



**T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

KEMAL TAHİR ve KEMALİZM: RESMİ İDEOLOJİ ve EDEBİYAT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALİCAN ÇINAR

BURSA – 2019



**T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

KEMAL TAHİR ve KEMALİZM: RESMİ İDEOLOJİ ve EDEBİYAT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALİCAN ÇINAR

**Danışman:
Doç. Dr. BENGÜL GÜNGÖRMEZ AKOSMAN**

BURSA – 2019

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Sözyoloji Anabilim / Ana sanat
Dali Sözyoloji Bilim Dalı'nda 701.644.001
numaralı Alican CİNAR 'nin
hazırladığı "..... Kemal Tahir ve Kemalîyyat - Resmî İdeoloji ve Edebiyat
....." konulu (Yüksek Lisans / ~~Doktora~~ /
~~Sanatta Yeterlik Tezi / Çalışması~~) ile ilgili tez savunma sınavı, 27.06 2019 günü
14.00-15.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın
tezinin/çalışmasının (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna
..... (oybirliği / ~~oyçokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye

Doç. Dr. Bengül Güngörmez Akosman

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi Erhan Kuçlu

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Alim Yılmaz

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

27.06 2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
.....SOSYOLOJİ..... ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 12/06/2019

Tez Başlığı / Konusu: KEMAL TAHİR ve KEMALİZM: RESMİ İDEOLOJİ ve EDEBİYAT

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarında oluşan toplam 220 sayfalık kısmına ilişkin, 11/06/2019 tarihinde şahsım tarafından *TURNİTİN* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezim benzerlik oranı % 12 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılma Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre te çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her tür hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

11. 06. 2019

Adı Soyadı: Alişan ÇİMAR
Öğrenci No: 707 646 001
Anabilim Dalı: Sosyoloji
Programı: _____
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

(Adı, Soyad, Tarih)

Doç. Dr. BENGÜLE FİNGÖRMEZ AKOSMAN

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Kemal Tahir ve Kemalizm: Resmi İdeoloji ve Edebiyat” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallara uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

05. 07. 2019



Adı Soyadı: Alican ÇINAR

Öğrenci No: 701644001

Anabilim Dalı: Sosyoloji

Programı: Sosyoloji

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Edebiyat tarihimizin en önemli roman yazarlarından biri olan Kemal Tahir, sol düşünce tarihimizde de özgün ve saygın bir yere sahiptir. Kemal Tahir'in, toplumumuzun yakın ve uzak tarihini konu alan kanonik romanlarını yayımlandığı 1960'lı yıllar, toplumumuzda sol düşünce ve siyasetin gelişip yaygınlık kazandığı yıllardır. 1960'lı yıllarda gelişen sol düşüncenin en önemli karakteristiği, Kemalizm ile ideolojik bir bütünlük kurmuş olmasıdır. Bu bütünlük daha sonraki süreçte “sol Kemalizm” olarak kavramlaştırılmıştır. Kemal Tahir, bu dönemde Cumhuriyet dönemi modernleşme tarihimize ve dolayısıyla Kemalizm'e farklı ve eleştirel yaklaşan ender solcu entelektüellerden biridir. O, Doğu-Batı Ayrımı/Çatışması'ndan hareketle, modernleşme tarihimizdeki uygulamaları içerik, yöntem ve amaç bakımından eleştirir. Kemal Tahir'e göre, yapısı itibariyle Doğulu olan toplumumuzun modernleşme tarihi, aslında “modernleşmenin değil, “Batılaşmanın” tarihidir. Bu nedenle, Ona göre, toplumumuzun kendine has özellikleri, amaçlanan modernleşme için her şeyden önce modernleşme tarihimiz boyunca giderek bozulan devlet/toplum ilişkisinin, Doğulu bir toplum olarak kendi geleneklerine uygun şekilde yeniden tesis edilmesini gerektirmektedir. Kemal Tahir'e göre, bunun gerçekleşmesinin önündeki en önemli engel, Cumhuriyet modernleşmesi itibariyle devletin resmi ideolojisinde bir ideal haline gelmiş olan homojen toplum ya da ulus tasavvurudur. Bu, hem toplumun tarih ve gelenekle ilişkisini keserek geleneksel devlet/toplum ilişkisinin yeniden tesis edilmesini zorlaştırmakta hem de kadim Türk devlet geleneğinin içermediği “etnisiteye” vurgu yaparak, toplumun kolektif bilincindeki devlet anlayışıyla çatışmaktadır. Çalışmanın öne sürdüğü tez, şöyle özetlenebilir: Kemal Tahir düşüncesinde, resmi ideoloji/devlet ideolojisi olarak Kemalizm, toplumumuzun kadim devlet geleneğinden “sapma” ve dolayısıyla geleneksel devlet/toplum ilişkisinden kopuş anlamına gelir.

Yazar Adı ve Soyadı: Alican ÇİNAR

Üniversite : Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Sosyoloji

Bilim Dalı : Sosyoloji

Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi

Sayfa Sayısı :

Mezuniyet Tarihi : / / 20.....

Tez Danışman(lar)ı : Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN

KEMAL TAHİR ve KEMALİZM: RESMİ İDEOLOJİ ve EDEBİYAT

Anahtar Kelimeler: Kemal Tahir, Kemalizm, Sosyalizm, Resmi İdeoloji.

ABSTRACT

Kemal Tahir, one of the most important novelists of our literature history, has a unique and prestigious place in the history of left wing thought. 1960s in which Kemal Tahir published his canonical novels that are about recent and far history of our society are the years which left wing thought and politics were in progress and became common. In those years, the form of our society and its modernization history are the matter of debate in left wing intellectual orthodoxy. Kemal Tahir was one these intellectuals who joined the debate. The most important characteristic of left wing thought that progressed in 1960s is that it formed completeness with Kemalism. This completeness was later conceptualized *left Kemalism*. Kemal Tahir was one of the rare left intellectuals who approached critically and differently to modernization history of republican period. With a reference to East-West Distinction/Conflict, he criticizes the applications in modernization history in terms of content, method and purpose. According to him, the modernization history of our society which was eastern as a structure is actually not a modernization history but a “westernization” one. Thus, according to Kemal Tahir, the unique characteristics of our society should be restored in accordance with its traditions as an eastern society. According to him, the most important obstacle against it is the realization of nation and homogenous society. This both makes it harder to reestablish traditional state/society relationship by breaking off the relation with history and tradition and conflicts with the state understanding in society’s collective awareness by emphasizing “ethnicity” which doesn’t have a place in Turkish state tradition. The thesis this study put forward can be summarized; in Kemal Tahirian thought, Kemalism as official ideology/state ideology means deviation from our society’s autochthonic state understanding and thus a disengagement from traditional state/society relationship.

Name and Surname : Alican ÇİNAR

University : Uludag University

Institution : Social Science Institution

Field : Sociology

Branch : Sociology

Degree Awarded : Master

Page Number :

Degree Date : / / 20.....

Supervisor (s) : Assoc. Prof. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN

KEMAL TAHİR and KEMALISM: STATE IDEOLOGY and LITERATURE

Keywords: Kemal Tahir, Kemalism, Socialism, State/Official Ideology.

ÖNSÖZ

Bu çalışma, edebiyat ve düşünce dünyamızın en saygın şahsiyetlerinden biri olan Kemal Tahir'in, Kemalizm'e ilişkin görüşlerini anlamaya atılmış bir ilk adımdır. Sosyoloji alanında Kemal Tahir'de Kemalizm problemini konu alan bu ilk akademik çalışma, aynı zamanda yazarının da ilk akademik çalışmasıdır. "İlk"ler, zordur. Bu "ilk adımları", ancak üzerimde hakkını bir ömür boyu ödeyemeyeceğim kadar büyük emekleri olan insanların, bana derin bir samimiyetle verdikleri destek sayesinde atabilirdim.

Her şeyden önce, sevgili Hocam Doç. Dr. Bengül Güngörmez Akosman, danışmanlığında yürütülen "Şarkiyatçılık ve Batıcılık" dersinin konu başlıkları arasında Kemal Tahir'e yer vermeseydi, belki de bu çalışma hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktı. Dersler dönemi kapanıp, Bengül Hoca'ya Kemal Tahir üzerine çalışmak istediğimi söyleyince, o bana, Kemal Tahir'i Türk solu, ilişkilendirerek çalışmamı önermişti. O zaman, bu fikrimizi bir de Hocamız, Prof. Dr. Hüsamettin Arslan'a açmıştık. O, Kemal Tahir'in Türk solu ile ilişkilendirilmesinin meşakkatli olacağını düşünerek, bunun yerine, başlığını da belirterek Kemalizm ile ilişkilendirilmesini önerdi. Tezimizin konusu ve başlığı onun imzasını taşıyor.

Şimdi düşününce bana çok hazin gelen bir şey var. Hüsamettin Hoca ile belirlediğimiz konuyu ve başlığı Bengül Hoca öğrendiğinde gülümseyip, bunun da en azından Türk solu kadar meşakkat isteyebileceğini söylediğini hatırlıyorum. Hüsamettin Hoca bunun üzerine bana, "Endişelenme demişti, oturacağız, eksikliğini gediğini konuşacağız, sen yeter ki oku ve çalış, biz daha buradayız!"

Ne yazık ki ilk kez sözünü tutmadı. Onu çok apansız kaybettik. Çalışmayı, bu acının ağır tesiri altında tamamladım. İçinde onun imzasına sıkça rastlanacak. Bunun, hem onun üzerimdeki emeğinin hem de ona olan sonsuz minnetimin doğal sonucu olarak karşılanmasını isterim. Hüsamettin Hoca bir kitabının teşekkür kısmında şöyle yazmıştı: "Bu metinde, "etik", "tolerans", "hoşgörü" ve "merhamet" kavramlarına her vurgumda sevgili annemin sufi geleneğinin tecessüm ettiği kişiliğinin mührü var; yaşlandıkça ona benziyorum. Sevgili anneciğim, bir kere daha mübarek ellerinden öpüyorum ve sonsuza kadar öpreceğim". Bu metninde kayda değer her vurgusunda Hüsamettin Arslan'ın mührü var. Aziz hatrasını en iyi dileklerle yad ediyorum ve

sonsuz kadar edeceğim. Sufi gelenek, “pîr”e tevazuyu değil, tezellülü emreder. Ona olan “teşekkürümü” ancak bu şekilde ifade edebilirim.

Bi't-tezellül hâk-i pâ-y-i pîre yüz sür mâ gibi

Î'tilâ-yı kadr ise maksûd eğer Tûbâ gibi

Sevgili Hocam ve danışmanım Bengül Hoca'ya her şeyden önce Hüsamet'in Hoca'nın eksikliğini bizlere hissettirmede için teşekkür etmeliyim. Tez sürecimde, benim de şahidi olduğum zor zamanlarına rağmen, çalışmamın her satırıyla ilgilendi, tavsiyelerde bulundu ve bunları yaparken yüzündeki tebessüm ve şefkat hiç eksik olmadı. Çalışmanın kurgusu, biraz da zorunlu olarak Kemal Tahir'i Türk solu ile ilişkilendirecek şekilde hazırlandı. Bunun, bir yönüyle Bengül Hoca'nın tavsiyesini karşıladığı için mutluyum. Çalışmada, Kemal Tahir'in ATÜT'e dair düşüncelerini oryantalizm ile ilişkilendirilerek ele alabilmeyi de onun derslerine borçluyum. Hakkını asla ödeyemeyeceğim. Yüzündeki tebessümün hayatı boyunca daim olmasını diliyorum.

Tez sürecim içerisinde hazırlamış olduğum bir başka metin hakkında konuşurken, İbrahim Hoca'dan hiçbir zaman unutamayacağım şu nasihati almıştım: “Totalitarizmi eleştiren bir “dil”, totaliter olmamalıdır.” Çalışmada, 1960'lı yıllar hakkında genel ve kapsayıcı değerlendirmeler yapmak zorunda kalırken bu sözü hep hatırladım. Geniş ve yoğun bir tarihsel kesit olması, değerlendirmeleri “total” kılmış olabilir. Umarım “dil” için aynı şey geçerli değildir. Sevgili Hocam Doç. Dr. İbrahim Keskin'e üzerimdeki emekleri ve tez sürecim boyunca, tez üzerine yoğunlaşmama imkan tanıyacak şekilde hayatımı kazanmama yardımcı olduğu için sonsuz teşekkür ederim. Yanına gittiğimizde, büyük bir geniş yüreklilikle, “Buyurun çocuklar, hoş sefa geldiniz!” diyen sesi hep kulaklarımda çınlayacak.

Bütün bir öğrencilik hayatımı ailemin maddi ve manevi desteği sayesinde sürdürdüm. Babam, tez sürecim içinde geçirdiği ağır bir rahatsızlık nedeniyle hastanede yatarken ona refakat ettiğim odada, “Ben iyiyim, sen kitap okumanı bölme benim için” diyecek kadar önemsediyormuştu yapmaya çalıştığım şeyi. Kemal Tahir, Anadolu hakkında konuşurken, “Biz üzerinde durulacak önemli özellikler gösteren bir milletiz” der. El hak! Annem, “Sen kitap okuyunca mutlu oluyorsun, ben de sen mutlu olunca” diyip dualarını benden hiçbir zaman esirgemedi. Mübarek ellerinden öpüyorum anneciğim. Kardeşlerine, hayatının her anında “sahip çıkan” ablalarıma sonsuz teşekkürler. Sizi çok seviyorum.

Tez sürecim boyunca motivasyonumu kaybettiğim sıralarda daima yanımda olan arkadaşlarım, Mehmet Çolakoğlu'na, Burak Doğangönül'e, Berat Can Öztan'a ve Göktürk Çetiner'e teşekkür ederim. Tez sürecim boyunca, hayatıma, önemli bir yer edinecek kimse dahil olmadı, ama böyle bir yere sahip kimileri hayatımdan çıktı; bıraktıkları hatıralar için onlara da teşekkür ederim.

Ve “beni leylak kokusundan çoban çevgenine/arastadan ırmaklara çarkettiren dargınlık!”a, Fatoş'a, teşekkür ederim. Benim için katlandığım fedakarlıklar için sana hep minnettar olacağım.

Son olarak, metnin müstakbel muhataplarıyla bizzat Kemal Tahir hakkında bir şeyi paylaşmak istiyorum. Kemal Tahir'in ilk eşi Fatma İrfan, bir yazısında “Kemal Tahir'le konuşan herkes, bir parça Kemal Tahir'leşir” der. Eğer bu yargıya, Kemal Tahir'i okuyan herkes” de dahil edilebilirse, kendi tecrübelerime dayanarak bilmukabele katıldığımı belirtmek isterim. Kemal Tahir'den etkilenmemek gerçekten zor ve ben akademik hayatımızın muzdarip olduğu “objektivizm” mitine rağmen bunu paylaşmayı dürüstlük sayıyorum. Elbette Kemal Tahir'den etkilenmek, düşüncelerine kayıtsız şartsız katılmak anlamına gelmiyor. Ercan Kesal, tez sürecim içerisinde katıldığım bir Kemal Tahir sempozyomunda onun için, “Kemal Tahir, Türkiye'dir” demişti. Kemal Tahir'den etkilenmenin her şeyden önce bununla ilgisi olabilir.

Elbette bu çalışma, iç ve dış sınırlılıklar nedeniyle ele aldığı konunun tüm detaylarını işlemiş ya da tüm problemlerini çözmüş olma iddiasında değildir. Bir giriş ve hazırlıktır. Ülkemizin akademik ve entelektüel hayatına ufacık da olsa bir katkı yapmış olmasını diliyorum.

İçindekiler

ÖZET	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: KEMAL TAHİR'İN BİYOGRAFİSİ	18
1.1. Ailesi, Çocukluğu ve Gençlik Yılları	18
1.2. Mahkumiyet Yılları	24
1.3. Hürriyetin İlk Yılları.....	26
1.4. Yol Ayrımı'na Kadar Esen Kemal Tahir Fırtınası	28
1.5. "Fırtına Dindi"	30
2. BÖLÜM : KEMAL TAHİR DÜŞÜNCESİNİN KONTEKSTİNDE RESMİ İDEOLOJİ ve SOL.....	33
2.1. Resmi ideoloji Heyulası	33
2.2. Modernitenin Politik Dinleri.....	44
2.3. Bilim-izm	56
2.4. <i>Kadro'</i> dan 1960'lara Türk Solunda Kemalizm ve Toplum	67
3. BÖLÜM: KEMAL TAHİR DÜŞÜNCESİ	105
3.1. Konteksti İçinde Kemal Tahir Düşüncesinin Ayırıcı Nitelikleri.....	105
3.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Toplum, Marksizm ve Sosyalizm.....	121
3.2.1. Kemal Tahir Düşüncesinin Serencamı: "Gene yanılmışız arkadaş!"	121
3.2.2. Doğu-Batı Ayrımı/Çatışması	130
3.2.3. Kemal Tahir Düşüncesinde Osmanlılık ve ATÜT.....	137
3.2.4. Kemal Tahir'de Marksizm ve Sosyalizm ve Solun Eleştirisi	164
4. BÖLÜM: KEMAL TAHİR VE KEMALİZM	180
4.1. Kemal Tahir ve Mustafa Kemal Kültü.....	180
4.2. Kemal Tahir'in Gözünden Milli Mücadele	190
4.3. Cumhuriyet Dönemi ve Resmi İdeolojiye Bakışı	210
4.3.1. Doğu-Batı Çatışması Ekseninde Batılaşma ve Kemalizm.....	210
4.3.2. Kemal Tahir'in Cumhuriyet Devrimlerine Bakışı	224
4.3.3. Resmi İdeoloji ve Resmi Solun Eleştirisi	231
SONUÇ.....	242
KAYNAKÇA.....	248

KISALTMALAR

ATÜT: Asya Tipi Üretim Tarzı

BMK: Bir Mülkiyet Kalesi

ç.n. : Alıntılanan eseri çevirenin notu.

DA: Devlet Ana

HŞİ: Hür Şehrin İnsanları

KK: Kurt Kanunu

MDD: Milli Demokratik Devrim

TİP: Türkiye İşçi Partisi

y.n. : Yazarın notu

YA: Yol Ayrımı

YS: Yorgun Savaşçı

*Kimdiyse sana Hayy olarak gelen,
ona bir narin ceylan ölüsü kaldı senden...*

Merhum Hocam, Prof. Dr. Hüsamettin Arslan'ın aziz hatırasına...

GİRİŞ

Modern edebiyat eleştirisinin kurucu babalarından, eleştirmen ve yazar Charles Augustin Sainte-Beuve, “Her eleştirmenin diyor, ruhundaki yırtıcılık iştahasını doyumak için didiklemek zorunda kaldığı bir av vardır. Benimkinin adı da Balzac.” Kemal Tahir’in notlarında da yer alan bu söz üzere düşünöldüğünde denebilir ki, “eleştirmenler” için belki de Türkiye’deki “Balzac” da Kemal Tahir’dir. Kemal Tahir’in eserleri ve düşünceleri pek çok yönüyle didik didik edilmiştir.

Elinizdeki çalışma ise, eserleri ve aykırı düşünceleriyle edebiyat ve düşünce tarihimizin, en çok “didiklenen” entelektüellerinden biri olan Kemal Tahir’in, sosyoloji alanında yapılan akademik çalışmalar açısından henüz “didiklenmemiş” bir yönünü, Kemalizm’e ilişkin düşüncelerini anlama çabasını yansıtır. Bu çalışma, aynı zamanda Kemal Tahir’in düşünce dünyasını, *doğrudan* Kemalizm’e ilişkin yaklaşımı ve yorumları açısından ele alan ilk akademik çalışmadır. Dolayısıyla, alanında Kemal Tahir düşüncesini konu eden akademik çalışmalar açısından var olan bir boşluğu, kendi sınırlılıkları içinde doldurma gayesi güder.

Kemal Tahir düşüncesinin gelişim süreci de olan 1960’lı yıllar, ülke tarihimizde sol düşünce ve siyasetin gelişme gösterip, yaygınlık kazandığı yıllardır. Buna bağlı olarak, toplumumuzun yapısı, modernleşme tarihi, muhtemel bir sosyalist sistemin geleceğine ilişkin tartışmalar, uzun bir süre sol entelektüel ortodoksinin gündemini oluşturmuştur. Bu tartışmalara katılan ve belki de en çok yankı uyandıran entelektüellerinden birisi de Kemal Tahir’dir. Bu dönemde romanları vasıtasıyla ortaya koyduğu aykırı düşüncelerle, bugün bile kendinden söz ettirecek kadar sert bir “Kemal Tahir fırtınası” esmiştir. Kemal Tahir’in düşüncelerinin, toplumsal sorunlarımız ve düşünce dünyamız için bugün bile anlamlı pek çok şey ifade ettiği söylemek mümkündür.

Akademik nitelik taşıyan her çalışmanın girişinde olduğu gibi, bu çalışmanın giriş bölümünde de öncelikle inceleme konusu haline getirilen “probleme” ilişkin öne sürülen tez ya da temel varsayımın belirtilmesi gereklidir. Ancak ben bunu yapmadan önce, söz konusu etmiş olduğumuz boşluğun muhtemel nedenleri ve dolayısıyla bu boşluğu kapatmak amacıyla olan bu çalışmanın taşıdığı handikaplar ve sınırlılıklar üzerinde durmak istiyorum.

Bu çalışma, her şeyden önce “ilk” olmanın tüm handikaplarını taşımaktadır. Fakat belki de en büyük handikapı, inceleme konusu yaptığı olgudan, yani Kemal Tahir’e ait somut entelektüel mirasın, bir diğer deyişle birincil kaynakların muhtevassından kaynaklanmaktadır. Kemal Tahir’in entelektüel düşüncelerini romanları dışında ancak, ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra Cengiz Yazoğlu tarafından derlenip yayımlanan on beş ciltlik Notlar külliyatından öğrenebiliyoruz. Fakat *Notlar* külliyatı inceleme açısından birçok handikapa sahiptir. Çünkü her şeyden önce bu notlar, kendisi tarafından iç tutarlılığa sahip bir sistem halinde işlenmemiştir.

Notlar’a bakıldığında göze çarpan bir başka husus, Kemal Tahir’in hemen her konudaki düşüncelerinin ve yorumlarının, belli başlı süreklilikler taşımakla birlikte oldukça keskin kopuşlar, radikal değişimler ihtiva ediyor oluşudur. (Biz, söz konusu değişimdeki temel kırılma noktasını, onun Doğu-Batı Ayrımı/Çatışması düşüncesi olarak belirledik.) Bu nedenle Notlar’ında aynı konular hakkında birbirleriyle zıt görüşler ihtiva eden notlar vardır. Bununla birlikte notların büyük bir kısmı tarihsizdir. Bu durum, Kemal Tahir’in fikri kronolojisinin ve yönelimlerinin oldukça iyi bir şekilde tahlil edilmesini gerektirmektedir. Bu tahlil işleminde tarihli notları son derece önemli hale gelmektedir. Çünkü tarihsiz tarihsiz notlarındaki görüşlerin, ancak tarihli notlarındakilerle ve sağlığında yayımlanan romanlarla karşılaştırıldıktan sonra aktarılması mümkündür. Yani her bir notunun, düşüncelerinin hangi evresine tekabül eden görüşler ihtiva ettiği ya da spesifik konularda külliyatın diğer parçalarında bu düşüncelerin tersi istikametinde görüşlerini ihtiva eden not veya notlar olup olmadığı üzerinde büyük bir dikkatle durulması gerekiyor. Entelektüel mirasının, düşüncelerini sistemli bir bütünlük içinde incelemeyi zorlaştıran handikaplara sahip olması Kemal Tahir’in siyasi düşüncelerini konu alan akademik çalışmaları fazlasıyla sınırladığını söylemek mümkündür.

Çalışmamızın kurgusuna da doğrudan etki etmiş bulunan bir başka handikap ise şudur: Kemal Tahir'in notlarının önemli bir kısmı, herhangi bir olay ya da olguya dair kendi düşünsel kontekstindeki genel eğilimleri, genel geçerlik kazanmış birtakım düşünceleri eleştiren değerlendirmeler içerir. Kemal Tahir'in birçok konuya dair düşüncelerini, tam da bu eleştirel değerlendirmeleri vasıtasıyla öğreniyoruz. Fakat bu durumda, Kemal Tahir'in düşüncelerini anlamlı bir bütünlük içinde sunabilmek için, ele alınan konu her ne ise, ona dair Kemal Tahir'in düşünsel kontekstinde onun eleştirilerine de konu olan bir takım genel kabullerin önceden bilinmesi gerekmektedir. Bu çalışmanın inceleme konusu göz önünde bulundurulduğunda örneğin, Marksizm, Sosyalizm, toplum ya da modernleşme/Batılaşma, Kemalizm ve Cumhuriyet tarihi gibi konulara dair 1960'lı yılların sosyalist entelektüel ortamında, en azından "ortodoksi" statüsüne yükselmiş düşünce ve eğilimlerin ana hatları ölçüsünde de olsa bilinmesi, neredeyse bir zorunluluk halini almaktadır.

Bilindiği üzere 60'lar, ülkemizde sosyalist düşünce ve siyasetin yükselişe geçip yaygınlaştığı yıllardır. Bu yıllarda sosyalist entelektüel ortamda tartışma konusu olan hemen her şeye ilişkin birbirinden oldukça farklı düşünceler dile getirilmiştir. Bu nedenle, 1960'lı yıllar gibi sosyalist düşünce ve siyaset açısından oldukça yoğun ve çetrefil bir tarihsel kesiti, -eğer inceleme konusu bizzat 60'lar değilse- metnin iç disiplinini bozmadan ve inceleme odağından uzaklaşmadan ele almak başlı başına bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, Kemal Tahir'in siyasi düşüncelerini konu alan çalışmaların kahir ekseriyetinde, aynı zamanda bu düşüncelerin "kontekstini" bulmak neredeyse imkansızdır. Halbuki bir ölçüde kontekstine yer vermeden Kemal Tahir'in düşüncelerini anlamlandırabilmek gerçekten zordur. Çünkü, düşüncelerini içeren notlarındaki eleştirel değerlendirmeler, kontekstinden hareketle kaleme alınmıştır.

Bu çalışmanın inceleme konusu açısından burada altı çizilmesi gereken, belki de en önemli şey ise, Kemal Tahir'in eleştirel değerlendirmelerinin niteliği ile ilgilidir. Cemil Meriç, Kemal Tahir'i yad ederken şöyle der: "Dost bir sesteki Kemal, okşayan, inandıran bir ses. Ama bu sesin arada bir korkunçlaştığına da şahit olurduk. Bir vicdanın sesiydi bu" (2015: 253). Kemal Tahir'in "arada bir korkunçlaşan sesini" *Notlar*'ında da duyabiliyoruz.

Notlar külliyatına baktığımızda, Kemal Tahir'in kontekstine dönük eleştirel değerlendirmelerde bulunduğu bazı notlarının argo ifadeler içermekte olduğunu ya da onun Batılaşma diye tabir ettiği modernleşme tarihimizin Cumhuriyet dönemini de kapsayacak şekilde kimi olaylarını ya da uygulamalarını "ajanlık", "ihnet" vs. nitelendirmelerinde bulunarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Kemal Tahir'in, fikri kronolojisinin son döneminde ya da bu çalışmanın kurgusu dahilinde söyleyecek olursak, düşüncelerini Doğu-Batı çatışması içinde şekillendirdikten sonra, düşünsel kontekstine, yakın tarihe, konteksti ve yakın tarih içindeki olaylara, olgulara ya da uygulamalara, kısaca "Batılaşma"ya bakışı fazlasıyla eleştirel bir nitelik kazanmıştır. Fakat bu durum, *Notlar*'ında yer alan kimi değerlendirmelerine eleştirinin ötesine geçecek şekilde yansımıştır. Bu durumun Kemal Tahir düşüncesinin doğrudan Kemalizm problemine dönük olarak ele alınmamış olmasının ve akademik çalışmalar açısından bu problemin bir "boşluk" halinde kalmasının muhtemel nedenlerinden biri olarak görülebilir. Bu türden değerlendirmeleri bir yönüyle resmi ideoloji ile de ilişkilendirilmeye müsait olduğundan, bunun akademik çalışmalarda Kemal Tahir'in doğrudan Kemalizm olgusuyla konu edilmesinden imtina edilmesine sebep olduğu düşünülebilir.

Fakat elbette, Kemal Tahir hakkında, biyografi ya da monografi türünden hazırlanmış akademik çalışmalarda, onun bu konu kapsamındaki düşünceleri söz konusu değerlendirmeler de yer alacak şekilde işlenmemiş değildir. Ancak, netice itibariyle konuya dolaylı olarak temas eden bu tür çalışmalarda, düşüncelerinde yaşanan değişim üzerinde ayrıca durulmadığı için, Kemal Tahir'in ilgili olguya dair bakışı, ağırlıklı olarak Kemal Tahir'in fikri kronolojisinin erken tarihlerindeki düşünceler vasıtasıyla şekillendirilmiştir. Bu durum da Kemal Tahir'in tasvip edilmeyecek türden ifadeler içeren notlarındaki düşüncelerinin göz ardı edilmesine yol açmaktadır.

Kemal Tahir düşüncesini sosyolojik açıdan ele alan akademik çalışmalar açısından var olan bir boşluğu doldurma amacıyla olan bu çalışmada, gerek bu amacın, gerek akademik/entelektüel ciddiyet ve dürüstlüğün gereği olarak Kemal Tahir'in düşüncelerini, aslında düşünceleri hakkında önemli ipuçları vermesine rağmen niteliği nedeniyle birtakım notlarını dışarıda bırakmadan; olduğu haliyle aktardık. Fakat elbette bu, Kemal Tahir'in zikretmiş olduğumuz türden kimi argo ifade ve nitelendirmelerini tasvip

edip katıldığımız anlamına gelmez. Bu çalışmanın muhtemel muhatapları açısından bunun altı ısrarla çizilmelidir.

Fakat soruna, bir de Kemal Tahir açısından bakılmalıdır. Sina Akşin, *Notlar* vasıtasıyla Kemal Tahir'in düşüncelerini konu ettiği bir metninde sözlerine şöyle başlar: “Kemal Tahir'i sağlığında yayımlanmamış notlara ya da romanlarında roman kişilerine söylediği düşüncelere göre tanıtmak ya da değerlendirmek biraz haksız görülebilir. Ne var ki o, roman ve notlar dışında pek bir şey yazmamıştır. Üstelik Türk düşüncesine çok önemli etkileri olmuştur” (Akşin, 2000: 269-270). Gerçekten de entelektüel vârisleri tarafından yayımlanan *Notlar*'ı haricinde elimizde, Kemal Tahir'in düşüncelerini kapsamlı ve tutarlı bir şekilde ortaya koyduğu herhangi bir eser ya da metin yoktur. 1960'lı yıllarda, sanat ve düşünce dergilerinde uzun soluklu yazılar kaleme almak, entelektüeller arasında çok yaygın bir eğilim olmasına rağmen Kemal Tahir'de bu da görülmez; Kayalı'nın da belirttiği üzere, Kemal Tahir'in sıklıkla yazdığı hiçbir yayın organı bulunmamaktadır (Kayalı, 2012: 324). Yalnızca *Notlar* üzerinden Kemal Tahir'i ele almak zorunluluğu düşünceleri açısından başlı başına bir handikaptır.

Tüm bu handikaplar, elinizdeki çalışmada birtakım sınırlılıklara yol açmıştır. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, Kemal Tahir'in düşüncelerinin konteksiyle bir arada ele alınması ihtiyacı vardır. Bu nedenle çalışmada, inceleme kapsamına giren konular dahilinde 60'lı yılların sosyalist düşünce ve siyaset dünyasına yer verdik. Fakat söylemeye bile gerek yok ki bahsi geçen tarihsel kesit, ne yönden bakılırsa bakılsın ayrı bir çalışma konu olacak denli uzun ve karmaşıktır. Bu nedenle, *Kemal Tahir'in düşünsel konteksti olarak* 60'ları, hem dönemin en önde gelen sosyalist hareketleri ya da oluşumlarıyla sınırlayarak hem de bu hareketleri yalnızca kurucu entelektüellerinin düşünceleri vasıtasıyla ele aldık. Bunu yaparken, inceleme kapsamında yer alan konular dahilinde söz konusu hareketlere dair, Kemal Tahir'in görüşlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacak bazı genel ve kapsayıcı tesbitlerde bulunmak gerekti. Bu da kaçınılmaz olarak, dönem içinde yer alan kimi istisna isim ve düşüncelerin görmezden gelinmesi zorunluluğundan doğan bir sınırlılığa yol açtı. Kemal Tahir düşüncesini konteksiyle bir arada ele almak, çalışmanın hacmini önemli ölçüde genişlettiğinden Kemal Tahir'in biyografisinde de mecburen ayrıntılara girilemedi.

Her şeye rağmen bu çalışmanın ele probleme, inceleme konusuna dair bir hazırlık ya da giriş niteliği taşıyan bir çalışmadan beklenecek ölçüde cevap vermeye çalıştığı söylenebilir. O halde, Kemal Tahir'in somut entelektüel mirasına odaklanarak yapmış olduğumuz inceleme neticesinde elde ettiğimiz sonuçlardan hareketle, önce Kemal Tahir düşüncesine dair çizmiş olduğumuz resmi kısaca özetleyip, sonra da çalışmanın Kemal Tahir düşüncesinde Kemalizm problemine dair vermek istediği makul cevabı, temel bir varsayım şeklinde ortaya koyalım.

Her şey önce şunu belirtelim: Osmanlı'da "devlet" in ve toplumun yapısı, Kemal Tahir'in siyasal ve toplumsal fikirlerindeki temel hareket noktasını teşkil eder. Ona göre, Osmanlı devlet ve toplumu, Marksist teorinin şemalarına uymadığından, sosyalist bir dünya görüşüne sahip olmakla birlikte, tarihe ve topluma bakışta, "bütünüyle" ortodoks/klasik Marksist metodolojiye bağlı kalmamış ve toplumumuzun geleneksel ya da mevcut yapısına ilişkin analizlerinde "Doğu-Batı Ayrımı/Çatışması" olarak adlandırdığı bir metodu temel almış ve buna göre Osmanlı'nın Doğu-Batı ayrımının Doğu yakasında yer aldığını belirtmiştir. Söz konusu metot, Doğulu toplumlar ve Batılı toplumlar arasında temel bir ayrıma dayanır. Buna göre tarihte, Doğulu ve Batılı olmak üzere birbirinden bütünüyle farklı iki tür toplum ve dolayısıyla insan tipi var olmuştur. Bunda en temel etken, Doğulu ve Batılı toplumlarda var olan "devletin" formu ve niteliğinin birbirinden farklı olmasıdır. Bu farklılık, Doğulu ve Batılı toplumlar arasında mülkiyet türleri ve anlayışından kaynaklanan temel bir ayrılık yaratır. Batılı toplumlar, çok eski tarihlerden beri kişisel mülkiyetin ve kişisel mülkiyet fikrinin var olduğu toplumlardır. Bu bakımdan Batılı toplumlar aynı zamanda sınıfların ve sınıf çatışmalarının olduğu toplumlardır. Kemal Tahir'e göre bu toplumlarda devlet, Marksist teorinin varsaydığı üzere toplumdaki egemen sınıfın baskı aracı hükmündedir.

Buna karşılık Doğulu toplumlarda, Batı'da olduğu gibi gelişmiş bir mülkiyet anlayışı yoktur. Çünkü devlet, "mülkün" tamamının sahibidir. Bu bakımdan, Batılı toplumlarla mukayese edildiğinde Doğulu toplumlar, "sınıfsız" toplumlar olarak görünür. Fakat burada (Doğu/Asya) devlet, önemli oranda coğrafi şartların belirleyiciliğiyle Batılı toplumlardan farklı olarak "kerim" ya da "ihya edici" bir niteliğe sahiptir. Çünkü Batı'da sürdürülebilir yaşantı sınıfsal dayanışmalarla sağlanmasına rağmen Doğu'da, Batı'da sınıfların üstlendiği her türlü rolü devlet üstlenmiştir. Sürdürülebilir yaşantı ihya edici devlet ile mümkün olabilmektedir. Devlet'in varlığı da

toplumsal “retim” devamına bağlı olduğundan, Doğu’da devlet ile toplum arasında, Batı’daki gibi bütünüyle bir baskı ilişkisi değil, organik bir denge ilişkisi vardır.

Çoğu düşünürün sorduğu gibi akla hemen şu soru gelmiş olabilir: Marksist sosyal teoride, tarihin “ilerletici” gücü sınıf çatışmaları olduğuna göre, “sınıfsız” Doğulu toplumlar, tarihin akışına nasıl dahil olmaktadır?

Kemal Tahir bu soruya “atışmanın”, toplumların kendi iç dinamiklerinde değil, dış dinamiklerde, yani Doğulu ve Batılı toplumlar arasında ilişkide aranması gerektiğini söyleyerek cevap verir. Ona göre tarih, olabilecek en genel anlamda Doğu ile Batı arasındaki “atışmanın” tarihidir. Kemal Tahir “toplumsal değişme”yi mümkün hale getiren ve motive eden çatışmanın, toplumlar arası çatışma olduğu kanaatindedir. Kemal Tahir’e göre Batı, kendi içinde sınıflar arası sömürü düzenine dayalı olduğu gibi, tarih boyunca Doğulu toplumları sömürme eğilimi içinde olmuştur. Bu bağlamda Kemal Tahir, rneğin Haçlı Seferleri ile I. Dünya Savaşı arasında bir nitelik farkı görmez; bunların her biri tarih içinde Doğu’yu sömürmek, talan etmek için yapılmış saldırılardır.

Kemal Tahir’e göre, Osmanlı İmparatorluğu, Doğu-Batı atışması tarihi içinde, Batı’ya karşı Doğu’daki “ilk şuurlu, sistemli, örgütlü karşı koyuştur”; Batı saldırılarına, sömürüsüne karşı Doğulu toplumları savunmuş, korumuş ve yaşatmıştır. Kemal Tahir bunu, Osmanlı’nın “tarihsel misyonu” ya da “dünya görüşü” olarak zikreder; ona göre bu, Osmanlı Devleti’nin “meşruiyet temeli”, yani bir bakıma “resmi ideolojisi”dir. Kemal Tahir bunu bizatihi “Osmanlılık” kavramıyla karşılar.

Kemal Tahir’e göre, Osmanlı’da XIX. yüzyılda başlayıp XX. yüzyılın başına kadar süregiden modernleşme hareketleri, devletin formunu, niteliğini ve misyonunu zaafa uğratmıştır. Bu süreçteki en temel kırılma noktalarını, Yeniçeriliğin Kaldırılması, Tanzimat, II. Meşrutiyet ve İttihat Terakki dönemi olarak belirlemek mümkündür. Kemal Tahir’e göre toplumumuzun “modernleşme” tarihi, aslında modernleşmenin değil, devletimizin ve toplumumuzun “Batılaşmasının” tarihidir. Kemal Tahir Doğulu bir toplumun ya da insanın hiçbir hal ve şart altında Batılı bir toplum ve insan haline gelemeyeceğini düşündüğünden, Batılaşma sürecini “imkansız zorlama” olarak değerlendirir. Bu süreç boyunca olan şey devletin, hem geleneksel formunu hem de “kimliğini” kaybetmesidir. Devlet, bu süre zarfında ihya edici ya da kerim niteliğini de yitirdiğinden, toplumda var olan geleneksel devlet/toplum ilişkisi de bozulmuştur.

Kemal Tahir, bu süreçte İttihat Terakki dönemine özel bir önem atfeder. Çünkü bu dönemde etnisite vurgulu bir Türk kimliği tanımı, devletin resmi ideolojisi haline getirilmesi dolayısıyla, devlet hem “tarihsel misyonundan” hem de “meşruiyet temelinden”, yani “Osmanlılık”tan vazgeçmiştir.

Kemal Tahir, çağdaşı olan pek çok entelektüelden farklı olarak Cumhuriyet dönemi modernleşme tarihini, tüm handikaplarıyla birlikte Osmanlı modernleşmesinin devamı olarak değerlendirir. Ona göre, Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin tarihi de “Batılaşmanın” tarihidir. Bu hususta daha çok süreklilikler üzerinde durmasına rağmen, ona göre Osmanlı enkazı üzerinde yükselen bir ulus-devlet olarak Cumhuriyet’in resmi ideolojisiyle birlikte, “Osmanlılık”tan bütünüyle bir “kopuş” gerçekleşmiştir. Süreklilik, etnisite vurgulu “Türk” kimliğini, Cumhuriyet’in de devletin resmi ideolojisi haline getirmesiyle -ki Kemal Tahir bunun İttihat Terakki’den devralındığı düşünmektedir-, kopuş ise, bu uygulamayla birlikte Osmanlılığın söz konusu kimliğin dışına itilerek, Osmanlılığın tarihsel ve kültürel mirasının reddedilmesiyle gerçekleşmiştir.

Kemal Tahir’e göre Batılaşma sürecindeki uygulamalar, toplumun isteklerinin ürünü olmadığı için toplumda amaçlanan değişimi gerçekleştirememiş, yüzeysel değişimleri olarak kalmıştır. Bu süreçte devletin Batı’ya angaje olması, ona göre toplumu amaçlandığı şekilde modern ya da bir başka deyişle sınıflı bir toplum ya da sınıf çatışmalarının mevcut olduğu bir toplum haline getirmemiştir. Üstelik toplumun Batılı bir toplum olmaya zorlanması, tarihsel süreç içinde kimliğini ve potansiyelini ortaya çıkardığı ve bundan sonra da ortaya çıkaracağı yegâne “çatışma” olan Doğu-Batı çatışması içindeki yerinden koparmış; onu, “çatışmasız” ya da Kemal Tahir’in ifadesiyle “muattal” bir toplum haline getirmiştir. Peki Kemal Tahir bu noktada bize neyi önermektedir?

Kemal Tahir’e göre, hedeflenen modernleşme için ve Batılaşma süreci içinde bozulan devlet/toplum ilişkisi yeniden tesis edilmeli ve toplum, her şeyden önce muattal durumundan kurtulup asla sona ermeyecek olan bu “çatışma” durumundaki tarihsel yerini yeniden almalıdır. Bu konuda aranacak çözümler için öncelikle Batı’ya değil, kendimize, kendi tarihimize, kendi toplumumuza, yani kendi gerçeklerimize bakılmalıdır. Çünkü, toplumsal sorunların, kalkınmanın ya da modernleşmenin

önündeki engeller gibi, tüm bunların çözümünün kaynağı da kendi tarihimizdedir. Kemal Tahir, bu hususu “yerlilik” kavramıyla vurgular; “yerli” bir modernleşme,

Bu bakımdan Kemal Tahir, devletin gerekli nitelikleri kazanması ve böylece devlet/toplum ilişkisinin, “yerli” modernleşmeye imkan verecek hale getirilmesinde geleneksel form ve muhtevasıyla “Osmanlılık” tecrübesinden yararlanılabileceği kanaatindedir. Fakat burada hemen belirtmek gerekir ki bu, “Osmanlı’ya dönüş” anlamı taşımaz; onun bu husustaki Osmanlılık vurgusu, kimi incelemelerde “Osmanlıcılık” olarak nitelenip, söz konusu anlam verilerek değerlendirilmişse de Kemal Tahir’in böyle bir şeyi savunduğunu söylemek mümkün değildir. O, toplumun istenen seviyede müreffeh hale gelmesinde olumlu ve olumsuz yönleriyle bilhassa “Osmanlılık” tecrübesinden dersler çıkarılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Kemal Tahir’e göre, Anadolu halkları her şeyden önce Osmanlı tarihi içinde şekillenmiş “Osmanlı” halklarıdır.

Şimdi de buraya kadar anlatılardan hareketle, Kemal Tahir’de Kemalizm sorusunu çalışmamızın öne sürdüğü temel varsayım ile cevaplandıralım.

Batılama süreci, Doğu-Batı ayrımı/çatışması düzlemine yerleştirildiğinde, Kemal Tahir için bu süreçte devletin “tarihsel misyonun”dan ve geleneksel niteliğinden bütünüyle kopuş, Kemalizm’le ya da Kemalist Batılama ile birlikte gerçekleşmiştir. Diğer yandan ona göre Cumhuriyet’in devletin resmi ideolojisi, Osmanlılık ya da Doğululuk’ta olduğu gibi, “ırk meselesini tarihsel/sosyal bir müessese olarak gerektiği kadar” almamış ve böylece geleneksel “devlet temeli”nden sapılmıştır.

Arslan, ülkemiz açısından resmi ideolojiyi konu ettiği bir metninde şöyle der: “Günümüzün kimi “Türk” ve “Kürt” elitlerinin naif önyargılarına ve devletin “resmi ideolojisinin” “tek ulusa dayalı devlete” vurgusuna rağmen, Türkiye’de halk kaçınılmaz olarak imparatorluğun bakiyesidir; imparatorluğun son yüz yılında Rumeli ve Kafkasya Anadolu’ya akmıştır” (2009: 94). Kemal Tahir’in resmi ideoloji hususunda dikkat çektiği en önemli hususlardan birisi tam da Arslan’ın vurguladığı üzere, toplumun *de facto* imparatorluk oluşudur. Kemal Tahir, bunu Anadolu halklarının “Osmanlı” halkları olduğunu söyleyerek anlatır. Bu nedenle, imparatorluk bakiyesi olan Anadolu halklarının, “etnisite” vurgusu taşıyan bir “Türk” tanımının içine sıkıştırılmasının birleşmeye değil, parçalanmaya neden olacağını belirtir. Çünkü Kemal

Tahir'e göre, gerek Osmanlı son dönemi, gerek Kemalist Batılaşma sürecinde, devletin resmi ideolojisinin inşa çabalarına rağmen değişmeyen şeylerden biri de toplumun kimliğidir. Ona göre, resmi ideolojinin "ulus", "millet" tanımına içkin olan "Türk etnisite" vurgusunun, toplumun "kollektif bilinçaltında" bir karşılığı yoktur. Kemal Tahir, etnik milliyetçilik/ulusçuluk ideolojisinin Batı'ya özgü olduğunu belirterek, Doğulu toplumların kendilerine özgü milliyetçilik anlayışlarının, milliyetçiliğin "modern" anlamından uzak olduğunu ifade eder.

Bu alışma, eğer "Kemal Tahir'in Biyografisi" bölümünü saymazsak, üç ana bölümden oluşmaktadır. "Kemal Tahir'in Düşünsel Kontekstinde Resmi İdeoloji ve Sol" başlıklı bölümde, temelde 60'lı yılların sosyalist ortodoksisinin Kemalizm'i ve toplumumuzun yapısını nasıl yorumladığı üzerinde duruldu.

60'lı yıllarda gelişen sol düşüncenin en önemli karakteristiği, Kemalizm ile ideolojik bir bütünlük kurmuş olmasıdır. Yer yer sol düşüncenin "sosyalist" kimliğini gölgede bırakacak kadar yoğun olan bu bütünlüğe daha sonraki süreçte "sol Kemalizm" olarak kavramlaştırılmıştır. Bu yönüyle 60'lı yılların sosyalist hareketlerinin kökenleri, 1930'ların *Kadro Hareketi*'ne götürmek mümkündür. Dönemin sosyalist ortodoksisinde Kemalizm tıpkı *Kadro*'da olduğu gibi anti-kapitalist/anti-emperyalist bir ideoloji olarak anlamlandırılmış ve bu muhtevadan hareketle sosyalizme eklenmiştir. Bu bakımdan dönemin sosyalist ortodoksisinin, toplumun sosyalist bir düzen içinde kalkınmasına/modernleşmesine ilişkin tasavvurlarının çerçevesini bir yönüyle Kemalizm çizmiştir denebilir. Bir bakıma sosyalist bir toplumsal düzen ile hedeflenen, çok partili hayat ile kesintiye uğradığı düşünölen "burjuva demokratik devrimlerinin" tamamlanması ve geliştirilmesidir.

Bu alışma, bir sosyoloji çalışmasıdır ve Kemal Tahir düşüncesi sosyolojik bir düzlem içinde değerlendirilmiştir. Kemal Tahir düşüncesini hem kontekstinden ayrılan yönleri hem de sosyolojik bir düzlem içinde değerlendirebilmek için, daha önce belirtildiği üzere Kemal Tahir'in entelektöel mirasının muhtevasından kaynaklı olarak öncelikle kontekstinde var olan sol ya da sosyalist düşüncenin, daha sonra da bu düşünce tipinin Kemalizm ile kurduğu ilişkinin söz konusu düzlem içinde değerlendirilmesi gerekir. Bunun için de her şeyden önce resmi ideoloji olmak bakımından Kemalizm'i ne olduğuna ilişkin sosyolojik açıklama getirilmelidir.

Entelektüel ya da akademik hayatta Kemalizm'in bulduğu belki de en yaygın karşılık “resmi ideoloji”dir. Fakat “resmi ideoloji”nin nasıl bir karşılık bulunduğunu öğrenmek için entelektüel hayata bakıldığında, görünen şey tam bir kaostur. Kavramın “tanımlanması” dahi büyük bir problematik oluşturmuştur. Bu çalışmada, söz konusu kaosa girilmeden resmi ideoloji problemine, kavramın modern ulus devletler ile ilişkisi açısından bir açıklama getirilmeye çalışıldı. “Resmi ideoloji” kavramını ancak modern ulus devletlere, modern ulus devletler de modernite sürecine bakılarak anlaşılabilir.

“Resmi ideoloji” kavramını sıklıkla yapıldığı gibi en temelde modern devletlerin egemenliklerinin meşruiyetinin kaynağından beslenen ve devletin kendini temellendirdiği “ideoloji” olarak karşılayabiliriz. Bu durumda onu anlamamanın pratik yollarından biri modern devletleri, meşruiyetin “din” üzerinde temellendiren premodern devletler ile karşılaştırmaktır. Bu durumda premodern devletlerden farklı olarak modern ulus devletler kuruluş aşamasında “meşruiyetlerini” nereden almışlardır?

Bu çalışmada zikredilen soruyu; ulus devletlerin kuruluş aşamasında “meşruiyetlerini” Aydınlanma'nın modern ya da rasyonel Akıl'ından aldıklarını ileri sürerek karşılamaya çalışacağız. Fakat bunun için öncelikle, modern ulus devletlerin meydana gelişini moderniteye süreci içinde anlamlandırmak gerekecektir. Bu son derece meşakkatli sorunu, Stephen Toulmin'in, *Kozmopolis* isimli eserinden hareketle, aynı zamanda esere ismini de vermiş olan “Kozmos” ve “Polis” kavramlaştırmalarını kullanarak çözmeyi denedik. Toulmin modern ya da premodern olması fark etmeksizin, insanların ya da toplumların bir “kozmpolis” içinde yaşadığını söyler: Kozmos+Polis: Doğa düzeni+Toplumsal düzen. Modernite süreci, Orta Çağ'ın yıkılan “Kozmosu” ve dolayısıyla yıkılan “Polis”inin yerine yeni kozmo+polis meydana getirme sürecidir. Modernite sürecinde, Orta Çağ'ın yıkılan kozmosunun, yerini nasıl ki “Tanrı”yı evrenin dışına iterek Newtoncu fiziğin yasalarını dayalı modern kozmosu koyulmuşsa, Aydınlanma sonrasında, yeni toplumsal düzenin ya da *Polis*'in inşası olarak modern ulus devletler, tıpkı Kozmos gibi meşruiyetini Akla ve Doğa'ya dayandırmışlardır. Modern ulus devletler, yeni *Polis*'i yaratma girişimleri veya Aydınlanma'nın Akıl “projeleri” olarak anlaşılabilir. Meşruiyetini rasyonel Akıl'dan alan bir devlet ve onun inşa etmek zorunda kalacağı rasyonel bir toplum, yani modern *kozmpolis*. Modernleşme şartlarımız gereği, ülkemizde de modern devletin tesisi, Fransa, İtalya, Almanya, Rusya gibi örneklere benzer şekilde bir “proje” olarak

gerçekleşmiştir. Bu “projelerin” resmi ideolojilerinin temel ortak noktası meşruiyetlerini Akıl’dan almalarıdır.

Meseleye bu açıdan bakınca, Kemalizm olarak karşılanan “resmî ideoloji” kavramının bir problem halini almasının bir nedeni burada aranabilir. Akıl ve Doğa kavramları, yalnızca modern ulus devletlerin değil, meydana geliş sürecinde tüm politik ideolojilerin de meşruiyet temeli, tek geçerli epistemolojik kriteridir. Bu, modernleşme pratiğimizin koşulları göz önüne alındığında ülkemizde “resmî ideoloji” aynı zamanda “egemen ideoloji”dir demekle aynı anlama gelir. Bu kavramlara refleksif bir kavrayış barındırmayan herhangi bir politik ideoloji noktasından görünen “resmi ideoloji” veya “Kemalizm” “sorunu”, “toplumun imkanı” açısından sadece bir “planlama” sorunudur. Akıl aynı akıl, Doğa aynı doğa ve dolayısıyla “toplum” aynı toplumdur. Demek oluyor ki, ülkemizde modern ulus devletinin kuruluş aşamasında meşruiyetini temellendirdiği “resmi ideolojinin” mahiyeti ve muhtevası aynı zamanda ülkemizde en azından Kemal Tahir’in düşünsel kontekstini oluşturan tarihsel süreç de solun da “meşruiyetini” temellendirdiği ideolojidir. Bu durumda geriye, “resmi ideolojinin” ve dolayısıyla “sol ideolojinin” sosyolojik açıdan mahiyetinin ve muhtevasının belirlenmesi kalıyor. Söz konusu işlem, “Modernitenin Politik Dinleri” alt başlığında, modernitenin büyük eleştirmenlerinden Alman filozof Eric Voegelin’in düşünceleri ve “Bilimizm” alt başlığında, Bilimizm (Scientism) kavramları üzerinde çözülmeye çalışıldı. Modern politik ideolojilerin mahiyetine siyaset teorisi kontekstinde Voegelin düşüncelerinde “dünyaya içkin dinler” ve “gnostisizm” olarak cevap verilerken, bilimizm kavramıyla da ülkemizde “resmi ve/ya sol ideolojinin” bilimsel muhtevaları bilim sosyolojisi kontekstinde değerlendirildi. Arslan’ın çalışmalarından hareketle, bilim sosyolojisi konteksinde “resmi ideoloji”, “bürokratik bilimizm”, “sol ideoloji” ya da “bilimsel sosyalizm” ise solcu bilimizm” formu olarak saptandı. Solcu bilimist şöyle düşünür: “bilimist Marks” hakikati Kapital’de zaten keşfetmiştir ve bilim adamının görevi de bu hakikati doğrulamaktır” (1999: 84). “Resmi ideoloji” bir hakikat iddiasıdır ve bilim bu hakikat iddiasını meşrulaştırıcı görüştür.

Bu teorik tartışmanın ardından, resmi ve sol ideolojiyi, Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte modern ulus-devletin toplum projesi ile 60’lı yıllarda sosyalist hareketlerin amaçladığı toplumsal düzeni açısından ortak bir paydada değerlendirmeye yarayacak kapsayıcı bir anahtar kavram gerekti. Bunun için de James Scott’ın, David Harvey’den

esinlediği “yüksek modernizm” kavramı tercih edildi. Hem Cumhuriyet’in toplum projesi, hem 60’lar sosyalist hareketlerinin “sosyalist toplum” tasavvuru birer yüksek modernizm örneği olarak değerlendirilebilir.

Buna göre, “Kadro’dan 1960’lara Solda Toplum ve Kemalizm” başlığında, daha önce yürütülen sosyolojik tartışma, aralarında belli başlı süreklilikler tespit edilerek *Kadro Hareketi* ve 60’ların sosyalist hareketleri üzerinde somutlaştırılmaya çalışıldı. 60’ların sosyalist hareketleri kapsamında, dönemin etn etkin üç oluşumu ya da hareketi konu edildi. Bunlar, *Yön Hareketi*, *Türkiye İşçi Partisi* ve *Milli Demokratik Devrim Hareketi*’dir. Kurucu entelektüellerinin düşünceleri konu edilen bu üç hareket vasıtasıyla 60’ların sosyalist düşünce dünyası resmedilmeye çalışıldı.

“Kemal Tahir Düşüncesi” başlıklı ikinci bölümde, ilkin bir entelektüel olarak Kemal Tahir’in, konteksinde var olan entelektüel ortodoksiden ayrılan özelliklerinin altı çizildi. Bunları kabaca, toplumumuzun modernleşme sürecine bakışı, tarih ile kapsamlı ve derinlikli bir şekilde ilgilenmesi, tarih ve toplum hakkındaki düşüncelerinin “yerel” ve “kültürel” boyutlara sahip olması ve aktüel siyasetle arasında mesafe olarak belirlemek mümkündür. Fakat Kemal Tahir’in çağdaşlarından ayrılan en önemli yönü, Marksizm’e ya da Sosyalizm’e bakışıdır. “Kemal Tahir’ Düşüncesinde Toplum, Marksizm ve Sosyalizm” başlığında detaylarına girildi. Ancak bundan önce, Kemal Tahir’in fikri kronolojisi üzerinde duruldu. Çünkü *Notlar*’ındaki çözümlemelere baktığımızda, Kemal Tahir’in düşüncelerinin serencamına şahit oluruz. Bu nedenle ilgili başlığın ilk alt başlığı “Kemal Tahir Düşüncesinin Serencamı: “Gene yanılmışız arkadaş!” başlığında, Kemal Tahir’in düşüncelerindeki değişim, Osmanlı toplumuna dair çözümlemeleri üzerinde gösterilmeye çalışıldı. Müteakip başlık olan “Doğu-Batı Ayrımı/Çatışması” başlığında ise, bu değişimdeki temel kırılma noktası olan Doğu-Batı ayrımı/çatışması ve Kemal Tahir’in düşüncelerinin evrimi açıklandı. Kemal Tahir, düşüncelerinde gerek ATÜT’ten gerekse Marksizm’den bütünüyle kopmamakla birlikte, toplumumuzun tarihine ve yapısına ilişkin analizlerinde Doğu-Batı Ayrımı/Çatışması olarak adlandırdığı kendine özgü bir metot takip etmiştir. Kemal Tahir’e göre, toplumlar sadece toplumların kendisine bakılarak bütünüyle anlaşılamaz. Toplumların birbiriyle olan ilişkilerine de bakılması gerekir. Ona göre tarih aynı zamanda Doğu ve Batı toplumlarının çatışmalarının tarihidir; bizim toplumumuz, son bin yıllık tarihiyle yapısı itibariyle bu çatışmasının Doğu yakasında yer alan toplumlardan biridir. Bu bakımdan

Kemal Tahir'e göre, toplumumuzun yapısına, modernleşme tarihine, gelecek planlarına ilişkin sağlıklı çözümler için öncelikle toplumlar arasında bir Doğu-Batı ayrımı yapılması gerekir.

“Kemal Tahir Düşüncesinde Osmanlılık ve ATÜT” başlığında, Kemal Tahir'in Doğu-Batı ayrımı ve çatışmasından hareketle Osmanlı toplumunu nasıl yorumladığı üzerinde duruldu. 1960'lı yıllarında sosyalist entelektüeller, toplum yapısı tartışmalarında klasik Marksist metodolojiye bağlı kalarak geleneksel ve mevcut formasyonu toplumumuzun yapısını Batılı toplum şemaları içinde açıklamaya çalışmış, buna göre dönemin belirleyici sosyalist hareketlerinin öncü isimlerinin hemen hemen tamamı, Osmanlı toplum yapısının feodal özellikler sergilediğini düşünmüştür. Burada diğer bir önemli nokta, aslında tartışma olgusunu oluşturmakla birlikte, söz konusu dönemde sosyalist entelektüellerin Osmanlı tarihiyle yakından alaka kurmamış olmalarıdır.

Kemal Tahir ise, Osmanlı tarihiyle oldukça kapsamlı ve derinlikli bir şekilde ilgilenmiş olmasıdır. Bu nedenle, diğer sosyalist entelektüellerden farklı olarak Kemal Tahir, Osmanlı'da devletin yapısından hareketle, toplumunda Batılı toplumlarda olduğu gibi feodal bir düzenden söz edilemeyeceğini, diğer bir deyişle toplumumuzun Batılı toplumlar esas alınarak ortaya konmuş olan klasik Marksist şemalarla açıklanamayacağını ileri sürmüştür. Osmanlı toplumu feodal değilse, nedir? Bu sorunun peşinden giden Kemal Tahir, Marx'ın Doğulu toplumların yapısını ortaya koyan ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) teorisini, 1960'lı yılların gündemine sokan kişi olur. Kemal Tahir'in öncülüğü ve teşvikleriyle ATÜT konulu birçok akademik çalışma yapılır.

Aslında, sıklıkla ülkemizin ATÜT'çü entelektüelleri arasında sayılan Kemal Tahir'in, toplumumuzun yapısını açıklamada ATÜT yaklaşımını benimseyen diğer entelektüellerle arasında çok önemli farklar vardır. Feodal olmadığını düşünerek, toplumumuzun klasik Marksist yasalara göre açıklanamayacağını düşünen Kemal Tahir, ilk etapta büyük bir ilgiyle ATÜT teorisini benimsemiş olmasına rağmen, düşüncelerinin ilerleyen safhalarında Osmanlı toplumunun, yani toplumumuzun geleneksel yapısının ATÜT teorisine bütünüyle uymadığını fark etmiştir. Marx, ATÜT'te Doğulu toplumların, politik üst yapısının despotizm olduğunu, bu nedenle bu toplumların sınıf çatışmalarından, yani “tarihin” ilerletici gücünden yoksun “durgun”

toplumlar olduğunu belirtmiştir. Yine Marx ve Engels'e göre, Doğulu toplumların üretim tarzını, devletin içeriye ve dışarıya yönelik yapılan talanları karakterize ettiği için; yani mülkiyet devlet tekelinde olduğu için burada genel bir kölelik hali söz konusudur. Edward Said'in 1979 yılında yayımladığı çığır açan *Orientalism* isimli kitabından sonra, ATÜT tartışmaları oryantalizm kapsamında sürdürülmüş ve süreç içinde ATÜT'ün Doğulu toplumlara dönük söz konusu varsayımlarının tümünün oryantalist bir yaklaşımın ürünü olduğu genel geçer bir kabul halini almıştır. ATÜT tartışmalarının entelektüel hayata girdiği andan kısa bir süre sonra, 1960'lı yılların ikinci yarısında, günümüzde ATÜT'ün bir tür oryantalizm olduğu kabul edilen hipotezlerinin tamamını Osmanlı toplumu ekseninde eleştirerek reddetmiş olan ilk ve belki de tek ATÜT'çü entelektüelimiz Kemal Tahir'dir.

Bu bölümün son başlığı olan “Kemal Tahir’de Marksizm, Sosyalizm ve Solun Eleştirisi” başlığında, o ana kadar aktarılan düşünceleriyle ilişkili olarak, Kemal Tahir’in Marksizm ve Sosyalizme ilişkin yaklaşımı üzerinde duruldu. Ayrıca bu bağlamda Kemal Tahir’in kontekstine dönük eleştirilerine yer verildi.

Çalışmanın son bölümü olan “Kemal Tahir ve Kemalizm” bölümünde, Kemal Tahir’in Kemalizm’e ilişkin düşüncelerine yer verildi. Kemal Tahir, yalnızca sosyalizme değil, Kemalizm’e bakışıyla da çağdaşı olan sosyalist ortodoksiden ayrılır. Denebilir ki, bu dönemde Cumhuriyet dönemi modernleşme tarihimize ve dolayısıyla Kemalizm’e farklı ve eleştirel yaklaşan solcu entelektüellerden biridir. Kemal Tahir’in romanların nedeniyle sağlığından bu yana, çeşitli gerekçelerle onun bir Mustafa Kemal “karşıtı” olduğu yolunda tezler ileri sürülmüştür. Bu nedenle bu bölümde her şeyden önce, çeşitli gerekçeleriyle birlikte Kemal Tahir’in Mustafa Kemal “karşıtı” olup olmadığı konusuna açıklık kazandırılmaya çalışıldı. Kemal Tahir, gerçekten de bir Mustafa Kemal “karşıtı” mıdır? Bizim yapmış olduğumuz incelemelere göre, bu soruya evet cevabını verebilmek kesinlikle mümkün görünmemektedir.

Kemal Tahir Cumhuriyet’in kuruluşuna giden süreci ve Milli Mücadele’yi çağdaşlarından farklı olarak yorumladığı için, Kemalizm’in bir anti-emperyalist ideoloji olduğu görüşüne katılmaz. Bu nedenle bölümün ikinci başlığı olan “Kemal Tahir’in Gözünden Milli Mücadele” başlığında onun Milli Mücadele’yi nasıl yorumladığı gösterilmeye çalışıldı. “Cumhuriyet Dönemi ve Resmi İdeolojiye Bakışı” başlığında

Kemal Tahir'in, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadar Batılaşma sürecinde, devlet eksenindeki değişime/bozulmaya dair görüşleri aktarıldı. Müteakip başlık, "Doğu-Batı atışması Ekseninde Batılaşma ve Kemalizm"de Doğu-Batı atışması açısından Kemal Tahir'e göre Batılaşma'nın ve Kemalizm'in ne anlam ifade ettiğini belirlemeye çalıştık.

Kemal Tahir'in Cumhuriyet devrimlerine bakışının çerçevesini de Doğu-Batı atışması çizer. "Kemal Tahir'in Cumhuriyet Devrimlerine Bakışı" başlığında Kemal Tahir'in Doğu-Batı çatışmasından hareketle devrimlere ilişkin ne gibi eleştirileri olduğu gösterildi. Çalışmanın son başlığı olan, "Resmi İdeoloji ve Resmi Solun Eleştirisi" başlıkta ilkin, Kemal Tahir'in "milliyetçi" olduğuna dair, kaynağını büyük ölçüde Murat Belge'de bulan yaygın bir görüşün geçerliliği tartışıldı. Kemal Tahir'in "resmi ideoloji" eleştirisinin önemli bir boyutu, zaten mevcut "milliyetçilik" anlayışının eleştirisine dönük olduğu için bu görüşün savunulamaz olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmada, Murat Belge ve Kemal Tahir ortodoks hale gelmiş yargılar üretmiş olan başka aydınların Kemal Tahir eleştirilerinin, aslında onun "ortodoks" olmamasından kaynaklı olduğu ileri sürüldü. Son olarak Kemal Tahir'in resmi ideolojiye ve "sol Kemalizm"e ilişkin eleştirilerine yer verildi.

Çalışmanın tezinin de yer aldığı bölümdeki inceleme ve temel varsayımları kısaca şu şekilde tanıtmamız mümkündür: Kemal Tahir, Doğu-Batı Ayrımı/atışması'ndan hareketle, modernleşme tarihimizdeki uygulamaları içerik, yöntem ve amaç bakımından eleştirir. Kemal Tahir'e göre, yapısı itibariyle Doğulu olan toplumumuzun modernleşme tarihi, aslında "modernleşmenin" değil, "Batılaşmanın" tarihi olarak şekillenmiştir. Kemal Tahir'e göre Doğulu bir toplumun Batılaşması mümkün olmadığından, modernleşme tarihimiz boyunca hayata geçirilen uygulamalar amaçlanan modernleşmeyi meydana getirmemiştir. Çünkü toplumumuzun kendine özgü nitelikleri göz önünde bulundurulamamıştır. Amaçlanan toplumsal düzen ve teknik gelişme için öncelikle bu gereklilik yerine getirilmelidir. Bu da her şeyden önce modernleşme tarihimiz boyunca giderek bozulan devlet/toplum ilişkisinin, Doğulu bir toplum olarak kendi geleneklerine uygun şekilde yeniden tesis edilmesini gerektirmektedir. Bu, Kemal Tahir'in resmi ideolojiye dönük eleştirilerinin çerçevesini çizer. Ona göre, tarihimizle yakın temasın önündeki en önemli engellerden biri, Cumhuriyet modernleşmesi itibariyle devletin resmi ideolojisinde bir ideal haline gelmiş olan etnik bir Türk tanımına göre şekillenmiş "homojen toplum" ya da "ulus"

tasavvurudur. Bu geleneğe tamamen karşı bir modernleşme projesini getirmiştir. Böylelikle, hem toplumun tarih ve gelenekle ilişkisini keserek geleneksel devlet/toplum ilişkisinin yeniden tesis edilmesini zorlaştırmaktadır hem de kadim devlet geleneğinin içermediği “etnisiteye” “ulusa” vurgu yaparak, halkların kolektif bilincindeki devlet anlayışıyla çatışmaktadır.

1. BÖLÜM: KEMAL TAHİR'İN BİYOGRAFİSİ

Sanatı ya da düşünceleriyle tarihte önemli bir yer edinmiş insanların, eserleri ya da düşüncelerini ayrıntılı olarak incelemek, çoğu zaman onların hayat hikayeleri üzerinde ayrıca ve ayrıntılı olarak durmayı gerektirmez. Fakat bazı entelektüellerin hayat hikayelerinin ayrıntıları, ısrarla bizi üzerinde durmaya zorlar. Kemal Tahir, bu tür entelektüellerden biridir. Sanatının ve düşüncelerinin gelişimi hayat hikayesi ve sosyal hayatıyla birbirinden tefrik edilerek anlaşılamayacak kadar iç içedir. Öte yandan, düşünce tarihimizin önemli ve en tartışmalı isimlerinden birisi olmasına rağmen, entelektüel fikirlerine dair sağlığında yayımlanmış telif bir eseri bulunmaması, düşünceleri hakkında sağlıklı şekilde fikir yürütülebilmesi hayat hikayesinin bilinmesini neredeyse bir zorunluluk haline sokmaktadır. Fakat söz konusu olan Kemal Tahir ise, bu hayat hikayesinin *tüm* ayrıntıları, en azından böyle bir çalışmanın sınırları içerisinde sunulamayacak kadar da zengindir. Bu nedenle çalışmamızda, Kemal Tahir'in biyografisini anlatan resmin çerçevesini, kendi inceleme kapsamımıza tekabül edecek ayrıntıları içerecek şekilde çizmek durumundayız. Bu durum, Kemal Tahir'in sanatçı ve düşünür kişiliğinin ne denli renkli olduğunu gösteren kimi ayrıntılardan sarf-ı nazar etmeyi getirecekse de incelememizin kapsamına giren konu ve tartışmalara dair anlamlı değerlendirmelerde bulunmamamıza imkan tanıyacaktır.

1.1. Ailesi, Çocukluğu ve Gençlik Yılları

Kemal Tahir, saraylı bir anne babanın ilk evladı olarak, 13 Mart 1910 tarihinde İstanbul'da hayata gözlerini açar.¹ Alaylı bir Bahriye subayı olan babası Tahir Bey, II.

¹ Asıl adı İsmail Kemalettin olan Kemal Tahir'in, farklı tarihlerde "TİPİ" ya da "BENERCİ" soyadlarını almakla birlikte nüfusunda kayıtlı olan soyadı "DEMİR"dir. Fakat edebiyata ilkin şiir vasıtasıyla girmiş olan Kemal Tahir, ilk şiirlerinde kullandığı imzalardan biri olan "Kemal Tahir" ile tanınmış ve ismi öylece kalmıştır. Kemal Tahir'in özgeçmişine dair kimi önemli bilgiler henüz netlik kazanmamıştır. Nüfus cüzdanında, "4 Rebiyülahir ve 1328-3 Mart 1326" olarak iki ayrı tarih kayıtlıdır. Notlarını derleyen Cengiz Yazoğlu, "Kemal Tahir'in nüfus kağıdında yazılı olan iki ayrı doğum tarihi, günümüz takviminde aynı günü vermemektedir. 1917 yılında yapılan takvim değişikliğinden kaynaklanan bir hesap hatası

Abdülhamid'in Hünkâr yaverlerinden ve Yıldız Sarayı'ndaki özel marangozlarından biridir. II. Abdülhamin'in kızı Naile Sultan'ın sarayındaki çalışanlardan olan annesi Nuriye Hanım, Kafkasya'dan göçerek Adapazarı'na yerleşmiş orta halli bir ailenin kızıdır.

Kemal Tahir'in babası yüzbaşı Tahir Bey, II. Meşruiyet'in ilanından sonra, 1908'de emekliye sevk edilir. 1912 yılında Balkan Savaşları başlayınca teğmen olarak yeniden orduya alınır. Savaşın ardından da tekrar emekliye sevk edilir. Kemal Tahir, ailesi ve kendisi hakkında otobiyografik ögeler taşıyan *Bir Mülkiyet Kalesi* romanında bu durum için şöyle diyor: “*Mahir Efendi bir akşam karısına ikinci defa: - Yarın benim takım zembilini hazırla! dedi. Vücuduna gene ihtiyaç kalmamış, gene tekaüt edilmişti*” (BMK: 136).

Fakat, I. Dünya Savaşı başlayınca Tahir Bey, bir kez daha orduya çağrılır. Çanakkale cephesinde savaşan Tahir Bey, aldığı yaralar nedeniyle 1916-1918 yılları arasında görevine, seyyar hastanelerde inzibat subaylığı yaparak devam eder. Ama bu son görevinde yanına eşi ve çocuklarını da aldırıştır.

Küçük Kemal Tahir'in çocukluğunun bir kısmı, annesi ve kardeşi Nuri Tahir ile birlikte babasının görevi dolayısıyla gittikleri Nazilli, Aydın, Burdur, İzmir gibi yerlerde geçer. Bu yıllar aynı zamanda savaş yıllarıdır. Kemal Tahir, ilk öğrenimine savaş yıllarında dolaşmış oldukları bu yerlerde başlar ve tamamlar.

Tahir Bey savaş sonunda yeniden emekliye ayrılır. Aile, 1922 yılında İstanbul'a geri döner ve Kasımpaşa'ya, Tahir Bey'in kardeşinin yanına yerleşir. Mütareke'den

sonucu 4 Rebiyülahir 1328'in 13 Mart 1326 olarak yazılmış olabileceğini düşünerek ilk takvime göre yazılmış 4 Rebiyülahir 1328'i esas alarak Kemal Tahir'in doğum tarihinin 15 Nisan 1910 olduğu sonucuna varıyoruz” demektedir (Tahir, 1989: 5). Bununla birlikte, Kemal Tahir'in bir notunda doğum yılını 1908 olarak kaydettiğini görüyoruz (Tahir, 1990b: 7). Kemal Tahir'in yakın arkadaşlarından Naci Çelik Berksoy, Kemal Tahir biyografileri arasında temel kaynaklardan birisi olan, çalışmasında bu tarihi 13 Mart 1910 olarak göstermektedir. Bir başka karışıklık da annesinin adına dairdir. Nüfus cüzdanında anne adı “Hubser” olarak görünmesine rağmen kimi kaynaklarda “Nuriye” olarak geçmektedir. Biz, henüz netlik kazanmamış bu karışıklıklar konusunda Naci Çelik'in hazırlamış olduğu biyografiyi esas aldık bkz. BERKSOY, Naci Çelik, “Kemal Tahir İçin Biyografi Çalışması” *Kemal Tahir 100 Yaşında*, ed. Ertan Eğribel, Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010, ss. 16-23.

sonra Tahir Bey ailesinin geçimini, seyyar marangozluk yapıp inşaatlarda çalışarak sağlar. Kemal Tahir, İstanbul'a geri dönüşten sonra, eğitimine Kasımpaşa Cezayirli Gazi Hasan Paşa Rüştüyesi'nde devam eder. 1923 yılında rüştiyeyi bitirip, Galatasaray Sultanisi'ne girer. Edebiyata ve okumaya düşkün bir gençtir. Sultani'de Fransızca öğrenmesi bu hevesini derinleştirir. Fakat 1926 yılında, belki de her şeyden ve herkesten daha düşkün olduğu annesini otuz sekiz gibi genç bir yaşta veremden kaybeder. Annesinin vefatı, Kemal Tahir'i çok derinden sarsar. İlerleyen yıllarda edebiyat dünyasına şiirle giriş yapan Kemal Tahir'in ilk şiirlerinin büyük bir kısmının teması "anne"dir. Oldukça parlak bir öğrenci olmasına rağmen annesinin vefatından sonra, Galatasaray'daki eğitimine devam edemez ve okulu terk eder.

Anneme

Dilimde bir dua mübarek adın
Bir hasret şarkısı eninim anne
Kalbimde yaşatmam başka bir kadın
Hayatta ilk işte ilk yeminim anne!

Simsiyah serviler mezar taşları
Vecd ile titreyip sallanışları
Ruhuma biriken bu göz yaşları
O korkunç geceden yadigar anne!

Anladım saadet en büyük yalan
Düşünce bir yıldız gibi koynundan...
Yattığın köşenin bekçisi olan
Karanlıklar kadar derinim anne!

Allah'tan, şeytandan, ölümden derdim
Yüz kere, bin kere ebedi derdim
Aczime sardımda öyle gönderdim
Bu hicran şiirini yadigar anne!²

Okuldan ayrıldıktan sonra bir süre avukat katipliği yapar. Aynı zamanda maddi güçlükler yaşayan ailesine yardım eder. Fakat kazancı yetersizdir. Avukat katipliğinden ayrılıp, Kömür İşletmeleri'nde ambar memurluğu yapmak üzere Zonguldak'a gider. Yaklaşık bir buçuk yıl çalıştıktan sonra İstanbul'a geri döner. Yeniden avukat katipliğine başlayıncaya kadar işsiz kalır ve çok yoksul zamanlar geçirir. Bu süreçte yaşadıklarının bir kısmını *Hür Şehrin İnsanları* romanında görebiliyoruz. Kemal Tahir, Şehzadebaşı'nda bir kahvehanenin depo olarak kullanılan kısmında kalmaktadır. *"Odada mobilya olarak beş tane masa, açılır kapanır bir demir iskemle, bir şeker sandığı vardı. Masalardan üçü, duvarın dibine yan yana koyulmuş, Üstüne Murat'ın*

² (Tahir, 1990b: 17)

yatağı serilmişti. Diğer ikisi, karşı tarafta duruyorlardı. Bunları üzeri ve altları alabildikleri kadar kitapla doluydu. Şeker sandığının üzerinde de ciltli, ciltsiz kitaplar duruyordu. Duvara mihlanmış büyük bir çiviye Murat'ın paltosuyla şapkası asılmıştı” (HŞİ: 61).

Kimi zaman kahvehanede kumar oynayanların verdiği paralarla karnını doyuran Kemal Tahir, açlıkla tokluk arasında perişan bir haldedir. “Kunduralarını çıkarmak için iskemleyeilişti. Hele kunduraları öteki giyim eşyalarının hiçbirisiyle mukayese edilemez haldeydi. Bir insanı değil, Taksim meydanını bile bu bir çift pabuç eskisi, derhal, ayyaş ve meczup bir dilenci haline getirebilirdi. Artık su ve çamur tutacak yerleri kalmamıştı. Boyatmanın da imkanı yoktu. Çamurda yürümeğe mecbur kaldığı günlerin sabahı, burada, çoraplarını ayağına giyerken gözlerinden kaç kere yaş gelmişti. Çoraplar buz tuttıkları için... Böyle sabahlarda nasıl olup da hala ölmediğine şaşardı” (HŞİ: 64-65). Tüm bu sefalet içinde Kemal Tahir'in bırakmadığı, bırakamadığı tek şey kitaplardır. İki sandığı dolduracak miktarda kitapları, onun tüm mal varlığıdır. “Kitaplara bakarak, elleri koltuk altlarına kavuşmuş öylece durdu. Aynı zamanda birkaç kitaba başlamak adeti idi. Bu gece, hangisine devam edeceğini düşünüyordu. Bronte'nin Jane Eyre'i.. Hele dursun! Bu gece sarsak, karanlık, yalancı gibi gibi şeylere tahammülü yok... Flober'in Trois Contes'u... İnsan, üsluptaki intizamdan bun alıyor. Daha hafif... Daha budalaca olan Sirano dö Berjerak gelsin ortaya... Bir zamanlar Fransa'yu hop oturtup hop kaldıran ne var bunda?” (HŞİ: 62).

Kemal Tahir'in yoksul yaşantısı, bir arkadaşının yardımıyla Karaköy'de avukat katipliği işine tekrar başlamasıyla son bulur. Bu kez hayatı tam aksine yöne kayar. Beyoğlu'nun tanınan simalarından biri olur. *Hür Şehrin İnsanları* ya da *Yol Ayrımı* 'nda yer alan Murat karakteri Kemal Tahir'in gençliğinin bu döneminden derin izler taşır. Kültürü ve yakışıklılığıyla adeta bir cazibe merkezidir; çapkın ve bıçkın bir genç olarak yaşamaktadır. Kemal Tahir'in bu yıllarına Cemil Meriç şöyle değiniyor: “Hapishaneden önce çapkın ve şımarık bir İstanbul delikanlısıdır. Sağlam bir iştiha, diri birecessüs, diri fakat toy ve serseri” (Meriç, 2015: 251). Fakat Kemal Tahir, bu layüsel yaşantıyı hiçbir zaman tam olarak içine sindiremez. “Başboş, meselesiz, ülkesinin ve toplumunun hiçbir meselesiyle ilgilenmeyen bu insanlar arasında, kendine sahici anlamda bir yer bulamaz. Kendini hep bir yabancı gibi hisseder. Eğlenceden döndüğü

bir sabah vakti, Galata Köprüsü üzerinde iş bekleyen ameleleri görünce, büyük bir mahcubiyet hisseder” (Coşkun, 2006: 13).

1931 yılında ilk şiirini *İçtihad* mecmuasında yayımlamasından sonra Kemal Tahir’in hayatının doğrultusu yavaş yavaş değişir. Yaklaşık bir yıl sonra avukat katipliğini bırakarak, gazeteciliğe başlar. 1932-1938 yılları arasında, musahhihlik, çevirmenlik, röportaj yazarlığı, yazı işleri müdürlüğü gibi çeşitli gazete ve dergilerde ve mesleğin hemen her kademesinde çalışır. Ülke sorunlarına son derece duyarlı ve Kemalizm’e içtenlikle bağlıdır. Kemal Tahir’in bu yıllarına ait bilgiler edindiğimiz önemli kaynaklardan biri, ilk eşi Fatma İrfan’a yazdığı mektuplardan oluşan *Kemal Tahir’den Fatma İrfan’a Mektuplar* adlı kitaptır. Kemal Tahir 16.01. 1934 tarihli bir mektubunda Fatma İrfan’a, Mustafa Kemal’in fotoğrafını göndererek “Bir de Büyük Adam’ın fotoğrafını gönderiyorum. Kolay yenilmemek isteyenler bu yaratıcıya sık sık bakmalıdırlar. Biz Mustafa Kemal’in bu resminden birer tane ceplerimizde taşıyoruz. Seni de mahrum etmek istemedim” diye yazar (1979: 27).

Fakat Kemal Tahir, bu yıllarda Cumhuriyet devrimlerinin yeterince anlatılmadığı, edebiyata taşınmadığı, devrimlere yeterli oranda sahip çıkılmadığı inancındadır. Bu nedenle maddi güçlükler yaşamasına rağmen bir grup arkadaşıyla *Geçit* adlı bir dergi çıkarır. *Geçit*, Cumhuriyet’in ülküleri kapsamında, onları hakkıyla temsil eden bir edebiyat meydana getirme amacındadır. Kemal Tahir toplamda yedi sayı yayımlamış olan bu dergide, Şehir Tiyatroları yönetmeni Muhsin Ertuğrul, Cumhuriyet’in onun yıl kutlamaları ve Anadolu edebiyat üzerine eleştiri yazıları yazar.

“Rejisör Efendi biz İstanbul Şehir Tiyatrosunda inkılap Türkiye’sinin on cepheden zaferini haykıran eserleri karşısında bir kral sarayında keyfe yazılmış şeyler seyretmediğimizi görmek ve buna inanmak istiyoruz. Bıktırıcaya kadar çıplak bacak değil beyim, taptırıcaya kadar, sanat ve vatan eseri. Hala mayo ile plaj manzaraları çeviren rejisörümüz, işte büyük inkılabın yürüyüş nizamında hissene düşen budur.”

“Ben bayramımızın ilk günü muazzam kalabalıkla dolmuş olan (Onuncu Yıl Meydanı)nda idim. Geçit resmi başladı. Alay, Taksim’e doğru yola çıktı. Taklardan çiçekler atıldı. Fakat alkış ruhsuz, haykırış sıfırdı. Ben onuncu yıl bayramımızı böyle düşünmemiştim. Bekledim ki, onbinlerce vatandaş hep bir ağızdan ve hep aynı ateşle ‘Tarihten önce vardık, tarihten sonra varız’ diye vatanımızın ilk mesut bayramını kutlasın.”

“Tekrar ediyorum Anadolu, asırlarca şehirliden ve yazıcıdan uzak kalmıştır. Onu tamamıyla tanımak için senelerce tetkik etmeğe muhtacdır. Bunun haricinde yazılan yazılar, bugün bile fantezi olmaktan kurtulamayan (Milli Edebiyat), (Memleket edebiyatı) yapmak olacaktır” (aktaran Coşkun, 2006: 15-17)

Tan gazetesinde yazı işleri müdürü olarak çalışan Kemal Tahir, dönemin önemli solcularından Kerim Sadi’nin evine sık sık gidip gelmeye başlamış, sol entelektüel

çevreyle tanışma imkanı bulmuştur. Yine bu dönemde, avukat katipliği yaparken Şehzadebaşı civarındaki bir pansiyondan Tünel civarında “oda oda kiraya verilen bir bekarlar hanı”na taşınmıştır. Kaldığı handa kapı komşusu, TKP genel merkez üyeliği yapmış olan Sarı Mustafa lakaplı Mustafa Börklüce’dir. İlk zamanlar yalnızca selamlaşırken zaman içinde tanışıp arkadaş olurlar. Kemal Tahir, Sarı Mustafa’nın aracılığıyla Nazım Hikmet’le de tanışır ve uzun yıllar sürecek bir dostluk başlar.

Ülkenin mevcut siyaseti Kemal Tahir’i tatmin etmemektedir. Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın kuruluşu sonrasında yaşanan olaylarla son derece bağlı olduğu CHP’ye olan inancı ağır yara alır. (Bu hikeyeyi ayrıntılı olarak *Yol Ayrımı*’nda okuruz.) Tam da bu evrede sol düşünce ile tanışması siyasi düşüncelerinde dönüşüm yaratır Kemal Tahir’in. Cemil Meriç dönüşümü şöyle anlatıyor: “Ülkemiz bir geçiş devresinin hummaları ve yasakları içindedir. Mukaddeslerin can çekiştiği bir devir. “İzm”lerin gittikçe kesifleşen taarruzu karşısında bütün setler yıkılmış. Mazio yok, istikbak meşhul... Tutunacak dal arayan genç zekalar, mücerredin cazibesine kapıldılar, mücerredin yani meçhulün. İçtimai reçetelerin en ucuzu, en yalınkatı, en aldatıcısı elbetteki büyüleyecekti onları...” (Meriç, 2015: 251).

Kemal Tahir de “büyülenmiştir”; yaşadıklarını Fatma İrfan’a anlatır: “Yarım yırtık bilgili kafama bir çok kocaman meseleler yığıldılar. Kant, Dekart, Niçe, Engels, hatta Marks bomboş kafamda koşmaca oynuyorlar. Demokrasi, Liberalizm, Komünizm, Bolşevizm, Faşizm, Hitleizm, Emperyalizm fir dönüyor etrafımda. Gözleri yeni açılan anadan doğma bir kör gibiyim. [...] Sınıf kavgalarının korkunç meydan muharebesine seyirci kalmak, muayyen bir cephenin üniformasını giymemek hakkına bile malik değilmişim. (Oportünist denilen şaşkınlığın arasında durduğum yeter!) diye haykıran inandırıcı bir ses duyuyorum” (1979: 122). Yakın geçmiş, “gözlerinin içini sızlatacak” kadar büyük bir pişmanlık olarak karşısına dikilmiştir: “Gözlerimin içi sızlıyor eski halime. Ne saçmaymış düşüncelerim. Hele kocaman *Geçit* mecmuası kepezeliğini bir düşün” (1979: 97). Düşünceleri rejimi eleştiriye götürmüştür Kemal Tahir’i. Şikayetlerini dile getirir Fatma İrfan’a:

“Ne mutlu Türküm diyene, fekat bizim Şahap, Polis Müdürüne kanundan bahsetti diye hapse atıldı. Köylü efendimizdir. Elbette.. Fakat vergisini veremiyor. Ve o efendinin hizmetkârı olduğunu söyleyenler, ekmeğe, buğdaya kanun çıkarıp zam yaptırarak hususi trenle İstanbul’dan Ankara’ya davetli taşıyıp koca koca düğünler kurduruyorlar; kahve, piyasasını anlamak için tahsisatı mahsusa ile Brezilya’ya, şehircilik tahsili için Monmartır barlarına gidenler var da,

Kemal Tahir şuracıktaki, burnunun dibinde duran tevkifhâneye dostunu görmeğe gidemiyor; Kadın Konferansı Yıldız Sarayı'nda şam panya açtırıyor da, Beyoğlu Caddesinde saat ondan sonra vur aşağı tut yukarı Türk kızları satılıyor; imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz de, herifçiöglü 10 yıllık metresini on kurşunda öldürüp Şifa Yurdu'na yan geliyor; fikirlerini serbest konuştu diye tumbul bir delikanlı hapse tıkılıyor da, vatan delikanlılarını, nefes nefes zehirleyen muhterem eroinci çeteleri köşe başlarını kesiyor” (1979: 93).

1.2. Mahkumiyet Yılları

15 Haziran 1938'de aralarında Nazım Hikmet, Hikmet Kıvılcımlı ve Kemal Tahir'in de bulunduğu bir grup solcu aydın tutuklanır. Sevim bu süreci şöyle yorumluyor: “Rejime yönelik sert eleştirilerini kamusal mekanlarda da dile getirmekten kaçınmayan Kemal Tahir'in, bu pervasız tavırları cezasız kalmaz. Yazar aralarında Nazım Hikmet'in de bulundupu birçok solcu aydınla birlikte, İkinci Dünya Savaşı (1939-1945) öncesinde Türkiye'nin faşist cepheye yakınlaşmasının iç politikada gerektirdiği “denge uyarı”na kurban edilir” (Sevim, 2004: 63).

Sol eğilimli *Tan* gazetesinin yazı işleri müdür Kemal Tahir, tutuklandığında Fatma İrfanla evliliğinin henüz birinci yılı içindedir. Tutuklanma sebebini şöyle anlatıyor: “Evimde sosyalizme ait Fransızca kitaplar bulundu. Kardeşim Nuri Tahir o sıralar gedikli üst çavuş idi. Bunun aracılığıyla donanmadaki erbaşlara, Sabahattin Ali'nin hikaye kitaplarını propaganda için yolladığım ileri sürüldü. Yalandı. Fakat iki tanık uyduruldu... Bunlar sorguda kardeşim aracılığı ile kitap yolladığımı söylediler” (aktaran Çelik, 2010: 26). Yargılama Erkin gemisinde yapılır. Donanma Davası olarak bilinen bu davada Kemal Tahir, 15 yıl ağır hapis ve amme haklarından müebbeten mahrumiyet cezasına çarptırılır. Yaklaşık iki yıl İstanbul Tevkifhanesi'nde kaldıktan sonra, Nazım Hikmet ve Hikmet Kıvılcımlı ile birlikte Çankırı cezaevine gönderilir. Bu arada eşi Fatma İrfan da kendisinden boşanır. (Vefatının ardından gün yüzüne çıkarılan yayımlanmamış ya da yarım kalmış hikayelerine yansıyan “erkek dramından” hareketle, üzerinde duramadığımız bu tek taraflı boşanma olayının Kemal Tahir'i çok yaralamış olduğunu belirtmek gerekir.) Çankırı'da on altı ay Nazım Hikmet ile birlikte kalırlar. Daha sonra Hikmet Kıvılcımlı, Kemal Tahir'in kardeşi Nuri Tahir ile birlikte Sinop'a, Nazım Hikmet Bursa'ya gider. Kemal Tahir de Malatya'ya.

Kemal Tahir, İstanbul'da başlayan mahkumiyet hayatını, çeşitli sürelerle Çankırı, Malatya, Çorum ve Nevşehir'de geçirir. Mahkumiyet hayatını çok zor şartlar altında geçirdiğini yayımlanan notları ve Nazım Hikmet'in kendisine gönderdiği

mektupları kitaplaştırdığı, *Nazım Hikmet'in Mektupları*'ndan öğreniyoruz. Geçimini çoğunlukla gazetelere tefrika romanlar yazarak, kimi zaman da baba mesleği marangozluk ile ahşaptan küçük hediyelik eşyalar yapıp satarak sağlamaya çalışır.

Fakat Kemal Tahir bu süreçte, henüz Erkin gemisinde tutuklu olarak kaldığı andan itibaren, okumaya ve yazmaya olduğundan daha çok sarılır. Daha Tevkifhane'deyken mahkumiyet hayatı bittikten sonra, yayımlanan kitaplarının müsveddelerini ihtiva eden ünlü "sarı defterleri" doldurmaya başlamıştır. Hapishane yıllarında uzun bir süre Nazım Hikmet'le mektuplaşır. "Bu mektuplar, iki ünlü edebiyatçının sanat, edebiyat, ülke ve dünya sorunları hakkındaki tartışmalarıyla Kemal Tahir'in temel konularda Nazım Hikmet'ten gittikçe farklılaşarak şekillenen kişiliğinin adım adım izlenebildiği belgeler olarak okunabilir. Bu anlamda hapishane yıllarındaki Kemal Tahir-Nazım Hikmet ilişkisinin, iddia edildiği gibi, bir hoca-mürit ilişkisi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Kemal Tahir'in Nazım Hikmet'e mektuplarının bulunamamış olması, yeri doldurulamaz bir kayıptır" (Sevim, 2004: 64-65).

Kemal Tahir, hapishanedeyken edebi ve entelektüel okumalarının yanında, mahkumların konuşmalarını, kullandıkları deyimleri, atasözlerini, hayat hikayelerini, köylerindeki yaşantılarını, geleneklerini, dillerini öğrenir ve bunları daima not eder. Çankırı cezaevindeyken aldığı, 21.11.1940 tarihli bir notunda şöyle diyor: "Ali'nin revire dane sermesi... Müdürün bağırması... Ali'nin havf ve kederi... İnsanın içine dünyadan ve insanlardan neler birikiyor. Yazmamak ne feci bir ağırlıktır" (Tahir, 1991a: 114). "Kemal, Türk insanını böyle bir laboratuvarında tanıdı, bütün giriftliği, bütün sefaleti ve ihtişamıyla" (Meriç, 2015: 250).

Çankırı'dayken, *Sağırdere*'ye ve *Göl İnsanları*'na başlar, üzerinde çalışır. 1941'den 1944 sonlarına kadar kaldığı Malatya cezaevinde, sağlığında yayımladığı bir diğer roman olan *Kelleci Memet*'e başlar ve vefatının ardından yayınlanan *Namusçular*, *Karılar Koğuşu*, *Dam Ağası* gibi romanları da burada kaleme alır. 1944'ün sonlarından 1950'ye kadar da Çorum'da kalır. Çorum'da, bu yörede geçen romanlarının (*Köyün Kamburu*, *Yediçınar Yaylası*, *Büyük Mal*, *Rahmet Yolları Kesti*) alt yapısı ve dilini tamamen olgunlaştırır. 1949 sonlarında Nevşehir'e nakil olur.

Kemal Tahir'in Nevşehir yılları, mahkumiyet hayatının en kısa olmasına rağmen en zor şartlar altında geçen yıllarıdır.

“Nevşehir'in bir kaza merkezi olması, cezaevinin siyasî mahkumlar için, Batı usulünce ve demokrasiye uygun 'rejim politik' tatbik edilmesi düşünülerek özel bir itina ile hazırlanmıştı. Cezaevi eski bir kiliseydi. Siyasî mahkumlar, zemin katında kubbeli, altı üstü taş, pencereleri insan boyundan yüksekte, tıpkı Kapalıçarşı'nın dar sokaklarından birine benzeyen bir yerde yatıyorlardı. Mevsim Şubatı. Nevşehir soğuk olur. Uzun bir koridora benzeyen koğuşta, küçücük bir saç soba vardı. Bunda kayısı ağaçları yakılıyordu. Ben vardığım zaman buraya kapatılmış siyasî mahkumlar, iki sene sonrasının odun tayınlarını yakmış, tüketmiş bulunuyorlardı. Koğuşun aptesthanesi yoktu. Geceleri içeri bırakılan bir gaz tenekesi kullanılıyordu. Demokrasimizin 'rejim politik' gerçekten parlaktı “(aktaran Çelik, 2010: 28).

Nevşehir'e nakil olduktan kısa bir süre sonra, 1950 genel affı çıkar ve 13 yıllık mahkumiyetin ardından tahliye edilir. İstanbul'a, yanına yalnızca dört bin sayfayı aşan notlarını alarak ve bir “romancı” olarak gelir.

1.3. Hürriyetin İlk Yılları

Kemal Tahir İstanbul'a döndükten sonra hapisane yıllarında kendisine mektuplarla yoldaşlık eden Kerim Sadi'nin eski eşi Semiha Hanım'la hayatını birleştirir. Tahir'in zorluklarla geçen yılları, tahliye edildikten sonra da devam eder. Sabıkalıdır. Romanlarını kimse basmaz. İş de bulamaz. Semiha Hanım'ın küçük terziilik işleriyle geçinmektedirler. Kemal Tahir hayatını kazanmak zorundadır. Cemil Meriç Kemal Tahir'in bu yıllarını şöyle anlatır: “Hapishaneden çıktıktan sonra çok güç durumdaydı. 13 sene hapishanede yatmış bir adamın, hapishaneden çıktıktan sonra polis nezareti altında kalması mukadderdir. Eski arkadaşları terk ettiler. İş bulmak diye bir imkanı yoktu. Liseyi bitirmemişti, tahsili yoktu. Bir ara ye'se düştü ve senelerce Mayk Hammer tercümeleriyle yaşadı” (aktaran Faruk K: 38).

İlkin *İzmir Ticaret* gazetesinin İstanbul temsilciliğini ve yazarlığını yapar. Daha sonra müstear isimler kullanarak Fransızcadan polisiye roman tercüme eder. Tercüme edilen Mayk Hammer serisi o kadar tutulur ki, seri bittikten sonra Merhaba Sam Krasmer adında kendi kaleminden çıkma polisiye romanlar yazar. 1953 yılında *Yeni İstanbul* gazetesinde ilk romanı *Esir Şehrin İnsanları* Nureddin Demir takma adıyla yayınlanır.

Ancak 1955 yılında kendi adıyla ilk eserleri yayımlanır: *Göl İnsanları* ve *Sağırdere*. Gerek *Göl İnsanları*'ndaki uzun hikayeleri gerek köy konulu *Sağırdere* romanı büyük beğeniyle karşılanır. Kemal Tahir artık bir romancı olarak kabul edilir.

Aynı yıl, 6-7 Eylül olayları patlak verir. Kemal Tahir de göz altına alınanlar arasındadır. Aziz Nesin ile birlikte altı ay Harbiye’de bir hücrede yatar.

Dışarı çıktığında peş peşe romanları yayımlanır. 1956’da *Esir Şehrin İnsanları* bu kez kendi adıyla yayımlanır. Bir yıl sonra *Körduman* ve *Rahmet Yolları Kesti*; ondan sonraki yıl *Yediçınar Yaylası...* 1959 yılında *Dost* dergisinin düzenlediği bir ankette yılın en iyi romancısı seçilir. 1962 yılına kadar roman yeni romanı çıkmaz; 62’de *Esir Şehrin Mahpusu* ve *Kelleci Memet* yayımlanır.

Ne var ki Kemal Tahir, 1950’li yıllarda hem siyasal görüşleri hem edebiyat konusundaki düşünceleriyle, sol çevrelerde hüsnü kabul görmüş genel eğilimlere mesafeli bir yazar olara öne çıkar. Biraz da bu nedenle romanları sınırlı bir okuyucu kitlesine ulaşır. Bunun tek istisnası, büyük tartışmalara yol açan *Rahmet Yolları Kesti* romanıdır. Kemal Tahir’in bu romanı, 1955’te yayımlanıp solun göz bebeği olan *İnce Memed*’i adeta yerle bir eder. Köy konulu romanları için 1940’lı yıllara kadar giden tarih araştırmalarından yola çıkarak, geleneksel devlet yapısından hareketle toplumumuzda eşkıyaların Yaşar Kemal’in anlattığı gibi bir “mesih” ya da “kahraman” olmadığını, düpedüz “hırsız”, “ırz düşmanı”, “soyguncu” olduklarını savunur. Kemal Tahir’e göre toplumumuzun tarihinde “halk hareketi” olarak kabul edilen hiçbir olayın “düzen değişimi” ile ilgisi yoktur. Olaylara bu anlamın verilmesini şiddetle karşı çıkar. (Nitekim *Yorgun Savaşçı*’da Milli Mücadele’nin de profesyonel subaylar tarafından yürütüldüğünü anlatarak bu olgunun “ihtilal” olarak yorumlanamayacağını vurgular.) Kemal Tahir’e göre, Bu tür eşkıyalık faaliyetleri, devlet otoritesinin zaafa uğradığı zamanlarda ortaya çıkan talan faaliyetleridir. Devlet, gücünü topladığında ya bu eşkıyalara devlet görevi vererek “memurlaştırmış” ya da saldırıp yok etmiştir. Bu nedenle, *İnce Memed* ile yaratılan mitin, gençliğe su-i emsal teşkil edebileceğini söyleyerek “sakıncalı” bir tez ihtiva ettiğini belirtmiştir. Nitekim 60’lı yıllar bu durumun örneklerini vermiştir.³

³ Bkz. GÜNERİ, Ferit, “Gelecekte Olacakları Sezme ya da Türk Romanın Eşkıyalık Teması”, *Kemal Tahir’in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına*, Sosyoloji Yıllığı Kitap 10, der. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, İstanbul: Kızılelma Yayınları, 2003, ss. 319-324.

Rahmet Yolları Kesti'den sonra Kemal Tahir, solda, “eşkiyaya karşı devletin tarafını tutan adam” olur. Kemal Tahir'in sol ortodoksi içindeki yalnızlığı, yine 1959 yılında *Pazar Postası*'nın düzenlediği *Beş Romancı Köy Romanı Üzerinde Tartışıyor* adlı açık oturumda adeta belgelenir. “Köy”, “köy romanı”, “sanat”, “gerçekçilik” ya da “bilim” gibi tartışılan hemen her konuda, katılımcılar ağız birliği etmişçesine Kemal Tahir'in söylediklerine karşı çıkarlar. Daha sonra aynı adla kitaplaştırılacak olan bu oturum, *Yol Ayrımı*'na kadar esecek olan Kemal Tahir fırtınasının da habercisi olur.

1.4. Yol Ayrımı'na Kadar Esen Kemal Tahir Fırtınası ⁴

Bilindiği üzere, 27 Mayıs'ın ardından oluşan entelektüel atmosferde sol düşünce ve siyaset yükselişe geçer. 1960'lı yıllar aynı zamanda Kemal Tahir entelektüel fikirlerinin keskin kopuşlar geçirerek olgunlaştığı yıllardır. Yükselen sol düşünce ve siyaset deyim yerindeyse karşısında Kemal Tahir'i bulur. 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren yayımladığı romanların yankıları, edebiyat dünyasının sınırlarının çok ötesine ulaşır. “Sol”daki tefekkür sefaletini bütün buudlarıyla açıklıyordu Kemal” [...] “Her kitabı bir bombaydı Kemal Tahir'in; hıyanet kalesinde kapanmaz gedikler açan bir bomba. Her sözü bir tokattı; hamakatin çehresinde şaklayan bir tokat” (Meriç, 2015: 250).

Kemal Tahir'i çoğu zaman edebi değerinden çok içerdikleri görüşler açısından tartışmaya konu olan romanlarının her biri, sanat ve düşünce dünyasında “kriz” yaratır. İlk ciddi kriz, 1965 yılında yayımladığı *Yorgun Savaşçı* ile birlikte yaşanır. Kemal Tahir bu romanında I. Dünya Savaşı'nın mağlup İttihatçı subaylarının dramını anlatır. Bu subaylar impatorluğun kaybının sorumlusu olarak görülmenin acısını yaşamaktadırlar ve gayretlerini Milli Mücadele'nin başarıyla sonuçlanmasına yöneltirler. Bu roman süreç içerisinde bilhassa sol-Kemalist aydınların yoğun

⁴ Bu başlık, Seçkin Sevim'in “Kemal Tahir ve Türk Solu” adlı metninden alınmıştır. Sevim'in, süreci oldukça iyi anlatan bu başlığını aynen kullanmayı tercih ettim. Sevim'in metni için bkz. SEVİM, Seçkin “Kemal Tahir ve Türk Solu” *Biyografya 4: Kemal Tahir*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004, ss. 59-86.

eleştirilerine konu olur. Roman, tarihi çarpıtma ve Mustafa Kemal'in önemini azaltma olarak yorumlanır. Kayalı, aslında *Yorgun Savaşçı* romanının, Kemal Tahir'in daha sonra yayımladığı romanlarda görülen tarzda bir resmi ideoloji eleştirisi içermediğini, *Yorgun Savaşçı* romanının aydınlar tarafından eleştirilmesinin daha sonraki romanlarındaki düşüncelerinden kaynaklandığını söyler (Kayalı, 1995: 108).

Kemal Tahir, *Yorgun Savaşçı*'nin ardından, köy enstitülerini konu alan *Bozkırdaki Çekirdek* (1967) romanını yayımlar. Romanda, köy enstitülerinin eğitim değil, politik kaygılar ile kurulduğunu, onun tabiriyle “rejimşor” yetiştirme amacı taşıdığını savunur. Roman, bilhassa enstitü çıkışlı yazar ve aydınlar tarafından şiddetle eleştirilir. Bu eleştiriler, Kemal Tahir'in enstitüleri yeterince iyi bilmediği, probleme iyi niyetle yaklaşmadığı üzerinde yoğunlaşır.

Aynı yıl *Devlet Ana* da yayımlanır. Kemal Tahir, 60'lı yıllarda yükselen toplum yapısı tartışmalarına ATÜT ekseninde katılıp taraf olması dolayısıyla bu romanında söz konusu teoriden hareketle, Osmanlı'nın kuruluş devresini konu eder. Devlet Ana'da Osmanlı'ya dair çizilen tablo, solu fazlasıyla rahatsız eder. *Devlet Ana*'dan sonra Kemal Tahir ile sol arasındaki bütün bağlar tamamen kopma noktasına gelir. Roman hakkında İsmet Bozdağ'ın bir gazete yazısında “ilk Türk romanı” nitelemesinde bulunması sarsıntının etkisini derinleştirir. “Eşkıyaya karşı devleti savunan adam” şimdi de Osmanlı'nın bir “kerim devlet” olduğunu savunmaktadır. Murat Belge, *Devlet Ana*'nın yayımlanmasıyla Kemal Tahir'in fiilen “sağa geçtiğini” söyler.

Devlet Ana'yı, 1969 yılında yayımlanan *Kurt Kanunu* romanı takip eder. Kemal Tahir, İzmir Suikasti'ni konu alan bu romanda, rejimin söz konusu suikast girişiminden önceden haberdar olduğunu fakat eski İttihatçı “artıklarını” yok etmek için, söz konusu suikast girişimini kullandığını savunur. Ona göre yaşanan bir iktidar savaşıdır ve “kurtlukta düşeni yemek kanundur.” Cumhuriyet'in ilk yıllarına dair çizilen bu karanlık tablo yoğun tepkiler alır. Mete Tunçay, ayrıca Kemal Tahir'in, romanın baş kahramanlarından İttihat Terakki'nin iâşe nazırı Kara Kemal'e Marksist sosyal/ekonomik çözümler yapmasını da eleştirmiştir (Tunçay, 1983: 11).

1971 yılında yayımlanan romanı *Yol Ayrımı* ise, Kemal Tahir'in sol ile geldiği “yol ayrımı” olur. Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurulması ve kapatılması sürecini anlatan bu romanda Kemal Tahir, bir yandan yakın siyasi tarih eleştirisini sürdürürken,

resmi ideolojinin Osmanlı'nın kültürel ve siyasal mirasını bütünüyle reddetmesini açıktan eleştiri konusu yapar. *Yol Ayrımı*, aynı zamanda Kemal Tahir'in yayımlanan son romanıdır.

1.5. “Fırtına Dindi”

Kemal Tahir, 1970 yılında akciğer kanserine yakalanır. 23 Kasım 1970 tarihinde Dr. Siyami Ersek tarafından yapılan bir ameliyatla sol akciğeri bütünüyle alınır. Yaşamını bu şekilde sürdürecektir olan Kemal Tahir, artık kendisinde herhangi bir rahatsızlığa sebep olacak gerilimlerden, streslerden uzak bir yaşam sürdürecektir. Fakat Kemal Tahir'in son akşamı, tam da uzak durduğu gerilimlere sahne olur.

Kemal Tahir son akşamında, Mehmet Barlas'ın evinde düzenlenen akşam yemeğine konuk olur. Konuklar arasında, İsmail Cem, Ali Sirmen, Tuncer Artıklı, Dr. Afşin Germen ve Mete Tunçay'da vardır. Konuklar sohbet ederken, bir süre sonra Kemal Tahir, Mete Tunçay'ın ağır eleştirilerine maruz kalır. Mete Tunçay, Kemal Tahir'in romanlarını, romanlarında işlenen tarih tezlerini şiddetli şekilde eleştirir. Elinden gelse Kemal Tahir'e tarih tezi geliştirtmeyeceğini, kitaplarının toplatılması gerektiğini, kitaplarının pornografik nitelik taşıdığını ve bu nedenle rahat okunduğunu söyler (Çobanoğlu, 2003). Kemal Tahir'in maruz kaldığı eleştirilere orada bulunan diğer konuklar karşı çıkar; Kemal Tahir ise uzunca bir süre cevap vermez. Fakat kalp ağrıları hissetmeye başlamıştır. İsmail Cem'in aktardığına göre, 22.30 sularında tüm eleştirilere cevap mahiyetinde şöyle bir konuşma yapar:

Sizler, gençsiniz, size önce şunu belirtmek istiyorum. Hayatım boyunca bir sistem dahilinde düşünmeye çalıştım. Sistemden ayrılmadım. Yazdıklarım bir rastlantının sonucunda değil, sistemli düşüncenin sonucunda bulunmuştur. Bundan ötürü doğrultumda yanlış düşmedim, olaylar söylediklerimi doğruladı. El yordamıyla değil, bir sistem içinde düşünmelidir insan.... İnsanlar yanlış yapabilir. Ama çok çekmiş insanlar talihtir bir bakıma. Yanlış yapmaları daha zordur. Benim geçtiğim yollarda kendini tüketen ve benim çektiğim acılardan geçen insanlar doğrulara daha kolay erişebilir. Yazdıklarımı bir gün tarih yargılsa, bu ilişkiyi mutlaka görecektir. Romanlarımın doğruluğunu ortaya koyacaktır. Ben romanlarımda dünü yazdım. Ama romancı dünü yazarken kendi gününü yansıtır bir bakıma. Hatta gelecek için yazar... (Cem, 1973)

Tartışmaların ardından Kemal Tahir'in ağrıların şiddeti artar. Mehmet Barlas'ın evinden ayrılıp kendi evine giderken, eşinin doktora görünmesi tavsiyesini kabul etmez. Fakat bu gecenin sabahında saat 5.30 civarında vefat eder. Aziz Nesin Kemal Tahir'in vefatının ardından şöyle yazar: “Türk Edebiyatı'nın en zorlu fırtınası

dindi. Gürleyen yargı yıldırımları, dilinde çakan sövgü kıvılcımları, yağdırdığı taşlama yıldırımlarıyla, edebiyatımızın en yaman fırtınası dindi” (Özsoy, 1979:42).

Kemal Tahir’in vefatının ardından sağlığında yayımlanmamış kimi yarım kalan romanları ya da hikayeleri gibi, entelektüel düşüncelerini ihtiva eden notları da *Notlar* külliyyatı halinde yayımlanmıştır. Onbeş ciltten müteşekkil bu *Notlar* külliyyatı, konularına göre tasnif edilerek hazırlanmıştır. Külliyyatın ilk 4 cildi, Kemal Tahir’in, sanat, edebiyat ve dil ile ilgili düşüncelerini içerir ve *Sanat Edebiyat Notları* başlığıyla yayımlanmıştır. Serinin üçüncü cildi Kemal Tahir dil üzerine araştırmaları ve düşüncelerini içermektedir. Bu nedenle üçüncü kitap, *Dil Dosyası* başlığını taşır. Burada Kemal Tahir’in Cumhuriyet sonrası dönemde “dil”e dönük uygulamalara dair düşünceleri de yer almaktadır. 5 ve 6. cilt, Kemal Tahir’in 1950 öncesi cezaevi notlarını, edebiyat hayatının ilk yıllarına ait şiirleri ve çeşitli mektuplarından oluşmaktadır. 7, 8 ve 9. cilt, Kemal Tahir’in üzerinde çalıştığı çeşitli romanlara (*Topal Kasırga, Batı Çıkmazı, Patriot Ömer, Gülen Azap Çıkmazı*) dair almış olduğu notları ve bu romanların müsveddelerini içerir. Çalışmamızın doğrudan inceleme kapsamına giren 10, 11, 12 ve 13. kitaplar, sırasıyla, *Osmanlılık/Bizans, Batılaşma, Çöküntü, Sosyalizm, Toplum ve Gerçek* başlığını taşır. Bu kitaplarda Kemal Tahir’in öncelikle tarih kontekstinde ve bilhassa Osmanlılık üzerinde ne denli kapsamlı araştırmalar yapmış olduğunu görürüz. Kemal Tahir’e göre, toplumun mevcut durumunun nedenleri ve yapısı, toplumun özgül tarihsel gerçekleri anlaşılmadan kavranamayacağından, Batılaşma “problemi” de onun üzerinde en çok durduğu olgular arasındadır. Kemal Tahir Batılaşmayı, Osmanlı ile Cumhuriyet arasında yapısal ve fikri süreklilikler ve kopuşlar tespit eder tartışmaya açar. Düşünceleri genel olarak resmi tarih ve resmi ideolojinin tezlerine muhaliftir. *Sosyalizm, Toplum ve Gerçek* başlıklı kitap, Kemal Tahir’in başlıkta zikredilen kavramlara dair düşüncelerini ihtiva eder. Bu kitapta ayrıca, tıpkı Batılaşmada olduğu gibi, Kemal Tahir’in çağının sosyalizm ve toplum tartışmalarına dair eleştirilerini de görürüz. Külliyyatın 14 ve 15. kitapları ise Kemal Tahir’in çağının aktüel gündeminin ses getiren akademik ve entelektüel çalışmalarına dair yaptığı okumalardan hareketle tuttuğu notlar ve kritiklerini içermektedir.

Girişte de belirtildiği üzere *Notlar*, araştırma ve inceleme için çeşitli yönlerden handikaplara sahiptir. Buna rağmen Kemal Tahir’in entelektüel kişiliğine, araştırmalarının kapsamına ve derinliğine dair fikir veren muhtevasıyla aynı zamanda

Kemal Tahir'in yalnızca edebiyatçı değil, düşünür kimliğini de gözler önüne sermektedir. Burada, Kemal Tahir'in sağlığında yayımlanan romanlarında yer verdiği düşüncelerin bir oranda entelektüel geri planını görebilmekteyiz. Bu bakımdan *Notlar*, ülkemizin entelektüel hayatında, vefatından sonra da Kemal Tahir düşüncesinin canlılığını korumasını sağlamıştır. Müteakip bölümlerde, Kemal Tahir'in büyük oranda *Notlar*'ından hareketle düşünce dünyasını resmetmeye ve inceleme odağımızı oluşturan resmi ideolojiye bakışını değerlendirmeye çalışacağız. Fakat bunun için cevap arayacağımız ilk soru şu olacak: "Resmi ideoloji" nedir?

2. BÖLÜM : KEMAL TAHİR DÜŞÜNCESİNİN KONTEKSTİNDE RESMÎ İDEOLOJİ ve SOL

2.1. Resmi ideoloji Heyulası

1990'lı yılların sonunda, Türkiye kontekstinde resmî ideolojiyi tartışmaya açan sol eğilimli bir derginin, ilgili sayısının başlığında “resmi ideoloji”den “Bir Heyula” diye bahsedilir.⁵ İlk bakışta bu benzetme, resmi ideolojinin 80'li yıllardan sonra yükselen eleştirilerde ciddi bir “sorun” olarak telakki edildiğini akla getirebilir. Diğer yandan “heyula” ile aslında “sorunun”, entelektüel hayattaki görüntüsünün bulanıklığına işaret edilerek resmi ideolojiye dair aynı zamanda bunun da bir “sorun” olduğu gösterilmek istenmiş gibidir.⁶ Gerçekten de *Kemalizm parantezine alınarak* Türkiye’de resmî ideolojiye dair o kadar çok şey söylenmiştir ki artık tartışma, resmi ideolojiyi değil, tartışmanın kendisini hedefler hale gelmiştir. Günümüzdeyse buna bir boyut daha eklenmiş; söz konusu tartışmanın ihtiva ettiği “sorunların” “nesnel” tespiti aşamasına gelinmiştir: *Sorunun sorununun sorunları*. Söz konusu edilen “aşamaya” özgü çalışmalar, resmi ideoloji tartışmalarının kronik sorunlarını tartışmaya açmaktadır. Örneğin bir çalışmada müzmin sorunlardan birisi, resmi ideolojiyi tartışmaya açan çalışmalarda, resmi ideoloji kavramına dair net bir tanımın yapılmaması olarak tespit edilmiştir.⁷

Çalışmanın amaçları arasında yer almaması nedeniyle resmi ideolojiye dair zikredilen tartışmaya girmeyeceğiz. Fakat şu kadarı söylenebilir ki resmi ideoloji problemi, modern ulus devletler, modern ulus devletler de modernite sürecine

⁵ Birikim Dergisi, “Resmî İdeoloji: Bir Heyula”, S. 105-106, Ocak/Şubat, 1998. Tartışma, 107. Sayı’da da (Mart, 1998) devam etmiştir.

⁶ Derginin yazarlarından Tanıl Bora, *Cereyanlar* (2017) kitabının “Kemalizm” başlıklı bölümünde buna şöyle bir açıklama getirir: “Kemalizm bir heyülaya da benzetilebilir bu bakımdan: hem (daha çok muvafıklarınca) şekillenmemiş, töz halindeki madde, hem (daha çok muhaliflerince) korkunç hayal, kabus anlamında. Kemalizmin ideolojik mirasını ve zihniyet yapısının unsurlarını incelerken, onun bu heyülalık cephesini de göz önünde tutmak gerekecektir.” (s. 120).

⁷ Örneğin şu çalışmaya bkz. ÖRNEK, Cangül, “Türkiye’de Resmi İdeoloji Eleştirisinin Sorunları” *Praksis*, S. 40, ss. 185-217.

bakılmadan anlaşılabilir.⁸ Resmi ideoloji için, en temelde devletlerin egemenliklerinin meşruiyetinin kaynağından beslenen ve devletin kendini temellendirdiği ideoloji olduğu

⁸ Gerçekten de Cumhuriyet tarihinin atomik parçaları, Kemalizm'in geniş ideolojik kategorileri ifade etmede de kullanılan çeşitli bağlamlardaki sayısız kavramsal karşılıkları başta Mustafa Kemal olmak üzere Cumhuriyet'in devlet elitlerinin olguya yaklaşımları veya "resmî ideoloji" ve Kemalizm arasında tamamıyla tutarlı bir bağlantı kurulması oldukça güçtür. Öte yandan "ideoloji" kavramının modernite süreci içindeki seyrinde giderek pejoratif bir anlam kazanmış olmasından olsa gerek Kemalizm'in "ideoloji" sınırları dahilinde incelenmesine bugün bile sıcak bakıldığı rahatlıkla söylenemez. Bunda Kemalizm'in -birazdan ele alınacağı anlamıyla- bir "resmî ideoloji" olmasının etkisi büyüktür. Mahiyeti itibarıyla daha çok politik bir kavram olarak karşımıza çıkan resmî ideoloji salt bu yönüyle Kemalizm'le ilişkilendirildiğinde, ideolojik açıdan argümantasyon -siyasi tarih ve siyaset teorisi bağlamında çalışmanın bilimselliği açısından kaçınılmaz olarak- CHP programıyla (6 Ok) sınırlı tutularak resmî ideolojinin somut yansımaları olarak siyasal belgelerle (anayasalar, kanun maddeleri, parti tüzükleri, tutanaklar, yönetmelikler, beyanatlar vs.) işlenir. Bilhassa siyaset bilimi ve siyasi tarih çalışmalarında Kemalizm'in resmî ideoloji olarak görüntüsünün bu olduğu söylenebilir. Tasvir edilen şekilde yapılmış bir değerlendirme için bkz. Parla, T. (1991). Türkiye'de Siyasî Kültürün Resmî Kaynakları, cilt 1, Atatürk'ün Nutku [The Official Sources of Political Culture in Turkey, volume I, Atatürk's Speech]. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 9-16. Öte yandan, Modernleşme pratiğimizin koşulları göz önüne alındığında bu çalışmada bir yönüyle gösterilmeye çalışıldığı üzere, ülkemizde resmî ideoloji olmak bakımından Kemalizm, aynı zamanda egemen ideolojidir de. Bu durum genelde modernleşme tarihimize bakışa özel olarak da Kemalizm'in bilimsel açıdan sağlıklı bir değerlendirmesinin yapılmasına yönelik önemli bir zorluk yaratmıştır. Çünkü herhangi bir bağlamda Kemalizm'in anlamlandırılmasına dönük bilimsel bir çalışma, bizatihi resmî ideolojiye/Kemalizm'e içkin olan bilim tasavvuruna (pozitivizm/bilimizm) tabi olduğu oranda felsefi refleksiyon yeteneğini kaybettiği için, son tahlilde bir tür totolojiye dönüşmek tehlikesiyle karşı karşıyadır. Resmî ideoloji "sorununa" dönük çalışmalarda bu zorluk kendini, incelemenin merkezine "resmî ideoloji"nin değil bir "siyasi ideoloji olarak" Kemalizm'in alınmasıyla gösterecektir. Bu, bir yönüyle resmi ideolojiye dönük çalışmaları konu eden çalışmalarda tespit edilen bir "sorun" olarak, resmi ideolojinin tanımlanmasına dair duyulan isteksizliği de açıklar. Tipik bir çalışmada resmî ideoloji sadece (varsa) bir tanım ve işlev olarak mevcuttur; çözümleme Kemalizm'e dönük yapılır. Bir resmî ideoloji olarak Kemalizm değerlendirmesi, "resmî ideoloji"ye ağırlık ve derinlik vermediği oranda özgül bir kavram olarak resmî ideolojinin -var olmasını anlamlı kılan- "ulus-devlet" ile ilişkisinin sosyolojik boyutu büyük oranda zaafa uğradığı gibi, Kemalizm'in bu bağlamıyla anlaşılması adına da aslında önemlice bir katkı yapılmamaktadır. Buna bir örnek vermek gerekirse, Kemalizm hakkında yazılmış bir kitapta şöyle denilmektedir: "*Atatürkçülüğün izinden gitmek anlamında Kemalizm, Atatürkçülüğün bilimsel adıdır*" (Çeçen, 2009, s. 22). Bu alıntı, sadece Kemalizm'i bir ideoloji olarak değerlendirmeye gayretinin trajik bir sonucu olarak görülmemelidir; bilimsellik iddiasıyla kaleme alınmış bir çalışmanın, bu "statüyü" sadece Kemalizm'e Kemalizm diyerek elde edebileceğini göstermek bakımından ülkemizdeki hâkim bilim paradigması ve bilimsellik kriterleri hakkında bize bir fikir vermektedir. Bu açıdan bakıldığında elbette Kemalizm'in "resmî ideoloji" oluşunun, resmî ideolojinin sınırları dahilinde de kısmen bütünlüklü bir yorumu yapılabilir. Fakat bunun, moderniteden izole edilmiş bir "ulus-devlet", ulus-devletten izole edilmiş bir "resmî ideoloji" ve tüm bunlardan izole edilmiş bir "(resmî ideoloji olarak) Kemalizm" yorumu olacağı ve tartışmanın "Resmî ideoloji Kemalizm'dir veya "Kemalizm resmî ideolojidir" çıkarımı yapılarak sonlanacağı kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle bir sosyoloji tezinden bekleneceği üzere bu çalışmada resmî ideoloji kavramının muhtevası ve fonksiyonu, öncelikle modernite süreci içinde temellendirilmeye çalışılacaktır. Aslında özgül anlamıyla resmî ideoloji zaten pre-modern döneme veya ideolojiler öncesi döneme teşmil edilemez; bir modernite fenomeni olan ulus-devlette işlev ve anlam kazanır. Fakat bildik anlamda ideolojileri meydana getiren ve resmî ideolojiyi resmî ideoloji yapan öz'ün (essential) kökleri ancak modern bilimin doğuşuna kadar geriye götürülerek temellendirilebilir. "Modern" kavramının bugünkü bildik anlamını Aydınlanma'dan sonra

yorumunu yapmak mümkünse, sorulması gereken soru şu olur: Modern ulus devletler kuruluş aşamasında meşruiyetlerini nereden almaktadır?

İktidarlar, iktidarlarının meşruiyetini, tarihin bilinen bütün zamanlarında, “evrensel temyiz mahkemelerine” dayandırmışlardır. Evrensel temyiz mahkemeleri, iktidarların meşruiyet kaynaklarıdır. İmparatorluk çağında, krallar meşruiyetlerini “Tanrı”ya dayandırıyorlardı: evrensel bir temyiz mahkemesi olarak Tanrı ve onun yeryüzündeki sözcüleri konumundaki entellektüel kilise elitlerine. Batı toplumunun modernleşme süreci, ulus-devletin doğuş süreci içinde, entellektüel dünyamızda pek kabul görmüş bir tarih vermek gerekirse, 1648 Westfalya Barış’ından sonra, toplumdaki çatışmalar için nihai karar mercii ve evrensel bir temyiz mahkemesi, nihai meşruiyet kaynağı olarak Akıl ve Doğa’ya başvuruldu. Katoliklerle Protestanlar arasındaki çatışma, Akıl ve Doğa mahkemesine başvuruya çözüldü. Bu önemli bir değişmeye işaret ediyordu: toplum ve tarih üstü ya da dışı bir meşruiyet temelinden, yine toplum ve tarih üstü ya da dışı bir başka meşruiyet temeline geçiş. Doğanın ve “modern aklın” armağanı olarak ulus ve ulus-devletin iktidarı böyle bir meşruiyet temelinde doğdu. [...] Modern iktidarların meşruiyet kaynağı Akıl ve Doğa’dır; Doğa bize modern bilimin laboratuvarlarının Doğa diye sunduğu şeydir. [...] Modernite süreci, Ortaçağ’ın Tanrı’sının yerine Doğa’yı ve Akıl ikame etmiştir. İktidarlar da müttefiklere ihtiyaç duyarlar. Ortaçağ’da iktidar İmparator ile Kilise Üniversiteleri ittifakının iktidarıydı; modernleşme döneminde aktörler değişti ve eski iktidarın yerini ulus-devletle modern üniversitenin iktidarı aldı. Fakat iktidarın meşruiyet temeli olarak Tanrı ne kadar toplumun dışında bir şeyse, Doğa ve Akıl da o kadar dışındadır. Failler değişmiş, içerik aynı kalmıştır. Bir “monizm” türünden başka bir “monizm” türüne; ama yine de monizm. Çoğul (plural) değil, mono; demokratik değil totaliter (Arslan, 2013: 30).

Arslan’ın ifadeleri ve tüm bu kavramlar üzerinde fikir yürütebilmek için Batı Ortaçağ’ının XVI. yüzyılından Aydınlanma’ya giden ve Aydınlanma’dan XIX. ve XX. yüzyıllara uzanan sürecine kabaca göz atmak gerekir. Bu sürecin uzunluğu ve doğal olarak ihtiva ettiği değişimin detayları göz önüne alınınca bunun en azından bu çalışma kapsamında içinden çıkılması mümkün olmayan bir çabayı gerektirdiği ortadadır. Bu nedenle düşüncenin alamet-i farikası olan kavramlaştırmalardan yararlanılabilir. Aradığımız soruların cevabı ancak kavramsal bir çerçeve çizilerek anlaşılabilir. Bunun için söz konusu süreci konu alan sayısız çalışma arasında hak ettiği değeri bulduğu pek de söylenemeyecek olan bir çalışmadan; İngiliz asıllı Amerikan filozof Stephen Toulmin’in (2002) *Kozmopolis*’inden bahsetmek bu zorluğu aşmada bize yardımcı olabilir.

kazandığını biliyoruz, fakat Aydınlanma’da bir “proje” olarak tevarüs eden *modern* uygarlık algısının dayanaklarını da yine XVI. ve XVII. asır bilimsel gelişmelerinin meydana getirdiği söylenebilir.

Toulmin, *Kozmopolis*'te, her şeyden önce XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar hâkim olmuş olan modern düşünme biçimine uygun olarak, diğer bir deyişle “rasyonellik”, “objektiflik”, “nesnellik” gibi kriterlere bağlı kalınarak yapılan modernite incelemelerinin, bu süreci anlamaya yetmeyeceğini göstermek ister. Modernitenin düşünsel temellerini karakterize eden Kopernik, Kepler, Galileo, Bacon, Descartes, Newton, vb. düşünürlerin fikirlerine dönük modernite incelemeleri, yukarıda zikredilen kriterlere vurularak yapıldığında, modernite ve modern düşüncenin anlaşılmasına önemli sınırlılıklar getirilmiş olur. Çünkü bu kriterler doğası gereği, modern düşüncenin kurucu babalarının fikirlerinin şekillenmesinde kaçınılmaz olarak etkili olan süreci; sürecin sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel koşullarını dışarıda bırakır. Oysa Toulmin, modern entelektüelin kibirle, salt bir entelektüel faaliyet olarak konu ettiği bilimsel devrim çağının kurucu “bilim adamları” ve modern felsefenin kurucu “felsefecilerinin” düşüncelerinin, dönemin sosyal ve siyasi ortamıyla karşılıklı ve derinden bir etkileşim içinde meydana geldiğini ifade eder. Toulmin'e göre örneğin, Kopernik'le başlayan astronomik keşifler evrenin merkezine Güneş'i koyduğu gibi bu keşiften sonraki kozmik algı, fazla uzak olmayan tarihlerde; Westfalya Barışı'yla şekillenen devlet formu içinde Kral'ın merkezi konumunda, tecessüm etmiştir. Yani entelektüel alana özgü faaliyetler siyasi ve sosyal alanlara yansıdığı gibi XV. ve XVI. yüzyılların siyasi ve sosyal açıdan katastrofik ortamı da düşünce ve adamlarının uğraşlarını motive etmiş ve anlamlandırmıştır. Zaman içerisinde bu fikirler gelecek çağlarına devrolduğu oranda modernitenin kendine özgü siyasi ve sosyal örgütlenme formunu, Onun deyimiyle “yapı iskelesi”ni ortaya çıkarmıştır.

Toulmin'in çalışmasının bizim için gerekli ve fonksiyonel tarafı, süreç içinde yaşanan değişimi ortaya koymak için oldukça elverişli bir kavramsallaştırma geliştirmesi ve buna göre bu değişim içinde şekillenen Akıl ve Doğa kavramlarının felsefede ve bilimde ne tür çabanın ürünü olduğunu göstermeye yardım etmesidir. Toulmin'e göre insanlar kaçınılmaz olarak bir *kozopolis* içinde yaşarlar. Kozmos+Polis: Doğa düzeni+Toplumsal düzen. Bu iki unsur birbirleri üzerinde, tefrik edilerek anlaşılamayacak kadar belirleyici bir etkiye sahiptir ve modernite sürecini, bu kavramlar üzerinden de anlamlandırmak mümkündür.

Batı Ortaçağı'nda Kopernik Devrimi ile başlayan sürecin yıkıcılığını anlatmak için birçok yerde, bunun Cennet'ten ikinci bir *Düşüş* etkisi yarattığı söylenir.

Toulmin'in kavramlarıyla söyleyecek olursak, Kopernik ve Kepler'in çalışmalarıyla, Hristiyan *Kozmos*'u parçalanmıştır: Ortaçağ'da geleneksel toplumsal düzen, en üstünde Tanrı'nın olduğu kozmik düzene uygun olarak hiyerarşik niteliğe bir sahiptir. Bu kozmik düzenin merkezinde Dünya, Dünya'nın merkezinde İnsan vardır. Kopernik Devrimi'yle başlayan süreç, bu var olan *kozmos*'un meşruiyetine, telafisi mümkün olmayan bir darbe indirmiş, buna bağlı olarak *polis*'in hiyerarşik/feodal düzeni hızla çözülmeye başlamıştır. Süreç içinde feodal devletler düzeni çökmüş, merkezi/mutlak devletler düzeni çıkmış; feodal ekonomik yapılar yıkılmış, kapitalist ekonominin nüveleri belirlemeye başlamıştır. Yine, feodal düzenin çökmesiyle toplumsal düzeni sağlayan geleneksel denetim mekanizmaları ortadan kalkmış; oluşan *kaos* nedeniyle "devlet" in bütün bir modernite boyunca giderek artan merkezileşme süreci başlamıştır. Bauman'ın (1995) "iktidar/bilgi sendromu" dediği şeyin bu süreçte ortaya çıktığını düşünmek mümkündür. Ayrıca bu tarihlerde Batı Avrupa'da şiddetli bir din savaşları süreci belirlemiştir. Descartes'ın fikirlerini yürüttüğü tarihlerde orta Avrupa'da Otuz Yıl Savaşları; Hobbes'un *Leviathan*'ı kaleme aldığı tarihte İngiliz İç Savaşı yapılmaktadır.

Bu süreç boyunca entelektüel faaliyeti bütünüyle motive eden unsur, mevcut *kaos*'a son vermek; öncelikle yeni bir *kozmos*'a sağlam ve kesin bir temel bulmak olmuştur. Modern bilimin epistemolojisinde görülen *kesinlik* arayışı bu sosyal boyutuyla anlamlı hale gelir: Meşhur kesinlik arayışı, bir "düzen" ve "istikrar" arayışı olarak da anlaşılabilir. Aydınlanma'nın "ilerleme" dogmasına rağmen Comte, önceliği "düzene" vermişti: "*Order and Progress*".

Bu arayışa, bilimsel devrim çağıyla eş zamanlı olarak dönemin entelektüel hayatına hakim olan Yeni Platonculuk ve Rasyonalizmin etkisiyle matematiğin "kesinliği" cevap veriyordu. Aristocu evren algısından Platoncu evrene geçiş: Tanrı evreni bir sayılar armonisine göre yaratmıştır. Sayıların dili kesinliğin dili; kesinlik Tanrı'nın dilidir ve Tanrı'nın dili *evrenseldir*. Bu sayılar armonisinin "prensiplerini" sistemleştirmek *Kozmos*'a yeni bir sağlam "temel" kazandırmaktır. *Prensipleri* Newton

tarafından keşfedilip açıklanan ve meşruiyetini matematiksel kesinliğin evrenselliğinden alan bu yeni *Kozmos*'un düzeni, içindeki her şeyle birlikte artık maddi ve mekaniktir:⁹

Evren bir tek ilkeye, çekim ilkesine göre işleyen ve işleyiş yasaları rasyonel dille, yani matematiğin diliyle formüle edilebilir bir makinaydı. Çünkü evren tam da aklın işlediği gibi işlemekteydi. Bir makina olarak evren, Tanrı kurduktan sonra ona müdahale etmediği için - çünkü Tanrı'nın görevi yalnızca ona ilk devinimi vermektir- mekanistik-deterministik yasalara göre işliyordu. Böylece Tanrı evrenden kovulmuş oluyordu. Evren otonom ve kendi kendine yeterli bir varlıktı. Dahası, evren maddiydi; çünkü matematiğin diliyle formüle edilebilir tek alan birincil nitelikler alanıydı. [...] Artık Tanrı yoktu. Tanrı'nın yerine, onun bütün özelliklerine ve fonksiyonlarına sahip başka bir mutlak varlık vardı ve bu mutlak varlık Doğa'ydı. Daha açık bir ifadeyle dile getirmek gerekirse, kitaplı dinlerin Tanrısı yoktu artık, bilimsel materyalizmin ve ateizmin Tanrısı Doğa vardı. Sözkonusu dönüşüm sürecini burada Tanrı'nın sekülerizasyonu diye adlandıracağız: Tanrı yoktur; Doğa vardır; Doğa Tanrı'dır. Doğa herşeyin kaynağı ve nihai nedenidir (Arslan, 1995: 557, 558).

Bilimsel devrim çağı dâhileri evreni Tanrı'dan bağımsız düşünmemelerine rağmen onların Tanrısı geleneksel Hıristiyanların Tanrısından çok farklıydı. Tanrı bir matematikçi, mühendis veya bir saatçidir ve evren de bir büyük saat gibidir. Tanrı bir kere yaratıp kurduktan sonra evren kendi yasalarına, kurallarına veya zorunlu ilkelere göre çalışmaya başlamıştır. Fakat kolayca tahmin edilebileceği üzere bu görüş bir derece ileri kaydırıldığında ilk örneklerinden birinin Thomas Hobbes'ta görüldüğü üzere, tüm kapılar materyalizme/natüralizme açılıyordu.

XVII. yüzyılda Bacon, “Vasat ve aşağılık bir ilerleme dairesi içinde ebediyen dönüp durmadığımız sürece, biz yeniden temellerden başlamalıyız” diyor ve kendi gayesini şöyle açıklıyordu: “Benim amacım, gerçekte daha sağlam temeller kuramasam ve daha sağlam temelleri genişletemesem ve daha geniş bir açılım getiremesem de insan gücünü ve azametini tecrübe etmektir” (aktaran Tannenbaum & Schultz, 2011: s. 211). XVIII. yüzyılda Aydınlanma düşünürleri ve XIX. yüzyılda bilim adamları, felsefeciler

⁹ Bu değerlendirmelerin tafsilatlı olarak ele alındığı şu çalışmalara bkz. Arslan, H. (1995). “Pozitivizm Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*. (der. Şen, S.) Ankara: Bağlam Yayınları, ss. 541-583; Chalmers, A. F. (2008). *Bilim Dedikleri: Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme*. (H. Arslan, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları. Capra, F. (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (M. Armağan,). İstanbul: İnsan Yayınları, ss. 15-105; Forti, A. (2004). “Modern Bilimin Doğuşu ve Düşünce Özgürlüğü” (M. Küçük Çev:), *Bilim ve İktidar*, (der. F. Mayor, A. Forti), Ankara: TÜBİTAK Yayınları, ss. 23-37. Balkız, B. & Öğüt V. S. (2010). *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar, Kavramlar ve Tartışmalar*, (der.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

veya bilim ideolojileri ve kitle ideolojilerinin ideologları için bir yönüyle modern bilimin kurucu dâhileri, *Kozmos*'un düzenini yaratan “yöntemi” göstermişlerdi ve sırada *Polis*in düzeni vardı. Onlar da aslında “insan gücünü ve azametini” *Polis*'in düzenini yaratarak tecrübe etmek istediler. *Kozmos* Tanrı olmadan mümkün olduğuna göre *Polis*'in de Tanrı'ya ihtiyacı yoktu; Akıl ve Doğa her şey için yeterliydi. Meşruiyetini rasyonel Akıl'dan alan bir devlet ve onun inşa etmek zorunda kalacağı rasyonel bir toplum: Modern *kozmpolis*.

Bu anlatılanları modern devlet, resmi ideoloji veya genel olarak ideolojiler ile ilişkilendirip, tüm bu kavramların Voegelin'de bulunduğu karşılığa geçmeden evvel, modernite sürecinde modern devletin de anlaşılması gerekir. Modern devleti modern kılan, modern devleti premodern devletten ayıran nedir? Bu soruya esasa ilişkin bir cevap vermek istenirse, bu cevap modern devlet örgütlenmesinin tarihsel boyutu ile ilgili olmayacaktır. Alexis de Tocqueville'den bu yana XIX. yüzyılda modern devletin kurumlaşmış formunun, modernite sürecinde bir işaretleyici tarih olarak Fransız Devrimi'nden daha önce başladığını biliyoruz. Tocqueville'in bize anlattığı şeylerden biri de Fransız Devrimi'yle gerçekleşen şeyin, aslında çok daha önce mutlak monarşide başlamış olan merkezileşme sürecinin tamamlanmasından ibaret olduğudur (Furet, 2013: 11). Konuya dair sosyolojik çalışmalarda da bu bakımdan modern devletin ilk belirtisi de zaten mutlakiyetçi devlet olarak kabul edilmektedir (Poggi, 1991).

Söz konusu cevap modern devletin tarihsel özelliklerinde değil, modern devletin bileşenlerinde aranmalıdır. Modern devlet olgusunun belki de her şeyden önce modern uygarlık içinde anlaşılması ancak bu şekilde mümkün olabilir. Modern uygarlığa dair Bauman şöyle bir saptamada bulunur: “Bizim Batı toplumunun bilincinde derin yer etmiş nedenbilimsel (etiological) mit, insanlığın toplum öncesi barbarlıktan çıktığını anlatan, ahlaki açıdan yüceltilmiş bir öyküdür” (Bauman, 2007: 30). Bu mitin yaratıcısı, toplum öncesinden topluma geçişin ancak formüle ettiği şekilde “devlet” ile mümkün olabileceğini söylerken, aynı zamanda modern devletin temel bileşenini ve karakterini de zımnen belirlemiş oluyordu: *Leviathan*.

Leviathan'ın modern devlet ile ilişkisi, söz konusu nitelikleriyle bu kurgunun, modern devletin ve toplumun/ulusun matrisini meydana getirmiş olmasındadır denebilir. Hobbes'un 1651 tarihli devlet tasarımını ortaya koyduğu *Leviathan* kitabının

kapağında gövdesi, yüzleri kendisine dönük, kendine bakan insanlardan oluşmuş ve bir elinde Asa (*Auctoritas*), bir elinde Kılıç (*Potestas*) olan bir dev vardır: Leviathan. Asa, *egemen* otoriteyi, kılıç gücü temsil eder. Leviathan veya devlet, güç ile gücü meşrulaştıran otoriteyi uhdesine almıştır. Devlet hem gücün hem de gücün meşruiyetinin kaynağıdır.

Diğer taraftan Leviathan, onu yaratan, sözleşmeye katılan, insanların toplamından meydana gelmiştir. Devlet kendisini meydana getiren kalabalığı *Bir* olarak temsil eden bir entiteye dönüşmüştür. Devletin yanı başında doğan, modern kavramlaştırmayla ifade etmek gerekirse “sivil toplum” ya da “ulus” olmuştur.¹⁰ Bunu, Akal’dan dinlemek gerekirse;

Hobbist kuramda, Devlet kavramının yanında doğan Ulus kavramı olacaktır. Temelini Sosyal Sözleşme’nin oluşturduğu Egemen Güç, sözleşenlerin tüm güçlerinin toplamından meydana gelmiştir. Modern kavramlarla konuşmak gerekirse, üyelerin kendi aralarında anlaşarak, güçlerini devretmeleriyle kurulan Egemenlik, Ulus Egemenliği’dir. Egemenlik “yaratıcılar” da, yani Ulus’tadır. Ulus Devlet’le doğar ya da Halk Devlet’in kurulmasından önce varolamaz, o Devlet’in kurulmasının sonucudur [...] Monarşik ya da değil, modern Devlet düşüncesi, ancak onunla varolabilecek Halk ya da Ulus düşüncesine dayanır. İster Ulus’un temsilcileri aracılığıyla Egemenlik’i kullandığı, ister Hobbist Monarşi’de olduğu gibi Egemenlik’i bir kişiye devrettiği düşünülün, bu farklılık, temsilcinin ötesinde, Devlet’in, meşruiyetini aldığı sosyal temelle belirlenen ayırdedici niteliğini değiştirmez ((Akal, 1990: 110-112).

Siyaset felsefecileri, bildik anlamıyla bir devlet “entitesinden” bahsetmenin başlangıcını işaretleyen Bodin olduğunu düşünürler. Bodin’de “egemenlik” ilkesi devlete dışsal değil içsel bir şekilde formüle edilir. Fakat egemenliğin meşruiyet temeli yine de devletin “tekeline” değil, “Tanrı”dadır. “Modern devletin” Hobbes ile başlatılmasının sebebi, egemenlik ilkesine dönük formülasyonu ile hem formel hem informel açıdan “modern” devletin temel bileşenini, karakterini ortaya koymuş

¹⁰ Bunun, modern devletin kategorik özelliklerinden biri olan “bölgesellik” ya da Weber’in tarifiyle “arazi” (Weber, “Arazi”nin modern devletin özelliklerin biri olduğuna dikkat edilmelidir” diye yazar), yani “mekan” ile sınırlanması anlamında da belirleyici olduğu söylenebilir: Modern devlet onu “egemen” kılan “ulusun” alanıyla sınırlanmıştır. Kilise’nin “egemenliği”, “sınır”sızdır. Sınırları çizilmiş devlet ile teoride uluslararası devletler düzenini de başlatan bir şeydir. Tarih literatüründe devletin bu niteliklerinin kazanma süreci, “Westfalya Modeli” adı altında, 1648 Westfalya Barışı’ndan sonraki gelişmeler ile ilişkilendirilir. *Leviathan*’ın ilk baskısı bu tarihten sadece üç yıl sonra yapılmıştır. Bkz. Pierson, C. (2011). *Modern Devlet*. (Kutluğ, N. & Erdoğan B. Çev.) İstanbul: Çivi Yazıları, ss. 53-89.

olmasıdır. Bu anlamda Akal'ın belirttiği üzere meşruiyetin temellendirilme formu, yani mutlak monarşi, anayasal monarşi, cumhuriyet/demokrasi bu bağlamda devletin niteliğini değiştirmez; XIV. Louis'nin "*L'état c'est moi*" (Devlet, benim) demesinin veya Jakobenlerin buna karşılık "*Hayır! Devlet biziz*" demesinin pek de bir önemi yoktur; devlet, aynı devlettir.

"Sorun", yine Bauman'dan bir benzetmeyle söyleyecek olursak, tam da bu dev(let)in "zincirlenemediği" yerde karşımıza çıkmaktadır. Yeni *Polis*'i yaratma girişimleri veya Aydınlanma'nın Akıl projeleri olarak bu "yerleri" ve yerlerdeki "sorunları", tarihsel süreçte tespit etmek gerekirse bunları: Fransa (Jakobenizm), Rusya (Leninizm/Stalinizm), Almanya (Nasyonal Sosyalizm), İtalya (Faşizm), Türkiye (Kemalizm), Çin (Maoizm) olarak gösterilebilir. Türkiye haricinde kalan ülkelerde, modern ulus devletlerin kuruluş aşamasında hayata geçirilen uygulamalarda totalitarizmin ulaştığı boyutlar düşünüldüğünde, Türkiye'de modern ulus devlet projesinin diğerleriyle mukayese kabul edilemeyecek ölçüde elastik ya da yumuşak bir formda gerçekleştiğini söylemeye bile gerek yoktur. Fakat, modernleşme şartlarımız gereği Türkiye'de modern devletin tesisi, diğer benzer örnekler gibi "proje" olarak gerçekleşmiştir ve bu projelerin "temelde birleştikleri biricik şey, hem birer ideoloji hem de birer eylem olarak rasyonaliteye bağlılıkları ve faillerinin, insan ve toplum hayatına kendilerine göre yön vermekte bir nihai düzenleyici ilke, bir nihai otorite olarak "akla" ("modern akla"), biricik evrensel ilke ve biricik otorite olarak akla bel bağlamalarıydı" (Arslan, 2013: 35-36).

Ülkemizde resmî ideoloji sorusunun, hemen herkes tarafından "Kemalizm" diye karşılanıyor olmasındaki kolaylığın, "Kemalizm nedir" sorusuna dönüştüğünde bütünüyle ortadan kaybolmasının bir nedeni de burada aranabilir. Günümüzde entelektüel faaliyet anlamında hakkında uçsuz bucaksız eleştiri literatürü oluşmuş olan Akıl ve Doğa kavramları, meydana geliş sürecinde tüm politik ideolojilerin meşruiyet noktası, tek geçerli epistemolojik kriteridir. Bu, bir bakıma modernleşme pratiğimizin koşulları göz önüne alındığında ülkemizde resmî ideoloji aynı zamanda egemen ideolojidir demekle aynı anlama gelir. Bu kavramlara refleksif bir kavrayış barındırmayan herhangi bir politik ideoloji noktasından görünen resmi ideoloji veya Kemalizm "sorunu", "toplumun imkanı" açısından sadece bir "planlama" sorunudur. Akıl aynı akıl, Doğa aynı doğa ve dolayısıyla "toplum" aynı toplumdur. Bunu,

günümüze yakın bir tarihlerde yapılmış çalışmalar üzerinden görmek de mümkündür. Marksist/Sol bir dergide yayınlanan bir makalede, (Örnek, 2016), “resmi ideoloji” kavramına dair uluslararası literatüre dönük bir araştırma yürütülmüş ve Türkiye’deki yoğun kullanımının aksine, bu kavramın geçmişinde totaliter bir rejim tecrübesi yaşamış veya hala yaşamakta olan devletler için kullanıldığı saptaması yapılmıştır.¹¹ İlgili çalışmanın yazarının bu durumun muhtemel sebebine ilişkin cevabı şudur: “resmi ideolojinin etkili olduğu varsayılan ülkelerde “devlet” liberal paradigmanın “normal” kabul edemeyeceği kadar etkin görülmekte”dir. (s. 188).

Bu cevabın geçerliliği veya geçersizliğinin hakemliğine soyunmak bu çalışmanın amaçları arasında yer almıyor. Fakat en azından söz konusu sorunun cevabına dair muhtemel bir yorumda bulunmak adına, aynı konuya dair yapılacak benzer bir araştırmanın bize, resmi ideoloji problemine dönük çalışmaların hangi ülkeyi kapsamına aldığı fark etmeksizin, böyle bir yaklaşıma indirgenemeyecek derinlik ve çeşitliliğe sahip olduğunu gösterdiğinin belirtilmesi gerekir.¹²

¹¹ Araştırma sonucu şu şekilde aktarılmıştır: “Google Scholar’da “official ideology” kavramı arandığında çıkan ilk elli kitap ve makalenin, doğrudan bölge araştırmaları ile ilgili olmayan tematik çalışmalar dışarıda tutulacak olursa, neredeyse tamamı Çin, Sovyetler Birliği, eski sosyalist ülkeler ve Türkiye için geçerli olduğu görülmektedir. (28 Haziran 2015 tarihi itibarıyla). Aynı tarihte JSTOR elektronik veri tabanında arama yapıldığında çıkan ilk yirmi beş çalışmanın ABD’deki ırkçılık ve Brezilya ile ilgili olan ikisi dışında altısı Çin, üçü Türkiye, biri Küba geri kalanı ise eski sosyalist ülkelerin sosyalizm dönemi ve sonrasındaki devlet ideolojisi ile ilgili olduğu görülmektedir” (Örnek, 2016, s.188).

¹² Bu saptamadan hareketle, 19.02.2019 tarihinde aynı elektronik veri tabanında, çıkan sonuçlarda hangi ülkelerin bulunduğu ve çalışmalarda hangi konu ekseninde tartışıldığını görmek adına “official ideology” terimi aratılmıştır. İlk on çalışmada karşılaşılan ülkeler sırasıyla, Çin, Türkiye, Sovyetler Birliği, Singapur ve Kırgızistan olmuştur. Resmi ideoloji bağlamında Çin’i konu edinen iki çalışmanın ikisi de kitaptır. Bunlardan birinde resmi ideoloji kavramı, Çin genç nüfusunda görülen ideolojik kriz ve değerler açısından konu edilmektedir. İkincisi, Çin resmi ideolojisinin Maoizm ve Marksizm sonrası, Deng Şiaoping döneminde uğradığı erozyona dönük olarak hazırlanmıştır. Resmi ideoloji bağlamında Türkiye’yi konu edinen çalışmaların da sayısı ikidir ve ikisi de makaledir. Çalışmaların ilki Türkiye’de resmi ideolojiyi Cumhuriyet dönemi “dil politikaları” açısından ele almaktadır. İkincisi Şükrü Hanioglu’na aittir ve çalışmada resmi ideoloji, Garpcı fikir adamlarının dine karşı tutumlarının ve bu tutumların Cumhuriyet Türkiye’sine etkileri açısından konu edilmektedir. Kırgızistan’a dair çalışmada resmi ideoloji, ülkenin Sovyetler Birliği’nden ayrılma süreci açısından işlenmektedir. Singapur’a dair çalışmada resmi ideoloji, eğitim sistemi açısından değerlendirilmiştir. Sovyetler Birliği’ni konu edinen tek çalışma Zbigniew Brzezinski’ye ait kapsamlı bir kitaptır. Geriye kalan çalışmaları, resmi ideolojiyi Endüstriyel toplumda, kız çocuklarının eğitiminin iyileştirilmesinin imkanı açısından konu edinen bir makale, “Resmi Söylem” üzerine yazılmış bir kitap, ve son olarak birey ve grup ideolojilerini araştıran sosyometri alanında hazırlanmış bir makale oluşturmaktadır. Çalışmaların hiçbirinde resmi ideoloji kavramının iktisat ve iktisat politikaları açısından işlenmediği görülmektedir. İlgili terim aynı veri

Tam da bu nokta üzerinde, bu bölümde cevabını arayacağımız temel soruları şu şekilde ortaya koyabiliriz: Ülkemizde modern ulus devletin kuruluşuyla birlikte hayata geçirilen modernleşme pratiklerini ve pratiklerin arkasındaki ideolojinin mahiyeti ve muhtevası nedir? Bütün bunları sol'da meşrulaştıran “öz” nedir? En azından bu süreç içinde, Türkiye’de sol, neden “resmi sol”dur?

tabanında Türkçe olarak aratıldığında günümüze yakın tarihlerde resmi ideolojiyi inceleme odağına alan ya da resmi ideolojiden hareketle yapılan sayısız çalışma olduğu görülmektedir. Resmi ideolojiyi kapsamına alan bu çalışmaların konuları dinden laisizme, vatandaşlıktan, spor ve beden eğitime, Türkiye’de tarih yazımı eğitim müfredatlarının içeriğine uzanan geniş bir çeşitlilik göstermektedir. En baştan itibaren zikredilen çalışmaların veri tabanındaki sıralı listesi için bkz. Kwong, J. (1994). Ideological crisis among China's youths: Values and official ideology. *British Journal of Sociology*, 247-264. Misra, K. (1998).; From post-Maoism to post-Marxism: the erosion of official ideology in Deng's China. Routledge.; Wolpe, A. M. (2013). The official ideology of education for girls. In *Educability, Schools and Ideology (RLE Edu L)* (pp. 146-167). Routledge.; Çolak, Y. (2004). Language policy and official ideology in early republican Turkey. *Middle Eastern Studies*, 40(6), 67-91.; Brzezinski, Z. (1962). Ideology and power in Soviet politics (Vol. 511). New York: Praeger.; Hanioglu, M. Ş. (1997). Garbcılar: their attitudes toward religion and their impact on the official ideology of the Turkish Republic. *Studia Islamica*, 133-158.; Burton, F., & Carlen, P. (2013). *Official Discourse (Routledge Revivals): On Discourse Analysis, Government Publications, Ideology and the State*. Routledge.; Rubdy, R. (2005). Remaking Singapore for the new age: Official ideology and the realities of practice in language-in-education. *Decolonisation, globalisation: Language-in-education policy and practice*, 55-75.; Bavelas, A. (1942). A method for investigating individual and group ideology. *Sociometry*, 5(4), 371-377.; Cummings, S. N. (2013). Leaving Lenin: Elites, official ideology and monuments in the Kyrgyz Republic. *Nationalities Papers*, 41(4), 606-621. Ayrıca devletin “liberal paradigmanın normal kabul edemeyeceği kadar etkin” olmaması gerektiğini Nazi Almanya’sı örneği üzerinde gösteren Nobel ödüllü bir çalışma için bkz. Hayek, F. A. (1999). *Kölelik Yolu* (Çev. Turhan Feyzioğlu, Yıldırım Arslan). Ankara: *Liberte*. Konu hakkında Türkçe çalışmalardan örnekler için bkz. Akman, Ş. T. (2011). Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmi Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1(1), 80-109; CAYMAZ, B. (2008). *Türkiye’de Vatandaşlık Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; Türkmen, M. (2013) Erken Cumhuriyette Beden Eğitimi ve Sporun İdeolojik Temelleri. *Electronic Turkish Studies*, 8(6); Sambur, B. (2009). Türkiye’de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmi İdeoloji. *Liberal Düşünce*, 14(55), 41-59.

2.2. Modernitenin Politik Dinleri

Yukarıdaki sorular belki de en kapsamlı şekilde şöyle sorulabilir: Modernitenin “özü” nedir? Böylesine olağanüstü zor bir soruya cevap vermiş olan filozoflardan birisi, aynı zamanda modernitenin en büyük eleştirmenlerinden de birisi olan Eric Voegelin’dir. Ülkemizde, Voegelin hakkında yapılmış ilk ve tek kapsamlı çalışma bu tezin danışmanlığını da üstlenmiş olan Bengül Güngörmez’in kaleme aldığı *Eric Voegelin: İnsanlık Draması/Din Politika İlişkileri* (2011) adlı, aynı zamanda doktora tezi mahiyeti taşıyan oldukça kapsamlı bir kitaptır. Zikredilen çalışmada Voegelin için, “*O, aslında Aydınlanma ile başlayan, geleneğin reddedilmesinin doğurduğu krizin modern insanın ruhunda yarattığı patolojiyi araştırır*” (Güngörmez, 2011: 88) denilmiştir. Böyle bir “araştırmanın” araştırmasını yapan bir çalışmanın hacmi ve derinliği göz önünde bulundurulduğunda, burada Voegelin’in düşüncelerinin tafsilatıyla ele alınmasının mümkün olamayacağını söylemeye gerek bile yoktur. Bizim için gerekli olan, Voegelin’i kavramlardan hareketle Cumhuriyet’in resmi ideolojisi ve aynı süreçte sol ideolojinin mahiyeti bakımından aralarındaki ilişkiyi anlamaya yetecek ölçüde, Onun modernite ve buna bağlı olarak politik ideolojilerin “özüne” dair görüşlerini kısaca ortaya koymak olacaktır. Bu bakımdan zikredilen çalışmada belirtildiği üzere, Onun moderniteye ilişkin görüşlerini hem “genç Voegelin” dönemine denk düşen “Politik dinler” hem de “olgun Voegelin” dönemine ait “Gnostisizm Olarak Modernite” düşüncesi açısından ele almak gerekecektir.

Bacon’dan zikrettiğimiz üzere Bacon’ın arzusu, yeni temellerden başlamakti. Bacon’ın bu önerisinin Aydınlanma sonrasında nasıl bir karşılık bulduğu ve bu karşılığın mahiyetinin ne olduğuna dair düşüncelerine geçmeden önce Voegelin’le temasımızı ilkin, Onun, “temel” ve “temel arayışı”na dair fikirleri üzerinden gerçekleştirmeliyiz. Güngörmez, Voegelin’den anlatırken “O’nun asıl aradığı şeyin” der;

“en temeldeki “düzen”, ilahi Temel (Grund) olduğu unutulmamalıdır. Voegelin, modern düşünürü temel arayıcı bir tutuma sürüklenmeksizin bir “temel” sunma girişiminde bulunur. O, tarihin bütününde, bütün uygarlıklarda “ortak” müşterek olanı arar. O, “temel problemi”ni ya da “temel arayışı” (search for the ground)ni bütün uygarlıklarda ve bütün toplumlarda bulunan alt uygarlıklardaki müşterek ve daimi kategoriye arayış olarak belirler. Lakin bu müştereklik, “temel” probleminin ya da “temel arayışı”nın her uygarlıkta aynı formda tezahür ettiği ya da aynı sembollerle aynı şekilde ifade edildiği manasına gelmez (Güngörmez, 2011: 208).

Voegelin’de bu “temel”, tarihsel sürece bakıldığında insanın temel tecrübelerini meydana getiren, “mitos”, “felsefe” ve “vahiy” ile sembolleştirilmiştir. Tüm bu sembollerde ortak olan temel nedir? Voegelin’in buna cevabı, reddedilişiyle modernitenin ayırıcı özelliğini de ortaya koyduğu, “aşkın tecrübe”dir. Modern dönemle ilişkilendirilerek düşünüldüğünde “aşkın tecrübe” kavram çiftinin Voegelin gibi, “Tanrı” kavramıyla da karşılanmasının mümkün olacağı belirtilmiştir.

Tanrı fikrini kendisine bu kadar dert edinmiş bir filozof olan Voegelin’in asıl dehası tam da şu fikri ortaya koymasında yatar: inanıldığının aksine “aşkın tecrübe” her zaman dinle sonuçlanmak zorunda değildir. “Aşkın tecrübe”, yalnızca tek tanrılı dinler döneminde ortaya çıkmış da değildir. İnsan zihninin kendi varoluşunu aşan kavramları düşünebilme yeteneği tek tanrılı dinlerden önce de mevcuttur. Voegelin’e göre “aşkın tecrübe” yalnızca peygamberin tecrübesi değil, aynı zamanda filozofun da tecrübesidir. O mitos döneminde yaşamış insanların, Mısır ilahilerini söyleyen insanların da tecrübesidir. “Aşkın tecrübe”nin neticesi yalnızca dindir demek, felsefenin ve mitosun din olduğunu söylemektir. Voegelin böyle bir şey söylemez. Bilakis bunların muhteiyatındaki farkı kabul eder ancak onların aynı ilahi temelin farklı sembolleştirmeleri olduğunu söyler” (Güngörmez, 2011: 207-208).

İnsanın aşkını tecrübe etmesi, mitosta kozmos-içi tanrılarla, *logosta* filozofun mitleriyle ve vahyin ortaya çıkışıyla sözün ve peygamberin aracılığıyla sürmüştür. İnsanın tarihini, “aşkınlığın keşfi”nin ve tecrübe edilişinin tarihi olarak okuyan Voegelin, moderniteyi ise “aşkınlığın reddedilişi” olarak okur. Yukarıda da kısmen bahsedildiği üzere modern dönem, insanın en asli tecrübelerinden birisi olan “aşkın tecrübe”nin yahut “Tanrı”nın tarih sahnesinden çekilişini getirecektir. Modern dönemden önce, “aşkınlık”ın varlığı, “içkinlik” ile birlikte insanın kozmos tecrübesi bu ikisi arasında Onun tabirleriyle “*metaxy*”de yaşanmaktayken modern dönemde sadece “içkinlik”te, “bu dünyalı olmakta, burada ve şimdi yaşanacaktır” (Güngörmez, 2011: 211). Modern dönemde “Tanrı”nın ölümünü ilan etmeyen düşünür hemen hemen yok gibidir. Modern dönemde “aşkınlık” reddedilmiş geriye “tecrübe” kalmıştır. Modernite reddetmek için kendisine hedef olarak “Tanrı”yı seçmiştir ancak o, yalnızca “Tanrı”yı değil, aynı zamanda Tanrı ile beraber “tecrübe”yi de reddetmiştir. “Çünkü somut olan ‘Tanrı tecrübesi’dir. Tanrı reddedilse dahi “tecrübesi” insan varolduğu müddetçe varlığını sürdürür. “Tecrübe”, insan varlığıyla yaşar, asla bir illüzyon olmamıştır ve o her zaman gerçekliktir (Güngörmez, 2011: 334-335). Voegelin’e göre “tecrübe illüzyondur” yargısı entelektüel bir hatadır fakat bu hata tek bir düşünür veya ideolojiye indirgenemez, sadece tarihteki mecrası tespit edilebilir.

Voegelin, “tecrübe edilen hakikat, gerçeklik ufkunun dışında bırakılabilir ancak gerçeklikten kovulamaz, yani entelektüel söylem evreninden çıkartılırsa, zihinsel işleyişte rahatsızlığa yol

açar. Bu rahatsızlık rasyonel tarzda düşünmeden Platon'un teknik anlamdaki *doxasına* geçiş anlamına gelir" demektedir. Yani o, kendisini, önceki bölümde ele alınan filozof ile *philodoxos* ayrımının bize gösterdiği gibi filozofun düşüncesinde değil, *Philodoxosun* düşüncesinde gösterecektir, yani *Philodoxosun*, ideologun muhayyel dünyasında. Modern dönemde, "tecrübe" kendisini modern düşünürlerin teorik çerçevesini inşa ettiği modern politik ideolojilerde, Voegelin'in deyişiyle "modern politik dinler"de ifşa eder (Güngörmez, 2011: 335).

İlahi ve kadim tecrübe Tanrı'nın reddedilişiyle modern dönemde kendisini politik ideolojilerde gösterir; artık insanlar Tanrı'ya değil ideolojilere inanırlar. Bu bakımdan Voegelin'in birisinin seküler olana politikaya, diğerinin kutsal olana dine gönderme yaptığı bu kavramlaştırmasının sebebi, O'nun modern düşünürün politik düzeni "Aydınlanmacı önyargılarla kavramlaştırması"ni reddetmesi nedeniyledir. Modern düşünürün seküler perspektifinde devletin alanıyla kutsalın alanı tamamen ayrılmış kabul edilir. Voegelin bu kabule kuşkuyla yaklaşır. "Politik dinler"nin ne olduğunu anlayabilmek için din kavramının kapsamının yalnızca kurtuluş dinlerine değil modern ulus devletlerin gelişiminde rol oynayan dini doğaya sahip ideolojilere doğru genişletilmesi gerektiği öne sürer. Sorulması gereken sorular aslında şunlar olmalıdır:

Sahip olduğumuz politik düzen veya devlet ne kadar sekülerdir? Devlet, seküler insani örgütsel ilişkiler içinde mi hareket ediyor? Devlet uygulamalarını seküler alanla sınırlayabilmiş midir? Seküler bir alan olarak politik düzenin sınırları nerede başlar nerede biter? Seküler addedilen gerçekten seküler midir? Bütün kurumlarıyla halkının bu dünyadaki kurtuluşuna soyunmuş, "nihai sorular"a cevap veren bir devlet seküler kabul edilebilir mi? (Güngörmez, 2011: 341)

Modern dönemde "Tanrı"nın insanın evreninden dışına itilmesiyle bir anlam krizi baş göstermiş ve insan bu krize modern politik ideolojilerin "içkin" kutsallaştırmaları ile çözüm aramıştır. İdeologlar toplumun ve düzenin total transformasyonunu arzularak, bunu gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Yaşadığı çağda nasyonal sosyalizm, faşizm gibi totaliter ideolojilerin yükselişe geçişini Voegelin, bu anlam ve kimlik krizi ile ilişkilendirilir. Politik dinler, "temel" gerilimini ortadan kaldırma teşebbüsünde bulunma hareketleridir. Modern "proje" bu krizi ortadan kaldırmak için ahlaki aktörün sorumluluğunu kendisinden alarak bu sorumluluğu birey üstü faille kaydırmıştır (Güngörmez, 2011: 346). Tahmin edilebileceği üzere bu fail "modern devlet"tir.

Voegelin "devlet" ile "din" hakkındaki modern kavramlaştırmaların çağındaki politik akımlar ve devlet yapılar dikkate alındığında yetersiz kaldığını ya da yanıltıcı olduğunu düşünmektedir. Bu kavramlar mevcut olan "varlık düzeni"ni doğru bir şekilde

temsil etmemektedir. Voegelin “dünya politik düzeninde en büyük gücün her zaman devlette değil, Tanrı’da olduğunu görürüz” der (Güngörmez, 2011: 348). Bu, “dünya politik düzeninde”, *Leviathan*’ı “modern” kılan şeydir. Voegelin’e göre modern dönemde “varlık hiyerarşisi” yıkılmıştır. “Önceki dönemlerde”,

varlık hiyerarşisinin en üst mercisinde “Tanrı” bulunurken, modern dönemde Tanrı’nın yerinde “devlet” bulunur. Onun ifade ettiği gibi “ilahi başın uçurulduğu (das göttliche Haupt wird abgeschlagen) ve devletin, dünyaya aşkın Tanrı’nın yerini aldığı” bir politik düzende modern kavramlaştırmalarla iş görmek artık mümkün değildir. Voegelin, modern dünyayı anlamak için şu ayrımı ihtiva eden yeni bir terminoloji teklif eder: dünyaya aşkın dinler (*Geistreligionen, überweltliche Religionen*) ve dünyaya içkin dinler (*innerweltliche, Religionen*) (Güngörmez, 2011: 346).

Güngörmez’in çalışmasında Voegelin’in düşüncelerinin burada zikredilen fragmanlarının, “genç” Voegelin’in tespitleri olduğu belirtilmiştir. İlgili düşünceleri modernleşme tarihimizle ilişkilendirmeden önce, Voegelin’in moderniteye dair “olgun” döneminde ortaya koyduğu esas fikirleri de kısaca belirtmek gerekecektir. Bu, aynı zamanda Voegelin’in modernitenin “özü” nedir, sorusuna verdiği cevabı da dillendirmek olacaktır: Gnostisizm.

Bilimsel veya entelektüel ortodoksi formunda Aydınlanma, “geleneğe” karşı, ondan kurtulmanın işaretleyici tarihi, ona karşı açılmış savaşın başlangıcı olarak kabul edilir. Oysa Aydınlanma’nın birçok Batılı düşünür ve teologlarca ifade edildiği üzere kökleri antik Yunan’a kadar geriye giden bir geleneğin varisi olduğu söylenmiştir; Geleneğe açılmış olan savaşın bir geleneği vardır: Gnostik gelenek.

Aydınlanma düşüncesi bir “Gelenek”in varisidir; “gnostik gelenek”in varisi. Gnostik gelenek bir “kurtuluş” dini, bir “kurtuluş” geleneğidir; bilgi vasıtasıyla insanlığın kurtulabileceği öğretisini ihtiva eden “Gnostik gelenek” antin Yunan’da zuhur etmiş, ortaçağda Hıristiyanlık’ın etkisiyle dönüşüme uğramış ve Kilise tarafından şiddetle bastırılmış, on altıncı yüzyıldan itibaren Kilise’nin kamusal alan iktidarının zayıflamasıyla birlikte kamusal alanda güç ve taraftar kazanarak iktidar olmuş bir düşünce geleneğidir. Gnostisizm, Hıristiyanlık’la yan yana, lakin Hıristiyanlık’ın kontrolü ve baskısı altında ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüştü, Kilise’nin kamusal otoritesini ve gücünü kaybetmesini müteakip kamusal alanda güç ve iktidar kazanarak egemen hale gelmiş ve modern dönemde kısmen muhtevsanı değiştirerek modernitenin temel unsuru olmuştur. Voegelin’e göre, en genel ifadeyle, “modernite sekülerleşmiş gnostisizmdir” (Güngörmez, 2011: 6).

Voegelin’den bahsetmeye başladığımızda, tarihsel süreçte insanlığın “temel arayışı”nın, mitos, felsefe, vahiy gibi sembollerle varolduğu söylenmişti. Modern dönemde bu “temel arayışı”, “gnosis” veya “bilgi” ile kurtuluş öğretisi diğer bir deyişle “ideoloji” ile sembolleştirilir.

“Gnosis” ya da “bilgi” yoluyla kurtuluş öğretisi” veya “gnostisizm” ilgili çalışmanın inceleme odağının ana temasını oluşturur ve Gnostisizmin Antik Yunan’daki köklerinden, Hıristiyanlık’ın tesiriyle kazandığı muhtevaya, XVIII. yüzyıldan itibaren bir “izm” olarak modern dönemdeki varlığına dair yapılmış geniş analizin burada özetlenmesi dahi mümkün değil. O nedenle karakteri açısından fazlasıyla belirleyici olduğu için modern *gnosis* ile Hıristiyanlık ilişkisine değinip genel olarak ideolojilerin gnostik doğalarına işaret etmekle yetinmek zorundayız.

Güngörmez, Hıristiyanlık’la modern *gnosis* arasında yakın bir ilişki olduğunu anlatır. Çalışmada, Henkel’e referansla, “*gnosis*in tarih görüşü -İncil’inki gibi- lineerdir, yani *gnosis* tarihi, başı ve sonu olan ve sonunda ve sonunda belli bir gayeyi gerçekleştiren bir süreç olarak görür” denilmiştir. Bir başka deyişle *Kutsal Kitap*’a ait tarih görüşü içkinleştirilmiştir. Dünya tarihi *gnosiste* tamamlanmayı bekleyen içkin bir kutsal tarihe dönüştürülmüştür. Voegelin’e göre bu, *Eskatonun İçkinleştirilmesi* (İmmanentisierung des Eschatons) olarak adlandırılır. Güngörmez, “*Eskatonun İçkinleştirilmesi* ne anlama gelmektedir?” diye sorar ve şöyle cevaplar:

Gnostikler Kutsal Kitap’taki öte dünyaya ait cennet tasavvurunu, tarihin tamamlanışıyla bu dünyada gerçekleştirmek isterler. Bir başka deyişle, aşkın eskatolojinin yerine ortaçağ din adamı olan ve amacı Hıristiyanlıkta bir yenilenme gerçekleştirmekten başka bir şey olmayan Fioreli Joachim’le gündeme gelmeye başlayan içkin eskatolojiyi ikame ederler. Bu durum teolojik muhtevanın içkinleşmesi anlamına gelir” (Güngörmez, 2011: 241).

Voegelin’e göre modern dönemde zuhur eden Nasyonal Sosyalizm, Komünizm, Faşizm (Bunlara biz de Kemalizm’i ekleyeceğiz) gibi modern politik ideolojiler, içkin hale gelmiş bir eskatolojiyi ihtiva ederler ve bu dünyada bir cennet kurma tasavvurlarıyla gnostik bir özellik sergilerler. Bu ideolojiler tarihsel olarak ve içerikleri itibariyle dini bir görüşün taklitleridir. Temel varsayımları, insan eylemleri eliyle bu dünyadaki kötülüğün önüne geçilebileceği, sona erdirilebileceği; *gnosis*/bilgi vasıtasıyla bu dünyada bir cennet kurulabileceği ve mükemmel bir toplumun yaratılabileceğidir. “Gnostik muhtevaya sahip bu ideolojik ve kitlesel hareketler, insan doğasının radikal değişimini arzularlar ve bunu da en genelde kurumların radikal transformasyonu ile gerçekleştirmeyi amaçlarlar” (Güngörmez, 2011: 242). Gnostisizm, yalnızca politik ideolojilerle sınırlı da değildir; Comte’un “yeni insanlık dini” diyerek takdim ettiği pozitivizmden, mantıkçı pozitivizme veya psikolojisizm gibi birçok bilim ideolojisine de mündemictir. “Bu durumda, eğer Voegelin’in söylediği gibi modernitenin doğası

gnostikse, modernite hakkında rahatça şöyle bir yargıya varılabilir; bu doğa aynı zamanda dinseldir. Voegelin'in nazarından modernite yeni bir tür "din", kadim dinlerin muarız ve onlarla muharebe halinde bir "din", kadim dine karşı bir "din"dir" (Güngörmez, 2011: 237).

Voegelin'in tezleri hatırd tutularak modernleşme tarihimizin Cumhuriyet'in kuruluş ve sonraki süreci göz önüne getirildiğinde devletin ve devletin resmi ideolojisinin mahiyetinin, Voegelin'in kavramlaştırmaları ve moderniteye dair değerlendirmeleriyle izah edilmeye oldukça elverişli olduğu söylenebilir.

Nihat Erim'in Kemalizm'in misyonuna dair "aklın diktatörlüğü" benzetmesini yaptığı aktaran Bora'nın çalışmasında (2017), Kemalizm'in, onsu düşünölemeyeceğini söylediği "Mustafa Kemal kültü"ne dair söyledikleri, Kemalizm'in Voegelin'e atıfla anlatmaya çalıştığımız doğasını bir tür "gerçeklik" zeminine oturtur gibidir:

"Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren inşa edilmiş bir kutsiyettir bu. Ömrü bu kültün inşasına vefa etmeyen Ziya Gökalp bile, 1922'de Mustafa Kemal'e hitap eden "İstida" şiirlerinde, ona milletin velisi ve vasisi misyonunu yükliyordu: "Bu milletin sen tutmazsan elinden/Yanlış yola gidebilir cehlinden." Rejimin resmi yayın organı hüviyetindeki *Hakimiyet-i Milliye*, 1933'te Cumhuriyet'in 10. yıldönümü vesilesiyle çıkardığı özel sayıda, Mustafa Kemal'i vatani-milleti yaratan/doğuran 'ilk sebep' olarak tahayyül eder: "Efsaneler, Adem'in sol böğründe iki kaburga kemiğinin açılarak Havva'nın çıktığını söylerler. M. Kemal'in Sakarya savaşında atından düşerek kırılan iki kaburga kemiğinden bütün bir vatan ana diri ve müstakil meydana çıktı." Nitekim o dönemde M. Kemal'e yakıştırılan sıfatlar arasında halaskar, münci [kurtarıcı], bani [inşa edici], hami [koruyucu] yanında ibdakar [ilk yaratıcı] deha da vardır.

1930'lu yıllarda M. Kemal'in adına iliştilen metafizik sıfatlar, onun üzerinde dinsel bir hale oluşturur. Kemalizmi doktrinleştirme gayretine girenlerden biri, Ankara milletvekili Şeref Aykut (1874-1939), Kamalizm kitabında (1936) sistemli olarak Kamalizm dininden söz eder: "Yalnız yaşamak dinini aşıl原因 ve bütün prensiplerini ekonomik temeller üzerine kuran bir din"dir bu. Kemalettin Kamu'nun (1901-1948) son dizeleri çok bilinen manzumesi, M. Kemal'i dine rakip çıkarır: "Ebedi bir güneşle burada doğdu Gazi/Yaprak yığını gibi burada yandı mazi/Burada erdi Musa/Buradan uçtu İsa/Bülbül burada varsa/Hürriyet için öter/Şehit kanı buranın/Yapraklarında tüter/Ne örümcek ne yosun/Ne mucize ne füsün/Kabe Arabın olsun/Çankaya bize yeter." 1930'ların politik kasidelerinde, Atatürk'ü dinin/tanrının/peygamberin yerine koymak adettendir: "Her şey O'dur/O her şeydir (...) Elimize yüzümüze/Gönlümüzü özümüze kapıyoruz/Biz sana tapıyoruz! "(Aka Gündüz), "Tanrı, peygamber diye nedir, kimdir bilmeden/Taptığımız ne varsa, hepsi ondan şekil aldı" (Faruk Nafiz Çamlıbel) . Edip Ayel'in "İnsanlar ölür, Türk'e ilah olan er ölmez" mısrasında ayan hale geldiği üzere, Türklüğe mahsus bir tanrısallık atfı vardır burada. Daha yaygın eğilim, İslami: kutsiyet alametlerinin M. Kemal'e uyarlanmasıdır. Reşit Galip (1893-1934), Atatürk'ün makamını *Milli Kabe* diye tanımlar. En hamarat kaside yazar Behçet Kemal Çağlar (1908-1969) varlığımızın Gazi'nin varlığında erimesinden, onunla bir olmasından söz ederken, İslami tasavvufi terimi uyarlar: "Fena-fil Gazi olmak" ... Onun Atatürk manzumelerinde dini: terimler kol gezer: "Kartal olsam köşkünü her akşam tavaf etsem",

“Doğrudan doğruya dönüp senin kabene”, 'Tam sustuğun gün kıyamet oldu/Tam konuştuğun güne mahşerdi/Rab, gökte 'Dinleyin' dedi meleklerine ...” Ankaralı Aşık Ömer adıyla 1942'de Atatürk Mevlidi yazmıştır - nakaratı: “Gel dilersiz bulasız od'dan necat/Atatürk'e Atatürk'e essellat.” “Atatürk'e tekbir”i de vardır: “Atatürk ekber! Atatürk ekber! Ancak o var: Atatürk!/Evliya odur, peygamber odur, sanatkar Atatürk.” Behçet Kemal, Atatürk'ü Mehdileştiren söylemin de işçilerindedir; 1959'da DP iktidarına isyan eden şiirinin nakaratı: “Bir kere doğrul Atam, bir kere doğrul Atam!” idi. 1982'de Kara Kuvvetleri Komutanlığı'nın *Atatürkçü Düşünce Tarzı* el kitabı, *Nutuk*'u “hıfz etme” tavsiyesinde bulunacak, 2000'li yıllarda CHP'nin bir ilçe örgütü 10 Kasım'da 24 saat kesintisiz Nutuk okutacaktır.

Atatürk karizmasının sistemli yeniden üretimi, bir seküler kutsallık inşasına denk gelir” (Bora, 2017: 120-121).

Daha önce zikredildiği üzere Voegelin'in tezleri dikkatimizi esas olarak modern devletin ve ideolojisinin kamusal alan içindeki yeri, “kimliği”, oynadığı role çekmektedir. Bu Voegelin'in tezleriyle bu “seküler kutsallık inşası”nın anlaşılabilmesi adına ülkemizde kuruluş aşamasında modern devlet ve onun ideolojisi, misyonu veyahut rejimin yapısına genel olarak bakmak gerekecektir.

Modern ulus-devlet projesinin “kurtuluş” misyonunu, en genel düzeyde bir “ulus”un gerçekleştirilmesi üzerinde somutlaştırmak mümkündür. Bu tarihlerde devlet, bürokratlarının şahsında “aydınlanmış” olmasına rağmen halkın, bütün otantik kimliğiyle “geleneğin” bataklığına saplanıp kalmış durumda olduğu kabul edilmiştir ve “hedef” diyor Feroz Ahmad, “esas olarak geçmişin yeni cumhuriyetçi kuşak üzerindeki etkisini yok etmek için İslam ve Osmanlıcılığın yerine Türk ulusalcılığını geçirmektir[r]” (Ahmad, 1994: 91). Fakat tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda bu “hedef”in, yalnızca fikri bir değişime işaret etmediği açıktır. Erken Cumhuriyet dönemi modernleş(tir)me pratikleri, en kapsayıcı ifadeyle “geleneksel” olan her şeyin reddine yöneliktir. Zirve noktalarından birisinin Harf Devrimi olduğu söylenebilecek olan bu süreçte resmi ideoloji ya da Kemalizm, “geleneğin” taşıyıcısı olmak bakımından “tarihten” ve “toplum”dan bütünüyle kopuşu anlatan bir ideolojiye göndermede bulunur.

Bu bakımdan söz konusu misyon ya da “hedef” dolayısıyla, aslında bir *ideal* olarak premodern devletten modern devlete; yani idealize edilmiş bir süreç olarak

düşünülecek olursa “*Theos+Kratostan Demos+Kratos’a/Demokrasi’ye*” geçişe gönderme yapan modernizasyon, mevcut bir *demosun* olmayışı neden kabul edilerek, bu çalışmada örnekleri verilen tarihteki benzer projelerdeki gibi, rejimin bir tür (*Resmi*) *İdeoloji+Kratos’a/İde-okrasi’ye* dönüşmesiyle sonuçlandığı ifade edilebilir.¹³ *Resmi ideoloji* eşittir *İdeokrasi* değildir; *İdeokrasi* devletin, resmi ideolojisinin siyasi ve kamusal alanın planlanması için totalleştirildiği; sadece devlet bürokrasini ve kurumlarını değil, rutin gündelik hayata uzanacak denli hemen her şeyin düzenleyici ilkesi halini aldığı bir rejim olarak tahayyül edilebilir. Bu bakımdan erken dönem Cumhuriyet’in, en belirgin haliyle 1930’lu yıllarda ortaya çıkan görüntüsüyle, bir tür “ideokrasi” olduğu düşünülebilir. Siyasi tarih literatüründe bu evreyi örneğin Erik Jan Zürcher, “partiyle devlet özdeşleşmesi” (Zürcher, 2015: 263); Cemil Koçak, “parti-devlet bütünleşmesi”; (Koçak, 1997: 113) Sina Akşin, “devletin partiyi yutması”; (Bora, 2017: 139). Tefik Çavdar, “CHP’nin katılaşması” (Çavdar, 2013: 358) olarak adlandırmıştır. Bu süreçte örneğin Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesini ya da bildik anlamıyla demokrasinin “sakıncasını”, devletin yüklendiği misyon göz önünde bulundurulduğunda, devlet bürokrasisi açısından Weber’in sözleriyle de anlamak mümkündür:

Demokrasi atanmış görevlilerin yerine, kısa süre için seçimle gelen görevlileri koymak, görevden uzaklaştırmada ise disiplin yönetmeliklerinin yerine seçimi geçirmek ister. Demokrasi böylelikle hiyerarşinin tepesinde “efendi”nin keyfi tasarruflarını, yönetilenlerin ve onları yöneten parti şeflerinin aynı derecede keyfi tasarruflarını değiştirmek ister (Weber, 2008: 347).

Bu bakımdan Cumhuriyet’in erken dönemlerinde devletin, resmi ideolojinin ya da rejimin mahiyet ve buna bağlı olarak meşruiyeti tam da başlarken zikrettiğimiz, Arslan’ın modern ulus devletlerin meşruiyetlerinin Akıl’dan aldıklarını belirttiği alıntıyla birlikte yeniden düşünülmelidir.

Meşruiyet sorusu, gerçekten de zor bir sorudur. Kimi yazarların haklı olarak siyaset veya hukuk teorisi içi “son dörtyüz yılın, belki de daha uzun” diyerek nitelediği

¹³ “İdeokrasi” kavramı, Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nün lisans programının, 2015-2016 eğitim yılının güz dönemi ders programında yer alan ve merhum Hocam Prof. Dr. Hüsamettin Arslan danışmanlığında yürütülen “Yakın Çağ Türkiye Tarihi” isimli dersin notlarından aktarılmıştır.

problemlerden birisi devlet egemenliğinin meşruiyeti problemidir (Pierson, 2011). Günümüze kadar uzanan süreçte bu probleme verilen en kabul görmüş cevabın, en kaba haliyle söylenecek olursa, devletin, toplumun gerçek iradesini yerine getirdiği, yani bireylerin özgürlük ve özerkliğine el koyan bir aygıt değil, bireysel iradelerin kolektif temsili sayıldığı ölçüde meşru olduğu formülasyonuna dayandığı söylenebilir. Zaten Cumhuriyet rejimlerinin de mottosu da egemenliğin halka ait olduğu şeklinde tarif edilmiştir. Fakat kuruluş aşamalarında durum farklıdır. Motto, demokrasinin normal koşullarıyla *de facto* hayata geçirildiği halde geçerlilik kazanabilir. Oysa örneğin ülkemiz açısından kuruluş aşamasında yürürlükte olanı, Erim'den zikredilen tarif anlatır: “aklın diktatörlüğü”. Bunu “cumhursuz bir cumhuriyet” olarak da anlamak mümkündür (Arslan, 2016). Bu şekilde düşünüldüğünde Arslan’ın anlatmaya çalıştığı şeyin de anlamı tam olarak kavranabilir: “Tanrı ne kadar toplumun dışında bir şeyse, Doğa ve Akıl da o kadar dışındadır. Failler değişmiş, içerik aynı kalmıştır. Bir “monizm” türünden başka bir “monizm” türüne; ama yine de monizm. Çoğul (plural) değil, mono; demokratik değil totaliter.”

Her şeyin “normallik” kazanabilmesi için öncelikli “kurtuluşun” amaçlandığı seviyede gerçekleşmesi; geleneğin giysilerinden kurtarılmış halkın, “Ulus”a ya da “Millet”e dönüştürülmesi gerekir. Bu çeşit bir dönüşüm işlemini “halkın eğitilmesi” başlığı altında, halkın geleneksel varoluş tarzına açılmış bir “kültürel haçlı seferi” diye anlamlandıran Bauman, şöyle der:

ÜZERİNDEN geleneğin pespaye giysileri çıkarıldığında halk, “kendisi olarak insan”ın o saf, eski durumuna, insan soyunun ibret alınacak birer örneği durumuna indirgenmiş olacaktır. O zaman yalnızca bir niteliği paylaşacaklardır: Sonsuz işlenme, biçim verilme, kusursuzlaştırılma kapasitesi. Eski ve pejmürde giysileri üzerlerinden attıkları için yeniden giydirilmeye hazır olacaklardır. Bu kez elbise dikkatle seçilecek, titizlikle tasarlanacak ve Aklın öngördüğü gibi, ortak çıkar ölçüsüne uygun olarak biçilecektir. Tasarımcıların iradesi yalnızca Akıl tarafından sınırlandırılacaktır. Sonunda elbiseyi giymek zorunda olanların ne doğru seçimi yapabilme yeteleri vardır, ne de olasılıkla böyle bir şeye gönüllüdürler. İnsan soyu kusursuzlaşma gücüyle ilgili hiçbir sınır tanımaz. Bununla birlikte, türün özelliği onun üyeleri olan bireylerin özelliklerine dönüşmez. Aksine onlar -bireyler- kendilerini bu mağrur türün gerçek üyeleri haline getirecek kaynaklardan yoksundurlar. Böyle bir dönüşüm Akıl ile iletişim içinde olan ve dolayısıyla ortak çıkarın neyi gerektirdiğini bilenlerce yönlendirilmelidir. İnsanlığın olağanüstü potansiyeli Aklın ilkelerini yorumlayan ve onlar üzerinde edimde bulunan, böylece bireyleri kendi insani çağrılarını izlemeye gönüllü ya da zorunlu kılacak koşulları belirleyenlerin yardımı olmaksızın gerçekleştirilemez (Bauman, 1995: s. 85).

Bauman, bu alıntıda izah ettiği görüşleri, modern çağın seçkinlerinin paylaştığını da belirtir. Gerçekten de örneğin Bora’nın, *Nutuk*’tan hareketle Kemalizm’e dair,

millet/ulus-halk ayrımı ve buna göre gerçekleştirilmek istenen dönüşüm bağlamında söyledikleri Bauman'ın ifadelerine denk düşer niteliktedir:

“Soyut Millet'i yüceltirken, somut-reel milletten kuşku duyan milliyetçiliğin evrensel çelişkisi bütün kuvvetiyle belirir burada. Somut-reel millet, fiili varoluşu ve eylemleriyle her zaman yozlaşma belirtileri arz eder, en azından 'hakiki', 'sahih' Millet idealine kıyasla eksiklidir. Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta bir yandan "Benim için en büyük korunma yeri ve yardım kaynağı milletin bağıdır" derken, birçok yerde milletin rüşd eksikliğini ima etmesi, bu yapısal paradoksu yansıtır. Bu paradoks, aynı zamanda, milliyetçilik ile demokrasi arasındaki açığı belirler. Somut-reel milletle kastettiğimiz, 'halk'tan başka bir şey değildir. Milliyetçi ideoloji, egemenliğin, bugünkü varoluşunun ve reel gündelik çıkarlarının dar ufkuyla kısıtlı olduğunu düşündüğü halk tarafından kullanılmasına rıza göstermez; milli çıkarın ezeli ve ebedi yüksek varlığını temsil eden Millet'in egemenliğinden yanadır. M. Kemal'in *Nutuk*'ta geçen, "Halk gerçeği anlar anlamaz, derhal milletin ortak isteğine katılmakta asla kararsızlık göstermemiştir" ifadesindeki halk-millet ayrımı bu anlayışın tipik örneğidir. Halk, milli bilinci içselleştirdikçe millet olacaktır. Bu milli egemenliği de önünde sonunda, ülküsel Millet'i temsil ehliyetine sahip bulunanlar kullanacaktır. [...] *Nutuk*'ta M. Kemal, kendi misyonunu evvela "milli davayı benimsetmek" olarak koyar. Bu telkin ve irşat görevi tedricen yerine getirilecektir. Milli davanın hemen, doğrudan, açıkça dile getirilemeyişinin nedeni, yine milli şuurun zayıflığıdır. Her şeyden önce "milletin duygu ve düşüncelerini hazırlamak" lazım olmuştur. [...] milletin milli şura erme sürecinin (veya: halkın Millet'e dönüşmesinin) tamamlanabilmesi için pek de kısa vadeli olmayan bir önderliğin, bir velayetin zorunluluğuna duyulan inancın dışavurumudur [...] M. Kemal'in özellikle *Nutuk*'unda, Jakoben ve Aydınlanmış/Aydınlanmacı despotizm anlayışının tipik ifadeleri kol gezer. [...] Kemalizm esasen, "temiz" ama saf, cahil kalmış, aldatılmaya açık milleti eğitime-yetiştirme projesi, tekrarlırsak, *halkı millete dönüştürme davası* olarak görünür. [...] Kemalizmin M. Kemal imgesi, demokrat ruhlu, fakat demokrasinin bir terbiye meselesi olduğunu bilerek önce milleti olgunlaştırmaya bakan bir velidir” (Bora, 2017: 127-8-9)

Halkı, “millele/ulusa” dönüştürme projesini, daha önce Feroz Ahmad'dan zikredilen alıntıda Onun “hedef” diyerek adlandırdığı şeyle ilişkilendirerek bir “kolektif ihtida” süreci olarak değerlendirmek mümkündür. Halkın, mensubiyetiyle birlikte “millet” veya “ulus” niteliğine “yüksелеceği” yeni evrensel “dini”, karşımıza “milliyetçilik”; daha doğru ifadelerle “Kemalist veya seküler milliyetçilik” olarak çıkar. Bu, Gökalp'in “hars” ve “medeniyet” ayrımıyla formüle edilerek meşrulaştırılmış, ulus devlet projesine yön veren ideolojinin en olağan ifadesi olarak düşünülebilir. Nitekim burada iktibaslar yapılan Bora'nın çalışmasında ve başka birçok çalışmada Cumhuriyet'in resmi ideolojisi sorusunun bulunduğu en yaygın karşılık, kökleri İttihat Terakki Cemiyeti'ne giden “(Kemalist) milliyetçilik” olarak kabul edilmiştir.

Voegelin'e yeniden dönelim. Bauman'ın modernleşme tarihimizle doğrulamaya çalıştığımız ve Onun “modern çağın seçkinlerinin paylaştığı görüş” (Güngörmez, 2011: 85) ve “aynı zamanda ve daha önemli olarak, halk kültürünün yok edilmesiyle yaratılan yeni durumun mantığı” diyerek anlattığı dünya görüşünün, devlet erkine sahip

seçkinlerin toplumsal dönüşüm politikalarına yön verdiği düşünüldüğünde, Voegelin'in devlet bahsinde ortaya atılan sorulara aranan cevabı bulmak mümkün hale gelecektir. Devlet, kendisine “kurtarıcılık” misyonu yüklediğinde, kaçınılmaz olarak seküler kimliğini yitirecek; bu misyona yön veren ideoloji, halkın otantik “aşkın tecrübesini” veyahut *ilk gerçeklik*'ini hedef alarak onu dönüştürmeyi ve yerine “kurtarıcı ideoloji”yi, “içkin tecrübe”yi veya *ikincil gerçeklik*'i ikame etmek istediğinde, kaçınılmaz olarak içkin bir din, seküler kutsallık ya da bir inanç formu haline gelecektir. Bu bakımdan Voegelinin kavramlarla söyleyecek olursak, resmi ideoloji olmak bakımından Kemalizm'i veya Kemalist milliyetçilik'i, çalışmanın inceleme konusu haline getirdiği tarihsel kesitin egemen entelektüel ortodoksisi açısından mahiyeti itibarıyla bir “dünyaya içkin din” formu olarak anlamak mümkün görünmektedir.

Bilindiği üzere Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından, en azından Kemal Tahir düşüncesinin konteksti olarak 60'lı yılların sonuna değin geçen süreçte, resmi ideoloji ile sol ortodoksi iç içe geçmiş bir görünüm arz eder. Hatta, 60'larda sol düşünce ortodoksisini, sonraki süreçte sol'un geçirdiği evrim neticesinde yoğun eleştiri konusu olan “sol Kemalizm” olarak karakterize etmiştir. Bu bakımdan kimi yazarlar haklı olarak ülkemizde sol'un kısa tarihini, “sosyalizme milliyetçiliği eklemek” olarak değerlendirmiştir (Doğan, 2011). Görünüşte bu durumu mümkün hale getiren, sol ortodoksinin Cumhuriyet'in kuruluşuna giden süreci ve buna bağlı olarak da Kemalizm'i sol terminolojiye tercüme ederek yorumlaması olmuştur. Eklemlenmeyi gerçekleştiren yorumlamanın parametrelerine bölümün son başlığında ayrıca yer verilecek. Fakat bu eklemlenmeyi, başlarken söylendiği üzere daha derinlikli bir düzeyde Voegelin'in politik ideolojilerin mahiyeti hakkındaki değerlendirmeleriyle de anlamlandırmak mümkündür. Çünkü istisna isimleri görmezden gelme pahasına genel ve kapsayıcı bir değerlendirme yapmak gerekirse, Voegelin'in tezlerinin, çalışmanın değerlendirme kapsamına aldığı süreçte sol ortodoksiye egemen formuyla Marksist/Sosyalist ideolojinin mahiyeti için de geçerli olduğu ifade edilebilir. İlgili süreçte, klasik muhtevasıyla Marksist/Sosyalist teoriye bağlılık entelektüel çalışmalara ve politik aksiyomlara yansıdığı biçimiyle *dünyaya içkin* bir “dine” inanç formu görünümündedir. Daha önce bahsedildiği üzere bu inancın gönderme yaptığı “kurtuluşun” mahiyeti ve buna bağlı olarak muhtevası ya da “yöntemi”, resmi ideoloji ve sol arasındaki ilişkinin temelindeki zemindir. Yani, *dünyaya içkin bir din* formu

olmak bakımından “özü” itibariyle resmi ideolojiye gnostisizmini armağan eden temel, ilgili süreçte aynı “dinin” farklı bir “mezhebi” olarak yorumlanabilecek olan sol ortodoksi ile ortaktır. Bu ortaklık temeli, Mustafa Kemal’in veciz sözlerinden birinde “hayattaki en hakiki mürşit” olarak nitelen şeydir; resmi ideolojide ve sol ortodokside kurtarıcı bir inanç ya da ideoloji haline gelmiş olan, diğer bir deyişle, bir gnostisizm formu olarak “bilim”.

Bu, Cumhuriyet modernleşmesinde bir kopuş ideolojisi olarak tecessüm eden Kemalizm’in, Osmanlı modernleşmesi ile arasındaki muhtemel sürekliliğin de temeli olarak görülebilir. Söz konusu edilen bilim kavrayışı, günümüzde bilimin sosyal inceleme alanlarında bir bilim ideolojisi olarak kabul edilen pozitivist bilim paradigmasıdır. Modernleşme tarihimiz açısından Pozitivizm’in anlamını, Arslan’ın, üzerinde ayrıca söz söylemeyi zorlaştıran, harikulade anlatımıyla görmek gerekirse;

Pozitif, “mutlak”ın, “üniversel”in, Doğa’nın özelliğidir; pozitif olan, şimdi varolandır, tarihte kalan değil. Akıl, Doğa, Bilim ve Bilim adamı, pozitif özelliklere sahiptir; geçmiş ve geçmişteki her şey negatiftir. Negatif olan, din, gelenek, kültür, ideoloji, mit ve değerlerdir. Bunlar, subjektiflerdir ve “objektiflik”, yalnızca bilimin ve bilim adamının imtiyazı olduğuna göre, bilimsel de değildirler. Fakat bu anlayış tam bir maniheizm ideolojisi; bu düalist karşıtlığın “pozitif” yanında aydınlığın güçleri, “negatif” yanında karanlığın güçleri ikamet ederler. Daha da şaşırtıcı olan şey, negatif tarafta yer alan kalemlerin tamamının, insana ve topluma ait özellikler olmasıdır. Böylece, pozitivist ideolojiye göre, “pozitif”, “objektif”, “doğal” olan, insandışı ve toplum dışı olandır. Pozitivizm bu noktada, insanı ve toplumu, entellektüel evrenden kapıdışı etme ve bilgiyi insansızlaştırma ideolojisine dönüşür. Buna, sosyal teoride bilgiyi, insandan ve toplumdan, insanın ve toplumun değerlerinden arındırılmayı içeren “bilim miti” denilmiştir. Pozitivizm, kendisi dışındaki bütün ideolojileri reddeden bir ideoloji, kendisi dışındaki bütün gelenekleri reddeden bir gelenek, kendisi dışındaki bütün dinleri reddeden bir din, kendisi dışındaki bütün dünya görüşlerini reddeden bir dünya görüşü, kendi mitleri dışındaki bütün mitleri reddeden bir mittir. Nedeni açıktır. Pozitivizmin, kendisi dışındaki gelenek, din, mit, ideoloji ve dünya görüşlerini reddedişi, öylesine kesin ve radikal bir reddediştir ki, bu red süreci sonunda, reddettiği şeylerin bıraktığı boşluğu doldurmak ister ve ister istemez onların konumuna düşer. O, bütün radikalizmleri reddeden radikal bir tutumu dile getirir; seküler bir fundamentalizm türüdür (Arslan, 1995: 566).

Resmi ideolojiyi karakterize eden bu “bilim” kavrayışı ilgili süreçte sol ortodoksiye de mündemiçtir. Bir “uygarlık ideali” olarak bu temel birliktelik, sol ile resmi ideolojiyi bir araya getirir. Bu iki düşünsel kategori, toplumun epistemolojik açıdan kavranışı ve buna bağlı olarak (“planlama”daki fikir ayrılıkları sayılmazsa) total transformasyonunun “gerekliliği” noktasında aynı çizgiye gelirler. Bu nedenle, söz konusu edilen ortaklık ilişkisinin temellendirilmesi için, resmi ideoloji olmak bakımından Kemalizm’in mahiyeti gibi, bu bağlamıyla muhtevasına da bakmak gerekecektir.

2.3. Bilim-izm

Kemalizm'in ideolojik muhtevasını bu konuda yapılmış oldukça önemli çalışmalardan süzölmüş bilgilerle Kahraman, şöyle özetler:

Kemalizm son zamanlarda yapılan araştırmaların ayrıca ortaya koyduğu üzere bir 19. yüzyıl materyalist-pozitivist ideolojisi olarak biçimlenmiştir. Kaynakları ve kökleri bu düşünceenin çeşitli genetik kodlarıyla beslenmiştir. Bunların arasında Alman materyalizminin oynadığı rol ayrıca önemlidir. Burada dikkat çekici olanı o düşünce sistematığının Türkiye'ye gene 20. yüzyıl başında girmesi, Kemalizmin onu bir düşünsel kök olarak benimsemesidir. İkincisi, Kemalizm, Fransız pozitivisminden, her şeyden daha fazla, *kurucu ve yönetici çekirdek elit* düşüncesini almıştır. Aynı şekilde halka rağmen halk için formülü gene Fransız Devrimi'nden başlayarak devam eden bir dönüşümün son halkası olarak kısmen de Pozitivizmle bütünleşerek benimsemiştir. Son nokta ise Fransız Devriminin ve 20. yüzyıl başındaki diğer devrimci hareketlerin de benimseyip uyguladığı *devrimci terör ve şiddet* kavramıdır. Devrimin radikalizmi anlayışı da bu çerçeve içinde ele alınmalıdır. Buna eklenecek son halka Jakobencilik geleneğidir. Fransız Devrimi'nin yöntem ve uygulama bakımından neredeyse kurucu öğesi olan bu anlayış Kemalist devrim tarafından uygulanmıştır. Tüm bu metodolojik ve epistemolojik özellikleri 1920'lerde benimsemiş ve uygulamış bir Kemalizmin gerek o yıllarda gerekse 1930'larda yükselen totaliter rejimlerin "diğer" öğelerinden etkilenmemesi düşünülemez. Nitekim 1930'ların aslında siyasal olan ve devrimci radikalizmi devrimci şiddeti uygulamak için meşru bir zemin hazırlaması öngörölen devletçiliği aynı zamanda ekonomik bir model olarak benimsemiştir. [...] Son kerte ise 1930'ların Faşizminden gelen, onun dayanağı olan ırkçı anlayışların benimsenmesidir. Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi bu anlayışın doruklarını meydana getirir. Onunla kalmayarak bu anlayış hâkim ideolojinin belkemiği olur (Kahraman, 2011, 40-41).

Kemalizm'in bu karmaşık muhtevasını, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte modern ulus-devletin toplum projesini de anlamlandıracak kapsayıcı bir ideoloji kategorisi altında açıklamak gerekirse, XIX. ve XX. yüzyılın ulus-devlet inşa projelerinin ya da toplum mühendisliklerinin taşıdığı ortak özelliklere dair yaptığı tespitleriyle James C. Scott'a (2008) başvurmak faydalı olabilir. Scott'ın *Devlet Gibi Görmek* kitabının eleştiri hedefinde, Hayek'in -bir resmi ideoloji olarak- Nasyonal Sosyalizm'i incelerken yaptığı gibi, "planlamacılık" vardır. Fakat Scott, devlet planlamalarının arkasında yatan dünya görüşünü, tarihsel örneklerin tümünü kapsayacak şekilde ortaya koymaya çalışır. Ona göre tarihsel sürece bakıldığında ulus-devlet inşası veya toplum mühendisliklerinin gerçekleşmesini sağlayan ortak birtakım unsurlar vardır. Bunlardan ilki, doğa ve toplumun idari düzenlenişine duyulan özlem; ikincisi, Onun, David Harvey'e referansla

“yüksek modernizm”¹⁴ dediği ideoloji ya da inanç; üçüncüsü, bu yüksek-modernist tasarımları gerçekleştirmek için cebri gücünü tüm ağırlığıyla kullanabilecek ve buna istekli olan otoriter bir devlet; dördüncü ve son olarak savaş, devrim ve ekonomik çöküntü gibi nedenlerle bu planlara karşı gelme kapasitesinden yoksun, takatten düşmüş bir sivil toplum.

Scott’a göre planlamacılığı hayata geçmesi, otoriter bir devlet formunun ortaya çıkması için en verimli ortam, genellikle savaş, devrim, buhran gibi zamanlardır. Çünkü “bu tür durumlarda, olağanüstü koşullar olağanüstü güçlere el konmasını teşvik eder ve sıklıkla da bir önceki rejimi yürürlükten kaldırır. Bu koşullar geçmişi reddeden ve halkları için devrimci planları olan elitlere yol açmaya da eğilimlidir” (Scott, 2008: 19). Modernleşme tarihimizin modern ulus-devletin kuruluşu ve sonraki süreci açısından Scott’ın saptamalarının büyük oranda isabetli olduğu fark edilecektir. Bizdeki “planlama”, en genel ifadelerle Batılı ölçütlere göre toplumu total olarak dönüştürmeyi hedeflemiştir. Bu bakımdan Cumhuriyet’in resmî ideolojisini tam da Scott’ın yüksek modernizm dediği ideoloji ya da inanç üzerinde temellendirmek mümkündür. Peki, nedir yüksek modernizm?

En iyi, Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da kabaca 1830’lar ile Birinci Dünya Savaşı arası dönemdeki sanayileşme ile bağlantılı bilimsel ve teknik ilerlemeye duyulan güçlü (hatta azametli bile denebilir) bir inanç olarak anlaşılır. Yüksek modernizmin merkezinde sürekli doğrusal ilerlemeye, bilimsel ve teknik bilginin gelişimine, üretimin genişlemesine, rasyonel bir toplumsal düzen tasarımına, insan ihtiyaçlarının artan tatminine ve aynı derecede önemli olarak, doğa yasalarının bilimsel olarak anlaşılmasına bağlı biçimde (insan doğası dahil) doğa üzerinde artan bir denetime duyulan son derece büyük bir özgüven vardı. Bu yüzden yüksek modernizm teknik

¹⁴ Çalışmada Harvey’in “yüksek modernizm” tanımı şu şekilde aktarılmıştır: “Standartlaştırılmış bilgi ve üretim koşulları altında ‘doğrusal ilerlemeye, mutlak doğrulara ve ideal toplumsal düzenin rasyonel planlanması’na duyulan inanç özellikle güçlüydü. Bundan doğan modernizm, bir sonuç olarak, ‘pozitivist, teknokratik ve- akılcı olmanın yanı sıra planlamacılar, sanatçılar, mimarlar, eleştirmenler ve yüksek zevk sahibi başka hamilerden oluşan elit bir avangardın eseri olarak dayatıldı. Avrupa ekonomilerinin ‘modernizasyon’u hızla ilerlerken, uluslararası siyaset ve ticaretin gerçekleştirdiği tüm atılımlar geri kalmış bir Üçüncü Dünya’ya yardımsever ve ilerici bir ‘modernizasyon projesi’ getiriyor olmasıyla meşrulaştırıldı” (s. 569). Burada, şunu belirtelim: Zikrettiğimiz çalışmada “modernizm” kavramı, “modernlik” ya da “modernleşme” anlamında kullanılmıştır. XIX. yüzyılın sonlarında modernlik düşüncesine tepki olarak doğmuş “kültürel modernizm hareketi” ile karıştırılmaması gerekir. Bu konuda Ayrıntılı bilgi için bkz. KUMAR, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi, 2013, ss. 106-114.

ve bilimsel ilerlemenin kazanımlarının insan faaliyetinin her alanında -genelde devlet vasıtasıyla- nasıl uygulanabileceğine dair özellikle kapsamlı bir görüştür (Scott, 2008: 147).

Scott, çalışmasında yüksek modernizme dair çeşitli nitelemelerde bulunur. Eğer yüksek modernizm, gerçekten de ulus-devlet projelerinin arkasında yatan ve ona yön veren dünya görüşü olarak kabul edilecek olursa, bu nitelemeleri duymak modernleşme tarihimizi, devletin resmi ideolojisini ve yürüttüğü politikaları, yapılan reformları veya asker/sivil aydın ve bürokratların modernleşme algılarını anlama ve açıklamada son derecede aydınlatıcı olabilir. Bu nedenle söz konusu inancın niteliklerini yeteri kadar anlaşılır kılacak ölçüde ortaya koymak gerekecektir.

Scott, yüksek modernizmi her şeyden önce, toplumsal düzenin, doğa yasalarının bilimsel kavranışına uygun şekilde rasyonel olarak tasarlanmasının güçlü, hatta azametli bir versiyonu olarak düşünmek olarak niteler. Fakat hemen ardından, yüksek modernizmin bilimsel pratikle karıştırılmaması gerektiğine dair bir uyarıda bulunur. Ona göre yüksek modernizm esas itibariyle, “ideoloji” sözünün ifade ettiği gibi bilim ve teknolojinin meşruluğunu ödünç alan bir inançtır: “insan yerleşimine ve üretime dair kapsamlı planlarının olasılıkları hakkında eleştirel olmayan, şüphe barındırmayan ve dolayısıyla bilim dışı bir iyimserliğe sahip bir inanç” (Scott, 2008: 18).

Scott’a göre bu inanç, geleneksel siyasi sınırları gözetmezdi; fikir olarak herhangi bir politik eğilimin tekelinde de değildi; hem sağ hem sol kanattan taraftarları vardı. Scott’a göre ana taşıyıcılarının ve taraftarlarının, mimarlar, bilim insanları, mühendisler, planlamacılar, teknokratlar, üst düzey yöneticilerin öncü isimleri olduğu yüksek modernizm, bir inanç olarak, farklı siyasi ideolojilerin oluşturduğu geniş bir yelpazedeki pek çok insan tarafından paylaşılmaktaydı. Fakat bilhassa insanların çalışma alışkanlıklarında, yaşam tarzlarında, ahlâki davranışlarında ve dünya görüşlerinde devasa, ütopyik değişimler yaratmak için devlet iktidarını kullanmak isteyenler arasında yaygındı. Bu isimler, insanlık durumunu geliştirmek amacıyla, toplumsal yaşamın tüm cephelerinde kapsamlı, rasyonel bir mühendislik tasarladı.

Bu bakımdan Scott yüksek modernizmin, her şeyden önce tarihten ve gelenekten radikal bir kopuşa işaret ettiğini belirtir: “Rasyonel düşünce ve bilimsel yasalar her ampirik soruya tek bir cevap verebildiği ölçüde, hiçbir şeye kesin gözüyle bakılamazdı. Miras alınan ve bilimsel akıl yürütmeye dayanmayan tüm insan alışkanlıkları ve pratikleri -aile yapısından yerleşim modellerine, ahlâki değerlerden üretim biçimlerine

kadar- yeniden gözden geçirilmeli ve tasarlanmalıydı. Geçmişe ait yapılar mitlerin, batıl inançların ve dinsel önyargıların ürünleriydi. Buradan bilimsel olarak tasarlanmış üretim ve toplumsal yaşam planlarının teslim alınan gelenekten daha üstün olduğu çıkıyordu” (Scott, 2008: 153). Bu nedenle yüksek modernizmin kaynakları aynı zamanda derinlemesine bir şekilde otoriteryandır da. Çünkü Scott’a göre eğer planlanmış bir toplumsal düzen, tarihsel pratiğin tesadüfi veya irrasyonel birikiminden daha iyiye, bundan iki sonuç çıkar: İlki, yalnızca yeni çağın yöneticilerinin bu üstün toplumsal düzeni idrak ederek yaratacak bilimsel bilgiye sahip olanlar olduğudur. İkincisi, “gerici cehalet yüzünden bu bilimsel plana teslim olmaya razı olmayanlar ya kendi yararları için eğitilmeli ya da ortadan kaldırılmalıdır” (Scott, 2008: 154) Bu bakımdan Scott, yüksek modernizmin güçlü versiyonlarının, kendi müdahalelerinin “nesnelere” karşı “Tanrısal bir acımasızlık” beslediğini yazar; en radikal olduğu noktada kara tahtayı tamamen silip her şeye sıfırdan başlama hayalleri kurmuştur. Kendi modernleşme tarihimizde buna belki de en iyi örnek Harf Devrimi’dir.

Harf Devrimi, Scott’ın daha önce “tarihten ve gelenekten radikal bir kopuş”u gerektirdiğini söylediği yüksek modernist uygulamalara en iyi örneklerinden biri olarak kabul edilmeye müsaittir. Bunu, örneğin Harf Devrimi’ni yorumlarken Cemil Meriç’in ifadelerinden çıkarmak mümkündür. Cumhuriyet’in ulus devlet projesinin, projenin faillerinin şahsında Fransız Devrimi’nden esinlenmiş olduğu genel kanaatine karşılık Cemil Meriç, Harf Devrimi’yle bizdeki ulus devlet projesinin benzersiz radikalizmini şöyle anlatır: “Kamus, bir milletin hafızası, yani kendisi; heyecanı, hassasiyetiyle, şuuruyla. Kamusa uzanan el namusa uzanmıştır. Her mukaddesi yıkan Fransız İhtilali, tek mukaddese saygı göstermiş: kamusa” (Meriç, 2015: 88). Cemil Meriç’e göre Harf Devrimi, altı yüz yılı rafa kaldırmış ve tarihsiz bir memleket ibda etmiştir (Meriç, 2003). Aynı hassasiyeti, toplumumuzun sorunlarının, her şeyden önce toplumumuzun kendi tarihinin ve bu tarihin dünya tarihi içindeki yerinin hak ettiği gibi anlaşılmasıyla çözüme kavuşturulabileceğine inanmış bir entelektüel olarak Kemal Tahir’de de görürüz. Kemal Tahir’in onbeş ciltlik *Notlar* külliyyatının büyük bir kısmında yer yer farklı yönleriyle “dil meselesi” üzerinde durulmakla birlikte, külliyyatın bir cildi bütünüyle “dil” üzerinedir. Cumhuriyet modernleşmesine bakışı neredeyse tamamıyla olumsuz anlamda eleştirel olan Kemal Tahir’in, bu eleştirilerde “sesinin yükseldiği” konulardan birisi budur. Bu konu üzerinde örneğin, Onun sıkça iktibas edilen

sözlerinden birisi şöyledir: “Osmanlılar bizim kadar ahmak olsalardı, biz bugün sadeleştirecek Türkçeyi zor bulurduk” (Tahir, 2016a: 275). Çalışmanın Ona ayrılan ilgili bölümünde ayrıca değerlendirilecek bu konuda şimdilik Kemal Tahir’in genel olarak düşüncesini belirtmekle yetinelim. Kemal Tahir, “dil meselesi”nde de diğer “meselelerdeki” yaklaşımına benzer şekilde, konuya dair yaygın kanaatlere yönelik bir hesaplaşma içine girmiş, Harf Devrim’ini meşrulaştıran ve olumlayan kanaatlerle kıyasıya hesaplaşmıştır. Ona göre “Dil devriminin amacı, Osmanlı Türkçesini Türkçe saymamak eğilimini başarıya ulaştırmak gibi umutsuz ve bilim dışı bir çabalamadır” (Tahir, 2016a: 292). Bu çabaya karşılık Kemal Tahir şunu sorar: “Harf değişmesi, (buna inkılap diyenler de var) dil sadeleşmesi ile, Türk halkına bilmediği hangi önemli dünya görüşü, yeni inanç ve yaşamasını kolaylaştıracak bilgi ulaştırıldı?” (Tahir, 2016a: 295) Ona göre bu sorunun olumlu bir karşılığı yoktur. Oysa, “Latin harflerini aldığımız anda” der Kemal Tahir, “400 bin el yazma, 200 bin basma kitaptan vazgeçtiğimiz korkunç hovardalığını da hesaba katmıyoruz. ‘Devrimdir, boru değil, pahalı ödenir’ diyenlere hayran hayran bakarak... susuyoruz!” (Tahir, 2016a: 272). Kemal Tahir “dili” öylesine önemsemiştir ki, Osmanlı ya da Onun diğer deyişiyle Garp Türkçesinin nitel ve nicel özelliklerini, bir medeniyet formu olarak Osmanlı’yı ve bu medeniyet içindeki haliyle Osmanlı toplumunu anlamakta hareket noktası olarak değerlendirmiştir. Kemal Tahir’in düşüncelerini şimdilik erteleyip yeniden, aslında bu ve diğer eleştirilerin hedefi sayılabilecek dünya görüşüne; yüksek modernizme dönelim.

Scott, yüksek modernizmin bir diğer niteliğinin de siyaseti değersizleştirme ya da yasaklama eğilimi taşıması olduğunu belirtir: “Siyasal çıkarlar uygun bilimsel araçlara sahip uzmanlarca planlanan toplumsal çözümlere yalnızca engel olacaktır. Yüksek-modernistler bireysel olarak halk egemenliğine dair demokratik görüşlere ya da özel alanın dokunulmazlığı hakkında klasik liberal görüşlere sahip olabilirler; ama bu inançlar yüksek-modernist inançlarının dışında ve çoğu zaman bunlarla çatışma halindedir” (Scott 2008: 154). Bu saptamanın da Cumhuriyet modernleşmesi tarihinin olay ve olguları açısından geçerli sayılabileceği şüphesizdir. Çalışmamızın öncelikli amaçları arasından yer almadığından üzerinde tafsilatlı bir çözümleme yapmayacağız fakat en azından, Cumhuriyet’in resmi ideolojisinin “halkçılık” prensibinin muhtevasına dair yukarıda yapılan açıklamalarda karşılığını bulabilecek olan bu saptamayı, örneğin erken Cumhuriyet tarihinde çok partili hayata geçişin başarıya ulaşamamış

denemeleriyle doğrulamanın mümkün olabileceğine işaret edilebilir. Ayrıca bu, ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere 60'lar'ın sosyalist hareketlerinde de açık şekilde varlığını hissettirir.

Son olarak, Scott'ın yüksek modernizmi niteleyen sözlerinden aktarılması gereken şeylerden biri de “bürokratik aydınların, teknisyenlerin, planlamacıların ve mühendislerin eşsiz ideolojisi” olarak yüksek modernizmin, bu grupları birleştirdiği konumdur. “Bunların birleştiği konum” diyor Scott, “yalnızca bir yönetim ya da ayrıcalık konumu değil, ulus inşası ve toplumsal dönüşüm gibi büyük eserlerin sorumluluğunu taşıyacakları bir konumdur. Aydınlar teknik olarak geri kalmış, eğitimsiz, geçim derdindeki bir nüfusu yirminci yüzyıla taşımayı kendi görevleri olarak algıladığında, halklarının eğiticileri olarak kendi kendilerine tayin ettiği kültürel rol iki kat görkemli bir hal alır. Bu denli geniş ölçekli tarihsel bir role soyunmak yüksek morale, dayanışma duygusuna ve fedakârlık yapma (ve yapılmasını dayatma) isteğine sahip egemen bir aydın tabakası ortaya çıkartabilir (Scott, 2008: 157). Bu saptama belki de Scott'ın yüksek modernizmin ne çeşit bir niteliğe sahip olduğunu göstermek adına söylediklerinin doğal sonucu olarak görülebilir. Modernleşme tarihimizin ulus devlet aşamasında aslında Cumhuriyet olarak tasarlanan rejimin yukarıda izah edilmeye çalışıldığı üzere büründüğü form; ya da ilk akla gelen örnek olarak *Kadro Hareketi* bu saptamayı da anlaşılır kılacaktır.

Bu noktada, Scott'ın sözlerinin başına, yüksek modernizmin temelinde yatan ve Onun “şüphe barındırmayan, dolayısıyla bilim dışı bir iyimserliğe sahip bir inanç” olarak nitelediği bilim görüşüne bakılmalıdır. Scott'ın anlatmaya çalıştığı bu görüşü, egemen bilimsel veya entelektüel ortodoksi formunda bilim; daha doğru ifadelerle bilimizm (scientism) olarak kabul etmek mümkündür. Bilimin, bilimizm olarak işlediği herhangi bir modernleşme kritiğinde, modern bilimin Türkiye'ye girişiyle, ekonomik, kültürel, siyasi ve toplumsal alan ile iç içe oluşunu ve tüm bu alanlar üzerindeki belirleyici etkisini görmek mümkün değildir. Ama bilimizmin etkisini görmek mümkündür.

Aydınlanma'dan süreç içinde yerinden ettiği Tanrı'ya dayalı her tür otoritenin meşruiyeti gibi “mutlak”, “kesin” “kuşku duyulamayan”, “objektif”, “nötr”, “doğru” vs. ve buna bağlı olarak “evrensel” nitelikleriyle kendini ifşa ettiği site öncelikle modern

bilimdir. *Egemen* entelektüel ortodoksi formunda bilimin veya bilimsel bilginin, tarihsel ve sosyal olanla; yani kültür, dil, metafizik, din, mitoloji, ideoloji, politika, güç/iktidar ilişkileri vs. ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bilim, tüm bunlardan bağımsız, “saf”, “tarih-üstü” ve “toplum-üstü” bir fenomendir. Bilimin bu kavramların herhangi birisiyle ilişkili olduğunu iddia etmek, bilimin otoritesinin “evrenselliğine” ve objektivitesine” aykırı ve kabul edilemezdir. Modern bilim, insanlığın son ve en ideal merhalesini işaretler. İnsanlığın bundan önce geçirmiş olduğu evreler değersiz ve zararlıdır. O, evrenin, toplumun ve insanın bilgisinin yegane açıklayıcı otoritesidir. Hayatın her alanına bilim rehberliğinde yön vermek, bizi daima ileriye ve ideale götürecektir (Arslan, 2007).

Bilime dair söz konusu edilen bu ortodoksi formu, “genel kabul gören anlayış” (received view), “standart görüş” (standard view), “ortodoks bilim görüşü” olarak anılmıştır. Bu görüş noktasından bilim olgulara ilişkin bir faaliyettir ve problemlerinin tarihsel, toplumsal, sosyal ve ekonomik alanla hiçbir ilgisi yoktur veya bunlar bilimin özüne (essential) etki etmeyecek tali ilişki biçimleridir. Bu nitelikleriyle ortodoks bilim görüşünün, literatürel bir terim olarak en kapsamlı ifadesi “bilimizm” (scientism)’dir (Şenses, 2012). Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (2007) adlı kitabında, ülkemizde resmi ideolojiye içeriğini armağan eden şeyin pozitivism ya da bilimizm olduğunu da belirterek bilimist ortodoksi formunu şöyle anlatır:

Bu ortodoksi formuna göre bilim akla, deneye ve gözleme, din inanca dayanır; mit ve din insanın korkularında temellenir. Mit, din ve metafizik pozitif-negatif skalasında negatif (-), teknoloji ve bilim pozitif (+). Pozitivism versus Negativizm. Negativizm reddedilmelidir. Bilme cesareti göster; çünkü insan aklının alamayacağı hiçbir şey yoktur. (Tanrının ya da tanrıların öfkesini üzerine çekecek bir anlayış!) Bu ortodoksi formunun müttefiki teknolojik determinizmdir. Bilimle ilgili ortodoksi, daha kuşatıcı formülasyonu ile tekno-bilimizmdir (technologism+scientism). [...] Bu ortodoksinin, bir tekno-teoloji, bir bilimsel-teoloji olduğu kuşku götürmez. Bu tekno-bilimist teolojiye göre bilim objektif, değerlerden bağımsız ve uzmanların keşfettiği bir şeydir; teknoloji teknik makinaların ve süreçlerin ürünüdür. Politik alan ve iktidar alanı ile bilimsel-teknik alan birbirinden bağımsız alanlardır. İnsan ve toplum hayatı tekno-bilime göre dizayn edilmelidir. Bilimsel ve teknolojik gelişme lineer bir süreçtir. [...] Bilimin garantörü, bilimsel yöntemdir; bu yöntem rasyonalizmle empirizmin sentezinde cisimleşir. Yalnızca bilimin ve bilim adamının hakikatine bel bağlanmalıdır; bunun dışındaki her bilgi ideoloji, hurafe, gelenek ve dindir. Bilim ve teknoloji toplumu belirler ve bunun tersi yanlıştır (Arslan, 2007: XVI-XVII).

Arslan’ın dikkat çektiği hususu şu şekilde vurgulayabiliriz: Bilimizm, bilim değildir. Bilimizm, bir bilim ideolojisidir. İdeoloji kavramını, Mannheim’ın (2002) formüleştirdiği şekilde anlayacak olursak, bilimizmin bir ideoloji olduğunu tam da bu postüla üzerinde temellendirebiliriz: mevcut toplumsal, tarihsel, sosyal ve diğer her tür konteksten bağımsız; tüm kontekstlerin ve bu kontekstler içinde cereyan eden her tür

ilişkinin üstünde veya dışında; saf, nötr veya objektif olduğunu ileri süren her görüş entelektüel bağlamda ideolojiktir ve ideolojiler daima ideoloji olmadıklarını savunurlar.

Bilimizm, elbette yalnızca ülkemizde vücut bulmuş bir ortodoksi formu değildir. Fakat bilimizmin Türkiye versiyonu, aynı zamanda devlet erkini elinde bulunduran elitlerin önderliğini yaptığı bir ortodoksi formu olduğundan fazlasıyla radikal ve keskindir: *Bürokratik bilimizm*. Resmi ideoloji ile genel olarak sol ideoloji arasında mahiyet birliği olduğu gibi muhteva birliği de olduğu söylendi. Bu birliği birlikteliği, ilgili tarihsel kesitte sol düşünce ortodoksisini, *Sol/cu bilimizm / Bilimsel Sosyalizm* olarak formüle ederek temellendirmek mümkündür. Arslan'a Solcu bilimizmin mantığının şu şekilde işlediğini söyler: “Sosyalizm insanlığın evrensel hakikatidir ve bilim bunu doğrulamaktadır, “bilimist Marks” hakikati Kapital’de zaten keşfetmiştir ve bilim adamının görevi de bu hakikati doğrulamaktır: Bilimsel sosyalizm” (Arslan, 1999: 84). Bu yönüyle düşünüldüğünde resmi ideoloji ile sol arasındaki söz konusu birliktelik, siyasi tarihteki özgül karşılıklarıyla da anlamlandırılabilir: Kemalizm ve Sol Kemalizm; Bürokratik *seküler milliyetçi/ulusalcı* bilimizm ve Sol/Sosyalist *seküler milliyetçi/ulusalcı* bilimizm.

Resmi ideolojiye kuşatıcı bir dünya görüşü olarak muhtevasını armağan eden pozitivistimin, insanlığın bilim aşamasından önceki tüm aşamalarını geri ve değersiz kabul etmesi gibi, bilimsel sosyalizm de Marksist tarih şemasının sondan önceki aşamalarına yalnızca “sınıfsız toplumu” ya da “kurtuluşu” meydana getirecek süreci ihtiva etmesi bakımından bir “değer” addeder. Tocqueville’e telmih yaparak ifade etmek gerekirse her ikisi görüş açısından da geçmiş, geleceğin üzerinde yol gösterici niteliğini yitirmiştir. Peki, bilimist pencereden görüldüğü haliyle “toplum” nedir?

Balzac, 1838-1847 yılları arasında yazdığı *Splendeurs et misères des courtisanes* [Kibar Fahişelerin İhtişamı ve Sefaleti, (2012)] adlı eserinde bir karakter şöyle der; “toplumun doğası, bünyesindeki her türünden hizmet bekliyor, hepsini bu hizmetler için gerekli niteliklerle donatıyor. Toplum da bir çeşit doğadır!” Bilimizmin penceresinden görünen toplum, bir hayıflanma olarak bu alıntıda ortaya konduğu üzere tüm mekanik algılanışıyla bir tür “doğa”dır; bir makine olarak Doğa gibi mekanistik/deterministik düzeni ölçülebilir ve hesaplanabilir niteliklere indirgenmiş bir varoluş biçimidir. Toplum, tek tek insanların toplamının istatistiksel verisi; niceliksel kategorilere göre

tasnif edilmiş bir nüfus sayımı sonucudur.¹⁵ Bürokratik bilimimizin toplumu, daima zihinsel bir kategori olarak kalan, soyut bir bütün olarak *Ulus* veya *Milletten*; solcu bilimimizin toplumu *Proletarya* ve *Burjuvaziden* ibarettir.

Bu düşünce biçimi toplum mühendisliklerinin “mükemmelleştirme”, “saflaştırma” idealiyle bağlantılı şekilde kaçınılmaz olarak kendisiyle beraber bir “konstrüksiyon” mantığını getirmiştir. Miras aldığı Newtoncu deterministik yasalara göre işleyen bir makine olarak evren anlayışı temelinde bilimizm, makine olarak insan ve toplum fikrine zemin hazırlamıştır. Mekanik bir yapı olarak insan ve toplum, bütün irrasyonelitesinden “kurtarılarak” (Akıl’a göre) yeniden “dizayn” edilmesi gereken bir “nesne” halini alır. Aydınlanmacı toplum mühendisliklerinin veya “devrim” fikirlerinin temelinde bu bakış açısının yattığı söylenebilir (Arslan, 2013). Bunu devrimler tarihinin kimi önemli şahsiyetlerinin düşüncelerinde görmek mümkündür. Örneğin, Fransız Devrimi’nin etkili mimarlarından ve jakobenler kulübünün kurucularından Emmanuel Joseph Sieyès, ünlü kitabı *Qu'est-ce que le Tiers état?* [Üçüncü Tabaka/Sınıf nedir?]'da şöyle der: “Toplumsal mekanizmayı anlayabilmek için, toplum sıradan bir makine gibi analiz edilmelidir” (aktaran Ağaoğulları, 2010: 95).

Fakat elbette tarih, Locke’ın “tabula rasa”sı, tarihin aktörleri, Descartes’ın “cogito”su demek de değildir. Modernleşme tarihimizin “özneleri” için -Batılı bir ideoloji olarak Bilimi/zm formunda- Batı’yı, modernleşme tarihimiz boyunca kendi toplum ve tarih gerçeklerimizden ayrılarak takip edilmesi gereken meşru, güvenilir “aydınlık” bir “kurtuluş” yolu kılan daha “gözle görülür” neden/ler neydi? Ya da bu teorik tartışmanın en somut haliyle tarihsel zemini neydi?

Bu soru, pozitivistimin veya bilimimizin egemen görüş halini aldığı tarihsel dönemde -XVIII. XIX. ve XX. yüzyılın ilk yarısına kadar- Avrupa toplumlarındaki gelişmelere bakmayı gerektirecektir. Krishan Kumar, bu sürecin ilk akla gelen ve belki de en önemli sayılabilecek olan gelişmesinin Sanayi Devrimi olduğunu söyler. Kumar,

¹⁵ Balzac’ın, daha önce okumama rağmen fark edemediğim ilgili alıntıdaki sözlerini, bu bağlamda anlamlandırabilmiş olmayı Alex Callinicos’a borçluyum. Bkz. Callinicos, A. (2004). *Toplum kuramı: Tarihsel bir bakış* (çev. Y. Tezgiden). İstanbul: İletişim Yayınları.

“Fransız Devrimi modernliğe karakteristik biçim ve bilincini -akla dayalı devrim-kazandırdıysa, Sanayi Devrimi de maddi tözünü sağlamıştır” der ve devam eder:

Batı toplumu, yalnızca sanayileşmeyle birlikte, gitgide belirginleşen bir şekilde dünya medeniyeti haline geldi. Sanayi teknolojisi olmaksızın batının tüm öbür ülkeler karşısındaki “üstünlüğü”nün bu kadar bariz olup olmayacağını bilmek zor olduğu gibi, bu konuda tartışmak belki de gereksiz. Ticari kapitalizm kuşku götürmez bir gücü ve batı, başlangıcından beri bu gücün merkezinde yer aldı. Ama sanayi teknolojisinin mümkün kıldığı ölçüsüz güçlenme olmasaydı, zafer çelengi başka ellere geçebilirdi pekâlâ. Sanayicilik, hâlâ büyük ölçüde fakir ve tarıma dayalı olan toplumlara, sahip olduğu mallar, silahlar ve gemiler sayesinde, sanayileşmemiş tüm halkların direnişini bastıran yoğun birer iktidar merkezine dönüştürdü. Napolyon’un orduları Fransız Devrimi’nin düşüncelerini tüm Avrupa’ya yaydıysa, İngiliz ve Fransız gemi filoları da Sanayi Devrimi’nin mesajını tüm dünyaya taşımıştır. Mesaj basitti. Bizim zamanımızda, modern zamanlarda hayatta kalmanın tek yolu vardır: Sanayileşmek. Bir bütün olarak dünya, modern bir toplum olmanın sanayileşmiş bir toplum olmak anlamına geldiğini gittikçe aşikâr bir şekilde gördü. Modernleşmek, sanayileşmekti -yani batı gibi olmaktı (Kumar, 2013: 104-105).

Ülkemiz açısından da modern ulus-devletin, “kurtuluşun” yani “Batılaşmanın” gerekliliğinin derinden hissedildiği bir süreçte inşa edildiği ve süreç içinde Batılaşmanın yukarıda aktardığımız felsefi muhtevasıyla modern ulus devletinin resmi ideolojisi haline geldiği söylenebilir. Aynı zamanda Batılaşma doğal olarak bütün bir entelektüel ve politik aksiyonların temel motivasyon unsuru ve temel “problemi” de olmuştur. Elbette bu temel problem, toplumumuzdaki tarihsel gelişim seyrinde sol düşünce ortodoksisini de meşgul eder ve büyük oranda şekillendirir. Bu, sol fikir hareketlerinin toplumumuzdaki tarihini, Cumhuriyet’in öncesi giderek gösterdiği *Türkiye’de Sol Akımlar* (1978) kitabında Mete Tunçay’ın, sol düşüncenin karakteristiğine dair yaptığı bir değerlendirmeden çıkarılabilir:

Burada yapılan yorum yanlış değilse, Türk toplumunda İkinci Meşrutiyet’in ve Cumhuriyet’in ilanı ile denenen, alt-yapının elverdiği olanakların ilerisine devrimci sıçrayışlar, Batının - temelinde kapitalist endüstriyalizmi bulunan- yaşam biçimine özenişten kaynak almışlardır. Etkili bir biçimde herhangi bir toplumsal tabana basamayan bütün ilk sol akımlar ise, esas itibarıyla bu yönelimi desteklemekten öteye gidememişlerdir (Tunçay 1978: 29-30).

Tunçay’ın bu değerlendirmesini en azından 60’lı yılların sonuna kadar geçen sürede sol ortodoksinin tarihine genellemek fazla zorlama bir görüş olmayacaktır. Cumhuriyet’in kuruluşundan 60’lı yılların sonlarına uzanan süreçte sol’un kilometre taşlarını teşkil eden oluşumlar eliyle sol ideoloji, siyasi şartlar da göz önüne alındığında, “devrimci sıçrayış” olarak ulus devlet projesinin resmi ideolojisi ile muhtemel bir bütünlük ilişkisi kurarak, Kemalist sol veya sol Kemalist gibi mutant bir dünya görüşüne evrilmiştir denebilir. Tarihsel gelişimine bakıldığında sol’un, *Kadro*

Hareketi'nden 60'lı yılların sonuna kadar kendini sorumlu addettiği şeyin temelinde, Batılaşmanın ekonomi-politik açıdan yol haritasını çıkarmak ve ekonomik kalkınmayı sağlamanın programını hazırlamak olduğu söylenebilir. Bu tarih diliminde sol ortodoksinin resmi ideoloji ile arasında neredeyse hiçbir mesafe yoktur; biri "resmi ideoloji" diğeri "resmi sol"dur. Bu bakımdan, buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurularak, söz konusu edilen tarihsel süreçte solun "resmiyetini", diğeri başka görüşlerin yanı sıra, bu iki ideolojik kategorinin mahiyeti ve muhtevastaki (dünyaya içkin dinler ve bilimizm) ortaklıktan hareketle, "yüksek modernizm" ile temellendirmek mümkün görünmektedir.

2.4. *Kadro*'dan 1960'lara Türk Solunda Kemalizm ve Toplum

Çalışmanın bu başlığında, Kemal Tahir düşüncesinin kontekstindeki sol entelektüel ortodoksinin karakteristiğini vermeye çalışacağız. Bunun için öncelikle birçok yönden 1960'lı yılların sosyalist fikir hareketlerine "köken" teşkil eden Kadro Hareketi ele alacak ve buradan 60'lı yıllara devreden belli başlı süreklilikler saptamaya çalışacağız. Elbette bunu yaparken önceki kısımlarda "resmi ideoloji" ve "sol ideoloji"yi yorumlarken yararlandığımız kavramsal çerçeveden hareket edeceğiz. Böylelikle Kadro Hareketi'nden başlayarak, 60'ların en etkin üç sosyalist hareketi olan Yön, MDD ve TİP'i, çalışmanın inceleme kapsamına giren olgular etrafında ve bir süreklilik içerisinde değerlendirmeyi deneyeceğiz.

Burada, söz konusu değerlendirmeyi yapmakta yararlanmak üzere konu ettiğimiz kavramlar ile neyi vurgulamaya çalıştığımızın bir kez daha altını çizelim. Gerek "politik dinler" gerek "bilimizm" kavramları, siyasal ya da bilimsel ideolojilerin "dogmatik" bir doğaya sahip olabileceklerini görmemize yarayan kavramlardır. Bunu bir "toplumsal planlama" ya da "siyaset etme" formu olarak "yüksek modernizm" için de geçerli sayabiliriz. Buna göre söz konusu süreçte sol bilimizm kendisini belki de en çok toplum formasyonunun saptanmasında, bir başka deyişle Marksizme dönük kavrayışta kendisini gösterir. "Sol Kemalizm" denilen fenomenin gelenek kuruculuğunu üstlenmiş olan Kadro Hareketi'nden 60'lı yılların sonuna değin, solun etkin düşünce odaklarında Anadolu toplumunun yapısı bütünüyle, doğru ve geçerli olduğundan asla şüpheye edilmeyen Marksist kavramlaştırmaların sınırlarına bağlı kalınarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu nedenle toplum yapısı tartışmaları büyük ölçüde, toplumun geleneksel ya da mevcut durumunda "feodalizm"e özgü nitelikler taşıdığı fikri etrafında sürmüştür. Aslında bu durum, hem ortodoks Marksistler hem ATÜT teorisyenleri için geçerlidir; ATÜT'çüler de ortodoks ATÜT'çülerdir. Yine, söz konusu süreçteki sosyalist toplum tasavvuruna, reform tasarıları, kalkınma planmaları ya da en genel düzeyde devletçilik anlayışları açısından bakıldığında, gerek planlamanın kapsamı ve gerek "yöntemiyle" ortaya çıkan şey, çalışmada vurgulanan özellikleriyle yüksek modernizm kavramıyla ilişkilendirebiliriz. Bu açıdan bakılınca, yukarıdaki belirtilen oluşum ya da hareketlere, yani ilgili süreçteki sol ortodoksiye mündemiç olan "ideolojik" kavrayışı ve bunun "pratik"teki formuna dair tasavvurları, sol ortodoksinin "resmi ideoloji"yle bütünleşmesinin zemini olarak kabul edebiliriz.

Kemal Tahir'in düşünsel kontekstinde resmi ideoloji ve sol ideoloji olgularının konu edilmesinin nedeni, Kemal Tahir'in düşüncelerinin anlaşılmasına katkıda bulunmak, hatta kimi durumlarda bunu mümkün kılmaktır. Çünkü bir sonraki bölümde Kemal Tahir'in düşüncelerini konteğiyle mukayeseli olarak, kontekstindeki sol ortodoksiden ayrılan yönleriyle değerlendireceğiz. Dolayısıyla bu bölüm boyunca cevabı aranan sorular, esasen Kemal Tahir'de cevabı aranan sorulardır. Kontekstini Kemal Tahir düşüncesiyle ilişkisi ölçüsünde ihtiva eden bu bölüm boyunca, bu hususun gözden kaçırılmaması gerekir.

Kadro ile başlayalım ve öncelikle *Kadro*'yu kısaca tanıyalım. 1930'lu yılların fikir dergiciliğine damgasını vurmuş olan *Kadro*, 1932-35 yılları arasında, toplamda 36 sayı yayımlanmış bir süreli yayındır. Marksist/Komünist kökenli veya aydınlar olarak Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge, İsmail Hüsrev Tökin ve bu kökenden olmayan tek isim olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu önderliğinde çıkartılan dergi, ortaya koyduğu fikirler ile siyasi literatüre adını *Kadro Hareketi* ya da *Kadroculuk* olarak yazdırmıştır. *Kadro*, 1930'larda henüz iç tutarlığa sahip kapsamlı bir ideoloji özelliği kazanmamış Kemalizm'i, -kısmen- Marksizm'in takviyesiyle formüle etmek yani inkılabın ideolojisini oluşturmak ve böylece bir durgunluk sürecine girmiş olan "inkılaba" süreklilik kazandırmak üzere ortaya çıkar. Ocak 1932'de yayımlanan ilk sayısında, "Kadro" imzalı başyazıda, derginin çıkış amacı şu şekilde belirtilir:

"Gerek milli mahiyeti, gerek beynelmilel şumul ve tesirleri itibarı ile tarihin en manalı hareketlerinden biri olan inkılabımızın, zatinde mündemiç (kendine özgü) bu ileri fikir ve prensip unsurlarını, şimdi inkılabın seyri içinde ve onun icaplarına uygun bir şekilde izah işi, bugünkü Türk inkılab münevverliğine (devrimci aydınlara) düşen vazifelerin en acil ve şereflişidir. İnkılabımızın her biri ayrı ayrı kıymettar ve orijinal olan bu fikir ve nazariye unsurları birer birer izah edildikçe, bu esaslar inkılab nesli için kriteriyumlar olacak, yeni ve standartlaşmış inkılapçı tip böyle doğacaktır... İnkılabın kendine has CİHANI TELAKKİ TARZI böyle vücut bulacaktır... KADRO BUNUN İÇİN ÇIKIYOR" (aktaran Yanardağ, 2008: 126).

Bu amacı, Şevket Süreyya da şöyle özetler:

"Çünkü onun çağında, (Mustafa Kemal'in çağında, y.n.) hemen bütün Avrupa'ya doktrin veya doktrinleştirme çabaları hakimdi: Rusya'da İhtilalci Sosyalizm (Komünizm), İtalya'da Faşizm, Almanya'da Nazizm ve nihayet Demokratik Avrupa ülkelerinde İslahatçı (Reformist) Sosyalizm rejimleri veya aynı ülkelerde Komünizm (İhtilalci sosyalizm) çabaları hareket halindeydi. Bunların hepsinin temelinde Doktrincilik örgüleri yatıyordu. Halbuki Türk İnkılabında böyle çabalar, bazı özlemlere rağmen etkili değerler halinde güçlenemediler. Hülasa öyle görünüyor ki biz, Türkiye'de bir inkılap gerçeği ile karşı karşıyayız ama, bir inkılap nazariyesi ve felsefesi ile karşı karşıya değiliz [...] Ama madem ki, bir inkılap vardır. O halde bu inkılabın bir de izahı, yani tarihte yeri ile, karakteristiklerinin açıklanması olmalıdır [...] Nitekim bir aydın kadro, Mustafa

Kemal'in hayatında ve onun dikkatli gözleri önünde, Türk inkılabının ideolojik esaslarını kendi açılarından derlemek, aydınlatmak ve terkip etmek çabasına girişmiştir. Bu hareket, Kadro Hareketidir. Kadronun hareket noktası şuydu: «- *İnkılap ideolojisi nedir?*» (Aydemir, 1966: 456-457).

Şevket Süreyya'nın sözlerinden de anlaşılabilceği üzere *Kadro*, bu soruya hem dönemin siyasi konjonktürüne hem de resmi ideolojiye uygun bir cevap vermeye çabalamıştır. Bu çabanın neticesinde Kadrocuların gerek Marksizm gerek Kemalizm ile manipülatif bir ilişki kurmuş oldukları ifade edilebilir. Bu bakımdan Kadrocu tezlerin teorik anlamda sol ideoloji kapsamına girip giremeyeceği bile halen süren bir tartışmadır. Buna rağmen Kadrocu tezlerin sol düşünce üzerine derin tesirde bulunmuş olmasıyla *Kadro Dergisi*, öne sürdüğü düşüncelere yöneltilen kapsamlı eleştirilerle birlikte yerli literatürde üzerine belki de en fazla akademik çalışma yapılan dergi konumundadır. Bu bakımdan biz, *Kadro Hareketi*'nin, sol ortodoksinin sonraki jenerasyonlarına bir “gelene” olarak devrolan taraflarını ön plana çıkararak değerlendirmeye çalışacağız.

Özcan, Kadro Hareketi'nin mevcut sistemin düşünsel temelleriyle örtüşen yanlarını şöyle sıralar: Şef ilkesi de dahil olmak üzere mevcut totaliter siyasal yapının onaylanması, ulusal devlet savunuculuğu, elitizm, ekonomik devletçilik, sosyal milliyetçilik ve faşizan popülizm. Kadro Hareketi'ne dair neredeyse tüm çalışmalar, Kadrocu fikirlerin, bu çalışmada *ideokrasi* olarak kavramlaştırılan, totaliter bir yönetimin hüküm sürdüğü bir süreçte serdedildiğinden ötürü resmi bir yorum niteliğine büründüğünü belirtmişlerdir. Örneğin Yalçın Küçük'e göre Kadro Hareketi, “bir yandan Kemalist ideolojinin oluşumuna katkıda bulunurken, diğer yandan da Kemalist rejime sadakat ifade etmeyen tüm aydınların ve aydın hareketlerinin ortadan kaldırılmasının aracı olarak ortaya çıktı” ve “Kadro hareketi ile birlikte bir avuç aydın bir yumak aydını yüzyılların yoksulluğu için suçlu sandalyesine oturtuyordu. Ceza almamanın bir kapısı açıktı: Kemalist inşa hareketine katılmak (Küçük, 1983: 140).

Bu durumun Kadrocu tezler üzerinde etkili olduğuna şüphe yoktur. Fakat gene de bu fikirlerin resmi ideolojiyle son tahlilde örtüşen bir dünya görüşünün mahsulü olduğu da göz ardı edilemez. Aksi takdirde bu fikirlerin ortaya atılması daha baştan anlamsız olurdu. Nitekim Şevket Süreyya, birçok bakımdan Kadroculuk'un 60'lardaki tecessümü olarak görülebilecek olan *Yön Dergisi*'nde, 30'lu yıllara nispeten “ileri demokrasi” şartlarına sahip koşullarda da benzer fikirleri savunmuştur. Kaldı ki Şevket

Süreyya Aydemir; nam-ı diğer *Suyu Arayan Adam* (1974), hareketin resmi ideolojiyle bütünüyle örtüşen yönteminin “normallliğini”, uzunca bir tefekkür sürecinin ürünü olduğunun altını çizerek açıklar;

Araştırmalarım ve düşüncülerim beni, cezaevi duvarları arasında daha iyi değerlendirebildiğim çeşitli şartların ve gerçeklerin aydınlığı altında, komünist bir nizamdan ve bu nizamı getirecek ve elbette ki bizim imkânlarımızla getirilemeyecek, yani elbette ki bizim imkânlarımızla başaramayacak komünist usullerden, Devletçi bir iktisat görünüşüne götürmüştü, bir ihtilâl bağlılığından ayırmıştı. Ama bu, o kadar kolay olmadı. Nice tereddütler, nice iç burkuntuları yaşadım. Evet, Türkiye'de başka bir devlet kurulmalıydı. Belki gene halka rağmen, a m a halk için bir devlet. Belki güdümlü bir Demokrasi. Artık devlet, imam ve millet cemaat olmalıydı. Bu imamın da cemaate vereceği her halde bir şeyler vardı (Aydemir, 1974: 436).

Aslında “yöntem” daha yakınlarda, hareketin bizzat isminde de aranabilir. “Kadro” elbette rastgele seçilmiş bir isim değildir. “Kadrocuların üzerinde önemle durduğu temalardan biri de, devletin toplum karşısında daha da güçlenmesine ve total bir nitelik kazanmasına yönelik disiplinci, örgütçü, inkılapçı, devletçi bir ideolojiyle donanmış seçkin bir KADRO'nun gerekliliğidir” (Özcan, 2012: 114). Çünkü, “ideolojik ilkeler, onları sindirmiş, uygulama ve yayma kabiliyetine sahip öncü kadroları gerektiriyordur. Dergi çevresi, şeflik rejimini bir “şuurlu avangard” kadrosuyla tahkim etmeyi ister. Inkılap, “yığın halinde vazifeler vermek” suretiyle halkı politik olarak istihdam ederek derinleşmelidir. (Dergiye arada sırada yazan Tahir Hayrettin, halkın/milletin yukarıdan örgütlenmesini “ayarlı millet” diye tabir eder!)” (Bora, 2017: 160). Bunun, Scott’ın, yüksek modernizmin, -aynı zamanda onları bu konumda birleştiren- bürokrat ve aydınlara ayrıcalıklı bir konum tanıdığına dair tespitini de hatırlattığına şüphe yoktur. Nitekim Yanardağ, Kadrocuların sahip oldukları düşünceleri anlatırken şöyle der: “Devrimin yaşayabilmesi için bu hareketin nesnel yasalarının bilinmesi ve ideolojisinin oluşturulması gerekmektedir. Aksi halde düşünce esasları ilkeleştirilmeyen ve ideolojik bir düşünce sistemine bağlanmayan devrimler nitelik değiştirip soysuzlaşabilir [...] Bu görev, o toplumun fikir yapıcısı olan aydınlarıdır” (Yanardağ, 2008: 127). Yanardağ’a göre *Kadro*’yu çıkaran aydınlar bu misyonu üstlenmişlerdir.

Kadro Hareketi’nin ulus devlet’in resmi ideolojisiyle ilişkisi ile devam edelim. Kadro Hareketi’nin resmi ideolojiyle kurduğu pozitif ilişkinin belki de en kapsayıcı tarafı, resmi ideolojiye içkin olan kendine has milliyetçi ve ulusalcı anlayışla uzlaşma içinde olmalarıdır. Bu durum doğal olarak Kadrocuların, inkılabın ideolojisini oluşturan

sosyal teoride vücut bulmuştur. Kadrocular, Cumhuriyet Devrimi'nin “ulusal” bir yorumuna sıkı sıkıya bağlı olmasının yanında, “*Kadro*, onun temel şiarlarını kendi söylemi içinde yeniden üreterek Kemalizme nüfuz etmeye çalıştı. “Öncülük soyumuzun türesidir” gibisinden aforizmalarla resmi milliyetçi söylemi yeniden üretmekten de geri kalmadı” (Bora, 2017: 161).

Bu tarihlerde ayrıca resmi çevrelerde milliyetçi ve ulusalcı ideolojinin toplumda yaygınlık kazanmasına dönük ciddi bir efor sarf edilmektedir. Söz konusu süreçte özgünlük veya orijinallik arayışına paralel olarak Etiler'in, Sümerler'in Türk olduklarına ya da -asında özgünlük arayışıyla bir çelişki olarak görülebilecek-Türklerin, Batılılar gibi brokisefal/beyaz ırktan geldiğini kanıtlamaya dair araştırmalar yapacak olan Türk Tarih Kurumu; özgünlüğün arayışının en abartılı örneği olarak Güneş Dil Teori'sinde vücut bulan çalışmalarıyla Türk Dil Kurumu kurulmuştur. Söz konusu anlayışa uygun olarak bu dönemde toplumun izahı olarak kabul gören “Biz, bize benzeriz” veya “Sınıfsız, imtiyazsız kaynaşmış kitle” tezlerine uygun olarak Kadrocuların, hareket noktası da “Türk İnkılabı”nın dünyada benzeri bulunmayan bir niteliğe sahip oluşudur. Vedat Nedim Tör'e göre tüm diğer inkılaplardan farklı olarak “Türk İnkılabı bir sınıf inkılabı değil, sınıfsız ve tezatsız millet oluş inkılabıdır” (Tör'den akt. Yanardağ, 2008: 131).

Peki Kadrocular modern ulus devlete, nasıl bir “sosyalist” ya da “devletçi” modernleşme teklifi nasıl bir “inkılap ideolojisi” sunmaktadırlar? Kadroculara göre Marksizm, ulusal kurtuluş hareketlerinin gerçekleştiği ülkelerin (onlara göre bu hareketin ilk ve emsalsiz örneği Türkiye'dir) kendine özgü “inkılap” formunu açıklamada yetersizdir. Halbuki Kadroculara göre Kapitalizmin gelişmesi dünyayı, ileri tekniğe sahip ülkeler ve bu teknikten yoksun ülkeler diye iki kampa ayırmıştır ve bu çelişkiden ulusal kurtuluş hareketleri doğmuştur. Onlara göre XX. yüzyılın temel çelişkisi, azgelişmiş, sömürge ya da yarı sömürge devletler ile bunları yöneten ileri kapitalist devletler arasındadır. Kadrocular, ileri kapitalist ülkelerdeki sınıf mücadelelerinin geleceğini bile sömürge ve yarı sömürgelerdeki ulusal kurtuluş hareketlerinin yazgısına bağlı olarak düşünmüştür. Çünkü sömürge ve yarı sömürgelerde ulusal kurtuluş, gerçekleşmeden Batı anlamında toplumsal sınıfların bu ülkelerde ortaya çıkmalarının beklenemeyeceği görüşündedirler. Nitekim Osmanlı Devleti de ileri kapitalist ülkelerin yarı sömürgesi olduğundan (onlara göre tam da buna

bir son vermesi bakımından Kemalizm de anti-emperyalisttir) toplum, sınıflardan müteşekkil değildir. Bu bakımdan Türk ulusal kurtuluş savaşı, bir sınıfın değil, tüm ulusun emperyalizme karşı başkaldırısıdır (Toprak, 1984). Buna bağlı olarak Kadrocuların “kurtuluş öğretisi” de Kapitalizm ve Sosyalizm dışındaki “Üçüncü Yola/Dünya’ya” açılır: “Kadrocular'a göre insanları gerçek kurtuluşa götürecektir adaletli bir dünya, ancak emperyalizmle sömürge uluslar arasındaki bu evrensel çelişkinin çözümüyle kurulabilecektir”; daha açık ifadelerle onlara göre insanlığı asıl kurtuluşa götürecektir şey; dünya üzerinde kurulmuş olan iş düzeninin değişmesidir. Yoksa yalnızca Batı Avrupa ülkelerindeki sınıf çelişkilerinin çözümü, dünyanın çok büyük bir kesimi için hiçbir sorunu çözmeyecektir. İnsanlığın ortak malı olan ‘teknikle tekniğe sahip oluş biçimi’ arasındaki çelişki çözülmedikçe Batı Avrupa insanı da gerçek mutluluğu yaşayamayacaktır.

Kadrocular'a göre insanlığın ortak malı olan teknik, bir avuç sanayileşmiş ülkenin elindedir. Bu ülkeler sanayileşmek için gerekli olan sermaye birikimini diğer ülkeleri sömürgeleştirerek sağlamıştır. İşte bu adaletsizlik giderilmelidir. Bu adaletsizlik de *çağdaş emperyalist nizamda, sanayileşmiş ülkelerle, sanayiden yoksun ülkeler arasındaki dünya ölçüsündeki çelişkinin çözümüyle olacaktır*. Bu çelişkinin çözümüne önderlik edecek ideoloji de tarihi materyalizm yöntemi uygulanarak, *milli kurtuluş hareketlerinin objektif prensiplerinden geliştirilecek ideolojidir*” (Yanardağ, 2008: 132, 130).¹⁶ Kadroculara göre tarihsel materyalizm, Marksizm formunda “sanayi devrimini yapmış ve sınıf mücadelelerinin olduğu Batı Avrupa'ya uygulandığı zaman Marksizme varılacak, aynı yöntem ulusal kurtuluş hareketlerinin geliştiği ülkelere uygulandığı zaman ise, kendilerinin (Kadro'nun) teorisini yaptığı “Ulusal Kurtuluşçuluk” ve “devletçilik” anlayışına (Kemalizm'e) varılacaktır (Yanardağ, 2008: 129). Tüm bu anlatılanlarla Kadrocu düşüncüyü Küçük, “sınıf” kavramı yerine “milliyet” fikrinin yerleştirilmesi” olarak yorumlar (Küçük, 1983: 140).

¹⁶ İtalik olarak belirttiğimiz kısımlar, alıntı yapılan eserde yazarın, Şevket Süreyya Aydemir'in *İnkılap ve Kadro* adlı eserinden yapmış olduğu iktibaslardır.

Şimdi Kadro Hareketi'nde bilimizmi arayalım. Görüldüğü üzere Kadrocular, toplumsal değişimin esasları açısından kimi yönleriyle Marksist doktrinin neredeyse bütünüyle dışına çıkan tezlerine rağmen, mevcut toplumun formasyonunun feodal ya da yarı sömürge olduğundan kesinlikle şüphe etmemişlerdir. Nitekim Şevket Süreyya şöyle der: “Tarihsel materyalizm metodu sayesinde, bir toplum halinde yaşayan, yani bir teknik temel üzerinde tabiatla savaştan bütün insan yığınlarının, tarihin hangi devrinde olursa olsun yaşantı ve gelişmelerine ait kanunları mütalaa edebiliriz” (akt. Yanardağ, 2008: 129). Yine Şevket Süreyya *İnkılap ve Kadro* kitabında, “kurtuluşa” erecek toplumların niteliklerini belirtilirken, içinde Türk toplumunun da bulunduğu bu toplumların formasyonuna dair yargısı kesindir:

“Zaten eski feodal kalıntıları bir tarafa itersek, batılı anlamda sınıflar doğurmamış olan yarı feodal, sanayiden yoksun sömürge ve yarı sömürgelerde bugün batılı anlamda sınıf kavgaları yoktur. Bu sebeple bu ülkelerdeki sanayinin, ulaştırmanın, büyük kredi cihazlarının devlet kontrolü altında, milletin gücüyle ve planlı bir şekilde geliştirilmesi, yarının dünyasına imtiyazsız, sınıfsız bir milletin misallerini verecektir” (Aydemir'den akt. Yanardağ, 2008: 143).

Aşağıda, Kadrocuların “devletçilik” anlayışlarını yüksek modernizmle ilişkilendirmeyi deneyeceğiz. Tam da bu nedenle, burada toplumun “geri kalmış” veya “az gelişmiş” başlığı altında kategorize edilmesi can alıcı önemi üzerinde durmak gerekir. Çünkü bu yargı, devletin toplum karşısındaki konumu da büyük ölçüde tayin eder. Bunu, sol bilimizmin, bürokratik bilimizm ile buluşma noktası olarak da düşünebiliriz. Kadro Hareketi'nin “devlet”e verdiği rol, resmi ideolojiyle Kadir-i Mutlak hale gelmiş olan “devlet” ile birebir örtüşmektedir.

Kadro Hareketi'nin “inkılap ideolojisi”nde, devletin oynayacağı rolü Şevket Süreyya şu sözlerle anlatır: “ruh ve kültür işlerinden, idare ve iktisat hayatının en uzak tecellilerine (tezahürlerine) kadar her sahasına şuurlu ve teşkilatlı müdahale” (aktaran Özcan, 2012:114). Kemalizm ile sol ortodoksiyi birleştiren “devlet” ya da “devletçilik” görüşünü adeta formüle eden bu cümle, hiç şüphe yoktur ki bir önceki başlıkta Türkiye’de resmi ideoloji ile sol bütünleşmesini sağlayan düşünsel ortaklığın bir zemini olarak “yüksek modernizm”i de eksiksiz biçimde karşılar. Bunun daha iyi anlaşılması adına Özcan’ın Kadrocuların devlet ve topluma dönük görüşlerine dair değerlendirmelerine başvurulabilir.

Özcan, Kadrocuların “devletçilik” algısı için, “Devletçilikte bu denli ısrar, Şevket Süreyya'ya göre, bir kadronun öznel tercih ve iradesine bağlı değildir. Bu, milli

kurtuluş hareketinin «maddi» yapısından ve tarihsel yasalardan ileri gelen bir zorunluluğun sonucudur. Katı devlet yapısı, adeta doğal bir yasa gibi kabul edilmelidir” der. Özcan değerlendirmelerini, Şevket Süreyya'nın “ordulaşmış millet” tasavvuruyla üzerinde somutlaştırır: “Devlet ve toplum arasında kurulması vaz'olunan ilişkinin biçimi, Süreyya'nın ordulaşmış millet kavramında en çarpıcı anlatımını bulur. Başka deyişle millet “ordu” ya indirgenmekte, devletin rolü ise, askeri disiplin kurallarına uygun olarak bu bütünlüklü, kaynaşmış kütlenin sevk edilmesi şeklinde saptanmaktadır. Ayrıca Kadro'nun toplum görüşüyle resmi tez arasında da büyük paralellikler bulunmaktadır. Hedeflenen toplum düzeni, sınıf karşıtlıklarına izin vermeyen, çelişkisiz, bütünleşmiş bir görüntüye sahip olmalıydı” (Özcan, 2008: 115).

Kadrocuların devlet ve topluma dair görüşler onların kimi yazarlara göre, aslında faşizmle hemhal oldukları yönünde bir kanaat oluşturmuştur. Bunda belki de asıl neden, Kadrocuların devlet ve toplum görüşlerine dair -değerlendirmemizin son halkasını teşkil eden- demokrasiye dair fikirleridir.

Buraya kadar anlatılardan rahatlıkla anlaşılacağı üzere Kadro Hareketi, demokrasiye dair en ufak bir sempati duymamaktadır. Onlar için demokrasi, “burjuva rejimi” veya “kapitalizmin bir kılıfı”dır. Yanardağ, Kadrocuların demokrasiye dair görüşlerini tartışırken, “Kadrocular yeni tip ulusal devletin toplumsal yaşamın her alanını denetlemesini ve yönlendirmesini istemektedirler. Önerdikleri devlet ve toplum modeli, yukarıdan aşağıya doğru gelişen otoriter, tek parçalı (monolitik) ve disipline edilmiş bir sistemdir. Böyle bir devlet anlayışının doğal sonucu olarak, demokrasiye karşı çıkararak onu bir burjuva rejimi olarak nitelendiriyorlar” demekte ve Kadrocuların devrim ve demokrasi ilişkisine dair fikirleri için Vedat Nedim Tör'ün şu sözlerini aktarmaktadır: “bugünkü şekli ile demokrasi, ana ilkeleri ve müesseseleri ile batıda artık verebileceğini vermiştir. Batı dışındaki memleketlerde ise artık bir şey vaad etmemektedir. Hayatın yeni akışları karşısında hayatîyetini ve akıcılığını kaybetmiştir... Bilhassa sosyal disipline muhtaç memleketler için artık tatmin edici ve ilerletici bir nizam olarak pek çok yersizlikleri ileri sürülebilir” (akt. Yanardağ, 2008: 145-46). Yanardağ'a göre tam da bu düşünceleri nedeniyle Kadrocuların sosyalizmden çok faşizmden etkilendikleri algısı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kadrocular, “otoriter ve disiplinli bir rejimden yanadırlar. Devlet gerektiğinde devrim ilkelerini yerleştirebilmek için zora da başvurabilmelidir. Bu koşullarda zor kullanımı tarih önünde meşrudur”

(2008:146). İlerleyen bölümde tafsilatlı olarak ele alınacağı üzere Kemal Tahir, çağının sosyalist hareketlerini birçok yönde olduğu gibi demokrasiyi yadsımasını yönünde de eleştirmektedir. Bu bakımdan, Şevket Süreyya'nın düşüncelerine atfen, bir devletin yönetici kadrolarının “gangster çeteleri” gibi kurulamayacağını ifade etmektedir.

Şimdi, ele alınan olgular etrafında 1960'lı yılların sosyalist hareketlerine bakalım. Fakat daha önce çeşitli açılardan sol ortodoksisinin karakteristiğini de büyük oranda belirlemiş olan *Kadro* “geleneğinin” 60'lara bıraktığı mirası saptayalım. Bu mirası ana hatlarıyla şu şekilde ortaya koyabiliriz: **a)** “*Sol Kemalizm*”: Kemalizm'in anti-kapitalist/anti-emperyalist, ulusal kurtuluşçu/bağımsızlıkçı bir sol ideoloji olarak kabulü; Kemalist milliyetçilik'i içselleştirmiş bir sol düşünce tipi; genel olarak ulus devlet projesi kapsamında yapılan reformların (*Kadro*'da “sınıfsız ve tezatsız”, 60'larda “sosyalist” bir topluma giden yolda) devrimci hamleler olarak görülmesi; devrimlerin yeni bir plan dahilinde hızla sürdürülmesi. Sol Kemalizm'e yüksek modernizm bağlamında bakmak gerekirse; demokrasinin yadsınması (60'larda, -TİP dışında tutularak); buna göre totaliter bir devletin ve jakoben bir “öncü” yönetici elitin gerekliliğine duyulan inanç; neredeyse salt altyapı ilişkilerine indirgenmiş ve bütünüyle devlet kontrolünde kalkınmaya dönük planlamacılık; **b)** *Sol bilimizm/Bilimsel Sosyalizm*: yüksek modernist kalkınmanın sistematik formu olarak sol ideoloji; (60'larda) toplumsal bağlamda “sınıfların” saptanmasında bütünüyle; toplumun kimliğinin ve yapısının saptanmasında ise büyük oranda klasik Marksist şematizasyona bağlılık, inanç; **c)** Üçüncü Dünyacı tez; kapitalizm ile sosyalizm arasında -nispeten sosyalizme dönük- “üçüncü yol” stratejisini takip etme eğilimi.

Tüm bu niteliklerin, 70'li yılların başında fraksiyonların kırkın üzerinde olduğu bilinen 60'ların sosyalist hareketlerine de damgasını vurmuş olduğu söylenebilir. Söz konusu edilen niteliklerin bu oluşumlar üzerinden doğrulamasını almaya çalışmadan önce, ağırlıklı olarak sol düşünce açısından 60'lı yılların genel görüntüsüne bakmak gerekir. Ana hatları itibariyle 60'lı yılların tartışma gündemiyle başlayalım.

27 Mayıs darbesinin ardından genel olarak 60'lı yılların gündemini oluşturan konu başlıklarını Kaçmazoğlu (2013) “kalkınma davası, kalkınma yöntemleri, planlama, sosyal adalet, toprak reformu, köy sorunu, doğu sorunu, ulusal bağımsızlık, toplumsal devrim, Osmanlı toplum yapısı ve tarihteki yeri ve sanayileşme” (Kaçmazoğlu, 2013:

18-19) olarak belirtir. Kalkınma sorunu ve yöntemleri, sol oluşumların tümünde temel bir tartışma konusudur. Diğer taraftan daha çok iktisatçılar ve sosyologların öne çıktığı bu tartışmalar kapsamında, ilk defa bu kadar yoğun şekilde Türkiye'nin toplum tarihine ilişkin çok sayıda kapsamlı eser kaleme alınmıştır. 60'ların yayın hayatının Cumhuriyet'in o ana kadar geçen sürecine nispeten fazlasıyla canlılık kazandığı entelektüel ortamında telif eserlerin yanı sıra, sosyalist hareket açısından başta Marx ve Engels olmak üzere Marksizmin klasikleri Türkçeye tercüme edilmiştir. Marx'ın 1859 tarihinde yazdığı (fakat 1939-41 yılları arasında yayınlanır), kısaca *Grundrisse* olarak zikredilen *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomic* eseri de bu tercümelerden birisidir. *Grundrisse*'in "Formen" başlıklı bölümünde Marx, Batılı toplumlardan farklı olduğunu düşündüğü Doğulu/Asyatik toplumların üretim ilişkilerini izah ettiği "Asya Tipi Üretim Tarzı" (kısaca ATÜT) meselesini daha önceki yazılarındaki (1853 tarihli Engels'e yazdığı mektup veya *New York Daily Tribune*'deki makaleleri) ele alışlarından farklı olarak sistemli bir şekilde tartışmıştır. Buna bağlı olarak, ilk defa 1 Mart 1965 tarihli *Eylem Dergisi*'ndeki "Asya Tipi Üretim Biçimi" başlıklı yazısında, Selahattin Hilav tarafından konu edilen ATÜT meselesi, süreç içinde Sencer Divitçioğlu, İdris Küçükömer, Muzaffer Sencer ve daha birçok ismin katıldığı, 60'lı yılların toplum yapısı tartışmalarının önemli eksenlerinden birini oluşturmuştur. Daha sonra Marx'ın ATÜT vasıtasıyla Doğulu toplumlar için öne sürdüğü yargıları reddedecek olan Kemal Tahir de ilk etapta ATÜT kavramına ilgiyle yönelmiş; hatta ATÜT hakkında verilen ilk telif eserlerden birisinin yazarı Sencer Divitçioğlu'nu, önemli olduğuna inandığı bu konuda çalışmalar yapması için teşvik etmiştir.

Bu yıllarda tartışmaları karakterize eden ana temalardan biri de "Batılaşma" meselesidir. Başta Hilmi Ziya Ülken, Mümtaz Turhan, Şerif Mardin gibi isimler olmak üzere, konuya sosyolojik açıdan yaklaşan birçok çalışma kaleme alınmıştır. Batılaşma meselesini sosyolojik boyutuyla ele alan çalışmalarda genel algının, sosyalist hareketin aktörlerinde de ortak olduğu görülmektedir. Şüphesiz bu genel algının mimarlarından birisi de aynı konuda dönemin en belirleyici çalışmalarına imza atan Niyazi Berkes'tir. Öyle ki Kurtuluş Kayalı, 27 Mayıs ile 12 Mart arasında Türkiye'de siyaset ile ordu ilişkisini incelediği kitabında (2015) "Sahi, 1960 sonrasında insanlar Niyazi Berkes'in ya da Mümtaz Turhan'ın düşüncelerinin gündelik siyasete tercümesinden öte şeyler düşündü mü?" (Kayalı, 2015: 14) diye sorar.

60'larda, Batılaşma konusundaki fikirlerin alamet-i farikası, Cumhuriyet dönemiyle Cumhuriyet öncesi dönemdeki Batılaşma girişimlerinin, Cumhuriyet dönemi lehine ayrıştırılarak konu edilmesidir. Bu, sosyologlar arasında olduğu gibi Tarık Zafer Tunaya ya da Attila İlhan gibi hukukçu veya sol Kemalizm teorisyenleri arasında da yerleşik olan bir kanaatti. Bu genel kanaati Kaçmazoğlu şöyle anlatır:

Türk hukukçuları ve sosyologları Cumhuriyet dönemi Batıcılaşmasının bir hayranlıktan kaynaklanmadığını, zorunluluklar gereği olduğunu belirterek hukuk alanında gerçekleştirilen radikal değişiklikleri başarılı bulmuşlardır. Çoğu aydına göre, “Batı medeniyeti bir bütündür. Ancak bütünlüğu ile alınabilir, bu kesin bir karardır.”¹⁷ Batı bir zihniyet, ruh ve “kafadır.” O nedenle bu yoldan geri dönülemez. Geri dönmek irticadır, pozitif düşüncenin inkarıdır, Orta Çağ karanlığıdır. Serbest veya zorunlu ama mutlaka Batıcılaşmak gerekmektedir. Bazı sosyologlarımız Cumhuriyet dönemi Batıcılaşma girişimlerini önceki dönemlerin politikalarından tamamen ayırmış ve Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen devrimleri çağdaşlaşma olarak tanımlamışlardır. Bu düşüncede olan sosyologlara göre, Cumhuriyet öncesi Batıcılaşma girişimleri ülkeyi Batı'nın uydusu haline getirmişti. Cumhuriyet ile birlikte bu anlayış reddedilmiş ve çağdaşlaşmaya gidilmiştir. Cumhuriyet dönemi Batıcılaşmasının çağdaşlaşma olarak tanımlanmasının nedeni, yapılan sosyal, siyasal, hukuksal nitelikli topyekun değişimlerin toplumun tümünü kapsamayı, topluma çağdaş bir görünüm kazandırmayı amaçlaması ve özellikle de din ile devlet işlerinin ayrılmasıyla toplumun seküler hale getirilmesidir. Bu anlayışa göre, Cumhuriyet ile birlikte Batıcılaşmaktan vazgeçilerek çağdaşlaşma yolu tercih edilmiştir. Batıcılaşma bir üst yapı kurumu, bir kültür hareketidir. Çağdaşlaşma ise bağımsız, alt yapısal bir toplumsal gelişmedir (Kaçmazoğlu, 2010: 290).¹⁸

Cumhuriyet'in resmi ideolojisinde “modernleşmenin” standardı olarak içkinleştirilmiş olan “Batı” veya “Batılaşma”yı olumlayan bu genel anlayış, sosyalist hareket içinde cereyan eden, örneğin toplum yapısı tartışmalarının hemen her ekseninde kendini göstermiştir denebilir. Teori düzeyinde üç ana eksen olarak ATÜT, Pre-Kapitalizm, Feodalizm teorilerinde toplum, yalnızca “Batı” veya Batılı” kriterlere vurulmuş; niteliksel herhangi bir ayırım üzerinde durulmadan niceliksel olarak; üretim menşei Batı olan “geri kalmışlık/az gelişmişlik” olgusuyla açıklanmıştır. Buna bağlı olarak sosyalist harekette toplumsal değişim, söz konusu yılların tartışma gündeminin ana maddelerinden de anlaşılacağı üzere sanayileşme atılımı ya da toprak reformu gibi tasarılar vasıtasıyla neredeyse tamamen ekonomik kalkınmaya dönük olarak

¹⁷ Alıntılanan cümle için bkz. Tunaya, T. Z. (1990) *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılaşma Hareketleri*, İstanbul. s. 137- 139.

¹⁸ “Çağdaşlaşma” vurgusu için bkz. Berkes, N. (2016). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

planlanmıştır. Diğer taraftan Batılaşmaya dair aynı anlayış, bir yönüyle de Kemalizm ile sosyalizm arasında organik bir bağ kurulmasına da imkan tanımıştır. Sosyalist hareketin üç ana oluşumunda da (Yön, MDD, TİP) farklı düzeylerde de olsa mevcut olan “üçüncü yol” tezine temel teşkil eden “milliyetçilik” kavrayışının çerçevesini daha önce *Kadro Hareketi*’nde formüle edilene benzer şekilde, görüntüde resmi ideoloji olmak bakımından Kemalizm’in çizdiği söylenebilir.

60’lı yıllara sosyalist hareketler ekseninde bakmak gerekirse, söz konusu yıllar, sol düşüncenin sosyalist harekete dönüştüğü, bu hareketin aktörlerinin gerek yayın hayatında gerek siyasal oluşumlarda ve gerekse toplum hayatında artık tamamen görünür hale geldiği yıllardır. 1965 genel seçimlerinde Türkiye İşçi Partisi (TİP), meclise 15 milletvekili göndermiş ve böylece sol siyaset ve fikirler ülke siyasetinde varlığını hissettirmiştir. Bu yıllarda sol fikirler belki de daha sonra hiç ulaşamadığı bir popülariteye ulaşmış ve bilhassa üniversite gençliği olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerinde uluslararası gelişmelere paralel biçimde yaygınlık kazanmıştır. Özellikle 60’ların sonu ve 70’lerin başında sosyalist hareket, MDD hareketinin uzantıları olan *Dev-Genç* gibi öğrenci örgütlenmeleri, gerilla hareketleri, silahlı faaliyetler, banka soygunu gibi oluşum ve olaylarda en aşırı boyutlarına ulaşmıştır. Öte yandan, daha sonraki jenerasyonlara da intikal edecek şekilde sosyalist hareketin önemli özelliklerinden birisi de yine bu yıllarda ortaya çıkmıştır. O özellik, sosyalist hareket içinde yaşanan keskin ideolojik, örgütsel ve programatik bölünmelerdir. Öyle ki bu dönemde yayın hayatında, hususi olarak soldaki bölünmeler üzerine eserler kaleme alınmıştır. Hareketin etkin grupları arasında, siyasal stratejiler, iktidarın hangi yöntem ile ele geçirileceği, Türkiye’nin geleneksel toplum yapısı veya sosyal ve ekonomik koşullarının nasıl yorumlanacağı gibi konular üzerindeki fikir ayrılıkları, sosyalist harekette, bölünmelere yol açmış ve süreç içerisinde ayrılığı giderek derinleştirmiştir.

Bu bakımdan 60’lar solunun entelektüel ve politik fikir ve örgütlerinin ayrıntılı bir dökümünü vermek neredeyse olanaksızdır. Biz daha naçizane bir şeyi, 60’larda sosyalist hareketin lokomotif durumunda ve böylece sosyalist hareketi neredeyse bütünüyle kanalize etmiş olan üç oluşumdan, daha doğru ifadelerle bu üç oluşumun, çalışmamızın kapmasına giren taraflarıyla ve kurucu şahsiyetlerinin düşünceleri etrafında ortak özelliklerinden bahsetmeyi deneyeceğiz. Bu üç oluşumdan veya hareketten ilki *Yön* (daha sonra *Devrim*) *Dergisi* çevresi, ikincisi *MDD* (*Milli*

Demokratik Devrim) hareketi ve son olarak bunlar arasında fikirlerini yasal bir siyasi parti teşekkülünde temsil edebilmiş tek oluşum olan TİP'tir. Öncelikle bu hareketleri kısaca tanıyalım

Yön ile başlayalım. 1961'de, imzacılarının ilk etapta 164 kişi olmasına rağmen zamanla sayısının binin üzerine çıktığı bir bildiri ile ortaya çıkan *Yön*, 60'ların entelektüel ve yayın hayatına damga vurmuş bir dergidir.¹⁹ “*Yön*” ismiyle neyin vurgulandığını ve “*yönün*” hangi taraf olduğunu bu manifestodan çıkarmak mümkündür. Derginin adı “*Yön*” olarak belirlenmiştir zira, “Bugün Türk toplumuna yön verebilmek durumunda bulunan öğretmen, yazar, politikacı, sendikacı, müteşebbis ve idareci gibi kimselerin, belli bir kalkınma felsefesinin ana hatları üzerinde anlaşmalarının zaruri” olduğu ifade edilmiştir. Dergi bu “zaruri anlaşmayı” sağlamayı görev bilir ve “kalkınma felsefesinin” felsefesi de bir amaç olarak ilk maddede belirtilir: “Atatürk devrimleriyle amaç edinilen çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma” veya birinci maddenin “a.” bendindeki haliyle, “Atatürk devrimlerinin amacı olan Batılılaşmak”.²⁰

Kuruculuğunu, ismi dergiyle müsemma olmuş olan Doğan Avcıoğlu'nun üstlendiği bu dergi, kapanış tarihi olan 1967 yılına dek toplam 222 sayı yayımlanmış; başta sosyalizm ve kalkınma teması olmak üzere birçok konuda geniş tartışmalara ev sahip yapmıştır. *Yön*'ün ne kadar etkili bir dergi olduğunu anlamak için Aydınöğlu'nun değerlendirmelerini aktarmak gerekebilir;

¹⁹ Türkiye'nin kronik sorunları için bir reçete olarak kaleme alınan söz konusu bildiriye dönemin aydınları arasında imza atmayan hemen hemen yok gibidir. MDD önderlerinden Mihri Belli; Mihri belli gibi eski bir TKP'li olan Hikmet Kıvılcımlı ve TİP başkanları Mehmet Ali Aybar ve Behice Boran imzacılar arasında değildir. Bununla birlikte örneğin Mihri Belli ve Behice Boran kimi zaman dergiye yazı yazmışlardır. Kemal Tahir de bu manifestoyu imzalayanlardan biridir. Hatta Kemal Tahir'in, 7 Kasım 1962 tarihli *Yön*'de, “Anadolu Türklüğü Açısından Atatürkçülük” başlıklı bir metni yayımlanmıştır. Bu metin, içerdiği belirgin Osmanlı eleştirisiyle sonraki süreçte Osmanlı'ya buradaki kadar eleştirel tavır takınmayacak olan Kemal Tahir'in düşünce serencamını anlamak bakımından oldukça önemlidir. Zaman içerisinde Osmanlı'ya dair görüşleri değişmekle birlikte bu metin, aynı zamanda Kemal Tahir'de değişmeyen bir taraf olduğunu da gösterir: Olguya, tarihsel bir bütünlük içinde, onun deyişle “bir sistem dahilinde” bakma gayreti. Bunun yanında, bir yönüyle Kemal Tahir'in düşüncesinin “erken” döneminde kaleme alınmış olmasına rağmen metindeki Kemalist laiklik ve milliyetçilik eleştirisi de gözden kaçmamaktadır. İlgili bölümde bu konuyu ele alacağız.

²⁰ *Yön* manifestosunun tam metni için bkz. Özdemir, H. (1986). *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı: Yön Hareketi*. İstanbul: Bilgi Yayınevi. ss. 295-300.

Tek başına haftalık bir dergi, ulusal düzeyde siyaset -hem de sol siyaset-yapılabilir mi? Bir dergi, ülkenin siyasal gündemini etkileyebilir mi? Daha da önemlisi, birkaç yıl içinde farklı kuşakların siyasal eğitiminde önemli bir rol oynayabilir mi? Bu sorularla, hayal edilmesi olanaksız bir sol yayıncılık olayından bahsedildiği düşünülebilir. Oysa modern Türkiye tarihinde bu boyutta bir işlevi yerine getirmiş bir dergi vardır: Yön. 1961-1967 yıllarının Yön dergisi, kelimenin gerçek anlamında ülke gündemini etkilemenin ve sol kadroların siyasal eğitimine katkıda bulunmanın güçlü bir örneğini vermiştir (Aydınöğlu, 2007: 73).

Aydınöğlu'nun nitelemesiyle “merkez sol'dan radikal sol”a dek tüm solun yer aldığı bir ideolojik-politik fermantasyon ortamı” olan bu dergi, Landau'nun tespiyle de dönemin aydın boşluğunu doldurmuştur. Fakat tam da bu özellikleriyle aslında ortak bir Yöncü düşünce sisteminden bahsetmek zordur. Fakat Yöncü fikirlerin şahsında somutlaştırıldığı isim Doğan Avcıoğlu'dur. 1969 yılında, yine Avcıoğlu tarafından çıkarılacak olan *Devrim* adlı dergide yeniden vücut bulacak olan Yön, 1967 yılında yayın hayatına son verir. Yön'ün kapanması ve *Devrim*'in yayın hayatına başlaması arasında geçen bir yıllık süre zarfında Avcıoğlu, 1980'lere kadar ülkede en çok basılan ve yine Bora'ya göre “her nevi solcu kitaplığında bulunduğuna şüphe” (s. 611) olmayan *Türkiye'nin Düzeni* (1968) adlı oldukça kapsamlı bir kitap yayınlar. Kemal Tahir'in “maksatla yazılmıştır” dediği bu kitap, hemen her konuda Yöncü fikirlerin olgunlaşmış ve sistematik hale getirilmiş formu olarak kabul edilir.

TİP ile devam edelim. Sadece 60'lar değil, sol düşünce ve siyasetin bu topraklardaki tarihi içinde de önemli bir yer işgal eden referans noktalarından biri de Türkiye İşçi Partisi'dir (TİP). TİP, sendikacılar tarafından kurulmuş bir partidir ve bu özelliğiyle ilk ve tektir.

TİP, 13 Şubat 1961'de oniki sendikacının İstanbul Valiliği'ne verdikleri bir bildirimle kurulur.²¹ Sol'un geçmişteki örgütsel tecrübelerinde yer almadıkları dolayısıyla klasik “sol kadrolar” içinde değerlendirilemeyecek olan bu sendikacılar, “o dönemde sendika ortamındaki siyasallaşmaya bir cevap getirme kaygısında” ve “sendikal dünyanın olanaklarıyla ve sendikal ortamdan kadrolarla bir siyasal parti kurmak istemekte, bir başka ifadeyle işçi sınıfı içinde bir zümrenin -sendikacıların-

²¹ Sözü edilen sendikacılar için bkz. Aybar, M.A. (1988). *Türkiye İşçi Partisi Tarihi* (1). İstanbul: BDS Yayınları. ss. 176.

siyaset yapma arzusuna tercüman olmaktadır” (Aydınöglu, 2007: 88-89). Bu bakımdan “sahici bir parti etkinliği yürütebilmek için sosyalist aydınların desteğini arayan kurucular” (Bora, 2017: 615) oybirliğiyle partinin başına, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nde devletler hukuku doçenti olup, 1946 yılında yazıları nedeniyle görevinden uzaklaştırılan Mehmet Ali Aybar’ın geçmesini kararlaştırırlar; 1-2 Şubat 1962’de bunu Aybar’a bildirirler ve Aybar 1969 yılına dek partinin genel başkanı olur. Aynı yıl Aybar’ın teşvikleriyle, Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi’nde Sosyoloji Bölümü doçenti iken, 1948’de siyasi görüşleri nedeniyle görevden alınan, Behice Boran da partiye katılır. 1969 yılında Aybar’ın partiden ayrılışına dek, partinin yükünü Mehmet Ali Aybar, Behice Boran ve ekonomi profesörü Sadun Aren üçlüsü omuzlar.

Yurtsever’in deyişiyile bu “aydın aşısı”ndan (2008: 69) sonra, bir sosyalist hareket olarak TİP hızla büyür; daha sonra *Dev-Genç*’e dönüşecek olan FKF (Fikirler Kulübü Federasyonu) kurar ve başta dönemin gençliği olmak üzere, geniş toplumsal kesimlere hitap eder. Nitekim 1965 genel seçimlerinde 54 ilden yüzde üçe yakın oy alarak 15 milletvekili ile parlamentoya girer. Hiç de fena sayılamayacak olan bu başarı, TİP yönetici kadrolarına özgüven telkin ederken, aynı zamanda partiyi yönlendirmek isteyen gruplar içinde bir çekim gücü yaratır.

TİP, dönemin yaygın eğiliminin aksine devrim stratejisi olarak “milli demokratik devrimi” değil, sosyalist devrimi; bunu da mevcut anayasal sistem içinde gerçekleştirmeyi hedeflemesiyle 60’lar solunda müstesna bir yere sahiptir. Öte yandan 60’lı yılların uluslararası ortamında yükselen gençlik hareketleri, Türkiye’ye MDD prizmasında kırılarak girer. *Eylemliliğini anayasa ile sınırlamış olan* TİP, heyecanlı gençlik için cazibesini yitirir. TİP’in gençlik teşkilatı FKF hızla MDD’ci çizgiyi kayar ve süreç içinde “TİP’in irtifa kaybettiği o ara[da] solun en önemli ideolojik ve örgütsel odağı” (Bora, 2017: 657) olan *Dev-Genç* (Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu)’e dönüşür. Bu durum 1971’de kapatılıncaya dek TİP’in, MDD saflarının yoğun eleştirilerine; MDD’nin ağır tesir altındaki *Dev-Genç* saflarının da açık şiddetine maruz kalmasına neden olur. Düşünsel anlamda partinin Sosyalizm tasavvurunun sol düşünce açısından niteliği, diğer tüm hareketlerde olduğu gibi halen süren bir tartışma konusu olmakla birlikte, sosyalist hareketin ilk ve belki de en etkili yasal temsilcisi TİP olmuştur denebilir.

Son olarak MDD: Haziran 1967’de *Yön* kapanır; Kasım 1967’de *Türk Solu* dergisi açılır. Bu, aynı zamanda MDD hareketinin başlangıcını da işaretler. Derginin öncüleri arasında, başta Mihri Belli olmak üzere, Hulusi Dosdoğru, Şevki Akşit, Reşat Fuat Baraner, Erdoğan Başar, Şerif Tekben, Ziya Oykul ve Şaban Ormanlar vardır. Bununla birlikte, solun önemli simaları da dergide yazılar yazar. Bunlar arasında Hikmet Kıvılcımlı, Aziz Nesin, Rasih Nuri İleri ve Asım Bezirci örnek olarak gösterilebilir. İlhami Soysal, İlhan Selçuk Yön çevresinin önemli isimleri de yazılarıyla dergide yer alır.²² Buna rağmen Aydınöglü’na göre bu isimler, MDD’nin siyasal evriminde belirleyici rol oynamazlar. Bu rol, başta Mihri Belli gelmek üzere, TKP’nin 1950-51’deki son örgütlenme teşebbüsünde yer alan komünistlere aittir” (2007: 149).

“Bütünsel bir ideolojik akım ya da siyasal hareket olarak MDD hareketi, 1970’in sonlarında ortadan kalkar” (Aydınöglü, 2007: 144). Fakat 1970 yılına kadar toplamda 3 yıl sürecek olan bu hareket, etkinlik düzeyi birbirinden farklı legal ve illegal örgütlenme içine girmiş çok sayıda sol fraksiyona; gençlik eylemlerine olduğu gibi 60’lar sonrası sosyalist hareketlere de ideolojik açıdan kaynaklık etmiş, dönemin belki de en etkin sosyalist hareketidir.²³ Peki “Milli Demokratik Devrim” nedir? Aydın, “aşamalı devrim” olarak da zikredilen MDD tezini, Üçüncü Dünyacılık ile bağlantılı olarak şu şekilde özetler:

²² Bu verileri aktardığımız çalışmada Aydınöglü, “Birkaç yıl sonrasının TIP ve Milli Demokratik Devrim hareketinde yer alacak olan *Yön Bildirisi* imzacılarını” “İdris Küçükömer, Sencer Divitçioğlu, Yalçın Küçük, Çetin Altan, Sadun Aren, Yahya Kambolat, Mehmet Şefik, M. Hayrettin Abacı, Yusuf Ziya Bahadınlı, Vahap Erdoğan, Ahmet Kaçmaz, Yunus Koçak, Kemal Nebioğlu, Doğan Özgüden, Demir Özlü ve Kemal Sülker olarak belirtir. (2007: 78).

²³ MDD tezinden ilham alan hareketleri Kaçmazoğlu şöyle sıralar: “Milli Demokratik Devrimciler başlangıçta iki büyük kola ve bu kollar da daha alt kollara ayrılmışlardır. Mihri Belli-Türk Solu ve Aydınlık Sosyalist Dergi-kolu zamanla çeşitli partilere ve örgütlere ayrılmıştır. Bunların birkaçı: Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu-1969 (Deniz Gezmiş), Türkiye Halk Kurtuluş Cephesi-1970 (Mahir Çayan), Türkiye Emekçi Partisi (Mihri Belli tarafından 12 Şubat 1975’te kuruldu.), Türkiye Komünist Emek Partisi (1975), Türkiye İhtilalci Komünistler Birliği(1977), Halkın Yolu, Devrimci Yol, Kurtuluş, Acilciler, Işık, Devrimci Sol, Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birliği, Halkın Devrimci Öncüleri, Türkiye Devrimci Komünist Partisi(1980), Devrimci Halkın Yolu ve 1980 sonrası devam eden yeni gruplar. Milli Demokratik Devrimciler’in Doğu Perinçek-Proleter Devrimci Aydınlık Grubu da Türkiye İşçi Köylü Partisi (Perinçek tarafından 1978’de kuruldu.) ile diğer yandan TKP-ML-TİKKO, Kurtuluş Yolu, Halkın Birliği, Devrimci Halkın Birliği şeklinde devam etmiştir” (Kaçmazoğlu, 2013: 155).

Üçüncü Dünyacılık, Batı dışı dünyadaki sömürünün aktif tarafını oluşturan emperyalist ülkelere karşı geliştiğinden sol bir görüntü arz eder. Yani, sosyalistler sosyalist oldukları için ve sosyalizmin en temel argümanı emek sömürsünün karşısında bulunmak olması nedeniyle anti-emperyalist cephede yer aldıkları halde, Üçüncü Dünyacılar anti-emperyalist oldukları için solcudurlar. Çünkü, Üçüncü Dünyacı hareketlerin beslendiği temel kaynak milliyetçiliktir. Bu nedenle mücadelede “yabancı” olanla vuruşmayı öne alırlar. Dolayısıyla sömürücü sınıflar dahilinde bulunsalar da “bizden” olanlarla aynı cephededirler. Yani, kısaca, sosyalist düşüncenin “bütün insanlığı” esas alan temel konumlanışının tersine, belirli bir tarihsel ve mutasavver insan topluluğunu, “millî” olanı, esas alırlar. Yabancı karşısında “millî” unsurların dayanışması ise, bu çerçevede, ister istemez korporatist bir tarzda olacaktır. Zira burada sınıflar birbirini sömüren, birbiriyle çatışan bir konumda değil; “yabancı” olan karşısında sömürülen konumunda bulunan birer meslekî ya da toplumsal zümredir. Çünkü emperyalist cephe karşısında “geri bırakılmış” ülkelerin toplumsal zümreleri, işbirlikçi unsurlar dışında, “mazlum” konumdadır. Emperyalizm karşısında “mağdur” bulduklarından, bu toplumsal zümrelerin ortak düşmana karşı birleşmesi kaçınılmaz bir tarihsel zorunluluk olarak değerlendirilir ve bu ittifakın emperyalizme ve onun yerli işbirlikçilerine karşı açacağı savaşın doğal hedefi, öncelikle “Millî Demokratik Devrim”dir. Sosyalizm ise bu aşama gerçekleştirildikten sonra değerlendirilmesi gereken uzak hedefdir (Aydın, 2008: s. 457).

Yani, Sosyalist devrim yalnızca ileri düzeyde endüstrileşmiş ve siyasi demokrasi kültürüne sahip olan ülkelerin gündeminde olabilir. Buradan hareketle varılan netice ekonomik ve sosyal olarak yeterince gelişmemiş ülkelerde proletaryanın, demokratik devrim sürecinde iktidarı hedefleyemeyeceğidir. Bunun yerine gelişmiş bir kapitalist sistem oluşturması için burjuvazinin iktidarına imkan tanınmalı, böylece kendi sosyalist devrimlerini hazırlayacak şartlarını oluşturmalarıdır. Bu siyasi program ve iktidar stratejisinin (aşamalı devrim), 60’larda “Millî Demokratik Devrim” tezinin genel anlamda temelini teşkil eder. MDD hareketine dair vurgulanması gereken hususlardan belki de en önemlisi, bu hareketin 60’lar solunun “devrimci”, “eylemci”, “militan” bir boyut kazanması başta olmak üzere “teorinin” hayati önemini vurgulayarak 60’lar sol kamuoyunu Marksist literatür ile tanışmasına katkı yapmak gibi çeşitli yönlerden “kurucu” özelliklere sahip olmasıdır.

Aralarındaki görüş farklılıkları ve benzerlikleri ne olursa olsun, zikredilen bu üç hareketin, 60’larda sosyalist düşünce ve hareketlere temel karakteristiğini kazandırdığına şüphe yoktur ve hiç şüphe yok ki özetin özeti mahiyetinde söz konusu ederek, ilgili hareketlere dönük oluşmuş fazlasıyla geniş literatüre haksızlık etmiş oluyoruz. Fakat yine takdir edilecektir ki böyle bir çalışmada, söz konu edilen hareketlerin tafsilatıyla ele alınması mümkün değildir. Bu nedenle dönemin aydınlarını ve toplumsal kesimlerini en fazla etkisi altına almış olan bu hareketleri ele alırken, hareketlere, parti ya da kanaat önderliğini yapmış olan aydın ve bürokrat şahsiyetlerinin

düşüncelerini merkeze alacağız. Buna göre ağırlıklı olarak, Yön çevresi, Doğan Avcıoğlu; MDD hareketi Mihri Belli; TİP Mehmet Ali Aybar ve Behice Boran vasıtasıyla konu edilecektir. Elbette bu ele alışı da inceleme odağına aldığımız konu başlıkları ile sınırlandıracağız. Daha önce resmi ideoloji ve sol ideoloji üzerinde yürütülen teorik tartışma ve Kemal Tahir düşüncesiyle ilişkili olacak şekilde bu konu başlıklarını, söz konusu akımların resmi ideoloji/Kemalizm'e bakışları ve ilişkisi ile Türk toplumunun tarihsel ve mevcut kimliğine dair yorumları başta olmak üzere (Batılılaşma yaklaşımları da bunlarla bağlantılıdır), iktidarı elde etme yöntemleri, kalkınma sorununa yaklaşımları ve sonuç olarak ileri sürülen fikirlerde ortaya çıkan *sosyalist* düzenin mahiyeti şeklinde ortaya koyabiliriz.

Kemalizm ile başlayalım. Aralarındaki sayısız görüş ayrılığına rağmen, 60'ların sosyalist hareketleri arasındaki bu ayrılıklar bazı noktalarda neredeyse bütünüyle ortadan kalkmakta ve söz konusu edilen hareketler ortak bir paydada buluşmaktadırlar. Bu noktalardan birisi de Kemalizm'dir. 60'larda sosyalist hareketler, düşünsel anlamda Kemalizm ile o kadar yakın bir ilişki içindedirler ki, ilgili süreçte solun, özsel olarak "sosyalist" mi, yoksa "Kemalist" mi? olduğu bugün hala kapanmamış bir tartışma konusudur. Elbette söz konusu edilen hareketlerin sosyalist bir kimliğe sahip olup olmadığını saptamak, bu çalışmanın amaçlar arasında yer almıyor. Bizim için, bahsi geçen yakın ilişkiye işaret ederek genel olarak bu ilişkinin nasıl kurulduğunun anlaşılmasını sağlamak yeterli olacaktır. Bu bakımdan Doğan'ın, 60'lar soluna dair yaptığı bir değerlendirmeyi duymak yararlı olabilir:

"sol içerisinde zaman zaman "Kemalist devrimci milliyetçiler" olarak anılan Yön çevresinin (ki mottoları "sosyalizmden önce Atatürkçülük"tü) başlangıç noktası Kemalizm ve milliyetçilikti; sosyalizm, Kemalizm ve milliyetçiliklerine eklenmiş gibiydi. Kemalist milliyetçi devrimcileri en genel anlamda Türkiye'de sosyalizmin stratejik ortakları olarak gören MDD ve TİP hareketi içinse durum biraz daha farklıydı; onların durumunda, Kemalizm ve milliyetçilik sosyalizm anlayışlarına eklenmiş gibiydi. Fakat bu farklar birçok durumda ayırt edilemez hale gelmekteydi. Türkiye sosyalist hareketinin 1960'lardaki tarihine karakterini veren şey biraz da bu ayırt edilememe durumuydu" (Doğan, 2011: 141).

Kaçmazoğlu da benzer bir saptamada bulunur; 27 Mayıs ile 12 Mart arasında ortaya çıkan siyasi fikir akımlarını konu ettiği çalışmasında Kaçmazoğlu şu tezi ileri sürer:

"düşünce sistemlerinin varyansları olarak karşımıza çıkan ve bunu açık açık belirten söz konusu akımların aralarındaki bunca farklılığa rağmen, asıl kaynağının Gökalp-Kemalizm resmi ideolojisinin farklı yorumları olduklarını ve aynı tarihsel köke dayandıklarını söylemek istiyoruz.

Bu farklı görüş açılarının asıl kaynağı; (a) Osmanlı devlet anlayışı, (b) Gökalp-Kemalist resmi ideolojisinin farklı yorumlarıdır. Bu mirasın “günümüz”deki görüntüsünün en önemli kanıtı da birbirlerinden çok uzak gibi görünen 1960-1971 dönemi fikir akımlarının özlemini çektikleri düzenin komünist ve kapitalist rejimlerin dışında üçüncü bir rejim arayışı olmasıdır (2013: 14).

Görüldüğü üzere, Kaçmazoğlu 60’lar sosyalist hareketlerine egemen olan Üçüncü Dünyacı görüşlerin kökenini, “resmi ideoloji”ye dayandırmaktadır. Fakat söz konusu köken araştırmasına verilen karşılıklar bununla sınırlı değildir. Örneğin 60’lı yılların "sosyalizm" tasavvurlarının kökeninde “Galiefizm” olduğunu ileri süren tezler mevcuttur. Bu süreçte solun “Komintern etkisi” altında gelişmesi verilen bir başka karşılık olarak zikredilebilir. Yine, Maoizm’in de 60’lar solunun üzerinde etkili olduğu belirtilmiştir. Bunların haricinde, örneğin Aydınoglu’na göre, 60’ların neredeyse tüm sol fikir akımlarına sirayet etmiş olan şey Kemalizm ya da Komünizm değil, solun “resmi tarihi”ni teşkil eden “Stalinizm”dir. Şüphesiz 60’lı yıllar tüm bu görüşleri doğrulayacak ya da yanlışlayacak sayısız veri sunar. Fakat net olan bir şey varsa Üçüncü Dünyacılık’ın Kemalizm’i ve Kemalist milliyetçiliği beraberinde getirdiğidir.

Şunu soralım: Kemalizm ile kurulan ilişkinin ana unsuru olan Üçüncü Dünyacılıktan kaynaklı olarak, söz konusu edilen sosyalist hareketlerin tümünde ortak olan Türkiye imgesi neydi? Bunu şu şekilde özetleyebiliriz: Türkiye, kapitalizmin ya hiç gelişmediği ya da çarpık geliştiği ve bu nedenle kapitalist toplumlara özgü sınıfların, bu sınıflar arasındaki mücadelelerinin de tam olarak mevcut olmadığı bir ülkedir. Yine, Türkiye’de feodal toplumlara has niteliklerin varlığını güçlü bir şekilde sürdürdüğü emperyalizme bağımlı, az gelişmiş bir ülkedir (Doğan, 2011). Sosyalist hareketler, devrim ve iktidar stratejilerini ve programlarını, bahsedilen ön kabuller üzerinden meydana getiriyorlardı. Bu değerlendirmelerin doğal sonucu olarak Türkiye’nin dünya toplumları arasındaki yeri, emperyalizme karşı millî kurtuluş mücadeleleri vermiş Üçüncü Dünya milletleri arasındaydı. Daha önce zikredildiği üzere II. Dünya Savaşı sonrası dönemde ortaya çıkan; Cemal Abdünnasır’ın Mısır’ı başta olmak üzere Üçüncü Dünya ülkelerinde baş gösteren gelişmelerin derin etkisiyle, içinde bulunulan dönemin emperyalizme karşı verilen millî mücadeleler dönemi ve az gelişmiş bir Üçüncü Dünya ülkesi olarak Türkiye’nin izleyeceği “yolun” emperyalizme karşı sürdürülmesi gereken (ikinci) bir millî kurtuluş mücadelesi olduğunu düşünüyorlardı: Sosyalizm ile kapitalizm arasında bir “üçüncü yol”. Yukarıdaki bir alıntıda da ifade edildiği üzere Üçüncü Dünyacı hareketlerin beslendiği temel kaynak “milliyetçilik”ti ve bu strateji,

“yol”a getirilmesi gereken Türkiye’ye uyarlandığındaysa milliyetçiliğin çerçevesini Kemalizm çiziyordu.

Gerçekten de Avcıoğlu’nun temsil ettiği Yön çevresinin kendine has sosyalizmi, Kemalizm’in gölgesinde neredeyse görünmez hale gelmektedir. Yön çevresinin, “Milliyetçi Türk Sosyalizmi”, “Milli demokrasi”, “Türk Sosyalizmi” ya da “Milli Devrimci Kalkınma” olarak formüle ettikleri stratejilerinin ve programlarının, formülasyonlarda görülen milliyetçi vurgudan da anlaşılacağı üzere temel bileşeni Kemalizm’dir. Avcıoğlu’na göre,

Kemalist tez, «bağımsızlık içinde toplumsal devrimler yoluyla çağdaş uygarlığa ulaşmak» biçiminde özetlenebilir. Türkiye’mizin içinde bulunduğu şartlarda hızla kalkınması ve çağdaş uygarlık düzeyine bir an önce ulaşması için tek çare olarak gördüğümüz «milli devrimci kalkınma yolu» Kemalist tezin temele indirilmesi ve böylece Atatürk devrimlerinin devam ettirilmesinden başka bir şey değildir” (Avcıoğlu: 1969: 526).

Yine Avcıoğlu’na göre bu sayede ulaşılabilecek rejim, yani “milli demokrasi”, ne burjuva demokrasisi ne de sosyalist demokrasidir; ikisi arasında karma bir tiptir. “Avcıoğlu’na göre, kapitalist olmayan yol -az gelişmiş ülkelerde- büyük bir sosyal devrim mücadelesine yönelecekti. Burjuva devrimcilerinin de, yukarı orta sınıf ile feodal ögelere karşı bu mücadeleye katılacaklarını ileri sürüyordu; ulaşılabilecek rejim ne burjuva demokrasisi, ne de sosyalist demokrasi olmayacak, ikisi arasındaki geçiş aşaması olan bir “millî demokrasi” olacaktı. Burjuva demokrasisinde burjuvazi, sosyalist demokrasi de de işçiler yönetirdi; millî demokraside ise, millî demokratik toplumun tüm anti-emperyalist ve anti-feodal millî güçleri hükümette yer alacaklardı” (Landau, 1978: 89).

Benzer bir eklemleme MDD hareketinde de mevcuttur. Mihri Belli’ye göre (1970), “Demokratik devrim, siyasi bakımdan (iktisadi değil) eşit vatandaşlar topluluğu olarak, ulusun varlığına engel olan feodal kalıntı olarak dış (emperyalist) müdahale olarak ne varsa, onların yok edilmesi demektir [...] Demokratik devrimin iki görevi milli bağımsızlığın gerçekleştirilmesi ve feodalizmin ortadan kaldırılmasıdır. Demokratik devrim sosyalist devrime götüren zorunlu bir aşamadır. Demokratik devrim emperyalizm, işbirlikçi sermaye, feodal mütegalibe üçlü ittifakına karşıdır” (Belli, 1970: 30). Öte yandan yine Belli, “Çağımızın en büyük gerçeği millet gerçeğidir” ve “Sosyalizm ancak bağımsız bir ülkede, uluslaşmış bir toplumda kurulabilir” (Belli, 1970: 290) der. Ona göre;

Uluslaşmak, özgür vatandaşlar topluluğu olarak, ulus olma yolunda baş engel olan emperyalizmin boyunduruğunu kırmak; feodal parçalanmaya son vermek; toplumdaki bireyleri özgür vatandaşlar payesine yükseltecek olan demokratik dönüşümleri gerçekleştirmek; ulusal kültüre tam bir açılıp gelişme ortamı sağlamak; kısacası, kelimenin en derin anlamıyla ulus olmak. İşte içinde bulunduğumuz aşamada dünya halklarının, özellikle ezilen halkların birinci davası budur... Uluslaşmak, insanın insan tarafından sömürülemeyeceği sosyalist toplum yolunda atılan ileri bir adımdır. Çünkü uluslaşmadan, demokratik devrimin, bu sonucuna varmadan sosyalizme gidilemez. Kestirme yol yoktur (Belli, 1970: 284).

Bu bakımdan, anti-emperyalist, anti-feodal, ulusal bağımsızlıkçı bir milliyetçi ideoloji olarak nitelenen Kemalizm ya da Kemalist milliyetçik/ulusçuluk, tam da Devrim'in vazgeçilmez ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Diğer yandan, sosyalist ve milli demokratik taleplerin birbirinden ayıramayacağı görüşünde ısrarcı olan ve bu bakımdan Yön ve MDD çizgisinin dışında duran TİP'in de -kimi yöneticilerinin en azından toplum formasyonuna dair kabulleri noktasında- sola egemen olan Üçüncü Dünyacılık ve milliyetçilik düşüncesinin tesiri altında olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Aybar şöyle der;

Sosyalizmin milliyetçi olmadığı iddiası XIX. yüzyılda yaşayan kapitalist ve emperyalistlerin milletlerin uyanmasını önleyebilmek umuduyla ortaya attıkları ve foyası tamamıyla ortaya çıkmış bir iddiadır. Türk halkına saygısı olmayanlar ve onu geçen yüzyılın uykusu içinde görenler, sosyalistler milliyetçi değildir, onlar milleti sınıflara bölerler, suları bulandırmak istiyorlar... Çağımızda milliyetçi olmak, özellikle geri kalmış memleketlerde ancak ve ancak sosyalist olmakla mümkündür. Çünkü milleti bir avuç iç ve dış sömürücünün pençesinden kurtarmak için en ön safta onlar savaşmaktadır. Milliyetçi olmak yabancıya aracılık ederek halkı geri ve yoksul yaşatan toprak ağaları, kompradorlar ve bunların efendileri olan emperyalizmle savaşmaktır (Aybar: 1968: 563).

60'ların sosyalist hareketleri ile Kemalizm, ideolojik düzeyde eklem yeri Üçüncü Dünyacılık ve milliyetçilik olan bir bütünlük ya da ortaklık ilişkisi içindeydi. Aslında bu bakımdan 1930'ların *Kadro Hareketi* ile 1960'ların sosyalist hareketleri arasında birçok benzer özellikler bulunabilir. Örneğin, Kadro Hareketi'nin kurucularından Şevket Süreyya'nın da başyazarlarından biri olduğu Yön Dergisi, birçok bakımdan 60'larda tecessüm etmiş Kadroculuk gibidir. Fakat daha önce de söylendiği üzere bu oldukça ihtilafli bir konudur. Çünkü benzerlikler gibi, dönemin gerek ulusal gerek uluslararası siyasetinin ve bu süre zarfında yaşanan toplumsal değişimin koşulları başta olmak üzere çok sayıda farklılık bulmak da mümkündür. O halde cevaplanması gereken soru, tüm farklılıklara rağmen Kadro Hareketi ile 60'ların sosyalist hareketlerini, bu çalışmada olduğu gibi bir süreklilik içinde ele almayı mümkün hale getiren şeyin ne olduğudur. Bunu şu şekilde de sorabiliriz: Muhtemel farklılıklarına

rağmen, Cumhuriyet'in kuruluşundan 60'ların sonuna dek, Türkiye'de solun Kemalizm ile kurduğu ilişkide sürekliliğini koruyan şey nedir?

Bu sorunun cevabı, sol ideoloji ile Kemalizm arasında değil, sol siyaset ile Kemalizm arasındaki ilişkide aranabilir. Çünkü görünen odur ki değişmeyen şey, "siyasetin" içeriği ve "şekli"dir. En azından bu çalışmanın inceleme odağına alınan tarihsel sürecinde sol'u "resmi ya da "Kemalist" kılan şeyin her şeyden önce bu olduğu söylenebilir. Eğer bu bakış açısı kabul edilirse, "Bunda en önemli etken" diyor Aydın,

sol siyasetin büyük ölçüde sınıf siyaseti değil, bir tür jakobenizm olarak "toplumu dönüştürme" iddiası taşıyan bir siyaset şeklinde biçimlenmesi olmalıdır. Doğal olarak, böyle bir siyasal yaklaşım, bu iddianın en önemli taşıyıcısı olan Kemalizmden etkilenmekte, arka planında ondan temalar taşımaktadır (Aydın, 2001: 475).

Aslında bu, 60'ların sol siyasetinin ideolojik kökenine dair geliştirilmiş olan tezleri birleştiren bir şeydir de. 60'larda sol siyasetinin kökeninde yattığı düşünülen ideolojiler (Stalinizm, Maoizm vs.), daha önce "Resmi İdeoloji" ara başlığında bahsedildiği üzere, çeşitli zaman dilimlerinde ve yerlerde, devlet eliyle hayata geçirilmiş olan toplumsal dönüşüm projelerinin, Aydınlanmacı Akla dayanmak noktasında birleşen "resmi" ideolojileridir. Bu projelerde devlet, meşruiyetini "milletten" ya da "sınıftan" değil, bir şekilde resmiyet kazanmış olan "ideolojisinin" kendisinden; yani Akıl'dan alır. "Millet" veya "sınıf", gelenekselliği, az gelişmişliği ya da geri kalmışlığı, adına ne denirse densin, neticede henüz Akılın kılavuzluğuna "iman etmemiştir" ve dolayısıyla devlet egemenliğini "doğru şekilde" temsil yetisinden mahrumdur. O nedenle, söz konusu mahrumiyetten muzdarip olmayan kişiler ve grupların öncülüğünde, bu mahrumiyetten "kurtarılmaları" gerekir. Söylemeye bile gerek yok ki bu ön kabul, kaçınılmaz olarak beraberinde jakobenizmi getirir; kökeni itibariyle Leninist, Stalinist, Maoist veya Kemalist olduğu fark etmeksizin.

Fakat yine de eğer söz konusu siyasetin kökeninde yatan ideoloji saptanmak istenirse bu, "pozitivizm" ya da bir başka deyişle bilimizm olmalıdır. Çünkü söz konusu siyaset formuna "meşruiyetini", "güvenilirliğini", evrenselliğini veren; onu her türlü eleştiriden ve şüpheden uzak hale getiren; "kurtuluşa" götürecek olan ve böylece onu "dünyaya içkin bir din" haline sokan şey, diğer her şeyden önce siyasetin muhtevasını oluşturan ideolojinin "bilimselliği"dir. Bu konuda örneğin 60'lar solunun Marksist literatürle temas etmesine doğrudan katkı yapmış olduğu bilinen MDD hareketinin "teoriye" yaklaşımına bakılabilir. Bora'ya göre örneğin Belli'nin, "Teorinin elzemliğini

vurgularken, “klasikler” (yani Stalinist bir Marksizm-Leninizm kanonu) dışındaki okumalardan 'caydırıcı' bir tutumu vardır. Lenin'in hareket içi polemiklerini örnek alan tutkulu ve haşin bir husumet dilinin eleştiri-tartışma kültürünü baskılamasına giden kapıyı açmıştır (2017: 654). Aydınöğlu'nun MDD'ye dair TİP ile mukayeseli değerdendirme, anlatmaya çalıştığımız şeyi daha da anlaşılır kılacaktır:

Kabul etmek gerekir ki bu hareket, genç sol kuşakta güçlü bir öğrenme heyecanı yaratmıştır. “Kitap”, “teori”, “öğrenme” gibi sözcükler, gençler arasında adeta bir kutsallık kazanır. Bu açıdan MDD hareketinin TİP'e üstünlüğü tartışmasız gibidir. Ne var ki aynı MDD, teoriyle ilişkileri o kadar iyi olmayan bu partiden, yine teori ile ilgili bir sorunda geriye düşecektir. Şu nedenle ki TİP, bir ölçüde de teorik karmaşası nedeniyle henüz dogmatizmden uzaktır. Ayrıca geniş bir aydın kitlesini içinde barındırması, tek renkli olmayan bir teorik birikim için asgari şartları sağlamaktadır. Oysa MDD'nin teorisi, net bir şekilde Stalinci çerçeveye hapsedilmiştir ve o dönemdeki tüm göz alıcılığına rağmen söz konusu olan, eleştirelliği yok edilmiş bir Marksizmdir (Aydınöğlu 2007: 187).

Aydınöğlu'nun son cümlesini, bu süreçteki hareketlerin genelini kapsayacak şekilde “söz konusu olan eleştirelliği yok edilmiş bir bilim” olarak da “okumak” mümkündür ve yine söz konusu olan, eleştirelliği yok edilmiş bir bilim ile “toplumsal kalkınma”, “toplumu dönüştürme” ya da “toplumu kurtarma” iddiası ise bu, aktarmış olduğumuz diğer tüm nitelikleriyle birlikte, yüksek modernizmden başka bir şey değildir. Ve yine bu, Aydın'ın alıntısıyla birlikte ifade etmek gerekirse yüksek modernizmin en önemli ve meşru taşıyıcısı olarak Kemalizm ile solu etkileşime sokan; Türkiye'de solu “Kemalist” veya “resmi” hale getiren şey olarak kabul edilebilir.

Toplum yapısı tartışmalarından hareketle 1960'lı yılların sosyalist hareketlerini şimdi de bilimizm eksenine kaydıralım. Hatırlanacak olursa çalışmamızın ilgili başlığında, yüksek modernizmin sanayileşme ile bağlantılı bilimsel ve teknik ilerlemeye duyulan azametli, eleştirel olmayan, şüphe barındırmayan ve dolayısıyla bilim dışı bir iyimserliğe sahip bir inanç (kısaca bilimizm) olduğu ve bunu inancın, bilhassa insanların çalışma alışkanlıklarında, yaşam tarzlarında, ahlâki davranışlarında ve dünya görüşlerinde devasa, ütöpik değışimler yaratmak için devlet iktidarını kullanmak isteyenler arasında yaygın olması, öncü bir aydın tabakası ortaya çıkarmaya eğilimli olması ve bununla bağlantılı olarak siyaseti değersizleştirme eğilimi taşıması gibi niteliklere sahip olduğu söylendi. Gerçekten de 60'ların sosyalist hareketlerine öncülük eden isimlerin toplum formasyonuna dair düşüncelerinde, iktidar stratejilerinde, kalkınma soruna yaklaşımlarında tüm bu nitelikleriyle bilimizmi ve dolayısıyla yüksek

modernizmi görmek mümkündür. Öncelikle Osmanlı ve Cumhuriyet toplumunun yapısı hakkındaki yaygın kanaatlere bakalım.

Ülkemizde, toplum yapısı tartışmaları belki de hiçbir zaman 60'lı yıllardaki kadar yaygınlık kazanmamıştır; 60'lı yıllar toplum yapısı tartışmalarının zirve yaptığı dönemdir. Fazlasıyla yoğun bir şekilde süren tartışmanın, sol ortodokside üç ana başlık etrafında geliştiğini söylemek mümkündür: Az gelişmişlik, Feodalizm ve ATÜT. Elbette her bir başlık etrafında dönen tartışmaların ayrıntılarıyla ele alınması mümkün değildir. Bizim gayemiz Kemal Tahir'in toplum yapısına ilişkin düşüncelerinin kontektinden farklı yanlarıyla birlikte anlaşılmasına katkıda bulunmak ve böylece önemine işaret etmek olduğundan ancak ilgili hususta bazı genel ve kapsayıcı tespitlerde bulunmakla iktifa etmek zorundayız. Odak noktası Kemal Tahir ise, 60'lı yılların toplum yapısı tartışmalarına dair sorulması gereken ilk soru, söz konusu tartışmaları motive eden şeyin ne olduğu ve neticede ortodoksi statüsü kazanmış görüşlerden ne gibi bir sonuç çıktığı sorusu olmalıdır. Aradığımız cevapları ve tespitleri, benzer bir konu etrafında Yıldırım'ın yapmış olduğu değerlendirmelerde bulmak mümkündür. Yıldırım, 60'lı yıllardaki toplumsal tarih çalışmalarını motive eden şeyin, herkes tarafından kabul edilmiş olan Batı gelişim çizgisine göre hangi aşamada olduğumuzu tespit etme çabası olduğunu söylemekte ve şöyle devam etmektedir:

Bu dönemde Cumhuriyet sonrası yapılan seçimin geçerliliği tartışılmakta ve yeni bir toplumsal düzen önerilmektedir. Bu düzen yine Batı çıkışlı bir "şemanın" ileri aşamasında yer alan bir düzendir ve toplum yapımızın açıklanması şema içindeki konumumuzu tespit etmek ve son aşamaya -mümkünse kısa yoldan ulaşmak için gerekli görülmektedir. Bu dönemdeki tartışmaların en önemli amacı, toplumumuzda sosyalizme ulaşmak için gerekli özelliklerin bulunmaya çalışılmasıdır. Çabaları bu açıdan da ele almak konunun esas önemli boyutunu sergileyecektir (Yıldırım, 2010: 255-256).

Peki bu tartışmalardan toplumun mevcut durumuna dair hangi temel sonuçlar çıkmıştır? Yıldırım'a göre söz konusu tartışmanın temel sonuçları da Batı'nın üstünlüğü ve öncülüğünü vurgulamak olmuştur. Buna göre tartışmanın etrafında cereyan ettiği konu başlıklarından

Az gelişmişlik, Batının bugün geldiği uygarlık düzeyine ulaşmamız için kurtulmamız gereken bir özellik; feodalizm, Batının ulaştığı kapitalist aşamaya varan gelişim çizgisinde geçilmesi gereken bir aşama; ATÜT, bu çizgide kendi adımıza bir yer tespiti şeklinde karşımıza çıkacaktır. Az gelişmişlik, başlangıçta toplumumuzun Batı'ya göre konumunu belirlemek açısından ele alınmış ve bu kavramla toplumumuz tanımlanmak istenmiştir (Yıldırım, 2010: 255).

Söz konusu edilen tartışmalara 60'lı yıllarında sosyalist hareketinin üç ana akımının önderi olan şahsiyetlerin fikirleri açısından bakalım. Bunu yaptığımızda her biri için ortak olan bir başka noktaya temas etmiş oluruz. Bu, aynı zamanda bilimimizin egemenliğini de görmemize imkan tanımaktadır: Söz konusu isimlerin her birisi, aradaki nüans farkları görmezden gelinirse, teorinin, daha doğru ifadelerle sol bilimimizin vaz' ettiği üzere, Osmanlı'nın feodal özellikler taşıdığını düşünmüştür. Aslında daha 60'lı yılların başında tartışma gündemine girmiş olan ATÜT, sosyalist hareketin “siyasetinde” en ufak bir etkinlik kazanmamıştır. Çünkü ATÜT, “Doğu”ya özgü bir şeydir, “Batının” toplumsal gelişimine uymaz; Batılı toplumsal gelişim “kanunlarına” göre yürütülecek toplumsal dönüşüm “siyaseti”nin meşruiyetine tehdit teşkil eder.

Örneğin Mihri Belli, *Formen*'i Türkçe'ye çevirdiğini vurguladıktan hemen sonra şu uyarıyı yapar: “Asya üretim tarzı kavramı üzerinde duracağız; ama Marksist metodolojinin bütün çağları ve bütün toplumları kapsayan evrensel niteliğini gözden irak tutmadan”. Ona göre, “Marx'ın değerlendirmesiyle yeterli araştırmaya dayanmayan sonuçlar niteliğinde olan ve yer yer birkaç anlama gelebilen yarım cümleler ihtiva eden bazı notlarına dayanarak (ATÜT kastediliyor, y.n.), Doğu toplumlarını Marksist metodoloji dışında yöntemlerle açıklamaya çalışmak, bu metodolojinin evrenselliğini inkar etmekle aynı şeydir” (Belli, 1969: 281). Türkiye'deki ATÜT tartışmaları da Belli'ye, Osmanlı'yı hazır kalıba sokma çabası olarak gözükmektedir. Fakat klasik Marksist metodolojiye bağlı kalarak incelediğimizde bu, Osmanlı ya da Türkiye toplumunu, Batı toplumlarının hazır kalıbına sokmak anlamına gelemez mi? Ya da bu durumda *Formen*'i nasıl “okumalıyız”? Aradığımız “cevapları” bize belki de en iyi Mihri Belli verir:

Bilimsel sosyalizmin evrensel olduğunu, toplumların, üretici güçlerle, üretim ilişkisinin çelişmesiyle, daha geri bir toplum biçiminden daha ileri bir toplum biçimine geçtiklerini, sosyalizmin metodolojisinin bütün çağları ve bütün toplumları kapsadığını akıldan çıkarmadan **Formen**'i (Marksist öğretisi içindeki yerini doğru değerlendirerek) okuyalım (Belli, 1969: 286).

TİP içinde, Osmanlı'nın feodal olduğu konusundaki “kesin” yargılarıyla öne çıkan isimlerin başında, aynı zamanda bir sosyolog olan Behice Boran gelmektedir. Boran'ın düşüncelerinin bu dönemin sosyoloji çalışmaları üzerinde belli bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. İlk bakışta fark edilmesi zor olan bu etkiyi, dönemin sosyologlarından Mübeccel Kıray özelinde, Boran'ın düşüncelerinin “yalınlığı”

eleştiren Kemal Tahir yakalamıştır. Behice Boran, toplum tartışmaları konusunda aslında erken sayılabilecek bir dönemde Yön’de bir dizi metin yayımlamıştır. Bu metinlerin birinde Boran, önce kısaca feodal toplum tipini özetler ve o tarihlerde Osmanlı’nın feodal olmadığı yönünde düşünceler ortaya koyan Cahit Tanyol’a ve Osmanlı İmparatorluğunda toprak emekçilerinin (reaya) “serf” olmayıp “hür köylüler” oldukları tezi” ile Ömer Lütfi Barkan’a karşı çıkar. Boran, feodal topluma dair sunduğu özeti ardından şöyle der;

İmdi bu özetlediğimiz toplum sistemi feodal tip dediğimiz toplumdur ve yukarıdaki vasıflar Batının mahallî derebeyliği kadar bizim merkezi Osmanlı İmparatorluğu için de doğrudur; buna dayanarak Osmanlı İmparatorluğu feodal tipte bir toplumdur diyoruz. Ama yine hatırlatayım “aynı tiptedir” demek, birbirinin tıpkısıdır, demek değildir; zaten birisini “mahallî” diğerini “merkezi” olarak ayırırken aradaki farkın mahallî özellik farkından da daha ileri olduğunu (mahalli farklar “mahallî” derebeylik sisteminde de mevcuttur ve memleketten memlekete görülebilir) kabul etmiş oluyorum. Batıdaki feodalite ile Osmanlı İmparatorluğu “feodal tip” toplumun iki değişik örneği -variant’ıdır (1962, s. 513).

TİP yöneticileri arasında görüşleri bugüne değin daima özgünlüğü ile anılmış Aybar’ın fikirleri bu konuda oldukça farklılık gösterir. Aybar özelinde yaptığı çalışmada Fırat, “Aybar, Osmanlı toplumsal yapısı değerlendirmesinde ‘ceberut ve zorlu bir memur sınıfı’ tanımı ve ‘Osmanlı tipi devlet’ kavramıyla, bir yönüyle içerik olarak ATÜT’le paralel bir düşünce ortaya koyar demek yanlış olmayacaktır” değerlendirmesinde bulunur fakat önce şunu belirtir: “Merkezi devlet tasavvuruna rağmen Aybar, Osmanlı Devleti’nin Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) içine girdiğini hiç söylememiştir.” (Fırat, 2015: 109). Bu bakımdan yazara göre Aybar’ın, ATÜT’ü kullanmaktan imtina ettiği söylenebilir.

Benzer bir durum *Yön* çevresi içinde geçerlidir. Avcıoğlu *Türkiye’nin Düzeni*’nde, Osmanlı konusunda ne ATÜT’le ne feodalizmle bütünüyle uzlaşır; pre-kapitalist düzen olarak adlandırdığı bir kavram ileri sürer. Fakat buna rağmen, Kaçmazoğlu, Avcıoğlu’nun fikirleri üzerinde yaptığı oldukça tafsilatlı çözümlerinin neticesinde şu sonuca varır: “yazarın burada ileriye sürdüğü “pre-kapitalist toplum düzeni” tanımı, öyle görünüyor ki, Marx’ın feodalizm ile kapitalizm arasındaki geçiş süreci için geliştirdiği ve böyle bir toplumu karşılayan, Batı’ya özgü bir ara toplum düzeni olsa gerek. Osmanlı’nın feodalizmi yaşamadığına ve kapitalizme geçmeyi de başaramadığına göre, kullanılan terimin yerine tam olarak oturmadığını belirtmek gerekmektedir” (Kaçmazoğlu, 2013: 64).

Son olarak, 1960'ların sosyalist hareketlerine, bir de amaçlanan sosyalist toplum tasavvuru açısından bakalım. Bu noktada, bilimsel teknik ilerlemeye duyulan azametli bir inanç olarak yüksek modernizmin 60'lar solundaki derin tesirini, “teknik” ya da “planlama” açısından da tespit etmek mümkündür. Her bir harekette ortak olan konulardan bir başkası da sanayileşme ve Kemal Tahir'in amaçlananı asla verebilecek bir şey olmadığını düşündüğü için, eleştirilerine sıkça konu olan toprak reformunun zorunluluğuna duyulan “inanç”tır. Söylemeye gerek yok ki her iki “atılım” da toplumun kültürel, sosyal, gündelik hayatına uzanan ve bu şekilde kapsamlı bir dönüşümü amaçlayan “planlamalar”dır.

İlkin TİP'e bakalım. TİP'in, “9 ve 10 Şubat 1964 günleri İzmir'de toplanan Birinci Büyük Kongresi'nin kabul ettiği değişikliklerle yeniden tabedil[en]” tüzüğüne bakıldığında, hazırlanan kalkınma planının konusunu bütünüyle sanayileşme ve toprak reformu meselesinin oluşturduğunu görüyoruz.²⁴ Tüzükte, Parti'nin yalnızca ulusal ekonominin değil, “sosyal ve kültürel hayatımızda düzenleyici ve yönetici temel kuvvet olması” amaçlanan devletçilik anlayışı, ilerde görüleceği üzere, TİP ile ideolojik açıdan keskin bir çatışma içinde olan MDD'ci Belli'nin, aslında TİP programıyla kendi yaklaşımı arasında çok da önemli bir fark olmadığını söylemesini açıklar gibidir. Öte yandan Belli'ye göre de “Sosyalizm gelişmiş, sanayileşmiş bir toplum düzenidir. Ülkeyi sanayileştirmeden, emekçileri fabrikalara aktarmadan sosyalizm olmaz” (Belli, 1966: 12). Belli Toprak reformu konusunda ise çok daha erken tarihlerde, 27 Mayıs darbesini takip eden günlerde “yetkililere” şöyle sesleniyordu:

“Ha göreyim sizi arslanlarım! Madem halkçıyız, devrimciyiz diyorsunuz, bir toprak reformu olsun yapın. Bugüne dek bu köylü devrimciyim, Atatürkçüyüm diyenden yalnız jandarma baskısını gördü. Eğer bu kez sizin elinizden ağanın gasp ettiği toprakları geri alırlarsa Menderes gibilere oy vermez. Ama bu iş yürek işidir. Ağalar güçlüdür. Politikacı takımı toprak reformuna karşıdır. ‘Toprak reformu komünistliktir’ diyeceklerdir. Değildir. Fransız devriminden bu yana burjuva devrimlerin harcı olmuştur bu reform. Bakalım sizde o yürek var mı!” (Belli, 2000: 451).

²⁴ Türkiye İşçi Partisi Tüzüğü, 1965. Erişim adresi: https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/669/197600349_1965.pdf?sequence=1&isAllowed=y Erişim tarihi: 01. 04. 2019.

Landau, görüşlerin yöntem ve araçlar noktasında doğal olarak farklılaştığını belirtmekle birlikte *Yön*'de yazarların çoğunun toprak reformu ile köyü geriliğinden kurtaracak reformun gereğine değindiğini; radikal bir kırsal reformun gerekliliği üzerinde aydınlar arasında fikir birliği varmış gibi görüldüğünü söylemektedir (Landau, 1978: 84). Nitekim Doğan Avcıoğlu da “radikal bir toprak reformu, millileştirmeler ve güvenlik sağlayıcı kurumlar gereklidir” (Landau,1978: 522) demektedir. Rasyonel planlama bağlamında Yöncülerin yüksek modernizminin boyutları ve amaçlarını Kaçmazoğlu'nun bu konudaki değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Yöncüler diyor Kaçmazoğlu, “toprak reformu konusunda daha da ileriye giderek, ufak ve dağınık köylerin birleştirilerek, büyük işletmeler etrafında rasyonel bir şekilde toplanılmasını, orman içi köylerindeki fazla nüfusun ihtiyaç duyulan bölgelere aktarılmasını, köylünün zihniyetini değiştirmek için onun tutucu, dar, bireysel psikolojisine yol açan ufak işletme tipinin tasfiyesi ile büyük işletmelere geçilmesini istemektedirler. Zira, büyük işletme modern araçlarla ortak çalışma düzeni içinde, çiftçiye yeni bir zihniyet getirecektir” (2013: 73).

Yöncülerin “yeni devletçilik” ismini verdikleri programla karakterize olan “Türk Sosyalizmi”nin ilkelerini Şevket Süreyya kaleme alır: “Dil, tarih ve kültür işlerinde bilimsel bir milliyetçilik” ve “Milli hayatın bütün kollarını içine alan bir plancılık” ilkeler arasındadır. İlkelerden birisi de “Halk için, halkla beraber halkçılık”tır (Aydemir, 1963: 8). Bu prensibi, nasıl bir 60'ların sonuna gelindiğinde Yöncü fikirleri şahsında somutlaştıran Avcıoğlu örneğinde inceleyeceğiz.

Tüm bu örnekler üzerinden sosyalist hareketlerin demokrasi ile ilişki nasıl bir görünüm arz etmektedir? Bu sorunun cevabı için toplum yapısı hakkındaki tartışmalara yeniden dönmek ve söz konusu tartışmaları bir de Cumhuriyet sonrası toplum yapısına dair değerlendirmelerle ilişkili biçimde düşünmek gerekir. Çünkü Osmanlı'nın “feodal” ya da “sömürge” olarak kategorize edilmesinin hayati öneme haiz noktası, Cumhuriyet sonrası şekillenen toplum yapısının sosyalist hareketler açısından yürütülecekleri “siyaseti” tayin ediyor olmasındadır denebilir.

Osmanlı, Batı feodal toplumlarıyla *rahatlıkla görmezden gelinebilecek* kimi farklı özellikleri hesaba katılmadan değerlendirildiğinde, eğer sömürge ve feodal bir görüntüye sahipse, bu durumda söz konusu saptamanın mantıki neticesi olarak

Cumhuriyet Türkiye'si de “yarı-feodal” ve “yarı-sömürge”; II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan ve 60'lar solunda iyiden iyiye benimsenen bir diğer tabirle “geri kalmış” veya “az gelişmiş” bir toplumdur.

Yıllar sonra Türkiye solunun en fazla öne çıkan isimlerden biri olarak Fikret Başkaya, “Elbette ve eğer diyor, Türkiye'deki sistem yarı-feodal ve yarı-sömürge ise, o zaman devrim de sosyalist değil, ulusal bir muhteva taşıyacaktır. Yani Millî Demokratik Devrim gerçekleştirilecektir... Oysa, millî demokratik devrim Sovyetler Birliği tarafından üretilip, Türkiye ve benzer durumdaki ülkelere ihraç edilmiş taktik amaçlı bir uydurmaydı. Sovyetler Birliği duruma göre Üçüncü Dünya ülkeleri için stratejiler üretiyordu ve tabii üretilen bu stratejilerin, onları ithal eden ülkelerin gerçekliğiyle uyuşması gerekmiyordu... Örneğin, kapitalist olmayan kalkınma yolu gibi... Eğer kapitalist değilse nedir diye sorulmayacak mıdır?” (2011: 161). Başkaya, “yarı-feodal” ve “yarı-sömürge” dogmaları hakkındaysa, “Solun nerdeyse tüm kesimleri” diyor,

Türkiye'nin yarı-feodal ve yarı-sömürge bir sosyal formasyon olduğuna inanmışlardı... Oysa Türkiye ve benzer ülkelerin geçmişinde Batı Avrupa'da olduğu gibi bir feodal sistem hiçbir zaman yaşanmamıştı. Son beş yüzyıllık dünya tarihini yazan Avrupalılar, kendi geçmişlerini herkesin geçmişi saymışlar ve dünyanın geri kalanındaki “diplomalı taifeyi” de [sömürge aydınlarını] buna inandırmışlardı. Dolayısıyla Türkiye'nin feodal olduğu tezi, Avrupalılar'ın bir tevatürüydü. 1960'lı yıllarda Türkiye'de geçerli sistemin “yarı-feodal” olduğu teziyse, Stalinist otokrasinin maaşlı memuru ideoloji üreticilerinin bir uydurmasıydı [...] Yarı-sömürge Türkiye tezine gelince, bu Stalinist solun bir uydurmasından ibaretti ve Stalinizm ile doku uyumu olan Türkiye solunun tartışmasız benimsediği bir şeydi. O hâlde iki şey söz konusudur: Birincisi, Türkiye dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi hiçbir zaman kolonyalist-empyralist Batı Avrupalı güçlerin doğrudan sömürgesi olmamıştı. Osmanlı İmparatorluğu her zaman siyasî bağımsızlığını koruyan bir devlet olarak var oldu. Bu durum 1908-1923 sonrasında da öyleydi. Üstelik 1908 Jön Türk darbesinin ardından Türkiye ulusal bir devlete dönüşmekteydi. Ekonomik plandaki geriliğine rağmen, kendi kararlarını kendi veren bir devletti. Bir tarafta sürekli ve bıktırıcısına somut durumun somut tahlilinden söz edilirken, öte yanda somut durumla ilgisi olmayan tespitler, tahliller yapıyordu. Aslında orada bir ilişki tersliği geçerliydi: tahlil somut durumu yansıtmıyor, tam tersine somut durum teoriye uyduruluyordu. Lâkin bu tür ideolojik manipülasyon, sizin kendinizi, belki başkalarını da kandırmanızı sağlasa da, bir kıymet-i harbiyesi yoktur (Başkaya, 2011: 161-162).

Daha önce *Kadro Hareketi*'ne dair yapmış olduğumuz değerlendirmelerde topluma dair bu tespitin (az gelişmişlik), aynı zamanda toplumu mevcut olan bu halden “kurtarma” misyonu yüklenmiş olan bir *Kadir-i Mutlak* devletin tesis edilmesini meşrulaştırmanın da dayanağı olabildiğini vurguladık. *Kadro Hareketi* ile mukayese edildiğinde 60'larda sosyalist hareketlerin farkı (belki de “handikapı” demeliyiz), hali hazırdaki rejimin, bu “planı” meşrulaştıran bir “ideokrasi” olmamasıdır. Yolun önünde,

aslında ilk etapta solda büyük bir sevinçle karşılanan Anayasa, Anayasal bir demokrasi; yani “seçim bariyeri” vardır.

Bu bakımdan, siyasetini demokratik kurallara bağlı yürütmeden yana tutumuyla ayrırcı bir niteliğe sahip TİP’i dışarda tutarsak, 60’larda sosyalist hareketlerde, yüksek modernizm ile, bir başka açıdan Kemalizm’le bir arada düşünölmeye müsait diğer ortak bir paydayı tespit etmiş oluruz: Mevcut haliyle, “kurtuluşun” önündeki bir “engel” olarak demokrasi. Öncelikle bunun Kemalizm ile ilişkisinin anlaşılması adına, 60’lar solunun geneline egemen olan bir yaklaşımın bilinmesi gerekir:

Sola egemen olan bu yaklaşıma göre, Kemalist Devrim’in emperyalizme ve gericiliğe karşı mücadelesi kısmi başarılar elde etmiş fakat bu devrimin derinleşmesi mümkün olamamıştı. Kemalist Devrim’in köklü bir değişim sağlayamamasının temel nedenlerinden bir tanesi geleneksel sınıflara dayanmak zorunda kalması ve bu sınıfların gücünü tam anlamıyla kıramamasında yatıyordu. Ülkedeki tarımsal yapılar içerisinde varlığını sürdüren Ortaçağ kalıntısı güçlerden kurtulmak tam anlamıyla mümkün olamamış, devrim yeni ve daha sağlam bir taban üzerine oturtulamamıştı. Toprak ağası, eşraf ve tefecinin oluşturduğu bu geleneksel sınıflar varlıklarını sürdürmüş ve dönüşümün önünde engel oluşturmaya devam etmişlerdi. Bir başka yanlış ise kendini devletçilik politikalarında göstermişti. Devletçilik politikasını daha da derinleştirip yaygınlaştırmak yerine mutedil bir devletçilik politikası izlenmiş, bu nedenle ülkeyi İktisadî olarak tam manasıyla bağımsızlaştıracak kapitalist olmayan bir kalkınma yolu izlemek mümkün olamamıştı. Milliyetçi-devrimci kadroların zor koşullarda giriştikleri devrim çok partili hayata geçene kadar sürdürölmeye çalışılmış, “cumhuriyetin devrimci dönemi, 1945’ten sonra” kapanmıştı. Çok partili hayata geçişle birlikte ülkeyi tekrar emperyalizme bağımlı bir hale getiren “karşı-devrimci” süreç, Kemalist Devrim’i durdurmuş, kesintiye uğratmıştı. Şimdi ihtiyaç duyulan şey ikinci bir millî kurtuluş savaşıydı. İkinci Millî Kurtuluş Savaşı, 1945’ten sonra yolundan saptırılmış Kemalist Devrim’i tekrar rayına oturtacak ve mantikî sonuçlarına ulaştıracaktı (Doğan, 2011: 143-144).

Bilhassa Avcıoğlu’nun söz konusu kitabından fragmanlar taşıyan bu alıntıda aktarıldığı üzere, bahsi geçen anlayış sosyalist hareketlerin tümüne egemendir (Aynı zamanda bu, bu görüşü paylaşan her kesimden aydınının 27 Mayıs darbesini sahiplenmesini de beraberinde getirmiştir denebilir). Avcıoğlu, *Türkiye’nin Düzeni* adlı kitabının üçüncü bölümünde, kitabın yazıldığı yıla kadar geçen sürede (1968), Türkiye’nin çok partili hayatını konu eder. İlgili bölümünün başlığı, Batılaşma konusuna dair dönemin sosyoloji çalışmalarındaki eğilime uygun olarak, “Devrimciliğin Sonu: Tanzimat Batıcılığına Dönüş”tür. Bu bölümün sonunda yaptığı bölüm sonu değerlendirmesindeki ilk ara başlık ise “Türkiye’nin Düzeni”dir. Bu sonuç değerlendirmesindeki “Türkiye’nin Düzeni”nde, ilgili bölümün -hatta kitabın diyebiliriz- temel tezi, aslında daha önce üçüncü bölümün ara başlıklarından birinde veciz bir biçimde ortaya konur: “Türkiye’deki Amerika”. Yani Avcıoğlu’na göre, çok

partili rejimle birlikte Türkiye'nin düzeni, Amerikan emperyalizminin eliyle şekillenmiştir ve hala onun elindedir. Türkiye'nin ABD'den bağımsız bir dış, hatta neredeyse bir iç politikası yoktur. Çok partili hayatla birlikte, ABD tarafından daima desteklenen “sanayicisinden, ithalat ve ihracatçısından, tefeciye ve toprak ağasına kadar uzanan bir tutucu hakim sınıflar koalisyonu” ortaya çıkmış ve “seçimler, bugüne kadar, bu tutucular koalisyonunu ve siyasi partilerini iktidara getirmiştir” (1968: 407). Avcıoğlu bunu, çalışmasının başka bir yerinde “bilimsel” olduğu vurgusuyla tekrarlar: “bilimsel soğukkanlılıkla gerçeklere eğildiği zaman, rejimin yaşama şansının zayıf olduğu görülmektedir. Yirmi yılı aşan çok partili hayat denemesinde, serbest seçimler, şimdiye kadar tutucular koalisyonu egemenliğinde iktidarlar getirmiştir (Avcıoğlu, 1968: 509).

Söz konusu edilen bağlamda, sosyalist hareketler arasında bir yorum birliğinden bahsetmek mümkündür: Siyasi iktidarların politikaları nedeniyle ülkeye derin bir şekilde tesir eden bir emperyalizm gerçeği vardır ve bu tesirin ortadan kaldırılması için mücadele edilmelidir. Buraya kadar Yön, MDD ve TİP arasında herhangi bir temel ayrım yoktur. Hatta Belli, TİP'in parti programının ve devrim stratejisinin kendi çizgilerinden pek de farklı olmadığını söyler (1970: 123). Ayrışma, TİP'in söz konusu programı, -sosyalist bir partiden rahatlıkla bekleneceği üzere- halkın oylarına dayanarak parlamenter demokrasinin imkanları dahilinde hayata geçirme noktasındaki ısrarıydı. Bu tutum, solun kısa tarihinde TİP'i apayrı bir yere koyarken, bunun tam karşısında bir tutum geliştiren Yön ile MDD'yi de neredeyse bütünüyle aynı çizgiye getirmiştir.

Bora'nın deyişiyle “husumet kültürünün” başlamasının sebebi, 1965 genel seçimleri sonuçları itibariyle Yön ve MDD hareketi üzerinde yaratmış olduğu “travma”dır. Söz konusu seçimin sonuçlarını, günümüze yakın tarihlerde *Yön Hareketi* üzerine yapılmış çalışmalar arasında öne çıkan bir kitaptan aktarabiliriz. Bu, demokrasiye bakış noktasında günümüzde Kemalist-Markist sol ortodokside değişen bir şeylerin var olup olmadığını da bir oranda görebilmeyi de sağlayabilir:

1965 seçimleri, bir yandan kapitalizm ve ABD ile ilişkilerin simgesi, öte yandan da sola ve sosyalizme düşmanlığın sembolü durumunda olan Süleyman Demirel liderliğindeki AP'nin (Adalet Partisi, y.n.) kesin galibiyetiyle sonuçlandı. AP, aldığı yüzde 52,9'luk oy oranıyla Menderes'in 1950'deki zaferine çok yakınlaşmış oluyordu; DP'nin 1950'deki oy yüzdesi 53,3 idi. Seçimlere “ortanın solu” sloganıyla giren CHP ise, yüzde 28,27'lik oy oranıyla çok partili siyasi hayattaki en büyük yenilgisini aldı. Bu seçimler, bir bakıma, 27 Mayıs'ın rövanşı niteliğindedir. 27 Mayıs'ta süngüyle alaşağı edilenler, 5 yıl sonra hükmetme mekanizmasının hemen her

noktasını yeniden ele geçirmişlerdi. AP'nin tek başına hükümet kurabilmek için yeterli olandan da fazla milletvekiline sahip olduğu parlamentoda yeni bir grup daha vardı; TİP, 15 milletvekiliyle Meclis'te temsil edilmeye başlamıştı. Bu sonuçlar ve Meclis'in yeni yapısı, Yön yöneticilerinin çoğunluğu açısından tam bir hayal kırıklığı niteliğindedir (Atılğan, 2008: 194).

1965 seçimlerinden sonra Yön'ün, “demokratik milli kurtuluş hareketi” söylemi, entelektüel ortamı hızla terk etti ve yerine “milli demokratik devrim” geldi. Bu tarihlerden itibaren *Yön*, genel görüntüsü itibariyle sol için tartışma ortamı değil, bir “saf” halini aldı. Seçim sonuçlarından sonra yayımlanan ilk sayıda, “Seçim sonuçları Washington’u Sevindirdi...Sosyalizmin Romantik Dönemi Mutlaka Kapanmalıdır” başlıklı imzasız bir yazı yayımlandı (1965, s. 4-5). Böylece TİP seçim sonuçlarından haklı bir memnuniyet duyarken, Yön ve MDD veya yüksek modernizm saflarında diyebiliriz, mevcut demokrasi ve demokratik siyaset, -tıpkı TİP gibi- bütünüyle değersizleşti.

60’lı yılların ikinci yarısından sonra radikalleştiği oranda giderek “Avcıoğlu’nun dergisi” halini alan *Yön*’de Avcıoğlu, tutumunu “devrimcilikten ayırmak için “parlamentoculuk” olarak adlandırdığı TİP için, “sapma” nitelemesinde bulunur. Ona göre, TİP, “Türk toplumunun içinde bulunduğu aşamayı ve bu aşamadaki kuvvet ilişkilerini doğru değerlendiren bir stratejiden yoksun”dur ve dolayısıyla “içinde bulunulan aşamayı ve toplumdaki kuvvet ilişkilerini hesaba katmayan boşlukta bir teori ve belirsiz kavramlar geliştirilmekte” oluşu nedeniyle bir “sol sapma”dır. Avcıoğlu TİP’in jakobenizm karşısındaki tavrını da “sağ sapma” olarak niteler ve şöyle der: “Sol sapma içinde bulunan TİP aynı zamanda bir “sağ sapma” göstermektedir. Sağ sapma “tepeden inme- aşağıdan yukarı” gibi görüşlerle açığa çıkmaktadır. Sosyalist teoride “tepeden inme- sandıktan çıkma” tarzında bir ayırım yoktur. Şu ya da bu yolla iktidara gelenlerin sınıfı karakterini esas alan bir ayırım vardır (Avcıoğlu, 1966: 9).

Mihri Belli de birkaç yıl sonra, “Bu düzende sağ ve sol partiler vardır, seçimler yapılı ve dış görünüşte parlamenter demokrasinin bütün gerekleri yerine getirilir. Ama nedense, bütün seçimleri sömürünün en yoğununun, emperyalizm-işbirlikçi sermaye-feodal mütegalibe ortaklığının sömürsünün baş savunucusu olan parti kazanır; emekçi halk öyle şartlandırılmıştır ki, kendi temsilcilerini değil, hep sömürücülerin temsilcilerini seçer parlamentoya gönderir” (Belli, 1969: 3) sözleriyle özetleyip adına “Filipin demokrasiciliği” dediği ülkenin mevcut siyasi koşullarında TİP’e, “icazetli sosyalizm” yapılamayacağı ikazında bulunmaktaydı.

Türkiye'nin Düzeni'nde Avcıoğlu “milli demokratik devrim” isteyen herkes için can alıcı öneme haiz ve aslında -Onlar için bir “imkansızlığa” atıf yapan- şu soruyu sorar: “Fakat bu düzen, oy çoğunluğuna dayanılarak nasıl değiştirilebilecektir? “Sosyolojik araştırmalar, kapalı ekonomi şartlarındaki köylünün dahi, bir lokma, bir hırka zihniyetini terk edip yaşama düzeyinin yükselmesini istediğini göstermektedir. Fakat köylü, bunun nasıl gerçekleşeceğini bilmemekte, oyunu genellikle tutucu güçlerin etkisi altında kullanmaktadır. Mevcut güvenlik mekanizması işlediği sürece²⁵, köylünün oyuna sahip çıkması kolay olmayacağı benzetilmektedir. Çıkmaz bu noktada yatmakta [...] (1968: 517).

Avcıoğlu'nun “güvenlik mekanizması” dediği şeye, ilk akla gelen örneklerinden birisi olarak “din” diyebilmek mümkünse, aydınların yaşamakta olduğu “çıkma”, 60'larda Türkiye'ye yaptığı bir ziyaretten edindiği gözlemleri aktarırken ünlü düşünür Ernest Gellner'den de dinlemek mümkün hale gelir:

1960'larda Türkiye'yi ilk kez ziyaret ettiğim zamanı iyi anımsıyorum. Çağrılı olduğuma şaşırdığım bir konferans vesilesiyleydi. Konferans bir politika bilimi derneği tarafından organize edilmişti ve konusunun din ve onun sosyo-politik rolü olması öngörülüyordu. Ana konunun bu biçimde belirlenmesi oldukça soyut ve can sıkıcıydı: konferans çağrı metninde dinin önemli bir toplumsal kurum olduğu ve dinin toplumsal etkisini anlamının bizim için gereğinden söz edilmişti. Elbette, esas metin çok daha uzun biçimde ve akademik bir tonda kaleme alınmıştı, ancak ana fikir buydu. Bu masum ve mütevazı iddialardan kimsenin bir şüphesi yoktu ve görüldüğü kadarıyla yeni bir şey söylenmeyecekti. Ancak, konferans başladığında, Türk katılımcıların ana ilgi odağının son derece keskin ve iyi tanımlanmış olduğunu gördüm ve onlardan çok şey öğrendim. Söz konusu ilgi odağı kabaca şöyle anlatılabilir: Nasıl olacak da, Anadolu köylüsünün ve kentlerdeki küçük burjuvanın dinsel kartlarla oynayan bir partiye ya da partilere oy vermesinin önüne geçeceğiz? İşte sorun buydu. [...] Ya adil seçimler sonucunda, oyların büyük çoğunluğu dinsel yönü ağır basan bir partiye giderse ve bunu müteakip, zaferi kazanan parti Kemalist mirası tehlikeye atacak işler yaparsa ne olacak? (2012: 116-117).

Yön ve MDD hareketinin, “çıkma” için önerdikleri “çözüm”ü birazdan zikredeceğiz. Literatürde bu konuyu ele alan, değinen veya eleştiren milyonlarca

²⁵ Avcıoğlu'nun kitabında sosyolog Mübeccel Kıray'a referansla sözünü ettiği “güvenlik mekanizması”, maddi ve manevi açılardan toplumun “güvenlik” duygusunu temin eden geleneksel “kurum”ları (“din”, “inançlar”, “ağalık”, “köy kahvesi” vs.) olarak anlaşılabilir. Ona göre, “Türkiye'deki kapitalist gelişmeler, prekapitalist düzeni değişen ölçülerde ortadan kaldırmakla birlikte, yıktığı güvenlik kurumlarının yerine, yenilerini getirememiştir” ve çok partili hayatla birlikte “tutucu güçler koalisyonu” köylüye, “bu güvenliği az çok sağladığı için, köylü çoğunluğu üzerindeki egemenliğini sürdürebilmektedir” (Avcıoğlu, 1968: 516).

çalışma vardır. Fakat belki de hiçbirinde bu “çıkılmaz” ve “çıkılmazın çözümü”, solun “heretik” isimlerinden İsmet Özel’in, oldukça manidar bir başlığı olan 1974 tarihli *Akla Karşı Tezler* şiirindeki kadar “estetik” bir şekilde ortaya konamamıştır:

“Köylüleri niçin öldürmeliyiz?
Bu sorunun karşılığını bulamıyorum
içinden çıkılmaz bir olay, ama önemsiz
köylüleri öldürmesek de olur
hatta onların kalın suratlarını görmezlikten gelebiliriz
yapılacak çok şey var daha” (2017: 188).²⁶

İsmet Özel’in ilk dizedeki sorusu daha sonra ünlü bir solcu şairin şiirine başlık olur. Şükrü Erbaş da aynı soruyu sorar: *Köylüleri Niçin Öldürmeliyiz?* Köylüler, “öldürülmelerini gerektiren” her şeyiyle, -isterseniz, “az gelişmişliği ya da “feodalılığı ile” diyelim- anlatıldıktan sonra²⁷ şiir, büyük harflerle yazılmış bir başka soruyla biter:

“KÖYLÜLERİ, SÖYLEYİN NASIL
NASIL KURTARALIM?” (Erbaş, 1994, s. 98)

Bilimiz formunda; yani “kesin”, ve “mutlak” olarak “azgelişmişlik”, “feodalizm”, “pre-kapitalizm” penceresinden bakıldığında, zaten “cılız” olan Türkiye’de “proletarya”, “kendisi için” değil, “kendiliğinden sınıf”; genel oyun çoğunluğunu oluşturan köylü, yaşam kalitesinin nasıl iyileştirilebileceğini bile seçebilmekten aciz bir varoluş formu olarak görülmektedir (Avcıoğlu, *a.g.e.*, s. 522, 517 vd.). Bu haliyle onlar, daima “yanlış” partilere oy vermekte; çünkü değil, “ileriye”, “çağdaşığa” “Batıya” yani “kurtuluşa” götüremeyecek olan bilimizme inanmamaktadırlar. Bu nedenle MDD’cilere göre²⁸ onların önce “kurtarılmaları” gerekir; teorik bakımdan ağırlıklı olarak ister Kemalizm’e ister Sosyalizm’e referans

²⁶ Bu dizeleriyle zikrettiğimiz İsmet Özel, şu sıralarda İstanbul’da bir hastanede yoğun bakımdadır. Edebiyat ve düşünce tarihimizin bu çok değerli simasına yürekten şifalar diliyorum.

²⁷ Şairin, “Bugüne kadar siyasi ve ideolojik kaygılarla hep pohpohlanmış bir sınıfın tüm çıplaklığı ve gerçekliği ile eleştirisi” (bkz. Aktaran Karaosmanoğlu, 2015, s. 38) diyerek nitelediği şiirindeki “eleştirilerden” birini, konumuzla örtüşmesi bakımından aktarabiliriz: “Köylüleri niçin öldürmeliyiz?/çünkü onlar yanlış partilere oy verirler”. (Erbaş, 1994, s. 93-98)

²⁸ 60’lı yılların ikinci yarısından itibaren gerek Yön gerekse MDD hareketi “milli demokratik devrim”i savundukları için, MDD’yi her iki hareketi kapsayacak şekilde kullanıyorum.

verilsin, ancak bir “kurtuluş aşaması”ndan sonra, onlara siyasi iktidarı tayin edebilme inisiyatifi tanınabilir. Ancak bu “aşamadan” sonra “egemenlik, bilakaydüşart milletin” olabilir. Bu bakış açısı doğal olarak, onlar adına yürütülecek siyaseti, yukardaki şiirde olduğu gibi, son tahlilde bir “kurtarma hareketına” dönüştürmektedir. “Kurtuluş”a götürecek yolun “kesinliğinden” o kadar emindirler ki, Avcıoğlu, planladıkları “iktidar stratejisi” hayata geçerse, uygulayacakları “milli demokratik kalkınma” modeliyle “kurtuluş”, “çağdaş uygarlık düzeyine” yani “Batılaşmaya”, 15-20 yıl gibi bir sürenin yeteceğini düşünür (Avcıoğlu, 1968: 526). Yani, 15-20 yıllığına demokrasi değil, Kemalist sol ya da sol Kemalist bir ideokrası.

Peki, bu iktidar stratejisi hangi “yönteme” dayanmaktadır? Atılğan’ın (2008), Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, İttihat Terakki ve Kemalizm’e atıfla “geleneksel” dediği, halkın “kalın suratını” görmezden gelen, öncü ve egemen bir aydın partisi jakobenizmine.²⁹ Parlamenter yolla, “geri”, “gerici” ve “takatsiz” bir işçi sınıfı ve köylüye dayanarak başarılı olamayacağı açık olan siyaset, onların “kurtuluşu” için, onlara karşı olacak şekilde, “ileri”, “ilerici” ve “zinde” kuvvetlere dayanmalıdır; yani yazılarda Yön çevresinin, “zinde kuvvetler”, Mihri Belli’nin “asker-sivil aydın zümre” olarak gönderme yaptığı, Türk ordusuna. Ordu halkın meşru seçimlerle iktidara getirdiği “güçleri”, geri alacak ve orada olmasa gereken “halkçılara” teslim edecektir. Kaçmazoğlu, Yön çevresinde Avcıoğlu haricinde, Uğur Mumcu, İlhami Soysal, İlhan Selçuk ve General Cemal Madanoğlu bu “siyasetin” önde gelen savunucuları arasında olduğunu belirtir (Kaçmazoğlu, 2013, s. 79). Mihri Belli’nin de yeşil ışık yakmasıyla, 60’ların ikinci yarısından itibaren TİP haricinde kalan iki ana akım sosyalist hareketin “siyaseti”, askeri bir cunta ile önü açılacak olan bir “devrim” tasarımına dönüşmüştür denebilir. Fakat Avcıoğlu’nun uzun süren “organizasyon” çabaları, 9 Mart 1971

²⁹ Bir kez daha bunun, yüksek modernizme özgü bir şey olduğunu yeniden hatırlatmış olalım. “Bunların birleştiği konum yalnızca bir yönetim ya da ayrıcalık konumu değil, ulus inşası ve toplumsal dönüşüm gibi büyük eserlerin sorumluluğunu taşıyacakları bir konumdur. Aydınlar teknik olarak geri kalmış, eğitimsiz, geçim derdindeki bir nüfusu yirminci yüzyıla taşımayı kendi görevleri olarak algıladığında, halklarının eğiticileri olarak kendi kendilerine tayin ettiği kültürel rol iki kat görkemli bir hal alır. Bu denli geniş ölçekli tarihsel bir role soyunmak yüksek morale, dayanışma duygusuna ve fedakârlık yapma (ve yapılmasını dayatma) isteğine sahip egemen bir aydın tabakası...”

tarihinde askeri darbeye hayata geçirilmek istense de başarısızlıkla sonuçlanır. 3 gün sonra verilen muhtırayla Avcıoğlu ve arkadaşları tutuklanır, kısa bir süre sonra da serbest bırakılır. Aynı muhtırayla, 60'lar sosyalist hareketlerinin tümü, Yön ve MDD çizgisini devam ettirecek aydınlara ve oluşumlara ideolojik mirasını devrederek *de jure* ortadan kalkar.³⁰

“Sola Soldan Bakmak” başlıklı metninde Başkaya, 60'lar sosyalist hareketlerinin temel zaaflarından birinin tam da demokrasiyi önemsememeleri olduğunu söyler. Ona göre “demokrasiyi önemseyip içselleştirmeyen bir politik hareket asla sosyalistlik iddiasında bulunamaz”. Halbuki 60'larda sosyalist hareketlerin

Her biri kestirme yoldan iktidarı ele geçirme peşindeydiler... Kimi bunu kır gerillası yöntemiyle, kimi şehir gerillası geliştirerek, başkaları Ordu içinde bir ayrışma yaratıp askerî bir darbeye yapmaya çalışıyorlardı. Kemalizm'in ne olduğundan habersiz olanların Kemalist orduyla devrim yapmaya kalkması elbette şaşırtıcı olmazdı ama bu tam bir aymazlıktı. Bir NATO ordusuyla devrim yapmaya kalkmanın ne demek olduğunun anlaşılması için fazla zaman gerekmedi... Kemalist ordu yüzünü önce 12 Mart 1971'de, sonra da 1980'de gösterecekti... MDD'nin teorisyeni Mihri Belli, sadece orduyu değil, devlet bürokrasinin öteki kanadını da devrimin “aslî unsuru” sayıyor ve şöyle diyordu: “Bürokrasinin kaleleri, Yargıtay, Danıştay, Yüksek Hâkimler Kurulu, Anayasa Mahkemesi, Tabii Senatörlük müessesesi... Bütün bunlar kemalist asker-sivil aydın zümrenin kaleleridir”. Mihri Belli, 1950- 1960 aralığını “karşıdevrim”, 27 Mayıs'ı devrim olarak gördüğüne göre, bürokrasinin yükseklerini de “devrimci” sayması neden şaşırtıcı olsun! Eğer Demokrat Parti'nin gelişi bir “karşıdevrimse” o zaman 1950 öncesine dönüş de “devrimci bir eylem” sayılacaktır...Resmî ideolojinin ve resmî tarihin rahle-i tedrisinden geçmenin ne demek olduğu ortada değil mi? Kendi gerçekliğine bu ölçüde yabancılaşmış bir sol hareket ne demektir? (Baskaya, 2011: 162)

Alıntıyı noktalayan soruyu, sorulduğu tarihten 41 yıl önce, 1970'te; yani henüz 60'ların sosyalist hareketleri ortadan kalkmamışken; *Soldaki Bölünmeler Üstüne*³¹

³⁰ Bu mirasın izini süren ayrıntılı çalışmalardan biri, metnimizde zikrettiğimiz Suavi Aydın'ındır. O şöyle diyor bu konuda “Bugün Yön ve MDD çizgisinin devamı olarak görülebilecek iki ana eğilim mevcuttur. Bunlardan birincisi, kendisini “ulusal sol” olarak nitelendiren ve içinde Attilâ İlhan'dan, İlhan Selçuk'a uzanan yelpazede Cumhuriyet yazarlarının ve Uluç Gürkan ve Mümtaz Soysal gibi eski Yöncüler'in bulunduğu eğilimken, İkincisi Marksist söylemi ve terminolojiyi kullanmakla birlikte, milliyetçi görünümlü, ana hareket tarzı ve ideolojik duruşu bakımından Mihri Belli'nin yetmişlerin başındaki niteliyle Kemalist küçük burjuva radikalizmini temsil eden Doğu Perinçek grubu ve onun “partileri”dir (Aydın, 2008: 475).

³¹ Mülakatı yapan kişi Çetin Yetkin'dir. Yetkin, daha sonra *Soldaki Bölünmeler Üstüne* (1970) ismiyle yayımlayacağı kitabı için birçok aydın ve politikacı ile olduğu gibi, Kemal Tahir'le de mülakat yapar. Fakat kitapta, Kemal Tahir'in söylediklerinin yirmide biri okur önüne çıkarılır. Okura önüne çıkan bölüm de Kemal Tahir'in esasen vurgulamak istediği noktaları ihtiva etmez. Daha sonra ilk kez, -aynı zamanda

kendisiyle yapılan bir mülakat vesilesiyle, aslında tam da onların, sosyalistlerin eleştirdikleri türden “Batılaşıma hareketinin bir kolu da sosyalist harekettir” diyerek, Kemal Tahir cevaplamıştı.

Edebiyat ve düşünce hayatının öne çıkan isimlerinden, dönemin siyasi hayatında yer almayanının hemen hemen olmadığı bir dönemde, hiçbir sosyalist oluşumun içinde yer almamıştı Kemal Tahir. “Ben” diyordu, “1960’tan bu yana olan sosyalist eylemleri, sosyalist olayları, sosyalist davranışları, sosyalist gruplaşmaları, müsbeti göstermesi bakımından değil, neyin olmayacağını göstermesi bakımından değerlendiriyorum. Yazıları da öyle değerlendiriyorum” (Tahir, 1973: 19). O da *Notlar*’ına Türk toplumunun demokrasiden başka hiçbir rejimle yönetilemeyeceğini yazmıştı ve belki biraz da bu yüzden yarım kalan bir hikayesinde, *Kadro Hareketi*’nin kurucularından Şevket Süreyya’yı da “Koka Kola’yı Arayan Kişi” diye hicvediyordu.

Kemal Tahir’in de bir “çıkılmaz” vardı. Ama Onun “çıkılmaz”, görmezlikten gelmek bir yana, “kalın suratlarını” aşarak, “köylüleri”, “ruhunun” derinliklerine kadar görmeye itiyordu Onu. Çünkü tam da “onların” romanını yazmak istiyordu; onları “kurtarmak” değil. Ve bir romanında, “kurtarmak” isteyenlerin ruhuna bulaşan “cıscıvık yabancı suyu”nun, onların ruhuna bulaşmadığını söylüyor ve onların “sezgilerine” derin bir itimat besliyordu. Sadece “kalın suratlarına” bakılarak Onların, “baldırı çıplak kabile toplulukları” ile bir tutulması rahatsız ediyordu Kemal Tahir’i. Çünkü, Ona “insanca” gelen, asırlarca yaşamış büyük bir medeniyetin varisiydi Türk Toplumunu ve bu bakımdan “her topluma nasip olmayan” çok değerli bir mirasa sahipti: Tarih. O, topluma baktığında işte bu “tarihi” görüyordu ve bu “tarih”, devletin ve *sosyalist* aydınların üzerinde yaptıkları fikir birliğinin aksine, Ona göre “Batılı” değildi; bunca “çabaya” rağmen olmamıştı da. Bu “çıkılmaz” romanını nihayete erdiremedi ama adını koydu: “Batı Çıkılmaz”. Bu yüzden, zikredilen mülakatın sonlarında şöyle diyordu Kemal Tahir:

bu bilgileri de aktardığımız kaynaktır- Aralık 1973’te *Türkiye Defteri Dergisi*’nde bütün olarak yayımlanır.

Şimdi tekrar tekrar okuyoruz, tekrar tekrar bakıyoruz: o kadar kendimizi Batının benzeri, o kadar tıpkısı saymışız ki Marx'ın ve Engels'in eserlerindeki -ki biz onları ezberlemeye çalışıyoruz, çünkü bu biraz da idrak edemediğimizden yani, ancak hafızlık yaparsak bir şey elde ettiğimizi zannettiğimizdendi herhalde, dikkat ettim, şimdi daha iyi farkına varıyorum- yalnız Ortadoğu ve Osmanlılık ve bilmem doğuculuk ile ilgili bütün satırları geçmişiz. Çünkü kesinlikle ilgimizi kesmişiz, biz Batıyla eşiz ve Batıdaki kanunlar aynen bizdeki kanunlardır, kabul etmişiz. Niçin dikkat edelim o zaman a canım Marx'ın Osmanlılık üzerinde söylediği bir lafa? Osmanlılıktan çıkar yol aramıyoruz ki!... Fransa'daki çıkar yol bizim çıkar yolumuz. Hele Mustafa Kemal'cilik'den sonra, biliyorsunuz, tekrar dönülmeyecek! Harf değişiklikleri falan filan... biliyorsunuz tarihle ilişkisini kesmesi bir toplumun... Tarihle ilgisini kesmesi çingene olması demektir. Aslını inkar etmek çingeneliktir diyor bizim atasözümüz. 2000, 1500'e yakın kitap çıkarmış (...) Hasan Ali Yücel denen herif, Osmanlı klasikleri yok içinde. Yahu 1941 ile 43 arası Yunanistan işgal altındaymış, 24 cilt olarak Evliya Çelebi'yi basıyorlarmış, üç cildi kalmış, faşist işgali altında iken basmışlar üç cildini. Daha bizde basılmadı. Enayi mi Yunanlılar? Eşek mi? Biz akıllı mıyız? Anladınız mı? (Tahir, 1973: 25).

Müteakip başlıktan itibaren Kemal Tahir düşüncesini “anladığımız kadarıyla” anlatmaya çalışacağız.

3. BÖLÜM: KEMAL TAHİR DÜŞÜNCESİ

3.1. Konteksti İçinde Kemal Tahir Düşüncesinin Ayırıcı Nitelikleri

[KEMAL TAHİR:] Bence herkesin, topal-kör, gücü yeter yetmez, doğru veya eğri yapacağı budur ve bunu yapmak için katiyen hataya düşmekten korkmamalıyız. Anladınız mı? Katiyen... Çünkü neyin hata olduğunu pek idrak edemiyoruz, hiç hazırlığımız yok bizim, bize hiçbir kuvvet yardımcı değil, evvelden hiçbir hazırlık gelmemiş.

ORHAN KEMAL: Nasıl değil yahu, nasıl değil be kardeşim. Nasıl söylüyorsun Kemal bunu sen? Nasıl hazırlıklı değil. Her bakımdan ilim bizim için...

KEMAL TAHİR: İlimin, bizimle ilgisi yok. Biz ilmi kullanamıyoruz. İlimi kullanmak şu demek beyim, kullanmak şu demek: İlimden bir satır okudun mu, onu idrak ettin mi? Bak dinle şimdi. İlimden, bak ağıam, ilimden bir tek satır okudun da idrak ettin mi? Bunu idrak کافی değil. Bunu idrak ilmi kullanmak değil. Alman ilmi diye, yani Alman milleti...

ORHAN KEMAL: Alman ilmi diye bir ilim yok.

KEMAL TAHİR: Var, bak nasıl var beyim. Alman milletini izah etmeğe kullanılıyor. Herif bir tek satır öğreniyor, bir tek formül öğreniyor, bunu hemen benim memleketime nasıl tatbik ederim, diye düşünüyor. İlimle ilgilenmek bu demek. Yoksa biz entelektüel insan yetiştirmemiş değiliz. Bizim Avrupa çapında...

ORHAN KEMAL: Dünyanın neresinde olursa olsun (*elindeki kibrit kutusunu havaya atarak*) arzın merkezine düşer mi, ilim bu yahu.

KEMAL TAHİR: Yok yahu, alakası yok... Bizde arzın merkezine düşmez işte. Bizde arzın merkezine düşmez bu.

ORHAN KEMAL: Nereye düşer?

KEMAL TAHİR: Bizde başka bir yere düşer işte. La havle... Bir yere düşer bu. Berbat bir yere düşer bizde.

MAHMUT MAKAL: Arkadaş kısa keselim.

ORHAN KEMAL: Yahu saat bir oldu, vapuru kaçıracağız. (*Birlikte gidelim vapuru kaçıracağız sesleri*)

KEMAL TAHİR: Her zaman vapur var, korkma.

Beş Romancı Köy Romanı Üzerinde Tartışıyor, 1960, s.89

1959 yılında, *Pazar Postası Dergisi*'nin düzenlediği, daha sonra Turhan Tükel tarafından *Beş Romancı Köy Romanı Üzerinde Tartışıyor* (1960) ismiyle kitaplaştırılacak olan bir açık oturum yapılır. Katılımcılar, Kemal Tahir, Orhan Kemal, Fakir Baykurt, Mahmut Makal ve Talip Apaydın'dır. Köy romanı konusunu tartışmak üzere tertip edilen bu oturum Kemal Tahir'in aralıklarla belirttiği birkaç görüşünden sonra, adeta tarafların Kemal Tahir ve "Kemal Tahir karşıtları cephesi"ne dönüştüğü bir

münazara halini alır. Katılımcılar her konuda görüş birliği etmişçesine Kemal Tahir'e karşı bir tutum takınır ve bu durum oturum sonlanana dek devam eder. Eğer Kemal Tahir düşüncesi tek bir cümle ile anlatılmak istenseydi, belki de o cümle, hemen her konuda içinde bulunduğu entelektüel yalnızlığı belgeleyen bu oturumda, herkesten son sözleri alınırken sıra kendisine geldiğinde, Kemal Tahir'in söylediği o son söz olurdu: "Ben mutabık değilim..."

Gerçekten de sosyalist bir entelektüel olarak Kemal Tahir, buraya kadar tartışma konusu etmiş olduğumuz olgulara dair kendi kontekstindeki genel kanaatlerin hiçbirisiyle mutabık değildir. Aynı bir bölümde incelenecek olan Kemalizm haricinde kalan diğer konularda, Kemal Tahir'in görüşlerine geçmeden önce, genel eğilimlerle mutabakat halinde olmayışının, Kemal Tahir entelektüel kişiliğinin, Onu konteksti içinde ayrı bir yere koyan ve aynı zamanda kontekstinden günümüze getiren, bugün hala yaşatan ve yaşatacak olan bazı öncü ve ayırt edici özellikleri üzerinde durulmalıdır.

Hiç şüphesiz bu bakımdan Kemal Tahir'in konu edilmesi gereken ilk özelliği, tarihe vermiş olduğu önemdir. Kemal Tahir'in *Notları*'na bakıldığında tarih okuması konusunda göstermiş olduğu çabanın kapsamı ve derinliği gerçekten çarpıcıdır. Kemal Tahir'i konu ettiği akademik çalışmasında Sevim'in bu noktaya, "1960'lı yılların başında, ancak idealist ve profesyonel bir tarihçinin gösterebileceği bir gayret" (2003, s. 25) diyerek dikkat çekmesinde büyük bir haklılık payı vardır. Sevim'e itiraz edilebilecek nokta, Kemal Tahir'in bu gayretini 1960'lı yılların başı itibariyle başlatmasıdır. Oysa Kemal Tahir'in tarihe yönelmesini Onun mahkumiyet yıllarına kadar geriye götürmek mümkündür. Mahkumiyet hayatı Nevşehir'de sürerken, daha sonra eşi olacak olan Semiha Hanım tarafından maddi nedenlerden dolayı tedarik edilemediği için kendisine ulaştırılmadığı anlaşılan *Naima Tarihi* hakkında, 14.06.1949 tarihli mektubunda Semiha Hanım'a şöyle yazmıştır: "Sakin canım sıkılır diye üzülme... **Naima Tarihi** (50) lira eder sevgilim. Hatta param olsa (100) lira da eder. Yalnız benim işimi tek başına bu tarih göremez. Esasına bakarsan, bütün Osmanlı tarihleri, Solakzade, Peçevi, Naima, Hammer, Cevdet Paşa, Kamil Paşa, Namık Kemal, Ahmet Rasim, Ahmet Refik tarihleri lazım. Bir tarihi roman yazmak için ayrıca hazine evrakı gözden geçirmek, müzelerde tetkikat yapmak icap ediyor" (1993, s. 285). Nitekim, Kemal Tahir düşüncesi üzerinde en önemli referanslardan birisi olan Selahattin Hilav da "Kemal Tahir ve Tarihi Kavramak" (1974) adlı metninde, Kemal

Tahir’de 1960/61 tarihleri için, “gözlemleri ve sezgileriyle geçmiş hakkındaki bilgileri arasındaki uyumsuzluğu çözmeye işine girişmiştir artık” der ve ilgilendiği çalışmalara dair kendi tanıklıklarıyla önemli bilgiler aktarır:

Osmanlı tarihi söz konusu olduğu zaman, önemli dış kaynakların yanı sıra, K. Tahir'in üzerinde en fazla önemle durduğu çalışmalar, Fuat Köprülü'nün araştırmalarıydı. Ayrıca, Prof. Ömer Lütfü Berkan'ın, Mustafa Akdağ'ın, Halil İnalçık'ın, Uzunçarşılı'nın eserlerini ve ayrıca **Netayic'ül - Vukuat** ya da **Cevdet Paşa Tarihi** gibi kısmen bilimsel ve eleştireci bir görüş taşıyan kitapları sürekli olarak okuyordu. (K. Tahir'in “Tarih Üzerine Notları”³² yayımlanacak olursa bu alandaki çalışmaları sırasıyla ve ayrıntılarıyla ortaya çıkacaktır. Ben burada, kendi bildiklerimi açıklayarak üzerime düşen tanıklık görevini yerine getirmeye çalışıyorum.) Ayrıca, Doğu kültürünün ilgi çekici ürünleri olan ve sosyal konularda bilgi edinmek isteyenlerin mutlaka başvurmaları gereken siyasetnamelerin üzerinde duruyordu. Bunlar arasında siyasetname türünün bizim açımızdan en önemli örneği olan Nizam'ül Mülk'ün **Siyasetname**'sini ve bir ahlâk kitabı özelliğini de taşıyan **Kabusname**'yi saymam gerekir; Ama bütün bu eserlere yönelişinde, Fuat Köprülü'nün bir incelemesinin “yol gösterici” ve “iletken” rol oynadığını sanıyorum. Bu inceleme, **Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bâzi Mülâhazalar** adını taşır ve 1931'de yayımlanmıştır [Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası]. 1963 ya da 64 yılında olmalı; Suadiye'de, Çınardibi'ndeki küçük evinde, bir akşam vakti, sofraya oturulmadan önce, paketler halinde gönderilmiş olan ve içinde bu incelemenin de bulunduğu kitapları açarken K. Tahir'in duyduğu heyecan ve sevinci çok iyi hatırlıyorum (s. 9).

Gerçekten de Kemal Tahir'in notlarına bakıldığında, örneğin Mustafa Akdağ'ın *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi ve Celali İsyanları* gibi, alıntıda zikredilen tarihçilerin araştırmalarının ve eserlerinin tahlili ile meşgul olduğunu görülür. Hilav, alıntıda zikredilenler dışında Kemal Tahir'in, yine Köprülü'nün, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* isimli eserini de dikkatle incelediğini; “Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları” isimli incelemesinin yerinin ayrıca belirtilmesi gerektiğini söyler. Hilav'dan aktarılması gereken bir başka ayrıntı, Kemal Tahir'in, Marx ve Engels'de Doğu toplumları ve dolayısıyla Osmanlılık ile ilgili araştırmaları sırasında karşısına çıkan iki eserdir. Bunlardan biri, Karl A. Wittfogel'in Fransızcaya çevrilen *Oriental Despotism: A comparative Study of Total Power*, diğeri Mısırlı düşünür Abdül Malek'in *Égypte, Société Militaire* adlı eseridir. Araştırmalarının neticesinde Marx'ın ATÜT teorisi gibi, dönemin toplum yapısı tartışmalarına önemli bir etkide bulunmuş bu çalışmalara da dikkat çeken ilk kişi Kemal Tahir olmuştur.

³² Kemal Tahir'in, bir telif eser olarak tasarladığı bu çalışma ne yazık ki yayımlanamamıştır. Ölümünden sonra derlenerek yayımlanan notları ile karıştırılmamalıdır.

Malek'in çalışması üzerinde durmuş olmasının da özel bir önemi vardır. Kemal Tahir'in, daha önce bahsettiğimiz üzere, yapılan sosyalist devrimle dönemin entelektüellerinin daima gündeminde olan Mısır ile alakalı bu çalışmayla ilgilenmesi de diğerlerinden farklıdır. Bu hususta Kayalı, "diğerleri Orta-Doğu'daki somut uygulamaların peşinde iken O, farklılığın izah tarzını formüle etmeye çalışmıştır" (2000, s. 48) demektedir.

Kemal Tahir'in tarih okumalarından edindiği birikimi, Osmanlı'nın kuruluşu özelinde sanatlaştıran *Devlet Ana* eseri hakkında, Mehmet Seyda tarafından *Türk Romanı* (1969) ismiyle yayımlanan bir açık oturumda söyledikleri de bu bağlamda aktarılmaya değerdir:

Osmanlı İmparatorluğunun ilk devrelerine ait tafsilâtın da burada bir başka özelliği var. Bizim Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunun tarihleri ancak 150 sene sonra, Fatih devrinde yazılmıştır. En eski yazılı vesika, Ahmedî Tarihi adıyla nazım olarak yazılmış, 126 sene sonraya ait olduğu söylenen 30 sayfa kadarlık bir parçadır. Kuruluş döneminden hiçbir vesika kalmamıştır. Sultan Orhan'a ait olduğu söylenen bir iki vakfiyeden başka, ayrıca, Timurlenk vakası da belki var olan vesikaları ve kayıtları tamamen silmiş süpürmüştür. Binaenaleyh, bizim ve bütün dünyanın bugün, Osmanlı İmparatorluğunun doğuşu üzerinde hiçbir esaslı, dayanılır ve güvenilir bilgisi yoktur. Var olan derme çatma bilgiler de çeşitli dillerde yazılmış kitaplarda, hep parça parça kalmıştır. O kadar garip bir talihi vardır ki Osmanlı doğuşunun, Bizans, o zaman her şeyi kaydettiği halde, (kilise dolayısıyla ve bizzat Bizans büyük bir merkezî toplum olduğu için) Osmanlıların uzun süre farkına varmamıştır. Yani, Bizans'a da, önemsiz Anadolu beyliklerinden biri gibi görünmüştür Osmanlılar. Bu yüzden onlarda da esaslı, belirleyici bir kayıt bulamıyoruz. Biz *Devlet Ana*'da, iki aylık bir devreyi anlatırız. İki aylık devrede topladığımız şeylerin hiçbiri öyle kolayca tarih kitaplarında, ansiklopedilerde, makalelerde bulunur şeyler değildir. Hepsi, iğneyle kuyu kazarcasına elde edilmiş, yan yana getirilmiştir. Elimizde olsaydı belki daha da çok bilgi katardık. Bulabildiğimizin azamîsini kullandık. Bence kitabımıza zarar vermedi, çünkü yetmedi. Tafsilât bence azdır bile (s. 82-83).

Devlet Ana'da Ahilik ekseninde görüldüğü üzere, Kemal Tahir'in araştırmalarının kapsamında, örneğin Selçuklu'da Haşhaşilik, Osmanlı'da Alevilik, Şiilik, Batınîlik gibi kültürel boyutları olan konular da vardır. Yine bu ve önceki alıntılardan da anlaşılacağı üzere Kemal Tahir'in tarih okumaları Osmanlı üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, onunla sınırlı değildir. Okumalar, Bizans'a, hatta -sınırlı da olsa- Anadolu'da kurulmuş Eti, Frig, Urartu ya da eski Mezopotamya uygarlıklarına kadar geriye gider. Ayrıca zikredilen tarihçilerimizin başka çalışmalarının yanı sıra, yabancı tarihçilerden Wittek, Toynbee, Gibbons da Kemal Tahir'in notlarında sıkça geçen isimlerdendir. Kemal Tahir'in Osmanlı özelinde tarihe ilgisinin, elbette klasik dönemiyle sınırlı olmadığı, yıkılışına kadar geçen sürecine dönük de aynı gayreti sergilediği bilenecek olursa, zannımızca Kemal Tahir düşüncesinin tarihle olan

derinlikli bağlantısı yeteri kadar vurgulanmış olacaktır. Kemal Tahir düşüncesi üzerinde bu vurgunun yapılması birkaç açıdan oldukça önemlidir.

Öncelikle, Kemal Tahir'in tarihe verdiği ağırlığın, düşünsel kontekstinde Onu ayırıcı kılan niteliklerden biri olduğunu söylemek gerekir. Sol düşünce ekseninde söz konusu dönemde, entelektüellerin ağırlıklı olarak meşgul oldukları sahalarda, başta iktisat olmak üzere, felsefe, siyaset bilimi ya da sosyoloji iken, Kemal Tahir ile birlikte öncelik sıralamasında tarih, başa geçmiştir. Bu konuda Selahattin Hilav, yukarıda zikrettiğimiz metninde şöyle diyor: “Bugün en basit bir eleştiri yazısı yazmadan önce, hemen herkesin Osmanlı toprak düzeninden, reayadan, berayadan, ilmiyeden, seyfiyeden, mülkiyeden söz etmesi; Feodalite sorununa değinmesi; ilerencilik – gericilik üzerinde düşünmesi; ideoloji ve marksizm çatışması üzerinde durması K. Tahir'in yaptığı çalışmaların sonucudur” (1974, s. 18). Kemal Tahir'in üstlenmiş olduğu bu öncü rolün beraberinde Kemal Tahir düşüncesine getirdiği bir diğer nitelik, kendini toplum yapısına bakışında gösterir. Çünkü Kemal Tahir'e göre, Osmanlı toplum yapısı, kesinlikle feodal değildir; Osmanlı, kendine özgü nitelikleri olan, bu nitelikler göz önünde bulundurularak incelenmesi gereken bir devlet ve toplum yapısına sahiptir.

Kemal Tahir'de Osmanlı ve dolayısıyla Türkiye toplumunun feodal olmadığı, feodalite ile açıklanamayacağı da 60'lı yıllar itibariyle oluşmuş bir düşünce değildir. Bunun en büyük kanıtı 50'li yıllarda yayımladığı köyde geçen romanları (Kemal Tahir romanda köy-şehir ayrımını kabul etmez; girişte zikredilen açık oturumun önemli polemik konularından birisi de budur) ve yine aynı dönemde eşkıyalık olgusunu incelediği *Rahmet Yolları Kesti* (1959) romanı'dır. Kemal Tahir'in köyde geçen romanlarının hiçbirinde, ağalık ve köylülük olguları ve bunlar arasındaki ilişkiyle yansıtılan toplum resmi, Batılı anlamda tipik feodal özelliklere sahip değildir. Benzer şekilde Kemal Tahir'e göre eşkıyalık olgusunun ve eşkıya hareketlerinin toplumsal değişim üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Söz konusu romandan kısa bir zaman önce yayımlanan Yaşar Kemal'in *İnce Memed* romanına karşılık olarak kaleme alındığı düşünülen (Kemal Tahir “orta sınıf yarı-aydınları arasında yayılmak istenen bir yanlışı düzeltmek” için yazdığını belirtir) bu harikulade romanındaki “eşkıya”, gerçekten de *İnce Memed*'in taban tabana zıddıdır. Kemal Tahir'e göre son derece merkezi olan Osmanlı'da eşkıya, devlet idaresi çeşitli sebeplerle zaafa uğradıktan ortaya çıkan “soyguncular”, “kanunsuzlar”, “hırsızlar”, “yol kesiciler”dir ve merkezi devlet güçlü

olduğu sıralarda hiçbir eşkıyalık faaliyetini uzun süre yaşatmamış, cezasız bırakmamıştır. Nitekim Kemal Tahir'in romanında "eşkıyalar", köylünün "rahmet" dediği yağmurun "yolu kesmesi" ile jandarmalarca yakalanır. Bu konuda belirtilmesi gereken önemli noktalardan biri, Mustafa Akdağ'ın 1963'te yayımlanan *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi ve Celali İsyanları* kitabının "Celaliler" konusunda Kemal Tahir'in düşüncelerine paralel araştırma sonuçları ihtiva etmesidir. Nitekim Kemal Tahir'in *Notlar*'ında, kitabın Kemal Tahir tarafından tahlil edildiği ve paralelliklerin altı çizildiği görülmektedir. Bkz. (Tahir, 1993a: 25 vd.) Örneğin kitabın 61 nolu sayfasındaki verilerden hareketle (sayfa Kemal Tahir tarafından belirtilir) Kemal Tahir, döneminin yaygın kanaatlerini eleştiren şöyle bir çıkarsama yapar: "Celalileri halk hareketi sayanlar, Osmanlı Tarihi'nin özelliklerinden habersiz buldukları için, İl erleri Milis teşkilatından da habersiz kalmışlar, eşkıya kapıkullarını temsil eden Celalilere karşı, İl erleri teşekküllerini kurup denetlediklerini için, bütün Osmanlı çağlarında Kadıların halktan yana olduklarını, böylece devşirmeciliğe karşı, yerli Anadolu Türklüğüne daha yakın bulduklarını görememişlerdir. Bu göremeyişte, Kadıların, batılı Kilise keşişlerine benzetme kaytarmacılığının da çok büyük etkisi olmuştur. [...] Kilisenin egemenliği, devlete karşı bağımsızlığı burada görülmez" (Tahir, 1993a: 28,29). Bu konuda kendisiyle yapılan bir röportajda, dönemin sıcak gündemindeki yerini daima koruyan toprak reformu meselesine gönderme yapacak şekilde, "*İnce Memed*", *fukara tek başına toprak reformu yapıyor. Hiç böyle bir şey olur mu? Şimdi Cumhurbaşkanı bile toprak reformunun ne demek olduğunu bilmiyor, kaldı ki o zaman İnce Memed toprak reformunu ne bilecek...*" diyerek bu bağlamda söz konusu romanın mahiyetine dair görüşünü de ortaya koyar (*Türkiye Defteri*, 1974, S. 4, s. 5.). Bu bakımdan Eğribel bir çalışmada haklı olarak, Kemal Tahir'in, tarih yorumuyla, 1950'lerin başı itibarıyla resmi ve sol ideolojiden ayrıldığını şöyle belirtir:

Kemal Tahir erken denebilecek bir dönemde, 1950'lerin başından itibaren resmi ideolojiden/tarih anlayışından ve onun sosyalist yorumundan kopmuştur. Halkın çıkarının, Batıcılığa karşı bir tarih anlayışının ve sosyalizmin savunucusu olmuştur. Kendi adıyla yayımlanan ilk romanlarında (Esir Şehrin insanları, Köyün Kamburu ve Yedi Çınar Yaylası ve Rahmet Yolları Kesti) devletin Batıcılığa siyasi seçimine bağlı olarak Tanzimat'tan Cumhuriyet'e düzendeki değişiklikleri ele alırken, bu değişikliklerin ortaya çıkardığı toplumsal çürüme ve bozulmaya, mülkiyet ilişkilerine dikkat çeker. Bu değişim içinde toprak ağalığı ile eşkıyalık arasındaki kurduğu bağlantıyla, Yaşar Kemal'in İnce Mehmet romanıyla yaygınlık kazanan, eşkıyayı düzene/devlete başkaldırının bir sembolü hâline getiren sosyalizm anlayışıyla da ters düşer (Eğribel, 2010: 175).

Yeniden Kemal Tahir'in Anadolu toplumunun feodal olmadığı görüşüne dönecek olursak, bu, tam da Kemal Tahir'in yerli tarihçilerimizin araştırmalarına eğilmesini açıklayan bir şeydir çünkü, aktarmış olduğumuz metninde Hilav, Kemal Tahir'deki bu yaklaşımı -verdiğimiz alıntıda- zikrettiği tarihçilerimizin de paylaştığını belirtir. Örneğin Kemal Tahir'in oldukça önemsemiş olduğunu söylediği, Köprülü'nün "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bâzı Mülâhazalar" adlı incelemesindeki tezini, Hilav şöyle özetler: "Köprülü, bu incelemesinde, Yakın Doğu ve Osmanlı İmparatorluğu üzerinde çalışan Batılı otoritelerin görüşlerini ve Osmanlı kurumlarının Bizanslı'lardan alındığı konusundaki iddiaları özetledikten sonra, kendi araştırmalarının sonuçlarını açıklar ve Osmanlı İmparatorluğunun, sosyal yapı bakımından önce Selçuklulara daha sonra Orta Çağ İslâm İmparatorlukları çevresine bağlanması gerektiğini ve kendine özgü yanlar taşıdığını; içinden çıkmış olduğu dünyayı aşan bir ekonomik, sosyal, politik yapı olduğunu gösterir" (Hilav , 1974: 9). İlerleyen satırlarda, "Köprülü'nün hemen bütün çalışmalarında Anadolu Türk toplumunun kendine özgü ekonomik-sosyal yapısının, tüm olarak, gerektiği gibi incelenmemiş olduğunu, yani sorunsal (problematik) bir yan taşıdığını söyler ve bu durumun, kaynak eserlerin az olmasından ve elde bulunanların gerektiği gibi tanınmamasından ve gerektiği gibi incelenmemesinden ileri geldiğini belirtir" diyen Hilav, aktardıklarını Kemal Tahir ile şöyle ilişkilendirir:

Konunun sorunsal yanı, hem Kemal Tahir'in genel düşünüş tarzına (hazır çözümlerden tiksinen, şüpheli, irdeleyici ve külyutmaz bir düşünüşdür bu), hem de klasik marksist şemalar ve resmi ideolojik görüş (yani Tanzimat'tan gelerek İttihat Terakki hareketinden geçen ve Cumhuriyet devrinde pekişip biricik hakikat gibi kabul edilen ideolojik tarih görüşü) ile tarih gerçekleri arasında gördüğü bağdaşmazlığa uygun düşüyor; bu bağdaşmazlığı dile getiriyor ve haklı çıkarıyordu. Köprülü'nün şu araştırma konuları üzerinde durması, şüphesiz ki, K. Tahir'in özellikle ilgisini çekiyordu: Orta Çağ İslam ve Türk tarihinin bir bütün meydana getirmesi; mahalli ayrılıklara rağmen sosyal ve politik tarihte büyük benzeşmelerin görünmesi; Selçuk Anadolu'sunda toplumsal kurumlar (devlet kanunları, ordu, memuriyet, vergi, gümrük, şehir teşkilatı, toprak sorunu) incelenirken İran, Mısır ve Suriye'deki Büyük Selçukluların, İlhanlıların, Memlukların çok iyi bilinmesi gerektiği; bu çeşit **karşılaştırmalı** (comparative) bir metot kullanılarak, **mahalli ayrılıkların** (yani genel tarih çerçevesi içinde içinde özele) ortaya konulması vb. Ayrıca konunun bütün sorunsallığına rağmen, Köprülü, Osmanlılığın, küçük bir aşiretten çıkmış bir imparatorluk olarak düşünülemediği sonucuna varıyordu (Hilav, 1974: 10).

Günümüzde, düşünce sistemlerinin genelinde düşünsel perspektiflerin, *evrenselden, yerele* doğru yöneldiği; araştırma olgularının daha çok yerel/mahalli ve kültürel boyutları ön plana alınarak yapıldığı ve bu bakımdan toplum ya da insan

araştırmalarında, tarihsel zeminin ve gelişimin vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Kemal Tahir'in, tarihi, merkezi bir konuma yerleştirmesiyle hem ölkemizin sol düşünce tarihi açısından öncü ve ayırıcı bir yere sahip olduğunu hem de tarihe, yerel ya da kültürel boyutları ön plana çıkarılmış bir eğilim içinde bakması -ki bu Onun Marksizme bakışı içinde geçerlidir- bakımından, günümüzün düşünce dünyası içinde önemli imkanlar taşıdığını söylemek gerekir. Örneğin aynı bağlamda, daha 90'lı yılların ortasında, kontekstiyle mukayeseli olarak yapmış olduğu bir Kemal Tahir değerlendirmesinde, günümüzde Kemal Tahir hakkında yaşıyan en yetkin referanslarından birisi olan ve bu bakımdan çalışma boyunca sık sık zikredeceğimiz Kurtuluş Kayalı şöyle diyor:

kültürün biraz daha değişik tarzda anlaşılmaya çalışılması, Osmanlılık ve tarih ilgisini öne çıkarmaktadır. Gelişimin doğrultusunu göstermesi bakımından 1960'lı yıllara göre 1990'lı yıllarda, yani otuz yıl arayla Kemal Tahir'in tarih ilgisinin ve özellikle Osmanlı tarihini önemsemesinin Türkiye'nin neredeyse hemen her tür entellektüeline sirayet etmiş olması önemlidir. Anlaşılabilceğı gibi bir evrim söz konusudur ve bu durum aşağıda belirtilecek şekilde kendini hissettirmektedir. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Türkiye'de iktisatçı, sosyolog, siyaset bilimci ve hatta daha dar anlamda anayasa hukukçusu olarak nitelenen, bu bilim dallarının uzmanları olarak düşünölen bilim adamları artık yavaş yavaş tarihçi olarak nitelenir olmuşlardır. Bu tür entellektüelleri hem kendileri hem de başkaları artık tarihçi olarak görmektedir. Bu durum yoğun olarak tarihin ve tarihçinin sosyal bilim araştırmalarının merkezine oturduğunu göstermektedir. Bunun yanında bir biçimde tarihle ilgili varsayılanlar yahut da daha sonra tarihe yönelenler Cumhuriyet döneminin sorunları üzerinde odaklaşmaktan ziyade Osmanlı toplumu üzerinde yoğunlaşır olmuşlardır. Bunu burada isimlendirmenin mantığı yoktur; ama, Türkiye'nin artık adı tarihçiyeye çıkmış neredeyse her entellektüeli ile 1960'lı ve 1970'li yıllarda Osmanlı toplumuyla ilgileneceğini hayalinden geçirmeyen düşünce adamları, Osmanlı toplumu konusunda yoğunlaşmışlardır. Gene bununla paralel olacak bir şekilde önceden tarihçi olan düşünce adamları 1960'lı yıllarda pek fazla ilgi çekmezken, yaşıyan tarih kesitinde önemli entellektüeller olarak anılmaktadır. Örneğin, Halil İnalçık'ın 1990'lı yıllarda yoğun olarak ilgi çekmesinin, yaygın sayılabilecek bir şekilde okunmasının arkasında bu durumu aramak gerekecektir. Dolayısıyla tarihin ve kısmen bununla bağlantılı olarak Osmanlı tarihinin yeniden gündeme girmesi Türkiye'nin entellektüel ortamını bariz olarak değiştirmektedir. Bu değişen entellektüel ortamda da Kemal Tahir'in düşünce adamı olarak farklılığı belirginleşmektedir (Kayalı, 1995: 115).

Kayalı, tarihe karşı hassasiyetin, en azından bir yanıyla "tarihçi" olmanın, günümüzde, entelektüelliğın gereklerinden biri olarak sayıldığını ve hak eden veya etmeyen, 60'lı yılları tecrübe etmiş kimi entelektüellerin günümüzde bu kimliği taşımasına rağmen, 60'lı yıllarda da meslekten tarihçi olan isimlerin o yıllarda, "bugünün tarihçilerinin/entelektüellerinin" ilgisini hiçbir şekilde çekmediğini fakat aynı tarihlerde Kemal Tahir'in, tarihe ve yerli tarihçilere bu ilgiyi gösterdiğini vurgulamaktadır. Halbuki bu tarihlerde örneğin Köprölü gibi bir tarihçi, çalışmalarında

yerel ya da kültürel bir takım özgüllüklere dikkat çekmesi nedeniyle Marksistler arasında “yöntemsiz” olarak nitelenmiştir. Kemal Tahir ise, “Kültürel alandaki farklılardan da bahsettiği için hemen herkesin yöntemsiz olarak niteledikleri Osmanlı tarihçilerinin temel metinlerinin ayrıntılı ve ciddiye alınarak okunması gerektiğini belirtmiştir (Kayalı, 2000, s. 52). Kayalı’ya göre, Kemal Tahir’i yaşadığı ve ürettiği tarih kesitinde değil, günümüzde yaşatan, günümüz entelektüellerinin çağdaşı kılan tam da -bugün fazlasıyla önemli hale gelmiş bulunan- tarihe, yerel, kültürel boyutlarını göz ardı etmeyecek şekilde bakmaya gayret etmesidir. Kemal Tahir’in tarih ile ilişkisi, çalışmanın Ona ayrılan kısımlarının her birinde buraya kadar aktarılanlar dışında da çeşitli yanlarıyla vurgulanmayı gerektirecek özelliklere sahip olduğundan, şimdilik bu vurguyu burada noktlayıp, Kemal Tahir’in, Kemal Tahir düşüncesinin, konteksti içinde Onu özel kılan bir başka niteliğini belirtebiliriz. Fakat bu vurguyu sonlandırmadan, duygulu bir mektubu vasıtasıyla söz ettiğimiz *Naima Tarihi* hakkında, Kemal Tahir’in notlarında geçen şu satırları aktarmak anlamlı olacaktır: “15 yıl içinde not olarak Naima’yı üçüncü okuyuşumdur. Gene de Osmanlılığı aydınlatan yeni ipuçları buldum” (Tahir, 2016a: 152).

Kemal Tahir’in bir başka niteliğinin açıklığa kavuşturulması için Kayalı’nın, entelektüel ortamının genel ve belirgin bir özelliği olarak, 60’lı yıllara dair dikkat çektiği bir noktayı belirtmek yararlı olabilir. O nokta, dönemin “akademisyen ve entelektüellerinin dar alanlarda uzmanlaşmalarıdır” ve bu nedenle “düşünce adamları diğer alanlardaki gelişmelerle bir nebze ilgilenseler de toplum problemlerinin anlaşılması ve bunların çözüm yollarını apaçık malum formüllerle başarılacak gibi düşünmektedirler.” Bu nedenle 1960’lı yıllarda, “toplum gerçekleri” diyor Kayalı, “basit, halledilmesi kolay matematiksel işlemler olarak anlaşılmıştır. Kayalı’ya göre yine bu nedenle, bahsi geçen “dönemde anayasa hukukçularının ve iktisatçıların toplumun öne çıkan entelektüelleri olmaları tesadüfi değildir” (Kayalı, 1995: 115).

Kontekstine hakim olan bu tek boyutlu entelektüel/bilimsel faaliyet anlayışının dışında oluşu, Kemal Tahir düşüncesinin bir başka niteliğini ortaya çıkarır: *disiplinlerarasılık*. Kemal Tahir’in tarih çalışmalarına verdiği özel öneme yaptığımız baskın vurgu, Kemal Tahir’in tarih dışında kalan sosyal bilim dalları ile yeterince ilgilenmemiş olduğu hissine neden olabilir. Oysa tam aksine Kemal Tahir, entelektüel vasıfları arasında öncelikli olan sanatçılığının gereği olarak teorik boyutta

sanat/edebiyat haricinde düşüncesini, sosyoloji, iktisat, felsefe, siyaset, psikoloji, antropoloji ya da folklor gibi sosyal bilimlerin birçok dalıyla beslemiştir. Bu konuda gerçekten dikkat çekici örneklerden bazıları da Kemal Tahir'in yoğunlaştığı konulardan biri olan “dil” üzerinden verilebilir. Kemal Tahir'in, etimoloji haricinde, entelektüel/bilimsel hayatımız açısından çok da uzun bir geçmişe sahip olduğu söylenemeyecek, linguistik, semantik, semiyoloji, morfoloji gibi alanlarla da ilgilendiğini görüyoruz. Bu bakımdan Kemal Tahir'in notlarında, sadece Marx'a ya da Engels'e değil, Foucault'ya hatta Heidegger'e de rastlamak mümkündür. Örneğin, “*Dil, insanın evidir*” sözü, Kemal Tahir'in notlarına Heidegger'den kaydettikleri arasındadır (Tahir, 2016b: 66).

Bu bakımdan Kemal Tahir, başta Marksizm olmak üzere, kimi önemli konuların üzerinde gerektiği kadar durmamalarından dolayı aydınları eleştirir. “Türkiye aydınlarının -bilhassa halkçı aydınların- roman Fransız gerçekçi-romantiklerini söz gelimi George Sand; sosyolojide Sain Simon, Fourier'i bile anlayamamaları üstünde dikkatle durmak gerekir. Nitekim bunlar, Alman romantik felsefesini de anlamamışlardır” (Notlar 13, s. 45) sözleri bu eleştirilerden biridir. Fakat bu çok boyutlu düşünsel faaliyet, kendini en çok döneminin önde gelen düşünce adamlarının, sosyologlarının, siyasetçilerinin ya da gazeteci/yazarların, yakın ya da uzak tarihe dönük tarih, Batılılaşma, toplum yapısı konulu çalışmalarına dönük yapmış olduğu tahlillerde ve eleştirilerde gösterir. Bunlar arasında Niyazi Berkes, Behice Boran, Muzaffer Sencer, Cavit Orhan Tütengil, Sabahattin Selek, Doğan Avcıoğlu gibi isimler örnek gösterilebilir. Bunun yanında yine aynı dönemde entelektüellerin düşünceleri üzerinde fazlasıyla tesirde bulunmuş yabancı yazarların fikirleri de Kemal Tahir'in sorgulamalarına konu olur. Bunlar arasında, ilgili dönemde en fazla öne çıkmış olan isimlerin başında gelen Maurice Duverger ve Roger Garaudy de vardır.

Çeşitli nedenlerle şiddetli şekilde eleştirdiği Batılılaşma olgusuna dair Kemal Tahir'in yaklaşımının neticesinde, Batılılaşma bağlamında yakın ve uzak tarihimizin politikaları, modernleşme pratikleri gibi, daha önce zikredildiği üzere mevcut haliyle Batılılaşmanın bir uzantısından ibaret saydığı sosyalist düşünce ve hareketler de söz konusu şiddetli eleştirilerin merkezinde yer alır. Aslında tam da Batılılaşmaya dair yaklaşımıyla, Kemal Tahir'i kontekstinin entelektüel ortodoksisinden ayıran ve bu yönüyle de öncü kılan niteliklerinden birisine daha temas etmiş oluyoruz: Bir “uygarlık”

ideali olarak Batı/laşma karşısında Kemal Tahir ya da Doğuyu tek başına savunan bir sosyalist.

Kemal Tahir'in Batılaşma karşısında takındığı eleştirel tavır, düşüncesinin en önemli karakteristiklerindedir. Onda, eleştiriye konu olup da Batılaşma dışında kalan çok az şey vardır. Kemal Tahir'de kıyasıya eleştirilere dönüşen hemen her konu, fazlasıyla kapsamlı bir Batılaşma eleştirisine gömülü haldedir. Bu bakımdan Kemal Tahir'de Batılaşma konusuna, hem ağırlıklı olarak Kemalizm bahsinde yoğunlaşacağımızdan hem de konunun işlenmesi, Ondaki düşünsel serencam ve bunun neticesinde Onun düşünce sisteminin çerçevesini çizen Doğu-Batı ayrımının -ki bu ayrı bir başlığın konusudur- üzerinde durmayı gerektirdiğinden, şimdilik yalnızca, kontekstindeki genel eğilimle mukayese edildiğinde Kemal Tahir'in bu konudaki ayırıcı yönünü ortaya koyacak şekilde temas etmek durumundayız. Hatırlanacak olursa, önceki başlıklarda dönemin entelektüelleri arasındaki genel bir eğilim olarak Batılaşmaya bakışta Osmanlı-Cumhuriyet ayrımı yapıldığından bahsedildi. Buna genel yaklaşıma göre, Osmanlı'da modernleşme çabaları, Batının uydusu olmakla sonuçlanmışken, yani modernleşme Osmanlı'da Batılaşma iken, -çok partili hayata geçiş yıllarına kadar- Cumhuriyet dönemi modernleşmesinde bu durum değişmiş ve “çağdaşlaşma” halini almıştır. Fakat Kemal Tahir, mutabık değildir.

“Bela”, “hastalık”, “koma”, “intihar”, “gaile”, “çöküş”, “felaket” “kıyamet”, “ölüm”, “ihamet”, “çirkef çukuru”, “aldatmaca”, “cahillik”, “hokkabazlık”, “kaytarmacılık”, “madrabazlık”, “maskaralık”, “namussuzluk”... Bunlar, üzerinde almış olduğu sayısız notta, Kemal Tahir'in sert eleştirilere tabi tuttuğu Batılaşmayı tanımlarken en sık kullandığı sıfatlardır. Biraz önce bahsedildiği üzere Kemal Tahir'de Batılaşmanın eleştirisi, fazlasıyla kapsamlı boyutlardadır. Bu bakımdan bu sıfatlarla nitelediği Batılaşma, yalnızca yakın ve uzak tarihin modernleşme politikaları ya da uygulamalarına yönelik değil, sirayet ettiği her alanda, örneğin sanatta, edebiyatta, siyasette, düşüncede, eğitimde de eleştiriye dönüşür ki menfi olması bakımından ortak olan bu eleştirel nitelemelerdeki çeşitlilik buradan kaynaklanır. Diğer yandan, Kemal Tahir'de Batılaşma aynı zamanda oldukça uzun bir tarihsel süreci de kapsar. Bu bağlamda değerlendirmeler kimi zaman Patrona Halil İsyanı'na (1730) kadar geriye gider. Kemal Tahir'e göre bu süreç, toplum sorunlarına kalıcı mahiyette çözümler getirebilecek neredeyse hiçbir modernleşme pratiğini ihtiva etmez. Kemal Tahir'in

yaklaşımını ayırıcı kılansa, Onda tek ya da çok partili safhalarıyla Cumhuriyet döneminin de bu değerlendirmenin dışında olmayışıdır. Kemal Tahir, işe yarar, gerçekçi ve kalıcı çözümler getirememek bakımından Cumhuriyet dönemi modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi arasında niteliksel olarak hiçbir fark görmez; hatta Cumhuriyet dönemi birçok bakımdan sorunları büsbütün işin içinden çıkılmaz hale getirmiştir.

Çünkü Kemal Tahir'e göre, Cumhuriyet devrimleri Osmanlı yıkılmadan, Osmanlılığı kurtaracak çareler olarak düşünülmüştür. Osmanlılığın batmasını önleyememiş bu uygulamaların bir kısmı bizzat Osmanlı'da, geriye kalanlar da Cumhuriyet döneminde uygulanmıştır. Örneğin, Cumhuriyet dönemine yönelik, ekonomi-politik açıdan yapmış olduğu bir eleştirel değerlendirmede, "1923'ten, 1962'ye kadar Kemalizm Türkiye'de, Mithat Paşa Jöntürkleri'yle başlayan burjuva yetiştirme çabalarının devamı olarak, kapitalizm doğup kökleşmesini temine çabalamıştır" (Tahir, 1992c: 74) der. Tüm bu uygulamaların toplumu selamete çıkaramamasına dair, "Bunun nedeni diyor Kemal Tahir, Osmanlılığı kurtarmak için teklif edilen ya da düşünüp alınan devrim ya da değişikliklerin bünyemizdeki özellikler dolayısıyla kurtarıcı değil, batırıcı olduklarından, daha açıkçası batırmak için düşmanca ve düşmanlar tarafından öğütlenmiş, kimi zamanlarda da zorla dayatılmış olmalarındandı" (Tahir, 1992c: 276).

Kemal Tahir'in sanatı ve düşüncesiyle ortaya koymaya çalıştığı ve bu bakımdan alıntıda da vurguladığı üzere, Kemal Tahir'e göre sorunlarımızın çözümü, toplumun bünyesindeki özelliklerin; toplum bünyesindeki özellikler toplumun kimliğinin; toplumun kimliği de toplumun tarihinin nitelikli bir biçimde bilinmesini gerektirmektedir. Bu da büyük bir ciddiyetle her açıdan toplumun tarihine yönelmeyi, onunla derinlemesine ilgilenmeyi, onu anlamlandırmayı...Çünkü Kemal Tahir'e göre ancak toplumların tarihlerinden getirdiği birikimlere, bu birikimlerin taşıdığı müspet niteliklere dayanılarak toplumların geleceği inşa edilebilir. Halbuki, Cumhuriyetin kuruluşundan sonra giderek artan şekilde, Batılışmacı devlet ve aydınlar, geçmişimiz olan Osmanlılığı, Osmanlı tarihini "tıpkı batılılar gibi" sadece, aşağılamış, suçlamış; ret ve inkâr edegelmiştir. "Yüzyıllar boyu yaşanmış bir tarihten silkinip kurtulmak mümkün değildir. Yüzyıllar boyu yaşanmış bir tarihi inkar etmek de hiçbir toplumun, hele kişilerin harcı değildir. Yüzyıllar boyu yaşadığı tarihin kişiler üzerindeki etkisini benliğinden çıkarıp atmak, hatta etkilerini gevşetmek, hatta şuurun aracılığıyla uzun

boyu kontrol altında tutmak mümkün değildir” (Notlar, 11, s. 137) diyen Kemal Tahir’in, söz konusu inkar karşısındaki tutumu nettir:

-Ne kadar inkar etmeye yeltenirsek yeltenelim, eğer biz bu memleketin yakın istilacıları ya da onların torunları değilsek, yüzde yüz Osmanlı idik, Osmanlıyız, daha uzun yıllar, hatta belki asırlarca Osmanlı kalacağız.

-Çünkü hiçbir insan, içinde doğup büyüdüğü toplumdaki -eğer deli değilse- kendi isteğiyle ve istediği anda kopup ayrılmaz, ondan başka bir şey olamaz. Eğer bu mümkün olabilseydi, dünyada, toplumlar, toplumları meydana getiren insanlar üzerinde toplum damgası diye bir şeyden söz edilemezdi (a.g.e., s. 135).

Kemal Tahir’e göre “yaşanmış tarihi suçlamak, kötölemek, aşağılamak, tarihe karşı suçluluğu ve aşağılığı ispatlar”; “tarih diyor Kemal Tahir, “yaşadığımız günlerin gücü, gelecek günlerin ışığıdır. Tarihini inkar eden toplumlar, kendilerini güçsüz bırakmaya, geleceği karanlık görmeye çabılıyor demektir. Hiçbir toplum böyle bir ihaneti kendisine, kendiliğinden yapamaz. Böyle bir çukura kendiliğinden düşemez. Ancak düşmanlarının zoruyla ya da aldatmacasıyla bu en büyük felakete uğratılır” (Tahir, 1992b: 137). Kemal Tahir’e göre yabancıların zorladığı tarihi inkarla, “Batılaşma gidişinde, bize inandırılmak istenen yeteneksizlik, aşılacak istenen aşağılık duygusu” yine sadece yabancı çıkarların işine gelmiştir:

-Batılaşmak, bizim aydınları Anadolu Türk halklarından hızla uzaklaştırdığı halde, elde edilmek istenen hain amacın farkına varamadık. Bu açıdan tek sorumlu biz aydınlarız. Bu da aslında [...] aydın bile olmadığımızı ispatlar.

-Osmanlılığı, biz, batılılara uyararak, tıpkı Bizans’ın suçlandığı gibi suçladık. Bunda hiçbir sakınca görmedik, yabancı, sömürücü düşmanın niyetini fark edemedik hala da fark edebilmiş değiliz” (a.g.e., s. 134).

Belki de bu nedenle, hazırlanmış olduğu bir anketin sorularını cevaplarken Gavsî Ozansoy’a, “sözünü niye uzatmalı, Gavsiciğim, Osmanlı yıkılışı durmadı” diyordu Kemal Tahir, “bizim içimizde sürüp gidiyor” (Notlar, 4 s. 36-37). Çünkü Kemal Tahir’e göre, uzun tarihindeki çok sayıda uygulamaya rağmen Batılaşma toplumda bir karşılık bulmamış; toplum Batılaşmayı içselleştirmemiş, Kemal Tahir’in “cevher”, “deha” “ruh” diyerek söz ettiği otantik kimliğini daima muhafaza etmiştir. Bu bakımdan, “Batılaşmaya Anadolu Türk Halkları’nın yüzyıllar boyu direnmesinin bir anlamı vardır” sözleriyle bitirdiği bir notunda, aydınları her çeşit Batılaşmayla hesaplaşmaya çağırır:

Batılılar, bizi Batılaşmaya zorladılar. Kendi çıkarlarına uygun olarak düşünülüp hazırlanmış bir Batılaşmaydı bu... Zaten batırmaktan başka sonuç veremezdi. Onların istediği zamana kadar su yüzünde kalabilmemiz için Osmanlıların 1300’lerde kullandıkları aracı hatırladılar. Hani şu Toynbee’nin ünlü formülü, insanlardan sürüler ve çoban köpekleri yaratmak hüneri...

Onlar da bizden devşirmeler yetiştirecekler, bunların aracılığıyla devleti ele geçireceklerdi.

Önce Frenk diliyle okutan okullar açtılar, sonra kendi okullarını kurdular!

Bize kendimizden Batıyı taklit etmeye gönüllü sürüler, aydın sürüler, gene bunlar arasından çoban köpekleri yetiştirdiler.

İkiyüz seneden beri bundan bocalıyoruz! Batılılaşmanın neresinde miyiz? Salhanesi kapısında...

Bugün Türkiye öyle bir yere gelmiştir ki, herkes kendi alanında, her çeşit Batılılaşmayla hesaplaşmak zorundadır.

Türk aydınları bundan böyle şu soruyu kendilerine aralıksız sormalıdır: Sürüden miyim? Çoban köpeklerinden mi? Sanmam ki, karşılığı bulunmadan uyunabilsin!

Bu Batılılaşmaya Anadolu Türk Halkları'nın yüzyıllar boyu direnmesinin bir anlamı vardır (Tahir, 1992b: 107).

Batılılaşmayla birlikte, sosyalist bir entelektüel olarak Onu, yaşadığı dönemin entelektüel tipolojisinden ayıran birtakım özelliklerini göstermeye çalıştığımız Kemal Tahir'in, söz konusu ayrıcalık niteliklerinden belki de en önemlisi Onun Marksizme ve dolayısıyla Sosyalizme bakışıdır. Kemal Tahir'in Marksizme bakışı Batılılaşma eleştirisinde, Batılılaşma eleştirisi de Marksizme bakışında son derece etkilidir. Müteakip kısımda ayrı bir başlık olarak Kemal Tahir'de Marksizm konusuna geçmeden önce son olarak, Kemal Tahir'in, tam da siyasi düşünceleriyle yakından ilgili bir başka özelliği üzerinde durmamız gerekiyor. Bu özellik Kemal Tahir'in yaşadığı dönemde yükselişe geçmiş olan sosyalist siyasete karşı belirgin bir şekilde sergilemiş olduğu mesafeli tavidir. Bu bakımdan aslında hem sanatçı hem düşünce adamı vasıflarıyla sanatının ve düşüncelerinin doğrultusu bakımından çoğu zaman kendisiyle yan yana getirilen döneminin gerek Yaşar Kemal, Fakir Baykurt gibi edebiyat adamları, gerek Sencer Divitçioğlu, İdris Küçükömer gibi düşünce adamları ile arasında önemlice bir fark vardır. Bu farklara dikkat çektiği bir metninde Kayalı, sosyalist düşüncenin, dönemin aktüel siyasetle yakından ilişkili olmasının zikredilen düşünce adamlarında yarattığı sağlıksız bir eğilimden bahseder:

solda yaygın olan milli demokratik devrim ve sosyalist devrim stratejilerinin tartışılması, çoğu kişiyi sosyalist devrim stratejisini savunmak adına Türk toplumsal yapısını tipik bir Batılı toplum yapısı gibi görmek noktasına götürmüştür. Dolayısıyla Sencer Divitçioğlu ve İdris Küçükömer'in yaklaşımlarını da bir başka şekilde nitelemek gerekmektedir. Türkiye'yi tipik bir Batılı toplum gibi görmenin yanında İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu Türkiye İşçi Partisi'nin, Kemal Tahir'in Batılılaşmanın bir kolu olarak gördüğü hareketin örgütünün Bilim Kurulu'nda yer almışlardır. İdris Küçükömer de partiyle bir döneme kadar yoğun bağlantısı bulunan *Ant* dergisinde Türkiye'nin genel siyasal gelişim sürecini tahlil eden makaleler yayınlamıştır. Kemal Tahir'in sınırlı sayıda makalesinin yayımlandığı *Yön* dergisi dışında dönemin siyasal doğrultusu belirgin dergilerinde yazmadığı görülmektedir. Bu somut bilgiler Kemal Tahir'in daha istikrarlı sayılabilecek bir düşünsel serüveni olduğunu göstermektedir (Kayalı, 2000: 49-50).

Kemal Tahir, Osmanlı'yı ya da Türkiye'yi, formasyonu bakımından çoğu zaman tipik bir Batılı toplum olarak görmenin temelinde yatan Osmanlı'da feodalizm'in ya da Behice Boran'la müsemma olmuş olan "merkezi feodalizm" in varlığı görüşüne hiçbir zaman sıcak bakmadığı gibi, mevcut topluma özelliklerine dair bu görüşün şekillendirdiği çıkarımlar üzerinde yükselen sosyalist hareketlere veya siyasete de aynı tavrı göstermiştir. Bu bakımdan daha önce sosyalist hareketler için "Batılılaşma hareketinin bir uzantısı" dediğini aktardığımız röportajda Kemal Tahir'in, bu değerlendirmenin devamında döneminin sosyalist siyasetinin mahiyetine dair söyledikleri son derece önemlidir:

Biz Batılılaşma hareketini -tabii, Batılılaşma hareketinin bir kolu da, sosyalist harekettir- yani laiklik, maiklik denilen maskaralıkların yanı sıra, sosyalizmi biz, tıpkı Batılılaşmacılarımızın Batılılaşmayı aldığı gibi aldık. Binaenaleyh o zaman, Batı'da büyük bir sosyalist birikim, fikir birikimi vardı. Binaenaleyh her gelen dergi, bize yeni fikirler getirecekti ve bizim, Batı'dan hiçbir farkımız olmadığı için, aynen kullanacaktık onları biz! Vakta ki, Batı'da, bizim için hazır fikir olmadığı anlaşılınca, kıyamet koştuk. Bütün bu hayrolalar, mayrolalar ondan ileri geldi. Çünkü, biz bir şeye alışmamıştık, yani Batı'daki fikri alalım da yerleştirelim. Buna da alışmamıştık. Biz gözü kapalı, Batı'daki fikri burda tekrar ediyorduk. Halbuki, eyleme meyleme girince, delikanlılar melikanlılar gelince, yarın sokaktaki meseleleri söz konusu edince, bunların hazırı her gelen dergide çıkmıyor artık. O zaman, zihnimizi ikinci bir melekeye alıştırmamız lazım geliyor: Yerli olma melekesine alıştırmamız lazım geliyor. Hiçbirinde böyle bir hazırlık yoktu bunların (Dosdoğru, 1974: 17-18).

Notlarından anlaşıldığı üzere, Kemal Tahir'in döneminin entelektüel tartışmalarını ve aktüel siyasetindeki gelişmeleri büyük bir dikkatle takip etmesine rağmen düşüncesini aktüel siyasete göre şekillendirmemiştir. Yukarıdaki sözlerinden anlaşılacağı üzere mukayese ederken verdiğimiz düşünce adamlarındaki siyasi bağlantıların Kemal Tahir'de görülmez. Bu bakımdan gerçekten de Kayalı'nın, "Gündelik siyaset Kemal Tahir için basit bir teferruattır. Diğer entellektüellerle arasındaki fark tam da bu noktada odaklaşmaktadır" (2000, s. 51) sözleri bir gerçeği yansıtır.

Kemal Tahir düşüncesini mümeyyiz vasıflarıyla ele almamıza olanak tanıyan, hatta bunu gerektiren belki en temel ve bütün diğer vasıflarının kaynağı olan vasfı, Kemal Tahir'in, olguların ya da gerçeklerin teoriyle çatıştığı yerde, tercihini gerçeklerden yana kullanma cesaretine ve erdemine sahip bir entelektüel olmasıdır. Bu, aynı tercihi göstermeyen ya da gösteremeyen düşüncelerle mutabakatı imkânsız kılan; zihin konformizmini ortadan kaldıran; düşüncüyü yaratıcı olmaya zorlayan ve böylelikle beraberinde zorlu *hesaplaşmalar* getiren bir şeydir. Fakat Kemal Tahir'in, sanatına ve

düşüncelerine ruhunu armağan eden; Onun sanatına ve düşüncelerine, bunlar vasıtasıyla ortaya koyduğu eleştirilere anlam ve değer katan da yine Onun bu türden bir entelektüel oluşudur. Kemal Tahir'in için hiçbir şey, keşfedilmesi ya da ortaya çıkarılması gereken "gerçeklerden" daha önemli değildir. Cemil Meriç bunu, "Kemal'in romanları, hiçbir kilisenin sözcülüğünü yapmaz, herhangi bir tarikatın değil, hakikatin emrindedirler" (a.g.e., s. 253) diyerek anlatır. Bu bakımdan Onun dillere pelesenk olan sözlerinden bazılarının "gerçek/lik" üzerine olması tesadüf değildir. Bunlar arasında en çok bilinen; nitekim Cemil Meriç'in de Kemal Tahir'i yad ederken Ondan naklettiği, sözlerinden birisi şudur: "Gerçek kendisini zor teslim eder, çünkü canlıdır, değişkendir. Canlı ve değişken olduğu için de, bir kere teslim alınınca sürgit elimizde kalmaz. Bu sebeple, gerçekle girişilecek savaşın sonu yoktur. Bu savaşın zaferi ancak sürekliliğindedir" (Tahir, 2016a: 329). Belki de bu yüzden, "1968 ortalarında Anadolu halklarının tarihlerindeki özelliğın geleceğe yarar birikimlerle yüklü olduğundan başka hiçbir kesin gerçeğe inanmıyorum" diyor Kemal Tahir (Notlar 1 s. 254). Bu yaklaşım tarzı, Onun gerek Batılaşmaya gerek Marksizme bakışını anlamada göz ardı edilemeyecek bir noktadır.

3.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Toplum, Marksizm ve Sosyalizm

3.2.1. Kemal Tahir Düşüncesinin Serencamı: “Gene yanılmışız arkadaş!”

Kemal Tahir’in, Marksizme ya da Sosyalizme bakışını konu etmeden önce, genel olarak düşüncesinin ihtiva ettiği serencam üzerinde durmamız gerekiyor. Çünkü, tam da kendisiyle müsemma olmuş olan “gene yanılmışız arkadaş” sözünden de anlaşılacağı gibi, gerçeklerle teoriler çatıştığında, gerçeklerin peşinden giden ya da gerçeklere “canlı ve değişken” diyen Kemal Tahir’in, kendi gerçekleri de entelektüel hayatının başından sonuna dek canlılık ve değişkenlik göstermiştir. Düşüncelerini, bizzat kendi dünya görüşünü şekillendiren gerçek anlayışı kriterine vurarak değerlendirdiğimizde, burada bir tutarsızlık değil, tutarlılık söz konusu olur. Bu bakımdan belli başlı süreklilikler taşımakla birlikte, Kemal Tahir’in düşünceleri ve yorumları, keskin kopuşlar, radikal değişimler ihtiva eder. Örneğin, bir süreklilik olarak daima varlığını koruyan tarih ilgisi, her zaman aynı motivasyonlarla sürmemiş, tarihe bakışındaki yorumlar hep aynı doğrultuyu izlememiştir. Bu, Kemal Tahir’in Marksizmle olan ilişkisi, ona bakışı için de geçerlidir. Burada, klasik terminolojiye ve temel öncüllere bağlılık bakımından ortodoks Marksizmden, ortodoks Marksizmin şiddetli eleştirisine doğru giden bir seyir söz konusudur. Buradaki temel kırılma noktasını, Kemal Tahir’in siyasi ve entelektüel düşüncelerini karakterize eden Doğu-Batı çatışması teşkil eder. İhtiva ettiği serencam ve dolayısıyla kırılmalar, Kemal Tahir düşüncesinin birincil kaynakları olan *Notlar*’ına da yansımış fakat beraberinde bazı güçlükler getirmiştir.

Kemal Tahir’in Doğu-Batı çatışmasıyla olgunlaşan düşünsel serencamı ve bunun neticesinde düşüncelerinde beliren keskin değişimler, doğal olarak Onun Marksizme, ya da genel olarak Batılaşmaya bakışında da kendini göstermiştir. Fakat bahsetmiş olduğumuz gibi, *Notlar* külliyyatı açısından bu durum beraberinde bazı güçlükler getirmiştir. Kemal Tahir’in düşüncelerindeki radikal değişimlerin doğal olarak yansıdığı *Notlar*’ın, inceleme açısından yarattığı güçlük, bu eserlerin Onun kendisi tarafından iç tutarlılığa sahip bir sistem halinde işlenmemiş, birçoğu tarihsiz ve birbiriyle çelişen parçalardan meydana geliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Kemal Tahir’in düşüncelerinin anlaşılmasının önünde önemli bir engel olmamakla birlikte, Kemal Tahir söz konusu edilirken Onun adına notlardan yapılan herhangi bir alıntının, Onun

düşüncelerinin hangi evresine tekabül eden görüşler ihtiva ettiği; spesifik konularda külliyyatın diğer parçalarında bu düşüncelerin tersi istikametinde görüşlerini ihtiva eden not veya notlar olup olmadığı üzerinde büyük bir dikkatle durulması gerekmektedir. Bu bakımdan entelektüel düşünceleri açısından sağlıklı bir Kemal Tahir portresi çizilebilmesi için tarihli notları son derece önemli hale gelmektedir. Tarihsiz notlarındaki görüşlerin, ancak tarihli notlarındakilerle titiz bir mukayeseden sonra aktarılması zorunludur.

Kemal Tahir'in vefatından ardından Aziz Nesin şöyle yazar: "Türk Edebiyatı'nın en zorlu fırtınası dindi. Gürleyen yargı yıldırımları, dilinde çakan sövğu kıvılcımları, yağdırdığı taşlama yıldırımlarıyla, edebiyatımızın en yaman fırtınası dindi" (Özsoy, 1979). Kemal Tahir'in sanat ve düşünce dünyasında bir fırtına tesiri yarattığı eserleri, Doğu-Batı çatışmasının, Onun dünya görüşünde yerini almasından sonradır. Bu bakımdan Kemal Tahir'in romanları, tarihsiz notlarındaki görüşlerin doğrulamasını almada yapılması zorunlu mukayesenin en önemli parçalarını oluşturmaktadır. Buna göre, Kemal Tahir düşüncesinde Doğu-Batı çatışmasının içselleştirilme tarihi için, - ekseriyetle olduğu gibi- *Yorgun Savaşçı* romanını yayımladığı 1965 yılını kabul etmek akla yatkın görünüyor. Romanda, Doğulu toplumlarda devletin oynadığı role dikkat çekildiği kısımlarda, hareket noktası olarak alınan ATÜT olsa da devletin niteliğine dair yapılan vurgu, teoriye yaklaşımı tipik olmaktan çıkarır. Burada Doğu-Batı ayrımının etkisini görmek mümkündür.

Doğu ve Batı kategorilerinin, ayırmadan ziyade "çatışma" ekseninde konu edilmesi ise belirgin bir şekilde *Devlet Ana*'da görünür. Fakat *Devlet Ana* da bu bağlamda bir neden değil sonuç olduğundan, Kemal Tahir düşüncesinde Doğu-Batı çatışmasının varlığının başlangıcı olarak romanın yayımlandığı tarih olan 1968'i kabul etmek yanıltıcı olabilir. Yine de bu konuda elimizde net bir tarih verebilmemizi sağlayacak verilerden yoksunuz. Örneğin, daha önceki başlıklarda *Yön* dergisi konu edilirken, burada Kemal Tahir'in de 7 Kasım 1962 tarihli "Anadolu Türklüğü Açısından Atatürkçülük" başlıklı bir metni olduğundan bahsettik. Kemal Tahir bu metinde, "Anadolu Türklüğü, Osmanlı İmparatorluğu içinde, zaten hem sayı, hem de ekonomik potansiyel bakımından başından beri AZINLIK'tı. Osmanlılığın kendini apansız Türk sayması, daha doğrusu öteki millet ayrılma eğilimi gösterince Türk kaynağından geldiğini hatırlaması Anadolu Türklüğünü aldatmak için kullanılmış açık bir oyundur"

gibi, Doğu-Batı çatışmasından sonra kesinkes reddettiğini gördüğümüz düşünceler ileri sürmüştür. Bu verilere bakarak, söz konusu kırılmanın 1963-1967 arasında yaşandığı ve devam eden süreçte değişmeden sürdüğünü söylemek mümkündür. Gene de Kemal Tahir'in düşünsel serencamı ve bu serencamın tarihli konusunda fazlasıyla ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Kemal Tahir düşüncesinin, somut manzumeleri açısından taşıdığı bu handikap, Kemal Tahir hakkındaki çalışmalarda kimi zaman dezenformasyon amacıyla kullanıldığı gibi, kimi çalışmalarda da değerlendirme hatalarına yol açmakta, hakkında oldukça geniş literatür olmuş olan Kemal Tahir düşüncesi için yararlanılacak kaynakları fazlasıyla sınırlamaktadır.

Kemal Tahir'in *Notlar* külliyesi, hemen her konuda Onun düşünsel serencamını gözler önüne serer. Örneğin notların onuncu cildi olan *Osmanlılık/Bizans* kitabı, bir yandan Kemal Tahir'in tarih araştırmaları konusundaki olağanüstü gayretini gösterirken, diğer yandan Osmanlılık hakkındaki neredeyse taban tabana zıt görüşlerini içerir. Burada,

“Osmanlı tarihi, baştan başa asilzadesizliğin, insan değerini daima çamurda tutan insan sefaletiyle doludur. (Bu sefil durum Sadrazamlarda olduğu kadar, alaşağı edilmiş Osmanlı Padişahlarının davranışlarında da gayet açık bir surette görülür.)” (Tahir, 1992a: 31)

ya da maddeler halinde Osmanlı'da “kişi”nin özelliklerini anlatırken,

“Yalnızken hayvan kadar hayasızdır. Kendisinde hiçbir sosyal veya dinsel baskı bulunmaz. Çünkü insan onuru bulunmadığı için kolayca dilenir. Kolayca dilenebildiğinden sosyal dayanışma anlayışı sadakadan, bahşişten ileri geçememiştir” (Tahir, 1992a: 27)

diyen bir Kemal Tahir'e de rastlamak mümkündür; UNESCO'nun hazırlamış olduğu bir ansiklopedide, “Gana'da, Fildişi sahili kabileleri arasında, her biri yüzer, yüzellişer yıl sürdüğü yazılan, adı bu kitaba kadar katiyen duyulmamış imparatorluklara onar, onbeşer sayfa ayrıldığı halde, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuşu, kökleşmesi, gelişip bir dünya imparatorluğu halini alması ve yediyüzyıl bu dünya imparatorluğu haysiyetini bütün bir düşman dünyaya karşı başarıyla savunması tarihini çifte sütunlu sayfalarda geçiştirmesi” (Tahir, 1992a: 12) karşısında;

“Burada şunu yazmalı ki, biz kendimiz, kendi tarihimize en büyük düşmanlardan çok daha gaddarca düşman edilmiş olduğumuz için hiç kimseye bu hususta, kızmağa, kırılmağa hakkımız yoktur. “Milletlerin geleceği tarihleriyle kurulur” sözü doğru olduğu için düşmanların yüzyıllardır uğraştıkları bu “tarihsiz bırakma”, “aşağılık duygusu aşılama” olayına, bizler batılaşmaya karar verdikten bu yana, Osmanlı-Türk devleti aydınları ve bu aydınların da devleti olarak katıldık, bu korkunç katılmayı bilhassa 1923'ten bu yana hiçbir milletin tarihinde hiçbir kişinin veya kişiler topluluğunun göze alamayacağı bir utanmazlık ve acımasızlıkla sürdürdük.

Bunun hesabını, geçmiş kuşaklardan ve bugün yaşamakta olanlardan ve yaşamakta olanları gelecekte izlemekten kurtulamayacaklardan gerçek düşünürlerimiz, bilginlerimiz, vatanseverlerimiz hiç bağışlamadan soracaklardır.

Bu akıl almaz derecede hain gidişten dönmenin ilk adımı, batılşma maskaralığının beyin yıkanmasından kurtulduğumuzu ispatlayacak ilk namuslu çalışma, 1300'lerden bu yana bütün dünyada, Osmanlılar üzerine yazılmış bütün kitapların, makalelerin gayet geniş özetli bir sağlam bibliyografyasını yapmağa girişmek, kitaplıklarımızda numaralanmış olduğu söylenen 200.000 basma kitabın, 600.000 eski harf kitabın, konuları, özetlerini ve buldukları kitaplıklardaki kayıt numaralarını gösterir bir ikinci bibliyografya yapmağa girişmektir. (Gerek Tarih Kurumu, gerekse Tarih Fakülteleri'nin ilk namuslu işleri bu olmalıdır. Bunları geciktirmenin, savsaklamanın hiçbir özrü kabul olmaz. Gelecek kuşakların lanetinden hiçbir kişi ve kurum yakasını hiçbir ödev karşısında kurtaramaz.)

Bizim akıllı milletimiz “Aslını inkar eden Çingenedir” demiştir. Çingeneliği, bilhassa sorumlular, bu kadar açık bir surette uzatmamalı” (Tahir, 1992a: 12-13)

diyene bir Kemal Tahir'e de. Bunun bir yönüyle anlaşılabilmesi adına Kayalı'nın, Kemal Tahir'in döneminin diğer sosyalistlerinden ayıran önemli bir özelliğine dikkat çekerken söylediklerini aktarmak faydalı olacaktır. Kayalı, “Türk sosyalistlerinin hemen hepsi Marks'tan Türk toplumuna yönelirken, Kemal Tahir Türk toplumundan kalkarak Marks'a ve Marksizm'e yönelmiştir” (2018) demektedir. Gerçekten de Kemal Tahir bir notunda şöyle der: “Marks'a dönüyoruz. Biz Marks'tan memlekete dönmeliyiz” (Notlar 13, s. 384). Bu bakımdan, Kemal Tahir'in toplumdaki hareketle yönelmiş olduğu Marksizmini ya da Marksizme bakışıyla birlikte genel olarak dünya görüşünü de şekillendiren Doğu-Batı çatışmasını anlayabilmek adına Onu, tüm bunların oluşuma giden düşünsel serencamı üzerinde görebilmek gerekir.

Bunun için, notlarından hareketle bütünlüklü bir yorum yapmayı deneyecek olursak, “Osmanlı'da feodalizmin, buna bağlı olarak kapitalizmin doğup gelişmesini önleyen neydi?” sorusunun, Kemal Tahir'in erken dönem toplum araştırmalarını motive ettiğini söylemek mümkündür. Bu evrede, Osmanlı tarihini Marksist açıdan incelemeye koyulmuş bir Kemal Tahir vardır karşımızda ve Marksist şemalar inceleme nesnesine “kesin” surette feodal demeyi gerektirmektedir. Fakat Kemal Tahir, kuşkuludur. Yine de Osmanlı'da “tarihi ilerletecek” sınıflar, çatışmalar arar. Ama hangi taşı kaldırırsa, altından “devlet” çıkmaktadır. Örneğin, içinde bir burjuva “rüşeymi” taşıyıp taşımadığına bakmak için ticaret düzenine, lonca sistemine, esnaf teşkilatlanmalarının işleyişine dair yapılmış sayısız araştırma notu vardır. Sonuçlar, kuşkuları artırır. Narh koyulmuş, “yol” kesilmiştir. Limanlar, maden işletmeleri, toprak sistemi kati suretle devlet denetimindedir: “Mülk sahibi yok. İktâ -kiracı- istismar sermaye birikimine

doğru gidemiyor. Devlet, küçük işletmenin kesin surette bekçisi...” (Tahir, 1992a: 336).

Aynı şey, örneğin bir Moğol mukayesesinde, göçebe kabile feodalizmi ya da aristokrasisi için de geçerlidir. Devlet yapısı, feodalizmin hüküm sürdüğü bir yerde olamayacağı kadar merkezidir. Üstelik feodaliteden farklı olarak amme hizmetlerini de üstlenmiştir (*a.g.e.*, s. 578). Her halükarda, -söz konusu yapı her ne ise- Osmanlı’da sınıf çatışmalarının temelinde yatan kişisel mülkiyet fikri yoktur. Elbette bu evrede çıkan sonuçlardan hayıflanmaktadır Kemal Tahir; sonuçlar Ona göre “garabetir”. Çünkü,

11- Bir toplumda mülkiyetin kökleşip o mülkiyet münasebetlerinin değişmelerine göre o münasebetlere sıkı sıkıya bağlı ilerletici sınıfların doğmaları, serpilmeleri için normal şartların normal yürümesi lazımdı. Toprağa bağlı köylülerle birlikte derebeyliğin (feodalizmin, y.n.) sahiden kutsal toprak mülkiyeti ile bu mülkiyetin üzerindeki diğer mülkiyetin üzerindeki diğer sosyal mülkiyetlere malik derebeyler lazımdı. Bir sınıfın var olması Osmanlı tarihinde gördüğümüz korkunç garabeti: -Miri topraklarda- yani sahipsiz topraklarda sanki kutsal mülkiyetine sahipmiş gibi manevi bakımdan rahatça yaşayan kiracı köylüler, reaya garabetini ortadan kaldıracaktı. Kasaba burjuvalarını derebeylerinden haklar satın almağa, bu hakları elde tutmanın yollarını öğrenmeye çalışacaktı.

12- Derebeylerinin mülkiyet münasebetlerinden ellerini çekmelerinden sonra burjuva sınıfı kendi dünya görüşünü -dünyayı ve insanı merak etmekle başlayan, tecrübeye gerçeklere dayanan- ilerletici dünya görüşünü ve ancak bunun üzerinde kurulabilen siyasal egemenliğini bütün yaşama güçlerine malik demokratik münasebetlerini topluma hakim kılacaktı. ((Tahir, 1992a: 32).

Oysa süreç bu şekilde işlememiştir. Kemal Tahir bu evrede, mukayese yaptığında Moğollardan, Bizans’dan ya da daha önceki Türk-İslam imparatorluklarından birtakım farklılıklar, özgül özellikler taşıyan bu “garabeti” ancak, “Osmanlı İmparatorluğu’nun bünyesindeki temel özellik” diyerek karşılayabilmektedir ve Ona göre,

Yüzelli yıldan beri içinde debelendiğimiz ekonomik-sosyal zorluklar Osmanlı İmparatorluğu’nun bünyesindeki temel özellikten geliyor. Bu özellik, imparatorluğun -bilhassa Anadolu’da- aldığı toprakları Allah’ın malı sayması, kişilerin malı olan toprakları da vakıf’a zorlayarak servetin şahıslar elinde toplanmasını kesinkes önlemesidir (Tahir, 1992a: 142).

Buna ilaveten, “Bu yüzden diyor Kemal Tahir, Osmanlı Devleti’ndeki merkezilik, batı burjuvaları tarafından, feodalizmle kilisenin imtiyazlarını ortadan kaldırmak için kurulan merkezci Krallıklara benzemez” (Tahir, 1992a: 142). Kemal Tahir’in araştırmaları bu evresinde hala büyük boşluklarla dolu görünmektedir.

Bir konuşma metni olduğu anlaşılan tarihsiz bir notunda yazdığına göre, Kemal Tahir'in "Batı kalıplarının, bizim yerli meselelerimizi çözemeyeceğine kesinlikle inandığım o mutlu gün" (Notlar 13, s. 313) diyerek söz ettiği bir gün, araştırmalardaki büyük boşlukları ATÜT ile doldurmaya ve anlamlandırmaya gidecek bir süreç başlar. Kemal Tahir, "o mutlu gün, hemen Larus'u çektim ve Feodalite maddesine baktım" diyor ve şöyle devam ediyor:

Tıpatıp şunları söylüyordu Larus: Ortaçağ'da, Batı Hıristiyan toplumunu karakterize eden, politik ve sosyal rejimin adı. -Feodalite iki hür adam arasında hür anlaşmaya dayanır. Bunlardan biri Senyör, öteki kendi isteğiyle vassalıdır. Yani tabii'dir. Feodalizmin iki ana kanunu vardır: Feodal kanunlar, Senyöriyal kanunlar. Gerçek feodalizm karşısında Kral'ın hakları teoride kalır. Kilise büyük feodaller yetiştirmiştir (Notlar 13, s. 313).

"Türk insanının tarihsel gelişimi içinde ekonomik sosyal oluşunun kişi özelliği" ile ilgilendiğini belirtip, "Yani, şöyle bir durumda, şu belli kişi nasıl davranır? Feodalizm bizde olsa, feodalimiz, senyörümüz, genellikle senyör gibi, Serfimiz de elbette serf gibi davranacaktı" diyen Kemal Tahir, buna göre geçmişte ve mevcut durumda toplumumuzda feodalizmin varlığı görüşüne neden katılmadığına dair bir hatırasını anlatır:

Katılamadım, çünkü Doğuda yetmiş köyü olan bir Samsat (Eski Samusat) Ağasını, bir uzatmalı jandarma onbaşısının rahatça, keyifle tokatladığımı gördüm. Hem de adamın iki oğluyla yetişmiş üç torunu yanındaydı. Hiçbir bağlı değildi. Fazladan tokat da haksızdı. Eh nasıl olsa "temizleyecek" de ondan dedim. Temizlemedi. Hiçbir şey olmamış gibi yaşamaya devam etti. Sordum: Devlettir bey vurur! diye sırttı. Bizim senyörü Batı kitaplarında bulamayacağıma inandım (Notlar 13, s. 313).

Fakat bu sırada ortalarda, bu konu üzerinde entelektüellerin kafalarındaki karışıklığı gideren, adeta ilaç mahiyetinde bir kavram kol gezmektedir: Merkezi Feodalite. Bu, Kemal Tahir'in de kulağına gelir. "Bu kez Larus'la yetinmedim" diyor Kemal Tahir,

Biraz daha ileri gittim. Elemanter bir Fransız tarihi şöyle diyordu: Feodalite, Anarşik bir sosyetenin yitik örneğidir. Feodalite'de, ikinci kuvvet olan Kilise de tıpkı derebeylik sistemi kanunlarıyla kurulur ve toprak münasebetleri bakımından aynı suretle yaşar. Feodalite'de Devlet yoktur (Notlar 13, s.. 314).

"Feodalite'de Devlet yoktur sözüyle, merkezi feodalite lafını bağdaştıramadım" diyen Kemal Tahir, derinlemesine bir şekilde Marksizmin klasiklerine yeni baştan döner ve oradaki kayıp hazineyi keşfeder: ATÜT.

Bu kez klasik kitaplara yeniden dönmek gerekti. Arkadaşlarla buna yöneldik. Marks'ın, 2 Haziran 1853'te, Engels'e yazdığı mektup, Engels'in 6 Haziran'da verdiği cevap, işte bu sıralarda elimize geçti. Marks, Türkiye'yi de sayarak, Türkiye'den, İran'dan, Hindistan'dan söz

açarak, toprak mülkiyeti yoktur diyordu. Kişisel toprak mülkiyeti olmayan yerde, feodalite'nin olamayacağını anladık. Feodalite olamayınca, Batı anlamında kapitalizm'den söz edilemeyeceğini de anladık. İşe yeniden sıvanmak gerekiyordu.

Çevremize bakıp Japonların, Çinlilerin, Güney Amerikalı, hatta Mısırlı bilginlerin bu meseleye, yani A.T.Ü.T.'e çoktan sarıldıklarını hayretle gördük! Bir Orta Amerikalı düşünür bile, ATÜT üstüne, dünyaca tanınmış büyük bir eser yazmıştı. Evvelki gün ve dün arkadaşlarıma size özetledikleri Atüt, işte bu Atüttür. 5 yıllık sürekli bir çalışmanın ürünüdür. Üstünde durulmaya değer (Notlar 13, s. 314).

2 Haziran 1853'te Engels'e yazdığı mektupta Marx şöyle der: “Doğu kentlerinin kuruluşuna gelince (Aurang-Zebe'de dokuz yıl doktorluk yapan) François Bemier'in *Voyages contenant la description des etates du grand Mogol, de l'Indoustan, du Royaume de Cachemire, etc.* [Büyük Moğol'un Dominyonlarının Tanımı İçeren Geziler, vb.] eserinden daha parlak, daha canlı, daha çarpıcı olanını bulmak zordur. Askeri sistemi, bu büyük orduların beslenmesini vb. de çok iyi anlatır. [...] Bernier haklı olarak, doğudaki tüm fenomenlerin temelinde toprakta özel mülkiyet olmayışını görür ve Türkiye, İran ve Hindistan'a atıfta bulunur. Gerçek anahtar, hatta doğu cennetinin anahtarı da budur” der (Marx, 1995: 89-90). 6 Haziran'da Engels buna, “Gerçekten de büyük toprak mülkiyetinin mevcut olmayışı, Doğunun siyasi tarihinin olduğu gibi dini tarihinin de anahtarıdır” cevabını verir der ve şöyle devam eder:

“Doğunun siyasi ve dinsel tarihi de bu noktaya dayanıyor. Ama nasıl oldu da doğulular, feodal biçiminde de olsa toprak mülkiyetine varmadılar? Bu, sanırım iklimle ve onunla bağlantılı olarak, özellikle Sahra'dan Arabistan'ı, İran'ı, Hindistan'ı ve Tatar'ı geçerek yüksek Asya platosuna ulaşan büyük çöl parçalarıyla kaplı toprağın yapısıyla ilgili. Burada yapay sulama tarımın ilk koşulu; bu da ya komünlerin, illerin ya da merkezi hükümetin işi. Bir doğu hükümetinin hiçbir zaman üçten fazla dairesi olmadı: maliye (iç yağma), savaş (iç ve dış yağma) ve bayındırlık (yeniden üretim için hazırlık). İngiltere hükümeti Hindistan'da 1 ve 2 numaralı işleri çok dar kafalı bir biçimde yürüttü, 3 numaralı işi ise tümünden bir kıyıya koydu. Hindistan tarımı da bu yüzden harap oluyor. Serbest rekabet orada kendi kendini tamamen itibardan düşürüyor. Sulama sistemi çürümeye terk edilince toprağın gübrelenmesinden hemen vazgeçilmesi, başka türlü çok garip görünen bir gerçeği, bir zamanlar, şahane biçimde ekilip biçilen bölgelerin şimdi birer çorak arazi parçası (Palmira, Petra, Yemen'deki harap yerler, Mısır, İran ve Hindistan'daki sayısız topraklar) durumuna nasıl geldiğini açıklıyor. Yıkıcı tek savaşın, bir ülkenin nüfusunu boşaltabileceğini ve yüzyıllarca uygarlıktan yoksunlaştırabileceğini gösteriyor...” (Engels, 1995: 90-91).

Marx'ın Engels'e yazdığı 14 Haziran tarihli mektubunda Asya toplumlarının durağanlığının “somut temelini” belirtir: “Asya'nın bu kesiminin -siyasal yüzeydeki anlamsız hareketlere karşın durağan bir karakter taşıması, birbirini tamamlayan iki nedenle açıklanabilir: 1) bayındırlık işleri merkezi hükümetin işiydi; 2) birkaç büyük kenti saymazsak bütün imparatorluk, her biri tamamen bağımsız bir örgütlenmeye sahip

olan ve kendi içinde bir dünya oluşturan köylere bölünmüştü. [...] Asya'ya özgü mutlakiyetin ve durağanlığın bundan daha somut bir temelini düşünülebileceğini sanmıyorum” (Marx, 1995: 94-95).

Marx'a ve Engels'e göre, kişisel mülkiyet olmayan bu tür toplumlarda, sınıf yoktur ve dolayısıyla sınıf çatışması yoktur. Sınıfların, sınıf çatışmalarının olmadığı bir yerde sivil toplum; sivil toplumun olmadığı bir yerde “tarih” yoktur. Ekonomisi; içte, artık ürüne el koyma, rant ya da vergi; dışta savaş, yağma ya da çapula dayanan; talan sistemi gibi, hiçbir “ilerletici” fonksiyonu olmayan bir temele dayalı bu durağan/durgun toplumlar, biri gidip biri gelen despotlar idaresinin değişmeyen zamanı içinde debelenip durmaktadırlar.

Bütün bunlarla, yeni bir Osmanlı vardır artık Kemal Tahir'in karşısında. Merkezîyetçiliğinin, bayındırlık ve sulama gibi yüksek bütçeli kamu hizmetlerini uhdesine almasının ya da “uygarlıktan yoksun kalmasının” nedenleriyle birlikte artık “garabeti” anlamak Onun için mümkün hale gelmiştir. Hilav, Kemal Tahir'in ATÜT ile kurduğu bağı anlatırken Marx'ın “anahtar” metaforunu kullanır: “Doğu toplumlarında özel toprak mülkiyetinin var olmayışına Marx ve Engels'in de dikkat çektiklerini açıkça görmüştü. Türk tarihi konusunda araştırma yapanların üzerinde durdukları ama bir bilimsel çalışma ve araştırma varsayımı olarak kullanıp mantıki sonuçlarına ulaştıramadıkları bu belirlenme, K. Tahir, için bir çeşit “anahtar”dı” (Hilav, 1974: 12). Gerçekten de ATÜT için, “üstünde durulmaya değer” diyen Kemal Tahir'in notlarına baktığımızda, bu sözün hakkını belki de herkesten çok kendisinin vermeye çabaladığını söyleyebiliriz. ATÜT'ü belirleyen temel öncüller gözetilerek, kuruluşu, ilerleyişi, bürokrasisi, savaşları ve çöküşüyle, baştan sona bütün bir Osmanlı tarihi ve toplumu bu “anahtarla” anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Örneğin, Osmanlılığın iktisadi düzeni konusunda Kemal Tahir'in görüşleri artık bir sisteme oturmuştur:

4- Osmanlılığın tanıyıp kavradığı, sonuna kadar dışta ve içte aralıksız sürdürdüğü biricik iktisadi düzen, talan düzenidir. Talan düzeninden başka iktisadi düzene aklı ermeyen Osmanlılıkta, Batı anlamında mülkiyet anlayışı hiçbir zaman yerleşmemiştir.

5- Osmanlılık, bu talan düzeni sonucunda eline geçirdiklerini, mülkiyet hakkı yerleşip sağlamlaşmadığından, ne sermaye birikimi yoluna -yani istihsale- ne de buna bağlı olarak gelişen hayat şartlarını yükseltip birleşmeye sarf etmemiş, gene talan ve rüşvet sistemiyle sık sık bölüşmelere tabi tutmuştur. [...]

6- [...] temelindeki talan iktisat düzeninin verdiği imkanlarla, reayayı sermaye birikimi, amacıyla hiçbir zaman istismar etmeyi düşünmemiş, toprak mülkiyetinin yerleşmesini,

genişleyip bazı ellerde toplanmasını, gerek şiddetli kanunlar gerekse sürekli talanlarla -yeniden bölüşmelerle- önlemiştir (Tahir, 1992a: 126).

Böyle bir iktisadi düzen içinde yaşayan Osmanlı toplumu, ATÜT'le ilişkisinin bu ilk evrelerinde Kemal Tahir için Marx'ın varsayımlarının uzağında değildir. Örneğin, kuruluş yıllarına dönük bir Osmanlılık tasviri şöyledir:

Osmanlılığın ilk yüzlerdeki kara bahtı: Yaşama şartlarının hiç denecek kadar az değişmesi! Bunlar talanı, sanki boğaz tokluğuna yapıyorlar. Bir çeşit miskin fütüvvet tokgözlülüğü, kendisinden vermeye çabalaması... [...] Osmanlılığın ilk asırlarında devlet masrafı olmaması da bu hali kolaylaştırıyor. Evlerini, ev eşyalarını, giyimlerini, yemelerini, içmelerini, önemli hizmetçilerini arttırmayan, hiçbir çeşit istihsale girmeyen, göçebelikten oturaklığa geçmiş, oturaktan tekrar göçebelige sürülürüm diye ödü kopan, çelebi, ihtiyatkar, gözü tok bir insan topluluğu... (Tahir, 1992a: 49).

Bütün bunlara rağmen Osmanlı'nın gelişip bir imparatorluk olabilmesinin nedeni de Kemal Tahir'e, tamamen çevresel ekonomik-sosyal şartların olumlu anlamda azametli bir rol oynamış olması olarak görünmektedir. Zaten tam da bu nedenle, "Osmanlılardan daha toleranslı ve daha çok bilgili, ölümden perva etmez olan Şeyh Bedrettin hareketinin tutmaması üstünde de bu açıdan dikkatle durulmalıdır" (Tahir, 1992a: 60) demektedir.

3.2.2. Doğu-Batı Ayrımı/Çatışması

Kemal Tahir'in notlarında Osmanlı toplumuna dair bu bakış açısından hareketle yapılmış sayısız tahlil vardır. Fakat -yukarıda bahsetmiş olduğumuz üzere tam olarak ne zaman olduğuna dair net bir tarih verebilmenin imkânsız olduğu- bir kırılma yaşanır Kemal Tahir düşüncesinde. Bu öylesine bir kırılmadır ki, Nazım Hikmet'in konuya temasından bu yana, Türkiye solunun önemli mitlerinden birisi olan ve bu kırılmadan önce Kemal Tahir'in "toleranslı, "bilgili", "ölümden perva etmez" diyerek nitelediği ve bu bakımdan toplum tarafından tutulmadığı için hayıflandığı *Şeyh Bedrettin*, kırılmadan sonra Kemal Tahir'in Osmanlı'sında artık bir "hareket" olarak değil, "ihamet" olarak anılır. Tıpkı 1402'de Osmanlı'ya, yani Doğu'ya ihanet eden "Topal Kasırga" Timur gibi.

Kırılmanın adı, Doğu-Batı çatışmasıdır. Buradan sonra düşünceleri bambaşka bir seyir izleyen Kemal Tahir için "gerçekler", klasik anlamıyla ATÜT teorisiyle de çatışmaya başlamıştır. Bir imparatorluk sadece talanla, 650 yıl yaşayabilir mi gerçekten? Kemal Tahir, talanla, değil bir imparatorluk, bir gangster çetesinin bile varlığını uzun boylu sürdüremeyeceği kanaatine varır. "Gerçeği Arayış" başlığı taşıyan bir notunun dördüncü maddesinde şu yazar: "4- Osmanlılar talancıdır dedik. Yanlış." (Tahir, 1992d: 228). Artık, "Ben mutabık değilim" sözünün muhatapları arasında Friedrich Engels de vardır. Çünkü Osmanlı'ya talancıdır demek onun bir Doğulu devlet olarak bünyesindeki özellikleri gözden uzak tutmak olur ki,

Bu hal bir takımlarını, -bunların içinde yakın zamanlara kadar bu yazının yazarı da vardı- Osmanlı temel ekonomik düzenini talancılık ile belirlemeye götürmüştü. Cengiz İmparatorluğu'nun topu topu 250 yıl yaşayabilmesine karşılık, Osmanlı İmparatorluğu'nun 650 yıl yaşaması, talana dayanan hiçbir topluluğun, talan çok verimli olsa da, verimsiz olsa da kısa zamanda dağılacağını meydana koyar. Buradaki yanılğı, Osmanlı-Doğulu Devleti, batının sınıf devletiyle karıştırmaktan, batılı ölçülerle eleştirmeye kalkmaktan çıkmıştır [...] Bu talancılık meselesinde bizi en sonunda yanıltan ENGELS olmuştur (Tahir, 1992a: 312).

Kemal Tahir düşüncesine ATÜT teorisinin yaptığı önemli katkılardan birisi Kemal Tahir'in tarih ve dolayısıyla toplumlara, Hilav'ın Köprülü'nün tarihçiliğini anlatırken kullandığını söylediği "karşılaştırmalı" (comparative) bir yöntem ile bakmasını sağlamış olmasıdır diyebiliriz. Daha önce kendisinden yaptığımız alıntı da görüldüğü üzere ATÜT, Kemal Tahir'in Doğu ve Batı toplumlarının birbirinden tamamen farklı toplum yapıları olduğu tespitini sistemleştirebilmesinde önemli bir dayanak halini almıştır. Fakat, Kemal Tahir'e göre ATÜT, örneğin klasik Marksist

teorinin Batı toplumlarının gelişimini izah edebildiği düzeyde, Doğu toplumlarını izah edememekte; talan ve diğer temel öncülleriyle Kemal Tahir'in öncelikli temel örnekleme olan Osmanlı'da adeta çuvallamaktadır. Bu bakımdan 1972 tarihli bir notunda, "Marx'ın prekapitalist toplumlara bakarken, Cermanik toplumla Rusya'daki esaret sistemi ve Hindistan'daki Kast'lar sistemi, kölelik üstünde durup Osmanlıların toprak düzenine hiç bakmaması dikkate alınmalıdır" (Notlar, 13, s. 169) demektedir. Çünkü Kemal Tahir'e göre, Osmanlı'nın teoriyle çeliştiği taraflarında rastlantısallık aramak boşunadır. Kemal Tahir buna en iyi örneğin Ankara Savaşı (1402) olduğunu düşünür. "Talancı" sayılan devlet, Timur ihanetiyle, "darmadağın" olmuştur. Tarihten silinip gitmemesi için hiçbir neden yoktur. Fakat kısa sürede toparlanıp daha da gelişerek bir imparatorluk olmayı başarmıştır. Üstelik bu olayın öncesinde olduğu gibi, sonrasında da devlet organizasyonu, fazlasıyla kapsamlı bir etki alanında, rastlantı denilmeye imkân vermeyecek bir sistematik içinde yürütülmekte; bu sistematığın korunması konusunda son derece büyük bir hassasiyet göstermektedir. O halde Osmanlı'yı imparatorluk haline getirip yaklaşık yedi asır yaşatan nedir?

Kemal Tahir, teorinin yetersizlikleri karşısında, Ona göre toplumların karakteristiklerini belirlemede öncelik sıralamasının başında gelmesi gereken bir başka etkeni devreye sokar. Bu etken, birbirinden bütünüyle farklı olduğu noktasında kuşku duyulamayacak olan Doğu ve Batı toplumlarının birbirleriyle, bu farklılıktan kaynaklanan çatışmalı etkileşimidir. Kemal Tahir'e göre tarih, en genel düzeyde, Doğu ve Batı çatışmasının tarihidir.

Yavuz, Kemal Tahir üzerine hazırlamış olduğu doktora çalışmasında bunu şu şekilde açıklar:

[Kemal Tahir'e göre] Toplumların tarihi salt kendi iç dinamiklerinin bir ürünü değildir. Yani bir toplum, kendi sınırlarının içerisinde kapalı ve diğer toplumlarla hiçbir ilişkide bulunmadan kendi tarihini yapmaz, yapamaz. O halde bir toplumun gerek tarihi gerek bugünkü gerçekleri onun diğer toplumlarla ilişkileri (dış etkenler) göz ardı edilerek salt iç dinamikleri ya da unsurlarıyla kavranamaz. Diğer toplumlar ve onlarla kurduğu ilişkiler bir toplumu kuşatan maddi zorunluluklardır. Tıpkı insanın özgürleşmesinde olduğu gibi, toplumun özgürleşmesinde de bu dış zorunlulukların idraki gerekmektedir. Bu dış zorunlulukların idrakinde, toplumlar arası ilişkilerin kavranmasında, dünü ve bugünü açıklayan, pratikle uyuşan gerçekçi bir kuramsal zemine, bir hareket noktasına ihtiyaç vardır. İşte Kemal Tahir'e göre bu zemin doğu-batı ayrımı ve çatışmasıdır [...] (Yavuz, 2000: 209).

Kemal Tahir'e göre, Batı'da "insanı alçaltan" sömürünün başlamasından bu yana, tarih, son derece büyük bir yayılım eğilimine sahip bu sömürünün var olduğu Batıyla, bu tarz bir sömürünün var olmadığı ve var olmamasına çalışıldığı Doğu'nun çatışmasının tarihidir. Sözü Kemal Tahir'e bırakmak gerekirse,

Batı-doğu çatışması insanlık tarihinin en karanlık dönemlerine kadar geri gitmektedir. Bu çatışma, batı toplumlarıyla doğu toplumlarının temel özelliklerinden gelmektedir. Toplumların temel dayanaklarını meydana getiren mülkiyet anlayışının benzemezliğinden ileri gelen bu özellikler, batıda kişisel mülkiyet temeline karşılık doğudaki toplumsal mülkiyet çelişmesidir. Aslında ekonomik temellerdeki benzemezliğe dayanan bu çelişmeye batılılar, 1000 yıllarından bu yana, sırasıyla Salip-Hilal, uygarlık-barbarlık adları vermeye çabalamışlarsa da, bu adlar, asıl gerçeği gözlerden saklamak için uydurulmuş aldatmaca perdeleridir. İnsanın insanı namussuzca sömürme düzenine dayanan sistemleriyle, (kölelik-efendilik-yarı kölelik-senyörlük-gündelikçi-işçi köleliği ile sermayedarlık) kendi aralarında boğuşan, durmadan birbirlerini yiyen batılılar, doğudaki çok daha insancıl sisteme, gerçek barbarlar olduklarından önce akıl erdirememişler, erdirmek çizgisine vardıkları zaman da, alçaklıktan ibaret olan sömürü sistemlerini yürütebilmek için akıl erdiremiyor görünmeyi çıkarlarına uygun bulmuşlardır.

İlkçağların İskender eşkıyalığı, daha sonraki köleci Roma soygunculuğu, Katolikliğe dayanan Haçlı Seferleri talancılığı, daha sonraların kapitalist burjuva sömürüsü ve günümüzün emperyalist canavarlığı, Batı-Doğu çekişmesinin tarihteki çeşitli dönemlerindeki özelliklerinden başka bir şey değildir (Tahir, 1992a: 409).

Kemal Tahir'e göre, Anadolu'nun en azından son bin yıllık tarihini söz konusu çatışma karakterize eder ve yine Ona göre "Osmanlı İmparatorluğu, bu sonsuz boğuşmada, ilk şuurlu, sistemli, örgütlü karşı koyuştur. Anarşi içinde debelenen feodal sömürücü batıya, iki yüz yıl ölüm terleri döktürmüştür. Timur namussuzluğuyla arkadan vurulup, yolu kesilmeseydi, Batı, bu ölüm korkusunu boşuna çekmemiş olacak, savuşturamayacak, belki de, dünya tarihi büsbütün başka ve elbette çok daha onurlu bir yola girmiş olabilecekti" (Tahir, 1992a: 410).

Kemal Tahir için Doğu-Batı ayrımı, coğrafik bir ayrım değildir. Kemal Tahir, "Batılı soyguncular için DOĞU bir coğrafya kategorisi sayılmaz ve kıtaların üzerinde anlaşılmiş sınırlarıyla kayıtlanamaz. Batılılar için, batılı soygun çetelerinin varabildiği, daha doğrusu soygunlarını kısa ya da uzun süre yürütebildiği her yer batıdır. Bu hesapça, batının sınırı, batılılarca, İskender denilen eşkıya reisinin varabildiği Ganj ırmağı kıyısına kadar uzatılmıştır" der. Ona göre, "Batı-Doğu boğuşması, aslında batının doğuyu sömürme hırsına dayanır. Bu hırs, batı sömürme gücünün son zerrelerini yitirene kadar sürecektir. "Tek dişi kalmış canavar"ın bu son "Tek dişi" sökülüne kadar... Bu tek diş sökülmeden batıyla anlaşmaya, anlayış göstermekle onu yatıştırmaya (soygundan vazgeçirmeye) teslim olmakla hatta soygununa yardımcı

olmakla ona yaranmağa imkan yoktur.” Bu nedenle, Kemal Tahir Doğu-Batı ayrımında, bireyleri ve toplumları açısından ontolojik bir farklılığa varacak denli derin bir ayrılık görür: “Bu bir idrak işi, acıma işi, bağışlama işi değildir. Bir değişmez mizaç işi, değişmez tabiat işidir. Suyun ıslatması, ateşin yakması gibi, sıkı sıkı bağlı, onsuz varlığı söz konusu olamamak halidir” (Tahir, 1992d: 389-390). Osmanlıların ayrım gözetmeksizin Batılıları anlatmada kullandığı, “küffar-ı millet-i vahide” sözünü de bu bakış açısı içinde anlamlı bulur.

Doğu-Batı çatışması ile birlikte, Kemal Tahir’in notlarında sıklıkla, Osmanlı toplumu, Osmanlı devleti ya da bürokrasisi anlamında kullanılan “Osmanlılık”, bambaşka ve daha esaslı bir anlam daha kazanmıştır. Bu anlamı, Kemal Tahir’in tarih notlarını içeren *Osmanlılık/Bizans* kitabının önsözünde Baykan Sezer şöyle izah eder:

Osmanlılık, açıklamasını dünya siyaseti içinde bulmaktadır. Osmanlı bir dünya imparatorluğu olduğu gibi Osmanlılık da bir dünya siyasetidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun sürekliliği ve yaygınlığı ancak böylece bir açıklamaya kavuşabilmektedir. Bu durumda yanıtlamamız gereken bir başka soru, bu kadar uzun süre varlığını sürdürebilen, aşılmasına izin vermeyen bu siyasetin ne olduğudur. Osmanlı, Doğu-Batı ilişkilerinde Doğu'nun savunuculuğu görevini yüklenmiş, tarih içinde yer ve kimliğini bu göreviyle kazanmıştır. Doğu-Batı ilişkilerinin temel ilişki olması nedeniyle Osmanlı, bir dünya imparatorluğudur. Doğu-Batı çatışmasının, dünya tarihini belirleyen ve dünya tarihinin birliğini sağlayan temel ilişki olmak niteliğini sürdürmesi nedeniyle bu ilişkilere yanıt veren, bu ilişkilere dayalı Osmanlı, sürekliliğini koruyabilmiştir [...] Bu siyaset içinde Osmanlı'nın başlıca kaygısı belli bir düzenle özdeşleşme değil, Doğu-Batı çatışmasında taraf tutmak olmuştur. Osmanlı'ya tarihte önemini kazandıran olay, bir Doğu düzeni örneği oluşturması değil, Doğu'yu başarıyla savunmak, Batı soygunu önünde savunmaktır (Tahir, 1992a: 7).

Kemal Tahir için, Osmanlı'yı asırlarca yaşatan ve daima yaşatacak olan, kuruluşundan bu yana yüklenmiş ve yıkılana kadar yürütmüş olduğu işte bu misyon, bu siyasettir. Ona göre Timur felaketinden sonra, yerini almaya fazlasıyla müsait Karamanoğulları'na rağmen, darmadağın olan Osmanlı'nın dirilip güçlenmesi tam da yürüttüğü -daha doğrusu diğerlerinden farklı olarak yürütmeyi becerebildiği- bu Doğulu toplumları Batı'ya karşı koruma siyaseti sayesinde. İlk ve ikinci kuruluşundan sonra adım adım imparatorluğa ilerlemesinin sırrı da budur. Anadolu toplumu, yüzyıllarca bu siyasetin közünde demlenmiştir. Kemal Tahir için Osmanlı'da, Osmanlı toplumunda her şeyden önce araştırılması gereken de budur. 1972 tarihli bir notunda şöyle diyor:

Osmanlı'da araştırılması, akıl erdirilmesi, geleceğe doğru işe yarar hale getirilmesi gerekeni Osmanlılığın belli bir tarih döneminde, belli bir coğrafya alanın, insanlığa onur veren, insanlığı yücelten ölümsüz yanındır. Bu yan, hiçbir cellat çetesi, haydut sürüsü tarafından, en namussuz düşman pususunda öldürülemez.

Yaşamaktadır, gelişerek yaşayacaktır. Bunu yaşatıp geliştirecek olanlar, bu Dünya imparatorluğunu kuran, yaşatan, geliştiren imparatorluk kurucularıdır. (Yani biz Anadolu Türkleriyiz.) Biz, tarihin bize verdiği bu onurlu üstünlüğü bugün de taşıyoruz. Vaktiyle kader birliği ettiğimiz topluluklara -ister Müslüman, ister Hristiyan olsunlar, kardeş milletlere- ergeç yararlı kılmayı başaracağız. Mesele budur. Yerli, yabancı düşmanların önlemek istedikleri mesele işte budur (Tahir, 1992a: 495).

Kemal Tahir'e göre, Osmanlı toplumunun yapısı, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu, yükselişi, Batılılaşma süreci, yıkılışı ve doğal olarak Cumhuriyet toplumu, sadece tarihin ya da toplumun kendi iç dinamiklerine bakılarak değil, toplumların tarihinin şekillenmesinde birinci derecede etkili olan Doğu-Batı çatışmasının varlığı gözetilerek anlamlandırılmalıdır. Ona göre, "Birinci Beyazid'in Çubuk Ovası'nda kime niçin yenildiğini, Fatih'in hangi amaç için zehirlendiğini, Süleyman'a neden Kanuni denildiği, imparatorluğu kurtarmak için tutulan Tanzimat'ın (Batılılaşma yolu) bu İmparatorluğu batırdığı halde neden hala (Hayriye) diye geçirildiğini, Çerkes Hasan'ın kim olduğu eline tabancayı kimin tutuşturup Hüseyin Avni Paşa'yı kimin niçin öldürdüğü, Abdülhamit'e Kızıl lakabının kimlerce uygun görüldüğünü bilmeden bugün dünyada olup bitenleri, Kore, Vietnam Savaşları'nı, Küba olaylarını, Çin, Arnavutluk çekişmelerini, Stalin suçlamalarını anlamak mümkün değildir. Hele Türkiye'de olup bitenleri anlamak hiç mümkün değildir. Türk aydını, türlü oyunlar, ihanetler, aldatmacalarla Cebrail'in kanadında kaç tüy olduğu çekişmesine düşürülmüş, tarihinden "Hiçbir değeri yoktur" diye uzaklaştırılmıştır. [...] Bütün Türk aydınları, uzak ve yakın tarihimiz üstüne eğilmeli, bilhassa öğüle öğüle tabu haline getirilmiş olaylar ve kişiler üzerinde dikkatle durarak bunların neden çoğunlukla yalancı kahramanlar oldukları halde kahraman gibi gösterilmek istendiği, neden sahte kurtarıcı hareketler oldukları halde, bugün bile yeni kuşaklara gerçek kurtarıcı hareketler gibi yutturulmak istendiğini araştırmalıdır (Tahir, 1992b: 137-138).

Tahmin edileceği üzere Kemal Tahir'in, düşüncesini Doğu-Batı çatışması çerçevesine oturtması, tarihe, topluma, Marksizme ya da Batılılaşmaya bakışını olgunlaştırdığı gibi, "mutabakatı" ortadan kaldırdığı için, beraberinde Kemal Tahir için tüm bu unsurlara dair yerleşik entelektüel/bilimsel kanaatler ve bundan hareketle ortaya çıkan siyaset tipleri ya da kalkınma tasarıları ile kapsamlı bir hesaplaşmayı da beraberinde getirmiştir. Doğu-Batı çatışması ekseninde düşünüldüğünde, "Batılılaşma kelimesinde, batılı olmayan bir toplumun kendi benliğinden vazgeçerek, ondan büsbütün sıyrılarak bir başka "şey" olmaya çabalaması, yani imkansız zorlaması anlamı

vardır” (Tahir, 1992b: 13). Aynı zamanda “Batılaşma demek, insanın insanı sömürmesini, gittikçe daha namussuz, daha kıyıcı, daha insanlık dışı hale getirmek demektir” (Tahir, 1992d: 355). Öte yandan, kendi tarihimiz açısından Batılaşma, sömürüden kendisine düşecek olan pay azalacağından, böyle bir uygulamadan yarar sağlamayı imkânsız kılacak şekilde zaten Batı tarafından daima baltalanmıştır. Bu bakımdan Kemal Tahir’e göre, toplumumuzun Batılaşma tarihi de “bir i mesele, bir bünye zorunluğu olmayıp dıştan dayatılmış, dış çıkarlar için düşünülmüş bir sömürme düzeni”dir (Tahir, 1992b: 72).

Bu düzen içerisinde, örneğin tarih bağlamında, “Osmanlılığın tarihteki gerçek namuslu yerini örtbas etmek için batılılar, İmparatorluğu doğuşundan başlayarak bütün yaşaması süresince onun değerini küçültmek için debelenmişler, en utanmaz yalanlardan, bilimsel kılıklara soktukları en kandırıcı uydurmalara kadar her edepsizliğe başvurarak kendi halklarını olduğu kadar, bilhassa gşz dönemlerinde bizzat Osmanlıları bu yalanlara inandırmak için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardır” der Kemal Tahir ve ekler: “Tarihin hiçbir döneminde, Osmanlı aydınları, bu aptalca yalanlara, Cumhuriyet döneminin tarihi inkar budalalığı sırasında yetişen aydınları kadar aldanmamışlar, bu öldürücü akıma kendileri de gönüllü olarak koşulmamışlardır.” Kemal Tahir’e göre, “Tarih için dn sayılacak kadar yakın bir dönemin en büyük dünya imparatorluklarından Roma ve Bizans’tan sonra, nc, Dünya imparatorluğu olan Osmanlılığın kuruluşu döneminin memleketimizde ve dünyada, şimdiye kadar saran alacakaranlık, işte bu yüzdendir” (Tahir, 1992a: 411). Bu bakımdan, Kemal Tahir’in derin tarih birikimi, Osmanlı Devleti’ne dair genel kanaatlerle bir bir hesaplaşmaya götürür Kemal Tahir’i.

1960’ların toplum tartışmalarına ATÜT ekseninde katılan ve taraf olan Kemal Tahir, “Osmanlılık” kriterine vurarak değerlendirdiği ATÜT ile de hesaplaşmaya girişir. Bu bakımdan, ATÜT ile kurduğu ilişkide çeşitli noktalarda diğer ATÜT’ entelektüellerden ayrılır ki bunun başında, yukarda zikrettiğimiz hesaplaşmaya bağlı olarak, Kemal Tahir’in ATÜT’e yönelik bir çeşit erken “Marksist oryantalizm” eleştirisine girişmiş olması vardır. Kemal Tahir’e göre Doğulu toplumların, Batılı kriterlere vurularak değerlendirilmesi vahim yanılığlarla sonuçlanacaktır. Öte yandan, bütün Batılaşmacı kimliğiyle dönemin sol ideolojisine içkin olan genel kavrayış da budur. Feodal, yarı feodal, sömürge, yarı sömürge, az gelişmiş/geri kalmış... Bunlar, sol

entelektüel ortodokside yakın ve uzak tarihiyle Anadolu toplumunu nitilemede genel geçerlik kazanmış kavramlar halini almıştır; siyasetin, kalkınmanın, “devrimin” üzerine temellendirildiği.

Bu bakımdan, tüm bunlar ve bunlara meşruiyetini armağan eden “bilimsel sosyalizm” kavrayışı Kemal Tahir’de şiddetli eleştirilere konu olur. Bir sohbetinde şöyle diyor Kemal Tahir: “Marx öleli seksen yıl olmuş.. Bugün tartıştığımız fikirlerini ortaya atalı, belki yüz yıl!... Seksen yıl, yüz yıl toplum hayatı için de, fikirlerin sağlığı için de önemli bir zaman.. Hatta bir yılda öyle şeyler oluyor ki, ölümsüz gibi görünen fikirler yıkılıyor, en azından bir budama geçiriyor... Yüz yıl sonra elbette Marx'ın ne dediğine bir kez daha dönüp bakacağım.. Oysa böyle söyledin mi, seni dinden çıkmış sayıyorlar! Vay zındık!” (Bozdağ, 1995: 20). Kemal Tahir düşüncesinde Marksizm, gerçekten de bir “dünyaya içkin din” hükmünde değildir. Kemal Tahir’deki haliyle ATÜT, buna başlı başına bir kanıttır. ATÜT tartışmalarını kendisi başlatmasına ve son ana kadar düşüncesinin önemli dayanaklarından biri olmasına rağmen, söz konusu teoriye bütünüyle bağlı kalındığında, Baykan Sezer’in deyişiyle “kısa sürede eldeki açıklamaların Türk gerçeğini kavramada ve tüm zenginliğiyle tanıtmakta yetersiz kaldığını görmüş” (Tahir, 1992a: 9) ve toplum gerçeklerine doğru onu aşmaya çalışmıştır. Bu bakımdan, Kemal Tahir’in Marksizm ve Sosyalizm bakışını kendi sözleri ve eleştirileriyle açıklamaya çalışmadan önce, hem geleneksel yapısıyla Anadolu toplumuna dair fikirlerini hem de bu fikirler ekseninde Onun Marksizm ile ilişkisini görmek yararlı olacaktır.

3.2.3. Kemal Tahir Düşüncesinde Osmanlılık ve ATÜT

Nitekim Marx Meksikalıları, *les derniers des hommes* [insan türünün sonuncuları ç.n.] olarak değerlendirirken, Karadağlıları «davar hırsızları» olarak dışlamaktadır. Görünüşte klasik Marksizm, ulusal kurtuluş hareketleri için devrimci bir kuram vadeden bir kaynak gibi gözükmemektedir. Filistin örneğinde, FDHKC'nin «Bizler Marksist-Leninizistiz» iddiasına ne anlam verilebilir?»

Bryan Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, s. 19

İki batının sosyalistinin de bize geri kalmış ve iyice hayvan derecesinde baktıklarına inanıyorum. Bunu kendileri de kabul ettiler. Ben kendileriyle bizzat görüştim. Bir festival münasebetiyle buraya gelmiş olan batının en dost insanı ile görüştim. Dedim ki, sizin sosyalistinizin de bize geri kalmış ve iyice hayvan derecesinde baktıklarına inanıyorum. Bunu kendileri de kabul ettiler. Ben kendileriyle bizzat görüştim. Dedim ki sizin sosyalizminizi kabul etmiyoruz. Doğuya insan gibi bakmıyorsunuz dedim. Adam konuşmaya başlarken birkaç kişi itiraz etti. Beyrutlu itiraz etti. Hayır biz size öyle bakmıyoruz dedi. O kendini Batılı sayıyor. Batılı, evet dedi, biz maalesef öyle bakıyoruz...³³

Kemal Tahir, *Notlar 4*, s. 472

Bir önceki kısımda göstermeye çalıştığımız üzere, 1960'ların toplum yapısı tartışmalarında Anadolu toplumu, sosyalist hareket açısından dönemin belirleyici oluşumlarının tümünde, geleneksel yapısı itibariyle Batılı ve dolayısıyla feodal bir toplum olarak değerlendirilmiştir. Tekrara düşmek pahasına yinelemek gerekirse bu genel kanaatin var olmasında en temel etken de Marksizme dönük mevcut kavrayıştır. Bu açıdan bakıldığında ATÜT ile tanışmasından çok daha erken tarihlerde Anadolu toplumunda feodalizmin olmadığını düşünen Kemal Tahir'in, toplum yapısına dair söz konusu tartışmalara ATÜT ekseninde; yani genel kanaatin tam aksi istikametindeki marjinal tarafta yer alarak katılmış olması, Onun Marksizmle olan ilişkisine dair bir fikir verebilir. Fakat, Marksizm kavrayışı açısından Kemal Tahir'in ayırıcı niteliği, aslında tam da ATÜT'e yaklaşımında kendini belirgin bir biçimde gösterir. Yani Kemal Tahir'in Marksist ortodoksi dışında oluşu, yalnızca Onun ATÜT'çü entelektüeller arasında oluşuyla değil, ATÜT'çü entelektüel ortodoksinin dışında olmasıyla da alakalıdır. Çünkü Kemal Tahir, Osmanlılığı ATÜT "kriterine" vurarak değerlendirdiği

³³ Mimarlar Odası İstanbul Şubesi'nin düzenlediği, yönetenin Turgut Cansever, katılımcıların Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Doğan Kuban, N. Şazi Kösemihal ve Maruf Önal olduğu "Eski Kültür Değerlerinin Toplumsal Kalkınma Açısından Önemi" başlıklı açık oturumda Kemal Tahir'in yapmış olduğu konuşmadan.

gibi, söz konusu ortodoksiyi oluşturan entelektüellerden ayrı olarak ATÜT'ü de "Osmanlılık" kriterine vurarak değerlendirmiştir. Bu nedenle Marksizmin kavranışı açısından Kemal Tahir düşüncesinin ayırıcı niteliğinin, öncelikli olarak ATÜT ekseninde belirtilmesi gerekir. Elbette bunun için de gerek söz konusu teoriye yaklaşımda gerekse buradan hareketle yapılan Osmanlılık yorumlamalarında ATÜT'ü benimseyen diğer entelektüelleri ortak bir paydada toplayan görüşlerin saptanması gerekecektir.

Deniz Asya'nın (1995) "Kemal Tahir Düşüncesi" başlıklı makalesi, bu amaçla yapılmış ender çalışmalardan biridir. Kemal Tahir düşüncesine dönük literatür açısından fazlasıyla ihmal edilmiş olan bu kısa çalışmada Asya, ATÜT'ü benimseyen entelektüeller arasındaki temel ortaklıkları saptar ve böylelikle ATÜT'e yaklaşım biçimi ve Osmanlı'ya dair yorumlarıyla bu ortaklık zemininin dışında kalan Kemal Tahir'in, ATÜT'çü entelektüeller arasındaki ayrık konumunu ortaya koymaya çalışır. Asya'ya göre Kemal Tahir dışında kalan ATÜT'çü entelektüelleri, ilgili teoriye, "devlet"e ve Anadolu toplumunun yapısının biçimlenmesinde emperyalizmin etkisine bakışları açısından ortak bir paydada toplamak mümkündür.

Asya'nın ATÜT'çü entelektüeller arasında tespit ettiği en temel ortaklık, "ATÜT'ü tanımlanmış bir kavram olarak" Türk toplumuna uyarlamalarıdır (Asya, 1995: 119). Yani ATÜT'çü entelektüeller açısından, teorinin eleştiriye açık ya da doğrulamaya ya da yanlışlamaya muhtaç bir tarafı yoktur. ATÜT'çülere göre ATÜT toplumları durağan olduğu için, bir ATÜT toplumu olan Osmanlı da durağan bir toplumdur. Bu nedenle, söz konusu teorinin Osmanlı açısından ancak XVII. yüzyıla kadar geçen süre içinde geçerli sayılabileceğini, XVII. yüzyıl itibariyle Osmanlı için ATÜT dışında başka bir üretim biçiminden bahsedilmek gerektiğini düşünmektedirler.

Aralarındaki diğer bir ortak nokta, ATÜT'çülerin "devlet" kavrayışıdır. "ATÜT yaklaşımçıları devleti her zaman sosyal sınıfların baskı aracı olarak görmüşler, 1923 sonrasındaki devletin de bonopartist devletle özdeş olduğu inancı ile işlevinin burjuvazinin iktidarının önşartlarını yaratmak olduğunu belirtmişlerdir. Burjuvazinin iktidarının 1950'den itibaren gerçekleştiği ise temel savları olmuştur" (Asya, 1995: 119-120). Son olarak ATÜT'çüler, 1838'den bu yana Türk toplum yapısını, emperyalizmin belirlediğini savunmuşlardır.

Asya'ya göre, "ATÜT yaklaşımını benimseyenlerin bu üç konuda söyledikleri Türk toplumunun 1950 sonrası yapısını ana hatlarıyla batı toplumu gibi görmelerine, dolayısıyla Türk solunda geçmiş dönemde beliren ve hala varlığını sürdüren iki temel akımdan birinin doğrultusunda tahlil yapmalarına yol açmıştır" (Asya, 1995: 120). Asya, buna karşılık Kemal Tahir'in, ATÜT'ü tanımlanmış bir kavram olarak ele almadığını ve dolayısıyla yerli gerçeklerimize doğru aşmayı amaçladığını; durağanlığı kabul etmediğini ve buna bağlı olarak ATÜT'ten çok daha geniş bir tarih aralığını açıklamak için yararlandığını; Osmanlı'da devletin, bir baskı aracı olmadığını, bilakis "ihya edici" bir nitelik taşıdığını; 1960'larda bile toplumun yapısını belirlemede emperyalizmin rolünün abartılmaması kanaatinde olduğunu belirtir. Asya'ya göre, süreç içerisinde Türkiye tanımlamada "semi periferi" kavramının kullanılmaya başlanması, 60'lı yıllarda Türkiye'yi az gelişmişlik kavramıyla açıklayan entelektüellerin, Kemal Tahir'in az gelişmişlik konusundaki karşıt tavrını benimsemesinden başka bir şey değildir. Diğer yandan Kemal Tahir'in konuya yöntem düzeyindeki bakışının da Batıda ATÜT üzerine geliştirilen tezlerle doğrulandığını söyleyen Asya, haklı olarak tüm bunların Kemal Tahir'in Marx'a eleştirel bakışının ve Marksizmi ortodoks yorumu dışında kavramasının kanıtı olduğunu söyler. Bu bakımdan Ona göre, gerek yaklaşımı gerek görüşleri itibariyle Kemal Tahir düşüncesi, günümüz için de açıklayıcı işleve sahiptir. Gerçekten de Kemal Tahir'in ATÜT kavrayışı, Onu ortodoks Marksizmin dışında değerlendirmek için bize çok sayıda haklı gerekçe sunar. Fakat dönemin diğer ATÜT'çüleri için, onları Kemal Tahir'den ayıran bir başka ve çok daha kapsayıcı payda tespit etmek mümkün müdür? Kemal Tahir'in ortodoks Marksizmin dışında yer alması, ATÜT bağlamında günümüzle nasıl ilişkilendirilebilir? Ya da Kemal Tahir'in Osmanlılığa dair değerlendirmelerini bugün de anlamlı kılan nedir?

Bu soruların cevabı, günümüzde, ortaya çıkışından itibaren muhtevası itibariyle ATÜT teorisini de anlama ve açıklamaya yarayan yeni bir perspektifle ilgilidir: *Oryantalizm*. Edward Said'in konuya temasından bu yana, entelektüel dünyada ATÜT teorisine dönük tartışmalar Oryantalizm prizmasında kırılarak gelişmiştir. Buna göre klasik manasıyla genelde Marksizmin özelde ATÜT'ün Doğulu toplum tasavvurunun, Oryantalizmle reddedilmeyecek kadar açık bir ilişki içinde olduğu saptaması, neredeyse artık genel geçer bir kabul halini almıştır. ATÜT'te yer alan Başta durgunluk/durağanlık ve Doğu despotizmi olmak üzere, genel kölelik hali ya da talancılık, günümüzde

Doğulu toplumlara dair Oryantalist varsayımlar olarak kabul edilmektedir. Döneminin diğer ATÜT'çü entelektüelleri içinde bu varsayımlarla hesaplaşan ve Osmanlı örneğinden hareketle tümünü reddeden yalnızca Kemal Tahir'dir. Kemal Tahir düşüncesini günümüze bağlayan yollarından biri de Onun bu özelliğidir. ATÜT ile Oryantalizm arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak adına, Oryantalizmin paradigmatik metninin yazarı Edward Said'in ve Marksist akademisyen Bryan Turner'ın düşüncelerine yer vereceğiz.

1978 yılında yayımlanan *Orientalism* isimli çığır açan kitabında Edward Said, Marx'ın Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliği üzerine yapmış olduğu 1853 tarihli çözümlenmeleri ve dolayısıyla ATÜT teorisinde temel aldığı “Doğu”yu da inceler. Marx'ın, altyapısı, iç ve dış talana dayalı; toprak mülkiyetinin devlete ait olması nedeniyle politik üstyapısı despotizm olan; toplumlarının sınıfsız ve bu nedenle durgun bir genel kölelik halinde yaşadığı “Doğu’su” hangi “Doğu”dur? Said’e göre, antik çağdan bu yana Avrupa’da genel bir kültürel geçmişe sahip ve XIX. ve XX. yüzyıllar itibarıyla mesleki terminoloji ve uygulamalarla emperyal bir kurum haline gelmiş Oryantalizmin, bilimde, sanatta, düşüncenin her alanında, her ayrıntısıyla Batı ve Batılı imgesini ve kimliğini meşrulaştıracak şekilde kurguladığı; denetlenmeye, değiştirilmeye, dönüştürülmeye, geliştirilmeye ve bütün bunlar için “sömürülmeye” muhtaç, Batı’nın “ötekisi” olan “hayali” Doğu...

Said, Marx'ın “Doğu’sunu”, Onun Hindistan'daki İngiliz yönetimi üzerinde düşüncelerini içeren metni vasıtasıyla konu eder. Özetlemek gerekirse, burada Marx, İngiltere'nin Hindistan'daki sömürge faaliyetleri için “insani duygulara ağır geliyor kuşkusuz” der. Fakat Bunun hemen arkasından bir “ama” ekler ve şöyle devam eder: “ama, bu dingin kırsal cemaatlerin, zararsız gibi görünseler de, Şark zorbalığının sağlam temeli olduklarını, insan zihnini mümkün olan en dar çerçeveye sınırladıklarını, dirençsiz bir batıl inanç gereci haline getirdiklerini, geleneksel kurallar altında köleleştirdiklerini, büyüklüğünden ve tarihsel kudretinden yoksun bıraktıklarını da unutmamak gerek...” Marx’a göre “Hindistan’da toplumsal bir devrime neden olacak olan İngiltere’nin”, “sadece aşağılık çıkarlar için harekete geçtiği” doğru olmakla birlikte, asıl mesele bu değildir. Asıl meseleyi anlatan soru Marx’a göre şudur: “İnsanlık, Asya’nın toplumsal durumunda temel bir devrim yapılmaksızın yazgısını gerçekleştirebilir mi? Mesele bu.” Marx’ın bu soruya cevabı olumsuzdur. Bu nedenle,

Marx, İngiltere'yi, "ne suç işlemiş olursa olsun, bu devrimi yaratmak konusunda tarihin bilinçsiz aracı" olarak niteler. Çünkü Doğulu bir toplum olarak Hindistan, sosyal ve siyasi yapısı itibarıyla bu "aracı müdahale" olmaksızın gereken devrimi gerçekleştirmekten acizdir. Bu müdahaleden sonra orada, ATÜT parçalanacak, KÜT (Kapitalist Üretim Tarzı) yeşermeye başlayacak ve böyle Doğulu toplumlar "tarihe" dahil olacaklardır.

Said'in Marx'tan yaptığı alıntı, Marx'ın şu cümleleri ve peşi sıra Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı*'ndan yapmış olduğu bir başka alıntıyla noktalanır:

Dolayısıyla, dağılıp giden kadim bir dünyanın görünümü kişisel duygularımıza ne kadar acı gelirse gelsin, tarihin bu noktasında Goethe'yle birlikte şunları söylemeye hakkımız var:

So lite diese Qual uns qualen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufziehrt?

(Katmerlenmez mi bu azap
Bize daha çok haz verdiği için,
Timur'un hükümdarlığı da
Tüketmemiş miydi sayısız ruhu?) (Said, 2003: 165)

Öncelikle Said'in Marx'ı nasıl ele aldığını belirtmek gerek. Said, Marx'ı - kelimenin tam anlamıyla- bir oryantalist olarak değerlendirmez. Marx'ın, "Şarkiyatçı olmayan birinin insani yönelimlerinin Şarkiyatçı genellemeler tarafından önce dağıtılıp ardında da gasp edilmesinin örneği olarak" ele alınabileceğini söyler. Çünkü Marx'ın Hindistan'a dair çözümlerinde, yüzlerce yıl boyunca Doğu'nun tarihini, kimliğini, yazgısını dokuyan ve XIX. yüzyıl itibarıyla "Doğu'ya dair söylemi egemenliği altında tutan" (Said, 2003: 167) Oryantalizmin "Doğululaştırılmış Doğu"suna teslim oluşuyla birlikte, yaşananlardan duyduğu acıyı da görürüz. Said de metninde bunu sorar: Marx'ın Asya'nın kaybıyla lanetlediği İngiliz sömürge yönetimi arasında kurduğu ahlaki denklik, nasıl o eski Doğu-Batı eşitsizliğine varabildi?

Said, bu soruya cevabını, Oryantalistler gibi, XIX. yüzyıl başı düşünürlerinin genelinde görülen bir düşünme biçimine işaret ederek verir. Ona göre Oryantalistler, insanlığı ya geniş ortak terimler ya da soyut genellemeler kullanarak düşünmüşlerdir. Onlar için tikel kategoriler yoktur; Doğulular, Asyalılar, Samiler, Müslümanlar,

Araplar, Yahudiler, ırklar, zihniyetler, uluslar vardır. “Benzer biçimde diyor Said, “Avrupa” ile “Asya” ya da “Garp” ile “Şark” arasındaki yüzlerce yıllık ayırım, her olası insan çoğulluğu çeşitlemesini, kapsamları son derece geniş etiketlerin altına sokar, süreç içinde bu çoğulluğu bir ya da iki nihai, ortak soyutlamaya indirger (Said, 2003: 166). Said’e göre bu tabloda Marx da bir istisna değildir. O da bir teoriyi örneklendirmek için, varoluşsal insani kimlikleri kullanmak yerine, *herkes için en kolay olan* “ortaklaşmış” Doğu’yu kullanmıştır. Çünkü o tarihlerde önem atfedilen hatta var olan tek şey de zaten geniş anonim ortaklaşmalarlardır. Bu “ortaklaştırma” her durumda haklı çıkacak bir kehanet gibidir ve Marx’ı da teslim almıştır. Said’e göre bu nedenle Marx’ın kabaran duyguları, “Doğu’ya uygun olduğu varsayılan, “Doğu” hikmetiyle destelenen, Şarkiyatçı bilim tarafından inşa edilmiş sarsılmaz tanımlarla karşılaştığında çekilip yok olmuştur: “O insanlar acı çekmezler, diyordu bu tanım, Şarklıdırlar, bundan ötürü de kullanageldiğimizden farklı muamele biçimleri uygulamamız gerekir onlara” (Said, 2003: 166).

İşte, Marx’ın çözümlerinin hemen ardından, “apar topar Goethe’ye koşmasını, Onun koruyucu Doğululaştırılmış Doğu’suna sığınmaya mecbur kalmasını” tam da buna bağlar Said. Azabın haz vereceği savını desteklemek üzere Goethe’nin *Doğu-Batı Divanı*’ndan yaptığı bu alıntıyı, doğal olarak Onun Doğu tasavvurunun kaynakları olarak değerlendirir. Said’e göre Marx’ın düşünceleri, romantik hatta “mesihvari” düşüncelerdir. Yani, Marx’ta Doğu, sömürgecilerde olduğu gibi, “insan malzemesi olarak” önemli değilse bile, yalnızca “romantik bir kurtarma tasarısının ögesi olarak” önemlidir. ATÜT’ü de kapsayacak şekilde, “Dolayısıyla diyor Said,

Marx’ın insanların sefaleti karşısındaki insaniyeti, duygudaşlığı işe karışsa bile, iktisat çözümleri standart bir Şarkiyatçı girişime tam anlamıyla uygundur. Kaldı ki sonuçta, Marx’ın kuramsal toplumsal-iktisadi görüşleri şu klasik standart imge tarafından massedildiğinde, galip gelen Romantik Şarkiyatçı tasavvur olur: *İngiltere’nin Hindistan’da ikili bir görevi yerine getirmesi gerekmektedir: İlki yıkıcı bir görevdir, diğeri ise yeniden yaratmaya - Asya tipi toplumun ortadan kaldırılmasına, Asya’da Batı toplumunun maddi temellerinin atılmasına- yöneliktir* (Said, 2003: 165).³⁴

³⁴ İtalikler Marx’tan iktibas.

Elbette, Said'in tartışmaya açtığı konu Oryantalizm olduğundan, Onda Marx'ın Hindistan'a dair çözümlerinin ya da Asya toplumlarının yapısını sistemleştiren teorisinin içerden eleştirisi yoktur. Yine de teorinin maddi dayanaklarının oryantalist bir Doğu tasavvurundan mülhem olduğuna dikkat çekmiş olması fazlasıyla önemlidir. Nitekim Onun, üzerindeki Oryantalizm mührünü göstermesinden bu yana, Marx'ın ATÜT, Hindistan, Ortadoğu ya da genel olarak Doğu veya Batı-dışı toplumlara dair düşünceleri, aynı bağlam etrafında yapılmış çok sayıda çalışmaya konu olmuştur. Bunlar arasında, Bryan Turner gibi bizzat Marksist akademisyenlerin eleştirilerini içerenler de vardır. Turner'ın, *Marx ve Oryantalizmin Sonu* (1984) isimli kitabı, Oryantalizm ile ilişkisi etrafında ATÜT'ün ya da genel olarak Marksizmin içerden yapılmış kapsamlı eleştirilerinden biridir.

Turner, Oryantalistlerin "İslam toplumu" ekseninde Doğu'ya bakışını, adına Mozayik dediği bir teorik modelin şekillendirdiğini söyler. Bu mozayik'in bileşenlerini "Doğu despotizmi", "bölünmüş kent" ve "seçkinlerin dolaşımı" oluşturur. I. *Bölünmüş kent*: Oryantalistlere göre Doğulu toplumlar, etnik, siyasi, kültürel farklılıklardan kaynaklı, yapısı azınlıklar, kabileler, köyler, cemaatler, meslek loncaları, gruplar ya da cemiyetler mozayikidir. Fakat bu muazzam çeşitlilik, toplumların temel bir zayıflığı ve toplumsal yapıdaki bir bozukluk olarak ele alınmaktadır. Çünkü "toplumsal sistemin iç farklılaşması nedeniyle kaçınılmaz olarak, imparatorluk yönetiminin yetkeci saltanatına karşı tutarlı ve bütünsel bir muhalefet örgütlemek güçtür" (Turner, 1984: 66). II. *Doğu despotizmi*: Turner'a göre, bu görüş en iyi anlatımını oryantalist kent coğrafyasının yaygın varsayımları durumundaki kentsel yaşam betimlemelerinde bulmaktadır. Buna göre, Ortadoğu kenti keskin biçimde hepsi kendi başına birer toplumsal, coğrafi ve idari birim olan kentsel mahallelere bölünmüştür. Bu birbirinden kopuk mahalleler, aynı zamanda kendilerini kent çatısı altında sosyal topluluklar olarak ayırt eden güçlü etnik ve dini özelliklere sahiptir. Oryantalistlere göre bu mahallelerin belli bir oranda toplum içi dayanışmaları bulunmakla birlikte, toplumlar arası bütünleşme fazlasıyla azdır. Çünkü kentsel mahalleler arasında fazla sosyokültürel ilişki yoktur; kentsel yaşam hizipçilikle parçalanmıştır. Burada siyasi yaşam temelde, kitleyi bir çeteler sistemiyle yönetmeye çalışan, çeşitli kentsel ve kırsal seçkinler arasındaki ittifaklardan ibarettir. Bu görüşlerle birlikte bölünmüş kent tasavvuru, zaten var olan Doğu despotizmi düşüncesini pekiştirir. Çünkü toplumsal yapının mozayik çeşitliliği, toplumu bölerek,

düzenli ve bütünlüklü bir “muhalafet” korkusu olmaksızın yönetebilen keyfi hükümrana doğal bir ortam sağlamaktadır. III. *Seçkinlerin dolaşımı*: Doğu despotizmi ve bölünen kentsel yaşama ilişkin oryantalist görüşün son bileşenini, kökeni İbni Haldun’a giden, seçkinlerin kırsal Bedeviler ve bunların kentlerdeki benzerleri arasındaki dolaşıma ilişkin “teori” oluşturur. Buna göre, kentler, dini ve ticari yaşamın merkezleri olmalarına karşın, kentsel ve toplumsal bütünleşmenin bazı önemli yönlerinin eksikliğini çekmektedir. İslam toplumlarında kentin bu zayıflığı, büyük bir grup duygusuna (İbni Haldun’daki “asabiyya” kavramı) sahip, Bedevi kabilesi üyelerinin, düzenli aralıklarla kentsel seçkinleri, toplumsal egemenlik konumlarından uzaklaştırmalarına sebep olur. Yani “toplumsal mozayığın devingen ögeleri yalnızca, bu yamalı yapıyı el değmemiş durumda bırakan siyasi hareketler olarak, söz konusu keyfi hükümdarın ya da seçkinlerin helezonik devinimleridir (Turner, 1984).

Turner’e göre mozayik modelin çok sayıda problemlili tarafı vardır. Her şeyden önce “İslam toplumu”nda makro düzeyde toplumsal bağların yokluğu, bir nevi “Hobbesçu düzen sorunu” gibidir ve Oryantalistler toplumsal sistemi, Sufi birliklerinin, ulemanın ya da Şeriatın kurumsal mekanizmalar yoluyla birleştirebilecek ve bütünleştirilebilecek bir ana değerler ve inançlar sistemi sunduğunu ileri sürerek “çözmüşlerdir”. Fakat Turner’a göre bu, toplumları zamandan yoksun, yekpare ve türdeş bir kültürün ürünü olarak görmeye çağırılmaktadır. Ona göre, mozayik “İslam toplumu” tasavvuru ikna edici değildir. Çünkü, “toplumsal sistemi hem İslami değerlerin çevresinde bütünleştiğine hem de etkinlik, tabakalaşma ve birlik anlamında tamamen bölündüğüne inanmamızı istemektedir. Mozayik model ayrıca bu yamalı toplumun arada bir başkaldırıları yaşadığı, ancak toplumsal sistemin hiçbir zaman gerçekten devrimci bir yeniden yapılanmaya uğramadığı varsayımının kabulünü gerektirmektedir” (Turner, 1984: 68). Böylece, yamalı toplum düşüncesi, “en sonunda onun «sivil toplum»u olmayan bir toplum, yani, bağlayıcı birleştirici toplumsal bağlantılar ve birlikler açısından yoksun bir örgütlenme biçimi olduğu şeklindeki” (Turner, 1984: 70) kemikleşmiş (Hegelci) soruna yol açmaktadır: Sivil toplumu olmayan, yani “durgun” toplum...

“Ne yazık ki diyor Turner, bu kendi tarihsel durgunluğunu sürekli biçimde yeniden üreten dengedeki mozayik perspektif, sosyolojideki işlevselci kuramlarla sınırlı değildir. Örneğin Marx’ın *Grundrisse*’de yer alan, parçalanmış, kendine-yeterli köy

topluluklarının «Asya despotizmine» sağlam bir temel oluşturduğu görüşünden Orta Doğu'ya ilişkin bir mozayik kuramın oluşturulması mümkündür” (Tuner, 1984: 69). Buradaki, *Grundrisse* vurgusu önemlidir. Çünkü kitapta, ATÜT'e dair Shlomo Avineri ve Avineri'yi eleştiren Barry Hindess & Paul Hirst'ün düşüncelerine karşılık Turner'ın yaklaşımını vurgulamaktadır. Buna göre Avineri, Marx'ın Hindistan'a dair çözümlerinde ya da ATÜT'te, Hegelci felsefenin kaynaklanan bir yorumlama yaptığını düşünmektedir. Turner hem Hegel'den hem Marx'tan alıntılarla Avineri'nin yorumunu şöyle özetler: “Örneğin, «Hint toplumunun hiçbir tarihi yoktur; en azından bilinen bir tarihi» (Marks ve Engels, 1972, s. 81). «Hindistan tarihi» diye geçen, yalnızca, kraliyet ailesini yerinden eden, ancak Hindistan'ın toplumsal anlamda durağanlığını destekleyici temel ekonomik koşulları koruyan, ardı kesilmez istilaların vakayinamesidir. İngiliz kapitalizminin Hindistan'daki tarihi rolü, toprakta özel mülkiyeti yaratarak ve geleneksel köy sistemini yıkarak ATÜT'ün başatlığını kırmak olmuştur. Avineri bize, Marks'ın Asya ülkelerini tarihten yoksun oryantal despotizmler olarak ele alarak, oryantal ve batı toplumsal yapıları arasındaki temel farklılığa ilişkin, Hegel'ci felsefeden kaynaklanan bir yorumlamayı tekrarlamakta olduğunu hatırlatmaktadır. Oryantal devletlerin tarihi «çoğunlukla gerçekten tarih dışıdır (*unhistorical*), çünkü yalnızca aynı görkemli kalıntının yinelenmesidir» (Hegel, 1953, s. 106)” (Tuner, 1984: 48).

Buna karşılık Hindess ve Hirst ise, Marks'ın gazeteciliğinden ve mektuplarından rastgele seçilmiş aktarmalara dayanarak ve bunların Marks'ın teorik gelişmesindeki özgül yerlerine bakmadan ATÜT teorisi oluşturmaya yönelik her türlü girişimi reddetmektedirler. Onlar, kökeni Althusser'de bulunan, Marx'ın gazetecilik dönemiyle bilimsel çalışmalara yoğunlaştığı dönem arasında epistemolojik bir kopuş yaşadığı tezini savunmaktadırlar. Bu yazarlara göre, “Avineri'nin Marks'ı yorumlayışı ise, tersine, daha çok Marx'ın kendisinin de «bu ardı arası kesilmez gazete pisliği canımı sıkıyor... Saf bilimsel çalışma tümüyle farklı bir şeydir» diye söz ettiği gazeteciliğine dayanmaktadır” (Tuner, 1984: 56). Oysa Onlara göre, ATÜT teorisinin doğrulaması, Marx ve Engels'in sömürgecilik ve Asya üzerine görünürdeki görüşleri yerine, Marx'ın teorik çalışma nesnelere olarak “üretim tarzlarının” genel niteliklerine ilişkin teorik çözümlemesinde; diğer bir deyişle *Capital*'de aranmalıdır. Hindess ve Hirst'e göre bu yapıldığında, ATÜT'ün bilimsel olmadığı sonucu çıkar. Ayrıntıları bizim için çok da

gerekli olmayan bu doğrulamanın neticesinde, ATÜT'ün bilimsel olmadığına dair öne sürülen gerekçelerden yalnızca şunu vermekle yetinebiliriz: *Capital* kriterlerine vurulduğunda, bir toplumda devletin varlığı ancak toplumsal sınıfların varlığını gerektirir. Çünkü devletin varlığı ancak sınıf çatışmalarının varlığıyla açıklanabilir. Ancak, devlet tek toprak sahibi olduğundan ATÜT'te sınıflar yoktur ve bu yüzden de devlet bürokrasisinden bağımsız bir egemen sınıf bulunmamaktadır. ATÜT'te, vergi ya da rantın (yani talanın) devletin varlığını önkoşul olarak gerektirmesine karşın, toplumsal sınıfların yokluğunda devletin varoluş koşullarını açıklayamamak gibi bir teorik çelişki üzerine kurulmuştur. Bu nedenle, Hindess ve Hirst'e göre ATÜT, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin eklemlenmiş bir bileşimine ilişkin bilimsel olarak geçerli bir kavram değildir (Turner, 1984).

Turner'ın, Hindess ve Hirst'e dair temel eleştirisi, ATÜT değerlendirmelerini yalnızca *Capital*'e dayandırmalarıdır. Ona göre, Marx'ta bir epistemolojik kopuş varsa bile, -ki Ona göre de vardır- ATÜT sistemli bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı *Grundrisse* eseri bu kopuşun öncesinde yer almaz; Marx'ın "olgun çalışma" dönemine girmesi gereken çalışmalarından biridir. Bu şekilde, Turner'ın oryantalist mozayik modelin *Grundrisse*'e de içkin olduğunu belirtmesi anlaşılır olmaktadır. Turner'a göre, -ATÜT'ü de karakterize eden- mozayik model esas alınarak tanımlanan durağan/durgun geleneksel toplumlar ve dinamik endüstriyel Batı arasındaki dikotomik ayırım, Oryantalist bir ayırımdır. Marksizm'in tarihin açılarak yayılan bir öz olduğu ve "Asya toplumu"nun durağan olduğu saptaması, Oryantalizm ile Marksizm arasında mevcut olan temel bir ilişki; bir çakışma noktasıdır. Turner, -teslim oluşu nedeniyle Avineri'yi de eleştirir- bunun Hegelci Marksizmin tarihselciliğinden kaynaklanan bir sorun olarak düşünmekte ve şöyle demektedir:

Oryantalist sorunsal ve Marksizm arasında daha temelde bir ilişki söz konusudur: Oryantalist yaklaşımın tarihselciliği ile Hegelci Marksizmin tarihselciliği arasındaki benzerlik. Tarihselciliğin bu iki biçimi de, aşamalar dizisi şeklindeki bir tarih modeline dayanmaktadır. Hegelci Marksizm yönünden bu, feodalizm kapitalizm ve sosyalizm sürecidir, oryantalist ise Doğu ve Düşüş biçimini almaktadır. Ayrıca, dinamik, bilinçli Batı ile durağan, eleştirel olmayan İslam Ülkesi arasında, her iki tür tarihselciliğin temeli durumundaki ideal tipik karşıtlık söz konusudur. Oryantalizmde, Batı. Yunan'a özgü erdemleri (felsefe, demokrasi ve bireycilik) alırken Orta Doğu bir yandan yahudiliğin özgüllüğü ve kapalılığı ile diğer yandan da düşmüş İslam'ın dar kafalılığı ve uyuşukluğu ile kemikleşmiştir (Turner, 1984: 19).

Turner, bu sorunun Marx'ın ve Engels'in sömürgecilik ve kapitalist yayılmaya dair düşünceleri üzerinde de etkili olduğunu söyler ve bunu Engels'in Cezayir'in Fransa

tarafından sömürgeleştirilmesi ilişkin değerlendirmeleriyle örneklendirir. Ona göre, Engels'in bu olaya ilişkin iki temel varsayımı vardır: İlki Oryantal dünyanın toplumsal oluşumlarının durağan olduğu ve kapitalizmin bu oluşumlarda hüküm süren prekapitalist üretim tarzlarını yok edeceğine dair yüklendiği tarihsel rol. (Marx'ın Hindistan'ın sömürgeleşmesine dair düşünceleri de bu paraleldedir.) İkincisi, “küçük ulusların” veya azınlık grupların isyanlarının, kapitalizmin dünyayı saran ekonomik ilişkiler sistemi olarak gelişmesine katkı yapmadığıdır. Turner'a göre bu iki varsayım oradaki toplumsal reaksiyonların kaçınılmaz olarak “gerici” olduğu biçimindeki siyasi görüşü doğurmuştur. Turner'ın, söz konusu siyasi görüşten hareketle Marx'ın sosyalist devrim yapmaya girişen kimi toplumları nitelirmede kullandığı sözlere dair vermiş olduğu örnekler, söz konusu toplumların sosyalistleri açısından tek kelimeyle trajiktir: “Nitekim diyor Turner, Marx Meksikalıları, *les derniers des hommes* [insan türünün sonuncuları ç.n.] olarak değerlendirirken, Karadağlıları «davar hırsızları» olarak dışlamaktadır. Görünüşte klasik Marksizm, ulusal kurtuluş hareketleri için devrimci bir kuram vadeden bir kaynak gibi gözükmemektedir. Filistin örneğinde, FDHKC'nin «Bizler Marksist-Leninistiz» iddiasına ne anlam verilebilir?” (Tuner, 1984: 15).

Turner, çalışmasının devamında Orta Doğu özelinde “Althusserci Marksizmden belirgin biçimde etkilenen bir bakış noktasından” (Tuner, 1984: 21) oryantalist olmayan bir Marksist çözümlemenin imkanlarını tartışır. Bu tartışmanın ayrıntılarına giremesek bile, Oryantalizm, Marksizm ve ATÜT hakkında nihai olarak neyi önerdiğini söyleyebiliriz. Turner'a göre, homojen bir Marksist çözümleme geleneği diye bir şey yoktur ve ATÜT'ün kuruluşundaki teorik tutarlığı “sorgulamak” mümkündür. Oryantalizmle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda çağdaş Marksizmde “özeleştirici” eserleri zorunludur. Çünkü “Oryantalizmin sonu, aynı zamanda, Marksist düşüncenin kimi biçimlerinin sonunu ve yeni tür bir çözümlemenin yaratılmasını zorunlu kılmaktadır” (Tuner, 1984: 135). 1972 tarihli bir notunda, “Şemalar konuşulurken toplumları bu şemalara göre düşünmek kolaylık -kaytarma-dır. Su yolları meselesi, genel kölelik, despotluk meseleleri, aslında üzerinde ayrı ayrı durulması gereken, ayrı ayrı incelenmesi ve yaşanan tarih dönemine göre değerlendirilmesi gereken meselelerdir. Şemaların bir fikrin oluşmasında, daha doğrusu kabataslak ele alınarak başlama noktası gibi kullanılmasında yararlılıkları vardır. Şemalara bu açının dışında ve üstünde değer vermek isteyenler, aslında şemaları uygulamak istedikleri durumların

tarihi dönemlerinin ve toplum özelliklerinin ayrıntılarını pek bilmiyorlar demektir. [...] (Söz gelimi, şema kullanırken, Azteklerle Osmanlıları aynı Atüt sistemi içinde eşlendirmek kolaydır ama, bu kolaylık birincilerin ikiyüz atlıya neden kesinlikle yenilip tarih yüzünden silindikleri halde, ikincilerin ikiyüz yıl boyu, on onbeş saldırıda 200 bin kişilik güçlere yenildikleri halde *sistemlerini* 1923'e kadar sürdürebilmiş olmalarını açıklamaz)" (Tahir, 1992d: 151-152) diyen Kemal Tahir'in Osmanlılık etrafındaki ATÜT çözümlerinde, Turner'ın zikrettiği zorunluluğu hissettiğini söyleyebilir miyiz?

Kemal Tahir düşüncesi için böyle bir sorunun, Oryantalizmin ya da "Oryantalizmin sonu" bağlamında düşünüldüğünde daha baştan bir anakronizm sorunu doğuracağı açıktır. Yaşadığı dönem göz önüne alındığında, elbette Kemal Tahir'in ATÜT yaklaşımı, Oryantalizmin bilinçli bir eleştirisi olarak ele alınamaz. Fakat Turner'ın dediği doğruysa, yani bir şekilde Oryantalizmin sonu, kimi biçimleri açısından Marksizmin de yaratıcı çözümler getirmesini gerektiriyorsa, Kemal Tahir'in Osmanlılıktan hareketle ATÜT'e yönelik eleştirileri, adı bilinçli şekilde Oryantalizm olarak konmasa bile, yerli ve Batılı literatür açısından bunun ilk örneklerinden biri olarak değerlendirilmeye müsaittir. Kemal Tahir, ATÜT'teki "Oryantalist" Batı'yı görebilmeyi başarmış ve buna hiç de müsait olmayan şartlarda mücadele edebilme cesaretini gösterebilmiştir. Bu nedenle, "Atüt üzerinde batıda yapılan tartışmaları, fikir spekülasyonlarını, cilveleşmeleri, ancak, bizim kendi gerçeklerimize ışık tutacak yönleriyle değerlendirmemiz, gerisini yutmadığımızı da, her hususta belirtmemiz şarttır. Batılı madrabazlar, bunlar isterse Marksist etiketi altında bulunsunlar ancak avanakça yutturmacalarının bizim tarafımızdan yutulmadığına kesinlikle inandıktan sonra gerçek bilim ölçülerinde çalışmaya razı gelirler ve ancak bu çizgide insanlığa faydalı olabilirler" demektedir (Tahir, 1992d: 154). Peki, Kemal Tahir ATÜT'ü nasıl ele almaktadır? ATÜT, Kemal Tahir düşüncesinde hangi temel işlev(ler)i yerine getirmektedir? Kemal Tahir, ATÜT'te neyi neden reddetmektedir?

Kemal Tahir'in 1960'lı yılların toplum yapısı tartışmalarına dair romanları vasıtasıyla ortaya koyduğu görüşlerin anlamını, bu tür tarihi romanlarının ilki olan *Yorgun Savaşçı*'da, kendisine, "*Karlos Çorbacı boşuna kurcalamaktasın yerin altını sen, üç günlük ömründe... Sık dişini, cavlağı çekince toplarsın bu testi kırıklarını, bakır parçalarını...*" denilen Batılı arkeolog Karlos'un, buna karşılık verdiği cevapta bulmak

mümkündür: “Siz benim geçmişi aradığımı sanıyorsunuz ama yanıtlıyorsunuz, ben sizin geleceğinizi aramaktayım, yerin altında...” (YS, s. 167). Kemal Tahir’e göre geçmiş gerektiği gibi kavramadan bugünü anlayabilmek mümkün değildir ve geçmişimiz bize toplumumuzun feodal, yani Batılı olmadığını göstermektedir. Kemal Tahir için “feodalizm”, Anadolu toplumu üzerinde yürütülen fikirleri ele almasında bir turnusol kağıdı gibidir. “Kim feodalizmin Osmanlı’da varlığından söz ediyorsa onun söyledikleri ve söyleyecekleri işe yarar şeyler olmayacaktır. O, Osmanlı gerçeğinin kavranmasında daha başlangıçta bile değildir” (Yavuz, 2000: 345).

Anadolu toplumunun feodal/Batılı olmadığını düşünen ve göstermek isteyen Kemal Tahir için, ATÜT, her şeyden önce Anadolu toplumunun feodal ve Batılı olmadığını, bilakis Doğulu olduğunu göstermek için önemlidir. Kemal Tahir’e göre Anadolu toplumundan feodalizmin yokluğunun oldukça anlaşılır sebepleri vardır ve bu, Osmanlı Devleti’nden önce, Anadolu coğrafyası ile alakalıdır. Kemal Tahir’in bu konudaki düşünceleri en özlü anlatımını, dönemin toplum tartışmalarına dair görüşlerini ortaya koyduğu ilk romanı olan *Yorgun Savaşçı*’da bulur. Doktor Münir’e, “*Anadolu toprakları nasıl topraklardır sence?*” diye soran Karlos, Münir’in “- *Nasıl mı? Yamandır Anadolu'muzun toprağı, dedim. Dünyanın ekin ambarı olacak topraklardır. Biz tembelleğe vurduğumuzdan bu cennet vatanın üstünde sürünmekteyiz. İş bilir ellere geçse bak neler olur...*” diye cevap vermesine karşılık şöyle der:

-Bunları nerden çıkarıyorsun? Kendin çiftçilik edip denemedin. Babanın çiftçi olduğunu da sanmam. Sizde böyle kitapların daha yazılmadığını da biliyorum! Bunlar gerçeği aranmamış palavralar... Salt Anadolu toprağı değil, Akdeniz'i, Ege Denizi'ni çevreleyen bütün topraklar, cenabet topraklardır. Çünkü, bu bölge toprakları dünyanın yüzünde, gayet ince, pek yalınkat bir kabuk gibidir. Tarımda derin derin aktarılmaz, kara sapanın ucuyla az biraz karıştırılır. Bu bölgenin hava durumu da tarıma uygun değildir doktor, ya kurak gelir, ya taşkın... Kurakta sizin toprak, hiç saban görmemiş gibi taş kesilir. Taşkınlar, tarlaların yarısını alır denize götürür, yarısını dar vadilere indirip bataklık yapar. Bataklıklarda insan barınamaz. Bu yüzden, Adana, Küçük, Büyük Menderes ovaları gibi verimli ovalarınız ancak ondokuzuncu yüzyıl ortalarında tarıma açılabilmiştir. Daha önceleri buralarda göçebeler hayvan otlatıyorlardı. Bu özellikteki topraklarda, Batıda olduğu gibi, özel mülkiyet yerleşip gelişemez, zenginlikler sayılı ellerde toplanamaz. Sizde batı anlamında FEODALİTE'nin bulunmaması bundandır. Çünkü ne kadar güçlü olursa olsun, hiçbir FEODAL, böyle topraklarda serflerini doyurup kendisini zengin edecek tarımı, yalnız kendi gücüyle sürdüremez! Türkçesi, toprakları tarımda tutmak için gerekli bayındırlık işlerini sizde ancak devlet yapabilir (YS: 171).

Kemal Tahir’e göre coğrafyasından kaynaklı olarak Anadolu’nun uzun tarihi, burada toplumların, Batı’daki gibi sınıflı olduğu ya da devletin de “sırasında bir sınıfın öteki sınıfı ezmek için kullandığı araç haline geldiği” *Batılı* bir yapıya dönüşmesine

manidir. Sürdürülebilir yaşantı, devletin zorunlu desteğini gerektirdiğinden burada var olacak olan devletin birincil vasfı “kerim” olmaktır; devlet ana ödeviyle toplumu “ihya edici”dir. Osmanlı bir “kerim devlet”tir. Bugün bile yeterince aydınlığa kavuşturulmamış olan Osmanlı’nın doğuşundaki “sır”, Kemal Tahir’e göre budur.

Bu bakımdan Anadolu’da feodalizmin varlığı görüşüyle hesaplaşma, *Devlet Ana*’da, bu kez Osmanlı’nın kuruluş aşamasında söz konusu tarihsel kesitin sosyal, siyasi ve ekonomik şartları ve bu şartlar içinde Osmanlı’nın izlemiş olduğu devlet politikası konu edilerek devam eder. Moğol istilaları Selçuklu’da devlet otoritesini dağıtmış, iktidarı bozulmuş, yol ve can güvenliği ortadan kalkmış, eşkıyalık baş göstermiş, Moğollar tarafından istenilen ağır vergi yükümlülükleri başta Konya Sultanlığı olmak üzere beyliklerin köylülere aşırı yüklenmesine neden olmuştur. Kemal Tahir’e göre Osmanlı Beyliği’nin yükselişi, bu şartlar içinde Konya tahtının mirasçısı konumunda olan Osmanlılar’ın, -Osman Bey’in büyük ferasetiyle- buna heves etmemeleri sayesinde. *Devlet Ana*’da, Osman Bey ile Şeyh Edebali arasında geçen bir diyalogda bunu şöyle okuruz:

-Ne fayda ki Konya tahtı cehennem ateşinde kızdırılmış demir parçasıdır, Şeyhim, çünkü salt Anadolu çoraktır, verimsizdir. Hele bugün derisi yüzülmüş, eti soyulmuştur. Yolları silindiğinden kervan işlemezdir. Suları azgınlaştığından her yanı bataktır. Masraflı devlet besleyemez! [...] Konya'nın taht şehri olması için, Basra'ya kadar Irak'ı, Sudan'a kadar Mısır'ı Anadolu'ya katması gerekir. Ayrıca İstanbul'un su yolunu ele geçirip Marmara çevresiyle Balkanların verimli topraklarını da, sınırları içine alması gerekir! [...] Anadolu'yu bırakacağım şimdilik... Benim gördüğüm, tez vakitle gidicidir Moğol... Çünkü Moğol'un düzeniyle de uyuşamaz bizim Anadolu toprağı... Eski Yunan'ın, Roma'nın düzeniyle de uyuşmamıştır çünkü... Bizim gazi beylikler çabalasın bakalım, Konya'yı ele geçirmek için...Boğuşsunlar birbirleriyle, güçten düşürsünler kendilerini boş yere...İşimi kolaylaştırsınlar! Verimli topraklara sahip olana yarar Anadolu... Tükenmez insan kaynağıdır, insanın zanaatı da görüldüğü gibi, köylülük değildir, devlet kuruculuğudur (DA: 188-189).

Kemal Tahir’e göre Osmanlı, Anadolu coğrafyasında “kerim” olmayan “ceberrut” ya da feodal özelliklere sahip bir devletin ayakta kalamayacağını kestirebilmiş olması sayesinde imparatorluk haline gelmiştir. Peki bir devlet olarak Osmanlı’nın politikası ne olacaktır? Konya’da olmayan devlet nerede olacaktır? Kemal Tahir aynı mealdeki soruları Şeyh Edebali’ye sordurur ve Osman Bey şöyle cevaplar:

- Konya olmayınca devlet nerede kurulacak?

-Koca Tanrıya şükür, bizim Bitinya ucumuzun açıktır önü... İstanbul-Tebriz yolu üstündeyiz! Tüccarımız İstanbul'a bağlıdır. Paralarımız İstanbul'da işletir paralarını...İstanbul deniz yoludur ki, ardımızın karayolu kesildiğine göre umut oradadır. Moğollar Konya Selçuk Sultanlığını nasıl yıktıysa, haçlı Frenkler de, Bizans İmparatorluğunu öyle yıktı. Marmara kıyıları verimli

topraklardır, İmparator güçsüz düştüğünden sahipsizdir. Biz fırsat kollayacaksak, üstünde yaşayanları beslemek zorunda kalacağımız verimsiz toprakları gözetlemeyeceğiz, sahipleriyle beraber bizi de besleyecek topraklara yöneleceğiz.

- Daha mı kolay barınır, Konya'da barınamayan Müslüman, kâfirlerin içinde?

- Barınır. Çünkü suyun akarındayız burada. [..]

- Suyun akarını görmemekteyim Osman Bey oğlum! Gündoğusunu bırakıp günbatıya bakmakla nesne hasıl olabilir mi?

- Olur Şeyhim! İstanbul'un Bizans'ı, Frengin karanlık dünyasından kopup geldi. Ama oranın kölelik düzenini burada tutturamadı. Tutturamayınca da 'Toprak Allah'ın, İmparator kâhya, köylü kiracı' demek zorunda kaldı. İmparatorluğun hür köylüleri, Latin, İstanbul'u basıp alınca Frenk düzeninin nasıl bir bela olduğunu görüp anlamıştır. Bu düzen köylüyü köle etmeye dayanır. Kim ister köle olmayı? Demek zorlayacaksın aralıksız! Zorlarken zorlarken n olur adam? İnsanlıktan çıkar! İşte bu sebepten Frenk adamı, say ki, kuduz canavardır. Kahpedir, kıyıcıdır, Allah'ı maldır, dini imanı soymaktır. Irzı, namusu, utanması, acıması, sözü, yemini hiç yoktur. Bunalırsa insan eti yer, Bizans köylüsü kabul etmez bu rezilliği... Uçlara yerleştirilmiş Hıristiyan Türklerse hiç yanaşmazlar köleliğe... 'suyun akarı' dediğim işte budur... [...] Bu zamana kadar hiç görmediği, bilmediği bir düzeni götürüp Bizans köylüsünü şaşırtıp ürkütmek de yok! Köleliğe karşı, Frenk soygununa, zulmüne ırk düşmanlığına karşı biz, hoşgörü, dayanışma, can, ırz, mal güvenliği sağlayacağız. Bizim suyumuzun akarı budur, Şeyhim, şimdilik de günbatıyadır. Frenk düzeninin gerçek sınırına dayanıncaya kadar günbatı bizimdir! [..] Eğer bu yolu tutmazsak, fırsatı kaçırsak, Bitinya ucu da, her yerdeki yüzlerce uçlardan biri gibi, iz bırakmadan batar gider! (DA: 189-191).

Kemal Tahir, hareket noktası ATÜT olmakla birlikte, Osmanlı'ya dair “kerim devlet” vurgusuyla daha baştan ATÜT’le çelişen bir yorum yapmış olur. Çünkü “talancı” olsun olmasın devlet, “kerim” olamaz. Marksizm ya da ATÜT bunu söyler. Halbuki Kemal Tahir bunun tam aksini düşünmektedir. Konuya temas eden ilk romanı *Yorgun Savaşçı*'da eleştirdiği ilk şey talandır. Kemal Tahir, *Yorgun Savaşçı*'dan yukarıda aktardığımız diyalogun devamında Karlos'a şunları söyler:

[..] toprakları tarımda tutmak için gerekli bayındırlık işlerini sizde ancak devlet yapabilir. İşte bu sebepten sizin topraklar haklı olarak devletin mülkiyetindedir. Gene bu sebepten batıda devlet, sırasında bir sınıfın öteki sınıfı ezmek için kullandığı araç haline geldiği halde, sizin devlet, ana ödeviyle toplumu İHYA EDİCİ 'dir. Yani, batıda devletin olmadığı zamanlar, toplumlar var olmuşlardır ama, doğuda devletsiz toplum görülmemiştir. Sizde devlet toplumun var olma-yok olma şartıdır. Siz, farkına varın varmayın her şeyi devletten beklersiniz. Bizde ağalık almakla olduğu halde, sizde elbette vermekle olacaktır. Siz devletinizi TALANCILIK'la suçlarken, batı kültürünüzle, batılı devletmiş gibi yargılıyorsunuz. Batıda, ilkçağların kölelik sisteminden bu yana özel mülkiyet kutsal olduğu halde, sizin beş bin yıllık toplum tarihinizde devletten başka kutsal hiçbir şey yoktur (YS: 172).

Nitekim *Devlet Ana* romanı da bir kurgu dahilinde bütünüyle bunu anlatır. Burada görüşlerini, Doğu ve Batı arasında yapmış olduğu ayrımın çatışmaya dayalı niteliğini de vurgulayacak şekilde ortaya koyar. Romanda, Osman Bey Şeyh Edebali'ye şöyle der:

-Evet Şeyhim, ferah olun! Ben bu işin her yönünü ölçüp biçtim, nerden girip nerden çıkacağımı hesaba vurdum. Dayanağım sizlersiniz! Babamın savaş yoldaşları... Uğraşta yenici, barışta düzen tutucular... Çoktandır Şeyhim, şunları hiç aklımdan çıkaramamaktayım: Batıya yöneleceğiz! Talan etmeyeceğiz! Din yaymağa çabalamayacağız. Tersine herkesin inancına saygı göstereceğiz! İnsanlar arasında, din, soy, varlık bakımından hiçbir üstünlük tanımayacağız! Günbatının Karanlık Dünyası, karanlığını yüzyıllardan beri, sınırimıza sürmekte, bizi boğmağa çabalamaktadır. Yolunu kesene kuduz it gibi salacaktır. Bu sebeple yükleneceğimiz iş ağırdır. Gireceğimiz geçit derindir. Bu kancık karanlığa karşı diri durmak gerektir. Savaşta düşmandan habersizlik körlüktür. Aldığın haberleri, ulaştır hiç geciktirmeden... Ahilerin bizi arkalasin! «Gerekirse para veririz» dedin! Sağol! Gelir isterim, aldığımı öderim! Yüreğimizdekini söyledik! Doğrudu bizi arkala! Yanılırsak yakamıza yapış!... (DA, s. 191-192).

Kemal Tahir, başta sosyal formasyonunun belirleyici prensibi olan alt yapının talana dayalı olduğu varsayımı olmak üzere ATÜT'ün durgunluk, genel kölelik, Doğu despotizmi gibi temel varsayımlarının tümünü, Osmanlı örneğinden hareketle reddeder. Bu nedenle notların Osmanlı'da devlet ve toplum formasyonunu kimi zaman “bozuk ATÜT” olarak niteliği gibi, çoğu zamanda ATÜT'ü hiç kullanmadan direkt olarak “Doğulu devlet” ya da Doğu tipi devlet” tabirlerini kullanmıştır.

Kemal Tahir'in ATÜT'e dair reddiyelerine geçmeden önce bunun nedenleri ve önemi üzerinde kısaca durmak gerekir. Böylelikle, buraya kadar anlattıklarımızla, “ATÜT, Kemal Tahir düşüncesinde hangi temel işlev(ler)i yerine getirmektedir?” sorusuna özetle, mensubu olduğumuz medeniyetin devleti ve toplumuyla Batılı olmadığı şeklinde bir karşılık vermiş olduğumuz gibi, “Kemal Tahir ATÜT'ü nasıl ele almaktadır?” sorusunu cevaplandırmaya çalışmış olacağız.

Turner, Hindess ve Hirst'ü, ATÜT'ün *Capital* nispetinde bilimsel bir niteliğe sahip olmadığı görüşüne karşılık, Marx'ın söz konusu teoriyi *Grundrisse*'de bir sistem halinde incelediğini belirterek eleştirdiği gibi, Kemal Tahir de dönemindeki ATÜT'ün Marksist metodoloji açısından geçersizliği (Mihri Belli örneğinde olduğu gibi) görüşüne karşı çıkar. Ona göre “ATÜT Marx tarafından yeterince incelenememiştir sözü yanlıştır. Çünkü Marx, ATÜT üzerinde yeterince durmasaydı sistemi kuramazdı” (Notlar 13, s. 316). Fakat Kemal Tahir için ATÜT yıkılmaz, dokunulmaz bir tabu değildir. O, ATÜT'ü, tıpkı “şema” meselesinde söyledikleri gibi, yani “bir fikrin oluşmasında, daha doğrusu kabataslak ele alınarak başlama noktası gibi kullanılması” noktasında yararları olabilecek bir araç olarak düşünür. Ona göre, ATÜT'e bunun dışında ve üstünde değer vermek teoriyi uygulamak istedikleri durumların, tarihi dönemlerinin ve toplum özelliklerinin ayrıntılarını pek bilmemek demektir. Kemal Tahir, Osmanlı tarihi

özelinde bu ayrıntılara girildiğinde, Doğulu toplumlara dair ATÜT'te yer alan kimi temel varsayımların olmadığını görmüştür. Öte yandan bu varsayımlardan, örneğin talancılık ya da durgun toplum yargıları, dönemin aynı zamanda sosyalist siyaseti içinde de yer alan ATÜT'çü entelektüeller için, "bilimsel sosyalizme" dayalı siyaset önünde önemli bir engel olarak belirmiştir. Çünkü bu yargılar, Anadolu toplumunu, klasik Marksizmin toplumsal değişim yasalarının dışına iterek sosyalist siyaseti anlamsızlaştırmaktadır. Bu nedenle Onlar, Osmanlı'da ATÜT varsa bile belli bir tarih döneminden sonra (genel olarak XVII. yüzyıldan sonra) başka bir alt yapı formuna (Batılı bir forma) doğru evrildiğini savunmuşlardır. Yani Onlara göre ATÜT, günümüz toplumunu anlama ve açıklamada hiçbir işleve sahip değildir.

ATÜT'te yer alan çeşitli varsayımlara karşı çıkması dolayısıyla, kendi yorumladığı şekilde yıkılışına kadar ATÜT'ün kimi özellikleriyle Osmanlı'yı ve günümüzü aydınlatabileceğine inanan Kemal Tahir, "siyaset yapma" handikapı nedeniyle ATÜT'çü olmakla birlikte yukarıdaki görüşleri savunan entelektüelleri eleştirir. Ona göre, ATÜT ile ilgilenmek, "salt 17. Yüzyıl başına kadar batıya benzemediğimizi belirlemeye yarayacaksa, bununla uğraşmak düpedüz alıklık olur. Çünkü ondan sonraki dönem sınıflı bir toplum olmak genelliğine dayanılarak tıpatıp batıya benzediğimiz sonucuna varırsa Atüt'le uğraşmanın anlamı kalmaz" (Notlar 13, s. 363). Halbuki,

Bazı Marksist geçinenler, Atüt meselesi ortaya atıldıktan sonra kaytarmacılığa -Revizyonizm'i- iki bölmekte fayda gördüler. Atüt'ü Osmanlılarda, 17. yüzyıla kadar kabul ettiler. Bundan sonrası için yeniden batı şemalarına katılarak "Osmanlılıkta burjuvalaşma başlamıştır" demeyi ihtiyata riayet saydılar. Böylece, ne şişi ne kebabı yakmamış olacaklar, şemalardan ikisini de kullanmak suretiyle kurnazlık göstereceklerdi. (Aslında batılı şemayı başından kabul edenler bu ikinci durumdakilere göre, daha kestirmeden gitmiş oluyorlardı. Madem ki 17. yüzyılda tarihsel gidiş aynı kapıya çıkıyor ve sonunda da aynı yolda yürüyor, başlangıçtaki birkaç yüzyıl için işleri dolaştırmak neye?)

Osmanlılıkta 17. yüzyıl sonunda burjuvalığın başlaması kabul edildiği takdirde gerilemenin ve dağılma gidişinin durdurulamaması nasıl açıklanır? (Notlar 13, s. 381).

Kemal Tahir'in dönemin sosyalistlerine yönelik en temel eleştirisi onların "bilimsel sosyalizm" diyerek, Anadolu toplumuna bakışta, Batılı şemalara, Onun tabiriyle "kölece bağılıklarıdır". Aynı durum, ATÜT bağlamında, ilgili entelektüellere de sirayet etmiştir. Çünkü Marx'a göre ATÜT toplumları, beşli gelişim şemasında feodalizmin bile altında, köleci toplumlara denk bir yerde duran, fazlasıyla "geri" toplumlardır. Anlaşılan odur ki bu, temel varsayımlarına "dokunamayan" ATÜT'çü

entelektüeller için, teoriyi bugün için geçerli saymayı imkansız hale getirmiş; Kemal Tahir'in deyişiyile "lamelif çevirerek, eski çizgiye gelmelerine" neden olmuştur. Bu, Kemal Tahir'in, daha sonra adına Oryantalizm denilen ATÜT'çü öncülleri reddedip, Osmanlı "gerçeklerini" açıklamaya çabalamasını motive eden unsurların başında gelir. Onun bunu yaparak göstermek istediği, ATÜT kapsamında olan ya da olmayan herhangi bir teorik varsayımın "bizim kendi gerçeklerimize ışık tutacak yönleriyle değerlendirilmesi" gerektiğidir. Diğer bir deyişle, Doğulu toplumların, "Doğu'nun, "Doğululuğun" kendi şartları içinde değerlendirilmesi gerekir. Elbette bu değerlendirmelerde Doğu'yu, Osmanlı temsil eder.

Kemal Tahir, bu bakış açısı içinde yani Doğulu devleti Batılı devlet kriterlerine vurmadan kendi içinde anlamaya dönük olarak yapmış olduğu değerlendirmelerinde, romanlarındaki vurguları üzerinden gidecek olursak, öncelikle Osmanlılıkta "talan" diye bir şeyin olmadığını dikkat çekmiştir. Kemal Tahir'e göre bir toplum talan edileceğini bile bile sürgit üretim yapmaz. Osmanlı imparatorluğu gibi tarihin en uzun ömürlü imparatorluklarından birinin ekonomik temelini talana dayanması mümkün değildir. Ona göre, Osmanlıların "talanla ilintisi, ancak batılı talanına karşı çıkmaktan ibarettir":

Söğüt'ten Bursa'ya kadar olan 60 fersahlık aralığı, ancak 60 yılda geçtikleri, daha önce de bu kadar müddet Söğüt'te buldukları göz önüne getirilirse, batının Roma'yı yıkan barbarlar için uydurdukları yalanı, burada da kullanmak istedikleri anlaşılır. [...] Söğüt'ten Bursa'ya, arasındaki 60 fersahı 60 yılda alan Osmanlılar, bu Rum-Bizans topraklarına talan değil, sosyal adalet, yaşama güvenliği yeni dünya devletine eşit olarak katılma hakları getiriyorlardı. Bu yüzden daha Orhan zamanı 200 Bizans kalesine sahip olduğu söylenen Orhan, bu kalelerin pek azını savaşla almış, bunların ezici çoğunluğu köylüleri gönüllü olarak Osmanlılara katıldığı için tekfurları tarafından ister istemez teslim edilmiş kalelerdi. Osmanlılar bunların gene ezici çoğunluğunu kalelerin başında bırakmakta hiçbir sakınca görmemişlerdir. Bu da talandan başka bir şey düşünmeyen ve anlamayan batılıların en kaba iftiralarından biridir. Bizim milletimiz bunu (kişiyi nasıl bilirsin, kendim gibi) diyerek anlamlandırır. Merkezden aylıkları kesilmiş olduğu için köylüyü sıkıştıran Bizans Tekfurlarına ve bunların içinde Latin baskısı sonucu Batı feodalizmine özenen bazı avanak serserileri bizzat Bizans köylüsü -bu köylüler verimsiz şartlarına göre toprağa bağlı yarı köle değildi, silahlı hür kölelerdi- tarafından Osmanlıları seçerek yüz üstü bırakılmışlardır. Anadolu topraklarında (Marmara çevresinde) bu böyle olduğu gibi, gene Latin baskısı sonunda batılaşmaya yönelip batı biçimi sömürüye yeltenen Slav şeflerini de Rumeli'nin Slav köylüleri 'Frenkleşen beylerimizi istemeyiz' diyerek bırakıp Osmanlıların getirdikleri insan onuruna saygılı, sağlam yaşama güveni veren düzenini seçmişlerdir. Tarihsel gerçekler budur. Bu gerçeklerin talanla ilintisi ancak batı talanına karşı çıkmaktan ibarettir... (Tahir, 1992a: 413-414).

Kemal Tahir'e göre Osmanlı'nın toprak düzeninin de Batılılara talancı bir davranış gibi görünmüş olmasının bir önemi yoktur. Osmanlı sistemindeki her tür müsadere, devletin bölünmezliği ya da sermaye birikimine karşı vakıflaşma, devletin -

yani toplumun- çıkarlarını kişisel çıkarlardan üstün görmek Doğulu bir devlet olarak, sisteminin zorunlu koşuludur. Bu bakımdan Kemal Tahir Osmanlı'da devletin ödevi ve anlamı açısından "iç talan" varsayımına da karşı çıkar. Bunu her şeyden önce Onun "kerim" kavramına yüklediği anlam açısından değerlendirmek gerekir. Çoğunlukla "ihya edici" anlamı açısından değerlendirilen bu kavram, Kemal Tahir düşüncesinde ikinci bir anlama da sahiptir. Kemal Tahir, "kerim" kelimesini, sözlük anlamı açısından aynı zamanda "aziz", "muazzez", "kutsal" anlamında da kullanır. Bunun için notlarında Osmanlı devletini anlatırken kimi zaman bundan ayrı olarak "hayırlı devlet" tabirini kullanır. Hayırlı devlet, ihya edici devletin karşılığıdır. Oysa Kemal Tahir için "kerim devlet", aynı zamanda devletin "kutsallığına" yapılmış bir vurgudur. Ona göre, Osmanlı'nın temel "kutsalı" devlettir.

Bu nedenle "Osmanlı'ya gelinceye kadar Türklerde (Asyalılarda), devlet toprakları Hakan'ın malı olduğu için çocukları arasında bölüşülüyor, böylece devletin varlığı için zorunlu vatan parçalanıyor, yani devlet bir anlamda ortadan kalkıyordu" diyen Kemal Tahir, Osmanlıların daha kuruluşu sırasında devletin bölünmezliği prensibini hayata geçirerek işe başladığını söyler. Ona göre "bunu, Osmanlı tarihçileri, gelin'dir yani ırz'dır, bölünemez, sözüyle belirlemişlerdir" (Tahir, 1992a: 502). Bu bakımdan Kemal Tahir için,

Osmanlı, oğlunu ve kardeşlerini kendi iradesiyle yaptığı kanunla gözünü kırpmadan öldürürken bir tek amaç güder. Devlete yönelmiş her türlü tehlikeyi önlemek... (Tahir, 1992a: 135)

Bir gecede 19 kardeşini öldüren yeni Padişah, bunu, kendisinin tahtında ortaksız kalması için değil, devletin selameti için yapar. Çünkü Osmanlılıkta padişahlar, İkinci Mahmut'a kadar kesinlikle kişisel despotluk edememişler, her zaman kulla -Yeniçeri ve Enderun- Ulemanın birleşik gücü karşısında yalnız tahtını değil, kafalarını da kaybedecek kadar güçsüz yaşamışlardır. Bir gecede devlet uğruna 19 kardeşini öldüren Devlet Başkanı için, devletin tehlikeye düştüğü sıra, şunun bunun elinde birikmiş altın, gümüş, bakır parçalarını -parayı- çekip almakta duraklayacağını düşünmek, bunu ondan bekleyip istemek, Osmanlı -Doğulu- Devlet-bünyesindeki özelliği gözden uzak tutmak olur (Notlar 10 s. 311-312).

Kemal Tahir için Doğu'da toplumların var olma şartı devletin varlığına bağlı olduğundan, devlet varlığını sürdürebilmesinden daha önemli hiçbir şey yoktur. Siyaseten katl, müsadere gibi, Orhan zamanından beri hayata geçirilen "devletçi" ekonomi politikası, devşirme sistemi, sermaye birikimini önleme gibi uygulamalar da gerekçesini burada bulur. Kemal Tahir'e göre, devşirme uygulaması bir İslamlaştırma politikası değil, devlete itaate mecbur, onun dışında hiçbir dayanağı olmayan idareci ve asker ihtiyacını karşılamaya yöneliktir. Aynı zamanda Anadolu'dan gelen soylu ve

geniş ailelerin temsilcilerine karşı, idarede bir denge unsurudur. Devlet yönetiminde hangi grup, mevcut iktidarını tehdit edecek oranda ağırlık kazanırsa ya da hangi grubun idare ettikleri bölgelerde isyanlar baş gösterirse, Rumeli'dekiler Anadolu kökenlilere karşı ya da Anadolulular Rumeli devşirmelere karşı örgütlendirilip harekete geçirilerek kullanılır. Söz konusu dengeyi korumak için, hanedanın erkek üyelerinin eşleri de soylu ailelerden değil, devşirme kadınlardan seçilir. Bu şekilde, şehzade eşlerinin akrabalarının, devlet yönetiminde tehdit edici oranda, aristokratik bir klik oluşturmasının da önüne geçilmiş olur.

Aynı şekilde devlet, biricik otorite olmasını tehlikeye atacak oranda kişisel sermaye birikimi karşısında son derece hassastır. Tarımsal üretim devlet denetiminde olduğu için reayadan müslim ya da gayri müslimin veya idareci kadrolardan herhangi birinin geriye kalan tek seçenek olarak ticaret vasıtasıyla aşırı zenginleşmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu tür durumlar karşısında reayadan kimseler ivedilikle devlet görevlisi haline getirilirler. Çünkü resmi görevli olduğu andan itibaren, siyaseten katl, müsadere, vakıflaştırarak anonimleştirme gibi yöntemlerle, aşırı birikimin ve bu birikimin aile üyelerine aktarımı hukuki olarak imkansız hale getirilir. Hülasa, tüm bu uygulamalardaki temel amaç, talan değil, devletin güçten düşmesini önlemektir. Kemal Tahir'in Osmanlı'da talanın yokluğuna dair görüşlerini, *Yorgun Savaşçı*'da Karlos'a, Orhan zamanından beri uygulanan ekonomi politikası üzerine söyledikleriyle bitirelim:

ikinci padişah Sultan Orhan'dan bu yana, modern anlamıyla devletçidir de sizin devlet...Tersanelerini, baruthanelerini, dökümhanelerini, madenlerini işleten, tarım topraklarının mülkiyetini elinde tutan, bayındırlık işlerini, yol şebekesini, postayı, kervansaraylar sistemini, okulları, üniversiteleri, merkezden idare edilen bütün imparatorluğa yaygın yargılama örgütlerini, loncaları, hatta dini bile devlet-leştirip devletçilikle yürüten, ana tüketim maddeleriyle besin maddelerini tekele, alan iç ticareti, dış ticareti aralıksız denetleyen, pazarda fiyatları belli bir çizgide tutan bir ekonomik sosyal örgütün ana özelliği talancılıkla belirlenmez. Bütün bu işleri başarabilmek, kısacası toplumun var olabilmesini savunmak için sizin devletiniz, sırasında, despot da olmak zorundadır. Sizin devlet merkezcilikten, bürokratlardan, hat-ta despotluktan vazgeçtim dese, siz bunalınca ayaklanır, bunları geri getirmesini ister, hatta bunun için onu zorlarsınız...(YS: 173).

Tam da alıntıda zikredilen “despot” vurgusundan hareketle, Kemal Tahir'in “Doğu despotizmi” ve “genel kölelik” konusundaki düşünceleri ile devam edelim. Kemal Tahir bir notunda şöyle diyor: “Genel köleliğe bağlı birer köle olup olmadığımızı bizden başka hiç kimse -isterse Marks olsun- bizim kadar bilemez” (Notlar 13, s. 384).

Kemal Tahir'in Osmanlı'da genel köleliğin yokluğuna ilişkin görüşlerini, günümüz sosyolojisinde, Osmanlı toplumunda “bir grubun pasif bireyler toplamı olmaktan çıkıp, aktif, katılımcı kamusal yaşama geçiş sürecini anlatan bir terim” (Marshall, 1999, s. 507) olarak “mobilizasyon” ya da statü atlama veya “sınıflar” arası yükselme olarak “dikey sosyal hareketlilik” dediğimiz olgularının var olmasına dayandırdığını söylememiz mümkündür. Buna bakımdan, Kemal Tahir'e göre, Marx'ın Doğulu merkezi devlette var olduğunu söylediği genel kölelik Osmanlılık'ta yoktur. Sınıfsal sömürü düzenine dayanmayan Osmanlı, silahlı-hür köylülerin varlığını kurmuştur. Ona göre genel köleliği imkansız kılacak denli önemli bir toplumsal güç meydana getiren bu silahlı-hür köylüler aynı zamanda asker ya da sivil devlet kadrolarının da ana kaynağını meydana getirir. Eğitim, yalnızca imtiyazlılara açık tutulup halka kapalı değildir. Öte yandan, en yüksek devlet memurluğu olan Sadrazamlık da devşirmelere olduğu gibi, Anadolu'nun “Osmanlılaşmış” halklarına açık tutulmuştur. Kaldı ki diyor Kemal Tahir,

Genel kölelik bir ekonomik düzense, onu ancak bir başka ekonomik düzenin sahibi sınıf ortadan kaldırabilir. Genel köleliğin tarihi dönemine göre ise, bu ödevi yüklenmek herhalde batıdakine benzeyen, gene Marks tarafından sadece batıda var olduğu kabul edilen feodalizme düşüyor. Osmanlılıkta ne batı örneği ne de kimi sosyalist geçinenlerimizin uydurmağa çalıştıkları gibi doğulu karakterde, feodalizm, hele yarı feodalizm bulunmadığı bugün artık ispatlandığına göre bizim bugün de bir genel kölelik karakteri taşıyan toplum olmamız ya da böyle sayılmamız gerekiyor. Derinleştirilmeye vakit bulunmamış bazı şema fikirlerin bizi üstünde düşünmeden koşulduğumuz zaman nerelere kadar düşüreceğine bundan daha iyi ispat olamaz” (Tahir, 1992a: 416).

Kemal Tahir, “Osmanlı despotik bir devlettir. Osmanoğulları da birer despottur. (Zaten Doğulu merkezi devletler ister istemez despotik devletlerdir) yargısı da yalandır” der, “Osmanlı Devleti istese de herhangi bir Batılı devletten daha despotik olamamıştır. Çünkü bunu, devlet-toplum ilişkilerinin özelliği önlemiştir” (Tahir, 1992a: 415). Kerim ve hayırlı devlet olarak Osmanlı'da devlet toplum ilişkilerini, yukarıda açıklamış bulunuyoruz. Bununla birlikte, Kemal Tahir, Doğu despotizminin yokluğuna ilişkin diğer bir gerekçe olarak, Osmanlı'da devlet organizasyonunun yapısını gösterir. Burada kısaca bunu belirtmek gerekebilir.

Kemal Tahir, Wittek'ten mülhem olarak Osmanlı'yı her çeşit tabakalaşmayı önleyen bir “memur devlet” olarak görür. Fakat O, Wittek'in “memur” kavramı yerine “kapıkulu” kavramını kullanır. Kemal Tahir'e göre, Osmanlı'da devletten maaş alan ya da geçimini devletin üretimde el koyduğu artık değer ile sağlayan herkes bir

“kapıkulu”dur. Söylemeye bile gerek yok ki böyle bir yaklaşım, kapıkulu kavramının içine, ağaları, ayanları, eşrafı, ya da lonca kethüdalarını soktuğu gibi, kalemiye, seyfiye, ilmiye ayrımı olmaksızın devletin tüm idareci kadrolarını ve elbette padişahı da dahil eder. Bu bakımdan Kemal Tahir için Osmanlı’da köy ağasından padişaha kadar herkes aslında bir kapıkuludur. Yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ayrım, kapıkulları ile halk/reaya şeklindedir. Toynbee’nin Osmanlı’yı anlatma kullandığı Çoban, Çoban Köpekleri ve Sürü triosunu kabul etmez Kemal Tahir. “Çünkü der, çoban köpekleriyle çoban ayrı şeyler değildir” (Tahir, 1992a: 135).

Bu bakımdan Kemal Tahir, Osmanlı’da yönetim mercii için “Bab-ı Âli” kelimesinin kullanımını tesadüf saymaz. “Yüce kapı” anlamına gelen bu kelimedenden hareketle, yöneticileri bu ‘kapı’nın kulları sayar. Bu bakış, açıklamasını daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, devletin kutsallığında bulur. Çünkü Padişahın da dahil olduğu bu “kapı”, Kemal Tahir’e göre “devlet”tir. Kemal Tahir için, Osmanlı’da hiçbir padişah (yeniçeriliğin kaldırılışına kadar), örneğin “Devlet benim” diyen bir XVI. Louis değildir. Ona göre Osmanlı’da aslolan devlettir; padişah da dahil olmaz üzere devlet, şahısların ve din de olmak üzere kurumların üstündedir. Kemal Tahir, padişahın yeniçeri ocağının bir neferi sayılması ve ulufe dağıtırken kendisinin de ulufe alması geleneğini veya Şeyhülislamın divan üyesi olmasını bunun göstergelerinden biri sayar ve Osmanlı’nın Devleti’nin despotik ve teokratik bir yapıya sahip olmadığına dikkat çeker.

Ona göre, Osmanlı Devlet organizasyonu, üçlü bir sacayağı üzerine kuruludur. Bu sacayağını, padişah, ulema ve ordu üçü oluşturur. Birbirleri üzerinde denetim mekanizması vazifesi gören bu üç unsur, devlet yönetiminde üçte bir eşit hisseye sahiptir. Kemal Tahir’e göre, Osmanlı’nın uzun tarihinde, birbirine karşı tek başına kesin bir üstünlük ve hakimiyet kuramayacak olan bu üç unsurdan hangi ikisi, dışarda kalan üçüncü unsura karşı birleşmişse onu ortadan kaldırmıştır. Kemal Tahir şöyle diyor:

Osmanlılık kişisel otoriteye -Despotluğa- dayanmak için başta bir despot, onun çevresinde hiç değil, Batılı anlamda aristokratik bir yakın dayanak ve çıkar temeli olmak gerekir. Osmanlı devleti üç unsur temsil eder, bu üç unsur devlette üçte bir hissedardır. Hissedarlıkta hiçbir farkı yoktur. Padişahla asker bir olunca sivil kadroları, ulemayı ve memurları, esnaf örgütlerini temizler, Padişahla siviller bir olunca Peygamber Sancağı çıkarılınca asker tepelenir, asker sivil kadrolar birleşince Padişah tahtını, kimi zaman da canını kaybeder. İşte Osmanlı devletinde despotluğu sürgit yaşatmayan bu devlet hissedarlığı özelliğidir (Tahir, 1992a: 415).

Peki bu sistemi devlet-toplum ilişkisi açısından despotik kılmayan nedir? Kemal Tahir bunun cevabını, Kapıkullarının yani yöneticilerin her bir ayağının halka açık olması, yani idareci ihtiyacı karşılama kaynağın halk olmasıyla açıklar. Bu bakımdan Osmanlı'da halk bir anlamda devletin hissedarı konumundadır. Bu durum halk için normal şartlar altında devlet despotik değildir. Elbette Kemal Tahir Osmanlı'da despotik dönemler ya da uygulamalar olmadığını savunmaz. Fakat bunun bunaltılı, buhranlı dönemlerde baş gösterdiğini düşünür. Bu süreçte “kerim” devlet, “ceberrut” devlete dönüşür. Fakat şartlar normale döndüğünde bu durum devam etmez.

Burada şu kısa parantezi açmak gerekebilir: “Yeniçerilerin aslında İmparatorluğun büyüklüğü ve nüfusuna göre çok küçük bir kuvvet oldukları halde, kritik sıralarda iktidarın el değiştirmesini sağlayabilecek derecede ağır basabilmeleri, Osmanlılarda iktidarın zümrelere-sınıflara dayanmayıp merkeze dayanması, merkezdeki değişikliklerle değişebilir olduğunu gösterir” (Tahir, 1992a: 428) diyen Kemal Tahir'e göre, Osmanlı için bir anlamda “despotluk” dönemi, yeniçeriliğin kaldırılmasıyla başlar. Kemal Tahir bu nedenle birçok notunda, Osmanlı'da Batılaşmayı da yeniçeriliğin kaldırılmasıyla başlatır. Ona göre, milli ordunun yok edilmesiyle devletin dengesi aslında ordu lehine bozulmuştur. Bu durum, Osmanlı'nın yıkılışına kadar en çok İttihat Terakki'de gözle görünür bir hal aldığı gibi, kuruluşu itibarıyla etkisini Cumhuriyet döneminde de fazlasıyla sürdürmüştür.

Öte yandan Kemal Tahir'e göre, bu organizasyon biçimiyle Osmanlı, kesinlikle teokratik değil, bilakis laik bir devlettir (Tahir, 1992a: 339). Ona göre, Osmanlı imparatorluğu dinsel hoşgörü ve zorla din değiştirmeyi yasaklayan bir dönemin de tarihidir. Kemal Tahir'e göre, Osmanlılar bunu salt hoşgörü sahibi oldukları için değil, dünya imparatorluğu olmanın baş şartlarından biri olduğunu bildikleri için, başka bir şey yapmanın imkansızlığını idrak ettiklerinden yapmışlardır. Ona göre doğuşun tarihsel döneminde böyle bir inanç görüşü, Batı toplumlarına bakıldığında yüzlerce yıl ileri bir görüştü ve Osmanlı'yı bu kadar uzun süre ayakta şeylerden biri de buydu. Nitekim, Kemal Tahir'e göre, Osmanlı'nın Bizans'tan birçok müessese alıp, bunları değiştirerek kullanmayı becermesi veya Orta Asya Türklüğünün devlet anlayışı ile Arap Müslümanlığının din anlayışını da dünya imparatorluğuna yarar müesseseler haline getirmek için değiştirmesi ya da geliştirmesi, Doğulu toplumların durağan/durgun olmadığını ispatı niteliğindedir.

Kemal Tahir'in Doğulu toplumların durgun olduğu varsayımına tavrı çok nettir. Ona göre, "yaşayan toplumlar kesinlikle durgun olamazlar. Toplumların durgunluğu tarihsel dönemlerde sosyal olaylara göre değişir ve temeldeki gözle görülmez değişimler, bir süre sonra ister istemez gözle görülür hale gelir. Burada iç dinamiği hemen hemen hiç işlemez saymanın, buradan yola çıkarak -her ne ise- "Dış dinamik" diye anlamsız ya da çok ürkütücü anlamlı bir şeye bel bağlamanın, batılıların doğulu toplumlar üzerindeki sömürü hırslarıyla ilintisi üzerinde dikkatle durmalı, işleri karıştıranın iki ayrı toplum düzeni arasındaki benzemezlik olup olmadığına dikkatle bakmalıdır (Notlar 13, s. 369-370). Bu sözlerde dolaylı olarak Marx'ın Hindistan çözümlerinde, Hint toplumunda değişim yaşanabilmesini oradaki, "dış dinamik" olarak İngiliz emperyalizminin varlığına bağlayan düşüncelerinin dolaylı bir eleştirisi vardır. Kemal Tahir'e göre görüldüğü üzere nu, ürkütücü bir şeydir ve O açıkça, bunun sömürü stratejilerinden birine haline gelebileceğini söylemektedir. Tıpkı, klasik formuyla ATÜT'ün "şarkiyatçı bir girişim" olduğunu söyleyen Edward Said gibi.

Bu konuda kayda değer bir nokta da Kemal Tahir'in, -Bryan Turner gibi- Marx'ın Doğulu toplumların durgun olduğu görüşü ile İbni Haldun arasında benzerlik kurmuş olmasıdır. "İbni Haldun'un tarih felsefesi gibi diyor Kemal Tahir, Marx'ın değişmez doğulu toplum görüşü de yanlıştır. Bu iki yanlışı, Osmanlı İmparatorluğu bütün doğulu toplumlar adına meydana çıkarmıştır" (Tahir, 1992b: 142). Kemal Tahir, Osmanlı için "Doğu'nun reform ve rönesansıdır" der. Elbette bununla, bu olguların felsefi muhtevasını kastetmez. Entelektüel ortodokside Batının mevcut durumuna gelişinde bu olgulara fazlasıyla melioratif bir anlam yüklenmiş olması nedeniyle, Doğu'da/Osmanlı'da da benzer "sıçramaların" olduğunu vurgular. Çünkü Ona göre, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuyu savunma misyonu başlı başına bir aşamadır. 13'üncü yüzyılda kurulan devlet, batı sömürsünü düşman bilmek ve buna karşı çareler arayıp bulmak, başarıyla uygulamak bakımından büyük üstünlükler göstermiştir" (Tahir, 1992a: 491). 24 Kasım 1972 tarihli *Milliyet Sanat Dergisi*'nde yayımlanan bir metninde, "Osmanlılık bir tarih döneminde, çok önemli bir coğrafya alanında çok onurlu bir insanlık görevi yüklenmiştir. Osmanlılık kolektif dehayla kurulmuş bir dünya olayıdır. Salt geçmişi değil, taşıdığı insan değeri ve özelliğiyle ne kadar görmezden gelinmek istenirse istensin geleceğimizi de etkileyecek bir deha eseridir. Anadolu Türk dehasının en büyük eseridir" (Tahir, 1990c: 19) diye yazar. Kemal Tahir

için, Osmanlı'ya rağmen sırf Marx öyle söylediği için bugünkü dünya şartlarında Doğulu toplumların durgun olduğu görüşünü savunmak, “emperyalizme bilir bilmez ajanlık etmektir”

İbn-i Haldun'un tarih felsefesine yapışmak, yani, toplumların ya da devletlerin, doğar, büyür, ölür (çürür) olduğunu kabullenmek, bugünkü dünya şartlarında ancak sömürücü emperyalist güçlere bilir bilmez ajanlık etmek anlamına gelir. Bu felsefeden sonra iki yol kalıyor:

a) Toplum, devletle beraber çürür, parçalanır. Yani özünde çürümüşlük ve parçalanmışlık olduğundan emperyalizme karşı direnmek boşunadır.

b) Marks'ın dediği gibi, her yıkılan devletin yerine hemen hemen eskisinin tıpkısı bir devlet gelir (Yani doğulu toplumlarda tarih tekerrür eder) Böylece bu toplumlar -Hindistan'da olduğu gibi- emperyalistler gelip temeldeki düzeni sömürüyle bozmadıkları sürece tarihsel belâlarını, hiç kurtulmamak şartıyla ebediyyen -kıyamete kadar- taşırlar. Yani ya kıyamete kadar rezillik ya da temel değışene kadar emperyalist sömürüyü kurtuluş saymak.

Doğup büyüüp ölmek toplum için değildir de salt devlet içindir. O zaman yeni devletin tıpatıp eskisi gibi olmamasını sağlamak için başka amaca (Sözgelimi batılaşma amacına) yönelmiş yeni bir devlet kurmak gerektir. Bu devlet eskisiyle benzememek isterse emperyalistlerle işbirliği yaparak devleti tekrar kuracak özel şartları dış sömürü yardımcılığı ile (Hindistan'da olduğu gibi) değıştirmeye çabalamalı, yani devlet olarak dış emperyalizmin ajanlığını toplumun ilerdeki selameti için açıkça yüklenmelidir. (Cumhuriyet döneminde olduğu gibi). Son yıllara gelinceye kadar bu durumu batılı sosyalizmin kolayca değıştireceği umuluyordu. Oysa, batılı sosyalizmin kalıplarının uygulanmasını istemenin batılı kapitalizmin uygulanmasından başka bir sonuç veremeyeceği uygulamada anlaşıldığına göre bu çıkar yol da, emperyalist ajanlarımıza göre kapanmış oluyor. Ya da, emperyalizme hizmet edebilmek için ihtiyat yol olarak yedekte tutuluyor demektir (Tahir, 1992b: 141-142).

Yapmış olduğumuz bu iktibas, Kemal Tahir'in ATÜT gibi, Marksizme, Sosyalizme ve hatta Kemalizme bakışını da büyük ölçüde ortaya koymaktadır. Ona göre toplum gerçeklerine yönelmemiş ya da bu yakalayamayan her türlü bilimsel metot ya da siyasi görüşe bağlılık, eğer bilinçli değilse başarısız ve zararlı olmaya mahkum olduğu gibi, bu durum bilinçli olarak sürdürülüyorsa ona göre bunun altında kesinlikle bir kasıt vardır ve Kemal Tahir bu konuda pek de iyimser değildir. *Notlar*'ından hareketle söylenecek olursa, bu “bilir bilmez ajanlık”ın çoğu zaman bilerek yapıldığını düşünmüştür.

Kemal Tahir'in ATÜT'e yaklaşımı ve Osmanlı eksenindeki değerlendirmeleri, *Devlet Ana*'nın yayınlanışından (1968) itibaren ülkenin ortodoks solu ile ilişkisini neredeyse bütünüyle koparmıştır denebilir. Örneğin en şedit Kemal Tahir eleştirmenlerinden Murat Belge, Onun bu romanıyla “fiilen sağa geçtiğini” ilan eder (Belge, 1998: 193). Fakat bununla sınırla değildir. Yakın ya da uzak tarihi konu alan romanları nedeniyle Kemal Tahir, sol düşünce tarihinde ısrarla görmezden gelinen,

itibarsızlaştırılmaya çalışılan bir entelektüel olagelmıştır. Bu itibarsızlaştırma faaliyetine katılan isimler arasında, başta, Kemal Tahir'e "Ebu Cahil" diyen Yalçın Küçük olmak üzere, Fethi Naci, Taner Timur, Mete Tunçay, Sina Akşin, Cahit Tanyol, ve -çok ilginç şekilde Kemal Tahir'i Oryantalizm ile eleştiren- Hilmi Yavuz'u saymak mümkündür. 1990'lı yıllarda *Notlar* külliyyatının yayımlanmış olması da sağlığında yayımlanmış olduğu romanları nedeniyle oluşan algıyı değiştirmemiştir. Kemal Tahir, Marksizm ve Sosyalizm düşünceleriyle ortodoks solda, ya Marksizm ve Sosyalizm ile ilişkisi olmayan ya da ilişkili olmakla birlikte "meşruiyeti" olmayan düşünceler olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan Belge'nin yorumu, aynı zamanda genel olarak solun Kemal Tahir'e bakışını da anlatan bir yorumdur. Elbette oluşan bu kamuoyu kimi Kemal Tahir araştırmalarına da olumsuz yönde tesir etmiştir. Örneğin Sevim, ülkemizin sol düşünce tarihi açısından Kemal Tahir'in önemine dikkat çektiği "Kemal Tahir ve Türk Solu" başlıklı makalesinde şöyle bir yorum yapar:

Kemal Tahir 1970'li yılların başında ATÜT modelinden tümüyle vazgeçer, 1960'lı yılların ortalarında başlayan süreçte, Marksizm'in teorik alanından giderek bağımsızlaşan yazar, ATÜT'ten vazgeçmekle Marksizmle arasındaki en güçlü teorik bağı da koparmış olur. Bu noktadan sonra, dönüşü olmayan bir yola giren Kemal Tahir, Doğu'da tarihin sınıflararası mücadelelerle değil, Doğu-Batı çatışmasıyla şekillendiğini savunmaya başlamıştır. Yazara göre bu gerçeği kabul etmemek, "*işe klasik anlamda, ekonomik temel ve sınıflar açısından yaşamağa kalkmak, bir tür Batılı-Sömürgeci oyununa düşmek olur.*" (2004, s. 71).

Notlarına bakıldığında, Kemal Tahir'in 1970'li yıllarda alınmış kimi notlarında da bir şekilde ATÜT'ü zikrettiğini görmekteyiz. Üstelik ATÜT'ten bağımsızlaşmış olsa bile, Doğu-Batı çatışması olgusu, bunun sonrasında değil, bilakis öncesinde yer alır; zaten "bağımsızlaşma sürecini" başlatan da budur. Sevim'in italik vurguyla aktardığı cümlelerinden hareketle 70'li yılların başı itibarıyla dönüşü olmayan bir yola girdiğini söylediği Kemal Tahir'in, sözü edilen cümlelerinin yer aldığı notu 11.08.1967 tarihinde kaleme alınmıştır.³⁵ Aynı şekilde Kemal Tahir'in Marksizmle bağlarını bütünüyle kopardığını söylemek de güçtür. Döneminin Marksizm ve sosyalizm kavrayışını şiddetli şekilde eleştirmiş olmasına rağmen Kemal Tahir düşüncelerini daima kendi *kabul ettiği şekliyle* Marksizmin ve Sosyalizmin içinde görmüştür. Bir sonraki başlığın içeriğini

³⁵ Bkz. Kemal Tahir, *Notlar* 10, s. 364.

oluşturduğundan şimdilik Kemal Tahir’de Marksizm ve Sosyalizm konusunu burada bırakıp, Kemal Tahir’de ATÜT meselesini sonlandırmak adına, bizce Kemal Tahir’in ATÜT’e dair düşünceleri hakkında en ihtiyatlı yorumlardan birini yapmış olan Sarıkoca’nın sözlerini aktaralım. Sarıkoca’ya göre,

Onun ATÜT üzerine eğilmesi, çevresindeki akademisyen ve araştırmacıları bu konuya yönlendirmesi, Türk toplumuyla, Osmanlı devlet yapısıyla ATÜT arasındaki benzerlikleri ve benzemezlikleri ortaya koyma çabasıdır. Çünkü Kemal Tahir’e göre ne Osmanlı Devleti Batı evrim şemasına uyan bir devlettir, ne Anadolu toprakları Batı tarzı üretim ve toplum koşullarını sağlayan topraklardır ve ne de Türk toplumu Batı’ya koşulsuz uyum sağlayabilecek bir Batı toplumdur.

Kemal Tahir’in çalışmalarında güttüğü temel amaç, dünden edinilen bilgilerle bugünü açıklama isteğidir. Bu isteğin doğal sonucu olarak yazar Anadolu’nun ve Anadolu toplumunun toprakları üzerinde kurulmuş olan uygarlıkların özellikleri üzerinde durulmasını zorunlu bulmuştur. Kemal Tahir’e göre toplumumuzun içinde bulunduğu pek çok sorunu anlamak ve aşmak için kullanılacak tek çözüm yolu budur. Bu bağlamda bakıldığında yazara göre Türkiye’nin Osmanlı İmparatorluğu döneminden başlayarak günümüze kadar getirdiği Batılaşmak/Batılılaşmak hedefinin yarattığı zorluklar ve sorunlar [...] ancak tarihe bakılarak açıklanabilir (2004: 49).

Elbette bu sözlere, Kemal Tahir’in ATÜT’e yaklaşımında Marx’ı ya da Engels’i bile eleştirmekten çekinmeyen bir dünya görüşü, bir metodoloji içinde baktığını ve Onun Osmanlılıktan hareketle Doğulu toplumlar adına ATÜT’te reddettiği varsayımların adının, Onun ölümünden beş yıl sonra, ilk defa Edward Said tarafından çok daha geniş bir bağlamda *Orientalism* olarak konulduğunu da eklemek gerekir.

3.2.4. Kemal Tahir’de Marksizm ve Sosyalizm ve Solun Eleştirisi

Kemal Tahir bir yenilikçi Türkiye solculuğu için. Hatta bir “Türkiye Solu” kavramı Ondan sonra vardır denebilir. Marksizm, Kemal Tahir’den sonra mistik bir tarikat olmaktan çıkmış eleştiriye açılmıştır.

Akif Ak, [1976], *Kemal Tahir Kaynakçası*, s.21

Kemal Tahir düşüncesini, kendi düşünsel kontekstinde ayırıcı kılan niteliklerin temelinde, Onun bir metodoloji olarak Marksist teoriye bakışının olduğunu söylemek mümkündür. Elinizdeki metin içindeki kavramlaştırmalardan hareketle söyleyecek olursak, kontekstindeki kavrayışla mukayese edildiğinde, öncelikle Kemal Tahir’de Marksizm bir “dünyaya içkin din” ya da bir tür “bilimiz” formu olmaktan uzaktır. Bunu, buraya kadar anlatılanlar büyük ölçüde anlaşılır kılacak nitelikte olmakla birlikte, Kemal Tahir Marksizm ya da Sosyalizm üzerine söyledikleri veya dönemin Bilimsel Sosyalizm kavrayışına dönük eleştirilerinde de bunu görebilmek mümkündür. Bununla beraber, Kemal Tahir’in Marksizm ve Sosyalizm anlayışı, dönemin sol ideolojisinin diğer temel bileşenleri olarak ortaya koyduğumuz Üçüncü Dünyacılık ve sol Kemalizm’den de ayrılır. Çalışmamızın önceki bölümlerinde Kemalizm’in, ya da sosyalist hareketlerin (sol Kemalizm’in de diyebiliriz) yüksek modernizm kapsamında değerlendirdiğimiz tüm yönleri, Kemal Tahir’de şiddetli eleştirilere konu olur. Öncelikle onun çalışmamızda mahiyetini “dünyaya içkin din” muhtevasını “sol bilimiz” olarak anlamlandırdığımız bilimsel sosyalizme ilişkin görüşleriyle başlayalım.

Bir notunda, bilimsel sosyalizmin “evrenselliği” söylemini ve bunu savunanları şöyle eleştiriyor Kemal Tahir:

Tek bir sosyalizm vardır. O da bilimsel sosyalizmdir lafı, ancak alıkların, körlerin, bir de emperyalist üstadlarının lafıdır. Tek bir sosyalizm vardır da neden bu sosyalizm Batı toplumlarında İngiltere’de, Fransa’da, Almanya’da, İtalya’da, Belçika’da, Hollanda’da hatta İsveç’te hatta kendi iddialarıyla kendilerini batılı sayan Rusya’da aynı sonuçları, hiç olmazsa birbirlerini pek yakından izleyen sonuçları vermemektedir. Tek bir sosyalizm vardır lafı, eğer toplumlara sosyalizmden mümkün mertebe uzak tutmak için kullanılan bir aldatmaca değil de sosyalizme geçmeyi kolaylaştıran bir maksat için söyleniyorsa o zaman tek başına hiçbir şey ifade etmediği de hemen arkasından söylenmelidir. Tek bir bilimsel sosyalizm vardır ama, hemen olduğu gibi kavrayıp kapıp bilir bilmez, anlamaz, düşünmez kullanmaya kalkılacak bir matah değildir. Dünyada tek bir buğday vardır ama her milletin kendi ekmeği çeşnişi başkadır. [...] Frenk domuz bayılıyor diye Anadolu halkını domuz yemeye zorlamak, Fransız milletine bedava domuz pırzolası bağışlama sonucu vermez. Bizim sosyalist geçinen alıklar buna

kıyamete kadar şaşsalar gerektir. Dünyada dinlerle beraber hiçbir görüş, sistem, teori, pratik yoktur ki memlekete göre değişmesin, her memleketin şartlarına uygulanmak için üstünde çalışılmasın! Bunun başka türlüünü mümkün sayanların örneğini arayanlar ancak bizim memlekette hem de kendilerini sosyalist sanan salakların arasında bulurlar (Notlar 13, s. 157-158).

Kemal Tahir bir başka notunda, Marksist doktrini kesinlikle dokunulmaz bir şey saymadığını tam aksine bu görüş mensupları için doğru olanın şu olduğuna inandığını söyler: “bu doktrin sadece bilimin köşe taşlarını koymuştur. Sosyalistler eğer yaşayışın gerisinde kalmak istemezlerse, doktrini bütün yönlerde geliştirmek zorundadırlar” (Tahir, 1990b: 112). Ona göre, “yaşadığımız tarih döneminden 120 yıl önce kestirilip yazılmış görüşlerin bizim toplumumuza uyup uymadığını, 120 yıl önce yaşamış yabancılardan ya da onların kitapları üzerinde çalışan ve bizi katiyen söz konusu etmeyen bugünün yabancılarında daha iyi bilmediğini sanmak sosyalizmle değil, en ilkel insanlıkla hiçbir ilgisi olamaz” (Tahir, 1992d: 158). Elbette Kemal Tahir için bu, toplumsal ya da tarihsel gerçeklerle kurulan ilintiyle alakalıdır. Ona göre örneğin “sosyalist bir yazarın eseri, onun sosyalist imanını değil, gerçeklerle kurduğu ilintinin doğru olup olmadığını” göstermelidir. Çünkü, “sosyalizmi dogma, tabu saymamak, onu gerçeklerin dışında düşünmemekle kabildir” (Tahir, 1992d: 30).

Kemal Tahir’in dönemin sosyalist hareketlerine eleştirilerinin temelinde de onların bunu yapmayışları, “kaytarmaları”, gerçeklerle hesaplaşmaktan kaçınmaları vardır. Onun bu konudaki görüşlerini, öncelikle dönemin toplum tartışmalarına ilişkin eleştirileri üzerinden göstermek doğru olacaktır. Çünkü Ona göre bunun en iyi örneğini, gerçekler, toplumumuzun genel olarak Batılı bir toplum olmadığını apaçık göstermesine rağmen, sosyalist entelektüellerin Marksizmin Batılı toplumsal gelişimin şemalarını, Anadolu toplumunda da geçerli saymaları ve uygulamalarını buna göre planlamaları verir. Kemal Tahir’e göre Anadolu toplumunun formasyonunu tanımlamada kullanılan feodal, yarı feodal, sömürge, yarı sömürge, genel köle, az gelişmişlik ya da geri kalmışlık gibi kavramlar, Batı intelijansıyası tarafından dayatılmış ve son tahlilde Doğu toplumlarına dönük sömürgecilik faaliyetini sürdürmeye yarayan kavramlardır. Kemal Tahir’e göre, Batılılar bu kavramları toplumların tarihine bakarak ortaya atmaktadırlar; oysa bizim tarihimiz bu kavramlar üzerinden anlaşılabilir. Kemal Tahir için bu kavramlar, “Anadolu insanı, sen kölesin, direnme!” anlamına gelir. Bu nedenle Türkiye sosyalistlerinin Anadolu toplumunu tanımlamada bu kavramlara dönük ısrarına Kemal Tahir çok sert eleştirilerde bulunur. Bunlardan bir kaçını aktarmak gerekirse, örneğin

Kemal Tahir Osmanlı ya da Türkiye toplumu için hem feodal, yarı feodal hem de sömürge yarı sömürge kavramlarının bir arada kullanılabilmesi çelişkisi üzerinde durur. Genel kanaate göre Osmanlı'da XVII. yüzyılda bir çeşit üretim tarzı değişimi yaşanmıştır fakat aynı zamanda bir yarı sömürgeleşme süreci de başladığından, burjuvallaşma tamamlanmayıp “yarı” halde kalmış, sistem de ne feodalizme son vermiş ne de tam feodal kalabilmiştir. Kemal Tahir'e göre ise “sömürge, yarı sömürge, feodal, yarı feodal burjuva-aracı (yarı) burjuva lafları aslında Osmanlılığı batıdaki kalıplara tıpatıp uyduramamanın debelenmelerinden, kullananların herkesten önce kendilerini aldatmalarından başka bir şeyi ispatlamaz.” Çünkü açıkta kalan sorular vardır. Kemal Tahir sorar: “Eğer Osmanlı İmparatorluğu 17'inci yüzyıldan sonra sömürge ya da yarı sömürge yoluna girmişse, burjuvallaşma nasıl söz konusu edilebilir?”; Bir burjuva velev ki ilk zamanlarda aracı bile olsa, böyle yarı burjuva olarak nasıl kalır? Sömürge yoluna girmiş bir ülke yarı sömürgelekte nasıl kalır? Feodallığı yarı yarıya yitirmiş bir sistem, bu yarı yarıya yitirmeye kendisini zorlayan gerek iç ve gerek dış güçlere karşı yarı feodallığı nasıl savunur?” (Tahir, 1992d: 381-382).

Kemal Tahir'e göre, “bir memleket 17. Yüzyıllarda burjuvallaşmaya yönelince değil parçalanmak, ancak imparatorluğun büsbütün dünya imparatorluğuna doğru geliştirmek şartlarını ele geçirmiş demektir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki değişiklik -ki elbette olmuştur- böyle bir kurtarıcı, güçlendirici değişiklik değil, kendi tarihsel özelliklerine göre parçalayıcı, yıkıcı bir değişimdir. Böylece de batı anlamında burjuvallaşmakla uzaktan yakından hiçbir ilintisi bulunmamak lazım gelir” çünkü Ona göre bu mantıkla düşünüldüğünde Osmanlı'da feodalite olabilmesi için “bu imparatorluğun ancak Roma İmparatorluğu gibi kölelik sistemi yaşayan bir toplum olması gerekir. Batılı bir sistem olan feodalite ancak, kölelik sistemi yaşayan bir toplumun parçalanması sonucu meydana gelebilir. Yok, eğer Osmanlı İmparatorluğu burjuvallaşmaya doğru değişiyorsa o zaman gene 17'inci yüzyıllarda meydana çıkması söz konusu olamaz” (Tahir, 1992d: 382). Konu “yarı sömürgelekte” meselesine geldiğinde Kemal Tahir'in eleştirileri biraz da öfke yüklüdür:

Osmanlı İmparatorluğunun sömürge ya da “yarı sömürge” olduğunu ileri sürenler, 1683 Viyana bozgunundan 1914 birinci dünya savaşı bozgununa kadar bu İmparatorluğun dünyanın en kuvvetli devletleriyle, bunların meydana getirdikleri askeri birliklerle aralıksız, çoğu zaman başa baş döğüştüğünü, 1908'de, içinden çıkan beşinci kol ihanetinden sonra bile İngiliz-Fransız, Çarlık Rusya, Amerika, Japonya birliğine karşı nasıl dört yıl döğüştüğünü açıklamak zorundadırlar. Buna hemen girişmeden önce şunu da göz önünde tutmaları gerekir:

Abdülhamit'in elinden alındığı zaman Osmanlı İmparatorluğu resmen 4.383.000 kilometre kare toprağa sahipti. 43.106.000 nüfusluydu. Bulgaristan, Bosna-Hersek, Girit, Kıbrıs, Mısır, Tunus, Trablusgarp henüz imparatorluk parçası sayılıyordu. 7000 kilometre demiryolu döşenmişti. Dünyada, Çarlık ordularından sonra en büyük, en güçlü orduya da sahipti.

Bu herifler bir de hiç utanmadan, yazılarının bir başka yerinde de bu sömürge ya da “yarı” sömürge Osmanlı İmparatorluğu için emperyalist demekten katiyen çekinmezler. Çünkü alçakoğlu alçak, cahiloğlu cahil, satılmışoğlu satılmışlardır” (Tahir, 1992d: 382-381).

Kemal Tahir, Osmanlı'nın yarı sömürge olmadığını kabul etmediği gibi, 1923'ten sonraki dönemde toplumun ona göre olmayan bu yarı sömürgelikten kurtulduğu düşüncesine de karşı çıkar. “Osmanlı İmparatorluğu, bağımsız devletini yitirmeden yarı müstemleke olmuşsa, 1923'ten sonraki dönemde bu müstemlekelik hali nasıl bir oyunla ortadan kaldırılmıştır?” diye sorar. Çünkü Ona göre, 1923'ten sonra Türkiye Cumhuriyeti açık kapalı emperyalizmle mücadeleye girmemiş, tersine onun işlerini hem dışarda hem memlekette kolaylaştırmağa çalışmıştır. Kemal Tahir'e göre, “emperyalizme koşulma” bağlamında 1923'ten sonraki dönemin karakteri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşe en yakın döneminde bile yoktur. Fakat bu bir şeyi değiştirmez; Kemal Tahir'e göre Cumhuriyet'ten önce de sonra da Anadolu toplumu yarı sömürge/müstemleke olmamıştır. Çünkü,

Bir devletin emperyalizme koşulması başka bir şeydir, yarı müstemleke oluşu başka bir şeydir. Müstemleke olmak öyle bir yuvarlanıştır ki onun yarısında durmak diye bir şey söz konusu olamaz. Sömürgeleşme doğru yuvarlanan bir toplum istese değil, onu sömürge olmak çukuruna tekmeleyerek getiren efendiler isteseler bile orta yerde durabilmek söz konusu değildir. O zaman toplumumuza yarı sömürge karasını bulaştırmak isteyenlerin bir tek maksadı olabilir. Bizi gerçekten sömürge yapmak isteyen efendilerine bu yolda, milleti hazırlayarak hizmet etmek... Yarı yarıya madem ki sömürge imişiz tam olalım da kurtulalım! dedirtmek için... Gidi pezevenkler!... önce kollarımızı, ayaklarımızı, vicdanlarımızı ve şuurlarımızı bağlayıp köle ettirecekler, sonra mı kurtarmağa girişecekler?

Yarı sömürge yalanı ile yarı feodal aptallığı arasında hemen hemen hiçbir alçaklık farkı yoktur. İkisi de Anadolu insanı “sen kölesin, direnme” anlamına gelir (Tahir, 1992d: 84.)

Kemal Tahir Anadolu toplumu için “az gelişmişlik” ve “geri kalmışlık” kavramlarının kullanılmasını da şiddetli eleştirir. Çünkü Ona göre söz konusu kavramlar, izafe edildiği toplumların süper güçlere kıyasla, sadece ekonomik durumlarının düşük seviyede olduğunu anlatacak şekilde değil, siyasi, kültürel hatta antropolojik çağrışımlar yüklenerek kullanılmaktadır. Kemal Tahir'e göre, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya atılan bu kavramlar, söz konusu savaşta sömürgelerini ya da sömürme imkanlarını yitirmiş emperyal devletler (Kemal Tahir, SSCB'yi de bu devletlerden ayırmaz) tarafından sömürmek istedikleri toplumlara dayatılmışlardır.

Kemal Tahir bu konuyu o kadar önemser ki, 1969 yılında İstanbul’da toplanan UNESCO Türkiye Milli Komisyonu XI. Dönem Genel Kurul Toplantısı’nda, Türk Edebiyatçılar Birliği’nin temsilcisi olarak yapmayı tasarladığı konuşmaya dair aldığı notlarda, Türkiye’ye dair değinmek istediği konularından birisinin bu olduğunu görürüz:

İkinci Dünya Savaşı sonunda hangi amaçlarla icat edilip hangi amaçlara varmak için kullanıldığı artık çok iyi bilinen az gelişmiş, geri kalmış toplum ya da toplumlar deyimindeki yerimizi dikkatle ölçüp biçmek zorunda. Her şeyden önce şu nokta kesinlikle bilinmelidir ki, en büyük ve en uzun dünya devletlerinden birini kuran, güçleştiren, geliştirip yaşatan Anadolu halkları katiyen az gelişmiş bir toplumun insanları değildir. Tersine, (insanlık gücü birikimi bakımından) dünyanın en ileri, yani en idrakli, en sezgili kişileridir. Uzun süren Batılılaşma döneminde biz aydınların Batılılara karşı zaman zaman düştüğümüz aşağılık duygusuna düşmemekle bu idrak ve sezgi gücünü milletimiz ispatlamıştır” (Tahir, 2016b: 228).

Kemal Tahir’in hazırladığı konuşmada çok dikkat çekici bir de uyarı vardır. Türkiye’nin UNESCO’daki bölgesel yerinin Kanada, Yeni Zelanda, Avustralya ve Amerika’nın yanında olmasını “onur kırıcı” bulmuştur Kemal Tahir:

Bu dört memleketin çok yakın sayılacak bir tarihte sömürge olmaları bizim için onur kırıcıdır. Yerimiz, Balkanlar’la Ortadoğu’nun arasındadır. Buradaki milletler, Osmanlılık döneminde hiçbir zaman Batılı anlamıyla sömürge olmamışlardır. Hiçbir zaman soyguna uğramadan, bazıları hatta üste bile alarak bir çeşit federasyon üyeleri gibi yaşamışlardır. İmparatorluktaki ekonomik yerleri göz önüne tutulursa bu sözümüzün gerçeği daha kolay anlaşılır (Tahir, 2016b: 233).

Kemal Tahir konuya aynı yaklaşımla temas ettiği bir başka konuşmasında - Mimarlar Odası İstanbul Şubesi’nin düzenlediği, “Eski Kültür Değerlerinin Toplumsal Kalkınma Açısından Önemi” başlıklı açık oturumda- kendisine yöneltilen “Osmanlı yüceltmesi” eleştirisine karşılık da şöyle der:

“Efendim, Osmanlı İmparatorluğu’nu yüceltirken durduğumuz yerde yüceltmedik. Biliyorsunuz bize korkunç bir numara yaptılar. 15-20 seneden beri biz, bizler az gelişmiş toplumumuz demeye başladık. Bu taktiğe batıda metot falan dedikleri halde bu herifleri biz katiyen uyarmadılar. Bizi gorille bir tuttular. Halbuki teknikte geri kalmanın bu sebeplerden ileri geldiği, az gelişmişliğin daha az gelişmiş halinde görmeleri bakımından mı oldu, ekonomik bakımdan mı?

Böyle bir genelleme yaptı. Çünkü biliyorsunuz zenciler, sayıları bilmiyorum 110 mu 112 mi şimdi, bunlardan biri haline getirmişler bizi. Biz bunun için geçmişimizi aradık. [...] Biz üzerinde durulacak önemli özellikler gösteren bir milletiz. Anadolu halkı, okuma yazma bilmeyen Anadolu halkı daha senelerce büyük bir uygarlığı kendi nefsinde taşıma gücüne sahiptir” (Tahir, 1990a: 471).

Kemal Tahir'in, topluma dönük bu çeşit tasavvurlar üzerine inşa edilmiş sosyalist siyasete karşı da görüşleri tahmin edileceği üzere olumsuzdur. Aslında genel olarak Kemal Tahir'i dönemin sosyalist düşüncesinden ayıran nokta, ondaki Doğu-Batı ayrımıdır. Kemal Tahir Anadolu toplumunun hiçbir surette Batılı bir toplum olarak telakki edilemeyeceğini düşündüğünden anlaşmazlık daha kavramlar noktasında başlar. Kemal Tahir'e göre başta işçi sınıfı ve burjuvazi olmak üzere Batılı/sınıflı toplumları anlatmak için kullanılan kavramları, Türkiye toplumu açısından geçerli olamaz. ATÜT'ten bir iz aranacaksa bu, tam da Kemal Tahir düşüncesinde toplumumuzun muayyen ve keskin sınıfları olan bir toplum olmadığına dönük kanaat üzerinde aranabilir. Buna dair yapmış olduğu yorumlar arasında en açıklayıcı olanlarından birisi İsmet Bozdağ'ın kitabında yer alan sohbetlerinden birinde geçer. Orada şöyle diyor Kemal Tahir:

'Sosyalist Parti' adıyla bir komünizan parti kurmayı tasarlıyorlar... Kursunlar, görsünler! Kendi partilerine kendilerinden başka oy verecek adam bulabilecekler mi bakalım! 'İşçi sınıfı bizimle' diyor! İşçi sınıfı ha, hem de "sınıf!". Burjuva sınıfınız var da, bir de karşısında işçi sınıfımız oluşmuş!.. Aferin! Bu ayıp onlara yeter ya, onlar farkında değil!.... Yahu, hiç işçi sınıfı olsa, daha on yıl önce bizim Dr. Rebi (Barkın) ile Sabahattin (Selek) Halk Partisi parasıyla sendika kurmak için işçilerin peşinde yalvar-yakar dolaşırlar mıydı?..

Hiç işçi sınıfı olsa, işçiler, 'sana grev hakkı, toplu sözleşme hakkı vereceğim' diyen Halk Partisi'ni bırakıp da 'Grev hakkı huzuru bozar' diyen Demokrat Parti'yi destekler miydi?..

Bunlar, nerede yaşıyor allasen!.. Haşim'in dediği gibi: "Yarı yoldan ziyade maha yakın" mı?... Hani, Yörükün denize yürüyüvermesi gibi, bunlar, aklı, -bana zararı dokunur hesabı- bir kenara koyup da mı gitmişler? (Bozdağ, 1995: 21-22)

Kemal Tahir'in son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet tarihi boyunca devlet eliyle "milli burjuvazi" yaratma girişimlerine dönük eleştirilerinin temelinde de bu vardır. Kemal Tahir'e göre "burjuva" tabiri caizse Batı'ya özgü yeni bir "insan türü"dür. Bunun, gerekli koşullar altında yaratılması söz konusu bile olamaz. Devlet eliyle burjuva yetiştirme denemelerinin sonuç vermemesini, burjuvanın "zengin" demek olmadığını belirterek eleştirir Kemal Tahir. Devlet eliyle yaratılmak istenen ona göre ya komprador olmuştur ya da "devlet memuru", onun burjuva ile ilintisi yoktur. Bu bağlamda, sosyalist düşünce ve siyaset alanında dönemin en ileri gelen isimlerinden biri olan Behice Boran, Kemal Tahir'in eleştirdiği isimler arasındadır. Kemal Tahir, Ondan iktibas yaptığı "Batıdaki gibi bir burjuvazi yoktur ama batı anlamında bir burjuvazi var" sözü üzerinden, Onun 1940'lı yıllar ile 1960'lı arasındaki düşüncelerinin mukayesesini içeren şöyle bir Behice Boran kritiği yapar:

Behice, “Batıdaki gibi bir burjuvazi yoktur ama batı anlamında bir burjuvazi vardı” demeyi daha doğru buluyor. 1942’lerden bu yana 20 yıldır, gene de bizim özel durumumuza göre çok önemli bir ilerleme var bu sözde... 1942’de “Batıdaki gibi bir burjuva yoktur ama” dahi denilemezdi. İnsan maazallah dinden çıkıverirdi. Şimdi gelelim asıl meselemize: “Ama batı anlamında bir burjuvazi vardır” sözünü eklemek zorunu Behice neden duyuyor? Sosyalizmin alfabetik temel kitaplarından ibaret yalınkat bilgisini neden bir türlü bırakamıyor? Bunların vasıta olduğunu, aslında bunların aracılığı ile kendi gerçeklerimizi bulmak olduğunu neden unutmuş gibi görünüyor? Sosyolog olduğu için “Hayır tıpatıp batıdaki gibidir” dememesi, nihayet 20 yıl sonra idrak edebilmiş ama, elemanter bilgilerin üstüne yerli hiçbir şey ekleyememiş... Onlardan da olsa körkütük bilgisiz kalacağından korkuyor.

Burjuva kelimesi üzerine 20 yıl çabaladıktan sonra yukardaki nüansa gelebilmiş olan Behice Boran -Allah uzun ömürler versin- 20 yıl sonra da feodalite ile aristokrasi arasındaki nüansa gelebilmiş (Tahir, 1992a: 118).

Elbette Kemal Tahir’in Türkiye toplumu için “geçersiz” saydığı kavramlar sadece işçi sınıfı ya burjuva ile sınırlı değildir. Örneğin “toprak ağalığı” için de durum aynıdır. Kemal Tahir’in köy konulu romanlarında tam da Batılı feodal toplumlardan farkını ortaya koymak üzere köylerdeki ağalık sisteminin Anadolu toplumundaki iç yüzünü, toprak mülkiyetiyle ilişkisini, dayanaklarını, özelliklerini ve köylüler açısından anlamını ortaya koymaya çalışır. Köy konulu romanlarından biri olan *Yediçınar Yaylası* hakkında, 1959 yılında kendisiyle yapılan bir röportajda, şunları ifade eder:

Biz toplumumuzda Batı'dakine benzer feodalite bulunmadığı kanısındayız. Bazen derebeyi, genellikle de bugün Ağalık diye adlandırılan sosyal müessesenin tarihi bizde devlet memurluğuna “vazifeciliğe” bağlı olarak “bir çeşit devlet memuru” gibi yaşamaktadır. Ağalık, Doğu'nun bazı çevreleri sayılmazsa Anadolu'da mutlaka babadan oğula geçen bir miras değildir. Bir yatınlıktır. Bir ağanın üç oğlu olduğu halde ağalık, bunlar bu işi beceremedikleri için ailenin damatlarından ya da yeğenlerinden birine geçebildiği gibi. Büsbütün yabancı bir ailenin becerikli bir kişisine de geçebilir. *Yediçınar Yaylası* gerek soyluluk gerekse zenginlik bakımından nüfuzlu kişi haline gelmenin, bizdeki Batı'ya benzemez özelliklerini anlatmaktadır” (Aktaran Çelik, 2010: 30).

1960’lı yıllarda sosyalist hareketin üzerinde ittifak yaptığı konulardan toprak reformu meselesi de 1950’li yılların sonunda bunları söyleyen Kemal Tahir’de, tahmin edileceği üzere, bir eleştiri konusu olur. Kemal Tahir toprak reformu ile alakalı tartışmalara Ekim-Kasım 1960 tarihli *Yeni Ufuklar Dergisi*’nin açmış olduğu bir soruşturma vesilesiyle katılır ve söz konusu reform tasarını eleştirir. Dönemin sosyalist hareketlerini ortak bir paydada toplayan ender noktalarından birisi olan toprak reformu konusuna bu olumsuz yaklaşıma ilk tepki Fethi Naci’den gelir. Naci, görüşleri nedeniyle eleştirdiği Kemal Tahir’in önceden övgüyle bahsettiği romanları için “yeniden bir okumak gerek!” der (aktaran Çelik, 2010, s. 32). Karslı'nın çok doğru tespitiyle, “Toprak reformuna ilişkin görüşleri üzerine Fethi Naci ile başlayan sol linç

kampanyası Kemal Tahir'in yakasını hiç bırakmaz" (2011). Peki ne demişti Kemal Tahir toprak reformu için? Denilebilir ki Kemal Tahir kendisi ve diğer herkes için cevaplanması gereken sorular sormaktadır:

Bütün önemli memleket meselelerimiz gibi, topraksız köylüyü topraklandırmak meselesi de sadece devlet adamlarımızla orta sınıftan gelen aydınlarımızın kaygusu olarak sürüp gidiyor.

1945'ten bu yana toprak dağıtılır. Bu dağıtılan toprakların yüz ölçüsü gelip nereye dayandı? Kendilerine toprak dağıtılanların dağıtılmadan önceki halleri neydi, dağıtıldıktan sonraki durumları ne oldu? Yani toprak dağıtımından elde edileceği umulan faydalar görüldü mü? Görülmediyse, neden? Görüldüyse bunun yüzdesi ne kadar? Memlekete Balkanlardan bunca çiftçi, köylü geldi. Bunlar nerelere, nasıl yerleştirildiler? Kaçta kaç donatım, döner sermaye buldu? Ötekiler neden şehirlere, kasabalara göçtüler? Bunları bilmiyorum. Çok aradım. Güvenilir rakamlara, gerçeği aydınlatan bilgilere rastlamadım. On beş yıldır içine girdiğimiz çok partili devrede, altı ay evvelsine kadar ana iktidar partisi ile ana muhalefet partisi en uzak köylerde ocaklar bucaklar açtılar. Bunlar altı ay öncesine kadar kongreler yapıyorlar, ayaklarına kadar gelen parti büyükleriyle dertleşiyorlar, delegelerini seçip üst kademe toplantılarına yolluyorlardı. Bu uzun devrede köylünün toprak dağıtımı işi üzerindeki düşünceleri bir araya getirilip değerlendirildi mi?

[...] Devlet adamlarıyla aydınlar toprak dağıtımından laf ederken, gecekondulara kara sinekler gibi kümelenip büyük şehrin karaborsa düzeninin kirli atıklarıyla geçinen bu köylü kalabalığı toprak dağıtımı meselesiyle neden hiç ilgilenmez? Bu lafların gerçekleşmesi, dağıtımın başlayıp hızla sonuçlanması için, neden gövde gösterisi yapmaz demiyorum, bir dilekçe olsun neden vermez? Gazetelere, fıkra yazarlarına neden bir mektup yazmazlar demiyorum, ayaklarına kadar gelen fotoğraflı yazarlı ekiplere topraksızlıktan neden dert yanmazlar? Sakın biz milletçe aylaklığı zanaat edinmiş olmayalım? Eğer iş böyleyse, toprak değil her sabah ölçülecek altın dağıtılsa boştur (Kemal Tahir, 1960).

Kemal Tahir'e göre, reformlar, sosyal ve ekonomik hayatın temelinde biriken, sonra yüze çıkan isteklerin rasyonel-gerçek güçlerin sonuçlarıdır. Hayatın temelinde bu birikmeler yoksa toprak dağıtımı birer sadaka olmaktan öteye geçemeyecektir. Bir sohbetinde bunun bir nedenini şöyle açıklıyor Kemal Tahir: "Türkiye'de bugün kim toprak istiyor? Topraksız köylüden başka herkes! Topraksız köylü niçin istemez? Gerçekçi olduğu için! Dişine vurup bu işin güçlüğü canında denediği için!... Büyük şehirlerin çevresinde yerleşip karaborsa, istifçilik, kaçakçılık piyasalarının kırıntılarını toplamanın, bin kez kolay ve verimli olduğunu bildiği için! Sonra, canım, bakmıyorlar mı Mısır'da, Bolivya'da olup bitenlere? Adamlar toprağı devletleştirdiler, parçalara böldüler, topraksız köylüler, kendi tapularını eski sahiplerine götürüp vermişler, onların yanında yine yarıcı olarak çalışıyorlar. İstemeyene bir şey vermek mümkün müdür?" (Bozdağ, 1995: 48). Kemal Tahir'in eleştirileri bununla sınırlı değildir. Ona göre devlet hazinesinden büyük paralar verilip "feodal" toprak ağalarından alınacak olan toprakların işlenmesi için, gene devlet desteği gerekecektir ki mevcut durumda hem satın alıp

dağıtmak hem işletmesini sağlamak ekonomik açıdan mümkün değildir. Üstelik parçalandıkça topraktan elde edilen verim de düşecektir. Her şeyden öte, inandıkları ideolojiye göre devlette olması gereken bir şeyi “dağıtalım” demeleri bile Kemal Tahir’e göre, sosyalistlerin ya ideolojiden habersiz olduklarını ya da neyi niçin yaptığını bilmediklerini gösterir.

Bu noktada, Kemal Tahir’in genel olarak dönemin sosyalist hareketlerine dair görüşlerini söz konusu ederek devam edelim. Fakat önce Kadroculuk’a ilişkin görüşleri ile başlamak gerekirse, Kemal Tahir, Kadro Hareketi’ni entelektüel açıdan ciddiye bile almaz dememiz mümkündür. Ona göre, bazı sosyalistlerin Kadrocuları sosyalizme ihanet etmekle suçlamaları, suçlayanların bile sosyalizmi bilmediğini gösterir. O, Kadro Hareketi’nin sosyalizm ile bu derece alakasız olduğunu düşünür. Ona göre Kadrocuların, “arada bir ağızları köpürerek halksever görünmeğe çabalamaları gibi, arada bir de sosyalist kesilmelerine aldanmak için, insanın sosyalizmden hiç mi hiç haberi olmamak gerekir” (Tahir, 1992d: 91). Kemal Tahir’in doğrudan 60’lı yılların sosyalist hareketlerine ilişkin görüşlerini içeren elimizdeki en elverişli kaynak daha önce söz konusu edildiği üzere 1970 tarihli “Soldaki Bölünmeler Üstüne Konuşma” başlıklı röportajıdır. Bu röportajda Kemal Tahir’in sosyalist hareketlerde eleştirdiği ilk şeylerden biri yine “evrensel” bilimsel sosyalizm dogması olmuştur. Kemal Tahir, bu konuşmasında söz konusu görüşü savunanları “mumyalaşmış kafalar” olarak değerlendirir. Aynı bölümde, yazmış olduğu *İslamiyet ve Sosyalizm* kitabıyla dönem içindeki bilhassa *Yön* çevresi olmak üzere sosyalist hareketler açısından aşırı ilgiyle karşılanan Roger Garaudy’nin eleştirisi de vardır. Şöyle diyor Kemal Tahir:

Dünyada bir tek sosyalizm var, o da bilimsel sosyalizm diyorlar. Hala da bu lakırdıyı söyleyen var Türkiyede. Onlar işte, hani mumyalaşmış adam iyice. Onun kafası hiç işlemiyor; erken bunamaya dönmüş, «Bir tane sosyalizm vardır, o da bilimsel sosyalizmdir» diyor. Yani 1860’da Marks’ın yazdığı sözleri, aynen burda kullanacağız diyor. Yani hiç onun üzerinden geçmeden, ondan yeni bir keyfiyet çıkarmadan. Kendi gerçeklerimizle onu karşılaştırıp, ondan bir fikir, bir aydınlık almaya, gerekli ayırmaya lüzum görmeksizin, hazır diyor. Onun için, Sartre söylemiş diye böyle koştuk biz, bilmem Althusser söylemiş diye koştuk, Garaudy söylemiş diye koştuk. Müslümanlıkla sosyalizmin karşılaştırılmasını, herif kitabını yazdı da saçma sapan bir kitap, Garaudy, ondan öğrendik. Biz, müslümanlık da bizim günümüzdeki mesele biliyorsunuz. İçinde yaşadığımız mesele, bizzat evimizdeki mesele. Binaenaleyh, vakta ki, Batıda hazır kalıp olmadığı anlaşıldı, o zaman tabii, çil yavrusu gibi dağıldı hazırkalıp adamlar. Kimi askerlerin kayışına yapıştı, kimi bilmem nereden, dışardan el peyda etmeye uğraştı. Tabii o zaman herkes, kendi aklı sıra, kendi yoluna gitti (Dosdoğru, 1974: 30).

Kemal Tahir düşüncesinin kontekstini ele alırken belirtmiş olduğumuz üzere bilimsel sosyalizm bağlamında, Kemal Tahir'in eleştirilerinin öncelikli muhatabının Mihri Belli'nin şahsında MDD hareketi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan Kemal Tahir'in MDD hareketine ilişkin görüşleri ile devam edelim. Söz konusu harekete ilişkin eleştirilerinin odağında öncelikle tasarlanan rejimin niteliği vardır:

Milli demokratik devrim meselesini, eğer diktaya bağlıyorlarsa, tabii çok büyük yanlışlıklar içindedirler. Katiyen diktadan Türk sosyalizminin, Türk işçi sınıfının, Türk emekçi kitlelerinin, yani alının teriyle ekmeğini çıkararak insanların kazanacağı hiçbir şey yoktur. Hele, açık seçik 'teorik yol bilinmedikçe, ona bir tedbir düşünülmeden önce öyle bir tıkanıklık istemek, hiç bir hesaba sığmaz, bilmiyorum, herhalde bir hesapları vardır ama, o hesap, aklın alacağı bir hesap değildir (Dosdoğru, 1974: 33).

Kemal Tahir'e göre, TİP'in daha sonra dağılıp kapanmasına giden süreç daha başından kendi ülke gerçeklerine dönük sosyalist bir fikriyata sahip olmaması yani halkta bir karşılık bulamaması ile alakalıdır. Ona göre TİP'te "Hesap şuydu: Parti sendikacılar tarafından kurulmuştu. İşçi sınıfı gelir, 50,000 kişi. Bir buçuk yahut bir milyon kadar sendikalı işçi varsa bunun elli bini gelir. Bu elli bin gelince de bir işçi partisi olur. İşte aidat da alınırsa ayda elli bin lira eder. Bu elli bin lira ile bir iki dergi mergi çıkarılır. İşte mektup falan yazılır... Yani gül pembe görerekten her şeyi. Şu kadardan şu kadar da mı gelmez diyerek..." (Dosdoğru, 1974: 33).

Kemal Tahir, *Yön* çevresinin tutmuş olduğu "yol" için de "O yoldan bir yere gidilemez" der. "Doğan Avcıoğlu'nun diyor Kemal Tahir, son derece yanlış bir yerde, zorlatmada olduğuna inanıyorum. Kitabından da bellidir. O yoldan bir yere gidilemez. O yoldan bir yere gidilemez! Ayrıca, Türkiye'nin şartlarını da, meselâ Yunanistan'ın şartlarına benzetmekte büyük hata vardır. Hem iç şartlarını hem dış şartlarını. Onlar hevesleniyorlar, fakat katiyen yanlış bir hevestir" (Dosdoğru, 1974: 33-34). Kemal Tahir'in son cümlesindeki eleştiri, sosyalist hareketlerin geneline sirayet etmiş olan üçüncü dünyacılıktan kaynaklı olarak, Türkiye'de amaçlanan sosyalist düzen için Mısır, Küba, Filipin; veyahut doğrudan Sovyet Rusya veya Çin gibi ülkelerin model alınması eğilimine şiddetle karşı çıkmış olmasının bir yansımasıdır. Çünkü Kemal Tahir'e göre, Ortadoğu'da "ulusal kurtuluş hareketi" neticesinde kurulmuş olduğu lanse edilen devletlerin hepsi, Batılı devletler tarafından kendi planları doğrultusunda kurdurulmuş devletlerdir. Ona göre, örneğin Sosyalist hareketlerin daima ilgi odağında olmuş olan Mısır bunlardan biridir. Röportajda, "Bu Filipin tipi demokrasi iddialarına ne diyorsunuz?" sorusuna şöyle cevap verir Kemal Tahir:

Biz Filipin değiliz tabii.. Biz, çok büyük insan potansiyeline sahip, dünya imparatorluğu kurmuş ve bu imparatorluğu, dünyada emsali bulunmayacak bir ustalıklı çekip çevirmiş bir milletiz. Bizi katiyen, ne Filipine, ne Kübaya, ne Mısır benzetmekte büyük hatalar vardır. Türk milleti, son derece, son derece sezgisi güçlü, belki bilgisi az, fakat sezgisiyle bilgisizliğini iyice, zaman zaman örten bir toplumdur ve tarihsel insan birikimi bakımından, katiyen başka milletlere benzemez bir toplumdur. Onun için böyle (karma yönüne) getirilen laflarla belirlenemez, Türk toplumu, Anadolu Türk toplumu (Dosdoğru, 1974: 34).

Kemal Tahir bu durumu, kişisel notlarında ya da sohbetlerinde çok daha sert sözlerle eleştirir. Sayısız notunda, sosyalist hareketleri, Sovyet Rusya ya da Çin'in "uydusu" olmakla suçlar. Bu konuda, spesifik bir örnek olması bakımından Kemal Tahir'in Maoculuk üzerine düşüncelerini aktarabiliriz. "Tarihimize Yönelmemiz Üstüne" başlıklı bir notunun yedinci maddesine şöyle yazar Kemal Tahir:

Teorinin ve teorik eserlerin müsbete kullanma biçimleri ile batıda olup bitenlerden kendi eylemlerimiz için çıkarılacak sonuçlarda batıya olduğu gibi kapılmanın meydana getirdiği, bilinsin bilinmesin, ihanet.

(Türk sosyalizmini, yıllar boyu -Stalin- komintern uydusunda uygulamaya çalışmakla, bugün sanki çok önemli bir değişme olmuş gibi Mao-Çetung doğrultusunda kopyacılığın farksız olduğu gerçeği... Çünkü Mao, Stalin'e karşı çıkmıyor, Stalin'i reddeden revizyoncuları alaşağı ederek onların yerine geçmek istiyor. Burada, yerine geçmek isteği, Çin'in iç şartlarına uygulamak için değil, Çin'in çıkarına enternasyonalizmi kullanmak kurnazlığıdır. Burada Çin'den başkaları Çin'e yüzde yüz köle olmayı kabul etmedikçe, bir olayda şoven milliyetçilik, hemen arkasından gelen bir olayda kozmopolitlikle suçlanırlar. Böylece, patrona köle olmadan yaranmak imkanı kesinlikle ortadan kalkar. Ki Stalin çağı, enternasyonalizm'le milli sosyalist partileri olmak çağırımı da başka bir temele oturtulmamıştı (Tahir, 1992d: 308).

Kemal Tahir'e göre, kurulması amaçlanan sosyalist devlet, "meşruiyetini" Stalincilikten ya da Maoculuktan aldığı iddia ediyorsa, Sovyetlerin ya da Çin'in açıkça "uydusu" ya da "kölesi" olduğunu kabul etmek zorundadır. Aksi halde, yani hem bu iddiaya sadık kalıp hem uydu olmayı reddediyorsa, uluslararası sosyalist iktidar/güç mücadelesinin içine katılmış demektir ki Sovyetler ya da Çin gibi "güçlü" devletler bu mücadelede ona var olma şansı tanımaz. Daha baştan "meşruiyetini" yitirmiştir. Kemal Tahir, bir başka notunda da Maoizmin Doğululuğu reddeden bir ideoloji olduğuna dikkat çeker ve şöyle der:

Bizim alık Maocularımız, Maoculuğun doğululuğu inkar ettiği gerçeği üzerinde hiç durmuyorlar. İnsan ne çeşit köpek ya da uşak olmalı ki, kendisini reddeden bir davranıştan yana olmağa çabalamalı (Tahir, 1993a: 204).

Peki, Kemal Tahir'e göre, Türkiye'nin ihtiyaç duyduğu düzen nasıl olmalıdır? Bu soruya ayrıntılı ve sistemli bir cevap verebilmek çok zor. Buna öncelikle Kemal Tahir'e dair birincil ve somut kaynakların miktarı ve mahiyeti engel olmaktadır.

Kayalı'nın günümüzde bir kısım Kemal Tahir takipçilerini bir yönüyle eleştirdiği şu sözleri, söylemeye çalıştığımız şeyi anlaşılır kılacaktır:

“Sağlığında onun takipçileri olarak nitelenebilecek kişilerin çıkardıkları edebiyat ağırlıklı derginin ilk sayısında yazı da yazmamıştır. Kemal Tahir yaşarken sadece tek sayı çıkan derginin (*Türkiye Defteri Dergisi* kastediliyor y.n.) onun ölümünden sonra yirminci sayıyı tamamladığı aşığı görülmektedir. Sıklıkla yazdığı hiçbir yayın organı bulunmamaktadır. Bu durumda Kemal Tahir'den kalan on altı roman bir öykü kitabı, sonradan bir kısmı yayınlanan *Notlar*'ı ve sağlığında yayınlanmış ve bir araya getirilmemiş yazıları anlamlandırmak için çaba göstermek gerekmektedir. Düşüncelerini bütünlüklü olarak aktaran uzun bir metni yoktur. Türk entelektüellerinin çoğunun neredeyse hükümet programını da içeren her bir konuyu çözümleyen metinleri bulunmaktadır. Bu anlamda teknik sayılabilecek bir metni bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kemal Tahir'in yazdıklarından bir hükümet programı çıkarmaya çalışmak beyhude bir çabadır” (Kayalı, 2012: 324)

Diğer yandan Kemal Tahir, ele aldığı her konuda büyük çoğunlukla neyin olması gerektiğinden çok, neyin olmaması gerektiği üzerinde durmuştur. Dikkat edilecek olursa buraya kadar söz konusu ettiğimiz tüm konulara, örneğin toplum tartışmalarına dönük çözümlenmeleri de bu minval üzeredir. Nitekim, yukarıda söz konusu ettiğimiz röportajda da bunu belirtir. “27 Mayıs darbesinden sonraki dönem neyimizin olmadığını anlattı bize” der ve devam eder “Ben, 1960'dan bu yana olan sosyalist eylemleri, sosyalist olayları, sosyalist davranışları, sosyalist gruplaşmaları, müspeti göstermesi bakımından değil, neyin olmayacağını göstermesi bakımından değerlendiriyorum. Yazıları da öyle değerlendiriyorum. Yani, «aman bu doğruymuş değil, «aman bu yanlışmış» işini meydana koyabildi ancak. Parti de böyle. İşçi Partisi de neyin yapılmaması gerektiğini ispatlayabildi ancak. Ve tabii bu ters anlamda çok büyük faydası oldu. [...] Yalnız o çıktı ortaya. Başka hiç bir şey çıkmadı. Çünkü bütün ileri sürülen fikirlerinin yanlış olduğu anlaşıldı aşağı yukarı (Dosdoğru, 1974: 32). Fakat Kemal Tahir'de onun düşüncesini de adeta karakterize eden bir “olması gereken” vardır: *Yerlilik*. Kemal Tahir'in “olmaması gereken”e ilişkin bütün eleştirilerinin kökeninde yer alan o “olması gereken” yerliliktir. Kemal Tahir'e göre, Türkiye'de entelektüel fikirlerin tümü için gerekli olan, yerli şartları gözetebilme, o noktadan hareket etme kabiliyetine sahip olmaktır.

Örneğin, Kemal Tahir'den kalan en elverişli kaynaklardan biri olduğu için sıkça zikrettiğimiz bu röportajda, kendisine “soldaki bölünmelerin altında yatan sebep, proletaryanın sosyalist hareketlerde ağırlığını hissettirmiş olması mıdır” sorusu sorulduğunda, Kemal Tahir'in verdiği cevap, yerlilikten neyi kastettiğini bir oranda

anlaşılır kılacaktır: “Vallahi, meseleleri daha derinden, daha önemli surette görmek gerekir. Mesela, -proletarya- kelimesi üzerindeki anlaşmamız gerekir. Bunun, teorideki yeri nedir, pratikteki yeri nedir, ona karşı batıdaki kullanım tarzı nedir, neye denir, bizde bu tam karşılığını bulmuş mudur?” (Dosdoğru, 1974: 23). Kemal Tahir’in son cümlesinde sorduğu soruya dair kendi cevabını yukarıda vermiştik. Kemal Tahir, Türkiye’de, sanat da dahil olmak üzere, düşünce, siyaset ya da uygulama öncelikle kendisini “yerlilik melekisine” alıştırmalı, denetleme, düzenleme, onaylama “kriteri” olarak “yerliliği” esas almalıdır. Halbuki, “Bizim diyor Kemal Tahir, Bizim, 1920'den...bugün 1970'dir, tam elli yıllık sosyalist tarihimiz vardır, bu sosyalist tarihte Türkiye gerçeklerine yönelmiş iki tane makale bulmanın ihtimali yoktur [...] Türkiyeyi unuttuk, şeyle uğraştık... Hala da dergilerimize bakın, asıl okunacak, okunmaya değer, akli erer yazılar ve çoğunluk yazıları, Kübada Şöyle olmuş da, bilmem Guavera böyle yapmış da, öteki bilmem ne etmiş de, Cezayirde bilmem ne olmuş, falan filan yazılıdır. Çünkü daha çok onlarla ilgileniyoruz” (Dosdoğru, 1974: 29, 40).

Kemal Tahir düşüncesinde, Marksizmi olduğu gibi, Sosyalizmi de bu yerlilik anlayışı şekillendirir. Bilindiği üzere, klasik Marksizm’de, genel olarak “toplumsal değişme”nin yegane belirleyici unsuru “altyapı” ya da ekonomidir. Kemal Tahir, görüşleri nedeniyle Türkiye solunun ortodoks kesimlerinde ekseriyetle Marksist olarak kabul edilmemesine karşın, örneğin en fazla ses getiren romanı *Devlet Ana*’da toplumsal çözümleme, temelde altyapısal ilişkilere dayalı olarak anlatılmıştır. Bu bakımdan salt romanları üzerinden yapılacak bir değerlendirmeye Kemal Tahir’in Marksist olmadığını söylemek çok zordur. Kaldı ki, bunun için Türkiye sağının Kemal Tahir algısına bakmak bile yeterlidir. Örneğin, 2000’li yıllar itibarıyla Kemal Tahir üzerine en kapsamlı dosyayı hazırlamış olduğu söylenebilecek *Hece Dergisi*’nin Kemal Tahir özel sayısı (2012, S. 181), Kemal Tahir sayısı değil de “Kemal Tahir’in Marksist olduğunu kanıtlama sayısı” gibidir. Ülkemizin entelektüel hayatında tanınmış bazı isimlerin metinleri haricinde bilhassa sunuş ve devam eden ilk metinler tamamen buna yöneliktir.

Fakat Kurtuluş Kayalı’nın söylediği gibi, bir yargıda bulunmadan önce *Notlar*’ın gerçekten titizlikle değerlendirilmesi gerekir. Bu yapıldığında örneğin, Kemal Tahir’in bir notunda, feodalizmin temelde ekonomik bir düzen değil, politik bir düzen olduğunu söyleyen çalışmalara dikkat çekip, bu iddiayı doğrulayan gerekçeler olduğunu (Tahir, 1992a: 416) ya da 1972 tarihli bir notunda, Osmanlı toplumunun “bir ekonomik toplum

olmayıp savunma toplumu” olduğunu (Tahir, 1992a: 471) yazdığını görmekteyiz. Bir başka notunda da doğrudan şunu söyler: “Ekonomik temel, hiçbir şart altında gözden kaybedilmemek bakımından önemlidir. Yoksa, onu zaman zaman ekonomik temelin bile önüne geçen üstyapı müesseselerini toptan önemsiz saymak -böylece kolaya kaçmak- için kullanmak insanları her zaman yanıltır” (Tahir, 1992c: 159).

Bu notlar, binlerce notun arasında gözden kaybolmaya müsait olmasına rağmen, göz ardı edilemeyecek görüşlerini yansıtır Kemal Tahir’in ve Onun düşüncesinin bir serencam olduğunu yeniden hatırlatır. Diğer yandan bu notlarda aynı zamanda, “zihnimizi yerli olma melekesine alıştırmamız lazım geliyor” (Dosdoğru, 1974: 29) diyen Kemal Tahir vardır. Kemal Tahir için teori bir hareket noktası olmak bakımından önemli olmakla birlikte, yerli gerçeklerin gerektirdiği yerde aşılması gerekir. Çünkü Ona göre, “her ülkenin sosyalistleri kendi yollarını kendileri bulmak, daha açıkçası sosyalizmlerini kendileri yaratmak zorundadırlar” (Dosdoğru, 1974: 45). Kemal Tahir’in “yerli” sosyalizmini teferruatıyla anlatabilmek imkanından yoksun olmakla birlikte, düşünsel kontekstinde sosyalizme dair var olan genel kavrayışla mukayeseli olarak en azından temel prensiplerini ortaya koymaya çalışabiliriz. 1967 tarihli bir notunda, “her şeyden önce Doğu-Batı ayrımını koymak araştırmalara ondan sonra girişmek şarttır” diyor Kemal Tahir. Ona göre, “Böyle yapılmayıp işe klasik anlamda ekonomik temel ve sınıflar açısından yanaşmağa kalkmak, bir çeşit Batılı-Sömürgeci oyununa düşmek olur” (Tahir, 1992a: 264).

Kemal Tahir’e göre, Doğulu bir toplum olduğumuz göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye’de devletin ekonomide “devletçilik” esasına dayanması zorunludur. Ona göre bu, toplumumuza yabancı bir şey de değildir; Orhan zamanından bu yana toplumumuzda devlet modern anlamıyla devletçidir. Fakat Kemal Tahir’in devletçilik anlayışı kontekstinde var olandan; diğer bir deyişle kendi dönemindeki eğilimleri anlamlandırmada kullanmış olduğumuz “yüksek modernizm”den oldukça farklıdır. Bu farklılığı, öncelikle Kemal Tahir’in devletçi düzeninin niteliği belirler, çünkü, Kemal Tahir’e göre Türkiye’de demokrasi dışı bir düzen söz konusu edilemez. Bunu, sebepleri ile açıkladığı sözlerini aktarmak gerekirse,

Türkiye’de hiçbir şart altında demokrasi dışı bir düzen söz konusu olamaz. (Hiçbir iç ve dış tehlike karşısında bir baskı düzeni söz konusu olamaz.) İki sebepten bu söz konusu olamaz:

- a) Türkiye’de baskı sistemi hiçbir ciddi üretimin ve ekonomik gelişmenin şartı olamaz, tersine hırsızların gözlediği öldürücü rejimi kurmuş olur.
- b) Hiçbir kadronun bunu denemeye hakkı olamaz. Çünkü böyle bir eğilim kendi başına yeteneksizliği, bilgisizliği, alçaklığı, vatan hainliğini belirler. Yeteneksiz, bilgisiz, alçak, vatan haini kişilerin ise, bu memlekette artık soluklanmağa hakları olmamalıdır ki bir şey denemek bahanesiyle ortada görünmeye hakları olabilsin (Tahir, 1992c: 198).

Kemal Tahir’in sosyalist bir düzen için “seçkin bir kadronun gerekliliği”ne dair düşünceleri de aynı doğrultudadır. Bunu, *Kadro Hareketi* ile örneklendirerek şöyle açıklar:

Hürriyet, Türk halklarının çoktan hak ettiği bir doğal durumdur. Hiçbir politikacının bu hakkı kaldırarak hükümet etmeye hakkı yoktur. Buna yeltenmek politikacılık değil haydutluktur. Türk halkları böyle bir davranışa karşı her zaman pasif direnmeye geçerler. Bu da despotlar için ölüm demektir. Halk çoğunluğunu yanına almayan, milli gücü rejime destek yapamayan hiçbir iç ve dış kadro vatan hainliğinden kurtulamaz. [...] Aslında gerçek kadrolar iktidara gelmeden çok önce dünya görüşünü (doktrinin – teorisini) bulmuş, onu uzun boylu eleştirmelerle denemiş, ana desteği olan edebiyat ve sanat yolunu açıp yazarlarını ve sanatçılarını yetiştirmiş kadrolardır. Yoksa, Şevket Süreyya gibi (...)ların yutturmak istedikleri gibi gangster çeteleri gibi kurulamaz. Böyle kurulanlar salt hırsızlıkta işe yararlar. Nitekim böyle de olmuştur (Tahir, 1992b: 158).

Kemal Tahir, bu nedenle gerekli olan devletçilik anlayışına, “bu devletçilik eşkıya yağmasına değil, orta üretimle milli geliri devlet hazinesi dışında verimli üretimle arttıran vatandaş ve kuruluşlara dönük bulunmalıdır”; “yürütülecek bu devletçiliğin adam zengin etmek, hazineyi ortaklaşa soymak (burjuva yetiştirmek) amacıyla uzaktan yakından ilgisi olamaz”; “üretimle gerçekten yönelmiş bir toplumda, uzun süre baskı, despotluk, kuvvete dayanan palavraya ihtiyaç yoktur, buna karşı sadece üretimin deneti esastır” gibi ana prensipler yükler Tahir, 1992c: 82-83).

Ayrıntıları bir kenara bırakılırsa, Kemal Tahir için sosyalizmin anlamı, Doğulu bir toplum Anadolu’nun geleneksel yapısına en uygun ve en gerekli; bu bakımdan en çok ihtiyaç duyduğu düzeni karşılayacak, ona, özlemini çektiği “kerim devlet”i götürecektir. Kemal Tahir’in, döneminin sosyalist hareketlerine dair yapmış olduğu tüm eleştirilerin çatısını, toplumu Batılı olarak tasavvur etmeleri, sosyalizmin ya da kalkınmanın Batılı bir toplum haline gelmekle mümkün olacağını düşünmeleri, yani son tahlilde Batılı bir sosyalist düzen tesis etmeye çalışmaları vardır. Kemal Tahir için, sosyalist bir düzen içinde de olsa devletin ve toplumun Batılaşmaya zorlanması toplum ve tarih gerçeklerine ihanettir. Çünkü böyle bir düzende toplum Batılı anlamda sınıflı olarak varsayıldığından devlet, “kerim” değil, “ceberrut” hale gelecek; onu yaşatıp güçlendirecek yegane temel olan tarihsel misyonuna sırt çevirip, başta kendi toplumu

olmak üzere tüm Doğu'ya karşı cephe alacak ve böylece geleneksel anlamda toplum ile devlet arasındaki organik bağ kopacaktır. Üstelik bu durum her şart altında daima Batı'nın ya da emperyalizmin çıkarına işleyecektir. Ona göre, tıpkı, Tanzimat'la başlayıp Kemalist Cumhuriyet'le birlikte devletin resmi ideolojisi haline gelen "Batılaşıma" sürecinde olduğu gibi.

Daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere Batılaşıma, Kemal Tahir'in eleştirilerinin en genel çerçevesini oluşturur. Kemal Tahir'in getirmiş olduğu tüm eleştirilerin öncelikli hedefinde toplumumuzun, "Batılaşıma" tarihi vardır. Bu bakımdan, Kemal Tahir'in söz konusu ettiğimiz tüm eleştirilerinin, aynı zamanda genelde Batılaşıma, özelde Kemalizm eleştirisi olarak da kabul etmek gerekir. Kemal Tahir'in Kemalizm'e dair görüşleri de çalışmamız boyunca inceleme odağına alınan her konuda olduğu gibi, kontekstindeki genel kabullerin çok uzağındadır. Kemalist ideolojinin niteliğine, Kemalist milliyetçiliğe ya da Cumhuriyet reformlarına dair öncü eleştirilerde bulunmuştur. Bunun bir kısmını sağlığında yayımladığı romanlar vasıtasıyla ortaya koymuştur. Bu eleştiriler, vefatının ardından yayımlanan *Notlar*'ının da önemli bir kısmını oluşturur. Bir sonraki bölümde, Kemal Tahir'in, Kemalizm'e ve Cumhuriyet tarihine ilişkin görüşlerine yer vereceğiz.

4. BÖLÜM: KEMAL TAHİR VE KEMALİZM

4.1. Kemal Tahir ve Mustafa Kemal Kültü

Kemal Tahir, *Devlet Ana*'yı takip eden romanlarında, bir bakıma Cumhuriyet dönemi siyasi tarihini eleştiriye açar. Çünkü Kemal Tahir'in Kemalizm'e dair düşünceleri, bu konuda dönemin sosyalist düşünce ve hareketlerinde var olan genel kabullerden oldukça farklıdır. Böylece süreç içerisinde Kemal Tahir karşıtları cephesine Kemalistler, daha doğrusu sosyalist kimliği taşımayan Kemalistler de katılır.

Günümüze kadar geçen sürede Kemal Tahir'in Kemalizm'e ilişkin eleştirileri önemsendiği kadar çeşitli şekillerde eleştirilmiştir de. Söz konusu eleştirilerin niteliği hakkında bir takım genel yargılar vardır. Bunlardan birisi, 70'li yıllar ve sonraki süreçte gelişen sol entelektüel atmosferde, Kemal Tahir'in düşüncelerinin şoven tarzda bir milliyetçilik ihtiva etmesidir. Daha önce bahsetmiş olduğumuz üzere, Kemal Tahir'in romanlarını yayımladığı yıllar, dönemin sosyalistleri de dahil olmak üzere entelektüel ortodoksinin Kemalizm'e angaje olduğu bir dönemdir. Daha bu tarihlerde Kemal Tahir, Mustafa Kemal "karşıtlığıyla" suçlanır. Onun düşüncelerinin mahiyeti hakkındaki yargılardan bir diğeri de budur. Osmanlı üzerine olumlu düşünceleri ya da Cumhuriyet dönemine ilişkin eleştirileri, Kemal Tahir'in işlemediği bir suçtan dolayı yaklaşık on beş sene hapis yatması da çoğunlukla bu ithamın gerekçesi olarak gösterilmektedir.³⁶ Ama sadece bununla sınırlı değildir. Örneğin Kemal Tahir'i "Sol Osmanlıcılık" başlığı altında değerlendiren Sina Akşin, Kemal Tahir'in düşünceleri üzerinde, saraylı bir Osmanlı subayı olması nedeniyle babasının etkisi olabileceğini ya da düşüncelerini kitap satışlarını olumlu etkilemek için okurları şaşırtmak için ileri sürdüğünü söyler. Akşin, Kemal Tahir'in bir gelenek kurduğunu belirtir ve Kemal Tahir'den sonraki süreçte Kemalizm'i eleştiren hemen her şeyi (dergiler, siyasi partiler) ve herkesi "Kemal Tahir'in etki ve uzantıları" olarak değerlendirir. İşin ilgin tarafı ise, bunlar arasında

³⁶ Kemal Tahir'in görüşleri hakkında bu tür değerlendirmeler içeren bir çalışma için bkz. Timur, T. (1991). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. AFA Yayıncılık: İstanbul.

Kemal Tahir'in düşünceleri için "ucube" nitelemesinde bulunan Murat Belge (1994: 177) ya da Kemal Tahir'e "Ebu Cahil" diyen Yalçın Küçük (1985) gibi isimler de vardır (Akşin 2000: 269-273).

Sol ve Kemalist ortodokside Kemal Tahir'i eleştirmeyen hemen hemen yok gibidir; eleştirmeyen, hatta sadece "değerlendirme" kapsamına alanlar da örneğin Yalçın Küçük de olduğu gibi *Tahiriler* olarak yaftalanıp tahkir edilmektedir. Romanları da Taner Timur'un *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* kitabında olduğu gibi sadece "çelişkileri" "problemlili" taraflarıyla konu edilir. Çok ender şekilde yapılan olumlu eleştiriler de Onun Nazım Hikmet'le geçirdiği yıllarda meydana getirmeye başladığı eserleri üzerinedir; *Göl İnsanları* ve *Kelleci Mehmet* gibi. Yani övgüye değer olan şeyin esas mimarının Nazım Hikmet olduğu ima edilir. Ortada, düşüncelerinin "gayri meşruluğunun" gerekçesini, kimi zaman mahkumiyet ya da aile hayatından, kimi zaman roman satışlarının tirajından alan, bazen "oryantalist" ama çoğunlukla "milliyetçi" bir Kemal Tahir resmi vardır. Ali Akyurt (2010), kaleme aldığı bir makalede, Kemal Tahir'e yönelik eleştirilerin doğrulamasını almaya çalışır. söz konusu çalışmasında O da yukarıda aktarmış olduğumuz eleştirileri ve bu eleştirilerin gerekçelerini zikrederek, bir sol/Kemalist Kemal Tahir resmi çizer ve Kemal Tahir'in "milliyetçiliğine" dair bizim de katıldığımız şöyle bir yorum yapar: "Bu resim bize mesnetsiz bir niyet okumasından başka bir şey gibi görünmüyor" (Akyurt, 2010: 16).

Diğer taraftan, Kemal Tahir'in arkadaşları olan entelektüellerden bazıları ya da Kemal Tahir düşüncesinin takipçileri olan kimi akademisyenler de Kemal Tahir'i "meşrulaştırmaya" dönük azami bir çaba sarf etmektedirler. Bu çabayı, her şeyden önce Kemal Tahir'in Mustafa Kemal "karşıtı" olmadığını göstermek arzusu motive etmektedir. Fakat, Kemal Tahir'i "meşrulaştırmaya" dönük bu reaksiyoner çabanın problemlili bir tarafı vardır. Kemal Tahir'in Mustafa Kemal karşıtı olmadığını göstermeye çalışırken, giderek onun Kemalizm'e dair düşüncelerini görmezden gelmeye, hatta onu neredeyse tipik bir Kemalist olarak göstermeye varmaktadır. Bize, göre, var olan yargı da bu algıyla mücadele yolu da son derecede yanlıştır. Kemal Tahir, ne Mustafa Kemal karşıtı ne de Kemalist'tir.

Çalışmamızın ilerleyen başlıklarında Kemal Tahir'in Cumhuriyet döneminde uygulanan milliyetçiliğe ilişkin görüşlerine yer verip, ve bu sayede kendisine yöneltilen

“milliyetçi” eleştirilerin de geçerliliğini tartışacağız. Fakat önce Kemal Tahir’in Kemalizm’e ilişkin eleştirilerinin, yukarıda saydığımız gerekçelerle birlikte, neden Mustafa Kemal karşıtlığıyla nitelenemeyeceğine açıklık kazandırmak gerekiyor. Bunun için, Kemal Tahir’in, *Notlar*’ını, *Notlar*’ına yansıyan düşünsel serencamını göz önünde bulundurmak ve Arslan’ın dediği gibi “Atatürkçülerin Atatürk’ü ile “gerçek” Atatürk’ü birbirinden ayırmak lazım” (Arslan 2012: 165). Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: Dünyaya içkin bir din olarak Kemalizm’in Mustafa Kemal’i ile “gerçek” Mustafa Kemal’i; yani Mustafa Kemal kültü ile Mustafa Kemal’i birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü Kemal Tahir’in, kesinlikle Mustafa Kemal karşıtı olmamakla beraber, Mustafa Kemal kültüne muhalif olduğu söylenebilir ve şüphesiz bu, Kemal Tahir’in Kemalizm’e bakışında yer verilmesi gereken konudur.

Kemal Tahir’in sağlığında doğrudan Mustafa Kemal ve Kemalizm’e ilişkin görüşlerini beyan ettiği yegâne yazılı kaynak, Selim İleri’nin gerçekleştirdiği ve vefatından dört ay sonra, Haziran 1973’te *Yeni Dergi*’de yayımladığı röportajdır. Bu röportajda Selim İleri, Kemal Tahir’e şunu sorar: “-Gene *Devlet Ana*’dan sonra eski eserlerinize dönüp bakıldı. Yeniden irdelendi eski eserleriniz. Atatürk düşmanı diyorlar size. Sözelimi *Yorgun Savaşçı*’nın Atatürk’e karşı bir roman olduğunu sık sık tekrarlıyorlar. *Kurt Kanunu*, sonra *Yol Ayrımı*...” Kemal Tahir şöyle cevaplar:

Yorgun Savaşçı 1919’ları anlatır. 1919’larda dünyada Atatürk diye bir kişi yaşamıyordu ki, o kitapta ona karşı olunabilsin. Aslında ben ne Mustafa Kemal’e, ne de Atatürk’e karşıyım. Atatürk de, Mustafa Kemal de bizim toplumumuzda bazı işler yapmış birer asker paşasıdır. Biz Ganalı kabile toplumu değiliz. Tarihimizde de, bugünkü hayatımızda da çok çok paşa vardır. Bu nedenle herhangi bir paşaya ya da paşalar grubuna karşı olmak zorunluğunu şimdiye kadar hiç duymadım. Şimdiden sonra duyacağımı da sanmıyorum...

Benim karşı olduğum, karşı çıktığım birtakım insanların ne olduğunu bilmedikleri halde “Kemalizm” dedikleri şeydir işin daha da şaşılacak yönü, bu “Kemalizm” sözünü en sık kullananların, bir düşünce sistemi olarak ortaya atanların dünyadaki bütün “izmlere” karşı olduklarını aralıksız tekrarlamalarıdır (İleri, 1973: 20-21).

Kemal Tahir yapmış olduğumuz bu iktibasta açıkça, Mustafa Kemal’e karşı olmadığını söyler. Bununla birlikte, Kemal Tahir’in bu iktibasta yer alan Kemalizm eleştirisini, çalışmamızın daha önceki bölümlerinde yorumlamayı denediğimiz şekilde “resmi ideoloji”nin eleştirisi olarak kabul edebiliriz. Burada geçen, “dünyadaki bütün izmlere karşı olma” vurgusunu, ülkemizde resmi ideolojiye içeriğini armağan eden “pozitivizm/bilimizm” üzerinden göstermeyi denedik. Yine Cumhuriyet’in resmi ideolojisini Voegelin’in “dünyaya içkin dinler” kavramıyla ilişkilendirdiğimiz bölümde,

Bora'nın aktardıkları vasıtasıyla 1930'larda zirve noktasına ulaşan "Mustafa Kemal kültü"ne değinmiştik. Kemal Tahir'in bu bahiste karşı olduğu şeyin tam da Mustafa Kemal kültü olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim, aynı röportajda "Devlet Ana'dan bu yana, hakkınızda, genellikle yerici yazılar, eleştiriler yazıldı. Bunlara hiç cevap vermediniz" sorusuna karşılık Kemal Tahir şöyle diyor:

Şimdiye kadar beni, ortaokul seviyesindeki düşüncelere, fikirlere çekmek istediklerinden polemige girmedim. Ayrıca bu yazıları yazanların fikir düzeyi, bizim 1930'larda öğrenip, inanıp sonra yanlışlıklarını anlayarak bıraktığımız çürük-çarık, derme-çatma, herhangi bir düşünce sisteminden uzak bir haldedir. Bu fikirleri ileri sürenlerin tümü, çoktan, çağdışı kaldıklarından benim roman konularımda, inandığım toplumu görüşte, dünya görüşümde taraf olamazlar (İleri, 1973: 20).

Öte yandan, Kemal Tahir'in Mustafa Kemal kültüne muhalif olduğunu ileri sürebilmek için bile, daha çok Kemal Tahir'in *Notlar*'ını söz konusu etmek zorundayız. Yani, sağlığında yayımlanmış olduğu herhangi bir romanından hareketle, eğer maksatlı değilse, Kemal Tahir'in "Mustafa Kemal karşıtı" olduğunu ileri sürebilmek gerçekten zordur. Buna karşılık, örneğin en yoğun eleştirilere maruz kalmış olan *Yorgun Savaşçı*'nın 1968 yılında Yunus Nadi Roman Ödülü alması üzerine Oktay Akbal, "Ben *Yorgun Savaşçı*'nın kazanmamasını isterdim. Mustafa Kemal'e şu ya da bu yoldan bir şey atılmasından hoşlanmam" (aktaran Çelik 2010: 25); Tarık Dursun da "Ya o kadim devleti yıkan Sarı Paşa için söylenen ileri geri sözler, yaratılmak istenen iğrenç kuşku çemberi; ya o Cumhuriyet hareketinin şaşırtıcı eleştirmesi, o halifelik üzerine denilenler..." (1969) diye yazar. Nadir Nadi, yazılarının birinde "Anlaşılan kendisi Rıza Nur, Kazım Karabekir tipi Atatürk düşmanlarının anıları ile *Kurt Kanunu* gibi Atatürk'ü küçük düşürücü romanların etkisi altında." diyerek *Kurt Kanunu* için Atatürk'ü küçük düşürücü nitelimesinde bulunurken, Tahsin Yücel, "Siz herkesi ne sandınız, bay Kemal Tahir? Alfabetik Osmanlı aydını mı? Yoksa ölmüş kişileri yalan yanlış konuşturmayı bir mucize sanıyorsunuz da aynı mucizeyi bizleri uyutmak konusunda da başarabileceğinizi mi umuyorsunuz? Hep kaçak güreştiniz, düşüncelerinizi açık açık söylemek varken, ağızınızda geveleyip durmanız bu umudunuzun sonucu mu? Bir sözümüz daha var size. Sizin gibi düşünenlerin solda gördükleri kimseler, Atatürk'ün yerle bir ettiği yabancı etkisini yeniden yüce Osmanlılarınıza taş çıkartacak ölçüde genişlettiler siz de, bu arada, değil doğru dürüst Türkçe'yle yazmak, noktalama işaretlerini bile yerinde kullanmayı beceremezken,

şaşırtıcı bir ün yaptınız. Bu iş nasıl oldu? Biz de bunda bir yabancı parmak arasak hoşunuza gider mi?” diye yazar (aktaran Naci Çelik 2010: 37).

Kemal Tahir’e yöneltilen eleştiri salvarlarına karşılık Cemal Süreya, bir çıkış yaparak *Papirüs*’te (1968) Vedat Günyol’a karşı Kemal Tahir’i savunur. “Suç mu Atatürkçü olmamak? Bu konuda gerekirse, söyleyecek çok şey var.” der. Bunun üzerine, 5 Aralık 1968 tarihli *Milliyet*’te, Hasan Pulur imzalı “ATATÜRKÇÜ OLMAMAK SUÇTUR” başlıklı yazı manşet atılır. Yazıda “Atatürkçülük”ün “kutsal” olduğu belirtilir: :

EVET, ATATÜRKÇÜ OLMAMAK SUÇTUR.

Gelin de bu soruya cevap verin bakalım. Atatürkçüler, Mustafa Kemalciler, Batıcılar, medeniyetçiler, milliyetçiler, devrimciler, Kurtuluş Savaşı’nın gazileri, evlerinin en kutsal köşelerinde İstiklal madalyası taşıyan babalar, dedeler, odalarına, sınıflarına Ata’nın fotoğrafını asan öğretmenler, öğrenciler! Gelin bu soruya cevap verin:

“Suç mu Atatürkçü olmamak! ”

Adam böyle soruyor! Hem de yazılı, açık seçik soruyor. Arkasından da devam ediyor:

Bu konuda gerekirse, söylenecek çok şey var. Eğer bu soruyu soranın kimliği ve kişiliği için “Yine o malumlardan biri” diyorsanız yanıldınız. Bir değil, bin kere yanıldınız. Bu soruyu soran ne “Vahidüddinciler, ne Ulu Hakancılar, ne Nurcular, ne de heykel kıran çember sakallılardır. Bu soruyu soran, sıkılmadan, yüzünü kızartmadan soran, tam karşı uçtaki biridir...

Söyle Cemal Süreya! Atatürk devrimin yetiştirdiği Cemal Süreya! Haydarpaşa Lisesi Ve Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunu Cemal Süreya söyle! Söyle Ve kus! Atatürk ve Atatürkçüler sayesinde konuşabildiğin bu ortamda devrimlerden, sende ne kalmışsa kus! Söyle ve kus ki, o kutsal Atatürkçülük’ten sen ve senin gibilere bir şey kalmasın.

Suç mu Atatürkçü olmamak!

Öyle mi Cemal Süreya!

Peki suç olmayan nedir Cemal Süreya?

Mustafa Kemalci olmayalım da Mustafa Suphici mi olalım!

Ver bakalım bunun cevabını!

Hadi Cemal Süreya! (Çelik 2010: 35)

Selim İleri ile yaptığı konuşmada kendisine yöneltilen eleştiriler için “ortaokul seviyesindeki düşünceler”, “fikir düzeyi, bizim 1930’larda öğrenip, inanıp sonra yanlışlıklarını anlayarak bıraktığımız çürük-çarık, derme-çatma, herhangi bir düşünce sisteminden uzak” diyen ve bu nedenle polemige girmediğini ifade eden Kemal Tahir’in, *Notlar* külliyatına baktığımızda, gerçekten de herhangi bir eleştiri yazısını hususi olarak konu eden herhangi bir metnine rastlamıyoruz. Bununla beraber çok sayıda notunda, Mustafa Kemal kültürünün entelektüel ortodokside içselleştirilmiş olmasını eleştirdiğini görürüz. “Hangi Paşa olursa olsun, bugün onu önüne geçilmez, çizgisine varılmaz saymak, eğer günümüzde uygulanacak herhangi bir dolandırıcılık

maksadı güdülmüyorsa, 1000 yıllık tarihi olan, 35 milyon insana, aptalca hakaret ettiğini bilmemektir. Tarihte, iyi iş yapanların hayırla anılması başka şeydir, her şey onunla başladı onunla bitti diyerek yalakalaşmak başka şeydir” (Tahir, 1992b: 193) sözleri bunlardan biridir. Fakat bu konuda en açıklayıcı örnek, *Yorgun Savaşçı Kurt Kanunu* başlığı taşıyan ve kuvvetle muhtemel, söz konusu romanlar üzerinden maruz kaldığı eleştirilere cevap mahiyetinde hazırladığı bir konuşma ya da yazılı metin taslağı olan notudur. Kemal Tahir burada hiçbir paşanın Anadolu halkına “Allah” olarak tanıtılamayacağını yazar:

Başlarken, ilk ve son defa şunları söylemeyi yararlı görüyorum:

Ben, Anadolu halkının yazarıyım. Bu halk, kimilerinin sandığı gibi bir yabancı imparatorluğun, zorla köle edilmiş ve yüzyıllar boyu zorla çalıştırılmış bir köle-halkı değildir. Dünyanın en büyük imparatorluğunu kurmuş, bu imparatorluğu kökleştirip geliştirmiş, en az altı yüzyıl kaniyle, canıyla, aklıyla, malıyla savunup yaşatmış kahraman ve soylu bir halktır. Bu özelliğiyle çok, pek çok paşa görmüştür. Bunların iyisini de, kötüsünü de pek çok görmüştür. Hiçbir paşa, ne yapmış olursa olsun, bu halka, Allah olacak, Allah tanıtılacak güçte sayılamaz. Ancak ödevini yapmıştır. Buna karşılık biz ona ne kadar şan ve şeref vermişsek o kadar da eleştirmek hakkı kazanmışızdır. Şan ve şeref verirken miskalle tartmamışsak, eleştirirken de, miskalle tartmak zorunda değiliz. Hele kalemimizi, herhangi bir hesapla, ürkerek kullanacak değiliz. (Eğer bir dönemde kalemler, dilediklerini -haklı haksız yazamamışlarsa- bunun suçu kalemlere değil, o dönemin despotlarına düşer.) Anadolu halkları, en küçük kişisiyle, en büyük paşaların kaynağı olduğu için, bütün, gelmiş, gelecek paşalardan üstündür. Bunu herkesten önce paşalar böyle kabul etmek zorundadırlar. (Tahir, 2016a: 66-67).

Zikretmiş olduğumuz bu iktibasta Kemal Tahir’in muhalif olduğu şeyin Mustafa Kemal kültü olduğunu açıktır. Burada Mustafa Kemal’in değil, onu “kült” haline getiren Kemalistlerin eleştirisi olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Çünkü Mustafa Kemal’in kült haline gelmesinin sorumlusu Mustafa Kemal değildir. Arslan, bunu şöyle ifade eder: “Mustafa Kemal, Kemalist değildir, onlar “Kemalist”tir” (2012: 19). Bu konuya, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* isimli kitabında Taner Timur da değinmiştir. Timur, Kemalizm hakkında bu yanıltıcı anlamın, bilhassa daha çok muhtıra ya da darbe gibi ülkenin olağanüstü koşullarında yaratıldığına dikkat çekiyor ve şöyle diyor: “12 Mart ve 12 Eylül rejimlerinin devamlı Kemalist kültü (tapınmayı) istismar etmeleri ve referans olarak hep Atatürkçülüğü ileri sürmeleri, kamuoyunda yanıltıcı etkiler yapmaktan geri kalmamıştır. Kemalizmin İttihatçılıktan etkilendiği (milliyetçilik) ve onunla şekli benzerlik gösterdiği (otoritarizm) yönler olduğu için 12 Eylülcü Kemalizm, sonunda demokratların önemli bir kısmını Atatürk’ten soğutmuş ve Kemalizm temel ilkelerine tamamen ters bir yönde

kullanılmaya başlanmıştır (Timur, 1991: 57-58). Kemal Tahir'in eleştirdiği şey tam da budur. *Kurt Kanunu*'nda şöyle der Kemal Tahir: “*Mustafa Kemal Paşa'nın adını gerçek iman sahiplerinin peygamberlerini anarken gösterdikleri derin saygıyla anıyorlardı*” (KK: 286). Yani onu “peygamber” gibi görmemek gerektiğini düşünür. Konuşmalarında ve notlarında görüldüğü üzere çağdaş bir toplumun aydınlarının toplumun siyasi liderlerine eleştirel yaklaşabilmesinin önemi üzerinde durur.

Kaldı ki Kemal Tahir'in *Notları*, onun hapis yattığı için Mustafa Kemal'e bakışının olumsuz olduğu yargılarını tamamıyla yalanlayacak bir muhtevaya sahiptir. Daha önce Osmanlılık üzerinde örneklendirdiğimiz gibi Kemal Tahir düşüncesi keskin kopuşlar ihtiva eden bir serencam içinde şekillenmiştir. Bu serencam, her konuda olduğu gibi elbette Kemalizm'e bakışı için de geçerlidir. *Notlar*'ına baktığımızda Kemal Tahir'in tarihle ilgisini entelektüel hayatının ilk zamanlarından bu yana korumuş olmakla birlikte, hem Osmanlı tarihin hem Cumhuriyet tarihini yorumlamaya ATÜT'le tanışmasının ardından giderek daha fazla yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Kemal Tahir'in bu döneminde, Cumhuriyet dönemi eleştirilerinin merkezinde, yalnızca “garabet Osmanlılık” vardır. Sanılanın aksine Kemal Tahir'de ne hapis yattığı için Mustafa Kemal'e “karşıtlık” vardır ne de Kemal Tahir'in babası saraylı bir subay olduğu için “Osmanlılık” yapmaktadır. O, Osmanlı'ya ya da tarihe hem toplum yapımızın hem de insanımızın karakterini anlamak açısından bakılmasının, varsa işe yarar yönlerinin bulunup gelecekte faydalanılmasının gerekli olduğunu söylemektedir (Tahir, 1992a: 131).

Coşkun, Kemal Tahir hakkında hazırlamış olduğu doktora tezinde, (tez, *Esir Şehrin Hür İnsanı Kemal Tahir* ismiyle kitaplaştırılmıştır) Kemal Tahir'in Mustafa Kemal'e bakışını üç ana başlık altında ele almanın mümkün olacağını söyler. Bunlardan ilki, Mustafa Kemal'i kurtarıcı ve dahi olarak gördüğü dönem, diğeri Mustafa Kemal'i, “Atatürk” ve “Mustafa Kemal” diye ayırarak ele aldığı dönem ve son olarak Mustafa Kemal'i Osmanlı'nın tarihsel misyonuna yani Doğulu halkları koruma ve savunma misyonuna son veren kişi olarak gördüğü dönemdir (2006: 466). Kemal Tahir'in düşünceleri olgunlaştıkça, yani Coşkun'un verdiği sıralamadaki son dönemine geldiğinde Milli Mücadele'ye, Cumhuriyet dönemine ya da Kemalizm'e vs. bakışı değişir. Söz konusu tarihsel süreci kendi düşünce sisteminin içine oturtmaya çalışır. Bunun neticesinde, *Notlar*'ında yer alan söz konusu eleştiriler, onun Mustafa Kemal'e

veya Kemalizm'e bakışında göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Halbuki, Kemal Tahir'in Mustafa Kemal karşıtı olmadığını kanıtlama çabasına giren birçok yazar, akademisyen ya da çalışmacı bunu rahatlıkla görmezden gelmiştir. Buna, Kemal Tahir düşüncesi üzerine oluşmuş literatürde belirleyici niteliğe sahip çalışmalardan örnekler vermek gerekirse, *Kemal Tahir'le Birlikte* (2015) isimli kitabıyla Kemal Tahir'in arkadaşlarından sinema yönetmeni Halit Refiğ'i ya da *Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir* (2012) isimli kitabıyla, Kemal Tahir düşüncesinden ilhamını taşıyan İstanbul Sosyoloji geleneği ya da Baykan Sezer ekolü sosyologlarından biri olan Sezgin Kızılcılık'i sayabiliriz. Her iki kitapta da Kemal Tahir'in maruz kaldığı ithamlara haklı olarak karşı çıkılırken, Coşkun'un yapmış olduğu sınıflandırma üzerinden gidecek olursak, Kemal Tahir'in ilk döneminden bolca iktibaslar yapılarak kısmen ya da bütünüyle "Kemalist" bir Kemal Tahir imgesi yaratılmıştır.

Halbuki, Kemal Tahir'in en mümeyyiz vasıflarından biri, çağdaşı olan entelektüellerden farklı olarak Kemalizm'e son derece eleştirel yaklaşmış olmasıdır. Kayalı, kendisiyle yapılan bir röportajda, Kemal Tahir'in oldukça erken bir dönemde hem tek parti dönemini hem de Kemalizm'i eleştirmiş olmasından dolayı, Türkiye'de Kemalizm'i eleştiren entelektüellerin genelinde "Kemal Tahir kompleksi" olduğunu ifade eder (Çubukçu, 2013).

Siyasi skalanın sağında yer alan kesimin de Kemal Tahir'e yoğun ilgi göstermesi, Kemal Tahir düşüncesinin Kemalizm ile arasındaki bariz mesafeyi görmezden gelme eğiliminin nedenlerinden biri olarak düşünülebilir. Çünkü sağdaki bu ilgi, kimi zaman Kemal Tahir düşüncesini bildik anlamıyla sosyalizmden tamamen kopararak değerlendirmeye dönüşmektedir. Bu durum da Kemal Tahir düşüncesine olumlu yaklaşan solda, onu siyasi skalanın solunda tutabilmek için, "zorunlu" bir reaksiyon yaratmaktadır. Kemal Tahir'in Kemalizm'e yaklaşımına dair bu naif tutum da söz konusu reaksiyonlardan biri olarak kabul edilebilir. Hatta Baykan Sezer ekolü akademisyenlerinden Ertan Eğribel, bu konuda bir kriter de koymuştur. Ona göre, "Kemal Tahir değerlendirmeleri Baykan Sezer'siz yapılamaz. Samimiyetin ve tutarlılığın ölçütü budur" (Eğribel, 2010b: 84). Kemal Tahir düşüncesine dair "aşırı" yorumların eleştirisini yapmak son derece doğalsa da Kemal Tahir düşüncesinin imkanlarını kısıtlayan böyle bir yargı kabul edilemezdir. Üstelik Baykan Sezer'in, *Notlar*'a yazdığı önsözlerde geçen, örneğin Harf Devrimi gibi uygulamaların kısa

eleştirileri sayılmazsa, Kemal Tahir’de Kemalizm konusunu müstakil olarak ele aldığı hiçbir metni yoktur denebilir. Sezer’in metinlerinde genel olarak Doğu-Batı çatışması eksenin Batılaştırma sürecinde devlet eksenin yaşanan “misyon” ya da “siyaset” kaybının eleştirisi vardır. Bu durumda, “samimi” olmak için ne yapılmalıdır?

Örneğin şuna bakalım: Kemal Tahir’in düşüncelerinde zaman içerisinde değiştiğinden söz ettik. Söz konusu değişim süreci doğal olarak Kemal Tahir’in nehir romanlarında da kendisini gösterir. Bunu, romanlarının isminden bile çıkarmak mümkündür. *Esir Şehrin İnsanları* ve devam romanı *Esir Şehrin Mahpusu* serisinin son halkasını oluşturan romanın ismi *Yol Ayrımı*’dır. Çünkü bu roman, gerçekten de Kemal Tahir’in düşüncelerindeki yol ayrımı”nı yansıtır: “1971 yılında yayımlanan *Yol Ayrımı* romanı Kemal Tahir’in Türk soluyla ideolojik anlamda bir “yol ayrımı”na geldiğini açıkça ortaya koymuştur. Yazarın, bu romanda Osmanlı devletinin siyasal ve kültürel mirasının reddedilmesine açıktan açığa karşı çıkması, solcu aydınlar arasında anlamlı bir sessizlikle karşılaşır. Artık Kemal Tahir kartlarını açmıştır ve oyun gayri açık oynanacaktır” (Sevim, 2004: 68). Fakat bu “anlamlı sessizlik” nedense, örneğin Kızılcıkelik’te de varlığını sürdürür. Kızılcıkelik, *Esir Şehrin İnsanları*, *Yorgun Savaşçı* gibi romanlarından hareketle, Kemal Tahir’i anlatırken ısrarla “Ulusal Kurtuluş Savaşı” tabirini kullanır. Elbette burada vurgulanan halkımızın emperyalist saldırılara karşı vermiş olduğu şerefli mücadele ve kazanılan zaferdir. Fakat Kemal Tahir’in kavramlar konusuna hassasiyetini de görmezden gelmemek gereklidir. *Notlar*’ını bir kenara bırakalım ve sağlığında yayımladığı *Yol Ayrımı* romanında Kemal Tahir’in bu konuda ne dediğini aktaralım:

Çünkü Anadolu-Yunan savaşı belletilmek istendiği gibi, bin yıllık tarihimizden ayrı bir Milli Kurtuluş Savaşı değildir. Bin yıldır süren Doğu-Batı boğuşmasının yüzlerce savaşlarından biri, hem de küçüklerinden biridir. Böyle bir savaşı kazanmak bin yıllık hesabı kapatmaya yetmez ki, iktidarı gerçek iktidar olsun, sağlamca sürdürülebilsin! Bir düşünsene... Osmanlı İmparatorluğunu kurup yaşatmış Anadolu halkları için, ne utandırıcı bir sözdür, Yunan savaşına Kurtuluş Savaşı demek...Bu savaşa İstiklâl Savaşı da haşa denemez! Çünkü biz hiçbir zaman milli devletimizi yitirmedik. Hatta doğrusu istenirse, 1920-23 arasında bizim bir değil, iki devletimiz vardı. Bir dönemde sözler bu kadar karıştı mı, dikkat ister! (YA: 464-465).

Anlaşılan odur ki, Kemal Tahir’in gösterilmesini ümit ettiği dikkat kimi “samimi” yazarlar tarafından da ne yazık ki gösterilmemiştir. Halbuki, Kemal Tahir’in Mustafa Kemal kültü ve Kemalizm’e dair düşüncelerinin belki de en önemli parçasını tam da resmi tarih anlatısına karşı eleştirileri oluşturur. Kemal Tahir, Anadolu-Yunan

Savaşı ya da genel olarak Cumhuriyetin kuruluşuna giden süreci resmi tarih anlatısından apayrı bir şekilde değerlendirir. Bu nedenle, önceki bölümlerde göstermiş olduğumuz üzere, Kemalizm'e dair kontekstinin sol düşünce ve siyaset hayatında var olan "ulusal kurtuluşçu", "anti-emperyalist ideoloji" veya "anti-kapitalist ideoloji" gibi genel kabullerin hiçbirine katılmaz. Ona göre Kemalizm bu tür sıfatların hiçbirini haiz değildir; çünkü Anadolu Savaşı ne anti-emperyalist ne de anti-kapitalist bir savaştır.

Bir sonraki başlıkta Kemal Tahir'in bu süreci nasıl yorumlandığını değerlendireceğiz.

4.2. Kemal Tahir'in Gözünden Milli Mücadele

Kurtuluş Kayalı'nın 60'lı yılların entelektüel ortodoksisıyla mukayeseli olarak yaptığı şöyle bir Kemal Tahir değerlendirmesi vardır: “Hemen herkes Türkiye'nin sorunlarının 1838 yılına kadar ülkenin içine bakarak çözümlenebileceğini sanırken, Kemal Tahir Osmanlı 'da somutlaşan sorunların Doğu/Batı mücadelesi çerçevesinde oluştuğunu belirtmiştir. (2000: 54). Elbette bu değerlendirme, bütün bir Osmanlı veya Türkiye Cumhuriyeti tarihi için olduğu gibi, Mütareke dönemi (1918-1922) “sorunları” için de geçerlidir.

Kemal Tahir, Osmanlı'nın asırlara yayılan çöküş sürecinin, şüphe edilemeyecek şekilde dış düşman güçlerin (Batı'nın) etkisi altında meydana geldiğini inanır. Ona göre, yükseliş döneminde Osmanlıların Batı'ya uyguladıkları devşirme sistemini Osmanlı'nın güç kaybettiği tarihlerden bu yana Batı Osmanlı'ya karşı aralıksız kullanmıştır. Kemal Tahir, asker/sivil idareci kadro yetiştiren okullar başta olmak üzere, bu konuda en etkin girişimler olarak ülke içinde misyonerlik faaliyeti yürüten örgütleri görmektedir. Süreç içerisinde Osmanlı Devleti hem içerden hem dışardan çökertilmeye çalışılmıştır. Kemal Tahir bu konuya dair aldığı notlarda çok sık olarak Keçecizade Fuat Paşa'nın söylediği rivayet edilen “Biz içerden siz dışardan bir türlü yıkamıyoruz” sözünü “korkunç gerçek” diyerek zikreder. Bu bakımdan 1972 tarihli bir notunda şöyle der: “1730'lardan sonra artık Osmanlılıkta olup bitenlerden, kazananlardan ya da yenilenlerden bir takımı, hiç değil, yüzde ellisi dış düşman güçlerin yararına çalışıyordu. Bilinsin bilinmesin, istensin istenmesin!” (Tahir, 1990b: 444). Kemal Tahir'e göre tarihler XIX. yüzyılı gösterdiğindeyse durum daha da vahim bir hal almıştır. “1870'ten bu yana Batılılar, hiç ara vermeden eni konu sıraya bindirerek, Osmanlıların soluklanmalarına meydan vermemişler, onu sürekli tartaklamışlardır. Bu tartaklayış en sonunda öyle bir hal almıştır ki barışla savaş arasında sonuç bakımından -sonucun mutlaka Osmanlı aleyhinde olması bakımından- hemen hemen -kan dökülmesinden başka- hiçbir fark kalmamış, Osmanlılar kaybettikleri savaşlar gibi kazandıkları savaşların sonunda da maddi ve manevi kayıplara uğramışlardır. Buna karşılık, bu Osmanlı düşmanlığına içten ve dışardan koşulmuş komşu toplumlar, Osmanlılık tamamiyle yıkılıp tarih yüzünden silinene kadar yense de yenilse de kazançlı çıkmıştır (Yunanlılık gibi). (Bütün Avrupa ile beraber olduğumuz halde, Kırım Savaşı'ndan gırtlığımıza kadar borçlu çıktık” (s. 444).

Kemal Tahir'e göre, Cumhuriyet kurulmasına giden süreç hem içerden hem dışardan tamamen Batılı devletlerin uzun yıllara yayılan çabaları ve planları doğrultusunda gelişmiştir. Bu konuya, Osmanlı'da görülen Batılaştırma (devşirme) hareketleri ile ilişki olarak temas ettiği bir notunda şöyle diyor:

Osmanlılıkta, iki tane korkulacak örgüt vardı:

a) Yeniçeri ordusu

b) Bürokrat idareci kadro... Batılaştırma hareketi, yeniçeri ordusunu, çeşitli isyanlara sürdüğü halde, bünyesindeki özellik bakımından tamamiyle ele geçiremeyeceğini anladıktan sonra kırarak ortadan kaldırmayı düşünmüş, bundan başka çare kalmadığına kanaat getirdikten sonra bu cinayeti 2'inci Mahmut'a işletmiştir. (Bu suçu ilerici adına işlerken, ulemanın Batılaştırma doğrultusunda ilerici görünmesi üzerinde dikkatle durmak lazımdır. Nitekim bu ulema da Batı'ya kafa tutmağa kalkan Abdülaziz'i alaşağı etmek için softa isyanları halinde, İngiliz parasıyla kudurmuş görünecektir.

Bürokratik kadro[nun] ise, aptalları hürriyet, adalet, müsavat, yutturmacaları, akılları para gücüyle satın alınmış, bu alçak alışverişin bir ucu da eski sisteme göre sarayın elinde görünen keyfi muameleyi, kanunlarla rüşvet almada ve gavura açıktan satılmakta, rüşvetçileri, satılmışları güvenli duruma getirmek yoluyla tatmin edilmiştir.

Böylece bazan tamamiyle başsız -padişah da Batılaştırma olduğu dönemler- bırakılan Osmanlı toplumu -Müslüman Hıristiyan toplum- giderecek idareci kadrolarının bütün işe yarayanları ve ordusu ele geçirilerek devlet güçlerinden yoksun düşürülmüş, gerek asker, gerek sivil, en işe yarar unsurları çeşitli yollardan -Batılaştırmaya- ilericiliğe yatırılarak devletin temelleri oyulmuştur. (Cumhuriyetin kuruluşunun temelinde tıpatıp Batıya benzer keskin, aldatmaz sınıfsal birikim yoksa, bu yeni kuruluşun Osmanlı'yı, asırlar boyu yıkmak için hazırlanmış komedyanın son perdesi olduğu meydandadır.)" (Tahir, 1990b: 181-182).

1972 tarihli bir notunda da bunu bir başka şekilde yineler Kemal Tahir:

İkinci Dünya Savaşı denilen kıyametten sonra emperyalistlerin kurdukları yeni devletlerin ezici çoğunluğu emperyalist sömürüyü ortadan kaldırmak için değil, tersine bu sömürüyü yeni şartlara göre kolaylaştırmak için düşünülmüş kuruluşlardır. Bu açıdan bağımsızlıkla, egemenlikle bunların hiçbir ilintisi yoktur. (Sözelimi Mısır Cumhuriyeti böyle olduğu gibi, İsrail Cumhuriyeti de böyle pis bir aletten başka bir şey değildir.)

(NOT: Mustafa Kemal hareketi de ancak bu açıdan değerlendirilirse anlaşılabilir. 1923'ten bu yana 1972'ye kadar çektiklerimizin anlamı da buradadır.) (Notlar 13, s. 171).

Şimdi, Kemal Tahir'in bu süreci nasıl yorumladığına bakalım. Kemal Tahir, Cumhuriyet'i meydana getiren süreci Batı'nın "Doğu meselesi" olarak ele alır. (Kemal Tahir, yerli literatürde "Batılaştırma" olarak adlandırılan tarihsel sürecin, yabancı kaynaklarda "Doğu meselesi" denilerek ele alındığını tespit eder, (Tahir, 1992b: 131). Kemal Tahir'e göre, Doğu meselesinin Batı için ilk kısmı Türkleri Avrupa topraklarından atmaktır. Bunun ilk ayağı Balkanlardaki Osmanlı topraklarıdır. Kontekstinde bu konu üzerinde yapılan genel geçerlik kazanmış Marksist

a) Bu imparatorluk bir Türk İmparatorluğu'dur. (Türkler tarafından kurulmuş bir imparatorluktur. Türkler bu imparatorluğun kuruluşunda, getirilişinde (idaresinde) Türkleri ve Türkleştirdikleri (daha doğrusu Osmanlılaştırdıkları) -Osmanlı Türkü haline getirdikleri insanları- Osmanlıları- kullanmışlardır.

b) Osmanlı İmparatorluğu Batılı anlamda sınıfsal bir topluma dayanmadığı için devlet kadroları, reyadan ayrı gibi görünür, oysa kadrolar sonuna kadar ve en yüksek yere kadar -sadrızamlığa kadar- bütün reyaya açıktır. Din, mezhep, cins, soy farkı kesinlikle gözetmemek şartıyla...Salt Müslüman olması (o da isterse yüzeyde) fakat sapına kadar Osmanlı olması vazgeçilmez şarttır. Osmanlılığın içerde peydahlanan satılmış ellerce yıkılmağa başladığı zamandan bu yana, bu imparatorluğun Türklükle olan ayrılmaz bağları gözlerden saklanmak istenmiş, Türkler kendi imparatorluklarında, satılmış devşirmelerce azınlık gibi gösterilmek, bizzat Türklere bunu böylece kabul ettirmek namussuzluğu yürütülmüştür. Nitekim imparatorluk yıkılırken, yıkıldıktan sonra yeni durumun Türklere bir kurtuluş gibi yutturulabilmesi bundandır ve bu namussuzluk vatansız vatan hainleri tarafından yapılmıştır, hala da yapılmaktadır. [...] Mesele, tarihsel gerçeği bilmek ve buna karşı yerimizi almak meselesidir. (Türkleri Osmanlı İmparatorluğu'nda söz gelimi Bulgarlar, Sırplar, Karadağlılar, Yunanlılar hatta Araplar gibi düşünmek veya düşündürmeye çalışmak düpedüz namussuzluktur.) (Tahir, 1992c: 295).

Yeniden “Doğu meselesi”ne dönelim. Kemal Tahir, Osmanlı'nın Balkan topraklarını kaybetmesinden İttihatçıları sorumlu tutar. Balkanlarda, “önce ayrılacaklar ayrılmış, Türkler Osmanlı topraklarına göç etmeye zorlanmış, daha sonra 1908 meşrutiyetçisi ajanları aracılığı ile Balkan yenilgisi hazırlanıp Rumeli toprakları Edirne'ye kadar Türklerden geri alınmıştır” (Tahir, 1992c: 265). Bazı notlarında, Anadolu Yunan Savaşı'nın örgütlenmesinde büyük payı olduğunu düşündüğü ve “Doğulu kalabilen” ya da “Müslüman” diye nitelediği İttihatçılar haricinde, Kemal Tahir'in İttihat Terakki'ye bakışı son derece olumsuzdur. Özellikle İttihat Terakki'nin Cumhuriyet'e de devrolan etnik milliyetçiliğini, toplumumuzu parçalamaya götürecek sorunlardan biri olarak görür ve şiddetle eleştirir. Kemal Tahir'e göre, 31 Mart Vakası da yine onların muhalefeti etkisizleştirmek için tasarladıkları bir komplodur. Bir notunda şöyle der: “31 Mart'ta kim kazandı? Türkleri Avrupa'dan atalım diyenler... Bunu kimin idaresinde başarabildiler? Her halde Derviş Vahdeti'nin, Hamdi Çavuşun, Tunuslu Damat Paşanın, hatta Prens Sabahattin'in idaresinde değil? Alman Kayzeri'nin Türkiye'deki resmi ajanları İttihatçıların idaresinde...” (Tahir, 1990b: 341). Kemal Tahir izledikleri politikalar nedeniyle söz konusu örgütün bütünüyle dış güçlerin güdümünde olduğunu düşünür. Osmanlı'yı I. Dünya Savaşı'na sokmak, Ona göre bu politikalardan biridir. Doğu meselesinin ikinci ve asıl büyük kısmının ilk bölümü, yani imparatorluğun yıkılması da Kemal Tahir'e göre yine “emperyalist çatışmada itttihatçıların Alman yönünü -orduyu Almanlara kaptırdıkları için- tutamamazlık edemediklerinden meydana gelmiştir” (Tahir, 1992c: 265). Doğu meselesinin ikinci kısmının ikinci ve son bölümü,

imparatorluk yıkıldıktan sonra ana unsur olan Anadolu halklarının ilerde pürüz çıkarmamaları için imparatorluk yıkıntısındaki tarihsel haklarından vazgeçirilmeleri ve bununla beraber Halifeliğin kaldırılmasıdır. Kemal Tahir'e göre, "bu ödev de Kuvay-ı Milliyeciler tarafından yüklenilmiş"tir (Tahir, 1992c: 266). Şimdi, çalışmamızın inceleme odağı olan Doğu meselesinin ikinci kısmının ikinci ve son bölümü, Kemal Tahir'in I. Dünya Savaşı sonrası döneme, yani Mütareke devri ile ilgili düşüncelerine geçelim.

Kemal Tahir, ülke tarihimiz açısından I. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan tüm gelişmelerin, Sovyetler Birliği'ni de içine kattığı emperyal devletlerin kontrolünde ve onların hesaplarına uygun olarak geliştiği kanaatindedir. Yorumlarının bütününde vurgulamak istediği en önemli şey, yaşanan gelişmelerin neticesinde imparatorluğu kaybetmiş oluşumuzdur. 1972 tarihli bir notunda şöyle diyor:

Örtbas edilmez tarihsel gerçek, çok büyük bir Türk Dünya İmparatorluğunun yıkılmasıyla ona oranla pek küçük -tarihsel birikim bakımından pek çok küçük- bir Türk Cumhuriyeti kurulması arasındaki kapatılmaz büyük zarardır.

Biz Türk aydınları, büyüğü savunamayıp küçükle yetinmek zorunda kaldık. Bu olay başka toplumların başına gelir ama onlarda, bizdeki kaytarmacılık, kolaya kaçmacılık biraz da bize musallat olan sefil utanmazlık pek bulunmadığı için -belki de rasyonel düşünce onlarda ağır bastığından- bizim gibi "Oh Oh! Ne iyi oldu. Çok büyük değerliyi kaybettik de ona karşı küçük bir şey kazandık!" diye... (Tahir, 1990b: 443).

Bir başka notunda da şöyle der:

Türk milletinin deyimiyle "Kötü Yunanı yenme" işinde bu kadar palavra sıkmamıza bakanlar, kocaman bir imparatorluğu kaybedenin biz sefiller olduğunu katiyen anlayamazlar. (Yanı başımızda Lenin, Çar İmparatorluğunu kurtarmak için sosyalist kanı dökerken, bizim içine düşürüldüğümüz vatan hainliği, tarihlerin yazdığı hatta yazacağı katmerli namussuzluk değildir) (Tahir, 1992c: 193).

Bu bakımdan, 28 Ocak 1920 tarihinde Meclis-i Mebusan'da kabul edilen Milli Mücadele'nin siyasi manifestosu niteliğindeki Misak-ı Milli, Kemal Tahir'e göre, çok daha erken tarihlerde, I. Dünya Savaşı'nın bittiği 1918'de, "emperyalizmin dünyayı bölüşme hesaplarının -çıkarlarının şartlarına göre düşünülmüştür. Türklükle hiçbir ilintisi olmayan bir emperyalist tampon bölge meselesinden ibarettir" (Tahir, 1992c: 193-194).

Kemal Tahir'e göre, I. Dünya Savaşı'ndan sonra emperyalist devletlerin bugünkü Anadolu topraklarını parçalama planını, Çarlık Rusya'sında yaşanan 1917 Bolşevik İhtilali bozmuştur. Bu olay öncesinde emperyalist devletler, Bolşeviklerle

aralarına koymak istedikleri tampon bölgeyi Kafkasya olarak planlamışken, bu olay sonrasında yapılan zorunlu değişiklik ile tampon bölgenin Anadolu'ya kaydırılması planlanmıştır. Diğer yandan söz konusu tampon bölgede kurdurulacak olan devletin emperyalistlere ödevini yerine getirirken ilerde zararlı olmaması için, bütün tarihsel haklar ve mirasıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun ve İslam Halifeliği'nin ortadan kaldırılması şarttır. Kemal Tahir'e göre başta İngilizler olmak üzere emperyalistlerin güttükleri bu siyaset, Mütareke devri içinde, Kuva-yı Milliye hareketi başlamadan, Erzurum Kongresi'nden önce onları Mustafa Kemal ve diğer Kuva-yı Milliye şefleri ile anlaşmaya götürmüştür (Tahir, 1992c: 266). Sözü Kemal Tahir'e bırakmak gerekirse, "Kuvay-ı Milliye'nin Kafkasya Politikası" başlıklı notunda şöyle diyor:

Tarihimizin en akıl almaz olayı, Yunan Ankara'ya doğru yürürken, doğudaki ordunun Kafkasya'daki Ermeni, Gürcü, Azeri Milli Hükümetleri'ni yıkmak için -Kızıldoru'da yardım için- hücumu geçmesidir.

Bu davranışın, Türkiye açısından hiçbir anlamı yok gibi görünürse de Ortadoğu'daki Bolşevik-emperyalist anlaşmasında, tampon bölgenin Kafkasya'dan Anadolu'ya kaydırılması gerçeği bilinirse durum hemen aydınlanır.

İngilizler ve emperyalist çetesi (Fransız, İtalyan, Amerika, Japonya haydutları) önceleri Bolşeviklikle aralarına gelecekleri barajı Çarlık Rusya'sı sömürgeleri topraklarda -Kafkasya'da- düşünmüşlerdi. Eğer bunu sağlayabilmiş olsalardı, sonradan başlarına yeni belalar çıkarması mümkün olacak Türkiye'yi paylaşacaklar, bu beladan belki de ebediyen kurtulacaklardı. Bunu sağlamayınca Mustafa Kemal'le yaptıkları anlaşma ile, bu işi ilk fırsatta uygulamak için bir zaman geri bırakmak zorunda kaldılar.

Bolşevikler gerek emperyalist çetelerini, gerek bu emperyalist haydutların Rusya içinde silahladıkları Kolçak, Denikin, Vrangel eşkıyalarını yenince, planlarda kendileri için önemsiz ama bizim için çok önemli bir değişme meydana getirdiler. Tampon alanı Kafkasya'dan Anadolu'ya kaydırmak zorunda kaldılar. Bu değişme İngiliz-Bolşevik anlaşması sonucunda kararlaştırıldı. Türkiye'nin bu tampon ödevini gerek emperyalistlere, gerek Bolşeviklere ilerde zarar vermeyecek bir hale getirilmesi için Osmanlı İmparatorluğu ile İslam Halifeliği'nin ortadan kaldırılması da şarttı. Bunu, emperyalistler, kendileri Hıristiyan güçlerle yapmayı, İslam sömürgelerine karşı uygun bulmadılar. İçerden bu işi kıvıracak adam aradılar. Mustafa Kemal ve arkadaşları buna hemen talip oldular. Bu talip oluş aslında -hele ilk zamanlar- bu Mustafa Kemal ve arkadaşları çetesi için hiçbir şeyi garanti etmiyordu. Çünkü emperyalistlerle yapılan bütün anlaşmalar gibi, bu anlaşma da, şeytanla çuvala girmektir. Kahbelik emperyalizmin ahlak kurallarının ana temeli olduğu için kendi memleketine ne kadar gaddarca ihanet ederse etsin, kiralık hainler için kesin garanti hiçbir zaman söz konusu olamazdı. (Tahir, 1992c: 263-264).

Kemal Tahir, Mütareke devrinde İngiliz siyasetinin, aslında İstanbul Hükümeti de anlaşma yolları ararken, yönünü Kuva-yı Milliye hareketine doğru çevirmesinin gerekçesi olarak, söz konusu siyasetin amacına ulaşmada gereken en iyi yardımcı onlardan alabileceğini görmüş olmalarına bağlar.³⁷ Kemal Tahir'e göre Anadolu-Yunan Savaşı sürecinde verilen mücadele bir yönüyle de İstanbul ile Ankara arasındaki mücadeledir. İngiliz siyaseti, İstanbul tarafı bu mücadelede İmparatorluğu ve Halifeliği temsil ettiği için, Ankara'ya yönelmiştir. Kemal Tahir, 1972 tarihli bir notunda bunu şu şekilde belirtir:

Buradaki politik kuvvetler ayrılığı, dünyanın büyük efendisine -İngiliz İmparatorluğu'na- istediği politikayı sürdürmek için en iyi yardımcı kendilerinin yapacağını ispatlamaya çabalamaktan ileri gelmiştir. Bu çabalamada Halife'lik, ilerde emperyalist devletlerin, -bunlar arasında Sovyetler Birliği İmparatorluğu da hesaba katılmalı- Müslüman tebalarını çok önemli biçimde etkileyecek Başkanlık merkezi, idare noktası olacağı düşüncesiyle oyunun dışına itilmiş, bütün yararlanma gayretine rağmen partiyi baştan kaybetmiştir (Tahir, 1992c: 282).

³⁷ Kemal Tahir, "Mustafa Kemal-İngilizler-Sovyetler" başlıklı bir notunda süreci, kronolojik bir sıralama ve maddeler halinde şu şekilde ortaya koyar:

- 1- Mustafa Kemal İngiliz Entelicens servisine hizmet teklif eder. (Lord Kinros-Atatürk-Rahip Frew ilintisi)
- 2- İngilizler Mustafa Kemal'le iş yapmayı sonraya bırakırlar.
- 3- Mustafa Kemal Vahdettin'in kapatmak istediği Millet Meclisini, Padişaha karşı kışkırtmak ister. (Padişah-Mustafa Kemal çelişmesi.)
- 4- Mustafa Kemal, Padişah fermanıyla ve Damat Ferit'in onayıyla Anadolu'ya gider. (Kazım Karabekir ordusunu silahtan arıtaca, her çeşit direnmeyi önleyecek. – Enverciliğe karşı.)
- 5- Mustafa Kemal, Padişah'tan aldığı para ile Kazım Karabekir ordusunu ele geçirir. (Parayla gittiği Anadolu'da hiçbir şey harcamadığı halde, Erzurum'da parasızlığı.)
- 6-İngilizleri yola getirmek için bolşevik şantajı yapar. (Yeşilordu-Moskova'ya heyet yollamak.) Amasya'da Sovyetlerle ön konuşmalar.
- 7- İngilizlerle anlaşır. (Ruslar da İngilizlerle anlaşmışlardır.) Rus şantajından vazgeçer. Artık Padişah-Halife ile de ilintisini kesmiştir. Çünkü İngilizlerle -hatta belki Ruslarla-bu noktada -Osmanlılıktan ve Halifelikten vazgeçmek bahasına- anlaşmıştır. Ankara'daki Vitoller, Hindistan'dan gelen altınlar. İstanbul'daki Hilâliahmer Reisi Hamdi Bey İngiliz ajanı.
- 8- Padişahın idam fermanı, Kuvayı İnzibatiye bu kesin durumdan sonradır.
- 9- İngilizler de bundan sonra Kuvayı Milliye ile anlaşmaya kalkan İstanbul hükümetlerine zorluk çıkarırlar. Buna karşı Padişahlık-Halifelik müessesesini tutacak güçleri çökertirler. (Millet Meclisini basıp Anadolu'ya kaçırmak.)
- 10- Savaş sonrası bütün anlaşmalar Osmanlılık ve Halifelikten vazgeçme esasına göre hazırlanıp bağlanır. Çekişnie, bu iş üstünde bu iş için verilecek garantilere göre yapılır. (Lozan-Musul meseleleri-Osmanlı borçları vb.) (Tahir, 1992c: 197). Kemal Tahir bir başka notunda, Mustafa Kemal'in Anadolu'ya gönderilmesini şöyle yorumlar: "İstanbul'u Anadolu'da tedbirler almağa zorlayan, Sovyetler'le Enver ve takımının yaptığı anlaşmadır. Bu anlaşmanın biricik gücü, içerde, yani Anadolu'da biricik dayanacak gerçek kuvvetin genç İttihatçı subaylarla -bi bunlar aylıksız da kalmışlardı- eşrafı ve ayana aydınlara dayanan İttihatçılıktı. Mustafa Kemal bu kuvvetlere, bilhassa Enver'in muhtemel bir vatana dönüşüne karşı gönderilmiştir" (Tahir, 1992c: 175-176).

Kemal Tahir, yukarıdaki iktibasta geçen sözlerinin hemen arkasından şöyle der: “Burada, dikkate alınacak çok önemli bir nokta Halife'nin, kendisini kurtarma türkülerini çağıran Kuva-yı Milliyecilerin, daha Bursa Yunanlılar tarafından işgal edilmeden önce vatan haini ilan edilmesi ve tutuldukları yerde öldürülmeleri için haklarında fetva çıkarılmış olmasıdır” (Tahir, 1992c: 282). Çünkü Kemal Tahir, İstanbul Hükümeti'nin, İngilizler ile Kuva-yı Milliyeciler arasında muhtemel bazı ön anlaşmalar olduğunu sezindiğini düşünmektedir. Bu düşüncelerini bir notunda şöyle anlatır: “1920'lerde hiç kimse Vahidettin'den daha gerçek Osmanlı olamaz. (Anadolu, padişahı yani Osmanlılığı kurtarmaya çalıştığını söylüyordu.) Bu açıdan bakılırsa Padişahla Ankara'dakiler arasında keskin-uyuşmaz çekişme, Osmanlılığın daha bu yıllarda tehlikeye düşürülmesinden -bazı ön anlaşmaların sezilmesinden- çıkmıştır. Böylece İngilizlerle fikir ve amaç birliği yapanlar Padişahı İngilizcilikle suçlamışlar, -tıpkı 31 Mart'ı kendileri hazırlayıp Abdülhamit'e mal edenler gibi- Ali Kemal'i linç ettirerek ve el altından Vahidettin'e, hayatınız tehlikede, aynı sonuca uğrayacaksınız diyerek Padişahı İngilizlere sığınmaya zorlamışlardır. Bu zorlayış İngiliz işbirlikçilerinin iz örtmesidir” (Tahir, 1992c: 197-198). Buna karşılık “Kadro” başlıklı bir notunda, “Osmanlı kanunlarına göre mülkün sahibi Padişah olduğuna göre, Padişah'ın kendi mülküne -yani düpedüz kendisine- hain sayıldığı bir ortamda, onu hain sayanların nasıl bir iş tutmakta oldukları meydana çıkar. Anadolu, Hariciye Vekili Yusuf Kemal'i³⁸ kabul ettiği halde, kendisine bir tek kelime söylemeyen, hatta gözlerini açıp yüzüne bile bakmayan Vahidettin'in karşısındakini, ne saydığı gayet açıktır” (Tahir, 1992c: 196) demektedir.

Kemal Tahir, ayrı notlarında Yunan'ın İzmir'e çıkarılmasına ilişkin şöyle der: “Yunan'ın İzmir'e çıkarılması, Sovyetler'le İngilizler-Fransızlar arasında işe yarar sayılan bir tampon mıntikanın İtalyanların eline geçmesini önlemek içindir” (Notlar, s. 176). Anadolu'ya saldırtılmasının gerekçesi ise ona göre şudur: “Yunanistan'ın Anadolu'ya saldırtılması, Osmanlı toplumunu, bilhassa Halife'den vazgeçirmeye zorlamak için bir baskı aracı olarak düşünülmüş ve istenen başarıyı da kolayca

³⁸ Yusuf Kemal Tengirşenk. 15 Mayıs 1921-2 Ekim 1922 arasında TBMM'de Hariciye Vekilliği yapmıştır, y.n.

sağlamıştır.” Kemal Tahir’e göre, “Yunanları yensek de yenemesek de bu sonuç değişmeyecekti” (Tahir, 1992c: 225). Kemal Tahir, bu süre zarfında emperyalistlerin Kuvay-ı Milliyecilere doğrudan hiçbir zorluk çıkarmadığını söyler. Hatta tam aksine onlar, Kuva-yı Milliyeciler ile anlaşma yolu arayan İstanbul hükümetlerine zorluk çıkarmışlardır (Tahir, 1992c: 225). Ona göre bunun önemli delillerinden biri şudur: “İngilizlerin mütarekede Halifelik'ten yana oldukları yalanını ortaya çıkaran en büyük delil, İstanbul'un sonuna kadar askeri baskı altında tutulması, buna karşılık Ankara'dakilere hiçbir İngiliz askeri baskısı gösterilmemesidir” (Tahir, 1992c: 93). Kemal Tahir, 1972 tarihli bir notunda söz konusu süreci de şu şekilde anlatmaktadır:

Emperyalistler, Anadolu Savaşı boyu Kuvay-ı Milliyecilere, doğrudan hiçbir zorluk çıkarmamışlar, hatta bu takımı para bakımında, silah bakımından desteklemişlerdir. Fransızlar, Fransızlara söğmemek şartıyla Sivas Kongresi'nin kurulup başarıya ulaştırılmasından yana idiler. İtalyanlar, Anadolu çetecilerini Yunanlılar'a karşı açıktan desteklemişler, İngilizler İstanbul'u sık boğaz ederek -Hele Millet meclisini basmak suretiyle- Padişah-Halifeyi soluk alamaz hale getirmek ve Ankara'ya bir de Millet meclisi ikram ederek durumu meşrulaştırmanın yolunu bulmuşlardır. Bu arada Federasyon teklif eden Suriye'yi, Mustafa Kemal-Faysal anlaşması Misak-ı Milli dışarısında bırakıyor, Fransızlara bir sömürge hediye etmiş oluyor, bu arada Sivas Kongresi'nde sadece Padişah'ın lâfını edip Halifeden hiç söz açmıyordu. İngiliz-Kuvay-ı Milliye anlaşmasının iki temel dayanağı ve şartı vardı: Birisi Osmanlılıktan -Osmanlı mirasından vazgeçmek, öteki Halifeliği tamamıyla bırakmak...

Bu arada Mandacılar, memlekete yabancıları çağırarak suçlanıyorlardı. Oysa, Osmanlı Mandacıları, iç ve dış ihanete karşı İmparatorluğun bu darboğazda parçalanmasını önleyerek geçirmesinin çeşitli yollarını aramaktaydılar. Manda isteğinin tek şartı, İmparatorluğun temasını kavrayan bir idare idi. Bütün bu işlerin gürültüsüz, patırtısız çevrilmesi için ilk iş olarak, ihaneti vataniye kanunu çıkarılmış, İstiklâl Mahkemeleri kurulmuştur. Bu Mahkemeler, 'Yahu İmparatorluktan nasıl vazgeçebiliriz?', 'Bunun bedeli bu mudur?' diyenleri tepelemek, böyle düşünecekleri de baskı altında tutmak niyetiyle ne idüğü belirsiz adamların idaresinde çalıştırılmışlardır. Bunun güç yetiremediği yerlerde ise düpedüz İttihatçı metoduyla siyasal cinayetlere başvurulmuş, ilk ağızda iki Lâzistan Mebusu öldürülmüştür.

Anadolu Türk halkı bu davranışları, bu davranışların kişiliklerini, ne biçim herifler olduğunu anlamayacak kadar budala değillerdi. Tarihte bu işin bu kadar kıyıcısını görmemişlerdi ama aşağı yukarı benzerlerini çok görmüşlerdi. Zafera rağmen gelen, getirilen rejimi sonuna kadar tutmamaları da bundandı. Yani, Anadolu Zaferi, aydınları Türk Osmanlı aydınlarını aldattığı gibi Türk halkını katiyen aldatamamıştır. (Tahir, 1992c: 282-283).

Kemal Tahir, Anadolu-Yunan Savaşı sürecinin emperyalist devletlerin politikaları doğrultusunda geliştiği kanaatini, Misak-ı Milli'ye dair düşünceleri üzerinden ayrıca temellendirmeye çalışır. Daha önce bahsetmiş olduğumuz üzere Kemal Tahir, Misak-ı Milli'deki sınırların emperyalizmin dünyayı bölüşme hesapları doğrultusunda çizildiğini düşünmektedir. Bunu bir notunda şöyle ifade ediyor:

Misak-ı Milli salt Türklerin oturduğu bir vatani kapsasaydı, Yunanla yapılan savaşa neden Milli Kurtuluş Savaşı denilecekti. Bu savaş herhangi bir savaştan başka bir nitelik taşıymıyordu. Bütün öteki savaşlar gibi, bir milletin toptan ortadan kalkması sonucu da elbette veremezdi. Yenilir, biraz toprak kaybeder, tazminat öder, sonra da öç almağa hazırlanırdık. (Söz gelimi Almanya’da olduğu gibi. Nitekim Almanya’da Kayser müessesesi yıkılmış, yerine Cumhuriyet gelmişti. Fakat hiç kimse Hitler hareketine milli kurtuluş hareketi demedi.)

Eğer söz konusu olan durum salt Türkle meskun olan toprakları değil, başka milletlerin de (söz gelimi Kürtlerin) oturduğu toprakları da kapsıyorduysa, 1918/23 arasındaki Türklere bir çeşit sömürge vermek nasıl bir oyundu, biz milli kurtuluş savaşımızın nasıl sonuçlanacağını bilemediğimiz bir durumda, Kürdistan’ı Misak-ı Milli sınırları içine almayı nasıl düşünebildik? Dış sömürücülerle, büyük emperyalistlerle iyice anlaşmadan, onların hizmetine girmeden İmparatorluğu yıkılmış Türklerin ayrıca sömürge sahibi olabilmeleri elbette söz konusu olamazdı. Hem büyük emperyalistlere sınımsız bağlanıp onların hizmetlerine girmek, hem de antiemperyalist olabilmek olur canbazlık değildir (Tahir, 1992c: 195).

Misak-ı Milli sınırları içerisinde kalan Kürt nüfusuna, bir başka notunda yeni sorularla tekrar temas ediyor:

Misak-ı Milli neden (Milli) oluyor? Hatay’ın Arap sayılıp, Suriye’ye bırakıldığı bir çağda, Kürtçe konuşulan topraklar üstünde (Kürt Teali Cemiyeti), (Kürt Muhtariyeti) meseleleri açılmamışken İngilizler-Fransızlar neden durmamışlar bu meselenin üstünde?... Şeyh Said isyanını çıkaran Kürdistan, niçin, İngiliz kurmaylar oralarda fink attıkları halde, istiklal, hiç değil muhtariyet istememişler? (Tahir, 1992c: 93).

Kemal Tahir’in bir başka notunda Misak-ı Milli’nin İngilizlerin Ortadoğu’daki uzun vadeli dış siyaseti olabileceğinden bahsettiğini görüyoruz:

Dünya üzerinde hiç Müslüman sömürge tebaası olmayan Almanya’yı, panislamizm’e tekerlenmek, onları nasıl Jöntürklerle tabii dost yapmışsa, İngilizler de Halife-Padişah’ı tasfiye etmek şartı ile Mustafa Kemal’in öylece tabii dostu olmuşlardır. (Bilhassa Misak-ı Milli, hele Musul’suz Osmanlı borçlarını kabullenen ve ilerde İngiliz politikasını destekleyen Misak-ı Milli, aslında 1914-1918 savaşını kazanan İngiltere’nin Ortaşarkta biricik milli politikası da olabilirdi. Oldu.) (Tahir, 1992c: 269).

Kemal Tahir’ göre, Anadolu-Yunan Savaşı “sonrası bütün anlaşmalar Osmanlılık ve Halifelikten vazgeçme esasına göre hazırlanıp bağlanır”, çünkü, bu süreç içinde İstanbul ve Ankara hükümetleri arasındaki “çekişme, bu iş üstünde bu iş için verilecek garantilere göre yapılır. (Lozan-Musul meseleleri-Osmanlı borçları vb.)” (Tahir, 1992c: 225). Kemal Tahir, buna göre Anadolu-Yunan Savaşı’nın sonucunda “İmparatorluk yıkıntısı (enkazı) bedava değil üste vererek, müktesep haklar bırakılıp, borçlar yüklenilerek emperyalistlere bağışlanmış, ayrıca Halifelik de cabadan hediye edilmiştir” (Tahir, 1992c: 266) demektedir. Kemal Tahir, Anadolu-Yunan Savaşı’na ve bu sürecin sonucuna dair düşüncelerini, sağlığında yayımladığı son roman olan *Yol Ayrımı*’nda Gazeteci Murat ile Doktor Münir arasında geçen uzun bir diyalogda aktarmıştır. Söz konusu diyalogun bir bölümünü şöyle geliştir:

-(Doktor Münir) [...] Düşündün mü hiç, bir dünya imparatorluğu nasıl tasfiye edilir?

-Nasıl mı? Basbayağı...Dış güçlerce yıkılır gider.

- "Nasıl yıkılır?" demiyorum. Nasıl tasfiye edilir? Bunun tekniği nedir, hukuk bakımından?

- Bilmem! Hiç düşünmedim ...

- Bir dünya imparatorluğu, yüzyıllar boyu, yüzlerce nesillerin birleşik gayretiyle, kanları, canları, malları pahasına doğmuş, kökleşmiş, gelişmiş, yaşatılmıştır. Tarihin bir döneminde, herhangi bir nesil, tek başına bu tasfiyeye karar verebilir mi? "Veririm" derse bu kararın meşruluğu hangi vesikalarla ispatlanır? Yani, bir imparatorluğun tasfiyesinde taraflar nasıl meydana gelir? Vekaletnameleri hangi noter tasdik eder, veraset ilamlarını hangi mahkemeler çıkarır? Buraları güzelce araştıracağız Murat oğlum! Bunları kurcalamanın sırasıdır. Çünkü biz kurcalamazsak, biri çıkıp kurcalayacak er geç... Hem de, "Bunlar ne kansız heriflermiş yahu, yediden yetmişe!" diye mezarımıza tükürerek... Durumun gerçeği şudur yavrum! 1908'in padişahçı İttihatçıları imparatorluğu yıktılar, 1923 Kuvayı Milliyecileri bir dünya imparatorluğunun miras hesaplarını tasfiyeye oturdular. Peki neydi tasfiye edilecek miras? Yedi yüz yıllık bir dünya imparatorluğu ... Ne durumdaydı son zamanlarda bu imparatorluk acaba? O kadar uzağa gitmeyelim, 1908'de, İttihatçıların eline geçtiği zamanın durumunu soruyorum, yani, bundan tam yirmi iki yıl öncesinin durumunu...

- Durumu... Belli, Bağdat-Basra...

- Ne güzel belli! Dinle, 1908'de, İttihatçıların ele geçirip on yıl içinde yıktığı imparatorluk, tam dört milyon üç yüz seksen üç bin kilometrekare toprağa sahipti.

- Yok canım! Var mıydı bu kadar?

- Hay hay! 1908'de Bosna-Hersek, Bulgaristan, Girit, Kıbrıs, Mısır, Tunus, Cezayir, Trablusgarp, Sudan çeşitli anlaşmalarla imparatorluk toprakları sayılıyordu. Sayıldığı için de nüfusumuz kırk üç milyonu aşkındı. Bu topraklar üzerinde malımız olan, yedi bin kilometre demiryolu döşeliydi. Dikkat et, dört yüz yıllık hilafetin bütün dünya islamı üzerindeki manevi haklarını katmıyorum. Tasfiye edilen miras Osmanlının sırf kılıç gücüyle vuruşarak aldığı, tarih boyu vuruşarak savunduğu mirastı. Evet oturuldu masaya... Karşımızda yirmi iki devlet... Bilir misin, iki bölümde tamamlanan Lozan anlaşmasının bütün oturumları ne kadar sürmüştür?

- Hayır!

- Beş buçuk ay... Mahzenler dolusu arşivleri düşün, buradaki çeşitli anlaşmaları, bunlardaki incelikleri getir gözünün önüne ... Delegelerimiz incelediler mi bunları? Kılı kırka yardılar mı? Hayır! Çünkü, İstanbul hükümeti delegeleri, yani asıl uzmanlar, bizim isteğimizle sokulmadı bu konuşmalara... Bu iyiliğimize karşı İngiliz Generali Harington'un teşekkürünü hatırlarım. Demek, dört milyon üç yüz seksen küsur kilometrekarelik bir imparatorluğun yedi yüz yıllık hesapları tasfiye edildi beş ay içinde ... Buna tasfiye denmez. Mirası reddettik, hem de borçlarından bir kısmını kabul ederek reddettik. Değil bir dünya imparatorluğunun mirası, bir mahalle bakkalının mirası bile, bizim bugünkü mahkeme usullerimiz göz önüne getirilirse, bu kadar kısa zamanda tasfiye edilip karara bağlanamaz.

- Ne yapabildik peki? Savunulur muydu 1923'lerde, imparatorluğun bütün tarihsel hakları silahla?... Nasıl güç yetirdik bu kadar zorlu düşmanlara?

- Haklar her zaman silahla savunulmaz. Hakkımız olanlara önce mutlaka sahip çıkardık. Fırsat kollayarak beklerdik. Sırası geldikçe yeniden pazarlık teklif ederdik. Hesaplaşma isterdik. Güç yetmeye geldi mi, elimizden zorla alınanı zorla geri alamazdık belki ama, bize zorla da "Bağışladık" dedirtmezlerdi. Diyelim ki, bıçağın altına yatırdılar da dedirttiler, hatta işkenceyle bir şeyler de imzalattılar. Böyle anlaşmalar kişiler arasında da, toplumlar arasında da, bütün tarih boyu geçerli sayılmamıştır. İlk fırsatta böyle bir imza reddedilir. işkencecilerin yakasına sarılır. Yoksa, bu durumda, "Yurtta sulh, cihanda sulh" diye şişinerek dolaşılmaz. Yunan, üst üste yenildiği halde, "Megalo Idea"dan vazgeçiyor mu? Bir milletin tarihsel istekleri, tarih süresi ölçüsünde elde edilir. Yunanlılar, çeşitli zamanlarda, On iki Adalar'ı, Kıbrıs'ı istediler, bazı fırsatlardan yararlanarak sözler de aldılar. Şimdi, fırsat elverdikçe bunları kazanmaya çalışacaklar. Nitekim, Anadolu'da yenildikleri halde, Lozan'da Batı Trakya'yı bizden almayı bile başardılar, sanki biz yenilmişiz gibi... Böyledir, milletlerin milli amaçlarına varmaları ...

Kurtuluş iki türlü olur: Ya bütün haklarını en son zerresine kadar koruyarak kurtulursun, ki gerçek kurtuluş budur. Ya da haklarından birçoklarını vererek kurtulursun! Bu da bir kurtuluştur ama, öyle pek övünülecek, kasınılacak çeşitten sayılmaz. Hele rejim değişmelerinin tarihsel haklardan vazgeçmekle hiçbir ilintisi olamaz. Söz gelimi, Bolşevikler, Çarlık İmparatorluğuna pekala sahip çıktılar. Nitekim, Fransa Cumhuriyetçileri de kendilerinden önce, kendilerinden sonra çeşitli krallarının kurmuş oldukları imparatorluğu rejim değiştirdik bahanesiyle hiç kimseye bağışlamadılar (YA: 461-464)

Kemal Tahir'in Anadolu-Yunan Savaşı sürecine dair görüşlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi de bu süreci anlatan kavramlara ilişkin görüşlerine geçelim. Yukarıda kısmen bahsetmiş olduğumuz üzere Kemal Tahir, Anadolu-Yunan Savaşı olarak adlanardığı sürecin “Kurtuluş Savaşı”, “İstiklal Savaşı” ya da “Anadolu İhtilali” ya da “Kemalist İhtilal” gibi kavramlar ile karşılanmasına karşı çıkar. Notlarının birinde, bu kavramlar hakkındaki düşüncelerini, bu konu üzerinde sohbet ettiği bir Fransız tarihçisinin ağzından şöyle aktarır:

[..] “İstiklal Savaşları” bağımsızlığını uzun veya kısa bir süre yitirmiş topluluklar için söz konusudur. Oysa siz “İstiklal Savaşı” yaptığınız sırada, bir değil, iki bağımsız devlete sahiptiriz. Birisi İstanbul’da Osmanlı Devleti, öteki Ankara’da Büyük Millet Meclisi Devleti... Eğer bir savaşta yenilip askeri işgale uğrayan her topluluk, kendisini, milli devletini kesinlikle yitirmiş sayarsa, böyle davranmadıkları için sizinle beraber yenilen, Almanya’yı, Avusturya-Macaristan’ı, Bulgaristan’ı hatta Sovyetler Birliğini bu dönemlerde hangi kelimelerle belirlersiniz? “Kurtuluş Savaşı” da tıpkı böyle bir adlandırmaya benziyor. Siz kendinizi bir başka Osmanlı milletinin tebaası olmuş Türk azınlığı mı sayıyorsunuz ki bu hakim millete karşı vuruşmağa kalkıp kurtuluş savaşı açmış olursunuz? Yok eğer, salt Yunanistan’ın İzmir’e birkaç Tümen çıkarmasını tamamıyla sömürge olmuşluk hali sayıyorsanız bu da anlaşılır bir şey değildir. Çünkü siz, bana kalırsa Yunan’a yenilmiş bile olsaydınız, Yunan sömürgesi olamazdınız. Sömürge olmanın gayet derinde tarihsel şartları gerektir. Döğüşçü Anadolu halklarının kendilerini bir an bile Yunan sömürge köleleri saymayacakları bana tarihsel bir gerçek gibi geliyor. Eğer bu Kurtuluş Savaşı, Fransız, İngiliz, İtalya emperyalistlerine karşı yapılmış sayılıyorsa böyle bir emperyalist savaş yapılmadığı, hele İngilizlerle, İtalyanlarla hiçbir askeri çarpışmaya girmediğiniz açık bir gerçektir. Kaldı ki biz bu işte çok kan dökmüş emperyalist bir memleketin bir vatandaşı olarak gayet iyi biliyoruz ki gerçek emperyalist boğuşmaların tabiatında uzun sömürücülük vazgeçilmez bir özelliktir. Hiçbir gerçek emperyalist boğuşma on yılda yirmi, yılda gerçekten sonuçlanmaz. Çünkü emperyalist boğuşma bir emperyalistin bir memlekete uzun süre yerleştikten sonra onun o memlekette sökülüp atılması olayıdır ki, gayet güçtür (Notlar 13 s. 306).

Bir başka notunda da bu hususu, Yeniçeriliğin kaldırılması olayından itibaren Osmanlı’da ordunun zaten yalnızca Anadolu ve Rumeli Türklüğünden meydana getirilmiş olduğuna dikkat çekerek eleştirir:

1826’da kurulan yeni Osmanlı ordusu hangi milletten meydana gelmişti? Bu tarihten sonra yapılan savaşlarda, Anadolu ve Rumeli Türklüğünden başka kim savaştı ki Anadolu savaşı bir KURTULUŞ savaşı sayılabilsin? 1918’de devlet Türkiye’de batmış mıdır ki, ortadan kalkmış mıdır ki, aynı tarihte bir değil hatta iki hükümete sahip bir Osmanlı devleti yok muydu ki, Anadolu Savaşı’ndan bir İSTİKLAL savaşı diye söz edilebilsin (Tahir, 1992b: 165).

Kemal Tahir, Sabahattin Selek’in *Anadolu İhtilali* isimli kitabını da eleştirdiği bir sohbetinde, söz konusu sürecin “ihtilal” kavramı ile anlatılamayacağını söyler:

“Sabahattin de (Selek), kitabında Kuvayi Milliye hareketini bir halk hareketi gibi göstermek istiyor, hem de savaşta ölenlerden çok, İstiklal Mahkemesi, kararı ile asılanlar olduğunu yazıyor. Oysa bu: 'Hem dondurmuyum, hem fırından çıktım' gibi bir laf oluyor, düpedüz. [...] Ben “Anadolu İhtilali”, “Kurtuluş Savaşı”, “27 Mayıs İhtilali” gibi deyimlerin karşısındayım. Anadolu İhtilali ne demek? Taa 1923 yılına kadar İstanbul'da bir saray var. Halife var ve Halife resmen devlet bütçesinden tahsisat alıyor... Sonra bunun adı İhtilal” (Bozdağ, s. 62-63).

Kemal Tahir, yukarıda bahsetmiş olduğumuz üzere, bu konuya ilişkin düşüncelerine *Yol Ayrımı* romanında da yer vermiştir. Doktor Münir ile Gazeteci Murat arasında geçen zikretmiş olduğumuz diyalogun devamında Onun bu konuya dair düşüncelerini de okuyoruz. Burada aynı zamanda Doğu-Batı çatışmasının izlerini görmek de mümkündür:

- Aklım karıştı Münir amca... Mümkün olur muydu bir şeyler koparmak?

- Mümkün olsun olmasın isteyeceksin! Çünkü, vazgeçmeye, bağışlamaya hakkın yok!.. Babanın malı değil! Her fırsatta isterdik, dengine düşerse alırdık! Ama o zaman dünya içindeki yerimiz, güdeceğimiz politika, başka türlü olurdu: Tarihte birikmiş haklar böyle aranır. Dünyada çok az milletin eline geçmiştir bizimki kadar büyük tarih birikimi... Eğer her millet ilk zorlukta, yüzyıllar boyu biriktirdiği haklarını kaldırıp atarsa, dünyada tarih diye bir şey kalmaz. Biraz düşündü: Neden sana yenik düşmüş gibi geldi, bir tek adam karşısında, koca bir iktidar?.. Hem de askeri bir zafer kazanarak gelmiş bir iktidar? Çünkü, Anadolu-Yunan savaşı belletilmek istendiği gibi, bin yıllık tarihimizden ayrı bir Milli Kurtuluş Savaşı değildir. Bin yıldır süren Doğu-Batı boğuşmasının yüzlerce savaşlarından biri, hem de küçüklerinden biridir. Böyle bir savaş kazanmak, bin yıllık tarihin biriktirdiği hesabı kapatmaya yetmez ki, iktidarı gerçek iktidar olsun, sağlamca sürdürülebilsin! Bir düşünsene... Osmanlı İmparatorluğu'nu kurup yaşatmış Anadolu halkları için, ne utandırıcı bir sözdür, Yunan savaşına Kurtuluş Savaşı demek... Bu savaşa, istiklal Savaşı da, haşa, denemez! Çünkü biz, hiçbir zaman milli devletimizi yitirmedik. Hatta doğrusu istenirse, 1920-23 arasında bizim bir değil, iki devletimiz vardı. Bir dönemde sözler bu kadar karıştı mı, dikkat ister! Bir zaman kederle gülümsedi: Siz cumhuriyet çocukları, "Gözümüzü zaferde açtık" avuntusundasınız. Şimdi umulmaz yerlerde beklenmez yenilgilerle karşılaşınca apışmayın!.. Biz, Batıyla er geç, ister istemez hesaplaşmak zorundayız! Bunu gerçekten yapmadıkça, Batıya hizmet teklif etmekle belayı başımızdan defleyemeyiz!.. Bunu böyle bilesin, Gazeteci Murat! İşini ona göre tutasın! (YA: 464-465).

Kemal Tahir'in Anadolu-Yunan Savaşı sürecine ve bu sürecin mahiyetine dair görüşlerini aktarmış bulunuyoruz. Özetleyelim: Kemal Tahir, söz konusu süreçte Anadolu halklarının otantik ya da Doğulu kimliğiyle Batı'ya karşı mücadele verdiğini düşünür. Bu, onun asırlar boyunca verdiği mücadelelerden yalnızca biridir. Yani bu durumda onun için mücadeleyi veren “Osmanlı” halkıdır. Osmanlı ,“emperyalist” bir imparatorluk değildir. Anadolu Türk halkı, Osmanlı'nın “sömürgesi” değildir. İmparatorluğu kurup yaşatan hâkim halktır. Anadolu-Yunan Savaşı da dahil olmak üzere Anadolu halkı emperyalist bir devletin sömürgesi haline gelmemiştir. Bu nedenle

ne “emperyalist” Osmanlı’dan ne de Osmanlı’yı parçalamaya çalışan emperyalist devletlerden “anti-emperyalist” bir savaş ile “kurtuluş” söz konusudur.

Bu düşünceler, Kemal Tahir’in Kemalizm’e bakışını belirler. “Büyük Yalanlar” başlıklı notunda, “Anadolu (Yunan) savaşının “Milli kurtuluş” denilen olayla hiçbir ilintisi yoktur. (Çünkü “antiemperyalist” vasfı yoktur” der. Yine, Kemal Tahir “Antiemperyalist olmayan bir hareket, antikapitalist olamaz. Nitekim, Kemalizm hiçbir zaman antikapitalist olmamış, olmayı düşünmemiş, antiemperyalist ve antikapitalist kelimelerini aklı sıra Sovyetleri kandırmak, daha korkuncu emperyalizm ve kapitalizm uşaklığını gizlemek için kullanmıştır. (Bugün Kemalizm’i antiemperyalist ve antikapitalist gibi göstermeye çabalamak bu vatan hainliğini sürdürmeye çabalamaktan başka bir davranış olamaz.)” demektedir. (Tahir, 1992c: 193). Çünkü Kemal Tahir’e göre, “Anadolu savaşı sonunda kurulan hükümet, emperyalizmin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki durumunu bozmamış, tersine bu durumu yeni değişmelere göre meşrulaştırmıştır” (Tahir, 1992c: 193). Bu bakımdan, Kemal Tahir, Cumhuriyet kuruluşundan sonra devletin, Batı’nın ya da emperyalizmin “Doğu’daki ileri karakolu” haline geldiğini söyler. Bilhassa ekonomik açıdan bağımlılaştırıldığını, “uydu” olduğunu belirtir. Örneğin Lozan’da kapitülasyonların kaldırılmasını, emperyal devletlerin mevcut durumda buna ihtiyaçları olmamasına bağlar: “Kapitülasyonlar varlığı, Osmanlı Devleti’nin bütün iç ve dış tartaklamalara rağmen hala güçlü olduğunun ispatıdır. (Güçsüzlüğünün değil.) Tersine, kapitülasyonların eğer gerçek bağımsızlık sonucu değilse, düpedüz uydu olduğumuzu meydana çıkarır” (Tahir, 1992c: 225).

Bu bakımdan Kemal Tahir, Cumhuriyet’in modernleşme uygulamalarını da Osmanlı’yı yıkıma sürükleyen Batılaştırma olgusunun dışında tutmaz. Cumhuriyet’in kuruluşuyla başlayan sürecin, emperyalizmin ülke içindeki durumunu bozmayıp aksine bu durumu yeni değişmelere göre meşrulaştırdığı kanaatinde oluşunun nedenleri burada aranabilir. Ona göre, Osmanlı’da Batı’nın dayatmasıyla girilen Batılaştırma çabaları, Osmanlı’dan niteliksel hiçbir fark taşımayan uygulamalarla Cumhuriyet döneminde de sürdürülmüştür. Kemal Tahir, burada söz konusu dayatmaların artarak devam etmediğinin altını çizmektedir. Öyle ki ona göre Batı, aslında dayattığı Batılaştırma içindeki uygulamaların Türk toplumu için zararlı olacağından, parçalayıcı, yıkıcı bir etki yaratacağından kesinlikle emin olmasına rağmen, yine de olası bir “sıçrama” ya da

“ilerlemenin” önünü kesmek için, bir yandan da süreci en başından itibaren sürekli bir şekilde baltalamıştır.

Bu nedenle, Kemal Tahir’in, tıpkı Anadolu-Yunan Savaşı’nın niteliğine ve buradan hareketle Kemalist ideolojinin mahiyetine dair görüşleri gibi, Cumhuriyet dönemine bakışı ya da reformlara/devrimlere ve çok partili hayata geçişle başlayan sürece ilişkin görüşleri de çağdaşı sosyalistler arasında genel geçerlik kazanmış görüşlerden oldukça farklıdır. Bir sonraki başlıkta bu konuya yer vermeden önce şunu soralım: Günümüzde, en azından sol literatür açısından, aynı olay ve olgulara ilişkin yapılan çalışmalarda söz konusu süreç ne şekilde değerlendirilmektedir? Süreci, Kemal Tahir’in anlamlandırdığı doğrultuda ele alan çalışmalara rastlamak mümkün müdür?

Özellikle Kemal Tahir hakkında yapılan akademik çalışmaların, Onun Anadolu Yunan Savaşı sürecine ilişkin değerlendirmelerini bir “fantazma” olarak sunma eğilimi taşıdığını söyleyebiliriz. Kemal Tahir’in düşüncelerini ona ait telif bir eserden değil, kişisel notlarının derlemelerinden okuduğumuz için, söz konusu notlardaki kaynak ve belgelenendirme eksikliği bunun haklı gerekçesini oluşturur. Fakat bu çalışmada olduğu gibi, Kemal Tahir düşüncesi üzerine yapılan akademik çalışmalarda, söz konusu notlardan hareketle neredeyse istisnasız olarak Kemal Tahir’de son derece kapsamlı ve derinlikli bir tarih ilgisi olduğu da belirtilmektedir. Bu durumda hem bunu belirtip hem tarihsel süreçlere ilişkin yorumlarını adeta hayal ürünü olarak değerlendirmek çelişki yaratacaktır. Üstelik yabancı ve yerli literatüre baktığımızda, kimi yorumlarını bir kenara bırakırsak, söz konusu sürece ilişkin Kemal Tahir’in I. Dünya Savaşı sonrası oluşan siyasi konjonktüre dair yorumlarıyla çarpıcı benzerlikler içeren çalışmalar bulmak hiç de zor değildir. Bunun için örneğin son yıllarda demeçleri ya da kitaplarıyla ülkemizdeki bilhassa sol eksenli basın ve yayın alanında ilgi gören Alman Komünist profesör Georg Fülberth’in *Kapitalizmin Kısa Tarihi* (2010) kitabında söylediği şeylere bakabiliriz.

Fülberth, kitabının “1914-1945: Savaş ve Krizler” başlığı taşıyan altıncı bölümünde, kapitalizmin başlıkta belirtilen süreçteki dönemini inceler. Bu bölümün, “*Mekansal Düzenleme*” isimli alt başlığında I. Dünya Savaşı’ndan sonra kurulan uluslararası düzenden bahsederken “tampon bölge” meselesine değinir:

I. Dünya Savaşı’ndan sonra kurulan uluslararası düzenin en önemli gelişmesi Doğu-Orta ve Güney Avrupa’da yeni devletlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Bunların kurulması, halkların kendi

kaderlerini tayin hakkına göre olmalıydı. Ne var ki etnik kökeni esas alan bu prensip, yeni kurulan devletlerde de azınlık bulunması nedeniyle yeni çatışma alanları yaratmaktaydı. [..]

Büyük Britanya, Fransa ve Japonya, Almanya'nın sömürgelerini kendi aralarında paylaşmışlardı. Milletler Cemiyeti'nde, Osmanlı İmparatorluğu'na ait Ortadoğu'nun büyük bir kısmını Büyük Britanya (Filistin ve Irak buna dahildi) temsil ediyordu; Fransa ise Suriye ve Lübnan'ı temsil ediyordu.

Doğu-Orta Avrupa'da kurulan devletlerin oluşturduğu bir "Cordon Sanaire"³⁹, İttifak ülkelerinin çıkarları doğrultusunda Sovyetleri izole etmeliydi (Fülbert 2010: s. 219).

Her ne kadar Fülbert, Sovyetleri izole edecek bir tampon bölgenin varlığına işaret etmiş olsa da Türkiye'yi bu "Cordon Sanaire"'i oluşturan ülkeler arasında katmaz. Arslan, "bilimsel faaliyet, bilimsel ihtilafları çözme sürecidir" der (Arslan, 2007: 124). Siyasi tarihe dönük bilimsel çalışmalar için, görüldüğü üzere I. Dünya Savaşı'nın ardından oluşan konjonktürde, bir "tampon bölge" meselesi var mıdır, varsa Türkiye bu bölgeyi teşkil eden ülkelerden biri midir? sorusunun yarattığı ihtilaf "çözülme" beklemektedir diyebiliriz.

Fülbert ile devam edelim. Kemal Tahir'in düşünsel kontekstini incelediğimiz bölümde bahsetmiş olduğumuz üzere, erken Cumhuriyet dönemi resmi ideolojisi, *Kadro Hareketi*'nden 60'lı yılların sonuna kadar solda anti-kapitalist olarak kabul edilmesine rağmen Fülberth, kitabında 1914-1945 döneminde dünyanın kapitalist kesiminde dört ayrı devlet düzeni olduğundan bahsediyor ve bu devlet düzenlerinden biri olan "güdümlü demokrasiler" arasında Meksika ile birlikte Türkiye'yi de sayıyor (Fülberth 2010: 222). Diğer yandan Fülbert'in, Wallerstein'in merkez-çevre teorisinden hareketle yapmış olduğu bir çözümlemede, Türkiye'yi "yarı çevre" ve bağımlı ülkeler arasında değerlendirdiğini olduğunu görüyoruz:

Çemberin merkezinde ABD, Kanada, Japonya, Büyük Britanya, Kuzey Avrupa ve Avrupa Topluluğu'nun yanı sıra bunlara bağlı diğer ülkeler oluşturmaktadır.

³⁹ Uluslararası İlişkiler'e ait bir terim. Türkçe'ye sıklıkla "Güvenlik Kuşağı", "Karantina Hattı" ya da "Tampon Bölge" olarak uyarlanmaktadır bkz: "*Güvenlik Kuşağı-Cordon sanitaire*: Bir ülkenin veya bölgenin güvenliğini sağlamak üzere bir çeşit ara bölge meydana getirilmesi. Söz konusu politikanın en yaygın uygulanma biçimi, bu ara bölgenin tarafsızlaştırılması şeklinde görülmektedir. Düşman iki ülke arasında bulunan ve bunları birbirinden ayıran ülkelere de bu isim verilir" <https://www.frmtr.com/uluslararasi-iliskiler/6333138-uluslararasi-iliskiler-sozluk.html>

Çevre ülkelerini ise 19. Yüzyılda çoktan sömürgeleştirilmiş (Latin Amerika) ve 1945 yılından sonra yeniden bağımsızlığını kazanan ülkeler oluşturmaktadır.

Yarı çevreyi (bu kavramın açıklaması için bkz. Wallerstein 1986, s. 71) oluşturan ülkelerse: Yunanistan, İrlanda, Portekiz, İspanya ve Türkiye. Bunların tamamı ya 1960 yılına kadar kısmen sanayileşmiş ya eski sömürgeci (Portekiz) ya da tam bağımlı olmasalar da bir şekilde siyasi ve ekonomik ortaklıklarla gelişmiş kapitalist ülkelere bağımlı olan ülkelerdi (Fülbert 2010: 253)

Yerli kaynaklardan da tarihsel sürece ilişkin yorumlara yer vermek gerekirse, manidar bir örnek olması bakımından Yalçın Küçük tercih edilebilir. İlk baskısı 2001 yılında yapılan *Sırlar* isimli kitapta, Küçük'ün literatürde henüz tam anlamıyla aydınlığa kavuşturulmamış kimi olaylara dair yorumlarını okuruz. Bir takım ayrıntılarıyla Türkiye'nin kuruluş süreci de bunlardan biridir. Kitabın yedinci bölümü olan “Musul”da, aynı zamanda Türkiye'nin kuruluş sürecine panoramik bir bakış vardır. Ama bundan önce Küçük, Türkiye'nin kuruluşu histografyasının niteliği hakkında şöyle bir yorum yapar:

Londra'nın Irak'taki senaryolarını daha rahat uygulayabilmek için 1919 yazı başlarında Elen kuvvetlerini⁴⁰ İzmir'den Anadolu'ya çıkmak üzere tahrik ettiğini iler süren görüşleri ne kadar önemseyeceğiz? Tarihsel olayların açılımında bu görüşü ciddi bir hipotez olarak almayı telkin eden yanlar var. Bu, kuşkusuz Osmanlı İmparatorluğu çöktüğü zaman İstanbul-Ankara eksenindeki gelişmeleri hem bölge coğrafyası hem de o zaman Osmanlı toprağı sayılan yerlerdeki politik gelişmelerle birlikte ele almak için bir davettir. Ne yazık, Türk, Sovyet ve Batı Türkolojisi böyle bir yaklaşımdan son derece uzak olmuştur ve hala da uzak duruyor; bu haliyle bir bütün olarak Türkolojinin bilim temel gereklerini yerine getirmeye yaklaşmadığını söyleyebiliriz? Bir süreci tarihten ve coğrafyadan kopararak buna bir *uniqueness*, bir *unicite* yüklemek bilimin değil kutsal kitapların işidir. Malesef modern Türkiye'nin kuruluş sürecini ele alırken, kutsal kitapların biçem ve yöntemini ele alabilmiş değiliz; bir bütün olarak Türkoloji ancak *Kuran* kadar bilimseldir (Küçük 2004: 151-152).

Demek oluyor ki, bilimsellik kriteri açısından Küçük'ün çalışmasını, mevcut Türkoloji çalışmalarından ayrı bir yere koyarak değerlendirebiliriz. Şimdi kitaptan çeşitli fragmanlar aktaralım. Örneğin, Anadolu-Yunan Savaşı sonucunda ortaya çıkan “politik vektörleri” sıralarken şöyle diyor Küçük:

[..] Üç: Londra'nın o tarihte, olayların gelişmesine Sovyetler'den daha titiz bir sınıfsal-politik açıdan baktığını söyleyebiliriz; ıslahı mümkün olmayan bir İngiliz karşıtı olan Enver ve taraftarlarına Anadolu'nun kapatılması ve rüşeym halindeki anti-empyalist sol odakların tasfiyesi, Londra açısından bir tanrısal lütuf oluyordu. Dört: Sovyetler, Anadolu'da genç

⁴⁰ Küçük, Yunan'ı “Elen” olarak zikreder.

komünist hareketin feda edilmesi karşısında Anadolu ve İran platolarında -buna Afganistan da eklenebilir- bir *no mans land* bulmaktan ve daha sonraki sözlerle, *cordon sanitaire* sağlanmasından ayrıca hoşnutluk duyuyordu.

Çok ayrıntılı ve ince bir siyasal mimari ile karşı karşıya duyuyoruz (Küçük 130-131).

Küçük'ün, “düzenli orduların karşılaşması planında” Anadolu-Yunan Savaşı sürecine ilişkin yorumu şöyledir:

Aslında Türk Kurtuluş Savaşı'na soğukkanlı olarak bakacak olursak gerilla savaşı ve iç savaş çarpışmaları çıkarıldığında, düzenli orduların karşılaşması planında çok fazla abartmaya elverişli olmadığını görebiliyoruz. Hepsi, Elen kuvvetlerinin Ankara önlerine kadar gelen ilerleyişi Sakarya kenarında durdurulduktan sonra bir de karşı taarruzdan ibaretti; Sakarya Müdafaası, diğer politik gelişmelerle birlikte bir dönüş noktasıdır.

Askeri açıdan anlamı şudur: Eğer, Britiş emperyalizmi Anadolu'ya çıkışını özendirdiği Elen kuvvetlerinin lojistik desteğini sağlamazsa Anadolu'nun içlerine doğru ilerlemeleri ve buraları ellerinde tutmaları mümkün değildir (Küçük 2004: 128).

Küçük, “Kürt Davası” ve “Musul Sorunu” konusunda İngilizler tarafından yürütülen siyasete de şu satırlarda dikkat çekiyor:

Büyük Britanya'nın Kürt Davası'nı bir oyalama ve pazarlık malzemesi olarak kullandığını düşündüren işaretlerden birisi Sevr taslağına bugünkü Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde kalan coğrafyada bir bağımsız Ermenistan Devleti'nin yanında 62 ve 64. maddeleriyle bağımsızlığı ilerde tartışılmak üzere bir otonomi önerisi koyan Londra'nın, Lozan Konferansı sırasında, daha önceki vaadini tamamıyla unutmamasıdır. Çok kısa aralıklarla sergilenen bu hatırlama ve unutmayı göz önünde tutmadan sorunun soğuk kanlı bir analizini imkânsız görüyorum; üstelik cevabını bulmak hiç de zor görünmemektedir. Çünkü Lozan'a yaklaşıldığı zaman Londra, Irak mandası konusundaki güçlüklerini aşmıştı ve belki de, Musul konusunda da önemli bir gelişme kaydetmiş bulunuyordu. Düşündürücü değil mi? Londra ve Ankara delagasyonları, sessizce Musul Sorunu'nun tartışılmasını erteliyorlardı; bu erteleme, Türkiye'nin görünüşü kurtarmaya yönelik tepkilerine bile sahne olmadan Musul'un Büyük Britanya mandasındaki Irak'a bağlanması sonucunu doğurmuştur (Küçük 2004: 165).

Son olarak Küçük'ün, söz konusu süreçte Ankara-Londra arasında muhtemel bir mutabakatın söz konusu edilip edilemeyeceğine ilişkin yorumlarını aktaralım:

Anadolu'nun sorunları çözmek için 1920 başlarına ve belki daha da öncesine giden, bir Ankara-Londra mutabakatı olabilir mi? Mantıklı görünse de şimdilik bunu doğrulayan bir belgeden yoksun bulunuyoruz; ancak belge eksikliğini de uluslararası ilişkilerde fazla abartmamak zorunluluğu var. Görüşme ve paylaşımların, Sykes-Picot örneği, hep yazılı belgelere dökülmesi adet değildir; zımnî mutabakat da söz konusudur (Küçük, 2004: 175)

Elbette Kemal Tahir'in Milli Mücadele'ye ilişkin görüşlerinin eleştirel okumasını yapan çalışmalara da bahsedilmelidir. Bunun için Nevzat Yavuz'un, Sina Akşin danışmanlığında hazırladığı “Kemal Tahir'in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri” başlıklı doktora çalışmasına bakılabilir. Yavuz, Kemal Tahir'in Milli Mücadele tarihine ilişkin görüşlerini, Kemal Tahir'in notlarda kaynak olarak yer alan kimi çalışmaların içeriğiyle mukayese eder. Yavuz, “Kemal Tahir'in aşağıda ayrıntılarına gireceğimiz

yakın tarihimizle ilgili tezleri genelde bu nitelikteki yorumlardan oluşmaktadır. Bu da kısaca ifade edecek olursak, tarihi açıklamaktan ziyade tarihi bir okuma ve yorumlama biçimidir. Nitekim Kemal Tahir, bu yöntemle Mustafa Kemal'in Mütareke sonrasında henüz İstanbul'da iken İngilizlerle anlaşmaya çalıştığım ve sonradan bunda başarılı olduğunu düşünmektedir. Bunu ise Lord Kinross'un Atatürk kitabında yazdıkları ile bir İngiliz ajanı olduğu tahmin edilen Rahip Frew'ya mektup yazmasına dayandırmaktadır” (Yavuz, 2000: 437) diyor ve Kinross'un mektubundan aşağıdaki iktibasını paylaşıyor:

İngilizler, Trakya'dan Kafkasya'ya kadar Türkiye'nin her yerinde, ordunun terhisini ve silahtan arınmasını denetim altında bulundurmak için kontrol subayları yerleştirmişlerdi. İktidarı elinde tutan Padişahın, Mustafa Kemal'i kadrosu gitgide daralmakta olan Türk ordusunda önemli bir göreve ataması söz konusu değildi. Oysa onun yetkisiz olmaksızın herhangi bir yetkili görevde bulunması, isteklerini -yani Lord Curzon'un çekindiği milli ayaklanmayı-gerçekleştirebilmesi için şarttı. Acaba İtilaf devletlerinden, hele Türkiye'den toprak isteğinde bulunmamış olan İngilizlerden bir mevki koparamaz mıydı?...

Mustafa Kemal, İngilizlerin ağzını dolaylı yoldan aramaya karar verdi ve aracılığa tanınmış bir gazeteci olan Daily Mail gazetesinin muhabiri G. Word Price'ı seçti. (...)

Mustafa Kemal gazeteciye ülkesinin savaş yanlış safta katılmış olduğunu itiraf etti. Türklerin İngilizlerle hiç çatışmamaları gerekirdi. Bunu sırf Enver'in baskısıyla yapmışlardı. Şimdi bunu çok pahalı ödeyeceklerdi. Anadolu bölünecekti. Mustafa Kemal, Fransızların ülke içine sokulmalarına karşı idi. Halk belki bir İngiliz yönetimini daha az güçlkle hazmedebilirdi.

Eğer İngilizler Anadolu'da sorumluluğu üzerlerine almak niyetinde iseler tecrübeli valilere ihtiyaçları olacaktır' dedi. 'Bu sıfatla yardımı arz edebileceğim bir makamla temasa geçmek isterdim'

Word Price, gizli servisteki albaya bu konuşmayı anlattı. Albay bunun üzerinde durmayarak, 'Yakında iş isteyen daha bir sürü Türk generali çıkacak' dedi. (akt. Yavuz, 2000: 437-438).

Yavuz, bu iktibasın devamında şu değerlendirmelerde bulunur: “Kinross'un yukarıdaki ifadelerine göre, Mustafa Kemal, İngilizlerin çekindiği Anadolu'da bir milli ayaklanmayı başlatabilmek için, Padişahın kendisini yetkili bir göreve atamasını sağlamak amacıyla İngilizlerle temasa geçmeyi denemiştir. (Kinross, bu paragrafın hemen altında İtalyanların Mustafa Kemal'le temasa geçtiklerini, İtalyan Yüksek Komiseri Kont Sforza'mın Mustafa Kemal'e Anadolu'da bir mili hükümet kurma konusunda her türlü yardımda bulunabileceklerini söylediğini belirtmektedir. Romancınıızın, Kinross'un bu sözleri üzerinde hiç durmaması ilginçtir.) Kemal Tahir'in ise bu metinleri, Mustafa Kemal'in İngilizlere bir tür ajanlık teklifinde bulunması tarzında yorumladığı anlaşılmaktadır. Bu anlaşma teklifinin sonradan kabul edildiğini ise, Mustafa Kemal'in Nutuk'ta bahsettiği Rahip Frew'ya mektup yazmasından yola çıkarak düşünmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, gerek bu Lord Kinross'un

yazdıkları gerekse Rahip Frew konusu, Kemal Tahir'in romanlarında geçmez. Notlar'ında ise aşağıda aktarılacağı üzere, sadece bir yerde parantez içerisinde kısa bir cümle yer almaktadır” (Yavuz, 2000:438). Yavuz'un kapsamlı değerlendirmelerle vurgulamak istediği şey, Kemal Tahir'in ilgili tarihsel sürece dair yorumlarının çoğunlukla bilimsel dayanaktan yoksun olduğu gibi, yorumlarına kaynaklık ettiği görülen kimi çalışmaların da söz konusu yorumlara müsait bir muhtevaya sahip olmayışıdır.

Örneğin, Rahip Frew meselesine bir de *Nutuk* ekseninde bakalım. Bilindiği üzere Atatürk, *Nutuk* 'ta bu Protestan rahibi Milli Mücadeleyi baltalamak için çalışan bir kimse olarak tanıtmakta, fakat daha sonra onun İngiliz Muhipler Cemiyetinin başkanı olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Osmanlı'nın, İngiliz desteğiyle varlığını sürdürmesi ve kendi kişisel çıkarlarının korunması amacıyla Padişahın, Damat Ferit'in, Ali Kemal'in ve Sait Molla'nın, Adil ve Mehmet Beyler'in bu derneğin üyeleri olduğunu söylemektedir. Atatürk, Rahip Frew'ya neden mektup yazdığını ise şöyle açıklamaktadır:

Efendiler, bütün bu gizli tertibat kaynaklarının Rahip Fru'nun kafasında toplandığı ve oradan din kardeşlerimiz olacak hainlerin kafalanna zerk edilerek fiiliyata dönüştüğü tahmin olduğundan, Rahip Fru'nun bir zaman için olsun durmasını ve uzaklaşmasını temine vesile olur düşüncesiyle, bizzat kendisine bir mektup yazdım. Mektubun iyi anlaşılabilmesi için şu malumatı da ilave edeyim ki, ben, Mister Fru ile İstanbul'da bir iki defa görüşme ve münakaşalarda bulunmuştum. Fru'ya Fransızca olarak gönderdiğim mektubun Türkçesi şudur: (Atatürk, 2015: 234-235)

Nutuk'ta tamamı verilen mektubun son cümlesi şöyledir: “Zatıalinizle vuku bulan görüşmelerimde, sizi bu türden bir siyaset adamı olarak değil, insaniyete hizmet eden, adaleti seven, faziletli bir zat kabul etmiştim. Bunda ne kadar aldandığımı son aldığım sağlam malumatın teyit etmekte olduğunu bildirmekle şeref duyarım” (Atatürk, 2015: 236). Ancak, Yavuz'un da belirttiği üzere buradaki problem, Kemal Tahir'in *Nutuk*'u geçerli bir tarihi bir vesika olarak görmeyişidir. Kemal Tahir'e göre, ülkemizde tarihi XX. yüzyıla giden “belgesel roman” mahiyetindeki hatıratlardan biri de *Nutuk*'tur. Kemal Tahir'in bu konuya dair görüşlerini çalışmamızın ilerleyen kısımlarda irdelleyeceğiz. Şimdi, Cumhuriyet dönemine ve resmi ideolojiye bakışı ile devam edelim.

4.3. Cumhuriyet Dönemi ve Resmi İdeolojiye Bakışı

4.3.1. Doğu-Batı Çatışması Ekseninde Batılama ve Kemalizm

Kemal Tahir'in Cumhuriyet dönemine ve Cumhuriyet'in resmi ideolojisine bakışının çerçevesini Batılama çizer. Bu nedenle, Cumhuriyet dönemine dair değerlendirmeleri genel olarak eleştireldir. Bu değerlendirme ve eleştirilere bütünlük kazandırabilmemiz için, "Doğu-Batı çatışması açısından bakıldığında Kemalizm ne anlama gelir?" sorusunu cevaplandırmamız; bu soruyu cevaplandırabilmek için de Kemal Tahir'in Batılama üzerine düşüncelerini ele almamız gerekiyor.

Kemal Tahir'in Osmanlı tarihine gösterdiği derin ilgi, Osmanlı'nın gerileme/Batılama dönemi için de geçerlidir. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere Kemal Tahir Cumhuriyet modernleşmesini, Osmanlı'da başlayan siyasi ve toplumsal çöküntünün devamı olarak görür. Ona göre hem uygulamaların niteliği hem uygulamanın koşulları neredeyse aynıdır. Batılama ile birlikte Osmanlı'da baş gösteren sorunların hemen hepsi Cumhuriyet döneminde artarak devam etmiştir. Bu nedenle O, Batılama tabirini, kendisi tarafından belirtilmediği durumlarda Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri için ortak anlama gelecek şekilde kullanır. Bu durumda karşımıza, 1700'lü yılların ilk yarısından 1970'lere uzanan, oldukça bir süreç çıkıyor. Kemal Tahir'in *Notlar* külliyatının oldukça geniş bir bölümünü kapsayan söz konusu sürecin ayrıntılarına girerek anlamlı bir bütün oluşturmak imkansız değilse de böyle bir çaba, neticesi itibariyle tatmin edici olma garantisi vermeyeceği gibi, çalışmanın kapsamını fazlasıyla zorlayacağı muhakkaktır. Bu nedenle, Kemal Tahir'in Batılama sürecine bakışında, Kemalizm'in neye tekabül ettiğini ortaya koyabilmemiz için, Kemalizm'e dair bir eksen belirlememiz gerekiyor. Çalışmamız başında Kemalizm'i, "resmi ideoloji" kavramından hareketle, modernite süreci içinde ortaya çıkan ulus devlet *projeleri* etrafında anlamlandırmayı denedik. Bu bakımdan, Kemal Tahir düşüncesinde Kemalizm'i anlamlandırmak için, Kemal Tahir'in Batılama bakışına ilişkin inceleme eksenimizi, şu şekilde belirleyebiliriz: "Devlet", "devlet ideolojisi/resmi ideoloji" ve dolayısıyla devlet ile toplum ilişkisine dair görüşleri. Öncelikle şunu soralım: Osmanlı'da devlet, Batılama sürecinde yapısal anlamda nasıl bir dönüşüm geçirmiştir?

Hatırlanacağı üzere Kemal Tahir'in, Osmanlı'da devlet organizasyonunu üçlü bir sacayağı şeklinde tarif ettiğini söylemiştik. Kemal Tahir, bu üçlü dengenin

bozulunun kökenini Yeniçeriliğin kaldırılmasına götürür. Kemal Tahir'in bu olayda dikkat çektiği şeylerden biri, onun tabiriyle “bire kadar kırılan” bu ordunun, mevcut anda dünyanın en ucuz ordusu olduğudur. (XVIII. yüzyıldan sonra devşirmeciliğin kaldırılmasıyla kahir ekseriyeti yerli unsurlardan oluşan Yeniçeri ordusu yaşanan ekonomik sıkıntılar nedeniyle aynı zamanda esnafılık yaparak halkla iç içe yaşıyordu. Bu bakımdan, kimi durumlarda yeniçerilerin haraç, gasp gibi olaylara karışması, zorbalıklarıyla anılması Kemal Tahir'e göre söz konusu ordunun, aslında toplumsal tabanla eşitlendiğini gösterir.) Halbuki yerine kurulan yeni ordu, Batı'nın modern orduları gibi askerlerinin askerlik mesleğinden başka hiçbir gelir getirici işle uğraşmadığı; talim usullerinden, silahlarına, teçhizatından ve donanımına kadar son derece masraflı bir orduydü. Batı'da modern ordular, temeldeki ekonomik ilişkilerin kazanç birikimine güvenilerek kurulmuştu. Kendisini besleyen sınıfa (burjuvaziye) gerek yakın, gerek uzak pazarlar kazandırıp, hammadde kaynakları getirerek kârlı oluyordu. Oysa Osmanlı'da kurulan modern ordu, kaynak üretemeyen, tam tersine sürekli artan bir oranda kendisine kaynak aktarılması gereken bir orduydü. Böylece zaten bozuk olan Osmanlı ekonomisi devletin bu masrafları karşılayabilmek için “içe” yönelmesini zorunlu kılmıştır. Kemal Tahir, Çarlık Rusya'sı ve Batılı devletlerin sürekli baskıları altında olan Osmanlı'nın, Tanzimat Fermanı'nı ilan etmesinde ordunun yarattığı bu ekonomik zorluğun önemli oranda etkisi olduğunu düşünür. Düşüncelerini geliştirirken üzerinde sıkça durduğu kaynaklardan birisi, Fransız elçilerinden A.D Engelhardt'ın, *Türkiye ve Tanzimat Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı* isimli eseridir. O eserden notlarına yapmış olduğu iktibaslardan birisi şudur:

İdareyi sabıka adeta Yeniçerilerin mevcudiyetiyle kaim olduğundan, bu ocağın ortadan kalkması üzerine, Devlet-i Osmaniye'nin hemen bilcümle kavanin ve mevzuatında tadilat ve tahvilat husule getirmek lüzumu müstacel ve mübremi baş gösterdi ki, bu hal Türkiye'nin bir kat daha buhranlı bir mevkide kalmasını intaç etti (Tahir, 1992c: 202-203).

Kemal Tahir'e göre, Osmanlı'da devlet iktidarının üç ayağından birini oluşturan yeniçeriliğin kaldırılması, dönemin padişahı olan II. Mahmut'u Osmanlı tarihinde o güne kadar görülmemiş bir iktidara kavuşturmuştur. Ona göre, II. Mahmut, Osmanlı tarihinin gördüğü yegane “despot”tur. Bu süreçte denetim mekanizması zaafa uğradığı için padişah, kılık kıyafete kadar varan birçok yeniliği rahatça hayata geçirmiştir. Öte yandan Kemal Tahir'e göre bu süreçten sonra ordu, giderek artan şekilde Batılı

“müdahalelere” ve “sızmalara” açık hale gelmiştir. (Kemal Tahir’in notlarında, Genel Kont de Bonval ya da Colmar von der Goltz gibi ordu için Avrupa’dan getirilen uzmanlara dair araştırmalar vardır). Bir notunda da buna şöyle dikkat çekiyor: “Batılıların sömürüsüne ve bu sömürüyü sürdürmekten başka hiçbir işe yaramayacak batılaşmaya karşı çıkan iki Padişah, Abdülaziz’le Abdülhamit’in Milli ordu tarafından alaşağı edilmesi olayları üzerinde dikkatle durmak gerektir. Menderes’in emperyalist çeteye karşı dirence geçer geçmez başına gelenler de bu dersin dışında değildir” (Tahir, 1992b: 190.) Bununla beraber, Kemal Tahir’e göre aslında ne yeniçeri ordusu ne de yeni kurulan ordu Batı’daki gibi olmuştur: “Bu orduların ikisi de Batıda olduğu gibi birer sınıf ordusu olamamışlar, Osmanlı özelliklerine uyarak, devletin hissedarlığındaki üçte bir yerlerini ister istemez muhafaza etmişlerdir” fakat, yeni ordu “Batılaşma etkisiyle Batılaşmacıların yanında yer almış, ağırlığını yeniçeri ordusunun tersine, Batılaşmacıların kefesine koymuştur...” (Tahir, 2016b: 105). Bu nedenle, yeniçeriliğin kaldırılmasının yarattığı ekonomik ve siyasal sonuçlar devleti adım adım Tanzimat'a götürürken, Tanzimat Batılaşmasının önünde hiçbir ciddi engel kalmamış oluyordu. Kemal Tahir’in çok çeşitli açılardan üzerinde en çok durduğu konulardan birisi Tanzimat’tır. Bu konunun teferruatına girebilmemiz gerçekten zor. Fakat bu olay ve sonrasında gelişen sürecin Osmanlı için ne anlama geldiğine dair düşünceleri hakkında, yazmış olduğu şu cümleler bir fikir verebilir:

“Osmanlı hastasına doktorlar, günün birinde, “Tamam! Kefeni yırttı! Artık canının istediğini verin!” dediler! Hasta da o zamana kadar -hatta sağlığında bile- en çok yasak edileni istedi. Bunu Tanzimat komprimesi haline getirip verdiler. Alır almaz da komaya girdi.

Tanzimat’tan bu yana fikir ve aksiyon hayatımız, dertlerimize ilaç olarak birtakım hazır kalıpların aranması, bulunması, alınması, getirildikten sonra da uygulamasında kurnazca kaytarılması tarihidir.

Çünkü bizim dertlerimizin kaynakları başka, getirdiğimiz derman kalıplarının tedavi ettikleri hastalıkların kaynakları başkadır (Tahir, 1993a: 18).

Kemal Tahir’e göre, “kerim devlet”in giderek “pahalı devlet”e dönüşmesi sürecinde Tanzimat, kerim devletin, yaşattığı halklara karşı taşıdığı sorumlulukları kişiler ve kurumların omzuna yükleme, sorumluluğun yükünü bir şekilde hafifletme çabasıdır. Kemal Tahir, sonraki süreçte yalnızca II. Abdülhamit dönemine kısmen olumlu yaklaşır. Ona göre, II. Abdülhamit, son “gerçek” Osmanlı hükümdarıdır. Yine, ona göre devletin yapısal formunun ve “devlet ideolojisi”nin tahrifi de 31 Mart Vakası’ndan sonra başlar. Kemal Tahir’e göre, “1908 hareketi sadece askıdaki

anayasanın yürürlüğe konulması ve bir Padişahın hal edilmesi olayı değildir. Bu hareketi niteleyen asıl özellik, Abdülhamit'e kadar gelen ve bu padişah tarafından da sürdürülmeye çalışılan İmparatorluğu elde tutmayı hedefleyen bir devlet ideolojisinden kopuşun, niteliksel bir farklılaşmanın gerçekleşmesidir. Kemal Tahir'e göre, bu niteliksel değişime II. Meşrutiyetin ilanı ile değil, Abdülhamit'in tahttan indirildiği 31 Mart Vakasından sonra girilmiştir. Çünkü İttihat Terakki, İmparatorluğun kaderinde belirleyici role bu olaydan sonra kavuşmuştur” (Yavuz, 2000: 412). Önce, 1908 itibariyle devlet organizasyonundaki değişime bakalım. Kemal Tahir, “Toplumumuzdaki İdareci Güçler” başlığı taşıyan 1972 tarihli bir notunda bunu şu şekilde açıklıyor:

1-Bizim toplumumuzda, batıdaki sınıfların yerini, üç ayrı unsurun birleşmesi -Devleti meydana getirmesi- tutar:

a) Halkı temsil eden Devlet reisi. (Sultan-Halife-Cumhurbaşkanı)

b) Sivil bürokrasi, serbest aydınlar, yazarlar, serbest meslek erbabı, yüksek tahsil görmüşler. (Bunların kaynağı olan “soysuz” varlıklı aileler. -Bunlar fakara çocuklarına da açıktır.

c) Askerler.

Türkiye'de 1908'den bu yana asker dengeyi kendi hesaplarına bozarak devletin doğru işleyişini çarpıtmışlardır. (Bu çarpıtma, daha çok dış düşman güçlerin işine gelmiştir).

1971 tarihli bir notunda yukarıdaki iktibasta zikredilen denge kaybını şu şekilde açıklar:

1908'de bu üçlü idarenin bir hissedarı -Padişah, Halife- Askerî hissedar tarafından geriye itilmiş, devlet üç hissedardan iki hissedara, Asker-Sivil bürokrat kadroların elinde kalmıştır. Buradaki terslik, aslında iki hissedar kaldığı halde, eski üçlü hisse şartlarının sürdürülmesidir. Yani, devleti idarede asker üçte iki oy hissesi kullanır olmuştur. Önceki üçlü idarede çoğunluğa dayanan işler ve değişmeler, bu yeni durumda oy'a değil, baskıya dayanır olmuştur. Yani, asker her yeni atılımda kendisini toplum içinde tek başına hissetmeye başlamıştır (Tahir, 1992a: 473).

Kemal Tahir'e göre 1908'den sonraki süreçte devlet ekseninde yaratılan can alıcı değişim, İttihat Terakki ile birlikte devletin “resmî ideolojisi”nde meydana gelmiştir. Bilindiği üzere İttihat ve Terakki elitleri, Balkanların yitirilmesi üzerine, başta Anadolu olmak üzere devletin elinde kalan son toprakları koruyabilmek için siyasi, askeri ve ekonomik önlemler almak gerektiğine inanmış, Osmanlılık politikasının imparatorluğun varlığını korumaya yetmediğini ve Osmanlı vatandaşları için yeni bir kimlik ve aidiyet hissinin oluşturulması gerektiğini düşünerek, Türkçülük politikasına yönelmişlerdir. Söz konusu, Türkçülük politikasının “orta sınıf” bir Müslüman-Türk toplumsal tabana dayanması gerektiğine inanan İttihatçılar, devlet eliyle bir “milli

iktisat”/milli burjuvazi yaratma projesine girişmişlerdir (Vural, 2016). Kemal Tahir’in milli burjuvazi yaratma politikasına dair görüşlerine değinmiştik: Ona göre, bu politika toplumda hiçbir tarihsel karşılığı olmadığı için yalnızca yoz bir savaş zengini yaratmıştır. Kemal Tahir, söz konusu politikanın devlet/toplum ilişkisi açısından ne gibi sonuçlara yol açtığını şöyle anlatır:

Türklük, Osmanlılık içinde idareci -asker, ulema, sivil memur- İmparatorluk kurucular ve yürütücüler kadrosu kaynağı olduğundan üretimle ilintisi yoktu. (Tersine her çeşit üretime girmesi bu halkın askeri vasfını -imtiyazlarını- kesinlikle ortadan kaldırıyordu. Bu halkın toprak üretiminde çalışanları gibi esnaflık edenleri de aslında devletçi bir örgütün doğal üyeleri gibiydiler. Toprakla uğraşanlar kıt yıllarda geçimlerini sağlayamadıkları ayların isterlerini devletten bekleedikleri gibi, esnaf ve zenaatkarlar da başlıca kazancı devlet hazinesinden umarlardı...İmparatorluğun parçalanması sonunda bu idareci kadrolar, bu kadroların kaynağı olan Anadolu halklarının sınırlı üretimiyle geçinir olmuşlar bu da halkla “verici, koruyucu, - Kerim- devlet” ilintisini devlet zararına bozmuştur.

-Batılmanın doğal-zorunlu sonucu olan zorla burjuva yetiştirme çabalaması, halkçı-devletçiliği, ister istemez, temelden değiştirip devlet kapitalizmi (kapitalist yetiştirme kaynağı) haline getirmiş, böylece devletçilik de ister istemez halkın karşısına düşmüş, halkça desteklenecek bir tutum olmaktan çıkıp kişisel çıkarlar aracı halinde görünmüştür.

-Zorla kapitalist yetiştirmeye yönelik devlet -tarihsel özelliğine sırt çevirerek- ister istemez, devletçiliğini devlet kapitalizmi olarak değiştirmiş, temel müesseseleri halktan koparıp kişileri zengin etmekte kullandığı ölçüde, halka karşı tarihsel özellikteki ödevini yerine getirecek temel güçlerini kısa zamanda yitirmiştir (Tahir, 1992b: 165-166).

Öte yandan Kemal Tahir, imparatorluğu kurtarmak için etnisiteye vurgu yapan Türklük anlayışının ya da milliyetçiliğin devlet ideolojisi/resmi ideoloji haline getirilmesini imparatorluktan peşinen vazgeçmek olarak görür. Kemal Tahir’in *Notlar* külliyyatında, “resmi ideoloji” kavramı yalnızca bir yerde geçer. Kavramı, edebiyat dergilerinin biri tarafından kendisine gönderilen anket sorularından birinin cevabını verirken zikreder. Soru şudur: “Ömer Seyfettin’in ideolojisi gününün şartlarında ne kerte gerçekçiydi?” Kemal Tahir’in cevabı, ele aldığımız konuya dair düşüncelerini de içerir:

Gününün hakim (resmi) ideolojisi her ne kadar Ziya Gökalp’ın TÜRKLEŞMEK – İSLAMLAŞMAK – MUASIRLAŞMAK sözcükleriyle özetlenmişse de Ömer Seyfettin’in ideolojisi daha çok Türkçülüğe eğilir. Ömer Seyfettin her ne kadar imparatorluğun yenilgisine yakın, o zamana kadar savunduğu kaba-ırkçı Türkçülüğü, bir hikayesinde bir çingene çocuğuna bağlayarak maskara etmeye çabalarsa da katıldığı sanat akımı Türkçülüğün açık damgasını taşımıştır. Bu eğilim, Ömer Seyfettin’in yaşadığı -yazdığı- tarih döneminde bağlı olduğu takımın (İttihatçıların) ileri sürdükleri imparatorluğu kurtarmak amaçlarıyla çelişmelidir. Çeşitli ırklardan meydana gelmiş Osmanlı İmparatorluğu’nda, bu imparatorluğun devletini elinde tutan HAKİM ırk Türk olduğuna göre, bu ırkın hangi haklı nedenle olursa olsun ırkçılığa yönelmesi, kendi kurduğu ve yaşattığı imparatorluktan peşin peşin vazgeçmesi demektir (Tahir, 1990a: 87).

Kemal Tahir, kuruluşundan itibaren Osmanlı'da devletin “resmi ideolojisini” bizatihi Osmanlılık kavramı ile karşılar. Onun göre devlet ideolojisinde yaşanan bu dönüşüm, “Osmanlılık”tan vazgeçştir. Hem “ırka” ya da “etnisiteye” aşırı vurgu yapmayan “devlet temeli” diyerek zikrettiği olarak hem de Osmanlı'nın varlık nedeni olarak gördüğü tarihsel ödevi ya da misyonu olan Doğu'yu savunma, koruma siyaseti olarak “Osmanlılık” geleneğinden vazgeçiş. Bir notunda şöyle diyor: “Osmanlılığı, bir batı milliyetçiliği görüşü olup Osmanlılara yutturulmuş bulunan Türkçülükle katiyen karıştırmamak gerekir. Osmanlılık, Anadolu halklarının ırk meselesini bir tarihsel sosyal müessese olarak gibi gerektiği kadar alarak kendilerinin hemen de yoktan var ettikleri bir devlet temelidir” (Tahir, 1990b: 116).

Sonuçları itibariyle özetleyecek olursak, Osmanlı'nın Batılaşması sürecinde, devletin geleneksel organizasyonu bozulmuştur. Devlet, resmi ideolojisi ve buna bağlı olarak yürüttüğü sosyal ve ekonomik politikalarla “kerim” vasfını yitirmiştir. Böylece, geleneksel devlet/toplum ilişkisi alt üst olmuştur.

Batılaşma sürecini Cumhuriyet dönemine doğru genişletelim. Öncelikle Batılaşma süreci içinde bozulmuş olan devlet organizasyonunun Cumhuriyet dönemi itibariyle nasıl bir hal aldığına bakalım. Kemal Tahir şöyle diyor:

1923'ten bu yana devlet reisinin askerden olması, dengeyi büsbütün bozmuş, 1972'ye kadar süren deneylerle hemen hemen düzelemez hale getirmiştir. Aslında bu üçlü idare iki idareye dönünce, yani, idarede çoğunluk bir tarafa geçince, devletin kontrolü imkanı kalmamıştır. Halkı temsil görevlisi devlet reisinin askere katılmasıyla devlet halk anlaşmazlığı meydana gelmiştir. Buna her ne kadar bazıları -söz gelimi İsmet İnönü gibi m..., “Ordu milli devleti koruyor” anlamını vermeye çabalıyorsa da bu sözde önemli gerçek payı bulunsa dahi temel dengeyi bu hal tamamıyla ve düzelmez biçimde bozduğu için devlet koruyuculuğu giderek devletin aleyhine zararlı olmaya başlamıştır.

Hangi iyi niyetle iyi amaçla olursa olsun bir memlekete terör salmaya kalkmak o memleketi dış düşmanlara karşı moral hatta fizik savunudan yoksun bırakmak olur.

Türkiye'nin tarihsel şartlarıyla bürokrasiden ayrı bir denetleme gücü değil, bürokrasinin, hiçbir özelliği olmayan basit bir parçasıdır. Bu nedenle ne halkı ne de yasaları gerektiği yerde kritik dönemlerde katiyen savunamaz [Cümlenin aslı böyle. Kuvvetle muhtemel ordu kastediliyor, y.n.].

Yasalarla uğraşmaya başlaması bürokrasinin toplumu idare edemez hale geldiğini, idare edemez kadar toplumun gerisinde kaldığını gösterir. Çünkü yasalar toplum olaylarını yüz yıl geriden izlerler. Bir toplumda meseleler döne dolaşa yasaların değişmesine bağlanıyorsa, bürokrasi toplumun yüz yıl gerisinde debeleniyor demektir (Tahir, 1992c: 281).

Kemal Tahir'e göre Batılaşma boyunca yeni bir devlet kurulmamıştır; ona göre, “Batılaşmanın temelindeki korkunç hainlik, devleti hükümetle değiştirmek hokkabazlığıdır” (Tahir, 1992b: 135). Kemal Tahir, Cumhuriyet'in kurucu asker/sivil

aydın ve bürokratlarının Osmanlı Batılaşmacılarıyla aynı düşünceleri paylaştığını düşünür: “Anadolu savaşına katılan Halifeci ve Padişahçı olanlarından başkaları memleket meselelerinde o zamana kadar ancak, ikinci planda kalmış, olup bitenlere katiyen akıl erdirememiş, sapı silik kişilerdi. Böyle sapı silik oldukları, Abdülhamit ve İttihat Terakki çağındaki davranışlarından, tuttıkları takımdan ve arkasından sürüklendikleri fikirlerden -daha doğrusu fikirsizliklerden- belliydi. Fesi çıkarıp şapka giymeyi büyük “İnkılap!” saymaları, böyle bir olaydan o zamana kadar habersiz olmalarındandı. Bunların hemen hepsi küçük imparatorluk ketebesinden oldukları için, ellerine fırsat geçtiğini görür görmez o kadar kıyıcı, o kadar utanmaz, o kadar soyguncu kesilebilmişlerdir” (Tahir, 1992c: 195). Bu bakımdan, Kemal Tahir’e göre Cumhuriyet, 1908’den sonra devletin yapısında ki bozulmanın ve buna bağlı olarak devlet/toplum ilişkisindeki bozulmanın handikaplarını olduğu gibi, bürokratik kadro dolayısıyla söz konusu süreçte devletin edindiği etnik milliyetçi resmi ideolojiyi de devralmıştır. Cumhuriyet toplumunun, imparatorluk bakiyesi, yani çok sayıda etnik unsurdan meydana gelmesi dolayısıyla Kemal Tahir, bunu, “parçalanamaz vatandan vazgeçme atılımı” (Tahir, 1992c: 275) olarak değerlendirir. Öte yandan, bir ulus devlet projesi olarak Cumhuriyet, aynı zamanda Arslan’ın deyimiyle, imparatorluk mirasının reddini de resmi ideolojiye dönüştürdüğünden (Arslan 2009: 94), Kemal Tahir için tam da her şeyin çözümü olabilecek olan halkların ortak tarihinin reddedilmiş olması buradaki en büyük problem olarak görünür.

Ekonomi politikaları açısından da durum aynıdır. Cumhuriyet de burjuva yetiştirme politikasını sürdürmeye devam etmiştir. Kemal Tahir, bir notunda şöyle diyor:

Osmanlıların var olmak-yok olmak çizgisinde -1800’lerde- kesin zorunluluk saydıkları batılaşma, devlet eliyle burjuva yetiştirip, bunlardan batıdaki burjuva sınıfı ödevleri bekleme be isteme davranışı, o tarih döneminde, başka alternatif bulunmadığı -Osmanlı idareci kadroları da Osmanlı özelliklerini bilim açısından değerlendirmek gücüne sahip olmadığı- için denemeye değer ya da çaresizlikle katlanılır bir davranış sayılırsa, bu açıdan bağışlanır görünse de 1917’den sonra ana temelde, Osmanlılığı imparatorluk olarak kurtarmak için sapılmış yolu, imparatorluk çoktan dağıldığı halde biricik kurtuluş geçidi saymak, bunda inat etmek hiçbir özrü bulunmayan korkunç bir bilgisizlik, sorumsuzluk hatta kişisel yakın çıkarların etkisiyle kolayca kaçarak kaytarmacılıktan başka bir şey olmamıştır” (Tahir, 1992b: 167).

Kemal Tahir, *Yol Ayrımı*’nda olduğu gibi *Kurt Kanunu*’nda da yürütölen ekonomi politikalarının hiçbir köklü değişim sağlamadığını devlet bürokrasisinin bütünüyle aferizme gömüldüğünü anlatır. Devlet (“Kıapı”) tarihsel misyonu ve niteliğini

kaybetmiş geriye “kapıkullarının” kapıyı kapma yarışı kalmıştır. Kemal Tahir’in romanda dikkat çektiği önemli hususlardan birisi de İttihat Terakki yıllarında olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de ülkenin dış güçlerin ağır baskısı altında olduğu ve uygulanan politikalar ve reformların bunun etkisi altında gerçekleştiğidir. *Kurt Kanunu*’ndan bazı pasajlara yer verelim.

“1914'te, yabancıların ALTI BİN okulu vardı, Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları içinde... Neden açmışlar bunları? Niçin bunca parayı harcıyorlar? Akıllanalım diye mi? Hayır, işe yarar ajan yetiştirmek için...iktidara geldin mi, bilirsin gizli açık bütün yabancı örgütleri...Kim kime çalışıyor, aşağı yukarı bunu da bilirsin... Ama hiçbir şey yapamazsın. Daha doğrusu, hiçbirinin temellerine dokunamazsın. Çünkü güç yetiremez olmuşdursun çoktan...En değersiz imtiyaza dokunayım, desen, gök başına yıkılır. Kanlı bıçaklı düşmanlar birleşiverir sana karşı... Dünya savaşı başlamak üzereyken, "Fırsattır şu kapitülasyonlardan, bakalım kurtarabilir miyiz yakayı?" dedik. Bizi Almanların kucağına düşürmemek için, bütün büyük devletler, buna yanaştıkları halde kim "olmaz" dedi bil bakalım! Ölüm kalım savaşı ortağımız Almanlar... Bunun için, bizim düşüğümüz çukura düşenler, yabancıları serbest bırakıp birbirlerini yerler. Hele iktidara gelmeleri de yabancı güçlere dayanarak olmuşa...

[..]

Hani, "Dış etkiler, Anadolu zaferinden sonra olsun, biraz önlenemez mi?" demiştin... Hayır... Bizim düşündüğümüz yanlışlıkların hepsine bunlar da birer birer düşecekler. Her birine gerçek kurtuluş çaresi diye sarılıp deneyip ötekine geçerek...Hepsinin vaktiyle, daha rahat şartlar altında denendiğini göz önüne almadan... Açıklamaya yanaşmayacaklar ama, "Biz onlardan çok akıllıyız" diye aldatacaklar kendilerini... "Herifler bizi bu kez tutar ister istemez. Çünkü buna mecburdurlar" diyecekler. Oysa, dış güçler insanı hiç tutar mı karı olmayınca. Karı da oldu mu, iki karı çıkaramaz bu memleket... Aslında hiçbir memleket, dışarıya sürgit kazanç verse, toplayamaz iki yakasını bir araya... Dıştan yardım umdun mu, dış örgütleri temizlemeye sıvanamıyorsun demektir. Öyleyse bizi çelmeleyen engeller, daha derinlere kök salarak, engellerini daha da yükselterek duracak... Bizi, yani İttihatçıları, bitirince rahatlayacaklarını sanıyorlar şimdi...Oysa biz belki bir dönemde, dış güçlere karşı denge olurduk. Bütün istekleri kabullenmemek için bir özür..." (KK: 227, 238)

Bunun haricinde, romanda Kemal Tahir’e göre yapılması gerekenin ne olduğunu da şu satırlarda okuruz:

“Kurmaya çabaladığım milli iktisat müesseselerini övdüler biraz, ama, şartların değişik olduğuna da değindiler. Memleket son savaştan büsbütün güçsüz çıkmıştı. Dış destek bulmadan devleti yaşatmak, hükümet etmek pek mümkün görünmüyordu. Bir acele sezinledim. Anadolu halklarının, devlet kurucu, yaşatıcı özelliklerini, zanaatlarının bu olduğunu bir türlü anlatamadım. Dış yardımdan çok buna güvenmek buna dayanmasının yollarını arayıp bulmak gerekti. Padişahlıktan sonra halifeliğin de gideceği anlaşılıyordu. Cumhuriyet, Batı'daki gibi sınıf şuuruna varmamış zenginlere dayanamazdı. İster istemez halkçı olmak zorundaydı. Halkçı bir cumhuriyetin dış etkileri silerek yaşayabilmesi, güçlü bir bağımsız devletin çevresinde halkları hemen örgütlemekle mümkündü. Bunun en büyük düşmanı, halklara denetleme hakkı tanımayan despotik memur-devlet kurmak olurdu ki, böyle bir devletin kuracağı bütün ekonomik tesisler, araçların, bir de onların ortağı büyük memurların çıkarına çalışır” (KK: 245).

Şimdi de Batılaşma sürecinin dinamiklerini Doğu-Batı çatışması kontekstine yerleştirelim.

Kemal Tahir Osmanlı'nın tarihteki azametli yerini ve Anadolu toplumunun kimliğini Doğu-Batı çatışmasında oynadığı rol ile kazandığına inanır. Osmanlı, tarih boyunca başta kendi halkları olmak üzere Doğulu halkların tümünün koruyuculuğunu ve yöneticiliğini üstlenmiştir. Kemal Tahir, Anadolu halklarının Osmanlı'yı kurup, geliştirerek asırlarca yerine getirdiği misyonun şuurunu Osmanlı'dan çok daha önce, Haçlı seferleri ile elde ettiğini söyler: “Garp Türklüğü'nün kurduğu Osmanlı-Türk İmparatorluğu dünya görüşündeki batı soygunu düşmanlığını, bu düşmanlığa karşı çıkma görevini, bu görevin kesin ve keskin şuurunu, haçlı boğuşmaları gibi uzun ve çetin bir boğuşma varolmadıkça elde edip oluşturamazdı. Bu şuur -dünya görüşünü- doğunun savunusunda özel bir atlama olarak bir Dünya İmparatorluğunun varolmasını sağlayan temel güç haline getiremezdi. Osmanlılık bu temel güç sayesinde, Orta Asya göçebe kuruluşlarını, Arap-İran İslâm ve Bizans devlet özelliklerini aşarak yeni bir oluşa götüremez, bu oluşu yedi yüzyıldır yaşatamazdı” (Tahir, 1990c: 56). Kemal Tahir'e göre Osmanlı', bu dünya görüşünü kazandıktan sonra bütün bir tarih içinde iki ayrı şekilde Batılaşmaya yönelmiştir. Kuruluş ve yükseliş döneminde gerçekleşen ilk Batılaşmada, Batı'dan yönetici, asker, bürokrat devşirmiş ve bu insan potansiyelinden kendi “resmi ideolojisine” uygun şekilde yararlanmıştır. Burada, devletin üzerine temellendirildiği bir Doğulu “kimlik” (buna “kerim devlet” de diyebiliriz) ve bunun gerektirdiği bir Doğu politikası vardır.

Kemal Tahir, bu politikanın gereklerini yüzyıllarca yerine getirebilmeyi başaramış bir devlet kurması, bu devlete idareci yetiştirmesi, uzun süre yaşatıp geliştirmesi bakımından Anadolu toplumunun özel bir “cevher”, ciddi bir “potansiyel” taşıdığına inanır. Nitekim buna yukarıda *Kurt Kanunu*'ndan yapmış olduğumuz iktibasta değindiği gibi notlarında sıkça yer vermiştir. Örneğin UNESCO toplantısı için hazırladığı metinde şöyle diyor “Anadolu halkları, dünyanın en çapraşık çağında (1300'lerde), dünyanın en büyük imparatorluklarından birini kurmuş, kökleştirip geliştirmiş YEDİ YÜZ yıl yaşatmış bir halktır. Devlet anlayışıyla, devlet kuruculuğu ve idareci kadrolarını yetiştirmek özelliğiyle dünyanın en olgun topluluklarından biridir. [...] Kendimize bu açıdan bakınca “Unesko'yu meydana getiren 124 milletin ezici çoğunluğu bizim kadar tecrübeli, bizim kadar tarihsel olgunluğa sahip değiller” diyebiliriz. Öyleyse biz, Unesko'nun ilgilendiği konularda kendimizi öğüt vericiler arasında saymalıyız” (Tahir, 2016b: 268). İşte Kemal Tahir'e göre, *ikinci* Batılaşma

süreci boyunca amaçlanan modernleşme/kalkınma çabalarında devletin dayanması gereken bu temel “potansiyel” görmezden gelinmiş ve süreç içinde hayata geçirilen uygulamalarla tamamen “muattal” hale getirilmiştir.

Kemal Tahir ikinci Batılılaşmaya şu nitelermelerde bulunuyor: “Biri devşirme kullandığımız gelişme dönemi, ikincisi batı devşirmeciliğine köpek gibi takıldığımız yıkılma döneminin batılılaşmacılığı” (Tahir, 1992b: 178); “Batıdan dayak yiyerek, batıdaki topraklarını bırakırken kendisinden devşirmeler yetiştirerek bunların ihanetine devleti açık tutmak Batılılaşması” (Tahir, 1992b: 109); “Batılılaşma, Osmanlı tarihinde bir çeşit kıyamettir. Yaşayabilmek umuduyla verilmiş bir kendini öldürme kararıdır (Notlar 13, s. 390).

Batılılaşmanın ikincisinde devlet, güçten düşmüştür. Teknik açıdan geri kaldığı için saldırılarla baş edemez haldedir; “bu şartlar altında, kendi özelliklerini toptan bırakıp, kesinlikle katılamayacağı ve her katılma atılımında, büsbütün şaşırıp sersemleyeceği bir yola girmek ölüm demektir. Başka çıkar yol olmadığı için Osmanlı bu yola kaderci bir tevekkülle girdi. Toynbee’nin “mümkün merteye geç, mümkün merteye az” diye özetlediği davranışı bundandı. Hem kendisi istemişti hem de ayakları geri geri gidiyor, fırsat buldukça Osmanlılıktan ne kalmışsa ona sığınmaya çabalıyordu. İşte bu dönemde, dünya şartlarının etkisiyle Osmanlı topraklarını hemen paylaşamayacaklarını anlayan Batılılar, vaktiyle Osmanlıların icat ettikleri devşirmeciliği hatırladılar. [...] Onların istediği zamana kadar su yüzünde kalabilmemiz için...[...] Hani şu Toynbee’nin ünlü formülü, insanlardan sürüler ve çoban köpekleri yaratma hüneri. [...] Bize kendimizden Batıyı taklit etmeye gönüllü sürüler, aydın sürüler, gene bunlar arasında çoban köpekleri yetiştirdiler. [...] Batılılar, bizi Batılılaşmaya zorladılar. Kendi çıkarlarına uygun düşünülüp hazırlanmış bir Batılılaşmaydı bu...Zaten batırmaktan başka bir sonuç vermezdi (Tahir, 1992b: 106-107).

Kemal Tahir, söz konusu sürecin her bir kırılma noktasında (Yeniçeriliğin kaldırılması, Tanzimat, I ve II. Meşrutiyet, 31 Mart, İttihat Terakki, Cumhuriyet vs) devletin geleneksel niteliklerini kaybettiğini, Doğu-Batı çatışması içindeki yerinden, diğer bir deyişle tarihsel misyonundan uzaklaştığını ve Anadolu toplumu ile bu toplumun bağımsız devleti arasındaki geleneksel ilişkinin bozulduğunu düşünür. Buna

göre, Doğu-Batı çatışması ekseninde düşünüldüğünde, Batılaşma sürecinde devletin tarihsel misyonundan ve geleneksel niteliğinden bütünüyle kopuş, Kemalizm’le birlikte gerçekleşir. Kemal Tahir, şöyle der: “Osmanlı toplumunun sadece var olması, karşı durması, saldırması söz konusu bile olmadan sadece var olması bile, batılı soygununa karşı direniştir. Bu direniş salt Osmanlı toplumunun değil, bir bakıma bütün soyulan Doğunun direnişidir” (Tahir, 1992b: 169). Halbuki ona göre Kemalizm, Osmanlı tarihinin ve toplumunun reddidir. Eğer Kemal Tahir’in yukarıdaki iktibasta “batılı soygunu” diyerek anlattığı şeyi “emperyalizm” olarak kabul etmek mümkünse bunu, Onun Kemalizm’in kesinlikle “anti-emperyalist” bir ideoloji olmadığı düşüncesiyle de pekiştirebiliriz. Bu nedenle, Kemal Tahir “Batılılık ve Kemalizm” başlıklı bir notunda şöyle diyor: “Batılaşım derken kendimizi az kalsın Afrika kabileleri arasında bulacaktık. Sürdürdüğümüz batılaşma, kendi başına emperyalizme teslim olma atılımıdır. Bunun için iktisat da sayılarak başkaca hiçbir atılım istemez” (Tahir, 1992b: 165). Diğer yandan Kemal Tahir, Kemalizm’e mündemiç olan “ırk” ya da “etnik” vurguyu da aşırı ve çok tehlikeli bulur. Kemal Tahir için Kemalizm bu anlamda da Osmanlılık ya da Doğululuk’ta olduğu gibi, “ırk meselesini tarihsel/sosyal bir müessese olarak gerektiği kadar” almayarak geleneksel “devlet temeli”nden de sapmıştır.

Kemal Tahir’in Cumhuriyet dönemine dair değerlendirmelerine geçmeden önce, onun Batılaşma sorunsalının çözüme kavuşturulmasına ilişkin yaklaşımını konu etmemiz gerekir. Bu şekilde Cumhuriyet dönemi eleştirilerini anlamak kolay hale gelecektir.

Kemal Tahir, toplum sorunlarının çözümünde ve kalkınmada her şeyden önce devletin tarihteki yerini alması, tarihsel “kimliğini” ve misyonunu kazanması gerektiğini düşünmektedir. Onun deyişiyle “Doğu içinde kalarak güçlenmek”. Kemal Tahir için Batılaşmanın toplumumuz açısından yarattığı en büyük problem, Doğu ile olan ilişkimizi kesmesidir: “Batılaşma bizim doğuyla olan tarihsel gerçek, yaşatıcı ilintimizi kesmiştir. Gelişme yolumuzu kesmiştir. Bizi içinden çıkamayacağımız bir çirkef çukuruna düşürmüş, orada tutmanın bütün şartlarıyla çevirmiştir. Umutsuzluğumuz, karamsarlığımız, yorgunluğumuz ve yaşama sevincimizi yitirmemizin tek sebebi budur!” (Tahir, 1992b: 220). Fakat Kemal Tahir umutsuz değildir. O, toplumumuzun o eski “cevherini”, “temel gücünü” “büyük insan birikimini” hala taşıdığına inanır. Peki nedir bu özellik? Bunu, bir notunda şöyle açıklıyor:

Orta Asya'dan küçük topluluklar halinde Orta Doğu'ya gelip, Doğu'yu savunma misyonu yüklenen Türk Oymakları ya da yeniden meydana getirdikleri yeni topluluklar üzerinde dikkatle durmak gerektir. Bir yabancı coğrafya çevresinde, yabancı topluluklar arasında, her zaman silahlı, her zaman savaş ödevi yüklenmiş, çoğu da idareci kadrolara katılmış bu Türklerde, silahları gibi iktidar nüfuzunu da yerlilerin çıkarına kullanmak yatkınlığı vardır ki, böyle bir yatkınlık -hele silahlı topluluklarda- pek ender görülür. (Katalanlar, Türkopollar gibi.) İşte bu yatkınlıktır, ana yurtlarından çok uzakta, yeni ideolojileri -dünya görüşlerini- ustaca kullanarak, Türk dediğimiz bu unsurlara aralıksız devlet kurmak, kurulu doğu devletlerini yığıtçe savunmak yeteneğini vermiştir.

İşte batılaşma ile bize kaybettirilmek istenen büyük insan birikimi bu özelliğimizdir (Tahir, 1992b: 221).

Zikrettiğimiz iktibasa dair şunu belirtmek gerekir: Kemal Tahir, Anadolu toplumunun “bize kaybettirilmek istenen büyük insan birikimi” diyerek nitelediği özelliğinin kökenlerini Orta Asya Türklüğüne götürmekle birlikte, bu özelliği Osmanlılık tecrübesi içinde şekillenen Anadolu halklarının tamamına genişletir. Onun “Türk” ile vurgulamak istediği “Osmanlılık”tır. Bu nedenle kimi zaman bunu, “Anadolu Türkü”, “Anadolu Osmanlısı” şeklinde anlatır. Kemal Tahir için, imparatorluğun kaybedilmiş olması, Anadolu halklarının bu özelliğın de kaybedilmiş olduğu anlamına gelmediğini düşünür. “Bugün imparatorluğunun dağılmış olması, kendisinin zorluklara çevrilmiş bulunması, maddi yoksulluklara düşürülmesi, tarihsel oluşundaki insan gücü birikimini, en ileri kültür ve tekniğe karşı, öğrenme, alma, kullanma yeteneğini, sevgi ve yatkınlıklarını yok etmemiştir. Edemez” (Tahir, 2016b: 268) der ve bu nedenle toplumunun şahsında Türkiye'yi bu tarihsel misyonun varisi olarak kabul eder. Ona göre, Doğulu toplumlar açısından büyük bir etki gücü olan “Halifeliğın kaldırılmış olmasına rağmen” Türkiye hala, Doğulu toplumlar arasında en etkili “uyarıcı” ve “toplayıcı” unsurdur: “Halifelikten vazgeçtiği halde, Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntısı olan Türkiye Cumhuriyeti -insan gücü- kadrolar gücü açısından- bugün hala Ortadoğu'da, maddi varlığıyla ölçülemeyecek kadar önemli bir etki aracıdır” (Tahir, 1992c: 225).

Fakat burada karşımıza, imparatorluğun son döneminde ortaya çıkmış bütün politik duruşların ortak problemi olan “ileri tekniği” nasıl alabileceğimiz sorusu çıkıyor. Nasıl hem muasır medeniyetler seviyesine ulaşabilir hem de kendimiz kalabiliriz? Nasıl hem Doğu-Batı çatışmasıyla şekillenen tarihsel kimliğimizi ve misyonumu kazanıp hem de Batının ileri tekniğini alabiliriz?

Kemal Tahir'in bu hususta, Ziya Gökalp'in "ortodoksi" statüsüne ulaşmış ünlü "Medeniyet" ve "Hars" ayrımına benzer şekilde, medeniyet ile tekniği birbirinden ayırdığını görüyoruz: "Teknik meydana geldikten sonra bütün toplumların müşterek malıdır. Bunu almak için doğulu toplumlar gerekirse ağır paha öderler. Fakat teknik elde etmekle uygarlığa girmek arasında hiçbir ilinti yoktur. Teknik uygarlıklara bağlı değildir" (Tahir, 1992b: 232). Bu formülasyonunun günümüz açısından sorgulanabilir olduğu açıktır. Arslan bu konuya temas ettiği bir metninde "reel hayatta kültür ile medeniyeti birbirinden ayırmak imkansızdır. Çünkü General Electric motoru yalnızca teknoloji değildir, aynı zamanda kültürdür; Coca-Cola sadece bir içecek değildir, aynı zamanda kapitalizm ve Amerika'dır. Yer çekimi, Kopernik sistemi, Faraday kanunları, rölativite teorisi, evrim teorisi, kuantum teorisi yalnızca bilim değildir, aynı zamanda kültürdür." (2009: 63) der. Fakat bu durum, elbette Kemal Tahir'in düşüncelerinin ve eleştirilerinin önemini azaltmaz. Kemal Tahir'in bu konu ekseninde yaptığı değerlendirmelerde temas ettiği, eleştirdiği, üzerinde durulmasını önerdiği birçok şey, günümüzde toplumsal bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir ki, "eğitim sorunu" bunlardan biridir. Kemal Tahir'in vefatının ardından *Türkiye Defteri*'nin 1974 Temmuz sayısında yayımlanmış, 7 Kasım 1970 tarihli bir Kemal Tahir sohbetinden alınmış olduğu anlaşılan "İfade/1970" başlıklı metin, bu konu üzerinde önemli değerlendirmelerini içerir.

Kemal Tahir, bu metinde öncelikle "insan potansiyeli" açısından Türkiye'nin "tarihten bazı şeyler ödeyerek, çok fazla, çok ağır bahalar ödeyerek birtakım güçler biriktirmiş" olduğunu ve bunun kaçınılmaz olarak Türkiye'ye bir "sorumluk" yüklediğini söyler: "Ortadoğulu ve Doğunun diğer insanları başka başka meselelerden dolayı bazı bazı işlere girmişlerse de Türkiye'nin taşıdığı sorumluluk durumu, Osmanlılıktan gelen sorumluluk durumu ile, Türkiye başka türlü bir keyfiyete gelmiştir. Biz bu insan birikimini, tarihten bize gelmiş olan ve batılaşma süresince bir başka şekilde güçlendirdiğimiz bu insan potansiyelini çok uzun süre muattal bırakamayız. Bunu hemen aksiyona ve pratiğe sürmemiz lazım geliyor. Halbuki, Kemal Tahir'e göre toplum, mevcut durumu ile bir "çıkmaza" sokulmuştur: "Biz oturuyoruz yalnız. Hakikatte biz yalnız oturuyoruz şimdi. Biz bir çıkmaza sokulmuşuz. Hem maddi hem manevi bir çıkmazda tutuluyoruz. Mümkün mertebe muattal bırakıyoruz" (Tahir 1974: 6-7)

Kemal Tahir bu çıkmazdan kurtulabilmek için öncelikle eğitim sisteminin değiştirilmesi gerektiğini söyler: “Biz acele eğitim sistemini değiştirip yerli yapmak, tarihten birikmiş insan potansiyelindeki işe yarar tarafları geliştirecek ve onları kendimize ve komşularımıza faydalı kılacak hale getirmek zorundayız. Ve bunu hemen harekete geçirmek zorundayız. Bunun için ta temelden çocuklarımızı yeni dünya görüşümüze uygun bir eğitime geçirip hemen sonra da hem memleket için de hem memleket dışında pratiğe sürmek suretiyle eğer biz tarihte birikmiş insan potansiyelini canlandırabilirsek anlamlandıracağız” (Tahir 1974: 6) Kemal Tahir bununla birlikte, behemehal bir Doğu politikasının hayata geçirilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, Türkiye Orta Doğu’lu ve Doğu halklarla bir liyazon kurmalı, onların yardımına koşmalı, onları NATO’nun, CIA’in elinden kurtarmaya çalışmalıdır:

Ancak biz bugün onların rehberliğini üzerimize alırsak, onlara doğru yolu gösterirsek, onların bugünkü amansız yerinde onlara yardım edersek, onları intelejansın, Natonun, CIA’nın elinden kurtarabilirsek, kurtarmaya koşulsak, ancak bundan sonraki doğulu dünyamızda yerimiz olabilecek. Eğer biz bu fırsatı da bugün kaçırsak, herifler bize benzemeyen bir insan türü meydana getirirlerse, biz o zaman çürümüş bir toplum olarak kalacağız. Yani o zaman Batıya da uyamayacağız. Tabii Doğuya da uyamayacağız.

Onun için son derece acele, kendi cevherimiz varsa, yani böyle bir hayalde miyiz, yoksa hakikatte mi böyle bir şey var, bu cevheri derhal uyuşukluktan kurtarıp işler hale getirmek ve insanların önünü açmak suretiyle onlara ne yapmak lazım geldiğini söylememiz gerekiyor.

Bizim bugün, hiç olmazsa 1923’ten beri, maruz kaldığımız ihanet, bizi dumura uğratma ihaneti, gelişmemizi önleme ihanetidir” (Tahir, 1974: 7).

4.3.2. Kemal Tahir'in Cumhuriyet Devrimlerine Bakışı

Kemal Tahir'in, Türkiye'nin gelecek politikalarına ilişkin düşünceleri Doğu toplumlarla yakın ilişkiyi, onların rehberliğini üstlenmeyi bir "resmi ideoloji" olarak ortaya koyduğundan, Cumhuriyet devrimlerine ilişkin eleştirileri, tam da bunun önüne geçmiş olduğunu düşündüğü uygulamalar üzerine yoğunlaşır. Hilafetin Kaldırılması ve Dil Devrimi bunlar arasında ilk sıradadır. Öte yandan, Anadolu-Yunan Savaşı'na ilişkin düşüncelerini aktarırken değinmiş olduğumuz üzere Kemal Tahir, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinden sonra da devletin dış güçlerin yoğun baskısı altında olduğunu ve çeşitli uygulamaların söz konusu baskılar altında hayata geçirildiğini düşünür. Elbette, Kemal Tahir'in eleştirileri veya eleştirilerinin açısı, yalnızca bununla sınırlı değildir. Cumhuriyet'in modernleşmeye dönük uygulamalarına çok çeşitli açılardan eleştirilerde bulunmuştur. Bunlardan birisi, Cumhuriyet rejimine rağmen, demokrasiden uzaklaşılmasıdır. Öncelikle Kemal Tahir'in cumhuriyet dönemine bakışı hakkında fikir verebilecek genel ve kapsayıcı değerlendirmelerinden örnekler verelim.

Kemal Tahir, Anadolu-Yunan Savaşı'dan sonraki sürece dair şöyle bir değerlendirme yapar:

Emperyalistlerle Bolşevikler arasında varılan (Sulh içinde bir arada yaşama) anlaşmasının yürüyebilmesi için Cumhuriyet Türkiye'si'nin yüklediği ödev iki taraftan da hemen hemen aynı ücretlerle karşılanmış, Kuvay-ı Milliye'ci Cumhuriyetçiler bu anlaşmaya sadık kaldıkça -Faşist Almanya'nın İngilizler'le Bolşevikleri yeneceği umudu yüz gösterene kadar- Türkiye İdarecileri halklarını ezmekte serbest bırakılmış, ancak 1943'lere doğru yeni heveslere kapılmaları üzerine, Osmanlı döneminde aralıksız sürdürülen tartaklamalar yeniden başlamıştır. Bu tartaklamalardır ki, 1947'de Türkiye'deki söz de antiemperyalist kurtarıcıları gözleri kapalı olarak Amerikan emperyalistlerinin kucağına atmıştır (Tahir, 1992c: 264).

Kemal Tahir, gerek romanlarında ve gerekse notlarında, Şeyh Said İsyanı dolayısıyla çıkarılan Tahrir-i Sükûn Kanunu ile birlikte Cumhuriyet'in, kuruluşundan kısa bir süre sonra bir çeşit diktatörlüğe dönüşmüş olduğuna işaret ederek eleştirir. Buna, Cumhuriyet devrimlerini ele alırken de dikkat çeker; devrimlerin önemli bir kısmı, bir çeşit "sıkı yönetim" ortamı içinde hayata geçirilmiştir. Bir notunda bunu, "1945 yılına kadar yirmi yıllık rezil bir istibdat çağı" diyerek niteler:

1925'te memleketi baskı altına almak, Cumhuriyeti despotluğa çevirerek demokrasiden uzaklaşmak için -İngilizler'in izniyle Kürt isyanını oyun olarak çıkarmak, yeniden İstiklal Mahkemeleri Türkiye Demokrasisi'nin üstüne çöktürülerek, 1945 yılına kadar 20 yıllık rezil bir istibdat çağı, millet ve memleket aleyhine bir avuç haydudun kesesini doldurmak için sürdürülmüştü (Tahir, 1992c: 287).

Kemal Tahir, dönem üzerine düşüncelerine *Kurt Kanunu* romanında yer vermiştir. Burada, Kara Kemal'in aklından geçirdiği düşünceler vasıtasıyla, Kemal Tahir'in erken Cumhuriyet dönemine dair düşüncelerini panoramik bir şekilde görebiliriz:

“Büyük bir utanç duyduğu halde, son yılın önemli olaylarını, art arda aklından geçirmeye başladı.

İlk önemli dedikodu, savaş sırasında halktan mal olarak toplanan olağanüstü vergiler yüzünden çıkmış, bunlar makbuz karşılığı, zaferden sonra parayla ödenmek şartıyla alınmıştı. "Ödenmeyecek. Ödense bile zamanı belirsiz" fısıltısı yayıldığı, bunun getirdiği güvensizlik ortamında bazı iktidar kodamanlarıyla ortaklarının, makbuzları yok pahasına topladıkları söyleniyordu. Arkadan Yunanistan'daki Türklerle yer değiştiren Rumların bıraktıkları gayrimenkul malların gene iktidar kodamanlarınca türlü yollardan haksız olarak bölüşüldüğü gürültüsü koptu. 1924 yılı başlarında, zaferden ancak bir yıl sonra bu mesele muhalifler tarafından Büyük Millet Meclisi'ne getirildi, gazetelerin manşetlerine çıktı. Derken savaş sonunda memleket i bırakıp kaçmış Ermeni zenginlerinden büyük rüşvetler alınarak, mallarını satabilmek için bunların gizlice geri gelmelerinin sağlandığı ileri sürüldü. Zonguldak mebusu Halil Bey'le Erzurum mebusu Rüştü Paşa bir takrir verip soruşturma açılmasını istediler. İçişleri Bakanı Ferit Bey'i suçladılar. Söylentilere göre yalnız bir tek işte kırk beş bin lira rüşvet alınmıştı. Rezilliğin ucu aynı zaman-da mebus olan avukat Necmeddin Molla'ya dayanıyor, onu da aşarak eski başvekillerden Fethi Bey'e bulaşıyordu. Gazetelerin yazdıklarına göre iktidar gücünü kullanarak çıkar sağlayanlar yalnız bunlardan ibaret değildi. Antep mebusu Kılıç Ali Bey'le Rize mebusu Rauf Bey'in ilişiginden de söz edilmeye başlanmıştı. (Kılıç Ali Bey'in İstiklal Mahkemesi üyesi olması söylentilere çok kötü anlamlar veriyordu). Ferit Bey İçişleri'nden çekildi. Kılıç Ali Bey, Rauf Bey'le birlikte, kendileri gibi mebus olan İleri gazetesi sahibi, başyazarı Celal Nuri Bey'i, gündüz ortası tabanca kabzasıyla gazete idarehanesinde bayılına kadar dövdüler, orada bulunan birkaç başka mebus önünde, kafasını birkaç yerden yarıdılar. 1925 yılının 13 Şubat'ında Doğu'da Şeyh Sait ayaklanması patladı. Bundan 12 gün sonra Başvekil Fethi Bey ana muhalefet partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Partisi'ne Şükrü Kaya Bey'i yollayarak partiyi kapatmalarını, yoksa kan döküleceğini bildirdiyse de, 6 gün sonra yerini İsmet Paşa'ya bırakarak çekilmek zorunda kaldı. Hemen "TAKRİRİ SÜKÜN" adlı bir kanun çıkarılıp gazetelerin kapatılmasına girişildi. Biri başkaldırma mntikasında olmak üzere iki İstiklal Mahkemesi kuruldu. Terakkiperver Cumhuriyet Partisi'nin İstanbul şubeleri basıldı. Şeyh Sait İsyanı 62 gün sürerek 15 Nisan 1925'te bastırılmıştı. Bundan bir buçuk ay sonra, muhalif partinin basılan şubelerinin kapatılmasına Ankara İstiklal Mahkemesi karar verdi, bu karar Vekiller Heyeti'nce onaylandı. Büyük gazetelerin başyazarları bu arada Elaziz'deki İstiklal Mahkemesi'ne gönderilmiş, gazeteleri geçici olarak kapatılmıştı. Ötekiler vartayı bu kadarla atlattılar ama Hüseyin Cahit beş yıl sürgün cezasına çarptırılıp Çorum'a gönderildi. Daha sonra, iktidar gazetelerinin "BÜYÜK İNKILAPLAR" adını taktıkları değişmeler sökün etti. Kastamonu'ya giden Gazi Paşa "Buna şapka derler" diyerek kafasına hasır şapkayı geçirdi. Yedi gün sonra "Memurlar şapka giyecek" emri çıktı. Bir ay sonra İstanbul'un ikinci seçmenleri, o zamana kadar "Vatan kurtaran aslan" olarak tanıtılan Kazım Karabekir, Rafet Paşalarla eski başbakanlardan Hamidiye kahramanı Rauf ve eski bakanlardan Adnan Beylerin mebusluktan çekilmelerini isteyen bir bildiri yayınladılar. Tam bir ay sonra, 30 Kasım 1925'te tekkelerle zaviyelerin kapatılması kararı çıktı. Aynı yılın Noel yortusuna rastlayan 26 Aralık'ta eski tarihin yerine İsa'nın doğumuyla başlayan frenk tarihi kabul edildi.

Bundan sonra kısa aralıklarla İsviçre Medeni Kanunu, İtalyan Ceza Kanunu yürürlüğe girdi. Böylece, 1826 yılında Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla gerçekten başlamış olan Batılılaşma gidişi olağan sonucuna ulaşmış oldu” (KK: 88-90).

Kemal Tahir *Kurt Kanunu* romanında ayrıca, hayata geçirilen uygulamalarda dış güçlerin baskısı olduğu düşüncesine de yer verir. Romanın bir yerinde Kara Kemal, İzmir İktisat Kongresi’nde Mustafa Kemal’in değındiğı konuları Emin Bey’e anlatır:

-[...] Yabancıların Lozan'da ekonomik kapitülasyonların değıl, asıl adli kapitülasyonların üstünde durduklarını... “Bütün kanunlarınız dinidir, biz bu dinsel kanunlarla muamele görmeye razı değıliz” diye direttiklerinden yakındı.

-Anlaşıyor, Medeni Kanun'un, Ceza Kanunu'nun, Borçlar Kanunu'nun, İcra İflas Kanunu'nun alelacele neden çevrilip alındığı?

-Evet... Daha kötüsü... Memleketin iktisat temeliyle ilgili hiçbir ana kanun gelmeden getirildi bunlar... Düpedüz, yabancılar için... (KK: 242-243)

Kemal Tahir'in yayınlanan notlarında, 12.1.1972 tarihinde, İstanbul Radyosu, Şiir ve Roman yayınında yapmış olduğu konuşmanın aslı vardır. Bu konuşmanın bir kısmında, yapılan kanun değışikliklerine ilişkin düşüncelerini de paylaşır. “Medeni kanun alınmadan önce biz barbar bir toplum muyduk?” diye sorar Kemal Tahir:

[..] 1923 altüstlüğünden sonra, yangından mal kaçırmak hızıyla yapılan çeviriler, düşüncesizce, bilgisizce takılan adlar, bazı deyimlerin yapılan aptalca çevirileridir. Bunlardan birkaç örnek: Medeni Kanun ve Medeni Nikah. Bu sözleri bugün hepimiz hayatımızda, üniversitelerimizde, mahkemelerimizde hiç düşünmeden bol bol kullanmaktayız. Oysa yakın tarihi bin yıla yaklaşan bir toplumda, herhangi bir kanun değışmesini böyle adlandırmak için insanların milli onurdan, tarih anlayışından, kişisel anlayıştan tamamiyle yoksun düşürülmüş olması gerekir. Medeni kanundan önce biz barbar bir toplum mu idik? Hiç mi kanunumuz yoktu. (Kipling, cangal'daki maymunlara kanunsuz millet der.) Varsa, kanunlarımız medeni mi değıldi? Buradaki “medeni” kelimesi hangi toplumlara göre kullanılmaktadır ve dünyada medeni ve medeniyet tek midir? Hele medeni nikah sözü, hepimizin yüzüne çarpılmak istenen en rezil bir hakaret sayılmak lazım gelir. Böyle bir hakareti kesinlikle hak etmemiş olan milletimiz, bunu kendisine reva gören düşüncesiz alçaklara uygulamadan bu yana gösterdiği yabancılıkla fazlasıyla iade etmiştir, etmektedir. (Buradaki en masum eşeklik, sivil kelimesini medeni karşılığıyla almak bilgisizliğinden gelmiş sayılabilir. Oysa buradaki sivil, “sivil sosyete'deki sivil'dir. Medeni nikah lafı ise, ondan önce bütün nikahlar barbar anlamı çıkarır ki böyle bir haltı hangi sefil serserinin işlediğı araştırılmalıdır (Tahir, 2016a: 91-92).

Kemal Tahir, bazı notlarında, kanun değışiminin geleneksel anlamda devlet ile toplum arasındaki “kalıtsal” ilişkiye ağır bir darbe indirdiğini ifade eder.

Kemal Tahir'in Cumhuriyet uygulamaları arasında üzerinde en çok durduğu konulardan birisi Halifeliğın kaldırılmasıdır. Kimi notlarında Halifeliğın kaldırılmasına dair ileri sürülen gerekçeleri eleştirirken, kimi notlarında da bununla Türkiye'nin “kaybettiklerini” ve yine Türkiye için muhtemel zararlarını konu eder. Halifeliğın

kaldırılmasına dair ortaya konan gerekçelerden biri olan “Halifecilik suçlaması” için şöyle diyor Kemal Tahir: “Aslında Halifecilik suçlaması, Anayasamızın temel dayanaklarına göre hiçbir kanun temeline dayanmaz. Çünkü Halifeliği ortadan kaldıran kanun, bu müessesenin Osmanoğullarından alınmasıyla, kendiliğinden Türk halkına, yani Büyük Millet Meclisi’ne geçtiğini yazmaktadır. Böylece Halifecilik bir bakıma anayasa haklarından biridir” (Notlar 13, s. 392). Diğer bir gerekçe olan, Halifeliğin I. Dünya Savaşı’nda cihat çağrısı yapmasına rağmen, bunun Müslüman halklar üzerinde etkide bulunmamış olmasına da şu şekilde karşı çıkar: “Halifeliğin kutsal savaş açmasının dünya İslamları üzerinde -1914 Dünya Savaşı’nda- hiçbir etki yapmaması, onun müessese olarak ortadan kaldırılmasını haklı çıkarmaz. Eğer bütün müesseseler böyle ilk yenilgilerde ortadan kaldırılmak gerekse, Balkan Savaşı’nda, rezilce yenilen Türk ordusunun kumandanlarıyla birlikte ortadan kaldırılması, vatandan sürülmesi gerekirdi. Oysa, aynı ordu iki yıl sonra, yedi düvele dört yıl arslan gibi döğüşmüş, hatta sonraki Kurtuluş Zaferi’ni de (!), aynı ordunun kodaman subayları kumandasında kazanmıştır” (Tahir, 1992c: 271-272). Halifeliğin kaldırılması ile laiklik prensibi arasındaki ilişkiye ise şöyle değinir: “Batılılardan daha laik olamayacağımıza ve tarihteki serüveni Halife’likten daha parlak sayılamayacağına göre, heriflerin Papalığı ortadan kaldırmayı akıllarından geçirmedikleri halde, hele de Fener Patrikliğini yerinde bırakarak Halife’liği ortadan kaldırmaya çabalayışımız, akıl alır aptallıklardan –hatta ihanetlerden– değildir. Tarih içinde uzun gayretlerle kurulup geliştirilmiş hiçbir müessese, kendisi kendiliğinden ortadan kalkmadıkça, sahipleri olduklarını iddia edenler tarafından, düşmanlarının işlerini kolaylaştırmak için ortadan kaldırılmazlar. Eğer böyle bir durum karşısında bulunursak, bir ihanet karşısındayız demektir” (Tahir, 1992c: 272).

Kemal Tahir, Halifelik müessesesini temsil vasfına sahip olması durumunda, Türkiye’nin hem Doğulu Müslüman toplumların desteğini alabileceğini hem de onların rehberi konumuna yükselebileceğini düşünür. 1972 tarihli bir notunda şöyle diyor:

Halifelik müessesesi olarak

- Dünya üzerinde bugün (1972’de) 600 milyon Müslüman bulunduğu söyleniyor. Bunların tabii lideri olan Halife’ye onda biri bağlansa, kendi nüfusumuzdan başka 56 milyon insan bizi manevi bakımdan olsun desteklemekte bulunacaktı.

- Fenerbahçe Kulübü taraftarlarından daha mı önemli değil? (Tahir, 1992c: 271).

Halifelik müessesinin ortadan kaldırılmasıyla Türkiye'nin Müslüman toplumların muhtemel desteğini kaybetmiş olması bir yana, Kemal Tahir için bunun yarattığı belki de en önemli sorun, ilerleyen süreçte Müslümanlığın da “Osmanlılığa karşı” kullanılabilmesini mümkün kılmış olmasıdır (Tahir, 1993a: 146).

Kemal Tahir, harf değişimi, sadeleştirme/öztürkçe hareketi ya da genel olarak Dil devrimi konusuna da benzer şekilde yaklaşır. Uygulamanın gerekçeleriyle hesaplaşır, kayıp ve sakıncalarının muhasebesini yapar. Öncelikle, Kemal Tahir'in söz konusu uygulamaları nasıl anlamlandırdığına bakalım: Kemal Tahir'e göre, “Türkleri” Osmanlı tasallutundan kurtarmaya girişenler, şimdi de Türkçeyi Osmanlı'dan “kurtaracaklardır”:

Tarihçilerimiz ve hele uydurma devrimbaz fikir (!) adamlarımız, palavraları günlük gazeteleri aşamayan çeşitli rütbeden ve makamdan aydınlarımız (!) pek açıkça olmasa da yazılarının temelinde şöyle bir inanca dayanarak kalem oynatmaktadırlar. Sanki Türkten başka bir Osmanlı milleti varmış, Anadolu Türklüğü bu Osmanlı milletinin sömürge kölesi olarak yaşamış birtakım kurtarıcılar türeyip bunlar Türk milletini bu kölelikten yani Osmanlı milletinin çizmesi altından Anadolu Türklüğünü kurtarmışlar.

İçeriye ve dışarıya karşı kazanılan kurtuluş savaşları, 1920'lerden sonra yoktan var edilen istiklaller hep bu inanca dayanarak ileri sürülmektedir. Tarihimiz böyle yürütülmek istenirken dilimiz de bundan dışarıda tutulamazdı. Bu sebeple (Osmanlı dili, yabancı bir dildir, Türkçe tekkelerde çoğu burnunu silmekten aciz, hazır yiyci, miskin dervişlerin bir de esrarkeş sazıcıların sayesinde yaşayabilmiştir. Hem de saraya mahsus yabancı bir dilin sultasında bu böyle olmuştur. Şimdi birtakım kurtarıcılar bu duruma karşı saldırıya geçerek Türkçeyi, Osmanlıcadan kurtaracaklardır) (Tahir, 2016c: 289).

Kemal Tahir, söz konusu olan şeyi, “Türkçülük konusunda olduğu gibi, genellikle Garp Türklüğü tarihi konusunda da Konya Selçuklularından 1923 Cumhuriyeti'ne atlayıvermek, birkaç halk şairine, birkaç tekke nefesine inanmak gibi garip bir eğilim” diye niteleyerek, bu eğilim içinde “debelenildiğinden” yakınır (Tahir, 2016c: 288). “Karamanoğlu denilen eşkıya bozuntusu, dergahta, bargahta bundan böyle Türkçe konuşulsun demekle Türkçe konuşulur mu? Meseleyi bu kadar sığdan almak, ancak kara cahillikle mümkün olur” (Tahir, 2016c: 295) der. “Anadolu'nun Türkleşmesi” konusunda Osmanlı'nın yerini bir notunda şöyle açıklar:

Tarihle uğraşanlarımız, “Anadolu'nun Türkleşmesi” diye bir söz kullanırlar. Bu Türkleşme sözü, çoğu Türkleşme başlangıcını hemen aşır günümüz Türkleşmeciliğine gelir katılır.

Anadolu'nun Türklerle karşılaşması bin yılı aşmaktadır. Fakat Anadolu Selçukluları resmi dil olarak Acemce'yi kullandıkları için Anadolu'nun resmen Türkleşmesi aslında Osmanlılıkla başlar. Osmanlılık su katılmamış bir Türk imparatorluğu olduğuna göre Anadolu'nun Türklüğe açılması tarihsel gelişim olarak Osmanlılığa açılmasıdır. Yani Anadolu'nun Türkleşmesi tarihsel olaylara göre Osmanlılığı hazırlamış, Anadolu Türklüğü dünyanın en büyük

imparatorluklarından biri olan Osmanlılık için Osmanlılıkla beraber gelişmiştir. (Nitekim bugünkü Anadolu insanı, bu gelişmenin örneğidir.) Garp Türklüğünün insan tipi olarak Osmanlılık içinde gelişmesi elbette Garp Türkçesinin de Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi dili olarak Türkçe'nin bu birikimle geliştiği gerçeğine bağlıdır (Tahir, 2016b: 287).

Bu nedenle, mevcut dilin değişimine yönelik uygulamaları meşrulaştırmaya yarayan iddialara karşı çıkar. “Osmanlıca” Arapça, Acemce ve Türkçe'nin sentezinden ortaya çıkmış başka bir dildir” iddiası bunlardan biridir. Kemal Tahir'e göre bu “üç dilin ya da beş dilin birleşmesinden bir dil meydana geldiği iddiası, yıllar boyu çeşitli nesillerin büyük gayretleriyle işlenip geliştirilmiş, güçlendirilip zenginleştirilmiş Garp Türkçesini her nedense bir kabile ağzıyla değiştirmek isteyen kara cahillerin ileri sürdükleri bilim dışı bir uydurmadır” (Tahir, 2016c: 277).

Bu sözlerden anlaşılacağı üzere Kemal Tahir bu iddiayı her şeyden dil bilimine aykırı olduğunu söyler. “Böyle bir şeyi mümkün saymak diyor Kemal Tahir, iki veya üç kaideli, ayrı kelime hazineli bir dil olabileceğini kabul etmek demek olur ki imkansız ileri sürmektir” (Tahir, 2016c: 286). Ona göre,

Dilde, çeşitli dillerden meydana gelmiş yeni bir dil bilimsel olarak mümkün değildir. Diller birbirleriyle ilinti kurarlar, birbirlerini etkilerler, birbirlerinin kelime ve deyimler hazinelerini zenginleştirirler. Fakat bunu, temel yasalarını, cümle kurma yasalarını -ki aslında anlaşmayı kolaylaştırma güçleridir bu- sağlam tutarak yaparlar. Dil biliminin ilk kanunu budur. Buna kanuna göre Osmanlı Türkçesi, Garp Türkçesi ya da Anadolu Türkçesi üç dilden meydana gelmemiştir. Cümle kuruluş kanunlarını sınıksız muhafaza eden Garp Türkçesinin gelişmiş biçimidir. Bu gerçeği değiştirmeye, toplumumuzu bu gerçekte yanıltmaya hiçbir kalabalığın ya da despotluğun hiçbir devrim veya ilericilik numarasıyla gücü yetmez. Büyük diller, toplumların tarih içinde birleşik kullanışları ve çalışmalarlarıyla meydana gelmiş hiçbir başka güce dayanmaz canlı müesseselerdir, bu sebeple hiçkimsenin ya da kimselerin keyfiyle gelişme yollarından saptırılmazlar. Yaşayan büyük diller medeniyetin çürütülmez tanığıdır. Çünkü diller devrim mevrin ve politik değişim filan tanımazlar. Onların tanıdıkları ve baş eğdikleri tek güç vardır, kendi varlıklarının tek anlamı olan toplum veya topluluklar arasındaki anlaşmayı yaşadıkça daha kolaylaştırmak görevi...” (Tahir, 2016c: 278).

Kemal Tahir'e göre, okuma yazmayı kolaylaştırmak için latin harflerinin alınması okuma yazma oranını artırmadığı gibi, yeni kuşakları Osmanlı mirasından koparmıştır. Üstelik teknik gelişmenin alfabe değişimiyle ilgisi olmadığını Japonya örneği üzerinden göstererek, bunu aydınların ısrarla görmezden geldiklerini belirtmektedir. Diğer yandan dilin sadeleştirilmesi uygulamasında Arapça ve Acemcenin toptan reddedilmesinin eğitim konusunda dahi önemli sorunlar yarattığı kanaatindedir: “Arapça ve Acemce'yi (Arap ve Acem kültürünü) toptan gericilikle suçlamak bize karşı uygulanan en alçakça düşmanlık planıdır. Biz eğer doğuya karşı tarihsel ödevimizi batılaşmaya beraber yürütmek izanını ve namusunu gösterebilseydik,

bugün içinde debelendiğimiz eğitim kargaşalığına hiç düşmezdik. Çünkü eğitimde yabancı dünya görüşlerinin yerine kendi özel, milli, kurtarıcı dünya görüşümüzü koymuş olurduk. Uyamayacağımız, uysak da aralıksız zarar edeceğimiz yabancı kültürden kurtulacaktık, orijinal ve işe yarar kültürümüzle en başta batıların düşmanlığı ile ister istemez, saygılarını da görecektik. Eğitimini yabancı kalıplara dayamış maymun toplumların yabancılardan görecekları muamele ise, onların ardından gitmeye çabalasak bile, ancak aşağılanmak, hakir görünmektir” (Tahir, 1992b: 220).

Kemal Tahir için, dil bahsinde hayata geçirilen bütün uygulamalar, yukarıdaki iktibasta zikrettiği toplumumuzda “topluluklar arasındaki anlaşmayı” zorlaştırmaktan başka bir işe yaramamıştır (1969: 58). Onun öztürkçe ve dilde sadeleştirme hareketlerinde eleştiriler arasında en önemlilerinden birisi de budur. Bu, aynı zamanda onun resmi ideoloji eleştirilerinin bir başka önemli boyutunu meydana getirir: “Anadolu’nun Türkleşmesi sözünün gerçek anlamının, Anadolu’nun Osmanlılaşması demek olduğunu, bütün birikimlerin bu oluşu hazırladığını düşünmemek demek, 700 yıllık Osmanlı dönemini tarihte yok sayarak, Osmanlı yıkıcılarının kendi ihanetlerini ört bas etmek için sarıldıkları Türkçülüğü, -Alman Türkçülüğünü- dilde sadeleşmeyi tarihi gerçeğin yerine koymak çabalaması sahteciliğini yutmak demektir” (Tahir, 2016c: 267)

Kemal Tahir, toplumumuzun imparatorluk bakiyesi, çok etnili bir toplum olduğunu belirterek, öztürkçe ve dilde sadeleştirme hareketlerini de motive eden, resmi ideolojinin etnisite vurgulu bir “Türklük” muhtevası meydana getirmeye çalışmasını sert şekilde eleştirir. Anadolu’nun Türkleşmesi bahsinde dikkatleri “Osmanlılık” tecrübesine çekmek istemesinin en önemli nedeni budur. Sosyolojik kavramlarla ifade etmek gerekirse, Kemal Tahir için Cumhuriyet’in “toplum projesinin” resmi ideolojisi, Osmanlılık tecrübesinden uzaklaşarak hem geleneksel devlet/toplum ilişkisinin ters yüz etmiş hem de “etnisite vurgulu milliyetçiliği devletin temeli haline getirmiştir. Bu nedenle kültürel ve etnik bakımdan çoğul bir yapıya sahip olan toplumun iç bütünlüğü açısından aslında birleştirici olması gerekirken “parçalayıcı” olmuştur.

4.3.3. Resmi İdeoloji ve Resmi Solun Eleştirisi

Kemal Tahir, ülkemizin sol düşünce tarihinde resmî ideolojiyi ya da Kemalizm'i kapsamlı şekilde eleştiriye açan belki de ilk birkaç entelektüelden biridir. Kemal Tahir'in eleştirileri, sağ'ın belli bir kesiminde daima ilgiyle karşılanmıştır. Son tahlilde “dine” değil “devlet”e vurgu yaptığı gerekçesiyle diğer bir kesim ise, onun düşünceleri için “klasik bir Milli Demokratik Devrimci'den ayrı duramayacak” nitelemesinde bulunmakta bir beis görmez (Yıldırım 2017: 80). Solda ise durum tam tersidir; “ortodoks” sol için “mürted” “liberal” sol için “milliyetçi”dir Kemal Tahir. Yani sağda “solculukla”, solda “sağcılıkla” suçlanmaktadır.

Kemal Tahir'in “milliyetçiliği” iddiası, kaynağını büyük ölçüde Murat Belge'de bulur. Belge'nin *Edebiyat Üstüne Yazılar* (1994) kitabında da yer alan, Kemal Tahir üzerine 1980 tarihli bir metninde Kemal Tahir hakkında -neredeyse bir “paradigma” haline gelmiş olan- şu değerlendirmelerde bulunuyor:

Kemal Tahir, herkesin olumlu karşılayabileceği bir noktadan işe başlamıştı: Türkiye tarihinin özgüllüğünü görmüş, bunun kökenlerini araştırıyordu. Gerçekten de Türkiye tarihi, Batı Avrupa toplumlarının tarihini açıklamak için kurulmuş kavramlara kolay kolay uymaz. Ancak bu özgüllük araştırması, bir özgünlük gösterisine dönüştü Kemal Tahir'de (“spesifik”/“orijinal” farkı). Neredeyse, doğru bir tesbit yapmaktan çok aykırı ve çarpıcı tesbit yapmaya çalışırcasına, işe başlarken seçtiği teorinin temel öncüllerini de sonunda bir kenara itti. Türkiye toplumunun özgüllüğünün araştırılması, “Türk devletinin” yüceltilmesine yol açtı. Oysa bir Asya üretim tarzı modelinin, Kemal Tahir'in vardığı “kerim devlet” sonucunu işaret eden hiçbir özelliği yoktur. Üstelik, bu “kerim devlet”; ideolojisi, zamanla, “bize özgü” diye tanımlanan her şeyin sovenizminin yapılmasıyla sonuçlandı. Burada Kemal Tahir'in bir yapının nesnel analizinde, bir ahlak ideolojisine kaydığını görüyoruz. Bu noktaya gelinceye kadar başvurduğu, olduğunu iddia ettiği nesnel belirleyicilerin gerçekten var olduğunu varsaysak bile, bundan çıkacak sonuç “bizim insanlarımızın” iyiliği ve “başka insanların” kötülüğü olmamalıydı. Çünkü sorun bu şekilde tepetaklak edilince, kaçınılmaz bir şekilde ulusallık eksenine kaydırılıyor ve bir şeyin bizim açımızdan “ulusal” olması baştaçı edilmesine gerekçe yapılabiliyordu. Tarihi maddecilikten ödünç alınma terimlerle milliyetçilik yapılması, belki bazı sağcıları sevindirir, ama ortaya çıkan şey ancak bir ucube olabilir (Belge 1994: 176-177).

Belge'in bu değerlendirmeleri, öylesine genel geçer bir nitelik kazanmıştır ki, düşüncelerinin niteliği hakkında bir değerlendirmede bulunmak gerektiğinde, Kemal Tahir'i “İslamsız Osmanlı cephesinde” olduğu için eleştiren bir metinde bile tercihler arasında ilk sıradadır (Yıldırım 2017: 62). Türkiye tarihinin Batı Avrupa toplumlarının tarihini açıklamak için kurulmuş kavramlarla, yani klasik/ortodoks Marksist teoriye ait kavramlarla açıklanamayacağını 1980 yılında vurgulayan bu metin, aynı şeyi romanları

vasıtasıyla 1960'ların ikinci yarısından itibaren vurgulamaya çalışan Kemal Tahir'i eleştirir. Bunu yaparken de "ironik" bir şekilde, söz konusu eleştirinin merkezine, Kemal Tahir'in toplumu açıklamakta ortodoks Marksizm yerine seçtiği teorinin, yani ATÜT'ün, "temel öncüllerini bir kenara itmesini" koyar. Bu temel öncüller (genel kölelik, durgunluk, despotizm, talan vs) bir kenara itildiği için de onun düşünceleri "nesnel" olmaktan çıkar; olsa olsa "şovenist bir ahlak ideolojisi" olabilir. "Kerim Devlet" nesnel değildir; çünkü Marx'ın söylemediği bir şeydir.

Konteksti içinde düşünecek olursak, "bizim insanlarımızın iyiliği"ni dile getirdiği sırada, gerek resmi ideolojide gerek sol ideolojide o zamana kadar ve o zaman içinde, sadece "başka insanların iyiliği", "bizim insanlarımızın kötülüğü" söz konu edilmiştir demek abartı olmayacaktır. Kemal Tahir düşüncesinin kontekstinde bir ölçüde yer vermiş olduğumuz bu konuya, Arslan'ın sözleri vasıtasıyla yeniden değinebiliriz: O, bunu "beyaz elitler" kavramıyla açıklar. "[..] Beyaz elitler için otantik halk evrime uğramamış, bakıma ve adam edilmeye muhtaç, pasaklı, cahil Pavlov'un köpeği kadar hayvan, insanlığın evriminin "maymun" (çok güçlü bir çevreci ve teknoloji karşıtı damarım olduğu için bütün maymunlardan özür diliyorum) aşamasında kalmış "insanımsı" varlıklardan oluşuyordu. Beyaz elitler için "otantik halk" en iyi durumda "Feodal"di. "Feodal", gelişmemiş, az gelişmiş, kiro zonta, maganda" (2009: 17).

Kemal Tahir, "Batılılık ve Kemalizm" başlıklı notunda şöyle der: "Bunca yıl batılı olmaya çabaladık, sonunda bizi batılılar, geri kalmış toplum, üçüncü dünya diye, baldırı çıplak Afrika barbarları arasına katmaya kalktılar. Ordularla yapamadıklarını, Amerikan sadakası boş laflarla yapmaya yeltendiler. Az kaldı ki, tatlı su sosyalistlerinin yordakçılığı ile buna inanalım" (Tahir, 1992b: 165). Bu sözler, Kemal Tahir'in Kemalizm eleştirilerinin görmezden gelinmesini ya da onun düşüncelerinin "milliyetçilikle" ya da başka birtakım etiketlerle itham edilmesini de açıklamaktadır. Kayalı'nın belirttiği gibi, başta Kemalizm eleştirisi olmak üzere, 1990'lı yıllar itibariyle "popüler" tartışmalarda söylenen birçok şeyi 1960'lı yıllarda söylemesinin, solda bir "Kemal Tahir kompleksi yaratmış" olduğu muhakkaksa da Kemal Tahir'i "solun gözündeki kıymık" haline getiren şey, ondaki resmi ideolojinin eleştirisinin, aynı zamanda "resmi" ve "ortodoks" solun da eleştirisi olmasıdır.

Kemal Tahir çok net bir şekilde şöyle der: “Hem batılaşmacı olmak hem de anti emperyalist olmak mümkün değildir. Bunu tersini savunanlar, insanları aldatmak istemiyorlarsa kendilerini aldatıyorlar” (Tahir, 1992b: 43). Kemal Tahir’e göre Kemalizm anti-emperyalist bir ideoloji olmadığından hem Kemalist hem anti-emperyalist olmak imkansızdır. Dolayısıyla ona göre hem Kemalist hem anti-emperyalist olmak nasıl mümkün değilse, hem Kemalist hem sosyalist olmak da mümkün değildir. Kemal Tahir’in bu husustaki görüşleri son derece kati olduğundan, sol/Kemalist entelektüel ortodoksiye dönük eleştirileri de bir o kadar serttir: “Bunlar, batı uygarlığı ile bu uygarlığı meydana getiren temel namussuzluğu -sömürüyü- hiçbir zaman yan yana getiremezler. Bunların aslında sömürüden -namussuzluktan- haberleri de yoktur. Bunlar, batı uygarlığının temelinde var olan, kendisini meydana getiren namussuzluktan tamamiyle ayrı düşünürler. Onu, bu namussuz temelden koparılınca yaşayabilir sanırlar. Oysa, batı uygarlığının varlığı bu temel namussuzluğa bağlıdır. Ondan kopmak uygarlık dediğimiz rezilin ölümü demektir” (Tahir, 1992b: 232); “Bunlar Batılaşmayı, Batıyla beraber olmayı, Batıya yamanmayı hüner sayarlar. Kurtuluş demiyorum, çünkü kurtuluş bunların umurunda değildir. Peki, nedir bakalım bu Batıcılık? Nereden çıkmadır? Böyle sorarsanız derler ki, “İmparatorluk batıyordu, Batılaşmaya sarıldık!” Kurtuldu mu imparatorluk? İmparatorluk kurtulmadı ama biz kurtulduk!...” (Tahir, 1992b: 109); “Koca bir dünya imparatorluğunu içerden çalışarak batırmış ya da batırmayı hazırlamış tereslerin batılaşmacılığı, bir kurtarıcı yol olarak (fikir olarak) seçip alabileceklerini mümkün saymak düpedüz aptallıktır. Aptallık değilse bu namussuz vatan satıcılığının kerhaneci bahşişinden pay ummaktır” (Tahir, 1992d: 168); “Batılaşmacılar batılılara ırzlarına kadar her şeylerini vermekle kalmamışlar, bir toplumun ırzı olan tarihi bile bağışlamaya yeltenmişlerdir. Vatanperver görünmeye çabalamaları, vatan hainlerinin cinayetlerini örtmeye çabalamasından başka bir şey değildir. (Burada batılaşmacı sosyalistlerin durumu da değişik olmamıştır” (Tahir, 1992b: 210). Kemal Tahir’in Batılaşmacılık eleştirisi, eleştiri hedefine siyasi skalanın sadece sağındaki ya da solundaki olan ideolojileri koymaz. Bir notunda bunu, Batılaşmacılığı bir “tren kazasına” benzeterek şöyle belirtir:

-Batılaşmacı olmak, (Batılaşmadan yana olmak, hele bizim şimdiye kadar uygulayageldiğimiz batılaşmacılıktan yana olmak) en hafif, en acıklı anlamıyla milli şuurdan, milli onurdan yoksun olmak demektir.

-Batılasmacı olmak, kendi vatanına, kendi milletine, daha acıklısı, bizzat kendi kendine karşı olmak demektir. Bunun hiçbir özrü, hiçbir tevili de yoktur.

-Batılasmacılık sağdan da olsa soldan da olsa hiç fark etmez! Batılasmacılık bir tren kazasıdır, tren kazalarında vagonların sağa ya da sola devrilmelerinin, rayda çıkma bakımından hiçbir önemi olamaz.

-Solcu batılasmacıların solculuğu, sağcı batılasmacıların sağcılığı kadar uydurmadır, yutturmacadır. Gerçek sağcı gibi, gerçek solcu da bizim batılasmacılık tarihi karşısında en önce batılasmacılıktan yakasını kurtarmadıkça sağcı, solcu olamaz. Ancak hain değilse, kendini aldatıyor demektir.

-Hem bizde uygulandığı biçimde batılasmacı hem sol olduğunu sanmak eğer şuurlu hainlikten gelmiyorsa, kendini aldatmaktan gelir. Kendilerini gerçeklere karşı uzun boylu aldatanlarsa, ancak ruh hastaları, sinir hastalarıdır. Türk solunun çoğunlukla sarsaklar, yarı deliler, erken bunamışlar, çeşitli manyaklar, zaman zaman homoseksüellere uğrak olması büsbütün rastlantı değildir. Batılasmacı ortamında sola ayrılan yerin özelliklerindedir. [...] (Tahir, 1992b: 221).

Kemal Tahir'in 1960'lı yıllarda kalkınma planlamalarının ya da çağdaşlaşmanın ilkesi ve stratejisi olmak bakımından Kemalizm eleştirilerini, ayrıca ele alabiliriz. Önceki bölümlerde belirtmeye çalışıldığı üzere, 1960'lı yılların sosyalist hareketlerinde, "kalkınmanın" mottosu halini alan "muasır medeniyetler seviyesine yükselmek", kalkınmaya dönük uygulamalara, çok partili hayat ile kesintiye uğradığı düşünülen Cumhuriyet'in tek dönemi uygulamalarını hayata geçirip geliştirmek gibi bir muhteva kazandırmıştır. Kemal Tahir ise, notlarında çoğu zaman eleştirdiği "gericilik-ilericilik" kavramlarına rağmen, "ilericilik" adına Cumhuriyet'in kuruluş dönemine angaje olunmasını eleştirir: "Kemalistlik apaçık gericiliktir. Hele Türkiye'de 1971'lerde bundan daha geriye düşmek artık mümkün değildir" (Tahir, 1992c: 276).

Kemal Tahir'in eleştirilerini, bu eleştirilere belki de en iyi "model" teşkil eden *Yön Hareketi* üzerinde somutlaştıralım. Öncelikle Kemal Tahir'in, bu dönemde "sol Kemalizm" in paradigmatic metni olan Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni* ile birlikte, yakın tarihin belli başlı kitaplarının niteliği hakkında ne düşündüğünü aktaralım. Kemal Tahir, bunu "belgesel roman" kavramıyla açıklar. Ona göre bunun kökleri Osmanlı'ya kadar gider: "Bizde belgesel romanın tarihi belki de Batı'dan daha eski, daha derinlerdedir. Çok ırağa gitmek gerekmez, Abdülhamit baskısından kurtulduğunu zanneden bütün sersem Osmanlı aydınları, kalemlere sarılarak kitaplar yazmışlardır. Bunların hepsi de belgesel romanlardır. Belgeseldirler çünkü, başlarından geçen tarihsel olayları anlatırlar, romandırırlar, çünkü yüzlerine gözlerine bulaştırdıkları gerçekleri saklamaya çabalarlar. Sakladıkları noktalar hemen her zaman Batılasmadan bu yana, aydınlarımızın yüzde doksan çoğunluğuyla, bilir bilmez, paralı parasız, gâvur ajanlığı yapmış oldukları noktalardır. Bu kitapların başında Süleyman Paşa'nın *Vekaik-i*

Hakayık'ı daha sonra Mithat Paşanın iki ciltlik hatıraları, Kâmil Paşanın, Şeyhülislâm Cemalettin Efendinin Şapur Çelebi Küçük Sait Paşanın, daha sonra Cemal Paşanın, Talât Paşanın, Niyazi Bey'in hatıraları gelir. Ahmet Refik denilen zavallı sarhoşun yazdığı bütün tarih kitapları belgesel romanlardır” (Tahir, 2016a: 280-281). Kemal Tahir, belgesel roman geleneğinin Cumhuriyet'in kuruluşuyla itibariyle de sürdüğünü söyler. Örneğin *Nutuk*, bunlardan biridir:

Bu belgesel roman türü Cumhuriyette 1927'de, Mustafa Kemal'in Halk Partisi Kurultayında okumak için yazdığı büyük (!) hakikaten büyük nutukla başlar. Bu nutuk yenilip yere serilmiş muhalifleri bir kere de çiğnemek için düzenlenmiş, gayet kaba bir politika belgesel romanıdır. Bundan sonra bu belgesel romana karşı düzülen karşı belgesel romanlar sıra sıra boy gösterir, sözgelimi Rıza Nur'un hatıraları, Kâzım Karabekir'in hatıraları, Rauf Bey'in hatıraları, Halide Edip Hanımın hatıraları hep birer belgesel roman niteliğindedir. Belgelere, hiç değil olaylara dayanır görünürlerse de asıl çabalamaları temeldeki büyük gerçeği örtbas etmektir. Bu sebeple uydurma roman yönleri ağır basar. Karşılıklı söğüşmelere rağmen okurlar, gerçeği bir türlü bulamazlar, büsbütün karanlığa düşerler. Bu belgesel roman türünün en son, en ciddi iki örneği Celal Bayar'ın hatıralarıyla, İsmet İnönü'nün hatıralarıdır. İkisi de milletimiz tarafından mensup oldukları uydurma belgesel roman türünün lâıyk olduğu akıbetten kurtulamamışlar, satılmamışlardır. (Tahir, 2016a: 281)

Kemal Tahir, Şevket Süreyya Aydemir ve Doğan Avcıoğlu'nun çalışmalarını ise geleneğin “şaheserlerinin” başına koyar:

Belge yönlerinden roman yönleri daha ağır basan, bu yüzden ancak pek bilgisiz, beyni pek yıkanmış birkaç bin kişiyi büsbütün şaşkına çeviren belgesel roman şaheserlerinin başında, Birinci Adam, İkinci Adam, Üçüncü Adam, Üçbuçukuncu adam ölçüleriyle meydana çıkmış Şevket Süreyya'nın marifetleriyle, zinde kuvvetleri enayi belleyerek kaleme alınmış Doğan Avcıoğlu'nun *Türkiye'nin Düzeni*, Devrim üzerine belgesel romanların başa geçişlerindedir.

Bunların iyice arkasından birtakım dişili erkekli () asistanların toplumumuz üzerine çalاکalem çizitirdikleri başı sonunu tutmaz belgesel romanları gelir. Aslında bunların hepsi birkaç yaşlı profesörün birkaç kitap ve makalesine dayandıkları için roman türüne bile girmezler, bunlar düpedüz masal türünde yazılmış maskaralıklardır (Tahir, 2016a: 281).

Kemal Tahir, *Notlar* külliyatının on dördüncü cildi olan *Kitap Notları*'nda Avcıoğlu'nun söz konusu kitabındaki çözümlemelerin ayrıntılı bir kritiğini yapmıştır. Burada bu ayrıntılara girmek yerine Avcıoğlu'nun, kalkınma ve devrim “stratejisi” üzerine söylediklerine dair Kemal Tahir yorumunu aktaralım:

1960-1970 yıllarında hem bozuk düzenden söz edeceksin, hem de, bu bozuk düzenin düzelme çaresinin Kemalizm'de olduğunu yutturmaya çalışacaksın. Bunu önce bütün orduyu önüne alarak yutturmanın mümkün olduğunu umacaksın, kendin gibi birkaç alığı da ardına katarak zinde kuvvetler yalanıyla meydana çıkacaksın, sonra ordunun zinde kuvvetler diye yekpare olmadığını ensende boza pişirerek sana anlatacaklar, çadırı biraz daha aşağıya kurarak albayları aldanırlar sanacaksın, sökmeyince kığın kığın gerileyerek yedek subaylara kadar düşüceksin.

Bütün bunları yazınca da, belgesel romanın en sefili yazmış olduğunu gene de fark etmeyeceksin (Tahir, 2016a: 280).

Kemal Tahir, 27 Mayıs darbesinden sonrasında gelişen atmosfer için de “27 Mayıs olayından sonra yazılmış hatıraların hepsi, tarihsel gerçekleri örtbas etmek için uydurulmuş belgesel romanlar değilse, bu hatıraları yazarların olayların gerçekleriyle uzaktan yakından hiçbir ilintileri olmadığını, eğer doğrudan doğruya ilgileri varsa ve gerçekleri bilerek saklamıyorlarsa, karıştıkları işlerin gerçeklerinden katiiyen haberdar olmadan bu olayları yaşamış olduklarının belgeleridir. Bunlar gibi D. Parti ve Yassıda olayları gibi Menderes ve arkadaşlarının asılma olayları etrafında yazılmış olanlar da belgesel roman değerini aşamaz. Burada da bilinen gerçekleri korkudan veya bir çıkar umarak saklamak söz konusu değilse insanoğlunun ibretle inceleyeceği derin bir idrâksizlik vardır” (Tahir, 2016a: 282) demektedir. Burada, kısaca bir parantez açıp Kemal Tahir’in Demokrat Parti’nin iktidar gelmesini, 27 Mayıs’ı ve ondan sonraki süreci nasıl anlamlandırdığı üzerinde de duralım.

Kemal Tahir, DP’nin iktidara gelmesini halkın “kırbaçlı” devletten “kerim devlet” anlayışına dönülmesini istemesi, özlemesi olarak yorumlar. Daha önce aktarmış olduğumuz üzere, 1908 tarihinden itibaren devletin klasik üçlü dengesinin bozulduğu kanaatindedir. Ona göre asker ve aydının ikili yönetimiyle süren denge 1950’li yılına kadar böyle sürmüştür. “1950’de sivil idare kendi devlet başkanını seçip Padişah’ın yerine yerleştirence, Osmanlılığa mahsus üçlü idare gene meydana çıkmıştır”

Bu üçlü idare bilinen nedenlerle, askerinin alışkanlığı ve dış düşman dürtüşmeleriyle ancak 10 yıl sürebilmiş, 1960’da bir garip ihtilal numarasıyla yeniden 1908’lere dönmüştür. Bu dönüşte Türk aydınlarını aldatan durum, Halk Partisi’nin temsil ettiği kadarıyla bürokrasinin ve ulemayı temsil eden bir kısım üniversite hocası madrabazların, bu ihtilal numarasıyla beraber olmaları ve bu beraberlikle seçmenlerden bir kısmını, en az yüzde otuzunu arkalarından sürüklemeleridir. Ne çare ki, oy ile yapılmış gibi görülen sahte ihtilal, aslında memleketi daha serbest (daha bağımsız ve daha özgür) bir döneme götürecektir, çifte idareciliğin olağan sonucu baskı sistemine sürüklemiştir. Hem gizli oy açık sayım sistemiyle parlamentoculuk oyunu sürecektir hem de baskı rejimi yürütülecek, bunun imkânını tarih içinde şimdiye kadar hiçbir dâhi düzenbaz bulamadığı gibi, insanlığın sonuna kadar da hiçbir madrabaz da bulamayacaktır. Bu nedenle 1960 yılı sonrası tutulan reformlar, ilerilikler, özgürlükler martavalları, birkaç ayda fiyasko vermiştir. 1971’de yeniden denenmek isteyen bu iş ise, bu kez yanında Halk Partisi’nin temsil ettiği bürokrasi ile taraftarları da bulamadığı için büsbütün açığa düşmüştür. Burada İsmet Paşanın 1960 önceleri yaptığı numaralara, 1971’de yeniden girişmesi de artık fayda vermemiştir, bizzat kendi partisine bile bunları yutturamadığı için, önce partisinden atılmış, sonra da yakın tarihte büyük zorluklar ve fedakârlıklarla peydahladığı devlet adamlığı örtüsünü de rüzgâra kaptırarak orta yerde dal (...) kalmıştır (Tahir, 1992a: 472-473).

Aslında Kemal Tahir'in toplum gerçeklerine tekabül etmediği için DP iktidarı döneminde yürütülen politikalara ilişkin görüşleri genel itibariyle eleştireldir. "Her mahalleye bir milyoner" politikasını burjuva yetiştirmek tasarısının bir parçası sayar. Fakat 27 Mayıs'ı kontekstindeki genel eğilimlerden farklı bir şekilde yorumlar. Ona göre, Cumhuriyet'in kuruluşundan, hatta daha eski dönemlerden bu yana devlet, Batılı emperyalist devletler tarafından ağır bir baskı altında tutulduğundan, 27 Mayıs olayının da dış güçler tarafından meydana getirildiğini düşünür. Bir notunda şöyle diyor:

-Kuvay-ı Milliye döneminde olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde de emperyalistlerin içerdeki gizli-açık örgütleriyle hiçbir mücadeleye girilmemiş, tersine milletine karşı Türk iktidarları bu örgütlerle beraber çalışmak zorunda bırakılmışlardır. Bu anlaşmayı bozmaya kalkanlar çoğu zaman bu suçlarını canlarıyla ödemişlerdir. (Adnan Menderes ve Onun Hariciye Vekili Fatin Rüştü Zorlu gibi.) (Tahir, 1992c: 262).

Kemal Tahir, bu konuda çoğu zaman düşüncelerini Osmanlı döneminde yaşanan olaylarla ilişkisini kurarak anlamlandırmayı dener: "Mithat Paşa için ayaklanan medreselilerin Mithat Paşa sürgüne gönderilirken kıllarını oynatmamaları kendilerini satın alan gücün -zamanın Amerikası İngilizlerin- Mithat Paşa yerine Abdülhamit'i koyabileceklerini kuvvetle umut etmiş olmalarındandır. Abdülhamit de bu umutlarını uzun zaman yalan çıkarmamış fakat İngilizlerle çete kurmanın zararını görüp, bu İngiliz çetesi oyunu yerine Alman oyununu koymak ister istemez, dünya başına yıkılmıştır. (Menderes'in başına gelenin tıpkısı). (Notlar 13, s. 391). Kemal Tahir'e göre 1965 yılı ile başlayan süreci, 1972 sonrası hayata geçirilen örfi idare düzeninin hazırlığı olarak değerlendirir:

2-1965'te başlayıp 1972 örfi idarelerle sürdürülen yeni soygun dönemi de aynı metotlarla yürütülmüş, buradaki fark sadece Kürtlerin yerine bu kez kandırılmış Türk delikanlılarını hayasızca kullanmaktan ibarettir.

3-Meseleye bu açıdan bakılırsa birtakım millet düşmanı yazarların bu oyunu kolaylaştırmak için ileri sürdükleri "Albaylar Cuntası-Körpe Subay'ların Devrimciliği" sözleri baştan aşağı yalan olup 12 Marttan sonra kurulan örfi idare düzeninin bir parçasından başka bir şey değildir. Nitekim bu yazarlar yalancılıktan kısa bir süre tutuklanmışlar, sonra da yargılanmadan salıverilmişlerdir. Bu aylıklı katillik işini kaç paraya yaptıkları da elbet yakın bir gelecekte açığa çıkacaktır. (Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Bu katil kalemler aslında hep bir araya gelseler bile en küçük bir cinayeti kendi başlarına işleyecek güçte değillerdir. Bunlar aslında asıl katillerin sefil erketecileri, muçoları daha da acıklısı katillerin hıkdeyicileridirler. Yoksa bunlara katil demek bile kendilerine namussuzlukta rütbe vermek demek olur ki, bunların alçaklığını ölçecek hiçbir alçaklık ölçüsü tarihte yoktur) (Tahir, 1992c: 287).

Kemal Tahir'in başta "milliyetçilik" olmak üzere, Kemalizm kapsamında eleştiriye konu ettiği her şey, Kemal Tahir'den sonra başka şekillerde de olsa bütün bir

entelektüel kamuoyunda eleştiriye açılmıştır. Şimdi, yeniden Kemal Tahir'in "milliyetçiliğine" dönmek gerekirse, Belge, yukarıda yer verdiğimiz iktibasta yer alan sözlerine şöyle devam eder:

Bir başka düşündürücü nokta, Kemal Tahir'in getirdiği tarih yorumunun egemen sınıf açısından bakılan bir tarih olmasıdır. Bu tarihin öznesi "kerim devlet" olunca, Bedreddin'in de ajan olması gerekmektedir. Osmanlı ve Türkiye tarihinin özgüllüğü araştırılacaksa, bunun Kemal Tahir yaklaşımıyla yapılması gerekmiyor ve bu yaklaşımla zaten yapılamaz. Bugün için Kemal Tahir'i sağ rahatça kendi düşüncesine eklemleyebilir; mümkün olan en "sol" yorumu ise, dünya görüşünde devlete bir "iyilikperver özne" olarak yer veren sosyal demokraside mümkündür (nitekim, örnekleri de görülmüştür) (Belge 1994: 177).

Sorun, Kemal Tahir'in "milliyetçiliği" değil, "heretikliği"dir. ATÜT'e ya da "egemen sınıfa", Marx'ın baktığı gibi bakmayışıdır; daha sonra solda hemen herkesin eleştirdiği şeyleri eleştirirken, aynı zamanda "herkesi" de eleştirmiş olmasıdır; "ortodoksi" tarafından hazmedilemeyen budur. Geriye "tekfir" edilmeden önce "heretikliğe" bir gerekçe bulmak gerekmiştir. Murat Belge, "milliyetçiliğinin" sağı sevindireceğini söylerken, Yalçın Küçük daha kestirme bir yoldan "Peyami Safa'yı biz alalım, Kemal Tahir'i ülkücülere verelim" demeyi tercih etmiştir. Ona göre, Peyami Safa "ilerici"dir. Sorun, Kemal Tahir'in "biz"nin içinde olmayışıdır. Kemal Tahir'in "kerim devlete" vurgusu, kerim devleti kurup yaşatan topluma vurgudur. O, Anadolu toplumuna bakınca bir "imparatorluk" görür. Küçük'ün "biz"ini ya da "ilericiler"i, "beyaz elit"ler olarak düşünürsek, onlar ise "köylüleri" yani, "çarıklıları" görür. (Arslan 2009: 61). Yalçın Küçük, Kemal Tahir'e, "köy kahvesindeki çarıklı erkan-ı harp" der. Yaftalanması ya da tahkir edilmesinin nedeni, Kemal Tahir'in "çarıklıları kurtarmaya" iman etmemiş oluşudur. Bunu yapmayan kim varsa, "çarıklıdır", "sağcıdır" ya da "milliyetçidir". Belge ve diğer aydınlar, Kemal Tahir'i anlamaya çalışırken kendi toplumlarına "oryantalist" yaklaşırlar.

Halifeliğin kaldırılması konusunda bir solcu ne düşünür? Bir sosyalist, cumhuriyet ve demokrasiye ne kadar eleştirel yaklaşabilir? Bu soruların cevapları sol klişelerle Kemalist klişelerin kesişim kümesinin içinde kalmaktadır. Yani bu sorular karşısında Türkiye'de sol adına üretilmiş müstakil bir cevap olmadığı için Kemalist klişeler sahiplenilmiştir. (Burada Niyazi Berkes'in ismi anılabilir.) Bu da neticede Kemalizmle Türkiye'de yaygın olan sosyalizmin zeminlerinin ortak oluşuna dayanmaktadır. [...]

Kemal Tahir bilhassa Devlet Ana'dan sonra solun bir kısmı tarafından tekfir edildi. 15 ciltlik *Notlar*'ının 1989-1993 aralığındaki yayımından sonra bir tür iade-i itibara kavuşması beklenebilirdi. Hele Kemalizm eleştirisinin bu kadar revaçta olduğu bir dönemde. Fakat Kemal Tahir'in gerek romanlarındaki gerekse *Notlar*'ındaki Kemalizm eleştirisi, Batıcılık eleştirisinin içine gömülü haldedir. Bu da Batıcı tarafı baskın sosyalist ve liberaller arasında ancak kısmi bir okumaya tabi tutulabilmesi sonucunu doğurmaktadır. Tuhaf ve anlamlı şekilde, mesela Milli

Mücadelenin temelde Yunanlılarla yapılan bir savaş oluşunu vurgulaması gündeme getirilirken Halifeliğin kaldırılmasına karşı çıkışı gündeme getirilmez. Batıcılar tarafından sağcı, muhafazakar, milliyetçi sayılan düşünceleri tam da bu düşüncelerdir (Akyurt 2010: 18).

Kemal Tahir düşüncesi, Doğululuğa ya da yerliliğe vurgu yapar. Onun düşüncelerinin, “ulusal” ya da “şoven” milliyetçilik ile birlikte değerlendirilmesinin önündeki en büyük engel tam da budur. Kemal Tahir 1967 tarihli notunda “Doğulu” sosyalistleri şoven milliyetçilikle suçlamanın “köpeçlik” olduğunu söyler. Çünkü, Doğulu toplumlarda *de facto* formuyla milliyetçilik, milliyetçiliğin Batı’daki formu ve muhtevasıyla bir arada değerlendirilemez (Tahir, 1992a: 364). Nitekim, Belge de açıkça bunu söylememesine rağmen, içine çekmeye, izafe etmeye çalışır; Kemal Tahir’de vurgusu yapılan, “ideoloji” olan “kerim devlet”; “yüceltilen” ve böylece daha sonra, “her şeyin şovenizminin yapılmasına” yol açan ise, “Türk devleti”dir. Kemal Tahir düşüncesinde, en azından “şovenizmi” yapılan bu her şeyin içine “Türk etnisite” vurgusunu dahil etmek imkansızdır. Bu bakımdan, resmi ideoloji eleştirisinin belki de en önemli boyutu, içerdiği “Türk” ya da “Türklük” tanımıdır. Mehmet Seyda’nın gerçekleştirip daha sonra *Türk Romanı* (1969) adıyla kitaplaştırdığı açık oturumda, *Devlet Ana*’ya dair konuşurken de bunu dikkat çeker: “[.] -Bence, Türk tipi, Türk insanı üzerinde ayrıca durmamız gerekiyor. Çünkü aslında bizim aramaya mecbur olduğumuz şey, ırka dayanan Türk insanı değil, Osmanlı insanı geleneğini sürdüren bir insan tipidir. Irklar, biliyorsunuz, başka, tamamiyle başka kategorilerdir. Ve yeni kategorilerdir. Eskiden ırkın yerini başka şeyler tutuyordu. Binaenaleyh, bir kere Türk insanı değil söz konusu olan, belki Anadolu insanı, belki Türkleşmiş Anadolu insanı, Anadolu Osmanlısı. [...] bugün özelliği olan, tarih içinde oluşmuş, bugünkü hayatımızda, bizzat kendi içimizde yaşayan bir tiptir Türk tipi dediğimiz varlık” (Seyda 1969: 57-58).

Kemal Tahir’in resmi ideolojiye için “Türk” tanımına dönük eleştirilerinin büyük çoğunluğu, inşa edilmek istenen Türklük tanımının Osmanlı’yı kapsamına almayıp, kökenlerini Orta Asya’ya dayandırmasına dönüktür. Kemal Tahir buna karşı sayısız notunda, Osmanlı Devleti’nin bit Türk devleti olduğunu, “Osmanlıca” diye bir dilin olmayıp, imparatorluğun resmi dilinin Garp ya da Osmanlı Türkçe olduğunu fakat bununla birlikte Osmanlılığın Orta Asya Türkleri ile ilişkisini koparıp başka bir “Türk” tipi meydana getirdiğini vurgulamaya çalışır.

Kemal Tahir'e göre "Osmanlı", Anadolu'da topraklarında tarih içinde oluşmuş "yeni bir insan" tipidir ve bu insan tipini anlatan "Osmanlılık" imparatorluk halklarını kapsayıp kucaklayan, "etnik" değil "politik" bir kavramdır (Tahir, 1992a: 168). Anadolu halkları da aynı ortak tarihe mensup ve bu ortak tarihin şekillendirdiği, "Osmanlı" halklarıdır. Kemal Tahir bu nedenle, imparatorluk bakiyesi olan Anadolu halklarının, "etnisite" vurgusu taşıyan bir "Türk" tanımının içine sıkıştırılmasının kaçınılmaz olarak parçalanmaya yol açacağını söyler. Ülkemizin bu şartlarında fazlasıyla anlamlı olacak şekilde, mesela neden Türkiye'de Türkler tarafından bir Kürtçe gazete yayımlanmadığını sorar (Tahir, 2016c: 295). "Türkleşmeyi diyor Kemal Tahir, birleştirici bir müessese gibi kullanmayı onu batıda görüldüğü gibi faşist-şoven uçlara kadar sürüklemek, Anadolu'nun -aslında hiçbir akıllı hesaba dayanmayan Misak-ı Milli'nin- yeniden parçalanması sonucu verecektir. Böyle bir sonuca razı olmak istenmiyorsa, Türk'lük Türkçülük, Türkiye Cumhuriyeti meseleleri üzerinde yeniden uzun boylu düşünmek, bunları yeniden anlamlandırmak gerekir" (Tahir, 1992b: 175). Kemal Tahir'e göre, "Her şey Türkiye Cumhuriyeti lafının Osmanlı Cumhuriyeti sözüyle değiştirilmesi sonucu doğru ve güçlü temeline oturacaktır":

1- Bugün karşımıza Lazlık ve Kürtlük çıkarsa bunun suçu bizde -biz Osmanlılarda-dır. Çünkü Anadolu halkları Türk halkları değil, Osmanlı halklarıdır. Türklük, aslında Osmanlı olan bir toplum için birleştirici bir unsur olarak değil, ayırıcı, dağıtıcı bir unsur olarak düşmanlar tarafından düşünülüp bize dayatılmış bir tutumdur.

2- Örnek: Türkçeyi "Öz Türkçeye doğru geliştirmek" söz bir açıdan düpedüz vatan ihaneti sayılır. Türk dilini, Lazların, Kürtlerin büyük kitleler halinde yaşadığı bir vatanı salt öz Türkçeye doğru geliştirmeye kalkmak, bu iki unsuru, bunların yanı sıra, öteki Türk olmayan unsurları kendi isteğimizle Türkleşmenin dışında tutmaya çabalıyoruz demektir. Aslında biz batılaşma, yani gavurlaşmaya-Frenkleşmeye-Anglo-Saksonlaşmaya çabaladığımız için, Lazları, Kürtleri Türkleştirmeyi aklımızdan geçirmekte olamayız. Çünkü bizzat kendisini bir başka şeyle değiştirmeye yönelmiş, buna aptalca koşulmuş bir toplum, başka toplumları kendisine benzetemez, kendisi içinde eritemez. Bu açıdan kendini Türk sayan aydınların, İttihatçılardan bu yana sürdürdükleri Türkleşmek akımı düpedüz, bağımsız devletten ve parçalanmaz vatandan vazgeçme atılımıdır.

3- Her şey Türkiye Cumhuriyeti lafının Osmanlı Cumhuriyeti sözüyle değiştirilmesi sonucu doğru ve güçlü temeline oturacaktır. Bu kadar basit bir gerçeği 1923 Osmanlı aydınları sezmemiş, bilmemiş olamazlar. Tutulan yol, sezmemekten, bilmemekten idrak etmemekten değil, dış düşman güçlere birer maaş karşılığı teslim olmak namussuzluğundan gelmiştir. (Birinci Dünya Savaşı'na hazinede 35 bin altın lirayla girenler, savaş süresince açlıktan ölmediklerine, çoluk-çocuklarını besledikten başka, her biri kendi veletlerine oldukça mal mülk de bıraktığına göre aylıklarını dış düşmanlardan -söz gelimi- Almanlar'dan alarak yaşamışlardır. Bu açık gerçeği görünce neden Osmanlılığın Türk'lükle bu kadar kolay değiştirildiği anlaşılır. Çünkü ödenen maaşlar, Osmanlılığı silip süpürmek şartıyla verilmiştir.

4- Anadolu Türklüğü gibi, Anadolu Türk Halkları lafı da hiçbir anlamı olmayan uydurma bir laftır. Aldatmacadır. Eninde sonun Anadolu'yu parçalamaya götürecektuzağın en aptal düzenidir (Tahir, 1992c: 275).

Eğer gerçekten böyle bir şey varsa, Kemal Tahir'in "yücelttiğı" devlet, ona izafe edilmeye çalışıldığı gibi anlamda "milliyetçilik" "temeline" dayanmayan devlettir. Bu, onu "kerim" kılan niteliklerin başında gelen şeylerden biridir. Kemal Tahir'in yerliliğe veya Doğululuğa yaptığı vurgunun önemi, tarihe "egemen sınıf" açısından bakmamanın, "egemen güç" açısından bakmak olabileceğini görmüş olmasıdır. Kemal Tahir düşüncesini daima yaşatacak olan can alıcı nokta budur.

SONUÇ

Kemal Tahir, notlarında yer alan değerlendirmelerini sonlandırdığı satırlara, “son hesaplaşmada...” diyerek başlar. Kemal Tahir’in sanatı da düşüncesi de “bir hesaplaşma”dır ve buna isteği ve “istidadı” olan muhtemel muhataplarını bu “hesaplaşma”ya davet eder.

Belki de bu nedenle bir yazar, Kemal Tahir’in “antipatik” olduğunu söyler; çünkü o, ısrarla bizi “gerçeklerle” yüz yüze getirmektedir: “Kemal Tahir insafsızdır, çünkü eşkıyaların bizi sevmeyebileceğini gösterir. Bizse ne çok sevmek isteriz kanımızı içmeye niyetlenenleri” (Orhan’dan akt. Bostan, 2010: 21). Ayşe Şasa ise, Kemal Tahir’in bu özelliğini, “sanatçılığını ve düşünürlüğüne aşılmaz yapan sır” olarak niteler: “Hakikate inanılmaz bir alçakgönüllülük ve geniş yüreklilikle bakma yeteneği. Kendini, kendi nefsinin, hakikatin işleyişi karşısında sürekli denetim altında tutma, gerilere çekme becerisi. Hakikate, nedene, hangi kaynaktan gelirse gelsin, peşin yargısız teslim olma, olabilme genişliği.. *Devlet Ana*’da sözü edilen, “gereğinde çocuktan, deliden, kadından bile akıl alma” bilgeliği. *Yol Ayrımı*’nda Doktor Münir Bey’in varlığında tarif edilen o kutsal nitelik: ‘*Onda, gereğinde en ağır çilelere sabırla katlanmayı bilen insanların onurlu terbiyesi vardı*’” (Şasa, 2003: 74).

Kemal Tahir bizi, “gerçeklerle” hesaplaşmaya çağırır. Hesaplaşmak, soru sormaktır. Cahit Tanyol, Kemal Tahir için, “en çok soru soran düşünürümüz” der. Bu çalışmanın “son hesaplaşması”nda, Kemal Tahir’in düşünce hayatımız bağlamında sorduğu soruların, bizi “hesaplaşma”ya çağırdığı şeylerin altını yeniden çizelim.

Kemal Tahir, her şeyden önce bizi, dünyayı ve insanı anlarken kullandığımız yöntem, yaklaşım ya da bakış açısı, yani düşüncenin kendisi üzerine düşünmeye zorlar. “Sosyalist bir yazarın eseri ve düşünceleri onun sosyalist imanını göstermemelidir”; Kemal Tahir, bizi “Marksist dogmatizm” ile hesaplaşmaya çağırır.

“Genel kölelik”, “durgunluk”, “talan”, “despotluk”... Osmanlı toplumu ve devleti açısından bu kavramların varlığından söz edilebilir mi? “Yaşayan toplumlar kesinlikle durgun olamazlar”; “-Hiçbir toplum ‘Gelip talan etsinler’ diye sür-git

üretim yapmaz. Osmanlı imparatorluğu gibi kocaman bir kuruluş, yedi yüz yıl, nasıl yaşamış?” (YS: 170); “-Bizim millet, dış görünüşündeki aldatıcılığa rağmen, hürriyetsizlikten iğrenir. Çünkü, tarihinde, Batı'dakine benzer kölelik dönemi yaşamamıştır. Yani, ne köle olmuştur, ne de köle çalıştırmıştır. Bunun için her çeşit hürriyetsizliği insanlık onuruna hakaret sayar” (YA: 140) Kemal Tahir bizi, ATÜT ile, Marx ve Engels’le “hayali Doğu” ile; Kemal Tahir, bizi “oryantalizm” ile hesaplaşmaya çağırır.

“Proletarya”, “burjuvazi”, “sınıf”, “sınıf çatışması”... Batılı toplumları temel alan bu kavramların, bizim toplumumuzda ne gibi bir karşılığı vardır? Ya da “Batılı” bir toplum olmaya giden yolun temel taşları olarak, “kalkınma”, “planlama”, “devlet”, “devletçilik” “devrim” kavramları toplumun istekleri ve iradesi açısından ne anlam ifade eder? Kemal Tahir bizi, “sosyalizm” ile hesaplaşmaya çağırır.

- Ne demek sosyalist?...

- Vallaha aslımı ben de bilmiyorum. Sosyalist, diyorlar... İşçilerle uğraşmış bunlar aslında...

- Bolşevik mi?

- Yok... “Biz bolşevik değiliz” diyorlar.

- Millet giriyor mu bu fırkalara?

- Hayır...

- Ne çıkar öyleyse... (Yorgun Savaşçı: 158)

“Feodal”, “yarı feodal”, “sömürge”, “yarı sömürge”, “az gelişmiş”, “geri kalmış”... Osmanlı toplumu gerçekten feodal, yarı feodal, ya da merkezi feodal bir toplum yapısına sahip midir? Az gelişmişlik kavramı, kimler tarafından üretilip yaygınlaştırılmıştır? Bu kavram, kapsamına yalnızca ekonomik gelişme durumunu mu almaktadır? “Bizler, az gelişmiş bir toplumuz demeye başladık. Bu taktiğe Batı’da metot falan dedikleri halde, bu herifleri katiyyen uyarmadılar. Bizi gorille bir tuttular [...] ekonomik bakımdan mı? [...] Biz küçük düşmeye karşı çıkmak istiyoruz” (Tahir, 1990a: 470-471). Osmanlı ya da Türkiye toplumu herhangi bir zaman diliminde milli devletini kaybedip sömürge olmuş mudur? Olmamışsa, Milli Mücadele’yi “Kurtuluş” ya da “İstiklal Savaşı” olarak adlandırmak mümkündür? “-Osmanlı İmparatorluğu’nu kurup yaşatmış Anadolu halkları için, ne utandırıcı bir sözdür, Yunan savaşına Kurtuluş Savaşı demek... Bu savaşa, İstiklal Savaşı da, haşa, denemez! Çünkü biz, hiçbir zaman milli devletimizi yitirmedik. Hatta doğrusu istenirse, 1920-23 arasında bizim bir değil,

iki devletimiz vardı. Bir dönemde sözler bu kadar karıştı mı, dikkat ister! (Yol Ayrımı: 464-465). Kemal Tahir bizi, toplumumuzu ve tarihimizi anlatan kavramlarla hesaplamayı çağırır.

Yukarıdaki soru ve yorumlar, aynı zamanda Kemal Tahir'in ülkemizdeki tipik aydın profiliyle arasındaki farklarını ortaya koyar. Bu çalışmanın inceleme odağına giren sorularına ve yorumlarına geçmeden önce, Kemal Tahir'in ülkemizde alışagelmış "aydın" profilinin dışında bir başka yönüne daha vurgu yapmak gerekebilir. Bunun için Arslan'ın tespitlerinden yararlanılabilir; Arslan Türk "intelijansiyasını", Türkiye'de tercüme faaliyetleri özelinde değerlendirirken, önce her tercümenin doğası gereği bir "tahrif" olduğunu belirtir fakat sonra, ülkemizde bu faaliyeti gerçekleştiren "aydın"dan kaynaklanan bir başka tahrife daha uğradığını anlatır ve bu aydın tipine dair şu tespitleri yapar:

"İkinci tahrif sürecinin aktörleri "mütercim sıfatıyla mütercim" oldukları için tercüme orijinalin tahrifi değildir yalnızca; kendi otantik kültürüne savaş ilan etmiş bir "intelijansiya" oldukları için de orijinalin tahrifidir. Onlar bu tahrif işleminde toplumlarına Batı'yı ve modern uygarlığı bütün renkleriyle birlikte sunmazlar, kendi "ilgi ve çıkarlarına" uygun düşen Batı'yı ve modern uygarlığı, kendi Batı'larını ve modern uygarlıklarını sunarlar. Bu anlayışa göre tek Batı ve modernite, tek "batılılaşma" ve "modernleşme" biçimi vardır. Bu "takdim" işleminin hâkim çizgisi, "misyonerce" yapılıyor olmasıdır. Türkiye'de "intelijansiya" kendi Batı'sının misyonerliğini yaparken dogmatik, militan ve sofudur. Bu faaliyete muhatap olan "yerli" okuyucular sınıfına "plep" muamelesi yapar. Yerli plepler entelektüel evrim merdiveninin dibindedirler ve bu merdiveni tırmanmanın biricik yolu, gemileri yakmak, "otantik" kültürü "reddetmek" en yumuşak ve ılımlı formunda "terk etmek"tir. [...] Tercüme faaliyetlerinde, tercümesini yaptıkları düşünürleri ve onların düşüncelerini, kendi otantik kültürlerine açtıkları "seküler" Haçlı seferinde bir entelektüel silah olarak kullanmışlardır. Batı kültürü onlar için lojistik destek sağlayan tükenmez kaynaktır" (Arslan, 2015, s. X, XI).

Çalışmamız içerisinde belirtmiş olduğumuz üzere, ülkemizde modernleşme süreci siyasi, ekonomik ve toplumsal açıdan bir "düşüş", "çöküş" ya da "gerileme" süreci içinde gerçekleşmiştir. Modernleşme tarihimiz içinde bilim ve düşünce ya da siyaset, bu "düşüş" sürecinin travmasından kaynaklanan bir "yükseliş", "gelişme", "kalkınma" anksiyetesinden muzdarip olmuştur. Toplum, "behemehal" dönüştürülerek *Batılı toplumlar gibi* "gelişmiş" hale getirilmelidir. Bunun yolu da kaçınılmaz olarak, otantik kültürün, geleneğin ya da tarihin yok edilmesi, reddedilmesi, en iyimser durumda görmezden gelinmesi olmuştur. İmparatorluk bakiyesi olan toplum "ulus" haline gelmelidir. Bu durum ülkemizde, "planlamadaki" farklar sayılmazsa, sol ideoloji ve resmi ideolojiyi bütünüyle aynı çizgiye getirmiştir. Bu, en azından 1970'li yılların

başına kadar ülkemizde “Sosyalizm” denilince, aslında anlaşılmanın Kemalizm olmasını açıklayan şeylerden biridir.

Arslan’ın ülkemizde var olan aydın tipine dair çizmiş olduğu resme dahil edilemeyecek bir entelektüel olması, Kemal Tahir’i sol düşünce tarihimiz içinde ayrı bir yere koyar. Kemal Tahir için tek “Batılaştırma”, tek “modernleşme” ya da tek “sosyalizm” biçimi söz konusu değildir. Bu nedenle “intelijansiyanın” özümsemiş olduğu, “modernleşme=bütünüyle Batı halini alma” eşitliğinin karşısındadır. O, “yerli” bir modernleşme ya da “yerli” bir sosyalizm önerir. Kemal Tahir için Batılaştırma, Batıyla yalnızca “teknolojik” anlamda eşit hale gelme anlamı taşır. Aslında bu bağlamda, ülkemizde resmi ve sol ideolojiye içkin olan modernleşme “stratejisini” paylaşmasına rağmen, yerliliğe/Doğululuğa vurgusuyla onlardan ayrılır. Bu nedenle, Kemal Tahir için, toplumumuzun imparatorluğun bakiyesi ve varisi olması modernleşmesine engel olmak bir yana bilakis, modernleşmesinde en güçlü kozudur.

Kemal Tahir toplumumuza baktığında, orada “plepleri”, “serfleri”, “köleleri”; “etnisite” ve “ulus” şuuruna varamamış “feodalleri” “çarıkçıları” ya da “az gelişmişleri” değil, bir dünya imparatorluğunu asırlar boyu kurup, yaşatma yeteneğine ve ferasetine sahip halkları görür. “Osmanlılık kolektif dehayla kurulmuş bir dünya olayıdır. Salt geçmişi değil, taşıdığı insan değeri ve özelliğiyle ne kadar görmezden gelinmek istenirse istensin geleceğimizi de etkileyecek bir deha eseridir. Anadolu Türk dehasının en büyük eseridir.”

Kemal Tahir’in yukarıdaki sözlerinin resmi ideolojiye dönük eleştirilerinin de çerçevesini çizdiğini söylemek mümkündür. Kemal Tahir için Türkiye, asırlarca Doğu’nun koruyuculuğunu üstlenmiş ve bunu Batılaştırma sürecine kadar başarıyla gerçekleştirmiş olan Osmanlı İmparatorluğu’nun yegâne varisidir. Ona göre, toplumumuzun modernleşmesi, tarihin en eski çağlarından bu yana süren ve bundan sonra da sürecek olan Doğu-Batı çatışmasındaki gerçek yerini almasına bağlıdır. Bu yer, Doğu’dur. Türkiye, Osmanlı’dan gelen tarihsel sorumluluğu nedeniyle, Batı tarafından sömürülen Doğu halklarının bugün de “vasisi” konumundadır ve bu “tarihsel misyonunu” yeniden kazanmalıdır. Halbuki Ona göre, Cumhuriyet’le birlikte bu misyondan bütünüyle kopulmuştur; çünkü Cumhuriyet, resmi ideolojisini Osmanlılığın reddi üzerine temellendirmiştir. Kemal Tahir’e göre, tarihsiz bir toplumun, güçlü bir

sanatı, düşüncesi ya da siyaseti olması mümkün değildir. Ona göre, bir dünya imparatorluğu kuran ve yaşatan toplumumuz, amaçlanan refah seviyesine ulaşmak için gücünü, tecrübelerini, derslerini tarihten almalıdır. Kemal Tahir'in bu bağlamda dikkat çektiği şeylerden bir diğeri de bir dünya imparatorluğu kuran ve yaşatan toplumumuzun mevcut durumda da *de facto* imparatorluk olduğudur. Kemal Tahir için toplumumuzun güçlü temeller üzerine oturtulup modernleşebilmesi için, Batılılaşma sürecinde bozulan devlet ile toplum arasındaki “kalıtımsal” ilişkinin, tarihsel özelliklerine uygun olarak yeniden tesis edilmesi gerekir. Ancak ona göre, resmi ideolojiye içkin “Türk” kimliği tanımı, *de facto* imparatorluk olan toplumumuzda, “etnisiteye” yaptığı “aşırı” vurgu hem toplumdaki halkların bütünleşmesinde hem devlet ile toplumun bütünleşmesinde bir handikap olarak belirmektedir. İkinci olarak bu tanım, muhtevasına Osmanlı'yı, Osmanlılığı almadığı için, halkların bütünleşmesini sağlamanın, belki de en kolay çözüm yolunu, en temel ve en geniş paydasını; yani halkların ortak tarihini dışarda bırakmaktadır. Cumhuriyet'imizin devleti ve resmi kurumlarıyla bir ulus devlet olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Fakat bu, popülasyonu, içinde yaşayan halkları açısından geçerli midir? Toplumumuz resmi ideolojiye içkin olan anlamıyla “ulus” mudur? Kemal Tahir bizi, “biz” ile hesaplaşmaya çağırır.

Hiç şüphesiz, Kemal Tahir'in giriştiği “hesaplaşmalara”, sorduğu sorulara her verdiği cevabın bugünkü bilimsel koşullarda eleştirilmeye müsait birçok yönü tespit edilebilir. Yine Kemal Tahir düşüncesi, toplumumuz ve devletimizin selameti için çözüme kavuşturulmasını ümit ettiğimiz her türlü kronikleşmiş toplumsal sorun için bir hazır reçete de değildir. Bilakis O, hiçbir zaman böyle hazır reçetelerin bulunmadığını; ortaya çıkarılmasını umduğu o “cevher” için bizi büyük gayretlerin beklediğini; toplumumuzun hakkında herkesten çok daha fazla şey bilmemiz gerektiğini söyler. Sıklıkla söylendiği üzere, Kemal Tahir düşüncesi, toplumumuzun “ne” olduğundan çok “ne” olmadığını ya da toplumumuzda “ne olması”ndan çok “ne olmamasına” dikkat çekmiştir. Hiç şüphe yok ki, “ilerleme”nin bundan daha iyi bir yolu yoktur.

Kemal Tahir, sol “ortodoksi”de bugüne kadar düşüncelerinin içeriği ve imkanları açısından değil, daha çok mahiyeti ya da niteliği açısından ele alınmaktadır. Yani önemli olan bu düşüncelerin “Marksizm”in kapsamına girip girmediğidir. Ve

girmedigine kanaat getirilmiştir. Bu nedenle, acımasızca yargılanmış ve dışlanmıştır. Durum, “sağda” tam tersidir; Sağ’a göre Marksizm’in dışına çıkamamıştır; Türkiye’nin “ruhunu” arayan bir aydın olarak, bu ruhun çevresinde dolaşmış, kazılar yapmış ama yalnızca bu ruhun malzemeleri ile uğraşmış ve ruhunu bulamamıştır.

Kemal Tahir'i böyle bir “etiketleme” çabası içine girmenin hiçbir anlamı yoktur. Kemal Tahir, düşünce tarihimiz içinde önemli bir yeri olan, entelektüel ve toplumsal hayatımızın problemleriyle samimiyetle meşgul olmuş, yol göstericilik yapmış ve yabancı dillere çevrilmiş romanlarıyla kendi şahsında ülkemizi temsil etmiş büyük bir değerimizdir. O, “*Yamörenli Mustafa*”, “*Çalık Kerim*”, “*Kamil Bey*”, “*Kelleci Memet*”, “*Doktor Münir*”, “*Gazeteci Murat*”, “*Yüzbaşı Cemil*”dir. Kemal Tahir, tarihimiz ve toplumumuzla “bizi” anlamaya çalışmak sorumluluğunu almanın en estetik halidir. O, bu konuda hepimizi “sorumluluk” almaya çağırır. Belki de bu yüzden en çok *Emin Bey*’dir; bu sorumluluk şuuruyla düşünce tarihimizin sokaklarında Kemal Tahir’i arayan biri, belki de üzerini örten sis perdesini görüp geri dönerken, ardından gelen şu sesin yankısını duyacaktır: “Arkadaş... Arkadaş... Kemal Tahir’i arayan arkadaş! Burdayım ben, burdayım!”

KAYNAKÇA

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Ulus-devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi, 2010.

AHMAD, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994.

AKAL, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: Afa Yayınları, 1990.

AKŞİN, Sina, "Düşünce Tarihi (1945 Sonrası)", *Türkiye Tarihi 5: Bugünkü Türkiye 1980-1995*, ed. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi, 2000, ss. 267-273.

AKYURT, Ali, "Baticılık Karşıtı Bir Sosyalist", *fayrap* S. 26, 2011, ss. 16-18.

ARSLAN, Hüsametdin, "Aydınlanmış Devlet Patronluğunda Bilim: 1933 Türk Üniversite Reformu ve Sürgün Alman Bilimadamları", *Muhafazakâr Düşünce* 9, 35, 2013, ss. 25-51.

ARSLAN, Hüsametdin, "Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, ed. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, ss. 541-583.

ARSLAN, Hüsametdin, "Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar", *Doğu Batı*, 7, 1999, ss. 63-89.

Arslan, Hüsametdin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2007

ARSLAN, Hüsametdin, Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakarlar: Meçhul Okurla Söyleşiler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.

ASYA, Deniz, "Kemal Tahir Düşüncesi", *folklor/edebiyat*, S.3, Mayıs-Haziran, 1995, ss. 119-121.

ATATÜRK, Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, Ankara: Kaynak Yayınları, 2015.

AVCIOĞLU, Doğan, "Sosyalizm Tartışmaları: Bir Sosyalist Stratejinin Esasları", *Yön*, S. 185, 1966.

AVCIOĞLU, Doğan, *Türkiye'nin Düzeni*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1969.

- Aybar, Mehmet Ali, *Türkiye İşçi Partisi Tarihi* (3). İstanbul: BDS Yayınları, 1988.
- Aybar, Mehmet Ali, *Türkiye İşçi Partisi Tarihi C.I.*. İstanbul: BDS Yayınları, 1988.
- AYDEMİR, Şevket Süreyya, *Tek Adam C. III*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.
- AYDEMİR, Şevket Süreyya, “Memleketçi Sosyalizmin İlkeleri”, *Yön*, S. 58, 1963.
- AYDIN, Suavi, “Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizmden Kemalizme Türkiye’de Üçüncü Yol Arayışları” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, C.IV 4, ed. Tanıl Bora, 2008, ss. 438-482.
- AYDINOĞLU, Ergun, *Türkiye Solu, 1960-1980: Bir Amneziğin Anıları*, İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- BALZAC, Honore de, *Kibar Fahişelerin İhtişamı ve Sefaleti*, İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- BAŞKAYA, Fikret, “Sola Soldan Bakmak”, *Doğu Batı*, 59, 2011, ss. 157-165.
- BAUMAN, Zygmunt, *Yasakoyucular ve Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- BELGE, Murat, *Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.
- BELLİ, Mihri, “Asya Üretim Tarzı Üzerine Birkaç Söz”, *Aydınlık*, S. 4, Şubat, 1969.
- BELLİ, Mihri, “Bugünün Türkiyesi’nde Devrimci Eylem Nedir?”, *Türk Solu*, S. 106, Kasım, 1969.
- BELLİ, Mihri, “Sosyalizmde Metod Meselesi”, *Yön* S. 152, 25 Şubat, 1966.
- BELLİ, Mihri, *İnsanlar Tanıdım-Mihri Belli’nin Anıları*, İstanbul: Doğan Kitapçılık, 2000.
- BELLİ, Mihri, *Yazılar (1965-1970)*, Ankara. Sol Yayınları, 1970.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

BERKSOY, Naci Çelik, “Kemal Tahir İçin Biyografi Çalışması” *Kemal Tahir 100 Yaşında*, ed. Ertan Eğribel, Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010, ss. 16-23.

Birikim Dergisi, (Ocak/Şubat, 1998). “Resmi İdeoloji: Bir Heyula”, S. 105-106

BORA, Tanıl, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

BORAN, Behice, “Metod Açısından Feodalite ve Mülkiyet II” Yön, S. 51, Kasım, 1962.

BORAN, BEHİCE, *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*. İstanbul: Gün Yayınları, 1968.

CALLINICOS, Alex, *Toplum kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Y. Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

COŞKUN, Sezai, “Kemal Tahir: Şahsiyeti, Eserleri, Fikirleri” (Doktora Tezi), İstanbul; Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2006.

CEM, İsmail, “Yorulmayan Savaşçı”, *Milliyet*, 24 Nisan 1973.

ÇAVDAR, Tefik. *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi, 1839-1950*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2013.

ÇEÇEN, Anıl. *100 Soruda Kemalizm*, Ankara: Kilit Yayınları, 2018.

ÇOBANOĞLU, Mustafa, “Kemal Tahir’in Düşüncesi, Son Akşamı ve Vasiyetnamesi”, *Kemal Tahir’in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına*, Sosyoloji Yıllığı Kitap 10, der. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, İstanbul: Kızılelma Yayınları, 2003, ss. 340-369.

ÇUBUKÇU, Öner, “Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı ile Mülakat”, *TYB Akademi Dergisi*, S. 7, 2013, ss. 156-176.

DOĞAN, Erkan, “Türk Solunun Kısa Tarihi: Sosyalizmi Milliyetçilikle Eklemlemek”, *Doğu Batı*, 59, 2011, ss. 135-155.

DOSDOĞRU, M. Hulûsi, *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir*, İstanbul: Tel Yayınları, 1974.

DURSUN, Tarık, “Kurt Kanunu”, *Milliyet*, 14 Ekim 1969.

EĞRİBEL, Ertan, “Kemal Tahir Düşüncesinin Dinamizmi: Sosyalizm, Batıcılaşma ve Doğu Sorunu”, *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak*, ed. Kurtuluş Kayalı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010, ss. 61-84.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl, *Seçme Yazışmalar I*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları, 1995.

ERBAŞ, Şükrü, *İyimser ve Kederli: Toplu Şiirler II*, Ankara: Fe Yayınları, 1994.

FIRAT, Seçil Erdem, “Türk Siyasal Yaşamında Özgün Bir İsim: Mehmet Ali Aybar”, *Amme İdaresi Dergisi*, 48, 2, 2015, ss. 105-127.

FURET, François, *Devrim'in Yorumu: Fransız Devrimine Üç Yaklaşım Biçimi*, çev. Ahmet Kuyaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

GELLNER, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Simter Coşar & S. Özertürk & N. Soyarak, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

GÜNERİ, Ferit, “Gelecekte Olacakları Sezme ya da Türk Romanın Eşkîyalık Teması”, *Kemal Tahir'in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına*, Sosyoloji Yıllığı Kitap 10, der. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, İstanbul: Kızılelma Yayınları, 2003, ss. 319-324.

GÜNGÖRMEZ, Bengül., *Eric Voegelin: İnsanlık Draması/Din-Politika İlişkileri*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.

HİLAV, Selahattin, “Kemal Tahir ve Tarihi Kavramak”, *Türkiye Defteri*, S.9, Temmuz, 1974.

İLERİ, SELİM, “Kemal Tahir'le Konuşma” *Yeni Dergi*, S. 105, Haziran, 1973, ss. 19-25.

İLHAN, Attila, “Önsöz Yerine”, der. *Atatürkçülük Nedir?* İstanbul: İleri Yayınları, 2003.

KAÇMAZOĞLU, Hacı Bayram, “Kemal Tahir ve Batıcılaşma Eleştirisi”, *Kemal Tahir 100 Yaşında*, ed. Ertan Eğribel, Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010, ss. 287-298.

KAÇMAZOĞLU, Hacı Bayram, *27 Mayıs' tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013.

KAHRAMAN, Hasan Bülent, “Türk Solunun Çıkmaz Sokağı: Kemalizm (Ordu) İlişkisi” 15, 59, *Doğu Batı*, 2011, ss. 35-77.

KARAOSMANOĞLU, Derya, *Şükrü Erbaş'ın Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Araştırma*, (Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

KARSLI, Barkın, “Kemal Tahir: Kemalizm ve Sosyalizm, *fayrap* S. 26, 2011, ss. 12-15.

KAYALI, Kayalı, *Ordu ve Siyaset: 27 Mayıs-12 Mart*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

KAYALI, Kurtuluş, “Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entellektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını Kavramaktan Geçer” *Doğu Batı*, 11, 2000.

KAYALI, Kurtuluş, “Kemal Tahir’in, Durumun Farkında Olan ve Olmayan Takipçileri” *Hece*, S. 181, 2012, ss. 322-335.

KAYALI, Kurtuluş, “Tarihsel Gelişim İçinde Türk Toplum Yapısını Yorumlama Denemesi ya da Kemal Tahir Romanı”, *folklor/edebiyat*, S.3, Mayıs-Haziran, 1995, ss. 100-118.

KIZILÇELİK, Sezgin, *Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

KOÇAK, Cemil, “Siyasal Tarih: 1923-1950”, *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980*, ed. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi, 1997, ss. 85-173.

KUMAR, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi, 2013.

KÜÇÜK, Yalçın, “Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C.I, ed. Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

KÜÇÜK, Yalçın, *Bilim ve Edebiyat*, İstanbul: Tekin Yayınları, 1985.

LANDAU, Jacob M., *Türkiye'de Aşırı Akımlar: 1960 Sonrası Sosyal ve Siyasal Çekişmeler*, Ankara: Turhan Kitabevi, 1978.

MERİÇ, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

- MERİÇ, Cemil, *Jurnal*, C.I, ed. Mahmut Ali Meriç, İstanbul: İletişim yayınları, 2003.
- ÖRNEK, Cangül, “Türkiye’de Resmi İdeoloji Eleştirisinin Sorunları” *Praksis*, 40, 2016, ss. 185-217.
- ÖZCAN, Ufuk, “Kadro Hareketi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, 2012, ss. 97-130 .
- ÖZDEMİR, Hikmet, *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı: Yön Hareketi*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1986.
- ÖZEL, İsmet, *Erbain: Kırk Yılın Şiirleri*, İstanbul, Tiyo Yayıncılık, 2017.
- ÖZSOY, İskender, *Kemal Tahir Kaynakçası*, İstanbul: Barış Matbaası, 1979.
- PIERSON, Christopher; *Modern Devlet*, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Çivi Yazıları Yayınları, 2000.
- POGGİ, Gianfranco, *Çağdaş Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, çev. Şule Kut; Binnaz Toprak, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991.
- REFİĞ, Halit, *Kemal Tahir’le Birlikte*: İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- SAID, Edward, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- SARIKOCA, Eren, “Kemal Tahir ve Toplum Yapıları” *Biyografya 4: Kemal Tahir*, 2004, ss. 31-50.
- SCOTT, James C., *Devlet gibi görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*, çev. Nil Erdoğan, İstanbul: Versus Kitap, 2008.
- SEVİM, Seçkin “Kemal Tahir ve Türk Solu” *Biyografya 4: Kemal Tahir*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2004, ss. 59-86.
- SEYDA, Mehmet, *Türk Romanı*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1969.
- ŞASA, Ayşe, “Kemal Tahir”, *Yeşilçam Günlüğü*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003, ss. 73-74.
- ŞENSES, Mihriban, “Bilim Sosyolojisinde İhtilafların Yeri ve Önemi”, *Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar: Bilim Sosyolojisi Tartışmaları*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012, ss. XI-XIX.

- TAHİR, Kemal, “Anadolu Türklüğü Açısından Atatürkçülük” *Yön*, C.I, No: 47, 1962.
- TAHİR, Kemal, “Eşkiyalık Üstüne”, *Türkiye Defteri*, S.4, Şubat, 1974.
- TAHİR, Kemal, *Devlet Ana*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.
- TAHİR, Kemal, “İfade/1970”, *Türkiye Defteri*, S.9, Temmuz, 1974.
- TAHİR, Kemal, *Kurt Kanunu*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 1: Sanat Edebiyat 1*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016a.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 10: Osmanlılık/Bizans*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992a.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 11: Batılaşma*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992b.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 12: Çöküntü*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992c.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 13: Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992d.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 14: Kitap Notları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1993a.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 15: Mektupları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1993b.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 2: Sanat Edebiyat 2*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016b.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 3: Sanat Edebiyat 3*, Dil Dosyası, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016c.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 4: Sanat Edebiyat 4*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990a.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 5: 1950 Öncesi Şiirleri ve Ziya İlhan'a Mektupları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990b.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 6: 1950 Öncesi Cezaevi Notları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991a.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 7: Roman Notları I-Topal Kasırga*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990c.
- TAHİR, Kemal, *Notlar 8: Roman Notları II-Batı Çıkmazı*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991b.

TAHİR, Kemal, *Notlar 9: Roman Notları III-Patriyot Ömer*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991c.

TAHİR, Kemal, *Yol Ayrımı*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

TAHİR, Kemal, *Yorgun Savaşçı*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973.

TANNENBAUM, Donald G.; SCHULTZ, David, *Siyasî Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih DEMİRCİ, İstanbul: Adres Yayınları, 2011.

TİMUR, Taner, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991.

TOPRAK, Zafer, “Fikir Dergiciliğimizin Yüz Yılı”, *Türkiye’de Dergiler-Ansiklopediler*, İstanbul: Gelişim Yayınları, 1984.

TOULMIN, Stephen, *Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi*, çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul, 1990.

TUNÇAY, Mete, *Bilineceği Bilmek*, İstanbul: Alan Yayınları, 1983.

TURNER, Bryan, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. H: Çağatay Keskinok, Ankara: Kaynak Yayınları, 1984.

Türkiye İşçi Partisi Tüzüğü, 1965.
https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/669/197600349_1965.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

VURAL, Mithat Kadri, “Savaş Yılların Milli Burjuvazi Oluşturma Çabası Olarak “Harp Zenginleri” ve Buna Yönelik Eleştiriler”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, XVI, 32, 2016, ss. 109-131.

YANARDAĞ, Merdan, *Türk Siyasal Yaşamında Kadro Hareketi*, İstanbul: Siyah Beyaz Yayıncılık, 2008.

YAVUZ, Nevzat, “Kemal Tahir’in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri” (Doktora Tezi), Ankara; Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

YILDIRIM, Yüksel, “Kemal Tahir ve Osmanlılık”, *Kemal Tahir 100 Yaşında*, ed. Ertan Eğribel, Ankara: T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010, ss. 252-262.

YURTSEVER, Haluk, *Yükseliş ve Düşüş: Türkiye Solu 1960-1980*, İstanbul: Yordam Kitap, 2008.

ZÜRCHER, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev.Yasemin Saner, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Alican ÇİNAR
Tez Adı	Kemal Tahir ve Kemalizm: Resmi İdeoloji ve Edebiyat
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Sosyoloji
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input checked="" type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 08.07.2019

İmza :

