güzelleme ve yergi odaklı bir tür gazetecilik yüzeyselliğinde olmasında düğümleniyor.

Bloch ve Kıvılcımlı, insanlık tarihi ve kültürünün neredeyse tümüne temas etme gayretinde olan muazzam genişlikte bir çerçevede ürün vermiş oldukları için bu çalışmada belli kısıtlamalara gitmek şart oldu. Onların eserlerinin tümünü kapsayan ayrıntılı bir çözümlemeden ziyade ortaklık ekseni olarak tayin edilen başlıklar temelinde bir okuma ve karşılaştırma faaliyeti yürütüldü. Bloch'un eserlerinin neredeyse tamamı orijinal dili olan Almancada yayımlandı fakat temel eserleri-

nin birçoğu İngilizceye çevrildiği için burada daha çok metinlerin İngilizce ve Türkçe çevirilerine başvuruldu.

Kıvılcımlı için mesele daha da karmaşıktır. Ortada temel eserlerini de kapsayan yayımlanmış, sayıları yüze varan kitap ve broşür olmasına karşın neredeyse tamamı Osmanlıca notlardan oluşan yüzlerce sayfalık evrak-ı metrukesi Hollanda'da bulunan Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nde (USTE) hâlâ çözülmeyi bekliyor. Bu anlamda çalışmanın salahiyeti açısından bu iki özgün düşünürün bütün çalışmalarının ayrıntılı bir değerlendirmesinden ziyade bu külliyata yeri geldiğince değinen ama belirlenen ortak izleklerin billurlaştığı düşünülen eserlerin ayrıntılı incelenmesine odaklanan bir yaklaşım benimsendi.

Sonuç olarak bu çalışma, düşünsel bakiye ve üretimleri devasa boyuttaki iki özgün düşünce insanının tüketici bir çözümlemesini yapmaktan çok, çeşitli sentez ve yeniliklere gebe bu muazzam külliyatın kuvvesini göstermeyi amaçlayan mütevazı bir katkı olmanın yanı sıra muhtemel çalışmalara kapı aralayacak bir merakı güdülemek gayesinden ileri gelen bir motivasyonun ürünüdür.

# BİRİNCİ BÖLÜM

# Dünyevi Ütopyanın Peşinde *Romantik Bir Ateist Raci*: Ernst Bloch

> Son kitabımı yazıyorum; hayatın, dünyanın, insanlığın en uç anlamı ve manası meselesine ilişkin kitabımı. Bu dinin de sorduğu ve gerçekten cevap veremediği bir sorudur. Hatta, bir keresinde bir Bavyera köylüsünün eski evinde karşılaştığım şu eski atasözüyle harika bir şekilde formüle edilen bir soru: *Nereden geldiğimi bilmiyorum, nereye gittiğimi bilmiyorum, bu kadar neşeli olmama şaşırıyorum...*
>
> – *ERNST BLOCH'LA SÖYLEŞİLER*'DEN

Neredeyse bir asra yaklaşan bir ömür süren Alman Marksist filozof Ernst Bloch (1885-1977), birçok kişi tarafından, benzerlerinden farklı olarak Marksist akım ve düşünürlerin aksine din, ütopya, masal ve mitlerin yanı sıra alt ve üst kültür ürünleri gibi insanlık tarihinin tüm kadim anlatılarına düşkün olması ve bunlarla yararcı değil sahih bir ilişki kurması sebebiyle eleştirilmiştir. Hayli *ezoterik* ve *mesiyanik* bulunarak konvansiyonel Marksizm nazarındaki en büyük küfre tekabül eden *idealist bir ütopyacı* sıfatıyla nitelendirilir. Bir diğer deyişle kitle kültürünü ifade eden bütün ürünlerde, bilhassa bunların taammüden aşağılanan örneklerinde ortaya çıkan ebedi yaşam, ilahileştirilmiş gövde, sıra dışı ve doğallıktan uzak cinsel arzu taleplerinde sloganlaştırılan ütopyacı yönelimlere dair Bloch'un yaptığı bu ufuk açıcı müdahale, en kaba manipülasyon biçimlerinin bile insanlığın en kadim ütopyacı özlemleriyle rabıtalı olduğunu göstermeyi mümkün kılan bir açıklama modelinin

temelini oluşturur (Jameson, 2011: 251-252). Buna mukabil ömrünü vakfettiği *Umut İlkesi* (*Prinzip Hoffnung*) mefhumuyla *insani tasavvur kuvveti* ve *hayal gücü*nü insanın kendi sonluluğunu sonsuza terfi ettirdiği *müstesna bir meleke* olarak telakki eden Bloch, *umudun filozofu* payesiyle cari dünyayı ve *geçmişin kapanmamış devrimci parantezleri*ni bugün ile geleceği ihyaya ve bitimsiz yeniden yaratma çabasına rehberlik edecek *donmuş bir miras* değil canlı ve sürekli dönüşen, dönüştüren katkılar biçiminde düşünür (Garland, 2011: 141).

20. yüzyılın sonunda doğan ve Birinci Dünya Savaşı'na ülkesinde, İkinci Dünya Savaşı'na da sürgünde olduğu ABD'de tanıklık eden Bloch, 20. yüzyılın Birinci Dünyadaki kanlı kapışmalarına bizzat tanıklık etse de *ateşli bir anti-militarist* olmaktan yaşamının sonuna kadar vazgeçmez. Bu tanıklıkları dilin bütün olanaklarını liyakatle kullanarak kendine özgü bir üslupla ifade eden Bloch, kalabalık bir takipçi kitlesi edinememiş olsa da saygıdeğer ve derinlikli bir okur kitlesine ulaşır. Bir asrı bulan yaşamı boyunca Bloch, çoğu arkadaşı ve münekkidi olan Georg Lukács, Theodor Adorno ve Walter Benjamin gibi isimlere nazaran –mensubu addedildiği Frankfurt Okulu çevresinde bile– yazılarının fazlasıyla *spekülatif, refleksif, kendine has, mistik, coşumcu* ve *yüzergezer* olduğu gerekçesiyle genellikle ihmal edilen bir isim olarak görülür (Rismal, 2017: 125).

ABD sürgünü sonrası, savaş ertesinde muzaffer Batı'nın güdümünde yeni bir kapitalist düzen inşasına sahne olan Batı Almanya yerine Bloch, –felsefesinin çizgi dışı ve kendi üzerine de düşünmeye yatkın karakterine rağmen– hayli sekter bir Marksist anlayışın hüküm sürdüğü Doğu Almanya'ya yerleşir ve burada büyük bir ilgiyle karşılanarak *resmî devlet filozofu* rütbesiyle ödüllendirilir. Bu tutarsız görünen siyasi tavır alışının bir diğer örneğini de Josef Stalin'in siyasal muhaliflerini ortadan kaldırmak maksadıyla tertip ettiği Moskova Davalarına destek vermesiyle sergileyen Bloch, Doğu Almanya'daki *göreli muhtariyet*inin –yazıp çizdiklerinin sıra dışı niteliği ve resmî görüşün fazlasıyla dışında oluşunun yarattığı baskı ve kovuşturmaların artması sonucu– ortadan kalkması sonrası

1961'de Batı Almanya'ya geçer ve ömrünün sonuna kadar burada ikamet eder (Boldyrev, 2015: 8-9).

Çalışmanın bu bölümü, Bloch'un yaşamı ve çalışmalarını, düşünürün yaşadığı tarihsel kesitin eksenine yerleştirerek yorumlamaya çalışan kısa bir sinopsisle açılacak ve esasen ütopyalara bağlı umut ve yıkımların müşterek biçimde yaşandığı bu tarihsel kesitte, ütopyalar ve Marksizmin benzer serüvenlerini o zamana kadar yapılandan daha yakinen ortaklaştırmaya angaje *Umut İlkesi* mefhumunun, çalışmada ele alınan diğer isimlerin çabalarının değerlendirilmesine nasıl katkılar yapacağına dair çıkarımlara yer verecektir. Burada ayrıca Bloch'un, insani kurtuluşun yalnızca kişinin kölelik koşullarından özgürleştirilmesiyle mümkün olduğu yönündeki tutkulu inancının merkezinde, kendine özgü ve yer yer spekülatif nitelik taşıdığı iddia edilen diyalektik ve materyalizm anlayışlarının yer aldığı savının temellendirilmesine çaba gösterilecek. Düşünürün din, kültür, gelenek, meseller, *gündüz düşleri* (*Tagtraume/daydreams*) ve ütopyalar gibi cümle sosyokültürel malzemeden sosyalizme dair umudun kuvvesine odaklanan tavrının hangi kavramsal yaklaşımlar ekseninde ortaya çıktığının tespiti yapılmaya çalışılacak.

Bu müstakil Bloch bölümü ayrıca, bir sonraki bölümde ele alınacak Dr. Hikmet Kıvılcımlı ile arasındaki benzerlik ve nispi farklılıkları tespit maksadıyla belirlenen insanın kolektif eylemine inanç; bu inanca can suyu veren devrimci romantik temayüller; her hal ve şartta devrimci siyasal faaliyetten taviz vermeyiş ve ortodoks Marksizmin ıskarta saydığı dinsel ve sosyokültürel teorik-pratik mirasa hususi ihtimam şeklindeki dört temel izlek üzerinden yeri geldikçe çapraz referanslara da başvurmak amacındadır. Birbirini hiç tanımasa da aynı tarihsel dönemde yaşamış bu düşünürlerin evrensel nitelikli sosyalist müktesebatı yerel unsurlarla harmanlayan ama yerellik tuzağına düşmeden oradan yine evrenselci bir sosyalist toplumsal kurtuluş kuvvesi devşirmeyi başaran düşünsel ortaklıkları vurgulanacaktır.

# Bloch'un Yaşamı, Eserleri ve İçinden Geldiği Entelektüel Çevreye Dair Kuşbakışı

Bloch'un 8 Temmuz 1885'te dönemin kapitalist ruhsuzluk ve gaddarlığını fazlasıyla yansıtan endüstriyel liman kenti Ludwigshafen'de doğmasından bir süre önce 1871'de Alman Birliği'nin kurulması bu coğrafyayı, kafada var olan ama haritada bir tür *yokyere* (*neverland*) tekabül eden kültürel bir idealin *ütopik talim sahası* hüviyetine büründürür ve birlik sonrası bu siyasal gerçekliğin bir tezahürü olarak artan kültürel homojenlik, *ütopik hülyalar*a da zemin hazırlar. Bütün bu sürecin neredeyse tümüne tanıklık eden Bloch'un hayatı, eserleri ve felsefesinde de ilk gençliğini yaşadığı çağın bu *ütopik rüyalar talim sahnes*inde cereyan eden *görkemli vaatler*i ve *yıkıcı başarısızlıklar*ının yansımasını görmek mümkün (Tutkal, 2016: 57-58).

Bloch, giderek sanayileşen ve emperyal bir devlet olma yolunda ilerleyen Almanya'da, sınai kapitalizmin gemi azıya aldığı, bu sosyoekonomik gelişmelerin kimilerine muazzam bir refah ve servet, kimilerine müthiş bir yoksulluk ve sefalet getirdiği ve tarihin baş döndürücü bir hızda akmaya başladığı bir dünyaya gözlerini açar. Bu müthiş tezadı Bloch, kapitalizmin acımasız yüzünün elle tutulur hali olan işçi kenti Ludwigshafen ile karşı kıyıdaki zengin ve aristokrat Mannheim arasında, hayat standardı bakımından dikkat çeken, çarpıcı nitelikteki

farkta da gözlemleme imkânı bulur (Löwy ve Sayre, 2007: 246-247). Bütün bu karşıtlığa rağmen zamanla, sosyal reform ve yenilemelerin sonucu olan liberal ortam sayesinde Alman Yahudilerinin toplumsal konumunda göreli bir iyileşme gerçekleşir ama sanayileşmenin getirdiği servetin kırılgan karakteri nedeniyle antisemitist atmosfer o çapta ortadan kalkmaz. Her ne kadar ailesinde Yahudi din ve kültürünün etkileri hayli zayıf olsa da Birinci Dünya Savaşı'yla beraber Bloch'un dahil olduğu ve oradan kaynaklanan sosyokültürel etkilere maruz kaldığı Max Weber ve Georg Simmel gibi namlı filozofların Alman Emperyal Devleti'nin yedek subay üniformasını giyecek çapta milliyetçiliğe gark olması, onu bu süreçte muazzam bir hayal kırıklığıyla baş başa bırakır (Zipes, 2019: 1-2).

Mensup olduğu çevre ve ortak kaderi paylaştığı akranları gibi tarihi, "ulusların mutluluğu, devletlerin bilgeliği ve bireylerin erdeminin kurban edildiği bir mezbaha taşı" olarak değerlendiren Hegel'in (2006: 23) etkisiyle insanlığın kurtuluşunu kıyametçi bir yenilenme fikrinde gören Bloch, buna rağmen kimi çağdaşlarından farklı biçimde savaşı çözüm olarak görmez. Birinci Dünya Savaşı döneminde sürgünde olduğu İsviçre'de –o dönemki anarşist ve anti-militarist ideolojik yönelimlerine uygun biçimde– pasifist çevrelerle ilişki kurarak göçmen basınında milliyetçilik karşıtı yazılar kaleme alır (Rabinbach, 1985: 109-110). Bloch bu manada, 1919'da yazdığı *Bugünün Demokratları için Reçete* (*Vademecum für heutige Demokraten*) başlıklı risalede de tarımsal Prusya askerî rejiminin son kalıntıları da ortadan kaldırılmadığı takdirde Avrupa'da yeni bir felaket senaryosunun yürürlüğe gireceğinden emin olarak ortak fikirlere sahip olduğu çağdaşlarını *gerici güçlere* karşı koymaya davet eden bir çağrıda bulunur (Durst, 2004: 7-8). *Kalbî sosyal devrim*in başarısız olmasıyla *kan* ve *ırk* gibi hayalî kavramların bu süreçten muzaffer çıkacağını öngören Bloch, Almanya'nın dünyanın geri kalanıyla uzlaşmasını kolaylaştırmak maksadıyla dünyadaki bütün ülkelerin ortaklaşa iştirak edeceği bir *dünya parlamentosu*nun kurulmasını salık verir (Moir, 2018).

Diğer taraftan Rusya'yı ve onda cisimleşen sosyalist devrim vaadini yeni bir toplumun temeli olarak görse bile onların öngördüğü ütopik gelecek tasavvuru ve geleneğine mesafeli olan Bloch, yayımlanmış ilk büyük eseri *Ütopyanın Ruhu*'nda Alman dışavurumculuğunun devrimci romantik kuvvesini Hıristiyan değerlerine dikkat çeken bir Marksizm ile harmanlar. Bunun yanı sıra yabancılaşmayı ve günün cari kötümserliğini alt etmek maksadıyla modernist tasarımın minimalizmini işleyip süslemeye dayalı ütopik bir sanat ile gündelik yaşamın kaynaştırılması gerektiğini savunur ve sosyalizme dönük arzuyu canlı tutacak aktörlere tutkulu bir hedef ve içgörü tayin ve tespit amacıyla hareket eder (Kellner ve O'Hara, 1976: 16-17).

Bu gayenin bir başka neticesi olarak 1921'de yayımlanan *Thomas Münzer: Devrimin Teoloğu* (*Thomas·Münzer als Theologe der Revolution*) başlıklı eserinde Bloch (2024), heretik din ve köylü ayaklanmalarında modern sola ilham verecek birtakım örnekler arayışına girer. Thomas Münzer öncülüğündeki mesiyanik ve dinî nitelikli köylü ayaklanmasını günümüz soluna ilham vermesi gereken bir potansiyel biçiminde değerlendiren Bloch, oradaki yenilginin küllerinden umut devşirirken umudun bu yenilgiyle sınanmışlığının onu, nesnel gerçek imkân üzerinden henüz olmasa da kuvve olarak daha güçlü kıldığına dikkat çeker (Bloch ve Münster, 2015: 61-62).

Geleneksel halk kültürünü toplumsal kurtuluşun tetikleyici bir unsuru olarak işe koşmuş olsa da Weimar Almanyası'nda faşizmin gelişimine ciddi katkıda bulunan folk-milliyetçi fikirlerden alabildiğine uzak durarak bunlara şiddetle karşı çıkar. Bloch'un bu öngörülü teyakkuzu, 1920 ve 30'larda kitlenin hayal kırıklıklarını teskin edemeyen, küçük burjuvaların hayata tutunma arzularını gericilikle yaftalayan ve salt sayı ile rakamlara angaje, fazlasıyla soğuk rasyonel bir dil tutturan Alman solunun karşısında *III. Reich* ve *Führer*'in *mesiyanik bir kurtuluş*u müjdeleyen, yürek ve zihinlere hitap eden *ajitatif ve hamasi dil*inin muazzam bir kitle desteğini de beraberinde getirmesiyle acı bir biçimde teyit edilir (Okyayuz, 2009: 202-203).

1935'te yayımlanan *Bu Zamanın Mirası* (*Erbschaft Dieser Zeit*) başlıklı eserinde Bloch (1991), modern toplumun farklı kesimleri arasındaki sosyo-kültürel ve siyasal arayışlardaki farkı *eşzamansızlık* (*ungleichzeitigkeit*) kavramı üzerinden açıklar. Nasyonal sosyalizmin yükselişini bu kavramsal kategoriyle eleştirel bir biçimde açıklama yoluna gider. Bloch bu eserde ayrıca, Nazilerin geleneksel kapitalist yaşam form, değer ve simgelerini modern ve teknolojik bir totaliter toplumsal modelin can suyu işlevi görecek biçimde telif ederek bu modelin temyizi ve meşruiyetini sağlamada olağanüstü ve şaşırtıcı bir maharet sergilediği tespitini yapar (Aydın, 2015: 18-19).

Nazilerin iktidara gelişinden hemen sonra hakkında tutuklama emri çıkarılan Bloch, mimar eşiyle beraber önce Paris ve Prag'a, 1938 itibarıyla da on bir yıl sürgün hayatı yaşayacağı ABD'ye kaçar. Burada *öngörücü tasavvur* (*antizipierende bewusstsein/anticipatory consciousness*) olarak ifade etmesinin yanı sıra sürgün yıllarında onu diri tutan yegane şey olan *umut* kavramı ekseninde dünyanın bilgisinin neredeyse tümünü tarayan *fenomenolojik bir rehber* hüviyetindeki başyapıtı *Umut İlkesi*'nin (*Das Prinzip Hoffnung*) yazımına girişir (Hobsbawm, 2006: 157). Başka ve daha iyi bir dünya imkânına dair farkındalık adına dinden sanata, zanaatlardan basit gündelik yaşam nesnelerine, tıptan fiziğe, *gündüz düşler*inden romantik aşk ütopyalarına varıncaya kadar insan yaşamının tüm yönlerindeki umuda ilişkin kuvveye dikkat kesilir.

Bloch'a göre *Umut İlkesi*, söylemsel düzeyde hayli soyut görünen ütopyaları değil; panayır alanlarında, sıradan bir reklam ya da piyango biletinde katıksız bir bayağılık yerine, daha fazlaya olan özlem ve coşkuyu görmek demektir. Örneğin herkese tenceresinde piliç, garajında iki araba vaat eden *Amerikan Rüyası*, Bloch'un özlemini duyduğu ütopik ufka hitap etmese bile salt bu haliyle dahi değişime yönelik coşkulu bir arzu kuvvesine sahip olması nedeniyle devrimci bir hülyaya karşılık gelir (Bloch, 2007a: 57).

Öte yandan Amerika'nın, para babalarını düşünce erbaplarının önüne koyan kaba maddiyatçılığının buradaki kuvveyi

perdeleyen yönüne de dikkat çeken Bloch, biraz bu nedenle biraz da –öğrenmeye özel bir direnç gösterdiği– İngilizceyi bilmediğinden ABD'de münzevi bir hayat sürer. Bu münzevilik aynı zamanda kavramsal zenginlik bakımından kendini giderek sağlamlaştırdığı ve kendi ütopyacı toplumsal kuramını, üzerinde adeta bir hattat titizliğinde çalışılmış kavramsal alet ve yaklaşımlarla süsleyip çeşitlendirdiği bir süreç olur (Geoghegan, 1996: 17).

Bunun yanı sıra Bloch'un, ABD'den Demokratik Almanya'ya henüz döndüğü vakit bir arkadaşına yazdığı mektupta, hiçbir şey olmamış gibi memleketteki yazı masasında kaldığı yerden devam edeceğini söylemesi dikkat çekicidir. Buradaki *hiçbir şey olmamış gibi devam etmek* ifadesinin onun felsefesi bakımından da bir slogan hüviyetine sahip olduğunu belirtmek gerekir (Schmieder, 2012: 128).

Bu süreçte *sıla hasreti*nden sebep kendisi de anavatanın dil ve geleneklerini özlemle yâd eder hale gelen Bloch, emperyalist Batı'nın güdümünde yeni bir kapitalist düzen inşasına girişen Batı Almanya yerine –birçok sorununa rağmen Almanya topraklarında sosyalist bir ütopya inşasına daha müsait olduğunu düşündüğü– Doğu Almanya'dan gelen felsefe hocalığı teklifini kabul ederek 1949'da anavatana döner. Bloch'un nevi şahsına münhasır bir sosyalist felsefe yaklaşımıyla, Hegel'in Marksizm açısından önemine dikkat çekerek *burjuva felsefesi*ni öğretmekteki tercihi ve bu tercihi felsefenin bizzat kendisinin *ideolojik bir savaş alanı* olduğu anlayışıyla temellendirmesi, zamanla Doğu Alman müesses nizamını oldukça rahatsız eder ve filozofla bu reel sosyalist devlet arasındaki *balayı* sona erer (Bora, 2013: 173). Hegel'de ısrar etmek, devlet sosyalizmi bakımından Bloch'un yıkıcı olarak telakki edilmesini beraberinde getirir ve Doğu Alman hükümetini, Stalinist Sovyetçi eğitim politikalarını terk ederek akademik özgürlüğü garantiye almaya davet etmesi de bu sürece tuz biber eker. Bunun sonucunda da 1957 sonlarında felsefesi anti-Marksist olarak yaftalanarak eğitim-öğretime uygun olmadığı ilan edilir ve yayın faaliyetlerine varıncaya

kadar engellenerek kapsamlı bir tecride maruz bırakılır (Zipes, 2019: 15-16).

Bütün bu tecrit ve tacizlere karşın partiyi doğrudan karşısına almadığı gibi ayrılmaya da gönlü elvermeyen Bloch'un bu Sovyetçi ısrarı, Nazizm ve faşizm gibi muazzam şer odakları ve hakiki tehlikeler karşısında her türlü sıkıntısına rağmen sosyalist bir umut ışığının solgun da olsa, tek varlık sahası olan bu mecranın korunması gerektiğine duyduğu sonsuz inançtan kaynaklanır. Yerel meselelerde derinlikli bir çerçeveden, Marksist teoriye yenilik getirme kaygısı güden bir yaratıcılıkla hareket etse de daha çok örgütlü bir parti militanı olmasının verdiği disiplin gereğince, partinin yerel şubesinin bir neferi olarak özellikle uluslararası konularda resmî Sovyet görüşlerine aynen riayet eden Kıvılcımlı da (Küçükaydın, 2013a: 8) Bloch'la benzer dönemde aynı saiklerden hareket etmeyen ama onunla hayli yakın bir tavır gösterir.

Aynı sürecte, eleştirileri devam etse de kimi günahlarını görmezden gelme pahasına meftun olduğu reel sosyalist rejimlerdeki hak ihlallerinin, kapitalist sömürü düzenini aratmayacak çapta çoğalmasıyla beraber Bloch, 1961'de yayımlanan ve insan hakları tarihi ve felsefesine ilişkin yapılmış en yetkin Marksist okuma (Douzinas, 2011: 103) olan *Doğal Hukuk ve İnsan Haysiyeti* (*Naturrecht und Menschliche Würde*) başlıklı eserinde bazı çıkarımlarda bulunur. Marx'ın hak kavramına ilişkin şerhlerini de dikkate almakla beraber tarihsel süreçte farklı formlara dönüşse bile *zulme karşı koyma* ve *başı dik yürüyebilme* anlamında bir *haysiyet talebi*nin insanlık için adeta özsel nitelikte olduğunu belirtir ve bu hasletlerin geçerli olduğu bir sosyalist toplumun niteliklerini doğal hukuk ve hak geleneğinden türetir (Douzinas, 2015: 76-77). Rousseau ve Marx'ın –demokrasi ile sosyalizm bahsinde– yurttaş ve genel irade kavramlarıyla doğal hukuku dinsel ya da felsefi bir aşkınlık üzerinden değil doğrudan halka tabi bir tarihsel kurum olarak kabul ettiklerini belirten Bloch, böylelikle doğal hukukun soyut akıl yasaları ya da insan doğasına dair aksiyomatik varsayımlardan ziyade doğ-

rudan halk iradesinin bir ürününe dönüştüğüne dikkat çeker (Douzinas, 2015: 77).

Doğal hukuka dair bu özgün kavrayışıyla Bloch, muhtemel sosyalist ütopyanın "geçmiş belirlenim ve tebellürden çıkan ve ne idüğü belirsiz, ertelenmiş bir gelecek uğruna bunlara meydan okuyan müphem bir kavram" olarak özgürlük ile kendinden menkul yasalar önünde, eşitlikten ziyade "henüz vasıl olmamış *beşeri özdeşliğe*, yani insanın sahip olduğu *humanum* imgesine uyumluymuş gibi belirip parıldadığı" bir *eşitlik-özgürlük* vasıtasıyla ortaya çıkacağını savunur (Douzinas, 2015: 79).

Marksizmin de doğal hukukun da olmuştan daha iyi bir yaşam imkânına dair kuvvenin soylu kudretine kani bir umut diyarından doğduğuna inanan Bloch, kişi odaklı saygı ve kolektif eylem ekseninde *başı dikliğin* bir hak olmasının haysiyet mefhumunu doğal hukukun özü mertebesine terfi ettirdiğini iddia eder. Doğal hukukun sosyalizmle ilişkisininse tam da burada, kişi ve kolektif arasındaki ilişkiyi her ikisinin de aşılması yoluyla cereyan edecek bir hemhal oluş biçiminde kavranışında kristalleştiğini dile getirir (Bloch, 2000a: 144).

Marksist felsefeyi geleceğin felsefesi ve buradan hareketle *geçmişteki geleceğin de felsefesi* olarak nitelendirerek Marx'ın geçmişe yaklaşımına ilişkin özgün bir yorum getiren Bloch'un (2007a: 27) bu tavrı, zamanında daha özgür olmak adına yaşamayı seçtiği Demokratik Almanya Cumhuriyeti müesses nizamı nezdinde giderek *mürtet* ilan edilmesine yol açan sürecin de başlangıcı olur. Muazzam bir izzetüikramla karşılandığı Demokratik Almanya'da, reel sosyalist rejimlere karşı girişilen demokratik protesto hareketlerinin şiddetli bir biçimde bastırılması karşısında Demokratik Alman Devleti'ne ismiyle müsemma demokratik adımlar atma yönünde yaptığı çağrı, başlarda hakkında bir kovuşturmanın gerekçesi sayılmasa da Bloch aleyhine kabaran bir kara kaplı deftere not edilir.

Sonrasında, çevresindeki önemli öğrenci ve arkadaşlarının tutuklanmaları, kendisinin de kamuoyuna etki edebileceği düşünülen kritik görevlerden alınarak *fildişi kule*sine çekilmeye zorlanmasıyla giderek daralan bir çembere sıkıştırılmaya

çalışılması gibi dolaylı yıldırma politikaları, Bloch ve felsefesi aleyhine felsefe konferansları tertip etmeye ve onu tümden kamu hayatından tecride varan boyutlara bürünür ve adeta devletin ideolojik safiyetine halel getiren zararlı bir unsurun temizlenmesini hedefleyen bir cadı avına dönüşür (Ernst ve Klinger, 1997: 10-17).

1961'de bir gecede Berlin Duvarı'nın inşası kararı alındığı sırada Batı Almanya'da olması sonucu oraya sığınma talebinde bulunmasıyla beraber ömrünün sonuna kadar Batı'da profesörlük görevini ifa eden Bloch, Doğu'ya dair eleştirilerini daha cevval ve yüksek tondan seslendirmeye devam eder. Ancak Doğu'da yaşadığı müthiş sükûtuhayale rağmen sosyalist ideallerden vazgeçmek için bir neden göremediğini söyleyerek ömrünün sonuna kadar sosyal adalet ve ifade özgürlüğünü ısrarla dillendirmeyi, faşizm ve savaş karşıtı kampanyalar örgütlemeyi bıkmadan usanmadan sürdürür (Moir, 2019: 25). Almanya'nın ta iki savaş öncesi döneminden kalan bir *dinozor* olmasına karşın Bloch, müthiş bir genç enerjisiyle, Batı Almanya'da –Herbert Marcuse haricindeki bütün Frankfurt Okulu mensuplarının ihtiyatlı bir eleştirellikle yaklaştığı– Rudi Dutschke önderliğindeki *Mayıs 68* hareketine de hararetle destek verir. Bu hareketi Batı'nın müreffeh toplumlarındaki "rutinin, hayatın donmasının ve yağ bağlamasının" yarattığı sıkıntı ve anlam kaybının kasvetinden "daralan göğüslerinde bir yer açma" hevesiyle çıkmaya dönük bir *isyan* olarak niteler (Bora, Yılmaz ve Sayınta, 2019: 36).

Neticede, bir işçi ailesinin çocuğu hüviyetinde başladığı uzun ömründe, felsefeden psikolojiye, müzikten edebiyata, fizikten Yahudi ve Hıristiyan mistisizmine muazzam geniş bir sahada büyük bir iştahla yaşamının son ânına değin çalışmalar yürüten Bloch, otuzlu yaşlarında *Bolşevik İhtilali*'ni, kırklı yaşlarında iktidara geldikleri andan itibaren ölüm listelerinde yer aldığı *Nazi iktidarı*nı, altmışlı yaşlarında ise ABD sürgününden döndüğü Doğu Almanya'da *reel sosyalist rejim deneyimi*ni yaşamış asırlık bir çınar olarak 1977'de 92 yaşında kalp yetmezliğinden vefat eder (Rankin, 2011: 924).

Eleştirel teori geleneğinde hayli nevi şahsına münhasır bir isim olan Ernst Bloch, ömrünün sonuna kadar ideal ve mükemmel bir insanlık durumunun cisimleşen hali olarak ütopya düşüncesine sadık kalır fakat bu tavrına rağmen dönemin en mühim eleştirel düşünce okullarından biri olan Frankfurt Okulu'na doğrudan katılmaz. Okulun faaliyetlerini ABD'de sürdürdüğü dönemde orada olmasına karşın okulun iki önde gelen ismi Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'in Bloch'u kendilerine nazarla *fazla komünist* olarak değerlendirmelerinden kaynaklı aradaki siyasi ve teorik çelişkilerin uzlaşmaz niteliği onu bu kuruma katılmaktan alıkoyar. Bloch'un felsefesini *sorumsuz birtakım felsefi doğaçlamalar*dan ibaret sayan Adorno'nun bu yaklaşımı da aradaki uzlaşmaz çelişkilerin iki tarafça da kanıksandığının tipik bir işaretidir. Nitekim Adorno eskiden beri Bloch'un felsefesini *disiplinsiz, geveze, malzeme bakımından çok zengin fakat tinsel içerik bakımından fakir* gibi sıfatlarla değerlendirmekten geri durmaz (Bora, 2007: 133).

Çağdaşlarından hayli farklı biçimde, olmuş olanın içindeki kuvveye meftun olan Bloch, bu yaklaşımıyla üzeri örtülmüş ya da kasten yok sayılmış bu olanakların peşinden cesurca giderek 20. yüzyıl eleştirel düşünce geleneğine benzersiz ve *cevval* bir katkıda bulundu. Felaketlere meydan okurken *umut* ve *ihtiyatlı bir iyimserliğin* sürdürülmesinin kıymetine vurgu yapan Bloch, egemenlik ve hiyerarşinin olmadığı bir dünya tasavvurundan tüm tehlike ve muhtemel korku dolu süreçlere rağmen yüz geri etmemesi ve ütopyanın yeni bir toplumsal düzen için vaat ettiklerini dirayetle savunmaktan vazgeçmemesi nedeniyle Adorno gibi çağdaşları tarafından dahi övgüyle yâd edildi (Geoghegan, 1996: 162).

Bloch'un ütopyacılığı, toplumun bir bütün olarak özgürleştirilmesi ve dönüştürülmesini hedefleyen eleştirel bir teori geliştirme çabasındaki (Horkheimer, 2005: 357) Frankfurt Okullu çağdaşları arasında dahi direnişle karşılansa da Bloch zamanla onları da bu fikre alıştırmayı başarır. Bloch'un ve Adorno'nun tutumları arasındaki ilişki bu bakımdan hayli dikkat çekicidir zira her iki düşünür için de ütopyacı düşün-

menin nihai ya da bütüncül perspektifi, aslında onların eleştirel düşüncelerinin tümünde sıklıkla zikredilir. Örneğin 1964'te Adorno'yla birlikte verdiği bir mülakatta Bloch, *mükemmel olmayışlık*, *tamamlanmamışlık*, *hoşgörüsüzlük* ve *sabırsızlığa* dair her eleştirinin, *mümkün bir mükemmellik hali* ve anlayışına yönelik özlem ve arzuyu ön gerektirdiğini; zira bir kavram olarak yokluğunun ona dair arzu ve özlemin de yokluğu anlamına gelecek olan umudun, *safdil bir iyimserlik* ve güvenden ziyade olası tehlikelere karşı *müteyakkız bir tek kaşı kalkık olma hali* biçiminde düşünülmesi gerektiğini ifade eder (Bloch, Adorno, Krüger, 2015: 84).

Bloch'un bu şekilde *Tanrı'nın ontolojik kanıtına* yaklaştığını savunan Adorno, onun bu ontolojik kanıtlamasında bir tür reddediş ya da yok saymadan ziyade, mefhumun bizzat kendisinin gerçekliğinin özellikle o mefhumun kuvvesine içkin olması anlamında hakikat namına hiçbir kırıntı olmamasının sadece ütopyayı değil ona ilişkin herhangi bir düşünme edimini de ortadan kaldıracağı yönünde bir tespitin gizli olduğunu iddia eder (Bloch, Adorno, Krüger, 2015: 84). Bu minvalde Bloch gibi Adorno da ütopyacılığı, düşüncenin ampirik olarak erişemediği bir bütünlüğün sonsuza kadar benimsenmesinin bir sonucu şeklinde düşünür.

Ütopyanın temel işlevinin onun eleştiri kapasitesi olduğu hususunda Bloch ve Adorno arasındaki köklü mutabakat, Yahudi mesihçiliğinin bu iki düşünürün fikirleri üzerindeki ortak etkisinden kaynaklanır. Birçok isim, bu iki büyük düşünürü Yahudi miraslarıyla –kabul görmüş ya da görmemiş– bağları aşikâr olan *devrimci bir mesihçiliğin ideologları* arasında değerlendirir (Scholem, 1976: 287). Her ne kadar iyi kavramını seküler terimlerle düşünseler de Yahudilerin ilahi, nihai veya en yüce iyinin bir heykeltıraş titizliğinde işlenmiş imgelerine dair yasaklarının beslediği mesiyanik selamet fikrinden etkilenmeleri anlamında *put-kırıcı ütopyacılar* olarak nitelendirir (Jacoby, 2007: 35).

Öte yandan Adorno, Bloch'la beraber verdiği bir mülakatta reel sosyalizmin, ütopyaya dair bir robot resim çizme işinden

ısrarla imtina edişinin ütopyanın bu düşünce içinde bir mefhum olarak toptan yok oluşunu beraberinde getirdiğini de belirtir. Böylelikle üretim güçlerinin mevcut durumundan sebep, özgürlük ve mutluluk içinde bir yaşamın ve arzunun özgün formu olarak ütopyaya ilişkin, reel sosyalist çerçeveden bir fikir beyan etmenin artık tümden imkânsızlaştığını vurgular (Bloch, Adorno, Krüger, 2015: 80). Söz konusu mülakatta namlı kötümserliğinin hilafına beklenmedik bir biçimde kendini *iyimserliğin ve olumlunun avukatlığını* yapar bir durumda bulan Adorno'ya göre, devrim umudu ne kendisinin ne de Bloch'un kavrayışında müşahede edilemiyorsa, o vakit temel olarak, bütünlüğün asıl sebebinin ne olduğunu ve tüm mekanizmanın neden harekete geçtiğini bilmek de mümkün değildir (Bloch, Krüger, 2015: 80). Bu noktada Adorno'nun toplumsal değişime gönülden bağlılığının, kendi düşüncesinin katı negatifliğine galebe çaldığını da söylemek gerekir. Adorno (1992: 212), genç yaşta okuduğu Bloch'un *Ütopya'nın Ruhu* başlıklı eserine dair o âna kadar kapsamlı bir yazı yazmamış ya da ciddi bir fikir beyan etmemiş olsa bile düşünce serüveninde kendisine bile itiraf etmekten çekindiği kalıcı etkiler bıraktığını belirtmeden edemez.

Bloch'un insanlık tarihindeki devrimci dönüşümleri güdüleyen bu kaçınılmaz ve temel kuvve düşüncesi, kimilerince hayli coşkulu ve renkli bir dönüşüm düşüncesine tutkuyla bağlı olmasıyla fazlasıyla iyimser ve kendinden menkul bir *hüsnükuruntu*nun ürünü olarak değerlendirilir. Buna rağmen *safdil bir iyimserlik*ten ziyade sürekli teyakkuzda bir umut ilkesinden hareket eden Bloch'un yaklaşımının, bir diğer mesiyanik düşünür Benjamin'in daha *mütereddit ve karamsar umut felsefesi* ile de önemli benzerlikler taşıdığını vurgulamak gerekir.

Benjamin'in (2001: 41) *Tarih Kavramı Üzerine* başlıklı metninde geleneği ona egemen konformizmin elinden çekip alarak her dönemde tekrardan mesiyanik bir yeniden değerlendirmeye tabi tutmanın gereğine dikkat çeken ve Mesih'e sadece *kurtarıcılık* değil, *Deccal'e boyun eğdiren bir inşacı güç* niteliği bahşeden yaklaşımı yüzünden düşmanın kazanması halinde

*ölülerin bile bundan nasiplerini alacakları* yönündeki beyanatını, Blochçu dinamik bir tarihsel materyalizm odaklı tarih, geçmiş ve ütopyacı düşünce anlayışıyla aynı soydan saymak mümkündür.

Buna mukabil Benjamin'in (2018) *Din Olarak Kapitalizm* başlıklı metni de Bloch ve diğer mesiyanizm odaklı düşünen Marksist düşünürler için teolojik mefhumların siyasal amaçlar için yeniden tedavüle sokulup kullanılması bakımından önemli bir bakış açısı sunar. Modern toplumlarda kapitalizmin adeta bir din haline geldiğini, daha doğrusu kapitalizmin tabiatı itibarıyla dinsel bir nitelik taşıdığını belirten Benjamin (2018), önceleri dinlerin tekelinde olan kaygı, ıstırap ve sıkıntıların teskini görevinin artık kapitalizm tarafından devralındığını ve böylelikle dinin mahiyetinin aşınıp kapitalizm suretinde cari hale geldiğini iddia eder. Kapitalizmin din olarak üç veçhesi olduğunu belirten Benjamin'e göre, ilk olarak kapitalizm hiçbir özel ilahi form ayırt etmeyen ve her şeyin bu tapınma biçimiyle yeniden anlam kazandığı şimdiye kadarki en aşırı dinsel tapınma biçimidir. İkinci olarak onda bu tapınmayı faydacılık formunda vücuda getiren ve kapitalizmin bu tapınak niteliğini sürekli kılan şey, onun biteviye devam eden ve her gününü adeta bir dinsel ayin yoğunluğunda yaşamasını sağlayan tapınmanın sonsuz ve süreklilik arz eden karakteridir. Son olarak, süreklilik arz eden bir aşırı tapınma biçimi olarak kapitalizm, kefaret değil suçluluk üreten ve bunu da evrensel kılarak cari suça herkesi ortak etmeye çalışan bir biçimde ele alır (Benjamin, 2018). Benjamin'in bu kapitalizm çözümlemesi, ileride ezilenler için adalet talebinde bir tarih felsefesini, *mesiyanik bir zaman mefhumu* üzerinden tanımladığı çalışmaları bakımından da bir girizgâh vazifesi gördüğü gibi Bloch'un, dini, kendi eleştirel toplumsal dönüşüm projesinin ortasına yerleştiren ve bunun hizmetine koşan yaklaşımıyla da ciddi paralellikler taşır.

Kültürün tüm biçimlerinin salt egemen sınıf fikir ve çıkarları ile doldurulmuş birer yanılsamadan ibaret olmadığını ifade eden Bloch'un Schiller'e ilgisini, kimi sanat eserlerinin

kendileri hakkında yorum yapmaya cevaz veren kendi çağları hususunda neden küçümseyici ifadeler kullandığına dair yoğun merakından kaynaklandığı söylenebilir. Hem arkadaşı hem çağdaşı Benjamin'in (2001: 42) aynı anda bir *barbarlık belgesi* olmayan herhangi bir kültür belgesinin olmadığı yönlü ifadesine hak vermesininse kendi çağlarında ütopyanın –o vakte değin hiç olmadığı kadar– tüm kültürlerde sömürücü sosyal ilişkilerin bir tezahürü olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin karşılıklı mutabakatlarından ileri geldiği düşünülebilir.

Frankfurt Okulu'nun başka bir namlı ismi Herbert Marcuse de Adorno'nun negatif diyalektiğinin karşısında Bloch'un ütopyacılığını hangi açılardan tercihe şayan bulduğuna ilişkin açıklamasında, Adorno'nun meşhur bedbinliğine vurgu yapmadan geçmez ve Bloch'un yaşadığımız çağda ötesini berisini düşünmeden salt bir *istemezük* tavrından ibaret olumsuzlamanın eleştirel kudretten yoksun olduğuna dönük farkındalığından da övgüyle söz eder. Ayrıca Marcuse (2014: 421-422), Marksizmde siyasal bir strateji ve taktiğin ötesinde bir nüve tespit etmesi ve yine Marksizmin yalnızca kendinden menkul ve insafsız birtakım eleştirilerden ibaret olmayan bir kuvveye tekabül ettiğine yönelik inancı nedeniyle Bloch'u "20. yüzyılın gerçek Marksisti" sözleriyle taltif eder.

Bloch'u, tirelerle alabildiğine sünen *karmakarışık mefhum setleri* ve *lafazanlığa meyyal fazla stilize mecazlarla dolu üslubu* nedeniyle *geç dönem bir dışavurumcu* ve *Schelling'in doğa felsefesinin Marksist bir yorumcusu* olarak telakki eden Frankfurt Okulu'nun son dönem temsilcisi Jürgen Habermas'ın (1969: 316, 319, 324-325), Alman İdealizminin görkemli nefesinden esinlenen bu büyük filozofun, kavramları gelişigüzel bir seçmecilikle kullanan *spekülatif bir materyalist anlayışa* sahip olduğu yönündeki eleştirisi de bu minvalde ilgiye değerdir. Habermas'ın (1969: 323) Bloch'un *spekülatif materyalizmi* olarak adlandırdığı şey de esas itibarıyla, Aristotelesçi olasılık kategorileriyle romantik bir doğa felsefesini ve Hegelci diyalektiği nesnel olarak mümkün maddeyle süreç-dünyanın kendisinin ütopyacı işlevine tekabül edecek biçimde yorumlayarak bu

gibi merkezî öncüllerini teorik düzeyde bir araya getirmek gayesini ifade eder (Bloch, 2007a: 223).

Bloch ve Frankfurt Okulu'nun yaklaşımlarını, toplumsal yaşamın kapsamlı dönüşümünü ortaklaşa hedefleseler bile, birisi bu yoldaki engelleri –toplumsal devrim peşindeki eylem arzusunu akamete uğratacak çapta– büyütüp göze sokmayı tercih eden *kötümser bir dedektiflik*; diğeri ise engellerin farkında olmasına karşın aynı süreçten toplumsal devrim düşüncesi adına bir *imkânlar okyanusu* yaratmaya çalışan *neşeli bir umut işçiliği* olmak üzere bir ipin iki ucu gibi değerlendirmek mümkündür.

# *Henüz Olmamışın Ontolojisi*'ni Kuran Madde: *Umut İlkesi*

> Tehlike ve inanç umudun hakikatleridir, öyle ki ikisi de onda toplanmışlardır ve tehlikede korku yoktur, inançta da dünyadan kopmuş tembel mistisizm. Umut bu itibarla nihayetinde pratik, militan bir duyudur; bayrak açar.
>
> – ERNST BLOCH, *UMUT İLKESİ*'NDEN

Ütopya ve ütopyacılığın bütün türlerinin layıkıyla ifadesini bulduğu, 1938-1947 yılları arasında kaleme alınarak üç cilt halinde sırasıyla 1954, 1955, 1959 tarihlerinde yayımlanan Bloch'un en namlı eseri *Umut İlkesi*; bir tür *umut ansiklopedisi* olarak ütopyacı özlemin birçok tezahüründen kendimizi olandan daha iyi yapma çabalarımıza kadar birçok *sonsuz ve mükemmel yaşam ideali*nin arşivini tutma çabasında (Bloch, 2007a: 36, 413) bir çalışmadır.

Salt *küçük ve büyük dilekler envanteri* olmanın ötesinde Diderot ve Voltaire'in ansiklopedist ruhundan ilhamla bu çalışma, ütopyaların alt alta dizildiği bir *katalog*dan ziyade mefhumun kendisini de yeniden tanımlayıp kavramsallaştırmaya çabalayan bir *epistemolojik felsefi tasnif girişimi* olarak değerlendirilebilir. Ayrıca başta belirlenen izleklerden biri olan devrimci siyasal eylemin kendisine bağlılığın can suyu işlevi görecek ayrıntılı bir birikimi içeren bir kılavuz kabilinden de görülebilir.

Bu yeniden kavramsallaştırmayı üç temel sacayak üzerinden gerçekleştiren Bloch, ilkin ütopyayı, içinde nihai mükem-

mele dair nüveler barındıran gerçekliğin dokusuna ulaşmaya dönük bir itici hareket ve eğilimler seti biçiminde yeniden değerlendirir. Akabinde, insanlık kültürünün tümden bu gibi eğilim ve hareketlerin ürünü olduğunu belirterek bu vasfıyla dünyanın örtük potansiyellerini okumak ve kuvveden fiile çıkarmak için kullanışlı olabileceğine dikkat çeker. Son olarak da geçmişte yarım kalmış, yenilmiş veya henüz filiz bile vermemiş kuvvenin bir biçimde harekete geçirilmesi suretiyle barış, bolluk, refah ve doğayla uyumlu bir geleceği yaratma istikametinde çaba gösterilebileceğini savunur (Moir, 2018).

Bloch (2007a: 25-26), *Umut İlkesi*'nde insani bilgiyi sadece bir ampirik doğruluk nesnesi veya kimi hesaplanabilir şeylerin doğrusal bir çıktısı olmaktan ziyade eleştirel nitelikleri ve potansiyel muhtevası bakımından da değerlendirmeyi önerir. Bu türden bir epistemolojinin de birtakım mantıksal varsayımların teyit aracı ya da şeyleri olmakta oldukları şekliyle ele alan bir melekeden daha çok, ancak ve ancak şeylerin sürekli hareket halinde oluşlarını anlık karelerle yakaladığının farkında olan ve olanın daha iyi olabileceğine vakıf bir akıl nosyonuyla mümkün olduğu kanaatindedir. Ütopyacı düşünceyi akıl, gerçekçilik ve bunlardan mülhem kimi kategorilerden türetilen ölçütlerle başarısız olarak yaftalayan yaklaşımlara karşı Bloch, aklın sadece olmuş olanın betimi, tasnifi veya kavranmasına indirgenmeyerek olmuşun, olanın ve olacak olanın potansiyeller, arzular ve tahayyüllerle beraber dinamik kavranışının adı olarak düşünülmesi durumunda ütopyanın da gerçekliğin özel bir türü biçiminde temayüz ettiği düşüncesindedir.

Bloch'un aklı; *arzu, umut ve tahayyül eden bir meleke* biçiminde tanımlarken ortaya attığı *henüz mevcut olmayan* (*noch-nicht-geworden/not-yet-become*), *henüz bilincinde olunmayan* (*noch-nicht-bewußt/not-yet-conscious*) ve *umut ilkesi* (*prinzip hoffnung/principle of hope*) kavramları sadece ütopyacı düşüncenin anlaşılması bakımından değil, toplumsal yaşamın tüm veçhelerinin kavranmasına dönük hayli yenilikçi bir *ontolojik epistemolojik model* önerir. Çünkü Bloch, konvansiyonel idea-

list felsefecilerin yanı sıra kimi Marksist yaklaşımların da amentüsünü teşkil eden, olmuş olanı gerçekliğin ta kendisi olarak mutlaklaştıran ve onu sadece vakıayla sınırlayan *daraltılmış, donmuş gerçeklik* anlayışına mesafelidir. Bunun yerine gerçekliği bir oluş sürecinden salt bir olgu olarak soyutlamaktan ziyade onu, bitmemiş geçmiş, şimdi ve en önemlisi mümkün gelecek arasında dallanıp budaklanmış bir süreç olarak kavramak gerektiğini belirtir ve *öngörücü tasavvur*un da bu gerçekliğin mütemmim bir cüzü olduğunu savunur (Bloch, 2007a: 246-247).

*Henüz mevcut olmayan* diye adlandırdığı bu ontolojiyle Bloch, gerçekliği geçmiş, bugün ve mümkün gelecek arasında salınan ve bunların tümünü kapsayan bir biçimde kavramsallaştırır. Gerçek olan her şeyin salt bir tarihe değil, bir ufka da sahip olduğunu ve *gerçek gerçekliğin* de şimdiki zamanı, bitmemiş geçmiş, bugün ve mümkün gelecek sathında arzu, hayal, korku, endişe ve özlem gibi insani mefhumlarla ilişkili hem soykütüksel hem de etrafıyla bağlantılı biçimde kavrama ve anlama gayesine tekabül ettiğini vurgular (Weeks, 2014: 255). Umuda atfettiği ontolojik karakterin yanı sıra onun refiki insani kavramların kapsamlı bir toplumsal değişim fikriyle bağlantısını ısrarla vurgulayan Bloch'un bu yaklaşımı, insanı ve onun kolektif eylem kapasitesini başlı başına bir üretici güç olarak taltif eden Kıvılcımlı'nın yaklaşımıyla önemli benzerlikler taşır.

Bloch, bu insani kavramlar üzerinden gündelikteki ütopyacı izler soruşturmasının başlangıç aşamasını teşkil eden *gündüz düşleri* kavramını, Sigmund Freud'un *rüya teorisi*nin –adeta onun içgörüsü hüviyetindeki– bir tamamlayıcısı olarak düşünür. Freud'un *gece rüyaları*nın ardındaki temel tetikleyici olarak libidoyu tayin eden yaklaşımına karşı *gündüz düşleri*nin *umudu* da içeren bir *açlık* ve oradan zuhur etmesi umulan *duygulanımlar*dan hareketle kavraması gerektiği kanaatindedir. Bir diğer deyişle gece rüyalarını, gecenin verdiği serbestlikle beraber devreye giren ve sanki zihinsel bir faaliyetin ürünüymüşçesine çarpıtılmış bir biçimde ortaya çıkan temel

dürtülerden ibaret biçimde değerlendiren Freud'un aksine Bloch'un (2007a: 104) *gündüz düşleri*, ilkin umuda dair açlıkta cisimleşen bir yoksunluk halinden ortaya çıksalar da onu ortadan kaldırmayı isteyen "daha iyi bir hayata dair rüyalar"dır.

*Gündüz düşleri*ni Freud'un gece rüyalarından ayıran beş temel kriterden bahseden Bloch (2007a: 126), bu kriterleri aktif bir egonun mahsulü olma; kasıtlı düş kurma becerisiyle ortaya çıkan birtakım özellikler bulundurma; dünyayı daha iyi bir yer yapmaya dönük bilinçli bir arzudan meydana gelme; gece rüyasının parçalı ve dağınık karakterine karşın daha çok bütünleyici yönde olma; ve gecenin tedirginlik verici kasvetinden farklı olarak bütün bu kasveti de göz önüne alarak –devrimci bir ilginin teori ve pratiğinin gereksindiği– yoktan var edilen bir keşfin ürünü olmaktan ziyade nesnel koşullara uygun bir tür *uyanıkken görülen hülya* şeklinde tarif eder. Bu nitelikleriyle Bloch'un *gece* ve *gündüz düşleri* arasında tayin ettiği ayrım kritèrleri, Freud'un rüya teorisinde baskılanmış, göz ardı edilmiş, yok sayılmış ya da sıklıkla tabu ve ayartıcı arzuların bir tezahürü olarak *ıskartaya çıkarılmış olandaki ütopyacı nüveye* dikkat çekmek bakımından yapılmış, bilimsel olmaktan ziyade pratik, yer yer indirgemeci ve sadeleştirici mahiyette metodolojik bir tercihin ürünüdür.

Bu anlamda Bloch'un, Freud'un (1999: 27) insan kültürü ve benliğinin bilinçdışı arzularımızın sevk ve idaresinde bir sürecin sonucu olduğu yönündeki yaklaşımıyla mutabık olduğu söylenebilse de Freudçu teorinin zihne imtiyazlı yer atfetmesi ve *bastırılmış arzular* gibi kimi mefhumlarıylaysa başı pek hoş değildir. Psikanalizin *artık bilincinde olunmayana* odaklanan yaklaşımına karşı *henüz bilincinde olunmayan* kategorisini ikame ederek bilincimizdeki bir başka *uç* olarak adlandırdığı bu *sosyo-kültürel fazla*nın sanatta görünür olduğunu/olacağını vurgular (Bloch, 2007a: 195).

Bloch (2007a: 151), *henüz bilincinde olunmayan*ın, geleceğin ne olduğunun *öngörücü tasavvur*u ve *yeninin zihinsel doğum yeri* anlamına gelmesi gibi insan bilinci ve ürünlerinin de maddi dünyanın bir parçası olması sebebiyle insan varlığının

*henüz bilincinde olunmayan* arzularının, süreç mahiyeti kazanmış dünyanın kendisinde henüz gerçekleşmemiş ütopik içeriğine tekabül ettiğini iddia eder. Ayrıca Bloch (2007a: 31) bu durumu, insandaki *henüz bilincinde olunmayan*ın, bütünüyle, dünyada *henüz zuhur etmemiş*, *henüz açığa çıkmamış* ya da *henüz beyan edilmemiş* olana ilişkin olduğu ve *henüz zuhur etmemiş* üzerinden de bilhassa tarihte ve dünyada neyin yaklaşmakta olduğuyla etkileşime girdiği ve karşılık verdiği biçiminde değerlendirme yoluna gider.

Bu değerlendirmelerle birlikte Marx'ın ötesine geçmekten çok onunla beraber düşünme gayretinde olan ama Freud ve Jung'un felsefe ve yaklaşımlarına karşı hayli eleştirel bir tavır geliştiren Bloch, *henüz bilincinde olunmayan*ın varlığını, bastırılmış veya unutulmuş eski malzemenin değil, *novum* adını verdiği yeni kolektif malzemenin bilince çıkmaya başladığı bir alan olarak görür. Geçmişte *kültürel bir fazla* olarak bulunan *novum* Bloch'a göre, bizi insanlık için gerekli bir *faillik* nosyonunda daha iyi bir geleceğe doğru teşvik etmesiyle *umut ilke*sinde vücut bulur ve ondan doğar. Bugünün, geçmişin ve geleceğin bir araya geldiği ve *novum*u da içeren bu bölgeye *cephe* adını veren Bloch (2007a: 255), böylelikle Aristoteles sonrasında Öklidçi düz çizgisel uzay zaman modelinin hilafına gündeme gelen madde ve maddi dünya yaklaşımını, tıpkı dil gibi işleyen dinamik, değişken, çoğulcu ve henüz nihayete ermemiş bir *şeyler evreni* olarak değerlendirir. Bu anlamda olabilecek olanın hâlâ olabileceğine ilişkin iddiası hayli önemlidir zira Bloch'a göre tarih, gelecekteki faaliyetler için yaşayan seçenekleri ifade eden bir *ihtimaller havuzu*dur. Bu *kuvveler diyarı*nda kişi sadece ne olduğu ne olacağı ya da ne olabileceği ışığında geleceğini şekillendirdiği vakit o kişinin, ancak insanlığın en derin umut ve hayallerini husule getiren yaratıcı bir pratiğe bağlanması mümkün olabilir (Kellner, 2012).

Bloch'a (2007a: 329) göre bu yaratıcı pratiğin ve tarihin deviniminin gramerini teşkil eden diyalektik materyalizm için ütopya ne mitsel, ne köle-efendi temelli ne de paternalistik metafizik muhtevalı ilahi dertlerden ibarettir; daha ziyade

dünyanın kendinden hareketle bütünsel bir açıklaması ve dönüşümünü ortaya koyan bir teori olarak siyasal toplumsal düşünce açısından hayli önemli bir yer teşkil eder. Marx'ın bahsettiği anlamda diyalektik tarihsel materyalizm de Bloch'un (2012: 811) nazarında; verili olanı yeniden şekillendirerek aşan insan türünün birbirleri ve çevresiyle uyum içinde, zorunluluğun ötesinde bambaşka bir dünyayı, yabancılaşma ve kendinden menkul bir temellük ediş tuzağına düşmeden, hakiki bir demokrasi yaratmanın gerçek ve tarihsel imkânını öngörmeyi mümkün kılması bakımından kıymetlidir.

Bütün bunları başarmak için analiz ve eleştiriden fazlasının gerektiğine inanan Bloch (2007a: 261), ideolojilerin maskelerinden arındırılması ve metafizik görünüşün büyü bozumuyla temayüz eden *Marksizmin soğuk akıntısı* ile bütün bu düş kırıklıklarının üstlenildiği hedefe doğru yönelmiş materyalist manada insani bir özgürleştirici niyette ve insanın hakiki materyalist eğilimlerinde vücut bulan *Marksizmin sıcak akıntısı* şeklinde ifade ettiği ikili bir kavramsallaştırmaya gider.

Bloch ayrıca, bu analiz ve öngörüye tekabül eden her iki kavramı da sosyal ve politik kurtuluş için gerekli melekeler olarak düşünür ancak *Marksizmin sıcak akıntısının* tarihsel anlamda genellikle ihmal edildiğini savunarak ütopyacılığı bu sıcak akıntının bir parçası olarak kabul eder ve kendisini de bu sürecin yeniden canlandırılmasıyla görevlendirir. Bütün bunlara ilaveten Bloch'un –Marx'tan çıkarılabilecek olanın çok ötesine geçen– bu ütopya anlayışının, ütopya teorisini ve devrimci eylemi dünyanın içinde, ütopyanın kozmik ölçekte gerçekleşmesine doğru bir itici güce tekabül eden daha kapsamlı bir olgunun tezahürleri olarak gördüğünü ifade etmek mümkündür.

Felsefenin de kültürel üretim ve eleştirinin ortak pratiğinin ürünü olduğu ya da olması gerektiğine inanan Bloch, gelecekteki *muhtemel imkânın aydınlanmış parçaları* haricinde henüz var olmayan ütopyacı bir sosyalist ontolojinin felsefi ufkunu da geçmişte ve günümüzde görünen ve *henüz bilincinde olunmayan*ın metafizik, mistik veya teolojik bir parçası ifadeleriyle

tarif eder. Bu minvalde siyasal felsefesini de aktüel zamanı hem gerçek hem de henüz tahayyül edilebilecek imkânların kuvvesinde değerlendiren sürekli ve diyalektik bir eleştirel bilincin ifadesi olan *henüz mevcut olmayan* mefhumu temelinde inşa eden Bloch, böylelikle bu var-olmayışın oluşa açılan kapısı olarak kuvvenin özgürleştirici karakterine vurgu yapar (Zipes, 2019: 3).

*Henüz mevcut olmayan*ın ontolojisini de Bloch, olmakta olan şeylerin şekil ya da içerik yönünden ne sonsuz ne de değişmez olduğunun bilinciyle geleceğin dünyasına açılan kapının diyalektik bir yorumu biçiminde tarif eder. Her ne kadar Blochçu umut ve ütopya kavramlarına içkin bir başarısızlık olasılığı bilinse bile bu anlayış temelinde topluma yönelik ütopyacı ufkun somut ütopyanın inşasının mutlak bir utkuya yazgılı olduğu şeklinde düşünülmemesi gerektiğini belirtir. İnsanın dünya içindeki varlığının *henüz mevcut olmayan* temelli bir kararsızlık ve kesinlikten yoksunluk haliyle malul olsa bile dünyevi süreçleri etkileme maharet ve yetisine sahip olduğu bilgisine ilişkin *eğitimli bir umut* (*educated hope*) biçiminde (Moir, 2016a: 346) görülebileceğini söyler.

Bu eğitim sürecinin önemli teorik nosyonların biri olan *imkân kategorisinin tabakaları*, Blochçu ütopyacı umut mefhumunun hangi aşamalar vasıtasıyla kuvveden fiile kavuşacağının yol haritasını vermesi bakımından filozofun felsefesinin kıymetli bir bileşenini oluşturur. Maddeye içkin imkân çeşitliliğini teke indirgeyip onu belli zorunlulukların menşei ya da ihyacısı gibi düşünen tekdüze madde kavramı karşısında bu imkân çeşitliliğini olduğu haliyle umuda dair kuvvenin *yolları çatallanan bahçesi* olarak kavrayan Bloch, bu noktada imkân kategorisini dört temel tabaka üzerinden değerlendirir.

Bloch'a göre imkân kategorisi ilk ikisi epistemolojik, sonraki ikisi ise ontolojik düzeyde iş gören şu dört tabakayı içerir:

1) formel mantığa uygun olması sebebiyle daha çok dilsel düzeyde işleyen *biçimsel mümkün* (*formal Mögliche/formally possible*);

2) dilsel düzeyin yanı sıra düşünce düzeyinde de kendini gösteren ve nesnel olarak müşahede edilebilen *maddeten-nesnel olarak mümkün* (*sachlich-objektiv Mögliche/factually-objectively possible*);
3) dilsel ve düşünsel düzeyin de ötesinde şeyin kendine içkin bir imkâna işaret eden *maddi-nesnel ölçüye göre mümkün* (*sachhaft-objektgemäß Mögliche/fact-based object-suited possible*);
4) kendinden önceki bütün süreçleri içeren ve bu yolla diyalektik bir süreç sonucu maddeleşen *nesnel-reel mümkün* (*objektiv-real Mögliche/objectively-real possible*) (Bloch, 2007a: 278-308).

Bloch'un imkân kavramına ilişkin burada yaptığı açıklama kendinden menkul soyut bir *felsefi egzersiz*den ziyade Marksist materyalizmin siyasal ve toplumsal bir art alan üzerinden maddenin dinamik muhtevasını tekrar gözden geçirmesine ve maddeyi nasıl yükselttiğine dair bir tartışmanın ürünüdür (Elgür, 2019: 47).

*Umut İlkesi*'nde modadan halk masal ve mesellerine, dinden siyaset ve felsefeye varıncaya kadar bütün sosyokültürel mamulde içkin bir *sembolik form* varsayan Bloch'a göre (2007a: 405), Marx ve Engels'in (2018a: 30) zikrettiği gibi şayet insan, yaşamını sürdürmenin araçlarını üretmeye başladığı andan itibaren kendini hayvandan ayırmışsa bu minvalde insan emeğinin yaratıcı veçhesinin kıymetine biteviye dikkat çekmekte fayda vardır. Yine benzer bir minvalde kıyafet seçimindeki seçim edimini kendini hayvandan ayırmanın nişanesi sayan Bloch (2007a: 416), insanın ziynete düşkünlüğünün bugün giderek derinleşerek sürmesinin kişinin yaratıcı ediminin sürekliliği bakımından dikkat çekici olduğuna işaret eder.

Burada yaratıcılığı körüklenen insanın, yeniye, farklıya, iyiye dair özsel yönelimini gören Bloch (2007a: 418), fetiş karakter kazanmış metanın her daim parlatılmaya, reklam edilmeye muhtaç oluşunu da kişinin kendisini vitrine çıkarmaya yönelik karşı konulmaz arzusunun ürünü sayar ve kişinin kendini

adeta bir mağaza vitriniymişçesine donatmasıyla sonuçlanan bu pratiği de bir metalaşma süreci olarak değerlendirir. Bloch, kapitalist düzende özel mülkten sonra en kutsal şey olarak bir müşteri ve tüketiciye dönüşmeyi ifade eden bütün bu metalaşma sürecinden bahsederken –her ne kadar ironik bir eda takınsa da– bütün bu emtia dünyasının, kendinin bile farkında olmadığı bir *ütopik damar* taşıdığını da belirtmeden geçmez.

Bloch *Umut İlkesi*'nde, hemen her yerde bir ütopya çekirdeği görse bile yine de statükoya hakikaten halel getirmeyen düşler ya da onları nasıl gerçekleştireceğine dair herhangi bir anlamdan yoksun fantazilere tekabül eden *soyut ütopya*lar (*abstract utopia*) ile nesnel ihtimalin aracılık ettiği düşlerin ürünü olan *somut ütopya*lar (*concrete utopia*) arasında kategorik bir ayrıma gider. Bu minvalde Bloch (2007a: 182), 1525'teki Alman isyankâr köylüleri, Fransız ve Rus devrimlerinin kitlelerindeki güdüleyici slogan, şarkı, mesel ve imgelerin sahici bir geleceğe gönderme yapan *Özgürlük Krallığı* gibi sahih bir mekân ufku tarafından sevk ve idare edilişini somut bir ütopyaya karşılık gelen bir *öngörücü tasavvur*un ürünü olarak kabul eder.

Bloch, bu sosyokültürel mühimmatta bazen kapalı bazen de açıktan kendini gösteren *Mutlu Son* (*happy-end*) düşüncesini, kimi gündelik biçimleri özelinde hayli yozlaşmış ve somut ütopyaya dair umudun menfi bir türü olarak kıyasıya eleştirse de bu düşüncenin savunulabilir, dikkate alınabilir bir kuvveye sahip olduğunu vurgulamadan edemez. *Mutlu Son* terimini *İyi Son* (*gute Ende*) tabiriyle karşılayan Bloch (2007a: 535), *Mutlu Son*'un *İyi Son*'u, toplumsal yaşamda sahih bir değişikliğe ihtiyaç olmaksızın sanki bugünden yarına çabucak gerçekleşen ve hatta toplumun cari durumu gibi çarpıtan aldatıcı karakterine karşın kişinin bu yanılgıyı "idrakinin çürük iyimserliği yerle bir etmesi[nin], İyi Son'a dönük acilci umudu da yerle bir etmiş olma[yacağının]" özellikle altını çizer.

Bloch'taki bu *İyi Son* nosyonunun en yüksek iyi biçiminde bütünün nihai gerçeklenişinin son, zorunlu ve yeterli şartı olması, bir başka dünyanın reel olarak talep edilmesini ifade eden umuda yönelik imkânın özgürlük krallığına yazgılı, bir

tür *kendini doğrulayan hakikat* (*postulat*) mertebesine yükselmesini zorunlu kılar. Bu biçimiyle Immanuel Kant'ın Tanrı ve en yüksek iyiyi ahlâki eylemin nihai imkân ve hedefi olarak bir ve aynı şey gibi düşünmesiyle aynı soydan olduğunu iddia etmek mümkün olsa bile Bloch bu hakikati, reel olarak doğrudan bu dünyada gerçekleşmesi mümkün bir pratik olarak düşünür. Oysa Kant bunları ahlâki praksisin imkân şartları olarak salt düşünce boyutunda kavrar (Çilingir, 2003: 169) ya da başka deyişle Kant için imkân kategorisi, fikrin zaten olduğu ve gelecekte gövdeleştiği bir tefekkür/temaşa nesnesinden ibarettir. Bloch için umuda dair imkân, materyalist eksende nesnel ve öznel koşulların gözetildiği, maddedeki eğilimlerin *öngörücü tasavvur* yoluyla analiz edildiği ve bunun sonucunda nesnel şartlar bu kuvveye izin vermese bile "olduğu yerde donup kalmış koşulları kendi şarkıları eşliğinde dans etmeye" zorlayan (Gelmez, 2019: 63) canlı bir maddi kuvve anlamına gelir.

Kant'la arasındaki bu eleştirel alışverişi, ünlü Alman romantiği Friedrich W. J. Schelling'le devam ettiren ve onun tüm yaratım ve eylemin temelindeki kökensel bir üretkenlik olarak doğayı ve özgürlüğü paradoksal olarak birleştiren *natura naturans* (yaratıcı doğa) odaklı kavramsallaştırmasından yola çıkarak maddi gerçekliğin kelimenin tam anlamıyla *henüz orada bitmiş* bir formda olma anlamında ütopik olduğunu iddia eden Bloch (2007a: 829-830), nihai ifşasında geleceğin ufkunda duran *doğanın yaratıcı kuvvesi*ni şu sözlerle ifade eder:

> Dışsal tekniğin yerine, doğanın üretkenliğe katılımıyla bir ittifak tekniği mümkün hale geldiği oranda, donmuş bir doğanın oluşturucu kuvvetleri de yeniden serbest kalacaktır. Doğa geçip gitmiş bir şey değil, *daha boşaltılmamış inşaat sahasıdır, insanın henüz hiç ona yaraşır bir şekilde kurulmamış evinin henüz buna yaraşır şekilde mevcut bulunmayan inşaat malzemesidir.* Sorunsal doğa-öznenin bu evin inşaatına katılma yeteneği, somut bir fantazi olan insani-ütopik fantazinin nesnel-ütopik muadil kavramıdır. Bunun için, insanın evinin yalnız tarihte ve insan eylemi temeli üzerine kurulmadığı

kesindir, her şeyden önce *dolayımlanmış bir doğa-özne temeli üzerinde ve doğanın inşaat alanında* yükselmektedir (Bloch, 2007a: 830).

Buradan hareketle üretilen gerçekliğin *ontolojik tamamlanmamışlığı* (*ontological incompleteness*) kavramını ortaya atan (Zizek, 2019: 17-18) Bloch (2012: 805-806) için doğa, *henüz olmamışın mekanik bir yığınından* ziyade bünyesinde gizli olasılıkların gerçekleşmesine meyilli dinamik bir maddi işlemi barındıran *materyalist süreç ontolojisinin* itici gücü hüviyetine bürünür. Bu ontolojinin *olmayan* (*nicht*) üzerinden hasıl olan eksikliğinin aynı anda her hareketin menşeindeki kudreti ifade eden bir *belirsizlik* ve *eksiklik* biçiminde kendini gösterdiğini belirtir. Esas itibarıyla eksiklikten yüz geri etme anlamına gelen ama aynı anda söz konusu eksikliği gidermeye dönük çaba ve güdüyü de kategorik olarak ihtiva eden, henüz bir *boşluk*, *belirlenmemişlik* ve *karara bağlanmamışlık* şeklinde ortaya çıkan *olmayan* kavramını, belirli olanı ifade eden *hiç* (*nichts*) kavramından itinayla ayrı tutar (Çilingir, 2004: 727-728).

Schelling'in tabiatın öznesi ya da özne olarak tabiat mefhumlarına benzer biçimde Bloch'un doğayı her manada üretici bir kudret olarak kavramasıyla beraber, üreten ve yaratan bilinçli ve kurucu bir itici güç olarak tabir edilebilecek olan ve ihtimal dahilinde ya da daha doğru bir deyişle diyalektik süreç içinde "olasılığın gerçek alt tabakası nedir" sorusu ekseninde şekillenen *öznel unsur*, felsefesinin temel meselesi boyutuna bürünür. Bloch (2012: 806), maddenin kendini gerçekleştirme sürecinde kendisi için yarattığı sınırlar veya koşulları ifade etmesinin yanı sıra olasılığa uygun düşenin ne olduğu, yani koşullar bakımından, her durumda tarihsel olarak ortaya çıkabilecek olan vasıtasıyla tanımlananın ne olduğunu anlamak derdindedir.

Bu anlamda Bloch'un yaklaşımının, Schelling'in (1988: 50) daha sonra kendi doğa felsefesinde ele alacağı şekliyle öznel ve nesnel doğa ya da *yaratıcı doğa* (*natura naturans*) ve *yaratılmış doğa* (*natura naturata*) arasındaki bir tür aktif pasif doğa farkı-

na tekabül eden bir harita çizme gayretinde olduğunu söylemek mümkün. Birçok şerh ve eleştirisine karşın Bloch, "doğanın 'herhangi bir şey olmaya' yönelik üretici teşvikini gerçekten düşün[meyi] ve ortaya koy[mayı]", "doğanın kendisinden yola çıkarak, doğanın kendisinin içinde üretken süreçselliğin değerini ortaya çıkarm[ayı]" Schelling'in doğa felsefesinden öğrendiklerine borçludur (Münster, 2007: 232).

Bütün bu kavramsal çerçeve üzerinden maddeye istikrarsız bir mahiyet kazandıran diyalektik mücadelenin, olası bir öz kimlik durumuna doğru zuhur etmesiyle insan öznelliği ile özgürlük ve eşitlik namına tarihsel mücadelenin bir arada düşünülebileceğini belirtir Bloch. Bu yolla potansiyel hedef olarak genç Marx'ın bir zamanlar "insanın doğallaştırılması ve doğanın insanlaştırılması" olarak tanımladığı şeyde vücut bulan Marksist projeyi de sınıfsız bir toplum oluşturmak için çok daha kapsamlı bir kozmolojiye entegre eder (Bloch, 2007a: 261-262).

Tıpkı Hegel ve Marx'ta olduğu gibi Bloch'ta da madde kavramı dinamizmini, çelişki yoluyla gelişim yöntemi olarak telakki edilen diyalektiğin yapısal niteliklerinden tevarüs eder. Buna mukabil Hegel için diyalektik, öncelikle mantıksal ya da söylemsel düzeyde, Marx için de toplumsal ve tarihsel düzeyde gerçekleşen bir süreci tanımlamayan bir şey olsa bile Bloch (2007a: 308) bu bahiste, maddi dünyayı diyalektik açıdan inşa edilmiş olarak düşünmesi bakımından Engels'in takipçisidir. Aynı zamanda *tamamlayıcı* ve *çelişkili* olmak üzere iki veçhesi bulunan bir madde kavramı geliştirmek için Aristoteles'in maddede gerçekleşen form ve organizmaya içkin bir kuvve olarak suret-biçim fikrinin veya kendi gerçekleşmesinin enerjisi ya da edimi diye tarif ettiği *entelekheia* (maddede gerçekleşen form; organizmada saklı güç) kavramından yararlanır (Bloch, 2007a: 239).

Bilhassa evrensel maddi failliğin doğadan ayrılmamış en kuvvetli ve bilinçli bileşeni olan insan özneler ile *natura naturans* kavramsallaştırmasından mülhem doğanın varsayımsal öznesi arasındaki olası nihai kimlik vurgusuyla kendini bulan

Bloch'un (2007a: 308) bu ütopya vizyonu, olası toplum tasavvurlarının en iyisi olarak yabancılaşmanın bertaraf edildiği bir nizamın kilidini açan ve bütün toplumsal ilişkilerin ona layık bir şekilde sevk ve idare edilmesi durumunda insan ile canlı olmayanların en yücesi inorganik doğanın potansiyel ve kudretleri arasında hakiki ve somut bir ilişkinin başlamasına imkân veren mümkün bir hedef olarak somutlaşan ütopya anlayışında (Bloch, 2019: 14) vücut bulur.

Alman Romantiklerinin sahih bir gerçekleşmeden ziyade *ciddiyetsiz* ve *vesveseye meyyal sonsuz yaklaşım* anlayışına karşı dikkatli bir tavır takınan Bloch, *sonsuz yaklaşımın* zıddının aslında tam manasıyla varlık ya da amaca ulaşmadaki kesin başarı iddiasından çok sürecin sonluluğu üzerinden hedefe yönelmiş *öngörücü tasavvura*, kolaylıkla izlenebilir bir mesafe koymasından ibaret olduğunu öne sürer. Buradan doğru nihai bir zaferin kazanılması konusunu da mutlu bir şimdiki zamanı aynı anda geleceğin teminatı olarak kavrayan bir görev olarak telakki eder (Bloch, 2007a: 236).

Nasyonal Sosyalizmin kan ve toprak ideolojisini içine alan etnikçi harekete ilham veren; dolambaçlı yollarla kurucu hikâyenin bir safra misali atılmasının yarattığı yozlaşmaya karşılık gelen; Aydınlanma karşıtı bir motivasyonla modernliğin içindeki modernlik öncesi dönem ve unsurları yabancılaşmamış, masum ve bakir olarak kodlayıp idealleştiren fantazileri ifade eden; nesnesini yitirmiş Alman burjuva kültürünün kibirli bölgesel heveslerinin kendinden menkul bir ariyet nosyonuyla etik bir güvenceye kavuşmasına can suyu veren ve bu ataerkil, cinsiyetçi yönleriyle Alman Romantik hareketinin genelinde etkili olan bir *heimat* (vatan) mefhumunun, Almanların kendilik algısında önemli bir yer teşkil ettiği aşikârdır (Blickle, 2002: 1-2).

Bu minvalde Bloch'un düşüncesinde hayli tayin edici bir yere sahip olmasına karşın onun ütopyacı *heimatını* Romantik tandanslı bir ırk-etnisite mitinden ayıran şey, geçmişin nostaljik görüntülerinde aradığımız kökenlerin hiçbir zaman orada olmadıklarının fark edilmesinde vücut bulur. Bu anlamda

*Umut İlkesi*'nin "Biz kimiz? Nereden geliyoruz? Nereye gidiyoruz? Bizi ne bekliyor? Bizden beklenen ne?" (Bloch, 2007a: 19) gibi sorularla başlayarak dikkat çekici bir biçimde *heimat* (Bloch, 2012: 811) mefhumuyla bitmesindeki ironik boyut, Bloch'ta karmaşık olmayan bir teleoloji görmek isteyenler açısından hayli öğreticidir.

Metnin tümel anlamının son sözünde zuhur ettiğine dair herhangi bir şüphe yoksa, filozof üzerine yapılan incelemelerde de öne çıkan "Gerçek tekevvün/yaradılış başlangıcına değil, sonuna gelmiştir" anahtar cümlesi, Bloch'un (2012: 811) buradaki dertleri bakımından belirleyicidir. Onun düşüncesinde tam anlamıyla bir yaradılış hikâyesi olarak temayüz eden *heimat*, henüz tam olarak var olmayan kökenleri araştırmayı ifade ettiği gibi bu mefhumun evveliyatı da her şey hâlâ dünyanın tümüyle doğru bir dünya olarak yaratılmasından önce geldiği için çocukken müşahede edilebilmiş ama henüz kimsenin gitmediği bir ânı ifade eder.

*Madde, umut, ütopya, heimat* gibi bir dizi kavramı kendine özgü bir biçimde ele alıp yeniden içeriklendiren Bloch, geleceğin mistik-vizyoner bir nesir şairi, bilimsel bir Marksist, çok Marksist veya yeterince Marksist değil gibi sıfatlardan hangisiyle tanımlanırsa tanımlansın, onun *umut ilkesi*ne ve *ütopyacı yorumsama*ya verdiği yanıtların apaçık değer temelli seçimlere dayandığını da teslim etmek gerekir (Levitas, 1990: 25). Hakikaten, herhangi bir yorumsamaya, kültürel veya edebi bir mamule veya maddi uygulamaya karşı verilen yanıtlara ilişkin benzer bir tartışmayı yürütmek mümkün olduğu gibi, Bloch'un *Umut İlkesi*'nde hedefledikleri aracılığıyla mevcudu kuşatan ve gerçekliğin sonsuza uzanan muazzam çeşitliliğine sahip daha geniş bir *ihtimaller ummanı*na doğru sabit bir yönelime denk düşen bir umut tesis etmek amacında olduğu da barizdir (Suvin, 1997: 135).

Bu minvalde Bloch'a (1976: 5) göre kendisinin en zinde bilgisini ya da maskesiz suretini ihtiva eden *tarihin hakikati*ni arayan bir mefhum olarak *umut*, gerçek ve genelin –halen *hedefin ütopik "totum"u* olarak kendi ortaya çıkışlarını sağlayan

süreçte ciddi tehdit altında olmalarından ileri gelen– *henüz mevcut olmamışlık*larını baz alarak, normatif nitelikli olmaktan kesinlikle feragat etmesi gerekmeyen tarihin bu hakikatinin inşasında, yoğun bir biçimde aydınlatıcı ve doyurucu niteliği nedeniyle doğaya, ikincil de olsa bir kuruculuk özelliği bahşeder.

Edebiyatçılardan kültür eleştirmenlerine, Marksistlerden yeni sol hareketlere varıncaya kadar çalışmaları halen etkisini sürdüren Bloch, bu ütopya kavrayışıyla, bilimkurgu, fantazi, peri masalları, film çalışmaları, popüler kültürden dinî ya da manevi nitelikli bütün *selametçi fikriyat*ın izini sürmesi sebebiyle, 1960 ve 70'li yıllarda Marksizmin ortodoks yorumuyla arasına mesafe koyma gayretindeki *yeni sol* düşünceye bilhassa tesir eden *ütopik bir yorum bilgisi düşüncesi* geliştirir. Sosyokültürel ürünler ve popüler muhayyilede yalınkat bir egemen sınıf endoktrinizasyonunun ötesinde kuvve halinde bulunan *henüz mevcut olmayan, henüz bilincinde olunmayan* ya da *umut ilkesi* temelli nüveler gören yaklaşımıyla Bloch, sosyalist düşüncenin sıklıkla görmezden geldiği bir mecranın sosyalist bir ütopyanın cari kılınması adına tedavüle sokulmasını sağlar. İster siyaset ister sanat mecrasında olsun oralardaki halk yanlısı ve fildişi kuleden icra edilen ayrım ve ikiliklere tevessül etmeden siyaset ve sanatın içindeki kuvveye dikkat kesilir. Bunları ütopyayı maddi kılan materyalist bir umudun cisimleşmiş hali gibi telakki eden Bloch, eski tip bir bilge filozof edasıyla, büyük eseri *Umut İlkesi*'nde hayallerin, *gündüz düşler*inin, siyasi ve sosyal ütopyaların, felsefenin, dinin, masalların, mitlerin, mimarlığın ve popüler kültürün adeta ansiklopedik bir soruşturmasını ve derlemesini yapar (Okyayuz, 2009: 177-178).

Nihayet Bloch, anıtsal eseri *Umut İlkesi*'nde daha önceki çalışmalarındaki izlekleri –derli toplu bir özetin ötesinde– olumlu anlamda bir *malumatfuruşluk*la alabildiğine açıklayıp çeşitlendirirken buralarda sersemletici bir hızda ileri sürdüğü bir dizi kavram ve temayı yine aynı açıklıkla okuyucusunun kavram dağarcığına hediye eder. Doktriner olmayan, hayli heretik bir Marksizm anlayışından hareket eden Bloch, felse-

feden sanata siyasetten iktisada tüm düşünce dünyasının yanı sıra gündelik hayattan *gündüz düşleri*ne, din, mit, masallardan reklam, popüler kültüre kadar insan yaşamının bütün anlam üretme mecralarını enine kat ederek tüm bu malzemeyi kapsamlı bir *toplumsal devrim düşüncesi*nin hizmetine koşar.

Bu biçimiyle Bloch'un siyaset felsefesini, gündelik hadiseler ve *gündüz düşleri*nde vücut bulan henüz nihayete varmamış olasılıkların veya tarihte yenilmiş olduğu savıyla üstü örtülmüş, bilerek görmezden gelinmiş ütopik nüveyi adeta bir dedektif titizliğinde çalışarak tespit edip damıtma ve bu olasılıkların muhtemel devrimci dönüşüm çabalarına sirayet ettirme amacındaki *muhabir bir bilincin zengin talim sahası* olarak değerlendirmek mümkün (Garland, 2011: 141). Bloch, *umut ilkesi temelli ütopyacı düşünce*nin salt ütopya metinlerinden ibaret değil, yaşam ve kültürün tümünde canlı olarak varlığını sürdüren ve geleceğe dair her şeyi sevk ve idare eden, "oyunlardan patentli ilaçlara, mitlerden kitle eğlencelerine, ikonografiden teknolojiye, mimariden Eros'a, turizmden şakalara ve bilinçaltına kadar her şeyi kapsayan ütopyacı bir dürtü[yü de]" (Jameson, 2009: 18) içeren karakterini öne çıkararak bir anlamda insanın devrimci kolektif eylemine can suyu verecek kaynağın esas buralarda gürül gürül aktığına dikkat çeker.

# Toplumsal Değişime Yönelik Arzu ve *Açlık* Temelli *Sanat*, *Umut* ve *Ütopya*

> Ve eğer bu [hakikat] olgulara tekabül etmiyorsa –ve biz Marksistler için olgular bir sürecin şeyleşmiş anlarından başka bir şey değildir– bu durumda, yaşlı Hegel'in dediği gibi *olgulara geçmiş olsun* (*um so schlimmer für die Tatsachen*).
>
> – *ERNST BLOCH'LA SÖYLEŞİLER*'DEN

Sınıf çatışmasının tarihsel değişimin ana motoru olduğu fikrine dayanan bir teori olarak mükemmelliğin ütopyacı kuramı diye nitelendirilebilecek tarihsel materyalizm ile ütopya arasındaki karmaşık ve çelişkili ilişkinin köklerini bünyesinde taşıyan ve Marx ile Engels'in eserlerinde ilk yetkin örnekleri görülen materyalist tarih anlayışı, Bloch'un (1988: 3) deyişiyle, *ütopik toposun uzaydan zamana dönüşümü* diye adlandırılan bir sürecin sonucunda ortaya çıkar. Ayrıca 1750-1850 arasındaki tarihsel kesitte cereyan eden bir dizi devrimci değişimin klasik Avrupa fikriyatında, geleceğin her daim geçmişe benzeyeceği fikrini bastırışını *yeni zaman* (*neu Zeit*) biçiminde kavramsallaştıran Alman tarihçi Reinhart Koselleck de (2004: 232-233) –benzer biçimde– bu sürecin; sanayileşme, laikleşme, Fransız Devrimi, bilimsel keşif ve kamusal alanın ortaya çıkması ile *Yeni Dünya* kültürleri hakkındaki farkındalığın da yayılması, insanın mükemmellik hedefine doğru ilerlediği tarihin yeni bir zaman fikrini üretmek üzere bir araya getirmesiyle mümkün olduğunu iddia eder.

Yeni olanın eskiye göre neden muteber olduğu veya "yeni denen şeyin nasıl olup da kimi insan topluluklarında (burada anlamamız gereken Batı toplumu) başat değer haline geldiği" soruları (Yılmaz, 2010: 10) insanlığın bu sürekli yeniyi arama içgüdüsünün tetiklediği ütopyacı bilincin kaynağını teşkil etmesi bakımından da kritik nitelikte sorgulamalara denk düşer. Bloch, bu soruların kaynağını bir Antik Çağ ihyası değil de esasen o güne kadar görülmemiş türde soruların, işlerin, sanatsal etkinliklerin faili olan yeni bir insan ve anlayışın sosyo-ekonomik gelişmeler eliyle ortaya çıktığı Rönesans'ta görür. Bu dönemi, insanı, dünyada iyi ve güzelin ortaya çıkması için çalışmaya ve faydalı olmaya yazgılı *müdahil bir fail* olarak "bilim gelişiyor, akıllar yüz yüze çatışıyor, yaşamak bir zevk!" diye ünleyen bir *homo faber* (alet kullanan insan) gibi (Bloch, 2002: 7) düşünerek keyifle yâd eder. Bir başka yerde 1770'lerde köylüler ve zanaatkârların ortaklaşa iştirak ettiği ve esasen güçlü duygusal vurgular ile gençlik ateşinin birleşmesiyle harlanan *Sturm und Drang* (Fırtına ve Coşku) adlı edebiyat hareketini geleceğe dair ütopyacı özlemlerin coşkulu bir tezahürü olarak okur. Gelecekteki olası dünyaya dair umut yüklü bir yönelimi tetikleyen bu gibi kalkışmaları, sosyalizm yolunda insanlığın daha iyi bir evresini ifade eden Aydınlanmayı mümkün kılmaları sebebiyle kıymetli bulur (Okyayuz, 1999: 190).

Toplumsal şartların etkisiyle ortaya çıkan bu gibi kalkışmalardan gıdalanan tarihsel değişim tazyiki, Thomas More, Tommaso Campanella ve Francis Bacon gibi isimlerin erken modern *mekânsal ütopya*larının da katkısıyla mükemmel bir toplumun artık sadece *bakir* ve *ayak basılmamış bir ada*da var ve mümkün olduğu anlayışının yanında bu muhayyel masal diyarının gelecekte de tasavvur edildiği *zaman yönelimli ütopya*ları da beraberinde getirir. Ütopyanın bu türden bir zamansallık üzerinden düşünülmesi, tarihsel materyalizmi hayli geniş çaplı ve incelikli bir biçimde müşahede etmeye imkân veren *yeni zamanlar* döneminde zuhur eden ilerici tarih felsefelerinde de yankısını bulur. Böylelikle devrimci sınıf mücadelesi yoluyla komünizmi kurarak insanların kapitalist toplumların

fersah fersah ötesinde eşit ve özgür bir toplum yaratabileceği yönündeki temel iddia da dikkate değer bir mahiyet kazanır (Moir, 2018).

Ütopya düşüncesi ve yazınındaki bütün bu gelişmelere rağmen Marx ve Engels, *bilimsel sosyalizm* olarak adlandırdıkları kendi materyalist tarih anlayışlarını; gerçek koşulların ve olasılıkların dikkatli bir şekilde analiz edilmesinden ziyade kendi soyut kişisel görüşlerine dayalı *model topluluklar* kurmaya çalıştıklarını iddia ettikleri Charles Fourier, Henri de Saint-Simon ve Robert Owen gibi bazı yakın çağdaşları ve reformcuların *ütopik sosyalizm*inin açıkça karşısına koyarlar. Buna mukabil, *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels, ütopik sosyalistlerden, *sınıf düşmanlıklarını sezmeleri* ve *sefil statükoya saldırmaları* nedeniyle birçok kıymetli önsezi ve bilgi elde etmenin mümkün olduğunu teslim ederler; ayrıca ütopik sosyalizm tarih sahnesine çıktığı vakit proletaryanın toplumsal dönüşüm için güvenilir bir güç olacak kadar mütekâmil olmadığını da göz önünde bulundurmak gerektiğini belirtirler. Bu sebeple, ütopik sosyalistlerin kendilerini baskıcı sosyal ilişkilerde devrim yapmak yerine onu yeniden üretmelerine neden olan küçük ölçekli deneylerle sınırlandırdıklarını iddia eden Marx ve Engels (2018b: 87-89), kendi tarihsel materyalist yaklaşımlarıyla toplumu büyük ölçüde dönüştürecek kritik araçları ortaya koyarak ütopik sosyalizmin ötesine geçmeyi amaçlarlar.

Materyalist tarih anlayışı, esas itibarıyla hem ütopyacı hem de ütopya karşıtı unsurlar içeriyor olsa bile onun ütopya karşıtı niteliği hem Sovyet hem de Batı Marksist geleneklerinde kabulü esnasında her şeyden daha fazla ve öncelikli olarak dikkate değer bulunur. Sovyet Marksistleri kendilerini eşyanın tabiatı gereği bilimsel sosyalizmin mirasının doğal ve meşru varisi olarak gördüklerinden, muhaliflerini ve Bloch gibi yandaş görünse bile otonom düşünmeye meyyal isimlerin tümünü, kendi jargonunda menfi bir manaya gelen *ütopyacılar* sıfatıyla yaftalarlar. Bununla birlikte Batılı eleştirel liberal düşünürler de toplumsal dönüşümün ancak ayık ve salim eleştirilerle gerçekleştirilebileceğini ileri sürerek ütopyacılığı en iyi

ihtimalle kullanışsız ve naif, en kötüsünde de tehlikeli olarak telakki edip reddederler (Weeks, 2014: 244).

Bloch'un insanlık tarihini doğal tarihe içkin bir şey olarak kavrayan yaklaşımı, maddi varlıklar insan türü için var kalmaya devam ettiği sürece, kültürel ürünleri, maddi dünyanın kendisinde var olan arzuların somutlaştırılması olarak okumasına imkân tanır. Böylelikle Bloch (2007a: 242), maddenin yapısında, merkezî bir eksiklik etrafında düzenlenen yaratıcı bir çabayla, *yaşanan ânın karanlığı* olarak adlandırdığı şey ekseninde sevk ve idare edilen insanoğlunun yaratıcı öznelliği arasındaki belirli bir geçişliliği sürdürülebilir kılar. Öte yandan *Ütopya'nın Ruhu*'ndaki Bloch da (2000b: 191) *yaşanan ânın karanlığında* insanoğlunun varlığına göre bir deneyim teorisi geliştirme gayesiyle salt hafıza, beklenti ve insan yaratıcılığının mahsullerinden oluşmuş bir tevafukla ancak kişinin kendi kendisiyle yüzleşmesinin mümkün olabileceğine vurgu yaparak bunu yapmadığı durumda kişinin kendini yaşadığı ama bir tecrübe unsuru haline getiremediği bir deneyim evreninden çıkmaktan aciz olduğunu iddia eder.

Bu kısırdöngüden çıkışın yolları olarak yaratıcı sanat ve *gündüz düşler*inin kıymetini savunurken Bloch (1988: 160), *umut ilkesi* gibi herhangi bir yerde tesadüfen ortaya çıkan, sanatın ütopik işleviyle eşanlamlı olan ve öznel niteliğe de sahip şiirin, aynı zamanda sanatsal ve bilimsel deha, dinî öngörülü deha ve şiirsel dehayı da içermesi sebebiyle *sanatsal aydınlanmanın ebesi* hüviyetinde olduğunu savunur. Bu nedenle, Marksistlerin genellikle reddettiği bir terim olan *deha* (*genius*) mefhumu da Marx'ın (2000: 175) iddia ettiği gibi doğayla insanlığın, insanlıkla doğanın, özneyle nesnenin hemhal olması ve sınıf bölünmeleriyle yabancılaşmanın sonunu mümkün kılması sebebiyle, hakiki gerçekliğimizin pekiştirilmesi ve yoğunlaştırılması ya da öngörülmüş beklentiler bakımından her daim şiirsel bir karakter arz eder. Dahası Bloch'a göre kimi sanatçılar ve genç Marx gibi birtakım akademisyenler, tutkuyu ve hayal gücünü titiz bir analizle birleştirerek bilinçli bir biçimde, her bir rakip karşısında, sahte bilincin ampirik ger-

çekliğini yüceltebilir. Böylelikle bu gibi dehalar bize, herkes geliştiği için bireyin de içinde geliştiği sınıfsız bir toplumun gerçek olasılığını barındıran hakiki bilincimizin varlığını gösterir (Bloch, 2007a: 161).

Bu anlamda tarihin amacını, insanların sıklıkla ama yanlış bir biçimde kendilerini geçmişte bulundukları haliyle evlerinde hissettikleri bir dünya yaratmak olarak tarif eden Bloch, bu ütopyacı hülyanın maddi olarak mümkün olmasının yanı sıra yalnızca insan pratiğiyle değil, birçok olasılığın maddenin kendisine içkin olarak bulunması sebebiyle de imkân dahilinde olduğunu iddia eder. Bu minvalde Bloch'un ütopya vizyonu, başka romantiklerin aksine modernlik öncesi hayat formları ve sosyal şartlara başvurmadan veya onlara methiyeler düzmeden, ütopik projesinin temel direkleri olarak *gündüz düşleri*, *öngörücü tasavvur* temelli özlemleri ve geçmişin cümle sosyokültürel mühimmatında gerçekleşmemiş vaatleri önceleyen tavrında vücut bulan *devrimci romantizm ruhu*ndan da (Löwy ve Sayre, 2007: 245) ciddi izler taşır.

Bununla birlikte, kendi adına felsefenin sonsuz ilerlemesi fikrini geliştirmeye ve her felsefi sistemin öznenin birliği ve nesneyi mutlak bir bende ya da birisinde aramak istediğine dair atfedilen acımasız koşulu göstermeye çalışan ve bunun da esasen estetik olarak entelektüel sezgide, teorik olarak da karenin daireye yaklaşımı gibi ancak *sonsuz yaklaşım* (*infinite approximation*) olması durumunda mümkün olduğunu ifade eden Friedrich Hölderlin (1988: 160) gibi önde gelen romantiklerin aksine Bloch'un Marksizmle aşılanmış ütopyacı yaklaşımı, insanlık tarihinin sonluluğu içinde ütopik bir *heimat* yaratma ihtimaline açık olmayı temel meşgale haline getirir.

Bloch'un (2000b: 171) nazarında, hakiki gerçekliğimizin öngörülmüş beklentileri, dehanın yaratımları veya ufku olarak geniş çapta tanınan üretimlerle sınırlı değildir ve mayasında *ütopik bir ışıma* taşıyan her şeyi bu minvalde değerlendirmek gerekir. Ütopyacı iddiasını *Umut İlkesi*'nde geliştiren ve destekleyen Bloch (2007a: 406), bir dizi gerçek ve muhtemel ihtiyacı bir kuvvetsizlikle ilişkili gibi gören kimi dikkate değer

olmayan umut biçimlerinin sınırlı ve yanıltıcı olabileceğine dikkat çekse bile, yine de metalaştırılmış düşük kültür ürünleri, serüven tutkusu ve hatta faşizmde dahi sosyalist türden bir varlık formuna yönelik özlemin paramparça resimlerinin görülebileceği kanaatindedir.

Bloch, henüz gerçekleşmemişin sosyalist ontolojisi olan ütopyacı müştereğin bu boyutunun, devrimci bilinci besleyen ve orada ütopyaya ve geçmişe duyduğumuz en derin özlemin ifası ve dinamik bir süreç biçiminde ulaşılan bir icrasını garanti ettiğini belirtir. Ona göre, oradan geleceğin keşfine çıkarken, ütopyayı asla son, statik veya mutlak bir koşul biçiminde değil, neredeyse tanımı gereği "geçmişin hayalperest ve melankolik bir tefekkürüne dalma[nın]" da ötesinde "geçmişi devrimci bir eylem için, ütopik bir geleceğe yönelik praksis için canlı bir kaynak haline getir[en]" bir süreç olduğu gerçeğinden hareketle tanımlamak ve gün yüzüne çıkarmak gerekir (Löwy ve Sayre, 2007: 257).

*Marksist-Leninist ortodoks*inin bilhassa sanatın çeşitli dallarında vücut bulan kimi ütopyacı mefhumları –zararı olsun ya da olmasın– çoğunlukla devrimci bir dönüşüme katkı sağlamadığı, fazlasıyla bireyselci ve naif olduğu gerekçeleriyle yok sayması karşısında Bloch'un meyli daima, kemikleşmiş hayat, felsefe ve üslup normlarına karşı koymaktır. İster Marksistler ister ilkel sosyalistler arasında ya da bizzat onların arasında olsa bile her nerede olurlarsa olsun bu türden şeylerin gelişimine muhalefet etmek Bloch'un temel tavrıdır. Örneğin konvansiyonel Marksist geleneğin mümtaz bir temsilcisi olan Lukács'a göre, kapitalist toplumda üretilmiş bütün sanatlar en azından entelektüel kaytarmacılığı teşvik edip keyifli bir estetik teselli vaadiyle insanların kendileri ve dünya üzerine düşünmesi ve onu değiştirmeye yönelik pozisyon almalarını akamete uğrattığı gibi bu sanatlar *debdebeli bir kibir*, kendinden menkul *çürük bir heybet*, *sahte ve kifayetsiz bir isyan duygusu* pompalamaları nedeniyle egemen sınıf ideolojisinin içerik ve süreklilik kazanmasına da önemli katkılar sağlar (Edwards, 2013: 190).

Buna karşın Bloch (2006: 44), yaratıcı çalışmaların okurlarda ya da izleyicilerde daha önce kazanılmış yanlış gerçeklik algılarını değiştirerek şoke edici bir değer üretebileceğini savunur ve estetik yerinden etmelerin *akademik ve siyasal mevzuat*ta yarattığı kısa devrelerin insanın yaratıcı muhayyilesinin bir ürünü olarak değerlendirilmesi gerektiğinde ısrarcı olur. Ayrıca Bloch eskiden neredeyse düşünce ikizi addettiği Lukács'a yönelik, komünist partiye girmesi sonrasında parti etkisiyle ufkunun daraldığı, görüşlerinin giderek itaatkâr bir boyut kazanarak *aparatçikler*in damgasını taşıdığı ve Moskova'daki *aparatçiklere* ayarlı değer yargılarının partiyle rabıtalı olmayan her şeyi yok saydığı, görmezden geldiği ve kifayetsiz addettiği (Bloch ve Löwy, 2014: 38) eleştirilerini de dillendirmeden edemez.

Eski dostu Lukács'ın dışavurumculuğu, küçük burjuva hezeyanının tipik bir örneği olarak devrimci bir dönüşümün önünde engel teşkil eden bir yozlaşma biçimi gibi sayan yaklaşımını da eleştiren Bloch, ona karşı dışavurumculuk ve gerçeküstücülükle özdeşleşen modernizmin önemine dikkat çeker. Konvansiyonel Marksist-Leninist anlayış üzerinden lafa giren Lukács, diğer birçok Marksist gibi, bilimsel akılcılığın –özünde akıldışı olduğu savıyla– din, faşizm ve kapitalist ideoloji gibi kavramları devirdiği ve onun yerine geçtiğini belirterek yalnızca tarihsel gerçekçiliğin bu gibi kaçış ideolojilerinden kaçınabileceğini iddia eder. Bloch, Lukács'ın gerçekliğe dair yaklaşımının *gündüz düşler*ini, gerçekte var olan duygulanımları ve tarihin kabuslarıyla el ele gerçekliği inşa eden geleceği dışlamasının ve her şeyi egemen sınıfların ayartısından ibaret sayan yaklaşımının, toplumsal değişim düşüncesi bakımından diyalektik olmaktan çok hayli mekanik ve yoksullaştırıcı olduğuna vurgu yapar.

Tartışmanın bir başka ismi Bertolt Brecht de Bloch'la mutabık bir biçimde, Lukács'ın akıldışı ve küçük burjuva buhranlar diye nitelediği dışavurumcu sanatın, kapitalist gerçekliğin parçalanmasına kapı açarak kapitalist ideoloji ve pratiklerin akılcılaştırıcı görünen ama akıldışı çelişkilerinin açığa çıkma-

sını mümkün kıldığına dikkat çekerek Lukács'ın bu sanata yaptığı biçimcilik eleştirisinin aslında onun için de yapılabileceğini öne sürer (Aydın, 2015: 20-21). Bloch ve Brecht'in dışavurumculuk bahsinde Lukács'la tartışmasında onu ölen bir kültürün kifayetsiz ve zararlı kalıntıları gibi görmek yerine kapitalist düzenin çatlaklarından sızan örtük kuvveler olarak ciddiye alan tavrına karşı Kıvılcımlı da Bloch'la değil Lukács'la mütevafık bir biçimde, aynı küçük burjuva hezeyanlarının eseri saydığı Edebiyât-ı Cedîde'nin tahliline değil, otopsisine girişerek dönemin Bolşevik coşumcu kültür politikalarının dirimselciliğiyle neredeyse birebir mutabık bir tavır alır (Birkan, 2019: 179).

Marx'ın (1970: 32) 1859'da yazdığı *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde "insanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir: tam tersine, onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklarıdır" yönlü temel görüşleriyle genel anlamda mutabık olan Bloch'a göre de sanat, *henüz bilincinde olunmayan* (ama artık bilinçsiz olmayan) arzuların ürünü olsa bile her zaman belirli toplumsal tarihsel koşullar altında üretilmektedir. Var olduğu sürece sanatın, her zaman ilgi alanlarına göre bölünmüş bir toplumsal emeğin ürünü olduğunu ifade eden Bloch, sanatta ideolojinin bir tezahürünü görmüş olsa da Sovyet Marksistleri arasında yaygın olan sanat ve diğer *üstyapısal* öğelerin belirli bir sosyal ilişki veya üretim biçiminin basit bir yansımasından ibaret olduğu iddiasındaki *indirgemeci kültür okuması*na direnmekten de geri duramaz.

Bu okumanın ikamesi niyetine Bloch (2007a: 38), "bilinci koşullayan Oluş, aynen Oluşu işleyen bilinç gibi, son kertede ancak eğiliminin nereden ve nereye olduğundan hareketle ve bu eğilimin içinde anlayabilir kendini" düsturuyla hem toplumsal gerçekliğin kendisi hem de bu gerçekliğin kültürel ürünlerinin her zaman baskı, şiddet, sömürüden ve bunların ifadelerinden daha fazlasını içerdiğini vurgular. Sanat, bilim ve felsefenin çiçeklerinin her toplumun kendi güzellemesi için işe koşulmuş ve bu yönüyle kendi konumuna sabitlenmiş bir tür yanlış bilinçten çok daha fazlası olarak pekâlâ özü iti-

barıyla tümleşik olmadıkları toplumsal-tarihsel zeminlerinden bugüne doğru getirilerek yeniden değerlendirilebileceğini belirtir (Bloch, 2007a: 196). Kültürdeki bu fazlanın esasen *ütopyanın fazlası* olduğunu ileri sürer ve bu fazlayı temelde olmakta olduğu şekliyle müşahede ederek ütopya için hâlâ yerine getirilmeyen arzunun bir ifadesi ya da beklentinin öngörülen bilincinin bir ifadesi biçiminde telakki eder. Buradan hareketle de *gündüz düşleri* ve ütopik hülyaları gerçekleştirmek için sanattan daha fazla bir şeye ihtiyaç duyulduğu aşikâr olsa bile bir zamanlar dünyayı hayal etmeyi tahayyül ettiklerini söyleyen insanların, Marx'ın söylediğinin bilincine varmasının ancak sanat ve kültür aracılığıyla mümkün olduğuna dikkat çeker.

Tam da bu noktada Bloch, Alman romantiklerinin estetiğin siyasal boyutta insanlığın sosyal parçalanmasının üstesinden gelmek ve bütünlüğünü estetik bilinçten başka hiçbir şey olmadan geri almak istediği ve onun bu tavrının da idealizmde nispeten fazla olsa bile sadece feragatten ya da bu dünyadan değilmiş gibi ilahi bir yerden ileri geldiğini ifade eden estetik bahsindeki görüşlerini öne çıkarır. Sanatı bir illüzyon olarak değerlendiren yaklaşımın karşısında Romantiklerin bu illüzyonu hayırlı bir şey biçiminde düşünmesinin onu aşmaya dönük esasen ütopik bir bilincin yansıması olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirterek bu görüşleri kendi düşüncesine mükemmelen adapte eder (Bloch, 2007a: 511).

Buna mukabil Bloch, bu durumun kültürel mühimmatta bir ütopya izini algılamak ve bulmaya engel olmadığını belirterek, *Umut İlkesi*'nde yapmaya çalıştığı şeyin de kaba hatlarıyla ütopyanın temsil ettiği radikal yenilik potansiyelinin somutlaştırılmasından ibaret olduğu iddiasında ısrar eder. Antik Yunan'da Akropolis'in köle sahibi topluma ait olduğu gibi Strazburg Katedrali'nin de feodal topluma ait olduğu örneğini verir ve zamanın üretim koşullarının aksine bütün bunların toplumsal tabanlarıyla beraber ortadan kaybolmasalar bile yanlarında dişe dokunur bir şey de taşımadıklarını savunur (Bloch, 2007a: 196). Esas itibarıyla bu tür sanat eserlerinde

görünür olanın yalnızca ezilenlerin emeğiyle işleme imkânı bulan ütopyaya dair bir iradeden ziyade tam da emeğin mahsulüyle yüzleşmek suretiyle başarıya ulaşan ütopya olduğunu söylemek mümkündür ve Bloch için bir sanat eserini kıymetli hale getiren, ona klasik hüviyeti kazandıran şey tam da burada ortaya çıkar. *Umut İlkesi*'nde Bloch (2007a: 196), tüm klasik yaklaşımlarda klasik olan unsurun, her çağda öncelikle devrimci bir romantizmin cisimleşmesi, bir diğer deyişle ileriye dönük geleceğe yönelmiş bir çözüm olarak ön plana çıkması, adeta bir görev niteliğine sahip olması ve geçmiş ile kendisini her daim gelecekle yoğurarak onunla hasbihal etmesi, söyleşmesi ve çağırmasında vücut bulduğu kanaatindedir.

Böylelikle buradaki klasik olan tanımlaması, görünüşte tek bir deha tarafından yaratılmış çalışmalarda bile geçerli olmaya devam eder zira bir bireyin kendi gelişimine elverişli koşullar altında elde ettiği potansiyel, ancak her birinin özgür gelişiminin gerçekten şartı olması durumunda herkesin özgür gelişiminin nasıl mümkün olacağını da merak etmeye imkân tanır. Bir başka tartışma ekseninde Bloch, sıra dışı dehadaki klasik olan olarak temayüz eden ustalığın salt *Novum* mefhumu temelinde anlaşılabileceğini belirtir. Bu nedenle her büyük sanat eserinin, apaçık karakterinin ötesinde, *henüz bilincine varılmamış* bir son halin kendisi olmadığı durumda *henüz var olmamış* bir geleceğin içeriğini oluşturması bakımından ertelenmiş, örtük bir muhtevaya sahip olduğunu ifade eder ve tüm çağlardaki büyük eserlerin –önceki devirlerde– söz söylemeye muktedir ve *henüz bilincine varılmamış* olma hallerini de *Novum* kavramıyla nitelendirir (Bloch, 2007a: 163).

Bloch'a (2007a: 25) göre *İyi yeni*, her daim tamamlanmamış bir kuvveyi bünyesinde barındırması nedeniyle hiçbir zaman o kadar da yeni olmayacağı için her devrim ve ütopya talebinde birebir benzer şeylerin sürekli surette aynıyla vaki bir biçimde tekrar eder. Ayrıca Bloch (2012: 570-571), özgürlük ve eşitlik mücadelesinde cisimleşen sosyalist bilincin eskiden beri süregelen devrimci kalkışmalarla bağlantılı bir biçimde, salt mekânsal bir birlikteliğin ötesinde, geçmişin kurbanların-

dan geleceğin muzafferlerine uzanan zamansal bir dayanışma da yarattığını düşünür.

Ortaya çıkan dayanışmadan mülhem bu devrimci bilinç Bloch'a (2012: 571) göre, mensuplarının en muteber yönelim ve muhtevalarının ölümsüzlüğü manasında kişinin de ölümsüzlüğü anlamına geldiği gibi bu pratikler geçmişe bir borç biçiminde değil, ondan tevarüs edilen henüz ortaya çıkmamış iyi şeyleri öne çıkartan muazzam özgürlük meylinin hizmetinde işlev kazanır. Bu bilincin işlerlik kazanmasıyla ölüm de gelecekteki kitle uğruna kahramanların kendilerini feda edişlerinin kolaylaşması yönünde, şimdikinden farklı bir biçim kazanacak ve şiddetle kısalan yaşamları egemenlerin savaş üzerinden kamuya mal ettikleri *yaşam korkusu*nun *devrimci kurtuluş emeği* formunda *sebatkâr bir ruhun dayanıklılığı*na dönüşecektir (Bloch, 2012: 571).

Nihayet Bloch, geçmişteki sosyalizan yönelimli ütopyaların soyut felsefi niteliklerinin ötesinde ama kimi modern sosyalist yaklaşımların kaba maddeciliğiyle de mesafeli bir *öngörücü somut ütopya*nın Marksist düşünceye bizzat kudret ve hakikatini veren şey olduğunu belirtir. Böylelikle sosyalizmin eskiden beri süregelen, olmuş olanın tasviri anlayışının yerine *ferahfeza* bir *oluş*a açıklık yoluyla sona ermemiş bir yasallığın *Novum*u hep gündemde tutan diyalektik bilimsellik vasıtasıyla ütopyadan bilime terfi eden bir *topos*u teşkil ettiğini vurgular (Bloch, 2007a: 185-186).

Sanata ve sanatsal dehaya yönelik bu hayırsever tavrına karşın *yüksek sanat*ı ütopyaya dair iz sürüşünün tek *münhasır mıntıkası* olarak görmekten imtina eden Bloch, ardılı kimi düşünürlerin gündelik hayatı tümüyle kapitalist sömürü ilişkileri tarafından istila edilmiş ve sömürgeleştirilmiş tümel bir insani yabancılaşma sahası olmasının yanı sıra diğer tüm faaliyetlerden artakalan bütün teorik-pratik eylemlerin mekânı biçiminde değerlendirecek yaklaşımlarını öngörmüşçesine (Lefebvre, 2012: 102-103), bu sahadaki gündelik pratikleri ve nesneleri çözümleme yoluna gider. Her ne kadar belli metalaşma biçimleriyle malul olsa bile orada, ütopyacı arzuya tekabül

edebilecek işe yarar nüveleri ortaya çıkarmaya yönelik bir *kazı faaliyeti* yürütmekten ömrünün sonuna kadar vazgeçmez.

Bloch nazarında estetik pratiğin, ütopyanın gerçekleştirilmesi yönündeki girişimler açısından ciddi kıymete sahip olduğu su götürmez olsa da *somut ütopya*nın vücuda getirilmesi için sanat ve estetik pratikten fazlasına ihtiyaç olduğu da ona göre bir başka aşikâr bilgidir. İstekli, arzulu düşünce ve görüntülerin yapmaya muktedir olmadığının bilincinde olan Bloch (2007a: 72), buna karşın arzuların "yapılması gerekeni resme[ttiği] ve özel bir sadakatle muhafaza et[tiğini]" belirtir. Mevcudun ötesinde bir hayata dair kimi zaman *nefsani istek* kimi zaman *gündüz düşleri* kisvesindeki bu arzu kategorisinin, önce eldekine tutunmayı sağladığının, sonrasında da resmettiği muhayyel gelecekle henüz mevcut olmayana dair bir yönelim üzerinden daha iyiyi talep eden bir fazlayı sürekli gündemde tuttuğunun üzerinde durur.

Bu minvalde Bloch, ütopyanın bir kitapta resmedilmesinin dahi onun kısmi bir gerçekleşmesine karşılık geldiğini belirterek (Bloch, Adorno, Krüger, 2015: 78), onun bir nesnel hakikat seviyesine terfisi imkânsız olsa da sırf zikredilmiş olmasıyla bile adeta bir tür "namevcudiyetin mevcudiyeti olarak yapının başına musallat olmaya devam eder" (Laclau, 2016: 93) demektedir. Bu anlamda Bloch'un, ütopyanın salt temsil yoluyla olsa bile gerçekleşmesinin yanı sıra geçmişin imgelerinin de bir bütün olarak ütopya peşinde koşan ve onu harekete geçirilebilecek bir *kültürel fazlalıklar veri havuzu* oluşturduğunu düşündüğünü ve kültürel geleneğin tümünü, belli bir kısmı gerçekleşse bile henüz nihayete varmamış girişimlerden oluşan bir tür *devrimci gelenek envanteri* biçiminde değerlendirdiğini söylemek fazlasıyla mümkündür. Bu biçimiyle Bloch'a (2007b: 247) göre, "insanlık tarihi, insan olan şeyi ve dünyasını –henüz bulunmamış bu şeyleri– ortaya çıkarmaya yönelik bir deneyimdir. İnsan dünyası, elbette ki hukuk, ahlâk ve ideolojinin birlikteliğinden çok daha çeşitli bir belirlenimi –tüm bunlar bu üçlünün altında barınsa bile– tarihte sergiler."

Bütün coşkusuna karşın her türlü umut, hikmet, hüsnükuruntu ya da dünya hakkında, yalnızca düşünmeyle bir şeyin değişmeyeceğini de bilen Bloch, tüm ütopyacı özlem biçimlerinin, gelecekteki olasılıkları reddeden ve ütopyacı düşünceyi azımsayan ütopya karşıtı veya materyalist tutumlardan daha muteber olduğu konusunda ömrünün sonuna kadar oldukça sert ve kararlı bir tutum sergiler ve soyut ile somut ütopya arasında metodolojik ayrıma gider. Dileğe hiçbir şeyi değiştirme arzusunun eşlik etmediği ya da dileğin, değişmeyen bir dünyadan arda kalmış dilek sahibinin değişen konumundan başka bir şey olmadığı durumda *soyut ütopya*, belki de piyangodaki büyük ikramiyeyi kazanmak gibi bir hüsnükuruntudan ibaret hale gelir (Levitas 1990: 14-15). Somut ütopyanın her daim gerçekten mümkün olan geleceğe doğru bir plan yönelimli olduğunun bilincindeki Bloch'un nazarında bu kavram her zaman sosyalisttir ve gerçek bir imkân da sınıf bilincini, kolektif praksisleri ve nihayetinde ne kadar az kan dökülürse o kadar iyi olacak bir miktar şiddeti de içeren bir devrimi gerektirir.

# Ütopyadan Mülhem Toplumsal Devrimin Kaynağı Olarak Din ve Gelenek

> Sadece bir ateist iyi bir Hıristiyan olabilir, sadece bir Hıristiyan iyi bir ateist olabilir.
>
> – ERNST BLOCH, *HIRİSTİYANLIKTAKİ ATEİZM*'DEN

Bloch'un dine yönelik teveccühü, ütopyanın eleştirel boyutunu soruşturmak ve açığa çıkarmak için kaleme aldığı *Ütopyanın Ruhu* kitabında *ilahi bir jargon*u da ilk kez ve bolca kullanmasından anlaşılabilir. Sadece burada değil sonraki eserlerinde de dinin toplumsal gerçekliğin acılarına dönük sahte bir teskin telkin ederek adeta bir uyuşturucu vazifesi görmekten öte bir kıymeti olmadığını savunan pek çok Marksist filozofun aksine, bu görüşü fazla indirgemeci bularak onu toplumsal yaşamın külliyen dönüştürülmesinde ciddi devrimci nüveler barındıran güçlü bir aktör olarak ele alma eğilimindedir. Bloch, Marx'ın (2009: 192) dini; kitlelerin içli ezgisi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz toplumsal koşulların ruhu ve kitlelerin afyonu olarak tanımlayan ünlü sözlerinden hareketle onu afyondan ziyade öncesinde zikrettiği cümleleri dikkate alarak değerlendirir ve insanlığın uzun erimli özgürleşme yolculuğunun mühim bir parçası addeder (Moylan, 1990: 28). Bloch'a göre bu sözlerle Marx, dinin sadece yanılsama olmadığını, ihtiyaç duyulanın aldatıcı bir temsili olduğunu ve eğer din, insanları zincirlerinde tutmak için sıklıkla zikredildiği gibi bir afyon ise asıl ihtiyaç duyulması gerekenin, dinin orta-

dan kaldırılması değil, onun hakikati aldatıcı bir şekilde temsil etmesini ve bu şekilde ortaya çıkmasını mümkün kılan toplumsal koşulların ortadan kaldırılması olduğunu savunur (Hudson, 1982: 183).

Bloch, –Marksizmin kendisinin olmasa da kimi türevlerinin ağırlıklı olarak kabul ettiği– dinin sadece hoş olmayan ve acı verici bir varoluş için *tazminat* olduğu görüşünü dikkate almaz ve rasyonelleşmiş dünyanın paradoksunun, insanlar arasında geçmişte yalnızca inanç ve onaylama yaratmayan ama şimdiki zamanda meydan okumak için ortaya çıkan güçlü itkileri içeremeyişinde kendini gösterdiğini belirtir. Dinin de bu manada sadece yanılsama sonucu hasıl olan koşulların bir tezahürü gibi değil, ancak hakiki ifadelerinin tam anlamıyla kendini bulamadığı durumda bir tür yanılsamaymış gibi görünen insani kuvvenin eseri olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular (Rabinbach, 1977: 9). Bu minvalde dinî inançların insanlık tarihinde belirleyici bir role sahip olduğunu iddia eden ve bunların sadece sanrılarla yanlış anlaşılmalardan müteşekkil bir *narkotik* yığını değil, insanın kendini gerçekleştirme arzusuna dair imaların da taşıyıcısı olduğunu savunan Bloch'un din çözümlemesi, filozofun birçok yorumcusu tarafından da onun felsefesinin en temel ve merkezî kaygısı olarak değerlendirilir (Thompson, 2013a: 16).

Dinin, daha iyi bir dünya umuduna dönük açlığın hangi biçimlerde ortaya çıktığının anlaşılmasında ciddi katkıları olduğunu belirten Bloch (2007: 256-262), bu minvalde insanlık tarihinde ütopyacı umudu kuvve halinde içeren dinî anlatıların dünyayı, daha iyi bir yer umudunun muhtemel gerçekleşme sahası olarak tanımlayışının *Marksizmin sıcak akıntısına*, buna karşın yoksulluk, baskı ve mücadele anlatılarından oluşan donuk nesnelliğin dilinin de *Marksizmin soğuk akıntısına* dahil biçimde değerlendirilebileceği kanaatindedir. Bu noktada Marx'ın yaklaşımının ötesine geçen Bloch için din, zamanı geçmiş ve böylelikle *tedavülden kalkmış bir hurdalık* olmaktan ziyade tarihsel anlamda insan deneyiminin en derinlikli ve örtük yönlerinin çoğunun dile geldiği bir *sosyokültürel gelenek*

*havuzu*dur ve Tanrı'nın ölümü ilan edilse bile daha iyi bir dünyaya dönük arzu ve yaratıcı potansiyeli her daim içinde bulunduran tükenmez bir mirasa sahip olmasıyla dikkat çekicidir (Geoghegan, 1996: 82). Bloch'a göre *dinî sistemler*, gerçeğin ontolojik vizyonunu olduğu haliyle güvence altına aldıkları için değil, ancak hayal edebilecekleri tek insan müdahalesine açık mamul olarak maddenin ütopik geleceğinin görselleştirilmesine izin veren muhayyel tasarımlar olarak değerlidir (Bielik-Robson, 2019: 335).

Bloch'un (2013: 58-59) dine karşı tümden eleştirellikten yoksun olduğunu söylemek mümkün değildir zira dinin yüksek ruhbanın sevk ve idaresinde bir yönetim konvansiyonu haline bürünerek devletleşmesiyle –bünyesindeki mistik cevherin de yüzünden– insanlar arasındaki eşitsizlikler ve haksızlıkların derinleştirilip mutlaklaştırılmasına hizmet eden ve dünya zenginliğinin adaletsiz dağıtımı ve bölüşümünü meşrulaştıran ama bunun karşısında öte dünya zenginliklerinin eşit paylaşımını vaat eden kadim bir efsanenin sözcüsüymüş gibi hareket etmesine vurgu yapmadan duramaz. Bloch, dinin aldatıcı olduğu, mistik birtakım varsayımlar öne sürdüğü, insanları adaletsiz toplumsal koşullara tevekküle davet ettiği ve bu anlamda egemen sınıfların lehine bir baskı aygıtı olduğunu kabul eder. Buna karşılık, neredeyse tüm kültürleri kapsayan muazzam bir zaman diliminde dinin belli düzeylerde hüküm sürdüğü gerçeğinin de gün gibi ortada olduğunu ve tam da bu anlamda dinin bu *gerçekdışı* görünen mütehakkim halinin onun önemini ve anlamını kavramak bakımından kritik bir işlev yerine getirdiğini belirtir (Hudson, 1982: 183-184).

Bloch, Marksist düşüncenin genelinin aksine, insanlar yabancılaşmışlık ve yerine getiremedikleri için umut etmeyi seçtikleri özgürleşme sorunlarıyla baş başa kalmışken dinin bu sorunlara yanıt olarak iş görmesinin son derece normal ve sağlıklı bir tepkiyi ifade ettiğini vurgular (Hudson, 1982: 184). Bu anlamda dinin dogmatik biçimde meftunu olunacak bir şey değil, eleştirilmesi, keşfedilmesi ve içsel çelişkileri anlaşılması gereken bir vaka olarak ve bu yolla insanın dünya içindeki

hali, özgürleşme olanakları ve baskıya uğramasına katkısı bakımından ele alınması gerektiği düşüncesindedir. Dinleri, devrimci birer anlatı olarak anlamak gerektiğine ve –her yerde belli bir kurucuya sahip olmalarına rağmen– dinlerin, insansız bir doğa dini ya da geleneksel bir âdetle doğrudan rekabete girmeksizin kendini tam anlamıyla ifade edemeyeceğine dikkat çeker (Bloch, 2012: 592). Ona göre dinler, zorlu bir ortodoksi veya statükoya alternatif sağlama anlamında müstesna bir yere sahip olmalarının yanı sıra Marksizmin de zımnen ihtiva ettiği ve kendini bir *kurtuluş diyarı arketipi* biçiminde gösteren bir mirasın ürünü olmaları sebebiyle normatif olana karşı *heretik nitelikli bir isyan* hüviyetine bürünmüşlerdir (Bloch, 2013: 123).

Bloch, her ne kadar bu tarihsel çözümlemesinde doğal olarak Yahudi-Hıristiyan geleneğe ağırlık vermiş olsa da Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavi dinlerin yanı sıra Zerdüştlük, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm, klasik Yunan, Babil ve Sümer gibi kadim birçok farklı dinsel mirasa bakarak, onların içindeki umuda dair kuvvenin incelenmesi gayretindedir. Ayrıca Bloch, kendi zamanlarında dinin kendisi için bile yıkıcı etkiler yapmış sıra dışı karakterlerini, nihai iyi haline getirilmiş bir hedefe yönelik çaplı bir toplumsal değişime dair eleştirel mühimmat ve donanım sağlamak maksadıyla ilahi kudreti yeniden tedavüle sokan olumlu anlamda heretikler olarak kabul eder. Buradan hareketle, bir yandan Marksizmle arasına mesafe koyarken diğer yandan onu yeniden tarif etme gayretinde olan Bloch (2007a: 188), Tanrı'yı sabit bir gerçeklik figüründen uzaklaştırıp bunun yerine dinî mesellerden dünya üzerinde şimdi ve burada daha iyi bir toplumsal yaşama dair değişim hedefindeki insani eyleme aktif bir faillik bahşetme anlamında insanın ütopik işlevini koymak suretiyle dinlerin özgürleştirici bir okumasını yapar.

Hegel'in felsefesiyle Yahudi ve Hıristiyan mistisizminden etkilenen ve sürekli *İncil*'den imgelerle, mesihçi bir kıyamet dilini kendi düşüncesine devşiren Bloch'ta *Umut İlkesi* ve *Ütopya Ruhu*, bütün bunlara rağmen doğal ve insani bir niteliğe

sahiptir. Mevcut olan ile varoluş birden fazla eğilimden oluştuğu için geleceğin de birden fazla olasılıktan oluştuğunu iddia eden Bloch'a (2007a: 381-382) göre, barbarlık, sosyalizme ve asri temelli kaygılara galebe çalabileceği gibi umuda karşı da kasvet, yoksunluk ya da boş vermişlik öne çıkabilir. Bu doğrultuda Bloch'un nazarında geleceğin akıbeti, tam da diyalektik bir dinamizme uygun biçimde, insanların toplu olarak ne yaptığına, en derin özlem ve hasetleriyle onları sömüren ve küçük düşüren her şeye karşı arzuladıkları ve öngördükleri isyan pratiklerini icra edip edemedikleri ve bu eksende nasıl biçimlendirebildikleriyle doğru orantılıdır.

Bu noktada dinlere yönelik sadece egemen dil ve pratiklerin bir yansıması olduğu yönünde statik Marksist bakışın ötesinde yine Marx'a referansla onlardaki çaplı toplumsal dönüşüme açık kuvveyi de içeren ikili karakteri ön plana alan bir anlayışı savunan Bloch, dinin kimi durumda efendinin kimi durumda mazlumun dilinden konuşma yetisine sahip olduğunu belirtir (Sönmez, 2013: 48). Öte yandan Bloch, ilahi bir mit diyarında başlayan, ancak kölelikten önceki insanların liderleri olarak dinlerin muhalif kökenlerini açık eden isyanlarıyla peygamberlerin de kilit bir öneme sahip olduğu kanaatindedir. Ayrıca Yahudi-Hıristiyan geleneğin Tanrı'sının da "Ben, ne olacaksa o olacak olanım" deyişiyle geleceğin Tanrı'sı olarak temayüz ettiğini belirten Bloch (2013: 155-156), daha da önemlisi bu Tanrı'nın, insanlıktan ayrı ve asla değişmeyen nihai gerçekliğin aşkın bir ruhu gibi değil de kendini aşan bir insanlık ya da *sosyalist ontolojinin adı* olarak düşünülebileceğini savunur.

Tanrı'yı sosyalist bir ütopyanın parçası haline getirmek amacıyla *İncil*'in esasen hem emekçiler hem de emekçilerin sırtından geçinenlere ilişkin bir kutsal metin olarak sınıf kavramını içerdiğine vurgu yapan Bloch, egemenlerin anlatılarını tercihe meyyal olmasına karşın içindeki hikâyeleri kendilerine mal eden sıradan ve yoksul insanlara da nefes olan *İncil*'in de bu çift dilli niteliğiyle sınıf çatışmasıyla yarıldığını öne sürer (Boer, 2013: 48-49). *İncil*'in içeriğindeki *soğuk eleştirel da-*

*mar*ın yerini saptamaya çalışmanın yanı sıra onu daha iyi bir dünya arayışının ürünlerinden biri gibi kavrama çabasında olan Bloch (2013: 142), gnostik, heretik, nebevi gibi değişik türden *İncil* okumalarından istifade ederek kendi çalışmalarını etkileyici ve donanımlı kılma gayretindedir ve bütün bu farklı yorumları metin dışı *gayri sahih eklenti*ler gibi değil de bizzat o metnin bir parçası olarak düşünür. Böylelikle *İncil*'in hayli geniş kapsamlı bir tefsirini hedefler ve onu yoksulların siyasal mücadelelerinin derinliklerine kök salmış bir tür *eylem risalesi* olarak görmek gerektiğine dikkat çeker (Geoghehan, 1996: 83).

*İncil*'in bu türden bir *eylem kılavuzu* olarak tefsiriyle beraber kurumsal bir Tanrı temsilinin yerine, Hz. İsa'nın insanlık katında aşkın olana nüfuz ederek insanlığın önderi mahiyeti kazanmasıyla aşkınlığın krallığını ütopyaya dönüştürdüğünü ifade eden Bloch'a (2012: 592) göre Hz. İsa, böylelikle, yeryüzünde yeni bir cennet ve yaşam dünyası inşa etme sorumluluğunu inananlar topluluğunun elinde tutmayı başarır. Buradan doğru Hıristiyanlığın tek tanrıcı temellerini esastan reddeden bir Hz. İsa figürüne ulaşan Bloch (2013: 104-105), Hz. İsa'yı, yarattıklarını cennette değil yeryüzünde ikamet ettiren Tanrı'ya karşı gelen bir *isyankâr* gibi gören bir *İncil* okuması inşasına girişir ve insanların *İncil*'de Tanrı'yla hemhal olarak edindikleri dönüştürücü ilişkinin Hz. İsa'yı bir savaşçı ya da devrimci olarak görmeyi de beraberinde getirdiğini belirtir. Tanrı'nın, artık bir Tanrı içermeyen Tanrı Krallığı hüviyetine bürünmesiyle, bu dinî krallığın bizatihi ve sonunda doğru şekilde anlaşılan bir ateizme de imkân verdiğini belirten Bloch (2012: 597-601), bununla birlikte ateizm ile nihilizmin aynı şey olmadığına ve daha önce sabit ve gerçek olarak görülen bir Tanrı'nın muhayyel bir boş gösteren olarak varlığını sürdürerek bu haliyle bir umut ve imkân sahası açmaya vesile olduğuna vurgu yapar.

Bu anlamda *kıyamet*in de doğanın dönüşümü ve tüm dinlerin sonu olarak Hıristiyanlığın bütünlüğünün kendini gerçekleştirmesi için kat edilmesi gereken zorunlu bir aşama olduğu-

nu ifade eder. Bloch (2012: 648-649), müntesiplerinin mitsel boyutta bir statükonun ötesine geçmesine izin verdiği vakit kilit bir dönüşüm potansiyeline sahip olduğunu düşündüğü Hıristiyanlığın, böylelikle bir şeyi değiştirecek veya daha iyi hale getirecek bir Tanrı'nın olmadığının, dünyayı daha iyi sevk, idare ve şekillendirme kabiliyetinin ve bunu yapma dürtüsünün sadece *Mesih suretinde tanrısal kudretleri dünyevileştirmiş insan topluluklarına* has bir meleke olduğunun farkına varacağını öne sürer. Hıristiyanlığın, gürültüsüzce ya da ahiretteki manasıyla *Mesih namına ziyafet çekmek* anlamında bir başka durağanlığın içinden yorumlandığı vakit daha az etkili olacağını iddia eden görüşler olduğunu belirten Bloch (1971: 28), bütün bunlara karşın onun; eyleme, zamansal tarihe, devrime ve eskinin heretik ve Sufi dinsel hareketlerinde *mistik demokrasi* biçiminde zuhur eden diğer bütün *mesiyanik cisimleşmelere* dahil olmakla, şüphe götürmez bir biçimde, daha hakiki ve sahih bir kendini gerçekleştirme haline geldiğini dile getirir.

Yayımlanmış ilk çalışması *Ütopyanın Ruhu*'nda (1918) izini sürdüğü mesiyanizm ve Marksizm ilişkisini, ikinci kitabı *Thomas Münzer: Devrimin Teoloğu*'nda (1921) da vurgulamayı sürdüren Bloch, Alman köylü ayaklanmalarında teolojik mefhumları siyasal mesiyanik kurtuluşun hizmetine koşan heretik din insanı Thomas Münzer'in şahsında, dinin salt bir *öte dünya müjdecisi* olmanın ötesinde şimdi ve burada kurtuluşun nüvelerini de barındıran bir okumasını yapar. Bu anlamda Marksizm ve teolojiyi aynı amaçlara sahip olarak gördüğü gibi Marksizm ve mutlağa dair düşlerin, nihayetinde kendilerini aynı eylem rehberi ve planında ortaklaştırdığını dile getirir (Goldstein, 2001: 262). Kilisede cisimleşen kurumsal dine yönelik Luther önderliğinde başlayan protesto hareketinin zamanla müesses nizamla uzlaşan bir konum alarak muhafazakârlaşması sonrası onu da karşısına alıp her şeyin ortak paylaşımına odaklı, mesiyanik kurtuluşa angaje, insan merkezli bir din anlayışı vaaz eden Münzer ve takipçilerini Alman ortaklaşmacı halk hareketleri tarihindeki bugüne de ilham

veren *komünist çınlamalar*dan en mühimi olarak değerlendiren Engels'in (1975: 57) izinden gider. Buradan doğru Bloch (2007a: 619), Münzer ve onun benzeri heretik dinî hareketlerin "Hıristiyanlığın, mürai olmayan ve proletaryaya aşağılık muamelesi yapmayan sosyal ilkelerini telkin etti[ğini]" vurgular.

Bloch (2012: 724), Thomas Münzer'in herhangi bir metne dayanmayan mesiyanik uyanışın panteistik birliğinde dil, din, ırk vb. her türden farkı lağveden *beynelmilel vahdet*i müşahede ettiğini savunur. Engels'in heretik dinî halk hareketlerinden işçi ayaklanmalarına tevarüs eden gelenek otomatizmini şerh eder ve böylesi bir doğrudanlıktan ziyade Münzer'i geleceğe dair bir beklenti bilincinin ve komünizm olasılığının bir parçası olarak görerek bu türden bir hareketin Hz. İsa nezdinde veya İslâm'ın ilk dönemindeki gibi her an ortaya çıkabilecek bir örnek olarak değerlendirir (Thompson, 2017). Bu anlamda Bloch'un, Münzer'in heterodoks teolojisinden esinlenerek uhrevî olanın insanileştirilmesi ve tarihselleştirilmesi yoluyla hasıl olacak *insan yüzlü aşkınlık* anlayışına ulaşmasını da *İslâm Tasavvuf*undaki panteistik temelli *En-El Hak öğretisi* biçiminde değerlendirmek kestirme bir yorum olmayacaktır (Bora, 2007: 150).

Yahudi-Hıristiyan geleneğe mensup heretik hareketlere gösterdiği yoğunluklu ilgiyi İslâm ve ondan mülhem kitabi olmayan hareketlerden esirgemiş olan Bloch (2012: 693-696), İslâm ve *Kur'an*'ı, Hz. Musa'dan beri gelen kıyametçi motivasyonu insanlığın tümden selametini hedefleyen bir *Kurtuluş Teolojisi* lehine değil; yaklaşmakta olan ilahi bir felakete dair bir ikaz ya da tehdit biçiminde işe koşan, Allah yolunda şehadeti kutsayan ve bu manada iki dünya arasındaki trajik varoluşun yaratıcı ve yenileyici gerilimini yok sayan bir *fanatizm* geleneğinin sürdürücüsü olarak resmeder. İslâm'ın ismiyle müsemma bir biçimde teslimiyet odaklı olduğunu ama sözü edilen teslimiyetin kifayetini oldukça sert bir cihat meftuniyetine kayıtladığını savunan Bloch (2012: 693-694), bunun örneklerinin Hz. Muhammed'in veda hutbesinde Bizans'a cihat çağrısı yapması ve hilafet mücadelesinde süngülere *Kur'an* yaprakları asılması

gibi pratiklerde görülebileceğini belirtir ve böylelikle İslâm'ın Altın Çağı'nda *Kur'an*'ın Müslümanlar için bir tefekkür nesnesi olmanın ötesinde "Peygamberin üzengisini tutmak"tan ibaret olduğunu öne sürer.

Müesses İslâm'a dair bu menfi yorumlarına karşın Bloch, İbni Sina ve İbni Rüşd'de müşahhas Aristoteles esinli epeyce serbest, neredeyse panteizme meyyal *Kur'an* okumasına muazzam bir ihtimamla yaklaşır. Şark'ın bu büyük düşünürlerinde vücut bulan zengin ve yaratıcı felsefi mirasın, dinî metinlerin açık uçlu bir yorumunun yanı sıra aynı zamanda *Antik Yunan nur*unun kurtarılıp dönüştürülmesinin bir ürünü olduğunu vurgular (Bloch, 2017: 11). Avrupa düşüncesinin, Aristoteles'e referansla Hıristiyan güzergâhının dışında özgün bir maddeci dirimselliğe sahip olan ve aynı anda Batı Aydınlanmasının temelini teşkil etse bile ondan hayli farklı bir anlayışa tekabül eden Şark skolastiğini, şu âna dek olduğundan daha fazla hürmetle yâd etmekle yükümlü olduğunun altını çizer. Aristoteles vasıtasıyla Thomas Aquinas'dan mülhem bir öte dünya tinine değil, Giordano Bruno'da da çiçeklenen bir evrensel madde (vahdet-i vücut) kavrayışına ulaşan İbni Sina ve İbni Rüşd'ün bu yaklaşımında "ne mekanistlerinki gibi yavan ne öte dünyadakilerin arzuladığı gibi mahcup" olan "maddeye, çoktan unutulmuş, taze ve yeni bir bakış[ın] söz konusu" olduğunu belirtir (Bloch, 2017: 15).

Mistisizmin içindeki *kuvveye açıklığı* kendinden menkul bir *gizli hikmet taşıyıcılığı* anlamında bir obskürantizme telif ederek felsefe ve bilimin dünya içinden panteistik bilgi üretimine taş koyma amacındaki Gazali'yi ise Bloch, *felsefenin döneği* sıfatıyla anar. Bunun karşısında İbni Sina'daki mistisizmin "metne imanın idrakin hakikatine tabi kılınması[nı] destekle[yen]" ve böylelikle "alegorik bir kılıf olarak tüm dinsel öğreti[nin] en azından biçimsel olarak saf aydınlanmadan değil" bizatihi kendisinde teşekkül eden bir mefhum olduğunu savunur (Bloch, 2017: 26-27). Buradan hareketle Bloch (2017: 37-39), Aristoteles felsefesinde mutlak akıl ilkeleri anlamında kullanılan *nus* teizmini arşa çıkararak maddeyi salt potansi-

yelliği ile bırakıp onu üretkenlikten yoksun bir sabite gibi değerlendirmesi nedeniyle özellikle Thomas Aquinas'ta müşahhas *Aristotelesçi Sağ* cenahın karşısında, Aristoteles'in *dynamei on* mefhumu temelinde maddeyi *imkân dahilinde olma* biçiminde kavrayarak ona üretken ve yaratıcı doğa içinde aktif bir rol veren İbni Sina ve ardıllarını da *Aristotelesçi Sol* cenah içinde konumlandırır.

Kadim din ve gelenekle meşgul her türden felsefe ve filozofla meşgul olan Bloch'un çalışmalarının üzerindeki bu *mistik hale*yi çözümleme gayretindeki kimi yorumcular da onun düşüncesindeki insan varlığının tamamlanmamışlıkla malul, tatmin edilmemiş, doymamış ihtiyaçlarla dolu ve kişinin kendi kendini harekete geçirme gücü olan *gerçekleşmemiş potansiyeller*den müteşekkil olduğunu ve bu yolla sanat, felsefe ve dinin de bu durumu ifade için mücadele eden *ihtiyaç ve potansiyellerin deposu*nu teşkil ettiğini belirtmişlerdir (Kellner ve O'Hara, 1976: 21). Ayrıca kimi eleştirmenler de ilk dönem eseri *Ütopyanın Ruhu*'nun kaba devrimcilik odaklı kıyametçi binyılcılığının Bloch'un sonraki dönemlerindeki *Hıristiyanlıktaki Ateizm* ve *Umut İlkesi* gibi eserlerinde geliştirdiği, dine ilişkin daha makul değerlendirmelerin yolunu açtığını söylemek mümkün olsa bile sonraki çalışmalarının bunlara nazarla kabul edilenden daha az makul olduğu iddiasını dillendirirler (Kellner ve O'Hara, 1976: 21). Bu manada Bloch'un (2000b: 279) bizzat kendisi, Devrimci Romantizminin tıpkı Thomas Münzer üzerine yazdığı monografide olduğu gibi *Umut İlkesi*'nde ve takip eden kitaplarda ölçü ve tanım kazandığını belirterek *Ütopyanın Ruhu*'na özgü olanın bilhassa oralarda kesin hale geldiğini ve kötülüğe tayin edilmiş kimi şeylerin karşısında *devrimci hikmet*in çare vazifesi gördüğünü ifade eder.

Demokratik Almanya macerasında yoğunluğu artmış olsa bile bütün felsefi yaşamı boyunca Bloch'a yönelik Ortodoks olsun olmasın tüm Marksist mecralardan yapılan en gözde eleştiri, dine yönelik fazla hoşgörülü bir tavır takındığı ve esas itibarıyla din gibi *köhne* bir bilgi sahasından taze bir devrimci dönüşüm için *hikmet devşirme gayretinin beyhudeliği* yönünde

olur. Bloch'un dine, dinsel jargona meftun tavrı, ateist olduğunu cümle âleme ilan etmiş sosyalist bir düşünür için biraz tuhaf görünse de *başka anlamda bir sofu* olarak pagan panteizmi, binyılcı hareketler ve cari dinin ütopya temelli meta-tarihsel okumasını gerçekleştirmesi sonucu 70'lerde din ve sosyalizm arasında rabıta tesis etme amacındaki Hıristiyan teologlar arasında müthiş ilgi görür (Bora, 2013: 187-188).

Bloch (2013: 390), dinî düşünce ve onun içindeki devrimci nüvelere diğer bütün Marksist düşünürlerin ötesinde bir merak ve ilgiyle yaklaşır ve mesiyanik olanın, tüm zenginlik ve doygunluğunu koruyan her türden toplumsal değişim odaklı Aydınlanmanın (devrimci) *kızıl sırrı* olduğunu iddia eder. Bir başka açıdan Bloch'un bu çalışmaları, mesiyanik düşüncenin hayli karmaşık ve yoğunluklu karakterinin Marksist açıdan anlaşılması ve Frankfurt Okulu'nun din, teoloji ve Yahudi düşüncesine ilişkin fikirlerinin gelişmesi ve yetkinleşmesinde de belirleyici bir rol oynar (Mendieta, 2005: 12).

Bloch'un insanı odağına alan ve Tanrı'yı *insani selametin muhayyel ütopik ufkunun refiki* olarak metodolojik bir kolaylaştırıcı biçiminde sekülerleştiren Hıristiyanlık okuması, yüzyıllardır sömürgeci istilasına uğramış Latin Amerika'da da yankısını bulur ve dinin yoksullar ve ezilenler lehine bir yeniden yorumuna tekabül eden *Kurtuluş Teolojisi* burada ortaya çıkar. Din ile Kilise arasında kategorik bir ayrım yaparak dini *farklı okumalara imkân veren bir açık yapıt* gibi kavrarken kiliseyi egemenlerin yapısal iktidarını meşrulaştırmanın din temelli kurumsal mecrası olarak meşruiyetini yitirmiş bir *şer güç odağı* olarak konumlandırır (Bora, 2007: 149).

Bloch, Kurtuluş Teolojisinin önde gelen isimlerinden Gustavo Gutierrez gibi isimler üzerinde de etkili olur; bu kişiler din ile siyaset arasındaki ayrımı reddederek yoksulluk ve adaletsizliğin kaynağı olarak bizzat kapitalist sistemin kendisini mahkûm eden *yapısal günah* gibi kavramlar üzerinden bu ayrımı sorunsallaştırır (Tutkal, 2019: 66-67). *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabında ateizmi, *İncil*'in hakikati ve insanın yüceltilmesi anlamında dinin özü olarak ele alan Bloch'un yaklaşımı-

nı özetlerken, St. Augustine'in sadece bir heretiğin iyi bir Hıristiyan olabileceği önermesinin, filozoftan çok etkilenmiş ünlü kurtuluş teoloğu Jürgen Boltman'ın müdahalesiyle "Sadece bir ateist iyi bir Hıristiyan olabilir, sadece bir Hıristiyan iyi bir ateist olabilir" biçiminde düzenlenmesi de (Thompson, 2009: XXI) *Kurtuluş Teolojisi* üzerindeki Bloch etkisinin müstesna bir örneğini teşkil eder.

Bu etkide de görüldüğü gibi din, evrensel özgürlük, ebedi barış gibi daha iyi bir dünyaya dönük taleplerin yanı sıra genellikle merkezî iktidarın hizmetinde ve dünyevi baskının ilahileştirilmiş formu olarak da düşünülür ve özgürlükten daha çok zulmün hanesinde telakki edilir. Buna karşın Bloch (2012: 602); onu, ütopyacı düşüncenin en kadim ve yaygın biçimi olarak düşünmekten geri durmaz ve tarihsel tezahürlerinde sahih gayesinin otantik içeriğinin açığa çıkmadığı her durumda dinin bir hurafeden öte anlam taşımadığını belirterek bunun da ancak onun koşulsuz ve mutlak bir ütopya olarak tezahür edişiyle aşılabileceğini vurgular.

Bloch'a (2012: 598) göre dinin arzu edilen muhtevası, şiddet, ölüm, acı ve sömürüden oluşan bugünün dünyasında başka türlü bir dünyanın olabilirliğine duyulan arzunun bir biçimi olduğu gibi kuşkusuz, tüm dinlerde ve hatta ondan daha çok *memleketin mesiyanik yakarışlarında* güçlü bir şekilde arzulanan imge, kişinin kendini doğallığında ve olağan haliyle evde hissetmesidir. Bu haliyle dinin tek kusuru da yeni dünyanın gerçekleşmesinin tarihsel olabilirliğini göz ardı ederek bunu aşkın bir öte dünyaya havale etmesidir.

Maddi dünyayı sıradan insanın iyileştirme kudretinin ötesinde ancak hususi seçilmiş bir kişi vasıtasıyla yapılacak ilahi bir müdahaleyle düzeltilebilecek çapta *çaresizce bozuk* bir yer olarak gören Yahudi ve Hıristiyan mesiyanik geleneklerine benzer bir *mesiyanik dürtü*yü diyalektik materyalizmden mülhem Marksizmin de taşıdığını söylemek mümkündür. Bloch'a (2012: 602) göre Marksist diyalektik materyalizm bu yönüyle, yaratıcı bir tanrının kurgusunu ve eşsiz bir kutsal tanrının ilkelerini yok eden ama kusursuz bir şekilde en mükemmel

mutlaklık içeren son alanı değil, bütün varlıkların en kusursuzunun içerdiği hâlâ bertaraf edilmemiş zımni varlığının tam olarak anlaşılmamış derinliğini ifade eden *krallığın ütopyası*nı, kafada canlandırılan bir nihai son olarak içselleştirilir.

Bloch (2012: 602), diyalektik materyalizmin paradoksal bir biçimde *mesihçi düşünce*nin gerçekleştirilebileceği *bir ateizm formu* olarak düşünülebileceğini ve ateizm olmadan mesihçi bir fikriyatın varlığından da söz edilemeyeceğini iddia eder. En temelde *mevcut olmayış* ve *olmamışlık* ile temayüz eden *mükemmel oluş*u (*ens perfectissimum*) Bloch (2012: 602), yüzyıllardır özlemi duyulan bir vuslat olsa bile insanlığın tarihsel mücadele ve siyasi devrim vasıtasıyla bu vuslata doğru yaklaşması şeklinde tanımlar. *Özgürlüğün krallığı* biçiminde telakki edilenin ve ona doğru yönelişin giderek daha dakik bir biçimde ortaya çıkışını ihtiva eden ve gereksinen devrimlerin insanlığın kadim umutlarını gerçekleştirmenin sahih mecrası olduğunu dile getirir (Bloch, 2007a: 236).

Deyim yerindeyse *mümin bir ateist* olarak henüz vücuda gelmemiş imkânın ve çok parçalı *umut ilkes*inin maddi ve bilimsel bir temeli olduğu konusunda taviz vermeyerek bu görüşünde ömrünün sonuna kadar inat eden Bloch'un, ekonomik sınıf mücadelesi ve bu mücadelenin faili olarak işçi sınıfının praksisinin *zorunlu bir imkâna* tekabül eden devrimin tarihsel temeli olduğu fikrinden de feragat etmediğini söylemek mümkündür. Bu yönüyle Bloch'un, mekanik, diyalektik olmayan, ekonomik indirgemeci ve dogmatik bir Marksizm anlayışına muhalefet ederek Marksizmi alternatifler önermekten ya da geleceğe dair projeksiyonlar yapmaktan imtina etmeyen bir teori ya da uygulama biçimi olarak yeniden tarif ve canlandırma amacında olduğunu kabul etmek gerekir (Kellner ve O'Hara, 1976: 13). Bloch'a göre kültürel üretimler de Marx'ın (2009: 192) din bahsinde zikrettiği gibi, insanlığın hakiki gerçekliğine dair hiçbir zaman sahip olmadığı kadar sıra dışı bir gerçekleşme halini ortaya koyar. Böylece tüm kültürel örüntüler insanlığın sahih mahiyetine ilişkin hakiki gerçekliğe dair ipucu ve işaretler barındırmasıyla örtük ve beklenti temelli *umut figürleri* içerir.

Bu *umut figürleri*ni Nazi iktidarını çözümleme amacıyla ortaya koyduğu faşizm analizlerinde geniş kitleleri ardına takan Nazilerin siyasal söyleminde işaretleyen Bloch, bu çözümlemenin kilit kavramı olarak, fiziki manada aynı mekânsal yer ve zamansal ânı paylaşan, buna mukabil duygusal, rasyonel ve kültürel anlamda muhayyel düzeyde birtakım farklı zamanlarda gezinen kitleler arasındaki bu bakışımsızlığa işaret eden *eşzamansızlık* kavramını ortaya atar. Aynı zamanda yaşayan herkesi bir sepet içinde yekpare bir bütün gibi değerlendiren *soğuk analizciliğin* aksine Bloch (1991: 97), tüm insanların aynı şimdide yaşamadıklarını belirterek kitle içindeki tekilliklerin tahayyül düzeyinde de olsa gerçek zamansal farklılaşmalarını kendinden menkul bir yabancılaşma ya da körlükten ziyade tekilliğin *sahih analiz düzeyi* olarak kabul eder. Bu durumun esas itibarıyla, burjuva toplumunun –eski mütehakkim toplumsal sınıflara nazarla intibak yeteneği daha iyi olsa bile– dönemin muazzam altüst oluşları karşısında yaşadığı intibak sıkıntısı ve krizinin bir sonucu olduğunu tespit eder. Bloch, böylelikle modern zamanlarda modernlik öncesinin tavır, davranış ve tahayyüllerini sürdüren veya onlara yeniden sarılan oldukça kalabalık bir kitlenin açığa çıktığını gözlemler (Okyayuz, 2009: 204).

*Eşzamansızlık* temelli modernite krizini Weimar dönemi Alman burjuva toplumu üzerinden değerlendiren Bloch'a (1991: 102) göre küçük burjuvalar, üretim sürecine mekânsal ve düşünsel anlamda hayli uzak olduğundan işçi sınıfının toplumsal olayların ardındaki nesnel nedensellikleri görme yetisine de sahip değildir. Toplumsal nedensellikle aralarındaki bu *muazzam uçurum* nedeniyle burjuvalar, gündelik sorunları hayli kestirmeden bir düşmana havale edip eski güzel günlerin özlemine gark olmalarını mümkün kılan ve içinde romantik istek ve talepler, ilkel dürtü ve hikmetlerin kolayca yaşama şansı bulduğu *afaki bir saha*ya kendilerini kolaylıkla atarlar. Bu halleriyle de –o güne değin hiç olmadıkları kadar– *faşist propaganda makines*inin ideolojik endoktrinizasyonu için adeta *sıcak ve nemli bir humuslu toprak* vazifesi görürler (Bloch, 1977: 26).

Bloch, dönemin sosyoekonomik altüst oluşları nedeniyle giderek *tutunumsuz* hale gelen bu kitlenin, propaganda aygıtının *sorumluyu şıp diye teşhis edip düşmanlaştırma* üzerine kurulu indirgemeci söyleminin –belli bir konfor da sağlayan– ağına kolaylıkla düştüğünü belirtir. Ona göre, sınıf bilincinden yoksun ve ultra bireyci bu küçük burjuvaların *muhtemel bir işçileşme*den ölesiye tedirginlik duymaları, saldırgan ve tutkulu bir boyunduruk altına girmelerini ve bir otokratın iktidarında kendinden menkul bir *hikmet bahşeden* bürokratik yaşama gönül indirmelerini de beraberinde getirir (Bloch, 1991: 102). Solun, işin bu *duygulanımsal boyut*unu görmekten aciz snopluğundan kaynaklı dehşet verici yanlışının katkısıyla da Naziler hızla iktidara gelir (Thompson, 2013b: 83).

Öte yandan burada zikrettiği biçimiyle bu *eşzamansızlık hali*, Nazi iktidarı gibi felaketleri beraberinde getirse bile Bloch'a göre, mevcut halin kendisinden hoşnutsuzluğu hep diri tutan tarafıyla ütopik değişim arzusuna dair kapıyı da hep açık tutar. Bu anlamda Bloch (2013: 74), ilk etapta ve son âna değin sadece, kendilerini sürekli surette tedirgin hisseden ve uzun vadede kökleşip derinleşme istidadındaki ütopik sadakat ruhuna sahip, huzursuz ve yerini her daim yadırgayan huysuz kimselerin müspet manada bir *sofuluğu* muhafaza edebilecekleri kanaatindedir. Bloch ayrıca, inanç ve olumlu anlamda sofuluğun; saf, mücbir, sistematik olması ve gerçeklik ilkesinin baskıcı taleplerine karşı etkili bir silaha dönüşmesiyle hakiki bir umut ontolojisine yer açan *örgütlü bir fantazi* haline gelebildiğini düşünür. Kendisini bir ateist olarak adlandırmasına rağmen, inançların tüm felsefelerin hayal ettiği en cesur projelerden daha cesur olmaya devam etmesi ve gerçek anlamda zincirlerin üzerinde biten yabani otlar misali orada büyümeyi sürdürmesi ama yine de *çiçeklerin en canlılarını üretmesi* nedeniyle bu dinî imgelerden istifade etmekten asla vazgeçmez (Bielik-Robson, 2019: 358).

Bloch'un din, gelenek ve sosyokültürel içerikten gıdalanan *somut ütopyası*, Hıristiyan inancının eskatolojik bakış açılarına dünyevi bir karakter kazandırarak, Marksist diyalektiğin

yoruma kapalılığını ve yalnızca analitik verilerin uygulanması ve sunumu yoluyla kendinden menkul teknik temelli bir çembere hapsedilmesini sorunsallaştıran yorumsamacı bir değişim talebinin sağladığı itkiyi miras alır (Raulet, 1976: 71-72). Bloch'un dini ve dinsel geleneği seküler bir Marksist ütopyanın refiki kılma çabası, Kıvılcımlı'nın İslâm'ın teşekkül evresinde müşahede ettiği göçebe, eşitlikçi kan teşkilatı temelli toplumsal örgütlenmesi ve ilahi kabuklu eşitlikçi söylemsel yapısını o andaki sosyalist bir kapsamlı değişim fikriyle hemdert sayan yaklaşımıyla ciddi benzerliklere sahiptir.

# Ütopya, Hemen! Şimdi!

Ernst Bloch sadece düşünce dünyası açısından değil, içinde anıldığı Marksist gelenek bakımından da yan sorun ve meseleler olarak görülen *ütopya, umut, kültür-sanat, din* ve *gelenek* gibi kimi zaman epeyce göz ardı edilen konulara, felsefesinde merkezî bir konum atfetmesiyle ayrıksı bir düşünürdür. Belli bir akıldışılığın tezahürü olarak telakki edilen ve yüksek felsefe ile siyaset bakımından da dikkate değer olmayan *ıskarta kavramlar* diye üzerinde pek durulmayan bu mefhumların, ilerideki *iyi toplum ideali* bakımından hayli kilit konumda olduğunu kanaatindedir.

Aklın, düşünüldüğü kadar rasyonel ilkeler üzerinden kendini gösteren bir meleke değil, kimi zaman ve hatta sıklıkla arzu ve umut eden, hayal kuran bir yöne de sahip bir meleke olduğunu belirterek bu dünyaya dair yeni bir şey söylenebilecekse, bunun tam da *aklın bu melekeleri* vasıtasıyla mümkün olacağını dile getirir. Bu minvalde aklın mühim niteliklerinden biri olarak Bloch'ta (2007a: 19-24) *umut* da insanlarda bir kuvve hatta doğal bir eğilim olarak bulunan ama üzerinde talimle yetkinleştirip öğrenilebilen bir beceri olarak tüm sosyokültürel mühimmattan bulup devşirilebilen, soyut halleri olabilse de somut haliyle insanın yaşama yönelik içgüdüsel

açlığı ve tutkusunun doğal bir bileşeni olarak sadece bir beklenti olmanın ötesinde insan bilincinin temel bir hattı, tüm nesnel gerçekliğin temel bir belirlenimini teşkil eder.

Neoliberal zamanlarda ütopyacı düşüncenin iyiden iyiye gözden düşmesi, gelecekteki belli bir *vuslata ergi* anlamında birtakım şablonlar ve hırslı hedeflerden müteşekkil ütopya düşüncesinin sorunsallaştırılmasını beraberinde getirse bile Blochçu bir arzu fazlasına tekabül eden dinamik bir süreç olarak ütopya düşüncesi, toplumsal yaşamın devrimci dönüşümü hedefinden sapmadan halen varlığını sürdürür (Vieira, 2017: 29-30). Buna mukabil Bloch'un çalışmalarına dönük teveccüh, ütopyacı bakiyeye ve Marksist sorunların mahiyetine göre değişiklik gösterse de kimi eleştirmenlerin *Umut İlkesi*'nde Schelling ve Stalin isimlerinin sıklıkla ve aynı anda zikrediliyor olmasını yadırgamaları (Kaufmann, 1997: 35), fazlasıyla kestirme bir eleştiridir. Böyle olsa bile Bloch'un yaklaşımının sosyalist düşünce nezdinde o anda ne türden bir açılım imkânına sahip olacağına ilişkin tartışmaları harlaması bakımından dikkat çekicidir.

Kültürel üretimdeki *siyasal bilinçdışını* Bloch'un ütopyacı yorumsamasından türeten Frederic Jameson da (1997: 111) Thomas Münzer'i *devrimin teoloğu* olarak tanımlayan Bloch'un, dinî bir karaktere atfettiği bu kendi değerlendirmesi kadar bile Marksist olmayacağına dair ciddi kuşku duymanın mümkün olduğu kanaatindedir. Ayrıca Jameson, Bloch'un temelde, bir umut ve beklenti doktrini olan sisteminin bizzat kendisinin bir beklentiye tekabül etmesi ve bunun da henüz vücut bulmamış evrensel bir kültür ve yorumsamanın sorunlarına çözüm olarak sunulmasından ileri gelen bir *kısırdöngü* nedeniyle ihmal edildiği iddiasındadır. Jameson'a (1997: 143) göre bu ihmalin sebebi, Bloch'un felsefesinin adeta *uzaydan düşmüşçesine* bizlere önce *tuhaf bir iç sıcaklık* ve *kudret* yayan, üzeri mistik sözler ve büyüler için anahtarları ifade eden ezoterik hiyerogliflerle bezenmiş, esrarengiz ve muazzam bir göktaşından kendi üst düzey şifre çözümü için medet uman bir biçimde bütün ihtişamıyla karşımızda durmasından kaynaklanır. Bu bağlamda

Bloch'un, görünüşte birbirinden bir hayli farklı görünen kültürel ve siyasal parçaları konvansiyonel bir tutarlılık dizgesine uygun olmayan bir bütünlükle birleştirerek zengin bir değerlendirme bağlamına imza attığını söylemek mümkündür.

Toplumsal devrim girişimlerinde tarihin sonunu görmekten ziyade dinamik karakterde bir tarihsel diyalektik bilincin umut temelli inşasını müşahede eden Bloch, olumsuz durumlarda bile umuda dair kuvveye dikkat kesilen, o kuvveyi bulup tozlarını alarak bugünün devrimci dönüşüm, daha iyi ve başka bir dünya tasavvurunun ilhamı kılmaya ayarlı sarsılmaz inancı ve üslubuyla Marksist düşünce açısından ayrıksı bir noktada durur. Bolca kullandığı Yunanca, Latince ve İbranice sözcük ve söz öbekleri nedeniyle sözlük yardımı olmadan okuması meşakkatli, çokça tireden oluşan yeni türetilmiş, az kullanılan deyişlerle dolu nispeten arkaik bir dil kullanan Bloch'un eski moda filozoflara özgü bu muhakkik üslubu, kimilerince felsefe için fazla şiirsel, şiir için fazla felsefi, Marksizm için de fazla Hegelci ve idealist bulunur; ziyadesiyle coşumcu ütopya yorumu da Marksist olmayanların nazarında fazla Marksist olarak telakki edilir (Rankin, 2011: 924).

Toplumsal ve siyasal mücadele için geçmişin ve kültürel mirasın kıymetinde ısrarcı olarak oradan bugüne dair *mühimmat devşirme gayesi*nden vazgeçmeyen Bloch'un bu *muannit tavrı* Marx'ın (2010a: 34) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde günün toplumsal devriminin kendi epik hikâye ve şiirini geçmişe dair boş inançlardan arınarak ancak gelecek üzerinden yazabileceğini belirten sözlerinden güç alan ve zamanla bir geleneğe dönüşen Ortodoks Marksist anlayışa karşı olmasından ileri gelir.

Eski devrimlerin kendi içeriklerini bastırmak pahasına geçmişten hatıralara, mesellere başvurduklarını, oysa gelmekte olan yeni çağın devrimci dalgasının *ölülere kendi ölülerini gömdürmeden*, geçmişin bütün hurafelerini kendi bünyesinden temizlemeden kendi özünü vücuda getiremeyeceğini dile getiren ve aslında dönemin netameli ve sürekli yenilgilerle malul bir toplumsal devrim sürecinde biraz da *umutsuz bir ton*dan konu-

şan Marx'ın (2010a: 34) bu tavrı, sonrasındaki Marksist düşüncede geçmişteki her şeye dair giderek çözülmesi güç bir *yok sayma ve kötüleme tavrını* cari kılar. Böylelikle Ortodoks Marksist anlayış, dünya çapında olsun ya da olmasın bir kitlesel işçi sınıfı devriminin geçmişten mutlak bir kopuşu ifade eden yepyeni bir kültür-sanat ve fikir dünyasına yaslanması gerektiği iddiasını Marksist siyaset teorisinin temel amentüsü haline getirir. Bu Ortodoks yaklaşımın karşısında Bloch, kendi tavrını şu sözlerle ifade eder:

> İlkin Marx, bunun yerine, temaşâ ve tabir etmeye tevekkül göstermeyen bir teorinin başlangıcı olarak, değiştirmenin *Pathos*'unu geçirdi. Böylece gelecek ile geçmiş arasındaki donuk ayrımlar yıkıldı, henüz olmamış gelecek geçmişte, öcü alınan ve tevarüs edilen, dolayımlanan ve ihyâ edilen geçmiş de gelecekte görünür hale geldi. (...) Bugünde ise hakiki eylem ancak bu hem geriye hem ileriye dönük olarak tamamlanmamış sürecin bütünlüğü içinde vuku bulur; materyalist diyalektik de bu sürece hâkimiyetin bir aygıtı olur, dolayımlanarak hâkim olunan *Novum* haline gelir. (...) önceki toplumlar da hatta onların içindeki kimi mitoslar da (salt ideoloji olanlar ve bilimsellik-öncesi batıl inançlar hariç), burjuvazinin bilgi kısıtını aşmış olan bir felsefeye ilerici bir miras aktarabilirler – her ne kadar, elbette bilhassa aydınlatılması, eleştirel bir biçimde temellük edilmesi, işlevsel olarak dönüştürülmesi gerekse de. (...) Marksist felsefe geleceğin felsefesi, dolayısıyla geçmişteki geleceğin de felsefesidir; böylelikle, bu birikmiş cephe bilinciyle, idrak edilmiş eğilimin hadiselere vakıf, *Novum*'a nişanlı, canlı teori-pratiğidir. Belirleyici olarak kalan, şudur: Görünüşüyle süreçsel-tamamlanmamış *Totum*'u [bütün] tasvir ve teşvik eden ışık, *docta spes, diyalektik-materyalist olarak kavranmış umuttur.* Felsefenin oluş'u ile varolan ve baki kalan temel izleği, henüz olmamış, henüz başarılmamış vatandır; Yeni'nin eski'yle diyalektik-materyalist mücadelesinde meydana gelen, oluşan vatan (Bloch, 2007a: 26-27).

Bu minvalde Kant (1993: 24), bütün bilme biçimlerinden daha eski köklere sahip olan ve diğer bütün doğa bilimleri *zamanın tüketici barbarlığı* tarafından öğütülecek olsa bile varlığını sürdürecek görünen metafizik spekülasyonun bütün bu kadimliğine rağmen geleceğe dair bir deneyimden azade olduğu için sahih bir bilimsel bilginin üretimine hiçbir zaman vasıl olamayacağını belirtir. Buna karşın Blochçu ütopya kavrayışı, gelecekten değil geçmişten devşirdiği umut imgeleriyle geleceğe açıklığı mümkün kılan bir anlayışın temsilcisi olmasıyla bu kısıtlamalardan kendini kurtarır.

*Kalubeladan beri* üzeri örtülü biçimde duran "yıkıcı, dengesiz, durağan olmayan" bir geçmişle rabıtayı hedefleyen, yeknesak bir düzene alternatif için bolca ayaklanma ve özgürlük mücadelesinin ilk örneklerini bünyesinde barındıran mirasın ürünü olmaları anlamında farklı bir tür ütopik nüvenin soluk alıp verdiği kutsal kitaplar da Bloch'a (2013: 123) göre, zorunlulukların egemenliğinden özgürlüklerin dünyasına sıçrama olarak zaten Marksizm tarafından dolaylı olarak ihtiva edilir. Bu anlamda muazzam bir malumatfuruşlukla sosyokültürel malzemeyi tarayıp kavramsal açıklıktan ziyade onların içindeki müpheme dikkat çektiği büyük eseri *Umut İlkesi*'nde Bloch, bir taraftan konvansiyonel dinin eleştirisine odaklanırken diğer yandan da onun derinlik ve tesirlerine alternatif teşkil edecek bir Marksizm anlayışının peşindedir (Eagleton, 2016: 128-129).

Bloch'un diyalektik Marksizm anlayışı "geleceğin açıklığını geçmişe yeniden sunmak, bir şeyin olma sürecinde, önceden ne-olmuş-olduğunu kavramak" temelinde ilerleyerek böylesine geniş bir olanaklar evreninde kendi geleceğine dikkat kesilirken geçmişteki yarım kalmış "kefaret, haz ve gelecek adalet umutları" ekseninde diri kalmayı beceren, sinizmin ideolojiyi suçlayan rahatlığı karşısında Nazizm gibi en uç ve korkunç ideolojik formasyonların bile özgün hayallere yaslanarak onların sömürüsü odaklı bir sahte serbestleşmeden medet umduğunun farkında olarak oradaki *zımni ütopik özü* de dikkate almayı salık verir (Zizek, 2019: 18-19). Ayrıca Bloch:

> Bir yanda *ilke* kavramı aracılığıyla düşündüğü *umut* ile özneyi, ona şimdiki belirlenimini veren sınıfsal *ilke*den tarihin geçmişinde yer alan, başka *ilkeler* ile belirlenmiş olsa da, ortak bir özellik aracılığıyla belirlemeyi; diğer yanda da *madde*yi *imkân* kategorisi dahilinde düşünüp, *nesne*yi, şimdi ve burada sıkışmışlığından kurtararak, onda gizli kalmış ya da açığa çıkmamış potansiyellerini gösterebilmek suretiyle hem bir *ultimum* tasarımından kurtarmayı ama hem de ondaki *novum*a açık olmayı, bu zamana kadar genellikle *biçimsel mümkün* ya da *maddeten nesnel mümkün* altında düşünülen *nesne*yle ilgili potansiyelleri yapısal ve *reel imkânlar* dahilinde sınırsız bir olabilirlikler/yapılabilirlikler kavrayışından kurtarmayı amaçlamaktadır (Elgür, 2019: 24-25).

Bu amaç doğrultusunda Bloch (2007a: 359), nesnel olanın henüz süreç içinde muhteva olarak ortaya çıkmayışıyla kendine sahip ve mukayyet olmama halinin kasveti olmasının yanı sıra *burnunun ucunu görmekten aciz olmak* misali en yakında cereyan ederek verili dünyada alttan alta eylemeye devam eden ve gerçekleşecek olanın içindeki en az gerçekleşmiş olanın belirli bir biçimini teşkil etmesiyle eylemli ânın çıkışsızlığını ifade eden *yaşanan ânın karanlığının*, gerçekliğin bağrındaki *kurucu eksiklik*ten çıkıp bugüne ulaştığını belirterek buradaki kavramsal çabanın bir yandan bu gibi kısıtları da göz önünde bulundurması gerektiğine dikkat çeker.

Bu kasvetin mükemmel bir örneği olarak Adorno'nun Auschwitz gibi bir felaketten sonra şiir yazmanın veya bu dünyaya ilişkin olumlayıcı bir söz söylemenin kifayetsizliğine hükmeden meşhur kötümserliğine karşı Bloch, bu karanlık çağda ancak muazzam bir inanç ve umutla sağ kalınabileceğini (Eagleton, 2016: 131) belirterek umuda dair kuvvenin peşinde bir *derviş* olma tavrındaki ısrarını sürdürür.

Bloch öte yandan, insanlığın en temel düşmanının *yıkıcı bir kötümserlik* olduğuna dikkat çekerken hayal ve umut etme, şimdideki geleceği tespit etme ve sıradan olanda olağanüstüyü tanıma yeteneklerinin kaybının da diğer önemli kusurlar olarak

göze çarptığını dile getirir. Marksist gerçekliği, *gerçeklik, artı ona içkin gelecek* diye tarif eden Bloch'a (1988: 162) göre, *gündüz düşleri*nin, umudun, geleceğin iç görüsü olarak muhtemel duygulanımların değerini görmezden gelmek ya da eleştirel biçimde reddetmek, faşistlerin, milliyetçilerin ve kapitalist haramilerin ayak oyunlarına karşı bütün bu mefhumların sağlayacağı *imkânlar havuzu*nu da yekten terk etmek manasına gelir.

Bu ısrarın bir ürünü olarak maddeyi Aristoteles'ten mülhem *dynamei on* (mümkün-oluş) mefhumu üzerinden bir süreç olarak kavrayan Bloch (2017: 76, 82), dünyayı içeriden, dışarıdan, baştan, sondan ve tüm başka biçimlerde nihayete ermemiş haliyle bir arada tutan bu *materia universalis* (evrensel madde) anlayışıyla kendine içkin bir ütopya sahibi olarak salt *nesnel reel mümkünlük* ve *soyut ütopya* olmanın ötesinde düşünür. Burada esasen belli bir bütünlükten ziyade *metodolojik bir geçici konvansiyon* olarak bütünlüğün sürekli surette yeniden tarif edildiği ve kendini her daim yeninin gerçekleştirilmesine angaje kılan bir süreç madde düşüncesini kavramsallaştırma derdindedir.

Öte yandan Bloch, diyalektiği altyapı ve üstyapı arasında sürekli bir alışveriş ve etkileşim olarak görür ve insanın bilinçli kolektif etkinliğini bizzat üretici güç mahiyetinde değerlendirir. Umuda tekabül eden talihe dair gönül rahatlığı içinde olmak, dünyayı bizzat kendisi vesilesiyle izah etmek ve insani mutluluğu dünyevi süreçler ve bu süreçlerin *imkân dairesi* olarak maddede aramak temelinde tanımladığı materyalizmiyle hareketin maddenin bizatihi varoluş biçimi olduğunu belirterek maneviyatın kıymetini onun erbaplarından da fazla bilen "sahih ve salih bir maddecilik"in bayraktarlığını yapar (Bora ve Elgür, 2019: 121).

Bütün bu yorumlara bakıldığında Bloch'un çalışmaları *siyasetle fazlasıyla meşgul bir müphemlik türü* şeklinde yorumlanabilir ve bunlardan hareketle onun öngördüğü ölçekte bir doğa ütopyasının mümkün olup olmadığı da bilinemeyebilir. Bu eserler, insanların halen bu dünyada kim oldukları ile nasıl yaşamaları gerektiğine dair kafalarında bolca soru işaretine de

yanıt teşkil etmeyebilir. Yine de –insanların en azından kendilerini teskin edecek birtakım teori ve yaklaşımlara ihtiyaç duymaları anlamında– *Blochçu spekülatif materyalizm*, özgürleştirici bir siyasetin imkân şartları bakımından dikkate değerdir. Ayrıca Bloch, hayli iddialı spekülatif nitelikli öngörü ve savlarının hiçbirine şahsen inanmıyor olsa bile mevcut sosyopolitik anda kapitalizmin sonunun ötesinde bir dünya tasavvur etmek isteyenler için başka türlü bir şeyin gerçekten nesnel olarak mümkün olduğuna dair *eğitilmiş umudun* (*docta spes*) varlığının yeterli geldiği bir siyasal ufka vesile olmasıyla da kıymetlidir (Moir, 2013: 137-141).

Sonuç olarak, Ortodoks Marksizmin kendinden menkul kesinliklerinden azade, yaşayan bir diyalektik anlayışa yaslanan Bloch'un *Umut İlkesi* temelli politik felsefesi, bazı durumlarda genel geçer manada birtakım tutarsızlıklarıyla malul görünse de bizzat bu tutarsızlık nedeniyle yer yer sözlü kültürün ihyasını hedefleyen ve buradaki sözler, anlatılar ve simgelerden anlam ve hikmet devşirme gayretinde olan akademi dışı çok parçalı bir dil kurma çabasının nişanesi olarak bugünlerde, her zamankinden daha yol açıcı ve aydınlatıcı görünüyor (Bora, 2007: 136).

Buradan hareketle Bloch'la hemahenk bir biçimde, tarihsel, kültürel ve toplumsal mirasın artık birer kalıntı veya çerçöp gibi görünen parçalarından, ezilenlerin unutulmaya yüz tutmuş ya da hiç gün yüzüne çıkma şansı bulamamış imkânlarından sosyalist bir geleceğe dair gömü arayışından taviz vermeyen Kıvılcımlı da tıpkı Bloch gibi serbest bir arama tarama faaliyetine girişmiş ve enternasyonal sosyalist teoriyi bulunduğu coğrafya ve tarihsel mirasla birleştirerek ona yenilikçi bir katkı verme çabasında olmuştur.

# İKİNCİ BÖLÜM

# Yerli Bir Sosyalist Teorinin İnşası Yolunda Mümin Bir Müceddid: Dr. Hikmet Kıvılcımlı

İşte "*Gözüyaşlı bağrıtaşlı Tarih Tezi*" gibi "Osmanlı Tarihinin Maddesi" yazıları da bu allak bullak baskın, sürgün, işkence, müsadere, angarya ve hepsinden üstün sık sık casuslayıcı arama tarama yollarından perse-küsyonun [eziyetin, zulmün] en inanılmazlarıyla "kovuşturuluyor"du. Onları değil yayınlamak, gün ışığında tutmak bile, bir cinayet saatli bombası olarak, önce gasp sonra yok etmeye kaptırmak olurdu.

Bıraktık *Tezleri* ve Maddeyi zamanın ve "zula"nın çürütücü ve "kemirici" sıçan dişlerine. Zaten amacımız bir kez herhangi bir "Tez" ve "Madde" gösterisi değildi. Sınıflar savaşı pratiğimizde, som gerçekliğimizce aydınlatmaktı. Vardığımız genel tarihcil sonuçlar, Türkiye'nin Ekonomi ve Toplum karakteristik özelliğine yeterince ışık tutmuştu. Bizim için, "Bilginlerin kulaklarına üfürülecek" soyut bilimden çok, savaşın anlamına ve biçimine yön verecek sonuçlardı.

Sonuçlara göre sosyal ve politik olaylarımızı 30 yıldır işledik durduk. Maval dinlendi. "Anladık."

– DR. HİKMET KIVILCIMLI, *TARİH YAZILARI*'NDAN

Buradaki epigraf, Hikmet Kıvılcımlı'nın yaşamı, eserleri ve bunlara yönelik geri dönüşleri mükemmelen çerçevelediği gibi Türkiye'de genel anlamda entelektüel üretim ve aydınlara yaklaşımın, özellikle de Türkiye solunun orijinal nitelikli üretime yönelik ciddi çekincesinin özeti gibidir. Türkiye sol siyasetinin genellikle belli ideolojik-politik merkezlerin *yerli temsilciliğini ifa eden şubeler* şeklinde teşekkül etmiş olması, müstakil bir

teorik-pratik birikime imkân vermediği gibi bu yönde çabaların da küçümsenmesine ve ciddiye alınmamasını yol açar.

Her türden orijinal girişim zamanla kurucu merkezin emanet ettiği görev ve sorumlulukların sorgulanması ve göz ardı edilmesine alan açtığı savıyla hasır altı edilmiş, bu tavırlarında ısrarcı olan az sayıda isim veya hareket de lüzumsuz *çıkıntılık* yaptıkları suçlamalarına uğrayarak mensubu oldukları anaakım yapıların dışına atılmıştır. *Birinci Dünya*nın çeperindeki *garip* ve *geri* bir coğrafyada enternasyonal bir ideolojinin mensupları olarak kendilerini o ideolojik formasyonun sadece *hıfzedilmesi* ve yaygınlaştırılmasıyla görevli sayan bu *mümessiller*, teorik birikimin –aynıyla vaki bir biçimde tercümesinin ötesinde– yerli sosyokültürel ve ekonomik hususiyetlerle *mümbit bir alışveriş* üzerinden yeniden inşasına niyetlenmeyi dahi *şeytana uymak* olarak değerlendirmiştir.

Bütün bu olumsuz tavırlara rağmen Türkiye sol/sosyalist hareketinde orijinal bir sosyalizm teori-pratiği ve güzergâhı belirleme ve yaratma gayesinde olan hayli seyrek olsa da birkaç isimden bahsetmek mümkündür. Bu isimlerden Behice Boran, Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya, örneğin üretim tarzı tartışmaları ekseninde yerli bir stratejik siyasal hat belirlemek niyetinin ötesine geçmemiş, teorik faaliyetleri daha çok üretim tarzı, kapitalizm, işçi sınıfının varlığı gibi meseleler ekseninde cereyan etmiştir. Buna mukabil yazı, düşünce ve eylem hayatı müthiş bir meşakkat, mahpusluk ve *susuş kumkumalığı* üçgenine hapsolmuş Hikmet Kıvılcımlı ise sosyalist teorinin kendisinin yorumlanmasının yanı sıra onun yerli şartlara yaratıcı bir biçimde uyarlanmasından tutun da verili koşullarda nasıl bir teorik-pratik aksta yürünmesi gerektiğini belirlemeye çaba gösteren stratejik-taktik belirlemelere varıncaya kadar insan toplumsallığının tümünü kapsama gayretinde olan bir skalada ürün vermiştir.

Üzerine eğildiği meseleleri ayrıntılı bir biçimde ele almaya çalışan Kıvılcımlı, *otantik* Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) ilk yöneticilerinden biri olarak partinin ezberleriyle yetinmez ve Türkiye'ye özgü bir sosyalist sol akım ve düşüncenin arayı-

şında olur. Partiye dahil oluşunun daha ilk yıllarında siyasal teorik-pratik faaliyet için herkes merkezden bir işaret beklerken Kıvılcımlı, 1930'lar gibi hayli erken bir tarihte Türkiye'nin sınıfsal ve toplumsal dokusunu ayrıntılı biçimde analiz eden ve partinin bu yönde politikalar belirlemesine yardımcı olma amacı güden *Yol* başlıklı bir kitap serisi kaleme alır.

O güne kadar kimsenin gündeminde olmayan Kürt ve Ermeni meselesi gibi konuları gündeme getirerek partiye yeni yollar, güzergâhlar açmaya çalışır. Bu önemli çabaya rağmen ne parti ne de genel sol düşünce içinde herhangi bir aksisedayla karşılaşan Kıvılcımlı'nın bu çalışması, tam tersine hasır altı edilip ileride onu habersizce partiden ihraç etmenin vesilesi sayılır. Bu çalışmanın ancak Doktor öldükten sonra yayımlanabilmesinden kaynaklı *talihsiz gecikmişliğin* Türkiye sol/sosyalist hareketi için ülkenin özgül niteliklerini kavramsallaştırma bakımından muazzam bir kayıp ve eksikliğe sebebiyet verdiğini de belirtmek gerekir.

Genç cumhuriyetin yerine geldiği imparatorluğun yıkıntılarından arınarak bambaşka bir şey olduğuna kendini de inandırabileceği bir zemin oluşturmak maksadıyla eskiyi tümden *keenlemyekün* addetmesinin, dönemin bütün ideolojik-politik yönelimlerini etkilediği bir kesitte Kıvılcımlı, geçmişi, bugünü inşanın bir *mühimmat deposu* gibi görür ve sürekli orayı kurcalamakla uğraşır. Kıvılcımlı'nın esas *teşrikimesaisi*, salt Türkiye tarihini değil evrensel tarihi de sosyalist bir devrimci dönüşüme can suyu verecek *filizlerin ışkın verdiği mümbit bir tarla* gibi düşünerek verili durumda bu tarlanın nasıl ekilip sürülürse sosyalizm güzergâhında ilerleyeceğinin bir yol haritasını çıkarma gayesi güder.

Bu türden bir işin muazzam bir entelektüel emek gerektirdiği ortadadır ve ömrünün yaklaşık üçte birini mahpus damlarında geçirmiş Kıvılcımlı da buradaki yıllarının ve sivil hayatta geçirdiği vakitlerin neredeyse tamamını bu işe vakfeder. Kıvılcımlı, havsala almayan bu doymak bilmez üretme enerji ve iştahının yanı sıra hapiste olmadığı zamanlarda da gündelik siyasete müdahale kaygısı ve çabasından da vazgeçmez.

Müstakil bir tarih tezinden Osmanlı'ya, Marksist teorik birikimin çeviri ve aktarımından onların şerh edilip yerli dilde yeniden inşasına, kadın meselesinden dil devrimine ve Türkçenin sorunlarına, metafizik sosyolojiler ve Bergson'dan Edebiyât-ı Cedîde'ye varıncaya kadar fantastik bir skalada yazıp çizer. Yayımlanmış yüze yakın kitap, anı ve risalesinin haricinde halen düzenlenip yayımlanmayı bekleyen yüzlerce sayfa elyazısı ve matbu eseri de Hollanda'daki Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü'nde (USTE) bulunan Kıvılcımlı, bu yönüyle Türkiye sol tarihinin tartışmasız en üretken ve orijinal düşünürü payesini fazlasıyla hak eder.

İmparatorluk sonrası yeni cumhuriyetin teşekkül evresinde de olduğu üzere Türkiye sol/sosyalist hareketinde *eski tüfek* kabilinden bulunan yönetici ve eylemci birçok isim gibi Balkan kökenli olan Hikmet Kıvılcımlı, bütün bu isimlerin ya memur ya orta sınıf veya üst orta sınıf mensubu olmalarının aksine, 'zor' şartlarda okuma imkânına kavuşmuş yoksul bir işçi ailesi çocuğu olmasıyla da ayrıksı bir kişiliktir. Kendisinin bu sınıfsal konumunun, bütün ömrünü ve düşünce hayatını etkilediği gerçeği, çileli yaşamı boyunca sadece pratik faaliyetlerinde değil, teorik faaliyetlerinde de salt betimleyici ya da epistemolojik bir ilgiden çok gerçekten canını yakan sorunların teorik açıdan derinleştirilmesi gerektiği inancıyla hareket etmesinde de kolaylıkla gözlemlenebilir.

İlk bölümde etraflıca ele alınan Bloch'la Kıvılcımlı, insanın kolektif eylem kapasitesine inanç, bıkmak bilmeyen ve engel tanımayan bir siyasal eylem aşkı ve bununla bağlantılı devrimci romantik izlekler ve beynelmilel sosyalist teorinin pek yüz vermediği veya bağımlı değişkenler olarak ikincil önem atfettiği din, kültür ve gelenek gibi insan yapısı örüntülerin sosyalist teori bakımından kurucu öneme sahip olduğu vurgusu gibi noktalarda ilgiye değer ortaklıklar taşır. Bu anlamda Türkiye sol tarihi bakımından ayrıksı bir konuma sahip olan ve bütün teorik-pratik faaliyetini bu duyarlılıklar üzerine bina eden Hikmet Kıvılcımlı'nın yaşamı ve eserlerine daha yakından bakmak gerekir.

# *Mazlum Halk Çocuğu*ndan Sosyalist Teorisyenliğe: *Her Devrin Garibi* Kıvılcımlı'nın Yaşamı ve Teorik Meşgaleleri

Osmanlı'nın son yılları müthiş bir siyasal şiddet ve altüst oluşu beraberinde getirmiş, altı yüzyıllık imparatorluk son nefesini vermek üzereyken hâkimiyetini güç bela koruduğu Balkanlar gibi coğrafyalarda merkezî iktidarı dahi sıkıntıya sokacak çapta siyasal ve paramiliter örgütlenmeler cirit atar hale gelmiştir. II. Abdülhamit'in her türden muhalefeti baskılamaya odaklı istibdat rejimi giderek kendi sonunu hazırlarken, günün yükselen ideolojik nosyonu olarak milliyetçilik, Osmanlı gibi yetmiş iki buçuk milletten müteşekkil çok etnisiteli bir imparatorluk için muazzam bir tehdit teşkil eder. Balkanlarda ve bilhassa Osmanlı Makedonyası'ndaki bu *kaotik nebülöz*, Abdülhamit sonrası memleketin kaderine hükmedecek İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurulmasıyla sonuçlandığı gibi sadece Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve tahkimatında etkili olan kadroları değil, Türkiye'deki erken dönem sol/sosyalist muhalefet hareketinin ileri gelenlerini de bağrından çıkarır (Ünsal, 1996: 7).

Bugünkü Kosova'nın başkenti Priştine'de posta müdürü Arnavut bir Osmanlı memuru baba ile tütün işçisi bir annenin oğlu olarak dünyaya gelen Hüseyin Hikmet (Kıvılcımlı) de babasının Hicaz tayini sonrası sırra kadem basmasıyla yetim bü-

yür; henüz on yaşındayken baş gösteren Balkan Savaşları'yla beraber tarumar olan Osmanlı Balkanları'ndan göçmek zorunda kalarak ailesiyle beraber ilkin İstanbul'a oradan Kuşadası'na gelir. Buraya yerleşmelerinden birkaç yıl sonra bu kez Anadolu topraklarının işgale uğraması sonrası patlak veren Kurtuluş Savaşı'nda yeniyetme bir lise talebesi olarak Yörük Efe liderliğindeki Kuvayı Milliye milisleri safında direnişe katılan Kıvılcımlı, savaş sonrası İstanbul'a gelerek Vefa Lisesi'nin yatılı bölümünde lise öğrenimini tamamlar (Kale, 2017: 13).

Kıvılcımlı'nın Askerî Tıbbiye yılları, kendi meşrebince Müslüman bir delikanlının yepyeni fikir hareketleriyle tanışıp henüz örgütlenmekte olan TKP'ye katılması, kendi ifadesiyle "Tıbbiye Camiinde askerî imamın arkasındaki tek sadık cemaat: Hüseyin Hikmet Efendi [iken] (...) 'Kul ya eyyühel-kafirun...' suresinden materyalizme atlayış" ile sonuçlanır (Kıvılcımlı, 2007a: 24-25). Askerî Tıbbiye'de tahsil ettiği *müspet ilimler* ve işgal şartlarında tanıştığı Batılı pozitif bilgilerin yanı sıra *Türk Ocağı*, *Aydınlık*, *Kurtuluş*, *L'Humanite* gibi mecmua ve gazetelerin de katkısıyla Kıvılcımlı, dünyayı açıklayıcı niteliğini kaybettiğini düşündüğü din ile arası açılsa bile ömrünün hiçbir döneminde kaba materyalist bir din karşıtlığına tevessül etmez. Dinin insanın dünyayı anlama, yorumlama ve kimi zaman değiştirmeye dönük yordamlarından biri olarak dikkate değer olduğunda ısrarcı olur. Dönemin modernleşme kaygılarının ilk etapta askeriye ve eğitim alanındaki reformlarda kendini gösterdiği düşünüldüğünde Hikmet Kıvılcımlı'nın bir Askerî Tıbbiye talebesi olarak bundan etkilenmesi çok normaldir ve buralardaki düşünsel atmosferin sonraki yaşamı boyunca ortaya koyacağı bütün teorik pratik faaliyetin materyalist bir açıyla şekillenmesindeki payı da tartışılmazdır (Aydar, 2016: 37-38).

1925'te önce partinin gençlik hücresine dahil olup *Aydınlık* dergisinde Ahmet Tevfik mahlasıyla yazılar kaleme alan ve sonrasında gençlikten sorumlu merkez komite üyeliğine terfi eden Kıvılcımlı, yeni rejimin kendi bekasını tesis maksadıyla Şeyh Sait İsyanı'nı vesile ederek çıkardığı bir çeşit olağanüstü

hal yasası olan Takrir-i Sükûn Kanunu'nun gadrine uğrayarak kalan ömrünün üçte birini oluşturacak hapishane sürecinin ilk tecrübesini burada yaşar. Bu başlangıç uzun bir fasıla vermez ve Kıvılcımlı, eski TKP'li yeni *Kadrocu* Vedat Nedim Tör ve Şevket Süreyya Aydemir'in ihbarlarıyla TKP'nin tümden tasfiyesini hedefleyen 1927 tarihli tevkifattan da payını alır. 1929'da İzmir suikastı nedeniyle yapılan kovuşturmalarda komünistleri de aradan çıkarmayı ihmal etmeyen genç cumhuriyetin mahkemeleri, Kıvılcımlı'ya da dört yıl hapis cezası verir. Mahkûmiyet kararının açıklanması sonrası mahkemede "Hepimiz çıkarken *Kızıl bir profesör* olarak çıkacağız" (Akbulut, 2005: 109; Sadi, 1994: 817; Tunçay, 2009: 93) sözlerini zikreden ve bu dönemi Elazığ Cezaevi'nde geçiren Kıvılcımlı için bu mahkûmiyet, siyasal hayatı bakımından mühim bir kırılma ânını oluşturur (Kale, 2017: 13-14).

Kıvılcımlı'nın işkenceler, ölüm tehditleri, saldırılar ve parti içi kavgalar eşliğinde muazzam zorlu şartlarda olsa bile müthiş bir çalışma ve öğrenme arzusuyla dolu olarak Elazığ Cezaevi'nde geçirdiği dört yılda birçok farklı çalışmanın yanı sıra esasen TKP'nin hem teorik hem de pratik etkinliklerinin içerden bir eleştirisi ve Marksizmin tarihsel materyalist yöntemsel birikimi üzerinden yerel teorik pratik bilginin sol/sosyalist bir dönüşümü mümkün kılacak biçimde yeniden değerlendirilmesi ve inşasına odaklanır. Bu amaçla hapse girmeden önce kendisinin de mensubu olduğu merkez komitenin görevlendirmesiyle bu işe giriştiğini belirten Kıvılcımlı (2009a: 12, 20) *Yol* serisi olarak adlandırdığı bu notları, "1- Devrimci teori mücadelesini somutlaştırmaya çağırmak için; 2- Pratik mücadelede Lenin'in çizgisi yönünde yürüyen bütün proletarya devrimcilerini, sağlı sollu bütün küçük burjuva 'çeteci' sapıtmalarını gömmeye çağrılı bulunan ölüm çanı olmak için..." kaleme aldığını ifade eder.

Bir başka açıdan Hikmet Kıvılcımlı'nın *Yol* serisinin, Leninist bir perspektifle burjuvaziye karşı legal ve illegal bütün yolların müthiş bir koordinasyonla işe koşulduğu, çelik çekirdek niteliğinde disiplinli devrimci grubun bir dünya devrimi

peşinde olmasını salık veren III. Enternasyonal'deki (Johnstone, 1993: 200-201) yaklaşımların Türkiye örneğine derli toplu bir uyarlaması olduğu sıklıkla dile getirilir. Buna karşılık Doktor'un Enternasyonal'de savunulan tezleri de eleştirel bir süzgeçten geçirerek bünyesine katıp onları aşmaya yönelik bir adım attığı ve buradan gıdalanan bir *evrensel dogmatizm* eleştirisine kapı araladığı da savunulmaktadır (Ağcabay, 2009: 193). Bu savunu, III. Enternasyonal'in (Komintern) SSCB'de Stalin iktidara geldikten sonra Sovyet ulusal çıkarlarının savunulmasının dünya sosyalist hareketinin gelişmesinin de en temel şartı haline getirildiği bir çizgiye savrulması ve buradan doğru evrensel bir dünya devrimi fikrinden geri dönülerek eldeki mevzilerin korunmasına odaklı aşamalı bir devrim modelini salık veren güya stratejik aks değişimiyle beraber düşünüldüğünde anlamlıdır.

Buna karşın Komintern'in teşekkül evresi ve onu takip eden birkaç yılda Lenin'in ilan ettiği ilkeler ekseninde oluşturduğu teorik çerçevenin, Hikmet Kıvılcımlı'nın *Yol* dizisinde ortaya koyduğu teorik-pratik yaklaşım ve yol haritası bakımından dikkate değer ortaklıklar taşıdığı da aşikârdır. Kıvılcımlı'nın, özelde Kürt meselesi, genelde *ulusal sorun* meselesine odaklanan *İhtiyat Kuvvet Milliyet Şark* risalesinde konuyu Leninist bir çizgide *ulusların kendi kaderini tayin hakkı* çerçevesinde ele alan yaklaşımı, Lenin'le mutabık olsa da TKP'nin o dönemki çizgisinden epey farklıdır. Öte yandan onun bu konuyu bir daha hiç bu boyutta araştırma konusu haline getirmeyişini, zamanında çözümleyip tüketmiş olmanın rahatlığından ziyade sonraki güncel gelişmeler ekseninde kendince belirlediği yeni stratejik taktik hamlelerin bir tezahürü gibi görmek daha doğrudur.

Bununla birlikte, yerelde yeni rejimin kendini tahkim etme kaygısının zirveye çıktığı, dünya konjonktüründe ise Birinci Dünya Savaşı'yla beraber daha da kırılganlaşan orta sınıfların yığınlar halinde akın akın faşizm katarına bindiği bir tarihsel kesit olan 30'lu yıllar göz önüne alındığında; Kıvılcımlı'nın *Yol* serisi yine de ayrıksıdır. Bu seri, Osmanlı'nın son dönemlerinden cumhuriyetin ilk yıllarına dek oluşmuş iyi kötü elli yıllık

bir sol/sosyalist birikimin hem genel teorik açıdan hem de o teorik malzemenin yerel dinamikler üzerinden işlenip devrimci bir stratejiye dönüştürülmesi amacına yönelmiş ayrıntılı bir analizini içermesi nedeniyle kesinlikle benzersizdir. Parti yetkili kurullarına sunulmasına rağmen –o zamana kadar Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) küçük bir sekti olarak varlığını sürdürmekten pek de memnuniyetsiz görünmeyen ve ağırlıklı bir kısmı SSCB'de yerleşik olan– TKP merkez komitesi tarafından Kıvılcımlı'nın bu çalışmasının dikkate alınmayışı, Türkiye sol/sosyalist hareketinde yerel nitelikli bir sosyalist düşünsel birikimin neden ortaya çıkamadığının sebeplerinden birini gözler önüne serer.

Tam da mahkemede söylediği gibi tutukluluk dönemini bir çalışma ve öğrenme süreci gibi görerek, hapishaneden heybesinde birçok telif ve çeviri eserle 1933'te çıkan Kıvılcımlı, Sovyetler Birliği'nin güdümünde, ne yapacağı dış politik ilişkilerin sarkacında bir aktif bir pasif seyreden TKP'nin kararsız tavrına takılmadan, bir an evvel en azından yayıncılık alanında siyasal faaliyetlere başlanması gerektiğine kani bir biçimde bu telif ve çeviri eserlerin yayımına girişir. Parti içi çekişmeler nedeniyle sonrasında "kendi elimle Parti'ye mal ettiğim" (Kıvılcımlı, 2009b: 231) dediği Marksizm Bibliyoteği Yayınları'nı kuran Kıvılcımlı, 1933'te hapishaneden çıkışından 1935'te yayınevini kuracağı vakte kadar geçen iki yılda bile muazzam bir polis baskısı, sürekli gözaltılar ve işkencelerle mücadele eder (Tunçay, 2009: 140). Bu süre zarfında burnunu her dışarı çıkarışında türlü gerekçelerle hapsedilmiş olmasının yanı sıra partidaşları tarafından da çeşitli fenalıklara maruz kalır (Ağcabay, 2015: 147).

Kıvılcımlı'nın, bütün bu sıkıntılara rağmen hapishanede çerçevesini çizdiği yol haritasının gereğince yasal zemini bütün olanaklarıyla kullanma taktiğini devreye sokarak partiye yeni bir mecra açmak maksadıyla (2009b: 232) giriştiği bu yayınevi işi, Kerim Sadi'nin İnsaniyet Kütüphanesi ile Haydar Rıfat ve Sabiha-Zekeriya Sertel çiftinin çevirileriyle yürüyen Dün ve Yarın Tercüme Külliyatı'yla beraber 30'lu yılların ba-

şından beri sol/sosyalist yayın faaliyetine sağlanan göreli özgürlük ortamından istifade etme çabasının da bir ürünüdür (Karaca, 2011: 108). Sovyetler'le arayı hoş tutmak maksadıyla bu türden faaliyetlere müsamaha gösteren Kemalist Türkiye'ye, yaklaşan dünya savaşında onları yanında tutmak maksadıyla Sovyetler de rejime muhalif olarak sivrilen TKP'yi dizginleyerek ve hatta kapanmaya teşvik ederek jest yapar. Kıvılcımlı da Kemalistlerle sağlanan bu geçici ferahlama kaynaklı fırsattan istifade *Kapital*'i yayımlamaya başlayarak rejimi daha demokratik bir mecraya çekmeyi umar ve bütün bu faaliyetlerin daha da ferahfeza yapılabileceği bir siyasal ortam yakalanabileceği ihtimalini kovalar (Türkali, 2017: 405).

Kıvılcımlı, *Yol* serisinde savunduğu *legaliteyi istismar* prensibi uyarınca partinin sadece yeraltında değil, yasal sahada da hiç yoksa gazete, dergi ve kitap yayımı gibi işlerle kitle nezdinde görünürlük kazanması gerektiği inancıyla kurduğu *Marksizm Bibliyoteği*'nde 1935'te dördü kendine biri Fatma (Nudiye) Yalçı'ya ait beş telif, tamamının tercümesi kendine ait üç de çeviri olmak üzere toplam sekiz kitap basar. 1936'da ise ikisi kendisine ikisi Hasan Ali (Ediz)'e ait dört telif, biri kendisine biri de Hasan Ali (Ediz)'e ait iki çeviriyle beraber toplam altı eser, iki yılda toplam on dört kitap yayımlar. Ayrıca Kıvılcımlı, TKP'nin eylemsizlik kararı sonrası boş durmaz ve Fatma (Nudiye) Yalçı'yla beraber Cağaloğlu Yokuşu'nda bir Fransız Kütüphanesi'ni devralarak hem mesai hem de ticaret ortağı oldukları ve kitap yayınının yanı sıra kitap ve kırtasiye satışı yaptıkları Kıvılcım Kütüphanesi'ni açar (Ergün, 2014: 10).

1936-1937 yıllarında *Emekçi Kütüphanesi* etiketiyle, o güne kadar belli bir idare adresi olmadan esasen evden yaptığı yayınlara 1937 sonları itibarıyla Kıvılcım Kütüphanesi[1] adresinde devam eden Kıvılcımlı, burada da yedi forma halinde ya-

1 Kıvılcım Kütüphanesi'nin kuruluş tarihinin 1937'nin Ekim-Kasım ayları olması gerektiğini, birçok farklı kaynağın taranması ve mukayeseli incelenmesi üzerinden bir *hafiye* titizliğiyle ortaya koyan Mehmet Ergün'ün (2011) çalışması, ayrıca Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın 1935-1938 yılları arasında yürüttüğü yayımcılık faaliyetinin hangi gerekçe ve zorluklarla icra edildiğinin derli toplu bir izahatını yapar.

yımlanan ve çevirisi kendisine ait olan Marx'ın *Kapital*'i, ikisi Fatma (Nudiye) Yalçı'ya, birisi de C. M. (Cabbar Moser)'e ait tamamı çeviri beş kitap yayımlar. Emekçi Kütüphanesi'ne dahil olup olmadığı belirsiz olan *Günün Meseleleri* başlıklı son dizide de Kıvılcımlı, iki kitap yayımlamayı planlasa da *Demokrasi: Türkiye Ekonomi ve Politikası Hakkında* başlıklı risaleyi ancak yayımlayabilir (Ünsal, 1996: 53-60); Donanma Davası süreci ve sonrasında çarptırıldığı on iki yıllık hapis cezası nedeniyle serinin ikinci kitabı *Fetih ve Medeniyet*'i ancak on altı yıl sonra yayımlama olanağı bulabilir (Kale, 2014: 71).

Kıvılcımlı, tamamı kendi çevirisi olan Marx'ın *Gündelikçi İş ile Sermaye* kitabıyla *Kapital*'inin yirmişer sayfalık yedi forma halinde bir serisi, Lenin'in *Karl Marks'ın Ekonomi Politiği, Sosyalizmi, Taktiği* ve *Karl Marks'ın Hayatı, Felsefesi, Sosyolojisi* kitapları ile Engels'in *Ludvig Föyerbah ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* eserlerini yayımlar. O dönemde Kıvılcımlı'nın hem gönül hem de parti yoldaşı olarak hayatına giren, ömürlerinin sonuna kadar ideolojik birliktelikleri sürse de gönül birliktelikleri uzun mahpusluk yıllarının gadrine uğrayan Fatma (Nudiye) Yalçı da bu yayınevleri için Marx'ın *Enternasyonal Açış Hitabesi* ve Engels'in *Marksizmin Prensipleri* eserlerini çevirir. Çeviri eserler arasında Dr. Hikmet ve Fatma Nudiye'ye ait olmayan eserler, C. M. imzasıyla çıkan ve Azeri çevirmen Cabbar Moser'e ait olduğu düşünülen, Engels'in *Maymunun İnsanlaşması Prosesinde Emeğin Rolü* başlıklı incelemesi ve yayınevinin parti nezdinde Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Eczacı Vasıf (Onat) ile beraber parti merkez komitesini teşkil eden üç kişiden biri olan Hasan Ali (Ediz)'in çevirdiği Stalin'in Batılı gazetecilere verdiği mülakatlardan oluşan *Stalin Diyor ki* başlıklı derlemedir.

Marksist teorinin temeli ve girişi niteliğindeki bu eserlerin çevirisiyle Kıvılcımlı, o güne kadar fazla örneği bulunmayan Marksist literatür örneklerini kitleye mal etme ve popüler hale getirmenin yanında makul fiyatlarla erişilebilir kılma gayretindedir. Lenin'in *Karl Marks'ın Hayatı, Felsefesi, Sosyolojisi* adlı risalesine yazdığı kısa önsözde Kıvılcımlı'ya (1935a: 2)

göre bu eseri, "kesesi ve vakti dar olanlar" ucuz ve kısa olduğu; "kesesi ve vakti bol olanlar", Marksizmi etraflıca analiz kapısı ve o denizde salimen yol almak için bir pusula niteliği taşıdığı; "Marksizmin dostları", Lenin'in dediği gibi iyi bilinmeyen bir doktrini kestirmeden kepaze etmenin onu acemice savunma gayretinden ileri geldiği bilinciyle iyice öğrenmek gerektiği; "tarafsızlar", hem nalına hem mıhına diyalektiğinin mahiyetine akıl erdirmelerine katkı yapacağı; ve son olarak "Marksizmin düşmanları" da "ille çatacağız" aşkıyla bu *müthiş* düşüncenin "ağzına lokma ve evrene maskara olmak illetlerine herhangi bir ilaç" olma ihtimali için okumalıdır.

Marx'ın *Gündelikçi İş ile Sermaye* risalesinin çevirisine yazdığı önsözde ise Kıvılcımlı (1935b: 3-4), Marksizm adına daha önce yapılan yayınların ikinci üçüncü elden yapılması nedeniyle ortaya *suyunun suyu* kabilinden ürünler çıktığını ve ilk elden çevirilerin de Marksizmin üstyapısını ifade eden siyaset, literatür vb. unsurlar üzerine görüşlerle oyalanıp bocalayan ve mevzunun özünü oluşturan ekonomi-politiğe ilişkin fikir vermediği için eksik olduğunu belirtir ve yaptıkları bu çevirinin, meselenin ekonomi-politik veçhesinin ilk elden anlatıldığı bir metin olmasıyla diğerlerinden ayrıldığını savunur. Emekçi Kütüphanesi'nde yayımına başlayarak sadece yirmişer sayfalık yedi forma yayımlayabildiği *Kapital* çevirisine yazdığı öndeğinide de Kıvılcımlı (1937: IV-V), Marx'ın bu eserde kapitalist toplumun iktisadi hareket kanunlarını ortaya koyduğunu ve bu niteliğiyle ölümsüz payesini hak ettiğini söyler. Bu çeviride ise metni, daha evvel Fransızcadan yaptığı çevirinin müşahitliğinde ama oradaki kimi terim yanlışlarının düzeltilmesiyle özgün Almanca metin üzerinden, eserin izin verdiği ölçüde "munis [bir] Türkçe ile vermeye çalıştı[ğına]" dikkat çeker. Fransızcasına nazarla daha nitelikli bir çeviri ortaya koyma iddiasını fazla cüretkâr bulacakları da Türkiye'de Marksist bir inkişaf ve esas göremeyecek denli körleşmiş "sağlı sollu mürteciler" olarak nitelendiren Kıvılcımlı, bu çeviriyle Türkçeye katkı yapmanın yanı sıra hem kendisinin hem de Emekçi Kütüphanesi'nin takdire şayan bir biçimde "bir gündelik gazete

fiyatına bir forma *KAPİTAL* vermek" şiarı ile de ülkedeki devrimci hareket ve kuvveye olan inancını ifade ettiğini belirtir.

Bütün bu çeviri eserlerin yanı sıra Kıvılcımlı, birkaç tanesi farklı isimlere, çoğunluğu kendine ait bir dizi telif eser de yayımlar ve 1938 Donanma Davası'nda yeniden tevkif edilene kadar yayıncılık faaliyetinde ısrar eder. Dr. Hikmet'e ait olmayan eserler, o dönemki İspanya İç Savaşı'nı tarihi, içeriği ve uluslararası destek ve bağlamı ekseninde adeta bir belgesel titizliğinde ele alan Hasan Ali (Ediz) imzalı *İspanya'da Neler Oluyor?* ve Stahanof Donbaz adlı bir madencinin mucidi olduğu kâr güdüsü olmadan Sovyetler'de üretim ve verimlilik artışı yöntemini tanıtıp tartışmaya çalışan *Sovyetlerde Stahanof Hareketi* başlıklı çalışmalar ile kimilerinin *Tarih Tezi*'nin öncülü diye niteleyerek Doktor'a mal ettiği fakat Fatma (Nudiye) Yalçı'nın eserin girişinde Hikmet Kıvılcımlı'ya ithaf ettiğini belirttiği ve ileriki yıllarda da telif eserim sıfatıyla andığı *Sosyete ve Teknik* adlı incelemesidir (Kale, 2014: 27-29).

Dr. Hikmet'in kendi yayınevinden 1935'te yayımladığı *Edebiyat-ı Cedide'nin Otopsisi No: 1: Tarihi Materyalizm Açısından Bir Çağ Psikolojisi Üzerine Sentetik Bir Deneme* başlıklı çalışması, hapishane koşullarında sıkıntıdan girişilen öylesine bir alıştırmadan ziyade, Kıvılcımlı'nın edebiyattan siyasete, iktisattan tekniğe kadar insan bilgisinin tamamını tarihsel materyalist bir açıdan çözümleme gayretinin mümtaz bir örneği olması bakımından dikkat çekicidir. Sadece o günlerde değil şimdilerde bile edebiyat gibi meselelerin yüksek siyasete göre ikincil şeyler olarak telakki edilerek genellikle göz ardı edildiği düşünüldüğünde o tarihte Kıvılcımlı'nın bu çabasının ayrıksılığı daha da açıklık kazanacaktır. *Mümin bir komünist* olarak edebiyatı toplumsal yaşamın acılarını yansıtmak ve çözüm önerileri sunmakla vazifelendiren *toplumsal gerçekçiliğe* teşne olan Kıvılcımlı, Edebiyât-ı Cedîde'yi geçiş dönemi burjuva aydının bunalımlarını fazlasıyla yansıtan bir tuzu kuruluğun hezeyanlarından müteşekkil addeder. Kıvılcımlı (2008a: 26), Edebiyât-ı Cedîde'de, her yerde ve şeyde aşk ve şehvete şayan bir dişilik gören *panseksüalizm*; dünyanın tümünde yazıklanma ve kahırlanma-

ya amade bir bezginlik ve sıkıntı bulan *melankolizm* ve şirazesini kaybetmiş gibi mensup olduğu toplum ya da coğrafyaya yabancılaşma ve onu hakir görme, sırf ilginçlik olsun diye afaki hülyaların peşinden gitmeye denk düşen *eksantirizm* şeklinde ifade ettiği üç temel özellik tespit eder. Bu tespitlerden anlaşılabileceği gibi Edebiyât-ı Cedîde, Kıvılcımlı nazarında üç beş varsıl yarı aydının kapalı devre *ezoterik cemaat* misali kendilerini eğledikleri, Batı düşüncesi ve felsefesinin kendisinin özümsenmesinden ziyade onun hayli yüzeysel bir suretine tutkunluğun melankolisiyle uyuşmuş ve mensubu oldukları sınıfın yaşadığı aktüel buhranı aynıyla yansıtan bir *dekadans edebiyatı*ndan öte bir anlam ifade etmez.

Edebiyata ilişkin bu yorumlar ekseninde bakıldığında Bloch'un avangart, yenilikçi ve bireysel yönü ağır basan edebiyatın içindeki örtük ütopik uğrağı fazlasıyla önemseyen tavrına karşı Kıvılcımlı'nın yaklaşımı; bu türden bir edebiyatı, çaplı bir siyasal dönüşüm ufku olarak devrime giden yolda yersiz bir melankoli, sıkıntı ve ezoterizmle zinde kuvvetlerin zihinlerinin bulandırılmasına hizmet ettiği iddiasıyla yerden yere vuran Georg Lukács'la hemdert gibidir. Buna rağmen Kıvılcımlı'nın bu risalesinin, edebiyat akımlarını kendinden menkul özerk bir sanat alanı olarak görüp kenara koymaktansa mensuplarının sınıfsal konum ve toplumsal statülerine varıncaya kadar incelemesinde yer vererek bunların düşünce ve sanat anlayışlarına da doğrudan etki ettiğini vurgulamasıyla Pierre Bourdieu'nün toplumsal sınıf ve statünün entelektüel iktidarı ve kuşaktan kuşağa devreden bir ayrıcalığı da beraberinde getirdiğini savunan *habitus*, *alan* ve *sermaye* mefhumlarına (Etil ve Demir, 2014: 334-342) on yıllar öncesinden bir *menfez* açtığını da söylemek mümkün.

1935'te yayımlama olanağı bulduğu bir diğer çalışması *Türkiye İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı*'nda "Yaşamak için, işgücünü serbest bir meta gibi pazarda satan ve bu satımla geçinen insan işçidir. Durumu ve dolayısı ile çıkarı aynı olan bu insanların topuna birden emekçi, proletarya, işçi sınıfı denir" ifadesiyle sarih bir işçi sınıfı tanımlaması yapar. Bu çalışmasıyla, 70'ler-

de bile tartışma konusu edilen Türkiye'de ele gelir bir işçi sınıfının olup olmadığı meselesini birçok resmî istatistik ve verinin yanı sıra farklı çalışmalardan da istifade ederek mukayeseli bir incelemeyle bilimsel niteliği haiz bir biçimde ortaya koyar (Kıvılcımlı, 2008b: 65).

Avrupa'ya nazarla nispeten az sayıda olsa bile Ekim Devrimi'ni yapmış Rusya'yla aşağı yukarı aynı oranda bir işçi sınıfını barındıran Türkiye'de, kırsal üretimde çalışanların da hesaba katılması durumunda kayda değer bir proletaryadan bahsetmenin mümkün olduğunu belirtir. Yine de böyle bir nicelik arayışından ziyade isabetli tespit yapmak için işçilerin şehir nüfusuna oranına bakmanın daha doğru olduğunu altını çizer zira modern toplumların hepsindeki gibi Türkiye'de de şehir, köyün belirleyicisidir (Kıvılcımlı, 2008b: 34). Ayrıca, mukayeseli olmasının yanı sıra dar bir sanayi işçisinden çok emeğini piyasada satan herkesi işçi kabilesinden saymak gerektiğindeki ısrarı ve "ev sanayiinin adsız proleterleri" diyerek genellikle göz ardı edilen veya talileştirilen ev içi kadın emeğine dolaylı da olsa dikkat çekmesiyle Kıvılcımlı (2008b: 29), bu anlamda da istisnaidir.

Dr. Hikmet'in okuduğu Marksist klasikleri Türkiye mikrokosmosunda yeniden üretme gayretinde olduğu ve 1935'te yayımlanan *Emperyalizm Geberen Kapitalizm* başlıklı çalışması, Lenin'in *Emperyalizm* kitabının sadık bir uyarlaması olduğu gibi oradaki parametreler üzerinden Türkiye'de bilhassa Türkiye İş Bankası'nın ihdası sonrası finans kapitalin gerçek üretim hattını iğdiş edip kendine bağımlı kılması sürecini açıkça anlatır. Kıvılcımlı'ya (2007b: 51) göre bütün sermaye türlerini baştan çıkaran bu finansal rant ekonomisi sadece iktisadi değil, kültürden siyasete, bilimden devlete bütün sosyokültürel ve ekonomik mecrayı Marksist teorinin terimleriyle hem ekonomik altyapı hem de toplumsal üstyapı anlamında tümden kendine mal eder. Fransız yazar Henry Barbusse üzerine kaleme aldığı risalede de entelektüel olmanın sorumluluğu ve niteliğine ilişkin belirlemelerde bulunan Kıvılcımlı, hâkim sınıfların memuru olması nedeniyle sade suya tirit bir tarafsızlık

söylemine gark olmuş kişilerin demokrasi, özgürlük, kültür gibi mefhumları savunmaktan ziyade kendi konforunun derdinde olduğunu savunur. Bu nedenle bizde "boyları 'parmak çocuğu' geçmeyen şöhret delisi cüceler"den geçilmediğini, oysa günün şartlarında Barbusse gibi yaşamını ezilen kitlenin hareketi ve teşkilatıyla hemhal etmeyene entelektüel unvanı verilemeyeceğini vurgular (Kıvılcımlı, 2011b: 31-41).

Dr. Hikmet Kıvılcımlı, o yıllarda kaleme aldığı eserlerde ilk etapta anlaşılma ve kitleye ulaşma gayesi ön planda olduğundan elyazmaları çok daha fazla bir toplam tutan çalışmalarını hem anlaşılırlık hem de yayım maliyetini düşünerek kısaltır. Yine bu türden bir kısaltmaya gittiği, ilkin 1935'te yayımlanan *Marx-Engels, Hayatları* başlıklı risaleye yazdığı önsözde geniş çaplı bir yazının budanmış özeti olan bu metinde bazı yerlerde birden başka bir meseleye geçiş gibi araz ve kopuklukların "o acımaksız budama ameliyatının kapan[ma]mış yara izleri" olduğunu ya'zar (Kıvılcımlı, 2008c: 8). Yine aynı dönemin ürünü olmasının yanı sıra Kıvılcımlı'nın ***sarkastik, sivri dilli*** ve *mahir bir polemikçi* olduğunun mükemmelen görülebileceği *Marksizm Kalpazanları Kimlerdir?* isimli çalışması, aynı dönemde İnsaniyet Kütüphanesi adı altında sol/sosyalist yayıncılık faaliyeti yürüten Kerim Sadi ile çeviri meselesi üzerinde giderek dallı budaklı bir çekişmeye dönüşen tartışmanın ürünüdür. Sadi'yi Marksizmi, tarihsel ve diyalektik maddeciliği anlayamamak, sınıfları ve sınıfsal çekişmenin ne olduğundan bihaber olmakla eleştirip çevirilerindeki yanlışları uzun uzun irdeleyen Kıvılcımlı (2008d: 15), her zamanki şedit üslubuyla "Marksizmin zağlı kılıcını onun taş kafasında bilemek, onu deneme tahtası gibi kullanmak lazımdır" gibi hayli küçümseyici ifadeler zikreder. *Kalpazan* tipinin ilk numunesi olarak Kerim Sadi'yi ele aldığı bu çalışmanın önsözünde, *küçük burjuva lafazanlıkları* Marksist teoriye yedirmeye gayret eden *kalpazan* tipinin ikinci örneği olarak başka bir çalışmada Nâzım Hikmet'i ele alacağını vaat eden Kıvılcımlı, yayımlanmış ve bilinen eserleri dikkate alındığında bu vaadini yerine getirememiş görünüyor.

Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın Emekçi Kütüphanesi Günün Meseleleri dizisinin ilk kitabı *Demokrasi: Türkiye Ekonomi ve Politikası* başlıklı risale, onun *legaliteyi istismar* ilkesince bütün mümkün kanalları sosyalist toplumsal dönüşümün vesilesi kılan anlayışının güncel siyaseti yorumlama ve müdahale kaygısı güden yayımlanmış ilk çalışması olarak değerlendirilebilir. Cumhurbaşkanlığının çağrısına icabet ederek memleketin sosyoekonomik ve toplumsal yapısının tayini ve sorunlarına yönelik tarihsel maddeci açıdan çözüm önerileri getirme amacındaki bu çalışmada Kıvılcımlı, modernleşmenin can suyu olarak *Sanayi*, imparatorluktan yeni çıkmış sanayisiz ülkenin köylü ağırlıklı toplumsal yapısı bakımından önemli gördüğü *Toprak* ve o yılların gözde ideolojisi faşizmin sarih ve ayrıntılı bir çözümlemesine giriştiği *Barış* başlıklı üç bölümde meseleyi inceler, fakat bu çaba rejim tarafından pek hoş karşılanmayarak Bakanlar Kurulu kararıyla toplatılır (Kale, 2014: 62-65). Böylelikle Kıvılcımlı, bu üç yıla yaklaşan yayımcılık serüveninde Marksizm Bibliyoteği'nden beşi telif, üçünün çevirisi kendine ait toplam on kitap, Emekçi Kütüphanesi'nden ikincisi tespit edilemeyen[2] yedi formalık *Kapital* çevirisi kendine ait olan toplam dört kitap, Günün Meseleleri dizisinden de sadece bir telif kitap çıkarabilir ve zamanın zorlu şartlarına rağmen toplamda on dokuz kitap yayımlamayı başarır (Fegan, 1977: 61-62).

Arada yine gözaltılar, kısa süreli tutukluluklarla devam eden Kıvılcımlı'nın bu beş yıllık sivil hayat tecrübesi, sayıları son derece az olsa da ürkülen Nâzım Hikmet, Fatma Yalçı, Dr. Hikmet Kıvılcımlı gibi komünizm taraftarı entelektüellerin yeniden cezaevine atılması için bir tür *polis düzmecesi* olarak

2 Tespiti yapılamayan bu eserin, Kıvılcımlı'nın Emekçi Kütüphanesi'nden yayımladığı *Kapital* formalarının en arka sayfasında yer alan yayınevinden yayımlanan ve yayımlanacak kitapları listelediği tanıtım ilanında "No 2- Demiri... Yazan: F. Yalçı" ibaresiyle yer alan fakat aynı zamanda aşağıda yayınevinin *çıkaracağı kitaplardan birkaçı* diye belirttiği listenin en altında da tekraren ismi anılan "Demiri Şerbet Edenler (Hikâyeler) ... F. Yalçı" başlıklı kitap olması kuvvetle muhtemeldir fakat kitabın kendisine en azından henüz cismen ulaşmak mümkün olmadığı için bu varsayımı teyit etmek şimdilik imkânsız. Bkz. http://www.tustav.org/yayinlar/kutuphane/emekci-kutuphanesi/kapital-forma-5.pdf (02.02.2020)

tertip edildiği iddia edilen (Ağcabay, 2015: 187) *1938 Donanma Davası*'nda on beş yıl ceza almasıyla yeniden kesintiye uğrar. Olayla ilgili olmadığını sıklıkla tekrar etmesine karşın o yıllarda Kıvılcım Kütüphanesi'ne gelip giden genç bir işçi olan ve donanmadaki askerlere yasal olarak basılmış sol içerikli kitaplar temin eden Kerim Korcan üzerinden davaya dahil edilen Kıvılcımlı, Korcan'ın (1988: 207) sorgu polisinin ifadesiyle "uyurken bile devletin aleyhinde" biri olarak kodlanır ve Marmara Denizi'nde sürekli hareketli bir denizaltı gemisinin sintinesinde yapılan oldukça tuhaf bir yargılamayla mahkûm edilir (Karaca, 1999: 146).

Mahkûmiyet talebini açıklarken itirazlara binaen "Dr. Hikmet için delil arayacak kadar safdil değiliz" (Aktaran Kıvılcımlı, 1979a: 105) diyerek mahkemenin mahiyeti ve gayesine ilişkin niyetleri de aşikâr eden askeri savcının mütalaasına uygun bir biçimde askerî mahkeme, aralarında Nâzım Hikmet, Kemal Tahir, Fatma Yalçı ve Kıvılcımlı'nın da olduğu on yedi kişiyi, üç yıldan yirmi yıla varan hapis cezalarına çarptırır ve on kadar tutuklunun da beraatına hükmeder (Karaca, 2011: 222-223). Sultanahmet Cezaevi'ne yerleştirilmesi sonrası sağlık nedeniyle hava değişimi alarak dışarı çıkmayı ve yurtdışına çıkmayı başaran Kıvılcımlı, TKP'nin yurtdışı yönetimiyle temasa geçmeye çalışıp kendilerinin kaçmasına yardım etmeleri talebinde bulunmuşsa da yeterli ilgiyi göremeyerek yurda dönmek zorunda kaldığı esnada tekrar tevkif edilir. Partinin bu müthiş sorumsuzluğuna ilişkin ömründe birkaç ay bile hapis yüzü görmemiş isimlerin kendisine on beş yıllık bir cezayı çekmeyi telkin edip etmediğini bilmeye ömrünün vefa etmeyeceğini belirtse de Nâzım Hikmet'in ve kimi parti mensuplarının sonraki anlatımlarından anlaşıldığı kadarıyla olayın tam da Kıvılcımlı'nın tahmin ettiği gibi geliştiği görülebilir (Ağcabay, 2015: 194). Ayrıca Kıvılcımlı (2009b: 231, 308), "Yavuz'da 15 yıl denizin dibine indirildim" sözleriyle ifade ettiği bu uzun tutukluluk yıllarının sorumlusu olarak, müthiş bir acemilikle kendisini ziyaret eden bir harbiye öğrencisinin polis olduğundan şüphelenip polisi durumdan haberdar etmesi sonrası, po-

lisin aradığı bahaneyi bularak orada örgütlü olmasa bile sol sosyalist yayınları takip eden sempatizanlardan bir örgüt icat etmesine yol açtığı iddiasıyla Nâzım Hikmet'i suçlar ve Kerim Korcan da (1989: 13-15) Nâzım Hikmet'in kimi yerlerde bu hatasını kabul eden demeçler verdiğine dikkat çeker.

1950'deki genel afla beraber salıverilene kadar ömrünün on iki yılını geçireceği bu en uzun mahpusluk dönemini adeta bir atölye çalışmasına çeviren Kıvılcımlı, her gün belli bir ritüel dahilinde icra ettiği çalışma düzeninde, ulaşabildiği bütün kaynakları bir kuyum ustası titizliğinde işleyip felsefeden sanata, ekonomiden siyasete, müzikten istatistiğe varana kadar muazzam geniş bir skalada notlar çıkarmış, yazılar yazmış, resim, heykel çalışmış, beste yapıp güfteler yazmış, muntazam spor ve jimnastiği de ihmal etmeyen bir disiplinle bu zorlu yılları yaşanılır kılmıştır (Tahir, 1991: 256-262). Sultanahmet Cezaevi'nden ilkin Çankırı'ya oradan en uzun süreyi geçireceği Kırşehir'e nakledilen Kıvılcımlı, burada yine benzer bir çalışma temposuna devam ettiği gibi özel izinle doktorluk görevi de ifa etmiş ve çıkması sonrası *Fetih ve Medeniyet* gibi yayımlama şansı bulduğu, buna karşın *Psikoloji (Psikanalizin Tenkidi ve Geliştirilmesi)* ve *Ekonomi Politik* gibi yayımlama şansına kavuşamadığı yüzlerce sayfa not ve yazıyla 1950 genel affından istifade ederek tahliye olmuştur (Ağcabay, 2015: 204-205).

Dünya Savaşı sonrasında galiplerin kendilerine yeni muarız olarak belledikleri Sovyetler Birliği'ne karşı *Soğuk Savaş* ilan ettikleri koşullarda *şedit* bir antikomünist söylemin cari hale gelmesi, kurulan "yeni dünya"da ABD eksenli cephenin güdümüne giren Türkiye'de de fazlasıyla etkisini gösterir. Savaşın bitmesinden Demokrat Parti'nin iktidara gelmesine kadar geçen beş yıllık gevşek tek parti dönemi, bu antikomünist teyakkuzun tavan yaptığı bir kesit olmasının yanı sıra aynı uyanık halin Demokrat Parti'ye devredildiği 50'li yılların kuluçka evresini teşkil eder.

Bu dünya-tarihsel gelişmelerle beraber ülke içinde de tek parti iktidarı toplumsal aktörleri temsil niteliğini tümden kaybetmiş; artık kendi kanatlarıyla uçabileceklerine kani otantik

*finans-kapital* ve *tefeci-bezirgan sermaye* CHP'nin *sağdıçlığından* kurtulma iradesi göstermeye başlamıştır. 1950'de yapılan seçimlerde tek parti karşısında gerçek temsilcisi olduğu bu büyük sermaye kesimlerinin yanı sıra yoksul halk yığınlarının da desteğini almayı başaran Demokrat Parti iktidara gelmiş; bu hızlı kitleselleşme ve muktedirlik halini sürekli kılmak maksadıyla *devlet sınıfları* yerine uluslararası finans-kapitalin uyduluğunun tek çıkar yol olduğuna kanaat getirip o mecrada yol almıştır (Kıvılcımlı, 2011c: 9-10).

Kendi tarif ettiği bu siyasal-tarihsel ortamda tahliye olmasıyla beraber tüm kırgınlıklarına rağmen parti ile yeniden temasa geçme gayretine giren Kıvılcımlı (2009b: 224-227), Şefik Hüsnü ile görüşmesinde herhangi bir faaliyete girişilmeyeceği bilgisini almasıyla hayal kırıklığına uğrar ve sonrasında yapılacak gizli toplantının tertipleyicisi Tevfik Dilmen'in davetine de güvensizlik nedeniyle icabet etmediği için 1951'de yapılan geniş çaplı TKP tevkifatının tesadüfen dışında kalır. Tek parti döneminde gemi azıya alan antikomünist teyakkuz Demokrat Parti'nin NATO'ya üye olma kaygısıyla adeta ABD'nin *ileri karakol*luğuna soyunduğu 50'ler boyunca da hız kesmez ve DP, 1951'deki tutuklamalarla beraber sürdürdüğü sosyalistlere yönelik kapsamlı *sürek avı*nın sonucunda komünistlerin kökünü kazıdığını, intisap ettiği uluslararası güçlere gururla duyurur.

Bütün bu olumsuz koşullar altında, geriye kalan az sayıda sosyalist işçi ve çalışanla birlikte bir sosyalist parti kurma çalışmalarına başlayan Kıvılcımlı, bundan önce 1953 yılında, 1937'de *Demokrasi: Türkiye Ekonomi ve Politikası* başlıklı tek kitap yayımlayabildiği Günün Meseleleri serisinin ikinci kitabı olarak, on altı yıl sonra İstanbul'un fethinin beş yüzüncü yılı vesilesiyle yapılan etkinliklerin bir parçası olması umuduyla *Fetih ve Medeniyet* başlıklı bir broşür yayımlar. Bu broşür yıllardan beri üzerinde çalıştığı *Tarih Tezi*'nin gerçek bir tarihsel mesele üzerinden test ve teyit amacını ifade etmesinin yanı sıra kutlama etkinliklerinin milliyetçi-muhafazakâr niteliğine sol/sosyalist zaviyeden bir müdahale ve ideolojik karşı koyuş

mahiyeti de taşır. Kıvılcımlı (2011d: 9-10) bu eserinde fethi, çökmeye yüz tutmuş ve tarihsel gelişmenin önünde engel bir enkaza dönüşmüş antika medeniyetin barbar niteliklerini kaybetmemiş taze bir vurucu güç tarafından ortadan kaldırılarak medeniyet yolunu salt Müslüman ve Türkmenlere değil cümle insanlığa açan dünya-tarihsel bir hadise olarak yorumlar.

Bir yandan sivil hayata intibak ve geçim kaygıları sürerken bir yandan da büyük bir iştiyakla yasal bir siyasi parti kurma çalışmalarını yürüten Kıvılcımlı, şartların çok ağır olduğu açık faşizm döneminde sosyalist nitelikli bir parti kurmanın az sayıdaki sosyalist kitlenin de damgalanıp hapsedilmesine yol açabileceği ve biraz daha beklemek gerektiği gibi uyarılara kulak asmaz. Yıllardır içeride olmanın ve ilk kez kitleye seslenebilmenin hevesine kapılarak biraz da naif bir heyecanla adeta bir *masal kahramanı* gibi ortaya çıkar (Anadol, 1989: 139, 214) ve bir grup işçi, sendikacı ve eski TKP'li arkadaşıyla Ekim 1954'te Vatan Partisi'ni kurar (Ağcabay, 2015: 222). Bu partiyi, içerisinde eski tüfek sosyalist ve TKP'lileri barındırsa da yasal bir tür TKP olmaktan ziyade Kıvılcımlı'nın siyasal fikir ve ajandasına müntesip olmasının yanı sıra cumhuriyetin üzerinde yükseldiği temel amaç ve değerlerin daha soldan bir yorumu ya da sosyalizan bir tashihi hüviyetindeki bir işçi partisi olarak tarif etmek mümkündür (Ünsal, 1996: 70).

Doktor'un 1954'te parti için gerekçe mahiyetinde *Kuvayı Milliyeciliğimiz* başlıklı bir risale kaleme alması, bu risaleye Mustafa Kemal epigrafıyla başlaması ve ilkin İstanbul Üniversitesi'nin yeni anayasaya ilişkin yaptığı çağrıya istinaden üniversiteye, 27 Mayıs sonrasında da Milli Birlik Komitesi'ne Suat Şükrü mahlasıyla gönderdiği ve sonrasında yayımladığı *Anayasa Teklifi*'nde de devletin niteliğini –sosyalizan bir içerikle perdahlamış olsa da– *Altı Ok* ile paralel bir biçimde ifade etmesi bu tarifi teyit eder niteliktedir (Kıvılcımlı, 2007c: 13). Buna karşın Kıvılcımlı'nın bu girişimini yalınkat bir Kemalizm türevi gibi düşünmekten ziyade Demokrat Parti tasallutuna karşı *legaliteyi istismar* prensibi uyarınca kitlenin anlayabileceği dille toplumsal örgütlülük ve uyanışa vesile olmak ve *Yol* dizi-

sinde etraflıca tartıştığı memleketin sosyoekonomik ve siyasal gerçekliğinden sosyalizme meyyal kuvveler türetmek gayesinin bir ürünü olarak görmek daha doğrudur.

Parti çalışmalarını desteklemek, partinin tanınmasına katkı sağlamak maksadıyla bir yandan yayıncılık faaliyetini de ihmal etmeyen Kıvılcımlı, partinin yayın organı hüviyetinde aylık olması planlanan *Vatandaş* isimli bir gazete çıkarmaya başlar. Bu gazete ancak dört sayı yayımlanabilmiş olmasına rağmen sonradan parti ve Kıvılcımlı çizgisindeki sendikal ve siyasal harekette önemli görevler üstlenen Suat Şükrü Kundakçı (2005: 17-19) gibi isimlerin partiye katılmasına vesile olur. Kısa ömürlü olan bu gazete girişiminden önce 1954 tarihli *Vatan Partisi Tüzüğü-Programı*, partinin kuruluş gerekçesi olarak kaleme alınan 1957 tarihli *Kuvayımilliyeciliğimiz* ve 1957'deki Meclis bütçe görüşmelerine dair Vatan Partisi'nin görüşlerini içeren yine 1957 tarihli *Siyasetimiz (Bütçe Dolayısıyla)* başlıklı çalışmalar da Vatan Partisi Yayınları etiketiyle yayımlanır. Üzerinde tarih olmasa da 1955 tarihli olduğu düşünülen ve Dede Hande mahlasıyla yayımlanan siyasi hiciv mahiyetindeki *Soğan Ekmek Kongresi* ile esasen 1956'da kaleme alınan fakat o dönem basılamayan ve 27 Mayıs vesilesiyle MBK'ye de teslim edildikten hemen sonra basılıp dağıtılan *Anayasa Teklifi*, bu süreçte yayımlanan diğer çalışmalardır.

Her hal ve şartta mücadele azmini kaybetmeyişinin yanında 30'lu yıllarda TKP'ye de önerdiği *legaliteyi istismar* taktiğini siyasal pratiğinin merkezine yerleştiren Kıvılcımlı, bütün bu çabasına rağmen kovuşturma, işkence, gözaltı ve hapis gibi baskılardan bir türlü başını alamaz. Vatan gibi mukaddes bir kelimenin ardına gizlenerek komünistlik yaptığı; siyasetin milletvekilliği gibi bir mevki talebinden öte anlamı olmasının zararlı sayılıp tabelasındaki haritanın orağa benzediği ve mitinglerini de mebusluk talebiyle değil akideleri yaymak maksadıyla yaptığı gibi *fantastik* gerekçelerle suçlanabildiği bir siyasal atmosferde siyaset yapmaya çalışır (Darendelioğlu, 1977: 323-324; 1979: 424-426). Öte yandan Kıvılcımlı'nın siyasal dili soldan tashihe çabalayan alışılmadık lisanı, milliyetçi muhafa-

zakâr cenahı da sıkıntıya sokar ve sosyalizm/komünizm diyemediği için tarihsel maddecilik maskesiyle yayınlar yaptığını, *Kuvayı Milliyeci* bir vatansever kisvesine bürünerek sosyalist/komünist muzır faaliyetlere *takiyeci* bir yön verme gayretinde olduğunun esefle müşahede edildiğini belirten yorumlara konu olur (Tevetoğlu, 1967: 667-669). Tabii ki bu çaba da ülkedeki tüm sorunların sorumlusu olarak şeytanlaştırılan bir avuç sol/sosyalistin yanına kâr kalmaz ve kriz ortamında seçimi yeniden kazanan Adnan Menderes, kendine nefes aldıracağını düşündüğü parasal yardımın diyeti olarak *çok gizli komünist teşkilatlanmanın mensupları* uydurmasıyla Vatan Partisi'ne karşı bir tutuklama furyasına girişir; Kıvılcımlı'nın (2011c: 19) deyişiyle "*Hür Basın*'ın birinci sayfalarını, (...) yakalananların eşkıya kılıklı fotoğrafları doldur[ur]".

Eyüp'te yaptıkları parti mitinginde Vatan Partisi'ni Hak ve Çalışmak ilkelerine dayalı bir iş ve işçi partisi olarak tarif eden Kıvılcımlı (2011e: 7-8), İslâm'ın Altın Çağı olduğunu belirttiği Dört Halife dönemini halktan ve haktan yana düzenin ilk örneği olarak yorumlar ve bu konuşmasıyla hem komünizm propagandası yapmak hem de dini siyasete alet etmek suçlamalarından yargılanır. 1957 seçimlerine İstanbul ve İzmir'de girmesinin ardından Vatan Partisi'nin kapatılması ve bütün üyeleri işkencelerden geçirecek yargılanma sonucu Kıvılcımlı ve arkadaşları iki buçuk üç yıl civarı hapishanede yatmak zorunda kalır fakat dava beraatle neticelenir (Anadol, 1989: 176). Her haliyle düzmece ve siyasal nitelikli olduğu aşikâr olan bu dava ve yargılama sürecinde delil niyetine ortaya konanlar, komünizm propagandası yapıldığına ilişkin hiçbir sözün zikredilmediği tanık ifadeleri, yasal bir siyasal partinin faaliyet dokümanları, kuruluş beyanname ve programı, seçim konuşmaları ve tutuklananların evlerinden toplanan içlerinde *Paris Match* ve *Der Spiegel* gibi haber aktüalite dergilerinin de bulunduğu bir dizi kitap ve süreli yayından ibarettir (Ünsal, 1996: 88).

Vatan Partisi davasından tahliyesinden altı ay kadar sonra 27 Mayıs Askerî Darbesi ile beraber iktidarı ele alan Milli Birlik Komitesi'ni ertesi gün bir telgraf çekerek "İkinci Kuvayı

Milliye kazânız kutlu olsun. Gerçek Demokraside Allah yanıltmasın" sözleriyle kutlayan Kıvılcımlı, darbenin hemen ertesinde Vatan Partisi heyeti olarak Cemal Gürsel'le görüşmek için Ankara'ya gitse de görüşüleceği vaadiyle bir süre bekletilmesine rağmen görüşme gerçekleşmez (Ünsal, 1998: 94, 123). Bunun üzerine Kıvılcımlı, 1956'da İstanbul Üniversitesi'nin gazetelerde ilan ettiği yeni anayasaya katkı talebi üzerine kaleme alarak Vatan Partisi'nde Gençlik Kolları Başkanlığı yürüten Suat Şükrü Kundakçı'nın adıyla gönderdiği *Anayasa Teklifi*'ni, iktidarın henüz tahkim edilmediği evrede soldan bir müdahale imkânına kapı aralayabileceği düşüncesiyle MBK'ye ulaştırır. Bu teklif, milletin devletin önüne koyulduğu, yargıçların seçimle tayin edildiği, örgütlenmenin neredeyse bir zorunluluk haline getirildiği, milletvekilliğinin bir imtiyaz kapısı olmaktan çıkarılıp gerçek anlamda kitlenin siyasal temsiline hasredildiği, aksi durumda geri çağrılıp görevden azledilebildiği, esas itibarıyla genç cumhuriyetin bir ilke olarak ortaya koyduğu ama sınıf bileşimi nedeniyle yüz geri ettiği bütün ilkelerin adlı adınca teşekkülünü hedefleyen bir demokratik anayasa düşüncesinin ürünüdür.

Ayrıca Kıvılcımlı, *Vatan Partisi*'ne kuruluş gerekçesi olarak kaleme alıp yayımladığı *Kuvayımilliyeciliğimiz* metninde ülkedeki sermaye yapısının dönüşüme engel olan statik karakterinin yarattığı kapitalist gelişme karşısında taşlaşmasını tarif ederek CHP ve DP'yi benzer sınıfsal duyarlılıkların iki kolu olarak tanımlar. 27 Mayıs sonrası kaleme aldığı ve *II. Kuvayı Milliyeciliğimiz* adıyla bilinen iki açık mektupta da bu değerlendirmeler üzerinden devletin hantallığı ve iş göremezliğinin bertarafı için MBK'ye *ucuz devlet* ve *şuurlu dış ticaret* gibi çözüm önerileri teklif eder (Kale, 2014: 88-95).

İktidarı ele alan fakat ne yapacağına dair fikri net olmayan askerleri 50'ler boyunca yazdığı risalelerde dillendirdiği siyasal mecraya çekme gayretiyle girişildiği aşikâr olan Kıvılcımlı'nın bu çabaları, fazla naif gibi görünse bile kendisinin o güne kadar ortaya koyduğu siyasal-teorik birikim ve pratikle tutarlılık gösterir. İlk zamanlarda *Yol Serisi* ve *Tarih Tezi*'nde iş-

lediği, darbe öncesi kaleme aldığı ve bir kısmını daha önce, bir kısmını hemen sonrasındaki birkaç ay içerisinde yayımladığı çalışmalarında, cari siyasal ortam üzerinden gündeme aldığı Türkiye toplumunu sınıf temelli olarak okumasına ve onun üzerinden Marksist bir toplumsal devrimci dönüşüm talebinin hal, şart ve imkân koşullarına dair yazıp çizdiği külliyatta da bakıldığı vakit bu tutarlılığı görmek mümkün. Bu anlamda Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın bu heyecanlı ve hızlı siyasal tavır alışını, kestirmeden eleştirmek yerine bütün yaşamına şamil olan siyasal teorik-pratik yaklaşım bağlamında ele almak daha da elzem hale gelir.

Dr. Hikmet'in orduya yüklediği *tarihcil* görevin, kitlenin ardına takılacağı bir öncülükten çok bir siyasal değişim arzusu etrafında toplanmış toplumsal sınıfların örgütlü mücadelesinin önünde engel teşkil eden ve artık *zombileşerek* yönetme kabiliyetini yitirmiş mütehakkim siyasal sınıf ve iktidarın devrilmesinde adeta bir *marş motoru* işlevi görmek olduğu göz önünde bulundurulduğunda buradaki tavır alışların arka planını görmek daha da kolaylaşır. Siyasal gündeme tez elden müdahale kaygı ve arzusu kaçınılmaz olarak kimi tutarsızlıkları beraberinde getirse de Kıvılcımlı'nın siyasal gelişmelerden sosyalizme dair herhangi bir kuvveyi parlatmaya yönelik yılmaz iştiyakının kıymeti ve önemini de teslim etmek gerekir.

Bütün bu çabalara bugünden bakıldığı vakit 27 Mayıs sonrası –askerler hiç de öyle öngörmüş olmasalar dahi– toplumsal sınıfların arasındaki çekişmenin –Kıvılcımlı'nın tabiriyle bir tür *demokratik zortlama* olarak– yasama düzeyinde eskiye nazarla özgürlükçü bir anayasayla teskin edilmesinin, işçiler ve ezilen toplumsal kesimler için de bir ferahlama ve nefes alma alanı yarattığını ve Dr. Hikmet'in naif görünen gayretlerinin büsbütün yersiz olmadığını görebilmek mümkün. Bu minvalde Kıvılcımlı (2008e: 68), 27 Mayıs'ın *kafası kesilmiş tavuk* misali yönsüz ve herhangi bir sınıfsal tabana dayanmayan karakteri nedeniyle zamanla toplumdaki en örgütlü sınıfın yörüngesine girmekten başka çaresi olmadığını, o yoksunluğun da zorlamasıyla zaten alesta bekleyen finans-kapital ittifa-

kının bir formu olarak Adalet Partisi'ne iktidarı devretmek zorunda kalarak o kılığa büründüğünü ifade eder. Kıvılcımlı'ya (2011f: 132) göre toplumsal yaşamın deruni kök ve imkânlarından doğan nitelikleriyle *vurucu güç* olarak ordu, sadece devirmekle mükellef olduğu eski rejimi devirmeyi başarmış ama bunun ertesindeki kaosu sosyal devrim yönünde yürütmesi gereken toplumsal sınıfların kâfi takatten yoksun olması ve bu *vurucu güc*ün proletarya için bir öncü niteliğine sahip olmaması nedeniyle 27 Mayıs sonrası süreç, eski rejimin kendini amorti etmesiyle sonuçlanmıştır.

Darbe sonrası konsolidasyon döneminde sosyal hareketlere nispi özgürlükler tanıyan bir anayasanın yürürlüğe girmesi sonrası sol/sosyalist nitelikli hareket ve yayınlarda bilhassa 1965 sonrası muazzam bir patlama olur. Kıvılcımlı gibi eski tüfek sosyalistler 60'ların ilk yarısında bu hareketliliğin nispeten çeperinde kalmış/tutulmuş olsalar da ikinci yarısıyla beraber özellikle işçi hareketi içinde ve tabii yayıncılık alanında tekrar ön plana çıkmaya başlarlar. 1965'e kadar yeni ilişkiler tesis etmek maksadıyla seyyar bir tiyatro işletmek, işçi sendikalarıyla ilişkileri geliştirmek ve muhtelif dergilere polemik dozu yüksek yazılar kaleme almakla meşgul olan Kıvılcımlı, Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) kuruluşuyla beraber müstakil ve müspet bir çaba olarak değerlendirdiği bu partiye bizzat katılmaz; izleme ve pratik-teknik mahiyette yapıcı tavsiyelerde bulunur. Sonrasında bizzat Deniz Gezmiş vasıtasıyla 1966'da üye yapılmaya çalışılır ama *eski tüfek* TKP'lilerle başı hoş olmayan parti yönetiminin kasıtlı müdahalesiyle bu girişim de sonuçsuz kalır (Kundakçı, 2005: 100).

*Eski tüfekler*in TİP'e yönelik genellikle teori strateji odaklı birtakım siyaset tevdii veya akıl verme minvalinde eleştiri ve nasihatlerine karşı Kıvılcımlı, dönemin koşullarında otonom bir girişim olarak ortaya çıkan bu siyasal hareketin karakter ve tespitlerine yekten katılmasa bile yapıcı bir tavır takınır. Bunlara yönelik menfi bir eleştiriden çok partinin sınıf karakterinin derinleştirilmesine dönük teknik ve pratik uygulama odaklı yapıcı önerilerde bulunmak amacıyla TİP çizgisinde

Samsun'da yayımlanan *Çaltı* gazetesinde bir dizi yazı kaleme alır ve sonra bunları *Uyarmak için Uyanmalı Uyanmak için Uyarmalı-İşçi Partisine Teklif* başlıklı bir broşür olarak yayımlar.

TİP'le ilişkilenme gayretinin neticesiz kalmasına rağmen Kıvılcımlı, bunun paralelinde işçi sınıfı içinde siyasal faaliyet yürütmenin gerekliliğine kani bir sosyalist olarak kendi çevresindeki Suat Şükrü Kundakçı ve diğer birkaç gençle işçi sendikalarında örgütlenme çalışmaları yürütüp sendikal yayınlarda bu konular üzerine yazılar yazar. Bu çalışmalar Kundakçı'nın yanı sıra İsmet Demir, Arif Erim, Kazım Karhan gibi isimlerin başını çektiği ve Kıvılcımlı'nın da tüzüğünü yazdığı Yapı İşçileri Sendikası'nın kurulmasıyla sonuçlanır (Ağcabay, 2015: 320). Siyasal atmosferin yarattığı göreli ferahlık, yükselen işçi sınıfı ve sosyal hareketin katkısıyla TİP'in 1965 seçimlerinde on beş milletvekiliyle mecliste temsil imkânı kazanması, işçi örgütlenmesine paralel olarak artan grevler karşısında Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun (Türk-İş) giderek *sarı sendika* formuna bürünmesine tepki olarak Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun (DİSK) kurulmasına yol açar. Toplumsal hareketliliğin üniversitelerde de örgütlü siyasal oluşumları beraberinde getirmesine Hikmet Kıvılcımlı da kayıtsız kalmaz ve yeni dönemde daha da artan hedef kitleye yönelik teorik-pratik üretimlerine hız verir.

Bütün maddi imkânsızlıklara rağmen yeniden yayıncılık işine atılan Kıvılcımlı, bu kez Tarihsel Maddecilik Yayınları adını verdiği yayıneviyle 1965 ve 1966 yıllarını kapsayan sadece iki yılda *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi*, *Tarih-Devrim-Sosyalizm*, *İkinci Kuvayı Milliyeciliğimiz*, *Kuvayı Milliyeciliğimiz ve İkinci Kuvayı Milliyeciliğimiz*, *İlkel Sosyalizmden Kapitalizme İlk Geçiş: İngiltere*, *Karl Marks'ın Özel Dünyası*, *Uyarmak için Uyanmalı Uyanmak için Uyarmalı* ve Sadık Göksu mahlasıyla *Türkçe'nin Üreme Yolları ve Dil Devrimciliğimiz* isimli tamamı kendi telif eseri olan toplam sekiz kitap ve risale yayımlar (Fegan, 1977: 62).

Kıvılcımlı ayrıca, giderek hızlanan siyasal ve sosyal hareketliliğe dahil olma kaygısıyla kendisinin başyazarı, Suat Şükrü

Kundakçı'nın sahibi ve yazı işleri müdürü olduğu ve 16 Ocak 1967 ve 12 Temmuz 1967 tarihleri arasında ancak yedi sayı sürdürülebilen –ve hem kendisinin hem de kendi çizgisindeki siyasal örgütlerin yayınlarının bundan sonra temel mottosu haline gelecek olan– *Düşünce ve Davranış Gazetesi* alt başlıklı *Sosyalist* gazetesini çıkarır (Çarık, 2017: 143). Yazıların neredeyse tamamını –kendi adı ya da birtakım mahlaslarla– Kıvılcımlı'nın kaleme aldığı ve kısa ömürlü olmasına rağmen yükselmekte olan gençlik hareketi içinde ilgiyle karşılanan *Sosyalist* gazetesi, kullanılan lisan, farklı kavramsal mühimmat ve polemik biçimiyle *Yön*'den eski tadı almayan, TİP'i de giderek sıkıcı bulmaya başlayan *genç devrimcileri*n radarına girer ve onları etkiler hale gelir (Aydınoğlu, 1996: 61).

Destalinizasyonla durulup Prag Baharı'yla harlanan Soğuk Savaş sürecinde –İkinci Dünya Savaşı sonrası merkez ülkelerdeki iç dengelenme kaygılarıyla at başı giden– sömürge ülkelerdeki ulusal bağımsızlık hareketlerinde sosyalizm ve milliyetçiliğin giderek müşterek bir dilin unsurları olarak telakki edilmesi Türkiye'deki sol/sosyalist hareketleri de etkiler. *Yön Bildirisi*, *Milli Demokratik Devrim* (MDD) ve aşamalı devrimcilik gibi meseleler özellikle üniversiteli gençliğin önemli gündem maddeleri niteliğine bürünür. Sol hareket bakımından *kutup yıldızı* mahiyetindeki Sovyetler Birliği'nin bu yıllarda Batı Blokuyla ilişkilerindeki göreli normalleşmeye karşın Stalin sonrasında kendi güdümü ve himayesindeki uluslararası sosyalist ülke ve hareketlerin artan muhalefetini güçle bastırma yoluna gitmesi, buradaki fikir ayrılığı ve fiilî kopuşları hızlandırır. Bu süreç, Çin çizgisinde bir Maocu hareket ile iki kutba da mesafeli Tito, Enver Hoca ve Ho Şi Minh gibi isimler etrafında örgütlenen bağımsız birtakım sosyalist girişimleri de beraberinde getirir.

Böyle bir tarihsel kesitte maddi imkânsızlıklar nedeniyle gazete ve kitap yayımına ara veren Kıvılcımlı, yükselmekte olan hareketliliğe etki etme kaygısıyla MDD çizgisindeki *Türk Solu* ile sonradan ikiye bölünse bile ikisi de yine MDD yörüngesinde yayın yapan *Aydınlık Sosyalist Dergi* ve *Proleter Dev-*

*rimci Aydınlık* dergileri gibi bulunabildiği her mecrada yazılar yazar ve seminerler verir (Göksu, 2000: 187). MDD'nin önce burjuva devrimi sonra sosyalist devrim minvalindeki aşamacılığını esasen işçi sınıfının *özgüç* olduğu bir *demokratik devrim* şiarıyla şerh eden Kıvılcımlı ve onun çizgisindeki dar bir grup, bu uğurda yasal ve bütün kitleyi içerecek bir çatı işçi partisinin gerekliliğini şart koşan anlayışıyla kimileyin Dev-Genç içindeki bazı unsurlar üzerinde etkili olabilse de bu görüşleri etrafında –Dr. Hikmet'in deyişiyle– bir *derleniş* yaratmanın çok uzağında kalır (Yurtsever, 2016: 103-104).

Dr. Hikmet'in siyasal arenaya müdahale aşkının bir diğer ürünü, kapitalist sömürünün kitle nezdinde dolaysızca müşahede edilebildiği iki önemli mesele olarak Vatan Partisi tüzüğünde de iki alt başlık olarak ele alınan işsizlik ve pahalılık derdini açık bir dille geniş kitlelere duyurma ve mal etme amacıyla Mayıs 1968'de kurulan İşsizlik ve Pahalılıkla Mücadele Derneği'dir. Kurucular listesi ve tüzüğü *Türk Solu* dergisinde yayımlanan dernek, bu iki popüler mefhumun geniş tabanlı bir kitle hareketine şamil kılınması için toplantı ve mitingler organize eder. Bu mitinglerde daha önce Vatan Partisi'nde de kullanılan "Ya İş Ya Ekmek", "İşsizlik: Ümmül habaistir. Hz. Muhammed" gibi slogan ve pankartlar dolaşıma sokulur (Sözen, 2019: 34). Kıvılcımlı çevresindeki Fuat ve Latife Fegan gibi gençlerin yanı sıra Vedat Türkali, Orhan Kemal ve İsmet Sungurbey gibi yazar ve akademisyenleri de bünyesinde barındıran bu derneğin tüzük ve programı Kıvılcımlı tarafından kaleme alınır (Ağcabay, 2015: 353-354) ve dernek İstanbul'dan Anadolu'ya birçok yerde şubeleşerek Kıvılcımlı çevresinde geniş tabanlı bir derleniş ve birikime vesile olur (*Kıvılcım*, 1978: 48; Kaya, 2004: 106-107).

Bir yandan sendikal hareket, genel kitle hareketi ve sosyalist hareket, öte yandan gençlik hareketi, seminer, miting ve toplantılar derken ara verdiği yayımcılığa bütün bu faaliyetlerin bütünleyici unsuru olarak 1970'te tekrar girişen Kıvılcımlı, 12 Mart nedeniyle yurtdışına çıkmak zorunda kaldığı yaklaşık bir buçuk yıllık süre zarfında, Tarihsel Maddecilik Yayınları

etiketiyle bir dizi kitap daha yayımlar. Bu yayınevinden Dr. Hikmet Kıvılcımlı imzasıyla, yeni gelişen gençlik hareketinin sahih kaynaklarla tanıştırılmasını hedefleyen *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu* ve *Marks-Engels: Hayatları* adlı iki kitap; yükselen kitle hareketini değerlendirme ve onlara bir yön, yöntem, ajanda önerme amacında olan *Oportünizm Nedir?*, *Devrim Zorlaması - Demokratik Zortlama* ve *Halk Savaşının Planları* başlıklı üç kitaplık bir seri; TİP'e öneri ve yapıcı eleştiriler içeren *Uyarmak için Uyanmalı Uyanmak için Uyarlamalı* broşürünün yeniden basımı; sola ortak bir program önerisi olarak *İşçi Sınıfı Partisi Nedir? Vatan Partisi Tüzüğü ve Programı*'nın yeniden basımı ve yine birlik çağrısı ve yükselen silahlı mücadele taraftarlığının eleştirisi için *Anarşi Yok! Büyük Derleniş!* başlıklı çalışmalardan müteşekkil toplam sekiz telif eser çıkar.

Ayrıca 1970 yılı içerisinde, o güne değin bütün eserlerini kendi kurduğu ya da yönettiği yayınevlerinden basan Kıvılcımlı'nın, genel sosyolojiye dair şerhlerini içeren *Metafizik Sosyoloji Eleştirileri* başlıklı çalışması Ararat Yayınevi, 27 Mayıs ve Yön çevresine dair çözümlemelerini ihtiva eden *27 Mayıs ve Yön Hareketinin Sınıfsal Eleştirisi* adlı eseri Ant Yayınları, Marx'ın *Grundrisse* başlıklı incelemesinin yayımlanması üzerine kendi tarih tezini yeniden gözden geçirdiği *Toplum Biçimlerinin Gelişimi* isimli kitabı da Ekim Yayınevi etiketiyle yayımlanır. Kıvılcımlı bu süreçte daha önce yedi sayı sürdürebildiği *Sosyalist* gazetesinin yayımına yeniden başlar ve 8 Aralık 1970'ten 27 Nisan 1971'e kadar on dokuz sayı, öncekilerle beraber toplamda yirmi altı sayı çıkabilen bu gazete de 12 Mart sonrası kapatılır (Fegan, 1977: 62-68).

Parti, örgütlenme ve silahlı mücadele gibi tartışmalar bütün hızıyla devam ederken, Kıvılcımlı da ilerleyen hastalığına rağmen ömrünün son yıllarında, giderek büyüyen sosyal hareketlilik sayesinde edindiği iyi kötü kalabalık bir kitleye –kendi deyişiyle– giderayak kafasında ne var ne yok *sağıp bırakmak* niyetiyle olabildiği, ulaşabildiği her mecrada bulunarak fikir ve görüşlerini *tebliğ* etmeye gayret gösterir. 12 Mart'ın ayak seslerinin artık işitilmeye başlandığı evrede silahlı mücadeleye

yönelen gençleri *çakmalı tüfekle ayda füze avcılığına çıkan Don Kişot, soytarı cici devrimci, gönüllü polis devrimcisi hödük* gibi ifadelerle hayli sert bir dille eleştiren Kıvılcımlı (2 Şubat 1971: 1, 7), 70'lere kadar TİP çevresinde bir devrimci birlik ve örgütlülük çabasında olur. Bu gerçekleşmeyince daha önce ilan ettiği ve bir demokratik halk devrimi için ideal program olarak düşündüğü *Vatan Partisi Programı* ekseninde yeni bir parti örgütlenmesini hedefleyen bir sektin lideri konumuna gelir (Bilgiç, 2007: 594).

Sol maceracılığın devlet ve ordunun sağ bir müdahalesine vesile olacağı teyakkuzuyla bu akımın *partisiz gerilla başıbozukluğu*na (Bora, 2017: 651) karşı işçi sınıfının *özgüç* niteliğinde olduğu yeni bir sol kitle partisi için çalışmalar yaptığı sırada 12 Mart'ın patlak vermesi üzerine, dört gün sonra kendi çıkardığı *Sosyalist* gazetesinde "Ordu Kılıcını Attı" manşetini atan Kıvılcımlı (16 Mart 1971: 1), esasen bir nevi günah keçisi haline getirilen bu ünlü manşetiyle yıllarca süren ve biraz haksızca uzatılan bir tartışmanın da fitilini ateşler.

Kıvılcımlı'nın demokratik halk devrimi bakımından biraz da pragmatist bir anlayışla orduya biçtiği *tarihcil* rolün iyi bilinmemesinden kaynaklanan bu eleştiriler bir kenara, bu darbeyi bir sol darbe olarak selamlayan başka sol tepkiler olmasına karşın bu manşetin gündemde tutulması ve yazının kalanında izah ettiği çerçevenin taammüden görmezden gelinmesi, semptomatiktir. İşçi sınıfının kâfi bir örgütlülükle halk hareketine öncülük edecek seviyede olması durumunda ordunun müdahalesinin –onun arzusu o yönde olmasa bile– demokratik halk devriminin fitilini ateşleyecek bir *kıvılcım* vazifesi göreceğini bütün yaşamı boyunca dillendiren Kıvılcımlı, bu yazıda da aynı şeyleri söyler ama nedense bu manşet ve yazı, solun militarizm aşkının mümtaz bir örneği gibi okunur.

Muhtıra sonrası arananlar listesinde olması nedeniyle kaçak durumuna düşen Kıvılcımlı, hem son yıllarda yakalandığı prostat kanseri tedavisini sürdürmek hem de atıldığından bihaber olduğu TKP'nin ülkedeki varlığının yeniden tanzim edilmesine dönük ortak çalışma yürütmek gayesiyle Mosko-

va'ya gitme kararı alır (Yusufoğlu, 2017: 456). Alanya'dan satın aldıkları bir balıkçı sandalıyla Ahmet Camuşçuoğlu ve Orhan Aksungur'la beraber 28 Mayıs 1971'de Türkiye'den ayrılan Kıvılcımlı, sırasıyla Kıbrıs, Lübnan, Suriye, Bulgaristan (Sofya), Almanya (Berlin), Fransa (Paris) derken bütün gittiği yerlerde komünist partilerle ve Sovyetler Birliği'ndeki TKP grubuyla temasa geçme çabalarının hepsinde partiden atıldığı söylenerek reddedilir. Son bir çare olarak Arnavutluk'a geçme umuduyla geldiği Yugoslavya'da Enver Hoca'nın da gelişine izin vermediği bilgisini almasıyla büyük bir hayal kırıklığına uğrar ve kendisine kucak açan Josef Broz Tito'nun izniyle Yugoslavya'nın başkenti Belgrad'da bir hastanede 11 Ekim 1971'de hayata gözlerini yumar (Kale, 2018: 13-25).

Bu süreçte bir yandan hastalığın son safhasında olmasından kaynaklı muazzam fiziksel acılar ve İsmail Bilen önderliğindeki TKP Yurtdışı Bürosu'nun partiden atıldığı gerekçesiyle gittiği hiçbir yerde barınmasına dahi engel olma konusunda gösterdiği ciddi gayretin verdiği müthiş içerleme ve kızgınlıkla baş etmeye çalışan Kıvılcımlı, bu dört buçuk aylık hayli sıkıntılı evrede bile anılardan teorik çalışmalara, mektuplardan dava savunmalarına varıncaya kadar birçok metin daha kaleme alır ve ömrünün son saatlerinde bile üretme ve siyasal pratiğe müdahale azminden geri durmaz.

Hapishane dışında ve aktif siyasal yaşamın içinde en uzun yıllarını geçirdiği 60'lar ve 70'lerin başı Kıvılcımlı'nın sosyalist düşüncenin başöğretmeni gibi fazlasıyla hürmet gördüğü yıllar olur, kendisi de toplumsal hareketliliğin daha önce görülmedik denli arttığı bu sürece büyük bir arzuyla iştirak eder. Dolayısıyla Doktor Hikmet'in bu uğurda verdiği mücadelenin ve çalışma azminin ortaya çıkardığı metinlerin incelenmesi elzemdir ve bu minvalde ilkin bunların temelini teşkil eden *Tarih Tezi*'ne daha yakından bakmak gerekir.

# Sosyalist Devrim Peşinde Türkiye Tarihine Bakarken Müstakil Bir *Tarih Tezi*'ne Varmak

> (...) 1926'dan 1965 yılına dek 39 yıllık emekler ya gizli polisin, yahut Marx ve Engels'in, *Alman İdeolojisi* adlı yazıları için söyledikleri gibi *Farelerin Kemirici Eleştirisine* bırakıldı. Kendimiz kurbanlık koçtuk, yazılarımız, emeklerimiz mi kurtarılırdı?
>
> Ancak 1965 yılı son bir çaba ile, *Tarih Tezi*'nin *Bakıyyetüs Suyûf*unu (Kılıç artıklarını) bin telaş ve acele ortasında yayınlama fırsatını kaçırmadık. Çıkan kitap: *Tarih-Devrim-Sosyalizm* oldu. Kimi gençler, kitabın *şok etkisi* yapacağını ummuşlardı. Kendilerine: *görürsünüz!* demiştim. Beklediğim oldu: Tez bir zindan kuyusunun yaş ve taş duvarına vurulmuş yumruk gibi yankısız kaldı.
>
> – DR. HİKMET KIVILCIMLI, *TARİH YAZILARI*'NDAN

Ömrünü yerli bir sosyalist düşünce oluşturmaya adayan Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın, bu uğurda kaleme aldığı binlerce sayfa metnin ana izleğini belirleyen ve sonrasında güncel ya da değil, pratik ya da teorik her ne mevzu olursa olsun tamamını bu teorik çerçeve üzerinden yorumladığı en önemli çalışması, ilk kez 1965'te yayımlama olanağı bulduğu *Tarih Devrim Sosyalizm* başlıklı kitapta ortaya attığı *Tarih Tezi*'dir. Diğer bütün çalışmalarında olduğu gibi beynelmilel teorik-pratik birikimin buralı bir tefsiri olmasının yanı sıra Kıvılcımlı'nın son derece kendine özgü dilinin ürünü birçok yeni kavram ve terim barındıran *Tarih Tezi*, Marksist düşüncenin klasik teorik

mühimmatından istifade etmekle birlikte orada eksik kaldığını düşündüğü yerlerin doldurulması çabasıyla beraber klasik teoriye özgün eklemeler yapma gayretinin de bir ifadesi.

Marx'ın kimi eserlerinde üstünkörü değinip geçtiği, Lewis Henry Morgan'ın abidevi eseri *Eski Toplum*'u okuyup notlar almış olsa da o notlar üzerinden kâfi derinlikte ele almaya ömrünün vefa etmediği *antik tarih*te toplumsal üretim biçimleri ve *geçiş süreçleri* meseleleri, Engels'in sözü edilen notları Marx'ın vasiyeti sayarak ele alıp düzenlediği ve kimi yeni farklı kaynaklar da ekleyerek bu döneme dair Marksist düşüncenin ilk derli toplu çalışması olarak yayımladığı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinde incelenir.

Bu temel eserlerin yanı sıra Kıvılcımlı (2014a: 103-105), doğrudan antik tarih üzerine yazmasa da toplumsal tekâmül ve gelişme kanunlarını müthiş bir uzgörüyle somut maddi gerçekliğin kendisinden türeterek, adeta tarihsel materyalizm ve Marksizm'in öncüsü *Müslüman Marks* olarak nitelediği İbni Haldun'dan da –özellikle meselenin metodolojik çerçevesini çizme bakımından– ufuk açıcı görüşler ortaya attığı savıyla *Tarih Tezi*'nde çokça faydalanır. Kıvılcımlı, bütün bu isimlerden yararlanarak, nispeten üzerinde az durulmuş bir dönem ve meseleyi, kendi kişisel tarihinin alametifarikası haline gelen, son derece kısıtlı pratik kaynakla, koşullar gereği fazla acemice olsa bile şimdilerde dahi dikkate değer teorik önermeler içeren ve tarihsel materyalizme orijinal ve eleştirel bir katkı yapmak, yorum getirmek gibi hayli iddialı bir iş olan *Tarih Tezi*'nde etraflıca ele alma amacı güder (Bora, 2015: 214).

*Antik tarih*in modern dönemdeki gibi sosyal sınıf mücadelesiyle değil, eşitlikçi kan örgütü biçiminde teşkilatlanmış barbarlarla bu hasletlerini yitirerek kastlaşıp taşlaşan medeniler arasındaki çekişme vasıtasıyla değişim kaydettiği kabulünden hareket eden Kıvılcımlı, barbarlığı *Aşağı*, *Orta* ve *Yukarı Barbarlık Konağı* biçiminde üç tarihsel evrede tanımlarken Morgan'ın *yabanıllık*, *barbarlık* ve *uygarlık* olarak üç başlıkta ifade ettiği dönemlendirmeden yararlanır. Kuzey Amerika'daki Kızılderili kabileler üzerine yaptığı incelemelerden insanlığın

salt hayatta kalmaya odaklandığı evreyi ifade eden dönemi yabanıllık; avcı toplayıcılıktan küçük çaplı tarım yapıp hayvan evcilleştirmeyi başardığı, ağırlıkla göçebe olsa da kent düzeyinde yerleşik hayata da geçip yaşamın yeniden üretimini mümkün kılacak daha komplike alet edevat ve inşaat yapma yetisine ulaştığı dönemi barbarlık; bunların sonunda artık enikonu yerleşik hale gelip fonetik alfabe ve yazının keşfinden şimdiye kadarki dönemi uygarlık olarak tarif eden Morgan (1986: 80), mevcut bilgiler ışığında bu tarihî aşamaları aşağı yukarı dünyadaki bütün insan toplulukları için geçerli tarihsel evreler olarak düşünmek gerektiği gibi toplumsal örgütlenme ve alışkanlıkların da bir ve aynı çizgide olduğunu savunur (1986: 24-25).

Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*'nde yararlandığı bir başka önemli isim Engels ise *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* başlıklı eserinde bu tarihsel kesiti, Charles Darwin'in biyolojide yaptığı devrimin bir benzerini toplumsal tarih bilimi açısından yapmayı başardığı için sitayişle andığı Morgan'ın ortaya attığı dizelgeyi neredeyse birebir alır. Doğanın nimetlerinden herhangi bir insan işi değişime uğramadan istifade edilen *Vahşet Durumu*, hayvan yetiştirme, tarım ve insan eliyle doğal ürünlerin üretimi ve yeniden üretiminin öğrenildiği *Barbarlık* ve insanlığın doğal malzemeyi hammadde diye işlemeyi öğrendiği sanayi ve ustalık dönemi olarak *Uygarlık* şeklinde ifade ettiği üç başlık altında toplar (Engels, 1967: 31, 44-45). Engels'in Yunan, Roma ve Germenler örneğinde barbarlıktan medeniyete üç tür geçiş öngörmesi ise Kıvılcımlı'nın barbarların medeniyet karşısındaki dönüştürücü veya diriltici etkilerini saptama gayretindeki kendine has geçiş teorilerine de ilham teşkil eder.

*Tarih Tezi*'ni çatarken Kıvılcımlı için meselenin tarihsel malzeme ve detay bakımından derinleştirilmesinde Morgan, tarihsel materyalist teorik bakış açısından yorumlanmasında Engels ne kadar önemli ise barbar toplumsal örgütlenmenin hususiyetlerinin tarihsel geçiş ve süreklilikler açısından değeri ve işlevini, kendisinin bile farkında olmadığı bir ön tarihsel

materyalist anlayışla tespit etmeyi başaran *Müslüman Marks* İbni Haldun da teorik-pratik metodolojik çerçevenin açıklık kazanmasında bir o kadar önemlidir. Tarihin bilim temelli icrası ve modern anlamda sosyolojinin ilk yetkin ve kurucu örneklerini veren İbni Haldun'u Kıvılcımlı (2011a: 257-261), tarihi belli kaidelere tabi bir nedensellik zinciri içinde kavraması ve bu nedenselliği mekanik bir determinizmden ziyade diyalektik kavrayışla mukayeseli etki-tepkiler üzerinden düşünmesi nedeniyle takdir eder. Toplumsal tarihin sürekli değişip geliştiği tespitiyle yetinmeyip uygarlıkları karşılaştırmalı ve süreklilikler dahilinde inceleyerek toplumsal tarih ve kurumların kuruluş, işleyiş ve çöküş döngülerinin genel bir teorisini oluşturması ve son olarak bu nitelikleriyle toplumsal iş bölümü ve ekonomik üretim ve yeniden üretimi toplumsal farklılaşma ve inkişafın temeli sayması gibi nedenlerle Haldun'u, tarihsel materyalizm ve sosyalizmin erken bir teorisyeni ve müjdecisi sayar.

İbni Haldun (2018: 323-334), bedevi (göçebe) ve hadari (yerleşik) ayrımı üzerinden, bedevileri hadarilerin atası addetmesi, zorlu yaşam koşullarında toplumsal birlikteliği eşitlikçi kan teşkilatı vasıtasıyla sağlamalarını mümkün kılan bir asabiye, ünsiyetle özgülemesi, medeniyetin uyuşturduğu hadarilerin aksine onlara cesaret ve hayra daha mütemayil olmak vasıfları yüklemesi ve ayrıca toplumsal ahval farklılıklarının geçim yolları, toplumsal yaşamın üretimi ve yeniden üretimi yordamlarındaki farktan kaynaklandığını, kişinin ise tabiat ve mizacının değil gelenek göreneklerinin mahsulü olduğunu ifade etmesiyle Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*'nin alametifarikası olan kavramsallaştırmalar açısından adeta bir *kutup yıldızı* hüviyetindedir.

*Tarih Tezi* üzerine çalışmaya daha askerî okuldan ihraç edilip ilk kez tevkif edildiği 1925 yılında, yani henüz 23 yaşındayken başladığını belirten Kıvılcımlı, bu dönemde tesadüf ettiği büyük Fransız tarihçi Jules Michelet'nin, coşumcu, romantik, tarihi bir nesnellik kumkumalığı üzerinden değil, öznel ve halkın ağzından yeniden inşaya çabalayan, salt bir

kronolojik siyasal hadiseler çetelesinden çok gündelik hayatın içindeki nesnelerden sosyokültürel pratiklere kadar birçok göz ardı edilen unsuru işin içine katan tarihyazımı yaklaşımından etkilenir. *Tarih Tezi*'ni sanki oradaymışçasına tanıklık üslubunda yazdığı yönündeki eleştirilere de Michelet'nin zamanında yaptığından farklı bir şey yapmadığı yanıtını verir (Aktaran Özcan, 2018a: 103-106). Her ne kadar kendisi hali vakti yerinde orta sınıf bir aileden gelse de tarihyazımında *mezarda yatan isimsiz garibanların hatırına geniş halk kitlelerinin sesi olmak* gerektiği inancıyla kendini halkın çocuğu olarak tarif eden Michelet gibi Kıvılcımlı da salt devletlular ve kurumlar üzerinden yürütülen tarihyazımı etkinliğinin karşısında sosyoekonomik, coğrafi ve kültürel dinamikler ekseninde geniş yoksul halk kitleleri ve sıradan ahalinin yapıp ettiklerine odaklanan tarihsel materyalist zaviyeli aşağıdan bir tarihyazımının derdindedir (Özcan, 2018d: 107).

Kıvılcımlı, incelemenin esas konusunun medeniyetlerin batış ve çıkış kaideleri olduğunu, modern uygarlığın yani halihazırda ulaştığı raddede tüm dünyayı her zerresine varıncaya kadar kaplayan medeniyetin yıkılışından ziyade bundan önce dünyada medeniyet katarına binmemiş kolektif aksiyon kapasitesi üst düzeyde kişi ve toplumların henüz var olduğu vakitlerde bu battı çıktı hikâyesinin nasıl cereyan ettiği sorusuna odaklandığını belirtir. Buradan hareketle tezin, meselelere teorik bir altyapı kazandırmak, pratik açıdan medeniyet bahsinin eskiden binbir türlü hikmetle izah edilişini soruşturmak, genel çerçevede belli yerlerdeki dünya tarihsel gelişmelerin diğer yerlerde başka türlü neticeler vermesinin nedenlerini anlamak ve özellikle de memlekette birçok sorunun gelip dayandığı toprak nizamının nerede kördüğüm haline geldiğini belirlemek gibi başkaca amaçları da olduğunu dile getirir (Kıvılcımlı, 2014a: 9-11).

Çalışma esasen Kıvılcımlı'nın milattan önce beş bin yılından milattan sonra 14. yüzyıla kadar uzanan yaklaşık 6.500 yıllık bir tarihsel kesiti ifade ettiğini düşündüğü *antika tarih* üzerinedir. Buna karşın kendi zamanının Türkiye'sini anlama

gayesiyle hareket ettiğini söyleyen Kıvılcımlı (2014a: 13), bu amaçla önce Osmanlı'ya, oradan İslâm'ın ilk yıllarına, oradan da Yunan, Roma ve ondan önceki kadim Mezopotamya medeniyetlerine kadar gitmeye mecbur kaldığını söyler ve aslında oralardan bugüne ışık tutacak, bugünkü mücadeleye kök verecek cevherler çıkarmak, işaret fişekleri devşirmek niyetiyle hareket eder.

Tarihe yönelmenin "eksantrik bir müzecilik merakı, bir eskiler alayımcılık hevesi"nden ibaret değerlendirilemeyeceğini, insan toplumsallığının özünü teşkil eden gerçekliğin köklerini içinde barındıran tarihle iştigal çabasının hattı zatında bugünü anlamanın anahtarı olduğunu belirtir Kıvılcımlı (2011a: 20). Bu yaklaşımıyla, tarihten ders çıkarmak için oraya bakmayı salık veren pek moda klişenin sanki tarihten nasiplenmeyi iradi bir seçime indirgeyen tavrından ziyade –tarihsel materyalizmden öğrendiği gibi– tarihin siz isteseniz de istemeseniz de o dersi size verdiğini, hatta aldığınızın farkında dahi olmayarak bizzat tarihin kendisiyle yaşadığımız şimdiye içkin olduğunu söyler gibidir. Ayrıca Kıvılcımlı (2011a: 20), tarihi sadece bir yığın bilimi, "gelişigüzel olaylar kırkambarı" olarak kabul eden burjuva bilim nosyonu hükmünü sürdürdüğü sürece, Türkiye tarihi ve gerçekliğini anlama çabalarının veresiye alışveriş misali teoride ezberden kuruntu üretimine, pratikte de havaya kurşun sıkmaya denk düştüğü ve tam da bu nedenle memleket sathında teorinin topal kaldığı pratiğin de aksadığı kanaatindedir.

Klasik tarihin mükemmellikler peşinde olması, doğuş ve ölüş süreçlerini azımsaması nedeniyle bu süreçleri layıkıyla çözümlemenin metodolojik adı olarak diyalektik odaklı klasik tarihsel maddeciliğin bütün çağ dönümlerini son kertede üretici güçler temelli bir hareket yasasında gördüğünü belirten Kıvılcımlı, bunları *teknik*, *coğrafya*, *tarih* ve *insan* olmak üzere dört başlık altında sınıflandırır. Kıvılcımlı'ya (2014a: 17) göre *teknik üretici gücü*, doğayla mücadelede insan toplumlarının muhtelif cansız alet edevat, aygıt, avadanlık, yöntem ve usullerin bütününü; *coğrafya üretici gücü*, iklim, doğa, fiziki şartlar

gibi toplumu dışarıdan çepeçevre kuşatan maddi doğal ortamı; *tarih üretici gücü*, gelenek, görenek, kültür vb. toplumsal yaşamın geçmişten bugüne biriktirdiği maddi manevi hayat bilgisini ve son olarak *insan üretici gücü* de bütün bu üretici güçlerden istifade ederek insanın kendini, doğayı ve dışarıyı dönüştürme kudreti anlamında zor ve şiddeti de içeren ortak eylem becerisi olarak *kolektif aksiyonu* ifade eder.

Modern dönemde *teknik üretici gücü* bütün diğer güçleri üst belirleyen bir mahiyete bürünse de antik tarih söz konusu olduğunda o dönemde teknik modern dönemdeki hız ve nitelikte olmadığından bu dönemde esasen teknikle beraber coğrafya, tarih ve insan üretici güçleri de fazlasıyla etkili olur. Hatta kategorik bir soyutlama olarak dımdızlak ortada kalmış bir insandan ziyade hem *toplum yaratığı* hem de *toplum yaratıcı* niteliklere sahip gerçek insanın somut tarihselliği içerisinde gelenek görenekle kaim *tarih*, iklim ve doğa koşullarından oluşan *coğrafya*, yaşam pratiği ve maddi hayatın bütün metot ve cihazlarını içeren teknik ve nihayet bütün bunları kendinde harmanlayıp bir değişim ve hayat hamlesine karşılık gelen *kolektif aksiyon*, Kıvılcımlı'ya (2014a: 17-18) göre insanlık tarihinin tümüne can veren esas tertibatı oluşturur.

Diğer tarihsel devirler gibi antik tarihte yaşanılanlara ilişkin bolca malumat sahibi olsak da bu devirler arası *geçiş*lerin mahiyetinin henüz karanlıkta kaldığını ifade eden Kıvılcımlı (2014a: 16), bu karanlığın sorumlusu olarak malzeme kıtlığının öne sürülmesinin, yazı üzerine kurulu medeniyetin yazıyla arası nahoş *kitapsız barbar*lar tarafından yıkılmasının bir sonucu olabileceği; fakat bu kıtlığa rağmen iki dönem arasında belge noksanlığı kaynaklı bir nicelik farkının yanı sıra esasen nitelik bakımından bir başkalığa denk gelen farkı da sezmenin mümkün olduğu fikrindedir. Bu yönüyle *antika tarih* Kıvılcımlı'ya (2014a: 19) göre, Irak'tan Mısır'a, Amerika'dan Avrupa'ya, Çin'den Hindistan'a tekmil coğrafyada barbar toplumların sırası geldikçe medeniyet katarına binişlerinin tarihi olmasının yanı sıra *coğrafya*, *tarih* ve *kolektif aksiyon* üretici güçlerine sahip bir biçimde tetikte bekleyen yeni ve taze barbar yığınla-

rın bir medeniyetten diğerine intikal etmelerinin de tarihidir.

Antik tarihte gözlemlenebilen bu nitelik farkının insan malzemesinde kendini gösterdiğini düşünen Kıvılcımlı, sadece popüler muhayyilede değil, hem tarihsel hem de siyasal ve felsefi dağarcıkta ekseriyetle kötü, iptidai ve aşağılayıcı manada zikredilen barbar insan ve barbarlık mefhumlarını, antik Yunan'ın türlü zenginlik ve medeniyetin imrenilecek kaynağı olarak yabancı diye tanımlamasındaki yabancılık kısmını atarak, birçok üstün ahlâki özelliği bünyesinde barındıran bir medeniyet gibi görür. Kıvılcımlı'ya (2014a: 16) göre barbar, medeni insanın aksine yalan, korku, eşitsizlik nedir bilmeyen, yiğit, cömert, diğerkam tabiatlı, ilkel olsa bile sosyalizan bir toplumsal örgütlenmenin mensubu olarak "Frenklerin *Şövalye*, Arapların *gazi*, Türklerin *alp* dedikleri temiz ülkücü kişilerdendir".

Bu kıymetli hasletleri nedeniyle antik tarih boyunca toplumsal altüst oluşların tamamında kurucu roller oynayan barbarlığı, Morgan ve Engels'e benzer biçimde *Aşağı*, *Orta* ve *Yukarı Barbarlık Konağı* şeklinde üç başlık altında ele alan Kıvılcımlı, medeniyetin doğduğu tarihsel kesitte artık var olmayan Vahşet konağını dikkate almadığı gibi –o devirde bu konakta yaşayan insanlar olsa bile– medeniyete geçişte doğrudan rol oynamayan *Aşağı Barbarlık Konağı* evresinin pek de üzerinde durmaz. *Tarih Tezi*'nde bilhassa, medeniyete etki-tepki yetisine sahip olmaları nedeniyle tarihsel süreçte en az onun kadar payı olan çobanlık ekonomisi temelli göçebeliğin zaman-mekânı olarak *Orta Barbarlık Konağı* ve tarım ekonomisi temelli *kent*leri ihdas edebilmiş kısmen yerleşikliğin zaman-mekânı olarak da *Yukarı Barbarlık Konağı* evrelerine odaklanır (Kıvılcımlı, 2014a: 333). Bu tarihsel kesitte medeniyetlerin vadeleri dolduğu için değil kendi istekleri ve kelimenin tam anlamı ile üste para vererek çağırdıkları *mezar kazıcıları* barbarlar tarafından ortadan kaldırıldıklarını belirten Kıvılcımlı (2014a: 82), tam da bu nedenle barbarları bu dönemin en dinamik *kolektif aksiyon gücü* olarak adlandırır. Kıvılcımlı'ya (2014a: 18) göre barbarlar, *antik tarih*te teknik üretici

gücün göreli geriliğinden kaynaklı diğer *tarih*, *coğrafya* ve *insan üretici güçleri*ni kâmilen içlerinde barındıran bir *asabiye* ve *kolektif aksiyon* maharetleri sayesinde teknik anlamda gerilerinde oldukları medeniyetlere karşı zafer kazanmakta zorlanmamışlar ve bu nitelikleriyle o dönemki tarihsel gelişmenin manivelası olmuşlardır.

Aile biçimlerinden kan teşkilatlarına kadar bütün toplaşma ve bir arada bulunma hallerini, dinî, hukuki ve teknik niteliklerin cevherini, bir başka deyişle insanlığın bütün özünü içinde barındırması sebebiyle "insan toplumunun ilk çekirdeği; maddenin parçalanabilir en küçük çekirdeği gibi, canlının en temel parçalanabilir veya üreyebilir ilk çekirdeği, hücre[sini]" teşkil eden *komün*ün insanı ve onun toplumsal mahiyetini anlamak bakımından kurucu rolünü teslim eden Kıvılcımlı (2013: 15-16),[1] esas itibarıyla *Vahşet Konağı* ve öncesine tekabül eden bu evrenin üzerinde özellikle durmasa da *Tarih Tezi* çalışmasına bir temel oluşturduğu için büsbütün de es geçmez. İnsanlık tarihinin şunun şurasında beş altı bin yıllık kesitine denk düşen *tarihcil devrim* çağları öncesindeki *Vahşet Konağı*'nı *paleolitik*, genel anlamıyla *Barbarlık Konağı*'nı da *neolitik* mefhumlarıyla beraber zikrederek insanlığın ön tarihi olarak telakki eder Kıvılcımlı (2011: 46). *Aşağı Barbarlık Konağı*'nı ise komünün olgunlaşması sonucunda bir tür doğadan yabancılaşma evresine girdiği, doğanın aletli yeniden üretimine dayanan mekanik ilerlemeyle beraber insanın fiziken değişiminin sonlandığı, *homo sapiens*in diğer insan türlerine galebe çalma-

1 Kıvılcımlı'nın eşi tarafından daktilo edilmiş bir kopya şeklinde geldiği iddia edilen ve onun daha önce bu konuyla ilgili metinlerinde hiç karşılaşılmamasına karşın kitabın *Komün Gücü* diye iddialı bir isimle ilk yayımı gerçekleştirilen bu eserin, ilgili yayıncı Süleyman Şaşmaz'ın bu metnin yayımından önce kendi kaleme alıp yayımladığı benzer konulu kitap serisinde sıklıkla zikrettiği *siklus temeli*, *çekirdek altı* gibi kavram ve ifadeleri de içerecek biçimde ciddi müdahaleleriyle yayımlanmış olduğu kuşkusu, Ahmet Kale'nin (2025) ortaya çıkardığı Şaşmaz'ın otobiyografik notlarında defaten belirttiği biçimde bizzat Şaşmaz tarafından yazıldığı ve Kıvılcımlı imzasıyla piyasaya sürüldüğü yönündeki ciddi kanıtlarla doğrulanmış gibidir. Bu nedenle ilgili eserin bundan sonraki Kıvılcımlı çalışmalarında kullanılmaması ve Kale'nin isabetli önerisiyle basılı hallerinin de Doktor'un külliyatından ayıklanması daha uygun görünüyor.

sıyla yavaş yavaş ırk değişimlerinin hasıl olduğu, insan bedeni ile aletin arasına ok-yay, çömlek, bahçe ekimi gibi mekanik güç unsurlarının girmesiyle doğayla ilişki biçiminin araçsallaşma anlamında değişikliğe uğradığı, birtakım hayvanların evcilleştirilmesi sonucu canlı varlıkların kamusallaştırıldığı ve ortak yaşamın idamesi ve yeniden üretiminde kadının ağırlıklı bir rol oynaması nedeniyle esasen anahanlık (matriyarkalizm) temelli bir evre olarak tanımlar. *Komün* evresinden temelli ve geri dönülmez bir çıkış anlamına gelen nitelikleriyle bu konağın tam bir *geçiş konağı* hüviyeti taşıdığına hükmetse bile (Kıvılcımlı, 2011a: 138; 2014a: 119-121) bünyesindeki bu kritik özelliklere karşın yukarıda da vurgulandığı üzere *Tarih Tezi*'nde uzun uzadıya ele almaz.

Engels'e referansla Kıvılcımlı (2014a: 125-129), *Orta Barbarlık Konağı*'nda hayvanları evcilleştirmenin, o güne kadar eşi benzeri olmayan bir zenginleşme ve artık ürün yarattığını, eskiden kıymet arz eden avcılığın gözden düşüp çobanlığın sürünün mülk sahibi sıfatıyla yükselip politik manada da ayrıcalıklı bir zümre olarak temayüz ettiğini, geniş sürüleri beslemenin işgücü ihtiyacını beraberinde getirmesiyle modern dönemdekinden farklı olsa bile köleliğin ilk örneklerinin de bu dönemde ortaya çıktığını ve çobanların hem artık ürün yaratma mahareti hem de bunu mümkün kılan alet edevatı yapmada ustalaştırdığını, bunun da hem bu alet edevatı hem de artık ürünün ticaretini yapan bir tür bezirgan zümresini vücuda getirdiğini belirtir.

Topluluğun sürekliliğinin eskiden ev içi iş ve iaşenin giderilmesiyle sağlandığı dönemde, kadının oradaki baskın rolünün onu topluluğun temel taşı haline getirdiği koşulların, toplumsal yaşamın idamesi ve iaşesinin *artık ürün* sağlayan çobanlığı ön plana çıkartacak biçimde değişmesiyle kadın, üreme ve ev içi işe mahkûm olduğu ilk iş bölümünün esiri haline gelir. Bu durum toplumsal örgütlenmenin kadim yasasını anahanlıktan babahanlık lehine değiştirir ve artık ürün ile alet edevat üretiminde mahir kimselerin toplumun diğer kesimlerine göre ayrıcalık kazanmasıyla beraber ortaya çıkan

ikinci iş bölümü de bir tür sınıfsal yarılmaya yol açar. Buna karşın Kıvılcımlı (2014a: 128), *Orta Barbarlık Konağı*'ndaki bu sınıf temelli soysuzlaşmayı Mısır gibi medeniyet katarına erken katılmış görece ileri toplumlarla fazla teşrikimesaiden kaynaklı bir *bulaşma* olarak yorumlar.

Günlük iaşeyi giderecek kadar ufak bahçecilik ve bostancılık türündeki tarım, *Aşağı Barbarlık Konağı*'ndan beri iyi kötü bilinse de geniş kitlelerin iaşesini sağlayacak ve artanı da pazarlayacak çapta bir tarımsal ürün elde etme manasında ziraatın keşfi ve buna paralel olarak ekim sahaları etrafında kent ihdası kaynaklı *oturukluk* Kıvılcımlı'ya göre *Yukarı Barbarlık Konağı*'nın esas alametifarikasını oluşturur. Bu iki büyük sosyoekonomik gelişme sonucunda Kıvılcımlı (2014a: 129), bir önceki tarihsel aşamada *nerede akşam orada sabah* misali *hâneberduş* (evi sırtında) konargöçer seyyarlığın bittiğine ve *Yukarı Barbarlık Konağı*'nda toprağın, üzerinden şöyle bir geçilip gelişigüzel istifade edilen geçici bir ikametgâh olmaktan çıkarak uğrunda baş verilip alınan *vatan* hüviyeti kazandığına dikkat çeker. Bu konakta artık tarım ve kent odaklı bir ön yerleşik yaşam pratiği ortaya çıkar ve demirin işlenmesi sayesinde saban, balta gibi gereçlerin icadıyla tarım alanları da genişler. Böylelikle tarımsal artığın pazarlanmasının tüccar, madenin işlenmesinin de zanaatkâr bir sınıf yaratması, sanayi ile ziraatın birbirinden bağımsız üretim kolları olmalarına ve eşitlikçi barbar kan örgütünün yalın toplumsallığının yerini giderek medeniyetin karmaşık toplumsal örgütlenmesine bırakmasına yol açar (Kıvılcımlı, 2011a: 139).

Kıvılcımlı, barbarlıktan medeniyete geçişte Morgan ve Engels'in çizdiği bu klasik şemanın şunun şurasında İsa'dan önce ve sonraya eşit dağılmış bin yıllık kesitte hüküm süren Grek, Roma, Kelt, Germen ve Amerikan yerlileri gibi *Hayvansal Medeniyetler* ekseninde geliştirildiğini ve orada medeniyete geçişin demirin keşfi ile işlenmesini ön gerektirdiği için bilhassa Engels'in geçiş dönemi olan *Yukarı Barbarlık Konağı*'nı *demir devri* olarak nitelediğini belirtir. Sonradan arkeolojideki yeni gelişmelerle beraber kökleri İsa'dan üç-beş bin yıl öncesine

dayanan ve subtropikal ırmak boylarında gelişen *Irmaksal/Bitkisel Medeniyetler*in[2] coğrafi şartların etkisiyle uzatmalı bir taş çağında bile kitlesel tarıma geçmeyi başararak medeniyet yoluna koyulabildiğinin keşfedildiğini vurgular (Kıvılcımlı, 2014a: 140-141). Bütün bu yeni gelişmelerin tarihsel bilgi birikimi bakımından önemli katkılar sağladığını teslim eden Kıvılcımlı (2014a: 141), burada asıl ilginç olanın bu muazzam yeni bilgi seline rağmen Engels'in tarihin genel gidiş kanunlarını son kertede üretim araçları ve iktisadi koşulların değişmesine özgüleyen bakış açısının büsbütün teyit edilmesi ve klasikleşmesi olduğuna dikkat çeker.

Yeni bilgiler ışığında yaptığı değerlendirmelerde birçok kıymetli bulguya imza attığını düşündüğü Gordon Childe üzerinden İngiliz Okulu ve Andre Parrot nezdinde de Fransız Okulu'nun adını anan Kıvılcımlı (2014a: 147), muazzam arkeolojik keşiflere imza atmış olmalarına karşın bu iki yaklaşımın da bu bulguları tarihsel materyalist açıdan yorumlama hususunda Morgan'ın çok daha kısıtlı malzemeyle başardığı işi yapmaktan uzak oldukları ve hatta bu türden bir yorumlamayı mümkün kılacak ayrıntıları özellikle önemsemedikleri kanaatindedir. Morgan ve Engels'in verdiği klasik şemada göçebe-çobanlık ve zirai tarım etkinliği peş peşe cereyan eden hadiseler olarak verilirken Mezopotamya (Irak) özelinde bu durumun neredeyse aynı anda ortaya çıkıp eşzamanlı olarak bir

2 Mısır'da Nil, Mezopotamya'da Fırat ve Dicle, Hint diyarında Sind ve Ganj, Çin'de de Sarı ve Mavi Irmak boylarında meskûn medeniyetleri bitkinin kökten gövdelenme ve dallanmasını andırır biçimde bir yekparelikle büyüyüp serpilmesine benzer bir gelişim çizgisi izledikleri savıyla *Bitkisel Medeniyetler* olarak adlandıran Kıvılcımlı (2014a: 148), Grek ve Roma gibi kara ve denizaşırı seyyar ve oynak karakterleri nedeniyle *Hayvansal Medeniyetler* demek gerektiğini belirtir. Ayrıca bu meselenin insanlık tarihini canlılar tarihine teyelleyen karakterde olduğunu da ifade etmesine rağmen *Tarih Tezi* bakımından fazla soyut olması nedeniyle bu konuya şimdilik girmediğini söyler. Öte yandan Kıvılcımlı (2014a: 147), medeniyeti yazı, özel mülkiyet ve bezirganlığın ortaya çıkıp ilkel düzeyde bir sınıflaşmanın hasıl olduğu barbarlık sonrası evre için kullanmak gerektiğini vurgulayarak insanlık tarihi çalışan bilginlerin tarihöncesi devirlerdeki toplumsal yaşam formlarını her zaman ama yanlış bir biçimde medeniyet olarak adlandırdıklarına, fakat "tarihöncesi toplumun yaşama çiçeklenişi[ni] medeniyet değil Kültür terimiyle" ifade etmek gerektiğine dikkat çeker.

süre devam ettiğini ifade eden Kıvılcımlı (2014a: 156-157), bu eşzamanlılığı diğer yerlere nazarla bu bölgenin muazzam uzun bir toplumsal birikime yaslanmasına ve coğrafyasının kimi özgül niteliklerine bağlar. Childe'ın Mezopotamya coğrafyasındaki barbar istilalarının sonuçları itibarıyla toplumsal gelişimi tetikleyip kentlerin imarı için gerekli sermaye birikimini yaratmış olabileceği yönündeki savına dikkat çeker. Böyle olsa bile burada modern bir birikim rejiminin ürününü ifade eden sermaye terimini kullanmayı, bu konuda yazan birçok bilginin sıklıkla yaptığı anakronik ve yeterli açıklıktan uzak kavramsal sarsaklığın tipik bir örneği biçiminde değerlendirir ve burada vuku bulan hadiseyi de ilkel bir kastlaşma ve üst tabakalarda ortaya çıkan bir zenginlik derlenişi şeklinde incelemek gerektiğine vurgu yapar (Kıvılcımlı, 2014a: 170).

Barbarlık, sosyal olarak kan kardeşliği, eşit yurttaşlık; tanrı sıfatında müşterek mülkiyet, otorite bazında herkese açık tapınak, rahiplerce yapılan kamusal ticaret, sadece tanrıya adak niyetine dolaşıma giren kıymetli maden ve toplumsal artık üretiminin silosunu teşkil eden tapınaktaki müşterek zenginliğin envanterinin tutulması için kullanılan yazı gibi sosyokültürel ve ekonomik özelliklere sahiptir. Bu özellikler medeniyet evresinde Kıvılcımlı'ya göre, efendi-köle, fakir-zengin, kişi mülkiyeti, azınlık otoritesi, kişisel fayda odaklı ticaret, para nezdinde değerli madenin çıkar gereci haline gelmesi ve yazının da kişisel ticari etkinliklerin kayıt altına alınması gibi ciddi değişiklikler gösterir. Ticaret, para, yazı ve devlet mefhumları temelinde yükselen medeniyette esas büyük devrim Kıvılcımlı'ya göre, herkesin pusat sahibi olduğu barbarlık aşamasına nazaran kimilerinin silahsızlandırılıp dar bir azınlığın silahlı kuvveti niteliğine bürünmesiyle gerçekleşir. Böylelikle meşru şiddet ve ceza tekelinin yarattığı devletle beraber barbar toplumsallığının havsalasının almayacağı çapta muazzam bir toplumsal altüst oluş ortaya çıkar. Bu durum salt şeyler ve doğal varlıklar evreninde değil toplumsal niteliklerde de kapsamlı bir dönüşüm yaratır; o âna kadar iktisadi anlamda müşterek zenginliğin hakça paylaşımına dayalı bir tür ilkel sosya-

list mülkiyet rejim giderek kişisel çıkar ve birikime dayalı hale gelir ve sosyokültürel manada da yekpare ve eşitlikçi kan teşkilatı yerini, eşitsizlik ve kişisel zenginliğe dayalı bezirgan sınıfı nezdinde sert bir sınıfsal yarılmaya bırakır (Kıvılcımlı, 2014a: 192-193).

Barbarlıktan medeniyete geçişi kaçınılmaz bir süreç olarak telakki etse de o dönemi ilerideki daha iyi, eşitlikçi toplumsal inkişafın misali sayan Kıvılcımlı'nın bu yaklaşımı, ilkel toplumları, kendi kendine yeterli, savaş asabiyesi temelli, kendi üzerinde bir üst birlik nosyonu ya da merciine direnen, doğayla hemhal özerk eşitlikçi bütünlükler ve siyasetsiz olmasa da siyasi bölünmüşlüğe toplumsal örgütlenmesinin tabiatı gereği ayak direyen *devlete karşı toplumlar* gibi düşünen Pierre Clastres'in (1991: 152-175) yaklaşımıyla fazlasıyla benzer bir izlekte seyreder. Muazzam bir yekpareliği ve iç bütünlüğü haiz ilkel toplumların, herhangi bir dış müdahale olmaksızın kendi dinamikleriyle bu bütünlüğü bırakıp devleti mümkün kılacak bir siyasal bölünmüşlüğe dönüşmesinin bu iki toplumsal örgütlenme biçimi arasında evrimsel değil, niteliksel bir farkın olması nedeniyle mümkün olmayacağını savunan Clastres, –Jean-Jacques Rousseau'yu andırır biçimde– cebri siyasi iktidarın tarihin bir ânında *uğursuz bir rastlantı* ya da kesinti sonucu ilkel toplumlara bir biçimde müdahil olarak onları geri dönülmez bir şekilde bütünlüklerinden ettiği inancındadır (Akal, 1998: 121-130). Kıvılcımlı'nın da bu dönüşümü uğursuz bulduğu aşikâr olsa da rastlantısal değil kaçınılmaz gördüğü de bir gerçektir ama geçmişe nostaljik bir yazıklanmadan ziyade oradaki toplumsal örgütlenme ilkelerinin, devlet gibi bir zorlayıcı üstyapıya muhtaç, fıtraten aç gözlü olması nedeniyle ortak bir toplumsal yaşam inşa becerisinden aciz insan doğası tasavvuruna yaslandığını da bilir. Bunların bugün artık değişmez ilmî gerçekler haline gelmiş kimi önyargıları çözmek bakımından kıymetli karşısavlar içerdiğinin bilinciyle oradaki kuvveye odaklanması Kıvılcımlı'yı, cebri siyasal bölünmenin topluma içkin bir şey olmadığını ve bu yönüyle devletin de ezeli ve ebedi bir gerçeklik gibi değil, tarihin verili bir kesitin-

de geçerli bir siyasal iktidar biçimi olarak geçici olmasının yanı sıra ileride bir gün ortadan kaldırılabilir olduğunu belirten Clastres (1992: 109-110) ile de hemdert kılar.

Medeniyetle beraber sınıf mefhumu işin içine dahil olsa da antik tarihte çaplı toplumsal değişimlerin Marx-Engels'in *Komünist Manifesto*'da zikrettiği gibi sınıfların güreşi şeklinde değil, barbarlığın medeniyetle güreşi biçiminde düşünülmesi gerektiğini belirten Kıvılcımlı, *antika tarih zembereğ*inin birbirine zıt olmasına rağmen peşi sıralığı da elden bırakmayan iki yay vasıtasıyla işlediğini öne sürer. Şöyleki:

> Birinci yay: *Sosyal sınıfların güreşidir.* Bir medeniyet yaşadığı sürece ağır basan gidiş yayı budur. Son kerteye dek toplumun olaylarını sınıfların güreşi aydınlatır, belirlendirir.
>
> İkinci yay: *Barbarlığın medeniyetle güreşi* olur. Bir medeniyetten öbürüne geçiş sırasında ağır basan gidiş yayı budur.
>
> Derin tarihsel ve sosyal şartlar, Antika sınıflar güreşinin bütün bir *Sosyal Devrim* sağlamasına elvermediği için, bir an gelir, eski medeniyet içindeki kadim sınıflar güreşi kör dövüşüne döner. Toplum ne ileri, ne geri gider: içinde yaşayan insanların hemen hemen tümü için dayanılmaz bir cehennem haline gelir. En kabadayı Stoisyenlik-Dervişliği bile insanı o gidişe katlandıramaz. O zaman, Antika Tarihin ikinci yayı zembereğinden boşanır. Barbarlığın medeniyetle güreşi üst plana çıkar. İnsanlık bir adım geriye de atsa, çöken medeniyetin yıkıntıları Tarih yolu üstünden temizlenerek, yeni bir medeniyete doğru geçilmiş olur. Bu gidişin olaylarını ancak barbarlığın medeniyetle güreşi yeterce aydınlatabilir (Kıvılcımlı, 2014a: 203).

Sosyal sınıfların henüz hasıl olduğu ve ortak hareket etme kabiliyetinden yoksun iptidai formlarının hüküm sürdüğü bu geçiş sürecinde sınıfların değil de barbar toplumsallığının tayin edici rol oynamasını Kıvılcımlı (2014a: 19), binlerce yılda ortaya çıkan barbar göçebe eşitlikçi kan örgütünün çaplı toplumsal dönüşümlere yol açacak bir toplumsal altüst oluşa imza

atmakta bu *körpe medeniyet toplumsallığına* nazaran daha fazla kolektif aksiyon gücüne sahip bir asabiye sahibi olmasına yorar. İçten bir toplumsal değişimi sağlayacak sınıf örgütlenmesi ve asabiye, medeniyetin bu aşamasında henüz ortada olmadığı için toplumsal sorunlar, giderek kangren haline gelerek kimi durumda *–dahili dışlanmışlar* olarak içerisindeki barbar unsurların katkılarıyla– içeriden çürüyerek medeniyetin tümden çökmesine yol açar. Başka durumda da çürümese bile kendini yenileme kabiliyetini yitirecek çapta taşlaşmış bir toplumsallık kompozisyonu sunan siyasi yapıların, son bir darbe bekleyen, adeta Gordion düğümüne dönüşmüş sorunlar yumağı da dışarıdan müdahaleye hazır ya da bizzat davet edilen barbar akınlarının kılıcıyla sert bir çözüme kavuşturulur.

Tam da bu nitelikleriyle konvansiyonel Marksizmin bütün toplumsal dönüşümleri temelde ekonomik determinizme özgüleyen ortodoksluğuna karşı barbar kolektif aksiyon ve asabiyesine yaptığı vurguyla özgün bir katkı sunan Kıvılcımlı (2011a: 26), son kertede üretim ilişkilerinin niteliksel değişiminin toplumsal dönüşümdeki rolüne kani olsa da dört başlık altında kavramsallaştırdığı tarihteki üretici güçler içerisinde barbar toplumsallığının antik tarihteki dönüştürücü rolünde kilit yer teşkil eden *coğrafya*, *tarih* ve *kolektif aksiyon* güçlerinin modern zamanlarda daha önemli olduğu iddia edilen *tekniğe* nazarla daha belirleyici olduğu iddiasındadır. Tarihsel veriler ışığında bilhassa antik tarihte teknik, muazzam güç farkları yaratacak çapta bir etkililikten uzak olduğu için toplumsal yaşamın somut diyalektiği içinde yaşanılan fiziki şartların etkisi olarak coğrafyanın, gelenek göreneğin birikimi anlamında tarihin ve o zamanki ortak toplumsal yaşamın formu manasında insanın kolektif aksiyonunun etkisi toplumsal yaşamın devrimci dönüşümünde daha dikkate değer niteliktedir.

Kıvılcımlı'ya göre, barbarlarda cisimleşen bu devrimci dönüşüm melekesi, antik tarihte modern anlamda toplumsal sınıflar olmadığı ve tarihin önünde engel hale gelmiş bir gerici sınıfın taze bir sosyal sınıf eliyle alaşağı edilmesini mümkün

kılacak bir toplumsal birliktelik ve kolektif aksiyon kudretini –dönemin sosyoekonomik ve kültürel şartlarının doğal bir sonucu olarak– gösterecek olgunluk düzeyinde bulunmayışı nedeniyle, bilinen anlamda bir *sosyal devrime* yol açma kabiliyetinde değildir. Böyle olsa bile antik tarihte de çaplı toplumsal değişimler yaşanır ve çürümüş, taşlaşmış, miadını doldurmuş medeniyet ya da toplumsal yapıları dönüştürecek toplumsal güç olarak medeniyet katında artık bulunmayan *kolektif aksiyon* yetisi ve ilkel sosyalist toplumsal yaşam formlarıyla ortaya çıkan barbarların, bu medeniyetleri ya tümden ortadan kaldırarak ya da yıktıkları medeniyeti kendi meşreplerince yıkıp yeniden ihya etmek suretiyle yaptıkları devrimlere Kıvılcımlı (2014a: 19), *tarihsel devrim* adını verir.

Kıvılcımlı, sadece modern tarihte, aynı toplum içinde başka bir dışsal etkiye ihtiyaç duymadan modern sosyal sınıflardan yek diğerini iktidardan indirdiği ve medeniyetin külliyen ortadan kalktığı değil dönüşüm geçirdiği teşekküllü toplumsal değişimleri *sosyal devrim* olarak adlandırmak gerektiğini belirtir. Sosyal sınıf yapısının kâfi çapta tekâmül etmediği antik tarihte, dışarıdan veya içerideki yabanlardan taze insan üretici gücü talep eden, çağıran, gerektiren büyük çaplı dönüşümleri de aynı medeniyet içinde değil, çoğu zaman dışarıdan ve genellikle eski medeniyetin ya tümden yok olmasını ya da olduğu haliyle artık kalamayacağı bir hali beraberinde getirmesi sebebiyle *tarihsel devrim* diye tanımlar. Bu anlamda Kıvılcımlı'ya (2011a: 27) göre *tarihsel devrim*, medeniyet ve barbarlık arasında kuru bir çekişmeden ziyade, bütün antik tarih boyunca adeta bir saat düzenliliğinde tekerrür eden ve esasen medeniyette cisimleşen *özel mülkiyet* ile barbarlıkta tecessüm eden *kamu mülkiyeti* arasındaki etki-tepki hareketlerinin ürünüdür.

Kıvılcımlı tarihsel maddeciliğin, *tarihsel devrim*in öznesi barbarlıktan medeniyete geçiş meselesini, yersiz bir biçimde genellikle muazzam bir gizem halesiyle donatılan devletin menşei sorunu etrafında ele aldığını ve Engels'in bu meseleyi kentten devlete tamamen içsel dinamikler sonucu oluşan ça-

tışmalarla dönüşen *Atina*; bütünüyle içsel dinamiklerle değil, Roma toplumuna doğrudan dahil olmasa da siyasal otoritesine bağlı yerli-yabancıların müdahalesiyle devrilen *Roma* ve hiçbir bağı olmadığı kadim medeniyeti dışarıdan akınlarla ele geçiren barbar *Germen tipi geçiş* biçiminde üç tür olarak kavramsallaştırdığını belirtir. Kıvılcımlı (2014a: 204-206) bu kavramsallaştırmaya ana hatlarıyla sadık kalsa da 20. yüzyılda antik tarihe ilişkin son bulgular dikkate alındığı vakit bu üç geçiş tipinin, kadim kan örgütü yasasının Atina ve Sümer'de içeriden, Roma ve Hicaz'da dışarıdan gelen karşı koyuşlarla kentten[3] devlete dönüşse bile ikisinin de tam da bu bakımdan *Yukarı Barbarlık Konağı*'ndan medeniyete geçiş olması nedeniyle bir başlık, Roma'yı yıkan barbar Germen akınlarının da kente dışarıdan konargöçer *Orta Barbarlık Konağı* mensuplarının istilası sonucu gerçekleşmesi sebebiyle de müstakil bir diğer başlık olmak üzere ikiye düşürülebileceği kanaatindedir.

Bu biçimiyle ilki *Yukarı Barbarlık Konağı*'ndan (kentten) ikincisi *Orta Barbarlık Konağı*'ndan (barbar göçebelikten) medeniyete geçiş şeklinde tarihsel devrimleri iki başlık altında sınıflandıran Kıvılcımlı, bu devrimleri sonuçları itibarıyla da ikiye ayırır. Medeniyete geçiş bakımından gerekli erginlik düzeyine ulaşmış taze barbar gücünün, kentten medeniyete geçişlerde yıktığı medeniyetin yerine kendi sosyoekonomik ve kültürel yasasını geçirmeye muktedir olduğu için eskisinden bambaşka bir medeniyeti vücuda getirmesini Kıvılcımlı, tarihsel devrim yoluyla kentten orijinal medeniyete varan geçiş olarak adlandırır. Buna karşın medeniyetin gerektirdikleri bakımından kâfi yetkinlik seviyesinde olmayan konargöçer nitelikli taze barbarların, yıktıkları medeniyetin toplumsal yapısının yerine koyacak çapta bir yeterliliğe sahip olmadıkla-

3 Kıvılcımlı (2014a: 209), *Yukarı Barbarlık Konağı*'nda zirai tarım sonrası yerleşik hayatın hücresi olarak içerisine dahil olma süreçlerinin bin türlü seremoniye bağlandığı organik bir tarihsel bütünlüğe tekabül eden *kent* ile medeniyet sonrası yerleşik hayatta her türden unsuru bünyesinde serbestçe barındıran kozmopolit nitelikli *şehir* arasında kesin bir ayrım yapar ve bunların birbirleri yerine sanki aynı şeylermiş gibi kullanılmalarının birçok yanlış anlamaya kapı araladığını belirtir.

rı için orijinal bir medeniyet kuramayıp yıktıkları medeniyetin niteliklerini kendilerine katarak bu medeniyete taze barbar aşısı yaparak yeniden diriltmesi, adeta gençleştirmesini de Kıvılcımlı (2014a: 205-206), tarihsel devrim yoluyla göçebe barbarlıktan medeniyetin yeniden dirilmesine varan geçiş biçiminde tarif eder.

Yepyeni bir medeniyet yaratacak sosyoekonomik ve kültürel niteliklere sahip, zirai tarım ve kent yerleşimine geçmiş olması nedeniyle başka bir toplumsal yaşam formu olarak medeniyete geçmeye gebe yukarı barbarlıktan medeniyete orijinal geçişin örnekleri olarak Kıvılcımlı, Atina, Roma ve Akad ve İslâm medeniyetlerini sayar. Yeni medeniyet yaratmaktan aciz teknik ve çevresel şartlar bakımından görece daha iptidai bir toplumsal örgütlenmeye sahip konargöçer barbarlıktan medeniyete yeniden diriltici, gençleştirici barbar aşısı tipi geçişin misalleri olarak da Roma'yı fiziken çökertse de bütün toplumsal kurumlarıyla aynıyla vaki biçimde sürdüren Germenler, İslâm medeniyetini yıksa da yerine bir şey koyamayıp onu ihya eden Moğollar ve bütün Yakındoğu, Hint ve Çin medeniyetlerine rönesans yaşatan bilumum barbar akınlarını gösterir (Kıvılcımlı, 2011a: 30; Kıvılcımlı, 2014a: 205-206).

Burada tarif ettiği biçimiyle *Tarih Tezi*'nin, kapitalizmi ortaya çıkaran şartların incelenmesi ve bu kavramsal mühimmatın modern tarih içerisinde de işler olup olmadığının sınanması için Kıvılcımlı, kapitalizmin başka hiçbir yerde değil de neden İngiltere'de ilk örneklerini verdiği sorusu üzerinden orayı, çerçevesini çizdiği üretici güçler kompozisyonu açısından çözümlemeye girişir. İlkin coğrafya ve teknik üretici güçleri bakımından kapitalizm gibi bir özgüllüğe yol açacak ayırt edici bir özellik olmadığı kanaatine varan Kıvılcımlı (2011g: 14-17), demek ki buradaki özgünlüğün bizzat tarihe içrek gelenek görenek ve insana içkin kolektif aksiyon melekesini ifade eden üretici güçlerde gizli olduğu kanaatine varır. İngiltere'nin her türden baskıya boyun eğmek bir yana bunların hepsini püskürterek kendi meşrebince bir mücadele ufku yaratabilmesini, sürekli surette barbar aşılarına maruz kalan bir ada olmasının

yanı sıra bu sayede medeniyet tarafından yapılan taarruzları taze barbar gücüyle bertaraf ederek oradan özgün bir sentez çıkarabilmesine bağlar. Binlerce yıl hasıraltı edilmeye çalışılan ilkel sosyalist nüvenin İngiltere'de krala karşı direniş ve oradan modern kapitalizm ile sosyalizme ilham veren niteliklere dönüştüğünü, barbar tazeliğini koruyan tarih ve insan üretici güçlerinin sosyoekonomik bakımdan ihtimal verilmeyen coğrafyalarda bile sosyalizme bir pencere açabileceğine dikkat çeker (Kıvılcımlı, 2011g: 96, 120-121).

Kıvılcımlı (2011h: 11, 17, 27), *Tarih Tezi*'nin sağlaması bakımından bir başka örnek olay olarak incelemeye tabi tuttuğu Japonya üzerine çalışmasında, tıpkı İngiltere gibi benzer bir coğrafya üretici gücüne sahip olan Japonya'nın da ada olmasından sebep sıklıkla istilaya uğrasa da bünyesindeki sağlam barbar nüveyle uzun yıllar medeniyetin dönüştürücü saldırılarına doğrudan maruz kalmadığı için ilkel komün yapısını korumayı başardığına ve böylelikle kapitalizme en son geçen coğrafyalardan biri olmasına karşın ilk geçen İngiltere kadar muvaffak olma becerisi gösterebildiğine vurgu yapar. Kendileri gibi yarı-barbar Kore'den bereket ki medeniyetin yozlaştırıcılığına fazla bulaşmadan adalarına geri püskürtülen Japonların, barbarlara medeniyet aşısı yapacak takatten yoksun Çin'den ithal etmeye çalıştıkları medeniyet unsurlarını birtakım özenti, eğreti kurumsallıklardan öteye taşıyamadıklarını belirten Kıvılcımlı (2011h: 49); bu zayıf taklidin sosyoekonomik bir değişimden ziyade siyasi, dinî ve edebî alanda birtakım değişikliklere yol açtığını ve bilhassa edebiyattaki değişimin Japon toplumsal gelişiminin tuhaf bir kutsallık halesiyle yansıtıldığı bir ayna işlevi gördüğünü ifade eder.

Buradan hareketle Kıvılcımlı, medeniyet evresine geçse bile bezirgan ekonomisine neredeyse fıtraten düşman bir ilkel komünal barbar niteliğini koruyan Japon tabii ekonomisinin Batı kapitalizminin bütün saldırılarına direnerek ve biraz da dış ticaretin genel ekonomi içerisinde az yer tutmasına güvenerek 19. yüzyılın sonlarına kadar, aşağı yukarı üç yüzyıl kapalı bir toplumsallık içinde yaşama becerisini de aynı ilkel

komünal nitelikli barbar özün varlığına yorar. Dolayısıyla Kıvılcımlı (2011h: 110), aynı ilkel komünal asabiyenin verdiği enerjinin Japonya'da doğal olarak kendiliğinden modern sosyalizme dönüşemediğini, buna karşın gelişen bezirganlaşmanın etkisiyle müthiş bir hızda kapitalizme entegrasyonu beraberinde getirdiğini vurgulayarak *Tarih Tezi*'nin alametifarikası olan *insanın kolektif aksiyon gücü*nün tarihteki önemli bir tayin edici üretici güç olarak sunumunun bir başka örneğini verir.

*Tarih Tezi*'nin, *Tarih Devrim Sosyalizm* başlığıyla 1965'te alelacele yayımlayabilmesi sonrasında Kıvılcımlı, o güne kadar modern dönemle fazlasıyla meşgul olmaları nedeniyle antik tarihe ilişkin ustaların yeterli miktarda eser vermeye ömürlerinin vefa etmediğini iddia eder ve büyük bir medeni cesaret örneği göstererek sadece bu döneme odaklanan diyalektik tarihsel maddecilik odaklı bir *Tarih Tezi* yazdığını ifade eder. Buna karşın, aynı yıl gün ışığına çıkan Marx'ın *Grundrisse* başlıklı eserinde o döneme dair bilinenlere nazarla görece daha fazla miktarda bir değininin olması üzerine Kıvılcımlı, kendi tezini bu bilgiler ışığında bir yeniden değerlendirmeye tabi tutmak gerekliliğini görev sayıp tamamen böyle bir sağlama amacına hasredilmiş *Toplum Biçimlerinin Gelişimi* başlıklı çalışmasını kaleme alır. Marx (1979: 540-541) *Grundrisse*'de Roma, Germen ve Asya tipi ilkel komünal yapılardaki mülkiyet rejimlerini inceleyerek orada bir üretim tarzı farklılaşmasının oluştuğu ama hepsinin tözsel cemaat aidiyeti temelli ortak mülkiyeti önceleyen biçimde temayüz ettiği iddiası üzerinden kapitalizm öncesi üretim biçimlerin analizine girişir. Kıvılcımlı (2011i: 14), aynı döneme dair kendi yaptığı eşitlikçi barbar kan teşkilatı temelli antik tarih toplumsallığı analiziyle *Grundisse*'yi hemdert sayar ve bu bilgiler ışığında tezinde bir değişiklik yapmak gerekmediği hatta tezinin teyit edildiği kanaatine varır. Ayrıca, Marx'ın *Kapital*'de zikrettiği, bütün toplumsal çözülüşlerin maddi üretici güçlerin yanı sıra sosyal entelektüel güçlerin ortaklaşa belli bir raddeye gelmesiyle ancak mümkün olabildiği yönündeki sözlerini *Tarih Te-*

*zi*'nde mütemadiyen üzerinde durduğu *insanın kolektif aksiyon üretici gücü*nün Marx tarafından da kabulü gibi yorumlar ve Marksist üretici güç mefhumunu salt teknik bir mekanizm değil insanı da işin içine katan somut diyalektik tarihsel maddecilik olarak kavramak gerektiğini belirtir (Kıvılcımlı, 2011ı: 124-126).

Toplumsal tarihin gelişim aşamalarında eksik bırakılan antik tarihe dair çalışmanın eksikliğini gidermenin bir Marksist için önemli bir görev olduğunu iddia eden Kıvılcımlı, *Tarih Tezi*'yle genellikle sübjektif bir unsur olarak göz ardı edilen kolektif aksiyon ve geleneğin tarih öncesi devirlerdeki belirleyiciliğini, yine Marx ve Engels'in eserlerine dayanarak ortaya koymaya çalışır. Marksist teoride önemli bir tartışma konusu teşkil eden yapı-özne sorunsalına çubuğu diyalektik tarihsel maddeci bir özne kavrayışı lehine bükerek, antik tarihe dair eksikliği hissedilen kavramsal mühimmata ciddi bir kuramsal zenginlik getirir (Küçükaydın, 2009: 258). Teorik bakımdan İbn Haldun'un medeniyet çevrimi ve Morgan ile Engels'in erken insanlık tarihine ilişkin tarihsel gelişim şemasının özgün bir sentezi olarak Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*, insanlığın barbarlığın hilafına geliştiği iddiasındaki Batılı görüşlerin karşısında barbarlığın kolektif aksiyon gücü ve toplumsal asabiyesinin insanlığın tarihsel inkişafındaki merkezî ve tayin edici rolüne dikkat çeken eleştirel bir tarih görüşünün ürünüdür (Öğütle ve Çeğin, 2008: 520). Kolektif eylemin bizatihi kendisini bir üretici güç olarak telakki etmesiyle Kıvılcımlı (Bora, 2010: 15), tarihin her yerinde insanın kolektif aksiyon maharetinin izlerini aradığını, oralarda ilkel de olsa kendini sezdiren sosyalist kuvvenin peşinde olduğunu şu sözlerle somutlar:

> Antika Tarihin SOSYALİZM neresinde? denecek... Her yerinde ve hiçbir yerinde...
>
> Tarihin hiçbir yerinde Sosyalizm yok: çünkü Medeniyet, İlkel Sosyalizmin bittiği, Sınıflı Toplumun başladığı yerde gelişmiştir. Bu bakımdan Tarih: insanlığın İlkel Sosyalizmi nerede bulursa orada gittikçe yok edişidir.

> Tarihin her yerinde Sosyalizm var: çünkü, bütün o sonsuz *"İMHA"* çabalarına rağmen, İlkel Sosyalizmin Gelenek-Görenek ve Kollektif Aksiyon güçleri, Tarihin gidişinden bir türlü silinmemiştir. Bütün *"Medeniyetler Tarihi"* boyunca ilkel de olsa *Sosyalizm*, insanlığın mesamelerinde [gözeneklerinde] yaşamış ve en son *Bilimsel Sosyalizm* için katalizör, ana-maya rolünü oynamıştır (Kıvılcımlı, 2014a: 400).

Bu anlamda *Tarih Tezi*'nde Kıvılcımlı'nın, Bloch'un *Umut İlkesi*'nde insanın yaşam kurucu etkinliğini neredeyse ontolojik nitelikli bir umut ve arzu melekesine raptiyeleyen politik ontolojisine karşılık, insanın kolektif politik etkinliğinin devleti önceleyen karakterine vurgu yapması ve tarih, kültür ve geleneği de toplumsal yaşamın inşasında ekonomiyle başat nitelikte etkin birer üretici güç unsuru olarak tanımlaması, bu çabaya erken dönemli bir siyasal antropoloji çalışması niteliği kazandırır.

# *Tarih Tezi*'nin *Talim Sahası* Olarak Osmanlı ve Tarihsel Bakiyesinin Sosyalist Nüveleri

> Osmanlı, o korkunç inanç ve suplesiyle (esnekliğiyle) Bizans hazinelerini gözden geçirdi. Oradaki değerleri önce *İslâm gözlüğü* ile ayıkladı, sonra kendi göçebe geleneğinin, tarih içgüdüsünün mihenk taşına vurdu. Bizans'ı çökerten *ÖZ*'ü, çürümüş toprak münasebet muhtevasını devirdi. Medeni teşkilat *BİÇİM*'ini, devlet kurum ve kurallarını, kimi kelimesi kelimesine tercüme ve adapte ederek alıp kullanmaktan korkmadı. Çünkü, Bizans nasıl ROMA orijinal medeniyetinin barbar aşısı ile batıdan doğuya uzanmış bir Rönesansı idiyse, tıpkı öyle, Osmanlılık da, İSLÂM orijinal medeniyetinin, fakat doğudan batıya uzanmış bir dirilişi idi.
>
> – DR. HİKMET KIVILCIMLI, *OSMANLI TARİHİNİN MADDESİ*'NDEN

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve sonrasında teşekkül eden devletin nitelikleri, sadece tarihçiler değil Türkiye siyaset ve kültürünü kavrama niyetindeki uzman olsun olmasın birçok kişi için de önemli bir merak ve araştırma konusu olagelmiştir. Cumhuriyet Türkiyesi'nin sosyokültürel ve siyasal köklerini Osmanlı'dan neşet eden çeşitli örüntülere teyelleyen ve oradan edinilecek ipuçlarını siyasal pratiğin yol haritası için bir reçete tayininde temel kerteriz addeden yaklaşımlar, Türkiye siyasal düşünce tarihinin sağdan sola tümünü kapsayacak çapta revaçta olmuştur. Türkiye sol/sosyalist düşünce tarihinin en özgün ve üretken siması payesini ziyadesiyle hak eden teorik-pratik birikimiyle Dr. Hikmet Kıvılcımlı da bu mesele üzerine kafa yormuş ve bu mesaiyi fazla abarttığı eleştirilerine maruz kalmıştır.

Kıvılcımlı'nın memleketi baştan aşağıya sosyalist kuvvenin imkân şartları nispetinde anlamaya yönelik arzusu onu tarihsel süreç içindeki kopuş ve sürekliliklerle daha fazla meşgul olmaya iter ve bu yönelim, müstakil bir tarih tezi ile onun tatbik sahası olarak Osmanlı üzerinden ayrıntılı bir analiz çabasını beraberinde getirir. *Tarih Tezi*'nde daha kent aşamasına vasıl olamamış *Orta Barbarlık Konağı* mensuplarının medeniyetle tesadüf etmelerinin yarattığı dünya-tarihsel ve toplumsal gelişmelerle, tarımsal üretim yapan kentleşmiş *Yukarı Barbarlık Konağı* sakinlerinin medeniyetle ilişkisinde olan bitenleri, *tarihsel devrim* kavramsallaştırmasında kritik bir ayrım noktası olarak teşhis eden Kıvılcımlı, sonrasında bu mihenk taşı üzerinden Osmanlı Devleti'nin kapitalizmle ilişkisinin netameli karakterine dair özgün çıkarımlara ulaşır (Ünsal, 1995: 154).

Yaşadığı tarihsel kesitte memleket sathında önemli tarihsel ve siyasal dönüşümlere tanıklık etmiş biri olarak Kıvılcımlı, yeni cumhuriyetin inşa evresinde mutlak öteki biçiminde konumlandırdığı Osmanlı'yı bu şekilde kavramaz; ülke çapında sosyalist bir tarihsel devrim ve değişim iradesinin ipuçlarını ve filizlerini bünyesinde barındıran bir imkânlar mıntıkası gibi kavrama gayretinde olur. Kitabi birtakım devrimci yol haritalarını yerel dile tercüme etmenin bu türden bir değişim hamlesi için gerek şart olsa bile yeter şart olmadığının bilincinde hareket eden Kıvılcımlı, salt tercümenin yarattığı karışıklığa açıklık getirmek amacıyla yerel tarihsel gelişmelere odaklanır ve orada saklı cevherlerin günümüzde toplumsal dönüşüm hamlesine nasıl bir yakıt sağlayabileceği tespitine mesai harcar.

*Müslüman Marks* olarak adlandırdığı İbni Haldun'un tarih metodunu sitayişle yâd eden Kıvılcımlı, siyasal tarih çalışmalarında genellikle ihmal edilen antik tarihi, Lewis Henry Morgan ve Friedrich Engels'in görüşleri ekseninde derinleştirerek barbarlık ve medeniyet mücadelesi ekseninde değerlendirir. Bu minval üzerinde müstakil bir tarih tezi ortaya koyduğu iddiasındaki Kıvılcımlı, buradaki metodolojik yaklaşımla çözümle-

meye giriştiği Osmanlı Devleti'nin de İslâm ve Bizans Antika medeniyetlerinin bir bileşimi olarak bu iki medeniyeti barbar göçebe savaşçı kan örgütü asabiyetiyle aşıladığını belirtir ve buralardan aldığı mirası mahirane bir biçimde sentezleyerek cihanşümul bir imparatorluk seviyesine ulaştığını savunur.

Kıvılcımlı bu araştırmaları ekseninde, Osmanlı'nın müspet barbar göçebe niteliklerinin devlet ve imparatorluk devrinde de kamusal faydayı esas alan bir devlet örgütlenmesini mümkün kıldığı neticesine varır. Bizans ve Selçuklu'nun toprak rejimlerinin ilk bozulmamış halini *elifi elifine kopyalayarak* derebeylik zulmünden yılmış Anadolu halkları nezdinde büyük bir teveccüh görerek toprakları ve nüfuz alanını bu nedenle hızla genişletmeyi başardığına dikkat çeker.

Kıvılcımlı'ya göre tesis ettikleri kamusal fayda odaklı ve ürün iradına dayanan *dirlik düzeni*nin yerini, devletin genişleyen finansal ihtiyaçlarını daha hızlı karşılamak gerekçesiyle para iradına dayalı *kesim (mukataa) düzeni*ne bırakması devletle çiftçi arasına tufeyli aracı sınıfların girmesine yol açar ve böylelikle Osmanlı Devleti'ni kitle nezdinde tercihe şayan kılan niteliklerde ciddi gerilemenin olduğu bir isyanlar ve iç karışıklıklar dönemi vuku bulur. Bu kırılmanın cumhuriyet dönemine de aynen transfer edildiğini düşünen Kıvılcımlı, Türkiye kapitalizminin tefeci-bezirgân sermaye ve beynelmilel finans-kapitalin boyunduruğunda ne uzayan ne kısalan kadük yapısının da bu tarihsel kökler üzerinden şekillendiğini belirtir.

Sıklıkla siyasal bağlam ve içerikten bağımsız bir biçimde yansız bir betimleme gibi yapılan Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve yapısal muhtevası tartışmalarını Kıvılcımlı, günümüz siyasal toplumsal pratiği bakımından kullanışlı bir malzeme olarak devletin teşekküllünde siyasalın devlete öncül olduğu iddiasının bir örneği olarak politik bir bağlamda ortaya koyar. Bu çalışmasıyla kadim toplumsal yapı ve yaklaşımların memleketin verili sosyopolitik anlayış ve pratiklerine bile etki edecek çapta önemli olduğu vurgusuna ışık düşürmek amacındadır. Bu anlamda Kıvılcımlı'nın, Osmanlı'nın müspet *barbar*

*göçebe kan örgütü asabiyes*inin ve onu mümkün kılan ruhun, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*'nin ta kendisi olduğu ve devleti ile onu vücuda getiren ideolojik formasyon olarak bu ruhun da adeta bir tür toplumsal bilinçdışı veya hafıza olarak varlığını sürdürdüğü iddialarını çözümlemek için bu teze biraz daha yakından bakmak gerekir.

Kıvılcımlı'nın, esasen 1930'ların başında Elazığ Cezaevi yıllarında kaleme aldığı fakat o yıllarda mütemadiyen polis kovuşturması ve gadrine maruz kalması nedeniyle yayımlama imkânı bulamadığı Osmanlı tarihi üzerine çalışmaları, tarihi tarihsel materyalist açıdan okurken o dönemde fazlasıyla geçerli ekonomik indirgemeci kaba Marksist yaklaşımı toplumsal, insani ve coğrafi etkenlere de üretici güç payesi bahşederek şerh eden bir anlayışın ürünüdür. Yeni bir tarihsel materyalist kavrayış tarzı ortaya koyarken bunu sınamanın en kestirme yolunun söz konusu yaklaşımın içinden çıktığı kendi tarihsel tecrübelerine de uygulanmasından geçtiğini belirten Kıvılcımlı (2011a: 12), yıllardır yapılan baskın ve kovuşturmalardan *Tarih Tezi*'ni zar zor kurtarabilse de tezin tatbiki ürünleri olan *İslâm Tarihinin Maddesi* ve *Osmanlı Tarihinin Maddesi* başlıklı çalışmalarının Donanma Davası döneminde birer suç belgesi gibiymişçesine el konularak bağırta çağırta yok edildiğini vurgular.

*Osmanlı Tarihinin Maddesi*'nde Kıvılcımlı, Osmanlı'nın kuruluş aşamasındaki göçebe barbar niteliklerinden kaynaklanan *askercil demokrasi*sinin tezahürü olarak görece eşitlikçi bir toprak rejiminin üzerinde yükseldiği ama özellikle Fatih Sultan Mehmet'le başlayan devletleşme aşamasıyla birlikte muteber toprak rejiminin zamanla hasıl olan bürokratikleşmeyle beraber eşitlikçi niteliğini kaybederek alt sınıfların daha da ezilmesinin bir aracına dönüştüğü sürecin tarihsel materyalist bir çözümlemesine girişir. Türkiye'de kitlenin boğazına kadar Osmanlı'dan mülhem bir tarihsel bakiye üzerine iş gördüğünü, bu bakımdan Osmanlı tarihi ve ruhu kâmilen idrak edilmedikçe ekonomi-politik analizler yapmanın *medrese mollalığ*ından öte bir anlamı olmadığını söyler (Kıvılcımlı,

2007d: 27). Kendilerine Marx'ı da *yalancı şahit* göstererek Osmanlı'yı Orta Çağ derebeyliğinin basit bir türevi gibi telakki edip *hakir gören* ve böylelikle memleketin geleneksel ve tarihsel bakımdan anadan doğma anti-komünist olduğu savlarını bol keseden dillendiren sol/sosyalist hareketin genelinin bu anlamda bir *burjuva katırlığı* ile malûl olduğuna dikkat çeker (Kıvılcımlı, 2007d: 31-32).

Osmanlı tarihini incelerken *Tarih Tezi*'nde istifade ettiği Engels, Morgan ve İbni Haldun'un yanı sıra kendisi gibi toprak meselesini Osmanlı'nın belirleyici unsuru addeden ama onu belli bir tür biriciklik kisvesiyle ele alması nedeniyle eleştirse bile sürekli referans verdiği Ömer Lütfi Barkan'la beraber İbni Haldun'dan etkilenmiş namlı Osmanlı Müverrihleri Katip Çelebi ve Naima'dan da bolca yararlanan Kıvılcımlı (Özcan, 2018a: 171, 178-179), ayrıca çokça birincil kaynak kullanarak oluşturduğu tezinde her zamanki pusulası tarihsel materyalizmden taviz vermez.

Buna mukabil Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişim evresinde İslâm'ı eski Türk örf ve âdetleriyle harmanlamış tarikat ehli ve dervişlerin Anadolu'nun İslâmlaşması ve Türkleşmesindeki handiyse kurucu karakterine değinen Barkan (1942: 283-285), Anadolu'nun imar ve iskânında önemli görevler üstlenen kolonizatör Türk dervişlerinin rolüne vurgu yapar. Benzer biçimde Kıvılcımlı da (2007d: 141-142) aynı evrede tarikat ve yol ehli olarak gazilerden ayırt edilemeyeceğini iddia ettiği kam ve dervişlerin, yerleşik hayata geçiş, toprağın işlenmesi, bayındırlık işleri benzeri ekonomi-politik mevzularda –pek alışkın olmasalar da– ilkel komünal köklerinden getirdikleri sosyalizan değerleriyle kardeşçe ve hoşgörü içinde çalıştıklarını belirtir; "'*İş başa düştü*' mü, çekice, bıçağa sarıldıkları gibi, kılıca tebere de sarılıp, '*pir aşkına*' ölesiye dövüşmeyi de bil[diklerini]" ifade eder.

Marx (1970: 26) Avrupa özelinde *Birinci Dünya* için ortaya attığı antik, feodal ve burjuva üretim biçimleri skalasında onlardan farklı olarak Çin, İran, Hindistan ve Osmanlı'ya bakıldığında benzer bir tarihsel değişim seyri gözlenemediğini be-

lirterek buralara has bir üretim tarzından da bahsedilebileceğinden hareketle, doğrudan doğruya ATÜT ifadesini kullanmasa bile Asya Tipi Üretim Tarzı'nı da diğerleriyle beraber ayrı bir form olarak zikreder. Oryantalist seyyahların yazdıklarından yola çıkarak bu *cennetmekân egzotik diyarlar*da bütün meselenin kökünün, toprakta özel mülkiyeti yasaklayan bir kamu temellüküne gelip dayandığı kanaatine varır (Marx ve Engels, 1995: 90). Teferruatlı bir Doğu toplumları analizine girişmeseler de kimi yerlerde değinip geçtikleri bir mesele olarak Asya toplumlarının sosyoekonomik karakterinin devletin veya hükümdarın toprak üzerinde doğrudan mülkiyetinden ziyade fiilî tahakkümüne dayandığını ifade eden Marx ve Engels'in ATÜT başlığı altında değerlendirilen bu yaklaşımları, Türkiye'de de Osmanlı Devleti'nin sosyoekonomik niteliğini belirleme ve açıklama çabasındaki siyasetten akademiye birçok ismin yanında veya karşısında konumlandığı temel izah modeli olarak görülür.

Türkiye'yi anlamak için geçmişi anlamak gerekir şiarının tetiklediği ilginin sonucu olarak 1960'larda artan Osmanlı Devleti ve toplumu tartışmaları, hiçbir modele başvurmadan onun özgün niteliğine vurgu yapan *özgücülük* ve Batı'daki teorik sosyoekonomik açıklama modellerine dayanan feodalizm, ATÜT, prekapitalizm ve patrimonyalizm tezleri şeklinde beş ayrı başlık altında cereyan eder; özgüllük iddiasındakiler farklara odaklanırken diğerleri bu teorik çerçevelerin Osmanlı'daki örneklerini *cilalama* gayretinde olurlar (Aydar, 2018: 270).

Osmanlı toplum yapısına dair zikredilen farklı görüşler tarih bilimi içindeki değişik metodolojik yaklaşımlardan kaynaklanan farklılıklar olmaktan çok eli kulağında olduğu düşünülen sosyalist nitelikli toplumsal değişimde hangi sınıf ya da sınıf bileşenlerinin öncü olacağı üzerinden dönen bir tartışmaya ne türden yanıtlar verildiğine göre ayrışan, daha çok strateji-taktik nitelikli farklılaşmalardır. Öte yandan artık ürün ya da emeğin temellük biçimi ekseninde meseleye yaklaşıp bu bakımdan Osmanlı'da klasik feodal düzenden pek de ayrı olmayan pratikler olduğunu iddia eden feodalizm tezi savunucula-

rına karşı, ATÜT tezi yandaşlarının da meseleyi emek ya da ürün temellükü temelli üretim tarzı ölçütüne değil de daha ziyade üstyapısal olarak düşünülen toprağın mülkiyetinin hukuki biçimini kerteriz addederek savunmaları, meseleye dair yaklaşımların daha başlangıç aşamasında farklı metodolojik öncüller üzerinden hareket etmekten kaynaklanan bir çelişkiyle de malul olduğunu ortaya koyar (Kürkçü, 2013: 30-35).

70'li yıllarda Türkiye'nin siyasal-toplumsal düzeninin niteliğine dönük artan ilginin Osmanlı tarihine de sirayet etmesi, dönemin gözde gündemi ATÜT tartışmalarının da memleket sathında konuşulur olmasını beraberinde getirir. Buna mukabil, öncesinde meseleye ayrıntılı biçimde eğilmiş olan Kıvılcımlı da bu tartışmaları, o dönemde yükselişe geçen üçüncü dünya devrimleri ve ulusal kurtuluş hareketlerine duyulan ilginin bir tezahürü olarak yorumlayarak bunları kestirmeden Osmanlı'ya tatbik etme gayretinin acilci karakterine vurgu yapar (Özcan, 2018a: 201). Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin bilhassa Fatih'e kadarki ilk dönemini Orta Çağ Avrupa Feodal Devletleri gibi sınıfsal parçalanmaya maruz kalmamış, barbarlıktan medeniyetin sınıflı yapısına doğru yol alan bir tür geçit düzeni, melez sosyopolitik yapı olarak tanımlayan Kıvılcımlı (2007d: 157), "böyle geçit-melez düzenlerde, ne '*dillere destan*' olmuş '*Asya Tipi Üretim*', ne de '*Mutlak Müstebit Şark*' hükümdarı bulun[duğunu]" dile getirir.

Osmanlı tarihinin maddesini –Bizans, Selçuklu ve kimi diğer Yakındoğu imparatorlukları gibi– toprak ekonomisinin oluşturduğunu belirten Kıvılcımlı, bu ekonomik temel üzerine bina edilmiş sosyoekonomik ve kültürel üstyapının da Osmanlı'nın ruhuna tekabül ettiği ve bunların ruh-beden ikiliği benzeri bir *kartezyenlik*ten ziyade karşılıklı belirlenimle birbirlerini etkileyen bir *ilişkisellik* olarak kavranması gerektiği düşüncesindedir. Bu tarihsel deneyime yaklaşırken olgular ve geçmişe yönelik bilgileri üst üste yığmaya dayalı *malumatfuruş bir müzecilik*tense, oradaki malzemeyi bünyesinde bugüne dair güçlü ipuçları taşıyan canlı imgelerin aktif bir müdahaleyle gündeme getirilmesine dayalı bir *militanlık*la hareket etmenin

elzem olduğuna dikkat çeker. Sosyokültürel ve ekonomik anlam, dünya ve yaşantımızın yakın örneği olarak Osmanlı tarihi ve ruhunun aktüel anlamda etkilerini sürdürmesini, üçü de birer *antika imparatorluk devrilişine* tekabül eden Bizans, İslâm ve Osmanlılığın yıkılışının yarattığı üç *tarihcil devrim*in yarattığı altüst oluşlara bağlar (Kıvılcımlı, 2007d: 37).

Kıvılcımlı, *Tarih Tezi*'nde *tarihcil devrim*leri, yıktıkları medeniyetin yerine orijinal bir medeniyet tesis etme ehliyetine sahip –kendi ifadesiyle– *oturuk* (yerleşik) olmaya ramak kalmış *Yukarı Barbarlık Konağı* barbarlarının neden olduğu tarihcil devrimler ve henüz orijinal bir medeniyet tesisine ehil olmayan *Orta Barbarlık Konağı* barbarlarının yıktıkları yapılara ilaç kabilinden aşılama yaparak onları yıkımdan kurtarıp kendilerinin de onların içinde eridiği bir tür yenilenme ve dirilişle neticelenen tarihsel devrimler olmak üzere iki başlık altında sınıflandırır. Bu nedenle Kıvılcımlı'ya göre Osmanlı'yı da henüz konargöçer bir *Orta Barbarlık Konağı* mensubu olarak yıktığı Bizans ve Selçuklu medeniyetlerinin yerine özgün bir model ortaya koyamayan, yerlerine geçtiği Roma ve İslâm gibi *antika* (antik/kadim) medeniyetlerin kullanışlı bir sentezinden ibaret saymak gerekir.

Kıvılcımlı (2007d: 47), Bizans'ın derebeyleşmiş toprak düzeni yerine İslâm medeniyetinden –onun altın çağını ifade eden Hülefayi Raşidin (Dört Halife) devrinde teşekkül eden– eşitlikçi toprak rejimini, Bizans'tan da özellikle devlet bürokrasisi ihdası anlamında birçok üstyapısal unsuru tevarüs eden Osmanlı'nın, iki medeniyetin de o yıllardaki çökkün vaziyetlerinin aksine kuruluş evrelerindeki toplumsal eşitlik temelli teşkilatlanmalarını kendine temel alarak iki *antika* medeniyetin müspet niteliklerini saf göçebe özüyle sentezleme başarısı gösterdiğini öne sürer.

Bu süreçte ilk yüz elli yıllık evrede, çoğunlukla Moğol istilasına bağlanan ama Kıvılcımlı'ya (2007d: 55-56) göre kurumsallaştıkça *göçebe eşitlikçi askercil demokrasi*yi akamete uğratan derebeyleşme eğiliminin uç vermesinden ileri gelen Fetret Devri'ndeki sendelemeye rağmen Osmanlı, Fatih Sultan Meh-

met'in bu tehlikeyi sezmesi ve yoksul halkın taleplerine kulağını tıkayıp özel sermaye bekçiliği yapmayarak şimdilerin revaçta ifadesiyle *her mahallede bir milyarder ayartısına* kapılmadan dümeni yeniden eşitlikçi dirlik düzeni yönüne kırmasıyla toparlanır. Bu toparlanma sonrası bir yenilenmeden söz edilse bile eşitlikçi şeri ve örfi düzenin şeklen durduğu fakat fiilen artık mütehakkim konuma erişen seçkin devlet sınıflarının adaletsiz taksimatı yüzünden onların fideliği haline gelen dirlikler nedeniyle bozulduğu evreyi Kıvılcımlı, *Birinci Devlet Derebeyleşmesi* diye isimlendirir. Devletin topraklarının genişlemesi ve artan merkezî harcamalarının daha iyi finansmanı için mal iradı temelli dirlik düzeninin tümden ilga edilip para iradına dayalı kesim (mukataa) düzenine geçilmesiyle beraber kitle ile devlet arasına giren *tufeyli sınıfların* oluştuğu evreyi ise *İkinci İmparatorluk Derebeyleşmesi* adıyla anar (Kıvılcımlı, 2007d: 66-67).

Zamanın *savaşçı ülkücü ibler*inin (*alpler*) *oturuk* (yerleşik) devletleşme aşamasıyla saraya hapsolarak bürokratik aygıtın bir bileşenine dönüşmesinin yarattığı derebeyleşmenin, Osmanlı'yı çekim merkezi haline getiren İslâm Altın Çağı ve müspet barbar niteliklerinden doğan *eşitlikçi göçebe askercil demokrasi*yi soysuzlaştırdığını düşünen Kıvılcımlı, bu süreçte kimi palyatif tedbirler alma çabalarının köklerinde bu mayanın ara ara nüksetmesinden ileri geldiğini belirtir. Ancak uzun vadede bu çabalar da yetersiz kaldığı için bu evreyi –İbni Haldun'un devletlerin yaşam periyodlarını adeta tarihsel materyalist bir determinizmle ortaya koyduğu dönemleştirmesine uygun bir seyir izleyerek– çöküşe giden yolun başlangıcı olarak kavramak gerektiği inancındadır. Birinci evrede zuhur eden ayrıcalık kazanma sürecinin sonucunda dirliğin büsbütün ortadan kaldırılması, sadece bu *dirlikçi* sınıfla üretim arasındaki doğrudan bağı koparmakla kalmaz; onlarla kitle arasındaki üretim ortaklığı temelli ilişkiyi de üretimden kopuk bir *icarcılık* ilişkisine çevirir ve Kıvılcımlı'ya (2007d: 67) göre bu durum *eski derebeyleşmiş dirlikçileri* tamamen *asalak hazır yiyiciler* haline getirir.

Her ne kadar Fatih dönemindeki teşkilatlanma ve önlemlerin imparatorluktaki *derebeyleşmeye* set çeken niteliğinden sitayişle bahsetse de Kıvılcımlı, göçebelikten sınıflı medeniyete geçişin belgesi olarak Fatih Kanunnamesi'nin Bizans'ın yozlaşmış feodal saray teşkilatını Osmanlı Devleti'ne neredeyse birebir adapte etmesi ve benzer yozlaşmalara yol açacak gelişmelerin hukuki altyapısını hazırlamasının *Bizans'ın habis ruhu*nun Osmanlı'ya sirayetinin bir ürünü olduğunu da vurgulamadan geçmez. Buradaki kırılma ve değişimi *padişahın tabulaştırılması* biçiminde ortaya çıkan *ideolojik devletleşme* ile *devletin padişah çevresinde örgütlenmesi* şeklinde tezahür eden *organik devletleşme* ile kavramsallaştırır (Kıvılcımlı, 2007d: 68-71). Fatih Kanunnamesi öncesi Osmanlı hükümdarının, eskiden *gazi* sıfatıyla anılan, savaş döneminde sorunları kabilenin ileri gelenleriyle müzakere edip sorumlu olarak meclisten çıkan, genellikle ortak kararlara son şeklini veren bir düzenleyici olan ve barış dönemlerinde de şölen ve ziyafetler tertip ederek halktan herkese açık geniş çaplı sofralarda bütün ahaliyle beraber aynı mekânda yiyen, içen, eğlenen bir kişi olduğuna dikkat çeker. Kanunname sonrasıysa devlet yönetiminde, mecliste fikir beyan etmenin bile onun iznine tabi olduğu ve ayrıntılı seremonilerle toplanan divanı perde arkasından takip eden bir *mutlak yetkili*ye, nizamı âlem için *kardeş kanı* dökmeye bile cevaz veren bir anlayışı cari hale getirerek halkın başını yemeyi buna kıyasla hepten meşru gören bir tür *müstebit*e dönüştüğünü belirtir (Kıvılcımlı, 2007d: 71-72). Osmanlı üzerindeki Bizans etkisi bahsinde kurumsal benzerliklere birçok kişi gibi kendisi de değinmiş olsa da bu etkiyi merkezî gücün sübliması yonu ve *gazi*den *sultan*a geçişin iktidar yoğunlaşmasındaki simgesel anlam üzerinden değerlendirmesiyle literatürde istisnai bir konuma sahiptir (Hassan, 2001: 206).

Dr. Hikmet Kıvılcımlı, sağlığında yayımlama olanağı bulamadığı *Osmanlı Tarihinin Maddesi* eserinin yazımını 40'lı yıllarda tamamlar ve 70'li yıllarda yayımlamak üzere yeniden ele aldığında ölümüne kadar ancak ilk dört bölümü tekrar yazıya geçirirken –yeni birtakım alıntı ve notlar eklemiş olsa bile–

ana iddia ve tezlerde kayda değer bir değişiklik yapmaz. Buradan bakıldığında Kıvılcımlı'nın, 40'lı yıllarda dünya literatüründe bile henüz esamesi okunmayan iktidarın simgesel yoğunlaşması, kurumsal değişimlerin siyasi iktidarın nitel değişimindeki etkileri gibi tartışmaları zorlu hapishane şartları ve hayli kısıtlı kaynakla daha o yıllarda yürütmüş olması hakikaten istisnaidir. Siyasal iktidarın çevresinde onu kitleden azade kılmak ya da kitlenin ulaşımına kapatmak maksadıyla örülen *uhreviyat hales*inin insan yapısı karakterini, binbir çeşit resmî ya da gayriresmî hukuki, edebî, siyasi bilgi, belge, berat ve ritüeli tarayarak ortaya koyması, o günlerde pek de örneği görülmeyen bir biçimde farklı disiplinlerden istifade ederek meseleye yaklaşması, mevzunun art alanını etraflıca kavramak amacıyla adeta bir *kazı faaliyeti* yürüterek konuyu bağlamına oturtması da öncü niteliktedir. Bu anlamda alanın kurucu metni olarak görülen ve siyasal iktidarın simgesel yarılmasının Orta Çağ teolojisindeki köklerini de göstererek iktidarın bu ikilik vasıtasıyla kendine bir ebedi süreklilik tevarüs ettiğini ortaya koyan Ernst Kantorowitz'in (2018: 16-17) *Kralın İki Bedeni* başlıklı çalışmasının da 1957'de yayımlandığı düşünüldüğünde Kıvılcımlı'nın bu yaklaşımının öncü niteliği daha da açıklık kazanacaktır.

O güne kadar yapılan Osmanlı tarihi çalışmaları ağırlıklı olarak, mal iradını temel alan dirlik düzeninden tümüyle rant ve para iradına dayanan kesim düzenine geçilmesini, salt birtakım ekonomik gerekliliklerin getirdiği teknik bir değişiklik gibi görür ve daha çok bu değişimin sonrasında onun gerekli nitelik ve denetimle işletilmediği savıyla duraklama, çürüme ve yozlaşma meselelerini çözümlemeye çalışırdı. Bu yaklaşıma karşı Kıvılcımlı, Osmanlı tarihinin ruhunu teşkil ettiğini düşündüğü kuruluş aşamasındaki bu toprak teşkilatlanmasındaki değişim *kritik bir eşik*, *geçiş momenti* ve *mümeyyiz bir vasıf* olarak kavranmadığı sürece oradan anlamlı bir resim çıkarmanın imkânsız olduğunu belirtir (Aydar, 2016: 121). Buradaki dar ekonomik ve siyasal bakışın bir benzeri İstanbul'un fethi bahsinde de *dinler arası mücadele*, *fetih müjdesi* gibi yü-

zeysel gerekçeler üzerinden yorumlar yapmak biçiminde tezahür eder. Burada da Kıvılcımlı (2011d: 20-22), fethin dünya-tarihsel gelişmenin önünü açtığına vurgu yapar ve sonrasında Osmanlı'nın, Bizans'ın aşırı bozulup kendi sonunu getiren *–gaddar bir derebeyleşme*ye gark olmuş– toprak rejiminin yerine bütün Müslümanların ortak malı olarak toprağın getirisinin onda dokuzunu çiftçiye, onda birini de işlenmek üzere toprağı taksim etmesi ve *itten uğursuzdan* korumakla mükellef *dirlikçi* nezdinde devlete vererek kitleye *müthiş ucuz bir devlet hizmeti* sunması nedeniyle, sadece Müslüman ahali tarafından değil Hıristiyanlarca da tercihe şayan bulunduğunu iddia eder.

Öte yandan Oğuz boylarındaki sosyal örgütlenme şemasının kuruluşundan imparatorluğa dönüşme sürecinde o coğrafyada daha önce mukim Bizans ve Selçuklu'nun da mayasının Osmanlı'ya sirayet ettiği iddiasındaki Kıvılcımlı, sonraki yıllarda bu tezi sorgulayan ve onun mitik karakterine işaret eden birçok çalışma yapılmış olsa bile, Osmanlı'nın bir Oğuz boyu olduğu bilgisini *sahih bir veri* gibi kabul eder. Bu bilgiyi Michel Foucault'nun bahsettiği anlamda bir *doğru yanlış oyunu*na sokmaktan ziyade onun ilişkiselliği içerisindeki *kullanım değer*ine (Aydın, 2019: 26-29) odaklanır. Bu minvalde Kıvılcımlı'ya (2007d: 78-79) göre, Oğuzlardan mülhem göçebe kan teşkilatının etkilerini bünyesinde barındıran ilkel komünal nitelikli bir *Orta Barbarlık Konağı* mensubu olarak Osmanlı, daha önce Anadolu'ya yerleşmiş atalarının getirdiği ilkel sosyalist kalıntının üzerinde yükselen tarihsel bir bağlamın ürünüdür ve her ne kadar sonrasında içinden çıktığı çökmüş ve yıkılmış iki kadim medeniyetle aynı kaderi paylaşsa da onların ideal hallerini ustalıkla sentezlemeyi başarır.

Kuruluş tartışmalarında Ahilik ve Moğol istilası kaynaklı nüfus tazyiki gibi kimi başka görüşlerden bahsetmek mümkün olsa da tartışmanın esas itibarıyla Wittek-Köprülü hattı olarak adlandırılan sınır boylarında kafire karşı savaşan Türk-İslâm Gazası tezine karşılık Gibbons-Arnakis çizgisi diye isimlendirilen sınır boylarında esasen Batılı kurumlardan etkilenmiş dinsel değil ganimet odaklı esnek göçebe örgütlen-

mesi tezine dayanan iki ana eksende şekillendiğini söylemek mümkündür (Kara, 2014: 724-725). Gaza tezi mensuplarının *muazzam mümin sınır boyu savaşçılarının* devletleşme sürecindeki rolünü abartan yaklaşımlarına karşı bu rolü hepten yok sayarak *ekmeğine bakan yağmacı konargöçer* teşkilatını öne çıkaran esnek göçebe örgütlenmesi yaklaşımlarının her ikisinin de o yıllarda geçerli tarihsel bağlamda dindarlığın niteliğine bakmaksızın, ideal bir mümin tanımı üzerinden tanımladığı kategorilerle bu motivasyonun varlığı ya da yokluğuna dair hüküm vermesinin *tarih dışı* olduğunu savunan yeni anlayışlar dikkate değerdir (Kafadar, 2019: 39-40). Bu anlamda buradaki ayrımı yapay bir karşıtlığın iki kanadı olarak görüp bütün bu unsurların müşterek bir biçimde etkili olduğunu savunan bir ilişkiselliği önceleyen yeni anlayışların Kıvılcımlı'nın hem göçebe kan teşkilatı hem Bizans ve Selçuklu hem de eşitlikçi İslâm yorumunu Osmanlı devletleşmesi bahsinde müştereken etkili addeden tavrıyla yakından ilişkili olduğu aşikârdır (Kara, 2014: 724).

Medeniyet katarına girmezden önce Osmanlıların göçebe kan teşkilatı evresinde medeniyetin getirdiği karmaşık toplumsal nizam ve ilişkiler ağının tanzimi için birer gereklilik olarak ortaya çıkan *toplumsal sınıf çıbanını* tanımadığını öne süren Kıvılcımlı, herkesin İslâm'ın verdiği sıfatla fedai *gazi* ve Türklerin kendi deyişiyle *ilb* (*alp*) namlı *ülkücü şövalye* kabilinden savaşçı olduğunu dile getirir. Osmanlı tarihi çalışmalarında sıklıkla bir yarılmanın konusu haline getirilen *gaza* odaklı dinî motivasyon ve esnek aşiret örgütlenmesi temelli ganimete dayalı ekonomik motivasyon şeklindeki mutat ayrım karşısında da *ilblerin hem din hem dünya savaşçısı* olduğunu belirten Kıvılcımlı (2007d: 89), böyle bir ayrımdan ziyade ikisinin de etkisini teslim eden ve şimdilerde daha revaçta olan görüşü daha 1940'lı yıllarda ortaya atar.

Osmanlı tarihine dair bu çapta bir çalışma yapan kişi olarak Kıvılcımlı'nın, anaakım Osmanlı tarihi literatüründe görmezden gelinmesi –inançlı bir sosyalist olması nedeniyle– normal olsa bile adının anaakım dışındakilerce de çok az zikredilmesi

semptomatiktir. Zira Kıvılcımlı'nın tarihe yönelik militan bakışı akademik çalışmayı kendinden menkul bir yansızlıkla eşitleyen *tuzu kuru bir fildişi kule mensubiyeti*yle bir tutan anlayışa, fazla meftun, müdanasız ve serbest vezin gelir; müesses *homo academicus* nazarında coşkulu politik angajmanı nedeniyle huzursuz edici bulunur (Erdoğan, 2019: 89). Bu bahiste bir tek, kendisi de akademik yazım konvansiyonlarına direnmesiyle bilinen Ümit Hassan, Kıvılcımlı'nın Osmanlı tarihi kavramsallaştırmasının önemli açılım ve yenilikler getirdiğini teslim eder. Osmanlı Devleti'nin teşekkülü ve büyümesinde muarızlarına göre zayıf seyreden toplumsal tabakalaşma ve hızlı fetih angajmanından neşet eden erken ordulaşmanın belirleyici ve tetikleyici bir unsur olduğu tezine Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın çıkarımları vasıtasıyla ulaştığını dile getirir (Hassan, 2001: 105).

Akademik mecrada Kıvılcımlı'ya yönelik susuş kumkumasının istisnalarından biri de Çağlar Keyder'in (1979: 41) Osmanlı ekonomisi üzerine kaleme aldığı bir makalede dil ve üslubunun güçlüğüne karşın Osmanlı'nın son dönemi ve Türkiye'nin yakın iktisadi tarihine ilişkin ilginç ve değerli birtakım fikirler ileri sürdüğünü ifade ettiği Kıvılcımlı'nın kaynaklarının sağlaması yapılarak kimi hipotezleri üzerine çalışmanın anlamlı olacağını salık veren dipnotudur. Bu anlamda bir başka istisnai çalışma da Sina Akşin'in (1980: 54-56), Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*'ni İbni Haldun, Morgan ve Rousseau'ya referansla mukayeseli bir biçimde ele alan ve kıymetli olduğu gibi kimi zaman parlak fikirler ortaya koyabilen özgün bir düşünme çabasının ürünü olarak taltif eden makalesidir.

Kapitalizmin devleti sınıftan azade *zemzem suyuyla yıkanmış*, herkese aynı mesafede bir *Zümrüdüanka kuşu*na çevirmekteki başarısına karşın Osmanlı sosyal nizamının devleti, adlı adınca egemen sınıflar ve onların nüfuzuna tabi nüfustan müteşekkil bir ikilikle kavramasını kapitalist zihniyet bakımından bir nevi *kısa devre* olarak yorumlar Kıvılcımlı. Bu maskesiz devletin her ne kadar toprakların mülkiyetine sahip olsa da o toprağın işlenmesi hususunda mülkiyetsiz kitleye devrettiği üretim te-

melli geniş tasarruf yetkisiyle toplumsal rızayı diri tutmayı becerdiği kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2007d: 82-85). Bu kadar açık biçimde yapılan ast-üst konumlandırmasının toplumsal rıza üretimi bakımından yarattığı çelişkinin farkında olan Kıvılcımlı (2007d: 81), Osmanlı'yı –bu türden çelişkileri içinde barındırsa bile– kendi tarihselliği içinde bir bütünlük, "bağımlılığında bağımsız bir organizma" olarak tanımlar.

Ayrıca Kıvılcımlı (2007d: 86), devlet ve memleket diye iki genel başlık altında ilkinde göçebelikten getirdiği *İlmiye* ve *Seyfiye*, medeniyet aşamasını ifade eden devletleşmeyle ortaya çıkan *Mülkiye* ve *Kalemiye*'den müteşekkil politik sınıflar; ikincisinde üretmenler, çiftçiler, esnaflar, tefeci ve bezirganlardan mülhem ekonomik sınıflar şeklinde analitik bir sosyal şema çıkarır. Buna rağmen bu şemayı değişmez tarihaşırı bir öz gibi kavrama hatasına karşı uyarıda bulunarak bu kategorilerin sürekli değişen canlı organizmalar olarak düşünülmesi gerektiğinin de altını çizer.

Bu organizmayı yorumlarken yenilikçi sentez ve yorumlara ulaşan Kıvılcımlı (2014: 205-207), Engels'in (1967: 222) yukarı barbarlıktan medeniyet konağına geçişte iç dinamiklerin etkili olduğu *Atina tipi*, yine yukarı barbarlıktan medeniyete geçişte iç aristokrasinin yanı sıra daha çok barbar akınları kaynaklı dış etkenlerin belirleyici olduğu *Roma tipi* ve orta barbarlıktan çapı ve niteliği boyunu aşan bir yerleşik medeniyeti fethederek yeniden dirilttiği gibi sosyokültürel bakımdan kendinden daha gelişkin olan o medeniyetin içinde eriyen daha iptidai barbarların sebep olduğu *Germen tipi* olmak üzere üç geçiş tipini, yeni gelişmeler de dikkate alındığı vakit yukarı barbarlıktan (kentten) medeniyete ve orta barbarlıktan (çadırdan) medeniyete geçiş şeklinde iki tipe indirilebileceği kanaatindedir.

Engels'in Roma'yı yıkan Germen kabilelerinin bünyelerindeki barbar kan teşkilatı kaynaklı eşitlikçi niteliklerini medeniyetin içine girdikleri devirlerde azalarak da olsa sürdürdüklerini ve bunun ister istemez intisap ettikleri medeniyete adeta bir *gençlik aşısı* gibi geldiği iddiasının, salt bu özgül durumla

sınırlı olmadığına dikkat çeker. Sıçrayıştan kaynaklı intibak zorluklarının müspet bir getirisi olarak zuhur eden ve toplumsal gelişme diyalektiğini kısa devreye uğratan bu *sünme*yi de orta barbarlıktan doğrudan medeniyet konağına sıçrayan göçebe barbar kaynaklı tarihsel devrimlerin tümü için geçerli bir kaide gibi ele almak gerektiğini ileri sürer (Kıvılcımlı, 2014a: 206-207).

Bu kavramsallaştırma ekseninde, Osmanlı'nın kuruluşunun da çadırdan saraya bir sıçrayışın ürünü olduğu, Kayı boyunun ilkel komünist kan örgütü olarak Osmanlıların, kent temelli tarımsal ekonominin beraberinde getirdiği sınıfsal yarılma gadrine uğramadan o aşamanın üzerinden atlayarak yekten devletleştiği tespitini yapar. Bütün bir sosyal gelişim konağını yakıp devlete terfi etmeyle sonuçlanan ve diyalektik tarihsel gelişim yasalarına aykırı bu *tehlikeli parende* Kıvılcımlı'ya (2007d: 117-118) göre, aradaki kuşak çatışmasının daha şiddetli yaşanmasına, karşılıklı rabıta tesis etme evresinin fazlasıyla *sünerek* kan örgütünün devlete epey sirayet etmesine ve sonrasında cumhuriyet evresinde bile müşahede edilebilecek çapta ilkel komünal bir tortu bırakmasına yol açar.

Kıvılcımlı, *Tarih Tezi*'nde ortaya attığı ve Osmanlı örneğinde de teyit ederek *tehlikeli parende*ye benzettiği bu olguyu, ilkel komünal etkilerin bu denli uzun ve belirgin olarak geniş süreklilikler içerisinde müşahede edilebilir olmasının temel sebebi saymış; kimilerine fazlasıyla kestirme ve hayli genelleyici gelen bu geniş süreklilikler içerisinde bir evreyi atlamaktan kaynaklı *sünme*nin medeniyet evresinde yaşanmasını ikinci tip geçişi özgün kılan bir nitelik biçiminde kavramak gerektiğinin kanıtına dönüştürmüştür (Kara, 2014: 728).

Bu müthiş sıçramayla medeniyet katına atlayan Osmanlı'nın son yıllarına kadar birçok krizle boğuşsa da kamu mülkiyetini tümden lağvetmeye yanaşmayıp bu ilkeyi olabildiğince sürdürmekteki ısrarını, bu parende nedeniyle devletin siyasal ve sosyal bünyesinin her zerresine sinen ilkel komünal damara bağlar Kıvılcımlı. Osmanlı'nın kendi devrindeki yozlaşmış İslâm yorumu yerine –bünyesindeki ilkel komünal kuvveyle

mütevafık– halife devrindeki eşitlikçi bozulmamış İslâm yorumunu cari enkazın altından titizlikle bulup çıkararak bu damara zerk ettiğine ve böylelikle kamu mülkiyetini beytülmal sıfatıyla kutsallaştırarak devletin ruhunu teşkil eden bir *alınyazısı* gibi gövdesine kazıdığına dikkat çeker (Kıvılcımlı, 2007d: 109, 28).

Devletleşme, iyiden iyiye yerleşik hayata geçiş ve egemen sınıfların mütehakkim konuma ulaşması sonucu sınıflaşmanın da bu evrenin mütemmim cüzü olarak zuhur etmesiyle beraber yeni palazlanan hâkim sınıfların ya da Osmanlı öncesinde oralarda hüküm süren yerel güç odaklarının –İslâm'ın özel mülkiyete cevaz vermesini de meşruiyet ilkesi haline getirerek– cari beytülmal toprak rejimine karşı onu tavsatma ve zamanla lağvetme yönündeki tazyiklerine de Osmanlı, İslâm'ın bu ilk dönemdeki eşitlikçiliğine vurgu yaparak şeri hukuk ve içinden çıktığı göçebe kan teşkilatının eşitlikçiliğine dayanarak da örfi hukuk kartını oynayarak direnir (Kara, 2014: 729). Bu noktada Kanuni döneminde Padişah uhdesine verilerek yasal statü kazanan ve Osmanlı'nın ustalıkla kullandığı bu *müsadere* ve *yeniden tanzim* yetkisini modern ve kapitalist anlamda sermaye birikimini engellediği için topa tutmayı *kolay bilginlik* diye tiye alır Kıvılcımlı. Aksine şeri ve örfi kanunların, dönemin koşullarında memleketin ve hususen toprak rejiminin sevk ve idaresinde yük değil verimli bir katkı olduğunu hem İslâm hem de Osmanlı'nın akıllara durgunluk veren genişleme ve büyümesinin de bu temele dayandığını vurgular (Kıvılcımlı, 2007d: 281-282).

Kıvılcımlı'ya göre devletin kuruluş ve teşkilatlanma evresinde kentten neşet etmiş mütekâmil bir saray devletinden ziyade barbar göçebe savaşçı kan örgütünün normal bir tezahürü olarak adeta bir ordu-devleti andıran *at sırtında seyyar saray devleti* olan Osmanlı'da hem dünya hem de öte dünya için savaşan yiğit şövalyeler olan ilbler (alp, gazi), kimi savaşçılık vasfıyla *Seyfiye*yi kimi de ülkücül nitelikleriyle abdal derviş biçiminde *İlmiye*yi vücuda getirir. Toprakların hızla genişlemesi sonucu yönetim işlerinin giderek artıp karmaşık hale

gelmesi nedeniyle kitlenin kâmilen sevk ve idaresi temelinde "medeniyet sürülerini *ekonomik* ve *politik* alanda düzenleme işleri"ni icra etmesi için de bu iki sınıfa çabucak *Mülkiye* ve *Kalemiye* eklenir. Devletin kent ve saraydan değil, ordulaşmış seyyar savaşçı örgütten neşet etmesinin klasik şemaya aykırılığına dikkat çeken Kıvılcımlı (2007d: 90-92), böylelikle Osmanlı örneğinde devletin memlekete öncül olduğunu ve genelde olan *memleketten çıkan devlet* yerine hayli seyrek görülen *devletten çıkan memleket* gibi bir teorik-pratik *nakıs*anın Osmanlı Devleti'ni anlamanın memleketi de anlamayı beraberinde getirdiğini ve sadece tarih bilimi için değil bugünün bilimi için de önemli açılımlara sahip olduğunu öne sürer.

Osmanlı Devleti'nde iktisat ve siyasetin alabildiğine iç içe karakteri ve bunun Osmanlı toplumsal yapısındaki belirleyiciliğini şu sözlerle zikreder:

> Osmanlı toplumu alabildiğine *idealist-materyalist* bir yapı taşır. Bütün ideolojisi *DİN* çerçevesi içinde geçer. İslâm dini ise, iliklerine dek *DÜNYA* problemini ele alır. Dünyanın *MADDE* gerçekliği üzerinde hiç hayale kapılmaz. Hiç değilse ilk *tarihcil devrimci* çağlarında, *toplum maddesinin* toprak ekonomisi üzerine dayandığını bir an unutmaz.
>
> Onun için, Osmanlılığın en *somut politikası*, doğrudan doğruya modern bilimde *EKONOMİ POLİTİKASI* denilen biçimi alır. Orada, kapitalist düzende yapıldığı gibi, ekonomi temeli ile üstyapı arasına aşılmaz barajlar koyup, devlet, üretim ilişkilerinden kopuk, mistifiye edilmiş bir ilişkiler kargaşalığı değildir. Memlekette, devlet toprağın üzerine dolaysızca oturmuştur. Genel kural olarak, toprak mülkiyeti herkesindir. *Politika* yüzde yüz *toprak üretimi* ile belirlenir.
>
> Osmanlı padişahlığında *ekonomi* bir yana gizlenmiş, *politika* öte yanda alicengiz oyunu oynar, değildir. Toplumun *bütün topraklar ve bütün insanları* gibi, bütün *politikası* ve bütün *kanunları* da doğruca hem ekonomik hem politik ilişkilerin ortasındadır. Kapitalizmdeki gibi mücerret, ekonomiden *"izole"* edilmiş bir devlet örgütü ve bir politika oyunu yoktur.

> Toprak da insanlar da "oyun" da *ortadadır*. Devlet toprağa bağlıdır. Toprak devlete bağlıdır. Politika toprak ekonomisine uyar. Toprak ekonomisi politikaya uyar. Toprak ekonomisi ile devlet politikası birbirlerine karşı maskeli balo yapmazlar.
>
> Bu nedenle, Osmanlı padişahlığının somut-politik şeması çizilirken, gerçek yol gösterici pusula, toprak ekonomisindeki üretim ilişkileri olur (Kıvılcımlı, 2007d: 110).

Kıvılcımlı (2007d: 116) ayrıca, Osmanlı Devleti'ndeki bu *dobralık* ve *müdanasızlığın* nedeni olan yalan dolan bilmez barbar hasletlerini, devletin ilk dönemine dair yazılı kayıtların kıtlığı konusunda göçebe ilblerin eşyanın tabiatı gereği yazıyla başlarının hoş olmayışında da gözlemler ve göçebe barbar kan örgütünün, Osmanlı olarak adlandırılsa bile kendi sınıfsız toplum biçiminde Fatih devrine kadar antika medeniyet enkazında kaybolmayarak mevcudiyetini ısrarla korumayı başardığını vurgular.

Göçebe barbar hasletlerin hızla büyüyen Osmanlı'nın devletleşme aşamasında da hayli önemli bir etken olduğuna dikkat çeken Kıvılcımlı, büyümenin yarattığı sosyoekonomik ve siyasal karmaşıklaşmanın sınıflaşmaya meyyal bir tabakalaşma yoluyla medeniyete geçişi zorladığını da gözden kaçırmaz. Buna karşın ilkel komünal nitelikli kan örgütünün beri yandan tazyikinin de Osmanlı'da, devlet bahsinde, kan örgütünden devlete geçiş süreci ve o devlette etkisini kaybetmeyen ilkel komünal nitelikli gelenekler tenakuzu; ordu bahsinde de ilk aşamada sadece Türklerden müteşekkil bir *halk ordusu*; büyüme ve devletleşme sonrası da saraya mutlak anlamda bağlı daha çok devşirme nitelikli bir *kul ordusu* karşıtlığı yarattığı ve bunların sentezinin de *geç devletleşme* şeklinde tezahür ettiğine vurgu yapar (Kıvılcımlı, 2007d: 118).

Ordu meselesinin sıklıkla "Osmanlı mı ordudan, ordu mu Osmanlı'dan çıkmıştır?" gibi anlamsız bir ikilik üzerinden ele alınmasını birbirlerini belirleyen bir ilişkisellik, karşılıklılık teziyle mukabele eder Kıvılcımlı. Bu anlamda çökmekte olan İslâm ve Bizans medeniyetinin sınır boylarında kaynayan ka-

zanın yarattığı medeniyet keşmekeşinde baştan ayağa "silahlı bir göçebe billurcuk" olarak Osmanlı, bu toz dumanın doyma noktasında etrafa saçılmış parçaları kendinde toplayan *organik maya, şimik katalizör* işlevi gördüğü gibi tamamının *kılıç ehli* olmasından sebep birinin öbürüne *kılıç erbaplığı* taslamadığı, çevresindeki *medeniyet artıklarının* niteliğinden bağımsız göçebe kan örgütü hasletleri icabı külliyen *silahlı ve aksiyoncu bir tümlük* olmaları nedeniyle de bir *ordu-ulus* hüviyetindedir (Kıvılcımlı, 2007d: 135).

Kıvılcımlı, buradan hareketle ordunun devlet içerisinde kurucu niteliği sebebiyle giderek özerk bir karakter kazandığı ve bunun etkilerinin günümüz Türkiyesi'nde de kolaylıkla gözlemlenebileceği fikrine varır. Onun, bu özerklik nedeniyle sonraki yıllarda orduya, işçi sınıfı önderliğinde bir sosyalist devrimin kolaylayıcısı olarak *vurucu güç* payesi vermesini de bu yolla meşrulaştırma gayretinde olduğu; hatta bütün *Tarih Tezi*'ni sadece bu amaçla kaleme aldığı iddiaları bile ortaya atılır (bkz. Belge, 1975: 58). Bu iddialara karşı Kıvılcımlı'nın son demlerinde orduya fazla *müteveccih* tavrının *Tarih Tezi* ekseninde Türkiye'nin kapitalist niteliği ve sınıf bileşimine ilişkin isabetli tespitler yapan bir ismin günün cari siyasal şartları sebebiyle ortaya koyduğu bir yanlış pratik-siyasal tercih olarak değerlendirmek gerektiği, bu yanlış tercihin Dr. Hikmet'in sol/sosyalist harekete yaptığı önemli katkıları göz ardı etmenin vesilesi haline getirilemeyeceği de ayrıca zikredilmelidir (Kürkçü, 1994: 153).

Dr. Hikmet Kıvılcımlı (1995: 38), Türkiye'de tarihsel geleneklerden neşet eden kuruculuk ve egemenlik niteliklerine sahip ordunun, bizzat kendisinin de refakatiyle devlet fideliklerinde özenle yetiştirilen ve bu nedenle haysiyetli bir sınıf tavrından yoksun *türedi burjuvazi*nin üzerindeki mütehakkim karakterinin bu yerli burjuvazinin teşekkül aşamasındaki "cılız, pısırık, kişiliksiz ve şerefsiz" niteliğinden ileri geldiğini belirtir. İktidar bloğunun bu iki yakası arasındaki rabıtayı yerli-yabancı ve üretim sürecindeki vasıfları ekseninde, çubuğu fazlasıyla ordunun kadim karakteri üzerinden tanımlama

yönünde bükmesi nedeniyle Kıvılcımlı, sermaye ve devletin bütünleşik karakterine dair sezgilerini derinleştiremediği için sadece Türkiye'nin sosyal yapısının Marksist analizine değil, dünya Marksizmine ciddi bir açılım getirme fırsatını kaçırır (Öncü ve Ulus, 2019: 75).

Bütün antika medeniyetler gibi Osmanlı'yı da son kertede ekonomik temel üzerinde vücut bulan ve tarihinin maddesi genel hatlarıyla toprak ekonomisine dayanan bir oluşum olarak resmeden Kıvılcımlı (2007d: 27), buna rağmen her kilidi açan maymuncuk ya da her kapıyı açan hikmetli parola misali bütün sosyopolitik gelişmeleri ekonomi sepetine atan yaklaşımlara karşı da uyanık olunması gerektiğini belirterek bundan kaçınılmaması durumunda Osmanlı tarihinin ruhuna dokunmanın imkânsız olacağı ve bu yönde bir çabanın da kişiyi cin çarpmışa çevireceği uyarısında bulunur.

Kıvılcımlı, Osmanlı'nın bugünkü anlamıyla komünist olmasa da mensubu bulunduğu orta barbarlık konağının tipik bir örneği olarak atadan dededen getirdiği göçebe savaşçı kan teşkilatından kaynaklanan eşitlikçi, iş bölümünü bilen ama sınıf farkına yabancı, toprağı işlemekten bihaber, mülkiyet mefhumunu tanımayan niteliklerine dikkat çeker. Osmanlı'nın Allah rızası, şan şöhret, yiğitlik ve ganimet namına zaptettiği yerlerde kendilerine direnen bir avuç Antika Bizans ve İslâm zengin-efendilerinin mallarını müsadere edip toprakları da kayıt altına aldıktan sonra yerleşik fukara köylüye üleştirmek gibi –Dört Halife devri eşitlikçi İslâm anlayışından da etkilenen– izzetli tavırlarının, halen Türkiye topraklarındaki *yalınayak*, *baldırı çıplak züğürt köylü*nün –kimi zaman en müstebit hallerine maruz kalmalarına rağmen– İslâm ve Padişah tutkusundan vazgeçmemesinde büyük payı olduğunu öne sürer (Kıvılcımlı, 2007d: 28-31).

Devletin kuruluş aşamasında barbar göçebe kan teşkilatından gelme, hep birlikte kutlama ve ibadet etme pratiği olarak *tören* ile her türden sosyal sınıfı eşitleyen ve bir araya getiren *namaz* ve yine ilkel komünal nitelikli beraber yeme içme geleneği *şölen* ile gün boyu halis bir ibadet olarak müşterek karın

doyurma ve hasbihale dayalı *oruç* arasındaki benzerliğe de vurgu yapar Kıvılcımlı. Arap ve Türklerin bu ilk toplumsal yapılarındaki sevindirici tevafukun Osmanlı'nın genişlemesinde müspet bir etki yarattığını ifade etse de medeniyet kapısından girildiği anda bu ortak pratiklerin azalıp cami inşasının yerine hayır işleme kisvesiyle muhtelif yerlerde ufak mescitler yapmanın galebe çalmasında kodamanların kitleden kendilerini ayırma insiyakının sezildiğine de dikkat çekmeden edemez (Kıvılcımlı, 2007d: 126-128).

Medeniyet kapısının yarattığı bu tecrit pratiğinin Fatih Kanunnamesi ile iktidarı bizzat Osmanlı soyuna özgülemeye dayalı *kutlulaştırma* hamlesiyle iyice pekiştirildiğini ve ilkel komünal göçebe barbar hasletlerinin eşyanın tabiatı gereği devletleşmenin yarattığı habis sosyal sınıflaşma kanserine maruz kalması sonucu bu sınıflaşmayı dondurarak hep öyleymiş gibi meşrulaştırma, ebedileştirme ve kutsallaştırma yoluna gidildiğini belirten Kıvılcımlı (2007d: 162-164), memlekette halen sağdan sola bütün siyasal tavır alışları dikine kesen iktidar sevdasını da bu tarihsel köklere bağlar.

Kıvılcımlı, bu şemaya uygun biçimde tarihsel materyalist determinizm gereğince devletleşme gadrine uğrayan Osmanlı'nın, bu evrede devlet sınıfları, erkânı ve Osmanlı ailesinin meskun olduğu *payitaht* ile geride kalan diğer bütün ülke topraklarını ifade eden *memleket*i birbirinden özenle ayırdığını dile getirir. Toprağın taksimatında da kullanım hakkını zamanında savaşlarda büyük yararlılık gösteren alplerin uhdesine verdiği ve babadan oğula da geçebilen, vakıf haline getirilebilen mirî toprakların, sıklıkla devlet malı olarak yanlış değerlendirilmesine rağmen esasen kamu mülkiyetinde olduğunu vurgular. Bu toprakların vakıf yoluyla özel mülkiyet haline getirilmeye çalışıldığı anda da bu etraftan dolanma hamlesini –şeri ve örfi kanunlara da dayandırdıkları– müsadere silahıyla bertaraf eden Osmanlı'nın kamuyu önceleyen tarihsel-siyasal aklının, kamu mülkiyetine halel getirecek bu gibi toprak çapulu girişimlerine izin vermediğini iddia eder (Kıvılcımlı, 2007d: 95-99). Bu anlamda kamu mülkiyetindeki mirî toprak düzenini

tesis eden toplumsal asabiyenin bizzat Osmanlı toplumsal yapısına içkin karakterinden hareket eden Kıvılcımlı'ya (2007d: 282) göre, "Osmanlı mirî toprak düzeni, genel olarak *barbar sosyalizminin*, özel olarak *İslâm sosyalizminin* sonucudur".

Osmanlı toprak ekonomisinin toprakta kamu mülkiyeti ve taksimatta toprağı işleyen üreticiler arasında mümkün mertebe mutlak bir eşitlik biçimindeki iki temel ilke üzerinden şekillendiğini savunan Kıvılcımlı, bu ilkelerle yola çıkılmasına karşın zamanla her ikisinin de artık öylece devam ettikleri sanrısıyla yürüyen, tamamen kağıt üzerinde hükmü olan boş gösterenler haline geldiği inancındadır. Önünden ardından dolaşılıp delinerek kamu mülkiyeti ilkesinin ilga edilmesi, dirlik düzeninde de bazı dirlikçilerin yanlarında başkalarını çalıştırıp sömürecek denli semirmesi ve vergilerin *ürün iradı* yerine sonlara doğru fiilen *para iradı* şekline bürünmesi gibi gelişmeler, dirlik düzeninin Kanuni döneminde bir siyasi darbe ile büsbütün tedavülden kaldırılarak yerine mukataa (kesim) düzeninin yürürlüğe konulmasının vesilesi haline getirilir (Kıvılcımlı, 2007d: 451-452).

Dirliğin tümden ilgası sonrası para iradının Osmanlı maliyesinin temel gelir kalemi olarak resmîleşmesi, toprak taksimatı sonrası çiftçi ile devlet arasında dirlikçi haricinde ara birtakım asalak sınıfların türemesine yol açmış ve böylelikle devletin üretimle bağı tamamen koptuğu için çiftçi doğrudan bu aracıların insafına terk edilmiştir. Resmî anlamda aralarında bir fark olmasa da *dirlikçi* yerine gelen *kesimci*nin devletin iyice büyüyüp çetrefilleştiği bir evrenin ürünü olarak toprağın sevk ve idaresi işini yerine getirmeyi zül addetmesi, kendi yerlerine bu işi yürütecek bir tür müteşebbis sermayeci olan mültezim ve artan parasallaşmanın doğal bir sonucu olarak da her iki tarafın parasal gelirini işleten veya onlara kredi sağlayan sarraflar gibi aracıların zuhur etmesini beraberinde getirmiştir.

Devletin finansal gerekliliklerini bu aracı sınıflarla giderme çabası bu sınıfların devlet içindeki ağırlığının ve etkinliklerinin artmasını beraberinde getirdiği gibi bu yağmacı *mukataacı+bezirgan+tefeci* üçüzünün çapulundan arda kalanla geçine-

bilir hale gelen devletin, bu artığı fazlalaştırmak için yine onların kucağına düşüp onları semirmesine hizmet eder olduğuna dikkat çeken Kıvılcımlı, bu sömürü çarkını ve bunun sonuçlarını şu sözlerle anlatır:

> Bu "fasit daire" denilen "lanet çemberi", şüphesiz, en son duruşmada gene halkın (başta çiftçinin) boynuna asılır. Devlet, züğürtledikçe işi kalpazanlığa vurup, züyuf akçe kanalından bütün milleti veya mansıp ticareti, caize, ubudiyet, harç buyrultu vesair yollarından üstün sınıfları soymaya bakar. İratçı sınıf (mukataacılar vesaire) lüks hayata düştükçe, geliri temiz olan mukataa topraklarını, mültezime verirken, 50 yıl evvelkinin üç, dört misli bedel ister ve alırlar.
>
> O zaman tefeci-bezirganlar ne yapacaklar? Madem, "gücü gücüne yetene"dir. Onların da güçleri çiftçilere yeter: Hazır yiyici devletin ve iratçı sınıfın dilediklerini verir. Sonra, emine basma tulumba felsefesiyle, ***yukarıya*** verdiklerini, devlet ve malikane sahiplerinin idari, siyasi, dini, askeri, maddi, manevi her türlü yardımları veya göz yummaları sayesinde, aşağıda çiftçiden istediği gibi ve istediği kadar alır.
>
> (...) Toprak ekonomisi dirlik kontrolundan çıkıp, üstü kapalı şahıs mülkiyeti halinde malikaneleşerek derebeyleştikçe, devletin mali temelleri adeta birdenbire boşta kaldı. Yıldırım çabukluğuyla yıkılan devlet mâliyesi, imparatorluğun bütün idari, siyasi, askeri, dini üst katlarını berhava eden özel bir mekanizma haline geldi (Kıvılcımlı, 2007d: 563).

Bu kısır döngü, Osmanlı Devleti'ni bir türlü geçmek ve pansuman bilmeyen kronik bir siyasi-iktisadi krize sürükler ve Kıvılcımlı'ya (2007d: 642-645) göre siyasal düzen, burada semiren taşra ayanları ve –ya bizzat kendisi ayanlaşan ya da bu tefeci-bezirgan ayan takımının kuklası olan– devlet memurlarından müteşekkil hale geldiği için yukarıdan; bu yiyici takımın devleti külliyen ele geçirmesi sonucu ağır tefeci-bezirgan çapuluna maruz kalan yoksul halk kitlelerinin Celali İsyanları gibi geniş katılımlı ayaklanmaları ve sonrasında köylerin

boşalıp toprak üretiminin daha da akamete uğraması nedeniyle de aşağıdan çöküş sürecine girer. Kıvılcımlı (2007d: 648-649), bu sıkıntılı süreçten sebep tefeci-bezirgân zulmünden kaçıp köyden payitahta hücum eden kitlenin modern dönemdeki gibi kentte sanayi sektörünün proleteri olamadığı, halen toprak ekonomisiyle ayakta duran Osmanlı Devleti'nde bu muazzam göç hareketinin şehrin iaşesini de sıkıntıya soktuğu ve o kitleyi bırakın üretici yapmak büsbütün –oradaki tefeci-bezirgân artığından nasiplenmeye çalışan– ayaktakımına çevirdiği gibi hayli ilgi çekici tespitler yapar.

Bütün bunlardan hareketle Kıvılcımlı'nın Osmanlı tarihi okuması, toplumsal tarihi genel anlamda ilkel komünal nitelikli eşitlikçi barbar sosyalizminden medeniyete ve kapitalizme giriş biçiminde izah ettiği *Tarih Tezi* ekseninde, orada da benzer bir geçiş süreci müşahede etme ve buradaki sosyalizan yol izlerini belirleme gayretini ifade eder. Tarihi bir dizi kopuşlardan müteşekkil gibi değil, çağın gereğince kılık değiştirmiş süreklilikler olarak görme eğilimindeki Kıvılcımlı, bir uç beyliği olarak çekim merkezi olmasıyla beraber *beş benzemez* nitelikteki bu kitleye *muayyen bir müşterek gaye* oluşturmak için Osmanlı'nın, göçebe barbar eşitlikçi kan teşkilatı kökleri ve Dört Halife Dönemi eşitlikçi İslâm'ından güç alan *gaza* motivasyonu arasında özgül bir *simbiyoz* yarattığı kanaatindedir.

Osmanlı toplumunu oluşturan bu tarihsel asabiyeyi, Osmanlı'nın *Tarih Tezi*'nde izah ettiği aşamalardan birini es geçerek –hem kendini hem de bugünü etkileyecek çapta– sünmesinin esas nedeni sayan Kıvılcımlı, bu yolla siyasal-kültürel veçheyi devletleşmenin ana belirleyeni olarak tayin eder (Baştürk, 2018: 522-523). Bu yönüyle Kıvılcımlı, siyasal parçalanmayı devletin ana koşulu sayan anlayışların karşısında farklı toplumsal grupları bir arada tutmak için eşitlikçi İslâm ve göçebe kültürünü, devletleşmenin ana belirleyeni olarak düşündüğü gibi burada aynı zamanda bugüne uzanacak bir sosyalizan siyasetin cevherinin ışıldağını görmek gerektiği inancındadır.

Kıvılcımlı'nın kendi *Tarih Tezi* ekseninde Osmanlı'yı bugüne kadar sünmüş, sirayet etmiş bir kolektif eylem kapasitesinin verimli bir kaynağı olarak okuması, Ernst Bloch'un sosyalist dönüşüm namına geçmişin tüm sosyokültürel, dinsel ve tarihsel mirasından bal derleyen, bilhassa onların çatlaklarından sızan ışığın, can suyu kabilinden kaynak sularının peşine düşen yaklaşımıyla derinden bağlıdır. Muhafazakâr müktesebatın doğal bileşeni sayılan bir alan olarak Osmanlı tarihinin sosyalist bakış açısıyla incelenmesinin de ayrıksı bir örneğidir ve şimdi üzerinde duracağımız Kıvılcımlı'nın İslâm yorumu da bir başka dikkate değer *sosyalist temellük girişimi*dir.

# *Tarih Tezi*'nin Sağlaması İçin Bir Başka *Talimhane*: İslâm ve Sosyalist Toplumsal Değişim

> *Kur'an*, Hicaz Kent Barbarlığının Medeniyet'e kabuk değiştirişinin teoriye geçmiş açıklanışıdır. Başka deyişle, Komün'ün yukarı kent aşamasındayken tarihsel devrim sezileriyle kent kozasını delip, medeniyet kelebeği haline gelişinin, kutsallaşarak taşlara kazınmış, yazıya geçmiş anayasa, şeriat kurallarıdır (...) *Kur'an*, Antik Tarih'te kutsal: kılına bile dokunamadan günümüze dek gelmiş (yazıya geçmiş) bir tarihsel devrimin teorisi ve pratiğidir. O'nu yerli yerinde yorumlamak, Antik Tarih'in gidiş kanunlarına yeterince aydınlık kazandıran bir örneği işlemek anlamına da gelir.
>
> – DR. HİKMET KIVILCIMLI, *ALLAH-PEYGAMBER-KİTAP*'TAN

Din meselesi bilhassa Türkiye'de toplumsal yaşamın örgütlenmesinde kilit bir rol oynamış olsa da kendini bu alanın dışında rasyonel bilgi, ondan mülhem bir yaşamın inşasına memur etmiş toplumsal kesimler nezdinde fazla ciddiye alınmamış, modernleşmeye çalışan bir milletin arızi defolarından biri olarak genel bir eğitimsizliğin numunesi gibi düşünülmüştür. Genç cumhuriyetin kendini eski rejimden ayırmak için –biraz da kasten– dinin rolünü abartan ve çöküşün de büyük oranda bu ağırlıktan kaynaklandığına yönelik propagandası fazlasıyla etkili olmuş, bilhassa kaba materyalizme varan bir aydınlanma güzellemesi yeni rejimin kurucu söylemlerinden biri haline gelmiştir.

Buna karşın, devlet ve avenesi ile halkın genelinin toplumsal hayatının organizasyonu, sevk ve idaresinde din ve dinî

temelli kültürel pratiklerin ağırlığında, muazzam baskılamalar sonucu nispi bir gerileme varmış gibi görünse de bu kitlenin merkezî siyasete müdahale olanağının arttığı 1950'ler sonrasında din, siyasal arenanın en mühim belirleyenlerinden biri olarak yeniden sahne alır. Müesses nizama karşı biriken dinî temelli toplumsal öfkeyi, siyasal tavır alışların kullanışlı bir enstrümanına dönüştürme başarısı gösteren sağ iktidar mahfilleri, Türkiye'nin bundan sonraki siyaset sahnesinin en önemli aktörleri olarak arzı endam ederler.

Bütün bunlara rağmen Türkiye sağ siyasetinin muhalifleri, bu din temelli öfkeyi anlamaktan imtina edip bir türlü anlam veremedikleri bir akıldışılık olarak kodlamakta ısrar etmiş ve bu ısrar zamanla bilhassa sosyalist siyaset nezdinde halka yönelik hınç yüklü bir kinizme kapı aralayarak kendine ve kitleye yönelik melankolik bir yazıklanma ve kahırlanmanın vesilesi olmuştur. Bu kadar verimli bir siyaset sahasını tümüyle sağ siyasetin fideliği ve ferahfeza at koşturduğu bir yayılma alanı olarak müthiş bir gönüllülükle teslim etmekte beis görmeyen sol siyaset erbaplarının bu tavrının, sol muhalif hareketin siyasal eğitimleri ve sosyalleşmelerini yeni rejimin endoktrinizasyonu içinde kazanmış olmalarından kaynaklandığı da sıklıkla dillendirilir. Böyle olsa bile bu kadar uzun süredir siyaset alanını domine eden din gibi bir olguyu halen geçici bir sıkıntıdan ibaret saymak, esasen kendini bu ülkede siyasetin temel bir aktörü olarak görmeyişin zımni bir kabulüne işaret ediyor ve bu durum kitlenin siyasal alana müdahalesinin düşünüldüğü kadar iyi bir şey olmadığına dönük örtük bir elitizmi barındırdığı biçimindeki okumaları da mümkün ve haklı hale getiriyor.

Bu minvalde sol siyaset içerisinde din bahsi çoğunlukla göz ardı edilse de bu mevzuyu bir toplumsal vaka olarak ciddiye alan kesimler de vardır. Meseleyle ilki kendi siyasal ajandasında ne türden bir yer teşkil edebileceğine dönük bir biçimde ilişkilenme gayretindeki pragmatist tavır; ikincisi de hakikaten anlama cehdiyle, dinsel toplumsallaşma biçimlerinin aşkın değil içkin bir eleştirisine odaklanan daha sahih bir yöne-

lime sahip tavır olmak üzere –ilki çok daha ağırlıkta ikincisi hayli seyrek görülen– iki tür yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. İlkinin örnekleri fazlasıyla ortalıkta olduğu ve bunlar üzerine bolca olumlu-olumsuz çalışma yapıldığı için hayli seyrek olan ikinci tavra ve onun temayüz ettiği kişi ve yaklaşımlara odaklanan bir çalışmanın, pek tabii ki en mühim gündemlerinden biri Dr. Hikmet Kıvılcımlı olacaktır. Bütün ömrünü beynelmilel bir teoriyi yerli sosyokültürel ve siyasal bir malzemeyle buluşturmaya vakfeden ve bunu yaparken de kıymeti kendinden menkul bir yerli-milli retoriğiyle değil, buradan dünya-tarihsel bir teorik birikime, insanlığın tümüne mâl edilebilir bir özgün senteze ulaşmaya gayesiyle hareket eden birine hususen eğilmek her anlamda kaçınılmaz bir gerekliliktir.

*Tarih Tezi* ve onun Osmanlı, İngiltere ve Japonya örnekleri üzerinden, tarihsel diyalektik materyalizm odaklı okumalara tabi tutularak sınanması çalışmalarına Kıvılcımlı, bu kez genel olarak dinin insan toplumsallığının inşasındaki rolünün boyut ve darasının tespit edilmesi, özellikle de İslâm'ın bir din olarak Türkiye toplumunun tarihsel oluşumunda ne türden ve çapta bir yer işgal ettiğinin çözümlenmesi ve *Kur'an*'ın neredeyse tamamının tarihsel materyalist bakış açısıyla yorumlanması çabasıyla devam eder. Mesele üzerine çalışmaya 1930'lu yıllarda başladığını beyan eden Kıvılcımlı, *Kur'an*'ı neredeyse satırı satırına şerh ve tefsir ettiğini söylediği *İslâm Tarihinin Maddesi* başlıklı elyazması ve notlarının, 1938'deki Donanma Davası döneminde polis tarafından el konulup yok edildiğini belirtir ve bu beyanatta eserin birinci cildi olarak bahsettiği bu çalışmadan artakalan birtakım parçaların kalmış olabileceğine dair haklı şüphelere de kapı aralar. Nihayet bahis konusu *kılıç artıkları*, yazılmalarının üzerinden altmış yılı aşkın bir süre geçmişken, hayli özensiz bir baskıyla 1999'da *Allah-Peygamber-Kitap* ismiyle basılır. Kıvılcımlı'nın ne anılarında ne de USTE'deki evrak-ı metrukesinde rastlanan bu eserin Dr. Hikmet'e ait olduğu konusunda genel bir mutabakat olsa bile eserin kaynağını teşkil eden not ya da yazmaların ilk yayıncı ta-

rafından gizlenmesi veya yok edilmesi nedeniyle kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün olmaz (Göksu, 2006: 150-153). Bu anlamda eserin tamamının değilse de bir kısmının kimi müdahalelerle yayımlanmış olabileceğini göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerektiğini vurgulamakta fayda var.

İnsanın toplumsal yaşamına ve beyninin kılcal damarlarına varıncaya kadar nüfuz etmiş ve bu bakımdan sosyal olduğu kadar adeta kişinin düşünme tertibatının sistematik ve dinamik bir formu haline gelmiş olması nedeniyle "öyle ha deyince bertaraf edilemeyecek çapta kökleşmiş bir soyut somut düşünme kipi" olarak din Kıvılcımlı'ya (2014b: 11) göre, entipüften bir mesele ya da olgu şeklinde görülemeyecek raddede önem kesp etmektedir. Bu minvalde *Allah-Peygamber-Kitap* adlı eserinde peygamberleri de ağır toplumsal kriz anlarında başları sıkışınca dönemin tarihsel determinizminin kutsallaştırma sürecinin şahikasına tekabül eden Allah ya da Tanrı mefhumunun yorumculuğuna soyunan *tarihsel devrim müjdecileri* olarak tanımlar Kıvılcımlı. Bu tarihsel devrimleri de son kertede üretici güçler belirleyiciliğinde iş gören komün temelli kolektif aksiyon insanının, sınıflı toplum gadrine uğrayarak medeniyete geçişe yol açan kutsallaştırma sürecinin eylem formu gibi düşünür (Kıvılcımlı, 2014b: 9).

Kıvılcımlı, özellikle tapınma ediminin, insanın yaşama dair bilgi edinme biçimlerinden biri olarak toplumsal ve manevi yaşamını tesis etmede kilit bir rolü olduğuna, fakat kişinin bu edimi uhrevi bir ilham gelmiş gibi hiç yoktan türetmeyip toplumsal yaşamın belirgin gidiş kanunlarına bağlı olarak oradan neşet eden uyaranların işlenmesi vasıtasıyla oluşturduğuna dikkat çeker. Bu sürecin bir çıktısı olan *matah* (meta) fetişizminin insan bilinci ve teşkilatlanmasının tekâmülüyle beraber çözülse bile kutsallaştırma sürecinin biçim değiştirerek varlığını sürdürme istidadında olduğu kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014b: 11). İnsanın dünya ve doğayla ilişkilenme biçimlerinin neredeyse tümünün doğayla hemhal bütüncül bir yaşamın kaynağı olarak komüncül toplumda tecessüm ettiğini ve komünün birçok faktör üzere parçalanma ve kendi dirimselliğini sürdür-

mek adına tekrar derlenme biçimindeki bir diyalektikle kendini sürekli surette yeniden ürettiğini savunur. Bu parçalanma derlenme diyalektiğinin birbiriyle sıkı sıkıya bağlı insan, tarih, teknik ve coğrafya üretici güçlerinin sonucu olarak ortaya çıktığını ve üretici güçlerin mükemmel dengesi gereği insan toplumunun ebedi bir yozlaşmayı ilanihaye sürdüremeyerek kendini yeniden ve daha kâmil bir aşamada kurmak için "derlenip tohumlana[cağını]" vurgular (Kıvılcımlı, 2014b: 12-13).

Bu süreçte üretici güçlerden kimilerinin diğerlerine galebe çalar göründüğü durumları insan bilincinin insani toplumsal erginleşme eksikliğine yoran Kıvılcımlı, insan, toplum kişi diyalektiği içinde teknik ve coğrafyayı işlerken teknik ve coğrafyanın da aynı diyalektik üzere onu belirleyen sınırları tayin ettiğini belirterek günün verili kişi-toplum ikiliğini, bu iki mefhumu adeta birbirlerine içkin olarak tarif edip aşma yoluna gider. Bu içererek aşma hamlesinde bunları bir ve aynı şeyler olarak değil de biri olmadan diğeri olamayacak karşılıklı tekillikler olarak tanımlar Kıvılcımlı. Buradaki ortaklık halini bir tarafın lehine bozma çabasının bütün üretici güçlerin ve dolayısıyla insani toplumsal yeniden üretimin akamete ve hatta felce uğratılmasını beraberinde getireceği uyarısını yaparak dünyada insanın doğaya nazarla bir hayli genç olması nedeniyle bencil bir çocuk gibi bu müthiş yeniden üreyiş diyalektiğini anlamaktan aciz olduğunu ve ayılmasının bir hayli fırtınalı olacağını ifade eder (Kıvılcımlı, 2014b: 13-14).

İnsanın kutsallaştırma sürecinin alametifarikası olan bu bayılma-ayılma çevriminin hangi tarihsel güzergâh üzerinden ilerlediğini Kıvılcımlı şöyle özetler:

> İnsan'ın aklı, zekâsı, önce aşırıca somut keskin olaylarla doldu. Ve somut, yalan bilmez düşündü ve davrandı. Bu düşünce ve davranışının potası, yine yalan bilmez kolektif insan aksiyonu: Komün idi. Doğadan çıkagelmiş, doğanın doğal bir eki olarak doğan gelişen komün, keskin somut seleksiyon olaylarının ürünü oldu. Olaylar birikip teknik geliştikçe, vahşet çağları aşılıp barbarlığa geçildikçe, somut gündelik bellekli

düşünceden soyut sentetik bellekli düşünceye geçildi. Soyut sentetik bellekli düşünce biriktikçe yeni teknik keşifler yapıldı. Teknik ilerledikçe somut olaylar aşırı birikerek soyut fikir sentezleri hızlandı. İnsanoğlunun ilk tanrıları veya dinleri de düşünce ve davranışları gibi yalın keskin somutlukta, yaşamlarının bir yansıması oldu. Tanrısı da cenneti de cehennemi de yanı başında hatta içinde, aralarındaydı. Sınıflı toplum: Medeniyetlerle birlikte bu somut din sistemleri de soyutlaştı, yalanlaştı, gökselleşti. İlk köklerinden kopuk seçilemez hale geldi. Bu o kadar soyutlaştı ki insan biriken bilgileri bilimleri ışığında O'nu yeniden somutlaştırmak ve bilinçlere çıkarmak aşamasına girmek zorunda kaldı.

Çok genel bir paradoks yaparsak, ilkel somut yaşamın ve düşüncenin diyalektiği, soyut düşünme ve davranma; soyut düşünme davranmanın göksel aşırılaşmasının diyalektiği, Somut bilimsel yercil düşünce ve davranma veya toplumun (kültürlerin de) gidiş kanunları oldu diyebiliriz (Kıvılcımlı, 2014b: 19-20).

Bu sürecin o dönemdeki en olgun örneği olan İslâm'ı Kıvılcımlı, öncesindeki tektanrıcı Hz. İbrahim geleneğinin özgül bir sentezi olmasının yanı sıra *Yukarı Barbarlık Konağı* mensubu Hicaz Araplarının, tarihsel determinizmin gereklerini bütünüyle kavramayı mümkün kılan toplumsal şartlarında yetişmiş öncü bir kişilik olarak Hz. Muhammed tarafından vazedilen bir *kriz dönemi manifestosu* gibi yorumlar. Bu vakıanın çözümlenmesiyle göksel buyruklar ve kimi ahlâki yargılardan ibaret görünen şeyin, esasen *din kabuğundaki bir tarihsel devrim* ve *toplumcul gidiş kanunları temerküzü* olduğunu bütün açıklığıyla görmenin mümkün olacağı kanaatindedir.

Yerel düzeyde cereyan eden ticaret etkinliklerinin kavşağında yer aldığı için teşekküllü bir tarihsel devrime yol açacak sosyoekonomik ve kültürel şartlardan yoksun Hz. İbrahim'e nazarla Hz. Muhammed, Kıvılcımlı'ya göre, sınırları hayli genişleyerek evrensel bir mahiyet kazanmanın eşiğindeki tefeci-bezirganlık çağında yaşar. "Kentten orijinal medeniyete ge-

çecek barbar toplulukların" özgül bir ürünü olan özellikle kutsal kitap sahibi peygamberlik müessesesinin, bu eşiği atlayıp evrenselliğe geçişin bilinciyle kendisinin de son kitaplı peygamber olduğunun bilincinde olan Hz. Muhammed'i, görmüş, geçirmiş ve bu hayat bilgisinden tevarüs ettiği maneviyat hümanizmi ve komün kolektivizmiyle hareket eden bir *mürşid-i ekber* olarak tarif eder (Kıvılcımlı, 2014b: 26-27).

Komün temelli kolektif aksiyon asabiyesi iliklerine işlemiş "berrak zekâlı, gerçekçi aşiret çocuğu" olarak genç yaşında "el-Emîn" unvanını hak edecek çapta dürüstlüğüyle öne çıkan Hz. Muhammed'in, etrafında cereyan eden sosyal hadiseleri mükemmelen sentezleyebilen bir zekâya sahip olmasının yanı sıra ona bu hasletlerini ortaya çıkarma ve geliştirme imkânı sunan evrensel çelişkiler ortamının da ürünü olduğunu savunur. Bu sentez yeteneğinin *Kur'an*'ın indirildiği yirmi üç yıllık süreye tekabül eden tarihsel devrim sırasındaki dâhice öngörüler ve ayetlerde de müşahede edilebileceğini ve *Kur'an*'ın da esasen, bütünüyle komün kolektif asabiyesi güzellemeleriyle bezeli olduğunu vurgular (Kıvılcımlı, 2014b: 27-28).

Kıvılcımlı (2014b: 32-33) ayrıca, insanın ezeli köklerinde halen parlayan bir cevher olarak barbar eşitlikçiliği ve kolektif aksiyon gücünün verdiği itkiyle barbar-medeniyet çekişmesini hem yerel hem de evrensel boyutta çözümleme başarısı gösteren öksüz bir aşiret çocuğu olan Hz. Muhammed'in Allah ve *Kur'an* tasavvurunun, tarihsel determinizme uygun bir somutluğun ürünü olarak hayli gerçekçi niteliği ve buradan neşet eden engin hümanizminin, İslâm'ın nasıl olup da dünya-tarihsel ve evrensel nitelikli bir din haline geldiği sorusunun yanıtını teşkil ettiği kanaatindedir.

Kıvılcımlı'ya (2014b: 35) göre Hz. Muhammed ve İslâm'ı diğer dinlere göre ayrıksı kılan şey, saf bir entelektüel, ahlâki kurallar manzumesi olan diğer Sami dinlerine göre İslâm'ın, bütün bu göksel, samedani ve felsefi niteliklerinin yanı sıra Medine fukaraları, yoksul bezirganlar, çevre bedevileri ve kölelerin pratik sosyoekonomik sorunlarını da içermesi, onların uyarı ve isteklerine de kulak vermesi, hadise zuhur ettiği anda

bütün bu somut dert ve tasaları tarihsel devrim pratiği içinden sentezleyerek teorize edip ayetleştirmesidir. Bu bakımdan Kıvılcımlı'ya göre, Hz. Muhammed'i son büyük tarihsel devrimci ve peygamber haline getiren şey, din kabuğunda bile olsa toplumsal pratiği ilahi hikmet diline tercüme ederek verili sosyoekonomik gerçekliği dönüştürme gücü ve iradesi göstermesidir. Hz. Muhammed'in bu senteze başvurmayıp salt göksel birtakım ilhamların *ulağı* olmakla yetinmesi durumunda "İsa'dan beter, adı sonu işitilmez, 'cinlere uğramış deli bir ozan' olarak yok olup gi[tmiş]" olacağını iddia eder (Kıvılcımlı, 2014b: 34).

Allah'ın doksan dokuz sıfatını birden tek tek şerh edip yorumlayarak bunların tamamının tarihsel determinizmin, evrensel tarihcil gidiş kanunlarının ve doğal evrimin kutsallaştırma işleminden geçirilip bir yüce varlık formunda ifade edilmiş niteliklerinden başka bir şey olmadığını söyler Kıvılcımlı. Allâh'ın *Malik'ül Mülk* sıfatını, mülkün ezeli ve ebedi sahibi olarak Allah'ın işaret edilmesi sayesinde yoksulu, garibanı, topraksızı, tefeci-bezirgana karşı kollayan, mülk biriktirmeyi beyhude ve günah sayarak eşitlikçi, komünal bir toplumsallığı salık veren bir sıfat olarak yorumlar. Hz. Muhammed'in temelde tarihsel devrim derslerini Allah'ın kanunu suretinde vaz ve ezber ettirdiğine dikkat çekerek mazlumdan yana eşitlikçi ve özgürlükçü bir düzen özleminde olanları da bu mistik kabuk içerisindeki tarihsel materyalist özü ortaya çıkarmakla mükellef kılar (Kıvılcımlı, 2014b: 53-54).

Bu minval üzere içerisinden Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'yı çıkaran Filistin'i Kıvılcımlı, Mısır ve Irak ana medeniyetlerinin *dörtyol ağzı* olması nedeniyle, ticaretten savaşa müspet ya da menfi bütün sosyal ve tarihsel gelişmelerin de kavşağı olarak tanımlar. Tefeci-bezirganlığın toplumsal gelişim ve değişime engel teşkil edecek çapta semirmesinin yarattığı yozlaşmanın etkisiyle güneye kayan ticari faaliyetlerin güzergâhını teşkil eden Filistin'de, buradaki muazzam sosyoekonomik ve kültürel birikimle etkileşim halinde olan ve kendi içsel dinamiklerinin de katkısıyla yeni, taze bir toplumsallık inşa eden Hicaz Arapla-

rının, bölgedeki cari yozlaşmayı, ilkel komünal kardeşlik asabiyesi ve kolektif aksiyonu önceleyen eşitlikçi sosyal örgütlenme temelinde yepyeni bir tarihsel devrim çağına ulaştırmaya hazır olduklarını öne sürer (Kıvılcımlı, 2014: 70-72).

Bütün bunlara karşın buradan özgül ve evrensel bir senteze ulaşmayı başaran Hz. Muhammed'in tarihsel devriminin bile sonrasında yozlaşıp bozulmaya yüz tutmasını eşyanın tabiatı gereği sayan Kıvılcımlı, buradaki suçlunun peygamber değil, onun Allah formunda da olsa tarihcil gidiş kanunları ve doğayla hemhal yaşamın ilkelerini bütün açıklığıyla ortaya koyuşunu kavramaktan aciz insanın ta kendisi olduğunu belirtir. Tarihte bu gidiş kanunlarının anlaşıldığı kısa evrelerden geri dönüşlere karşı insan bilincini bağışık kılacak bir mekanizmanın henüz olmadığını fakat insan toplumunun gezegenimiz var olduğu sürece sonsuz gelişimini mümkün kılacak diyalektik nitelikli ilkeler vasıtasıyla buna karşı da bir bağışıklık geliştirebileceği inancındadır (Kıvılcımlı, 2014b: 80).

Kıvılcımlı, *Kur'an*'ın güzel sesle, noksansız, hatasız ve tecvitle okunmasında bugün bile titizleniyor olmayı da yazısız barbarlık döneminde mesellerin, hikmetlerin kalıcı kılınması ve kolay ezber edilmesi için şiirleştirilmesinin yansıması sayar. Kıvılcımlı'ya (2014b: 116-117) göre kutsallaştırma sürecinin, barbarların –yüzlerce yıl boyunca ezber ettiği eşitlikçi kolektif aksiyona dayalı ata yasası adeta iliklerine işlediği için– fıtraten yalan bilmez, topluluk asabiyesi ve haysiyetini temel addeden hasletlere sahip olmaları sayesinde birtakım doğalcı veya totemci inanç mekanizmalarıyla garanti altına alınması, *Kur'an* ve *Tevrat* gibi tektanrıcı kutsal kitapların da buralardaki birikimin kendi çağının gereklerince sentezlenip süzülerek yazıya geçirilmesini beraberinde getirir. Ayrıca Kıvılcımlı'ya göre:

> Tevrat-Kuran ve Kutsal Masallar, gerçekte, özünde bir tek proseyi işler: Tarihöncesi Semit toplumlarının, barbarlık konaklarını binbir çileyle, sabırla uzun yüzyıllar içinde aşarak medenileşmelerinin kutsallaştırılmış, tektanrı ideolojisine

> ulaşmış öyküsünü anlatırlar. Ancak o prose tek başına; İnsanlık tarihinden soyutlanmış bir gidiş değildir. Tarihöncesinin Semit toplumları, Irmakcıl Irak ve Mısır medeniyetlerinden etkilenerek, binlerce yıllık düşünce çabasıyla sıçramalı sentezlerle gelişirler. Barbarın tertemiz zekâsı, pratiğine, gündelik ve uzun vadeli yaşamına neyi yararlı görüyorsa onu sünger gibi emer, pratiğinde deneyerek yaşamıyla sentezleştirir, süratle kendi malı haline getirir, bir daha da onu ölümüne savunur, geleneği yapar. Genellikle de yeniliklere açtır, geliştirici olan hemen her sentezi ve düşünceyi benimseyerek savunur, geleneklerine sokar (Kıvılcımlı, 2014b: 134).

Süreklilik arz eden bir toplumcul sentezleme vasıtasıyla kutsallaştırma sürecindeki kaosun tek Tanrı formunda tekelleşmesine denk düşen Allah'ın keşfini Kıvılcımlı, insanın doğayla ve toplumsal gidiş kanunlarıyla hemhal olma yolundaki ezeli evrimsel gelişiminin önemli bir merhalesi sayar. Buradan doğru evrimsel bütünleşme yolunda, önce bilmezlikten kaynaklı bir *sürüsüne bereket totemcilik*, ayırdına vardıkça buradan tek bir yaratıcıya iman, son olarak da kutsallaştırmanın bizzat kendisinin içerilerek aşıldığı doğanın ve toplumsal gidiş kanunlarının tümüyle özümsendiği nihai evreden müteşekkil bir yol haritası çizer (Kıvılcımlı, 2014b: 188-191).

Buna karşın kendi devri açısından devrimci bir hamle olarak değerlendirdiği Hz. Muhammed'in tarihsel girişiminin dönemin egemen tefeci-bezirganları Kureyş ileri gelenleri tarafından muazzam bir tepkiyle karşılanmasını sadece putataparlığa halel getireceği savıyla açıklamayı, tek tanrı fikrinin zaten Hz. İbrahim ve Yahudiler vesilesiyle bilindiğine dikkat çekerek hayli eksik bir açıklama olarak görür. Bu tepkinin asıl sebebinin Hz. Muhammed'in tefeci-bezirgan düzeni tehdit edeceği çok belli bir biçimde fakir-fukaraya arka çıkıp komün kolektivizmine yakın bir eşitlik talebinde bulunması olduğunu savunur (Kıvılcımlı, 2014b: 219). Bu iddiasını surelerden örneklerle destekleyen Kıvılcımlı'ya (2014b: 220-222) göre, o dönemde bu türden taleplerin geçer akçe olması için din formunda ifade

edilmesi adeta bir zorunluluktur ve Hz. Muhammed de eski efsane, mit, masal ve destanlardan istifade ederek bunları Allah kelamıyla kutsallık halesine büründürüp antik tarihin önemli bir tarihsel devriminin mühimmatı haline getirme becerisi göstermiştir.

*Kur'an*'ın anadamarı, mesajının kristalleşmiş hali olarak telakki ettiği Fatiha suresinin yorumunda ilk ayet "Bismillâhirrahmânirrahîm"i "Alemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun" şeklinde tercüme edip[1] Allah suretinde tarihsel determinizm, doğa ve insanın hemhal oluşunun kanun kesinliğinde bir bütünlüğüne şükran duyma, onunla uyumlanmanın teyidi biçiminde okur. *Kur'an*'daki bu yaklaşımın, Marx ve Engels'in kendi zamanlarının gereğince dinsel gelişmeleri arz-talep-fiyat ekseninde cereyan eden sosyoekonomik gelişmelerin bir tezahürü gibi okuyan göreli kuru akademik okumalarına nazarla insan-doğa birlikteliğinin kozmik bütünlüğünün bilinçdışı düzeyinde bile olsa daha gerçekçi ve derinlikli izahatının ürünü olduğu kanaatindedir (Kıvılcımlı, 2014b: 224-225). Ayrıca Şuara suresinin "...zulmedenler, yakında nasıl bir devrime uğrayacaklarını ve devrileceklerini bileceklerdir" ayetini, Hz. Muhammed'in henüz Mekke'deyken dahi, ne türden bir tarihsel altüst oluşa önderlik ettiğinin bilincinde oluşunun nişanesi sayar Kıvılcımlı. Aynı suredeki "Şairlere gelince onlara da azgınlar uyar. Görmüyor musun onları, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar"[2] ayetlerini de dönemin Arap toplumunda önemli yer teşkil eden ve ileri gelenlerin ilim, tarih ve hikmetlerinin tümünü içeren adeta bir toplumsal divan niteliğindeki şiir ve şairlik olgusunun (İbn Haldun, 2018: 1052) *sade suya tirit uhreviyat*ından kendisini ayırarak yaptığı şeyin somut sosyal niteliğine vurgu yapan bir ilimle özgülemesinin örneği olarak yorumlar (Kıvılcımlı, 2014b: 226-227).

1 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an-ı Kerim Meâli*'nde "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla" biçiminde tercüme edilmiştir (Fatiha Suresi 1/1) (2011: 1).

2 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an-ı Kerim Meâli*'nde bu ayetler "Görmez misin ki onlar, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar (...) Zulmedenler hangi akıbete uğrayacaklarını göreceklerdir" biçiminde tercüme edilmiştir (Şu'ara Suresi 26/225, 227) (2011: 414).

*Kur'an*'ın yirmi üç yıllık süre zarfında indirilişini, Furkan suresindeki "...biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için onu böyle parça parça ve ağır ağır okuduk"[3] ayetine dayanarak kolay bellenmesi ve yeni durumlara anlık tepki vermeyi mümkün kılacak bir yöntem olarak inananların ufkunu açıp takviye edilmesi gayesinin bir ürünü gibi kabul eder. Nitelikli bir toplumsal-tarihsel nazariyenin tam da bu şekilde, içinde bulunduğu üretici güçler çevrimiyle etkileşim halinde sürekli kendini yenileyip tahkim ederek ilerlediğini belirterek Hz. Muhammed ve *Kur'an*'ın bu çizgiyle tevafukun mümtaz ve ezeli bir numunesi olduğunu ileri sürer (Kıvılcımlı, 2014b: 228-229).

Bu minvalde Kıvılcımlı, Hz. Muhammed'in, elinde hazır bir reçete gibi teorisini tarihsel devrim öncesinde hazır edip sonra yola koyulmadığını ve teorinin bileşenleri olan ayetlerin tam da savaşın içinde, süreç işlemekteyken indirildiğini ifade eder. Böylelikle Hz. İbrahim'in Allah fikriyatı ve onun İsrailoğullarınca tahkim edilmiş sentetik ürünlerinin, bellenmiş ilahi dogmatik fragmanlar olarak kalmayarak Hicaz Bedevileri tarafından bile anlaşılabilecek somutlukta yeni ve orijinal bir medeniyete geçişin ilkeleri hüviyetine büründüğünü belirtir (Kıvılcımlı, 2014b: 73-74). Diğer yandan Hz. Muhammed ve *Kur'an*'ın dinsel kimliğini inşa ederken kendi gibi kutsal kitap sahibi Musevilik ve Hıristiyanlığı değil, bunların hem metin hem de toplumsal işleyiş bakımından türlü bozulmalar ve yozlaşmalarla hasar aldığı gerekçesiyle kendilerini, tektanrıcı inancın *bozulmamış idili* olarak Hz. İbrahim geleneğine bağladıklarına dikkat çeker. Kıvılcımlı'nın (2011a: 229) bu yorumu, Genç cumhuriyetin kimlik kurma sürecinde Osmanlı'yı mutlak öteki addedip kökenini daha geriye çekerek pirüpak gördüğü Orta Asya Türklüğüne teyelleme gayretiyle ciddi bir benzerlik gösterir.

Mekke ve Medine'de inen ayetlerde de bu temelde bir ayrımdan bahsedilebileceğini vurgulayan Kıvılcımlı, Mekke döne-

3 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an-ı Kerim Meâli*'nde "Biz, Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk" biçiminde tercüme edilmiştir (Furkan Suresi 25/32) (2011: 397).

minde inmiş ayetlerin, hareketin tahkimat aşamasında olunduğunun bilinciyle, Hz. Muhammed'in Allah veya tarihsel gidiş kanunlarına yönelik sezginin tektanrıcılık temelli bir elçinin daha çok yakın çevresine vazettiği soyut teorik-felsefi nitelikli *birtakım idealler-söylevler*den meydana geldiğini belirtir. Buna karşın Medine dönemindeki ayetlerin, dinsel ve toplumsal tahkimatın nispeten becerildiği ve tefeci-bezirgan zümreyle savaşın hayli kızışarak tarihsel devrim yoluna girdiği bir evrenin ürünü olmaları nedeniyle "daha somut pratik devrim prensiplerini" ifade eder nitelikte olduğunu dile getirir (Kıvılcımlı, 2014b: 269).

Hz. Muhammed'in Veda Hutbesi'nde kendini son peygamber ilan etmesi de Kıvılcımlı'ya (2011e: 8-9) göre, o vakte kadar siyasal ve sosyal düzenlerini ilahi hikmetlerden neşet eden birtakım kural ve kaideler üzerine bina etmiş medeniyet öncesi topluluklara Allah'ın, artık ben aradan çekiliyorum; toplumsal düzen, kanun ve kurallarınızı kendiniz yapmakla yükümlünüz mesajı olarak okunmalıdır ve bu hutbe İslâm'ın cami ve cuma namazı gibi yapı ve kurumlarını ihdas etmesiyle halkı da işin içine katan müşterek bir yönetimin altyapısını oluşturur.

Orta Asya'dan Anadolu topraklarına gelinceye kadarki Türk tarihinin, genellikle ilgililerin siyasal ajandalarına uygun biçimde konumlandırılarak belli mitik ve hamasi söylemlerin ekseninde değerlendirilmesine tevessül etmeyen Kıvılcımlı, bu meseleyi de *Tarih Tezi* ekseninde göçebe barbar eşitlikçi toplum düzeninden medeniyete geçiş düzleminde okuyarak oradan bugünkü Türkiye tarihine yansıyan etkilerin tespitine odaklanır. Türklerin barbarlık konağından medeniyete geçiş evresinde rastlaştığı İslâm'ı –kendilerinin o zamanki sosyokültürel ihtiyaçlarıyla uyuştuğu için– benimsemekte fazla zorlanmadıklarını belirten Kıvılcımlı, bunun yanı sıra Şamanlık ve Budizmin de İslâm'a geçiş sonrasında dahi etkilerini alttan alta sürdürdüğünü vurgular.

Kıvılcımlı'ya göre Türkler, İslâm bahsinde pasif birer alıcıdan ziyade onu diyalektik bir biçimde kendi meşrebine uygun biçimde dönüştüren bir nevi *müçtehit* gibi hareket etmiş; kılıç

zoruyla Müslüman olmaktan ziyade o dönemde etkin güç olan Abbasileri iktidara taşıyan ve Türk olduğunu iddia ettiği Ebu Müslim'in maharetiyle benimsedikleri İslâm'ın *şamanik* bir yorumuna imza atmışlardır. Kıvılcımlı (2008f: 59-64), Hasan Sabbahlardan Şeyh Bedreddinlere, Ahilerden Bektaşilere, Mevlevilerden Rufailere, Yunus Emrelerden Süleyman Çelebilere birçok tarikat ehlini, Türklerin İslâm'da gerçekleştirdikleri Rönesans'ın birer ürünü olarak değerlendirmiştir.

Ayrıca Kıvılcımlı (2008f: 71-74), İslâm'a intisap sonrası Türklerde, göçebe yaşamın sınıfsız, kardeşlik eksenli kan teşkilatının medeniyet konağına ayak basmayla beraber tavsadığı ve çeşitli yozlaşmalara uğradığını belirtir. Bu kaçınılmaz tarihsel sürecin yıpratıcılığına rağmen devletleşme aşamasında Türklerin, eskiden getirdikleri kamusal fayda odaklı barbar göçebe değerlerini –İslâm'ın Dört Halife dönemindeki Altın Çağı'na referansla– sürdürmeyi başardıklarına dikkat çeker.

Eskiden getirdikleri hasletlerin Osmanlı devrinde de yaşamaya devam ettiğinin en önemli örneklerinden biri olarak gördüğü Şeyh Bedreddin'i, o devire kadar örneği görülmemiş sınıfsallık odaklı bir sosyal devrim peşinde koşan ve sonrasındaki sosyalist devrimlerin erken bir müjdecisi olarak eşsiz bir devrimci sıfatıyla taltif eder Kıvılcımlı. Bu tarihsel hadiseleri teorik bir zaviyeden eleştirip yerli yerine koyan çağdaşları İbn Haldun ve reformcu Çek Papaz Jean Huss'e nazarla Bedreddin'in, meseleyi salt nazari yönüyle tespit ve tayin etmekle kalmayıp teori ve pratiğin bizzat içinde olarak yüksek insani idealler ve canlı pratiğin takdire şayan bir sentezini yaparak çok daha mühim bir işe imza attığı inancındadır (Kıvılcımlı, 1967: 5). Şeyh Bedreddin'in Anadolu'daki yoksul köylü tepkisini, müritleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal vasıtasıyla toprağın ve ürününün onu işleyenlerin ortak malı olduğunu ve toplumsal dayanışma ile kardeşliği öğütleyen bir anlayışın etrafında örgütlemesini de Şeyh'ten iki yüzyıl sonra ütopyacı sosyalizmin kurucusu addedilen Thomas More'dan daha gerçekçi ve ileri görüşlü bir yaklaşım olarak kabul eder (Kıvılcımlı, 22 Aralık 1970).

Kıvılcımlı, o vakitler Gemerek ilçesine bağlı bir Türkmen Alevi köyü olan Karaözü üzerine yazdığı monografide köyün memleketin diğer köylerine göre daha müreffeh ve mamur oluşunu ekonomik teşkilatlanmaya bağlayan yorumlara karşı çıkar. Burada esasen, zamanında Anadolu coğrafyasında etkili tarikat ehilleri olarak Horasan Erleri ve Hacı Bektaşı Veli'den neşet eden tasavvuf ve sufilikle harmanlanmış eşitlikçi göçebe toplumsal örgütlenmeye dayanan sosyal değerlerin etkili olduğunu öne sürer (Kıvılcımlı, 2011j: 64-66). Buradan hareketle, enerjisini gereksizce vara yoka sevk eden sosyalist teori ve pratiğin, ilkel göçebe sosyalizminin membaı olarak Alevilerde görünen Türkmen köylülüğündeki kuvveye odaklanmasının ülkeyi aydınlık bir geleceğe götürmede muazzam açılımlara imkân vereceğini vurgular (Kıvılcımlı, 2011j: 74). Böylece sonraki yıllarda sol siyasal hareketlerin adeta doğal yaşam alanı haline gelen Alevilerin bu potansiyeline ilk dikkat çekenlerden biri olan Kıvılcımlı, Hz. Muhammed'den *Kur'an*'a, Şeyh Bedreddin'den Alevi Türkmenlere, Horasan erlerinden Heretik Anadolu derviş ve tarikatlarına varıncaya kadar din ile hemhal düşünce ve pratiğin tümünde sosyalizme dair kuvvenin izini sürer.

Kıvılcımlı, insanın kutsallaştırma sürecinin, doğa olaylarına ve oradan köklenen totemlere tapınma, ölü gömmeyi bilen, ruhlara ve ölümden sonra dirilişe de iman eden Neandertallerin kutsallık pratikleri örneklerine dayanarak günümüzden neredeyse iki yüz bin yıl öncesine kadar götürülebileceğini iddia eder. İnsan mı tanrıyı, tanrı mı insanı yarattı tartışmasının yukarıda çizdiği diyalektik akıl yürütme ve düşünme biçimi bakımından verimsiz bir tartışma olduğunu bilerek, böyle bir tartışmadan ziyade sosyal bir fenomen olarak dinin neden ve hangi ihtiyacı karşılamak üzere ortaya çıktığı ve cari durumda toplumsal yaşamda nasıl konumlandığının anlaşılmasına çabalar. Böylelikle bu meseleyi hiç azımsamadan dikkat ve incelikle ele alan Kıvılcımlı'nın İslâm yorumunda, nasıl ortaya çıkmış olursa olsun zamanla belli egemenlik ve direniş formlarıyla eklemlenme becerisi gösterebilmiş bir insani olgu

olarak dinin analiz edilmesi, insan toplumsallığının daha iyi bir gelecek adına yeniden tarif ve inşa edilmesine geniş bir pencere açar.

Öte yandan Hikmet Kıvılcımlı'nın dine yaklaşımı, kaba Aydınlanmacı bir yok sayma ya da hakir görmeden ziyade dini ve dinsel bilgiyi, insanlığın yaşamı ve doğayı anlama ve bilme sürecinin en az diğer bilgilenme biçimleri kadar kıymetli ve onlara denk bir biçimi olarak ele alması ve yaşamın somut gerçekliğine dair hiçbir şey söylemediği iddiasıyla mesel, masal, hikmetli söz yığını gibi görülen bu hurufattan, toplumsal yaşamın daha iyi, eşitlikçi ve özgürlükçü bir perspektiften yeniden inşası için cevherler devşirmesiyle dikkate değerdir.

Kıvılcımlı'nın, tarihsel materyalist kavrayışı ateizmden ibaret sayan görüşlerin aksine, iyiden iyiye tefeci-bezirgan hükümranların eline geçip menşeindeki komünal eşitlikçi damarları kesilip atılan muktedirlerin İslâm'ının karşısına fakir fukara, garip gürebanın İslâm'ını koyması ve Aleviliği Türkiye'de sol/sosyalist bir dönüşüme can suyu verebilecek halk İslâm'ının numunesi sayması ve bütün bunları Ali Şeriati, Mahmud Taha gibi isimlerin eşitlikçi İslâm yorumlarından çok daha önce zikretmesi, sadece Türkiye'de değil dünyada da özgül bir konum işgal ettiğinin açık bir işaretidir (Bilgen, 2013: 43).

Bu noktada Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın dini ve dinsel geleneği, insanın daha iyi, eşit ve özgür bir dünya özleminin ilahi formlarda dahi olsa tecessüm ettiği, uhrevi çapaklarından arındırıldığı vakit bugünkü sol/sosyalist mücadeleye ilham ve mühimmat verecek zenginlikte birer gömü gibi değerlendiren yaklaşımı, benzer bir tartışma ve çalışmayı Hıristiyan din ve geleneği üzerinden yürüten Ernst Bloch'un yaklaşımıyla hısımdır. Tıpkı Kıvılcımlı gibi Bloch da dini, ilahi bir uyuşturucu ya da yanlış bilinç biçiminde telakki edip kenara koyan kaba Marksist anlayışların karşısında oradaki zımni zenginliği ciddiye alıp bunları daha güzel bir dünya arzusu ve talebinin başka türlü bir formda ifadesi biçiminde düşünmüş ve bugünkü mücadeleye de can suyu olabilecek parıltılar, anlık ışımalar, tomurcuklanmalar gibi görmüştür.

Bütün bu tarihsel yorumlardan hareketle Kıvılcımlı'nın İslâm yorumunu –Ali Şeriati'nin sosyal içerikli ayetlerde Allah yerine halk kavramının koyulması durumunda anlamın neredeyse hiç değişmediği vurgusuna paralel biçimde– Allah'ı tarihsel determinizm ile ikame edip bu ilkeler üzerinden baştan aşağıya tarayarak tamamını olmasa bile kayda değer bir kısmının tefsiri olarak görülmesi gerektiğini ama özellikle sol cenahta bu çap ve derinlikte örneği görülmemiş bu türden bir çabanın hem sol/sosyalist camiada hem de akademik nitelikli herhangi bir mecrada dikkate alınıp değerlendirilmediğini hatta kasten görmezden gelindiğini söylemek mümkündür (Eliaçık, 2013: 129).

# Sosyalizm Yolunda *Legaliteyi* (Sürekli) *İstismar*!

> Burjuvazi bizi gizli mahkeme etmek istedikçe, biz hapishaneden çıkışımızdan, yolda gelişimizden, mahkeme koridorlarından geçişimizden, mahkemenin ilk duruşma, son karar celselerinden, kapı altlarında bekleyişimizden, hapishane içindeki yaşayışımızdan, hülasa her yerden ve her şeyden istifade ederek, imkân bulursak yüksek sesle, bulamazsak fısıldayarak; ağzımızı dikerlerse kaşımızı gözümüzü oynatarak suratımızla; suratımıza maske geçirirler, peçe takarlar ise başımız, elimiz, kolumuz, ayağımızla; elimize kelepçe, boynumuza lâle, kolumuza zincir, ayağımıza pranga takarlarsa, duruşumuz, oturuşumuz, hatta giyinişimizle; öldürülürsek geberiyemizle, gömülsek mezarımızla; yakılarak dumanımız havaya savrulursa heyulamızla, hatıramızla... her ne ile olursa olsun, tahrikatımızı yapacağız!
>
> – DR. HİKMET KIVILCIMLI, *LEGALİTEYİ İSTİSMAR*'DAN

Hikmet Kıvılcımlı, Türkiye sosyalist hareketinde özgün tezler üretmiş olmasının yanı sıra edebiyattan felsefeye, siyasetten ekonomiye, dilbilimden tarihe varıncaya kadar akıllara durgunluk verecek genişlikte bir skalada, yayımlanabilmiş yüzü aşkın kitap ve risalesinden başka halen çözülüp yayımlanmayı bekleyen binlerce sayfa not ve elyazmasının müellifi olarak, son derece enteresan bir biçimde ürün verdiği hiçbir sahada dikkate değer bir ilgiye mazhar olamamış, Türkiye sosyalist siyasal düşünce tarihinde tabir caizse "yokluğuyla var" olmuştur (Erdoğan, 2009: 180). Kitaplarının kapaklarını resimleye-

cek çapta resme, aralarında kendi büstünün de olduğu birçok esere hayat verecek derecede heykele maharetli, üzerlerine eleştiri metinleri kaleme alacak ve bizzat kendisi de şiir ve roman denemelerine girişecek raddede edebiyata tutkun olan Kıvılcımlı, Türkiye sosyalist hareketinde hayli nevi şahsına münhasır bir isim olarak temayüz etmiştir. Bu özelliklerinden başka sadece memlekete ilişkin değil dünya sosyalist hareketine dair meselelerde de sözünü sakınmadan fikir ve eleştirilerini söyleyen dört başı mamur bir entelektüel olan Kıvılcımlı; döneminin aydınlarına göre sınıfsal anlamda farklı, yoksul bir muhacir ailenin ferdi olarak zor şartlarda okuyup doktor çıkmayı becerse de türlü taciz ve kovuşturmalardan başını kaldırabildiği zamanlarda mesleğini çok az yapabildiği için bütün hayatı boyunca matbaacılıktan yayıncılığa varıncaya kadar birçok iş yapacak kadar geçim derdiyle boğuşmuştur (Özcan, 2018b: 177-179).

Kıvılcımlı'nın, özellikle 1960'lar sonrası askerî darbe ve müdahalelerin de etkisiyle ordunun devrimci dönüşümde bir nevi tetikleyici nitelik arz edebileceğine dönük eskiden beri var olsa bile daha da artan ilgisi ve Kemalizme eskiye nazarla daha hayırhah bakma gayreti, Türkiye solunun ağırlıklı bir kesiminde Kemalist resmî ideolojinin yarattığı tahribatı yaratmaz. Bilhassa kendisinin de içinden çıktığı otantik TKP çizgisinin, teoriyi siyasetin basit bir vasıtası gibi gören Stalinist revizyona sonuna kadar intisap etmesi sonrası –zaten arasının bozuk olduğu– partisiyle arasındaki teorik-pratik yaklaşım farklarından kaynaklanan çelişki hepten aşikâr hale gelir. Kıvılcımlı'nın onlara en yakın göründüğü 1960-1971 döneminde dahi yeni teorik arayışlar, temel konularda farklı değerlendirmeler ve çelişik gibi görünen birtakım görüşler ortaya koymasının, aslında eskiden beri süregelen belli dert ve arzuların ufak tefek revizyonlarla yeni dönemde de dillendirilmesinden ibaret olduğunu söylemek mümkündür (Aydınoğlu, 2008a: 245).

Kıvılcımlı, tarihsel ve kültürel mirasa siyasal bir ilgiyle bakmasına rağmen reel politik kaygıların vesileciliğine tevessül etmeyerek bu malzemeyi tarihsel materyalist bir pencereden

olabildiğince derinlikli bir biçimde incelemeye gayret gösterir. Bu yönüyle kendinden menkul bir objektiflik yanılsamasıyla malul akademik cenahta fazla siyasetçi, reel politik gerekliliklerı bahane ederek teoriden asgari istifadeye meyyal siyasal hareket ve öncülerce de fazla sofistike bulunarak adeta *iki cami arasında beynamaz* kalır.

Bu fazla müşkülpesent analitik kavrayışı nedeniyle Kıvılcımlı, en mühimi ve tumturaklısından tutun da en harcıâlem ve gündelik görünenine kadar güncel siyasal gündemi geniş ufuklu bir teorik zaviyeden değerlendirip nazari bir cepheden ele alma konusunda özel bir maharete sahiptir. Gökten taş yağsa bu tavrından taviz vermeyişi nedeniyle –o dönemde sayıları az olsa da– teoriyi mühim addedenlerce bir kutup yıldızı olarak görülür (Kürkçü, 1994: 150) ve pratik siyasetin hercümercinde *miyoplaşmış kitle politikacıları* nezdinde suyu bulandıran adam muamelesine maruz kalır.

Diğer yandan Kıvılcımlı'nın çileli yaşamı ve siyasal mücadelesindeki inat ve cevvaliyetinden de kaynaklanan sebepler olsa bile esasen metin ve konuşmalarında kullandığı *revnaklı dili* nedeniyle *eksantrik* bulunuşu, yaşamının büyük bir kısmını hapishane şartlarında geçirdiği için oradan yazıp çizmenin özel şartlarına uymak maksadıyla kendine bir tür *Ezop dili* icat etmesinin sonucudur. Bu durum ayrıca –becerip beceremememesi bir yana– ömrü boyunca çok önemsediği kitlelere seslenme gayesiyle Marksist siyasal dili yerlileştirmek ve yine yasaların el verdiği ölçüde konuşup yazmaya alan açmak veya en küçük nefes alanını bile sözünü ulaştırmanın vesilesi saymak odaklı *legaliteyi istismar* kaygısının da ürünüdür (Aydınoğlu, 2008b: 265-266).

Ülkede sosyalizm namına yaprak kıpırdamadığı 1930'larda hapishaneden henüz çıkmışken yayınevi kurup kendi eserlerinin yanı sıra sosyalist klasiklerin ilk çevirilerine imza attığı yayıncılığa başlar ve memleketin Batı kapitalizmiyle eklemlenip görece zenginleştiğinin düşünüldüğü Demokrat Parti döneminde bir yandan da ithal bir antikomünist teyakkuzun gemi azıya aldığı süreçte yasal parti kurar. Bu faaliyetlere ila-

veten sosyalistlerin devrim gibi büyük idealler peşinde koştuğu dönemlerde sosyalist fikirleri kitleye mal etmenin taş taş üstüne koymaktan, somut sorunlara değmekten geçtiği bilinciyle dernek kurup hayat pahalılığı ve işsizlik gibi gerçek-pratik dertlere çözüm arayışında olması, onun *legaliteyi istismar* prensibince "burjuvazinin velev ki yalan dolan olsun ortaya attığı bütün şiarlarını sonuna kadar istismar e[ttiği]" (Kıvılcımlı, 1979b: 60) siyasal pratiklerin birkaçıdır.

Örneğin din ile teşrikimesaisinde de kolaylıkla muhafazakârlıkla ve sağla mündemiç sayılıp göz ardı edilen bir alanı öyle kestirmeden yok sayılamayacak çapta, pekâlâ sol siyasete teyellenebilecek, orayı ya da oradan devşirilebilecekleri bereketli bir hayat bilgisi membaı gibi görmek gerektiğinde ısrar eder Kıvılcımlı. Bu tavrıyla, ezel ebet sağın mütehakkim sayıldığı bir sahanın kavram ve yaklaşımlarını bile isteye sol bir siyasal dilin içinden konuşturarak ve hatta çoğunlukla buna bile ihtiyaç duymadan bu kavramların zaten sol bir muhtevaya içkin olarak sahip olduğu savıyla doğrudan kavramların kendisini şeksiz, şartsız kullanmaktan imtina etmeyerek, siyasal dilde bir *kısa devre* yaratma gayesinde gibidir. Bu bakımdan şimdilerin fazlasıyla gözde ideolojik boş göstereni olarak yerlilik bahsinde de Kıvılcımlı'nın bu tavrı, sağ siyasal dilde –eleştirel bir sorumluluk almaktan kaçmak maksadıyla– elinde olanın keyfine ve hıncının çapına göre rastgele doldurup ona buna doğrulttuğu bir *muktedir maymuncuğu* işlevi gören yerli-milli retoriğinin (Mollaer, 2018: 15) ötesinde, bu ülkede toplumsal yaşamın dünya-tarihsel bir zaviyeden yeniden inşasının koşullarını yaratmanın egzersizleri biçiminde kolaylıkla yorumlanabilir.

Öte yandan Kıvılcımlı'nın düşünsel faaliyetinin en sağlam yönünün, toplumsal yaşamın inşası ve değiştirilmesinde insanı ve insani kolektif eylemi güzelleyen, gördüğü yerde ona arka çıkan, öne çıkaran bir yaklaşımda tecessüs ettiği göz önüne alındığı vakit orada, insanın yaşam kuruculuğu ve canlı aksiyonunu fazla abartan, cilalayan, onun kostaklanmasına alan açan romantizmin sosyalist bir yeniden yorumunun ışıldadığı-

nı görmek mümkündür (Küçük, 1994: 173). Hakikaten de dine ilgisi, dinî heterodoks cemaatler ve düşüncelere yakınlığı, köylü isyanlarındaki devrimci nüveye hususiyetle eğilişi ve kapitalizmin gadrine uğramamış toplumların bakir eşitlikçi sosyo-kültürel yapılarına özel dikkati, Charles Peguy, Ernst Bloch, Walter Benjamin gibi mesiyanik, ütopyacı ve romantik sosyalizme meyyal isimlerle hemdert kılar (Bora, 2017: 649).

Netice itibarıyla tarihe, dine, kültüre ve dile bakarken orada pür bir *ideal tipler yığını* değil felaketler, hayal kırıklıkları, yarım kalmış işler, yarım kalma imkânı bile bulamayıp sadece kuvveden ibaret fikirler, henüz ortaya çıkmamış ya da farkına dahi varılmamış imkânlara varıncaya kadar muazzam çeşitlilikte bir yıkıntı ve enkaz olduğunun fazlasıyla farkında olan Kıvılcımlı; bu çöplükten artık fosilleştiği düşünülen, umudun kesildiği parçaları derleyip bulup çıkarmak ve oradan daha özgür ve eşitlikçi bir toplumsal düzenin inşasına malzeme tedarikinin peşinde, *yalnız gezen bir derviş* gibidir (Erdoğan, 2019: 104).

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# Farklı Coğrafyalar, Müşterek Dertler: Tarih, Din, Kültür, Gelenek ve Sosyalizm Bağlamında Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı

*Ben şimdi ne yapsam, ben şimdi ne yapsam kaç kere yalnız*
*Hem bunu kaç kere söylemek, ne türlü söylemek adına*
*Eskimiş fırçalarda, kırılmış şişelerde, tozlanmış ilaç kutularında*
*Okunmaz kitaplarda, uzaksı giyişlerde çocuksuz avlularda*
*Anlamsız kahvelerde, bir yolun çok ucunda, asılmış koyun butlarında*
*Ben şimdi ne yapsam, ben işte ne yapsam kaç kere yalnız*
*Kaç kere yalnız, ama kaç kere yalnız, gene kaç kere insan olmalarımla*

– EDİP CANSEVER, "NE GELİR ELİMİZDEN İNSAN OLMAKTAN BAŞKA"

Bu çalışma şimdiye kadar sosyalist düşünceye yaklaşımları bakımından hemdert görünen Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın fikir ve yaşamının genel bir sergilenmesi üzerinden bu iki isimde sosyalist toplumsal dönüşüme dair müthiş inancın hangi izleklerden açığa çıktığı, nerelerde düğümlendiği ya da hangi noktalarda kendini aşikâr kıldığına dair bir tür seçmeci yakın okuma geliştirme çabasındadır. Dünyanın farklı yerlerinden müşterek dertlerle yola çıkıp sosyalizmde kimi açımlamalar yapmak için ortaklaşmış görünen bu iki önemli düşün insanını bu türden bir yenileme çabasına ikna eden koşul ve motivasyonları tespit etmek, buradaki önsel sergileme faaliyetinin temel nedenidir.

Bu anlamda insanın çaplı bir toplumsal dönüşüme hassaten muktedir olduğuna, binyıllar boyunca bu uğurda ürettiği sos-

yokültürel birikimin halen nüvelerini, asrının gereğince kimi zaman zımnen kimi kez de gözle görülebilecek çapta bünyesinde barındırmaya devam ettiğine ve en olumsuz şartlarda dahi sosyalist bir devrimci dönüşüme angaje teorik-pratik faaliyetin inatla sürdürülmesi gerektiğine dair sahip oldukları muazzam inanç, Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'yı bir arada düşünmenin asli gerekçesini oluşturuyor. Öte yandan burada yapılmak istenen, iki büyük sosyalist düşünürü zorlama birtakım bağlantılarla bir arada tutma girişiminden ziyade müşterek konular üzerine kalem oynatmış olmaları gerçeğinden hareketle, bu alanlarda ne türden ortaklıklar veya farklılıklar üzere yol aldıklarını tespit ve anlama çabasından ibarettir.

Bu amaçla, takibi kolaylaştırması bakımından insanın kolektif eyleminin kuruculuğu, bu özne temelli bakışın tetiklediği devrimci romantik izleklerin niteliği, dinsel mirasın devrimci temellükü ve tarih, din, kültür ve geleneğin sosyalist teoriye ikmaline odaklanan dört temel başlık belirlenerek Bloch ve Kıvılcımlı'nın mukayeseli bir incelemesi yapılacaktır.

# İnsanın Kurucu Kolektif Etkinliği

*Oysa ki onlar bu toprağı,*
*bu kayalardan bakanlar, onu,*
*üzümü, inciri, narı,*
*tüyleri baldan sarı,*
*sütleri baldan koyu davarları,*
*ince belli, aslan yeleli atlarıyla*
*duvarsız ve sınırsız*
*bir kardeş sofrası gibi açmıştılar.*

– NÂZIM HİKMET,
*ŞEYH BEDREDDİN DESTANI*'NDAN

İnsan varlığının cazibesinden beslenen *pathos*un ürünü olarak ortaya çıkan arzu, *henüz değil* (*not-yet*), *yaşanan ânın karanlığı* ve *varoluşsal açlık* gibi mefhumlardan müteşekkil Bloch'un felsefi antropolojisi, esas itibarıyla insan ve faaliyetinin ontolojik mahiyetini açığa vurduğu gibi ondaki bütün bu ontolojik kerteriz noktaları da aynı zamanda insanın kendisinin ve somut deneyimlerinin ilişkisel bir biçimde kavramsallaştırılmasının ürünüdür. Buradaki insan temelli ontoloji insanın başkalarının yanında bir tür olarak, diğer bütün canlı ve maddi dünyanın üzerinde biricik hükümran merci gibi tayin edilmesinden ziyade insanın kendi bilinçli farkındalığı sayesinde, dışa dönük dünyanın açıklığına ve dünyadaki ahlâki, yaratıcı, entelektüel doygunluğa yönelerek bütün bu hallerle bütünleştiği en sami-

mi alanda, insandan bağımsız var olan dünyanın kilit altındaki muhtevasının çözümlemesinin ayırdına varması anlamına gelir. Bu haliyle kimin ya da neyin işine yaradığına bakmaksızın felsefeyi salt hakikat arayışı olarak konumlandıran ve bu nedenle muazzam bir dikkat ve özen gerektiren, artık klasikleşmiş bir felsefi yaklaşımın ürünü olan bu kavramsallaştırma üzerinden Bloch –her ne kadar olguların ortaya çıkışının anlaşılması oradaki soyutlama biçimleri üzerinde derin bir kazı faaliyetini gerektirse de– ampirik olarak tespit edilebilen olguların hakikatinin aşikâr olduğu kanaatine erişir.

Buradan hareketle olguların, kendi kastettiği anlamda somut olmak yerine yalnızca elle tutulur bir ütopyacılığın ürünü olduğuna dikkat çeken Bloch'a göre, yüzer gezer olmayan, fakat öncü nitelikli somut olasılıklardan neşet eden beklenti, umut ve hayallerde yerleşik olmasının yanı sıra bir tür önsezi, hareket ya da eğilim olarak temayüz eden hakikat nosyonu da bu biçimiyle başlı başına somut bir nitelik taşır. Dolayısıyla Bloch'un yazma ve düşünme tarzının onun neyi kastettiğinin olgun bir örneği olduğu dikkate alındığında ve formla içerik arasında bir uyumun varlığını, felsefenin hakikati arayış serüveninin en temel bileşeni sayan anlayıştan hareketle onun felsefesini, esasen yaratıcılık gerektiren felsefi hakikatin peşinde bir *hakiki felsefe* olarak kabul etmek mümkündür (Siebes, 2013: 76-78).

Hakikat, evrensellik, tarihin amacı ve felsefenin yöntemi (ya da onun eksikliği) fikirlerini yeni bir yönelime buyur eden bir dünya ve felsefe kavrayışından kaynaklanan cari durum karşısında neyin tehlikede olduğunu tespit etmede Bloch'un felsefesi ufuk açıcıdır. Zamanın menfi etkilerine dirençli olması, salt şimdide açığa çıkan birçok şeyi bünyesinde barındırması, çalışmasının neredeyse tümüne sirayet etmiş müthiş zenginliğe mündemiç somutluktan güç alan ve güncel ile felsefi derinliğin parlak bir bileşimini ifade eden diyalektik ve spekülatif bir materyalizmin seçkin bir örneği olması sebebiyle, bu tür sorunların çözümüne dair nitelikli bir bakış açısı sunabilme yetisine sahiptir.

Deneyimlenebilir bir ütopya olarak devrimci mücadelenin varlığı, Bloch'un *humanum* (insanlık) kavramıyla kastettiğinin bir parçasıdır ve felsefenin de böylelikle, insan varlığının ayrılmaz bir boyutu olarak ortaya çıkmasını beraberinde getirir. Onun felsefi antropolojisi ile antropolojik felsefesi, insan varoluşunun gerçeklik içindeki yerini, idealizmi kendi hakikatine içkin değil de gerçekçilik ve materyalizmin çarpıtılmış hali gibi gören gerçekçi ve maddeci bir tarzda yeniden konumlandırır. Netice itibarıyla yaratıcı bir muhaberatı ya da felsefenin belirleyici kudretini Bloch, felsefi bir çalışmayı inşa eden Mesiyanik sözlerden oluşan bir eserin, daha henüz açığa çıkmış olanın teşvikine dayanan yaşadığımız ânın, tam anlamıyla idrak edildiği bir şimdide zuhur etse bile, ciddi bir mükemmelliğin ürünü olarak tanımlar. Böylelikle Bloch'ta felsefe, artık salt tefekkür merkezli olmanın ötesine geçerek performans odaklı bir pratik ve dramatik bir faaliyet formuna bürünür ve huzursuz ve tahrik edici ifadelerle henüz keşfedilmemiş ihtimallerin, hayal kırıklığına uğrasa da ümit etmekten vazgeçmeyen militan bir *Umut İlkesi* ve pratiğinin adı olur (Siebes, 2013: 78).

Öte yandan herhangi bir teorik yaklaşımın kendi ön koşullarının bilincini elde etmeye niyetlenmesi durumunda hitap kaygısı duyduğu kitleyle arasında zuhur etmesi neredeyse kesin olan –anlaşılma amacına matuf– bir arabuluculuk sorunu, teorinin hakiki muhtevasına karşılık gelen muhtemel sonuçlarından korkmak zorunda kalmadan, sadece yöntemsel, teknik ya da kışkırtıcı bir eklenti olarak değil, belirli koşullar altında göz ardı edilebilecek bir gerçeğin ayrılmaz ve muntazam bir parçasıdır. Bu anlamda Marksist teorinin de bütün diğer teoriler gibi herhangi bir muhatap olmadan var olma koşullarının ortadan kalkacağı göz önüne alındığı vakit burada da ortaya çıkan arabuluculuk sorununa karşı Bloch, insanlara ve bilimsel üretim biçiminin dışladığı şeylere dair taklit hüviyetindeki veya karşı söylemsel bir temellük odaklı birtakım yaklaşımlar üzerinden hakikat kavramına yeni bir teorik propaganda anlayışını tedavüle sokar.

Doğru olarak kabul ve temsil edilen teorinin, izahı yapılmış ve geliştirilmiş bir şahsi hayat bağlamıyla hemhal olmadığı müddetçe, doğa ve topluma dair gerçek kavrayışlar üretenler ile onların nasıl kullanacağını bilen Bloch, kendi bilinçsizlik ve mutsuzluk durumlarının üstesinden gelmek için bu kavrayışlara acilen ihtiyaç duyanlar nezdinde bu türden bir ilişkisel çevrimin mümkün olmayacağının da farkındadır. Bu yaklaşımıyla, sınıf bilinci mefhumunun ortaya çıkabileceği yerlerde, Marksist teorinin artık özgürleştirici gerçek içeriğini biteviye kaybetmiş olarak –sanki kitleleri kendinden menkul bir biçimde ele geçirmeye muktedirmiş gibi– akademik mecrada zararsız görülerek korunan kifayetsiz bir tekrara dönüşmüş olmasına karşı çözüm arayışında gibidir.

Kitleyle rabıta için gerekli vasatı yakalamak bazında Nazilerle dönemin Marksistlerini mukayese eden Bloch, Nazilerin kasten yalan söyleseler bile somut insanlara konuştuklarını, Marksistlerinse bütünüyle doğru söyleseler dahi durumlara ilişkin konuştuklarını, fakat Marksistlerin şu an yapması gerekenin somut insanlara onların içinde bulundukları şartlar hakkında doğru konuşmak olduğunu belirterek dünyaya ilişkin bütün merak biçimlerinin en insanisi olan sosyalizmin her şeyden daha öncelikli olarak insani bir çehreye sahip olması gerektiğine dikkat çeker (Negt, 1976: 69-70).

Bu noktada Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın komün toplumu üzerine yazılarında komün toplumsallığına içkin derin kolektivitenin –henüz daha beş altı bin yıllık döneme denk gelen tarih devirlerini saymazsak– insanlığın iki yüz elli bin yıllık tarihi boyunca müşterek, eşitlikçi, doğayla hemhal bir hayat sürmesinden sebep insanın adeta genetik kodlarına işlediği şeklinde yorumlanabilecek yaklaşımı ilgiye değerdir. Bu komüncül köklerin unutulup doğanın çevriminden kendini bağımsızlaştırma çabası olarak medeniyetin soysuzlaştırmasına maruz kalan insanlığın, varoluşu itibarıyla çok küçük bir zaman dilimini ifade eden medeniyet evresinde sıklıkla nükseden eşitlikçi, özgürlükçü isyan hareketlerini de bu genetik kodun semptomları olarak okunmasına da kapı aralamaktadır. Kıvılcım-

lı'ya (2014b: 84) göre, *Tarih Tezi*'nde tarihin motoru addettiği insan, tarih, teknik ve coğrafya üretici güçlerini dertop olmuş bir çekirdek gibi bünyesinde barındıran insan toplumsallığının cevherini teşkil eden komün evresi, hem bu üretici güçlerin bünyesinde geliştiği hem de üretici güçlerin komününün bizzat kendisini başkalaştırıp kabuğuna sığmaz hale getirdiği bir ilişkisel sürecin ürünü olarak insani tekâmülün hem kaynağına hem de kuvvesine sahiptir.

Bu anlamda *Tarih Tezi*'nde de Kıvılcımlı, antik tarihteki çaplı toplumsal altüst oluşları açıklamak için *tarihsel devrim-sosyal devrim* ayrımına gider ve *tarihsel devrim*lerin aktörü olarak *Yukarı Barbarlık Konağı* kent barbarlarını tayin eder. Her ne kadar genel hatlarıyla tarihsel süreci barbarlık-kapitalizm-sosyalizm-komünizm silsilesinde cereyan edecek bir teleoloji biçiminde okumaya yatkın olsa da bu silsilenin hilafına kapitalist dönemde ortaya çıkan kimi tarihsel anomalileri kapitalizm öncesindeki *tarihsel devrim* erbabı barbarların eşitlikçi kan örgütü temelli devrimci kolektif aksiyon gücünün zamansız ışımaları, nüksedişleri ve kalıtsal patlayışları olarak yorumlar.

Kıvılcımlı'nın, henüz kapitalizme bile doğru dürüst vasıl olmamış Rusya'da sosyalist devrimin gerçekleşmesini, bizatihi kapitalist ilişkilerce yok edilememiş barbar asabiyesinin inatla varlığını sürdürmesine bağlaması dikkat çekicidir. Toplumsal örgütlenme bakımından organize bir Alevi köyünün memleketin diğer Anadolu köylerine göre daha asri bir nitelik arz etmesini, yüzlerce yıldır devletin gadrine uğramaktan kaynaklı birliktelik ruhu ve Horasan erlerinden tevarüs ettikleri henüz yok edilememiş eşitlikçi damara yorması da benzer bir derdin ürünüdür. Kürtler ile köylüleri, toplumsal bünyelerine adeta fıtraten içkin eşitlikçi kolektif aksiyona dayalı isyankâr kuvveyi harekete geçirerek hiç olmazsa tarihsel devrime yeltenmeye çağırması gibi noktalarda vurgu yaptığı devrimci kolektif eylemci barbarlığın, asri haliyle tarihin deterministik akışında kısa devreler yaratarak geçici devrimlere kapı aralayacak tüm zamanların ezilen barbarları olarak yeniden yo-

rumlanması durumunda, ciddi teorik açılımlara gebe olduğunu söylemek mümkün (Kayaoğlu, 2011: 90-91).

Kapitalist sistem içinde onun nimetlerinden yeterince yararlanamayan veya buna kasten izin verilmeyen köylüleri ve işçileri, medeniyetten nasiplenemeyen barbarlar olarak kapitalizmi "içeriden yıkmak için tarihçe çağrılı" devrimci kuvveler olarak zikreden Kıvılcımlı (2011k: 19), kapitalist düzenin sosyalizme barbar sıfatını yakıştırmasını da iltifat sayar. Bu anlamda Kıvılcımlı,.düzenin gadrine uğramış köylüler, işçiler, Aleviler, Kürtler, Müslümanlar ve sosyalistleri ezilenler bölüğünün kolektif aksiyoner barbarları olarak işaret ederek sosyalist düşünceye teorik düzeyde önemli bir katkı yapar. Buna karşın siyasal değişime muktedir barbarlık kuvvesinin esas taşıyıcısı diye bu taifeyi öne çıkarmak yerine orduya öncelikli bir paye vermesi nedeniyle de teorik düzeyde ortaya koyduğu bu mühim çıkarımı siyasal pratik düzeyine taşıyamaz (Alayoğlu, 2011: 126-128).

Kıvılcımlı yine *Tarih Tezi*'nde, tarihsel devrimlerin modern kapitalist dönemde yerini sınıf temelli sosyal devrime bıraktığı yönündeki tespitini çaplı tarihsel devrime muktedir barbarların bu devirde kalmayışı nedeniyle sanki mecburen yapar gibidir. Zira Avrupa, İngiltere ve Japonya'da kapitalist düzene geçişin sebebini, sınıflı toplum yapılarının varlığına rağmen bu coğrafyaların sürekli barbar akınına maruz kalmasına ve bu nedenle medeniyet soysuzlaşmasına uğramayan bir barbar nüvesini her daim bünyesinde barındırmasına bağlar. Hatta Ekim Devrimi'nde bile bu tefeci-bezirgan medeniyete direnen barbar kalmış kitlelerin *ihtiyat kuvvet* olarak temel belirleyici olduğuna vurgu yaparak (Kıvılcımlı, 2011g: 110-111) tarihsel devrimlerin bu sürekli nüksedişinin ilham verdiği, geçmişin özgürlükçü ve eşitlikçi asabiyesini tevarüs eden yeni bir siyasal anlayışın habercisi olur (Alayoğlu, 2013: 9-12).

İngiltere'nin dinamik bir toplumsal değişim serüveni içerisinde seyretmesini ve kapitalizmi hazırlayan toplumsal koşulların olgunlaşması esnasında medeniyet soysuzlaşmasının yarattığı toplumsal kadüklük ve taşlaşmadan azade kalabilmesini

Kıvılcımlı (2007e: 171), ilkel komünal barbar hasletlere sahip taze insan gücü olan –Osmanlı'daki gazi, alp benzeri– şövalyelerin toplumsal yaşamın idamesi ve yeniden üretimindeki kilit rolüne bağlar. Üretici güçler içinde insanın kolektif eylemine müthiş bir öncelik veren ve –Marksist ortodoksinin belli bir çizgisellikte tarif ettiği ilkel komünal-köleci-feodal-kapitalist toplum silsilesinin aksine– bütün bu farklı üretim biçimleri ile sınıf yapılarının eşzamanlı bir arada bulunabileceğini gösteren dikkate değer bir teorik müdahaleye imza atar.

İki dünya savaşı sonrasında 50'lerden sonra oluşan yeni düzende sosyalist devrim yönündeki kalkışmaların Marksist ortodoksinin öngördüğünün aksine ileri kapitalist ülkelerde değil, sömürgelikten kurtulma mücadelesi verip yeni yeni zuhur etmekte olan –sosyoekonomik anlamda– az gelişmiş ya da geri kalmış ülkelerde pıtrak gibi çoğalmasını Kıvılcımlı, farklı üretim biçimlerinin etle tırnak misali eşzamanlı olarak aynı toplumsal bünyede yaşamaya devam etmesinin kanıtı sayar. Bu toplumsal gelişim silsilesinin beklendiği gibi sıralı biçimde birbirini izleyen teleolojik bir düzen içinde işlemediğini, aksine bu sürecin çoğu durumda sıçramalar ve kopuşlar üzerinden cereyan eden bir çokparçalılık ve çokzamanlılık içerdiğini belirtir.

Böylelikle Kıvılcımlı'nın, üretim biçimleri ve sınıfların tarihsel bir sıradüzenden çok bir arada aynı toplumsal bünyede bulunmasının, geri olduğu düşünülenin ileri düzeyde görülene doğru genleşmesinin, kimi durumlarda arkaik görülenin kendi kuvvesini koruyarak ânın gerektirdiği bir formda ortaya çıkmasının ya da evrilmesinin klasik şemayı tarumar etmesi sonucu ortaya çıkacak kısa devreler, ara bölgeler ve gri alanları toplumsal yaşamın sosyalist dönüşümü için gerekli potansiyelin saklı olduğu *imkân mıntıkaları* olarak telakki ettiğini söylemek mümkündür. Kıvılcımlı'nın bu bir tür *eşzamanlı eşzamansızlık* olarak tarif edilebilecek yaklaşımı, konvansiyonel Marksist teorinin görece güdük kaldığı yeni sosyal hareketler, kadın hareketi, ekoloji vb. alanların da sosyalist bir zaviyeden anlaşılmasına kapı aralar (Küçükaydın, 2013b: 60-63) ve salt kapitalist evreyi değil insanlık tarihinin yedi bin yıllık siyasal

tarihsel kesitini de kapsayan çözümleyici bir kavramsal çerçeve sunar.

Kıvılcımlı, kapitalizm öncesi toplumlar üretici güçler bakımından geri oldukları için medeniyette bir yenilenmeye karşılık gelen sosyal devrime yol açamadıklarından antik tarihte olan biteni açıklayabilmek maksadıyla barbarlar temelli bir tarihsel devrim modeli önerir. Genel hatlarıyla konvansiyonel Marksist teoriye sadık kalması nedeniyle orijinal bir nitelik taşımadığı ifade edilen bu yaklaşımıyla da kendini kayıtlamaz ve antik dönemdeki eşitlikçi barbar kan örgütü asabiyesi hasletlerinin, bugünkü isyan hareketleri ve kimi sosyokültürel mecrada hâlâ ışıldayan bir kuvveye sahip olduğunu iddia eder. Bu süreci bugüne dek sündürerek tarihsel olarak ileri geri ikiliğini ortadan kaldırır ve şimdide cereyan edenlerin, *ezilenlerin devrimci kurtuluş mücadelesi* olarak –*Tarih Tezi*'nde ortaya koyduğu kavramsal edevat üzerinden– yeniden tarif edilmesine ilham vèrir (Kayaoğlu, 2013: 190-191).

Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*'ni konvansiyonel Marksist geleneğe eklemleme gayreti ve o geleneğin genel kabulleri açısından çelişki gibi görünen arkaik barbar hasletlerin bugünde bile toplumsal gövdenin gözeneklerinde yaşayarak devrimci karşı koyuşlarda tekraren nüksettiği ve ona güç ve ilham verdiği yönündeki yaklaşımı, arızi bir vurgudan çok *Tarih Tezi*'nin asli referans noktası olacak biçimde değiştirildiği takdirde medeniyet devrinde cereyan eden devrimci karşı koyuşlar, Paris Komünü'nün yetmiş günlük ayak takımı hareketi ile Patrona Halil İsyanı, Karmatilerin sosyalist devlet deneyimi ile modern sosyalist deneyimleri aynı yolun yolcusu olarak değerlendirmeyi mümkün kılar. Orijinal halindeki kavramsal yaklaşımdan yola çıkıldığı vakit Muaviye'nin İslâm Devleti'ni –menşeindeki eşitlikçi barbar asabiyesinden koparark– çektiği tefeci-bezirgan odaklı menfi çizgiyi, kaçınılmaz bir tarihsel gidiş olarak *tarihsel devrim* gibi görmek gerekir. Fakat bu kavramsal sündürme temelli tadilatla Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*, köküdeki ilkel komünal barbar nitelikleri kıskançlıkla diri tutmaya çalışan bir İslâm ve nübüvvet anlayışını bugüne teyellemeye

ve Doğu-Batı ikiliğinin ötesinde evrensele açılan bir özgüllük arayışıyla beraber ezilenlerin geleneğini bütünüyle tek bir cezbe ve çabanın ürünü olarak telakki etmeye imkân verir hale gelecektir (Kayaoğlu, 2013: 192).

Öte yandan Osmanlı'nın *Yukarı Barbarlık Konağı*'nı transit geçip yekten medeniyet katına sıçraması nedeniyle *Orta Barbarlık Konağı*'nda hayli baskın olan eşitlikçi barbar kan örgütü hasletlerinin yeterli çözülmeye uğramayıp medeniyet döneminde ve hatta Türkiye Cumhuriyeti devrinde bile etkileri görülebilecek çapta sünmesini hem Osmanlı'nın hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin adlı adınca bir kapitalizme intisap edemeyişinin temel sebebi sayar. Bu yaklaşımı, farklı toplumsal yaşam formlarının aynı zamanda yaşamalarına karşın başka tarihsel devirleri tecrübe edebilmelerinin mümkün olduğunu göstermesi bakımından Ernst Bloch'un *eşzamansızlık* kavramıyla da ciddi benzerlik taşır. Bloch'un o dönemde Alman toplumundaki *eşzamansızlığın* ürünü tedirginliğin, Naziler tarafından muazzam bir maharetle totaliter siyasal emeller lehine temellük edilmesinde, Marksist solun bu *eşzamansızlığı* kitlenin yetersiz bilincine yoran soğuk nobranlığının da ciddi payı olduğuna dikkat çekmesi ve aynı toplum içerisindeki *eşzamansız* yaşam formlarının yeterince ciddiye alınıp iyi işlendiği vakit nasıl önemli bir siyasal toplumsal mühimmat haline geldiği yönündeki belirlemesi, Kıvılcımlı'nın kapitalizm içindeki barbar nitelikli *ezilenler bölüğü* tespitiyle muvafıktır.

Kıvılcımlı *Tarih Tezi*'nde ortaya attığı, insan toplumsallığının doğadan bağımsızlaşıp mütekâmil bir yaşam inşa etmesinin yol ve yordamlarına karşılık gelen üretici güçler skalasında, insana ve onun yapıp etmelerinin birikimi olarak gelenek-görenek ve tarihe, müstakil birer üretici güç payesi verir. İnsanlık tarihinin beş altı yüz bin yıllık serüveninin –son beş yüz yıllık küçük bir kısmı hariç– neredeyse tamamında bu insan, gelenek-görenek ve tarihten müteşekkil üretici güçlerin insan toplumsallığının tekâmülünde handiyse yegâne belirleyen olduklarını öne sürer.

Komün toplumsallığının böyle tarihin her zerresine sirayet edişi, *Tarih Tezi*'ndeki barbarlık temelli *tarihsel devrim*in –kapitalizm devrinde yerini *sosyal devrime* bıraksa da– kimi zaman kapitalizmin geri olduğu yerlerdeki sosyalist işçi isyanları veya devrimlerinde de ortaya çıkışının temel sebeplerinden biri olduğu gibi medeniyet evresindeki bu tarihsel bir arada oluşların yarattığı *eşzamansızlıkların eşzamanlılığının* ürünü melez yapıların da yaratıcısı olur. Kıvılcımlı da İslâm'dan heretik tarikatlara, Kürtlerden köylülere varıncaya kadar memlekette bu türden bir tarihsel melezlenmeye müsait ezilen unsurlarda, barbar asabiyesine sahip ilkel bir sosyalist damarın canlılığını korumaya devam ettiğini iddia eder (Bora, 2015: 218). Öte yandan sosyalizmi hassaten insanın hayvanlıktan kurtuluşu veya hayvanlığa meyyal yanından uzaklaşarak onu törpülemesi mücadelesinin adı olarak telakki eden Kıvılcımlı (2015: 18), mezar taşına yazdırdığı "İnsanım, insancıl olan hiçbir şey'bana yabancı kalamaz" deyişiyle de insanın hem *toplum yaratığı* hem de *toplum yaratıcı* oluşunda billurlaşan kolektif eylem iradesinin kuruculuğuna (Kıvılcımlı, 2014b: 18) meftuniyetini bir kez daha teyitler.

Diğer tarafta Bloch da insanın sosyokültürel, tarihsel eserlerini ve ideolojiyi analiz ederken bunların cari üretim tarzı ve ortaya çıktıkları toplumsal koşul ve sınıf yapılarıyla bütünsel olarak bağlantılı olduğu anlayışından hareket eder fakat bunları içinden çıktıkları koşullara gömülü olarak tarif edip öylece bırakmaya da gönlü razı gelmez. İdeolojinin, belli sosyoekonomik koşullar ve onu şekillendiren sınıf çıkarları bileşimini aşan, belirleyici bir aşamada dünya tarihsel süreçte zaten örtük biçimde varlığını sürdüren ve sosyalizmin kendisi için bir miras oluşturan geleceğin habercisi olarak ütopyacı bir artığı da içerebileceğini göstermenin peşine düşer. Bilhassa *Doğal Hukuk ve İnsan Haysiyeti* adlı eserinde bu ütopyacı artığın temellükü ve bu türden bir ideoloji eleştirisinin sentezini yapan Bloch (1987: 26), Orta Çağ'ın Thomas Aquinas'tan mülhem doğal hukuk anlayışının, insanlığın fıtraten düşkün ve günahkâr olduğu varsayımından hareket ederek feodal düzenin bas-

kı ve şiddetine arka çıkan ideolojik bir payandadan ibaret olduğunu bütün açıklığıyla ortaya koyar.

Bloch (1987: 31), prenslerin yeni başlayan burjuva devrimini ve 16. yüzyıl Almanyası'nın köylü isyanlarına karşı yürüttükleri kanlı mücadeleyi meşrulaştırmaya hizmet eden ve Thomas Münzer liderliğindeki isyana karşı da özü itibarıyla devlet ne kadar güçlü olursa o kadar iyi olur şiarına dayanan bir doğal hak tasavvurundan hareketle, feodal düzenin iktidarının avukatlığına girişen Luther'in doğal hukuk anlayışının, muktedirin gadrine dayanak arayan niteliğini de bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer. 17. ve 18. yüzyılların *klasik doğal hukuk* anlayışını da toplumsal sözleşme temelinde özel mülkiyetin önceliğini savunması ve siyasal alanı formel düzeyde bir eşitlik nosyonuyla kayıtlaması nedeniyle yükselen burjuvazinin ve yeni kapitalist düzenin mükemmel bir ideolojik ifadesini temsil ettiği eleştirisiyle yerden yere vurur.

Bu örneklerde kendini açığa vuran *doğal hukuk ideolojisi*nin sınıf temelini birçok değişik biçimiyle ortaya çıkarmayı sürdürdüğü gibi içinde bulunan *ütopyacı artığa* da dikkat çekmekten geri durmayan Bloch (1987: 13) tam da bu nedenle, tüm insanların eşitliği ve birliğini hedefleyen eski Stoacı doktrini sosyalizm için herhangi bir gerçek mücadelenin hedefleriyle ilişkilendirme çabasına girer. Bu anlamda *klasik doğal hukuk*, insan haysiyeti ve insan haklarının *hakiki derd*inin toplumsal ütopyaların *kültürel artığı*nın tamamlayıcısı sosyalizm için vazgeçilmez bir miras oluşturduğunu belirtir. Toplumsal ütopyacı düşüncenin bütün gücünü insanlığın mutluluğuna, tükenmişlik ve ayaklar altına alınıp çiğnenmişliğin sona erdiği bir insan toplumsallığının tasvirine odaklandığına, buna mukabil doğal hukukun da benzer dertlerle insan haysiyetini önceleyen, itibarsızlaştırma ve hakaretin ortadan kalktığı bir insanlık dünyası inşa etmenin peşinde olduğuna dikkat çeker (Bloch, 1987: XXIX).

Bloch, proletaryanın toplumsal ütopyalarda ve doğal hukukta cisimleşen umudu gerçekleştirecek *infilaka hazır bir fail* olarak temayüz edişini, sosyalizm için nesnel maddi ko-

şulların olgunlaşması anlamına geldiği biçiminde yorumlasa bile Stalinist Rusya'da devletin tanrı ilan edilmesiyle birlikte, sosyalist teori için doğal hukuk mirasının ne denli mühim olduğunun bu gelişmelerle açıkça ortaya çıktığına vurgu yapar. Bu mirastan istifade edilmesi halinde Stalin'in tartışmasız güç kazanmasından önce de belirgin olan bu ölümcül tehlikeyi, komünizme geçiş döneminde, öznel hakların, vatandaşın devlete karşı hakkının savunulmasıyla bertaraf etmenin ya da önlemenin mümkün olabileceğinin altını özenle çizer.

Felsefesi ve sosyalist siyasal tasavvuruna teveccüh gösterenler tarafından bile çağdaş dünyanın gerçek siyasal ve toplumsal yapılarını ihmal ettiği, somut bir sosyal teori ortaya koyamadığı iddiasıyla sıklıkla eleştirilen Bloch'un felsefesine daha yakından bakıldığı vakit onun yaklaşımının, geç kapitalizmin sosyopolitik anlamda kuramsallaştırılması için temel birtakım çıkarımlar sağladığını görmek mümkündür. Bu anlamda, geniş çaplı bir sosyoekonomik kriz durumunda çağdaş burjuva demokrasisinin kaderinin ne olacağı ve burjuva demokratik devletin, faşizm ve benzeri reaksiyoner eğilimlere karşı, sosyalistlerin sığınabileceği korunaklı bir siper mi, yoksa totaliter bir devlet gerçekliğinin, arkasına çoktan yerleştiği ve kapitalist kriz dönemlerinin taleplerine uygun bir ihtiyaç olarak daha çıplak bir devlet terörünün türlü biçimlerine giden yolun açılmasına hizmet eden yönünün perdelendiği bir sahne olarak savaşılması icap eden bir cephe mi olduğu gibi sorular bugün sosyalistler için en yakıcı gündemi oluşturur.

Bu sorular ekseninde düşünüldüğünde Bloch (1987: 137), *Doğal Hukuk ve İnsan Haysiyeti* adlı eserinde, burjuva anayasal devletin dört başı mamur bir sınıf devleti olduğunu savunur ve bu devletin burjuva çağının alacakaranlığında veya akut bir kriz döneminde, faşizmi coşkuyla kucaklamaya meyyal fıtri niteliklere sahip olduğuna dikkat çeker. Burjuva devletini, faşizm ile totaliter devletçiliğe karşı savunulması gereken kazanılmış bir mevzi gibi görmekten çok, toplumsal bir kriz ânında, her an faşizme dönüşebilecek asli doğasını ortaya koymak-

tan imtina etmeyen bir *zulüm aygıtı* olarak değerlendirmek gerektiğini dile getirir.

Diğer bütün alanlarda yaptığı gibi insan hakları, insan haysiyeti ve doğal hukuk bahsinde de Bloch, bu kavramların bir yandan tahakküm edici bir yandan özgürleştirici olan müphem karakterlerine vurgu yaparak güreşte altta kalanın ihyasına odaklanır. Marx'ın formel haklar bahsindeki eleştirilerinin özünden taviz vermeden, "tarihsel olarak değişkenlik gösterse de insan türü için ezeli ve ebedi olmak üzere, baskı ve zulme direnme, 'herkesin başı dik yürüyebileceği' bir toplum hayal edip bunun için mücadele etme özelliklerini doğal hukuk ve hak geleneği içerisinden çekip çıkar[tır]" (Douzinas, 2018: 199). Bloch (1987: 174) ayrıca, henüz ete kemiğe bürünmemiş sahih bir insanlık ülküsünün somut ütopyacı biçimine tekabül eden insan haklarıyla beraber ayakları üzerinde dik durmanın, insan haysiyeti ve izzeti nefsinin can damarı olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarının, burjuvanın dünya tarihsel yaşam muhayyilesi ve ufkunun fersah fersah ötesini işaret ettiğini belirtmeyi de es geçmez.

Buradan hareketle Bloch, iktisadi kurtuluş olmadan insan haysiyetinden bahsetmenin mümkün olmayacağını bilerek, sömürüye son vermedikçe gerçek anlamda insan haklarının tesis edilemeyeceğine ama insan haklarını tesis etmedikçe de sömürüye son verilemeyeceğine önemle dikkat çeker. Buradaki kavramlar, paradoksal niteliklerine rağmen bir gezegen etiği ile küresel kamusal alan yaratmak ve dünya çapında, dünyayla beraber özgürlükçü bir tecrübeyi hayata geçirmek için bir hayli ilham verici bir çerçeve ortaya koyar (Benhabib, 2013: 237-245).

# Devrimci Romantizm İzlekleri

*Evet kimsesizdik ama umudumuz vardı*
*Üç ev görsek bir şehir sanıyorduk*
*Üç güvercin görsek Meksika geliyordu aklımıza*
– TURGUT UYAR, "GEYİKLİ GECE"

Devrimci toplumsal mücadelenin esas mühimmatını geçmişten elde etme gayretleri ve oradan toplanan malzemeyi yaratıcı biçimde bugüne ve geleceğe ekleme çabaları nedeniyle romantik bir damara sahip oldukları izlenimi veren Bloch ve Kıvılcımlı; geçmişin muhafazakâr bir restorasyon nesnesi olarak ihyasına değil de oradaki yıkıntının parçalarından yeni ve daha iyi bir bugün ve gelecek tasavvuru inşa etmenin peşinde olmalarıyla, farklı dozlarda olsa bile devrimci romantik izlerin ortaklığını kanıtlayan kimi izleklere sahipler. Baştan söylemek gerekirse bu türden izlekler romantik damarın membaından gelen Bloch'ta çok daha yoğun ve belirginken Kıvılcımlı'da bu izlek iradecilik bahsinde aşikâr olsa bile çoğu durumda belli belirsiz hatta yok kabilinden olduğu için buradaki açımlamalar yoğunlukla Bloch üzerinden seyredecek, Kıvılcımlı'ya da yeri geldikçe çıkmalar yapılacak.

Habermas'ın vurguladığı Schelling etkisinin yanı sıra romantiklerin jenerik bahislerinden vatan (*heimat*) kavramına ilgisi, kendi materyalist felsefesini inşa ederken kaba materyalistlerden değil yine romantiklerin panteistik doğa yorumun-

dan yararlanması, *Umut İlkesi* konusunda da masallar, meseller, düşler ve nostaljilerden beslenmesi nedeniyle Bloch'un düşüncesinde romantik damar hayli derinlere nüfuz etmiştir (Münster, 2007: 222-223). Bu anlamda Bloch'ta romantizmin en güçlü etkisi, Marx ve Engels'e de esin veren Epikürcü duyarlı madde kavramı, Aristotelesçi olasılık halinde varlık (*dynamei on*) ve olasılığa bağlı var olan (*kata to dynaton*) kavramları ile Schelling'in sürekli oluş halinde yaratıcı, üretici madde-doğa kavramlarının özgün bir sentezini ifade eden doğa ve madde felsefesinde kendisini gösterir. Aynı zamanda Bloch, romantizmin geçmişle siyasal açıdan reaksiyoner bir tarzda ilişkilenmesine karşı geçmişi geleceğe yönelik devrimci bir yenilenmenin aracı biçiminde yeniden tarif ederek romantik dil ve mühimmatı yenilikçi bir senteze kavuşturur (Münster, 2007: 224).

Buna mukabil Mayıs 68 hareketini Kıvılcımlı, bir tür *küçük burjuva radikalizmi* olarak gerçek devrimci dönüşüm ihtimalini perdeleyen, neredeyse ajan-provokatör nitelikli bir bindirilmiş kıta operasyonu gibi değerlendirir. Fransa'da patlak veren öğrenci hareketini, dönemin koşullarında NATO'ya ve ABD'ye kafa tutan bağımsızlıkçı bir siyaset izleyen zamanın Fransa Cumhurbaşkanı Charles De Gaulle'ün bu siyasal muhtariyetini tavsatmak ve ortadan kaldırmak çabasındaki CIA'in kontrollü kışkırtıcılığıyla zuhur eden "genç Ceymis Bondlar"dan müteşekkil "ateşli gençlik oyunları" diyerek acımasızca eleştirir. Mayıs 68'in Türkiye'deki yansıması gibi görülebilecek gençlik hareketini de devrimciliği amorf nitelikli vuruşmadan ibaret sayan, köyden mi şehirleri saralım, yoksa şehir gerillalığıyla harekete kaynak yaratıp da mı dağa çıkalım gibi "19. yüzyıldan kalma Çakırcalı Teorisi"ne saplanıp kalan masum kurbanların yanı sıra kör bir eylemcilik sevdası dışında her şeyi revizyonizm sayan "ağzı süt, nefesi açlıktan kokan yükseköğretim ceylanlarından" birden bire "devrim süt domuzu kesilen delikanlılardan" müteşekkil bir komedi piyesi diye tarif eder (Kıvılcımlı, 2009b: 30-34). Kıvılcımlı, Mayıs 68'in 1970'lerin başlarında Türkiye'de, *Latin Amerika Gerillacılığına* öykünen, si-

lahlı ulusal kurtuluş mücadelesine meyyal bir gençlik hareketi biçiminde tezahür edişini ve bu hareketin herhangi bir kitleselliklik kaygısı gütmeden neredeyse kendiliğinden öncü bir devrimci gerilla savaşı stratejisini yürürlüğe koymasını sert bir dille eleştirerek bu hareketleri goşizm ve *partisiz gerilla başıbozukluğu* şeklinde değerlendirip yerden yere vurur.

Beri yandan, bu kadar sert eleştiriler getirmiş olsa bile dökülen masum genç devrimci kanının boşa gitmediğini; temiz taze kanın suladığı topraklardaki tohumun zamanla ışkın verip filizlenerek memleketin siyasal hafızasına kazınacağından emin olduğunu da belirten Kıvılcımlı (2009b: 33), yine de mevcut durumda gençleri oyuna getirip burjuva ordusuna yem eden CIA projesinin parsayı faşizme toplattırıp zafer kazandığını vurgulamaktan geri durmaz.

Buna karşın Bloch, ilerlemiş yaşına rağmen Batı Almanya'daki öğrenci gösterilerine bizzat katılır, hatta hareketin lideri Rudi Dutschke ile adeta baba oğul derecesinde can ciğer bir ilişki kurması nedeniyle Herbert Marcuse'yle beraber Almanya'daki 68 hareketinin arka plandaki ideolojik kutbu muamelesi görür. Bir diğer deyişle, artık devrimci bir kuvveye dair coşkunun yerini giderek kapitalist sosyal refah devletine imanın aldığı bir toplumsal atalet ve uyuşma evresinde bu felç durumuna bir şok tedavisi olarak capcanlı bir toplumsal devrim enerjisi zerk ettiğini düşündüğü gençlik hareketini Bloch, müthiş bir coşkuyla selamlar (Bora, Yılmaz ve Sayınta, 2019: 35-36) ve sıklıkla çatıştığı Adorno gibi eski dostlarının harekete müteredditt, hatta menfi yaklaşımı nedeniyle onlarla da ters düşer.

Adorno'nun, Alman öğrenci hareketinin radikal kanadının lideri konumundaki Rudi Dutschke ve yine hareketin radikal kesiminin önde gelen isimlerinden kendi doktora öğrencisi Hans-Jürgen Krahl öncülüğündeki bir grubun Frankfurt Enstitüsü binasını işgal girişimi karşısında polisi çağırması ve sonrasında Krahl'a yönelik şikayetinden vazgeçmeyip mahkemeye vermesi (Koçak, 1999: 112-113), düşünceleri harekete ilham vermiş enstitü üyeleriyle öğrenci hareketi arasındaki duygusal bağı da tamamen kopartır. Adorno, öğrenci radikal-

liğini sözde-pratik olarak yaftalayıp sonuçlarına hâkim olmayan bir maceracılık, hatta sonuçları itibarıyla faşizmin hortlamasına hizmet edecek bir *radikal performans tutkusu*ndan ibaret sayar ve şiddete meyyal oluşlarını da karşı çıktıkları devlet şiddetinin aynası gibi görerek siyasal bir değişime gebe olmayan marjinal bir hareketin tezahürü olarak yorumlar. Buna karşı Bloch'un ütopyacılığı ve Marcuse'nin devrimci şiddetle devlet şiddetini bir tutmanın insanlık dışı olduğu vurgusuyla ezilenlerin şiddetini devrimci protesto hareketinin bir parçası addeden yaklaşımı öğrenci hareketlerinin teorik gıdaları olur (Koçak, 1999: 108-109).

Bloch, Batı kapitalizmine karşı radikal bir hareketin orta sınıf çocuklarından çıkması karşısında şaşkınlığını gizleyemese de düşüncesinin alametifarikalarından *öngörücü tasavvur bilinci*yle öğrenci hareketine destek vermekten çekinmez (Plaice, Plaice ve Knight, 1986: XXVI). Birçoğundan yarım asırdan daha fazla yaşlı olmasına rağmen, ömrünün sonuna kadar demokratik ve sosyal devrimci siyasetin hedefleriyle dayanışmasını ilan etmek için forumlarda, kitle toplantılarında, radyo ve televizyonda halka açık bir şekilde konuşmalar yapmayı ve sol hareket içinde yeni fikir ve stratejilerin oluşturulmasına aktif bir Marksist olarak katılmayı sürdürür (Negt, 1975: 15).

Muazzam teorik ve politik deneyimi, şedit anti-kapitalizmi ve devlet karşıtlığı nedeniyle Alman öğrenci hareketinin gemi azıya aldığı dönemde Bloch, Dutschke gibi genç radikallerin kahramanı olarak kült bir figür haline gelir. Bağrına taş basarak da olsa cari Sovyet rejimini ve Doğu Almanya'daki *Kızıl Çarlığı* eleştirerek *Yugoslav Praksis Grubu* çalışmalarına ve *Prag Baharı*'na destek verip *insan yüzlü sosyalizm* önerilerini destekler ve Ekim Devrimi'nin de Lenin zamanındaki otantik *yaratıcı sosyalizm* formunu yeniden kazanması gerektiğine vurgu yapmaktan geri durmaz. Hatta Sovyet deneyiminin, kitleleri birtakım güvencelerden yoksun bıraktığını ve Marx'ın da belirli düzeyde bir aydınlanma eksikliğiyle malul oluşunu açığa çıkardığını kabul etmesine rağmen, onun politik ekono-

misi ve diyalektik materyalizm kavrayışına sonuna kadar sadık, tavizsiz bir Marksist olmaktan da vazgeçmez (Hudson, 1982: 17-18).

Kıvılcımlı da benzer bir iştiyak ve hevesle bulunabildiği her mecrada sosyalist söz söylemenin peşinde olmasının yanı sıra hapishane dışında geçirdiği hayli kısıtlı zamanlarda koşulların uygunluğunu dert etmeden her hal ve şeraitte sosyalist teorik ve pratik üretimin içinde olur. Buna mukabil ömrünün son demlerinde tesadüf ettiği radikal gençlik hareketini teorik yetkinliği eksik bir eylem fetişinden hareket eden küçük burjuva radikalliğiyle eş tutması nedeniyle Bloch'tan çok Adorno'ya yakın görünür. Adorno'nun bu türden siyasal hareketlere genel olarak mesafeli, daha teorik ve kitabi nitelikli akademik Marksizmine karşı alaylı bir teorik meşgalenin yanı sıra pratik siyasetin içinde de gündeme müdahale kaygısından taviz vermeyen Kıvılcımlı arasında önemli farkların olduğunu da söylemek gerek. Yine de en azından öğrenci hareketinin çaplı bir devrimci dönüşümün kuvvesini içermekten çok onu engellemese bile iyi ihtimalle geciktirecek veya yolundan saptıracak birtakım arızalarla malul olduğu hususunda müşterek bir lisandan konuştuklarını iddia etmek de büsbütün yersiz değil.

Kıvılcımlı, gençlik hareketinin iradeci radikalizmine yönelik menfi tavrına karşın tarihsel süreçte insanın kolektif eylemine, bizzat üretici güç mertebesinde tarif edecek kadar kıymet atfeder ve ortodoks Marksizmin özneyi belli toplumsal gelişmelerin basit bir çıktısına indirgeyen determinizmine karşı da insan varoluşunu, koşullara müdahale yetisine sahip bir ilişkisellik içinde düşünmeye gayret eder. İnsanlığın sosyal devrim çağına girdiği kapitalizm öncesi dönemde toplumsal altüst oluşlarda barbarlığı en temel tarihsel devrim etkeni sayan Kıvılcımlı, onlara yakıştırdığı yiğitlik, yalan bilmezlik, eşitlikçilik vb. nitelikler sebebiyle gerideki yitirilmiş cenneti övgüler düzen romantik gelenekle benzer bir hatta gibi görünür.

Romantik hareketin ağırlıklı bir kısmının salt nostaljik bir iç çekişle geçmişi bugüne teşmil kaygısına karşı Kıvılcımlı'nın buraya yönelmesi, o dönemi insanlığın çocukluk evresi sayıp

adeta fıtraten hiçbir kolektif eylemi bir arada yürütme becerisi gösteremeyen salt maddi çıkar güdüsüyle davranan tek tabanca bireylerden müteşekkil düşünen yaklaşımı sorunsallaştırma isteğinden ileri gelir. Buradan hareketle, bu anlayış üzerine inşa edilen siyasal sistemi de toplumun ebedi kaderi gibi görerek onu, kapitalist uygarlıkla başarılı sayan özünde muhafazakâr nitelikli hâkim düşüncenin karşısında insanın tarihsel serüveninin yığınla kolektif eylem ve yaşam tecrübesini içerdiğini gösterme kaygısı güder. Her türden gizleme çabasına rağmen bu deneyimlerin halen toplumsal hayatın gözeneklerinde soluk alıp vermeye devam ettiğine dikkat çeker.

Bununla birlikte yeni Platoncu uhreviyat, Rönesans ve sonrasının doğacılığı, modern gizemcilik, Marksizm, kozmik evrimcilik ve bilinçdışı teorisinin yüksek düzeyli ve çok çeşitli bir sentezi olan Bloch'un düşüncesinde de izleri Marx'ta da bulunabilen, Frankfurt Okulu, Marcuse dahil olmak üzere Bloch neslinin Alman Marksistleri veya Marksizm etkisindeki çevreler arasında da oldukça güçlü olan romantik anti-kapitalizm damarına sıklıkla rastlanır. Kapitalizme kahretmeyi sosyalist olmanın şanından sayan ama bunu romantik muhafazakârlığın nostalji tutkusuyla başarılı saymayan Bloch'un yaklaşımı, kapitalizmin hayatın güzelliğini öldürdüğü, kişisel ilişkileri mekanik süreklilikler haline getirip kökünden değiştirdiği ve gündelik hayatın estetik değerlerini tamamen faydacı olanlarla mukabele ettiği gibi görüşlerine bakıldığında muhafazakâr gibi tınlayabilir. Buna rağmen burada yine sosyalistlerin göz ardı ettiği bir sahada gömülü muhtemel kültürel artığın temellükü çabasının ışıldadığını görmek gerekir.

Düşüncenin, salt kendi çağıyla kısıtlı olmadığı ve sonraki evrenin düşünce, müfredat ve kavramsal gerekliliklerini de kavrayan ve içeren, bu yönüyle de ondan yayılan dalga boylarının şimdiyle hemhal olarak tüm zamanlara sirayet ettiğini ifade eder Bloch. Bu sirayet edişin yarattığı kültürel artık yoluyla geçmişin hem tevarüs edilen hem de şimdiye açılan bir ilişkiselliğe kavuştuğunu belirtir ve bozguna uğrayan Alman Köylü Devrimi sırasında yakılan "mağlup dönüyoruz evimize,

torunlarımız daha iyi dövüşür bizden!" türküsünün verdiği ilhamın da gösterdiği gibi hesabı görülmemiş, kapanmamış ya da hiç hesap edilmemişten müteşekkil bu kültürel artığın mümbit bir ütopyacı maya içerdiğine dikkat çeker (Bloch, 2007b: 237-239).

Sosyalizmi insanlığın ufku olarak geleceğe özgüleyen modernist yoruma karşı romantizmin eski güzel günler hülyasına, tarihsel kökler vurgusuna dikkat kesilse bile oradaki gibi donmuş bir geçmişin ihyasına değil geçmiş, şimdi ve geleceği "hemzemin bir geçitte" birbirine teyelleyen, diyalektik ve dinamik bir tarihsel miras anlayışından hareket eder. Bloch, eskiyi, derin dehlizlerde hükmünü icra etmeye devam eden bir *ebedi sirayet sahası* olarak kavradığı gibi onun kimi zaman bilinçdışında kimi kez de eşzamansız deneyimlerde nüksedişlerine kulak vererek geçmişi –bir *ihtiyat kuvvet* gibi– şimdide eyleyen öznenin zihnine ve bedenine müttefik kılar ve böylelikle tarihsel materyalizmin, ezilenlerin tarihinin temellüküne, hatta onu yeniden kurma misyonuna memur eder (Bora, 2013: 176).

Herhangi bir Marksist kaynaktan istifade etmeden umudu varoluşsal bir meleke olarak kodlayan Bloch, buradan Marksizme içkin olsa da üzeri örtülmüş ve ihmal edilmiş maddeci uhreviyat ve selametçi perspektifi açığa çıkarmaya çalışır. Bilhassa genç Marx'ta baskın olan, insanın yabancılaşmasının ötesine geçerek bütünüyle kendini gerçekleştirmesiyle kavuşacağı tekâmüle gönülden bağlılık ve inanç ile Hegel'den devşirilen yeni Platoncu uhrevi gelenek arasındaki bağı tahkim etmeye odaklanır. Marx'ta belirsiz oluşu nedeniyle ihmal edilebilir ve gözden kaçabilir bir detay gibi görünen ama Marksist düşüncenin tümünü harekete geçiren, insanın otantik özünün –gelecekteki muhtemel bir tecrübenin ürünü olacak– varlıkla tarif edilebilir olduğu inancında ya da daha basitçe her şeyin daha iyi olacağı vaadinde vücut bulan kurtuluşçu mesiyanik damara vurgu yapar. Daha önce sadece Hıristiyan yazarlarca zikredilen fakat çoğunlukla etkisiz birtakım eleştirilerden ibaret kalan bu selametçi yönüyle Marksizmi, Tanrı'dan çok öte

dünyaya dair yüce vaadin hakiki mübelliği olarak, Yaratılış meselindeki yılana şükreden gnostik mezheple daha mütevafık sayar (Kolakowski, 1978: 448).

Din, Orta Çağ, kıyamet ve mesiyanizm gibi meselelerle meşgul olduğu için eserlerinin hermetik, ezoterik ve bilhassa dışavurumcu nitelikleri nedeniyle sıklıkla eleştirilen Bloch'un felsefesi, Adorno'nun (1980: 58) da vurguladığı üzere, hayatın kabuk bağlamış derisini deşme, parçalama girişimi olması ve dünyanın *şeyleşmesi*ne karşı derin bir teessüsün ve insani dolaysızlığın sesini doğrudan duyurma isteğinin ürünü bir muhalefeti barındırması anlamında *dışavurumculuk* olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda köklü bir medeniyet eleştirisi, modern nitelikli bir sanatsal duyarlılık, ütopyacı bir itki ve toplumsal devrimcilik arasında heveskâr ve verimli bir sentez arayışı bakımından da dışavurumculukla hayli benzerdir. Bilhassa ilk eseri *Ütopyanın Ruhu*'nda Bloch, medeniyet eleştirisini makine kırıcılık övgüsüne varacak çapta bir teknik ve mekanik üretim karşıtlığına götürür ve eski kusursuz zanaatkârın ruh, tutku, sofuca meftuniyetinin yeni makine ürünlerinde görmenin mümkün olmadığını savunur. Aptalca bir sapma olarak kapitalizmin aşılması durumunda geleceğin dünyasında "köylü, sofu ve şövalye ruhlu" yeni bir insanın ortaya çıkacağını belirtse bile kitabın sonraki baskılarında düştüğü şerhlerle geri dönüş mümkün olmasa dahi insan temelli bir tekniğe ve makinelerin "sınırlı, denetimli ve işlevsel" kullanıldığı bir geleceğe özlemini dile getirir (Löwy ve Sayre, 2007: 248-249). Bu anlamda Bloch romantizmi, gericiliğe prim veren nostaljik bir yönelimin ürünü olarak taşlaşmış bir geçmişin ihyasına odaklanan muhafazakâr çapaklarından arındırır. Böylelikle geçmişi de dinamik bir sürekli yeniden kuruluşun verimli bir sahası gibi ele almanın önünü açacak bir biçimde yeniden tarif ederek bir tür iyi metafizik biçiminde tekrar kullanıma sokar ve bu yönüyle ona gerçek bir devrimci nosyon kazandırır.

Kıvılcımlı'nın *ısrar kıyamet* burjuva anayasal devletin surlarındaki gedikleri kollayan, bu devletin müstereddit, gönülsüz ve

her an raydan çıkmaya mütemayil bir mensubu olarak barbar tıynetini ezel ebet koruduğunu düşündüğü ordusuna örtülü bir devrimcilik payesi bahşeden ve her türden reel politik gelişmeye *el ne der kaygısı duymadan* müthiş bir acelecilikle yanıt ve öneri sunan tavrı da popüler anlamıyla naif bir romantikliğin nişanesi sayılabilir. Başka yollar, havzalar ve çevrelerle salt madden değil manen de irtibatlanmak gerektiği kanaatindeki Kıvılcımlı, bu yaklaşımıyla önemli bir açılım getirmiş olsa bile aralarında önemli farklar olan mecraların pürüzsüz ve kolaylıkla birbirleriyle bütünleşik kılınabileceğine dair yine fazla iyimser tavır takınır. Bu yüzden buradaki farkları düzleyen, böylelikle kendi özgüllüğünü de görünmez hale getiren ve çoğu zaman cari egemen dilin temellükünden çok giderek ona benzeyen bir kara kalabalık lisanının içinden çıkamaz ve ne İsa'ya ne Musa'ya yaranabilir (Kayaoğlu, 2017: 508).

Ayrıca, İslâm yorumunda dinin belli bir mezhebinin içinden değil de ısrarla onu, İbrahim'i gelenek içine yerleştirerek, o konumlandırma üzerinden okumaya gayret gösteren Kıvılcımlı'nın bu yaklaşımı, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki baskın mesiyanik damarı İslâm'ın dünyevi cennet tasavvurunda da müşahede ederek orada ilkel sosyalist bir gömünün varlığına odaklanması nedeniyle devrimci romantik anlayışla dolaylı bir bağlantının ürünü gibi de görülebilir (Küçükaydın, 2013a: 63-64). Bir başka deyişle Kıvılcımlı'nın, ilkel sosyalist toplumlar ve komün toplumsallığı çalışmalarına *Tarih Tezi*'nde önemli bir ağırlık vermesinin nedeni, romantik düşüncenin insiyaki bir biçimde ve nostaljik bir tutkuyla yaptığı kapitalizm karşıtlığını, kapitalizm öncesi toplumları tarihsel materyalist bir açıdan inceleyip kendince daha ilmi bir pencereden yapma gayretinin eseri olarak değerlendirilebilir.

Ömrünün sonuna kadar tutarlı bir Sovyetçi olan Kıvılcımlı, III. Enternasyonal'de komünist partileri çelik çekirdek bir profesyonel devrimci ekiple burjuva devletin bütün hatlarıyla alaşağı edilmesini salık vermesini görev sayarak kaleme aldığı "Yol" dizisinde şedit bir Kemalizm eleştirisi yapar ve Kürt meselesi gibi netameli sorunları epeyce radikal bir perspektiften

sömürgecilik olarak nitelendirir. Böylelikle bu görüşlerini yerel unsurlarla harmanlayıp mantıksal sonucuna ulaştıran bir çizgi benimser ve Stalin eleştirilerine de 50'ler sonrasında Sovyetler'deki Destalinizasyon döneminde ancak başlar (Alayoğlu, 2006: 132).

Stalin'in iktidara gelişi sonrası değişen Sovyet politikasıyla beraber Sovyetler'in Kemalist devlet karşıtlığı son bulunca kendisi de daha munis bir hata çekilen Kıvılcımlı, Kürt meselesi gibi mevzuları bir daha gündeme almamak üzere rafa kaldırır. 1937'deki Bayar-İnönü değişikliğinin rejim açısından bir makas değişikliği anlamına geldiğinin farkında olarak Türkiye'nin endüstrileşme, toprak reformu ve barışçı bir dış politika yoluyla olgun bir demokratik cumhuriyet olacağı ve onun da yerini zamanla yetkin bir işçi demokrasisine bırakacağı tespitiyle yeni rejimin kliklerinden istifade etmeye çabalayan bir *legaliteyi istismar* çizgisine çekilir (Kıvılcımlı, 2011l: 10-26).

Öte yandan, varlığı bile tartışmalı hale gelen ve 50'lerde sadece bir yurtdışı büro olmanın ötesinde bir etkinliği olmadığı gibi fiilen bir siyasal parti hüviyeti bile taşımayan, Sovyet güdümlü TKP'nin –onu bizzat dışlamak ya da en iyisinden kenarda tutmak için muazzam bir dikkat gösteren resmî yöneticilerine rağmen– disiplinli ve gönülden bağlı bir militanı olmaktan da taviz vermez. Kıvılcımlı'nın (2009c: 15) bu yıllarda da Sovyetler'in –dolayısıyla TKP'nin– içerde burjuva demokrasisinin tahkimini öneren tavrıyla örtüşen bir biçimde *legaliteyi istismar* gereği Vatan Partisi'ni kurup 27 Mayıs'ı hayırlı görmek gibi siyasal pratik etkinliklerinin yanı sıra Rusya ile Türkiye arasında derinleştirilmemiş şematik bağlantılar kurarak orayı memleketteki muhtemel bir işçi demokrasisinin ufku tayin etmesi, siyasal pratik faaliyetinin resmî Sovyet ve TKP politikalarıyla son derece paralel seyrettiğinin kanıtıdır (Kayaoğlu, 2006: 22-23).

Ayrıca Kıvılcımlı, yerel düzeyde memlekete dair teorik çözümlemelerinde özgün görüşler öne sürse de güncel siyasal gelişmelerin mahiyetine ilişkin değerlendirmelerinde Sovyet çizgisini temel pusula kabul ederek bu konuda fikir beyan et-

me yetkisini de oraya devreder (Alayoğlu, 2006: 132). Yerel düzeydeki devrimcileri kendi sorunlarına yoğunlaşmak ve merkez sosyalist ülkelerdeki engin tecrübelerin memlekete nasıl teşmil edileceğini düşünmekle mükellef kılar (Kıvılcımlı, 2011k: 39). Mayıs 68 hareketini de resmî Sovyet görüşüne paralel biçimde NATO'dan bağımsız bir çizgi sürdürme gayretindeki Charles De Gaulle'e karşı *gençlik isyanı kılıklı bir Amerikan kışkırtması* olarak yorumlar (Kıvılcımlı, 2010: 13).

Kıvılcımlı'nın Sovyetler konusundaki bu meftuniyeti, kapitalist gelişmenin en alt katında olan Rusya gibi bir ülkenin sosyalizm katarına atlayarak iyi kötü alternatif bir kalkınma ve dünya görüşü ortaya koymuş olmasından hareketle kendi memleketinin de bu yolla ilerleyebileceğine dair bir ufku temsil ettiği gerekçesiyle meşru kabul edilebilir. Buna karşın bütün siyasal pratik faaliyetini doğrudan oraya ayarlı yapmış olması, onun teorik katkılarının gölgede kalmasına ve çoğu durumda bu politik pratiğin eleştirilerine kurban edilmesine sebebiyet verir.

Kıvılcımlı kadar bir parti militanı olarak siyasal pratiğin içinde yer almasa bile reel politik gelişmeler karşısında yorumlar yapmaktan çekinmeyen Bloch da tıpkı Kıvılcımlı gibi kimi eleştirel şerhlerine ve teorik felsefi etkinliğiyle bağdaşmazlığına rağmen şedit bir Sovyetçidir. Stalin'in siyasal rakiplerini ortadan kaldırmak için tertip ettiği düzmece Moskova mahkemelerine, rejim muhaliflerine yöneltilen Troçkizm suçlamalarına ve Doğu Bloku mensubu Çekoslavakya'daki işçi muhalefeti hareketini bastırmaya dönük Prag işgaline destek verecek kadar gözü kara bir sempatizandır. Bilhassa 30'lu yıllarda bir tarafta Nazi ve açık faşizm tehlikesi, diğer yanda günahı sevabıyla yeni bir işçi dostu rejim inşası çabasının yol açtığı kimi arızi sıkıntılar gibi bir ikilemde nereyi tercih etmek ve kime arka çıkmak gerektiği konusunda tereddüt yaşamayı şımarıklık kabul eder. Her ne olursa olsun Rusya olmadan bir anti-faşist zaferden bahsedilemeyeceğini ve göbekten bağlı olunmasa bile Nazizm belasını peydahlayıp destekleyen tekelci kapitalizm karşısında ona, hiçbir tereddüt duymadan destek

verilmesinin sosyalistliğin gereği olduğunu belirterek pozisyonunu meşrulaştırmaya çalışır (Negt, 1975: 5-6).

Koşulların 1920'lerin sonlarından itibaren kötüye gittiği bilgisine sahip olmasına ve hiçbir zaman devlet sosyalizminin bir savunucusu olmamasına rağmen faşist tehdide karşı Bloch kendini, Sovyetler Birliği'ni en makul seçenek olarak tasvir etmek zorunda hisseder. Sovyetler'in yavaş yavaş sosyalizme ve sınıfsız bir topluma meyleden sembolik bir umut ışığı haline geldiğini ve o ışık ne kadar loş olursa olsun, faşizmin gemi azıya aldığı cari durumda, en kötü olduğu haliyle bile her şeyin devam etmesini savunmanın kararlı sosyalistlerin izlemesi gereken olası en doğru yol olduğunu vurgular ve sosyalizmin içsel gerekleriyle SBKP yöneticilerinin iktidar hırsını birbirinden ayırmaktan ısrarla kaçınır (Zipes, 1988: XX).

Sürgün sonrası yerleştiği Doğu Almanya'da eserlerinin resmî parti doktrinine aykırılığı nedeniyle uğradığı sürekli müdahale ve baskıların artık ders vermesini yasaklamak boyutuna varması sonrasında parti yetkililerine yazdığı mektupta kriz anlarında sürekli surette Sovyet yanlısı ve partinin resmî politik hattında bir pozisyonda durduğunu söyler. Bu savunmayla kendisine yöneltilen suçlamaları reddeden Bloch, baskıların daha da artması ve Berlin Duvarı'nın inşasını öğrenmesiyle beraber bu ısrarından vazgeçerek Batı Almanya'ya yerleşmeye karar verir (Aydın, 2015: 26-27).

Bloch, teorik çalışmalarıyla bu rejimler arasındaki muazzam farka rağmen reel politiğin gereği olduğu savıyla onları desteklemeye devam eder ama içeriden eleştirilerini yapmaktan da geri durmaz. Bloch'un düşüncesini sapkın ve istikrarsız zamanlarda gerçek bir siyasal kimliğe duyulan ihtiyaçtan kaynaklanan reel politik bir yanlışın ve Naziler ile kapitalizme karşı mevcut tek muhalefeti seçme ihtiyacının üzüntü verici olsa da farkında olan aşırı bir tepkinin ürünü olarak değerlendirip onun felsefesini bundan ibaret saymamak gerekir (Negt, 1975: 9). Otuz yıl sonra toplu eserlerinin basımı sırasında bu savunuları yaptığı makaleleri, basılacak eserden çıkarma girişimi de bunun en dikkate değer kanıtıdır (Aydın, 2015: 22).

Frankfurt Okulu, Benjamin, Marcuse gibi kendi çağdaşı ve mensubu olduğu çevrenin içinden isimler reel sosyalist rejimlerin çöküşü sonrası yeni bir sosyalist dil ve anlayışın inşası için resmî çizginin dışındaki eleştirel potansiyelleri bakımından hızla gündeme alınıp popüler olurken hem felsefesinin çok katmanlı ve genel Marksist yaklaşımın uzağında oluşu hem de hatalı reel politik tercihleri nedeniyle Bloch, halen yeterli ilgiyi görmekten uzaktır. Dolayısıyla hem Bloch hem de Kıvılcımlı, bu reel politik tavır alışları nedeniyle ciddi eleştirilere maruz kalmış ve bu eleştiriler eserlerinin sahip olduğu eleştirel ve yenilikçi yaklaşımların mensubu oldukları sosyalist çevrelerde yeteri kadar dikkat ve ilgiyle ele alınmalarının önünde önemli bir bariyer teşkil etmiştir.

# Dinsel Mirasın
# Devrimci Toplumsal Dönüşüme Katkıları

Akıldışı olan her şeyi basitçe aptallık diyerek çözemeyiz.

– ERNST BLOCH, *HERITAGE OF OUR TIME*

Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın sosyalist düşüncenin dinî nitelikli toplumsal birikimden istifade etmesinin eşyanın tabiatı gereği olması gerektiği hususundaki müşterek vurguları, ortodoks Marksist yaklaşımın yabancı olduğu ya da sadece olumsuz örnekler olarak kullandığı Eski ve Yeni Ahit, Hz. Musa, Hz. İsa, Mesih, Kilise, Kur'an, Hz. Muhammed, Mehdi, cami, tarikat vb. kişi, kurum ve kavramları bu isimlerin düşünsel evriminde kilit bir noktaya taşıdığı gibi sosyalist düşünsel gelenekten de nispeten farklı bir mecraya yerleştirir. Bu farklılık onların din ile sosyalizm arasında ilişki kurma gayesinde olmalarından ileri gelmez; zira ne Bloch ne de Kıvılcımlı bu türden bir rabıta konusunu ilk keşfeden isimler olmadıkları gibi bu meseleye dair kalem oynatan son isimler de değildir.

Bloch örneğinde ondan önce dinsel nitelikli halk ve isyan hareketlerinin bugüne ilham verecek ilkel komünal ve sosyalist kuvveler taşıyan birtakım özellikleri olduğuna vurgu yapan, oradaki Mesihçi, kurtuluşçu damarın bugüne teşmil edilmesi gerektiğine işaret eden Engels'ten başka Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg, Karl Kautsky, Walter Benjamin, Theodor Adorno gibi isimlerden bahsetmek mümkün. Buna karşın Bloch'u bu isimlere nazarla ayrıksı kılan onun Hıristi-

yan geleneğiyle ilişkisinin bir müşterek mücadele ufku adına müttefik temini ya da oradaki kullanışlı kimi kavramları benzerliklerini teşhis etmekten çok bütün geleneği ve bilhassa *Kutsal Kitap*'ı burjuva düşüncesine hizmet eden mitik ve teolojik safralarından arındırıp tümüyle sosyalist bir lisana tefsir çabasında olan materyalist bir teoloji anlayışına sahip olmasıdır. Bir diğer deyişle Bloch, *İncil*'deki bağlamdan yoksun soyut ahlâki nasihatlerin reddine dayanan ahlâki ateizmle yetinmeyip metindeki gaddar Tanrı'ya isyan motiflerinde vücut bulan içsel ateist damarı ön plana çıkararak *Kutsal Kitap*'ta Tanrı'ya karşı girişilecek bir politik devrime can suyu verecek siyasallaşmış bir ateist anlayışın metne içkin olduğu vurgusuna dayanan tefsiriyle müstesnadır ve aynı zamanda *İncil* üzerine bu bütünlükte bir monografi kaleme alan ilk Marksist düşünürdür (Boer, 2013: 30).

Kıvılcımlı cephesindeyse İslâm ile sol arasında verimli bir ilişki meselesi, İslâm'ın tabiatında sosyalizmi içerdiği veya onun modern biçimleriyle kolaylıkla eklemlenebilecek eşitlikçi bir karaktere sahip olduğu vurgusu üzerinden Osmanlı sosyalistlerinden Yeşil Ordu'ya, otantik TKP'nin Bakü Kurultayı'ndan İştirakçi Hilmi'ye, Kerim Sadi'den Yön Hareketi'ne varıncaya kadar birçok kişi ve kurumun üzerinde fikir beyan ettiği bir gündemdir (Ünüvar, 2007: 878-884). Burada da tartışma esas itibarıyla sosyalizmi dinen caiz kılmaya dönük daha çok savunmacı bir refleksin ürünü olarak devam ederken Bloch'un *İncil* bahsinde yaptığına benzer biçimde Kıvılcımlı da sosyalizmi İslâmileştirmek değil İslâm'ı sosyalistleştirmek gayesiyle hareket ederek var olan teolojik dilin siyasal iktidara payanda niteliğinde yorumladığı dinin bütün kurum ve kavramlarını tarihsel materyalist bir mercekle sosyalist düşünceye temellük etmek amacındadır. Kıvılcımlı ayrıca, *Kur'an*'ın hattı zatında ilkel komünal nitelikli eşitlikçiliğin uhrevi bir lisana telif edilmiş ve onun üzerinden vazedilmiş devrimci bir toplumsal değişim projesi olduğu ve Allah'ın da tarihsel materyalist diyalektik evrimin ya da doğanın başka bir adı olarak esasen maddi bir unsurun yüceleştirilmesinden neşet ettiği

iddialarına matuf panteistik bir İslâm yorumuna dayanan ayrıntılı bir *Kur'an* tefsirine imza atan ilk Türkiyeli sosyalisttir.

Bir diğer yandan Bloch ve Kıvılcımlı'nın dinsel malzemeyle ilişkilenme bakımından da kimi önemli ortaklıklar barındırdığını ve üzerinde iş gördükleri dinlerin farklılıklarından kaynaklanan kimi bakışımsızlıklarla da malul olduklarını söylemek gerekir; zira malzemelerinin eşitlikçi özgürlükçü taleplere yanıt verme gücü muhakkak ki aynı berekette değildir. Bloch'un Hıristiyanlıkla mesaisinde insanlığın kurtuluşuna ütopyacı bir menfez açan bir figür olarak Hz. İsa'nın daha sonra gelmek üzere fani dünyayı terk etmiş olması, siyasal devrimci eylemin tıkanmışlığına çare teşkil edecek bir mesiyanik metafizik müdahaleye açık kapı bırakır ama Kıvılcımlı'nın yorumladığı Hz. Muhammed'in kendini son peygamber ilan etmesi, dünyada mümkün bir kaosun çözümüne yardımcı olabilecek ilahi bir iştirake izin vermez.

Bu biçimiyle Bloch'un binyılcı ve mesiyanik heretik Hıristiyan tarikat ve ayaklanmalarından sosyalist inkişafa can suyu verecek kuvveler arayışı mümbit bir sahayı kapsarken İslâm özelinde Kıvılcımlı için anaakım mezheplerden, elde sadece Mehdici anlayışa cevaz veren Şiilik ile sufi ve tasavvufi tarikatlara odaklanma imkânı kalır. Bu anlamda Kıvılcımlı'nın Anadolu Türkmen Aleviliğini sosyalist kuvvenin doğal membaı gibi ele alması, bu Mehdici anlayışın toplumsal devrim ütopyasına mesiyanik bir yakıt sağlamak bakımından daha uygun olmasının bir tezahürü gibi değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra Hıristiyanlıkta bütün anaakım mezheplerdeki mesiyanik devrimci damarı besleyen İsa Mesih figürünün İslâm'daki muadili de muazzam bir sosyokültürel birikimin sentezi olarak ortaya konmuş bir kutsal metin olarak bizzat *Kur'an*'ın kendisi olabilir; zira şimdiye kadar doğrudan metnin yorum ve şerhine dayalı müthiş bir fıkıh birikiminin ortaya çıkmış olması da *Kur'an*'ın bu yorum çeşitliliğine imkân veren karakterini teyit eder.

Bloch'da din, *nihai ütopya işlevinin vicdanı* olarak, tarihin diyalektik biçimli aşkın eğilimi eşliğinde insanın da ötesine

geçen bir faaliyeti ifade eder. Yöntemsel bakımdan da Tanrı'nın ve onun altında yatan varoluşsal hasretin tabii sahası ve Marksizmin bir tür meta-din gibi diyalektik bir kavrayışı için ilahi arzularda vücut bulan radikal umudu yeniden inşa etmenin nüvelerini içinde barındırmasıyla dikkate değerdir (Bloch, 2000: 276-278). Bu anlamda insanların *cari halleri* ve *muhtemel özleri* arasındaki ezeli ikiliğin keşfinden neşet eden Bloch'un din görüşünde Tanrı, insanlığın batını fıtratına yönelik bir hasret ve onun tarihsel süreç içindeki tam anlamıyla tekâmül edişinin temsilinden başka bir şey değildir (Cox, 1968: 197).

Genel olarak düşünsel faaliyetinin ardındaki derin dinsel mirasa karşın kendisini her daim *sofu bir Marksist* olarak tanımlamakta ısrar eden Bloch (Hudson, 1982: 209), meydan okumaya, sosyal ve mekânsal örgütlenmeye ilişkin baskın varsayımları bozmaya ve başka olasılık ve arzuları tasavvur etmeye ferahfeza bir alan açan ütopyacılığa da radikal düşüncenin bir parçası olarak hayli önemli bir değer atfederek dini bu pencereden yorumlamaktan geri durmaz (Pinder, 2002: 238). Buradan hareketle Bloch, Marksizm ve din bağlantısını tıpkı ütopya bahsinde olduğu gibi konvansiyonel olanı akamete uğratmak ve muhtemel başka yolları teşekküllü bir toplumsal değişim fikrine teşmil etmek amacına yönelik bir yöntemsel müdahale gibi düşünür. Bu bağlantıyı, Ortodoks Marksizmin kendisini salt ekonomik determinizme indirgeyip hızla bilim kisvesine büründürmesi sonucu bünyesindeki ütopik nüveyi bastırarak insanın devrimci pratiğini ekonominin kendinden menkul kaidelerine kurban eden yaklaşımının panzehri olarak öne sürer (Hudson, 1982: 31).

Marksist ve devrimci perspektifin teorik çerçevesinden vazgeçmeden onun dine yönelik yaklaşımına önemli bir yenilik getiren ilk Marksist olan Bloch, bir tarafta resmî kiliselerin teokratik dini, halkın afyonu ve muktedirin hizmetinde gizemli bir aygıt olarak din ile diğer yanda Joachim de Flore, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling ve Leo Tolstoy gibi isimlerde vücut bulan yeraltında, halkın derin dehlizlerinde örgütlü devrimci ve heretik halk dini şeklindeki

ayrım konusunda Engels'le hemfikirdir. Bununla birlikte, Engels'in dini, sınıf çıkarlarını uhrevi bir örtüyle perdeleyen bir tür yanlış bilinç gibi gören tavrına karşı Bloch, onu ütopik bilincin ve *Umut İlkesi*'nin zengin içeriklerini bünyesinde barındıran ve daha iyi bir dünya özlemine yönelik isyan ve ayaklanma biçimleri bakımından en az seküler nitelikli olanları kadar kıymetli ve hatta ona denk bir devrimci tasavvur evreni olarak henüz var olmayanın canlı imgelerini içeren bir olgu gibi ele alır (Löwy, 1988: 8).

Buradan hareketle Bloch, *Kutsal Kitap*'ın Firavun'a kahreden, Sezar ve Mesih karşıtlığında Mesih'e öncelik verip onun geleceğe açılan devrimci vizyonunu ön plana çıkaran ikonoklastik bir yorumunu geliştirerek sadece Marksizmin binyılcı bir okumasını ortaya koymaz. Aynı zamanda yeni bir *Özgürlük Krallığı* için sosyalist mücadeleyi, geçmişin eskatolojik ve kolektivist yorum ve hareketlerinin doğrudan varisi addeden bir Marksizm anlayışını da tedavüle sokar.

Bloch, Marx'ın dinin sömürüyü talileştiren teskin edici karakteriyle baskıya kapı açan, buna karşın daha iyi bir yaşam ve dünyaya özlemin canlı metaforlarını içermesiyle isyan ve değişime göz kırpan ikili niteliğini ustalıkla teşhis ettiği kanaatindedir. *Marksizmin soğuk akıntısının* ilk yorum vasıtasıyla ideoloji, put ve putperestlerin sarih ve gaddar bir materyalist analizini ortaya koyduğunu; *Marksizmin sıcak akıntısının* da ikinci kanaldan dinin ütopik kültürel fazlası ve eleştirel tasavvur kudretine vurgu yaparak herhangi bir turistik ilginin ötesinde, Köylü Savaşlarından halk isyanlarına varıncaya kadar din ve devrimci toplumsal pratik arasında gerçek bir birlikteliğin imkân ve şartlarına dikkat kesildiğini belirtir (Löwy, 1988: 8).

Bu amaçla Bloch, –çalışmalarının birçoğunda açıktan etkileri ve örneklerini gizlemeden sergilese bile– müstakilen Hıristiyan miras ve *Kutsal Kitap*'ın sosyalist bir yeniden değerlendirmesine hasrettiği *Hıristiyanlıktaki Ateizm* kitabında metin, tarih ve teoloji temelli üç ayaktan müteşekkil okumasında *yorumsamacı bir anahtar olarak sınıf çelişkisini* yöntemsel bir

konvansiyon haline getirir. Bunun üzerinden Çıkış, Hz. İsa ve Kutsal Ruh meselelerini Hıristiyanlığın ve *İncil*'in isyancı bir sınıf siyasetine cevaz veren içsel ateizmi ekseninde yorumlar (Boer, 2013: 41-46). Dinsel düşüncenin sosyalizm namına temellükü ve yeniden içeriklendirilmesi çabasının başka jenerik örnekleri, dinsel metin, mesel, masal ve teoriden yine bolca istifade ettiği büyük eseri *Umut İlkesi*'nde de görülebilir. Göçebe barbar bedevi komünizminden peygamberlere, Hz. İsa dolayımıyla Hıristiyan komünizminden Fioreli Joachim, Aziz Augustinus ve Thomas Münzer'e varan toplumsal ütopyanın ilk cevherlerini teşkil eden dinsel birikimin bütününe dair eşitlikçi komünal bir hat çizer (Bloch, 2007a: 596-619).

Buradan hareketle Bloch, Fransız Devrimi'nden önce Avrupa'daki en mühim halk ayaklanması olmasının yanı sıra siyasal ve dinsel hareketlilik arasındaki simbiyozun müstesna bir örneği olarak sıklıkla referans verilen Köylü Savaşlarını ve onun teolojik nitelikli bir toplumsal devrime tahvilinin teorik-pratik önderliğini yapan Thomas Münzer'i (Toscano, 2013: 96-97), kendi eskatolojik ütopya yönelimli umut mefhumu açısından yeniden ele alır. Engels, Münzer'i –önemli bir siyasal devrimci olsa da– tarihsel bakımdan sosyoekonomik koşullarda erken doğan, başarısız bir toplumsal kalkışmanın önderi olarak hiç de niyeti olmadığı halde burjuva devrimi ve Protestan Reformasyon hareketi gibi gelişmelerin nedeni gibi görerek talihsiz bir anakronizm örneği şeklinde konumlandırır. Buna karşın Bloch, buradaki devrimci eşzamansızlığın olumsuz değil olumlu olduğunda ısrar ederek devrimci hareketin ardındaki teolojik motivasyonun, içtimai ve iktisadi bir tekâmül eksikliğinin basit bir emaresine indirgenemeyeceğine vurgu yapar.

Bilakis burada Bloch, dinsel temelli siyasal bir hareketin ya da üstyapı unsurunun kimi durumlarda, çok sonra tekâmül edecek bir iktisadi altyapının ilerisinde olmasının pekâlâ mümkün olduğuna delalet eden somut bir süreçten bahsetmek gerektiğine dikkat çeker. Kolayca anakronizm sepetine atmaktan ziyade Münzer'in ruhun üstünlüğü, ıstırabın kaçınılmazlı-

ğı, müminlere bu dünyayı münzevice reddetmeleri öğüdü ve binyılcı dönümde insanın tanrılaşacağı gibi cari dinsel söylemi akamete uğratan görüşlerinde vücut bulan *öngörücü tasavvur*unun, devrimci bir dönüşüme yazgılı tarihsel zorunluluğu perdelemekten çok dönüşüme katkı yapacak bir dinsel siyasal ajitasyonun güçlü bir damarı gibi okunması gerektiğini öne çıkarır (Toscano, 2013: 106-107).

Bloch, başlangıçta beraber yola çıkmaları sebebiyle Münzer'e zemin teşkil eden fakat Katolik Kilisesi'ne karşı öncülük ettiği devrimi mümkün sonuçlarına ulaştırmadan egemenlerle anlaşıp akamete uğratan Martin Luther'i, siyasal niteliğe de sahip devrimci dönüşüm çabalarının nasıl karşı devrime dönüşeceğinin talihsiz bir örneği olarak yorumlar. Luther'in işin başında tayin ettiği ilerici ilkelerin hakiki bir toplumsal devrime tahvil edilmesi işini Münzer'in üstlendiğini ve bu uğurda salt köylü kitleler nezdinde değil zamanın işçileri olan madencileri ve dokumacıları da işin içine katarak bütün ezilenlerin kurtuluşunu hedefleyen bir nevi öncü işçi devrimi çabası güttüğünü öne sürer. Bloch'a göre reform ve devrim şartlarını hazırlayan Luther gerekli basiret ve kararlılığı gösteremez ama onun açtığı yolda Münzer, "*omnia sunt communia*" (her şey herkese aittir) sloganıyla salt dinsel özgürleşme değil üretim araçlarının müşterek mülkiyetine dayalı iktisadi ve toplumsal eşitlik düşüncesinin dönemin koşullarında kâmil bir örneğini sunar (Thompson, 2017).

16. yüzyıl Köylü Savaşlarında, maneviyatçılık ve put kırıcılık, eski hülyaların dönüşü, sapkın fikirlerin infilakı, zulme karşı dik durmanın vecdi ile bu dünyada cennete vasıl olmaya dönük sabırsız, isyankâr ve tutkulu arzunun tecessümü gibi belirleyici içeriklerin bünyesinde kavranabileceği tek bir biçime dönüşerek kaynaşır. Buradan hareketle Bloch nezdinde Thomas Münzer de erken Hıristiyanlıkta vücut bulmuş eşitlikçi ve komünal toplumsal düzenin feodal dönemdeki temsilcisi olarak Almanya'nın 1920'li yıllarda yaşadığı krize deva olabilecek komünist ve Spartakist hareketin en önemli ilham kaynaklarından biri olarak görülür.

Keza Bloch'un geçmişin bu türden bir temellükü için sürekli çaba göstermesinin ne kadar haklı gerekçelere dayandığı tarihsel sürecin seyriyle de teyit edilir. Thomas Münzer üzerine kitabının yayımlandığı 1921'den on iki yıl sonra, geçmişi müthiş bir maharetle totaliter toplum yaratma gayesinin vesilesi haline getiren Nazi Partisi, yalnızca Almanya'nın değil tüm dünya tarihinin en gaddar siyasal rejimini tesis ederek buradaki amorf gibi görünen yığının ne kadar etkili bir siyasal angajman deposuna dönüştürülebileceğinin acı ve çarpık bir resmini sunar.

*Kitab-ı Mukaddes*'in muazzam bir yoksul köylü ayaklanmasına ilham veren nitelikleriyle hem Münzer'e, bu ayaklanmaların bastırılmasına cevaz veren yönleriyle de hem Luther'e kendi anlayışlarını meşrulaştırmalarına hizmet edecek mühimmatı mükemmelen içeren bir çokseslilığı bütün açıklığıyla gösteren Bloch göre Engels, Luther'in köylülere nasıl ihanet ettiğini göstermek maksadıyla kitabın kendisine rağmen ondaki çokseslilığı taammüden görmezden gelmiş gibidir. Bloch esasen burada meselenin, menfi yerleri yok sayıp lazım olanları öne çıkaran ve bir bütün olarak o *Kitab-ı Mukaddes* dilinin reddine dayanan ayıklayıcı bir yorumdan hareketle, sapkınlarından arınmış hikâyenin muteberleriyle kendinden menkul bir soyut iyilik dünyasının peşindeki muktedirin mi yanında olacağız, yoksa kişinin böyle bir metinde ne yönde saf tutması gerektiğinin farkında olarak sapkınlarla kazanılmış mevzilerle ulaşılabilecek somut nitelikli daha iyi bir dünya arayışındaki mazlum kitlelerle mi aynı yerde duracağız sorularında düğümlendiği kanaatindedir (Boer, 2012: 296).

Bloch'un buradaki ısrarını sadece, siyasal rakibini alt etmek maksadıyla onun işine yarayacak bir siyasal mühimmatı tamamen faydacı gerekçelerle kendine mal etme çabası gibi görmekten ziyade –sonraki felsefi ve siyasi yönelim ve üretimleri de göz önüne alındığı vakit– aslında geçmişin egzotik ve turistik bir sahiplenilişinin ötesinde burada hakikaten eşitlikçi ve komünal bir toplumsal değişim kuvvesinin ışıldadığına dönük bir tecessüsün eseri olarak değerlendirmek gerekir. Bu anlam-

da Bloch'a göre din, Marksizmin iflah olmaz bir düşmanı olmaktan ziyade onun temellük ve istimlakine açık çok daha keskin ve etkili bir yabancılaşma anlayışına dönüştürebileceği dikkate değer ateist nüvelere sahiptir. Dinin içerilerek aşılması için de kaba Marksistlerin yaptığı gibi dinsel düşünceyi hepten yok ya da hükümsüz saymak yerine kitleler için aşkın nitelikli ve umut dolu bir rol oynayan ütopyacı etkeni bünyesinde barındıran öznel unsurun kendi yabancılaşmasından yola çıkmak şarttır.

Thomas Münzer dışında Hıristiyan dünyada hayli yaygın olan mesiyanik kurtuluşçu heretik tarikatların tipik özellikleri, sufi akımların çeperinde 11. yüzyılda ortaya çıkıp 13-16. yüzyıllar arasında İslâm coğrafyasında yaygınlaşarak geniş halk yığınlarını etkileyen ve iktisadi, kültürel anlamda toplumsal yeniden üretime katılmaya direndiği gibi genel ahlâk normlarına da karşı çıkan heretik derviş tarikatları Kalenderiler ve Haydarilerde de (Karamustafa, 2007: 11-14) gözlemlenebilir. Ayrıca Osmanlı'da da Şeyh Bedreddin ve Hurufilik'ten etkilenen Bayrami Melamiliği, Halvetilik, Bektaşilik ve yine Kalenderilik ve Haydariliğin kimi kollarını da *vahdet-i vücut* ve *vahdet-i mevcut* temelinde her türden siyasi dünyevi iktidara direnen mesiyanik kurtuluşçu yapılarıyla (Ocak, 1998: 128-131) Münzer benzeri mesihçi karşı cemaat türlerinin İslâm coğrafyasındaki örnekleri gibi değerlendirilebilir.

Buradan hareketle Bloch'la benzer biçimde devrimci toplumsal hareketi geçmişteki benzer türden isyan ve ayaklanmalarla tahkim etme derdindeki Kıvılcımlı da yaşadığı toplumda önemli bir sosyokültürel etkiye sahip din ve dinsel düşünce temelli bu gibi toplumsal ayaklanmalara dikkat kesilir. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda müesses nizamın karşısında duran heretik İslâm tarikatlarına ve İslâm'ın ilk teşekkül evresindeki Dört Halife devrinde görülen eşitlikçi kan örgütünden temel alan *Altın Çağ* diye tabir edilen tarihsel kesite odaklanır. Sadece bunlarla da sınırlı kalmayan Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, *Allah Peygamber Kitap*, *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, *Eyüp Sultan Konuşması*, *Vatan Partisi Tüzük ve Programı*, *Türk Köyü ve*

*Sosyalizm* ve *Cennet Nedir?* gibi kitap, metin ve konuşmalarında İslâm, dinsellik ve bu geleneğin siyasal ve ideolojik bir amil olarak çözümlenmesi ve sosyalist siyasal dil ve pratiğe teşmil edilmesi arayışını sürdürür (Erdoğan, 2019: 76).

Dolayısıyla, Kıvılcımlı'nın bu din ve dinsel bilgi ve pratikle ilişkilenme gayretini pek meşhur *legaliteyi istismar* prensibi uyarınca arızi bir taktik hamle gibi görmekten çok neredeyse bütün ömrünü kapsayan bir sürecin eseri olması sebebiyle Marksist bir ateist olsa bile o kültürel çevrenin bir mensubu olarak bizzat kendi yaşantısında da tecrübe ettiği (Kundakçı, 2005: 152-154) bir meselenin içeriden anlaşılıp sosyalizm namına *istimlak edilmesi* çabası gibi yorumlamak daha doğrudur.

Türkiye solunda ender rastlanan bu temellük çabasının ilginç bir örneği olarak ortaya çıkan Şeyh Bedreddin vakasını Kıvılcımlı da ilkin 1930'lu yıllarda ele alır ama bu çalışmanın çıktılarını ancak 70'lerin başında kendi yayımladığı *Sosyalist* gazetesinde yedi bölüm halinde tefrika etme olanağı bulur. Şeyh Bedreddin'i sadece Türkiye devrimci mirasının değil tüm dünya ve insanlık tarihinin sosyal devrim envanterinin en dikkate şayan ve azametli kahramanı olarak tarif eden Kıvılcımlı (2007f: 37), kendi *Tarih Tezi* uyarınca bu dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel koşulları, şuurlu bir *sosyal devrime* imkân vermese de bu türden bir sosyal devrimin peşinde koşması nedeniyle Şeyh'i, modern çağın ilk takdire ve ilgiye değer müjdecisi olarak bir kez daha sitayişle anar.

Bedreddin'i çağdaşlarıyla da karşılaştıran Kıvılcımlı'ya göre, Batı'daki ilk din reformcusu diye tarif ettiği Çek Papaz Jean Huss'ün kalkışması, salt kendi dininin mensuplarına yönelik bir reform niyetiyle kilisenin mal varlığının müsaderesini beraberinde getirir ve sonuçları itibarıyla –katli sonrası bir isyana yol açsa bile– derebeylerin ve tefeci-bezirganın önünü açar. Buna karşın Şeyh, bütün din ve ulus farklarını iptal eden ve tüm insanlığı kucaklayan bir hümanizm vazederek bezirganlığın eskisine de asrisine de karşı, sınır ve sınıf farklarını aşan beynelmilel bir sosyalist anlayışın yiğit bir ülkücüsü olarak sağlığında büyük bir emekle örgütlediği isyan yoluna başını

verir. Şeyh'in bir diğer çağdaşı İbn Haldun'un da teorik düzeyde Marx ve Engels'e denk bir toplum ve tarih kuramına imza atsa bile bu dahiyane keşiflerini pratik sahada tatbik etmeyi aklına dahi getirmediğini belirten Kıvılcımlı (2007f: 38), buna karşın Bedreddin'in bütün yaşamı boyunca teori ve pratiği, insani anlamda en mütekâmil bileşime ulaştıran zat olduğuna dikkat çeker.

Dizi boyunca Bedreddin'in torunu tarafından yazılan ve Osmanlı memuru müverrihler dışında Şeyh'in yaşamına dair en önemli yazılı kaynak olan *Menakıb*'a dayanarak meseleyi yorumlamaya çalışan Kıvılcımlı, bu eserden önce Şeyh'in soyuna sopuna dair Osmanlı tarihçileri nezdindeki suskunluğun, onun soyağacının Selçuklu hanedanına dayanmasından ileri geldiğini dile getirir. Hatta o güne kadar Osmanlı Devleti'ne içeriden kasteden bu çapta devrimci bir halk ayaklanmasının önderinin büyük bir mutasavvıf din adamı olması ve böylesi bir soydan geldiğinin ortaya çıkmasının harekete daha da ciddi bir ivme vereceğinden korkulması nedeniyle bu bilginin kasten yok sayıldığını öne sürer. Bu nedenle uzun uzadıya Şeyh'in Selçuklu soyundan gelen şeceresinin *Menakıb* üzerinden ayrıntılı bir izahatına girişen Kıvılcımlı (2007f: 39-40), Moğol istilası sonrası parçalanan Selçuklu'nun Bizans kıyısında mukim küçük çaplı bir serhat beyi olan Osman'a bağımsızlık buyrultusunu Selçuklu adına bizzat Bedreddin'in dedelerinin verdiğini ve beyliğin büyümesi sonrası onlara katılarak Bizans'a karşı gazi sıfatıyla savaştıklarını belirtir.

Kıvılcımlı, *Fetret*'i "antika tarihte patlak veren her tarihsel devrimden sonraki devletsiz anarşi zamanları" şeklinde tanımlar ve bu olgunun Moğol akınları sonrası yerinden yurdundan edilen cümle kitleyle beraber Şeyh'in soyunun da oradan oraya savrulmasına yol açtığı iddiasını ortaya atar. Göçebe gelenekleri nedeniyle medeniyet devrinde de hem ilim hem de kılıç erbabı olarak evliya ve gazi sıfatlarını bir arada barındırdıkları için saraydan çok halka yakın olmaları anlamında *devrimcilik* ve inançları uğruna baş vermeyi göze alacak çapta fikirlerine bağlılık manasında *ülkücülük* hasletleri, ecda-

dından tevarüs ettiği bir mirasın ürünleri olarak, dünya saltanatı derdiyle kitleye zulmedenlere karşı Bedreddin'in, mümin bir devrimci sıfatıyla parlamasını zorunlu kılar (Kıvılcımlı, 2007f: 47-48).

Şeyh Bedreddin isyanını bu denli taltif eden Kıvılcımlı (2007d: 623-629), aynı tavrını Celali İsyanları bahsinde göstermez ve bu isyanları, tefeci-bezirgan zulmünden yılmış Anadolu köylüsünün haklı tepkisinin dışavurumu ve Osmanlı toplumundaki iktisadi buhranla devlet katındaki siyasi buhranın tevafukunun doğal bir sonucu olsa bile içeriği belirsiz bir din-şeriat söylemine ithafen yerel düzeyi ve savunmacı kimliği aşamayan, örgütsüz niteliği nedeniyle çapula meyyal bir aşiret-tarikat ayaklanması olarak din temelli olmaktan çok Orta Çağ karakteristiğine uygun biçimde mistik nitelikli bir *uyurgezer başıboşluğu* şeklinde tanımlar. İsyancıların, şeriattan bahsetseler bile muvaffak olmaları durumunda ne yapacaklarına dair son derece belirsiz ve üstünkörü adalet ve saadet lakırdıları eden ve herkesin kendi kafasına göre bir din ve şeriat davası güttüğü Babil Kulesi yapıcıları gibi türdeş olmayan bir kitleden oluştuğunu belirtir. Osmanlı'ya isyanda buluşsalar da devleti ve toplumu toptan dönüştürmeye muktedir olacak çapta sağlam bir barbar seciyesi ve disiplinine sahip yekpare teşkilatlı fedakâr bir kudrete sahip kitleden çok, içinde çürüdükleri Osmanlı'nın ufunetiyle malul olduklarını söyler. Uğradıkları soygun zulmüne karşı savundukları bir lokma bir hırka temelli eşitlikçi ilkelere diş bileyen tefeci bezirgan takımının da etraflarına üşüştüğü bir kitlenin ürünü olan Celali İsyanlarının, kaybetmeye baştan yazgılı tipik birer köylü ayaklanmasının ötesine geçemediğini iddia eder (Kıvılcımlı, 2007d: 629-631).

Bu anlamda diğer bütün isyan ve değişim hareketlerini, kaçınılmaz olarak kapitalizme giden yolda müesses nizama kendini yenilemesi için bir tür aşılama yapmaktan öte bir kifayet atfetmeyen Kıvılcımlı, bir tek Bedreddin'i es geçemez ve sadece onda bu teleolojik tarihsel süreci kısa devreye uğratmaya muktedir bir sosyal devrim kuvvesi bulur. Bir tek Bedreddin gibi müesses nizamın içinden gelen ve onu her zerresine kadar

bilen birinin öncülük ettiği ve üzerinde teorik ve pratik anlamda fazlasıyla çalışılmış bir isyan hareketini daha amorf nitelikli ve kendiliğinden bir hareket olan Celali İsyanlarına tercih eder Kıvılcımlı. Bu tavrıyla mazlum kitle isyanlarının tümünde sosyalist bir kuvve görmeye teşne Bloch'a nazarla devlet iktidarına talip örgütlü bir güç arayışına daha mühim bir nitelik bahşeder ve 70'lerde benzer bir müesses nizam unsuru olarak orduya yüklediği barbar devrimcilik misyonunun da öncü bir örneğini ortaya koyar.

Bedreddin dışında Spartaküs, Jean Huss, John Ball ve Thomas Münzer'i de kendi yayımladığı *Sosyalist* gazetesinde "Tarihte Büyük Devrimciler" başlıklı dizi yazılarda ele alan Kıvılcımlı, bu yazıların bazılarında işçilere kıssadan hisse nasihatler verir. Roma'ya isyan eden köle Spartaküs'ün kendi hareketinin içindeki ihtilaflar nedeniyle mağlup olmasını işçi sınıfının onları sömüren emperyal kapitalizme karşı birlik olmalarının kıssası yapar (Kıvılcımlı, 15 Aralık 1970). İngiliz köylü lideri John Ball ve hareketinin kral ve asillere karşı birçok zafer kazandıktan sonra kralın barış aldatmacasına kanıp geri çekilmesi sonrası katledilmelerini işçi-köylünün zengin ve patronların sahte vaatlerine kanmaması ve haklı davalarından vazgeçmemelerinin örneğine çevirir (Kıvılcımlı, 29 Aralık 1970). Son olarak Bedreddin'in aralarına sızan padişah muhbirlerince derdest edilip asılmasını da işçilerin karşı örgütlülüğünü bozmak için türlü oyunlar oynayan egemen sınıf ajanlarına karşı uyanık olmaları (Kıvılcımlı, 22 Aralık 1970) için birer ders niteliğinde olduğunu ifade eder.

Bir hayli iptidai formda da olsa Kıvılcımlı'nın tarihsel devrimci kişilikler ve olayları bugünkü devrimci hareketlilikle irtibatlandırma gayreti, "tarihin akışını ademi merkezileştirme" anlayışı çerçevesinde tarih içinde yürünmüş farklı güzergâhların gelecekteki anları görünür kılacak biçimde temellükü çabasının eseridir. Bir diğer deyişle geçmişte yarım kalmış ya da başarısızlığa uğramış komünal ve eşitlikçi tecrübelerin bugün ve gelecekte de ete kemiğe bürünebileceği bir vasatı işaret eden anakronizmin kıymetine vurgu yaparak bunları müm-

kün bir özgürlükçü gelecek adına birden parlayan yıldızlar ve geçmişten gelen "numunelik teklifler" haline getirme (Ross, 2016: 89) kaygısının ürünüdür.

İslâm ve Hz. Muhammed bahsinde de dinin ilkel komünal köklerine bakmak gerektiğine dikkat çeken ve onu büsbütün bir hurafeler ve boş inançlar yığınından ziyade toplumsal yaşamın tarihsel materyalist determinizmini sezse de onu bu jargonun içinden ifade etmeye henüz ehil olmadığı için dönemin yüceleştirici söyleminin içinden ilahi bir hikmet kisvesinde ifade eden bilinçdışına itilmiş bir diyalektik materyalist duyuşun ürünü olarak telakki eden Kıvılcımlı, birçok farklı çalışmasında değindiği gibi müstakil bir eserle de eğildiği İslâm tarihinde kutsal ihtilalci bir damar tespit eder (Erdoğan, 2009: 187). Bizzat Hz. Muhammed'i mensubu olduğu Hicaz Araplarının artık ne uzayan ne kısalan bir taşlaşmasına ve tefeci-bezirgan soysuzlaşmasına çare kabilinden ezilen ve yoksul geniş kitlelerin lehine bir toplumsal devrimi örgütleyen bir öncü olarak yorumlar. Ayrıca onu, Allah, *Kur'an* ve peygamberlik kurumunu yerel bir mesele olmaktan çıkaran, doğayı ve insanı belli bir skolastik içinde ele alsa da alttan alta tarihsel determinizme bağlama becerisi göstermesi ve gerçeği dine değil dini gerçeğe uyarlaması nedeniyle "en son ve en büyük tarihsel devrimci peygamber" olarak bir kez daha taltif etmekten çekinmez (Kıvılcımlı, 2014b: 34).

Kıvılcımlı, İslâm'ı da oluşma evresine tekabül eden devrim yıllarındaki askercil demokrasisi ile belirgin sosyalist nitelikler gösteren, mülkiyet hırsının medeniyetlerin helakine yol açtığının farkında olduğu için ortak mülkiyeti özendiren, ilkel komünün saf-tertemiz kolektivizmini, insan ve doğa sevgisini büsbütün benimseyen bir din biçiminde tarif eder. Buna karşın kitleselleşip medeniyete doğru kanatlanınca içerisindeki ilkel komünal nitelikli ilkelerin hilafına tarihsel gelişimin kaçınılmaz bir gereği olarak bu niteliklerinin perdelenip zamanla gücünü yitirdiği bir tefeci-bezirgan tasallutuna maruz kalışını da vurgulamadan geçmez (Kıvılcımlı, 2014b: 286-288).

Ayrıca Kıvılcımlı, ortodoks Marksist yorumcular tarafından insanlığın tarih öncesi cehaletinin ürünü çarpıtmalar ve hurafeler yığını şeklinde yorumlanan dini ve dinsel mitik düşünceyi, dönemin sosyoekonomik ve kültürel hayatının canlı ve somut bir ifadesi olarak okur ve burada medeniyet evresine geçişle beraber bozulmaya yüz tutan ilkel komünal nitelikli toplumsal yaşama yakılan ağıtın gür sesine kulak kabartır. Bu bakımdan Kıvılcımlı, İslâm'ı ve dolayısıyla dini boylu boyunca olumlamak yerine, içerisinde insan toplumsallığının sosyalist tekâmülüne imkân veren kuvvetli nüveler barındıran niteliklerinin yanı sıra tarihsel koşulların müsait olması durumunda bütün bunları yok hükmünde kılacak kimi niteliklere sahip bir *olumsallıklar evreni* olarak düşünmesi bakımından Bloch'un Hıristiyanlık bahsinde tıpkı dinin Kilise'ye de İsa'ya da Münzer'e de ilham verecek bir çokanlamlılığa sahip olduğu teziyle hemfikir gibidir.

# Tarih, Kültür ve Gelenek

*Ne ah edin dostlar, ne ağlayın!*
*Dünü bugüne*
*bugünü yarına bağlayın!*

– NÂZIM HİKMET,
*ŞEYH BEDREDDİN DESTANI*'NDAN

İktisadi bakımdan alt-orta sınıf bir aileden gelmesi nedeniyle örgün eğitimin dışında bir eğitim alması pek mümkün olmayan Ernst Bloch, akademik kalibresini yükseltmek için muazzam bir çaba göstermiş olsa da salt akademik mecrada derinleşmeye yönelmeyi mümkün kılacak aile kaynaklı bir iktisadi destek ve ferahlığa –varlıklı bir aileden gelen ilk eşi Else von Stritsky ile tanışana kadar– sahip olmanın çok uzağında kalır. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını geçirdiği karanlık ve yoksul işçi kenti Ludwigshafen'de endüstriyel proletaryanın sefaletiyle kapitalizmin en vahşi ve çirkin yüzünü bizzat deneyimlerken aynı dönemde Ren'in hemen karşı kıyısında tiyatro ve konser salonları, heybetli bir kale ve muazzam kütüphanesiyle ışıl ışıl bir iktisadi ve kültürel hazine sandığını andıran Mannheim'ın varlığının yarattığı keskin karşıtlık, Bloch'un ilerideki yıllarda ortaya koyduğu akademik ve felsefi gelişiminde önemli izler bırakır (Hudson, 1982: 5). Mannheim'ın görkemli kütüphanesiyle Ludwigshafen'in proleter gecekondu mahallelerinin oluşturduğu meşum tezat 19. yüzyıl Avrupası'nın top-

lumsal düzeninin sert parçalanmışlığının kanlı canlı bir örneğini oluşturur ve genç Bloch'un da sınıf mücadelesi mefhumunu bütün çıplaklığıyla gözlemleyip tecrübe edebildiği bir toplumsal sahne işlevi görür (Roberts, 1990: 3).

Ernst Bloch'un geçmişle ilişkilenme biçimi, ortodoks Marksizmin tarihi muazzam bir teleolojik akış içinde seyreden, kimi arızi çıkıntılara sahne olsa bile sonunda yine olacağına varan enikonu maddi kaderci bir çizgide ele alan yaklaşımının aksine, tükenmemiş ihtimallerin ve yenilse bile halen ilham verici olan *eşzamansız oluşlar*ın diyarındaki bütün olup bitenin – anakronik olmaktan gocunmadan– bugüne ve geleceğe açılan pencereler olduğu kabulüne dayanır. Dolayısıyla Bloch, köylü ayaklanmaları ya da dinsel nitelikli isyanları zamanından önce zuhur eden defolar gibi görmek yerine tarihsel zamanı belli bir düz çizgiselliğin değil kopuşlar, altüst oluşlar ve eşzamansızlıklarla akmakta olan bir bütünsellik içinde kavramak gerektiğinden hareket eder. Bu gelişmeler, tarihsel olarak ileride ya da geride olmaları nedeniyle muvaffak olamamış gibi değil, yenilmiş olsalar bile olmakta oldukları anda dahi kazanmaya açık bir toplumsal pratiğin ürünü gibi düşünülmektedir.

Bu noktada faşizmin çözümleyici anahtarı olarak kapitalizm koşullarında aktif hale getirilmiş eşzamansız kitlelere vurgu yaparak faşist propaganda ve cazibeyi analiz etmek için önemli bir yöntemsel müdahaleye imza atar Bloch. Ortodoks Marksistlerin Almanya'da romantik ve ezoterik yüceleştirmenin müthiş teveccüh görmesini bir tür çılgınlık, akıldışılık olarak reddettikleri yerde, faşistlerin bu eşzamansız kitlelerin rüyalarına, fantazilerine ve tutkularına hitap ederek başarılı olduklarını savunur. Faşist imge ve sloganların ayrıntılı analizleriyle Bloch (1991: 117-138) faşizmin, çığırından çıkmış bir eşzamansızlık ya da gericilik biçimi olmadığını, bilakis geçmişin solgun resimlerini yepyeni bir filtre ve çerçeveyle tedavüle sokan ve Orta Çağ dindarlığından tevarüs edilen *Üçüncü Reich* gibi imgeler dahil olmak üzere esasen devrimci ve binyılcı niteliklere sahip kavram ve olaylara reaksiyoner bir işlevsellik kazandıran hayli sahih bir ideolojik form olduğuna dikkat çeker.

Bu çözümlemeler ışığında bir devrim felsefesi olarak tarihsel materyalizmin, Thomas Münzer ve Köylü Savaşları gibi dünya-tarihsel devrimci kalkışma ve önderlerden mühim dersler çıkaran alternatif kavramsallaştırmasının ana hatlarını oluşturmaya çalışır. Marksizmin sahih bir teori inşası amacıyla sürekli kendine göndermeli bir ideolojik saflık peşinde koşan kuramsal arayışını, toplumun hakiki tarihsel gelişiminin içinde onun kendi gündem ve yol haritalarıyla dinamik bir ilişkisellik çabasıyla tevil etmesi gerektiğini ifade eder. Ancak eski kazanımların bilinçli olarak sahiplenilmesine imkân veren bir gelenek anlayışına tekabül eden bu yeni gramer üzerinden mezkûr fikirlerin –kitlelerin örgütlenmesi ve hareketlendirilmesi bahsindeki– kıymetinin farkına varılabileceğini öne sürer.

Bloch'a göre bu kavramsal müdahaleyle Marksizm, yaşanmış değil *yaşayan dünü* de bünyesine katan bir genişleme sahası kazanır ve toplumun her katmanının ihtiyaçlarına, pratik arzu ve isteklerine duyarlı olunması durumunda akılcı reform ve pratiğe angaje kendiliğindenlik eleştirisini de içerir hale gelir. Ayrıca Marksizm, potansiyel olarak ilerleme ve daha iyi bir toplumsal yaşam ufku taşıyan tüm unsurları müşterek bir vasatta örgütleyerek içermesi ve –akıldışının yaratıcılık ve tasavvurdan müteşekkil bir biçimde temellükü anlamında ilahi hikmet ihtiyacı da dahil olmak üzere– kişinin rasyonel umudu haline gelmeye meyilli her neviden ideoloji ve angajman biçimiyle etkileşime açık olması gerektiğiyle yüzleşme imkânı bulur (Hudson, 1982: 44).

Bloch'a (1998: 339-345) göre ütopya mefhumu, fani yüzünü var kabul edip tarihsel olarak hayal kırıklığına uğratılabilir umudun içinde devindiği yerde biteviye acı çekerken, o kendi ütopyacılığını devrimci ilerlemeye ve güçlü bir insan failliği anlayışına hasredilmiş bir tür tarihsel materyalizm olarak tanımlar. Marx'ın (2010b: 144) materyalist bir cepheden tarihi; geçmiş ve gelecek arasında derin bir zihinsel fay hattı çizmek değil, tedavülden kalkmış görünen ama henüz gerçekleşme imkânı bulamamış eşitlik, özgürlük, dayanışma ve adalet gibi talepleri yeniden gündeme getirip gerçekleştirmekle

mükellef kılan bakışından ilhamla tarihi de uzaktan uzağa okunabilen, yorumlanabilen ahlâki bir talebin yerine getirilmesi olarak düşünen materyalist kavramsallaştırmaya tabi tutar.

Marx'ın (2010a: 30) insanların –serbestçe kendi seçtikleri birtakım parçaları derleyerek değil, daha çok dolaysızca maruz kaldıkları, önlerinde buldukları, geçmişten getirdikleri şartlarla kayıtlanmış olsa bile– tarihlerini kendilerinin yaptığı yönündeki vurgusundan hareket eden bu gibi bir tarihsel materyalist ütopyacı pratik, geleceğin en azından kısmen belirsiz olmasına ve insanların çevrelerini dönüştürme özgürlüğü imkânını da içinde barındıran bir tarih felsefesine ihtiyaç duyar. Bununla beraber –insanlar ve tarihleri daha büyük bir gerçekliğin parçası olduğu için– buradaki dönüştürücü eylem sorununun da ontolojik bir bileşene sahip olması gerektiği dikkate alındığı vakit Bloch'un ütopyacılığı, Marksist materyalizmin tarihsel gereklilikleri için ontolojik bir temel sağlama girişimi olarak görülebilir (Moir, 2016b: 5). Bir diğer deyişle tarihsel materyalizm ve Marksizmin, hor gördüğü imgelerle takviye edilerek akim kaldıkları sahalarla yeniden verimli ilişkiler kurmasının yol yordamlarının arayışında olan Bloch, ütopyacılığı şimdiki toplumsal kurtuluş çabalarının geçmişteki muazzam yenilgilerden tevarüs ettikleri mirastan güç alan ve bir yandan da bu mirasa tarihsel anlamda borçlu olmaktan beslenen bir teorik-pratik nosyon gibi tarif eder.

Benzer biçimde Kıvılcımlı da anadan doğma sosyalizme muarız sayılan bir coğrafyada işlerin hiç de öyle iddia edildiği gibi olmadığını tarihsel tecrübeleri yeniden yorumlayarak gösterme amacıyla hareket eder ve Osmanlı'nın bilhassa kuruluş aşamasında devletin gelişimine büyük katkılar yapan sosyokültürel unsurların çözümlemesine girişir. Hem toplumsal hem de kurumsal teşkilatlanma bakımından belirleyici etkilere sahip Kırşehir ülkücüleri, Bedreddin ülkücüleri, aşiret-tarikat güçleri, ilbler-akıncılar ve kamlar-dervişler gibi yapı ve özneleri, Osmanlı Devleti'nin barbar göçebe eşitlikçi kan teşkilatı temelli ilkel sosyalist niteliklerini inşa eden ve etkileri

bugüne kadar süren bir mirasın asli kaynakları olarak okur (Kıvılcımlı, 2007d: 136-142).

Kıvılcımlı, Anadolu'daki bir Alevi Türkmen köyünün muadillerine göre sosyoekonomik ve kültürel anlamda daha müreffeh oluşunu, köyün mucizevi hasletleri ve hususi gayretlerine bağlayan bir tefrikaya şerh olarak bir monografi kaleme alır. Bu köydeki, Orta Asya'dan beri Horasan erlerinin İslâm medeniyetini de dirilten ve eşitlik, yiğitlik ve özgürlük kaidelerine dayanan kan kardeşliği temelli toplumsal hayat ve teşkilatı, türlü çeşit baskı, kahır ve işkenceye rağmen Anadolu'nun ücra köşelerinde bugüne kadar korumayı başarmış olmalarına bağlar (Kıvılcımlı, 2011j: 52). Bir diğer deyişle Alevilik, Kızılbaşlık, Bektaşilik, Sıraçlık, Şamanizm etkileri ve benzeri, adına her ne denirse denilsin burada ortaya çıkan asıl hususiyetin binlerce yıldan süzülüp gelmiş derin insan ilişkileri ve toplumsal yaşam formunda düğümlendiğine dikkat çeken Kıvılcımlı'ya (2011j: 54) göre, "hepsinin altında[ki] *ölmez insan münasebetleri*, Karaözlülerin sosyal münasebetleri köyde her gelişimin mayası ve zembereği olmuştur."

Nâzım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'nda Zeyl'de bahsettiği ve Kıvılcımlı olması kuvvetle muhtemel olan (Erdoğan, 2019: 92-93) Ahmed isimli mahkûm arkadaşıyla konu üzerine sohbetlerini içeren "Ahmed'in Hikâyesi" ve "Milli Gurur" başlıklı metinlerde Ahmed'in Bedreddin'le dedesi vasıtasıyla tanıştığı günden beri ona inandığı ve milli gurur vesilesi saydığını beyan eder. Lenin'in Rus proletaryasını tarihindeki eşitlikçi ve özgürlükçü halk hareketi ve kahramanlarla gururlanmaya davet eden metnine referansla, tarihinde Bedreddin hareketi gibi bir destan oluşturabilmiş her milletin şuurlu proleterinin bundan milli gurur duyması gerektiğine dikkat çekmesi de (Nâzım Hikmet, 1988: 270-272) Kıvılcımlı'daki bir başka tarihsel kuvve vurgusudur.

Aynı mecradan devam ederek TKP'ye uygulanabilir bir mücadele hattı çizmek için ülkenin o andaki sosyoekonomik ve kültürel röntgenini çekip genel bir envanterini çıkarırken, *Müttefik: Köylü* başlıklı eserinde Lenin'in Rus köylüsünün dev-

rimcilik vasıflarını tayin cetveline göre Türkiye'deki köylülüğün sosyalist bir devrim yolunda işçi sınıfına yarenlik edecek bir isyan kabiliyeti olup olmadığını ölçmeye girişir. Tahsil duygululuğu, isyancılık, sık sık kıtlık ve devlet aleyhtarı dinî tarikatlar şeklindeki dört parametre üzerinden "Türkiye köylü tabakaları içinde mayalanan ve yarın oynayacağı büyük role olgunlaşan ihtilalci bir hız var mıdır?" sorusuna yanıt arar (Kıvılcımlı, 2009d: 198-199). Gündelik gazete haberleri kabataslak tarandığında bile bu parametrelerin tamamının emarelerinin Türkiye köylüsünde gani gani bulunduğunu görmenin mümkün olduğunu belirterek bolca örnekle bunları ortaya koyar. Zulme, soyguna, yoksulluğa karşı isyan kabiliyeti üst düzeyde olan bu zümrede direncin "gizli ve hükümet karşıtı tarikatlar ve mehdi beklemek ve çıkarmak" biçiminde olmak üzere iki türlü yoldan ortaya çıktığına vurgu yapar. Buradaki mehdi fikrinin hızla çözülen toplumsal ilişkiler, derinleşen sınıflar farklar, doğal ve sosyal afetler gibi sosyoekonomik ve doğal gelişmelerin mucize, keramet ve Mesih gibi tasavvufi, dinî ve mistik formlarda ifadesine tekabül ettiğini dile getirdiği gibi "metafizik usullü, fizik ve pratik bir siyaset" olarak dinin köylüler nezdinde bu denli popüler oluşunu da yanlış yollarda seyretse de kurtuluşa dair canlı bir arayışın sonucu sayar (Kıvılcımlı, 2009d: 222-223).

Bu yorum üzerinden, cumhuriyet tarihinde dehşet verici bir mürtecilik kalkışması sıfatıyla lanetlenen Menemen isyanını da yolu hedefi şaşmış, hakikaten gericilerin tuzağına düşmüş, kitle hareketinden ziyade sapkın bir darbe girişimi olarak "bütün bu gerici kılığına rağmen, (...) Türk köylülüğünün ihtilale susayışını, ihtilali tuttuğunu ve tutacağını, kır çalışkanlarının ruhunu gösteren bir ders" olarak okumak gerektiğine dikkat çeker (Kıvılcımlı, 2009d: 236). Bu türden isyanları –zamanın Kemalist rejiminin yaptığı gibi sınıf körlüğüyle– din elden gidiyor vesveseleriyle halkın kandırıldığı karşı devrim hamleleri olarak değil de kitlelerin korkunç sosyoekonomik şartlar altında aldanmaya ve kandırılmaya bile isteye iştirak ettikleri yönsüz sosyal patlamalar biçiminde yorumlamak gerektiğini

vurgular (Kıvılcımlı, 2009d: 252). Buradan hareketle Kıvılcımlı, tarihsel karakteri ve sosyoekonomik gelişmişlik düzeyi bakımından teşekküllü bir toplumsal ve sosyalist dönüşümü gerçekleştirme kapasitesi olmayan köylülüğün yiğitlik, gözü karalık ve ölümüne dövüşçülük şeklinde tezahür eden canlı isyan kapasitesinin derebeyi artığı tefeci-bezirganlar ve din simsarları tarafından sömürülüp heba edildiğini iddia eder. Tam da bu nedenle, toplumsal kurtuluşun en sabırlı ve bütünleşik takipçisi olan işçi sınıfının ve onun öz örgütlülüğünü temsil eden komünist partisinin –bir tür keşif kolu olarak– köylülüğe rehberlik etmesi ve köylü devrimciliğinin canlı enerjisini sosyal devrim namına harekete geçirmesi gerektiği fikrini ortaya atar (Kıvılcımlı, 2009d: 249).

Bununla birlikte Osmanlı Kürdistanı'ndaki geniş yoksul halk kitlelerinin de neredeyse fıtraten isyana meyyal olduklarına dikkat çeken Kıvılcımlı, cumhuriyetin ilk yıllarına da sıçrayan bu isyan dalgasının Kürt köylülüğünün zulüm karşısında adeta refleks olarak isyancı ve ihtilalci karakterinden ileri geldiğini belirtir. Buna rağmen yoksul kitlenin yönsüzlüğü ve sadece devletin değil yerel toprak ağaları ve tefeci-bezirgan takımının da gadrine uğramaları nedeniyle bu ihtilalci meziyetlerin semeresinden yine sömürücü sınıfların istifade ettiğine vurgu yapar (Kıvılcımlı, 2009e: 195-196). Kıvılcımlı'daki bütün bu sosyokültürel güçler anlayışı, Osmanlı'yı altı yüz yıl boyunca ayakta tutan, hatta bugün bile müesses nizam karşısındaki eşitlikçi özgürlükçü mazlum halk isyanlarına ilham veren, teşekküllü bir toplumsal isyan geleneğinin ürünleri olarak Bloch'un ütopyacı ve devrimci düşünceyi önceleyen, ona destek veren *kültürel artık* mefhumuyla da bir hayli örtüşmektedir.

Çarpıtılsın ya da çarpıtılmasın, gündüz düşlerinden reklamlara, masallardan dinlere, halk hikâyelerinden gnostik tarikatlara varıncaya kadar geleceğe dair bir yaşama itkisi uyandıran her türden arzu formundaki sosyokültürel mühimmatta ve hatta Amerikan rüyasında dahi umuda dair kuvvenin izlerini bulan Bloch da (2007a: 52) Kıvılcımlı gibi geleneksel Marksist düşünceyi, pek de itibar etmediği sahalardan tahkim

etmeye çalışır. Bu tahkimat adına Orta Çağ İslâm düşüncesine kadar uzanıp oradan sol namına kuvveler devşirmenin peşine düşen Bloch (2017: 15-19), felsefenin egzotik bir meyve olmaktan çok toplumsal yaşamın ta içinde olduğunu söylediği İslâm topraklarında yetişmiş büyük âlimler İbni Sina ve İbni Rüşd'ün Aritoteles'in üretken madde yorumundan hareket eden son derece dinamik bir doğa felsefesi ortaya koyarak ta o devirde sol bir Aristoteles yorumuna imza attıklarına dikkat çeker.

Ayrıca Bloch (2013: 114-115), Marx'ın din ile kiliseyi mutabık sayarak onu afyon ilan eden eleştirisinin halen haklı ve geçerli olduğunu ama aynı dinin kiliseden bağışık heretik nitelikli akımlarının da –insanlığın yukarıdan aşağıya doğru baskılanmasına karşı ayak diremesi, dik durması ve bağımsızlaşması için idrak, anlama ve kavrama melekesini desteklemeye çalışan ve küstah olmayan bir din eleştirisini devreye sokan materyalist bir anlayışla– sosyalist mücadelenin saflarının bir parçası olarak düşünülebileceğini ifade eder.

Bununla birlikte peri ve halk masallarını –aralarındaki teknik farkı dikkate almadan– ezilenlerin, küçük insanların kurnazca hayatta kalmaya odaklı hüsnükuruntularının ürünü olarak değil, daha iyi bir yaşam arzusuna dair öngörücü tasavvur unsurları olarak okur. Geleneksel olsalar da zamansız özlem, arzu ve aşk mefhumlarını bugüne ve muhayyel geleceğe teyelleyen karakterleriyle bu anlatıların bütünlüklü bir ütopik kuvveyi içerdiği kanaatindedir. Bu tüm zamanlara şamil olma hali dışında bütün toplumsal sınıf ve yaş gruplarını etkileyen yönüne de dikkat çektiği peri masallarıyla beraber çizgi romanlar, popüler macera romanları, modern anlatılar, sirkler, halk panayırları gibi alt kültür ürünü sayılan olgu ve mecralarla da ilgilenir. Bloch, hiçbir estetik hiyerarşi kaygısı gütmeden bütün bu sosyokültürel malzemenin kitle nezdinde alımlanışına yoğunlaşır ve buradaki ütopyacı kuvveyi ciddiyetle ele alarak hiç düşünmeksizin itaate ayarlı bir uygun adım yürüyüşe nazarla muhtemel bir devrimci farkındalığa açık en cahilce ve mahrem hüsnükuruntuyu tercih etmek gerektiğine dikkat çeker (Zipes, 2018: 362-365). Bu anlamda hem Bloch

hem de Kıvılcımlı, genellikle göz ardı edilen sosyokültürel birikimin sosyalist bir pencereden yeniden ele alınıp teşekküllü bir devrimci toplumsal dönüşüm faaliyetinin hizmetine koşar ve buradaki kuvvenin öyle kolaylıkla yok sayılacak ya da muhafazakâr fikriyata terk edilecek bir saha olmadığını bütün açıklığıyla gösterirler.

Ayrıca Bloch'un *eşzamansızlık* (*ungleichzeitigkeit*) kavramı, Kıvılcımlı'nın barbarlık tezindeki *tarihsel devrim* ve *barbar aşısı* kavramlarıyla şaşırtıcı paralellikler taşır yani her iki düşünür de tarihsel süreçlerin düz çizgisel olmadığı, farklı toplumsal formasyonların farklı zaman dilimlerinde yaşadıkları ve bu *eşzamansızlığın* devrimci bir potansiyel taşıdığı kanaatini paylaşırlar. Bloch'un (1977: 22-23) belirttiği gibi herkes aynı şimdide var olmaz; onlar bunu sadece dışsal olarak, bugün görülebilmeleri nedeniyle yaparlar fakat bu, onların diğerleriyle aynı zamanda yaşadıkları anlamına gelmez. Bu anlamda Kıvılcımlı'nın barbarlık konağından medeniyete geçişte farklı toplumsal formasyonların taşıdığı özgül zamansal niteliklere ilişkin analizleriyle Bloch'un buradaki *eşzamansızlık* yaklaşımı doğrudan örtüşür. Kıvılcımlı da tıpkı Bloch gibi, kapitalist moderniteye tam entegre olmamış toplumsal unsurların –Bloch'un köylüler ve küçük burjuvazi örneğinde olduğu gibi Kıvılcımlı'nın barbarlar örneğinde– sadece geri kalmış değil, gelecek için devrimci bir potansiyel taşıdığını savunur.

Bu noktada Bloch'un (1991: 108-112) *nesnel eşzamansızlık* (*objectively noncontemporaneous*) ile *öznel eşzamansızlık* (*subjectively noncontemporaneous*) ayrımı da Kıvılcımlı'nın barbarlık analizinde karşılığını bulur zira *nesnel eşzamansızlık*, geçmiş ilişkilerin ve eski üretim biçimlerinin yan etkileri ile kapitalizm tarafından henüz aşılmamış, tamamlanmamış geçmişten ibaretken *öznel eşzamansızlık* ise *birikmiş öfke* biçiminde tezahür eder. Kıvılcımlı'nın (2014a: 81-85) tarihsel devrim kavramsallaştırmasında da benzer bir ikili yapı görülür; misal bir yanda barbarların, eşitlikçi kan örgütü, komünal mülkiyet, kolektif aksiyon kapasitesi temelli nesnel toplumsal örgütlenmesi, diğer yanda ise medeniyetin çürümüşlüğüne, kastlaşma-

sına karşı bir direniş enerjisi olarak öznel yanlarına vurgu yapılır. Böylelikle Bloch'un (1991: 35) faşizmin yükselişinde gördüğü *eşzamansız öfke*, Kıvılcımlı'nın barbarların medeniyeti yıkıp yeniden diriltme potansiyelinde gördüğü kolektif güçle ortak paydada buluşur.

Bloch'un (1977: 36-38) Nazi Partisi'nin daha derin bir ilkellikten gelen, *eşzamansız* şeyleri ustalıkla harekete geçirdiğine dair tespiti de bu kavramın salt olumsuz anlamda kullanılmadığını işaret eder. Bloch için barbarlık, kapitalist rasyonalitenin henüz tam anlamıyla sömürgeleştiremediği, karanlık eski varlık ya da doğa mitosunu içerir ve bu belirleme de Kıvılcımlı'nın (2014a: 25-28) barbarların *devrimci dönüşüm melekesi* analiziyle doğrudan örtüşür. Her iki düşünür için de mesele, bu barbarlık unsurlarının muhafazakâr-faşist güçler tarafından sömürülmesine karşı sosyalist bir sahiplenme stratejisi geliştirmektir ve Bloch (1977: 37-38), *çok-katmanlı diyalektik* (*multi-level dialectics*) öneriisiyle gelirken Kıvılcımlı ise *tarihsel devrim* ve *barbar aşısı* kavramlarıyla moderniteye içkin olmayan ama onunla etkileşen unsurların devrimci potansiyeline dikkat çeker.

Bloch'un (1977: 24-25) köylülükte gördüğü, *üretim araçlarına sahip olma*, *toprağa bağlılık* ve *doğanın döngüsüyle yaşama* gibi *eşzamansız* nitelikler de Kıvılcımlı'nın Orta ve Yukarı Barbarlık Konağı analizinde göçebe çobanlık ve yarı-yerleşik tarım toplumlarına atfettiği niteliklerle fazlasıyla benzerdir çünkü her ikisi için de bu toplumsal formasyonlar, salt geri kalmışlığın değil, kapitalist medeniyetin henüz tahrip edemediği kolektif yaşam formlarının da taşıyıcılarıdır. Bloch'un (1977: 23) farklı yılların, kaydedilmiş ve geçerli olan yılda yankılandığı, bunların gizli bir biçimde ortaya çıkmanın aksine şimdiyi çok tuhaf bir şekilde, çarpık, arkadan çelişkili hale getirdiği yönündeki tespiti de Kıvılcımlı'nın (2011g, 2011h) İngiltere ve Japonya örneklerinde *barbar tazeliğinin kapitalizme sağladığı dinamizm* analizinde somutlaşır.

Son olarak Bloch'un (1977: 34) *geçmişte tamamlanmamış olanın ütopik içeriği* vurgusuyla Kıvılcımlı'nın (2014a: 293-294) *medeniyette cisimleşen özel mülkiyet ile barbarlıkta tecessüm eden*

*kamu mülkiyeti* karşıtlığı, her ikisinde de geçmişin sönmüş değil hâlâ yanan meşaleleri gibi görülür. Bloch'un (1977: 37-38) önerdiği *çoklu-uzamsal* ve *çoklu-zamansal diyalektik* (*multispatial and multitemporal dialectics*), Kıvılcımlı'nın teknik, coğrafya, tarih ve insan temelli dört üretici güç teorisinde kendini gösterir ve burada mesele, Marx'ın kapitalizm analizindeki tek düzlemli zamansal mantığı aşarak, farklı zamansal katmanların eşzamanlı etkileşimini kavrayabilmektir.

Bir diğer yandan Kıvılcımlı'nın barbar asabiyesine yaptığı vurgu, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Bin Yayla* eserinde geliştirdikleri *Savaş Makinesi* ve *Kapma Aygıtı* kavramlarıyla çarpıcı paralellikler gösterir. Her iki teorik çerçeve de devlet biçiminin dışında kalan kolektif bedenleri teorize eder ve Deleuze ve Guattari'de (2023: 375) savaş makinesi devlet aygıtına dışsal ve başka bir tür, başka bir doğa ve başka bir kökene sahip olarak tanımlanırken benzer şekilde Kıvılcımlı'nın (2014a: 333-341) barbarları da medeniyetten başka bir üretim tarzının temsilcileri olarak resmedilir. Deleuze ve Guattari'nin (2023: 373) *nomos*u, pürüzsüz uzayın (göçebe bozkırı) şeritli uzaya (devlet toprağı) karşı yasasını temsil eder ve Kıvılcımlı'nın barbarları da göçebe topluluklar olarak açık bozkırlarda hareket edip sabit sınırları reddederek böyle bir pürüzsüz uzayda yaşarlar.

En çarpıcı paralellik ise devletin savaş makinesini nasıl kendine mal ettiğini açıklayan *Kapma Aygıtı* kavramında ortaya çıkar (Deleuze ve Guattari, 2023: 450) zira bu kavram, Kıvılcımlı'nın medeniyetin barbarların eşitlikçi yapılarını kapan, dönüştüren ve kendi hiyerarşik yapısına tabi kılan karakterine vurgu yapan tarihsel devrim teorisiyle ciddi benzerlikler taşır. Ayrıca hem Deleuze ve Guattari hem de Kıvılcımlı, bu kapmaya rağmen savaş makinesinin/barbar asabiyesinin tamamen yok edilemediğini, her zaman bir dışsallık ve direnme potansiyeline sahip olduğunu vurgulamalarıyla da müşterek bir lisanı konuşur gibidir.

# Hemdert Akranlar

Bir tarafta sürgün, Nazizm belası ve yeniden inşa edilmeye çalışılan bir ülke, diğer tarafta uzun mahpusluk, şedit devlet baskısı ve yeni kurulmuş bir ülkenin yalpalamalar eşliğinde kendini bulma çabaları gibi olumsuz şartlar altında adeta süreklileşmiş bir kriz halinin içinden yazmaya çabalar Ernst Bloch ve Hikmet Kıvılcımlı. Bu bakımdan yaşadıkları devirlerin dünya-tarihsel sorun ve duyarlılıklarından azade değildirler ama bu krizi melankolik bir içe dönüşle romantik bir nostalji güzellemesine dönüştürmeden eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsal devrim umudunu her daim diri tutup bu uğurda ihmal edilmiş din, kültür ve gelenek gibi mefhumların sosyalist bir bakışla yeniden yorumlanmasının vesilesi haline getirirler.

Ömürlerinin sonuna kadar sosyalizm, komünizm ve Marksizme bağlılıklarını ısrarla vurgulasalar bile din, kültür ve gelenek bahsindeki bu tavizsiz ilgileri nedeniyle doktriner bir Marksizm anlayışının dışında değerlendirilirler. Pek de gerekli görülmeyen meselelerle fazla meşgul olan ve bu sebeple çözümleyici ve düzenli bir teorik mesaiye gelemeyen daha çok nasihatçi ve ütopyacı bir düsturun üyeleri olarak sol masallar anlatan eski tip veliler gibi görüldüler. Aksi du-

rumda ise Marksist teorinin pirüpak materyalizmine idealist birtakım eklentiler peşinde koşan mürtetler kabilinden sayıldılar.

Bütün bu yalnızlıklarına rağmen sosyalist teori ve pratiğin yeniden inkişafı çabasından taviz vermeyen bu iki nevi şahsına münhasır düşünürün geçmişle ilişkilenme gayreti de iki farklı motivasyondan kaynaklanır. Bloch, sosyalist teori ve pratiğin eskiden örneklerinin bulunduğu ama şimdilerde dikkate değer bir kıymete sahip olmadığı kabulüne karşı toplumsal ve düşünsel ortamın içinden gerekli örneklerin hatırlatılması ve yeniden değerlendirilmesine dayanan bir ihya ve temellük faaliyeti yürütür. Buna karşın Kıvılcımlı, sosyalizm namına herhangi bir teori ya da pratiğin bu toplum ve topraklarda zinhar olmadığı ve esamisinin okunamayacağına kani bir çevrenin içinden, ziyadesiyle daha müşkül şartlar altında, bir yokluğun var olduğunu ispat çabasının baskın olduğu bir teorik meşâinin içindedir.

Geçmişteki bütün sosyokültürel teorik-pratik birikimle –aynen aktarımdan çok– eleştirel bir yeniden değerlendirme kaygısıyla hareket eden Bloch ve Kıvılcımlı, artık geri getirilmesi mümkün olmayanı diriltmeye ya da geri getirmeye dair nafile bir umuttan çok, yaşanan ânı tahrik etmek, ona karşı durmak maksadıyla *devri sabıka* seslenen, ona kulak veren isyancılar, peygamberler, veliler, şairlerin bu müşterek lisanından konuşurlar (Asad, 2020: 77). Böylece geçmiş, olmuş bitmiş veya *davası güdülmez bir ıskartalar yığını* gibi değil de gölgesi bugüne ve geleceğin üzerine düşen, bitmemiş, henüz farkına bile varılmamış birtakım olasılık ve koşulların mebzul miktarda bulunduğu bir *imkân dairesi* olarak ortaya çıkar. Bloch ve Kıvılcımlı da tam bu noktada geçmişin eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumsal devrim ideali ekseninde yaratıcı bir biçimde alımlanmasının örneklerini verirler. Walter Benjamin'in bir yandan tarihsel materyalizm diğer yandan ilahiyatın lisanıyla konuşarak seküler ve Mesihçi âleme aynı anda söz söylemesi, nasılki salt bir aynılaştırma hamlesine değil de daha çok uzlaşmaz karşıtlıklarla işleyen iki alanı ilişkisel-

liğe teşvik eden, kışkırtan bir müştereklik ve birbirinin içinde erimese de istifade etmekten çekinmeyen bir yeni dilin olanaklarını arama çabasına tekabül ediyorsa (Asad, 2020: 231), Bloch ve Kıvılcımlı da bu iki alanı birbiriyle konuşur hale getirerek, kimi zaman birbiri yerine telif ederek ya da doğrudan tahrik ederek, artık kifayetsiz hale gelmiş ezberleri aşındırmaya ve gözden geçirmeye kapı aralamak çabasındadır.

# Sonuç:
# İnsanın Devrimci İradesine İmanın Faydaları

*Gelin*
*bir pazarlık yapalım sizinle ey insanlar!*
*Bana kötü*
*bana terkettiğiniz düşünceleri verin*
*o vazgeçtiğiniz günler, eski yanlışlarınız*
*ah, ne aptalmışım dediğiniz zamanlar*
*onları verin, yakınmalarınızı*
*artık gülmeye değer bulmadığınız şakalar*
*ben aştım onları dediğiniz ne varsa*
*bunda üzülecek ne var dediğiniz neyse onlar*
*boşa çıkmış çabalar, bozuk niyetleriniz*
*içinizde kırık dökük, yoksul, yabansı*
*verin bana*
*verin taammüden işlediğiniz suçları da.*

– İSMET ÖZEL, "CELLADIMA GÜLÜMSERKEN ÇEKTİRDİĞİM RESMİN ARKASINDAKİ SIRLAR"

Sosyalist teoriye kendi meşreplerince yaptıkları katkıların mukayeseli incelenmesini sonuçlandırırken Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın, konvansiyonel Marksist mecranın içinde ısrarla kalmış olsalar bile oradaki ezberin içinden konuşmaktan ziyade onu içeriden ikmal kaygısı taşıyan dört temel noktada – ufak tefek farklara rağmen– ortaklaşan bir teorik faaliyetin içinde iş gördükleri artık kolaylıkla söylenebilir. Bu müşterekler,

insanın tarih yapıcı kolektif aksiyon gücüne iman; buradaki eyleyen insana dönük bitimsiz bir güzelleme ve arka çıkmada kendini gösteren devrimci romantik eğilim; bilhassa dinin toplumsal yaşamın sosyalistçe dönüştürülmesinde önemli kuvveler barındırdığına dönük ısrarlı vurgu; kültür, tarih ve gelenek gibi daha çok sağcıların doğal mıntıkası sayılan bir sahanın sosyalist ve tarihsel diyalektik materyalist açıdan tefsiri ve istimlakine odaklanan sürekli mesai şeklinde ifade edilebilir.

Kıvılcımlı, –dönemin Bloch, Lukács, Gramsci gibi uluslararası aydınlarının çizgisinde– Sovyetler'de gerçekleşen devrimin kendi ülkesinde imkânının koşullarını ya da tersinden, olamıyorsa neden olamadığının tarihsel ve sosyal sebeplerini, amorf evrensel reçetelere dayanarak değil yerli malzemenin kendisi derinlemesine inceleyerek tespit etme kaygısındadır. Bunu yaparken kendinden menkul bir yerli-milli retoriğinin esiri olarak onu biricikmiş gibi yücelten milliyetçiliğe de gönül indirmeyen Kıvılcımlı için buralı olan malzeme, evrensel bir girişimin yakındaki temsili olarak yeniden evrensel insanlık mirasına katılması çabasında istifade edilen yöntemsel bir zorunlu indirgemeden başka bir şey değildir. Bir diğer deyişle Kıvılcımlı'nın külliyatı, kendi dönemi ve mensup olduğu çevrede görülmemiş genişlikte bir mecrada özgün ve teorik nitelikli eserlerden müteşekkil ve hayli özel bir jargonla yerel malzemeyi beynelmilel teori ve pratikle birleştirme gayretinde olan fakat kimi zaman fazla serbest vezin bir eklemleme, melezleme faaliyeti nedeniyle eksantrik bulunan "millileşmiş bir Marksizm" yaratma çabasının mümtaz bir örneğidir (Belge, 1980: 33).

Kıvılcımlı, yanlış da olsa tavır almaktan, karşı koymaktan, yeri gelince yandaş olmaktan, özcesi her ne olursa olsun taş üstüne taş koyma istidadından taviz vermez ve kimilerinin fazla aceleci olduğu, bundan sebep sıklıkla siyasal yanlışlara düştüğü savlarına aldırış etmeden cari gündemi kendi meşrebince kurcalama ve oradan inandığı yol uğruna neler devşirilebileceğine dair coşkulu karar ve tavırlar geliştirmeyi devrimciliğin asli meşgalesi sayar. İnsana, insanın kolektif etkinliğine tarifsiz bir inanç duyan Kıvılcımlı, hülyalara dalıp uygun ânın gelmesi-

ni, ortalığın devrim koşullarını mümkün kılacak bir pürüzsüzlüğe sahip olmasını beklemeden en umulmadık, umutsuz görünen anda bile teyakkuzda olmak, *legaliteyi istismar* etmek, hiç yoksa iğneyle kuyu kazmak gerektiği düşüncesindedir.

Kıvılcımlı ayrıca, elindeki malzemeyle somut durumun verdikleriyle neler yapılabileceğinin peşinde, yanlış yapmaktan korkmadan bütün gayretiyle mücadele edilmesi gereğini inatla işlemekten geri durmaz ve tarihi yapanın da uygun koşulları bekleyenler değil o koşulları inşa edenler olduğunun bilinciyle hareket eder. Yazıklanma, *sinizme meyyal kendinden menkul bir eleştiri kılıflı lafazanlık* gibi şeyleri kendi pratiğinde tedavülden kaldıran Kıvılcımlı, iş yapmak, üretmek, her hal ve şeraitte insanın toplumsal kurtuluş ve selametinin yol yordamlarını oluşturmak, kollamak ve yaratmak gayelerinin peşindedir. Nasılki kapitalizm bir üst belirleyen olarak cümle sosyoekonomik ve kültürel hadiseyi kendine mal etme becerisi gösterebiliyorsa, Kıvılcımlı'ya göre sosyalist teori ve pratik de benzer bir cevvaliyetle uygun koşulları kollayarak yok yere vakit kaybedip beklemekten çok, zor koşullar altında eylemenin ve farklı muhalefet bloklarını kendinde buluşturma yeteneği ve iradesi ortaya koyabilmenin arayışında olmalıdır.

Felsefi anlamda Marksizm etrafında örgütlenmiş düşünsel mesailerden her bakımdan en şatafatlısı görünen Bloch'un fikri avadanlığı da her ne kadar bu çabasında yalnız kalmış olsa bile genel hatlarıyla, mirasçısı olduğu Marksist düşünceyi, binbir kaynaktan derlenmiş gnostik, eskatolojik ve apokaliptik biçimli eksiksiz bir metafizik, kozmoloji ve spekülatif kozmogoni ile aşılama çabasının bir ürünüdür. Bloch'un bu aşılama girişimi, Marx'ın düşüncesinde bölük pörçük duran, ona içkin ve salt toplumsal olguları değil, evrenin tümünü kapsayan bütün kuvve ve faillerin evrensel bir sentezine eğilimli bir dünya tasavvuruna denk gelen, zımni metafizik anlamı, geleceğe yazgılı varoluşsal bir *Umut İlkesi* yoluyla açığa çıkarıp tatbik etmek amacına matuftur (Kolakowski, 1978: 421). Bu manada Bloch'ta *Umut İlkesi*, *gelene ağam gidene paşam çeken çileci bir tevekkül siyaseti*nden ziyade her türlü hayal kırıklığına karşın daha iyi bir

dünyaya özlemin canlı imge ve kuvvelerini her şartta yakalamaya ayarlı *militan ve talimli bir melekenin* ifadesidir. Bir başka ifadeyle türlü çeşit kötülük karşısında safdil bir *polyannacılık* veya sıklıkla gadre uğrasa bile umarsızca *hacıyatmaz misali düşmez kalkmaz taş kafa bir iyimserlikten* çok Bloch'ta umut, hayal kırıklıklarına, üzüntülere ve kötülüklere maruz kalsa bile meseleyle hesaplaşıp oradaki enkazın yıkıntılarından bulabildiği ya da kurtarabildikleriyle yeni bir yaşamın inşasını hedefleyen üretken ve faal bir kudretin adıdır.

Şu anda ve gidilmesi muhtemel görünen gelecekte siyasetin, hesaplanabilir birtakım olasılıkların suya sabuna dokunmaz bir biçimde tedrici değişime angaje, kifayetsiz teknik bir meşgaleye indirgendiğinin farkında olan Bloch ve Kıvılcımlı, siyasetin radikal dönüşüm arzularını da içeren devrimci karakterini öne çıkarma hedefindedir. Bu maksatla bugün fanatizm yaftasıyla şeytanlaştırılmış olan geçmişteki ayaklanmalar, isyanlar ve halk hareketlerindeki çaplı toplumsal değişimi hedefleyen tutkulu siyasal bağlılık biçimlerine vurgu yaparlar. Bloch ve Kıvılcımlı, siyasetin radikal niteliklerinden arındırılıp teknikleştirilmesinin ardındaki ideolojik motivasyona da dikkat çeken bu tavırlarıyla, siyasetin bu cari halinin hiç de öyle ezel ebet olmadığını ortaya koyarlar. Ayrıca, zamanında radikal ve fanatik addedilen grupların dönüştürücü etkisini de içeren bir pratik olarak siyasal faaliyetin, geçmişteki ütopyacı ya da zamansız görünen toplumsal değişim talepleriyle bugünün radikal eşitlikçi ve özgürleşmeci siyaseti arasında bir bağ tesis etmenin nüvelerine sahip bir şey haline getirilerek ihyasının peşine düşerler.

Bu anlamda Bloch ve Kıvılcımlı, çoğunlukla Aydınlanmanın etkisiyle dünya-tarihsel sosyokültürel birikimin mitik boyutunun tümünü kendine yasak eden veya kestirmeden hurafe sepetine atarak ona çöp muamelesi yapan ortodoks Marksist yaklaşıma karşı, etkileri derinden hissedilen bu muazzam birikimin muhafazakâr ve otoriter siyasetin insafına terk edilemeyecek çapta –örtük de olsa– devrimci değişim nosyonuna sahip olduğu ve teolojik çapaklarından temizlenmeleri durumunda sosyalist düşüncenin yeniden anlamlı bir evrensel siyasal seçe-

nek olarak öne çıkmasına önemli katkılar yapacağı inancıyla hareket ederler. Kıvılcımlı ve Bloch'un bilhassa tektanrılı dinler nezdinde devrimci bir maya arayışı çabalarını da bu bağlamda, dinleri ve kutsal kitapları –Marx'ın, gerçek acıların protestosunun ilahi bir yüceltim çabası ve ezilenlerin iç çekişi şeklinde değerlendiren yorumuna istinaden– devrimci geleneğin mirasları olarak okuyan ve esasen Engels'le ortaya çıkan geniş çaplı eski bir sol/sosyalist geleneğin içinde ama onu da aşan birtakım imkânlara sahip fikirlerin ürünü gibi görmek gerekir.

Kimi yerlerde Marx'ın materyalist yönelimi daha sert olan din kavramsallaştırmasıyla da çelişen ve ömrünün son yıllarında meseleye özel olarak eğilmesinden anlaşıldığı gibi Engels'in din yorumunun onun siyaset ve felsefe anlayışında da merkezî bir yer tuttuğu görülebilir. Devrimcilik nosyonu fazla cilalanan bir tefsiri üzerinden Hıristiyanlığın aslen yoksullar ve ezilenler arasında vücut bulan ve sonunda Roma İmparatorluğu'nu fethetme başarısı gösteren devrimci bir halk hareketi olduğu, fakat zamanla bilhassa devlete intisap etmesi sonrası devrimci ateşinin bir kısmını kaybettiği ve bu dünyanın sorunlarından çok öte dünyaya çözüm sunma eğilimine yenik düştüğü yönündeki yaklaşımıyla bu yorum (Marx ve Engels, 1976: 179-191), dinlerdeki devrimci nüveyi önemseyen bir sosyalist geleneğin temel referansı haline gelmiştir. Engels'in bu yaklaşımına atıfla Rosa Luxemburg, Karl Kautsky, Max Horkheimer, E. P. Thompson ve Michael Löwy gibi Ernst Bloch'un da içinde olduğu (ve aralarına Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın da dahil edilebileceği) bir dizi Marksist düşünür, böylesi bir din kavrayışının ardından gitmiştir (Boer, 2011: 307).

Bloch ve Kıvılcımlı, din, kültür ve gelenek bahsiyle sosyalist teoriyi ikmal ve tahkim etme çabası sırasında da bu meselelerin kara kalabalıklar nezdinde ittifak edilmiş cari hallerinin sosyalist bir temrininden ziyade buralarda yüzeye çıkmamış, yenilmiş, yarım kalmış, taammüden baskılanmış ya da henüz bilincine varılmamış kuvve halindeki teorik ve pratik somut imkân, ütopya ve umudun hallerini parlatmak ve öne çıkarmak gayesiyle hareket ederler. Bu iki düşünür, geçmişi sabit bir bütünlük,

yeniden ihya edilmesi gereken *muhafazakâr bir yitik cennet* olarak değil geçmiş-bugün-yarın diyalektiğinde sürekli dönüşen, yeniden ilişkilenen kesintiler, kopuşlar ve sürekliliklerin bir arada bulunduğu dinamik bir süreç olarak ele alırlar. Toplumsal yaşamın sosyalist bir mecradan okunması ve yeniden organize edilmesi için gerekli somut edevatın devşirilebileceği ama içinde türlü çeşit hayal kırıklıkları ve acıları da barındıran geçmişi ayrıca, *kanlı canlı bir olumsallıklar diyarı* olarak görürler. Bütün bunları yaparken ortodoks Marksizmin kendinden emin biçimde hariçten gazel okurcasına kara kalabalıkları kendi yüksek hikmetlerine davet eden buyurgan tavrına karşın Bloch ve Kıvılcımlı, cari dilin tehlike ve tuzaklarının farkındalığıyla onu yeni bir içerikle tarif etme kaygısından taviz vermeden kitlenin içinden ve ta kendisine konuşmakta ısrarcıdırlar.

Sosyalist teori içerisinde üvey evlat muamelesi görmüş din, kültür ve gelenek bahsinde bu kavramların sosyalist teori bakımından kıymetini teslim eden görüşleri 1930-1940'lı yıllar gibi erken bir tarihte savunan eserleriyle Bloch ve Kıvılcımlı'nın, konvansiyonel sosyalist yaklaşıma aykırı ve ayrıksı bir tavır gösterdiklerini söylemek gerekir. Bu iki düşünürün müştereklerine odaklanan karşılaştırmalı bir eleştirel düşünce tarihi perspektifinden hareketle Bloch ve Kıvılcımlı'nın, –aralarında birtakım nüanslar olsa bile– dönemin konvansiyonel Marksist teorik yaklaşımlarından farklı olarak iktisadi belirlenim ilkesinin yanı sıra din, kültür ve gelenek gibi mefhumları hem sosyalist siyasal talepler hem de insanın daha iyi ve insani nitelikli bir dünya özleminin canlı imgelerini içeren kuvveler olarak özellikle öne çıkaran fikirleriyle kendi dönemlerindeki başka Marksist düşünürlerden dikkate değer ölçüde farklılık gösterdikleri aşikârdır.

Netice itibarıyla, Bloch ve Kıvılcımlı'nın geçmişte sosyalizm kuvvesi ararken onun, bir varlığına bir yokluğuna salınan ve bu yönüyle çelişkili gibi görünen çabalarının, geçmişle iş görürken onun bütünüyle ele alınmasının imkânsızlığından neşet eden hep bir fazlanın içinde ışıldayan eşitlikçi ve özgürlükçü kuvvenin işte orada olduğuna, toplumsal dokunun gözenek-

lerinde var kaldığına ama eyleme dönüşemeden ezildiği, sömürüldüğü ve kasten göz ardı edildiği için bugünde henüz ortaya çıkmamış, bilincine varılmamış bir olumsal zamanda zuhur etmeyi beklediğine işaret eden militan bir umut siyaseti ve felsefesi ihdas ettiklerini öne sürüyorum. Bu anlamda Bloch ve Kıvılcımlı'nın düşünsel mirasının, muktedirlerin her türden ideolojik, ekonomik, askerî müdahalesine rağmen onlar tarafından bütünüyle temellük edilemeyen toplumsal ve kültürel geleneğin çatlaklarında, derin dehlizlerinde süre giden *kültürel artık* mefhumu temelinde, büsbütün yapılandırılmış bir gelecek tasavvurundan ziyade geleceğin olumsal karakterine vurgu yaparak şimdide daima görünen egemen formların geçiciliğini de vurguladığını ve tüm zamanlara genellenebilecek bir hegemonya mücadelesine de alan açtığını savunuyorum.

Geçmişe bakarken Bloch, mesiyanik gelenekle ve oradan mülhem binyılcı kalkışmalarla daha muhabbetli ilişkisi nedeniyle uhrevi yönü daha kuvvetli bir Marksist kurtuluş teolojisine yakınken; Kıvılcımlı bu konuda geleneksel Marksist söylemin dışına çıkmadan konuşmayı tercih eder ama yine de o kasnağı esnetmek için elinden geleni ardına koymaz. Bu minvalde, Bloch'un biraz da mensubu olduğu çevre sebebiyle daha açık olduğu kurtuluşçu, mesiyanik ve ütopyacı düşünceyle daha yakın mesainin izleri, Kıvılcımlı'nın muhafazakârların tapulu arazisi saydığı Osmanlı tarihi, İslâm ve Türk tarihi konularıyla hevesle meşgul olarak o tapulu arazide hiç de öyle düşünüldüğü gibi bir yekpareliğin olmadığını ve hatta esasen henüz ortaya çıkmamış ya da çıksa bile yok sayılmış eşitlikçi ve özgürlükçü kuvvenin ani parıldayışlarında beliren bir çokanlamlılığın cevherini de barındırdığını gösterme inadında açıkça görülür (Erdoğan, 2019: 103-104). Bloch ve Kıvılcımlı, geçmişi kurcalarken oranın çokanlamlılığının farkında olarak salt sosyalist kuvveler değil dehşetli felaket imgelerini de içeren bir gayya kuyusunda iş gördüklerinin farkındadırlar fakat buna rağmen o yıkıntıların, altında kalınan bir enkaz olmanın yanı sıra aynı zamanda yepyeni bir geleceğin kırık dökük de olsa muhtelif yapıtaşlarını da içerdiğine vurgu yaparak o gele-

cek uğruna çabalamanın ve cılız bile olsa o ışığı parlatmanın kavgasını verirler.

Son olarak burada üzerinde durulamayan kimi izlekler, yeni güzergâhlar, muhtemel çalışma konuları ve buradan ilhamla girişilebilecek bazı olası teorik pratik meşgalelerin neler olabilir sorusuna dair birkaç kelam edelim. Zira Bloch ve Kıvılcımlı gibi iştahlı ve üretken düşünürler üzerine çalışırken kuşatıcı olmak ne kadar zor ve abes ise oradan ortaya çıkacak soruların da o denli fazla olacağı aşikâr. Bu bakımdan burada değindiklerimiz ve savunduklarımız bağlamında Bloch ve Kıvılcımlı'nın kimi durumlarda fazla doğrudan ve pürüzsüzce gerçekleştirdikleri temellük ve tercüme çabalarının, din, kültür ve gelenek gibi bir hayli değer yüklü mefhum ve kurumların, sonuçları itibarıyla öyle kestirmeden benimsenip dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği sorusunu sormak halen yerli yerinde duran ve eş derecede meşru ve haklı bir soru olarak yakıcılığını koruyor.

Kıvılcımlı özelinde *Tarih Tezi*'nin çağdaş siyasal antropoloji literatürüyle bakışımlı bir biçimde değerlendirilip yazıldığı dönem içerisinde artılarını ve eksilerini tespit eden ayrıntılı bir çalışma da ilgililerini bekliyor. Yine Kıvılcımlı bağlamında, Marksist teoriye ilişkin yerli yorumların hem konvansiyonel Marksizm hem de çağdaş Marksist teorik yaklaşımlar bakımından ele alınması da bir başka önemli çalışma alanı olarak göze çarpıyor. Bloch ve Kıvılcımlı'da satır aralarında sezilen ve kapitalizmi insanlığın başına gelmiş bir musibet gibi algılayan zımni tavırlarının Marx'ın kapitalizm yaklaşımı üzerinden eleştirel bir değerlendirilmesi de bir başka dikkate değer araştırma gündemi. Ayrıca bu iki düşünürün din, kültür ve gelenek yaklaşımlarının çağdaş Marksist kuramcıların bu meselelere dair kavrayışlarıyla mukayesesi de önemli bir araştırma başlığıdır. Hülasa daha birçok farklı başlık önerilebilecek olsa da Bloch ve Kıvılcımlı, vaat ettiklerini becerip beceremedikleri bir tarafa, muazzam genişlikte bir sahada yapıp ettikleri ve bu gibi sorulara ilham verdikleri kadarıyla bile Marksist düşünce tarihinde kıymetli bir yeri fazlasıyla hak ediyorlar.

# *KAYNAKÇA*


Adorno, T.W. (1980), "Bloch's 'Traces': The Philosophy of Kitsch", çev. R. Livingstone, *New Left Review,* 121, 49-62.

Adorno, T.W. (1992), *Notes to Literature Volume 2*, çev. S.W. Nicholsen, New York: Columbia University Press.

Ağcabay, C. (2009), *Türkiye Komünist Partisi ve Dr. Hikmet*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Ağcabay, C. (2015), *Dr. Hikmet Savaşçı Bir Hayat*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Akal, C.B. (1998), *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Akbulut, E. (der.) (2005), *1929 TKP Davası*, İstanbul: TÜSTAV Yayınları.

Akşin, S. (1980), "Bedevilik, Barbarlık ve İnsanlık Tarihi", *Toplum ve Bilim*, 11, 49-57.

Alayoğlu, A.O. (2006), "İlk Kıvılcım", *Teori ve Politika*, 40, 115-134.

Alayoğlu, A.O. (2011), "Bir 'Yol' Hikayesi: Kıvılcımlı ve Geleneğinin Politik Analizi", *Hikmet Kıvılcımlı Hayatı Eseri Mirası*, der. C. Karagüllü, 124-130, İstanbul: Ok Yayınları.

Alayoğlu, A.O. (2013), "İki Kıvılcımlı, Tarih Tezi ve Politika", *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*, haz. D. Küçükaydın, 1-13, İstanbul: Köksüz Yayınlar.

Anadol, Z. (1989), *Kırmızı Gül ve Kasket*, İstanbul: Belge Yayınları.

Asad, T. (2020), *Seküler Çeviriler*, çev. F.B. Aydar, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Aydar, Ö. (2016), "Bir Sosyal Bilimci Olarak Hikmet Kıvılcımlı Üzerine Sosyolojik Bir Analiz", yayımlanmamış doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.

Aydar, Ö. (2018), "Osmanlı Üretim İlişkileri Tartışmalarında Farklı Bir Yaklaşım: Hikmet Kıvılcımlı Örneği", *Social Science Research Journal,* 7(2), 262-276.

Aydın, B. (2019), "Michel Foucault'da Etik-Siyasal Bir Mefhum Olarak Direniş ve Antik Yunan Menşeili Kendilik Kaygısı", *Güncel Sorunlar ve Siyaset: Felsefi Çözümlemeler*, ed. E. Yağanak, 19-41, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aydın, U.U. (2015), "Umudun Maddesi, Maddenin Umudu Ernst Bloch Yüzyılı Arşınlarken...", *Ernst Bloch'la Söyleşiler*, ed. U.U. Aydın, 7-31, İstanbul: Habitus Yayınları.

Aydınoğlu, E. (1996), *Söylenmese de Olurdu*, İstanbul: Belge Yayınları.

Aydınoğlu, E. (2008a), *"Sol Hakkında Her Şey" mi?* İstanbul: Versus Kitap.

Aydınoğlu, E. (2008b), *Türkiye Solu (1960-1980)*, İstanbul: Versus Kitap.

Barkan, Ö.L. (1942), "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 2, 279-304.

Baştürk, E. (2018), "Devlet Olmanın Toplumsal Temeli: Osmanlı'nın Kuruluşu Meselesi ve Siyasal Antropoloji", *Mülkiye Dergisi, 42*(4), 499-531.

Belge, M. (1975), "Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi* Üzerine", *Birikim*, 4, 45-59.

Belge, M. (1980), "Marksizmin 'Millileşmesi' mi 'Yerlileşmesi' mi?", *Birikim*, 60, 31-36.

Benhabib, Ş. (2013), *Buhran Çağında Haysiyet*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Benjamin, W. (2001), *Son Bakışta Aşk*, çev. N. Gürbilek vd., İstanbul: Metis Yayınları.

Benjamin, W. (2018), "Din Olarak Kapitalizm", çev. A. Aydın, https://ozvekabuk.wordpress.com/2018/05/05/din-olarak-kapitalizm-walter-benjamin/ (erişim 05.10.2019).

Bielik-Robson, A. (2019), "Dreams of Matter: Ernst Bloch on Religion as Organised Fantasy", *Revue Internationale de Philosophie*, 289, 333-360.

Bilgen, A. (2013), "Siyasetin Toplumsallaşmasında Dine Yaklaşım ve Kıvılcımlı Dersleri", *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*, haz. D. Küçükaydın, 41-43, İstanbul: Köksüz Yayınlar.

Bilgiç, A.U. (2007), "Doktor Hikmet Kıvılcımlı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 8: Sol*, ed. M. Gültekingil, 585-596, İstanbul: İletişim Yayınları.

Birkan, T. (2019), *Dünya ile Devlet Arasında Türk Muharriri 1930-1960*, İstanbul: Metis Yayınları.

Blickle, P. (2002), *Heimat: A Critical Theory of the German Idea of Homeland*, Rochester/New York: Camden House.

Bloch, E. (1971), *On Karl Marx*, çev. J. Maxwell, New York: Herder and Herder.

Bloch, E. (1976), "Dialectics and Hope", çev. M. Ritter, *New German Critique*, 9, 3-10.

Bloch, E. (1977), "Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics", çev. M. Ritter, *New German Critique*, 11, 22-38.

Bloch, E. (1987), *Natural Law and Human Dignity*, çev. D.J. Schmidt, Massachusetts: MIT Press.

Bloch, E. (1988), *The Utopian Function of Art and Literature*, çev. J. Zipes ve F. Mecklenburg, Cambridge: MIT Press.

Bloch, E. (1991), *Heritage of Our Time*, çev. N. Plaice ve S. Plaice, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Bloch, E. (1998), *Literary Essays*, çev. A. Joron vd., Stanford: Stanford University Press.

Bloch, E. (2000a), "Marksizm ve Doğal Hukuk", çev. S. Öztopbaş, *Defter*, 40, 119-144.

Bloch, E. (2000b), *The Spirit of Utopia*, çev. A.A. Nassar, Stanford: Stanford University Press.

Bloch, E. (2002), *Rönensans Felsefesi*, çev. H. Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi.

Bloch, E. (2006), "Dışavurumculuğun Tartışılması", çev. Ü. Oskay, *Estetik ve Politika*, E. Bloch vd., 29-52, İstanbul: Alkım Yayınevi.

Bloch, E. (2007a), *Umut İlkesi - cilt 1*, çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bloch, E. (2007b), "İdeoloji, Hukuk ve Ahlak: Tarihsel Belirlenmişlikleri, Miras Alabileceklerimiz", çev. B. Çölgeçen, *Devrimci Romantizm*, ed. M. Blechman, 233-249, İstanbul: Versus Kitap.

Bloch, E. (2012), *Umut İlkesi - cilt 2*, çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bloch, E. (2013), *Hıristiyanlıktaki Ateizm*, çev. V. Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bloch, E. (2017), *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bloch, E. (2019), "Marksizm ve Somut Öngörücü Tasavvur", çev. S. Karagöz, *Kampfplatz*. 12, 9-14.

Bloch, E. (2024), *Thomas Münzer: Devrimin Teoloğu*, çev. T. Kayakan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bloch, E., Adorno, T.W. ve Krüger, H. (2015), "Bir Şeyler Eksik: Ütopik Özlemin Çelişkileri Üzerine", çev. H. Hünler, *Ernst Bloch'la Söyleşiler*, ed. U.U. Aydın, 65-85, İstanbul: Habitus Yayınları.

Bloch, E. ve Löwy, M. (2015), "Olgulara Geçmiş Olsun", çev. U.U. Aydın, *Ernst Bloch'la Söyleşiler*, ed. U.U. Aydın, 33-45, İstanbul: Habitus Yayınları.

Bloch, E. ve Münster, A. (2015), "Evrensel Serüvenin İlk Sıralarındayız", çev. U.U. Aydın, *Ernst Bloch'la Söyleşiler*, ed. U.U. Aydın, 47-64, İstanbul: Habitus Yayınları.

Boer, R. (2011), *Critism of Theology*, Leiden ve Boston: Brill.

Boer, R. (2012), *Critism of Earth*, Leiden ve Boston: Brill.

Boer, R. (2013), *Cennetin Eleştirisi, Marksizm ve Teoloji*, çev. M. Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Boldyrev, I. (2015), *Ernst Bloch and His Contemporaries*, Londra/New York: Bloomsbury Publishing.

Bora, T. (2007), "Peygamberâne ve 'Geveze'? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve Mesafeler", *Toplum ve Bilim*, 110, 132-152.

Bora, T. (2010), *Sol, Sinizm, Pragmatizm*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, T. (2013), "Ernst Bloch'ta Sosyalizm, Metafizik, Din ve Ateizm: 'Başka Anlamda Bir Sofu'", *Sol İlahiyat*, der. K. Özdoğan ve D.A. Akkoç, 171-192, İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, T. (2015), "Dr. Hikmet Kıvılcımlı: Trajedisinden Başka...", *Türkiye Solundan Portreler*, der. E.A. Türkmen ve Ü. Özger, 201-233, Ankara: Dipnot Yayınları.

Bora, T. (2017), *Cereyanlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. ve Çam, A. (2015), "*Umut İlkesi* Üzerine Söyleşi", *Duvar*, 18, 22-25.

Bora, T. ve Elgür, E.V. (2019), "Ernst Bloch Üzerine Cedelleşme", *Kampfplatz*, 12, 115-134.

Bora, T., Yılmaz, S. ve Sayınta, D. (2019), "'Umudun İnşasında Bu Yıkıntıların Tuğlalarını Kullanacağız...', Tanıl Bora ile Söyleşi", *Ayrıntı Dergi*, 30, 35-40.

Cansever, E. (1961), *Nerde Antigone*, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Cansever, E. (1966), *Çağrılmayan Yakup*, İstanbul: De Yayınevi.

Clastres, P. (1991), *Devlete Karşı Toplum*, çev. M. Sert ve N. Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clastres, P. (1992), *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu*, çev. A. Türker ve M. Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cox, H. (1968), "Ernst Bloch and 'The Pull of the Future'", *New Theology*, 5, 191-203.

Çarık, Ş. (2017), *Doktor Hikmet Kıvılcımlı Adanmış Bir Hayat*, İstanbul: Asi Kitap.

Çilingir, L. (2003), *Umut Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları.

Çilingir, L. (2004), "Bloch, Ernst", *Felsefe Ansiklopedisi - cilt 2*, ed. A. Cevizci, 722-728, İstanbul: Etik Yayınları.

Darendelioğlu, İ. (1977), *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, İstanbul: Toker Yayınları.

Darendelioğlu, İ. (1979), *Türkiye'de Komünist Hareketleri*, İstanbul: Toker Yayınları.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (2023), *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, çev. E. Sünter, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2011), *Kur'an-ı Kerim Meâli*, haz. H. Altuntaş ve M. Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Douzinas, C. (2011), "*Aidikia*: Komünizm ve Haklar Üzerine", çev. A. Ergenç ve E. Kılıç, *Bir İdea Olarak Komünizm*, ed. A. Badiou ve S. Zizek, 98-120, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Douzinas, C. (2015), *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları*, çev. R. Sağlam ve K. Akbaş, Ankara: NotaBene Yayınları.

Douzinas, C. (2018), *İnsan Haklarının Sonu*, çev. K. Akbaş ve U.D. Tuna, Ankara: Dipnot Yayınları.

"Dr. Hikmet Kıvılcımlı Hayatı ve Eserleri" (1978), *Kıvılcım*, 2, 29-51.

Durst, D.C. (2004), *Weimar Modernism: Philosophy, Politics, and Culture in Germany 1918-1933*, Oxford: Lexington Books.

Eagleton, T. (2016), *İyimser Olmayan Umut*, çev. E. Ayhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Edwards, C. (2013), "Uncovering the 'Gold-Bearing Rubble': Ernst Bloch's Literary Criticism", *Utopianism, Modernism and Literature in the Twentieth Century*, ed. A. Reeve-Tucker ve N. Waddell, 182-203, Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Elgür, E.V. (2019), "Ernst Bloch ve İmkân Kategorisinin Tabakaları", *Kampfplatz*, 12, 21-48.

Eliaçık, İ. (2013), "Kıvılcımlı'nın Kur'an Tefsiri", *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*, haz. D. Küçükaydın, 127-131, İstanbul: Kökszüz Yayınlar.

Engels, F. (1967), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1975), *Almanya'da Burjuva Demokratik Devrim*, çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Erdoğan, N. (2009), "Kıvılcımlı Söyleminin Uğrakları: Tarih, Gelenek ve 'Kutsal İhtilalcilik'", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - cilt 9: Dönemler Zihniyetler*, ed. Ö. Laçiner, 180-194, İstanbul: İletişim Yayınları.

Erdoğan, N. (2019), "Osmanlı Tarihinin Maddesi'nin Ruhu", *Mühürler*, ed. G. Atılgan, 61-107, İstanbul: Yordam Kitap.

Ergün, M. (2011), "Kıvılcım Kütüphanesi ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı", *Müteferrika*, 40, 3-41.

Ergün, M. (2014), "Babıâli'nin 'Sosyalist'/'Sosyalist Eğilimli' Kitapevleri - Yayınevleri", *Berfin Bahar*, 201, 5-16.

Ernst, A-S. ve Klinger, G. (1997), "Socialist Socrates: Ernst Bloch in the GDR", *Radical Philosophy*, 84, 6-21.

Etil, H. ve Demir, M. (2014), "Pierre Bourdieu'nün Bilim Sosyolojisine Katkısı: 'Alan Teorisi', 'Habitus' Cini ve 'Refleksivite Talebi'", *Cogito*, 76, 312-349.

Fegan, F. (1977), *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Bibliyografyası*, İstanbul: Murat Matbaacılık.

Freud, S. (1999), *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

Garland, C. (2011), "Bloch, Ernst", *Encyclopaedia of Political Science*, ed. G.T. Kurian, 141, Washington DC: CQ Press.

Gelmez, A. (2019), "Felsefenin Umudu, Umudun Politikası: Kant ve Bloch", *Kampfplatz*, 12, 49-64.

Geoghegan, V. (1996), *Ernst Bloch*, Londra: Routledge.

Goldstein, W.S. (2001), "Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Dialectical Theories of Secularization", *Critical Sociology, 27*(2), 246-281.

Göksu, S. (2000), "'Sonradan Gören'lerin Anlayamadığı 'Önceden Gören Dev': Dr. Hikmet Kıvılcımlı", *Doğu Batı*, 11, 181-220.

Göksu, S. (2006), *Kıvılcımlı Yazılar: Bilinmeyen Yönleriyle Dr. H. Kıvılcımlı Yoldaş*, İstanbul: El Yayınevi.

Habermas, J. (1969), "Ernst Bloch - A Marxist Romantic", *Salmagundi*, 10-11, 311-325.

Hassan, Ü. (2001), *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Hegel, G.W.F. (2006), *Tarih Felsefesi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Hobsbawm, E.J. (2006), *Devrimciler*, çev. H.P. Şenoğuz, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Horkheimer, M. (2005), *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. M. Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hölderlin, F. (1988), *Essays and Letters on Theory*, çev. ve ed. T. Pfau, Albany: SUNY Press.

Hudson, W. (1982), *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, Londra: Macmillan Press.

İbn, Haldun. (2018), *Mukaddime*, haz. S. Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Jacoby, R. (2007), *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, New York: Columbia University Press.

Jameson, F. (1997), *Marksizm ve Biçim*, çev. M.H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Jameson, F. (2009), *Ütopya Denen Arzu*, çev. F.B. Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.

Jameson, F. (2011), *Siyasal Bilinçdışı*, çev. Y. Alogan ve M. Varlık, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Johnstone, M. (1993), "Enternasyonaller", çev. L. Köker, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, ed. T. Bottomore, 198-202, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kafadar, C. (2019), *İki Cihan Âresinde*, çev. A.T. Şen, İstanbul: Metis Yayınları.

Kale, A. (2014), *Kıvılcımlı Külliyatı*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Kale, A. (2017), "Kimdir Kıvılcımlı?", *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı*, haz. A. Kale, 13-25, Ankara: Dipnot Yayınları.

Kale, A. (haz.) (2018), *Hikmet Kıvılcımlı'nın Kaçış Öyküsü: OA Dosyası*, İstanbul: Sorun Yayınları.

Kale, A. (2025), "Komün Gücü Sahtekarlığı Üzerine 3. Yazım", https://ahmetkale.org/komun-gucu-sahtekarligi-uzerine-3-yazim/ (erişim 20.09.2025).

Kant, I. (1993), *Arı Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Kantorowicz, E.H. (2018), *Kralın İki Bedeni*, çev. Ü.H. Yolsal, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Kara, U. (2014), "Göçebelikten Devletleşmeye Geçiş Üzerine Bir Tahlil: Hikmet Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi Işığında Osmanlı Devletleşmesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 69*(4), 713-737.

Karaca, E. (1999), *Sintinenin Dibinde*, İstanbul: Gendaş Yayınları.

Karaca, E. (2011), *İnadın ve Direncin Adı: Dr. Hikmet Kıvılcımlı*, İstanbul: Destek Yayınevi.

Karamustafa, A.T. (2007), *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, çev. R. Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kaufman, D. (1997), "Thanks for the Memory: Bloch, Benjamin, and the Philosophy of History", *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, ed. J.O. Daniel ve T. Moylan, 33-52, Londra/New York: Verso Books.

Kaya, M. (2004), "Siyasal Katılım: Zeytinburnu Örneği", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi SBE.

Kayaoğlu, M. (2006), "Kıvılcımlı: Teorik-Politik Bir Marksizm İçin...", *Teori ve Politika*, 40, 5-60.

Kayaoğlu, M. (2011), "Tarih Tezi: Materyalist Edinim", *Hikmet Kıvılcımlı Hayatı Eseri Mirası*, der. C. Karagüllü, 85-92, İstanbul: Ok Yayınları.

Kayaoğlu, M. (2013), "Kıvılcımlı'ya Karşı Kıvılcımlı", *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*, haz. D. Küçükaydın, 185-192, İstanbul: Köksüz Yayınlar.

Kayaoğlu, M. (2017), "Kıvılcımlı'nın Aşkınlığı ve Düşkünlüğü", *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı*, haz. A. Kale, 503-526, Ankara: Dipnot Yayınları.

Kellner, D. (2012), "Ernst Bloch, Utopia and Ideology Critique", ed. P. Vieira ve M. Marder, *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*, 83-96, New York: Continuum.

Kellner, D. ve O'Hara, H. (1976), "Utopia and Marxism in Ernst Bloch", *New German Critique*, 9, 11-34.

Keyder, Ç. (1979), "Osmanlı Ekonomisi ve Osmanlı Maliyesi", *Toplum ve Bilim*, 8, 35-43.

Kıvılcım[lı], H. (1935a), "Ön Söz", *Karl Marks'ın Hayatı, Felsefesi, Sosyolojisi*, V.İ. Lenin, 1-2, İstanbul: Marksizm Bibliyoteği.

Kıvılcım[lı], H. (1935b), "Ön Söz", *Gündelikçi İş ile Sermaye*, K. Marks, 3-6, İstanbul: Marksizm Bibliyoteği.

Kıvılcımlı, H. (1937), "Eser Hakkında Birkaç Söz", *Kapital Forma 1*, K. Marks, III-V, İstanbul: Emekçi Kütüphanesi.

Kıvılcımlı, H. (20 Ocak 1967), "Kadı İsrailoğlu Simavnalı Şeyh Bedrettin", *Sosyalist*, 1.

Kıvılcımlı, H. (15 Aralık 1970), "Tarihte Büyük Devrimciler 1: Spartaküs", *Sosyalist*, 9.

Kıvılcımlı, H. (22 Aralık 1970), "Tarihte Büyük Devrimciler 2: Şeyh Bedrettin", *Sosyalist*, 10.

Kıvılcımlı, H. (29 Aralık 1970), "Tarihte Büyük Devrimciler 3: John Ball", *Sosyalist*, 11.

Kıvılcımlı, H. (2 Şubat 1971), "Yeter Be! Duyuru ve Çağrı", *Sosyalist*, 16.

Kıvılcımlı, H. (16 Mart 1971), "Ordu Kılıcını Attı!..", *Sosyalist*, 22.

Kıvılcımlı, H. (1979a), *Kim Suçlamış?*, İstanbul: Yol Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (1979b), *Legaliteyi İstismar*, İstanbul: Yol Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (1995), *Sosyalist Gazetesi Yazıları*, İstanbul: Diyalektik Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2007a), "Hikmet Kıvılcımlı'nın Kendi Kaleminden Hayatı", *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, 23-26, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2007b), *Emperyalizm Geberen Kapitalizm*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2007c), *Anayasa (Teklifi)*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2007d), *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2007e), *Türkiye'de Kapitalizmin Gelişimi*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2007f), "Kadı İsrailoğlu Simavnalı Şeyh Bedreddin", *Tarih Ütopya İsyan Şeyh Bedreddin*, haz. B. Çoban, 37-54, İstanbul: Su Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2008a), *Edebiyatı Cedide'nin Otopsisi*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2008b), *Türkiye İşçi Sınıfının Sosyal Varlığı*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2008c), *Marks-Engels*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2008d), *Marksizm Kalpazanları Kimlerdir?*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2008e), *Durum Yargılaması ve 5 Mart Toplantısı*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2008f), *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2009a), *Yol Kitap 1 - Genel Düşünceler*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2009b), *Günlük Anılar*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2009c), *Yol Kitap 3 - Partide Konaklar ve Konuklar*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2009d), *Yol Kitap 5C - Müttefik: Köylü*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2009e), *Yol Kitap 5D - Yedek Güç: Milliyet (Doğu)*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2010), *Deccal Kapımızı Nasıl Çalıyor!*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011a), *Tarih Yazıları*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011b), *Devrimci Aydın Nedir?*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011c), *Vatan Partisi Tüzük ve Programı*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011d), *Fetih ve Medeniyet*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011e), *Eyüp Sultan Konuşması*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011f), *Halk Savaşının Planları*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011g), *İlkel Sosyalizmden Kapitalizme İlk Geçiş İngiltere*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011h), *İlkel Sosyalizmden Kapitalizme Son Geçiş Japonya*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011ı), *Toplum Biçimlerinin Gelişimi*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011j), *Türkiye Köyü ve Sosyalizm*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011k), *TİP Seminerleri*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2011l), *Demokrasi Türkiye Ekonomi Politikası*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2013), *Komün Gücü*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2014a), *Tarih Devrim Sosyalizm*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2014b), *Allah-Peygamber-Kitap*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kıvılcımlı, H. (2015), *Genel Olarak Sosyal Sınıflar ve Partiler*, İstanbul: Derleniş Yayınları.

Koçak, O. (1999), "Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş", *Defter*, 37, 93-114.

Kolakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism Volume III Breakdown*, çev. P.S. Falla, Oxford: Oxford University Press.

Korcan, K. (1988), *Ateşten Köprü*, İstanbul: Bibliotek Yayınları.

Korcan, K. (1989), *Harbiye Kazanı*, İstanbul: E Yayınları.

Koselleck, R. (2004), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, çev. K. Tribe, New York: Columbia University Press.

Kundakçı, S.Ş. (2005), *Bir Ömür Bir Sohbet*, haz. E. Tosun, İstanbul: TÜSTAV Yayınları.

Küçük, Y. (1994), "Çağdaş Yol Dergisi ile Söyleşi", *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, 170-182, İstanbul: Alaz Yayıncılık.

Küçükaydın, D. (2009), *Marksizmin Marksist Eleştirisi*, İstanbul: Köksüz Yayınlar.

Küçükaydın, D. (2013a), *Kıvılcımlı Üzerine Yazılar (1975-2012)*, İstanbul: Köksüz Yayınlar.

Küçükaydın, D. (2013b), "Kıvılcımlı'nın Marksizme Katkılarının Eleştirel Değerlendirilmesi", *Dr. Hikmet Kıvılcımlı Sempozyumu Bildiriler*, haz. D. Küçükaydın, 53-73, İstanbul: Köksüz Yayınlar.

Kürkçü, E. (1994), "Çağdaş Yol Dergisi ile Söyleşi", *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, 144-169, İstanbul: Alaz Yayıncılık.

Kürkçü, E. (2013), *İsyanın İzinde*, Ankara: Dipnot Yayınları.

Laclau, E. (2016), "Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya", çev. T. Birkan, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, der. C. Mouffe, 79-112, İstanbul: İletişim Yayınları.

Lefebvre, H. (2012), *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Levitas, R. (1990), "Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia", *Utopian Studies, 1*(2), 13-26.

Löwy, M. (1988), "Marxism and Liberation Theory", *Notebooks for Study and Research*, 10, 3-39.

Löwy, M. ve Sayre, R. (2007), *İsyan ve Melankoli*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları.

Marx, K. (1970), *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1979), *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Bir Ön Çalışma*, çev. S. Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2000), *1844 El Yazmaları*, çev. M. Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2009), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2010a), *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K. (2010b), "Letter to Arnold Ruge, Kreuznach, September 1843", *Marx Engels Collected Works - cilt 3*, ed. ve çev. J. Cohen v.d., 141-145, Londra: Lawrence and Wishart.

Marx, K. ve Engels, F. (1976), *Din Üzerine*, çev. K. Güvenç, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1995), *Seçme Yazışmalar I (1844-1869)*, çev. Y. Fincancı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (2018a), *Alman İdeolojisi*, çev. O. Geridönmez ve T. Ok, İstanbul: Kor Kitap.

Marx, K. ve Engels, F. (2018b), *Komünist Manifesto*, çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mendieta, E. (2005), "Introduction: Religion as Critique: Theology as Social Critique and Enlightened Reason", *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, ed. E. Mendieta, 1-17, New York/Londra: Routledge.

Moir, C. (2013), "The Education of Hope: On the Dialectical Potential of Speculative Materialism", *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ed. P. Thompson ve S. Zizek, 121-143, Durham/Londra: Duke University Press.

Moir, C. (2016a), "Beyond the Turn: Ernst Bloch and the Future of Speculative Materialism", *Poetics Today, 37*(2), 327-351.

Moir, C. (2016b), "Casting a Picture", *Anthropology & Materialism*, 3, 1-18.

Moir, C. (2018), "Ernst Bloch: The Principle of Hope", *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, dijital versiyon, ed. B. Best, W. Bonefeld ve C. O'Kane, Londra: SAGE Publishing.

Moir, C. (2019), *Ernst Bloch's Speculative Materialism*, Leiden: Brill.

Mollaer, F. (2018), *Yerliciliğin Retoriği*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Morgan, L.H. (1986), *Eski Toplum*, cilt 1, çev. Ü. Oskay, İstanbul: Payel Yayınevi.

Moylan, T. (1990), "Bloch Against Bloch: The Theological Reception of Das Prinzip Hoffnung and the Liberation of the Utopian Function", *Utopian Studies, 1*(2), 27-51.

Münster, A. (2007), "Ernst Bloch ve Devrimci Romantizm", çev. B. Çölgeçen, *Devrimci Romantizm*, ed. M. Blechman, 221-232, İstanbul: Versus Kitap.

Nâzım Hikmet (1968), *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, Ankara: Dost Yayınları.

Nâzım Hikmet (1988), *Benerci Kendini Niçin Öldürdü? - Şiirler 2*, İstanbul: Adam Yayınları.

Negt, O. (1975), "Ernst Bloch, The German Philosopher of the October Revolution", çev. J. Zipes, *New German Critique*, 4, 3-16.

Negt, O. (1976), "The Non-Synchronous Heritage and the Problem of Propaganda", *New German Critique*, 9, 46-70.

Neuman, W.L. (2014), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 2. cilt, çev. S. Özge, Ankara: Yayınodası Yayıncılık.

Ocak, A.Y. (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Okyayuz, M. (1999), "Ernst Bloch'un Gözüyle Alman Aydınlanması", *Doğu Batı*, 7, 179-190.

Okyayuz, M. (2009), "Ernst Bloch", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, cilt 1, ed. Ç. Veysal, 173-215, İstanbul: Etik Yayınları.

Öğütle, V.S. ve Çeğin, G. (2008), "Hikmet Kıvılcımlı'da Sosyolojik Temalar ve Durkheim Sosyolojisinin Erken Dönem Eleştirisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 6*(11), 517-528.

Öncü, A. ve Ulus, Ö.M. (2019), "Türkiye Solunun Aşil Topuğu: 1960-1971 Yıllarında Türkiye Solundaki Devlet Tartışmalarının Karatani'nin Sermaye-Ulus-Devlet Çerçevesinden İrdelenmesi", *Çalışma ve Toplum*, 60, 39-78.

Özcan, C. (2018a), "Türkiye Sosyalist Hareketinde Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın Yeri: Tarih Tezi ve Din Yorumu", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.

Özcan, C. (2018b), "Hayatı ve Eserleriyle 'Komple Bir Entelektüel' Olarak Dr. Hikmet Kıvılcımlı", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6(2), 176-202.

Özel, İ. (1984), *Cellâdıma Gülümserken*, İstanbul: İmge Kitap.

Pinder, D. (2002), "In Defence of Utopian Urbanism: Imagining Cities after the 'End of Utopia'", *Geografiska Annaler*, 3-4, 229-241.

Plaice, N., Plaice, S. ve Knight, P. (1986), "Translators' Introduction", *The Principle of Hope Volume One*, E. Bloch, XIX-XXXIII, Cambrigde/Massachusetts: The MIT Press.

Rabinbach, A. (1977), "Unclaimed Heritage: Ernst Bloch's Heritage of Our Times and the Theory of Fascism", *New German Critique*, 11, 5-21.

Rabinbach, A. (1985), "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", *New German Critique*, 34, 78-124.

Rankin, S. (2011), "Bloch, Ernst", *The Encyclopedia of Literary and Cultural Theory*, cilt III, ed. M.K. Booker, 924-928, Sussex: Blackwell Publishing.

Raulet, G. (1976), "Critique of Religion and Religion as Critique: The Secularized Hope of Ernst Bloch", çev. D.J. Parent, *New German Critique*, 9, 71-85.

Rismal, N. (2017), "The Ends of Utopian Thinking: Marx, Adorno, Bloch", *Unpublished PhD Thesis*, Cambridge: University of Cambridge, Robinson College.

Roberts, R. (1990), *Hope and Its Hieroglyph: A Critical Decipherment of Ernst Bloch's Principle of Hope*, Atlanta: Scholars Press.

Ross, K. (2016), *Ortak Lüks*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Sadi, K. (1994), *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Schelling, F.W.J. (1988), *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of this Science*, çev. E.E. Harris ve P. Heath, Cambridge: Cambridge University Press.

Schmieder, F. (2012), "No Place Yet: Ernst Bloch's Utopia in Exile", *"Escape to Life" German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*, ed. E. Goebel ve S. Weigel, 128-141, Berlin/Boston: de Gruyter.

Scholem, G. (1976), *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, ed. W.J. Dannhauser, New York: Schocken Books.

Siebers, J. (2013), "Ernst Bloch's Dialectical Anthropology", *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ed. P. Thompson ve S. Zizek, 61-81, Durham/Londra: Duke University Press.

Sönmez, B. (2013), "Ütopya: Sol İlahiyat!", *Sol İlahiyat*, der. K. Özdoğan ve D.A. Akkoç, 37-51, İstanbul: Birikim Yayınları.

Sözen, A. (2019), "Hayatı, Eserleri ve Felsefesiyle Dr. Hikmet Kıvılcımlı", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi SBE.

Suvin, D. (1997), "Locus, Horizon, and Orientation: The Concept of Possible Worlds as a Key to Utopian Studies", *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, ed. J.O. Daniel ve T. Moylan, 122-137, Londra/New York: Verso Books.

Tahir, K. (1991), *1950 Öncesi Hapishane Notları*, haz. C. Yazıoğlu, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tevetoğlu, F. (1967), *Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910-1960)*, Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Thompson, P. (2009), "Introduction: Ernst Bloch and the Quantum Mechanics of Hope", *Atheism in Christianity*, E. Bloch, IX-XXX, Londra: Verso Books.

Thompson, P. (2013a), "The Privatisation of Hope and the Crisis of Negation", *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ed. P. Thompson ve S. Zizek, 1-20, Durham/Londra: Duke University Press.

Thompson, P. (2013b), "Religion, Utopia, and the Metaphysics of Contingency", *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ed. P. Thompson ve S. Zizek, 82-105, Durham/Londra: Duke University Press.

Thompson, P. (2017), "Ernst Bloch on Thomas Muntzer", https://www.spiked-online.com/2017/10/27/ernst-bloch-on-thomas-muntzer/ (erişim 20.10.2019).

Toscano, A. (2013), *Fanatizm: Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, çev. B. Özkul, İstanbul: Metis Yayınları.

Tunçay, M. (2009), *Türkiye'de Sol Akımlar: 1925-1936*, cilt 2, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tutkal, S. (2016), "Ernst Bloch, Ütopyacı Teoriler ve Kurtuluşçu Teolojiler", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.

Tutkal, S. (2019), "Ernst Bloch ve Kurtuluş Teolojisi", *Kampfplatz*, 12, 65-80.

Türkali, V. (2017), "Bize Işık Tutan Dr. Hikmet Kıvılcımlı'ydı", *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı*, haz. A. Kale, 403-414, Ankara: Dipnot Yayınları.

Uslu, A. (2017), *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Uyar, T. (1993), *Dünyanın En Güzel Arabistanı*, İstanbul: Can Yayınları.

Ünsal, S. (1995), "Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi", *Kebikeç*, 1, 153-160.

Ünsal, S. (1996), "Hikmet Kıvılcımlı ve Vatan Partisi", yayımlamamış yüksek lisans tezi, Antalya: Akdeniz Üniversitesi SBE.

Ünsal, S. (1998), "Türkiye'de Komünist Düşüncenin Kaynaklarından Biri Olarak Dr. Hikmet Kıvılcımlı", *Toplum ve Bilim*, 78, 108-133.

Ünüvar, K. (2007), "Türkiye'de Sol Düşünce ve Din", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 8: Sol*, ed. M. Gültekingil, 873-895, İstanbul: İletişim Yayınları.

Vieira, F. (2017), "Ütopya Kavramı", çev. Z. Demirsu ve D. Göl, *Ütopya Edebiyatı*, haz. G. Claeys, 3-35, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Weeks, K. (2014), *Çalışma Sorunu*, çev. T. Tosun, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yılmaz, L. (2010), *Modern Zamanın Tarihi*, çev. M.E. Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.

Yurtsever, H. (2016), *Yükseliş ve Düşüş: Türkiye Solu 1960-1980*, İstanbul: Yordam Kitap.

Yusufoğlu, Y. (2017), "Kıvılcımlı Yurtdışında", *Hikmet Kıvılcımlı Kitabı*, haz. A. Kale, 453-464, Ankara: Dipnot Yayınları.

Zipes, J. (1988), "Introduction: Toward a Realization of Anticipatory Illumination", *The Utopian Function of Art and Literature*, E. Bloch, XI-XLIII, Cambridge: MIT Press.

Zipes, J. (2018), *Peri Masalları ve Yıkma Sanatı*, çev. Z. Çiftçi-Kamburoğlu, İstanbul: Alfa Yayınları.

Zipes, J. (2019), *Ernst Bloch: The Pugnacious Philosopher of Hope*, Switzerland: Palgrave MacMillan.

Zizek, S. (2019), "Bloch'un 'Henüz-Olmayan' Ontolojisi", çev. S. Oğuz, *Kampfplatz*, 12, 15-20.

*"Tarihsel, kültürel ve toplumsal mirasın artık birer kalıntı veya çerçöp gibi görünen parçalarından, ezilenlerin unutulmaya yüz tutmuş ya da hiç gün yüzüne çıkma şansı bulamamış imkânlarından sosyalist bir geleceğe dair gömü arayışından taviz vermeyen Kıvılcımlı da tıpkı Bloch gibi serbest bir arama tarama faaliyetine girişmiş ve enternasyonal sosyalist teoriyi bulunduğu coğrafya ve tarihsel mirasla birleştirerek ona yenilikçi bir katkı verme çabasında olmuştur."*

*Sosyalizmin Definesini Aramak*, dünyada ve Türkiye'de sosyalizmin iki sıra dışı, hatta kimilerince "sapkın" sayılan düşünürünün yollarını kavuşturuyor: Ernst Bloch ve Dr. Hikmet Kıvılcımlı. Farkı coğrafyalarda, farklı şartlarda yetişmiş ve yaşamış iki düşünür bir noktada ortaktırlar: Dinde, geçmiş tarihsel tecrübelerde, geleneklerde ve kadim anlatılarda kazı yaparak, sosyal devrimin, sosyalizmin derin köklerini ararlar.

Barış Aydın, Bloch'un ve Kıvılcımlı'nın düşünce dünyalarını ortaklıkları ve farklarıyla analiz ediyor bu kitapta. Bir temel ortaklık ve büyük bir aşk ve şevk kaynağı olarak, "İnsanın kolektif eylemine duyulan inanç" süzülüyor o analizden.

Sosyalist düşüncenin "yerli" ile "evrensel"i kaynaştırma gücüne örnek bir çalışma.




iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3965-7
9 789750 539657
KDV'DEN MUAFTIR