

iştirakî

Marx, “proletaryanın vatanı vardır ve bu vatan yerin bir karış altıdır” diyor. Bu anlamda İngilizcedeki “grassroots”a, Türkçede düzünden “çim kökleri”, anlam olarak “halk” şeklinde çevrilecek sözcüğe atıfta bulunuyor. Marksizm pratiği, bu açıdan Marx öncesi sol, sosyalist, devrimci ve komünist pratikleri bu vatanda ortaklaştırmayı ifade ediyor. Vatan, sömürüye ve zulme karşı mücadeleyle günbegün kuruluyor. Kuruluş süreci yerin üzerindeki sarayların duvarlarını çatlatarak gerçekleşiyor.

iştirakî, *Osmanlı Sosyalist Fırkası*’nın yayın organı *İştirak*’a ve Anadolu’daki komünistlerin 1920’de kurduğu *İştirakiyyun Fırkası*’na ve Ortadoğu coğrafyasında şu veya bu içerikle oluşturulmuş tüm iştirakçi faaliyetlere atıfta bulunarak, söz konusu vatana dair kurma ve yıkma faaliyetine işaret ediyor.

Teorinin, ideolojinin ve politikanın özel insanların dar dünyalarından çıkartılmasının bu kurucu-yıkıcı faaliyet için elzem olduğunu söylüyor. Sömürülenlerin ve mazlumların kolektif mücadelesini aslı hiza olarak belirleyip özelleşmiş, kişiselleşmiş, daralmış ve giderek sığlaşmış tüm pratikleri mücadelenin ateşine çağırıyor.

Ateş bugün Türkiye’de, Mısır’da, Yunanistan’da, Brezilya’da, Meksika’da yanıyor. Cihan, bu *rû-yi zemîn*, ortaklaşmanın, başka hayatın adımlarıyla çatıyor. Sömürülen-mazlum halklar, kapitalizmin ve emperyalizmin kuruttuğu bozkırı akıllarının ve yüreklerinin ateşleriyle bir bir tutuşturuyor.

iştirakî sınırsızlığın-sınıfsızlığın yeryüzü sofrasına çağırıyor. Burjuvaziden ve devletten öğrendiğimiz her şeyi o ateşin içine atıyor. Dökülen kan ve terle alıyor abdestini. Kulübe-lerin öfkesini rekabetin ve mülkiyetin kendisine kurduğu saraylara çeviriyor. Marx, “yapıyorlar ama ne yaptıklarını bilmiyorlar” diyor. Kolektif dergi pratiği, yapma ve bilme arasındaki açının teorik ve pratik düzlemde devrimcileştirilmesine kendi varlığı ile katkı sunmayı amaçlıyor. Taksim’den Rio’ya, Tahrir’den Atina sokaklarına yuvarlanan alev topunu teorinin tıkanmış damarlarına taşıyor.

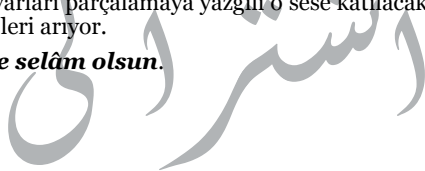
Sömürüye ve zulme karşı direnç oluşturmuş ve oluşturan tüm dinamikleri kendisine yoldaş belliyor. Özel insanların dar dünyalarında devrimci teori, ideoloji ve politikanın burjuva siyasetinin liberal, muhafazakâr ve faşist türlerine hapsoldüğünü tespit ediyor. Geleceğin devriminin bugünde, söz konusu hapis duvarlarından kurtulmayı emrettiğini söylüyor.

Teorinin, ideolojinin ve politikanın esnaflarından, zanaatkarlarından ve tüccarlarından kurtulma çağrısı olarak **iştirakî**, bu üç alana dönük proleter bir müdahalede vücut buluyor. Bu vücut, sömürülenlerin ve mazlumların kanı ve teriyle var oluyor. Dolayısıyla özellikle İslamî ve sosyalist/komünist tüm pratikleri eksiği gediği, doğrusu yanlış ile kucaklıyor. *Rosa Luxemburg’un Spartacus’ü ve Spartakist hareketi varsa, aynı düzlemde, bu Doğu coğrafyasının da Muhammedî hareketi var diyor ve ona koşulsuz yoldaş olmak gerektiğini söylüyor.*

Kanı-teri, sömürüleni-mazlumunu, tarihi-toplumunu, insanı-doğayı, bedeni-ruhu ve geçmişle geleceği ayırıp karşı karşıya koyanlara karşı devrimci tevhiidi mücadeleyi savunuyor. *Bu ayrımların rekabete ve mülkiyete ilişkin ve için yanlarını redde tabi tutuyor.*

Bu noktada mütevazı bir çalışma olarak **iştirakî**, etrafına kendi sesini yankılamaktan başka işe yaramayacak duvarlar örmek yerine, duvarları parçalamaya yazgılı o sese katılacak öfkeli ve dertli sesleri arıyor.

Öfkeye ve derde selâm olsun.



iştirakî

iştirakî

3 Aylık Teorik/Politik Dergi
Eylül 2015 - Şubat 2016
Yıl 2 Sayı 7-8

KAPAK RESMİ: *Pigs* (Domuzlar) Serisi'nden bir karikatür, Emory Douglas *Kara Panterler Partisi*'nin Kültür Bakanı olan Emory Douglas'ın, Kara Panterlerin yayın organında yayımlanan ve polisleri "domuz" olarak resmettiği ünlü *Pigs* serisi karikatürlerinden. Karikatürün üst başlığı "Hepsi aynı". Karikatürde ABD'de kolluk kuvveti olarak görev yapan yerel polis, ulusal muhafızlar ve deniz piyadeleri domuz olarak resmedilmiş.

SAHİBİ VE SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ:
Fahrettin Uzunkaya

İLETİŞİM ADRESİ:
Gazi Mah. 1411. Sokak No 19/1
Sultangazi/İstanbul

BASIM YERİ:
Ceylan Matbaacılık
Topkapı Güven Sanayi Sitesi B Blok
No:317 Topkapı/İstanbul
Tel:0212 613 10 79

Yerel Süreli - 3 Ayda Bir Yayımlanır.

✉ istiraki@gmail.com

🌐 istiraki.com

📧 istiraki.blogspot.com.tr

📘 facebook.com/istiraki

🐦 twitter.com/istiraki

İçindekiler

SPOT

- 5 Kemalizm Üzerine (İbrahim Kaypakkaya)

BAŞYAZI

- 7 Tenhalk Ülkesi: Sessizlik meğer ne sağır edici bir gürültüymüş (Alper Kumli)

GÜNCEL

- 11 Kusurlunun Politikası: Somut İhtiyaçlar, Somut Durumlar ve Somut Eylemler (James Luchte)
- 31 Aleviler ve Seçimler (Ayhan Yalçınkaya)
- 47 Tarih Bilinci, Sosyalist Sol ve HDP (Engin Yıldırım)
- 51 Yunanistan Borç Krizi: Teslimiyet mi, Entegrasyon mu? (Semih Samyürek)
- 57 Devrim ve Kitle Hareketi (Mehmet Elibol)
- 61 Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi (Kaan Yiğenoğlu)

MAZLUM HALKLAR

- 75 İnanmışlığımızın Filistin'i [Şiir] (İmgesu Ünal)
- 77 Siyahların Filistinlilerle Dayanışma Bildirisi (2015)
- 81 Ortadoğu ve Kürtler (Behzat Fikrî Çözer)
- 87 İnsanlık, Medeniyet ve Çatalhöyük (Utku Dede)

DEVRİMCİ İSLAM

- 89 Onlarsız Dünya [Şiir] (Salih Ağbalık)
- 91 İslamî Kurtuluş Teolojisi (Yusuf Ekinci)
- 105 İslamî Direniş Metodolojisi (Muhammed Zahid Erdoğan)
- 109 İslam ve Müslümanlar (Abdullah Denizhan)

DEVRİMCİ PORTELER

- 113 Lenin ve Sneevliet: Doğu Hint Adaları'nda Sömürge Devrimi Teorisinin Kökenleri (Dov Bing)
- 131 Marksist Müslüman Olmaya Dair: Hasan Raid'in Otobiyografisini Okumak (İhsan Ali-Fauzi)
- 145 Nurettin Topçu: Muhafazakâr Devrim (Lütfi Bergen)
- 149 Mehmet Akif (Bahadır Ceylan)

FELSEFEYE KARŞI FELSEFE

- 169** Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı (Baki Aydın)
203 Hakikat Arayışı ve Devrim (Uğuray Aydos)
217 Spinoza'da Dil / Dilde Spinoza (Çağdaş Balcı)
227 Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi için Önotlar
(Fikret Çakmak)
245 Bastırılmış Muhafazakâr Düşüncenin Geri Dönüşü Olarak
Post-Modern Akıl (Özer Çiftçi)

TARİH'TEN

- 253** Manifesto: *Ne Yapmalı?* (Jean-Luc Godard)

Kemalizm Üzerine*

İbrahim Kaypakkaya

1. Kemalist devrim, Türk ticaret burjuvazisinin, toprak ağalarının, tefecilerin, az miktardaki sanayi burjuvazisinin, bunların üst kesiminin bir devrimidir. Yani devrimin önderleri, Türk komprador büyük burjuvazisi ve toprak ağaları sınıfıdır. Devrimde, millî karakterdeki orta burjuvazi önder güç olarak değil, yedek güç olarak yer almıştır.

2. Devrimin önderleri, daha anti-emperyalist savaş yıllarında iken İtilaf emperyalizmi ile el altından işbirliğine girişmişlerdir; emperyalistler Kemalistlere karşı hayırhah bir tutum takınmış, bir Kemalist iktidara rıza göstermeye başlamıştır.

3. Kemalistler, emperyalistlerle barış imzaladıktan sonra bu işbirliği daha da koyulaşarak devam etmiştir.

4. Kemalist hareket, özünde “işçilere ve köylülere, bir toprak devrimi imkânına karşı” gelişmiştir.

5. Kemalist hareketin sonucunda, Türkiye'nin sömürge, yarı-sömürge, yarı-feodal yapısı; yarı-sömürge ve yarı-feodal yapı ile yer değiştirmiştir; yani yarı-sömürge ve yarı-feodal iktisadî yapı devam etmiştir.

6. Sosyal alanda, eski millî azınlıklara mensup komprador büyük burjuvazinin ve eski bürokrasinin, ulemanın hâkim mevkiini, millî karakterdeki orta burjuvazi içinden palazlanan ve emperyalizmle işbirliğine girişen yeni Türk burjuvazisi, eski Türk komprador büyük burjuvazisinin bir kesimi ve yeni bürokrasi almıştır. Eski toprak ağalarının, büyük toprak sahiplerinin, tefecilerin, vurguncu tüccarların bir kısmının hâkimiyeti devam etmiş, bir kısmının yerini yenileri almıştır. Kemalistler, bir bütün olarak, millî karakterdeki orta sınıfın çıkarlarını temsil etmemekte, yukarıdaki sınıf ve zümrelerin menfaatlerini temsil etmektedir.

7. Politik alanda, hanedanlık çıkarları ile birleştirilmiş olan meşrutiyet idaresinin yerini, yeni hâkim sınıfların çıkarlarına en iyi cevap veren idare, burjuva cumhuriyeti almıştır. Bu idare, sözde bağımsız, gerçekte siyasî bakımdan emperyalizme yarı-bağımlı bir idaredir.

8. Kemalist diktatörlük, sözde demokratik, gerçekte askerî faşist bir diktatörlüktür.

9. “Kemalist Türkiye bile, gittikçe daha çok bir yarı-sömürge ve gerici emperyalist dünyanın bir parçası hâline gelerek nihayet kendini İngiliz-Fransız emperyalizminin kucağına atmak zorunda kalmıştır.”

10. Kurtuluş Savaşı'nı takip eden yıllarda, devrimin baş düşmanı Kemalist iktidardır. O dönemde komünist hareketin görevi, hâkim mevkiini kaybeden eski komprador burjuvaziye ve toprak ağaları kliğine karşı, Kemalistlerle ittifak değil (böyle bir ittifak zaten hiçbir zaman gerçekleşmemiştir), komprador burjuvazinin ve toprak ağalarının bir başka kliğini temsil eden Kemalist iktidarı devirmek, yerine işçi sınıfı önderliğinde ve işçi-köylü temel ittifakına dayanan demokratik halk diktatörlüğünü kurmaktır.

* Ocak 1972 [İbrahim Kaypakkaya, *Seçme Yazılar*, Umut Yayıncılık, Ocak 1992, s. 154-5].

Tenhalık Ülkesi: Sessizlik meğer ne sağır edici bir gürültüymüş

Alper Kumli

Tüm Siyasî (Hasta) Tutsaklara...

“Sordukları zaman, bana ne iş yaptığımı, evli olup olmadığını, eşimin ne iş yaptığını, ana babamın ne olduklarını sordukları zaman, ne gibi koşullarda yaşadığımı, yanıtlarımı nasıl memnurlukla onayladıklarını yüzlerimde okuyorum. Ve hepsine haykırmak istiyorum. Onayladığınız yanıtlar yalnız bir yüzey; benim gerçeğimle bağdaşmayan bir yüzey. Ne düzenli bir iş, ne iyi bir konut, ne sizin “medeni durum” dediğiniz durumsuzluk [...] benim gerçeğim değil [...]

İstediğiniz düzene ayak uydurmak o denli kolay ki. [...]

Ama hayır, hiç değilse susarak hepsini yüzünüze haykırmak istiyorum!”

Tezer Özlü

Bir kez olsun bir insana önyargısız bakmak aklınıza geldi mi? Memleket? Nerede mi doğurdular beni? Dünyaya nereden mi girdim? Şöyle diyeyim: inatçı topraktan bir avuç buğday söküp almaya uğraşan parça parça elleriyle tandırda ekmek pişiren Kürt bir anadan dünyaya gözlerimi açıp ilk nefesimi Orta Doğu'nun göbeğinde ciğerime çektiğim söyleniyor. Bu yeterli bir yanıt mı, yoksa Orta Doğu'nun sınırlarını daha da daraltayım mı? Canlardan bir can olmak bu topraklar üzerinde var olmak için yetmiyor mu? Neyse ne...

Dış dünyayla bağlarımın koparıldığı, aklımın yavaşlatılmaya, kontrol altına alınmaya çalışıldığı F tipi cezaevinde, tek kişilik bir hücrede müebbet cezaya çarptırılmış siyasi tutsaklardan biriyim. Tahayyül sınırlarınızı zorlayacak envai çeşit kaba dayak ve bedensel işkenceden daha incelikli, kurnaz bir devlet gücünün militan aygıtı olan bu tek kişilik hücreye beni mahkûm ettikleri ilk günün her ayrıntısı çiviyle zihnimin derinliklerine oyulmuş gibi gözlerimin önünde; o gergin ve ezen saatleri unutamıyorum, demir kapı gürültüyle üzerime kapandığı an her tarafımdan hızla çekilen hayat, yalnız kafama ve gözlerime birikti.

O gün bugündür zamanın ötesinde, dünyanın dışında yaşıyorum. Yeryüzü aniden korkunç bir kıyametle sarsılrsa haberim olmayacak türden, insanı çileden çıkararak bu tenhalıkta; dünyam sadece paslı bir ranza, ömür boyu açılmayacağı diye haykıran kilitli bir demir kapı, güneş görmeyen küçücük bir pencere -oysa insan hayata uçsuz bucaksız bir pencereden bakmak ister-, kişiyi tümüyle hiçliğin içine hapseden gri beton duvarlar, masa ve sandalyeden oluşuyor. Ve sınırlı sayıda bulunan, yalnızlığın dayattığı bu haince işkencede yegâne tesellim olan kitaplarım... Her ne kadar Fırat'ın öte yakasında medyanın algı operasyonu ile “etkisiz hâle getirilmek istenen, yeryüzü cehennemi yaratmaya uğraşan bir canavar” olarak algılandım da nihayetinde ben de bir insanım, psikolojik işkence amaçlı dizayn edilmiş, acı çektiğimizi kimsenin duymadığı bu cehennemde yaşamaya bırakıldım. *Ne gelir elden insan olmaktan başka.*

Tenhalık Ülkesi

Ağladığını duyurmamak çok yorar insanı derler; bir ağaç değil de bir beşer olmak, yaşadıklarını ağızdan ya da kaleminden akıtmak da bir o kadar yorar adamı; kullandığımız gündelik sözcüklerin takati yoktur bunu haykırmaya; belki de bundandır kitaplar dünyasına sığınması insanın.

Henüz soluk almaya başlayan sabahlarda güneş, buraya tıklımadan önce özgürce yaşadığım heybetli dağların arkasında kollarını gererek uyanırken, gözlerimi aynı hücreye, aynı hayata açmak izahı zor bir ahval. Hep aynı duvar, yatak, masa ve hep aynı suskunluğun insanı nasıl yiyip bitirdiğini ve yıktığını kimse kimseye anlatamaz. İnsanı günden güne eriten açlık grevine girmektense, çoğu zaman bedenimi bir silâha dönüştürüp bu lakayt sessizliği tümenden yırtacak, bütün bu mekanizmayı yerle yeksan edecek mühimmata dönüşmeyi istediğim çok oldu.

Bilirsiniz, hiçbir şey insan ruhuna nihilizm kadar baskı yapmaz. Güneşe, bulutlara, kuşlara, temiz havaya sıkı sıkıya kapalı, halatı koparılıp içine atıldığım bu kuyuda, bu sessiz derinlikte; insanın yeni düşünceler okuyabileceği, muhayyilenin yardım ettiği kadarıyla dışarı çıkabileceği kitaplarının olmasının ne büyük bir nimet olduğunu bilir misiniz siz? Hücrede gözümü bulduğum ahvalden alıp dışarıya çeviren kitaplar her zaman için yeni bir hayat yeni bir nefes taşırlar. Daima bahşedecek birçok lafları vardır. Mesela bu kahr yüklü duvarlar artık bana kendi bedenim kadar bildiktir. Oysa insan kendi yaşadığı şeye her dönem farklı bir gözle baktığı gibi, yıllar önce okuduğum bir kitabı tekrar elime aldığımda, altını çizdiğim bazı cümleler bana bambaşka şeyler söyleyebilir. Kuvvetli bir zihnin sevince dönüştürmeyeceği keder yoktur derler, oysa ketum kitaplarla dost olmayı bilen insan, zayıflığından kurtulmaya başlamıştır demektir.

Sabra davet eden çarpıcı bir gerçeklikle karşı karşıya kaldığım bu hücredeki ilk günden bu zamana kadar hayatıma yeni bir istikamet veren kitaplardan biri: Özgürlüğe Kaçışım. Parmaklarım ani bir refleksle, içinde barındırdığı hakikatleri cesaretle paylaşan o esere uzanır, her seferinde zihnim, şu cümleye mih gibi takılıp kalır: *“Hayatın anlamını kaybetmişsem ölmeliyim.”*

Bu kuyuda bir nebze de olsa bana duru bir görüş bağışlayan şu satırlara bakar durum: *“Hapisteyken yaşama arzumda asla bir eksilme hissetmedim, fakat sık sık ölümün çok uzakta olmadığını bilecek kadar yaşlandığım gerçeğiyle teselli bulunduğumu fark ettim. Bu düşünce bana rahatlama sağlıyordu. Onu büyük bir sır gibi sakladım.”*

Hayat âdeta bu kitabın sayfalarında konuşuyor:

“Hapiste iken insanın tek bir arzusu olur: Özgürlük. Eğer hapiste hastalanırsanız, özgürlüğü düşünmez, sağlığını düşünürsünüz. Dolayısıyla sağlık özgürlükten daha önemlidir.” diyen bu sözlere rağmen *Dört Zindanın Özgürü*'nün insanın isyan kurdunu ayaklandıran şu cümlelerine kapılıp gidiyorum:

“Ey özgürlük! [...] sensiz hayat zordur. Sensiz ben de yokum. Varım ama ben yokum. Yani o var olan ben değilim. Ben sensiz boş, anlamsız, ümitsiz, ışısız, beyhude, yani bir hiç olacağım. Keşke seninle yaşasaydım, seninle can verseydim. Keşke sende görseydim, sende uyansaydım, yazsaydım, söyleseydim. Sende hissetseydim ve seninle olsaydım!

Ey özgürlük! Ben zulümden bıkkınım, esaretten bıkkınım. Zincirden bıkmışım, zindandan bıkmışım, hükümetten bıkmışım. Zorunluluktan nefret ediyorum. Seni tutsak yapmak ve bağlamak isteyen her şeyden ve herkesten bıkkınım, nefret ediyorum. Yaşamım, senin hatırıdır. Gençliğim senin hatırıdır, senin hatırıdır varoluşum.”

Beni bu kafese tıkayan devletin amacı şuydu: hiçliğin dehşetli baskısı altında aklımı yitirmem. Çoğu zaman gücümün tükendiğini hissettiğim anlar oldu, öyle ki yılların da-

mittiği bu kimsesizliğin beni boğmasından kurtulmak için onlarca yoldaşı ele verecek anlarımda beni dizginleyen Önderimizin şu sözleri oldu:

“Kürtlerin mutlak köle hâli -ki hâlen öyledir- benim ‘Özgür yaşam mümkünmüş’ gibi hayal kurmamı kesin olarak engelledi. Şuna ikna oldum: Benim içinde özgür yaşayacağım bir dünyam yoktur. Burada iç ve dış cezaevi arasında epey mukayesede bulundum. Sonuçta dışarıdaki tutsaklığın birey için daha tehlikeli olduğunu fark ettim. Bir Kürt bireyinin kendini dışarıda özgür sanarak yaşaması büyük bir yanılgıdır. Bundan çıkardığım sonuç, dışarıda ancak bir şartla yaşanabileceği, onun da günün 24 saatinde Kürtlerin (kapitalizm koşullarında Türk emekçilerinin) varlık ve özgürlüğü için savaşım içinde olmakla mümkün olabileceğidir.”

Dört heceli yıpratıcı bir cümle bu: Vakit geçer! Oysa hücrede zaman durur, geçmiş ve gelecek silinir, an denen sonsuzluk kalır, vakit geçmek bilmez, sızı öylece durur durduğu yerde; insan tüm gün boyunca bu hücrede bir şey olmasını bekler, sabırla, derinden zonklayan bir beyinle bekler, bekler, bekler...

Sonra beynini avuçlarının içine alarak içi boşalmış bir kafayla dört duvar arasında yürüyüp durur. Hiçliğin doruğa çıktığı böylesi anlarda hafızamı yitirmemek için hayaller kurarım; anımsıyorum, bir gün ruhumun özgürce dolaşmaktan yıkandığı, dağılmış saçlarımın rüzgârda dinlendiği, çaresizlikten mekân bellediğimiz sarp bir dağda sırtımda silâhımla beklerken, gösterişsiz bir kibarlıkla fakirlere yakın duran, onlar gibi yaşamaya itina gösteren, liderlikten kaynaklanan gücünü şahsi menfaatler için kullanmaktan imtina eden, bazı akşamları aç geçiren, altmışını geçmesine rağmen, sütünü kendi sağan, elbiselerini hâlâ kendisi yamayan Hz. Muhammed’i gördüm, gösterişten, gururdan irak arkadaş canlısı duruşuyla, gülümseyen gözlerle bana bakıyordu.

Ey Ebu-Kasım, bana hatıra kalacak bir söz söyle lütfen...

Siyah gözlerinin derinliklerinde, başka bir âleme bakmaktan kaynaklı, hürmete layık bir dalgınlıkla:

“Her şeyin bir ruhu olduğu gibi ahret de dünyanın ruhudur; ümitvar ol.” Bu minvalde, bu mealde bir şeyler söyledi, sanırdın ki sözcükler dudaklarından değil, doğrudan doğruya yüreğinden dökülüyordu. Gözlerimi içime çevirerek kendime baktığımda, dağda olmadığımı, yılların beni hücreye, olduğum yere çivilediğini, hâlâ kendi çarmıhımda sızlandığımı kederle fark ettim.

Ey peşinden koştuğum özgürlük, nihayet bir gün seni yakalayacağım!

Sözü Allah’a bırakalım:

“Hayat, inanan ve salih ameller işleyenler [...] dışında [...] hiç kimsenin kazanamadığı bir oyundur.”

Van-2015

Kusurlunun Politikası: Somut İhtiyaçlar, Somut Durumlar ve Somut Eylemler

James Luchte

Rudi Dutschke'nin anısına

“Aslı görevimiz Batı’ya körü körüne tapmaktan kurtulmaktır. Bu görev, her yerde, Asya’da, Afrika’da ve Latin Amerika’da ifa edilmelidir. Bizim ülkemizde de bu körü körüne tapınmayı yok etmeye dönük faaliyetimizi sürdüreceğiz. Kastım şu: bizim kâğıttan bir kaplan olarak emperyalizmi hakir görmemiz, ona çok az değer vermemiz gerekmektedir. Ama taktiksel açıdan, her bir somut görev dâhilinde bizim ona önem atfetmemiz ve onunla ciddi bir biçimde uğraşmamız zorunludur. Emperyalizm, değişip gerçek bir kaplan ya da yarı gerçek-yarı sahte bir kaplana dönüşecek, sonunda da tümüyle sahte ya da kâğıttan bir kaplan hâline gelecektir. Bu, bir şeyin aksine dönüşmesi sürecidir. Görevimiz bu süreci hızlandırmaktır. İlgili sürecin sonuca ulaşmasından evvel belirli bir süre kaplan yaşayacak ve insanları ısırma devam edecektir. Bu nedenle bizim kaplana darbe üstüne darbe indirmemiz ve boks sanatına belirli bir dikkat göstermemiz, asla ihmalkâr olmamız zorunludur.”

Mao Zedung, *Brezilyalı Gazeteciler Mariudim ve Mme. Dotere’le röportaj*

Küresel Bağlam ve Çokmerkezli Perspektifler – Taraf Tutmalar

Ben, küresel yönetimden ve onun sadece ortadan kaybolmasını arzulamamızın mümkün olmadığı karmaşık bir örgütlenme olduğundan bahsediyorum. H’de iken A’dan Z’ye gitmek isteyen bir kişinin X, Y ve Z’den önce I, J ve K’den geçmesi gerekir. Daha önce de bir dünya hükümetinin inşa edilmesini hedefleyen kimi hareketlere tanık olunmuştur ama bu, Amerika dizginlenene dek söz konusu bile değildir; biz bugün tarihin ön aşamalarından birindeyiz, bu aşamada zayıf bir kurumsal dünya federasyonu bile, etkin bir Birleşmiş Milletler’e sahip olamayan bir dünyada ileri doğru atılmış bir kaplumbağa adımıdır. Tefekkür âleminde çok uzağa zıpladığımız takdirde bizler gerçek tarihin faileri değil, dilbazları oluruz. Bizim, bugün tekâmül ettiği biçimiyle, dünyanın muayyen ve somut koşulları ile ilgilenmemiz gerekmektedir. Bizler öncelikle çokmerkezli, çokkutuplu¹ bir dünya arayışındayız.

Yeryüzündeki her tekil kişinin anlatacak kendi hikâyesi, yaşayacak kendi hayatı vardır.

Her tekil şahıs, aynı zamanda dünyanın yüzeyine fırlatılmış, alabildiğine sonlu ve fani bir varlıktır ve nihayetinde *geçici* bir dünyada ikamet etmektedir.

Bu şahsın yürüdüğü yol ise, sadece orada bir gerçek ya da olgu olarak olmuş olmak değil, ayrıca şahsın durumu ile meşgul olan özgür ve yaratıcı bir varlık olmak bağlamında da “ebedî”dir.

¹ Andrew Korybko, “The Multipolar Network-Centric Policy of the Eurasian Union”, *Oriental Review*.

Kusurlunun Politikası

Hiç kimse, hiçbir kelime, hiçbir eylem, ihmal veya sessizlik gerçek manada unutulmaz. İnsan, tüm dünya genelinde yaşanan hikâyeleri dinlemeye, tüm sesleri işitmeye çalışır ama bu hikâyelerin ve seslerin her biri sınırlıdır -her birimizin tecrübe edebileceği ya da bilebileceği çok şey vardır. İnsan malzemeyi tetkik eder ve gezegenin tekâmül eden hâline dair kaba bir taslak çikartır.

Dünya üzerinde yaşanan hayatın yeryüzüne ait gerçekliğinin ötesinde, her bir insan aynı zamanda başkalarıyla konuşmaya, bağlantılar kurmaya ve elimizdeki sınırlı perspektifleri (ister bireyler ister halklar olarak) aşan ilişkiler yaratmaya çalışır. Bu türden ilişkiler, her biri sonlu olduğu ölçüde sonludur ama müşterek failliklerin söz konusu aşılması pratiği kendi “ebedî” etkisine sahip olacaktır.

Burası, insanın “biz”, yani bir ilişki bağlamında güçlü sezgiler ve şüpheler sergilemeye başladığı genişletilmiş bir yüzeydir. Tecrübe ve bilgi, tecrübe etme ve bilme hem kolektif hem de bireysel birer çabadır.

Ancak aynı zamanda hayat sadece “tecrübe” ve “bilgi” ile ilgili değildir, çünkü insan sadece hayatı bir turist edasıyla yaşamaz, hayat öncelikle yaşanır ve bu hayat, herkesçe aynı şekilde ve temel bir usul dairesinde ama hayatın niteliği bakımından alabildiğine farklı yolları dâhilinde tecrübe edilir. Dolayısıyla bu tespitin ışığında şu söylenebilir: hayat, mücadele, eylem, tahayyül, yaratıcılık, hayal kırıklığı, sabır, neşe, hüznün, aşk ve nefretle ilgilidir.

Bize göre yaşanan hayatın tümü yeryüzünde gerçekleşmektedir ama bizim muammalı bir biçimde yaşadığımız bu yer, yani “bizim dünyamız”, teslimiyet, kölelik, açlık, şiddet, tehdit, hemen oracıkta katledilme veya zorla açlığa mahkûm edilme üzerine kurulu ilişkilerin hüküm sürdüğü, bölgelere ait belirsiz bir tipolojiye doğru, birçok sunî zemine ayrışmaktadır.

Sermaye, politik ekonominin sürekli askerîleştirildiği, demokrasinin McDonald’s’laşırıldığı, birer KFC, Burger King şubesine dönüştüğü, insan kaçakçılığının, yozlaşmanın, hırsızlığın ve keşmekeşin hüküm sürdüğü bu tiyatro sahnesinde küresel bir “gangster” olarak vücut bulmaktadır. Borsacılar, şirketlerin parasını ödemediği eskort kızların göbeklerinden kokain çekerlerken, milyonlarca insan açlıktan, temiz suya ve ilâca erişme imkânı bulamamaktan ölmektedir. Öte yandan sermayenin ilkeleri “insan hakları” denilen temel meselenin tam manasıyla gerçekleşmesine yasak getirmekte (oysa bu kavram alabildiğine politikleştirilmiş, üzerinde fazla durulan bir anlayıştır, politik ve hukukî nihilizm üzerinden ele alındığında neredeyse anlamsız bir kavramdır), “fikirî mülkiyet” kılıfı altında fakirler için ucuz ilâç ve gıdalar üretilmesine mani olmaktadır.

Ayrıca sermaye, fakir çiftçiler için her yılın sonunda ölen tohumlar üretmekte, bu da çiftçinin tohumu genetik kodu patentli olan bir tohumdan tüm açgözlülüğüyle kâr elde eden imalatçı ve dağıtımçıya iade etmesini gerekli kılmaktadır. Doğa doğa olmaktan çıkmış, doğal hak ölmüştür. İnsanlar bu haklar uygulanmadığı takdirde her türden haktan mahrum kalacaklardır.

Dolayısıyla sermaye, statükoyu muhafaza etmek için baskı ve işkenceye² başvurmamak niyetinde olduğu ve sermayenin efendisi olarak kalmak amacıyla verdiği mücadelede mevcut hegemonun, yani ABD’nin iradesini ortaya koyan belirli ve tanımlanabilir insanlar olduğundan, aynı zamanda kendi kendisinin katilidir de. Bu belirli insanlar, sermayeye ve onun âşiklarına hizmet eden çürümüş kurumsal çerçeveler dâhilinde faaliyet yürütmektedirler.

² “UK complicit? US Senate report reveals CIA torture and deception of Congress”, *Russia Today*, www.rt.com.

Sokaklarda sürmekte olan macera, evin içini geri kazanmak için kamusal alanı işgal etmekle, herkesle yatıp kalkan bu sermaye âşiklarından demokratik “toplum”u geri kazanmakla ilgilidir.

Sermayenin toplumsal ilişkisinin ölümcül tekrarı dâhilinde hegemonların hizmetkârları, (Nazi suçlarına iştirak etmiş Adolf Eichmann’a atfen) o adı Eichmann’lar, mebzul miktardaki taktiksel ve stratejik ortamlarında aralıksız biçimde düşmanı yok etmek için uğraşıyorlar. Tek dertleri, sendikaları, eylemci gruplarını ortadan kaldırıp gelir uçurumunu büyütme ve o hiç unutmadığı, durmadan sürdürdüğü savaşı kazanmak.

Sermaye, sendikacılık, insan hakları ve sosyo-ekonomik mücadeleler, feminizm ve üçüncü dünyadaki ulusal kurtuluş hareketleri gibi güçlülere karşı yaşadığı mağlubiyetleri sürekli kendisine dert ediniyor. O, bu nedenle refah devletini, uzun süredir varolan toplumsal müzakereleri ve insanların kitlesel imhası ile çilesini azaltmak ya da önlemek amacıyla temel bir ahlakî arzunun kabulüne dönük mücadeleden doğmuş olan Birleşmiş Milletler gibi beynelmilel teşkilâtları dağıtmaya çalışıyor.

Mevcut hegemon ABD (ve aynı zamanda NATO, IMF vb.) eliyle yürüttüğü savaşta sermaye, bir cinayet hâlini, insanın kurban edilmesine dair bir durumu koşulladı. Bataille’in kullandığı manada o, kendi planları, arzuları, korkuları ve gizli ümitleri olan her bir bireyden hayatlarını çaldı. Bebek ölümlerinin yüksek olduğu fakir uluslarda bir bireyin böylesi şeylere sahip olması bile imkânsız. Yoksa artık cinayetin veya insan öldürme kapasitesinin yeni bir tanıma kavuşup “yeni bir norm” hâline geldiğinden veya politik olgunluk ve doğruluğun bir biçimi olduğundan mı bahsetmek gerekiyor?

Genelde zengin olan batılı uluslarda neoliberal hükümetler, ister muhafazakâr, ister merkezci, ister sosyal demokrat isterse sosyalist olsun, temel kural olarak tasarruf tedbirleri ve kriz üzerinden, ilkin doğrudan en zayıfa, çocuklara, engellilere ve fakirlere saldırıyorlar. Bu noktada Richard M. Nixon’ın o meczup hayaleti karşımıza dikilip uluyor: “Hepimiz artık neoliberaliz!”

Sefalet masumların katlidir, mevcut küresel durum dâhilinde yaşanan anlamsızlığın ve işlenen suçların zorbalığı üzerinden gerçekleşen hırsızlığın en berbat biçimidir. Yaşanan bir hırsızlıktır, zira bu bedenler bizim değildir, devletten kiralanmış varlıklardır, fakirin varoluşsal özgürlüğü ve onun yaratıcılık ihtimalleri sıfırlanmıştır.

Bizler, fiiliyatta çocukların ve yetişkinlerin tüm dünya genelinde yok edildiği (ya da mal gibi alınıp satıldığı) bir gerçeklikte yaşıyoruz. Tüm bunlar, ABD ve onun mevcut müttefiklerinin iktidarına ait özel, gerçek hayata ait politik, sosyo-ekonomik ve kültürel düzenin muhafazası ve yeniden üretilmesi adına yapılıyor. Bu iktidar, tarihsel açıdan kandan doğmuş ve kanla vaftiz edilmiş bir yapıdır.

Bu dünyanın korkunç gerçekliğini bilen biri nasıl olur da taraf tutmaz?

Dünyanın mevcut hâlini bilen bir insanın psikolojisi, tıpkı Eichmann’ın yaptığı gibi, bu adaletsiz, ikiyezlü, kana susamış ve hain “makine”nin ilerlemesine katkı sunmayı sürdürürken nasıl bir hâldedir?

Taraf tutmak imkânsızdır, dolayısıyla bu makale, “ikili iktidar”a dayalı mevcut küresel durum dâhilinde ilişkiler kurmaya çalışanlara bir tür rehberlik yapmaya çalışan stratejik bir çalışmadır. Bu aşamada işaret ettiğim stratejik ittifakla bağlantılı muhtelif gruplara bir dizi perspektif, tavsiye ve fikir sunulmaya çalışılacaktır.

Üzerinde yaşadığımız dünya, gelir farklılıkları, açıktan geberme, kitlesel soykırım, giderek artan iç savaşlar, mülteci ölümleri, çevresel yıkımlarla yüklü bir dünyadır ama aynı zamanda bu dünya direniş güçlerine de ev sahipliği yapmaktadır. Atıfta bulundu-

Kusurlunun Politikası

ğum “ikili iktidar” belirli ulusların ve uluslararası/ulusal kimi hareketlerin yan yana gelişlerine işaret etmektedir. Hegemon, kendisine karşı ikinci ciddi meydan okumayla yüz yüzedir.

Mevcut durumda dünyada kaos her yanı sarmaktadır. Bu durumu tarif ettiği, (24 Ekim 2014 tarihinde gerçekleşen) Valdai Konferansı’nda yaptığı konuşmada Vladimir Putin, dünyayı beynelmilel teşkilâtların Hegel ile Henry Kissinger’ın gayrimeşru çocuğu olan, kontrollü kaosa, işlevsel kılınmış (ya da belki de silâhlendirilmiş) kaosa dönük gayretler ortaya koyan “süper gücün” eliyle yerle yeksan edildiğini söylemiştir. Kaos kontrol için gerekli itici güçtür ya da bir vakitler Kissinger’ın ifade ettiği biçimiyle, “Gıda stoklarını kontrol eden insanları, enerjiyi kontrol eden tüm kıtaları, parayı kontrol eden dünyayı kontrol eder.”³

Ama herkesin herkese karşı verdiği bu yeni savaşın operasyonel yönlerini ve stratejiye dair ufkunu keşfe çıkmadan önce benim bu meselelere dair görüşlerimi sunma konusunda aldığım kararın arka planını izah etmem gerek. Yaptığım tercihi neden yaptığımı açıklığa kavuşturursam eğer, o vakit başkaları da aynı muhakemeyi takip edecek ve belki de aynı kararı almaya karar verecektir.

Sahip Olunan Bağlılık ve Alınan Kararın Ufku

Putin, Valdai Kulübü’nde *Platon ve Adalet* başlığından, bilhassa Platon’un *Cumhuriyet*’inin 1. kitabından, Thrasymachus’un adaletle ilgili görüşlerine dönük soru soran Sokrates’ten hiç dem vurmadı.

Thrasymachus’a göre, adalet “güçlünün tercih hakkı”dır. Halkın dilinde bunun karşılığı “gücü olan istediğini alır”dır. *Cumhuriyet* okumalarımızdan bildiğimiz üzere, Sokrates adalet anlayışının salt kelimelere hapsedilemeyeceğini, onun ideal manada işleyen bir Polis’te pratikte gösterilmesi gerektiğini söyler. Adaletin gösterilmesi gerektiği konusunda Sokrates ile uzlaşmak mümkün ama şu noktada ondan ayrılmak gerek: adalet eylemdir, gidişatla ve ihtiyaçların giderilmesiyle ilgilidir. İhtiyaçların giderilmesi meselesi adaletin gerçek anlamını verir.

Ama Thrasymachus Sokrates’e verdiği o ani ve alaycı cevapta, mevcut grup dâhilinde adil söz hakkı alamadığını söyler ve adaletle ilgili diyalog devam ederken gruptan ayrılmaya karar verir. Sokrates ideal adalet formunu ararken, Thrasymachus sözde demokratik Atina’yı sağlama alan kölelik sistemine işaret edilmesine izin vermez. Günümüz “demokrasiler”inde (ücretli kölelikte) de büyük ölçüde durum bu şekildedir.

Kendisinin soluk bir gölgesi olan Ayn Rand gibi Thrasymachus da dünyanın mevcut nesnellüğünün kölelik ve adaletsizlik olduğu gerçeği ile yüzleşemez. Thrasymachus’un bakış açısından bakıldığında Platon, rasyonel manada ideal olanın devrimciliğini yapan bir isimdir, zira o, hakiki olan ideal formların “kusurlu” veya kalitesiz kopyası olabilecek bir sistemi tarif etmeye çalışmaktadır.

Elbette Platon’un yaratıcı (taklitçi olmayan) şairleri şehir devletlerinden çıkartması ve Thrasymachus’un işaret ettiği aynı güce örtük olarak dayandığını ifşa eden, toplumu muhafızlar, askerler ve zanaatkârlar diye üç katmana ayırma girişimi *Yasalar* çalışmasındaki Yalan Nobelî’ni savunması ışığında korkunç bir vahiy işlemi görmektedir.

Bu yolla, bir yönetim sistemi, sadece Ayn Rand’cı iktidarın “nesnelciliği”ne ait varsayımı dâhilinde Thrasymachus’un yaptığı temel pozitivist hata değil, ayrıca şiddetin sürekli üretildiği bir sistemi ve şiddeti üretecek yasallaşmanın, daimi metafizik formlara dayalı bir rasyonel ve katı devlet modelinin temel hatasını işleyerek, adaletin el-

³ Asad Ismi ve Peter Koenig, “De-Dollarization: Is BRICS a Viable Alternative to the U.S. Dominated World Economic System?”, *Global Research*, www.globalresearch.ca.

verişsiz olduğunu ifşa eder. Adalet, dünyevî varoluşa ve bu varoluşun muhteviyatına uydurulmak zorundadır.

Her iki durumda da Thrasymachus ve Sokrates (Platon) özel ve somut koşullara dair bir ufuk dâhilinde, halkın kendi doğal niteliklerini ve koşullarını geliştirmesine izin veren demokratik bir gidişatı oluşturmasına izin veremez. Marx'ın 1843'te *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde⁴ yazdığı biçimiyle, "demokrasi özgün bir oluşumdur." Böylesi bir perspektif, ne ebedî kutsal hakkın imajı dâhilinde, sömürü ve imtiyazın "nesnelciliği" ne de Platon örneğinde görüldüğü üzere, rasyonel bir mükemmellik modelinin uygulanması ile ilgilidir.

Bu noktada Sokrates'in adaletin anlamı ile ilgili yönelimine yüzümüzü dönebiliriz. Ama Platon'un aksine bu tarz bir bakış, başka bir metafizik âlemden buraya doğru gerçekleşen belirli bir tekâmülün tezahürü değil, ebedî manada kusurlu olan dünyamızda adaletin tecellisi ile ilgilidir. Bu türden bir adalet, insanların ihtiyaçları ve arzuları üzerine kuruludur ve bu adalet üzere icra edilen yönetim de dolayısıyla insanların içinde yaşadığı tabii koşullar uyarınca söz konusu insanların kendi kaderlerini tayin hakkına ve müşterek özyönetimleri ile ilgili olarak bu insanların eşitliğine dayanır.

Buna "kusurlunun politikası", dünya, somut durumlar, somut eylemler ve fiilî etkiyle meşgul olma üzerine kurulu politika demek mümkündür. Ancak böylesi bir kusurluluk, adaletin elde edilebileceği değil, onun bu kusurlu dünyamızda varoluşumuzun içli dışlı olduğu yüzey üzerinde bulunan fani kulların düşünceye dayalı praksislerinin yarattığı bir şeydir. Nietzsche'nin de önerdiği biçimiyle, bizler uzun süre Platonculuğun ve Hıristiyanlığın gölgesi altında yaşayacağız. "Kusurluluk" kelimesi o en ilkel manasıyla tam da bunu anlatır. Ama belki de bizler, bu kusurluluk kelimesini artık mahrumiyet anlamında değil de hayatın varoluşsal durumu, sonlu varolma ve hayattaki belirsiz olasılıklar ufku olarak anladığımız noktada mükemmelliğin bu gölgesini aşma imkânı bulacağız.

Böylesi bir dönüştürücü anlayış, ötedünyaya dönük umutlarımızı, rasyonalist stratejilerimizi, özgül ve somut olmayan durumu ve onunla içli dışlı olan ilişkilerimizi terk ettiğimizde ortaya çıkacaktır. Muhtemelen Nietzsche de bu türden yalanların artık gerekli olmadığını ima etmiş olmalıdır. Ancak gene de anlayışta böylesi bir dönüşümün gerçekleşebilmesi için, dünyayla meşgul olma ve insanların somut ihtiyaçları ile arzularını somut koşullarda karşılama noktasında işe yarayan, yüzü apaçık biçimde dünyevî bir adaletle dönük olan dönüştürücü bir praksisin var olması gerekmektedir.

Gene de Thrasymachus'un yaklaşımı, dünyanın korkunç hakikatiyle ilgili insanı inciten bir samimiyet içerdiği için onaylanabilir bir yaklaşımdır. Onun hatası, tarihin kasap tezgâhını somutlamış olmasıdır. Bu bağlamda Thrasymachus'tan da beter olan, İdealleri izlemiş gibi yapıp insanların somut koşulları ile ihtiyaçları ile zerre ilgilenmeden, sınır mınır tanımaksızın iktidara aşırı bir arzu duyduğu için gerçekte bir anarşi maskesine bürünmesidir.

Bu tespitler ışığında, küresel demokratik yönetimin oluşturulmasına dönük mücadelelerin orta yerinde, iktidar söyleminin kapısına gelip dayanıyoruz. Esasında biz köleliğin olmadığı bir Atina kurmaya çalışıyoruz. Bu Atina, ne rasyonalist bir planın uygulanması ne de geçmişten beri tüm müteakip tarih için idealizmi sahte bir şablon olarak iş görmüş kitaba uygun bir tarihtir. Zira tarihsel-politik spektrumun tüm katılımcıları için bu siddete dayalı pratikler yaygın birer durumdur.

Bize gerekli olan, "Kusurlunun Politikası"dır, en nihayetinde alabildiğine dünyevî ve maddî varlıklar olduğumuzu, maymunsulardan geldiğimizi (bu evrimin dayattığı bir

⁴ Marx-Engels, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, marxists.org.

Kusurlunun Politikası

boşluğun mevcut olduğunu) kabul etmektir. Socrates (ve Platon tüm o çağdaşı felsefecilerle birlikte) ideolojik mükemmeliyetçiliğin ve tarikatçılığın bulutlarından aşağı inip bölgesel, ulusal ve küresel manada adaletin her yerde uygulandığı bir toplum için verilen somut mücadele dâhilinde dünya ile meşgul olmalıdır.

Kusurluluk burada sadece birçok totaliter ideolojinin temelini teşkil eden ve bu sebeple hep bir özür olarak kullanılan Platoncu mükemmeliyetçiliğe karşıtlığı değil, ayrıca dünyevî manada, Nietzsche'ye göre ertelenmiş olan, Bataille'a göre ise olasılığın eksikliği olarak cereyan eden bir hayati ifade eder.

Varoluşun temel koşulu çelişkidir, bizler hep yolda olacağız ama aynı zamanda zaten orada bulunacağız. Bu düşünceleri aktarmamın sebebi, özgül ve farklılaşmış insanların somut ihtiyaçları ve arzularının karşılanabildiği dünyevî bir gidişat ve doğal adalet için verilecek bir mücadeleyle iştigal etmektir. Zira hepimizin gayet net farkında olduğumuz ve Başkan Vladimir Putin'in Valdai'deki konuşmasına yaptığımız atıfta da üstü kapalı bir biçimde ifade ettiğimiz üzere, mevcut dünya düzeni sadece insanların ihtiyaçlarını karşılamamakta, ayrıca pratikte o insanların barış ve işbirliği içerisinde yaşamaya dönük bitmek bilmeyen umutları ve mevcut ihtiyaçları hilafına çalışmaktadır.

Mevcut dünya düzeni dâhilinde böylesi bir gidişat mümkün değildir. Dünyanın hâkim durumunu kökünden dönüştürmeye çalışanların gayretleri noktasında BRICS ülkelerindeki gelişme semptomatik bir nitelik arz etmektedir. Dahası, görünüşe göre söz konusu mücadele, ABD dolarının ve bu ülkenin "rakip tanımayan" askerî gücünün parçalanması karşısında epey bir ilgiye mazhar olmaktadır. Dolayısıyla ben bu bağlamda dünya tarihinin mevcut momentini küresel bir "ikili iktidar" durumu⁵ olarak tarif ediyorum. Bu tarifin yerindeliliğini Birleşik Devletler Ulusal İstihbarat Direktörü'nün 2014 tarihli Ulusal İstihbarat Stratejisi'ne⁶ bakarak teyit etmek mümkün. Söz konusu rapor da benzer bir değerlendirmede bulunuyor ama süreci hegemonun bakış açısından yorumlayıp ülkenin eşi benzeri görülmeyen bir küresel risk durumu ile karşı karşıya olduğunu söylüyor. IMF bile olan bitene kulak kabartıp ileri doğru hamle yapıyor ve örgüt dâhilinde, BRICS ülkelerine daha fazla oy yetkisi vererek efendisinin inatçılığını kırmaya çalışıyor.⁷

Batı hegemonyasının yüzleştiği yeni bir güçlük de şu: Çin ve Rusya, Evrensel Kredi Derecelendirme Grubu (EKDG) adında yeni bir kredi derecelendirme kuruluşunun oluşturulması noktasında nihai aşamaya ulaşmış durumda. Hong Kong'da 2015 yılı içinde faaliyetlerine başlayacak olan bu kuruluş S&P, Moody's ve benzeri batılı kuruluşlara rakip olacak. Esasında batılı kuruluşlarca derecesi düşürülen Rusya, S&P, Moody's ve Fitch ile ilişkisini kesti. Bu hamle, Rusya'nın petrodoları terk edip 88 milyar dolarlık bir hükümet fonu⁸ kurması ve fondaki tutarı yaklaşık 8 milyar rubleye konverte etmesi ile eşzamanlı olarak gerçekleşti. Böylece Rusya likiditesini iç piyasada tuttu ve ABD dolarının "hegemonya"sından çıktı. Ayrıca bu ülke, Danimarka gibi batılı ülkeleri ve Avustralya'yı bile cezbedetmeye başlayan, Çin'in sahibi olduğu yeni bir altyapı bankasının üyesi oldu.⁹ Bu gelişmeler ışığında, artık hegemonyanın dönüşmesi muhtemel dinamik bir gidişata mecbur kaldığını görmek mümkün.

Amerika'nın Öteki Tarafı: Bir Muhalifin Fikirleri

Kısa süre önce Chomsky, Amerika'nın dünyadaki bir numaralı terörist devlet olduğunu söyledi. ABD'nin bu terörist niteliği, kötü niyetli oluşu, Thrasymachus'un felsefe dışında,

⁵ Dmitry Kalinichenko, "The Golden Trap of Chess Master Vladimir Putin", jhaines6.wordpress.com.

⁶ Office of the Director of National Intelligence, "DNI Unveils 2014 National Intelligence Strategy", www.dni.gov.

⁷ "US Isolated, BRICS to Get Greater Voting Power at IMF", *The BRICS Post*, thebricspost.com.

⁸ Colin Chillcoat, "Russia Abandons Petrodollar by Opening Reserve Fund", *Russia Insider*, russia-insider.com.

⁹ "Beijing calling: Australia & Denmark defy US by applying to join China-led bank", www.rt.com.

uzun erimli olarak benimsenmesine, saf bir iktidar nihilizmine dayanıyor. ABD ve müttefikleri (“Batı”) için adalet “güçlünün tercih hakkı” demek.

Peki, iyi niyetli insanlar böylesi bir duruma nasıl tepki veriyorlar? Bizler zaten safımızı seçmişiz, bundan sonra ne yapmalı?

Geçici bir strateji olarak ben, demokratik, çok merkezli bir toplumun oluşturulması için küresel çapta mücadele edilmesini öneriyorum. Ütopya hiçbir yerde, zira ütopya, tıpkı Platon’un İdeal Formlara dayalı *Cumhuriyet*’i gibi, uzay-zamana ait hayatî çatışmaları, şu fani varoluşumuzu aşıyor. Ancak gene de felsefenin, yaşayan düşüncenin, hayata ait amaçlar için kullanılacak, dolayısıyla gerekli bir praksis tarzı olan, Deleuze’e atıfla, “kavramlar yarattığını” anlamak bu noktada önemli. Bu nedenle küresel demokratik toplum düşüncenin değil, özgül tipte bir rasyonalist, artık dünyevîlikten çıkmış bir metafiziğin, felsefe dışına ait düşünce olmayanın reddedilmesidir. Varoluşa ait uzamsallığın ve dünyevîliğin *toposu* (geleneksel teması) üzerinde ortaya çıkacak demokratik bir toplum somut koşullara ve praksise yönelik yaratıcı bir düşünceyi gerekli kılar.

Bu söylenenler ışığında, demokratik toplum, barışa dayalı bir işbirliği ve gelişmenin hüküm sürdüğü çok taraflı bir dünyayı iyi niyetli ülkeler elbirliğiyle inşa ettiğinde oluşacaktır. Böylesi bir çalışma hâlihazırda yapılmaktadır. BRICS, diğer ülke ve şebekeler, küresel iktidar ve servetin mevcut durumunu yeniden dengelemek için çalışmaktadır. Kanaatimizce bu türden bir yeniden dengeleme pratiği politik elitleri içermemeli, yerel ve küresel düzlemde insanların somut ihtiyaçlarını karşılamaya odaklanmalıdır.

Esasında bu çalışma, hegemon ve acentelerince dünyanın istikrarsızlaştırılmasına, ortada olan acil ihtiyaca cevap olarak yapılmakta, sonuçta da küresel yönetimin alternatif düzenini oluşturup alternatif bir geleceği inşa etmeye çalışmaktadır. Söz konusu küresel yönetim çokmerkezli ve demokratik olmalı, ana amaç olarak, insanların ihtiyaçlarının ve arzularının adil ve eşit bir biçimde karşılanmasını gütmeli, büyüme için, büyüme adına yıkıcı sonuçlar doğuran üretim kotaları koymaya meyletmemelidir.

Bu noktada adaleti, hakkaniyeti, eşitliği veya hakikati anlamak için Platon’un formlarına ya da doğaüstü cennete (ve cehennemnin intikamına) dayalı kurtarıcılığa işaret eden fantezilere başvurmamıza gerek yok. Bu kelimelerin anlamları gayet yalın, varoluşun ve fani içkinliğin mevcut sathında gayet sarıh. Tüm adaletsizlik gözlerimizin önünde cereyan ediyor zaten. Batı’nın Ukrayna’daki yasadışı darbeye suç ortaklığı yapması ve Avrupa’da neofaşizmin yükselişiyle ittifak kurması sadece binlerce insanın ölümüne ve yerinden-yurdundan olmasına yol açmadı, ayrıca Birleşmiş Milletler gibi tüm geçerli uluslararası küresel örgütlerin ve Avrupa Birliği’nin istikrarsızlaşmasını sağladı.

ABD, onun ekseninde ilerleyen ortağı Birleşik Krallık ve aralarında Avrupa Birliği ile eski Britanya İmparatorluğu’nun eski sömürgeleri Avustralya ve Kanada’nın bulunduğu diğer “müttefikler”i farkında olmayarak Rusya’yı sadece kendi iç ekonomik kalkınmasını gerçekleştirme noktasında yüreklendirmekle kalmadı, ayrıca yaptırımlarla geçen bir yıllık sürece ek olarak (Sergey Lavrov ve diğerleri bu yaptırımları uluslararası hukukun ihlali olarak görüyorlar) onun BRICS ülkeleri ve müttefikleriyle, bilhassa Çin’le birlikte alternatif uluslararası ekonomi kurumları oluşturmaya, teknoloji konusunda işbirliği geliştirmeye, insan değiş tokuşuna, gelişkin askerî ittifaklar kurup kapsamlı ticarî anlaşmalar imzalamaya dayalı kimi asimetrik stratejileri devreye sokmasını sağladı.

Chomsky kısa süre önce dünyamızın küresel bir nükleer savaşa her zamankinden daha yakın olduğu uyarısında bulundu. Batı, ileride hiç gerçekleşmese bile, Henry Kissinger’ın yakın zamanlarda beyan ettiği biçimiyle, yaptığı o “ölümcül yanlış”ı kabullenip, Rusya, Çin, Venezüella, Küba, İran ve diğer ülkelere yönelik uzlaşmazlığına bir son vermek zorunda. Batı, diyaloga girmek yerine, kâr denilen o tuhaf güdüyle hareket ediyor,

Kusurlunun Politikası

düşmanlık, savaş, yalana dayalı bir değerler sistemi, propaganda ve psikolojik savaşçı teşvik ediyor. Böylesi bir diyalog yerine Batı serseri mayın gibi ortalıkta dolaşan o yıkıcı, Frankenstein'vari IŞİD canavarını bir silâh olarak kullanıp petrolün fiyatını hiçbir sürdürülebilirliği olmayan bir siyaset üzerinden düşürmeye çalışıyor. Başka bir bakış açısından¹⁰, NATO ve kendilerine dair zerre fikri olmayan yeni-muhafazakâr teorisyenleri (Irak'ta net bir başarı kazanan) "rejim değişikliği" senaryosunu yeniden yürürlüğe sokuyorlar.¹¹ Bu senaryonun Doğu Avrupa'da fiilî bir bölgesel savaş arayışı içerisinde olduğu çok açık. Öte yandan Batı bankaları askerî keynesçiliğin en son sefahat âlemlerinden kâr elde etmeyi sürdüreceklermiş gibi görünüyorlar.¹²

Rusya'ya ait ikmal hatlarının istikrarsızlaştırılması, Katar ve Suudi Arabistan'ın Avrupa'daki petrol ve doğalgaz piyasasını Rusların ve İran'ın elinden almasına imkân sağlıyor. Güney Avrupa'ya uzanacak boru hattı önerisi ile bu rekabet ortamına İsrail de giriyor.¹³ Rusya'nın İran'a verdiği destek düşünüldüğünde, onun tüm dengesini yitirmesi, İran'a saldırılması gerektiğine dair sürekli çağrı yapıp duran İsrail için olumlu bir gelişme. ABD Senatosu ise 11 Aralık 2014'te "Ukrayna'nın Özgürlüğünün Desteklenmesi Yasası"nı¹⁴ geçirerek savaşa doğru bir adım daha atıyor. Bu yasa, Rusya'nın hiç kabul edemeyeceği bir hamle olarak, Ukrayna'ya gayet ölümcül sonuçları olacak bir yardıma kapı aralıyor. Ayrıca yasama alanında yapılan tüm hamlelere, Rusya sınırı yakınında NATO mevcudatına ve personeline yapılan ek yığınaklar eşlik ediyor.

Adil Rusya Partisi ve Duma'nın solcu üyelerinden Mikhail Yemelyanof¹⁵ "tepeden tırnağa silâhlanmış" bir Ukrayna ile ileride daha yıkıcı sonuçlara yol açacak bir savaştan kaçınmak için bu ülkenin hızla değişen koşullarına cevap olarak "yeterli düzeyde ele alınmış" kimi tedbirlerin uygulanması çağrısında bulundu. Ancak Putin bu çağrıya onay vermese de, parçası olduğu "Asya Ekseni" ile ilişkili olarak sürece asimetrik kimi cevaplar veriyor. Bu noktada ABD'nin Çin'i kuşatma stratejisinin karşısına bu hamleye benzer bir hamleyle, Çin'le işbirliğine dayalı bir stratejiyle dikiliyor.

Ancak gene de şurası açık: ABD Kongresi'nin Kırım ve Rusya aleyhine çıkarttığı ek yasalarda görüldüğü üzere¹⁶, ABD'nin Rusya'ya yönelik yaptığı saldırıların genel izleği bağlamında, Putin¹⁷ ölçülü ve sistemik bir biçimde, söz konusu asimetrik stratejiye dayalı girişimlerine devam edecek. (Putin'in 2014 Yılı Basın Konferansı¹⁸) Yeni yasadaki on iki hüküm savaşa uzanan yolda atılan başka bir adımı ifade ediyor. 2009'da Nobel Barış Ödülü'nü alan Obama (18 Aralık'ta) Kırım'a uyguladığı ekonomik ambargo ile esasen ateşe benzin döküyor.

Avrupa liderleri ise 19 Aralık'ta yeni bir dizi yaptırımla adımlarını efendilerinin adımlarına uyduruyorlar. Rusya'ya yönelik bu türden bir tecrit politikasına Carter yönetiminde¹⁹ de tanık olunmuştu. (Bu politikanın Ronald Reagan ve George H. W. Bush için gerekli zemini hazırladığı biliniyor.) Ancak şunu anlamak gerek: yetmişlerin sonundaki

¹⁰ Eric Zuesse, "Obama's Secret Deals with Saudi Arabia and Qatar", *Global Research*, www.globalresearch.ca.

¹¹ Robert Parry, "The Crazy US 'Group Think' on Russia", *Global Research*, www.globalresearch.ca.

¹² Eric Zuesse, "U.S. & 'International Banks' Finance Ukraine's Civil War", *The Pontiac Tribune*, pontiactribune.com.

¹³ Steven MacMillan, "Israel proposes natural gas pipeline to Southern Europe", *New Eastern Outlook*, journal-neo.org.

¹⁴ Ramsey Cox, "Senate pass Russian sanctions bill", *The Hill*, thehill.com.

¹⁵ "If US sends weapons to Ukraine, Russia should send troops" - lawmaker", www.rt.com.

¹⁶ Doug Bandow, "How Many Enemies Does America Want? Congress Sacrifices US Security New Sanctions Against Russia", *Forbes*, www.forbes.com.

¹⁷ Patrick L. Young, "Putin's press conference for all reasons", www.rt.com.

¹⁸ Putin Q&A 2014, www.youtube.com.

¹⁹ Henri Trofimenko, "The Third World and US-Soviet Competition", *Foreign Affairs*, www.foreignaffairs.com.

politika ile 2014-15'te uygulamaya konulan politika arasında büyük bir fark var. İkincisi karşısında, Rusya ile Çin arasında kurulmuş güçlü bir ittifak buldu. Çin'in desteğiyle, Putin'in uluslararası hukuka ve diyaloga bağlılığını sürdürmesi muhtemel. Çin Dışişleri Bakanı, Rusya'nın 12 Şubat 2014 tarihli Minsk Anlaşması'nı tam manasıyla uygulama kararını desteklediklerini ifade etti ve bu anlaşmanın el üstünde tutulması gerektiğini söyledi.²⁰

Batı'ya ait stratejilerin bir laboratuvar ortamında değil, risk ve misilleme durumu dâhilinde oluştuğunu akılda tutmak önemli. Örneğin Rusya Devlet Meclisi Dışişleri Komitesi Başkanı Aleksey Puşkof şu gözlemi yapıyor: "İŞİD tüm petrol pazarlarında serbestçe petrol ticareti yapıyor. Bu nasıl olabiliyor? Batılı yurttaşların başlarını kesen terörist bir örgüt bir petrol tüccarının fiilî haklarına sahip. Kimsenin yaptırım uyguladığı da yok. ABD Dışişleri Bakanlığı'nın İŞİD'e karşı yaptırım çağrısında bulunduğunu işiten oldu mu? Bu durum, ABD'nin İslam Devleti'ne nasıl muamele ettiğini örnekliyor." (Rusya ve Hindistan Raporu, 14.11.2014²¹)

Rusya, Batı ve onun Ortadoğulu mütteliklerinin stratejilerine kendince bir cevap verdi. Putin, 1 Aralık 2014'te Ankara'da, Bulgaristan'dan geçmesi planlanan Karadeniz Güney Akımı doğalgaz boru hattı projesinin iptal edildiğini²², bunun yerine Gazprom'un hattı Türkiye'den Yunanistan'a uzanacak şekilde inşa edeceğini söyledi.²³ Bu hat sayesinde Rusya, Katar ve Suudi Arabistan'ı ekarte edip, Güney Avrupa doğalgaz pazarına girme imkânı bulacak.

Ama öte yandan Katar ve Suudi Arabistan Avrupa pazarını ele geçirme stratejilerine bağlı olduğunu gösteriyor. Rus, İranlı, Meksikalı ve Venezüellalı rakiplerinin altını oymak istiyor. OPEC'in petrol üretim düzeylerini muhafaza etmesinde de görüldüğü üzere²⁴, bu iki ülke, ABD ve İngiltere ile aynı yatağa girmenin kaymağını yemek arzusunda. Avrupa pazarı için verilen savaşın ötesinde bir de mevcut pazar payı için savaş veriliyor.²⁵ Öte yandan OPEC'te belirgin bir anlaşmazlık hüküm sürüyor, kimse petrol fiyatlarındaki düşüşe karşın, elindeki pazar payını kaybetmek istemiyor. Bu, politik ve geçici bir gelişme olarak görülüyor.²⁶

Doğu Avrupa'da o yaşanmaması gereken bölgesel çatışmanın yol açtığı beklenmedik durumların dışında, cereyan eden Rusya ekonomisi aleyhine işleyen mevcut kusursuz fırtına etkilerini gösterdi ama gene de Rusya ekonomisi temel eğilimler bakımından güçlü olduğunu ortaya koydu.²⁷ Ülke, 2013'te toplam gayrisafi milli hâsılasının %16'sını teşkil eden petrokimyasal ürünler üzerinden çeşitlenme imkânı buldu. Yüzleşilen fiilî tehlikelerin bu sayede kısa erimli olması mümkün. Muhtemelen bu süreç, yaşanan fırtına karşısında rublenin değerinin korunmasına dönük mevcut politikalar dâhil²⁸, Rusya ve Çin'in giderek artan bütünleşmesinde ifadesini bulduğu biçimiyle²⁹, BRICS ve ona bağlı politik ekonomilerin ileride tuhaf bir biçimde pekişmesine sebep olacak.

²⁰ "Outcome of Minsk deal should be cherished: FM", en.people.cn.

²¹ "Russian MP accuses US of secret financial support of Islamic State", *Russia&India Report*, in.rbth.com.

²² "Gazprom to build new 63 bcm Black Sea pipeline to Turkey instead of South Stream", www.rt.com.

²³ Joaquin Flores, "Russia and Turkey's Gas Deal can Save Europe and the World", *Center of Syncretic Studies*, syncreticstudies.com.

²⁴ "Oil falls to four-year low as Opec maintains production levels", *The Irish Times*, www.irishtimes.com.

²⁵ "Impossible' to cut oil production - Saudi oil minister", *Russia Today*, rt.com.

²⁶ "Russia, Saudi Arabia, Mexico, Venezuela decide not to cut oil production", *Russia Today*, rt.com.

²⁷ "Obama misinformed on Russia economy", *Press TV*, www.presstv.ir.

²⁸ "China Prepares Bailout Russia", *Zero Hedge*, www.zerohedge.com.

²⁹ Alex Lantier, "China Challenges US Economic War against Russia", *Global Research*, www.globalresearch.ca.

Kusurlunun Politikası

29 Aralık 2014'te Rusya ekonomisini kesin olarak koruyacak bir "Yuan Değiş Tokuşu"³⁰ gerçekleşti. Pakistan³¹ ve Hindistan³² gibi diğer Asya ülkeleriyle de benzer tipte asimetrik stratejiler geliştiriliyor. Tuhaf olan şu ki, ABD'nin yaptırımlar üzerine kurulu politikaları sadece Avrupalı "müttefikler"inin canını acıtmakla kalmıyor, ayrıca ABD'nin başından beri cevap geliştirmeye çalıştığı BRICS'in gücünü giderek artırdığı sürecin daha da hızlanmasına neden oluyor. Artık kimileri, Rusya ve Çin'in "kâğıttan kaplan"ı, hegemonu, yani ABD'yi o en ümitsiz hâlinde yaralı bir hayvan gibi boyun eğdirmek için uğraştığına dair endişelerini dile getiriyorlar. Bu iki ülkenin ellerinde emirlerine amade, öldürücü olmayan bazı finansal silâhlara sahip olduğu üzerinde duruluyor.³³

Bu fikirleri daha somut ifadelere kavuşturmak adına, "ikili iktidar"ın değişmekte olan küresel durumunda yüzleşilen mevcut aciliyet bakımından ben, işbirliğinin iktidar blokları arasında kurulmaya devam etmesi, böylelikle bir hegemon olan ABD ile onun (Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Rusya'ya yönelik olarak Avrupa'nın işgal ve askerî saldırı platformu olarak işleyen) askerî üsler ve mevcudatından oluşan küresel şebekesinin, yani dünyadaki militarizmin ve sömürünün aslı faili olan, o alabildiğine kompleks bir yapı arz eden NATO'nun kuşatılması gerektiği iddiasındayım. Elbette ABD'nin müttefikleri, Batı'nın etiketlediği "demokrasiler"i içeriyor ama bu ülke, surette boş birer gevezeliğe dayanan özgürlük ve insan hakları şiarına rağmen, ayrıca sınır nedir bilmeyen kapitalist, son dönemde de neoliberal bir ortamda işleyen askerî diktatörlükler ve krallıklarla da iş tutuyor.

Kuşatmaya dayalı böylesine somut bir stratejiyi ABD dışında açıktan kimse dile dökmemişti. Buna karşın, Avrasya Birliği ve Avrupa Topluluğu arasında kurulması düşünülen işbirliğini de içeren, BRICS, Avrupa ülkeleri ve AB arasındaki bağlarda fiiliyatta canlanma söz konusu. Alternatif bir gelişme için açık ve ayrık bir fırsat sunduğu takdirde, Avrupa'nın Amerikalı işgalcilerinden uzaklaşmaya ikna edilmesi mümkün.³⁴ Eğer ABD Avrupa'yı nükleer silâhlarla tekrar donatma konusunda ısrarcı olursa, böylesi bir alternatif bir zorunluluk olarak görülebilir.³⁵ Yukarıda da ifade edildiği biçimiyle, Danimarka ve Avustralya, ABD'ye rağmen, Rusya'nın da üyesi bulunduğu yeni kurulan Çin altyapı bankasına katılmak için başvurdu.³⁶

Tasarruf tedbirlerine karşı olan SYRIZA'nın elde ettiği zafer, Foucault'nun da talep ettiği biçimiyle, Avrupa'nın "farklı düşünme" sine yardımcı olabilir. Yunanistan'ın Rusya ile temas kurduğu ve ona karşı uygulanan yaptırım politikasına karşı çıkan AB devletleri (Avusturya, Macaristan ve Slovakya)³⁷ arasına katıldığı biliniyor. Yavaş ama emin adımlarla Avrupa'nın bir bütün olarak bu gülünç ve giderek bir saçmalığa dönüşen sürece bir son verme konusunda çağrıda bulunmaya ikna edilmesi mümkün. Bilhassa yaptırımların Avrupa ekonomilerine de zarar verdiği koşullarda bu, güçlü bir olasılık.³⁸ Burada yeni bir Yugoslavya'nın oluşma ihtimalinin eşikte beklediğini belirtmeye gerek bile yok. Bu türden hamleler, AB Dış İlişkiler ve Güvenlik Politikasından Sorumlu Yüksek

³⁰ "China to Launch Yuan Swap", *Investment Watch*, investmentwatchblog.com.

³¹ Zafar Bhutta, "Ties Triumph", *The Express Tribune*, tribune.com.pk.

³² Suhasini Haidar, "US upset at India-Russia deals", *The Hindu*, www.thehindu.com.

³³ Paul Craig Roberts, "The Outlook for the New Year", *Paul Craig Roberts Institute for Political Economy*, www.paulcraigroberts.org.

³⁴ Carol J. Williams, "European leaders warn against too much economic pain in Russia", *Los Angeles Times*, www.latimes.com.

³⁵ "Redeployment of nukes to Europe won't increase US security – Moscow", *Russia Today*, rt.com.

³⁶ "US Officially Loses Battle Over China-Led Investment Bank", sitsshows.blogspot.co.uk.

³⁷ "New Greek govt furious over EU 'unequivocal' anti-Russia statement", rt.com.

³⁸ Mark Thompson, "Putin puts a chill on German economy", *CNN*, money.cnn.com.

Temsilcisi Federica Mogherini'nin ifadelerinde karşılık buldu bile.³⁹ Mogherini, Batı'nın "çatışma mantığı" yerine diyalog mantığını ikame etmek niyetinde olduğunu söyledi.

Avrupa'nın ABD'den uzaklaştırılmasına ve onun eşzamanlı olarak küresel planda kuşatılmasına ilişkin bu türden bir strateji Amerikan halkına yönelik bir saldırıyı ifade etmiyor, aksine ABD hükümetine bu dünyada başkalarının da çıkarlarının bulunduğu, onların da küresel yönetim ve uluslararası hukuk üzerine kurulu kurumlar üzerinden ihtilafları gidermeye dair kendi olgun yöntemlerine sahip olduklarını hatırlatmayı amaçlıyor. Bu stratejiye bir katkı olarak Rusya, Avrupa Birliği'ne Birleşik Devletler'le imzalamayı düşündüğü Transatlantik Ticaret ve Yatırım Anlaşması'nı reddetmesini söyledi ve "Batı" medyasında haberi dahi yapılmayan bir gelişme dâhilinde, bir tür diplomasi jesti olarak, Avrupa'yı Avrasya Birliği'ne davet etti.⁴⁰

2015 başında Batı'nın Rusya'ya karşı sürdürdüğü propagandası tuz buz oldu. Bunun bir göstergesi, *Russia Today*'in başarısı karşısında Batılı medya devlerinin içine düştüğü derin panikse, diğer göstergesi de Çek Cumhurbaşkanı'nın bir mülâkatında, "Meydan'ın demokratik bir devrim olmadığını" açıktan kabul etmesi.⁴¹ Milos Zeman devamında şu değerlendirmede bulundu: "Kanaatime göre Ukrayna bir iç savaş yaşıyor. Ukrayna'daki olayların Batı destekli darbenin bir sonucu olduğunu ve Prag Baharı ile asla kıyaslanamayacağını ancak 'yeterince bilgilendirilmemiş insanlar' kabul etmeyecektir." Fransız Cumhurbaşkanı François Hollande ise Rusya'ya karşı uygulamaya konulmuş bulunan yaptırımlara derhal son verilmesi çağrısında bulunarak, Batı propagandasının tuz buz olma sürecine ve ekonomik savaşa dâhil oldu.⁴² Elbette ertesi gün de o berbat *Charlie Hebdo* olayı meydana geldi.

Bu noktada ilk adımı ben atmış olayım. Konuyla ilgili kanaaterimi de gayet yalın ifadelerle aktarıyorum.

ABD, kuşatma ve yıkım üzerine kurulu yığınla stratejisini rakiplerine karşı aralıksız devreye soktu, üstelik kendi müttefiklerini bile gözetleyip baskıladı. Diğer tarafta ise hâlâ gururunu muhafaza eden çok sayıda ulustan müteşekkil geniş bir şebeke duruyor. Bu ulusların ABD'yi ve aslı müttefiklerini onları uluslararası hukuka sadakatle bağlı kalmaya ve gerçek manada küresel (çokmerkezli) ve demokratik bir yönetim düzeninin oluşum sürecine katılmaya mecbur etmek için kuşatılması zorunlu. Bu kuşatmaya demokratik bir direniş, belki de ABD ve ona bağlı müttefiklerinde bir devrim eşlik etmeli. Bu strateji, aynı zamanda Birleşmiş Milletler gibi mevcut uluslararası kurumların köklü bir reform sürecine tabi tutulmasını ve salt hegemonun çıkarlarına hizmet edip duran IMF, Dünya Bankası ve NATO gibi diğer uluslararası kurumların ise ortadan kaldırılmasını gerekli kılıyor.

Ulusların teşkil ettiği bu yeni gruplaşmaya Avrupa halkları da davetli. Ama bu bloka Avrupa'nın katılmasının koşulu şu: Amerika'nın işgal amacıyla kullandığı sinsî bir güç olarak NATO'nun dağıtılması:

NATO varoldukça "Avrupa" Avrupa olamaz. O sadece işgal altındaki Avrupa olarak kalır.

NATO, kendi varlığını sürekli meşrulaştırmak için sahte veya gereksiz düşmanlar icat ediyor.

NATO, uluslararası toplumla ilişkisinde fitneci, uluslararası hukuk noktasında ise yıkıcı.

³⁹ "West Wishes to End Confrontation With Russia", *Sputnik News*, sputniknews.com.

⁴⁰ "Schachzug gegen die USA", *Deutsche Wirtschafts Nachrichten*, deutsche-wirtschafts-nachrichten.de.

⁴¹ Eric Zuesse, Czech President Says [...]", *Real Independent News & Film*, rinf.com.

⁴² "Russian sanctions must be lifted", rt.com.

Kusurlunun Politikası

Avrupa'nın egemen bir politik bir birlik olması, barışçıl, işbirliğine dayalı, sürdürülebilir bir kalkınmaya adanmış çalışmayı merkeze alan küresel bir demokratik yönetimin ortaya çıkması için NATO'nun dağıtılması, sökülüp atılması şart.

Hegemona karşı artık küresel bir muhalefet yükseliyor. İkili iktidarın ortaya çıktığı koşullarda bu karşı cephe, BRICS [Brezilya, Rusya, Hindistan, Çin, Güney Afrika] ile başkaları yanında, Venezüella, El Salvador, Bolivya, Arjantin, Nikaragua, Küba, Vietnam'dan oluşuyor. İşbirliğine dayalı bu geniş şebekenin en önemli ögesi de BRICS Kalkınma Bankası olacak.⁴³ Bugüne dek niteliğini ABD'nin belirlediği kurumların "mecburî terçih"i ile yüzleşmiş bulunan çok sayıda fakir ulus, söz konusu alternatif finans sistemlerini ve şebekelerini bağirlarına basacaktır.

Bu strateji, Amerika'nın hesap verme ve sorumluluk alma konusunda artık istisna teşkil etmediği bir durumu koşulluyor. Hegemon, emperyalist maceralarının ve fantezilerinin bedelini ödedikçe güçleri giderek azalan o müttefikleri ile ABD zamanla daha çok kuşatılacak.

Böylesi bir bağlam dâhilinde Amerika uluslararası hukuka uymaya ve savaş suçularını mahkemeye çıkartmaya mecbur kalacaktır. Birleşmiş Milletler'in⁴⁴ konuyla ilgili çağrıda bulunduğu, Anayasal Haklar Merkezi Hukuk Direktörü'nün⁴⁵ hakkında önerge sunduğu, ABD Senatosu CIA İşkenceleri Raporu⁴⁶ herhangi bir adli kovuşturmayaya yol açsaydı, bizim Thrasymachus'çu dünyamızın mevcut hâlini sinayacağımız emsal niteliğinde bir davanın açılmasını sağlayacaktı. Gelgelelim ABD Adalet Bakanlığı meseleyle ilgili olarak kimseye suçlama yöneltmeyeceklerini açıktan ifade etti bile. Bu, Federal Mahkeme'nin işkencenin planlanıp uygulanmasına iştirak etmiş olanlara karşı sivillerin her türden iddiasını reddedeceğinin, işkencecilerin tüm müteakip hukukî işlemlerden muaf tutulabileceğinin (19 Aralık 2014) ve küresel yönetimin mevcut tehlikeli durumu dâhilinde fiilen adaletsiz ve yasadışı olan bir seyrin içine girdiğinin açık bir göstergesidir.⁴⁷ Gene de Anayasal Haklar Merkezi⁴⁸, Berlin'de bulunan Avrupa Anayasal Haklar ve İnsan Hakları Merkezi⁴⁹ isimli Alman insan hakları grubu öncülüğünde yapılan işkenceyle ilgili şikâyet dilekçesine imza attı. Bundan sonra muhtemelen İnsanlığa Karşı İşlenmiş Suçlar ve Savaş Suçları Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin kapısı çalınacak.

Böylesi bir durumda, "Amerikan istisnacılığı"nı (uluslararası hukuk konusunda istisnaî olma imkânını) frenlemek için kendi iç uyumuna sahip bir direniş ve koordineli bir eylemlilik ortaya konulmalı, yasal, barışçıl, işbirliğine açık ve sürdürülebilir bir (ekonomik, çevresel, kültürel) gelişme ile ilgili yeni bir norm belirleyecek demokratik bir küresel yönetimin oluşup, uluslararası kurumların acilen dirilişi gerçekleştirilmeli.

Batı Solunun Yüzleştiği Güçlükler Üzerine

Üzerinde yaşadığımız bu kusurlu dünyada, hem 21. yüzyılın siyasetini kavramaktan aciz, alabildiğine sekter olan sola hem de neoliberal sosyalist, sosyal demokrat ve işçi partilerine alternatif teşkil eden Batı solundaki iyi niyetli insanların bir araya gelmesi hayatî bir önem arz etmektedir. Bu iyi niyetli insanlar, esas olarak somut koşullara ve somut ihtiyaçlara odaklanmalıdırlar. Gerçek manada devrimci ve yaratıcı bir düşüncenin ortaya çıkacağı, ileride de ortaya çıkmayı sürdüreceği bağlam burasıdır. Geçmişte böylesi bir birleşmeye Avrupa ve ABD'deki komünist partilerde tanık olunmuştu. Bu

⁴³ Horace G. Campbell, "The Future of the BRICS Development Bank", *Counter Punch*, www.counterpunch.org.

⁴⁴ Diana Ozembhoya Eromosele, "UN: Prosecute Bush Officials", *The Root*, www.theroot.com.

⁴⁵ "CCR Legal Director Says [...]", *Center for Constitutional Rights*, ccrjustice.org.

⁴⁶ "CIA torture report", *The Guardian*, www.theguardian.com.

⁴⁷ Inder Comar, Federal Court Gives 'Early Christmas Present', *Global Research*, www.globalresearch.ca.

⁴⁸ "CCR Joins Criminal Complaint", *Center for Constitutional Rights*, ccrjustice.org.

⁴⁹ "Criminal complaint against Bush", *European Center For Constitutional and Human Rights*, www.ecchr.de.

birliktelik yerini nihayetinde yeni sola ve muhtelif toplumsal ve tekil meselelere veya kimlik hareketine bıraktı.

Günümüz Batı toplumunda “komünist hareket”in meselesi, onun tartışmayı onlarca yıl esasta hegemonun, yani ABD’nin çıkarları ve tercihleri etrafında döndürmesi idi. ABD, Avrupa’da komünist hareketi akamete uğratmak için elinden gelen her şeyi yaptı, komünizmle sosyalizm arasında suni bir ayırım yapılmasını sağladı. Sosyalist ve komünist örgütlere sızdığından, “bölünme” kültürünü mayalayıp küçük, toprağıyla bağı olmayan, ilgisiz, komünizm, sosyalizm veya devrimci sosyalizm etiketli kimi grupların oluşumunu tetikleemesinden bahsetmeye gerek bile yok. Çatışmacı kavmiyetçilikle birlikte bu bölünmenin hüküm sürdüğü gerçeklik, ABD, Avrupa, Avustralya ve Japonya’da solun yaşadığı sayısız politik yenilginin bir ürünü. Solun Latin Amerika’da görece başarılı olmasının nedeni, sol politik partilerin işçilerle ve yoksul halk kitleleriyle ilişki içerisinde olması.

Tüm o belânın göbeğinde, yani ABD’de sol ideolojik tarikatçılığın ve mükemmeliyetçiliğin oluşturduğu gettolar dâhilinde karantina altına alındı ve kazığını her daim Rus Devrimi ile sonrasına dair o çeşitlilik arz eden, çoğunlukla birbiriyle çelişen yorumların üzerine çaktı. Tüm ülkelerdeki fakirlerin ve zayıfların arasında olmaya dair gerçek aciliyetin ışığında, küresel ölçekte, misal troçkistlerle kendilerini stalinist veya maoist addedenler (ve tabii unutmamak gerekir ki avrokomünistler) arasında süren tartışmalar, solun birliği ve büyümesi tam anlamıyla bir gereklilik arz etmediği takdirde, gülünç bir hâl almaktadır. Oysa böylesi bir birlik kısa süre önce Almanya’nın eyaleti Thüringiya’da, onlarca yıl süren, ayrıştırıcı ideolojik tartışmaların ardından, mevcut duvarları yıkarak gerçekleşti.⁵⁰ Burada sol, daha çok destekçiye sahip olduğundan değil, birleşik bir seçmen kitlesinin, iyi niyetli katılımcıların ittifakı koşullayacak o fiilî tartışmalara katılmaları üzerinden oluşması sayesinde başarı kazandı.

Arap Baharı ve Wall Street’i İşgal Et eylemlerini takip eden ve Avrupa ile dünya genelinde hâlâ süren 2011 tarihli tasarruf tedbirleri karşıtı kitlesel gösteri dalgası Thomas Picketty gibi düşünürler nezdinde mevcut sol akademyada ve “yeni sol” partilerde seçimlere dayalı politik ifadesini nihayet buluyor. Sola doğru yaşanan bu kayma, Latin Amerika’da yaşanan benzer süreci takip etti. Avrupa’da yeni sol ittifaklara, Yunanistan’da SYRIZA’ya, Birleşik Krallık’ta İşkoç Ulusal Partisi, Galler Partisi (Plaid Cymru) ve Yeşiller’den oluşan tasarruf tedbirleri karşıtı ittifaka, İrlanda’daki benzer ittifaka ve birçok Avrupa ülkesinde bu türden politik oluşumlara tanık olundu. Ancak gene de bu partiler sirtlarını sokaklara ve halk meclislerine dayasalar da, sahip oldukları tasarruf tedbirleri karşıtı politikalar, Avrupa, Amerika ve tüm dünya bağlamında gettolara hap solmuş hâlde olan sol tarafından genel manada kucaklanmamış olan yeni sola ait o “büyük sentez”i henüz koşullamış değil.

Ama gene de SYRIZA’nın Yunanistan’da elde ettiği o önemli zaferin, solun Avrupa’da ve dünyada canlı ve güçlü bir geleceğe sahip olduğuna en dik kafalı kötümseri bile ikna etmesi gerekiyor.

Solda uzun süredir varlığını koruyan parçalılık, üretken bir tartışmayı ve kitlelerle koordineli bir eylemliliği (tek tek örgütlerden daha büyük olan işgal hareketinin mevcudiyetine karşın) neredeyse imkânsızlaştırdı. İçerisinde hem teorik hem de pratik öncülüğü birlikte barındıran bir liderliğin büyüüp gelişmesinin mevcut ihtiyaçların giderilmesini sağlayacağı açık. Bu mevzuyla alakalı düşüncelerimi “Alain Badiou’nün Psikoanalizi” başlıklı ekle birlikte, “Ölümçül Tekrar: Badiou ve Şairler Çağı”⁵¹ isimli makalemde daha detaylı olarak ele alıyorum.

⁵⁰ “Breaking down walls in Thuringia”, *DW*, www.dw.de.

⁵¹ James Luchte, “Fatal Repetition: Badiou and the ‘Age of the Poets’ with Appendix: ‘A Psychoanalysis of Alain Badiou’”, luchte.wordpress.com. Bahsi geçen ek bölüm hariç, makalenin Türkçe çevirisi için bkz.: James Luchte, “Ölümçül Tekrar: Badiou ve ‘Şairler Çağı’”, *İştirakî Dergisi*, Nisan-Haziran 2014, Sayı: 2, s. 55-58.

Kusurlunun Politikası

Mevcut tarikatçılığın yaratıcı bir felsefi ve politik tefekkür, strateji ve eylem ile yerinden edilmesi/sökülüp atılması şart. Her şeyden önce bu tarikatçılık, “diyalektik materyalizm”in dünyayı terk etmiş, idealist manada yozlaşmış bir hâlidir. Odaklanması gereken, mükemmel bir teorinin tüm detayları ile kurulması değil, gerçekliğin kendisine, yaratıcılığa ve deneyime açık bir mücadeledir. İnsanların sokaklarda var ettikleri hareketler politik iktidar bilincine doğru evrilmelidirler. Marx’ın da iddia ettiği biçimiyle, düşünce somut ihtiyaçlardan, durumlardan ve eylemlerden varoluşa dair bir hüküm olarak neşet etmelidir. Esasında birçok dogmatik “Marksist-Leninist”, tam da Marx’ın tüm eseri boyunca, *Eleştiri* öncesine ilişkin kullandığı anlamda, idealist, safi duygusal bir dogmatizm olarak eleştirdiği ütopyik sosyalistler gibi davranmaktadır.

Ben demokratik komünizm düşüncesini ve pratiğini Marx’ın ruhu dâhilinde keşfetmeye çalışıyorum. Böylesi bir çalışmanın bir yandan geçmişe dönük çalışma ve tartışmadan, bir yandan da yeni solun (İşgal Et hareketi, Savaşı Durdur hareketi, işçi hakları vb.) somut mücadele içerisinde, etrafında birleşmesi gerektiği somut durum ve ilişkilere odaklanmanın kendisinden istifade etmesi ve mücadelenin mevcut dönemi için en iyi strateji ve taktiklerin kararlaştırılması mümkün. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, uluslararası sol hareket daha çok, tarihle ilgili çalışmadan, tartışmadan ve eleştiriden öğrenecektir ama daha da önemlisi, solun sahadaki taktik ve stratejileri fiiliyatta sınamak ve insanların gerçek ihtiyaçlarına odaklanmak suretiyle bu entelektüel ayrışmaları bir tarafa bırakması şarttır. Örgütlenmek zor bir iştir ve zaman harcamayı gerektirir. Bu türden ağlar oluşturmak, her daim radikal değişim için oluşturulacak bir hareketin temelini teşkil edecektir.

Somut ihtiyaçlar, somut durumlar ve somut eylem.

Günümüzde Batı solu, bir yandan içindeki herkesin ölmek üzere olduğu, her yanını alevlerin sardığı binanın karşısında dikilip duran ama bir yandan da ateşi söndürmenin tarihini tartışan itfaiyecilere benziyor. Her politik partide hiziplerin ve görüş farklılıklarının bulunması olağandır, gerçek acı ve çile, içinde yaşanan şimdiki anda bulunduğu, (bilhassa karar verirken) odaklanılacak nokta, birleşik bir mücadele çalışması olmalıdır. Oysa ateş yanmakta, itfaiyecilerse kenarda durup geçmişe tartışmaktadırlar.

Yaklaşık iki yüz yıldır birçoklarının sıklıkla geçmişe ait eylemleri ve kişilikleri birer formül veya idol hâline getirecek bir yoldan uygulamaya çalıştıkları Marksçı diyalektik praksisin anlamı işte budur. Esasında Marx’ın icat etmediği devrimci tefekkür ise temelde somut koşullara ve somut bir stratejiye odaklanır; bunu da insanî varoluşun derin ve çoğunlukla insanın kafasını bulandıran karmaşıklığı ile akıldışılığı bağlamı dâhilinde yapar. Bütün bu çalışma, dünyaya ve onun tüm ömrüne ait imkânların yaratıcı bir biçimde fiilleşmesi ile insanların ihtiyaç ve arzularının gerçekleşmesine uyumlu bir hâle getirilmelidir.

“Ölümcül Tekrar: Badiou ve Şairler Çağı”⁵² isimli makalemde de tartıştığım üzere, örneğin Batı’daki solcular, küresel, çokmerkezli bir demokrasinin barışçıl, işbirliğine dayalı ve sürdürülebilir bir gelişimi için iyi niyetle çalışmaya hazır olan neredeyse tüm mevcut rejimleri desteklemelidirler.

Stratejik ve taktiksel ortaklık ve ittifaklar noktasında dünyadaki muhtelif uluslarla ilgili olarak reddiye, itiraz, düşmanlık yerine kabullenme, onaylama ve dostluk gibi zeminler üzerinden kimi gerekçeler bulmaya çalışmalıyız. Esasında mükemmel bir toplum için mükemmel bir reçete mevcut değildir, bu türden bir reçete uygulama noktasında kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan şiddeti üzerinden, aksine büyük bir şevkle arzulanan toplumun tam aksi tipte bir toplumu yaratacaktır. Devrimci düşünürlerin geleneği

⁵² James Luchte, *a.g.m.*

sürekli sorgulamak, eleştiriye tabi tutmak ve konuşma, düşünme ve eylemle ilgili kimi alternatif yolları yaratıcı bir biçimde deneyimlemek zorunda olmalarının nedeni budur.

Bu nedenle fikrî hürriyet, her türden, gerçek manada demokratik olan, demokrasi ve ortak mülkiyetle gönüllü ilişki kurmuş toplum, hareket veya topluluk için hayatî önemdedir. Praksisin, bilinç-madde etkileşimi, çaba ve deneyin o büyük görevi budur. Dolayısıyla gerçek bir Marksizm, eğer revizyonizm bir devrimci sosyalistin, demokratik komünistin veya ulusal kurtuluş mücadelesi veren bir halkın fikrî, pratik ve stratejik faaliyetini ifade ediyorsa, her daim bir revizyonizm biçimi olacaktır. Dünya varlığını ekonomik, politik ve kültürel açıdan eşitsiz gelişim durumu dâhilinde sürdürmektedir, bu nedenle bizim sadece bu eşitsiz gelişmeye değil, belirli bir ülkeyi karakterize eden kültürel ve ulusal özgüllüğe ve biricikliğe karşı da hassas olmamız gerekir.

Marx'ın ilk dönem Alman romantizmi ile Alman idealizminin gelişimi sonrası ilk büyük katkı yapan isim olduğu düşünülürse, varoluşun dünyevîliği ve eylemine dayalı solcu bir felsefe, bizim tefekkürümüzü insanların ihtiyaçları ile uyumlu olacak, somut koşulların gelişimi ile bağdaşacak şekilde sürekli revize etmeyi gerekli kılar. Platon'un idealist mükemmeliyetçiliğini reddetmekle birlikte, bizim muhtelif ulusların gündelik kusurlu yanlarına açık olmamız, birçok ulusun eşitsiz gelişiminin suçlamanın değil, dayanışmanın temeli olduğunu, ayrıca mükemmel bir teorinin ideal bir formunun bulunmadığını anlamamız şarttır.

Bunun yerine, bizim üzerinde durmamız gereken, herkesin Marx'ın o meşhur özdeyişine atıfla, "herkesten yeteneğine göre, herkesten ihtiyacına göre" sözünü gerçek kıldığı farklı bir tür dünyayı hedefleyen müşterek bir projeye iyi niyetli bir katılım göstermektir. Bu, bizim bu gezegen üzerinde birer fani olarak her daim ulaşmak için çaba sarfettiğimiz bir hedeftir. Sadece fani olan değil, ayrıca maymunlardan gelen bir tür olarak bizim bilincinde olmamız gereken, radikal dönüştürme pratiğinin uzun erimli bir mesele olduğu gerçeğidir. Roma bir günde kurulmadığı gibi, eşit ve çokmerkezli bir yönetime dayanan küresel bir demokratik sistem de bir günde kurulmayacaktır. Bizim onu inşa etme ihtimalini bir an görebilmemiz bile gene de büyük bir başarıdır.

Bu söylenenler ışığında, devrimci düşünce, Mao'nun çelişki anlayışı ile Nietzsche'nin kendini aşma anlayışına (Foucault'nun 'kendimizin eleştirel ontolojisi'ne) uygun olarak, maddî ve stratejik koşulların dönüşümü ile kendisini aralıksız bir biçimde dönüştürmelidir. Bu sayede "revizyonizm" suçlaması, somut koşullar ve somut eylemlere yöneltilmiş düşünceye dayalı bir praksis bağlamında kendisini entelektüel açıdan geliştirmeye devam etmemiş, herkesi ve her şeyi suçlayıp duran bir kişiye ait basit bir semptom hâline gelir. Böylesi bir devrimci, artık devrimci değil, "tek boyutlu insan", Zerdüş'tün maymunudur.

Yaşanan güçlükler karşısında radikal düşünceyi ve praksisi daha güçlü kılmak için sürekli çalışma yapmak gerekir. Bilim ve felsefenin, sosyoloji, psikoloji ve antropolojinin tüm alanlarından bir şeyler öğrenilebilir. Bu noktada estetik ve sanattan bahsetmeye bile gerek yok. (Rancière, Lyotard, Deleuze, Žižek vb.) Burada kilit nokta, öğrenmek, entelektüel açıdan gelişmek aynı anda da somut pratikle meşgul olmak, böylelikle daha güçlü bir devrimci olmaktır. Kişi, düşman kabul ettiklerinden bile bir şeyler öğrenmekten korkmamalıdır.

Birleşik Krallık'ta böylesi bir alternatif sol parti kurma yönünde son dönemde belirli bir çaba ortaya kondu. Kimi zaman belirli tartışmalara sebebiyet veren İngiliz sinema yönetmeni Ken Loach'un çağrısı ile 2013'te Sol Birlik kuruldu. O günden beri birçok sosyalist grup bu yeni politik parti içerisinde belirli "eğilimler" oluşturdu. Seçim sürecine gerçek bir nitelik arz eden her türden parti katılacağından, Sol Birlik, bu noktada demokratik seçimlere tüm düzeylerde katılımı artırmayı amaçlıyor.

Kusurlunun Politikası

Yeni-Thatcher'cı Birleşik Krallık Bağımsızlık Partisi [UNIP] gibi, Britanya sağına mensup bir azınlık partisinin "iktidar iplerini elinde tuttuğu" bir dönemde, Galler Partisi, İskoç Ulusal Partisi ve Yeşiller gibi sola mensup bir parti veya partilerin de aynı şeyi yapması ihtimali var. Hiç olmadı, en azından böylesi bir parti, mevcut hâliyle demokratik sistemi halka alternatif bir mesaj sunmak için kullanabilir. Farklı türden bir siyaset için böylesi bir demokratik sosyalist deneyimden çok şey öğrenilebilir.

Esasında düşünme sürecinin diyalektik, dönüştürücü olmasına ve somut praksis üzerinden edinilmiş deneyime yöneltilmesine psikolojik veya eğitsel açıdan izin veremeyen ya da bu konuda isteksiz olan sabit fikirli sekterler, hatta Lenin (Trotsky, Gramsci, Mao, Castro, Ho Chi Minh, vd.) dahi, "işçi sınıfı" denilen, milyonları bulan çalışan halka ulaşmak için gerekli birer düzlem olarak, mevcut olduğu takdirde, seçim siyaseti ve sendika siyaseti ile uğraşılması gerektiğine inanmıştır.

Solcuların, Gramsci ve Rosa Luxemburg'a atıfla, sadece kendi ülke topraklarındaki politik kültüre değil, ayrıca sürrealistlerin ruhuna bir selâm çakararak, kültürel üretime, felsefeye, sanata, aktivizme, işgale, etkinliklere iştirak etmesi, plastik sanatlar, edebiyat ve müzikle ilgilenmesi, böylelikle Adorno'nun sözünü ettiği kültür endüstrilerinin, yaşam endüstrilerinin, kontrol endüstrilerinin lehimsiz bir tarzda yeniden üretimine, karşılaşma, mücadele, deneyimleme ve yaratma alanı, bir *topos*, bir "çelişki sahası" olan Deleuze ve Guattari'nin "mekanizma" dediği şeye müdahale etmesi zorunludur.

Eğer iyi niyetli insanlar yaratıcı düşünceyle meşgullerse ve eylem de somut koşul ve ihtiyaçlara yönlendirilmişse, sol şahsında siyasetin vahim sonuçlar üretmemesi gerekir. Wittgenstein'in sözüne atıfla, bugün birçok solcu, duvarlarını belirli bir jargonun teşkil ettiği bir hapishanede tutsaktır. Lacan varoluşçularla ve postyapısalcılarla ilgilenmiştir. Žižek gibi kimi Marksistler de benzer alanlara bakmışlardır. Žižek'in bu jargon hapishanesinin tutsaklarına verilmesi gerekir. İdeolojik mükemmeliyetçilerin ve uzlaşma nedir bilmez sekterlerin ikinci baba hayali, suni, rol yapmaya dayalı kimlikleri yerinden sökülüp atılmalı, paramparça edilmelidir. Deleuze ve Guattari bu parçaları toplamaya yardımcı olacaktır. Sekterler bile diğer birçok isim gibi toplumsal planda yapılandırılmış olsa bile, geleceğe dönük entelektüel ve deneyimsel büyümenin ketlenip redde tabi tutulduğu durdurulmuş bir gelişme hâline duçar olmuşlardır.

Çin'e Dair

Çin, sol ve sağın onu genel olarak redde tabi tutması sebebiyle Batı'da karşı koyulması güç bir konu başlığıdır. Bu fikirlerin Batı'da tartışılmasının zor olmasının nedeni, sadece Çin ve sosyalizm aleyhine medyada kapsamlı bir propaganda yürütülüyor olması değil, ayrıca yukarıda bahsini ettiğim soldaki parçalılıktır. Sosyal demokrat partilerle sosyalist partiler, akademik Marksizmle geleneksel Marksizm, yeni sol ile Stalin tarikatı üyeleri, yeniden inşa sürecine girmemiş Maoistlerle trajik biçimde aydın karşıtı olan, devrimci felsefenin gelişimine (Eleştirel Teori, postyapısalcılık, Deleuze, Žižek, Judith Butler, Cornel West vb. gibi çağdaş Marksçı yazarlar) ayak uyduramamış, bu nedenle köhne bir düşünce ile tozlu resimlerin çamuruna saplanmış (ya da gerçekte olmayan bir guru olarak iş gören bir lideri takip eden) komünist eylemciler, partiler veya gruplar arasında belirli ayrılıklar söz konusudur.

Çin'in bilhassa uzlaşmanın nihayetinde tesadüfi olduğu gerçeğine bağlı olarak, yaygın biçimde redde tabi tutulması ile ilgili temel meseleleri saptamak gerçekten güç. Bu noktada hâlâ kıyım, suçlamalar, fiiliyatta var olan, el altından üretilmiş, iddia düzeyinde kalacak kimi olaylara dayalı gerçekötesi bir gelenek ve "oryantalizm" (Edward Said) devamlılığı söz konusu. (Edward Said) Oysa artık bir dizi "bilgi arkeolojisi"nin ifşa ettikleri ışığında, Hong Kong'daki "kapitalist demokrasi" hareketinin çetrefilli bir süreç dâhilinde bir kukla olarak nasıl kullanıldığı konusunda gözlerimiz açıldı. Bu, George H.

W. Bush'un Tiananmen Meydanı olaylarında onlarca yıl oynadığı rolle ilgili olarak da geçerli bir husus. Zira arşivler gerçekten tehlikeli şeyler.⁵³

Çinliler tarihlerinin mevcut dönemini "ilksel sosyalizm" olarak adlandırdılar, görece muğlâk bir tarzda Çin Halk Cumhuriyeti Anayasası'nda da geçen bu ifade ile adlandırılan dönemin "çok uzun süreceği" iddia edildi. Mevcut politik ekonomik siyasetin aslı teorik yön, anti-emperyalist bir bağlam dâhilinde belirlenmiş olan ve iktidarın temelini kurma amacını güden, 1978'den beri uygulamada bulunan "piyasa sosyalizmi". (Elbette burada cinin şişeden çıkmasına izin verilmiyor ki cin hâlâ şişesinde.)

Şimdi bu meseleyi biraz daha açıklığa kavuşturalım. Bir yandan Batı'daki liberaller, merkezçiler ve muhafazakârlar arasında Çin'in "otoriteryan" olduğu konusunda güçlü bir uzlaşma söz konusu. Elbette bunlar, yatırım ve düşük vergilenme gibi fırsatlardan istifade ettikleri için gayet mesut olan kapitalist politik partiler ve politik oluşumlar. Demokratik sosyalistler, sosyal demokratlar ve işçi partililer de Çin'i bir sosyalizm modeli olarak reddediyorlar ya da ona neoliberal ekonomiye dayalı etkisiz bir idare adına "sosyalizm"i terk ettiği için karşı çıkıyorlar. Her ne kadar yekpare bir nitelik arz etmeseler de Troçkistler, genel manada Çin'in tümünden kapitalist ya da bürokratik sosyalist olduğunu düşündükleri için bu modeli reddediyorlar. Ayrıca bir de Çinli Troçkistlerin 1927'de hem milliyetçilerin hem de komünistlerin yaşattıkları bir mağlubiyet tarihinden söz etmek gerek.

Troçkistler (belki de Trotsky'nin kendi düşüncesi hilafına), Stalin ve "Stalinizm"i reddetmeyen tüm devletlere benzer bir eleştiri getiriyorlar. Batı'daki aşırı solun belirli bir kısmını teşkil eden Troçkist kimi gruplar genelde Çin'e olumlu yaklaştılar ama bu ülkenin geçirdiği "kapitalist restorasyon"un gerçekliği ve bu yöndeki beklentilere ilişkin endişelerini de hep dile getirdiler. Öte yandan şurası önemli: Çin Komünist Partisi, Stalin'in faşizmin yenilmesi ve Rusya'daki hızlı ulusal kalkınma noktasında oynadığı rolü savunmakla beraber, sadece Stalin'e değil, Sovyetler Birliği'nin bilhassa "Kötülük İmparatorluğu"nun dağılmasını bekleyen Gorbachev'in kendisine de eleştiriler yöneltti. Esasında Çin'in mevcut yapısını ve düzenini Stalinist ya da bürokratik sosyalist olarak nitelemek doğru değil. Çin'i ve yüzleştiği fiilî güçlükleri "Trajik Topluluk: Friedrich Nietzsche ve Mao Zedung"⁵⁴ isimli makalemde tartışıyorum.

Aslında Çin'in kendisine ait, katılıma ve meşverete dayalı bir demokrasi geleneği, dilekçe sistemi ve görece ağır işleyen, her seferinde değişen Anayasa'ya katkı sunan, üçayaklı, dönemsel seçimlere dayanan bir seçim sistemi var. Diğer parçaları, tarihleri ve teorik inşa süreçlerini de içeren bu sistem, Nietzsche'den ilham almış Sun Yat-sen'i, Marksizm-Leninizmi, Mao Zedung düşüncesini, Deng Xiaoping Teorisini, Üç İlke'yi ve Anayasa'da yapılan bir dizi değişikliği kapsıyor. Eğer bir adım geri çekilip Çin Anayasası'na bakıldığında, iki ayrı ilkenin işler hâlde olduğu görülüyor. Marksist praksis felsefesi ve deneyimleme üzerine kurulu olan Anayasa bir yandan sürekli evrim geçiriyor. Her bir kuşak Anayasa'nın geliştirilmesine katkı sunma fırsatı buluyor.

Örneğin şu anda başkan olan Xi Jinping Çin'in sola kaymasına katkıda bulunmuş bir isim. Bu katkıyı, iki ve çok taraflı ilişkilerin yeniden tasdikleyip genişletme, toplumsal güvenlik ağının sürekli geliştirilmesine odaklanma, beş yıllık bir çabanın ardından bu yıl içerisinde nüfusun %95'ni sağlık hizmetleri kapsamına alma ve binlerce rüşvete bulaşmış memurun görevden alındığı veya cezalandırıldığı "yolsuzluğa karşı" Kitle Çizgi-

⁵³ Brian Becker, "What Really Happened in Tiananmen Square 25 Years Ago?", *So That The Peoples May Live*, sttpml.org.

⁵⁴ James Luchte, "The Tragic Community: Friedrich Nietzsche and Mao Tse Tung", luchte.wordpress.com. Makalenin Türkçe çevirisi için bkz.: "Trajik Topluluk: Friedrich Nietzsche ve Mao Zedung", Çev.: Emrah Saraçoğlu, İştirakî Dergisi, Temmuz-Aralık 2014, Sayı: 3-4, s. 143-152.

Kusurlunun Politikası

si'ni uygulama, çevre yenileme, şehirleşme ve belki de en önemlisi, (Çin'deki yeni solun da savunduğu) Çin'e has özelliklerle birlikte sosyalist hukuk sisteminin olgunlaştırılması üzerinden yaptı.

Diğer yandansa Anayasa, materyalist tarihi ve politik ekonomik gelişmeyi anlayan düşünür ve uzmanların görüşlerini yansıtıyor. Yukarıda Çinlilerin tarihlerinin mevcut dönemini "ilksel sosyalizm" olarak adlandırdıklarından söz etmiştim. Bu özelliği, emperyalizme karşı verilen ulusal kurtuluş mücadelesinin küresel ölçekte, sadece iyi niyetli olan ama sosyalist ya da komünist olmayan diğer ülkelerle işbirliği içerisinde olarak değil, ayrıca geri kalan kapitalist ülkelerle rekabet dâhilinde işleyebilecek sağlam bir sosyalist demokrasi projesinden ayrıştırılamayacağına dair anlayışa işaret ediyor.

Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde açık bir dille ifade ettiği üzere, materyalist tarihe dayalı bakış açısından bakıldığında, bizim doğrudan mükemmel bir komünizme sıçramamız mümkün değil. Mevcut dünya düzeni içerisinde sömürgeciliğin ve emperyalizmin tüm tarihi göz önüne alındığında, ulusal kurtuluş mücadeleleri beynelmilel bir sosyalist devrimin bir parçası ve bileşeni olagelmışlerdir. Dahası, reelpolitik açınsından bakıldığında ve cümlemizin maymunlardan geldiği akılda tutulduğunda, mevcut mücadele dâhilinde birçok durumda sosyalist özleştirmecilik (pürizm) asla geçerli bir konu değildir.

Elbette birçok durumda muhtelif ülkeler ve iyi niyetli bir dizi ulusal mücadele de yüzlerini solun ajandasına çeviriyorken (ki bu duruma Afrika, Latin Amerika ve Pasifik Havzası'nda tanık oluyoruz), diğer yandan Rusya gibi kimi BRICS ülkeleri sosyalist veya komünist olmaktan fersah fersah uzakta. Ama gene de uluslararası hukuka ve kurumların doğru düzgün işlemesi ilkesine verdiği destekten ötürü, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin bir üyesi olarak Rusya anti-emperyalizm bağlamında önemli bir ülke. Tekrar etmekte fayda var: Rusya ve Hindistan'ın önemli bir bileşeni olduğu anti-emperyalist mücadele mevzubahis olduğunda, mevcut mücadele ve geçici strateji bağlamında Rusya'nın veya diğer ülkelerin sosyalist olmamasının bir hükmü yok. Mücadelede Çinlilerle, dünyanın belki de en eski kültürüyle birlikte olan birisinin tarihsel mücadeleyi uzun erimli kavraması gerekiyor. Bizim maddî koşulların çoğunlukla tüm umarsızlığıyla bizden önde giden değişim sürecinin düşüncelerimizden nispeten daha yavaş seyrettiğini anlamamız şart.

Batı medyasına ait şizofrenik söylemlerin kıskırttığı bu türden kısa erime bakan düşüncesizlik, alabildiğine sınırsız, son dönemde neoliberal olan bir ortamda faal olma-ya çalışan batı demokrasilerini tarif eden önemli bir husus. Korkarım neoliberalizmin hükmettiği bu su şırlıtısının Batı solu üzerinde de etkileri mevcut. Bir ideali elinize alıp maddî gerçekliği bu türden bir ölçütle değerlendiremezsiniz. Bu, alt tarafı Platonculuğun ölümcül biçimde tekrar edilmesinden başka bir şey değil. Böylesi bir usul, radikal bir tarihsel değişimi kavrayıp uygulamaya koyma noktasında gerekli sabrı dikkate alamamakla kalmaz, ayrıca gezegen genelinde bugün aşikâr olan, her yanı saran eşitsiz gelişimi, tarihsel gelenekleri, farklı kültürel pratiklerin yerel ve özgül koşullarını siler.

Başkan Xi Jinping'in tahayyül ettiği sosyalist bir demokrasi ise aksine tümüyle farklı bir olgudur. Böylesi bir demokraside geleceğe görece daha fazla ilgiyle odaklanmak mümkün olacaktır, zira esasen Batı'nın kısa erime kilitlenmekten kaynaklı birçok sorununun temelinde kaynağı kapitalizm içi konjonktürel dalgalanmalar ve yolsuzluk/sömürüdür. Ortak mülkiyete ve meşverete, halkın katılımına dayalı bir demokrasi ortamı sağlayan bir sosyalist demokraside kaçınılması olası bu türden bir "belirsizlik" durumu asla oluşmamalıdır.

Özetle benim önerim şu yönde: Batılı solcular ve diğer iyi niyetli, tüm inançlardan insanlar, tarihsel varoluşun felsefesine ait anlamı, Çinli özellikler barındıran bir sosyalizmde doğru kendi yolunda ilerleyen ülkeyi tekrar düşünme süreci dâhilinde radikal bir tarihsel değişimin derinliğini ve güçlüğünü kavramaya dönük çabalarını artırmalıdır. Bu, somut koşullar ve insanların ihtiyaçlarına odaklanan düşüncenin ve yaratıcı praksi-sin kendine özgü bir gelişimidir.

Esasında Deng Xiaoping'in fikirleri, Lenin'in Yeni Ekonomi Politika dâhilinde geliştirdiği fikirlerinin akıllıca ve olgun bir tarzda uyarlanması ibaret. Pratikte bu girilen süreç (birçok Latin Amerika ülkesinde yapıldığı üzere) eğer solcu bir hükümetin kılavuzluğunda yönlendirilecek olursa, hayırlı da olabilir, zira tarihin de açık bir biçimde gösterdiği kadarıyla, neredeyse tüm sosyalist devrimler zayıf oldukları için ezilmişlerdir. Örneğin Rusya'daki sovyet ekonomisi Soğuk Savaş'ın zirvede olduğu dönemde, ABD ekonomisinin sadece üçte biri kadardır. Amerika, Büyük Britanya ve Fransa'ya bağlı beyaz güçler devrimden kısa süre sonra saldırmış olsaydı Ekim Devrimi Rusya'sı nasıl bir hâl alırdı, bir düşünün.

Sosyalist bir dönüşüm ya da devrim, ne ekonomizmin varsaydığı biçimiyle kendi kendine ne de tüm dünyada tek bir günde hep birden gerçekleşecek. Gerçekte bu tarz bir mücadelenin süresi belirsizdir, mücadelenin kendisi darmadağınık, yolu eğri büğrü, bileşimi dengesiz ve şeklen rengârenk, yani tek kelimeyle kusurlu bir gidişat üzredir. Ama maymunlardan gelen ama aynı zamanda kendi esrarengiz potansiyelini gören bir tür olarak bizler, iyi niyetli olan, kendi anti-empyralist ajandaları dâhilinde alternatifler ve müttefikler arayan ülkelerle dayanışma içerisinde olmalı, bu noktada meseleleri sabırla ele almalıyız. Ayrıca barışçıl ve işbirliğine dayalı bir dünya için verilen mücadelede kimi vakitler ne kadar kusurlu olursa olsun, küresel bir mücadele kurmak amacıyla bu ülkelerle omuz omza olmalı, mücadelelerimizi onların mücadeleleriyle birleştirmeliyiz.

Aleviler ve Seçimler

Ayhan Yalçınkaya

I. Aleviler Sandığa Gitmeli mi?

Bu soru cümlesi içinde “Aleviler” sözcüğü ya da ifadesi ne kadar sakil, iğreti, zavallı, ikiyüzlüce, sırtkan, alayımı, pis duruyor, değil mi? Öyle ya, sandığa gitmek gitmemek meselesinin özel ve özgün olarak Alevilerle nasıl bir ilişkisi var ki ya da böyle bir ilişki nasıl kurulur ki? Burada Alevi kimliğinin bir özelliği aranıp bulunabilir mi ki? Öyleyse, şimdilik bu yan sorulardan hareketle soru cümlesinin “Aleviler” kısmını parantez içine atalım, orada dursun ama kaygılanmayın, oradan çıkaracağız. Soru bu durumda, çoğu kişinin küçümseyeceği biçimde “sandığa gitmeli mi?” haline dönüşecektir. Bu soru mevcut koşullarda baskın bir biçimde küçümsenecektir. Öyle ya, sandığa gitmemeyi, tam da bu kritik anda öneren kim vardır ki? Bir grubun bunu önerdiğini, hiçbir kuşkuya yer vermeksizin apaçık bu siyasal hattı izlediğini hepimiz biliyoruz. En başta bu apaçıklığı saygı değer olarak gördüğümü belirtmek isterim. Özellikle sosyalist politikalarından esinlendiğini ya da sosyalist politikaları takip ettiğini iddia ettiğini bildiğimiz ve HDP konusunda aldığı tutumla üstü örtülü bir biçimde “sandık kaçgunluğuna” soyunanların var olduğu bir ortamda, sandığa gitmemeyi apaçık önermek saygıya değerdir ve en azından bu saygı borcumuz, bize belki sandığa gitmemenin de sosyalist siyasal politikanın bir parçası olduğunu hatırlattığı ölçüde de daha da önem kazanabilir.

Sandığa gitmemeyi apaçık savunan hareket, artık çoğumuzun unuttuğu ya da unutmaya meyyal olduğu genel bir takım saptamalardan yola çıkıyor, hepimizin de bildiği gibi. Seçimlerin mevcut siyasal sistemin meşruluğu için işlevsel olduğu, aslında seçimlere katılarak sistemin kurduğu oyunun bir parçası, bir piyonu haline geldiğimiz, parlamenter sistemin malum niteliklerini gözden kaçırdığımız, iktidarın zaten burjuvazinin icra organı olduğu, vs. daha da çoğaltabiliriz ama benim derdim burada bunları tartışmak değil zaten.

Dikkat çekmeyi istediğim iki boyutu var bu meselenin. İlki, seçimlere katılmama, sandığa gitmeme yönündeki bir tavrın oyunun dışına çıkma, oyunun bir parçası olmama olarak özetlenebileceği koşullarda, öncelikle oyunun bir parçası olmama yönünde çağrı çıkaran iradenin farklı bir oyun kuruculuğa soyunup soyunmadığı, onun -eğer böyle bir iddiası varsa- kurmaya yöneldiği oyunun mevcut iktidar oyunundan ne ölçüde, nasıl, nelerde farklılaştığı ve aynı aktörün oyun dışına çağırdığı kesimlerle ilişki kurma, onları örgütleme, örgütlemenin gerektirdiği sorumluluğu ve ağırlığı taşıyabilecek kapasitede olup olmadığına bakılmalıdır. İkincisi, birincisiyle orta terim olarak buluşturabileceğimiz, oyunun dışına çıkmaya çağrılanların oyun dışına çıkabilecek, beklenen “olgunlaşma” düzeyine sahip olup olmadığı; bu olgunluk ile çağırıcının olgunluğu arasındaki ilişki sorgulanmalıdır.

Bu grubun saygıya değer ve unutulmuş siyasal tavır alışları canlı tutmaya dönük yaklaşımının dışında, açıkça olmasa bile dolaylı olarak “sandık kaçgunluğu” propagandası

Aleviler ve Seçimler

yapan, ilkinden daha etkili, daha çok olanağa sahip, nedense tuhaf bir biçimde daha çok ciddiye alınan ya da kendini buna inandırmış, içlerindeki isimleri, bunların siyasal, (ve mesela akademisyen olanlarının) akademik duruşlarının tarihlerini az çok biliyorsanız hiç şaşırmayacağınız bir başka grup daha var. Bugünlerde bu ikinci grup ikili bir politika izliyor. İlk hattı “Bizim adayımız Berkin Elvan, Ali İsmail Korkmaz” afişlerinde dile gelen anlayış oluşturuyor. Kimse kusura bakmasın ama “Önderimiz Berkin Elvan, Emri Berkin’den aldı” sloganları ne kadar doğru ve yerindeyse, bu ikincisi o kadar yanlış ve yersiz. Berkin Elvan ve sevgili Ali İsmail, kendisine insanım diyen herkesin önderi, yol göstericisi, emir vereni olabilir ama kimsenin adayı olamaz! Bir aday sahibi olan siyasal partilerin ve seçimlere katılanların karşısına “benim adayım Berkin Elvan” diye çıkmak, dönüp ötekine “senin başka adayın olduğuna göre, demek Berkin senin değil” demekten gayri anlam taşımaz. Yani apaçık parçalayıcı, tasnif edici, ötekileştirici bir tutumun malzemesi haline getirmektir bu Berkin’i ve Gezi’nin diğer evlatlarını. Oysa tam da böyle olmadığı için Berkin ve Ali İsmail, herkesin önderi, emir vericisidir ya da öyle değil miydi? Bunun benim için pratik anlamı, sandığa gittiğimizde hep Berkin-olmayan, Ali İsmail-olmayan adaylar ve partiler arasında seçim yapacağımıza göre, sandığa gitmeyin çağrısı yapmaktır ve bunu da Berkin ve Ali İsmail’in taşıdığı bütünsel anlamı hovardaca parçalayarak, dağıtıp tekelleştirerek yapmaktır. Bu tavır karşısında ilk grubun açıkça sandığa gitmeyin çağrısının neden daha saygıdeğer olduğu umarım biraz daha açık hale gelmiştir.

Bu büyük grubun ikinci hattıyla zaman zaman sokaklarda karşılaşırız. “Hırsıza, soyguncuya, işçi katiline...vs. s...oy yok” afişleriyle giydirilmiş arabaları dolanıyor ortaklıkta. Peki, onlara oy yok diyelim, hadi olmasın da, oy kime birader? Yani neye çağrı yapıyorsunuz? Hadi, AKP’den, CHP’den, MHP’den Vatancılardan ve milli ittifak partilerinden geçtim, dilersem bu kategoriye girebilecek kimi adayları, sloganın bağlamını genişleterek HDP içinde bile gösterebilirim; hele hele siyaset kurumuna karşı köklenmiş bir negatif tutumun olduğu bizimki gibi bir ülkede bu çok kolaydır; yani kolayca bu çağrıyla HDP’ye de oy yok olarak okuyabilirim. Bu durumda sonuç ne olur: Kimseye oy yok’tan gayri? Ya da iyi niyetli bir okumayla, bu sloganların giydirildiği araçlarla, utangaç bir biçimde HDP’ye oy vermeye mi çağrılıyoruz? Açıkça çağrılmadığımızı, utangaç bir biçimde bize seslendirildiğine göre, demek bizi çağırılanların HDP’ye oy verip vermemek konusunda kimi çekinceleri, şerhleri, kaygıları var; eh, biz “Allahın köylüleri” o kadar “incelikli” kaygılara akıl erdiremeyeceğimiz için, “büyüklerimiz” bizi yalnızca HDP’ye oy verip vermeme konusunda “özgür bırakma lütfuyla” donatıyorlar; ne yapalım, teşekkür edelim bari. Bu kesimin esasen CHP propagandistliği yaptığı, HDP’ye kayabilececek oyların belirli bir bölümü için baraj kurmaya yöneldiği çok yazılıp çizildi, üstünde durma gereği bile duymuyorum ki benim açımdan da konuları ve işlevleri bu seçim bağlamında tam da bu. Çünkü nihayetinde apaçık sandığa gitmeme çağrısı da yapmadıkları için, seslendikleri kesimlere pratik olarak CHP’yi adres gösterdikleri sonucunu çıkartabiliriz ama bu çıkarım mekanizmasına girmeyeceğim buradan.

Şimdi bu iki grubu bir yana bırakıp yukarıda paranteze aldığım Alevileri parantezden çıkaracağım, sonra yeniden paranteze göndereceğim, yeniden, ikinci kez çıkarmak üzere. Aleviler şu soruları kendilerine sormalı: Aleviler mevcut seçim oyununda hiç kuşkusuz şu anda kilit seçmen kitlesinin başında geliyor; eğer bu doğruysa, bu oyunu nasıl bozabilirler? Oyunun kuruluş biçimini gözetirsek, oyunun dışına çıkmak anlamlı bir seçenek midir? Eğer oyunun dışına çıkılacaksa yeni bir oyun mu kurulacaktır, Aleviler oyunun dışına çıktığında yeni bir oyun kurucu olarak mı çıkacaklardır ya da çıkabilecekler midir ve en önemlisi Alevileri Aleviliğin taşıyıcı faili olarak kabul ediyorsak eğer, Alevilik dediğimiz dinsel anlayış (aynı anlama gelmek üzere siyasal anlayış, ilerleyen sorularda buna değineceğim) oyun kuruculuğa izin veren bir anlayış mıdır? Ya da tersinden, oyunun içinde kalarak oyunun mevcut kuruluş biçimini dağıtma

imkanı var mıdır? Aleviler oyun içinde kalarak ve belirli bir seçim yaparak oyunun bozulmasında pay sahibi olabilirler mi? Aleviler öncelikle yeni bir oyun kurmaya mı yönelmeli yoksa Aleviler mevcut oyunu bozabilir mi?

Sorular çoğaltılabilir: Örneğin Alevilere oyunun dışına çıkma çağrısı yapanların bunu Alevilerin dili, yani dünyası içinden formüle etme becerisi var mıdır? Eğer yoksa, Aleviler bir oyundan alınıp bir diğer oyun kurucunun oyununa dahil olmaktan öteye gidebilecek midir? Eğer tablo karamsarlığa meyyalse Alevilerin kendi örgütlerinin böyle bir çağrıda bulunma, böylesi bir çağrıyı temellendirebilme kudreti var mıdır? Kudretinden önce, böylesi bir misyonu üstlenebilirler mi? Tüm bu soruların yanıtları üstünde düşünmeliyiz ama madem ki ben kendi konumumu, bakış açımı işaretleyeceğim dedim; kendimce bir yanıt vermeliyim, değil mi?

Önce şu kadicık da olsa bir not düşmek isterim: Alevilik ve buna bağlı olarak bunun taşıyıcı failleri olan Aleviler, tarihleri de gözetildiğinde oyun kurucu bir vasfa sahip değildir; “fitratında yoktur bu”. Basit bir nedenle: Alevilik bir “heresi”, Aleviler de “heretik” oldukları için. Heterodoks da diyebilirdim ama şimdi ucuz akademik tartışmalara girmek istemiyorum heterodoks terimi üzerinden, onun yerine daha ağır “heresi ve heretik” terimlerini seçiyorum ama yine de bir yanlış anlamayı önlemek isterim: Alevilik ve Aleviler, doğrunun, hakikatin kendinde tecelli ettiği dinsel bir varlıktan saptıkları ölçüde ve bu nedenle heretik değillerdir; yani asıl, öz, sahih, gerçek olandan sapmış değildirler. Tersine, kendi “doğru dinleri” gereği, hakikatin tekelleştirilemeyeceğini bildikleri ve deneyimledikleri için, yine kendi doğru dinleri gereği, binbir dondan baş gösteren ve adı Ali olan bir hakikatin varlığına inançları gereği, Ali’nin *haydar-ı kerrar* vasfı gereği, her hakikat tüccarının, her hakikat oligarşisinin, her hakikat monopolünün karşısında, her oligarşiyi, her monopolü, her hakikat iddiasını zan altında bırakan, temel karakteristiği bu olan ve bunun mirasını üstlenen, bu nedendir ki gönül rahatlığıyla eskisinden yenisine tüm Ahitlerde Ali’yi arayıp bulabilen, Zerdüşt’ün ateşinde gocunmadan yanabilen ve evrenin boyasına boyanmaktan ar etmeyen, boyandığı boyanın sorumluluğunu şaha, şehinşaha atmayan bir topluluk oldukları ölçüde, özcesi oyun kurmaya değil, her hakikat iddiasındaki oyunu bozmaya yöneldikleri ölçüde heretik, heretik oldukları ölçüde de Alevidirler.

Bu küçük notun ardından devam edelim: Aleviler ne zaman oyun kurmaya yönelmişse iktidar şebekesinin bir parçası da olmuş ve zaten beraberinde Aleviliklerinden de olmuşlardır. Öyleyse, “hadi yeni bir oyun kuralım” diye Alevileri bir oyunun dışına çağırarak anlamsızdır. Alevilere yapılabilecek çağrı: “Bu oyunu hep beraber bozalım” çağrısı olabilir; eğer onları, benim gördüğüm yerden Alevi olarak kabul ediyorsak.

Ve görebildiğim kadarıyla, Aleviler, dinsel anlayışlarının da rüzgarını arkalarına alarak tarihlerinin çoğu döneminde oyun dışında kalmadan oyunu bozan aktörlerden biri olmuştur.

*

Şimdi biraz daha somut konuşalım:

Madem somut konuşacağız, soruları yanıtlayarak gidelim: Bu siyasal konjonktürde Aleviler oyunu bozabilir mi, en azından AKP iktidarının kurduğu ve ardını getirmeye niyetlendiği oyunda bir sarsıntı yaratabilir mi? Yanıt belli, kesinlikle evet. Bunu görmek için Alevilere değil, AKP’nin ve Cumhurbaşkanının izlediği propaganda hattına bakmak bile yeterli.

Peki, Aleviler tek başına oyunu bozabilir mi? Yine aynı kesinlikte yanıt verebiliriz: Kesinlikle hayır. Diğer nedenler saklı kalmak üzere, hem Alevi topluluklar çoğu bilindik

Aleviler ve Seçimler

nedenlerle kendi kimlik krizleriyle boğuşmaktadır, hem de Alevi örgütlülüğü tarihinin görüp görebileceği en zayıf, en güçsüz, en savunmasız noktadadır. Böyle olmasaydı bile, mevcut Alevi örgütlülüğünün yapısı zaten buna uygun değildi. Bu vesileyle belirtmek isterim ki Alevi hareketi farklı bir örgütsel anlayış ve deneyime yelken açmak zorundadır.

Yine peki deyip devam edeyim: Eğer AKP'nin kurduğu oyun bozulmazsa, bundan en zararlı çıkacak toplumsal kesim kimler olacaktır? En başta Alevi topluluklar, buna hiç kimsenin kuşkusuz yok. Bölgenin içinde bulunduğu koşullar, Alevilik yeni bir oyun kuruculuğa uygun olsaydı bile, yeni bir oyun kurmak için gerekli zamanı ne yazık ki Alevilere tanıyabilir durumda değildir. Bugün, Alevilikten geçtik, apaçık Aleviler hayati bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Bunu Alevilere anlatmak için hepsini toplayıp Antakya'ya götürmeye gerek yok, her Alevi olduğunu hisseden kişi artık doğrudan bu tedirginlik içindedir. Öyleyse hiç kimsenin, hele programatik hedefleri Alevi dünyasının karşı karşıya olduğu hayati tehlikeleri ikincilleştiren hiç kimsenin Alevileri oyun dışına çağırmaya, Alevilerin sırtından kendi genel ilkesel doğrulamasını yapmaya, son derece özgül bir siyasal anı genel ilkelerin genelliğiyle geçiştirmeye hakkı yoktur.

Sandığa gitme sorunu, özellikle diaspora Alevileri açısından hayati önem taşımaktadır. Şöyle ki en büyük Alevi çatı örgütünün genel başkanı şöyle ya da böyle, şu ya da bu biçimde bir partiden aday olmuştur. Aleviler şu anda bu adayın siyasal tarihini, Alevi örgütlenmesindeki rolünü, yerini, anlamını deşip belki kendilerince kanıtlanabilir bir çok kirli çamaşırını ortaya serebilirler. Ki bu adayla ve aday olduğu partinin siyasal çizgisiyle mücadele yöntemi olarak bunu benimseyenlerin varlığı da sır değildir. Bunların bir bölümünün Alevilikle ilişkisi çoktan kopmuş, Aleviliği ortodoks bir dine dönüştürmek isteyen, Alevilikten çeşitli biçimlerde (en başta ekonomik olarak) nemalanan kesimler, milliyetçi, ırkçı, apaçık Kürt düşmanı kesimler olduğu da açıktır. Bu kesimleri hemen pas geçeyim. Şu da bence yerinde bir saptamadır: Bu parti, Avrupa Alevi örgütlülüğünü gözetererek kanımca yerinde bir aday seçimi yapmamıştır, bu doğruya katılıyorum. Ama şu anda Alevilerin sorunu bu adayı tartışmak olmamalıdır, bu ancak kayıkçı kavgasına yol açar ve diaspora Alevilerini atomize eder.

Bir yanda bu adaya ilişkin kaygılar, itirazlar, öte yandan Alevilerin yerleşmiş, hatta katlaşmış kimi reflekslerinin varlığı diaspora Alevilerini çifte bir basınç altında bırakmıştır. Bu basıncı atmanın en kolay, kestirme yolu diaspora Alevilerinin sandığa gitmesidir. Ama bu aynı zamanda, şu anda kendileri yurt dışında ve hatta önemlice bir bölümü çifte vatandaşlık vasfına sahip olduğu için hayati bir tehlikeyle karşı karşıya değillerse de, orta-uzun vadede onların tüm örgütlülüklerini de AKP iktidarının saldırgan politikaları karşısında çıplak bırakacak, daha da önemlisi Türkiye'deki Alevileri içinde buldukları hayati tehlikeyle başbaşa bırakmak anlamına gelecektir. Ve daha da önemlisi, kendi koşulları içinde dizayn etmeye çalıştıkları ve inşa yöneldikleri (ve belirtmem gerekirse benim bir çok vasfına hiç katılmadığım) Alevilik tasarımının da sonu olacaktır.

Bu çifte basınç üzerinden yeniden ülkemize dönebiliriz: Aynı basınç Türkiye'deki Aleviler için de geçerlidir: Bir yandan önseçim stratejisiyle yıldızını parlatmış gibi duran ama aynı anda önseçimi hiçleştiren kontenjan uygulamasıyla hayal kırıklığı yaratan, kendince iktidar talibi olduğunu göstermek için belli sosyo-ekonomik vaatler sayesinde kıpırdanma gösteren bir CHP, öte yanda Alevilerin dillendirdiği talepleri karşılamaya yönelik (ki karşılama biçiminden de hiç hazzetmediğimi belirtmeliyim), apaçık, hilafsız Alevilere elini uzatan ama bir çok "ama, ama, ama, ama..." kaygısıyla karşılanan bir HDP. Kendisine yönelik "ama"lara HDP'lilerin verdiği yanıtlar ortada; dileyen zaten bakar. Burada benim önemsedğim şey, HDP'nin ya da bir başkasının oyunda yaratmayı vaad ettiği sarsıntı ve bu sarsıntının imkanı.

Nihayet, bu soru özelinde kendi konumumu açıklıyorum işte: Bu sarsıntı imkanı vardır ve ben, sandığa gideceğim.

Eh, sandığa gideceğim ama geldik mi asıl soruya:

Kime oy vereceğiz peki?

II. Aleviler Kime Oy Vermeli?

Olağan, normal... Ne dersenez deyin bir siyasal ortamda, sorunun içerdiği birden çok garabeti bir yana bırakıp pekala da şöyle bir yanıt verilebilir: “Bana/kime ne kardeşim? kime oy verirlerse versinler; derdi beni/sizi mi aldı? Allah çarşılarına pazar versin...” Ancak ne yazık ki içinde yaşamak zorunda kaldığımız koşullar bu soruyu verilebilecek böylesi “cool” bir yanıtı fazlasıyla lüks kılıyor gibi duruyor; yani sorudan kaçış yok gibi. Öyleyse madem ki buldozer gibi bizi ezmeye yönelen bir soru var, ben de soruyu ezmeye çalışayım gücüm yettiğince, dilim döndüğünce....

Eğer bu soruyu Alevi dünyasının bir parçası olan kişi ya da Alevi hareketinin bir bileşeni soruyorsa, iyi niyetli bir okumayla soruyu soranın kendisi için kaygılandığını, kafasının karıştığını, bir çıkış aradığını, çıkış ararken de referans olarak Alevi kimliğini ve Aleviliğin/Alevilerin çıkarlarını kabul ettiğini hadi kabul edelim. Bu haliyle bile sorunun kuyruğu eğri kalacaktır, kuşkusuz; meraklanmayın o eğriliği de vurgulamaya çalışacağım. Yok eğer bu soruyu yönelten, Alevi dünyası ve hareketinin dışında bir aktörse işler iyice karışacaktır.

1. Siz hiç Sünniler kime oy vermeli diye bir soru ömrünüzde duydunuz mu? Öyleyse kim, hangi hakla ve rahatlıkla Aleviler kime oy vermeli diye bir soruyu ortaya atabiliyor? Şu ya da bu seçimde kritik hale gelen kimi problemlerin, kimi vasıfların can yakıcılığı yalnızca Alevilerin problemi mi ki bu soruyu bu haliyle formüle ettiğinizde daha baştan bu can yakıcılığı Alevilere havale etmiş, yükü onların sırtına vurmuş, “yürü memet nöbete” havasına girmiş olmuyor musunuz?

2. Alevileri sınava, sigaya, sorguya çekmekten bıkmadınız mı? Dikkat edilirse bu soru, her seçimde, özellikle her kritik seçimde Alevilerin başına geldiği gibi, bir sınav sorusu; daha baştan Alevi toplulukları çaktırmaya dönük, daha baştan seçim sonuçlarının sorumluluğunu Alevilere fatura etmeye dönük bir soru. Soru, Aleviler kime oy veriyor, kime oy verir, kime oy verdi diye sorulmuyor, dikkat! Kime oy vermeli diye soruluyor? Yani belirli bir gereklilikten, hatta belki zorunluluktan, Alevilikle/Alevilerle ilişkilendirilen ve referansı tümüyle soruyu yöneltenin referanslarıyla koşullu bir Alevilik kabulünden hareketle ve belirli bir yanıt zorlayacak şekilde sorulmuş bir soru bu. Eğer sorunun koşulladığı yanıt bulamazsanız ya da yanlış yanıt verirseniz, hem seçimin sorumluluğu size kalacak, hem de daha kötüsü soruyu yöneltenin Alevilik kabulü gereği, Aleviliğin dışına atılacaksınız, hain ya da Stokholm sendromlu ya da düşkün filan ilan edilecekseniz; her durumda katiline aşık travmatik bir Alevi olarak işaretlenmeniz an meselesidir.

3. Soruyu soran bir Alevi de olsa, düzelmeyecek eğri bir kuyruğu var bu sorunun: Soruda geçen Aleviler kim yahu? Kim bu Aleviler? Kimi, kimleri kastediyorsunuz? Aydınlik gazetesiyile Ulusal kanalı mesken tutmuş, bir yandan Atatürk’e bağlılığını haykırırken, öte yandan halkların kardeşliğinden söz edenleri Aleviliği siyasallaştırmakla suçlayan, Türklük dışındaki tüm etnik gruplara karşı açıkça kin kusan, Anadolu’nun Batısını mesken tutmuş ve Tahtacılar adına konuştuğunu iddia eden, mesela bir Vatan partisiyle, olmadı MHP’yle flört eden garip Alevi derneği iddiasındaki dernekleri mi? Bu derneklerin sözüm ona temsil ettiğini iddia ettiği güzelim dem bu dem Tahtacıları mı? İçlerinden milletvekili adayı çıkaran Hubyarlıları, Sıraçları mı? Yine içlerinden milletvekili adayı çıkaran, Alevi derneği iddiasını bile üstlenmekte utanan Pir Sultan Abdal Kültür Der-

Aleviler ve Seçimler

nekleri ve onların çeşitli şubelerinde faaliyet yürüten, öncelikli derdi sosyalist mücadele olan Alevi gençleri mi? Bir yanı Dersim'in dağlarında ılgıt ılgıt kanarken, diğer yanı damarımı kessen Kılıçdaroğlu Kılıçdaroğlu diye şorlayıp akar diyen Dersim Kızılbaşlarını mı, her seçimde MHP'de karşımıza çıkan Ulusoy soyadını mı, bu soyadına bağlı, geniş bir coğrafyaya yayılmış çelebiler ve onların taliplerini mi, giderek Türk milliyetçiliğiyle daha çok hemhal olan Trakya babagan Alevilerini mi? Yoksa ömrünü her iktidarın sofrasının kırıntılarıyla geçiren ve Aleviliği Öz İslam öz İslam diye diye, varsa bir özü, özünden eden, her iktidar partisinin şafağında güneş gibi doğanları mı ve onların taliplerini mi, şimdilerde tedirgin uykularda boğulan Arap Alevileri mi? Kimi kastediyorsunuz? Hepsini birden mi kastediyorsunuz?

4. Yoksa hem dersini bilmiyor, hem de şişman herkesten sözünü doğrularcasına, daha büyük bir ukalalık ve kibirle "kardeşim, zaten Alevilerin sorunu bu, bin parçaya bölünmüşler, bir önderleri yok, temsilci bir kitapları yok, bir örgütleri yok, hatta temsil edilebilir bir gövdeleri yok" mu diyeceksiniz? Eğer böyle diyecekseniz sizin Aleviler dediğiniz totalite neyi temsil ediyor sahi? Dersinizi çalışmamışsınız, bari haddinizi bilin.

Hadi tüm bunları geçtik, sorudaki garabetler bitmiyor ki... Soruyu olduğu gibi itirazsız aldık diyelim; alalım ve yanıt vermeyi deneyelim ki sorunun diğer garabetleri de ortaya çıksın.

Bu soru iki biçimde yanıtlanabilir:

İlk olası yanıt mesela şudur: Aleviler, A, B, C partilerine ya da yalnızca A partisine oy vermelidir diyebilirsiniz. Varsayalım ki dediniz. Şimdi önünüzde yanıtlamanız gereken ikinci soru durmaktadır:

Örneğin CHP ya da HDP yanıtını verdiniz ve ben soruyorum: CHP ya da HDP'ye oy vermek ile Alevilik/Aleviler arasında nasıl bir ilişki var? Ki "Aleviler" olarak bu partilere oy vermemiz bekleniyor? Örneğin bu partilere Sünniler oy vermiyor mu? Şafiiler, Hanefiler oy vermiyor mu? Elbette veriyorlar diyeceksiniz. Peki, bu yanıt verdiğiniz anda neyi söylemiş oluyorsunuz? Bu ya da şu partiye oy vermek için demek ki Alevi olmaya gerek yokmuş; o halde sorumluzun yanıtı da bu olamaz, çünkü biz Alevi kimliğine referansla oy verilecek bir parti olduğu iddiasıyla, bu kabülle soruyoruz aslında soruyu, "Aleviler kime oy vermelidir" diye sorarken değil mi? O halde, HDP ya da CHP'ye oy verirken Alevi kimliği ve Alevilik öne çıkarılıyorsa, ama onlara oy vermek için Alevi olmak da gerekmiyorsa, ikisi arasındaki ilişkiyi özgüleştirmek gerekiyor. Böylece olası ikinci yanıt geliriz.

*

Olası ikinci yanıt şu olacaktır: "Aleviler CHP'ye, HDP'ye, X'e, Y'ye, Z'ye oy vermelidir çünkü şunda ya da bunda kendini gösteren yol haritası, program, vaatler, örgütlenme şekli... aklınıza ne gelirse, ilkeler, değerler..." a) "Alevilerin değerleri, ilkeleriyle, varsa bir programıyla, örgütlenme şekliyle, gene ne dersenez deyin, ilişkilidir. Bu nedenle Aleviler X'e oy vermelidir." Bu kesmedi mi, öyleyse b) Şuna ya da buna oy verilmelidir çünkü Alevilerin çıkarları, uzun-orta-kısa vadeli çıkarları onda tecelli etmektedir. Bu iki seçenektan birini seçerek Alevilere bir adres gösterebilirsiniz kuşkusuz ama iki seçenek de kanımca problemli olacaktır.

İlk seçeneğe bakalım: Partilerin parti olduğu unutulmayacaksa, (ister yasal, ister yasadışı olsun, hiç fark etmez, partilerin parti olmağıyla) yani temel fonksiyonlarının iktidarı ele geçirmek, iktidar olmak olduğu unutulmayacaksa, her bir partinin değerleri, ilkeleri öncelikle buna göre şekillenmiştir, bu temel fonksiyona göre, bu da hatırdta tutulmalıdır. Oysa Aleviliğin temel ilke ve değerler setine bakarsanız onda göreceğiniz

şey, herhalde iktidarı ele geçirmek, iktidar olmak, kendini muzaffer kılmak, giderek bir hegemonyaya dönüşmek olmadığını da göreceksinizdir. Somutlaştıralım:

Örneğin Aleviler laiktir/sekülerdir, bugün en laik, laikliği en çok savunan parti CHP olduğu için Aleviler CHP'ye oy vermelidir diyen birisi, CHP'yle ilgili yaptığı okumanın yanlışlığı, CHP-laiklik ilişkisinin tarihine ilişkin cehaleti bir yana, esasen şunu söylemek istiyordur: Ben, laikliği savunduğum için CHP'ye oy verilmesini savunuyorum. Eh, bu durumda bana da şunu sormak düşüyor: Kardeşim, senin laikliği savunmanla Aleviliğin arasında özsel ilişkiyi varsa göster bana? Alevilik laiklik midir? Laik olmak için Alevi olmak şart mıdır? Sünni müslüman olup da laikliği savunmak olanaksız mıdır? Sünni bir müslüman laikliği savunduğu iddia edilen bir partiye oy veremez mi yani? Demem o ki, laiklik için CHP'ye oy veriyorsanız, laiklik için veriyorsunuzdur ve bunun Alevilikle özsel bir ilgisi yoktur. Çünkü bence Alevilik özel olarak laiklikle işaretlenemeyeceği gibi, şimdi çokları bana kızacak ama, ağır bir söz edeceğim: Bir sünni laik olabilir, bir Alevi asla! Sünninin birbirleriyle ve başkalarıyla yaşaması için, devlet ve genel olarak siyaset kurumuyla kurmuş olduğu ilişki gereği, onun için laiklik gerçek ve can yakıcı bir ihtiyaç olarak kendini gösterir. Oysa Aleviliğin dinsel yapısı gereği (ki bu aynı zamanda siyasal ve dünyevi yapısı demektir) birlikte yaşayabilmek için laiklik bir enstrümana ihtiyacı yoktur!

Aynı mantık başka değerler ya da ilkeler için de ileri sürülebilir. İkinci bir örnek isterse, örneğin "ben modern yaşamı savunduğum için CHP'ye oy vereceğim." Eee, yani? Modern olmak demek Alevi olmak mıdır? Modern yaşamı savunmak Alevilerin birincil ve vazgeçilmez görevi midir? Öldürücü soru: Alevilik modernlik midir?

Son bir örneği de HDP adıyla verelim, ayıp olmasın:) Diyelim ki biri geçti Alevilerin karşısına dedi ki "Biz Aleviler, laik, bilimsel eğitimi savunduğumuz için HDP'ye oy vermeliyiz." Hadi ya... Yetmedi, ekledi, bugün HDP'liler ekliyor ya: "Biz, baskıcı laikliğe karşı olduğumuzdan, özgürlükçü laikliği savunduğumuzdan ve Alevilik özgürlükçü olduğu için, tüm dinlerin özgürleşmesini savunduğu için Aleviler HDP'ye oy vermeli." Zaten kişisel olarak bu özgürlükçü laiklik zıvalığının ne olduğunu anlamış değilim; solcu görünümüne liberal kurtların Fethullahçılar aracılığıyla AKP'ye armağan ettiği ya da çektiği bir kıyaktan başka bir şey değil benim için bu kavram. Henüz aksini işaret edebilene de rastlamadım. Eh, normal, her şeyi de liberallerden beklemeseydi "liberal müslüman entelektüeller", değil mi? Onlarda da ne yazık ki bu kavramı temellendirebilecek çap olmadığı artık iyice su yüzüne çıktı, şapka düştü kel göründü hesabı... Bu bir yana, Alevilik dinlerin özgürlüğünü filan mı savunuyor ya da Aleviler? "Bizim can güvenliğimizi sağlayın, ben her Ramazan aç kalmaktan, korkudan evimin tüm perdelerini açıp ışıklarını yakmaktan usandım" diye çılgın atan Alevi, mesela Hanefi-Şafii müslümanların din özgürlüğünü savunuyor olabilir mi? Özgürlük evet (ki bu terim kadar Alevileri efsunlayan başka bir terim yoktur) ama kimden/ne'den-/neyden özgürlük? Hele şu laik, bilimsel eğitim... Ama artık buraya da girmeyeyim isterseniz, sanırım yeterince açık oldu anlatmaya çalıştığım şey...

Özetle şu ya da değer ya da ilkeyle yola çıktığımızda, o değer ya da ilkeyle oy verdiğinizde ya da bunlarla Alevileri oy vermeye çağırdığımızda, fark etmeden, sözüm ona savunduğunuzu iddia ettiğiniz değer ya da ilkeye inançsızlığınızı, o değer ya da ilkeye iman etmediğinizi, o değer ya da ilkenin tek başına güvenilir olmadığını da itiraf etmiş oluyorsunuz... Ki o değer ya da ilke size tek başına yetmiyor, ona bir de Alevileri ve Aleviliği eklemek zorunluluğu, o değer ya da ilkeyi Alevilere taşıtma, onun günahını Alevilere yıkma (eğer günahı varsa) es kaza rantı varsa, günahı Alevilerin sırtında, rantı sizin karnınızda olmak üzere bir yaklaşımı sergilemiş oluyorsunuz.

Aleviler ve Seçimler

Partiler, bunlarda dile gelen değerler, ilkeler ve bunların Alevilikle ilişkisinin nasıl kurulduğu bir yana, ikinci seçenek daha ciddiye alınmalıdır. Yani b şıkki: “Şuna ya da buna oy verilmelidir çünkü Alevilerin çıkarları, uzun-orta-kısa vadeli çıkarları onda tecelli etmektedir.” Evet, bu seçenek daha ciddi ele alınmalı ama ne yazık ki gerektirdiği ciddiyetin ağırlığına uygun, yani ağırlığınca gerekli bir karşı-ciddi-bir-argüman bende yok!:) O yüzden çok gayrı-ciddi, tolerans göstereceğinizi umarak (aman ha, hoşgörü demedim, sakın:) bir argüman ileri süreceğim:

Aleviliğin, bugünkü Alevilere bırakılmayacak kadar ciddi bir önem ve ağırlığa sahip olduğunu, AKP politikalarından ötürü hepimiz biliyoruz. AKP politikaları bir yana, Aleviliği araçsallaştırmaktan hiç vazgeçmeyen her soydan milliyetçi, kemalist yaklaşımların (buraya sosyalistleri de eklememi bekleyen aç kurtların olduğunun farkındayım, daha çok beklerler!) meseleyi ele alış tarzlarından beridir biliyoruz. Basit bir ara soru: Aleviliğin ve Alevilerin çıkarlarından neyi kastediyor olabiliriz? Elbette en başta giderek can yakıcı hale gelen can güvenliği ve hayatta kalma sorunundan başlayarak uzunca bir liste yapabiliriz. El hak, bunlar şakaya gelmez, gerçekten de somut, kapımızın önünde bekleyen temel sorun alanlarını işaretliyor. Ben biraz daha geniş düşünmeyi önerebilir miyim? Önce bir-iki küçük saptama yapmama izin verin lütfen.

AKP iktidarı sayesinde bu topraklarda ve hatta bölgede, elbette AKP'nin diğer bölgesel müttfikleriyle birlikte, Sünni müslümanlık çok ağır bir yenilgiye uğradı. Evet, katledilenler Aleviler, Şiiler, Ezidiler, Süryaniler, Ermeniler, Kürtler, Türkmenler.... bölgenin tüm azınlıkları ama yenilen katledilenler değil; *katledenler*. Sünnilik, kendini teslim ettiği özel bir sefilik tarzıyla, bugün can yakıcı bir biçimde tarihinin belki de görüp görebildiği en ağır yenilgisini tadıyor; bütün iddiasını, saygınlığını, argümanlarını, ideallerini, neyi varsa, kurucu temel figürlerini bile kaybetmiş durumda.

İkinci küçük not: Türkiye'de bunun farkında olan ve belini doğrultmak isteyen, her akli başında, azıcık vicdan sahibi Sünni kimin sermayesine başvuruyor, dikkat ediyor musunuz? İlki, elbette kendi tarihlerinin saçlarını geriye doğru yeniden taramaya çalışıyorlar, ikincisi bunu yapabilmek demek kendi tarihlerinin içinde hep yuvalanmış olarak duran ama şimdiye değin hep başka biçimlerde seferber ettikleri “ötekileri” şimdi tıktıkları yerden çıkarıp yardıma çağırıyorlar, onların kültürel (dinsel anlamında da kullanıyorum bunu) sermayelerinden başka, yani heretiklerin sermayelerinden başka sermaye yok ellerinde. Kendi kurucu figürlerini bile olabildiğince (şimdilik sınırlı ama yolu açmaya çalışıyorlar) heretik bir okumaya tabi tutmaya uğraşıyorlar. Türkiye'de bunun karşılığı şudur: Sünniliğin yeniden kaybettiğini kazanabilmesi için Aleviliğin dinsel sermayesine ihtiyacı var, Alevilere ihtiyacı var. Örnek istiyorsanız, Alevilerin bin yıllık nefeslerine, kurucu mitoslarına, Ali'yi kavrayış tarzlarına bir bakın, sonra sanki bunlar çok yeni icatlanmış gibi, bunları gönül rahatlığıyla seferber etmeye girişen Sünnileri izleyin; mesela “cami ibadet mekanı değildir” diyen Sünnileri, “Hz. Muhammed'in cenazesi üç gün sonra, yalnızca 17 kişiyle kaldırılabilirdi” diyen Sünnileri, hatta hatta (benim tümüyle başka bir yerden itiraz ettiğim) “Allah Kürtçe bilmiyor mu?” diyen Sünnileri izleyin ve bu Sünnileri tam da sünnilikleriyle bağrınıza basın ama önce gülümsemeyi ve günaydın demeyi unutmadan lütfen.)

Sözü bu kadar dolaştırıp şuraya getireceğim: *Aleviliğin çıkarları demek bu ülkede sünniliğin de hayatiyeti demektir.* Aleviliğin ve Alevilerin çıkarlarını savunmayan sünni, kendi sonunu hazırlıyor ya da gelmiş sonun bir parçası oluyor demektir. Bununla da şunu demeye getiriyorum: Aleviliğin ve Alevilerin çıkarlarını savunmak için Alevi olmanıza gerek yok, azıcık akli başında Sünni olmak yeter de artar bile. Müslüman olmayan topluluklara değinme gereği bile duymuyorum. Çünkü özellikle en başta Ermeni, Ezidi ve Süryani topluluklar olmak üzere, müslüman olmayanların yazgısı Alevilerin yazgısı-

la aynı baplandı. (Meraklısı için de ekleyeyim: Alevi topluluklar, yazgıları ortak olan bu topluluklara karşı borçludurlar; en azından bir özür borcuyla bağlıdırlar...)

*

Buraya kadar, “Aleviler kime oy vermeli?” sorusunun içerdiği gerilimli kimi yanları işaret etmeye çalıştım, dilim döndüğünce... Ama şimdi son bir sakıncaya işaret edeceğim: Bu soru, Alevilerle “Alevilikler” (bu terimi tüm sakıncalarının farkında ve geçici olarak kullanıyorum) arasındaki ilişkiyi es geçerek ve Alevilerin Alevilikleriyle kurduğu ilişki ile oy verme, siyasal tutumları arasında bir uyum olması gerektiği/olduğu kabülüyle üretiliyor. Yani Alevilerin Alevilikle ilişkileri bile kendilerinin başına asılan Demokles’in kılıcı, bir suçlama ve eleştiri vesilesi haline getiriliyor. Oysa yaygınlıkla biliyoruz ki Aleviler oy verirken çoğunlukla “modern, laik, bilim yanlısı, çağdaş, aydınlıkçı (aman, aman, aydınlanmacı demek istemiyorum, haşa), özgürlükçü, hadi şunu da ekleyeyim, eşitlikçi, vs. vs” reflekslerle oy kullanıyorlar. Dolayısıyla eğer “Aleviler kime oy vermeli” sorusu meşru, yerinde bir soruysa, bu reflekslere sahip herkese yöneltilmelidir; neden sadece Alevilerle sınırlı kalınsın ki? Artı, eğer Alevilerin Alevilikleriyle kurduğu ilişki ile oy verme ya da siyasal davranışları arasında bir uyum aramak meşru ise, bu reflekslere sahip herkesin oy verme ya da siyasal davranışlarıyla sahip olduklarını iddia ettikleri refleksler arasında bir uyum aramak da meşrudur. Bu durumda örneğin sosyalist olduğunu iddia edip koşu koşu CHP’ye oy verenlerin ya sosyalistliklerinde ya da siyasal seçimlerinde bir problem var demektir (ki elbette vardır) ama nedense, bu problem sadece Aleviler üzerinden aranmaya ve işaretlenmeye çalışılıyor; anlaşılın o ki herkes Alevileri çok seviyor:) Onların en küçük uyumsuzluğunu bile ağır bir hakaret, bir saldırı, katlanılmaz, kabul edilemez bir eksiklik olarak görüp, hemen dost acı söyler misali Alevileri hizaya getirmeye çalışıyorlar! Ne demek bu? Mesela hiç kimse “Kürtler kime oy vermeli?” diye sorup AKP’nin en büyük oy deposu Kürtleri sigaya çekmeye çalışmıyor ama o Kürt, es kaza Aleviyse, (aman ne olur Kürt Alevi vardır yoktur zırvalığına girmeyelim; varsa vardır, yoksa yoktur:) vay haline, vay haline... Soru hemen meşru oluyor, başında patlıyor! Şunun gibi: AKP Diyarbakır’da yüzbin kişiyle miting yapar sorun olmaz da, Dersim’de elli kişiyle avluda miting yapar, kıyamet kopar!:)

Şimdi tüm söylediklerimi inkar edip çark edeceğim: Evet, Dersim’de AKP elli kişiyle avluda miting yaptığında kıyamet kopmalıdır da:) Ama asıl büyük inkarım burada değil: Şimdiye kadar söylediklerim hilafına, hepsini yalayıp inkar ederek, itiraf ediyorum; ben de bir Alevilik tahayyülünden hareket ediyorum ve oradan doğru kendi konumumu işaretleyeceğim ama soruyu değiştireceğim. *Benim için yanıtlanması gereken soru Alevilerin kime oy vereceği değil, bu sorunun altına gizlenmiş asıl soru; Aleviler kim olarak oy kullanmalı?*

III. Aleviler Kim Olarak Oy Vermeli?

Şimdi içimizden “amma da saçma bir soru” diye geçirebiliriz. Öyle ya, soru “Aleviler kim olarak oy vermeli?” diye sorulduğuna göre, yanıt da buna uygun olmalı ve elbette “Aleviler olarak oy kullanmaları, bekleniyor, umuluyor” ki denilip “Aleviler Alevi olarak oy kullanmalı” denilebilir. Gerçekten de benim yanıtım da, sonda söyleyeceğimi başta söyleyeyim, Aleviler Alevi olarak oy kullanmalı biçiminde ama kavga da buradan çıkmıyor mu zaten? Alevi olmak ne demektir? Alevi olmanın anlamı nedir ve dahası tam da bu koşullarda bir Alevinin Alevi olarak oy vermesi ne demektir? Alevilere şu ya da bu partiyi, şu ya da bu siyasal tutumu işaret edenler de zaten belirli bir Alevilik anlayışından hareketle ilgili şeyi işaret etmiyor mu? Durum tam da bu ve bu duruma itiraz ederek geldiğimiz yer, yine bu. Zaten o yüzden tükürdüğümü yalayacağım ve ben de aynısını yapacağım dedim. Ama önce biraz daha durumu açık kılalım mı?

Alevileri Alevi olarak oy vermeye ya da siyasal tutum almaya çağırarak demek benim için, diğer çağrı yapanlardan biraz farklılıklar içeriyor. Diğerleri belli bir Alevilik tanı-

Aleviler ve Seçimler

mına yaslanarak, bu tanımı Alevilere giydirek bu tanım doğrultusunda siyasal tavır almaya çağırıyor. Benim de bir kavrayışım olmasına karşın, benim çağırım aslında buna dönük değil. Açayım ama önce bir noktayı yeniden vurgulayarak: Alevi olarak siyasal tavır almaya çağırmak demek, Alevilerin Alevi olmalarıyla siyasal tavır geliştirmediklerini, bundan vazgeçmeleri gerektiğini de işaret etmek demek. Bu ne demek? Bu da şu demek:

Alevi olarak oy vermek istiyorsanız, laik olarak, modern olarak, aydınlanmacı olarak, bilimci olarak, Atatürkçü olarak, milliyetçi olarak, Kürtçü olarak, solcu olarak, sosyalist olarak, ilerici olarak, vs. vs... listeyi daha da kabartabiliriz; bunlara referansla oy vermekten vazgeçin demek. Vazgeçin demek, çünkü eğer Alevi olarak oy kullanacaksanız, bütün bu saydığımız sıfat ya da vasıfların Alevilikle özel bir ilgisi kurulabilirse de bu ilişki Aleviliğin dinsel/siyasal yapısına göbekten bağlı değil; tarihsel koşullarla ilişkili. Ortada modernlik yokken Aleviler vardı, o zaman da Aleviler “modern” belki, modernlik icat edilmese de; eh Yunus Emre modern diyemeyeceğinize göre, Aleviler moderndir de, Alevilik modernliktir de diyemezsiniz. Aynı şey, diğer vasıflar için de geçerli, bugün Aleviler tüm bu vasıfları taşıdıklarını iddia etseler bile, ki ediyorlar.

Benim yaklaşımımın ikincisi ve asıl, temel farkı bu değil. Şu:

Bugün Alevi dünyası, Alevi hareketi, Alevi toplulukların kendileri, üyeleri, vs. vs. ya da onlara çağrı çıkaranlar ama asli olarak Aleviler, eğer Alevi oldukları haliyle oy kullanıyorlarsa, oy kullanacaklarsa, Alevi oldukları için diyelim CHP’ye oy verdiklerini iddia ediyorlarsa, ben açık çağrı yapıyorum, lütfen bu tercihinizi Aleviliğin diliyle temellendirebilir misiniz? Aleviliği ne olarak kabul ediyorsanız, ben ona razıyım, herhangi bir tanımı veri saymadan. Bu şu demek:

Örneğin bence Alevilikle bir ilgisi kalmamış Cem Vakfı’nın ve onun koruması altındaki kimi kalemlerin yönlendirmesiyle, Alevi olduğunuzu iddia ederek MHP’ye oy veriyorsunuz. Çünkü bunun arkasında Aleviliğin öpöz, Araplaşmamış, Farslaşmamış, saf Türk dini olarak müslümanlık olduğu yönünde temel kabulünüz yatıyor. Bunun Aleviliğin vazgeçilmez ve sizi Alevi olarak işaretleyen ilkeleriyle ifade edebilir misiniz? Daha kestirmeden şunu soruyorum: Aleviliği yetmiş iki milleti bir görmek olarak okuyorsanız, bir Alevi bu temel ilkeden vazgeçemezse, geçtiği anda Alevilikle bağlı kesilirse, MHP’ye nasıl oy verdiğinizi bu ilkeyle ya açıklayın ya da kestirmeden, Aleviliğe hiç atıf yapmadan, açıkça deyin ki “kardeşim ben Türk milliyetçisi olarak oy veriyorum.” Hepsi bu. Ayıp değil, ama günah mıdır bilemem, meğer Alevilikte günah olaydı.

Bir diğer örnek olarak diyelim laikliğin savunucusu olarak CHP’yi görüyorsunuz (bunu nasıl beceriyorsunuz bilmiyorum, onu da ayrıca öğrenmek isterdim ama yeri değil:) ve Alevi olarak laikliği savunduğunuz için CHP’ye oy veriyorsunuz. Ne güzel, vermeye devam edin, utanılacak bir şey yok, yok ama eğer Alevi olarak laiklik yüzünden CHP’ye oy verdiğinizi iddia ediyorsanız, Alevilik ile laiklik arasındaki ilişkiyi bana bir açıklar mısınız? Aleviler sünni midir ki diniyle dünyasını, diniyle siyasal toplumunu birbirinden ayırsın, buna ihtiyacı olsun? Eğer böyle bir laiklik algınız var ise cemlerde dedeleri dünyevi işlerinize niye katıyorsunuz? Niye onun önünde dünyevi kırgınlıkları filan çözmeye, küsleri barıştırmaya filan çalışıyorsunuz sahi? Bu durumda tek çıkış yolunuz var, “yahu, sünnilerin dünyasında yaşamak için bu ilke hayati önem taşıyor, laikliği biz onlar için istiyoruz, bize gerekmez”. Güzel, çok güzel bunu deyin; bunun sizin Aleviliği nasıl deneyimlediğinizle hiç ilgisi yok. Bu bir ateist için de, sizden daha fazla hatta temel bir ihtiyaç. Laikliği niye Aleviliğin deneyimsel dünyasına sokuşturmaya çalışıyorsunuz?

Sanırım yeterince açık oldu. Özetle bugün Aleviler aslında Alevi olarak oy vermiyorlar:

*Önce laik olarak, laiklik yanlısı olarak;
milliyetçi olarak;
solcu, ilerici ya da sosyalist olarak;
Atatürkçü olarak;
Hatta bazıları açıkça devletçi olarak*

oy veriyor, sonra da bunu bize Aleviye siyasal tavır diye yutturmaya çalışıyorlar; pes doğrusu; oy verme gerekçelerini yeterince ikna edici bulmuyorlar ya da bu gerekçelerden utanıyor olmalı ki bu gerekçeyi Alevilik içinden temellendiremedikleri halde, genel geçer bir Aleviliğe bağlama gereksinimi duyuyorlar. Bunun tersine, kişisel olarak artık bu gerekçelerle verilmiş oyların ya da gösterilen tavırların açıkça, Aleviliği araya sokuşturmadan, açıkça üstlenilmesi ve savunulması gerektiğini savunuyorum ve aslında çağrım bu yönde bir müdahaleden başka bir şey değil öncelikle.

*

En çok da Atatürkçü ya da benim için aynı anlama gelmek üzere, devletçi olarak oy verip bunu Alevilik diye yutturmaya çalışanlara gıcığım:) Tamam, kimi Alevi topluluklar Atatürk'ü kendi dinsel, özellikle sembolik dünyalarının bir parçası kılmayı başarmış olabilirler (bence bu da sorunlu ama, bunu tartışmak çok anlamlı değil, en azından burada tartışmak) dolayısıyla bunu başardıkları ölçüde hiç kimsenin "cemevinde Atatürk portresi olur mu efendim?" diye heyheyleneceği ve bu topluluklara bir şey dayatmaya hakkı yok, haddine düşmemiş. Aynı ölçüde başka bazı Alevi topluluklar da bu portreyi hiçbir biçimde kendi sembolik evrenlerinin parçası kılmış değil. Aynı şekilde yine hiç kimsenin "vay efendim, sizin cemevinde niye Ali'nin yanında Atatürk yok" diye de kabarması haddine düşmemiş! Cem evindeki Atatürk'ten Atatürkçü olarak oy vermeye gelince durum biraz değişiyor. "Aleviler Atatürkçüdür, Atatürk Alevidir, Aleviler Atatürk'e ve Alevilere oy verir" gibi cümleler kurduğumuz anda (insanın içine şeytan karışıyor elbette ve şu oy vereceğiniz Atatürk'ü bir işaret edin demek geliyor insanın içinden ama şimdilik bunu geçelim:) bu durumda iki şeyle karşılaşırız: İlki, şu ya da bu biçimde, Atatürk'ü kendi sembolik evrenlerinin bir parçası haline getirmeyi "başarmış" ya da denemiş, deneyen bir topluluğun özelliklerini, tüm Alevi topluluklarına, içlerinde buna hiç girişmeyenler de olmak üzere, dayatmış, öyleymiş gibi göstermiş ya da buna zorlamış oluyoruz ki bu Aleviliğin bir diğer temel ilkesine "yol bir, sürek binbir" ilkesine kökten karşı çıkmak ve bu ilke Aleviliğin esasi özelliklerinden biri olduğunda, Alevilikten kopmak anlamına geliyor. İkincisi ve belki tam da Atatürk ve Atatürkçülüğü kendi sembolik evrenlerinin bir parçası sayanlar için daha tehlikeli bir durum. Şöyle ki bu sembolleştirmenin yaygınlıkla ve tarihsel olarak mesiyaniye ya da mehdici referanslara sahip olduğunu az çok biliyoruz. Kendi sembolizmini tüm Aleviliğe dayatmış olan bir Alevi topluluk, ister istemez tüm Aleviliği mesiyaniye referanslarla koşturamaya girişiyor. Bu durumla karşılaşan her Alevi topluluk ya da Alevi olmasa bile, bu iddiaya karşı çıkmak isteyen herkes, bunu yapan Atatürkçü ve "Alevi" topluluğa, bu sembolizmin tarihi üzerine çalışmasını öğütlemek gibi bir farzla karşı karşıya gelir. Bu farz artık, tam da sözcüğün söylediği gibi, içerdiği gibi, tam bir zorunluluktur. Bu zorunluluk ise, Atatürkçü topluluğun kendi sembolik evrenini herkese açması zorunluluğu olarak belirir ki bu andan sonra bu topluluğun hiçbir şeyden şikayet etmeye hakkı yoktur ya da kalmayacaktır.

Yani bu topluluk, artık apaçık bir biçimde şu soruyu yanıtlamak zorundadır; sorudan kaçınamaz: Esedullah'ın postu bellidir, Mustafa Kemal'in postu kandedir? Ol post ki Mustafa Kemal'indir, Muhammed Mehdi'nin postu nicedir ve ol postta Atatürk oturduca, sahip-ül zaman'ın sahip olduğu nedir? Vesselam:)

*

Aleviler ve Seçimler

Sorumuzu hatırlayalım: “Aleviler kim olarak oy vermeli?” Soruyu şuna dönüştürebiliriz, değil mi? “Aleviler kimdir ki kim olarak oy vermeli?”

Sonra açmak üzere, şimdiki yanıtım şudur:

Kendisini nasıl tanımlarsa tanımlasın, nasıl bir deneyimselliğe sahip olursa olsun, sürekin binbir ama yol birse, yolun birliği bize tüm çeşitlilikleriyle Alevilerden söz etme hakkı veriyorsa ya da artık bunu meşru sayıyorsak, kimdir bu oy verecek Alevi, kimdir ki Alevi olarak oy verecek diyene yanıtım şudur:

*Alevi odur ki içinde, iki ikiden dört hayvan yatar:
İkinin biri aslandır, diğeri ceylan
İkinin biri doğandır, diğeri insan!
Aslan ceylan ola, dünyaya düşe
Ceylan aslan ola, arşa yüksele
Doğanın ismi sayılmaya söz ile
Nusayr'dır, Fazl'dır, Bektaş
Göz gerek ki görülmeye göz ile
Munzur Düzgün'dedir, Hızır'sa bir taş
İnsana yönelme bir kelim ile
Kelim gelmedikçe bir selam ile
Geçer selam ile kırkın birisi
Sanma piridir kırkın dirisi*

*

En son, “Alevi kim olarak oy kullanmalı?” sorusunu sormuş ve amatör şiir aşkımı ifşa eden dizelerle bitirmiştım. “Alevi odur ki içinde iki ikiden dört hayvan yatar.” Şimdi şiir merakını bir yana bırakıyorum ve bunu biraz açmayı deniyorum. Ama belki ondan önce kendisini Alevi olarak tanımlayan herkes, seçimler, oy kullanma muhabbeti bir yana, kendisine şu soruyu sormalı: Bir siyasal partinin seçim aracının sürücüsü olan (ve belki de partiyle ilişkisi bile olmayan) bir insanın aracın içinde kurşunlanmasının ardından araçtan çıkarılıp işkence edilmesi ve sonra otuz kurşunla öldürülmesi karşısında bir Alevi ne yapar, ne düşünür? Aynı şekilde, aynı partinin yine bir başka aracının içinde sürücüsüyle birlikte, polisın gözetimi altında ateşe verilmesi karşısında bir Alevi ne düşünür, ne yapar, nasıl konum alır? Konumunu belirleyen şeylerle Aleviliği arasında bir ilişki var mıdır, yok mudur? Sakın kimse içinden, “bunun gibi vahşet örneklerine karşı çıkmak için insan olmak yeter” demesin, insan diye bir şey mi var? Benim, kişisel olarak sahiplendiğim argümanlardan biri budur: İnsan diye bir şey yok. Öyleyse, bu ve benzeri örnekler karşısında insanın genelliğine, soyutluğuna, sözüm ona evrenselliğine sığınmanın da olanağı yok. Bu burada dursun, geri döneceğim.

Benim için, bütün çeşitlilikleri saklı kalmak kaydıyla bir Alevinin kim olduğunu teşhis etmek için başvurulacak, kendi dinlerinden, kimi ortak, temel, vazgeçilmez ölçüler vardır. Bunlardan birkaçını sıralayayım (ama bununla sınırlı olduğu düşünülmesin lütfen.) Bu ölçüler kabaca (aslında kesinlikle birbirinden ayrılmamasına karşı) ikiye ayrılabilir. Önce dinsel referanslarını işaretlemek isterim:

- Alevi , tarihin ya da dünyanın gerçekliğini, aynı anda hakikat iddiasının boşluğunu, tarihin ve dünyanın tabi olduğu nesnel zorunluluklar gereği, bilir. Bilir ki hakikat yoktur ki Ali'den gayri ola ve Ali yoktur ki tarihle sınırlana. Öyleyse Alevinin Alevi oluşunu işaretleyen en karakteristik unsurların başında Ali'nin söylediği, Ali'ce söylenen, Ali'ye söylenen, Ali'den söylenen şimdiki zamanın şimdiki zaman olduğunun, hiçbir zamanın kendini hakikat olarak dayatamayacağı ve zamanlar arasında hiçbir hiyerarşinin olmadığı bilgisi ve bilinci gelir.

- Alevi, her şimdiki zamanın kendini ebedi kılmak istediğinin, bu en eski refleksin, hele de eşitsizliği bir dünyaya kendini uyarlamayı başarmış bu en eski refleksin varlığına karşı, hakikatin tarih içinde tecellisine sırt dönmez: Hüseyin ve Kerbela! Hakikate ermenin sırrı şimdiki zamana teslim olmamakta yatar; şimdiki zamanın süreklilik iddiasını sürekli olarak zan altında bırakmakta yatar. İlle de bir süreklilik aranacaksa süreklilik her süreklilik iddiasının kofluğunu göstermekte inatta ve aşktadır; halden hale düşüren aşta.

- Alevi, Ali'den bilip Hüseyin'den öğrendiğini Hacı Bektaş'tan, Fazlı'dan, Nusayr'dan... dileyen dilediği gibi isimleri sıralayıp çoğaltabilir, tecrübe edendir. Tecrübe burada ve şimdidedir; onun'çün don değişir, ad değişir ama tecrübe çatallana çatallana da olsa akar. Demem o ki, bir Aleviyi teolojik referanslarıyla işaretlemek için ben üç temel şeyle başlarım: Ali'dir ki dışardadır hep, Hüseyindir ki geçmişte daim ve üçüncüsü örneğin baba Resuldür ki şimdi. An olan Ali'ye götürecektir olan son halka ise, Alevinin kendisidir ki daima borçludur ve daima gelecektedir! Hakikate erdikçe "şeriate" vasıl olur, şeriate kaldıkça şeriate mahkum olur! Borçlu kaldıkça hizmetkar, alacaklı oldukça efendi, efendi oldukça -benim için açık- artık Alevi dünyasının parçası değil; izlerini taşısa, reflekslerini hala hatırlıyor olsa bile.

Şimdi geleneksel ayrıma uyup teolojiden çıkalım dünyaya inelim. Bu üçlemeden bir başka üçleme çıkar ki genellikle unutilan, terk edilen, yük gelen de bu ikinci üçlemedir işte:

*

Şimdi gelelim bir Aleviyi benim için işaretleyen üçüncü ve artık yüke dönüşmüş olan üçlüye:

Bir Alevi:

- Yukarıdaki üçlünün ilki gereği, yetmişiki millete bir nazarla bakan kişidir. Bunun açık anlamı şudur: Hakikatin birliği, "bir" in mutlaklığı değil, çeşitliliğin ya da ikinin bir oluşudur; birin birden ibaret olması değil. Öyleyse, ikiyi oluşturan her bir bir, kendi tikelliğiyle kavranmalı, bu tikelliğin şu ya da niteliği onun, ikinin biri olduğunu ihmal ettirmemeli, birlerden birisi, kendini asla ikinin birliği yerine geçirmemelidir. Daha da somut anlamı şudur: Tikellikler tarihle koşulluyken, birlik hakikatle koşulludur. Daha da somut anlamı şudur: Cinselliğimiz, dilimiz, etnisitemiz, ulusumuz, dinimiz, vb. tikelliklerden ibarettir: Ne inkara gelmeli, ne hakikat katına yükseltilmeli! Daha daha somut anlamı da şudur: Cinsiyet rejimlerinin, dinlerin, ulus-devletlerin çizdiği her sınır hakikatin birliği karşısında boştur. Birinci ilkedden hareket edeceksem, demek ki senin Kürt, Türk, Ermeni, Müslüman, Yahudi, eşcinsel, kadın, erkek oluşun beni beş kurşluk ilgilendirmez; ne zamana kadar? Senin tikelliklerin, hakikati kendi tekeli altında gören bir başka tikellik tarafından tehdit ediliyorsa, imha edilmeye çalışılıyorsa, tam da o zamana kadar. Bu tehditle karşı karşıyaysan ve bir Aleviysem, eşcinsel olduğun için tehdit altında olduğun sürece, ben de eşcinselim! Kürt olduğun için öldürülüyorsan, ben Aleviysem, ben de öldürülüyorum. Oysa bu ilke öyle unutuldu ki Kürt olduğu için öldürülenin karşısına, hem Aleviyim deyip hem de utanmazca, karıştırmayın kürtlük mürtlük işlerini, biz Türk, Kürt ayırmayız diyenler artık vakayı adiyeden ne yazık ki! Tam da bir tikelliğin bir başka tikelliği tehdit ettiği yerde, biz tikellik bilmeyiz diyen ve Alevi olduğunu iddia eden kişi, cari tikelliğe teslim olmuş, hakikati pazarlamış kişidir. Somut olarak bu ilkeyi önümüze koyduğumuzda demek ki bir Alevi milliyetçi, ulus-devlet tapıncıyla malül, kişi fetişizmiyle malül, vs. bir biçimde çizilen hiçbir sınırı veri saymayan, kabul etmeyen kişidir! Ama ne zamanki bu sınırı çizenler, aynı zamanda bu tikelliklerin inkarına yeltene, Alevi tam da o sınırın üstüne bütün ağırlığıyla basa! Ki benim Ali'm hep dışarıdadır!

Aleviler ve Seçimler

- Yukarıdaki ikinci ilkenin gereği olarak bu üçlemenin ikinci ilkesi şudur: bir Alevi eline, beline, diline sahip ola! Ama bundan şunu mu anlamalıyız: “Sakın hırsızlık yapmayın, sakın zina etmeyin, sakın iftira, dedikodu etmeyin!” Bu mudur? Belki de budur:) Ama bu beni kesmiyor. Bu ilkenin yukarıdakinin Ali’ye bağlanması gibi, Hüseyin’e bağlanmasından yanayım ben. Dolayımın çok açmayacağım ama şu kadarını söyleyeceğim: Öncelikle ilkenin bize bir şeyi hatırlattığını hatırlatayım, sahip olacağımız el, bel ve dil bize, kendimize aittir! Bu ne demek ki? Şu demek: kardeşim, sen lanet olası bir heteroseksüelsen, kendi heteroseksüel dünyanın kuralları içinde şekillenmişsin, önce bunu bil: “Sahip ol.” Sonra bir eşcinselle karşılaştığın da, aranızdaki farka sahip ol ve sonra kendi tabi olduğun cinsiyet rejimini kimseye dayatma, bırak seninle koşullu kalsın, sahip ol... Yeter mi, yetmez. Her insan bir topluluğun parçası olarak bu örnek üzerinden bir cinsiyet rejimine tabidir. Kendi cinsiyet rejimini başka topluluklara dayatma; senin zina dediğine, öteki demez. Yeter mi? Senin zina olarak nitelediğin eylemi zina kılan, zina olarak işaretleyen bir hakikat tekeli yoktur, dünyevi bir “tekel” vardır; ona sahip ol ve haddini bil! Haddini bilmezsen, kendi tabi olduğunu hakikat mertebesine çıkarırsın ki yolun Hüseyin’den ayrı düşe! Niye Hüseyin’den? Çünkü bu ilke tarihsel pratiğin düzenleyici mirasıdır bize. Hüseyin, kendi tarihsel pratiğini örnek olarak mı bıraktı bize? Bunu mu demek istiyorum. Hayır, tam tersini. Hüseyin öleceğini biliyordu ama etrafındakilere kendi bilgi, farkındalık ve bilincini dayatmak yerine, serbest bırakmayı seçti: “Ben öleceğim, hakkım helaldir, siz gidin.” Miras olarak bıraktığı bu özgür bırakma pratiğidir işte, şahadet dayatması değil; “siz gidin, zaman akıyor ve akacak.” Bunu mesela şöyle karikatürize edeceğim: Eğer beline sahip bir Alevi ve heteroseksüelsem: “Ey gayler, lezbiyenler, translar... Ben bu heteroseksüel bedende öleceğim ama hadi, siz sokağa, sokağa, sokaklar sizin!” ki Hüseyin’im hep dünde!

*

Üçüncü ve yine ağır bir yüke dönüşmüş olan ilkeye gelince, bu ilkeyi “yol cümleden uludur” diye ifade edebilirim. Ancak asla, bugün çoğu Alevinin yaptığı gibi, bu ilkeyi “gönül kalsın yol kalmasın” olarak okumuyorum. Daha önce bir yerlerde dediğim gibi, “gönlü terk eden yolu neyleyim, yolunu yitirmiş gönlü neyleyim.” Yolun cümleden ululuğu, cümlelerin üstüneliği, cümleye hükümlüğü, cümlelerin kendini yola feda etmesi, şahadet dayatması, kurban olmak filan değildir. *Yol ve cümle* aynı şeyin birbirine dönen tezahürüdür. Yani birinden söz etmek, zaten ötekinden söz etmektir. Öyleyse yolun kalmamışlığını beyan eden ilke, cümlelerin kalmamışlığını beyan etmektedir; cümle karşısında sözcüğün, yol karşısında patikanın, tümel karşısında tikelin, beden karşısında örgeğin, kolektif karşısında kişinin haddini bilmeye bir çağrıdır bu. Ama aynı zamanda haddini bilmeye çağrılan bilir ki kendisi kalmışsa, yol da kalmayacaktır: Kalp durur, beden ölür! Patikalardır yolları besleyen uzun ince sabırlarıyla! Bunun en iyi somutlaştığı yer Alevilerin cem erkanlarıdır elbette ve erkan Alevilere Hacı Bektaş’tan gelir, Pir Sultan’dan, Hatayi’dan ya da Hızır’dan, Cebrail’dan, Düzgün’dan, Mansur’dan, Nesimi’den... Say sayabildiğince... Ki yol, daima şimdidir, şimdidedir ki hesabı şimdi görüle!

*

Yol şimdidir ama yolun üstünde olan daima gelecektedir, sürekli borçluluğuyla. Bu borç “amanı” bilmez, “amana gelmez” meğer ki Alevisin! Çünkü borç, yolun üstünde olan gelecekte olsa da, çocuklarımıza değil, analarımızadır, kendileri destur vermeden cem olunamayan analarımıza. Geçmişe borç ödenir de kurtulunur mu? Elbette hayır. O yüzden Alevi gelecektedir ve gelecektir ama borcu hep geçmişte ve geçmişe!

Artık bitireyim, ben yoruldu, siz de yoruldunuz. Öyleyse benim konumum şudur: Bir Alevi Alevi olmaklığıyla oy vermelidir! Alevi olmamaklığıyla değil!

Biliyorum, buradan büyük bir kavga kopar: “Vay birader, sen bizi Sünni mi sandın ki biz siyasetimize dini karıştıralım, dinimize siyaseti? Vay ki vay, sen açıkça dini siyasete alet ediyorsun?” Vallahül azim ben de diyorum ki Alevidir ki siyaseti dini olmaya, dini siyaseti, meğer Sünniliğini unutmuş! Sünnilik, tarihsel pratiği gereği tam da diniyle siyasetini birbirinden ayırıp siyasetinin kollarında şekillenmiş bir dini anlayış içinde olduğundandır ki Sünnidir ve tam da bu birlikte-ayrılık dini siyasete siyaseti dine aracı kılmaya vesile olur! Ve bugün tam da bunun acısını çekenler, yeniden bu ikiliği aşayım derken, Sünniliğin ipine yapıştıkça aşamıyorlar; ihtiyaçları olan şey Sünniliği ihya etmek değil, yeni bir müslümanlığı inşa etmek! Alevinin böyle bir derdi mi var ki (ya da belki de var ki) dine siyaseti karıştırmayın diyebiliyorsunuz? Böyle bir ikiliği olabilir mi Alevinin? Eğer olabiliyorsa, dedelerin önünde, cümlelerin huzurunda cümleye hesap verirken din mi yapıyorsunuz, siyaset mi? Heyhat ki heyhat! “Alevi dinle siyaseti birbirine karıştırmaz” diye ortaya çıkanlar, ister iyi niyetle, ister kötü niyetle ama her halükarda kendini din olarak pazarlayan bir siyasetin propagandistlerinden başka bir şey değildir! Ama bu artık, başka bir soru demek; oysa malum, seçim kapıyı çaldı...

Ben kendimi bağladım ondörde, ben söyledim, ben dinledim, ben işittim ama elimi yumaya su, umarım ki ondört masum-u pak'ın paklığındandır!

Gerisi cümleye malum ola...

Sabrınız için teşekkürlerimle...

Tarih Bilinci, Sosyalist Sol ve HDP

Engin Yıldırım

Bir siyasi hareketin, Figen Yüksekdağ adında, TC meclisinde, koalisyon aday bir partide, belki de bakan olmaya namzet bir eş genel başkanı bulunuyor. Aynı siyasi hareketin Til Abyad'da Halil Aksakal isimli şehidi de var! Aynı siyasi hareketin Rojava'da Suphi, Avaşın, Tekoşer, Paramaz, Sarya, Algan ve Alişer'in bedenlerinden örülü bir ateş hattı da var!

Denecektir ki, bırakalım farklı bireylerde tezahür eden devletin en tepesi/dibinde yer alma zıtlığını; aynı bireyler bile yaşamlarının bir evresinde mecliste veya savaşta olabilmıştır. Karl Liebknecht örneği... Liebknecht, Prusya meclisinde, gerek Alman devletin savaş yanlısı politikalarına gerekse de partisi SPD'nin reformist politikalarına karşı tek başına ayakta durabilmiş, radikalizm ile arasına hiçbir zaman mesafe koymamıştır. Spartakistlerin işçi ve asker kurucu konseylerinin iktidar mücadelesi sırasında silahlı bir çatışmada tutuklanmış ve ardından infaz edilmiştir.

Tarih, Liebknecht'inki gibi farklı mekân ve zamanlarda sürdürülen devrimci eylemliliklerle doludur. Hiçbir doktriner yaklaşım, bir özneye devrimci ana dair mekân ve zaman işaret edemez. Kalıp ve kural, öznenin politik andaki işinin kendisidir. Politik eylemliliğe çekilen sınır meclisten de, gecekondudan da, fabrikadan da dağlardan da geçebilir. Tayin edici unsur, bilim tarafından ortaya çıkarılan somut bağlaşımların, duyu-deneyimlerin belirlenmesine imkân veren nedensel mekanizmalarda değil; öznenin bedensel yetilerinin maksimum veriminin alındığı zihinsel kudrettedir.

Ancak politik anın öznesi olmaktan, öznesi olana destek olmaya geçiş; tayin edici unsuru politikadan bilim alanına geri itmektedir. Devrimci özne eyleyken, bilim eylemliliğin yasalara ve yapılara uygunluğunu "günü gelince" değerlendirmek için bir köşede beklemektedir. Devrimci öznenin eylemi bilimden güç almaz, desteğe de ihtiyacı yoktur. Marksist, etnik, dinsel, cinsiyetçi veya ideolojik tüm ezilen eylemlilikleri, öznenin eylediği, sonucu kolektif olsa da kendisine-sınırlı ama kendisi-için olmayan zihinsel-bedensel aktivitesidir. Kendinden (kendi ideolojik akımından) başka bir özneyi desteklemek noktasında ise bilim devreye girmek zorundadır. Bir geriye çekilmedir, bilimi davet etmek. Artık, politik anda mücadele esnekliği yitirmekten, mücadele içeriğinin zayıflamasına kadar uzanıp giden engebeli bir yolun taşları döşenmektedir. Başka bir politik özneye politik anda destek olmak; kendi sınırlarını korumayı, bilim ile araya keskin bir hat çekmeyi, her eyleyiş sırasında an be an öznenin kendine içkin devrimci eyleminde var olmayan zaten de onun gerek duymadığı geçmiş-gelecek otokontrolünü gerektirir. Destek eylemim hangi sebepten kaynak alıyor, her şey yolunda mı, gelecekte neye yarayacak?

Marksizm penceresinden ezilen hareketlere destek, ezilen hareketin en savaşkan unsurunu gözeterik mümkün olabilir. Kürt hareketi, otoriteye karşı savaştığı için Marksizmin ilgi alanındadır. Dolayısıyla bir ezilen hareketin en savaşkan kanadıyla

Tarih Bilinci, Sosyalist Sol ve HDP

özdeşleşme veya o kanadı destekleme eylemleri, Marksizmin politika bileşenini yeniden kuracaktır.

2014-2015'te, Rojava'da; MLKP, TKP-ML, Devrimci Karargah ve MLSPB-DC'nin Kürt Özgürlük hareketinin öz-örgütlü gücüyle verdiği özdeşleşme mücadelesi Marksizm için ebedi bir onur anıtıdır. Kürt özgürlük mücadelesinin öz-örgütlü gücüne veya ikincil alanlarına (legal parti, Türkiyelileşme ihtiyacı ve diğer liberter eğilimler...) destek de hakkı teslim edilmesi gereken bir durumdur. Kürt özgürlük hareketinin ikincil alanları, öz-örgütlülüğü sayesinde. İkincil alanlar, politik konjoktüre bağlı olarak sürekli değişmekte, taktik-strateji sahasına dayanmakta ve öz-örgütlülüğü beslemektedir. Değişmeyen hakikat, öz-örgütlülüktür. Değişen ise taktiklerin işlerliğinde ilerleyen ikincil alanlar...

Kürt hareketi için, HDP, bir legal parti olarak yalnızca taktik meselesidir. Öz-örgütlülüğü olmayan Marksistler için ise, Kürt hareketi ve onun uzantısı olarak HDP -legal yönüyle değil- ilke meselesidir. Ezilen hareketi olma hali devam ettikçe, -her koşulda- desteklenmelidir.

Öz-örgütlülüğü olmayanın taktiği olamaz. Öz-örgütlülük, devlet otoritesine karşı devletin cürmünü yer yer sekteye uğratan şiddet pratiği sergilemektir. Devlete karşı şiddet pratiği sergileyip, HDP'yi desteklemek veya desteklememek; yani HDP'yi bir taktik seçim unsuru ilan etmek, örgütlerin iç sorunsalıdır ve bu yazının kapsamı dışındadır.

Bu yazının sınırlarında olan ve Marksizm cephesinden/pratiğin teorisi bağlamında eleştirilen iki şey vardır:

- Öz-örgütlülüğü olsun veya olmasın, Kürt Özgürlük hareketinin bir taktik unsuru olan HDP ile vekillik düzeyinde özdeşleşmek;
- Öz-örgütlülüğü olmadan HDP'yi ilke düzleminden çıkarıp, bir taktik seçim unsuru ilan etmek.

Birey kategorisi olarak eşcinsel, feminist, çevreci veya işçi akımların HDP'nin liberter çağrısına kulak vermeleri, HDP'yi ve programını taktik olarak seçmeleri anlaşılabilir. Ne mutlu ki, Tayyip devletinin sonunun başlangıcını ilan eden seçim zaferine katkıda bulunmuşlardır. HDP'ye oy vermeyen ve Kemalizmin kazanımlarını birincil hedef haline getiren işçi/aydınlanmacı siyasi örgütler ise başka bir yazının konusudur.

7 Haziran seçimleri öncesinde ve seçim başarısının ardından yürütülen koalisyon tartışmalarında, sosyalist solun neredeyse tamamının HDP'yi taktiksel olarak desteklediğini görüyoruz. İki tür eğilim göze çarpıyor:

HDP içinde yer alan çoğu sosyalist yapı, HDP'nin Türkiyelileşme çağrısını, sosyalist programla uyumlu görüyor.

HDP içinde yer almayan; ancak HDP'ye oy evren yapılar ise AKP'yi durdurmak ve zayıflatmak amacını güdüyorlar, bu sayede devrimci politikanın daha da işlerlik kazanacağını düşünüyorlar.

Birinci eğilimin açık ifadesini SDP genel başkanı Rıdvan Turan'da görmek mümkün. Turan, "Bir sosyalist olarak bu programın bizim asgari programımızla (siyasi demokrasi programımızla) uyum içinde olduğunu söyleyebilirim. Örneğin cumhurbaşkanlığı seçimlerindeki ya da bu seçimlerdeki emek, demokrasi, barış, eşitlik ve özgürlük taleplerimiz aynı zamanda bizim parti taleplerimizdir. Dolayısıyla HDP bizim için

doğru yerdir.” diyor.¹ Turan, Kürt hareketinin, Kürdistan dışındaki Kürtleri gözeten, ihtiyaç duyduğu teorik paradigma değişimini radikal demokrasi üzerinden kuran legal programını asgari program olarak onaylıyor. Yani bir tarafta Marksizmin daha yüksek/ üstün çıkarları var; asgari olarak yani “şimdilik” HDP programı rahat bir nefes alma imkânı sağlayacaktır diye düşünüyor.

Devlete karşı bir şiddet pratiği sergilemeyen Marksistler, HDP'nin programını, asgari olarak da olsa onaylayamazlar. Türkiyelileşme programını değil de bağımsız bir Kürdistan'ı savunan bir Kürt hareketi olsaydı desteği hak etmeyecek miydi?

HDP, Kürt hareketinin bir uzantısı olduğu için ilkesel olarak -yani her koşulda desteklenmelidir. HDP'nin, bu bağlamda, HEP-DEP-HADEP-DEHAP'tan farkı yoktur. Eğer bir Marksist akım, geçmişte HEP-DEP-HADEP-DEHAP'a oy vermemiş ve şimdi HDP'ye oy veriyorsa onu ne ikna olabilir?

Liberter eğilimlerin dışında HDP'yi “içeriden” desteklemenin teorik kaynağı, HDP'de burjuva devrimciliği görmek ve burjuva devrimciliğini sosyalist hareket için kaynak kabul etmek. HDP'yi asgari program ilan etmenin soyut referansı burada yatıyor. Aksine, bir ilke olarak, tüm ezilen hareketlerinin bayrağını, kendi bayrağıymışçasına sahiplenmenin teorik zemini başkadır. Tarihe burjuva devrimleri ve ilerleme mottosundan değil de ezilenlerin devrimci mücadelesi gözlüğünden bakmayı gerektirmektedir.

HDP çatısı altında Kürt hareketi olanca ağırlığıyla yer almışken, %13'lük oy kitlesinin neredeyse tamamına yakınında Kürt hareketi ve Kürt nüfusu belirleyiciyken, medyada fazlaca yankı bulan Türkiyelileşme akımına kendini fazlasıyla kaptıran ve bunda sosyalizan bir tema gören HDP bileşeni sol, kendi ömrünü tüketmektedir. Gücü olmadan veya güç uygulamadan taktiksel olarak başkasının kıyafetini sırtına geçirmek hele de bu kıyafete liberal bir güdüyle inanmak ve güvenmek, kolları ve bacakları geri dönüşümsüz biçimde felç edebilir.

HDP içinde yer almayan ve 7 Haziran seçimlerinde HDP'ye destek vermiş olan yapılar içinde AKP'yi durdurma taktiğini savunan iki sol özne göze çarpıyor: Halkevleri ve Devrimci İşçi Partisi.

Halkevleri, sokak vurgusunu ön plana çıkartırken; DİP, sınıf vurgusunu öne çıkartıyor, ortodoks marksizm geleneğinin kendi içinde tutarlı açıklamalarını yapıyor. DİP'in parti bildirileri ile *Devrimci Marksizm* dergisinde ortaya koyduğu teorik yapı, HDP ve seçimler anlamında iç tutarlığı olan bir hatta inşa edilmiş. HDP'yi ilke olarak değil de bir taktik olarak desteklediklerini açıkça ifade ediyorlar.

Sungur Savran'ın “Türkiye’de Sınıf Mücadeleleri”² kitabı, *Devrimci Marksizm*'in 23. sayısında yer alan “Ermeni Soykırımında Sınıf Mücadelesi” yazısı ve *Gerçek Gazetesi*'nde yer alan politik bildiriler HDP'ye oy verme ve taktik ekseninden değerlendirilebilir. Açıktır ki hepsinde AKP'yi durdurma ve sınıfa rahat bir nefes imkânı sağlama şiarı merkeze oturuyor. Hatta seçim öncesinde DİP'in yayınladığı bildiriye, eğer; HDP, AKP ile koalisyon kuracaksa, oy verme kararının gözden geçirileceği belirtiliyor.

DİP'in bildirileri klasik işçici ekolün uzantısıdır. Örneğin, 13/04/2015 tarihli bildiriye, muhafazakâr seçmene dinsel değil, sınıfsal politikayla gitmenin önemi vurgulanıyor. HDP'nin milletvekili adayı belirlemelerinde etnik ve dinsel çeşitliliğin sağlandığı; ancak emekçi kesimlere ağırlık verilmediği belirtiliyor. Aynı bildiriye “Diğer yandan “yetmez ama evetçi” sol liberal akıma ne HDP'nin ne de Türkiye solunun içinde tuttuğu yerle

¹ <http://www.demokrathaber.net/roportajlar/hdp-nin-sosyalist-adayi-ridvan-turan-hdp-bizim-icin-dogru-adres-h48604.html>.

² Sungur Savran, *Türkiye’de Sınıf Mücadeleleri*, Yordam Kitap, Kasım 2011, İstanbul.

Tarih Bilinci, Sosyalist Sol ve HDP

uzaktan yakından ilgisi olmayan bir ağırlık verildiğini, bu unsurların öne çıkarıldığını görüyoruz.” eleştirisi yer alıyor.

24/07/2015 tarihli bildiride olası bir AKP-HDP koalisyonuna karşı HDP içindeki sosyalist bileşenler uyarılıyor. “İkinci çağrımız HDP ve HDK içindeki sosyalistlerdir. HDP parti olarak bu açıklamayı yapmazsa HDP ve HDK içindeki sosyalistleri AKP ile bir koalisyona katiyen razı olmayacaklarını, bu tutumun bir parti kararı olmadığını, yarın da uygulanamayacağını açıklamaya çağırıyoruz. Üçüncü çağrımız bugüne kadar HDP’ye 7 Haziran seçimlerinde destek vaat etmiş sosyalistlerdir. Bütün sosyalistleri HDP’nin bu tutumu değişmediği takdirde yolların ayrılacağını beyan etmeye çağırıyoruz.”³

DİP’in temel siyaseti, ortodoks Marksist bakış açısıyla işçi bir politika gütmektir. İşçi sınıfının iktidarı alması için uygun verili koşulları hazırlamaktır. DİP’i bu konuda özgün kılan, diğer işçi siyasetlerin Kemalizm ile bulaşık ve Kürt hareketine düşman tavrının kabul edilmemesidir. DİP, sınıfçı/aydınlanmacı evrende olmasına rağmen ezilen hareketleri gözeterek Türkiye tarihine Kemalizm reddiyesiyle birlikte özgün bir yorum getirmektedir.

Sungur Savran, burjuva demokratik devrimleri, başlangıç aşamasında -onlar yozlaşana kadar- savunmaktadır. 1908 bir özgürlük patlamasıdır ona göre, Balkan Savaşları ile karakterize Thermidor benzeri dönemine kadar da ilerlidir.⁴ Milli mücadele emperyalizme karşı bir ezilen hareketi olarak meşrudur ve Kemalizm ona sonrasında ihanet etmiştir. HDP eğer bir taktik meselesine indirgenecekse; ancak böylesine bir sınıfçı eksenden ve burjuva devrimciliğinin ilericiliği penceresinden başarılı olarak programatize edilebilir. Diğerleri kendini tüketmeye ve kadük kalmaya mahkûmdur.

Birçok farklı taktiğe karşı, yalınkat bir ilke ile ayakta durulabilir. Devlete karşı şiddet pratiği sergileyebilecek güç var ya da yok, tüm riskleriyle birlikte Kürt hareketinin yanında yer almak. Asgari bir program olarak değil, işçi sınıfının veya sosyalist örgütlerin daha rahat mücadele edeceği bir Türkiye için değil!

Ezilen Kürt soluyamıyorken, ferah bir nefes Türkiye sosyalistine haramdır.

Kürd’ün ve Ermeni’nin nefesini kendi nefesi bilen ve modernlere karşı tarihte geri bırakılana işaret edip onun komünal ve savaşkan geleneğini yaşatan iki Paramaz’a saygı ile...

³ <http://gercekgazetesi.net/dip-bildirileri>.

⁴ Sungur Savran, *Devrimci Marksizm*, Sayı 23, s: 62.

Yunanistan Borç Krizi: Teslimiyet mi Entegrasyon mu?

Semih Samyürek

Yunanistan borç krizine ilişkin dikkatimiz, ilk olarak Yunan halkının 2008 yılındaki eylemlilikleriyle uyandı. Alexandros Grigoropoulos'un -Türkiye'ye bilinen adıyla Alexis'in- 16 yaşındayken polis tarafından öldürülmesi üzerine iyice alevlenen ayaklanmalar uzun bir süre Yunanistan'ın gündemimizde durmasını sağladı. Temelde neo-liberalizme, özelde Troyka'nın önerdiği kemer sıkma politikalarına karşı çıkan halkın mücadelesi; ülkemizde komedi oyunlarına konu olacak bir yüzeysellikte değerlendirildi ve Yunan halkının tembel olduğu, bu yüzden borç batağına saplandığı, şimdi isyan etmelerinin yersiz olduğu söylemleri televizyon kanallarında ve gazetelerde uzun süre döndü durdu. Kuşkusuz bu yaftalamaların temelinde, Türkiye'de de benzer ayaklanmaların gelişmesinden korkulması ve Yunanistan tarihine dair yeterli bilgiye sahip olunmaması vardı. Nitekim beş yıl sonra da olsa Türkiye de benzer bir içtimai ayaklanmadan nasibini aldı.

Ocak 2015'te SYRIZA'nın hükümete gelmesiyle birlikte, borç krizinde yeni bir sayfa açılacağı umutları, ülkemiz solu dâhil dünyanın geniş kesimlerinde yeşerdi. Haziran ayının sonuna kadar çetin pazarlıklarla geçen görüşmeler bir türlü çözüme kavuşmadı. Bugün gelinen noktadaysa üçüncü kurtarma paketi denilen program yürürlüğe konuluyor. 5 Temmuz 2015'te yapılan referandumda, katılanların %61'inin hayır dediği program, on gün sonra parlamentoda oylandı ve 64 vekilin hayır demesine karşın 229 vekilin evet demesiyle kabul edildi. Söz konusu program beraberinde ciddi tartışmaları da getirdi. Programın içeriğine bakacak olursak; ciddi yaptırımlar içerdiğini söyleyebiliriz. Kimi kesimlerin teslimiyet dediği, kimi kesimlerince Euro bölgesinde kalabilmek ve Avrupa Birliği Projesi'ne entegrasyonun devamı adına tek çare olarak gördüğü kurtarma paketine göre; bankacılık sistemini kurtarmak ve yeni yatırımlar ve istihdam sağlamak adına 86 Milyar Euro'yu bulan bir fon oluşturulacak. Bu fonun 50 Milyar Euro'luk kısmı özelleştirmelerle sağlanacak. Emekçilerin üzerindeki vergi yükleri artırılacak. Emekli olma yaşı artırılacak. Kamu harcamalarından ciddi kesintiler yapılacak. Kısacası SYRIZA öncesi hükümetlerin kabul ettiği kurtarma paketlerinden çok da farklı bir tablo yok önümüzde.

Üçüncü kurtarma paketi, Yunanistan'ın Euro bölgesinde kalması için son şanstı. Eğer bu paket reddedilirse, Yunanistan'ın 5 yıl süreyle Euro bölgesinden çıkması teklif edilecekti. SYRIZA, Çipras'ın dahi çok memnun olmamasına rağmen, Euro bölgesinde kalmayı tercih etti ve paketi onayladı. Üçüncü kurtarma paketinin ülkenin emperyalistlere peşkeş çekilmesine neden olduğu görüşü özellikle SYRIZA'ya dair ciddi umut besleyenler arasında yayılıyor. Ne var ki, bu görüşün yeterince derinliğe sahip olmadığı çok açık. Bu konuya yazının ilerleyen bölümlerinde değineceğim.

Borç Krizinin Kökeni

Krizi anlayabilmek için geçmişe, Yunanistan tarihine bakmamız gerekiyor. Bu krizin, ülkede yaşayan milyonlarca emeklinin üzerinde ciddi bir hayat baskısı oluşturduğu düşünülürse; konuyu birkaç cümleyle geçiştirmemek gerektiğine inanıyorum.

Yunanistan Borç Krizi

Yunanistan, 1821 yılında Osmanlı'dan bağımsızlığını elde ettikten sonra zamanın klasik çizgisine uygun olarak ekonomik alanda feodal ilişkilerin olduğu bir tablo çiziyordu. Avrupa'da başlayan ve büyük emperyalist ülkelerin diğer ülkeler üzerinde modern hegemonyasının başlamasına neden olan Sanayi Devrimi Yunanistan'ın kıyısından dahi geçmedi. Büyük ölçüde tarıma dayalı olan ekonomik yapı, emperyalistlerin I. Dünya Paylaşım Savaşı'nda büyük yara aldı. Ardından yaşanan Anadolu yenilgisi, ekonomiden ziyade uzun yıllar *Megalo İdea* ile diri tutulan Yunan milliyetçiliğinin sarsılmasına ve Yunan halkında ciddi bir yılgınlığa yol açtı. Savaşın yaralarını sarmaya çalışan ülke bu kez de 1929 Dünya Ekonomik Buhranı'nın çöküntüsünü yaşadı. 1941 yılında Hitler'in güdümündeki Mussolini tarafından işgal edilen ülke ciddi bir kıtlık ve yoksullukla başbaşa kaldı. Bu dönemde ülke, Avrupa'nın en düşük kişi başına düşen gelirine sahipti.¹

Yunanistan, kuruluşundan II. Dünya Paylaşım Savaşı'na dek İngiltere'nin güdümündeydi. Nitekim, ilk kralları Otto, 1832 yılında yapılan Londra Konferansı'nda seçilmiştir. İkinci kralları I. Georgios aslında bir Danimarka prensiydi. 1924 yılında kurulan cumhuriyete karşı darbeyle işbaşına gelen ve diktatörlük kuran Mateksas'ın yoğun anti-komünist faaliyetler içindeydi. Ülkenin faşistlerce işgal edilmiş olması, Mateksas'ın 1941 yılında ölmesi, Yunan kralının İngiliz işgali altındaki Kahire'ye kaçması ve yine Kahire'de bir sürgün hükümeti kurulması ülkede bir iktidar boşluğu yarattı. Mateksas'ın ölümünden sonra hapisanelerden çıkan komünistlerin öncülüğünde Ulusal Kurtuluş Örgütü (EAM) kuruldu. EAM, Fransa'daki direniş hareketine benziyordu. Başını komünistlerin çektiği örgüt, anti-faşist halk cephesi temelinde örgütleniyor ve geniş bir kitle topluyordu. Yaşanan kıtlığın eriyip tükettiği orta sınıflar da EAM saflarına katılıyor ve örgüt Yunanistan'ın faşizme karşı mücadelesinde baş aktör hâline geliyordu.

Ulusal Halk Kurtuluş Ordusu (ELAM) EAM'ın gerilla örgütüydü. Ülkedeki en büyük silâhlı direniş örgütü olmakla birlikte, EAM'ın işçi sınıfıyla olan bağları sayesinde toplumsal alanda da etkili bir güce sahipti. Kısa süreler içinde Atina'da genel grevler örgütleyebiliyor ve büyük kitlesel gösteriler düzenleyebiliyorlardı. Komünistlerin ülkedeki iktidar boşluğunu doldurması İngiltere'yi korkutuyordu. Bu nedenle 1944'te Churchill ve Stalin Moskova Konferansı'nda konuyu masaya yatırırılar. "Yüzdeler Anlaşması" olarak da bilinen anlaşmaya göre, Doğu Avrupa'daki ülkeler yüzdeler hâlinde ikili tarafından paylaşılır. Bu anlaşmanın özellikle komünist mücadele açısından önemi, Yunanistan İç Savaşı'nda ortaya çıkmakta.

EAM'ın faşistleri Yunanistan'dan temizlemesi, ülkedeki prestijini ve gücünü artırmıştı. Savaştan sonra, yıllardır süren iktidar boşluğunun neticesi olarak 1947'de iç savaş başladı. İç savaşın taraflarıyla, Yunan komünistlerine karşı içerideki faşistler ve sağ muhafazakâr güçlerdi. Üç yıl süren savaş, Yunanistan'da ciddi bir ekonomik yıkıma daha sebep oldu. İç savaş; Stalin'in, Churchill'le yaptığı anlaşma gereği Yunan komünistlerine yardım etmemesi ve Ortadoğu'nun yeni aktörü olan ABD'nin Truman Doktrini çerçevesinde Yunanistan'a ciddi yardımlar yapması neticesinde komünistlerin yenilgisiyle sonuçlandı. Ülkede 1964'e dek sürecek olan karanlık bir dönem başladı.

Artık ABD'nin güdümünde olan Yunanistan'da, kralın kuklası hüviyetinde olan parlamentoda Karamanlis başındaki sağ hükümetler at koşturuyor, ülkede adam kayırma, rüşvet, gelir adaletsizliği kol geziyordu. 20. asrın başından beri yokluk ve yoksullukla boğuşan ülkede yeni bir hareketlilik doğuyor ve seçimlerden ortanın solunda yer alan Merkez Birliği galip çıkıyordu. Merkez Birliği, başında Georgas Papandreou'nun bulunduğu, bugünkü SYRIZA'ya yapısal olarak çok benzeyen bir çatı partisi hüviyetindeydi. İçinde sosyalistlerden liberallere, sosyal demokratlardan merkezcilere geniş bir birlik-telik vardı. Tüm bu kesimleri birarada tutan payda ise; hükümetteki sağcı Karamanlis

¹ Papandreou, Andreas, *Namlunun Ucundaki Demokrasi*, s:19.

iktidarıydı. Halkın bıkkınlığı neticesinde hükümete gelen Merkez Birliği, bugünkü SYRIZA gibi iktidara değil yalnızca hükümete gelmişti.

Merkez Birliği; büyük ölçüde tarıma dayalı olan ülke ekonomisinde ciddi reformlar yapılması gerektiğini düşünüyordu. Ekonomisi bir grup elitin tekelinde olan ülkede birçok yapısal sorunun varlığı Merkez Birliği'nin işini zorlaştırıyordu. Tarım ve sanayide ciddi sorunlarla boğuşan ülkede yapılmak istenen reformlar, ancak orta ve uzun vadede sonuç verebilir nitelikteydi. Yapılacak tüm yatırımlar beraberinde ciddi bir borçlanma da getirecekti ve borçların ödenmesi konusunda Merkez Birliği'nin çekinceleri vardı. Tarımdaki verimliliğin artırılması için yeni sulama kanalları, yeni ıslah çalışmaları gerekiyordu. Sanayi alanında hemen hiçbir başat sektör bulunmuyor ve tarıma oranla çok daha ciddi yatırımlara ihtiyaç duyuluyordu. Merkez Birliği'nin tüm iyi niyetli çalışmalarına rağmen, yüzyıl başından beri savaşlar ve krizlerle darmadağın olan ülkenin ekonomisini düzeltmek, ABD ve AB'nin yörüngesinde kalarak mümkün olmadı. Olamazdı da. Yeni yatırımlar için devletin mali ve insanî kaynak yaratamamasının neticesi olarak özel sektöre bel bağlayan Papandreou hükümeti bu konuda tam bir atalet içinde olan para babalarının hışmına uğradı. Çünkü Yunan sermayesi eski düzenden son derece memnundu. İşlerini kral ve parlamento aracılığıyla hiçbir sorunla karşılaşmaksızın sürdürebiliyor, ülkedeki yoğun gelir adaletsizliği neticesinde zenginliğine zenginlik katıyordu. Bu şartlar altında parasını ve enerjisini ülke kalkınmasına ayırması beklenemezdi. Büyüme oranları, yatırımların tüm ülkeye yayılması ve gelir adaletsizliğinin ortadan kaldırılması gibi reformist hedeflere dahi yanaşmayan Yunan sermayesi, Merkez Birliği'nin reform hareketini başarısızlığa sürüklüyordu. Bu noktada eli kolu bağlanan Papandreou, ömrü boyunca yaptığı gibi orta yolu savunmaya ve liberal solcu kimliğini devrimci-leştirilmemeye itinayla devam etti. Bugün Georgas Papandreou'nun geleneğini sürdüren merkez liberal sol siyasetin Yunanistan'daki iflası ve Merkez Birliği geleneğine göre biraz daha solda duran SYRIZA'nın yükselişinde şüphesiz Merkez Birliği'nin sistem içi çözüm denemelerinin akıntıya karşı umarsızca yüzmek demek oluşunun büyük etkisi var. Papandreou'nun Merkez Birliği'nin hükümete gelişinden kısa bir süre sonra 21 Nisan 1967 darbesi patlak verdi ve General Papadopoulos, General Mateksas'inkine benzer bir diktatörlük kurdu. 1974'e dek süren bu diktatörlük dönemi yerini yine parlamenter demokrasiye bıraktı. Bu sefer ortada bir kral da yoktu. Yapılan referandum sonucu monarşinin tüm izleri silindi ve '*demos-kratos*'un beşiği olan topraklar demokrasiyle tanıştı. Dünyadaki gelişmelere paralel olarak hızlı bir entegrasyon sürecine giren ülke, 1952'deki NATO üyeliğinin yanında, 1982 yılında Avrupa Birliği'ne dâhil oldu. Demokrasinin kuruluşundan bugüne gelen süreç Yunanistan'ın neo-liberal politikalara uyum süreci olarak gelişti.

Borç Krizinin Köklerinin 21. Yüzyıl'daki Görünümü

Yunanistan, 21. yüzyılda hem geçmişi boyunca süre gelen yapısal sorunlarıyla hem de yeni dünya sistemine entegrasyonla uğraştı. Bu iki uğraş da bağlaşıklık bir biçimde yürütüldü. Yapısal ekonomik sorunların çözümü, dünya ekonomik sistemine tam entegrasyonda görüldü. 2002'de Drahmi tedavülden kaldırıldı, Euro bölgesine girildi. Avrupa Birliği, bir ülkenin Euro bölgesine girmesi için 7 Şubat 1992'de imzalanan Maastricht Anlaşması uyarınca bütçe açığının %3'ü geçmemesini istiyor. Hâlbuki Yunanistan bu oranı ne geçmişinde ne de Euro bölgesine girdiğinden beri yakalayabildi. Hatta o dönem Yunanistan'ın mali verilerde oynama yaptığı dahi ortaya çıkmıştı. Bu noktada akla takılan ilk soru şu: Euro'ya geçiş kriterlerine hiç uymayan, mali istatistiklerinde oynama yaparak AB'nin istatistik kurumu *Eurostat*'ı adeta kandıran Yunanistan neden ısrarla Euro'ya sokulmak istendi? AB'nin lokomotif ülkeleri denen emperyalist politikaların belirleyicisi ülkelerin bunda ne çıkarı vardı da kendi hazırladıkları maddeleri delerek Yunanistan'ı ite kaka Euro'ya soktular? Avrupa emperyalistlerinin özellikle işgücü anlamında yaşadığı önemli bir sıkıntı var: Nitelikli ara eleman ihtiyacı. Bu ihtiyaç o boyut-

Yunanistan Borç Krizi

larda ki, üretim aşamasında ara eleman eksikliği önemli mali kayıplar yaratıyor. Türkiye'nin de genç nüfusunun olmasına rağmen, eğitim sistemindeki sıkıntılar nedeniyle en somut biçimiyle yaşadığı bu sorunun çözümü bize nazaran Avrupa ülkeleri için daha zor, çünkü Avrupa'nın genç nüfusu yok. Bu eksikliğin Çinvari nüfus planlamalarıyla dahi en erken 25-30 yılda çözülebileceği düşünülürse, Avrupa emperyalizminin lokomotif ülkelerinin, ara eleman sorununu Avrupa'nın orta ve doğu bölgelerindeki nüfusla çözmekten başka çaresi yok. Bu sıkışmışlık hâli, Yunanistan gibi mali kriterleri yerine getiremeyen ülkelerin ite kaka Euro bölgesine alınmasında önemli bir etkeni oluşturuyor.

Avrupa'nın Yunanistan aşkından sonra, gelelim Yunanistan'ın Euro aşkına. 70'li yıllardan itibaren dünyanın neo-liberal politikanın etkisi altına girmesiyle Avrupa Sosyalistleri dâhil, tüm merkez sağ, muhafazakâr sağ hareketler sistemin yeni biçimine entegre olma konusunda yarışa girdiler. Türkiye'de Turgut Özal'la kendini gösteren bu yeni biçim, Yunanistan'da da yukarıda tartıştığımız şekilde Karamanlis ve Papandreou aileleri arasına sıkışan siyasetin üzerine binerek gelişti. Sovyet bloğunun yıkılmasıyla birlikte hız kazanan küreselleşmeyle birlikte Yunanistan da sahnedeki yerini aldı ve Euro bölgesine girdi. Bu yolla Yunanistan da Euro bölgesinde hızla dolaşacak olan sermayeden nasibini almak ve doğal kaynaklardan yoksun olan ülkesinin ekonomisini canlandırmak istedi.

Yunanistan, sanayisi güçlü bir ülke değil. Üretim olanaklarından yeterince faydalananmayan ülkenin ekonomisi dışa bağımlı. Bugün ülkenin borcu, gayri safi yurtiçi hâsılanın iki katı civarında. Yani Yunanistan'ın iki yıl boyunca ürettiği tüm nihai mal ve hizmetlerin değeri kadar. Rakamlar öyle korkunç boyutlara ulaşmış durumda ki, bu borcun ödenmesi, hatta ödenme potansiyelinin olması noktasına getirilmesi dahi birçok ekonomi çevrelerince mümkün görünmüyor.

20. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle IMF ve Dünya Bankası'nın pompaladığı, ülkelerin kendi başat sektörlerinde uzmanlaşması ve diğer tüketim mallarında ithalata yönelmesi öğretisi hızla yayıldı. Emperyalistler, bu yolla gelişmekle olan ülkeleri, borç ve yatırım ilişkileriyle, emek sarfetmeden bir takım imkânlarla ulaşmaları vaadi ve zorlamasıyla kendi ekonomik çarklarına bağımlı hâle getiriyorlar. Bu politikanın modern liberal bireylerdeki yansımaysa; kısa yoldan köşeyi dönmek olarak karşımıza çıkıyor. Bugün, Türkiye'deki üniversitelerde, ekonomi bölümlerindeki derslerde dahi ideal biçim olarak dayatılan bu öğreti, Yunanistan gibi ülkelerin batısında önemli bir etkeni oluşturuyor. Üretmeden zengin olma ideali, bireylerde olduğu gibi devletlerde de modern bir hastalık hâlini almış durumda. O derece ki, kapitalistler, kurdukları borç ve yatırım ilişkilerini kullanarak bugün Yunanistan'da ve dünyanın diğer yerlerinde vergi oranlarına, yatırım stratejilerine müdahale edip ekonomik yaptırımlarla ülkeleri tehdit edebiliyorlar. 2015 yılında bu vahim tabloya emekçilerin cevabı SYRIZA oldu, çünkü Çipras önderliğindeki dinamik ve genç hareket, anti-emperyalist bir söylem tutturdu. Yer yer anti-kapitalist söylemlerin dahi altına imza attı. Ancak ülkenin geçmişinde önemli bir ders niteliğinde olan Merkez Birliği'nin bir çeşit kopyası olan SYRIZA, kendi yapısal sorunlarını aşmadan, ülkenin sorunlarını çözebilmeye yanlılığına düştü. Tıpkı Georgias Papandreou gibi.

SYRIZA'nın Ontolojisi

SYRIZA'nın ontolojisini ve ne yaptığını anlamak için öncelikle sistemin ontolojisini anlamamız gerekiyor. Sistemin kendini yeniden nasıl ürettiğini anlamadan, SYRIZA'nın da sistem içinde nerede durduğunu anlayamayız.

Liberal ekonomiye dayalı parlamenter sistemlerde hükümete gelmek, sistem hâlihazırda tüm dünyada işlerken, hükümete geline ülkede hegemonik bir iktidarın inşası anlamına gelmiyor. Merkez Birliği ve SYRIZA da bu temel ilke yüzünden ülkelerine eko-

nomik istikrar getiremediler. Burjuvazi, toplumu her alanıyla kuşatmış ve yaşamı yeniden üreten tüm argümanlara sahip durumda. Peki, dünya üzerindeki nüfusa oranla çok küçük bir azınlığı oluşturan burjuvazi nasıl oluyor da hegemonyasını sürdürebiliyor? Bu hegemonya, burjuvazi tarafından, organik aydınları, medyayı elinde bulunduruşu, Louis Althusser'in ifadesiyle; devlet aygıtları aracılığıyla sağlanıyor. Hâkim sınıfın kendini yeniden üretmek için kullandığı en önemli araç olan devlet, burada iki türde kullanılıyor. Baskıcı ve ideolojik. Devletin baskıcı aygıtları malum: bürokrasi, ordu ve polis teşkilatı. Bürokrasi burada bir takım yasal zorunluluk ve dayatmaları anlatıyor. Şiddet kullanması meşru olan tek gücün devlet olduğu düşünülürse, baskıcı aygıtlar her türlü itiraz ve başkaldırıda kilit rol oynuyorlar. Nitekim tarihteki birçok örnekten bildiğimiz üzere, halkın eylemliliklerine baskıyla karşılık veren her devlet daha büyük ayaklanmalara maruz kalmıştır. Bunu çok iyi bilen burjuva sınıfı devletin ideolojik aygıtlarına sarılır. Bu aygıtları; organik aydınlar, medya, okullar, üniversiteler vb şeklinde sıralayabiliriz. Devletin ideolojik aygıtlarının temel görevi, burjuva iktidarının devamını sağlayacak bireyleri gerçekleştirebilmektir. Devletin ideolojik aygıtları olmadan, herhangi bir hegemonik iktidarın devamlılığında söz edilemez. İdeolojik aygıtlar, dayatmaları aşan, özgürlüğü kapsayan bir görünüşe sahiptir (zorunlu ilköğretim eğitimi konumuz dışında olmakla birlikte, ideolojik aygıtların, görünürdeki dayatmaları aşan niteliğine aykırı olup olmadığı hâlen tartışma konusudur). Örneğin istediğiniz kanalı izlemekte, istediğiniz partiye oy vermekte özgürsünüzdür! Sermaye sistemi, bu özgürlük kılıfının altına kendi hegemonyasını işletmekte. A ya da B kanalını izleme özgürlüğümüzün olmasına karşın, haberlerin içeriğine dair herhangi bir söz hakkınız bulunamaz. Medya patronlarının onayından geçmeyen haberler ve kişiler hemen sansürlenirler. Burjuva düzeni dışındaki düzenler her türlü mecrada kötülenir ve sapkınlık olarak tanımlanırlar. Radikalizmden uzak durulması gerektiği ilkokul sıralarından başlayarak hayatın tüm alanında kendini gösterir. İsyân ve hak aramanın getirdiği zararlar her yeni gün tekrarlanır. İtaat ve kabullenme, günümüz dünyasının erdemleri olarak lanse edilir. Liberal ekonomik sistemin en doğru ve mümkün sistem olduğu algıyı insanların beynine öyle bir yerleştirilmiştir ki, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması fikri, insanlar tarafından tahayyül edilemeyecek kadar uzak bir olgu hâline getirilmiştir. Yabancılaşma, emekçilerin düşünce sistemlerini tahrip etmiş, insanları rekabetçi ve bencil varlıklar hâline getirmiştir. Bu iki olgunun insan doğasında olup olmadığı tartışmaları liberaller ve sosyalistler arasında hâlâ tartışılmakta. Konuyu dağıtmamak adına bu tartışmaya bir kenara bırakıyorum, ancak bu konuda devletin ideolojik aygıtlarının yoğun bir propagandası olduğunun da altını çizmek istiyorum.

SYRIZA'nın devletin baskıcı ve ideolojik aygıtları aracılığıyla hegemonyasını bir biçimde devam ettiren burjuvaziyi tek bir seçim zaferinde yenilgiye uğratmasını beklemek safdillik olur. SYRIZA'nın eksenini, yapmakta olduklarından fazlasına müsaade etmemekte. Peki SYRIZA, bir ihanet içinde değilse niçin bu işe yaramaz yöntemi kullanıyor?

SYRIZA'nın açılımının, *Radikal Sol Koalisyon* olduğunu hepimiz biliyoruz. Bu örgütlenme biçimi, özellikle acil demokratik taleplerin hayata geçirilmesi amacıyla oluşturulur. Bu örgütlenme biçimiyle proletaryanın iktidarının sağlanamayacağını zannediyorum tartışmaya gerek bile yok. SYRIZA da zaten söylemlerinde bu çizgiyi tutturdu. İlk bakışta reformizm olarak tanımlanan bu biçim, SYRIZA'ya göreyse yalnızca bir aşama. SYRIZA'nın açacağı alanlarda sosyalist devrimin filizleneceği görüşü birçok aydınca ve SYRIZA'nın kendisi tarafından iddia ediliyor. Burjuva sistemine karşı öncelikle Yunanistan'ın ekonomik istikrarını sağlamak ve belli bir ekonomik aşamaya gelindikten sonra, bir sonraki aşamaya, yani daha devrimci bir mücadeleye geçmek gerektiği düşünceler. Bu mücadele biçimi SYRIZA'ya özgü de değil. Dünyanın birçok yerinde denenmiş ve denenmiş bir biçim. Ülkemizde HDP de benzer bir proje olduğunu iddia etmekte. Bense bu mücadele biçiminin devrim mücadelesinde bir aşama olduğuna katılmıyorum.

Yunanistan Borç Krizi

Acil demokratik taleplerin karşılanma mücadelesi, emekçilere sistem içinde 'dumansız hava sahaları' oluşturabilir, ancak zaman içerisinde emekçilerin yılgınlığa düşmesini engelleyememekte ve proletaryanın sisteme yedeklenmesine neden olmakta. Sınıf dinamizmini bürokratik zeminde eritmek kadar tehlikeli bir yöntem yoktur. Son yıllarda yirminin üzerinde genel grev gerçekleştiren bir işçi sınıfına sahip olan Yunanistan'da bu dinamizmin bürokratik alana hapsedilmesinin Yunan devrimci mücadelesi açısından uzun yıllara mal olacak sonuçları olabilir. SYRIZA'nın borç krizine çözüm üretmemesi, aksine ülkeyi emperyalistlerin "çözüm" adı altındaki sömürü politikalarına mahkûm etmesi, kitlelerin öfkesinin faşist Altın Şafak gibi bir takım oluşumlara kayma tehlikesini de doğurabilir. Kitle mücadelesi yapısı gereği bu tür kaymalara açıktır. Sınıf mücadelesinden farklı olarak bir yumruk hâline gelemeyen bir yapı, gittiği çetrefilli yollarda yaşayacağı sarsıntılardan güç kaybederek çıkar.

Mahir Çayan'a kulak verecek olursak: "Devrim yolu engebelidir, dolambaçlıdır, sarpır.. Kurtuluş bayrağı bu yolu tırmanan gerillaların birbirine iletmesi ile oligarşinin burçlarına dikilecektir." Burada sınıfın öfkesi ve dinamizmine bir gönderme söz konusu. Bayrağın elden ele iletilmesi, aslında bu dinamizmin mücadeleyi bir ileri aşamaya çıkaracak yegâne güç olduğunu vurguluyor. SYRIZA'nınsa bayrağı elden ele vermek yerine, oligarşinin bayrağı altında, onunla masaya oturarak çözüm aradığını görüyoruz.

SYRIZA'nın örgütlenme biçimi, yapısı gereği daha uzlaşmacı ve daha orta yolcu bir çizgiye sahiptir. Koalisyonun parçalanmaması ve daha fazla kitleye ulaşmak için bu zorunlu bir adımdır. Zira sınıfa değil, kitleye yönelen her hareket orta yolculuğa mahkûmdur. Bu mahkûmiyet doğal olarak sistemle cepheden savaşmamaya neden olur. Sisteme indirilen her darbe, gelecek darbelerle bağlaşıklık olmadığı müddetçe, sistem kendini yeni duruma göre biçimlendirir ya da toparlanıp eski hâline geri gelir. Çünkü elinde yukarıda sözünü ettiğimiz devletin baskıcı ve ideolojik aygıtları vardır. Devrimci bir örgütün yapması gerekense bu aygıtları saf dışı bırakabilmektir. Lenin'den Mao'ya dek, devrimci stratejistlerin temelinde de bu algı vardır. Revizyonizmse bu aygıtlarla savaşacak bir yapıya sahip değildir. SYRIZA da bu denkleme uygun olarak Yunanistan Borç Krizi'ne dair en fazla bürokratik ve parlamenter görüşmeler yapabiliyor. İddiam odur ki, bu kısırlık Çipras ve arkadaşlarının aptallığı ya da sola dair bir ihanet içinde olduklarından kaynaklanmıyor. Nitekim, Stalin'in ihanetini derinden yaşayan bir geleneğin, bugün sola dair bir ihanet içinde olmasını beklemiyorum. Kapitalist sömürü altında ezilen dünyanın tüm işçileri adına Yunanistan emekçilerinin uzun yıllardır yaşadıkları zulümlerin bir an önce son bulması umuduyla yazımı noktalarken; çözüm arzusunun tek başına yeterli olmadığını ve devrimci bir duruş ve pratiğe ihtiyaç olduğunun altını çizmek istiyorum.

Devrim ve Kitle Hareketi

Mehmet Elibol

Nefes alamıyoruz artık, ızdırap içinde zor bir yaşam. ızdırap; sadece kendi benliğimizde hissettiğimiz değil; halkın ızdırabıdır. Halk yorgun ve savunmasız. Sistem acımasız; hükmediyor insanların benliğine, beynine; alıyor ellerinden yaşamlarını, haklarını özgürlüklerini. Karşısında ki birey değil artık; kölesi. Bir kısmını açlık ve sefaletle mahkûm ederek köleleştiriyor; bir kısmını duyarsızlaştırarak. En yakınınızdaki kişiye söyleyin duyarsız olduğunu; tersini ispatlamak için neler söyler size neler; ama akşam yemeğini ve yudumlayacağı birasını da Facebook'tan paylaşmayı da ihmal etmez. Oysaki paylaşılacak, söylenecek o kadar söz var ki ama ne fayda birey değil, artık o kişi sadece sistemin kölesi.

Dur durak tanımıyor faşistin zulmü; sınıflararası farkı açma çabası içinde; kendisi ve köleleri. Emeline ulaşmak için vuruyor yumruğunu sırtımıza; saflar dağılıyor, umutlar ve heyecan yok oluyor. Ayakta kalanlar mücadele düşüncesindedir ama "ben" düşüncesi geliyor akıllara; bir olamıyoruz. Eleştirdiğimiz bencillik ve çıkar çatışmalarının tam da içinde buluyoruz kendimizi.

Halkın kurtuluşu için mücadele vererek kendilerini devrimci olarak tanımlayan bireylerin farklı düşüncede olmaları sebebi ile yoldaşlarına karşı takındıkları tavırları devrime ihanet olarak görüyorum.

Daha 18 yaşında Ankara da tanık olmuştum ihanete; solcu bir ağabeyden solcular tarafından dövülmesini dinlemiştim; ne kadar garipsemişim. Bakıyorum da şimdiki durumumuza, o zamandan çokta farklı değil. Yine de umutluyum; hayali bir olan yoldaşların yanlışlarını terk edeceğinden.

Tek bir çatı altında olmasa dahi bir olmanın devrimci kitle üzerinde dolayısı ile de halkın üzerinde sağlayacağı etkisinin büyük olacağını önemle belirtmek isterim.

Sahipsiz ve öndersiz kalmış toplumun umarsızca savrulması kaçınılmazdır. Farkında olmadan batağa saplanırlar, her çırpınıştta biraz daha yok olurlar, uzatılan dalın sağlam olup olmadığına bakmaksızın tutunur sıkı sıkıya. Türkiye halkı da şu an aynı savrulmayı yaşamakta. Kendisini Atatürkçü, aydın gören kesim en azından solda birlik düşüncesi ile toplanmanın peşinde. Bu kurtulma çabası sonucunda da farkında olmadan sisteme alet olmaktadır. Sol partiler bu ülkede ezelden beridir halka reva görülen maddi ve manevi kötü gidişata dur diyemediler. Sebebi; var oluş nedenlerinin halkın refahı değil, kendi koltuk sevdaları ve cepleri olmasıdır ve bu durum kişilere bağlı değildir, çünkü sol partiler de sistemin birer parçasıdır. Dolayısı ile bu topraklar altında yaşayan her bir birey bilmelidir ki mevcut siyasal partilerden kaynaklı bir kurtuluş yoktur; asla da olamayacaktır. Çözümün devrimde olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu konuların sohbetlerde konuşulmasının toplumun bilinçlenmesine katkı sağlayacağı kanısındayım.

Devrim ve Kitle Hareketi

Devrim

Devrimcilik bir yaşam biçimidir. Bu yaşam biçimine özünü veren olgu ise; mevcut düzen ve koşullarda yaşamak istemeyip daha iyi ve ileri bir insanî düzende yaşama arzusudur.

Emperyalizm, kapitalizm ve yarattıkları burjuvalar ile gasp edilen özgürlük, hak, hürriyet ve refah içinde onurlu, insanca yaşam haklarının yeniden halka kazandırılması amacı ile politik veya silahlı olarak yapılan eylem bütününe devrim hareketi; bu hareketin amacına ulaşmasına ise devrim denir. Bütün bu amaçları sonuca ulaştırmak adına mücadele eden; bunu kendine görev edinen kişiye ise devrimci denilir.

Devrim konusunu içeren çoğu yazı ve yayında devrimcinin örgütlü olması gerektiği söylenir, hatta kişinin devrimci olmasında örgütlülük şart koşulur. Bu şekilde yapılan tanımlamaların aslı astarı yoktur; birey örgütlü olmadan da devrimciliğini ortaya koyabilir. Düşünce, hareket ve özgürlüğün zapturapt altında tutulması devrimciliğin mayasında yoktur. Bu fikriyat kişileri de, düşünceleri de stabil kılar ki bu yol başarıdan yoksundur. Bu söylemlerden örgütlülüğün yanlış olduğu değil, şu anki yapılanmaların ve tutundukları yolların yanlış olduğu sonucunu çıkarmak gerekir.

Bu anlamda bizlere ders niteliğinde olan 68 gençlik hareketi örgütlülük bakımından detaylı olarak incelenmelidir ve özellikle bir olma konusunda Mahirlerin Denizleri kurtarma girişimi altındaki sebepler belirlenerek hafızalardan silinmemelidir.

Buradan hareketle devrimin sadece politik ve eylemsel bir olgu olmadığı, gerektiğinde kişilerin kendi içlerinde de devrim yapma ihtiyaçlarının gerekli olabileceği sonucu çıkar. Aynı amaç uğruna mücadele veren bizler kendi içimizde bir olamadan nasıl olur da toplumu bilinçlendirip kitle haline getirebiliriz? Sahip olunan güç ile toplum üzerindeki etkisinin doğru orantılı olduğunu bilmek gereklidir.

Dolayısı ile gerek fikriyat gerekse eylemsellikte bir olmaktan başka şansımız yoktur. Bugün zamanında birbirlerinden uzak olan Antikapitalist Müslümanlar ve biz devrimciler zoru başararak birbirimizi anlama yoluna girişmişsek gerisi lâfi güzafıdır. Tersini söyleyenlerin devrimin değil, kendi hayallerinin peşinde olduğunu görmek gerekir.

Kitle Hareketi

Kitle kavramı durağan bir niteliği ya da niceliği ifade etmez. Bu kavramın içinin nasıl doldurulacağı değişen koşullara bağlıdır. Olağan zamanlar da yüz kişi kitle anlamına gelirken; hareketli zamanlarda kitle kavramı binleri ifade etmeye başlar.

Değişen koşullara uyum sağlayabilen, olayların akışını değerlendiren, kitlenin güvenini kazanabilen bir devrimci grup olmaksızın devrim gerçekleşmez. Mücadelenin ilerleyebilmesi için devrimci grupla kitle arasında kesintisiz ilişki ve fikir alışverişinin olması şarttır. Kitlenin varlığı ile yetinip gerekli çabayı sarf etmemek kitlenin kendisini terk edilmiş hissiyatına kapılmasına, dolayısıyla güvensizliğe neden olacağından, kitlenin dağılmasına sebebiyet verecektir. Bu dağılma ki yeniden güvenin sağlanması, yok olan ilişkilerin yeniden oluşmasına izin vermeyecek şekilde zuhur edecektir.

Mücadele yaşamına farklı nesnel koşulların yarattığı değişik ihtiyaçların giderilmesine azimle yaklaşan grup, zaman içerisinde çabalarını daha derin çalışmalarla anlamlı kılmalıdır. Devrimcilere düşen görev, sadece hâlihazırda var olan kitlenin sorunlarına ortak olup mağduriyetlerinin giderilmesi için yan yana mücadele vermek değil, sesi kesilmiş işçi ve köylülerin sorunlarını belirleyip verimli ve anlamlı çalışmalarla yeni kitlelerin yaratılması olmalıdır.

Bilmek gerekir ki, kitleyi kazanabilmek için kitleye nasıl ve hangi dille ulaşabileceğini bilmek önem arz eder. İşçi ve köylülere devrimci bilinci aşılatabilmek için onlara yaklaşmayı öğrenmek şarttır. Kitleler kitabî, teorik bilgilerle eğitilemezler. Onlara bu bilinci aşılama; onlarla karşılıklı bir etkileşim içine girmekle, onların günlük yaşam mücadelesine katılmakla, dertlerini dinleyip çözüm yollarını bulmakla mümkündür. Bilinçlendirme işi verilen mücadelede önem arz eder.

Şurası çok ince bir detaydır ki gözden kaçmamalıdır. Bilinçlendirmeye çalıştığımız topluluk şahsi menfaatimiz doğrultusunda kullanılmak üzere var olan bir topluluk olarak görülmemelidir. Bu tarzdaki bir hareket ne mücadelemize ne de komünizme hizmet eder. Tersine halka politik ve ekonomik kazanımları amacı ile bu çalışmalarını yaptığımız üstüne basa basa anlatılmalıdır ki temellerimiz sağlam atılsın. Temeller sağlam atılsın ki kurtuluşu için mücadele ettiğimiz halk ta yarın bizlere sahip çıkarak bizim kurtuluşumuz olsun.

Bu konunun örneğini yakın zaman da gördük. Metal işçileri kendilerinin haklarını savunmak ve korumak amacı ile var olan sendikaların gerçek yüzlerini görmüş; işçi sınıfının sendikalar için mücadelenin başladığı yer değil, sadece ve sadece bir kazanç kapısı olduğunu görerek mücadelelerinde sendikaları dışlamış; bu dışlamadan dolayıdır ki işçi-işveren arasındaki pazarlıkta onları yanlarında istememişlerdir. Peki devrimci camia bu işçi eyleminin içinde olabildi mi? Devrimci camia fikren işçi kardeşlerimizin yanında olsa dahi fiili olarak bu eyleme iştirak edemedi. Etmeleri de mümkün değildi zaten; kabul görmezdi; çünkü tanımıyorlar bizi, ne için orada olmak istediğimiz konusunda hiçbir fikirleri yok; bildikleri tek şey o güne kadar yalnız oldukları ve yanlarında olanlarında kendilerine destek değil köstek olduklarıdır. Bu sebepten ötürü anlık çalışmaların değil, sürekli çalışmaların gerekliliği önem kazanmaktadır.

Kitle Hareketinde Oportünizm

Oportünizmin kelime karşılığı fırsatçılık anlamına gelir. Fırsatçı yaklaşımların özellikle kapitalist toplumda yaşamın çeşitli alanlarında ve çeşitli biçimlerde karşımıza çıkan son derece yaygın bir eğilim oluşturduğunu gerçektir. Siyasi mücadele söz konusu olduğunda da oportünizm, partilerden sendikalara kadar tüm siyasi yapılanmalar içinde karşılaşılabilecek olan, ilkesiz, şahsi menfaatine çalışan fırsatçı politika tarzını ifade eder. Oportünizmin işçi ve köylü sınıfının bilinçlendirerek kitle yaratılması sırasında kendini göstermesi ciddi sorun teşkil eder. Menfaatleri doğrultusunda kolaycı tutum sergileyen oportünistler devrimci mücadeleye zarar verebilirler.

Oportünizm devrimci fikir ve tutumları reddetmez, ancak çıkan sorunlarda mücadeleyi halkın menfaatine sonuçlandırmaya çalışmaktan çok, kendi menfaatlerini ön planda tutması nedeni ile ciddi bir tehlike kaynağı oluşturur.

Hangi tarihsel kesite göz atarsak atalım, oportünist yaklaşımların en çarpıcı biçimde önümüze gelen konulardan birinin mücadelenin özüne ilişkin olduğu görülecektir. Legal ve reformist bir öze sahip olan sol parti ve sendikaların daha geniş tabanlı siyasi mücadele verme bahanesi ile tercihlerini liberal burjuva siyasetinden yana kullanırlar. Bu parti ve sendikalar illegaliteye karşıdırlar çünkü proletaryanın devrimci illegal mücadelesi örgütsel bir biçim değil; kapitalist düzene karşı koyuştur. Bu, işçi sınıfının kurtuluşunun kendi eseri olmasını sağlayacak devrimci Marksist siyasetin kendisidir.

Tüm halk, işçi, köylü, örgütlü, örgütsüz tüm devrimcilerin birlik-beraberlik içinde olup, mücadele için saf tutmaları dileğiyle...

Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi

Kaan Yiğenoğlu

Bu yazıda amacımız sosyoloji, modernleşme, kentleşme, sanayileşme, sömürgeleştirme, sınıf çatışmaları konularında ağırlıklı olarak Baykan Sezer'in *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları* kitabından yapılacak alıntılar ve bunlara temel oluşturan diğer bazı kaynaklardan derlenen görüşler ile bir farklılık ortaya koymaktır. Çünkü bu konularda ezberin dışına çıkılmadığını düşünüyorum.

Türk Sosyolojisi ve Batı

Sosyoloji ile başlayalım. Sosyoloji, Batı'daki toplumsal gelişmelerin bir ürünüdür. "Geri" kalmışlığa bir çözüm olarak Batı'dan teknik aktarımı yanı sıra sosyal bilim aktarımı sırasında bize geçmiştir. Sosyolojinin ortaya çıkmasına neden olan 1789 Fransız Devrimi'nden sonraki gelişmeler ile Osmanlı'da Batı'dan geri kalmışlık düşüncesinin belirmeye başladığı yıllar hemen hemen aynıdır. Bizde sosyoloji, Batı'nın üstünlüğünü tartışma konusu yapmaktan çıkararak bir anlayış üzerine kuruludur. Çünkü kendisi Batı'dan ithaldir ve belli kabullerin bir ürünüdür. "[...] Batı düşüncesinin bir ürünü olan sosyoloji, önce kendisinin Türkiye'ye ithalini doğrulayabilmek için öncelikle Batı'nın üstünlüğünü ve Türkiye'nin kurtuluşu için Batılılaşmanın şart olduğunu savunmaya koşulmuştur." (Sezer, s. 8)

Sosyoloji, toplumların ve/veya toplum içindeki olayların incelenmesi şeklinde tanımlandığında sosyolojinin çözüm önerilerinin her toplum için geçerli olduğu izlenimi doğmaktadır. Her toplumun kendine özgü özellikleri olduğuna göre evrensel kabul edilen Batı sosyolojisinin çözümlerini kabul edip aynen aktarmak doğru mudur? Toplumlar evrensel problemlerle karşı karşıya olduklarına göre Batı sosyolojisi tarafından getirilen çözümler de bu evrensel problemleri çözebilecek nitelikte midir? Yoksa toplumlar kendi özelliklerine uygun bir yol mu izlemelidir? Görüldüğü gibi Türkiye'nin sosyolojik problemlerine girmeden önce Batı sosyolojisini evrensel olarak kabul edip etmeme meselesinin tartışılması gerekmektedir. "[...] Türkiye'de sosyolojinin ilk ve ana sorunu, önce Batı sosyolojisi ile ilişkilerini iyi belirleyebilmesi ve Türk toplumunun ve gerçeklerinin aydınlanmasında takınılması gerekli tutumun ne olduğunu saptayabilmesidir." (Sezer, s. 10-11)

Görüldüğü gibi mesele sosyolojik bir analiz yapmakta dahi oldukça zordur. Batı'nın üstün olduğunun tüm dünyaca kabul edildiği ve bu nedenle bizde de bu üstünlüğün kabul edilmesinin normal olduğu düşünülebilir. Ancak bu durumda da şu soru sorulur: Batı'nın üstünlüğü tarihsel koşullardan bağımsız olarak kendi başarısından mı kaynaklanmıştır ve eğer öyleyse Batı'nın üstünlüğüne yol açan faktörlerin veya Batı gelişme modelinin biz veya diğer toplumlara aynen aktarılması bu tarihsel koşullar olmadan da başarılı olur mu? Mesela Batı'nın uygarlık-demokrasi vs. götürmek üzere gittiğini iddia ettiği (günümüzde ABD'nin Ortadoğu'ya girme sebebi olarak sunduğu bahaneler) Batı dışı toplumlardaki sömürgeleştirme faaliyetlerinin Batı gelişmesindeki rolü göz

Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi

ardı edilmektedir. Dolayısıyla tarihsel koşullardan bağımsız olarak ele alınan ancak Batı gelişme modelini takip etmemiz halinde onların yakaladığı başarıyı yakalayabiliriz şeklindeki düşünce bizim de Batı'nın tarihsel koşullarına benzer bir geçmişe sahip olduğumuzu kabul etmek anlamına gelir. Oysa ki Batı ile Batı dışı toplumlar arasındaki başta üretim ilişkileri, toplum biçimleri, iktisadi düzen vs. farklılıklar görmezden gelinemez.

Sanayileşme ve Sömürgecilik İlişkisi

Tarihsel olarak bakıldığında üstünlük Batı ve Doğu toplumları arasında gidip gelmektedir. Her iki toplum üstünlüğü elde etmek için bazı sosyo-ekonomik ve siyasal hamleler yapmaktadır. Batı'nın yaptığı son hamle üretim biçimini değiştirerek sanayileşme yoluyla Osmanlı iktisadi düzenini bozmak olmuştur. Ancak bu düzenin bozulmasını salt söz konusu dış faktörle açıklayamayız. Bunun içeriden kaynaklanan sebepleri de vardır ki başka yazının konusudur. Şimdilik Batı'nın sanayileşme hamlesini toprağa dayalı üretim biçimini bozmak üzere geliştirdiği veya en azından bu bozulmaya sebep olacak yeni bir üretim biçimi oluşturduğunu bilmek yeterlidir. Gelişmişlik göstergesi olarak sanayileşme ölçütü olarak kabul edildiğinde yerli bir sosyolojik analiz yapmak mümkün değildir. Çünkü sanayileşme Batı dışı toplumları etkileyen, belirleyen bir gelişme değildir. "Bugün Batı'yı tanımlayan en önemli olayın endüstri olduğu görüşü yandaş toplayabilmektedir [...] Sosyoloji bize Batı'dan aktarılmış olduğu için kendimizi ancak Batı'ya göre tanımlayabiliyoruz. Kendimize Endüstri devrimini henüz gerçekleştirememiş toplum diyoruz. [...] Endüstrinin özellikleri ne olursa olsun yeryüzünün bütün toplumlarına egemen olmakta gecikmeyeceği öne sürülmektedir. Ancak toplum olaylarının tarihi koşulların sonucu ve belli toplumsal ilişkilerin bu koşullara bağlı olarak aldıkları biçimler olduğunu kabul edersek bu görüşü paylaşmamız güç olacaktır." (Sezer, s. 21-22)

Batı'nın sanayileşme yoluyla geliştiği iddiası sömürgelerini unutturmak içindir. Batı'nın sömürge faaliyetlerinden elde ettiği zenginlikleri kendinde biriktirmesi ve dünya ölçeğinde üstünlük kurmasına yarayan sanayide gelişmesi Batı'nın dünyaya yön veren, toplumları tanımlayan, evrensel değerlere sahipmişçesine davranmasına ve öyle kabul edilmesine yol açmıştır. Bu ise toplumlar arasındaki farklılıkları dikkate almayan ve Batı'nın bazı dayatmacılıklarına yol açan gelişmelere neden olmuştur. "Toplumlar, geçmişte ayırıcı özellik ve nitelik taşımış olsalar bile bugün Batı genel çözümü önünde bunlar önemlerini yitirmiş bulunmaktaydı." (Sezer, s. 25)

Toplumların gelişimini Batı perspektifinden değerlendirmek Batı'nın üstünlüğünü baştan kabul etmektir. Batı gelişme modelini başaramayan toplumların az gelişmiş, gelişmemiş olarak kategorize edilmeleri Batı dışı toplumlara özgü üretim biçimleri yokmuş ve sanki tüm toplumlar Batı gelişme çizgisini takip etmek zorundaymış izlenimi doğurmaktadır. Bu anlamda sanayileşme bir dayatma olarak Batı dışı toplumların önüne konulmaktadır. Öyle değilse bu toplumların kendine ait üretim biçimlerini gerçekleştirmelerine neden izin verilmiyor? Köylülüğün tasfiye edilmesi ve toplumun işçileşmesi bu dayatmaların en bariz örneğidir. Veya motorize ulaşım ve otomobil odaklı kentler inşa etmek de öyle. Bir yaya olarak benim istediğim yere herhangi bir ulaşım aracı kullanmadan gitme özgürlüğüm vardır. İşime, evime, okuluma, hastaneye vs. gitmek için her defasında vergi ödemek zorunda değilim. Ancak Batı kent modelleri o kadar yaygınlaşmış ki nüfus yoğunluğu arttıkça kentte bir yerden bir yere yürüyerek gitmeniz imkânsız hale geliyor. Tamamen motorlu ulaşımına göre inşa edilmiş bir kent dayatmadır. Otomobilleşme, sanayileşme ve kentleşmeye karşı tavrımız böylesi bir sosyolojik arka plana dayanmaktadır. Batı'dan ithal edilen ön kabullerin yıkılması için Batı'nın sömürgeleştirme faaliyetlerini gizlemek için pazarladığı sembollere itiraz ediyoruz. Kentlerin, ulaşım sistemlerinin, eğitim ve sağlık hizmetlerinin ve diğer pek çok şeyin kültürümüze uygun olmasını istemek anormal olmamalıdır. Buna karşı çıkanlar şu anda Batı kültürü-

ne ait bir çerçeve içinde yaşadıklarını ve bu kültüre ait yaşam biçimini savunduklarını acaba farkındalar mı?

Sanayileşme ile sömürgecilik arasındaki bağlantıyı Nurettin Topçu'da da görmek mümkündür. Avrupa'daki hammadde ile teknik arasında ilişkiden hareketle şunları söylemektedir: "Avrupalı sömürgeciler, Asya ve Afrika'nın bütün servetini yağma edersine Avrupa'ya taşıdılar ve kendi kıtalarında kurdukları muazzam fabrikalarda bunları işlettiler. Sonsuz bir teknik yaratıcılığı Avrupa'da yayıldı. Tekniğin gücü sanki dünyayı makineleştirmektedir" (Topçu, s. 15)

Batı, sömürerek elde ettiği zenginliği sanayileşme ile tüm dünyayı egemenliği altına almak için kullandı. Sanayileşelim diyenler Batıcıdır. Lütfi Bergen de yukarıdakilere benzer tespitlerde bulunarak şöyle demektedir: "Sömürgecilikle hammaddeye kavuşan Batı bu yağma malını işlemek, yeniden üretim aşamalarından geçirmek ve dünya halklarının emtia taleplerine sunmak için endüstriyi icat etmiştir. Endüstri, sömürgeciliğin yağmaladığı hammaddelerin nasıl değerlendirileceği sorusundan doğmuştur. [...] Kapitalizm ticaret kapitalizmi, toprak kapitalizmi, mahsül kapitalizmi gibi görünüşlerinden bambaşka şekilde emperyalist-endüstriyalist kapitalizm olarak tecessüm etmiştir. Bu yeni kapitalizmin yaşaması için kent düzeni gerekmiştir." (Bergen, 'Modernlik Nasıl Başladı: Sömürgecilik') Lütfi Bergen'in kapitalizm, endüstriyel toplum ve emperyalizm/sömürgecilik arasındaki ilişkiyi kuran şu sözleri unutulmamalıdır: "Kapitalizm, endüstriyel toplum tasarımıdır. Sanayileşmenin temeli sömürgeciliktir. Kapitalizm, emperyalizme muhtaçtır." (Bergen, 'Sözcükler 9 Savaş Kapitalizmi')

İlerleme İdeolojisi ve Batı Gelişme Çizgisi

Batı değerlerini insanlığın ortak malı olarak gören anlayış bizde pozitivist/kalkınmacı bir zihniyet olarak ortaya çıkmaktadır. İlerlemeye duyulan güçlü inanç Batı kültürü etkisinde kalmışlığın bir sonucudur. Her toplumun Batı gelişme çizgisinde yol alacağı şeklindeki düşünce gerçekçi değildir. Burada Auguste Comte ve Karl Marks'dan bahsetmek gerekir. "Comte'a göre insanlık tarihinde düşüncenin gelişmesine bağlı olarak üç döneme, teolojik, metafizik ve pozitif aşamalara tanık olunmaktadır. Karşı görüş olarak ekonomik ilişkilerin toplumların gelişmelerini kaydettiği savunulmaktadır. Bu görüşün başlıca ve en bilinen sözcüsü Karl Marx'tır. Marx'a göre insanlık kölelik, feodalizm ve kapitalizm olmak üzere üretim ilişkileriyle belirlenen belli başlı üç aşamadan geçmiştir.» (Sezer, s. 37)

Benzer ilerleme şeması Bediüzzaman tarafından da ortaya konulmuştur. Bediüzzaman Vehhâbilik bahsi sırasındaki açıklamasında şunları söyler: "... Ehl-i dünyanın ve maddî tarihin nazarıyla, nev-i beşerin hayat-ı içtimâiyesi noktasında bakılsa, görülüyor ki hayat-ı içtimâiye-i siyâsiye îtibâriyle, beşer, birkaç devri geçirmiş. Birinci devri vahşet ve bedevîlik devri, ikinci devri memlûkiyet devri, üçüncü devri esir devri, dördüncüsü ecir devri, beşincisi mâlikiyet ve serbestiyet devridir. Vahşet devri dinlerle, hükümetlerle tebdil edilmiş; nimmedeniyet devri açılmış. Fakat, nev-i beşerin zekîleri ve kavîleri, insanların bir kısmını abd ve memlûk ittihaz edip, hayvan derecesine indirmişler. Sonra bu memlûkler dahi bir intibâha düşüp, gayrete gelerek, o devri esir devrine çevirmişler; yani, memlûkiyetten kurtulup, fakat الْحُكْمُ لِلْغَالِبِ (El hükm-ü li'l-galib) olan zâlim düsturuyla yine insanların kavîleri zayıflarına esir muâmesi yapmışlar. Sonra, ihtilâl-i kebîr gibi çok inkılâplarla, o devir de ecir devrine inkılâp etmiş. Yani, zenginler olan havas tabakası, avâmı ve fukarâyı ücret mukâbilinde hizmetkâr ittihaz etmesi, yani sermaye sahipleri ehl-i sa'yi ve ameleyi küçük bir ücrete mukâbil istihdam etmeleridir. Bu devirde sû-i istimâlât o dereceye vardı ki, bir sermâyedar, kendi yerinde oturup, bankalar vâsıtasıyla bir günde bir milyon kazandığı halde; bir biçare amele, sabahtan akşama kadar, tahte'l-arz mâdenlerde çalışıp, kût-u lâyemût derecesinde, on kuruşluk

Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi

bir ücret kazanıyor. Şu hal, müthiş bir kin, bir iğbirar verdi ki, avâm tabakası havâssa îlân-ı isyan etti. Şu asrın tâbiriyle, sosyalistlik, bolşeviklik sûretinde, evvel Rusya'yı zîr ü zeber edip, geçer Harb-i Umûmiden istifadé ederek, her yerde kök saldılar. Şu bolşevizm perdesi altındaki kıyâm-ı avâm, havâssa karşı bir kin ve bir tezyif fikrini verdiğinden, büyüklere ve havâssa âit medâr-ı şeref herşeyi kırmak için bir cesâret vermiş. (risale-inurenstitusu.org) Bediüzzaman'ın şemasına göre insanlık; vahşet ve bedevîlik devri, memlûkiyet devri, esir devri, ecir devri ve mâlikiyet ve serbestiyet devri olmak üzere beş aşamadan geçecektir. Bediüzzaman'ın vahşet devri dediği Marks'da ilkel döneme; memlûkiyet devri Marks'da kölelik, esir devri Marks'da feodalizm, ecir devri Marks'da kapitalist toplum aşamasına karşılık gelmektedir. Bediüzzaman elbette son aşamayı sosyalizm veya komünizm olarak nitelemeyecektir. Ancak bu aşamaya farklı bir isim vererek kapitalist toplum aşamasından sonraki aşamanın serbestiyet olacağını kabul ederek bu ilerleme şemasını onayladığı anlaşılmaktadır. Lütfi Bergen ise şu açıklamayı yapar: "Oysa Kur'an'ın tarih perspektifine göre bir tarihsel dönemleme yapılamaz. Böyle bir dönemleme Hz. Nuh'un bilgisini açıklayamayacaktır" (Bergen, İslâmcılık Söylem ve Eylem, s. 55). Bergen'in Hz. Nuh'un bilgisinden kastettiği gemi bilgisidir ki bu bilgi çağına ait bir bilgi değildir. Çünkü bu gemi buharlı bir gemidir.

Günümüzde Batı, müslümanların her alanda örnek aldığı bir belirleyici unsur haline gelmiştir. Adeta Batı kertenkele deliğine girse bizler de peşinden takip edeceğiz. Geleneksel değerleri sorgulayan günümüz modern müslümanları akletme konusunda gösterdikleri hassasiyeti Batı ve Batı değerlerini takip etme konusunda neden göstermezler? Kılavuzu Batı olan müslümanlar neredeyse geçmişlerini inkar edecek noktaya geldiler. Kur'an ve Sünneti sorgulayan düşünceler üreten müslüman zihinler dini kendi yaşantılarına uydurmak için her türlü tahrifatı yapmaya başladılar. Onlara göre bugün geçerli olan değer sistemi neyse onu kabul etmek ve uygulamak lazımdır. Eskide kalan ilkel, şimdi olan çağdaştır, moderndir. Bu bir sapmadır. " ... Batı'nın üstünlüğü varsayımı yanında aynı zamanda Batı'ya tarihte özel bir görev de yakıştırılmaktadır. Batı, bütün öbür toplumlara ilerideki gelişmelerinde örnek olmalıdır. Günümüzde insanlığın en zengin değerleri (demokrasi, özgürlük, olumlu düşünce, vb. ...) Batı'da bulunmaktadır ..." (Sezer, s. 39). Günümüz teknoendüstriyel toplumunu ileri, gelişmiş, modern olarak gören anlayış farkında değil midir ki kendi atasına, dedesine, Peygamberinin (sav) yaşadığı döneme ve bizzat kendilerine ilkel, geri, çağ dışı demiş oluyor. Batı, sanayileşmesi için gerekli sermayeyi Batı dışı toplumlara sömürerek elde ettiği gibi kurmuş olduğu düzenin devamını da zihinleri işgal ederek devam ettiriyor. "Uygarın karşıtı barbar ya da vahşidir. Ve Batı, yayılmacılığını dünyaya uygarlık taşımak olarak tanıtmıştır. Vahşi ya da barbar Doğuluları uygarlaştırmak iddiasındadır. Batı gelip bizi adam edecektir" (Sezer, s. 40)

Batı toplumlarının günümüzde geldiği aşamayı tüm toplumların ortak kaderiymiş gibi sunmak Batı'nın üstünlüğünü kayıtsız şartsız kabul etmek demektir. Batı'nın yaptığı katliamlar, sömürüler, cinayetler, talan ve soygunlar görmezden gelinerek yapılan bu değerlendirme tüm diğer Batı dışı toplumların da kayıtsız şartsız ne yapıp edip Batı'nın ulaştığı "gelişmişlik" seviyesine ulaşması gerektiğini deklare etmektedir. Oysa Batı dışı toplumların değer sistemi ile Batı değer sistemi farklıdır. Vahşi, sömürüye dayalı bir toplum gelişmesi karşısında Batı dışı toplumlar vahiyle olan bağlantılarını koparmadan baş edemezler. Türkiye açısından meseleye bakarsak geçmişimizi inkâr etmeden ve İslâm ile olan bağımızı koparmadan modern toplumu yakalamamız imkânsızdır. "Geçmişle olan bağımızı kopardığımız an biz de Batı toplumları, başka deyişle çağdaş toplumlar arasına katılabiliriz. Böylece yeni kurulan Cumhuriyet rejiminin ideolojik temeli, Osmanlı olan her şeyin inkârı ve ümmet döneminin ana kaynağı sayılan dinin toplum içindeki yerinin sınırlandırılmasına dayanacaktır» (Sezer, s. 41) Dinin toplumdaki yerinin sınırlandırılmasından doğan boşluk ise tamamen Batı'dan gelen düşünceler, teknolojiler, akımlar tarafından doldurulacaktır.

Her ne kadar Türkiye, geçmişinden kopup yüzünü Batı'ya çevirse de ve Batı toplumları gibi olmak için elinden geleni yapsa da yine de amacına ulaşamamıştır. Günümüzde bu durum sanayileşme ve teknolojik gelişme konusunda açıkça görülmektedir. Türkiye ile Batı toplumları arasında 50 yıl kadar fark olduğu diğer bir deyişle Türkiye'nin Batı toplumlarını 50 yıl geriden takip ettiğini gösteren çalışmalar da vardır. Örneğin bugün Türkiye yerli otomobil yapma konusunda bu kadar çekingenken ve henüz bunu yapmaya dahi geçememişken Japonya, Güney Kore gibi ülkeler kendi otomobil markaları ile dünya pazarının bir bölümünü ele geçirmişlerdir. Batı ülkelerini saymaya gerek yoktur. Ancak Batı bazı mal ve hizmetlerin üretimini bırakmaya başlamıştır. İşte Batı'nın bıraktığı bu üretimler Batı dışı toplumlar tarafından üretilmeye başlanınca bu ülkeler gelişmiş gibi seviniyorlar. Oysa teknoloji açıklığından bakarsak Batı robot teknolojisi, yapay zekâ, siber güvenlik, uzay vb. alanlara yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla Batı dışı toplumların otomobil, tank, uçak vb. yapımları Batı ile olan açıklığı gidermeye yaramayacaktır. Yani bu toplumlar beklediklerini yine bulamayacaklar. Ancak olan dinin toplumdaki yerinin sınırlanması ve Batı değerlerinin yerel kültürleri yok etmesi olacaktır. Son durumda Batı toplumlarına benzeme çabamız başarılı değildir ve Batı toplumları ile farklılıklar devam etmektedir. "[...] Batı bu ayrılığa daha bilimsel, başka deyişle daha inandırıcı bir açıklama getirmek zorunluluğunu duyacaktır. Batı dışı toplumlarla artık günümüzde gizlenmez olan ayrılığı açıklama çabaları yeryüzünde kurulu denge dağılımını doğrulamak girişimleri ile birleşti ve karşımıza az gelişmişlik kavramı getirildi.[...]" (Sezer, s. 43-44)

Osmanlı ve Feodalite

Batı gelişme çizgisi kölelik, feodalizm ve kapitalizm olduğuna göre Türkiye ve diğer batı dışı toplumların sonuçta kapitalizm aşamasına uğramaları zorunlu görülmektedir. Bu durumda Türkiye'de kapitalist üretim ilişkilerin ortaya çıkması için feodal toplum aşamasını yaşaması gerekir. Yaşamış mıdır? Osmanlı'yı feodal toplum olarak görenlere göre evet yaşamıştır ve sıra kapitalist toplum aşamasındadır. Ancak bu aşamanın önünde eskilere olan güçlü bağlılık bir engeldir. "Türkiye, günümüzde kapitalist aşama eşiğine gelmiştir. Batı'dan ilgili kurumları almakla burjuva devrimlerinin büyük bir çoğunluğunu gerçekleştirmiştir. Bugün karşı karşıya bulunduğu sorunlar, kapitalizme geçişte görülen gecikmeler ya da yapılan devrimlere rağmen eski düzenin ve eski düzene bağlı güçlerin henüz yeterince tasfiye edilmemiş olması nedeniyledir." (Sezer, s. 48) Osmanlı feodal bir toplum ise nasıl kölelik aşaması yaşamadan bu aşamaya geçmiştir veya neden feodaliteden kapitalizme geçememiştir?

Feodalizm tarihi olayların ürünü mü yoksa insanlığın izlemek zorunda bulunduğu gelişme çizgisinin kaçınılmaz bir sonucu mu? Bu soruya Baykan Sezer feodalizm tarihin ve tarihte belli olayların ürünü şeklinde cevap verir. Cermen ve Hun akımları karşısına Batı bir bütün olarak çıkıp varlığını tehlikeye atmak yerine kendi deyimleriyle bu 'barbar istilaları'na küçük birimler halinde örgütlenerek karşı koymaya çalışmıştır. Bu durum, Batı Avrupa'da feodal parçalanmaya neden olurken Doğu Avrupa'da Bizans İmparatorluğu kurulmuştur. «Görüldüğü gibi feodalizm, Batı'nın kendi dışındaki toplumlarla olan çekişme ve çatışmasında aldığı özel bir biçimdir. Özel koşulların ürünüdür. Bu koşullardan soyutlayıp bütün Batı'ya yaygınlaştırmamız bile mümkün değildir. Bizans bu gelişmenin dışında kalmıştır» (Sezer, s. 52). Bu nedenle Sezer'e göre Osmanlı İmparatorluğu ne merkezi feodalizm ne de askeri feodalizm olarak nitelendirilemez. Çünkü feodalizm ile merkezîyetçilik asla uyumsuz. Askeri olmayan feodalizm biçimi de yoktur.

Osmanlı İmparatorluğu'nu feodalizm ile ilişkilendirme çabaları Batı ile olan farklılıklar belirginleştikçe azalmaktadır. Son ortaya atılan merkezi veya askeri feodalizm kavramları böylesi bir ilişkilendirme çabasının ürünüdür ancak bunlar da Osmanlı'yı

Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi

feodalizm olarak nitelermeye yetmemiştir. Batı ile olan farklılıklar gün gibi meydandadır ve güneş de balçıkla sıvanmıyor. Batı'da Doğu'dan farklı olduğunu ve zaten bu farklılıkların kendisini üstün kıldığını söylemektedir. "[...] Batı ile olan farklılıklarımız yalnızca Doğu toplumlarının benlik ve kimliklerinin ifadesi olmamıştır. Batı da aynı farklılıklara dayanarak kendisine yeryüzünde ayrı bir yer ayırmaktadır. Böylece kendi lehine elde etmiş bulunduğu ayrıcalıkları bu farklılıklara dayanarak Doğu'ya da kabul ettirmek istemektedir." (Sezer, s. 53)

Marks'a göre İngiltere'nin Hindistan'da yaptığı oraya uygarlık götürmekti. Cemil Meriç için ise tamamen tersidir. "İngiltere, Hindistan'da çok aşağılık menfaatlerle hareket etmiştir. İngiltere Hindistan'da iki görev yapmıştır. Biri tahrip görevi. Öteki de yeniden kurma görevi. Yerli sanayinin kökünü kazımıştır İngilizler. Hint toplumunda büyük ve yüksek ne varsa yerle bir etmiş ve bu medeniyeti yok etmişlerdir. "Hint'e İngiliz hâkimiyetini anlatan tarih sayfalarında, tahripten başka bir şeye rastlanmaz" der Cemil Meriç." (*dunyabizim.com*) Marks neden İngiliz sömürgeciliğini uygarlık olarak yorumlamıştır? Çünkü Marks'a göre İngiltere'nin Hindistan'da yaptığı aslında kendi sonunu hazırlamaktı ve bunu yapması gerekiyordu. Nasıl yani? İngiltere'nin Hindistan'da yaptığının Hindistan ezilen kesimlerinin kurtuluşu için bir imkan sağladığını söylemek istiyordu Marks. İngiltere Hindistan'ı sömürerek orada bir proletarya sınıfının doğmasına neden olacak ve bu da onların sonu olacaktır. Çünkü Marks'a göre proletaryanın doğması kurtuluşun temel unsuruydu. Bu, sakat bir düşüncedir. Bir toplumun kurtuluşu için sömürülmesine göz yummak Batı tarih felsefesine eklemelenmenin bir sonucudur. Marks düşüncelerini Batı toplumlarının gelişimine göre şekillendirmiştir Batı dışı toplumların gelişimine dair bir açıklama getirememiştir. Kapitalist toplum aşamasını tarihsel bir zorunluluk olarak Batı dışı toplumlara dayatırken bir burjuva gibi konuşmaktadır. Eğer ki kapitalist üretim ilişkileri söz konusu Doğu toplumlarında var olsaydı Marks aynı değerlendirmeyi yapacak mıydı? Öyleyse Marks da Batı'nın üstün olduğu fikrini kabul ederek bu değerlendirmelerde bulunmaktadır. Meseleye şu açıdan da bakılabilir. Sınıf çatışmalarıyla toplumun ilerleyeceği kabulünden hareket eden Marks sınıflı bir toplum olmayan Doğu'nun geri kaldığı fikrine ulaşmaktadır. Eğer ki Doğu toplumlarında özel mülkiyet yoksa sınıflaşma nasıl mümkün olacaktır? "Marx da << kapitalizm öncesi üretim biçimi >> başlığı ile çağdaş Batı toplumlarını bir yana bütün tarihi ve Batı-dışı toplumları bir yana koymakta bir sakınca görmemiştir" (Sezer, s. 64)

Endüstri ve Kapitalizm

Kapitalizmi tanımlayan bir olay olarak endüstri, kapitalizm ve kapitalizm öncesi gibi bir sınıflandırmada temel ölçüt olarak görülmektedir. Gerçekten sanayi toplumu ve günümüzde de teknoloji üreten bir toplum gelişmiş ve ileri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla günümüz kapitalist ülkeleri ile sanayi ve teknoloji özdeştir. Oysa kapitalist ilişkilerin endüstri devriminden çok önceleri de görüldüğünü biliyoruz. Kur'an-ı Kerim'de (özellikle iniş sırasına göre ilk sureler) servet yığınlarına karşı, çitleme yapıp bunu egemenlik ilişkisi oluşturacak şekilde kullananlara karşı, servetin belli kesimler arasında dönüp dolaşmasına karşı eleştiriler söz konusudur. Dolayısıyla endüstri olmadan da kapitalist ilişkilerin gelişmesi elbet mümkündür. Ancak burada sanayi toplumuna karşı olan tavrımız, kapitalist üretim ilişkilerinin sanayi devrimiyle birlikte dünya çapında yaygınlaşmasına ve yerel kültürlerle yönelik saldırgan tavrına yöneliktir. Aynı zamanda sanayileşmenin gelişmişlik göstergesi olarak kullanılması Batı'nın, Batı dışı toplumlara yönelik sömürgeleştirme faaliyetlerini örtbas eden bir ambalaj olarak kullanılması da bu tavrımızda etkilidir. Günümüzde klasik anlamda sömürgeleştirme faaliyeti olmasa da sömüren-sömürülen ilişkisi devam etmektedir.

Batı ile olan farklılıklardan bahsetmiştik. Batı toplumları sanayi ile tanımlanıyorsa Osmanlı'ya sadece tarım ülkesi denilerek bu farklılığı yeterince açıklamak mümkün olur

mu? Osmanlı tarım ülkesi olarak kategorize edilecekse Osmanlı'yı Mısır, Mezopotamya, Hindistan gibi uygarlıklardan ayırt eden nedir? "Oysa bu Doğu tarım uygarlıklarından Mısır, uzun süre Osmanlı İmparatorluğunun eyaletlerinden yalnızca biri olmuştur" (Sezer, s. 72) Bu durumda Osmanlı'yı salt tarım toplumu olarak nitelemek eksik kalacaktır. Osmanlı'nın tarım kesimindeki kendine has özellikleri vardır. "Osmanlılığın birinci özelliği Devlet'in ve üretim ilişkilerinin kesinlikle birbirinden ayrılmış olmasıdır. [...] Devlet yönetim ilişkileriyle üretim ilişkilerinin birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış olması, Osmanlıda toplumun askeri sınıf ve reaya sınıf olarak ikiye bölünmesine yol açmıştır. [...] Osmanlı'da bu kesin bölünmenin yanında ortaya çıkan iki kesimin birbirlerine karışmaları da engellenmiş bulunmaktadır. [...] Osmanlı İmparatorluğunda reaya Devlet'e vergi ödemekle yükümlü sınıfların topuna verilen addır. [...] üretim uğraşlarında reaya, üretici olarak geniş bir bağımsızlığa sahiptir. Ancak Devlet, kendisine bağlı bu üreticilerin bir ekonomik sınıf olarak karşısına çıkmalarına izin verecek bir özerkliği kazanmamalarına da büyük özen göstermektedir. Bu nedenle de en önemli üretim aracı ve en büyük zenginlik kaynağı olan toprağın mülkiyeti kesin biçimde Devlet'e aittir. Buna karşılık Devlet'in de siyasi güç olarak üretime karışması hiç bir biçimde söz konusu değildir» (Sezer, s. 73-74). Rakabesini (kuru-çıplak mülkiyet) elinde tutan devlet toprağın tasarruf hakkını sınırlı bir alanla köylüye bırakmıştır ki bağımsız bir köylü-üretici sınıf doğmasın. "[...] köylü olmasına karşılık üretim uğraşlarına katılmayan kişi << çift bozan resmi >> ödemeye mecbur tutulmaktadır. Devlet kendisi için en düzenli ve en geniş vergi kaynağını oluşturduğu için tarım kesiminde üretimin sürekliliği ile yakından ilgilidir" (Sezer, s. 75)

Devletin tarım kesimi üzerindeki gözü tımarlı sipahilerdir. Ancak sipahi, üretim işine karışamaz. Sipahinin reaya üzerinde baskı kurması da söz konusu olamaz. Sipahi, reayanın devlete olan ödevlerini yerine getirmesi için devlet tarafından görevlendirilmiş memurdur. Köylü, toprağı tasarruf etmede hürdür. Bu nedenle reaya, köle olarak görülemez. Sipahi devlet tarafından tespit edilmiş vergiyi toplamakla görevli olduğundan vergi memuru olarak görülebilir. Sipahinin yetkileri belli bölgede geçerlidir. Sipahiye fazla yetki verilmemesi de devletin karşısına bir güç olarak çıkmalarını önlemek içindir. "Bir yerde Devlet yetkileriyle donatılmış sipahinin ek olarak yerel üretim çıkarlarının sözcülüğünü de üstlenmesi kendisini Devlet için ürkütecek bir güç yapabiliirdi. Merkezle eyalet askerleri çekişmesi Osmanlı tarihinde görülmüştür" (Sezer, s. 75). Osmanlı'nın bu tımar sistemi ve üretime dayalı yapısı Batı yayılcılığının önündeki en büyük engeli oluşturmuştur. "Osmanlı'nın Doğu üretimine asıl katkısı, Batı'nın Doğu soygununa engel olmaktadır" (Sezer, s. 76). Osmanlı tımar düzeni bozulunca Batı üstünlüğünün belirgin hale geldiği biliniyor. Gerçekten bu tespit çok doğrudur.

Asya Tipi Üretim Tarzı

Osmanlı tarım düzeninin temel özellikleri bu şekilde ortaya konulduktan sonra Osmanlı'nın neden Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) veya feodalizm olarak nitelenemeyeceğini açıklayan Sezer şunları söylemektedir: "[...] Osmanlı İmparatorluğu iktisadi alana müdahaleden özenle kaçınmıştır. Oysa ATÜT, her şeyden önce Devlet'in özellikle tarım kesimine suni sulama işleriyle yaptığı müdahalelerle tanımlanmaktadır. Osmanlı mirasını feodalizm olarak da niteleyemeyiz. Feodalizm savunma durumuna geçmek zorunda kalan birimlerinin her çeşit tehditten uzak kalabilmek için kendilerini dış ilişkilerden soyutlayıp küçük ve kapalı birimler biçiminde örgütlenmesidir. Osmanlı İmparatorluğu ise bir Dünya İmparatorluğu olduğu gibi tarihte merkezîyetçiliğin de en parlak örneğidir." (Sezer, s. 77)

ATÜT ile ilgili olarak Sencer Divitçioğlu'nun "Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu" isimli kitabı temel kaynaklardan birisidir. Ayrıca Kemal Tahir'in de çeşitli notlarında ATÜT meselesine değindiği bilinmektedir. Her iki yazar da Batı dışı toplumlarda

Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi

Batı'daki gelişme çizgisinden farklı bir dinamik olduğunu ve bu nedenle bu toplumları ATÜT üzerinden değerlendirmenin gerçeğe daha yakın olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle Batı gelişme çizgisine olan bağlılığından dolayı Marksizmin Doğu toplumları ve Osmanlı analizlerinin yeterli olamayacağı görüşündedirler. Marks'ın ATÜT açıklamaları ise 'Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler (Formen)' kitabında bulunabilir.

ATÜT konusu Türkiye sosyalist hareketi tarafından geç okunmuş ve değerlendirilmiştir. Selahattin Hilav 'Asya Tipi Üretim Tarzı ve Türkiye Sosyalist Hareketi' isimli yazısında bu geç değerlendirme için üç neden öne sürer. İlk olarak Marks'ın ATÜT kavramını açıklayan ve 1939 yılında Moskova'da basılan Formen'inin ancak 1967 yılında Türkçe'ye çevrildiğini ve 1920 ila 1960 arasında fikri baskılardan dolayı Türkiye sosyalist hareketinin bu çalışmalardan haberdar olmadığını belirtir. İkinci olarak Stalin tarafından toplumların gelişme aşamasının ilkel sınıfsız toplum, kölecilik, feodalite, kapitalizm, sosyalizm şeklinde beş dönemde olacağı şeklindeki açıklamasının evrensel olarak geçerli olduğu düşüncesidir. Son olarak mevcut teorinin pratiğe bakılarak doğrulanması imkânının olmayışı da Türkiye sosyalist hareketinin ATÜT ile ilgilenmeyişinin bir nedenidir. Günümüzde ise ATÜT kavramından hareketle Doğu-Batı çatışması, endüstriyel toplum eleştirisi ve kentleşme-sömürgeleştirme ilişkisinin kurulması açısından büyük boşluk olduğu görülmektedir. Hatta günümüz açısından değerlendirirsek bir Anadolu sol hareketi için ATÜT çıkış noktası olarak da kabul edilebilir. Bu alandaki eksiklik devam etmektedir.

Marks ve Engels'in yazışmalarında Batı dışı toplumların üretim tarzları hakkında değerlendirmelerde buldukları bilinmektedir. Buna göre Türkiye, İran ve Hindistan gibi Batılı olmayan toplumlarda toprakta özel mülkiyetin olmaması bu toplumların belirleyici karakteridir. Bu toplumlarda özel mülkiyetin olmaması ise iklim şartları ve toprağın yapısı ile açıklanmaktadır. Asli ve tek üretim aracı olan toprağın az ve kurak olduğu bu ülkelerde toprağın bereketlenmesi için gerekli işlerin yapımında devletin müdahalesi şarttır ki bu müdahale toprağın mülkiyetinin devlete ait olmasını gerektirmiştir. Asya üretim tarzında toprak mülkiyetinin devlete ait oluşunun diğer nedeni ise köy topluluklarının kendini destekler karakteridir. Üretilen ürünün büyük kısmı ailenin tüketimine ayrıldıktan sonra kalan artık ürün devlete gider. Köy topluluklarında üretimin kullanma değeri sağlamak için yapıldığı ve devlete verilen verginin de aynı vergi niteliğinde olması nedeniyle mübadele değeri için meta üretiminin tamamen kısıtlandığı görülür. (Divitçioğlu, s. 17-25)

ATÜT sisteminde emek, köle ve feodal sistemlerdeki emekten farklı olarak hürdür. Toprağı tasarruf etme hakkına sahip olan emek, toprağa gözü gibi bakar. Bu nedenle üretimin nesnel şartlarından ayrılmamıştır. "Köle ve serf, dereceli olarak üretimin nesnel şartlarına tasarruf edemezler. Üçüncü kişiler için köle ve serf, hem emeğin aracı hem de amacıdır; yani üretim aracının kendisidir. Asya üretim tarzında ise, birey üretim aracı değildir, emek hürdür.(Divitçioğlu, s. 41)

Emeğin hür olması konusunda Lütfi Bergen'in yazdıkları önemlidir. Bergen, hür emek için meta olmayan emek, proletaryalaşmamış emek olarak açıklama getirir. " Osmanlı'da tarım üretimi daimi işçilik (meta emek) gerektirmeyen bir işletme sistemi kurmak-taydı. Ahi iktisadı da benzeri şekilde işletme sistemidir. Bu iki üretim alanının (şehirde ahi işletmesi, kırdan tımar/çiftlik işletmesi) içinde Müslüman adam kimseye köle/ırgat/proleter değildir. [...] Hür emek, "madene inmek istemiyorum, göğüdelen bir kulede de çalışmak istemiyorum" demek ve işi reddetmek hakkına sahiptir. Niçin birileri milyoner olacak diye emek canını riske atmak zorunda kalmaktadır? Türkiye'de çalışma ideolojisi, üretimin "meta emeğe" göre belirlenmiş olması ezberini aşamıyor. Emeğin patronu olmasını kanıksamış. Bu nedenle "Emeğin hakkını teri kurumadan veriniz" beyanını

patron/işçi dikotomisinden okuyor. Emeğin “serbest emek -kendi için emek” olabileceği bir iktisat düzeni öngöremiyor.” (Bergen, ‘Serbest Emek’)

[...] Türk toplumunun değerlendirilmesinde evrensellik adı altında Batı ölçülerinin kullanılmak istenmesi sonunda Anadolu Türk toplumu köylülükle nitelendirilirken artık endüstrileşmemiş olmakla suçlanıyordu. Bir toplum, Batı ölçülerine göre endüstrileşmemişse ancak <<az-gelişmiş>> bir toplum olabilirdi” (Sezer, s. 83). Batıcılaşma ile birlikte Türkiye’de köyün yapısının da değişmesi gerektiği kaçınılmaz olmuştur. Osmanlı’da Batı’nın Doğu soygununun önünde bir engel olan tarım sistemi ve üretim düzeni Batıcılaşma ve endüstrinin gelişmişlik ölçütü olarak kabul edilmesi ile birlikte geri kalmışlığın nedeni oluvermişti. “Köy, yine Türkiye’nin gelişmesi konusunda gündemdedir. Fakat artık köy, kendi başına bir güç değil kendi dışında bir modele uymak zorunda bir toplum kesitidir. Bu kez köy, özünde iyi ve Türkiye’nin kurtuluşunun anahtarı değildir. Aksine özünde kötü ve Türkiye’nin geri kalmışlığının nedenidir” (Sezer, s. 83)

Batı gelişme çizgisi (kölelik, feodalizm, kapitalizm) Auguste Comte’un Üç Hal Kanunu’na benzer bir gelişme yasası olarak Batı dışı toplumların geçirmesi gereken aşamalar olarak sunuluyor. Bunun yanında toplumların gelişmesinde sınıf çatışmasının önemine değiniliyor ve sınıf çatışması kuramı ile açıklamalarda bulunuluyor. Böylece Batı, kendi gelişme çizgisini açıklamakta ancak bunu tüm toplumlara uygulanabilir bir yasaymış gibi ortaya atmaktadır. “Kuramın sözünü ettiğimiz özellikleri ayrıca Batı için bazı kolaylıklar da sağlamaktadır. Önce Batı tarihini kendi sınırları içinde açıklayabilmektedir. Böylece Batı ile sınırlı da kalsa toplum gelişmeleri toplum dışında herhangi bir başvuru kavramına gerek kalmadan açıklanabilmektedir” (Sezer, s. 109). Toplumsal gelişmenin bu şekilde her toplum için tek tek açıklanabilir olması (sınıf çatışmaları yoluyla) tarihteki Doğu-Batı çatışmasının görmezden gelinmesine yol açar. Böylece tüm yeniliklerin ileriye dönük olduğu sonucuna ulaşılır. «İngiliz sömürgeciliği Hindistan tarihinde yeni bir dönemi başlatmıştır. Yenilik adına Hindistan’daki İngiliz sömürgeciliği çoğu ilerici tarafından alkışlanabilmektedir» (Sezer, s. 111). Tarih ilerlemektedir mi? Tekrar düşünün. “İlerleme, gelişme, vb. günümüz efsaneleridir. Toplumların mutlaka ileri yönde geliştikleri kanıtlanmış değildir. Çeşitli ulusların tarihlerinde inişler, çıkışlar bulunmaktadır. Hatta tarih sahnesinden silinmiş uygarlıklar vardır.” (Sezer, s. 117)

Kültür - Medeniyet Ayırımı

Batı’dan ithal edilen sosyoloji ile Batı dışı toplumları analiz etmenin yanlışlığı ortadadır. Batı’nın ilmini alalım anlayışının zamanla sosyal bilimlerini de almakla sonuçlanmayısıyla kendi toplumlarımızı analiz edecek araçlardan dahi yoksun kaldık. Bu anlamda Batı’ya olan bağımlılıklardan kurtulmak gerekir. “Sosyolojinin günümüze kadar ürettiği bilgilerin kaynağı Batı tarihi olmuştur. Oysa Türk toplum tarihini ele aldığımız zaman ilk gözlemleyebileceğimiz, Türk toplum tarihi ile Batı kalıplarının uyumsuzluğudur. Genel olarak Doğu tarihinde en azından Batı tarihinde görülen Eski Çağ - Kölelik, Orta Çağ - feodalizm ve Yeni Çağ - kapitalizm kesişmesine tanık olunmamaktadır” (Sezer, s. 120)

Sezer, kimlik ve yurt değiştirme ilişkisine ilişkin de Türk tarihinden örnek vermektedir. Bu konuda ele aldığı iki önemli olay Anadolu’nun Türkleşmesi ve Osmanlı’nın Batıcılaşmasıdır. “Anadolu’nun Türkleşmesi olayında bir uygarlık çevresinden bir başka uygarlık çevresine gireceğiz. Kimliğimizi değiştirmeksizin yurdumuzu değiştireceğiz. Osmanlı’nın Batıcılaşma olayında ise bu kez yurdumuzu değiştirmeden kimliğimizi değiştirmek girişimi bulunmaktadır.” (Sezer, s. 120) Bu anlamda Batıcılaşmanın Cumhuriyet ile birlikte başlamadığını Osmanlı’nın son dönemlerinde bu eğilimin İmparatorluğunun varlığını korumak gerekçesiyle ortaya konulduğunu ve çoğu fikir adamı tarafından da benimsendiği bilinmelidir. Dolayısıyla Batı gelişme çizgisinin takip edilmesi gerekti-

Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi

ği, endüstrileşmenin olmazsa olmazlığı ve İslam'ın terakkiye engel olmadığı görüşünün benimsenmesi Cumhuriyet öncesi döneme aittir. Böylelikle Batı bir uygarlık abidesi şeklinde algılanarak Batı dışı toplumlar kendilerini sömürgeleştirdi. Günümüz Türkiye'sinde Batı'nın tekno-endüstriyel araçları ithal edilirken, AVM-rezidans-gökdelene inşaatları ile beton kentler inşa edilirken Anadolu'nun sosyo-ekonomik yapısına yabancı ucube bir düzenin ortaya çıkmasında Batıcılaşmanın ve kendi tarihini yok saymanın payı büyüktür.

Batıcılaşmada bir problem olmadığı görüşü kültür ve uygarlık arasında yapılan ayırım ile temellendirilmektedir. Ziya Gökalp'ta görülen bu ayırma göre uygarlık uluslararasıdır, kültür ise millidir. Böylelikle kültürün başkaları tarafından alınıp taklit edilmesi söz konusu değilken uygarlığın evrensel / insanlığın ortak malı olması nedeniyle taklit edilmesi mümkün olması gibi bir sonuca ulaşılmaktadır. «Batı'nın ilmini alalım, ahlakını almayalım» düşüncesi de yapılan bu ayırma dayandırılmaktadır. “[...] Gökalp'a göre uygarlık teknik bilgi ve ilerlemelerin toplamıdır ve uluslararası bir nitelik taşımaktadır. Uluslararası niteliği nedeniyle ulusların kimliklerini zedelemeyen çeşitli yollarla bir toplumdaki öbür topluma geçebilmektedir. [...] uygarlıkların uluslararası niteliği de bizim Batıcılaşmamızda karşılaşacağımız güçlükleri kendiliğinden ortadan kaldırmaktadır. [...] Gerçekte kültür ve uygarlık kuramı, Batılı yazarlarca Batı'nın çıkarlarını desteklemek amacıyla geliştirilmiştir. Doğulu halklar Batı uygarlığını izlemekle yükümlüdür ama asla Batılı olmayacaklardır. Bu kuramla Batı uygarlığı bir yanda bütün dünyayı kapsayıp yönlendirebileceği gibi öte yanda bütün geçmiş uygarlıklara da sahip çıkabilecektir” (Sezer, s. 123)

Kültür ve uygarlık arasında yapılan bu ayırım Osmanlı İmparatorluğunda devlet ve halkın uyuşmazlığı ya da yöneticilerle üreticilerin kaynaşmaz yapısı gerekçe gösterilerek savunulmaktadır. “Yöneticilerle üreticilerin kaynaşmazlığı Osmanlı Devlet anlayışının temel ilkelerinden birisi olmuştur. Bu özellik [...] Devlet ve halkın iki ayrı kaynaklı ve uyuşmaz olduğu yoluyla açıklanmak istenmektedir. Bütün bu girişimler Osmanlılığı kendi özellikleri ile açıklama yerine ileri sürülmüş bir kuramı doğrulama çabasındaki yargılardır. Osmanlılığı bile inkâr ederek özel bir kimlik edinme çabalarımız, gerçekte tarihimiz içinde kendi benliğimizi kazanmak için değil aksine kendi dışımızda bir uygarlığa, Batı'ya katılmak içindir. Türklüğün kendisine yabancı Osmanlılıkla nasıl uyuşabildi ise kendisine yabancı Batı ile uyuşmasında da bir sakınca olmadığını kanıtlamak içindir.” (Sezer, s. 124)

Hız Peygamber'in (sav) Yesrib'e Medine demesinden yola çıkan Lütfi Bergen'e göre medeniyet, dinin iktisadi ve sosyal pratiğidir. Bunu ise Kur'an'da 'medineti' kavramının geçtiği ayetlerde tevhid inancının değil ahkâmın emredildiğine dayandırır. Böylelikle medeniyet ile din arasında bağlantı kuran Bergen, medeniyetin ahkâmı yaşayan toplumla ve halkın Müslümanca yaşamına/dindarlığına ait kurumlar ile ilgili olduğunu belirterek ferdi dininin İslâm ve toplumun dindarlığının da medeniyet olduğunu ifade eder. (Bergen, Medeniyet, s. 23)

Bugün Türkiye'nin Batıcılaşma macerasında geldiği nokta hiç de söylendiği gibi sakıncasız değildir. Batı'nın ilmini alma konusunda gösterdiğimiz gayretler İslam ahlakını kaybetme ile sonuçlanmıştır. Oysa ki Osmanlı İmparatorluğu'nu kendi özellikleri ile anlama ve günümüze yorumlama yolunda bir çaba olsaydı belki de şimdi kapitalizm bu topraklarda bu kadar kolay yayılıyor olmayacaktı. Çünkü Osmanlı Devleti, Batı'nın Batı dışı toplumları sömürmesinin önündeki en büyük set olmuştur. “Osmanlı İmparatorluğu, Hristiyan Batı önünde kendine özgü nitelikleri olan ve köklü bir geleneği sürdürse bile bu gelenek içinde önemli bir aşama oluşturan yeni bir Doğu siyasetidir” (Sezer, s. 138) Ancak Osmanlı Devleti çözüldükten sonradır ki Batı'nın Doğu halklarını sömür-

mesi ve bu yolla elde ettiği zenginliği endüstrileşmede kullanması mümkün olmuştur. Osmanlı'nın İstanbul'u fethetmesiyle köşeye sıkışan bir kedi misali son hamlesini yapan Batı, Osmanlı'nın etrafını dolaşarak Doğu'nun zenginliklerine ulaşmış ve Osmanlı toprak düzenini ahlak dışı bir yolla alt edecek bir sistemi sonunda tüm dünyaya kabul ettirebilmiştir. Öyle ki Osmanlı methiyesi yapan bazı aydınlar dahi Anadolu'nun yüzlerce yıllık toprak sistemine dayalı üretim yapısını geri kabul ederek "sanayileşme, sanayileşme" diye Batı'nın sömürgeciliğe dayalı düzeni ile terakkinin mümkün olduğunu söyleyeceklerdir. "Osmanlı'nın tarih içinde yüklenmiş olduğu görev, Doğu uygarlıklarının savunuculuğu ve koruyuculuğudur. [...] Osmanlı'nın bu başarısı önünde Batı yeni çözüm yolları aramış ve yeni ticaret yolları ile Osmanlı ile karşılaşmadan, Osmanlı'yı dolanarak Doğu'ya ulaşmayı başarmıştır." (Sezer, s. 147)

Doğu - Batı Çatışması ve Küreselleşme

Doğu ile Batı toplumları arasında bir çatışmadan söz eden Sezer, Doğu toplumlarının ATÜT etiketi ile Batı toplumlarının ise son dönem kapitalizmi ile tanımlanmalarının kapitalizm öncesindeki Doğu-Batı çatışmasını görmezden gelmek olarak yorumlar. "Doğu-Batı çatışmasını kapitalizm ile başlatmak, Batı çığırkanları ile aynı şeyi söylemek demektir. Eğer Doğu-Batı çatışması kapitalizm ile başladı ise bu çatışmanın ortadan kalkması olanağı, bizim de kapitalist olmamızla ortaya çıkacaktı. Demek ki suç bizim: << Az-gelişmişiz>>, << Endüstri devrimini yapamamışız>>. Oysa biz de insanın insanı sömürdüğü bir düzen kurmuş olsaydık bugün az-gelişmişlik gibi bir suçumuz olmayacaktı" (Sezer, s. 159-160) Doğu-Batı çatışması, Doğu ile Batı düşüncesindeki temel farklılıklara dayanarak açıklanabilir. Batı düşüncesinde hâkim olan evrenselcilik ve tümelcilik bu toplumun kendisini doğadan ayırarak doğaya hâkim olacak teknolojiler üretmesi ile sonuçlanır. Ancak Doğu düşüncesindeki mantığın tekilci kullanımı doğayı ayrı olarak algılamaz, doğa içinde uyumlu yaşamayı sağlayacak pratikler üretir. (Köktürk, s. 36)

"Feodalizm, Batı'nın dış baskılar önünde kendisini korumak için aldığı bir biçimdir .. Batı, yabancı baskısı karşısında kendi kişiliğini bir bütün olarak koruyamayınca küçük birimlere bölünmüş, en azından dış saldırıdan ileride Batı uygarlığını sürdürebilmek için kendi kişiliğinin bir kaç çekirdeğini kurtarabilmeyi amaçlamıştır. [...] Feodalizmin temeli, belirli yerleşim yerlerinde kalıcı ve aşılmaz duvarlarla, kalelerle korunan ufak üretim birimidir. [...] Siyasi iktidar da bu benliği koruma işini fiziki olarak gerçekleştiren asker-soylunun elinde bulunuyordu. [...] Soylu, dış saldırılar karşısında Batı'nın varlığını nasıl koruyorsa papazlar da aynı biçimde Batı değerlerini savunmuş ve korumuşlardır. [...] Özetle belirtmemiz gerekirse feodalizm, kabaca Batı'nın bir savunma biçimidir» (Sezer, s. 169-171) Ancak 1453'de İstanbul'un fethedilmesiyle birlikte feodalizmin yıkılmaz sanılan surlarının yıkılabilir olduğu anlaşıldı. Böylece Batı için feodalizmin bir anlamı kalmadı ve Batı, varlığını devam ettirebilmek için yeni bir şeyler yapması gerektiğini farkettiler. Feodalizmin gerilemesiyle birlikte matbaa ve pusulanın kullanımı artmıştır. Feodal bir yapıda papazın kilisede verdiği vaaz küçük üretim biçiminde etkili olurken feodalizmin yıkılıp küçük üretim birimlerinin genişlemesiyle ideolojik birliği sağlama görevi matbaa aracılığı ile yapılmaya başlanmıştır. Pusulanın Batı'da yaygın olarak kullanımı da feodalizmin gerileyişi ile aynı dönemlere rastlar. "Batılı, surlarla korunmuş belli yerlerin dışına çıkıp kendi dışında topraklar üzerinde yeni bir düzen kurabilmesi için önce yönünü kaybetmemesi ve çevresini iyice tanıması gerekiyordu. [...] Yakın Doğu ticaret yolları Osmanlı'nın eline geçince ve Batı dışı açılma zorunluluğu karşısında yeni yollar aramak tasasına düşünce pusula, dünya tarihinde yepyeni bir anlam kazanmıştır." (Sezer, s. 172-173)

İstanbul'un Osmanlı'nın eline geçmesi Doğu-Batı çatışması tarihi açısından düşünüldüğünde kuşkusuz ki önemli bir üstünlüktür. Tarih boyunca üstünlüğü ele

Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi

geçiren taraf karşı tarafa üstünlüğü sürekli kılacak imkânlarla sahip olduğundan bu üstünlüğünü kabul ettirmiş, karşı taraf da üstünlüğü alt edecek imkânlarla henüz sahip olamadığından buna razı olmuş ve uzun yıllar bekleyerek zamanı geldiğinde cevap verme fırsatı kollamıştır. Ancak 1453 yılında İstanbul'un fethiyle Doğu'nun Batı'ya karşı sağladığı üstünlüğe Batı çok kısa süre sonra 1492'de cevap üretebilmiştir. "Kendi yükseliş döneminin başlangıcı olarak kabul edilen 1453 yılından sonra görülen buncasına gelişmeden sonra Osmanlı tarihinde gerilemiş dönemi ancak 1683'te başlatılmaktadır. Oysa Batı'nın yayılışı çok kısa bir süre içinde gerçekleşmiştir. 1492 yılında Amerika kıtasına ulaşılmış, 1497'de Vasco de Gama Hindistan'ın Kalküta limanına varmış ve 1505'de Almeida, Portekiz Valisi olarak Hindistan'a atanmıştır" (Baykan Sezer, Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi, s. 66). Bu nasıl oldu? Bu sorunun cevabı Osmanlı'nın bu üstünlüğü sürekli kılacak imkânlarla sahip olmamasıdır. "Doğu-Batı ticareti sürdüğü sürece Batı, bu ticaret üzerinde Doğu'nun egemenliğini kabul edebilirdi .. Fakat bunun için Osmanlı'nın bu ticaretin sürekliliğini, güvenliğini sağlaması zorunluydu. XVI. yüzyılda Osmanlı denizcileri Doğu tüccarlarına yol açmak için Batı gemilerini kovalamış olsalardı başarıları sürekli olurdu. Ama yerine yeni bir çözüm getirilmeden Akdeniz ticaretini öldürecek biçimde Batılı gemileri kovalayınca başarılarının da bir sabun köpüğü gibi kaybolup gitmesi kaçınılmazdı." (Sezer, s. 175)

Doğu-batı çatışmasına küreselleşme ile ilişkilendirerek bakmak da mümkündür. "Küreselleşme Batı toplumlarının Antik Roma'dan beri Doğu'ya saldırısının bir biçimidir. Batı, İskender'den sonra da kolonyalizm, Haçlılık, sömürgecilik, emperyalizm gibi adlarla Doğu'nun işgaline çıkmış ve halen de çıkmaktadır. Batı, yerlilere tarih boyunca saldırı içindedir. En son Arap Baharı ile zuhur eden ayaklanmaların Batı'nın Kuzey Afrika'nın petrol-doğal gaz-altın gibi servetlerinin talanına yaradığı ortadadır" (Bergen, Kent-İslam ve Kapitalizm, s. 21)

Marks-Engels'in teorisine göre feodalizmdeki iki ana sınıf olan derebeyler ile serfler arasındaki çatışma Batı'nın toplumsal gelişmesine yön vermesi gerekirdi. Ancak derebeyi ile serf arasında olması gereken çatışmanın aralarında sömürü ilişkisi olmayan derebeyi ile burjuva arasındaki çatışmanın Batı'nın geleceğine yön verdiği bilinmektedir. Bunun yanında derebeyler sömüren sınıf olduğundan ellerinde zenginlik birikimi olması gerekirken aksine burjuvaların zenginliğe sahip olduğu görülmektedir. (Sezer, s. 176) Benzer açıklamalara Lütfi Bergen de değinmektedir. "Burada sorun şu: Batı toplumlarının burjuvaları niçin feodal beyler, kilise babaları, krallar ile çatışmadı? Sınıf çatışması niçin kendi toplumunda katliam yapma gereği duymadığı halde Batı dışı toplumların sınıflarını egemen ve ezilen demeden köleleştirdi ya da soykırıma uğrattı? Teoriye göre feodalizmi yıkanın köylüler olması gerekirken Marx-Engels "Burjuvazi tarihte son derece devrimci bir rol oynadı. Burjuvazi, üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, romantik ilişkilere son verdi. İnsanı "doğal efendiler"ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı ve insan ile insan arasında, çıplak öz-çıkardan, katı "nakit ödeme"den başka hiç bir bağ bırakmadı" diyerek kendi tarih felsefesini zımnen inkâr etti." (Bergen, 'Marx-Engels'in Manifestosunun Yanılsaması') Marx-Engels, tüm toplumların tarihinin sınıf savaşmaları tarihi olduğunu belirttiikten sonra Batı'nın Batı dışı toplumlarla olan sömürgeciliğe-talana-soyguna dayanan tarihini görmezden gelerek Batı yanlısı bir tarih tespiti yapmış olmaktadır. "Marx-Engels aslında endüstrinin Batı'daki etkinliğini açıklamak ve Batı'nın sömürgeci yüzünü saklamak istemiştir. Burjuvazinin Batı talancılığının öncü gücü olarak dünyaya saldırısını Batı'nın kendi tarihi bakımından "ilerici" sayan bu düşünce adeta uygarlaşmayı "sınıf çelişkilerine uğramak" şeklinde izah etmiştir. Uygarlaşmamış toplumlarda "sınıf çatışması" yoktur; o halde onların üretim tarzlarını ve üretim güçlerini yok ederek sınıflara uğratmak gereklidir: "Burjuvazi, bütün üretim araçlarındaki hızlı iyileşme ile son derece kolay-

laşmış haberleşme araçları ile bütün ulusları, hatta en barbar olanları bile, uygarlığın içine çekiyor. Ucuz meta fiyatları, bütün Çin setlerini yerle bir ettiği, barbarların inatçı yabancı düşmanlığını teslim olmaya zorladığı ağır toplar oluyor. Bütün ulusları, yok etme tehdidiyle, burjuva üretim biçimini benimsemeye zorluyor; onları uygarlık dediği şeyi benimsemeye, yani bizzat burjuva olmaya zorluyor. Tek sözcükle, kendi hayalindeki benzer bir dünya yaratıyor. Burjuvazi, kır kentlerin egemenliğine soktu. Çok büyük kentler yarattı, kentsel nüfusu, kıra kıyasla, büyük ölçüde artırdı ve böylece, nüfusun oldukça büyük bir kısmını kırsal yaşamın bölünüşünden kurtardı. Kır nasıl kentlere bağımlı kaldıysa, barbar ve yarı-barbar ülkeleri de uygar olanlara, köylü ulusları burjuva uluslara, Doğuyu Batıya bağımlı kıldı". Marx-Engels'in uygar&barbar, kent&kır dikotomileri üretmesinde dahi Batı merkezci bir okuma yapılmaktadır. "Doğu, önemli ağırlığı olmayan bir uygarlık olarak değerlendirilmekte ve Batı'yı izlemekle yükümlü kılınmaktadır". (Bergen, 'Marx-Engels'in Manifestosunun Yanılsaması')

"Osmanlı'nın ilerleyişi karşısında Okyanus ile Türkler arasında sıkışmış Avrupa'nın "varolmak" kaygısıyla mantalitetlerini değiştirmesi ilginç bir kırılmadır. [...] Avrupa'daki paradigma değişikliği için ileri sürülebilir mantıklı tez, Kilise'nin içinde oluşmuş farklı bir entelektüel vizyonun -Pirenne tarafından ifade edildiği üzere- İslam "tehlikesi" karşısında savunma refleksiyle davrandıkları doğrultusundadır. Doğal olarak, Avrupa içine ilerleyen bir İslam karşısında tamamen yok olmaktansa, başkalaşarak ama "Avrupa"lı olarak varolarak devam seçeneği düşünülmüştü ve feodal toplumsal yapı yıkılsa bile (yanında eski Hristiyan teoloji ile beraber), Roma'nın başka bir yüzü ve vizyonu anlamında süreklilik kovalanmıştı .. Batı'daki paradigma değişikliği, Kilise'nin artık mevcut sosyo-ekonomik düzenin sürdürülemez hale gelişiyle oluşmuştu. Müslümanlar bilgi ve kârın hâkimi olmuşlar ve Kilisenin toplumu "kapatmak" için ısrar ettiği teoloji işe yaramaz hale gelmişti. Pirenne tezine göre Avrupa feodalizminin kökeni İslam'dı. Biz bu tezin sürdürüldüğü takdirde "Avrupa kapitalizminin kökeni de İslam'dır" hakikatine varacağını düşünüyoruz. İslam (Türkler) İstanbul'u fethedince (1453) Avrupa bu teze uygun bir paradigma değişikliğine (yeniden) gitti ve bu kez Feodalizmden farklı bir ekonomi- politik geliştirdi. Dolayısıyla 1492 *Reconquista* hareketi İstanbul'un fethine verilen bir cevaptı. Avrupa Feodal toplum düzeninden emperyalist (kolonyalist) ve endüstriyel topluma Türklerin Avrupa'ya girişinin neticesinde geçmek zorunda kaldı. İşin ilginç Avrupa kâşiflerinin elindeki haritaların ve kılavuzların Müslüman dünyaya ait olmasıydı." (Bergen, 'Kölecî Toplumunu Da Feodalizmi De İslam Yıkıştır Kapitalizmi De İslam Yıkacaktır')

Samir Amin'e göre emperyalizm, kapitalizmin ne bir aşaması ne de en yüksek aşamasıdır, emperyalizm kapitalizmin genişlemesinin doğasında vardır. Kapitalist-emperyalist genişlemeyi iki aşamada anlatan Amin, ilk aşamanın Amerika kıtasının işgali ve ikinci aşamanın da sanayi devrimi olduğunu belirtiyor. İlk aşamada yerli uygarlıklar yok edilmiş, ikinci aşamada sömürgecilik ile dünya egemenliği ele geçirilmiş, özellikle Asya ve Afrika'ya boyun eğdirilmiştir. (*monthlyreview.org*) Bugün Batı sanayisizleşmeye başladı. Çünkü bu alanı Batı dışı toplumlara bırakıyor. Kendisi uzay teknolojisi, gen transferleri ile ilgileniyor. Bu durumda Batı dışı toplumların yerli sanayide ilerlemeleri gelişmişlik sayılır mı? Yerli otomobil üretmek ile kapitalist genişlemeye "dur" demiş mi olmaktadır? Yoksa Batı'nın dünyayı sömürmede sistemleştirdiği sanayi-teknoloji çarkına su mu taşımış olmaktadır? Hem refah-konfor içinde olalım hem de Batı'ya karşı koyalım - Yok böyle bir dünya. Kalkınma-gelişme-ilerleme diye peşine takınılan Batı'nın sömürüsüne ses çıkarmamak ahlaksızlıktır. Bugünün kalkınmışlık söylemi kula kulluğu önleyemiyor aksine kendi refahı için bu sömürüye göz yumuyor, gelişmişlik sahte bir söylemdir. Kalkınma, bugünün sömürüsünü gözlerden uzak tutmak için geliştirilmiş, ambalajlanmış bir ideolojidir.

Sömürgeleştiren Kalkınma İdeolojisi

Doğu, ziraattir; Batı sanayidir.
Doğu topraktır; Batı betondur, asfalttır.
Doğu, şehirleşmedir; Batı, kentleşmedir.
Doğu medeniyettir; Batı, uygarlıktır.
Doğu berekettir; Batı, kıtlıktır.

Kaynakça

- Bergen, Lütfi, 'Serbest Emek', <http://lutfibergen.blogspot.com.tr/2014/11/serbest-emek.html>
- Bergen, Lütfi, Kent-İslam ve Kapitalizm, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Bergen, Lütfi, İslâmçılık Söylem ve Eylem - bir şiddet eleştirisi -, Ankara: MG V Yayınları, 2014.
- Bergen, Lütfi, Medeniyet - Müslüman Toplumsallığın İnşası -, Ankara: MG V Yayınları, 2014.
- Bergen, Lütfi, 'Marx-Engels'in Manifestosunun Yanılsaması', <http://lutfibergen.blogspot.com.tr/2015/03/marx-engelsin-manifestosunun-yanilsamasi.html>
- Bergen, Lütfi, 'Köleci Toplumunu Da Feodalizmi De İslam Yıkımıştır Kapitalizmi De İslam Yıkacaktır', <http://lutfibergen.blogspot.com.tr/2013/10/koleci-toplumunu-da-feodalizmi-de-islam.html>
- Bergen, Lütfi, 'Modernlik Nasıl Başladı: Sömürgecilik' <http://lutfibergen.blogspot.com.tr/2015/02/modernlik-nasil-basladi-somurjecilik.html?q=do%C4%9Fu-bat%C4%B1>
- Bergen, Lütfi, 'Sözcükler 9 Savaş Kapitalizmi', <http://lutfibergen.blogspot.com.tr/2015/05/sozcukler-9-savas-kapitalizmi.html>
- Sezer, Baykan, Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988.
- Divitçioğlu, Sencer, Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu, Ar Yayın - Dağıtım, 1981.
- <http://www.dunyabizim.com/?aType=haberYazdir&ArticleID=20417&tip=haber>
- <http://monthlyreview.org/2001/06/01/imperialism-and-globalization/>
- <http://www.risaleinurenstitusu.org/index.asp?Section=Kulliyat&Book=Mektubat&Page=353>
- Köktürk, Gökhan V., Baykan Sezer'de Doğu-Batı Sorunu, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013.
- Topçu Nurettin, Kültür ve Medeniyet, Dergah Yayınları, 6. Baskı, 2012.

İnanmışlığımızın Filistin'i [Şiir]

İmgesu Ünal

Ali Devabşe'ye ve nicelerine...

Tanımsız bir kötülük bu sevgilim
Çocukların oyun bahçelerine tam tekmil silahlarla giriyor
Bir defa vurduğuna dönüp bin kurşun daha sıkıyor
Omuzlarımda süttten kesilmemiş ölümlerin yarası
Uzaklarda hep Rachel'in yüzü
Kalbi buldozer altında
Kemikleri kırgın
Salıncakları delik deşik canımın

-Duvarlarında intikam yazılı bir mezarlıktı bizi yutan
Filistin,
Benim güzel insanlığım...

Söylesene kaç yüzyıldır
Taşlaşmış bir öfkeyi avuçlarına sığdırıyor çocuklar
Artık kimse dokuztaş oynamıyor mu?
En masumumuz en önce ölenimizdir, istisnası yok!
İnsan kanı vişne şerbeti değildir bayım, yanıldınız!
Ya öfkemizi bir gün karşılayabilecek mi yanılmışlığınız?

Bu tanımsız bir kötülük sevgilim
Bu Allahsız bir azap
Korkma, kırıldığı yerden bir daha kırılıns kemiklerimiz
Biliyorsun insan olmakla yetinmeyeceğiz
Biliyorsun insan ölmekle övüneceğiz

Varacağız bir gün çok hırpalanmış toprağımıza
Yorgun atların yüzünü okşamaya
Kederinden başlayacağız
Ve güzellikle yıkayacağız kanla yıkanan bayrakların vahşetini –evet güzellikle
Temiz çarşafalara yeniden inanacağız
Kaygısız uykulara yeniden inanacağız
Tabutsuz, sıradan hüznülere
Yeryüzünün erdemine
Yeniden

İnanacağız
Hiç yoksa, inanmışlığımıza

Siyahların Filistinlilerle Dayanışma Bildirisi (2015)

Geçtiğimiz yıl, kamuoyunun da vakıf olduğu gibi, Siyah-Filistinli dayanışmasının büyüdüğü bir yıl oldu. Bize karşı yöneltilen -ve örnekleri siyahların yaşamına yönelik sayısız saldırıdan tutun da İsrail'in vahşi Gazze saldırısı¹ ve Batı Şeria'nın süregelen işgaline kadar çoğaltılabilecek olan- terör direncimizi artırdı ve hareketlerimiz arasında bir ittifak oluştu. Twitter'daki Filistinliler² St. Louis'li Filistinlilerin de sahada destek sundukları Ferguson eylemlerinde protestoculara ilk uluslararası destek sağlayanlardan oldular.³ Geçen Kasım'da Filistinli öğrencilerden oluşan bir heyet St. Louis⁴, Atlanta, Detroit ve daha birçok yerde Siyah örgütleri ziyaret etti, Rüya Savunucuları'nın (Dream Defenders; Trayvon Martin'in 2012'de vurulması üzerine başlatılmış üniversitelerarası hareket -ç.n.) Ferguson merkezli Siyahların Hayatları Önemlidir (Black Lives Matter) hareketinin ve irksal adalet için mücadele eden diğer bazı grupların temsilcilerini Filistin'e götürmesinden yalnızca birkaç ay önce.⁵ Yıl boyunca Filistinliler Ferguson⁶, New York⁷ ve Baltimore'daki⁸ protestolar süresince bize dayanışma mektupları gönderdiler. Aşağıdaki bildiriye hareketlerimiz arasındaki diyalogun sürmesi adına yayınlıyoruz:

Geçen yaz yaşanan Gazze katliamının yıldönümünde, İsrail işgalinin 48'inci, Filistin'de sürmekte olan Nekbe'nin⁹ 67'inci yılında ve günümüz ABD'sinde siyahlara yönelik olarak süregelen zulmün dördüncü yüzyılında aşağıda imzası bulunan Siyah eylemciler, sanatçılar, akademisyenler, yazarlar ve siyasi mahkûmlar olarak biz Filistin mücadelesi ile dayanışmamızı tekrar vurgulayan ve Filistin toprağının ve halkının kurtuluşuna kendimizi adadığımızı belirten bu mektubu paylaşmak istiyoruz.

Geçen yaz yaşanan şiddeti ne unutulabilir ne affedebiliriz. İsrail'in Gazze'ye karadan, denizden ve havadan kuşatma¹⁰ ve altı yılda üç askerî saldırı biçiminde gerçekleştirdiği

¹ *50 Days of Death & Destruction: Israel's "Operation Protective Edge"*, imeu.org.

² Alexis Goldstein, *Palestinians and Ferguson Protesters Link Arms via Social Media*, www.yesmagazine.org.

³ Steve Tamari, *Ferguson to Palestine*, www.merip.org.

⁴ Kristian Davis Bailey, *Building Unity, Wrecking Walls: Palestinians Come to Ferguson*, www.ebony.com.

⁵ *Dream Defenders, Black Lives Matter & Ferguson Reps Take Historic Trip to Paletine*, www.ebony.com.

⁶ Rana Baker, *Palestinians express "solidarity with the people of Ferguson" in Mike Brown statement*, electronicintifada.net.

⁷ Jameson Parker, *Palestinians Show Solidarity with Americans over Eric Garner Injustice*, www.addictinginfo.org.

⁸ International Solidarity Movement, *Solidarity from Palestine to Baltimore*, palsolidarity.org.

⁹ Gregg Carlstrom, *Palestinians testify to 'ongoing Nakba'*, www.aljazeera.com.

¹⁰ Sunjeev Bery, *Gaza Blockade: Still Operational, Still Violating Human Rights*, blog.amnestyusa.org.

Siyahların Filistinlilerle Dayanışma Bildirisi

vahşete olan öfkemiz baki. İsrail'in evleri¹¹, okulları¹², BM sığınaklarını¹³, camileri¹⁴, ambulansları¹⁵ ve hastaneleri¹⁶ hedef almasından duyduğumuz tiksinti de öyle. Savunmacı diye nitelediği bir operasyonda öldürdüğü çocuklardan ötürü¹⁷ hâlâ iğreniyoruz İsrail'den. İsrail'in kendini kurban diye sunmasını reddediyoruz. Gazze'de insanların canlarına ve mallarına kasteden yıkıma dürüst gözlerle bakan herkes İsrail'in bir katliam gerçekleştirdiğini görebilir. Katliamın etkileri Gazze'de hâlâ evsiz olarak yaşayan 100.000 insanla¹⁸ Gazze'deki yıkıcılığına devam ediyor, yıllarca da devam edecek.

İsrail'in Filistinlilere karşı adaletsizliği ve zalimliği sadece Gazze'yle sınırlı değil, onun sorunu herhangi bir Filistin partisi ile de değil. Filistinlilere yönelik zulüm İsrail'in 1948 sınırları içindeki bütün işgal edilmiş topraklara¹⁹, hatta komşu ülkelerin içine kadar yayılmış hâlde. İsrail işgal güçleri çocuklar dâhil protestocuları öldürmeye²⁰, siviller üzerine gece baskınları düzenlemeye²¹, yüzlerce insanı yargılamadan hapis hanelerde tutmaya²² ve yasadışı -sadece Yahudilere özel- yerleşim bölgelerini²³ genişleterek insanların evlerini yıkmaya²⁴ devam ediyor. Benjamin Netanyahu gibi İsraili politikacılar²⁵ Yahudi olmayanlara karşı ayrımcılık uygulayan elliden fazla yasanın bulunduğu²⁶ İsrail'in uluslararası güçlerce tanınmış sınırları içinde insanları Filistinli vatandaşlara karşı kışkırtıyorlar.

Desteğimiz, işgal ve kuşatma altında yaşayanların, İsrail vatandaşı Filistinlilerin ve Filistin, Suriye, Lübnan ve Ürdün'de mülteci ve sürgün olarak yaşayan 7 milyon Filistinlinin²⁷ tümüne. Mültecilerin bugünkü İsrail'deki memleketlerine dönme hakkı Filistinliler için adaletin en önemli vechesi.

Filistinlilerin kurtuluşu etnik temizlik²⁸, toprak hırsızlığı ve Filistinlilerin insanlığı ve egemenliğinin inkârı üzerine kurulu ve bu yolla ayakta duran apartheid uygulamaları ve İsrail'in yerleşimci sömürgeciliği için doğal bir tehdit. İsrail'deki *apartheid* (ırk ayrımcılığına dayalı) yapısının ABD'dekinden (ve Güney Afrika'dakinden) ayrı olduğunu bilsek de Filistinlilerle Siyahların durumları arasındaki benzerlikleri de görüyoruz.

¹¹ Peter Beaumont, *Israeli rights group questions legality of targeting Gaza homes in war*, www.theguardian.com.

¹² Anne Paq, *Israel: In Depth Look at Gaza School Attacks*, www.hrw.org.

¹³ Carole Landry & Jonah Mandel, *UN report: Israel responsible for Gaza shelter attacks*, news.yahoo.com.

¹⁴ *One-third of Gaza's mosques destroyed by Israeli strikes*, www.middleeastmonitor.com.

¹⁵ Gili Cohen, *NGO Accuses IDF of Gross Abuses During Gaza War*, www.haaretz.com.

¹⁶ *Mounting evidence of deliberate attacks on Gaza health workers by Israeli army*, www.amnesty.org.

¹⁷ Andrew Marszal, *The children killed in Gaza during 50 days of conflict*, www.telegraph.co.uk.

¹⁸ Asma' Jawabreh & Mohammad Atallah, *100,000 in Gaza still homeless after war with Israel*, www.usatoday.com.

¹⁹ Patrick Strickland, *'We are not citizens with equal rights'*, www.aljazeera.com.

²⁰ Denise Hassanzade Ajiri, *Palestinian teenager killed while protesting toddler's death in West Bank*, www.csmonitor.com.

²¹ Paul Goldman, *On Video: Israeli Soldiers Raid Homes, Question Kids as Young as 9*, www.nbcnews.com.

²² *Administrative detention*, The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, www.btselem.org.

²³ *Settlements*, The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, www.btselem.org.

²⁴ Renee Lewis, *UN slams Israel's demolition of Palestinian homes*, america.aljazeera.com

²⁵ Ishaan Tharoor, *On Israeli election day, Netanyahu warns of Arabs voting 'in droves'*, www.washingtonpost.com.

²⁶ *Discriminatory Laws in Israel*, Adalah: The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel, www.adalah.org.

²⁷ *Palestinian refugees and the right of return*, American Friends Service Committee, afsc.org.

²⁸ Mohammed Haddad, *Ethnic cleansing of Paletsine*, www.aljazeera.com.

İsrail'in gözaltı ve tutuklama uygulamalarını Filistinlilere karşı yaygın olarak kullanması²⁹ ABD'de devrimcilerimizin siyasî olarak hapsedilmesi dâhil³⁰ siyahların kitlesel olarak tutuklanmalarını³¹ akla getiriyor. Askerler, polis ve mahkemeler bize ve hiçbir olası tehdit oluşturmayan çocuklarımıza karşı ölümcül güç kullanımını meşrulaştırıyor. ABD ve İsrail güya birbirleriyle işbirliği yapmadan bize zulmetmeye devam ederken iki ülkenin polis ve askerlerinin yanyana eğitim aldıklarına şahit olduk.³²

ABD ve İsrail yetkilileri ve medya varlığımızı kriminalize ediyor, bize yönelik şiddeti "münferit olaylar" olarak niteliyor ve direnişi gayrimeşru bir eylem ve terörizm olarak adlandırıyor. Bu ifadeler Filistin'de onyıllardır ve ABD'de yüzyıllardır sürmekte olan ve ABD ve İsrail'in her zaman mayasını oluşturmuş olan Filistinli ve Siyah karşıtı şiddeti yok sayıyor. İsrail'in Filistinlilere yönelik tutumunu karakterize eden ırkçılığın hoşgörüsüzlük, polis zoru³³ ve şiddet biçimlerini de alarak bölgedeki başka unsurlara da yöneldiğinin farkındayız³⁴; İsrail'in Afrikalı popülasyonu gibi. İsraili yetkililer Sudan ve Eritreli sığınmacıları "casus"³⁵ olarak adlandırıyor ve onları çölde alıkoyuyor³⁶, aynı devlet Etiyopyalı İsrailileri onların bilgisi ya da rızası olmadan kısırlaştırıyor.³⁷ Bu gibi olaylar, beyaz üstünlükçülüğüne, Siyah karşıtlığına ve Siyonizme karşı birleşik bir eylemselliği gerektiriyor.

Bizler İsrail'in Filistinlilere uyguladığı şiddetin ABD'nin İsrail'i dünya sahnesinde savunmasından ve bu şiddeti yıllık 3 milyar doları aşan bir miktarla³⁸ fonlamasından bağımsız olarak gerçekleştiremeyeceğini biliyoruz. ABD hükümetinden İsrail'e ekonomik ve diplomatik yardımı kesmesini talep ediyoruz. Filistin sivil toplumunun İsrail'e karşı 2005 tarihli Boykot, Tecrit ve Yaptırım (*Boycott, Divestment and Sanctions* ya da kısa adıyla BDS hareketi -ç.n.)³⁹ çağrısını bütün kalbimizle destekliyor, Siyah ve ABD'li kurum ve örgütlerini aynı yapıya davet ediyoruz. Vicdanlı insanları çağımızın kilit bir sorunu olan Filistin'in kurtuluşu mücadelesini tanımaya çağırıyoruz.

BDS hareketi büyürken⁴⁰ dünyanın en büyük özel güvenlik şirketi olan G4S'i bundan sonra birleşik mücadelemiz için bir hedef olarak belirlemeyi öneriyoruz.⁴¹ G4S, İsrail'de yasadışı olarak tutulan binlerce Filistinli siyasî mahkûma⁴² ve ABD'de özelleştirilmiş çocuk cezaevlerinde tutulan yüzlerce Siyah ve meleze⁴³ aynı anda zarar veriyor. Bu şirket,

²⁹ *Statistics on Palestinians in the custody of the Israeli security forces*, The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, www.btselem.org.

³⁰ Dan Berger, *Beyond Innocence: US Political Prisoners and the Fight Against Mass Incarceration*, www.truth-out.org.

³¹ *Criminal Justice Fact Sheet*, National Association for the Advancement of Colored People, www.naacp.org.

³² Kristian Davis Bailey, *The Ferguson/Palestine Connection*, <http://www.ebony.com/>

³³ *Israel's Ethiopian Jews clash with police at race rally*, <http://www.aljazeera.com/>

³⁴ *Israel's New Racism: The Persecution of African Migrants in the Holy Land*, www.youtube.com.

³⁵ Harriet Sherwood, *Binyamin Netanyahu reignites row over fate of thousands of African migrants in Israel*, www.theguardian.com.

³⁶ William Booth, *Israeli government to refugees: Go back to Africa or go to prison*, www.washingtonpost.com.

³⁷ Katie McDonough, *Israel admits Ethiopian Jewish immigrants were given birth control shots*, www.salon.com.

³⁸ Steven Erlanger, *Israel to Get \$30 Billion in Military Aid From U.S.*, www.nytimes.com.

³⁹ *Introducing the BDS Movement*, Boycott, Divestment, and Sanctions Movement, www.bdsmovement.net.

⁴⁰ Tia Goldenberg, *Boycott drive gains strength, raising alarm in Israel*, bigstory.ap.org.

⁴¹ Wilfred Chan, *Columbia becomes first U.S. university to divest from prisons*, edition.cnn.com.

⁴² *Prisoners*, Palestine Solidarity Campaign PCS, www.palestinecampaign.org.

⁴³ *Residential Facilities*, Florida Department of Juvenile Justice, www.djj.state.fl.us.

Siyahların Filistinlilerle Dayanışma Bildirisi

ABD'den ve Filistin'den tutun da Birleşik Krallık'a⁴⁴, Güney Afrika'ya⁴⁵ ve Avustralya'ya⁴⁶ kadar insanların tutuklanması ve tehcir edilmesinden kâr sağlıyor. Bizler, herhangi birimizi güvenlikten mahrum kılan güvenlik anlayışlarını reddediyor ve her birimiz özgür olmadıkça hiçbirimizin özgür olmayacağına ısrar ediyoruz.

Bu bildiriye, öncelikle çektikleri acıların fakrında olduğumuz ve ırkçılık ve sömürgeciliğe karşı direnişleri bize ilham veren Filistinlilere ithaf ediyoruz. Bildiri, Filistinlilere olduğu kadar İsrail ve ABD hükümetlerine de yöneliktir: bizler kendimizi, kültürel, ekonomik ve siyasî araçlarla kendi kurtuluşumuz için olduğu gibi Filistinlilerin kurtuluşu için de çalışmaya adayacağımızı bildiriyoruz. Eylemcileri bu bildiriye Filistin'le dayanışma için bir vasıta olarak kullanmaya ve kendi Siyah siyasî figürlerimizi de bu konuda artık adım atmaya çağırıyoruz. Bu uluslararası diyalog ve ilişkiyi sürdürürken hedefimiz, kapitalizme, sömürgeciliğe, emperyalizme ve toplumlarımıza içkin olan muhtelif ırkçılık biçimlerine karşı birleşik mücadelemizi yükseltmektir.

Kurtuluşa doğru.

[Tercüme: *iştiraki*]

⁴⁴ Simon Hattenstone & Eric Allison, *G4S, the company with no convictions – but does it have blood on its hands?*, www.theguardian.com.

⁴⁵ Ruth Hopkins, *South African prisoners sue G4S over torture claims*, www.theguardian.com.

⁴⁶ Melissa Davey, *Manus security firm, G4S, responsible for February violence, says law centre*, www.theguardian.com.

Ortadoğu ve Kürtler

Behzat Fikrî Çözer

"Allah zalime mühlet verir. Ceza vereceği zaman geldiğinde de ona göz açtırmaz, helak eder!"

Hz. Muhammed

Ortadoğu

Tarih boyunca Ortadoğu -bu kavram, batılılar tarafından kendi ihtiyaçları doğrultusunda üretilerek boynumuza asılmış- dil, tarih, coğrafya ve tabii nedenlere bağlı olarak değil, kendi sömürge kaygıları sonucunda meydana getirilmiş; bir araya gelerek bölüp parçaladıkları ve daha sonra paylaştıkları bölgeye verilen isimdir. Herkesin daha iyi anlayabilmesi için, zarûrî olarak kullanıyoruz-, savaşlar, göçler, katliamlar ve sürgünlerle gündeme gelmesine karşın; uygarlığın başkenti olması, medeniyetin ilklerine kapı aralaması, doğal güzelliği, insanı büyüleyen tabiatı ve semavî dinlere ev sahipliği yapmasıyla da özel ve özgün anlamını, kendine has bir biçimde vurgulamıştır. "Hiçbir şeyin unutulmadığı, her şeyin hesabının elbet bir gün sorulduğu, iki kere ikinin çoğu zaman dört etmediği, girift ve kompleks birçok ilişkiye ev sahipliği yapan bu mekân", son yılların en kanlı, en şiddetli, en acımasız ve en riyâkâr savaşını yaşıyor. "Altı ay ömür biçilen diktatörler yerlerinde dururken, bizzat bu diktatörlerin muarızları tarafından onları indirmeleri için desteklenen, büyütülen ve olgunlaştırılan çeteler de emsalî ancak Moğol vahşilerinin on üçüncü yüzyılda, buralara gelerek yaptıklarını andıracak cinsten kanlı eylemlere imza atıyorlar."

Suriye

Suriye özelinde yaşanan "bölgesel ve küresel savaş" tüm yıkıcılığıyla devam ediyor. Bu savaşa, Özal'ın dediği gibi, "bir koyup üç almak" için giren, ancak elindekini dahî kaybeden ülkeler olduğu gibi -bknz Türkiye-; savaşın neticesinin kendi kaderini bir şekilde etkileyeceğini bildiğinden direkt olarak sahaya inen ve ciddi bir nüfuz elde ederek hâlâ fiilî olarak bu muntıkada savaşan yönetimler de var -bknz İran ona bağlı olarak Hizbullah-.

Suriye'de diktatör Esad karşıtı barışçıl protestoların kanlı bir şekilde bastırılmasından sonra, Tunus'ta başlayan, ardından bütün Arap coğrafyasını etkisi altına alan, birçok diktatörün devrilmesiyle sonuçlanan, bunun yanında yerine göre hükümet değişikliklerine sebep olan gösterilerin Suriye'ye de sıçramasından sonra, bölgeyle alakalı çok farklı ajandaları olan dünya devletleri ve bölgesel aktörler, bu kanlı çatışmaların doğrudan tarafı oldular. Bununla birlikte her biri, kendi ihtiyaçlarına ve maslahatına uygun çalışan yapıları meydana getirip destekledi. Savaş başladığı andan 2012 yılına kadar Esad'ın aleyhine bir seyir izlerken, İran ve Hizbullah'ın bizzat sahaya inmesiyle tersine dönmüş ve 6 ay ömür biçilen Esad, yerini tahkim ederek İran'ın Ortadoğu'da ciddi bir Şii koridoru açmasında önemli bir araç olmuştur. Şöyle ki, Irak'ın kanlı diktatörü Saddam'ın doldurduğu Sünnî liderliği, kendisi gittikten sonra kapatılamamış ve İran fiilî olarak Irak'ı yönetmeye başlamıştır. Zaten, Lübnan Hizbullah'ı üzerinde tartışılmaz bir

Ortadoğu ve Kürtler

egemenliği bulunan İran yönetimi, Suriye’de Esad’ın politik yaklaşımlarını belirleyecek kadar etki kazanarak da Bağdat’tan Şam’a; Şam’dan Beyrut’a; Beyrut’tan Sana’ya kadar açılacak ve dünyanın en stratejik bölgelerini de içine alacak şekilde gücünü ve etkisini perçinlemiştir. Bu durum, “Saddam döneminde devletin imkânları sayesinde petrol gelirlerini yiyebilen, ancak o gittikten sonra devletin bütün mekanizmalarından dışlanan Sünnîleri ciddi bir arayışa yöneltmiş, onlar da Saddam sonrası bir türlü doldurulamayan Sünnî bloğun açıklarını çok iyi kullanan; ekonomik, siyasal ve sosyal yoksunluğun yarattığı durumu kendi lehine çeviren ve dinî retoriği ustalıkla kullanan DAİŞ gibi, vücuda gelmesi gerçekten bir kriz ve arayış nedeni olan fakat eylemleri insanlık tarihinin kayıtlarına vahşetle geçecek bir örgütü meydana getirmiştir.”

İran karşıtı Sünnî blok, Şiî hinterlandının genişleyip kendilerini şaşkınlıktırması sonucu ve Suriye’de kazanacakları hâkimiyetin verdiği iştahla önüne gelen radikal-selefi cihadist yapıya malî, askerî ve lojistik destek vermiş ve onların büyüyüp gelişmesinde önemli roller oynamıştır. Sünnî uzlaşmanın ilk meyvelerinden biri de DAİŞ’tir. DAİŞ, yapısı itibarıyla selefi-wahhabî bir teorik çizgiye yaslanmasına karşın, sahada kendisi haricindeki hiçbir cihadist gruba müsaade etmemiştir. Bununla birlikte, durmadan Kürd bölgelerine saldırmış ve Kobani ve Şengal’de, yenilmezlik unvanı Kürdler tarafından toprağa verilmiştir. Ancak, buna rağmen, Kürdlere de saldırmadan önce Musul ve Rakka’da ele geçirdiği Rus ve NATO silahlarının da etkisiyle ciddi anlamda güçlenmiş ve kendisinin oluşumuna hatırı sayılır bir destek sağlayan ağabeylerinin sözlerine kulak asmamaya başlamış, bir başka deyişle kendi politik arzusuna göre hareket etmeye yeltenmiş ve bunu da sahada pratikleştirebilmiştir.

DAİŞ’in Kürdlerin bir statü sahibi olmasını istemeyen Türkiye’nin politikalarına hizmet eder bir biçimde Kürdlere saldırmaması, Sünnî bloğun başını çeken Suudi ve Katar devletlerini rahatsız etmiş ve “bir süreliğine de olsa”, DAİŞ’in gözden çıkarılmasına sebebiyet vermiştir. Türkiye’nin, Kürdlerin bölgede statü sahibi olmasını engelleyemeyeceğini anlaması ve Kürdler ile DAİŞ arasındaki çatışmaların yalnızca Suriye özelinde sınırlı kalmayacağını fark etmesi üzerine -bu durum, Süleyman Şah’ın DAİŞ’in yönettiği bölgeden YPG eşliğinde alınarak, Kobani’nin Eşme köyünde, YPG/TEVDEM ve Abdullah Öcalan bayraklarının dalgalandığı bölgeye taşınması süreci okunarak daha iyi kavranabilir-, “şimdilik” onlar da eski politikalarını terk etmiş ve Suud ve Katar’la birlikte, yeni bir projenin adımını atmışlardır.

Suudi Arabistan’ın eski Kralı Abdullah için güvenlik önceliği Müslüman Kardeşler / İhvan-ı Müslimin idi. Hatta bu yüzden, Suriye Türkiye’yle ittifak yapmasına rağmen General Sisi’nin darbeyle Mursi’yi devirmesinden sonra, cuntaya ilk ve en büyük yardımcı yapan da kendisidir -bu politik manevra, Türkiye’nin bölgesel etkisini kırmış ve son zamanlarda tasavvur ettiği “diktatörler yerine İhvan’ı getir, halifeliği al” siyasal yönelimini de paramparça etmiştir-. Ancak, halefi Kral Selman için bölgedeki asıl tehlike İran ve onun açtığı Şiî koridorudur. Bundan dolayı Kral Selman, Yemen’de iktidara gelen ve İran’ın açık olarak desteklediği Şiîliğin Zeydiyye kolundan olan Husîlere karşı, Amerika’ya başkaldırır bir şekilde kendisinin öncülüğü yaptığı büyük bir operasyon başlatmıştır. Bu saldırının meşruiyetini güçlendirmek için de Türkiye’nin de desteğini almış, bu destek Suriye özelinde yeniden ortak bir çalışma yapılması fikrini güçlendirerek hayata geçmesini sağlamıştır. Amerika’nın İran’la anlaşmasından rahatsız olduğu söylemekten çekinmeyen ve bunun her fırsatta dile getiren Suudlar Katar’ın da aracılık yapmasıyla üçlü bir Sünnî blok kurulmasının temelini atmışlardır. Bir dönem, bölgeye yön vereceğini söyleyen ancak daha sonra sınırlarını dahî kontrol edemeyen Türkiye, bir zamanlar Osmanlı’ya karşı ilk isyan eden Suudların peşine takılarak, dış politikasını tamamen Esad karşıtlığına ve buna ilave olarak Kürdlerin statü sahibi olması üzerine kurmuş ve kurgulamıştır.

Bu Sünnî ittifakın ilk meyvesi, Fetih Ordusu denilen, neredeyse tamamen seleff-ciha-dist militanlardan oluşan, içerisinde ya El Kaide bağlantılı unsurların yer aldığı - bknz Nusret, Aharuş Şam gibi- ya da Suud ve Katar destekli olan - bknz İslam Ordusu. İslam Ordusu'nun komutanı Zehran Alluş geçen haftalarca Türkiye'ye gelerek birçok toplantıya katılmıştır- DAİŞ'ten farksız yapılardan teşekkül ediyor. Medyada ılımlı muhaliflerin birleştiği başlığıyla verilen ve büyük bir propagandanın ürünü olan bu yapı ameli ve nazarı yani teorik ve pratik olarak DAİŞ'ten farksızdır. Suriye'yi birazcık takip eden biri dahi, bölgede ılımlı muhalifin kalmadığını, zaten bu radikal yapıların da birleşmesinin bununla ilintili olduğunu bilir. İşte, Fetih Ordusu denilen bu neo-DAİŞ organizasyonu -DAİŞ'le ne ilgisi var diyenler İdlib'te Alevi olduğu söylediği an kurşuna dizilen mevtanın videosunu internette bulabilir- ilk semeresini, İdlib'in stratejik kasabası olan Cısr eşŞuğur'u ele geçirerek verdi. İddiaya göre, Türk ordusu kasaba saldırısına bizzat top atışlarıyla destek verdi. Cısr eşŞuğur, rejimin can damarı olan Lazkiye'ye 65-70 km uzaklıkta ve aynı zamanda Lazkiye-Halep güzergâhındaki yolların geçtiği bir alan olması bakımından da önemli. Bunun yanında diğer bir önemi de Kürdlerin yönettiği Afrin kantonunun güneyinde, tam sınırında yer alması...

Rojaşa

Rojaşa, elleri en az birbiri kadar kanlı olan muhalifler ve rejim güçlerinden kendisini soyutlayarak, üçüncü yolu tercih etmiş, içerisinde birçok dinin ve dilin yaşadığı bir alan. Her şeyi metalaştıran, bütün ahlakî ve estetik kaygılarını para kazanma, kâr etme hırsı üzerine inşa etmiş olan kapitalist moderniteye karşı Rojaşa'da örgütlenme, köylerden ve en alt birimlerden başlayarak yukarıya doğru genişler. Yani tabandan tavana doğru bir seyir izler. Çokdilli ve çokkültürlü bir yaşamı esas alan Rojaşa yönetimi, birden fazla dine ve dile ev sahipliği yapar ve hepsini anayasal korumaya alır. Eşbaşkanlık sisteminin uygulandığı bu bölgede kadınlar hayatın her alanında dırlar. Askeriyeden ekonomiyeye, siyasetten eğitime kadar bütün yaşamsal alanlarda kadınların etkinliği ve ağırlığı söz konusudur. 94 maddelik bir anayasası olan Rojaşa yönetimi, kapitalist yıkıcılığa karşı bir alternatif olma iddiasındadır. Bu yüzden birçok açıdan ambargoyla karşılaşmasına karşın, bizzat DAİŞ ve Nusret çeteleri tarafından defalarca saldırıya uğramış ve en son ise DAİŞ'in mitolojikleştirilen yenilmezlik unvanını Kobani ve Telebyad'ta cehenneme göndererek meşruiyetini perçinlemiştir.

Afrin, Kobani ve Cezire kantonları olmak üzere üç ana birime ayrılan yönetim, Suriye'de bulunan petrol kuyularının yarısı kendi bölgesinde muhafaza etmektedir. Özellikle Cezire mıntıkası adeta petrol zenginidir. Yine Kobani Suriye'nin tarım gelirlerinin %60'ını karşılaması ve 25 bin km² alanın 18 km²'nin ekilebilir ve dikilebilir tarım arazisi olması hasebiyle çok çok önemlidir. Bununla beraber Afrin kantonu güney batısına düşen Kessab kasabası aracılığıyla Akdeniz'e açılma durumunda olması bakımından ciddi bir stratejik önemi ihâta eder. Kısa ve orta vadede birçok tartışmaya ve çatışmaya konu olacağı kesin olan Rojaşa, Kürdler tarafından vazgeçilmeyecek ve ölümleri pahasına savunacakları bir bölgedir Çünkü, mevcut sistemin bütün pislüklerini içerisinde barındıran muhalifler ve rejim güçleri, halklara her geçen gün tecavüz ediyor ve birçok katliam gerçekleştiriyor.

Rojaşa ise, bu iklimde herkesin rahat nefes aldığı, insanların canlarından, mallarından ve namuslarından emin olduğu bir yer olması bakımından hayati bir öneme sahiptir. Yönetimin 3. bir yol inşa etme iddiası ve mezhep eksenli siyaset yapan bölgesel güçlerin kontrolüne girmemesi, her defasında birçok tehlikeyle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. En son, bölgesel bir uzlaşmayla DAİŞ çetelerinin Kobani'ye salındığı bilinen bir gerçektir. Yarın öbürsü gün, Fetih Ordusu denilen neo-DAİŞ organizasyonu da büyük ihtimal Afrin'e saldıracaktır. Zira, çok kullanışlı bir yapı olmalarından dolayı hem bölgesel anti-Kürd nizamına uyacaklardır hem de sisteme alternatif olma iddia-

Ortadoğu ve Kürtler

sında olan Rojava'daki yeni yaşam projesini boğmak isteyeceklerdir. (Burada uzun bir parantez açmak zorundayız. Çünkü, Kürdler 40-45 gün süren Komutan Rubar Qamiş-lo hamlesinin neticesinde Telebyad özgürleştirilmiş ve Cezire-Kobani arasındaki boşluk çetelerden temizlenerek kapatılmıştır. Ancak 4 yıl DAİŞ'le içli-dışlı bir komşuluk geliştiren Türk devleti, Kürdlerin kendi topraklarından DAİŞ'i atmasına adeta feveran etmiş ve bunun kabul edilemez bir şey olduğunu defaatle vurgulamıştır. Daha sonra "Türkmenler ve Araplar katlediliyor, bölgede etnik temizlik yapılıyor" yalanına sarılarak Kürd kazanımlarını boşa çıkarmaya çalışmıştır. -bölgede etnik temizlik yapıldığını söyleyenler, DAİŞ'in Telebyad'ı aldıktan sonra zorunlu göçe sürüklediği 10 bin Kürd'ü görmemişlerdir. Her şeyden önce BAAS rejiminin Arap Kemerli politikası sonucunda, Rojava'da Kürdleri bölüp parçaladıktan sonra aralarına Arapları yerleştirip kendilerini de Araplaşmaları için farklı bölgelere sürdüğü gerçeğini saklamaya çalışmışlardır. Hatta Rojava'da yaşayan Arap halkının bu konuda çok ünlü bir deyişi vardır. "Kürdler bizim kardeşlerimizdir ancak, toprak onların toprağıdır."- Hatta hızını alamayan Erdoğan ve şurekâsı, Rojava'da bir tampon bölge kurmak amacıyla Cerablus'a girme niyetini açıkça belli etmiştir. Bu tampon bölgeyi YPG'yi terörize ederek elde edemeyeceğini görünce de İncirlik hava üssü karşılığında ABD'den Cerablus'a girme vizesi olarak ile DAİŞ'e karşı birtakım operasyonlar yapmaya başlamıştır. Ancak, bu görüldüğü gibi DAİŞ'i hedef alan bir yaklaşım değildir. Tersine, Kürd kazanımlarını boşa çıkarmayı amaçlayan bir perspektifin planlarını adım adım hayata geçirmesidir. Şöyle ki, Cerablus'a hâkim olan bir Türk devleti, hem çetelere giden mühimmat ve silah akışını kontrol edebilecek hem de Kürdlerin kantonları birleştirmesini engelleyebilecektir. Bunun için binlerce insanın ölmesini göze alan bir anlayıştan bahsediyoruz. Çünkü, Cerablus'u Kürdlerin alması durumunda, çetelerle fizikî bağlantısı kesilen Türk devleti bölgede savaşı tamamen kaybedecektir. O yüzden T.C. geleneksel tasfiyeci refleksine geri dönmüştür. Bu refleksin Kürd özgürlük hareketlerinin askerî, politik ve diplomatik en güçlü olduğu dönemde rücû etmesi de Türk devletinin Kürdlerle uzun soluklu bir savaşı göze aldığı bir işarettir.

Esad'ı devirmek için ihdas edilen bu ordu, en nihayetinde DAİŞ'in politik yaklaşımlarını bire bir tekrar edecek, Esad'ın kolay kolay devrilmediğini gördükten sonra rotasını Rojava'ya çevirecektir. Ancak tam tersi olur, Esad devrilirse, o zaman da maalesef büyük bir Alevi ve Hıristiyan kıyımıyla karşı karşıya kalacağız demektir. Yine, bu durumda Rojava yönetimi devreye girecek, kapılarını zorda kalan bütün halklara açacaktır. Bu daha dün yaşanan tecrübelerle sabittir ve bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. İşte bu noktada önemli olan, bu güçlü ihtimal karşısında Kürdlerin ve yeni bir yaşam isteyen herkesin bu saldırılara elinden geldiğince göğüs germesidir.

Peki, Alevilerin ve Hıristiyanların katliama maruz kalacağı neden bu kadar kesinlik arz etmektedir? Bunu anlamak için bu çeteleşmenin dayandığı nazarî-teorik istinada biraz değinmemiz lazım.

İbn-i Teymiye

İbn-i Teymiye, Hicrî 661 / Miladî 1263'te helenistik dönemin en önemli kentlerinden olan Harran'da doğan bir Kürd'dür. Kendisi, Hanbelî mezhebinden olmakla birlikte, birçok defa bu mezhebin akideleriyle çatışmış ve dört mezheble de kavgalı hale gelmiştir. En fazla itikadî bir mezhep olan Eşarîlikle çelişmiş, mutasavvıfları kıyasıya eleştirmiş, Alevileri İslâm dışı görmüş ve Mûtezile'yi tekfir etmiştir. Teymiye, ilmî bir derinliğe sahip olmasına karşın sert tabiatlı, uzlaşmaz ve anlaşmaz bir yaratılışa sahiptir. Kendi fikirleri uğruna defalarca zindanlarda yatmış, devlet otoritesine kolay kolay boyun eğmemiş ve en son da boşanma hakkında verdiği bir fetvayla Şam'da bir hapisanede yaşamını yitirmiştir. Bugün, Suriye sahasında bulunan bütün radikal anasının ittifak ettiği tek nokta, Teymiye'nin selefi inanç tarzının Teymiye şahsında en parlak dönemini yaşadığı ve bugüne kadar gelmiş en büyük selef imamının da kendisi olduğudur. Tey-

miye'nin yaşadığı dönem, İslâm anlayışının birçok fikir, din ve mezheple tanışıp bunu kendi içerisinde eriterek Müslümanlık olarak takdim ettiği zamana rastlar. Bu yüzden Teymiye, saf ve berrak bir İslâm anlayışını savunmuş, bundan dolayı, ilk dönemlere gitmek gerektiğini söylemiştir. Bu ilk dönem anlayışı tamamen Kur'an, Hadis ve Sahabe yaşamına dayanacak ve kuru taklitçilikten uzak olacaktır. Bu yaklaşımdan dolayı Teymiye'ci hareket bir yerden sonra Araplık ve Arapçılığa kaçır. Çünkü, ilk dönem İslâm anlayışı Araplığa bağımlıdır. İslâm'ın ilk ve öz şekline dönme iddiası, Araplığın basit ve bedevî halini de çağrıştırmaktadır. Bu yüzden Araplar, bu yaklaşım tarzına daha yakın durmaktadırlar. Geçmişle bire bir irtibatlı olma düşüncesi, bir noktadan sonra tasfiyeciliği zorunlu kılmış, hareketi, değişmeyi ve gelişmeyi görmezden gelmeyi gerektirmiştir. Müdahaleci bir karaktere sahip olmasından dolayı da birçok şekilde tehlike arz eden Teymiye'nin algısı, kendisinin sultan ve emirleri Alevi, Nusayri ve Batınîlere karşı savaşmalarını teşvik etmek için çabalamasıyla zirve yapmıştır. İşte bu nakilci teori, insan düşüncesini ileriye değil, geriye kilitleyerek adeta durağanlaştırmıştır.

Özetle, kendi dönemindeki âlimler tarafından kabul görmemiş, birçok kesimle kavgalı olmuş, müdahaleci yapısıyla her işe karışmış olan İbn-i Teymiye, bugün fikirsel olarak Suriye'de yaşatılmaya çalışıyor. Onun yolundan gittiğini iddia edenler herkesle çatışıyor, Alevileri, Hıristiyanları öldürüyor, hemen hemen her alana müdahale ediyorlar. Ancak, bir noktayı önemle vurgulamak gerekir ki, İbni Teymiye, saldırdığı kesimler tarafından değil, bizzat içerisinde yer aldığı Sünnîler tarafından zindanlara hapsedilmiş ve en sonunda da mahkûmken can vermiştir. Aleviler, Bâtınîler ve Nusayrilere bir fiske bile yememiş, ıslah etmeye çalıştığı Sünnîliğin müntesipleri tarafından 67 yaşında tutuklatılmıştır. Tarihin tekerrür edeceği gerçektir ve en nihayetinde Suriye'de ve Irak'ta bulunan halklar, bu aşırı ve tekdirci anlayışı topraklarından silip atacaktırlar.

İnsanlık, Medeniyet ve Çatalhöyük

Utku Dede

İnsanlık ve medeniyet. İki özel kavram... Bilim insanları bu serüveni her daim insandan medeniyete bir yolculuk olarak değerlendirmişlerdir. Hatta öyle ki evrim teorisinden başlattıkları serüveni insanlık sürecinde medeniyete doğru bir yol olarak çizmişlerdir. Eski Taş Çağı, Orta Taş Çağı, Cilalı Taş Çağı, Erken Kalkolitik, Orta Kalkolitik, Geç Kalkolitik dönemler ve daha sonra da tarihî çağlar olarak insanoğlu için fiziksel ve davranışsal bir evrim yolu olduğunu resmetmişlerdir.

Yani alt anlam kısaca insanoğlu her zaman uygarlığa ve iyiliğe doğru ilerleme içerisindedir. Yanlış ve çirkinden doğru ve güzele doğru bir yol çizilmiştir. Yani daha yakın zamanlara gelirsek, bize her daim gelişmelerden bahsetmektedirler. Evrensel Modernistler, şehirleşmeyle oluşan askerî tarım imparatorluklarının zamanın başında medeniyete ne kadar hizmet ettiğinden dem vurmushlardır (bkz: Roma, Pers imparatorlukları vs.). Ve yıkılmalarının sonucunda irticai grupların organize olarak medeniyeti ne kadar geriye götürdüklerinden bahsedilmiş (Papalık vs.), zamanın mantıkçı ve adaletçi yeni grupları ise kimi zaman laik bir kapsamda kimi zaman standart çizgiyi genişleterek dinî boyutta mantıkî ve bilimsel yeni alternatif akımlara (Rönesans/Reformistler, Mutezile ve Karmatî akımları gibi) kıvılcım olduğu söylenmiş, insanoğluna bu süreçte yeni ideal hedefler çizildiği anlatılmıştır.

Matbaanın yayılması, halka ilk defa eğitim ve öğretim verilmesi, sanayinin gelişerek insanlığın hayatlarını kolaylaştıracak nesnelere üretimini arttırdığını, hatta daha da sonraları köleliğin kaldırıldığını sonra da eski köle olan toplumların, ulus içerisinde nasıl eşitlenmeye çalışıldığına dikkat çekilmiştir.

Ancak sorun şu ki, bu modernistler tüm bu kötü davranışların daha önceki yapı ve farklılıkları savundukları dönemlerde bulunduğunu önplana çıkartmazlar. Çünkü eğer konu objektif olarak işlenirse ilerlemenin o kadarda hızlı olmadığı görülecektir. Kölelik şehirleşmeyle meydana gelen askerî tarım imparatorluklarıyla ortaya çıkmış ve yine aynı dönemde insanlar sınıflandırılmaya başlanmıştır. Sıradan halk kölenin bir üstü kabul edilmiş ve halk eğitimden, zenginlikten, temiz su ve yiyecek hakkından mahrum bırakılmıştır. Filmlerde ve kitaplarda her zaman bu imparatorlukların soylu veya en azından orta kesimini görürsünüz. Ve köle hayatı hiçbir zaman gerçeği yansıtmaz. Yine ilk cinsiyet eşitsizliği bu dönemlerden ortaya çıkmış ve bir cinsiyetin diğerinden üstün olduğu bir yapı oluşmuş. Ve tüm medenileşme(!) evrelerine rağmen günümüzde dahi belli cinsiyeti değersizleştirme sorunuyla karşı karşıyayız.

J. J. Rousseau'nun önemli bir sözünü paylaşmak gerekirse:

"Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'bu bana aittir' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun ilk kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine 'bu sah-

İnsanlık, Medeniyet ve Çatalhöyük

tekâra kulak vermekten sakınınız, meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise hiç kimseye ait olmadığını unutursanız mahvolursunuz' diye haykırarak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice cinayetlerden, nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!"

Keşke her çağ ve toplumumuzda uygar topluma(!) karşı duracak nice yiğitlerimiz olabilseydi.

Ancak daha önce bahsettiğimiz üzere, ilk askerî tarım uygarlıkları şehirleşme sürecinde ortaya çıktığını düşünürseniz, size gerçekten çok ilginç bir örnek göstermek isterim.

Çatalhöyük bu bizlere gösterilen sürekli ilerleme teorisinin tamamen yanlış olduğunu kanıtlayan ve ilerlemenin kırılarak sonraki yüzyıl ve binyıllarda yozlaşmanın devrinedebileceğinin ilginç bir kanıtı.

Çatalhöyük, Cilalı Taş Devri (MÖ 8000-5500) ile Bakır Çağı (MÖ 5000-3000) arasında kullanılmış tarihin en eski şehirleşme formlarından birisidir. Konya, Çumra ilçesine 11 km uzaklıktaki bu yapı, dünya antropologları tarafından ilgiyle takip edilen bir yer. Sebebi ise, normalde şehirleşmelerle ortaya çıkan topluluklar tarıma geçtikçe kendilerine bireysel mülkiyet edinme hakkı vermişler. Toplumsal sınıflara bölünmüşler ve daha savaşçı/ganimetçi bir yapıya sahip olmuş iken bu yerleşkedeki insanlar, tamamen paylaşımcı bir yapıya sahiplerdir.

Arkeologların ve araştırmacıların edindiği bilgilere göre, büyük ve küçükbaş hayvanlar, tarım alanları ve bunlardan edinilen hasat halkın geneline aittir. Ve kadın erkek eşitsizliğine dair herhangi bir iz bulunamamıştır. Bir diğer ilginç yanı, höyükte herhangi bir idari binaya rastlanmamasıdır. Bu da demektir ki insanlar tüm sorunlarını kendi aralarında çözmekteydiler.

Höyük mimarisiyle ilgili ilginç olan durum, kare şeklinde yapılmış evlere yaklaşık 80 yıl ömür biçilmesi ve süre sonunda evin molozla doldurularak hemen üstüne aynısından bir tane daha yapılmasıdır. Yani altta kalan evler zaman içinde şehir duvarı gibi görünmektedir. Arkeologların ilk tahmini bu evlerin düşmanlara karşı korunmak amacıyla inşa edildiği yönünde olsa da yaptıkları tüm araştırmalara rağmen herhangi bir savaş izine rastlamamışlardır. Bu da savaşçı olmadıklarının kanıtıdır.

Şu ana kadar bize dayatılan sürekli iyiye evrilme süreci yanlıştır. Günümüzde bazı doğrulara ulaşabildiğimiz sosyal ve ekonomik eşitliği ve adaleti sağlamaya çalıştığımız doğrudur. Ancak bizden dokuz bin yıl öncesindeki doğrulara, eşitliklere, adalete henüz ulaşabilmiş değiliz. Tarihimizde büyük bir yozlaşma var. Altın toplumlara zaman zaman ulaşabildiysek de zamanın çoğunda insanoğlu açgözlülüğüne ve nice karanlık güdülerine yenik düşmüştür.

Umuyoruz ki dokuz bin yıl önce Çatalhöyük'te başlayan, sonra Kudüs'te (Jerusalem), Yesrib'de (Medine) El-Muhtare'de zaman zaman ulaşabildiğimiz mutlak amacımıza modern dediğimiz şu ikiyüzlü çağda tek bir şehirde değil, dünyanın her yanında ulaşılır.

Onlarsız Dünya [Şiir]

Salih Ağbalık

I

Kanlı duvarlarına yaslandılar şehrin
Karanlığın olduğu ilk yerde!
Ağlaştılar tarihin aralık zamanlarında
Bu çağın yazgısını değiştirmeye niyetlenmiş
Kimisi Hegel'in ayaklarını yıkıyordu
Kimisi tanrının...

II

Ötelenen öfkenin peydahladığı çocuklardı her birisi
Meyvelerin kan tadı verdiği günde
Tanrısal boşlukları doldurdular ilkin
Bıçakları bilediler
İsmail'i buldular
Ve aktı kan!
Tanrı çekildi ve sustu öfkeyle
Bütün insanlığın temaşa ettiği bir sunaktı Kürdistan.
Doğurganlığıyla sevindi her kadın
21. yüzyılın piçlerini doğururken
Kimisi Mussolini'nin silindir şapkasından çıkan maymundu
Kimisi dayanaksız barbar...

III

Ve

Balyozlarla dövecekler çamurdan kulelerinizi
Midyenin kabuğunda uyuyanlar
Gündoğumun mahmurluğuna teşne güneş
İnsanları tek tek say
Kuşları tek tek...
Meyvelerin meyve tadı verdiği gündür artık
Beni de onlardan say
Marjinal bir şehadettir yalnızlıklarımız
Yağmurlar dinince ölürüz çünkü
Bilinçsiz bir aykırı değil bu!
Zira dünyanın önünde bekleyen suskunlarız
Güvercinlere de mezar yapılacağına şahit edeceğiz sizi
Aynalardan insan görünen rüya oyunlarındaydık
Asi bir saatte uyandık.

İslamî Kurtuluş Teolojisi

Yusuf Ekinci

Sınıf çatışmaları, üstyapı ve kapital gibi kavramlar kültürel ortamımızda Marksist şemaların gözü kapalı bir uygulaması değil, her an etrafımızda gördüğümüz gerçeklerdir.

Hasan Hanefi

Tevhidin misyonu, özgürlük ve eşitlik misyonudur; tarihe ve insanın yazgısına egemen olan çatışma ve ayrılmayı birliğe kavuşturma misyonudur. Tevhidin misyonu, tutsak yığınların kurtuluş misyonudur; yeryüzünün süreğen lanetlilerini vâris kılma ve zamanın mustazaflarına izzet kazandırma misyonudur.

Ali Şeriati

Bu yüzden sömürüye karşı başlatılan savaş, İslam'ın kurtuluş savaşı olacaktır.

Ali Şeriati

Her ne kadar birbirlerinden farklı coğrafyalarda ve farklı dinlerin benimsendiği toplumlarda ortaya çıkmış ve biri Amerika'nın "üvey evladı" olan Latin Amerika'da, diğeri ise Batı/Kuzey kolonyalizminin reddiyesi olarak Müslümanların yaşadığı coğrafyada vücut bulmuşsa da, Hıristiyan ve İslamî Kurtuluş Teolojileri'nin inşa edildikleri bağlam ve temel söylemleri karşılaştırdığında birbirine benzer özelliklerle şekillendiklerini söylemek mümkündür. Zira her iki teoloji de yaşanan acılara, yoksulluğa ve sömürüye karşı birer kurtuluş ümidiyle inşa edilmiş ve ancak toplumsal gerçekliğin içerisinde pratize edilecek bir mücadeleyle kurtuluşun sağlanabileceği düşüncesine vurgu yapmıştır. Her iki teoloji de, benzer kolonyal süreçlerin kurbanı olmuş ve her ikisi de içerisinde doğduğu toplumun yoksulluk, madunluk şartlarının bir ürünü olarak dinsel metinlerin ezilenler lehine yeniden yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır. Hem Hıristiyan ve hem de İslamî Kurtuluş Teolojisi, toplumsal problemlerin ancak dinsel referansların toplumsal pratikle ilişkiye geçmek suretiyle çözülebileceği gerçeğini teslim etmiştir. Dolayısıyla bu teolojiler, dinsel teorinin ancak 'dinsel praxis'e dönüştüğü zaman ideal kurtuluşun sağlanabileceğine inanmaktadır. Öte taraftan bunlar, dinsel referansları yeniden yorumlamak suretiyle toplumun dışlanmışlarının ve yapısal problemlerin nesnelere olarak marjinalleşen yoksulların lehine bir teoloji olarak ortaya çıkmıştır. Son tahlilde kurtuluş teolojileri, "kurtuluşçu karakterleriyle toplumsal çöküşü durdurmak ümidiyle, eskatolojik inancı dünyevî bir cennetle öne almakta, insanlığın dünyevi cehennemi yaşadığını düşünerek bu cehennemi dünyevî bir cennete dönüştürmek idealini benimsemektedir" (Ekinci, 2014:25).

Kurtuluş Teolojisi ile İslamî Kurtuluş Teolojisi arasındaki benzerliği ifade ederken her ikisini birbirine indirgeme hatasına düşmeden, yoksulluk, bölgesel-toplumsal pro-

İslamî Kurtuluş Teolojisi

filler ve sömürü ilişkilerini merkeze alarak bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Asef Bayat (2012) da bu kaygıdan hareketle Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi ile İslamî Kurtuluş Teolojisi arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin problemlili olduğunu söylemektedir.¹ Ona göre din ögesi her iki hareketin mihenk taşı olsa da bu iki hareketin, asıl itibarıyla çok az ortak noktası vardır. Kurtuluş Teolojisi'nin, Katolik Kilisesi'nin oligarşik yapısını ve onun fakirleri ihmal edişini değiştirmek üzere içeriden bir eleştiri olarak ortaya çıktığını söyleyen Bayat'a göre bu hareketin stratejik hedefi "fakirleri kurtarmak" olmuştur. Ona göre bu hareket, yoksulları kurtarmayı temel hedef olarak görmesi açısından İslamî Kurtuluş Teolojisi'nden ayrılmaktadır. Zira İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin sadece yoksulları kurtarmak değil, "daha büyük sosyal ve siyasi hedefleri olmuştur. Onun en büyük hedefi, sosyal gelişme ya da fakirlerin sıkıntıları olmaması; İslamî bir devlet kurmak ya da İslamî kanunların, ahlaki kodların uygulandığı ideolojik bir toplum kurmak olmuştur." Bununla birlikte Bayat'a göre bu iki teoloji arasında illa bir ilişki kurulacaksa en fazla ortaya çıktıkları şartlar ve temsilcilerinin *sosyal profilleri* itibarıyla birbirine benzetilebilir. Rahemtulla (2011:128)'ya göre ise Hıristiyan ve İslamî kurtuluş teolojileri arasındaki temel fark, Hıristiyan dünya ve İslamî dünya arasındaki coğrafi konumdan kaynaklanmaktadır. Ona göre Hıristiyan dünya kabaca egemen Kuzey ve ezilen Güney (yani bir tarafta Avrupa ve Kuzey Amerika, diğer tarafta ise Latin Amerika ve Asya ile Afrika'nın belli kısımları) arasında bölünürken, İslamî kurtuluş teolojisi ezici bir şekilde Güney, yani Afrika ve Asya temelli bir inanç cemaati içerisinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kaçınılmaz bir şekilde Müslüman kurtuluş teologları, Müslüman dünyanın diğer kısımlarındaki daha geniş emperyalizm karşıtı ve radikal hareketlerle eleştirel bir diyalog içinde bulunmuş ve bu birikimden hermenötik anlamda yararlanmışlardır.

Bayat ve Rahemtulla farklılıklar vurgusundan hareket ederken, Aydın her iki kurtuluş teolojisi arasında önemli benzerliklerden söz etmektedir. Ona göre kurtuluş teolojisinin temel argümanları, İslamî bir kurtuluş teolojisi için gereken zemini sunmaktadır. Kurtuluş teolojisinin temel argümanı olan, "kişileri her türlü baskı, zulüm, haksızlık ve ekonomik sömürüden kurtarma" düşüncesi hem Kur'an'ın hem de bizzat Hz. Peygamberin temel hedefidir. Bu bağlamda İslam'a baktığımızda, Hıristiyan özgürlük teolojisinde yoksul (*poor*) terimiyle ifade edilen hususun Kur'an tarafından özellikle *mustaz'after* terimiyle ifade edildiğini görürüz (Aydın, 2003:140-141). Öte taraftan yine Aydın'a göre Latin Amerika kökenli özgürlük teolojisi, amaç itibarıyla genelde tüm peygamberlerin özelde ise Hz. Muhammed'in getirdikleri öğretiler ışığı altında yapmak istedikleriyle büyük oranda örtüşmektedir. Çünkü yukarıda da gördüğümüz üzere hem özgürlük teolojisini geliştiren ve savunan teologlar hem de tüm peygamberler, yaşadıkları dönemin statükocu anlayışına karşı çıkararak bireyleri her türlü baskı, zulüm, haksızlık ve her sömürüden (ekonomik, dinsel...) kurtarmayı hedeflemektedir (Aydın, 2003:152).

Bu makalede İslamî Kurtuluş Teolojisi ile kastımız, tıpkı Latin Amerika kurtuluş teolojisi gibi teolojik metinleri yoksullar-dışlanmışlar-sömürülenler lehine yeniden okuyan ve yorumlayan yeni bir İslamî paradigmadır. Bu yeniden okuma Latin Amerika'da bazen öncü şahsiyetlerin etkisiyle, bazen de devrimci hareket ve akımlarla sağlanmıştır. İslam coğrafyasında ise daha çok İslam Sosyalizmi (2010) kitabıyla bilinen Mustafa Sıbaî, İslam'ın İkinci Mesajı (2011) kitabıyla tanınan Mahmud Muhammed Taha, Hasan Hanefi, Ali Şeriatî ve Seyyid Kutub gibi şahsiyetlerin yaşamları boyunca savundukları, yazdıkları, uğruna türlü işkenceler gördükleri ya da öldürdükleri fikirleriyle temsil edilmiştir. Elbette İslamcılık akımının tüm öncü şahsiyetleri kurtuluşçu bir niteliğe sa-

¹ Bayat, İslamî Kurtuluş Teolojisi kavramını kullanmamakta fakat yine kurtuluşçu bir hareket olarak gördüğü "İslamcılık" kavramını kullanmaktadır. Biz bu makalede, aralarında ciddi bir fark olmadığını düşündüğümüzden, Bayat'ın kullandığı "İslamcılık" kavramı yerine "İslamî Kurtuluş Teolojisi" kavramını kullanmayı uygun gördük.

hiptir; zira hepsinin de ortak yanı İslam'ı mevcut durumdan kurtuluşun bir reçetesi olarak pratik boyutla ilişkilendirmek ve toplumsal kurtuluşun eksenine oturtmaktır. Fakat belirtmek gerekir ki Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi ve onun İslam coğrafyasındaki izdüşümü olan İslamî Kurtuluş Teolojisi söz konusu olduğunda, ana-akım İslamcılıktan farklı olarak, "kurtuluş" kavramına yüklenen anlam değişmektedir. Zira her ikisinde de mevcut şartlardan kurtuluş mücadelesi verilmektedir; fakat burada önemli olan "kurtuluş"la neyin kastedildiği ve kurtulduktan sonra nasıl bir sistemin inşa edileceği hususlarıdır. İşte bu nüans farkları sebebiyle birçok öncü şahsiyet İslamcılık akımıyla anılsa da İslamî Kurtuluş Teolojisi kategorisinde anılmamaktadır. Burada ele alacağımız öncü şahsiyetler; Mahmud Muhammed Taha, Mustafa Sibaî ve özellikle Ali Şeriati ile Hasan Hanefi gibi, İslam'ı tıpkı Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi'nde olduğu gibi, yoksulların ve ezilenlerin lehine bir şekilde yeniden yorumlayanlardan oluşmaktadır. Bu makalede, söz konusu şahsiyetlerin fikirleri ışığında yeri geldiğinde direkt olarak alıntılar şeklinde yeri geldiğinde ise bu şahsiyetlerin fikirlerinin bulunduğu uzamda şekillenen ve bir epistemolojik sinerjinin adı olarak "İslamî Kurtuluş Teolojisi"ni tanımlamaya girişeceğiz.

İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin Temel Karakteri

Tahakküm, baskı ve sömürü koşullarında özgürlükçü/direnışçi bir yorum olarak ve çeşitli düzeylerde ortaya çıkan kurtuluş teolojisi, özellikle pratik ve müdahaleci olması açısından geleneksel teolojilerden belirgin bir biçimde farklılık gösterir. İslam toplumlarında ise bu teoloji İslamî bir formda ortaya çıkar. İslamî Kurtuluş Teolojisi olarak bu yeni teoloji, Tanrı'nın aşkın konumunu içkin hale getirmekte ve toplumsal mücadelede artık iman, Tanrı adına "işgal" ve "sömürü"ye karşı verilen mücadeleye aktif katılımı kendini gösterir. Burada artık iman toplumsal problemlere müdahalenin, direnişin, başkaldırının ayrılmaz bir parçası olmaktadır. Aydın (2003:150-51)'ın da ifade ettiği gibi İslamî Kurtuluş Teolojisi'nde "Kişilerin her türlü baskı ve zulümden kurtarılarak özgürlüğe kavuşturulmasıyla Allah'a iman arasında bir paralellik vardır. Çünkü özgürlüğün olmadığı yerde ne Allah'a imandan ne de bu imanın gereklerini yerine getirmekten bahsedebiliriz". Dolayısıyla İslamî Kurtuluş Teolojisi'ne göre özgürlük için mücadele eden bir mümin, aynı zamanda Allah'a imanın gereklerini yerine getirmek için de mücadele etmiş olmaktadır.

Öte taraftan geleneksel teolojide hâkim olan kaderci anlayış da bu yeni teolojiyle birlikte özgür iradenin hâkim olduğu bir anlayışa evrilir. Artık kaderci anlayıştan farklı olarak ve maruz kalınan sömürü ve işgale karşı özneleşen ve özneleştiği ölçüde mücadelecî bir tutumu temele alan yeni bir irade ortaya çıkar. Geleneksel teolojide kötülüğün değişmez ve "ontolojik" algılanması, yerini yeni teolojiyle birlikte epistemolojik bir kötülüğe, yani değiştirilebilir ve devrimle ortadan kaldırılabilir bir mefhuma bırakır. Artık kendi aklını ve özgür iradesini kullanabilen insan, baskı ve sömürü kaynağı olarak görülen her türlü dünyevi otoriteden kurtularak, Kant'ın ifadesiyle "aklını kullanma cesareti göstermeye" başlar. Bununla birlikte dünyevî otoriteleri artık sorgulamaya ve yeri geldiğinde onlarla mücadeleyi meşru görmeye başlar.

Bu dünyadaki problemleri öte dünyaya havale eden ve geleneksel teolojilerde görülen Ahiret hayatına (eskatolojiye) dair vurgu, yeni teoloji ile birlikte mevcut problemlerin ortadan kaldırılmasının ardından kurulacak olan eşitlikçi, özgürlükçü ve sömürünün olmadığı bir ütopyayla birlikte dünyevî bir ideale dönüşür. Kurtuluş bu şekilde öte dünyadan bu dünyaya taşınır ve cennetin bir benzerinin bu dünyada kurulması için çaba gösterilir. Böylece müminler "öbür dünyanın başlangıcını bu dünyada bulmaya" (Garaudy, 2012:58) başlayarak, mevcut kötü durumdan kurtuluşun öznesi haline gelirler. Kısacası aktif mücadele; mazlumların kurtarılmasıyla birlikte kişisel ve uhrevî 'cenneti', ibadet ve imanı *praxis*leştirmek suretiyle, kolektif bir dünyevî 'cennete' dönüştürür.

İslamî Kurtuluş Teolojisi

Bu yeni İslamî Teolojiyi geleneksel teolojilerden ayıran bir diğer önemli nokta ise, “Mesihçi”, pasif beklenti yerine artık pratik çözümlere müdahale etmek üzere karizmatik bir liderin ortaya çıkmasıdır. Kısacası, geleneksel teolojinin pasif, müdahaleci olmayan, durağan, aklını kullanmayıp otoriteye biat eden, mevcut problemler karşısında Mesih bekleyen ve kurtuluşu ahirete erteleyen temel karakterlerinin aksine İslamî Kurtuluş Teolojisi; aktif, müdahale eden, otorite altına girmektense “aklını kullanma cesareti gösteren” ve kurtuluşun bu dünyada mümkün olabileceğine inanan bir karaktere sahiptir (Güler, 2010:91-97).

İslamî kurtuluş teologlarından olan Hasan Hanefi, yukarıda geleneksel-kurtuluşçu teoloji şeklinde ele alınan ikililiği, sağ ve sol teoloji kavramlaştırmasıyla tartışır. Hanefi, İslamî Sol adını verdiği projesinde İslam’ı “sol” ve “sağ” kategoriler ışığında dikotomik bir biçimde ele almaktadır. Ona göre tüm teolojilerde sağ ve sol akım vardır.² Sağ; muhafazakar, gelenekçi ve dogmatik teoloji tarafından (kelâm) temsil edilmekte; sol ise yeni araştırmalara göre vahiy mahsulü metinler üzerinde veya zamanımızın ihtiyaçlarına göre dogmalarda yeni teviller kabul eden, ilerici teoloji tarafından temsil edilmektedir.³ Teolojiyi sağa veya sola ayıranın, teolojinin temel kaynağı olan felsefe olduğunu söyleyen Hanefi’ye göre “sağ ve sol yalnızca politik davranışları değil, politik davranışların kökeninde yatan teorik meyilleri de içermektedir” (Hanefi, 1978:520).

Hanefi’ye göre teolojilerde sağ ve sol olmak üzere iki tür temsil söz konusudur ve bunlar belli yönleriyle birbirinden ayrılmaktadır. Hanefi düşüncesinde “sağ” kavramına olumsuz, “sol” kavramına ise olumlu bir anlam atfedilmekte ve İslamî Sol proje teolojik paradigmayı yepyeni bir biçimde yorumlayarak insanı merkeze alan bir antropolojiye dönüşmektedir. Bu yeni İslamî Sol projede Tanrı’yla ilişki geleneksel “sağ” teolojinin aksine “dikely” değil artık toplum lehine bir “sol” yorumla “yatay” bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte “sağ” karakterli “varlık” teolojisi, ilerici bir “şuur” teolojisine dönüşmekte; “sağ” teolojide görülen “piramit” şeklindeki hiyerarşi “antropoloji”⁴ ve eşitlikçi bir toplumsal yapı lehine dağılmakta; “geleneksel” ve “sağ” teoloji yerine “ilerici” ve “gelenegin kritiğini” temele alan bir “sol” ilericilik ortaya çıkmakta; “pasif” olan ve problemlerin çözümünü öte dünyaya erteleyen “sağ” teolojilerin yerini, müdahaleci ve devrimci “sol” teoloji almakta ve “sağ” teolojideki “ruhbanlık”, “sol” teolojinin devrimci duruşu ile ortadan kalkmaktadır. Dahası Hanefi’ye göre İslamî Sol projede Tanrı “sağ” teolojilerde olduğu gibi aşkın değil, içkindir. O dünya dışında değil ve gökyüzüne “hapsedilmemiş”, insanla birlikte dünyadadır. Burada Hanefi metafizik kaygıyı bir kenara bırakmakta ve mevcut problemlerin üstesinden gelmek için dinsel anlayışı toplumsallaştırmaktadır (Hanefi, 1978:520-524).

Hanefi (1978:520)’ye göre bu yeni teolojik paradigmada “Tanrı öldü!” ifadesi yeni bir mana kazanmakta ve bu mana, klasik teolojinin ve bilhassa dogmatik teolojinin (kelâm) sonu demek olan bir haykırışa dönüşmektedir. Mükemmel, sonsuz, ezeli gibi klasik Allah anlayışı değişmekte ve böylelikle antropoloji içerisinde ortaya çıkmaktadır. Hanefi’ye göre dolayısıyla kalkınmakta olan halk için Allah, birlik ve kalkınmaya; hürriyetini elde etmek için savaş halinde olan halk için Allah, hürriyet ve gücün iradesine ve çağın

² Zira her toplumda sol ve sağ, fakir ve zengin, alt ve üst tabakalar vardır. İslamî sol belirli bir tarihi dönemde, belirli bir çağda ve belirli bir halkta İslam’ın tarihi, siyasi ve sosyal akışıdır. Bkz. (Hanefi, 2009:134).

³ Hanefi’ye göre İslamî sol, dini sağa göre komünist ve ateisttir. Laik akıma göre ise İslamcıdır (Hanefi, 2009:136).

⁴ Hanefi söz konusu makalede (*Teoloji mi Antropoloji mi?*) “Antropoloji” kavramını kullanırken, bununla bu kavramın ilk anlamı olan insanın doğal tarihini inceleyen bilim dalını değil, insana ve topluma dair problemlerin incelenmesi ve araştırılmasını kastetmektedir. Zira Hanefi düşüncesinde teoloji, göksel tanrı anlayışının ya da eskatolojik ve uhrevi “öte dünyacı” anlayışın aksine dünyevi ve toplumcu bir karakterle yani “antropolojik” olarak yorumlanmaktadır.

imajı olarak teoloji, çağımızda bir kalkınma, bir özgürlük mücadelesine dönüşmektedir. Ona göre bu manada antropoloji geleceğin teolojisidir, zira insanın bilimi geleceğin bilimidir. Şayet teoloji yaşamını sürdürmek istiyorsa, klasik manası ile ortadan yok olup antropoloji olarak tekrar doğmak durumundadır. Güler'e göre Hanefi;

“İslamî Sol projesine, özelde Mısır'ın, daha sonra Arap dünyasının ve genelde İslam dünyasının içinde bulunduğu 'geri' durumdan kurtulması kaygısıyla başvurmaktadır. Bundan dolayı, Allah'ı yere indirmekte, evrenin içinde eritmekte (Spinoza'nın yaptığı gibi); ahireti insanların önünden almakta ve vahyi akla indirgemektedir” (Güler, 2002:158).

Dolayısıyla, Hanefi bu projesinde “aşkın” boyuttan aklın öncülüğündeki bir teolojiye geçiş yapmakta, iman ve Tanrı bilincini toplumsallaştırmaktadır. Hanefi'nin teolojiden antropolojiye geçişin gerekliliğini vurguladığı İslamî Sol projesinin ana eksenini, onun teolojik, ruhsal ve metinsel boyutundan ziyade; pratik, antropolojik ve toplumsal bir gerçeklik olarak yeniden ortaya çıkan boyutu oluşturmaktadır. Nitekim İslamî yorumun antropolojik boyutu, onun metinden pratiğe giden yönteminde değil, toplumsal gerçeklikten ya da pratik hayattan metne giden yönteminde ortaya çıkmaktadır.

Teoriden Pratiğe Bir Yol: İslamî Praksis

Dogma, praxisi önceleyebilir; fakat özgürlük/kurtuluş sürecinde oluşan teolojiyi önceleyemez. Baskı altındaki toplumlar için teoloji, özgürlük praksisini takip eden refleksiyondan doğar (Esack'tan Akt., Güler, 2010:11). Dolayısıyla Kurtuluş teolojisinde teoriden pratiğe değil, yaşanan pratikten teoriye geçiş vardır. Çünkü kurtuluş teolojisini savunan teologlara göre, teolojik yorum bizim yaptığımız ve daha sonra da uyguladığımız bir şeyden ziyade bizzat üzerinde olduğumuz ve onunla sürekli bir biçimde geliştirdiğimiz yani dönüşüme uğradığımız şeydir. Bu da demektir ki teoloji akademik teorilere değil, ezilenlerin, onları dinleyen ve onlar için bir şeyler yapmaya çalışanların gerçek tecrübeleri ile başlar. Bundan dolayı kurtuluş teolojisi zulme ve eziyete maruz kalanların tecrübelerinden doğan, tabandan tavana doğru hareket eden bir teolojidir. İşte bu nedenledir ki bu teoloji sözden ziyade eyleme öncelik vermektedir (Aydın, 2003:139).

Latin Amerika Kurtuluş Teolojisinin gelişme gösterdiği dönemdeki toplumsal problemleri göz önünde bulundurduğumuzda, yeni bir teoloji olarak bu problemlere çözüm üretmek üzere, gündelik hayata direkt olarak katılan bir *praksis* biçiminde ortaya çıktığı görülmektedir. Gündelik ibadetlerde ve Kiliselerde yoksullara dua etmekle yetinmek yerine, onları bu durumdan kurtarmak adına onlarla birlikte sorunun kaynağına karşı mücadele etmenin gerekliliğine vurgu yapan bu yeni teoloji, toplumsal problemleri ortadan kaldırmak üzere pratik mücadelelere girişmesi itibarıyla geleneksel teolojilerden ayrı çözüm yolları üretmeye çalışır.

İslamî Kurtuluş Teolojisi'nde de benzer şekilde metinden gerçekliğe ulaşmak yerine, toplumsal hayatta deneyimlenen problemlerden metne doğru bir yol izlenir. Hasan Hanefi, İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin diğer dinlerde ortaya çıkan yeni teolojilerle karşılaştırıldığında gecikmiş bir deneyim olduğunu vurgulamaktadır. İslam coğrafyasında yaşanan işgal ve sömürüye vurgu yapan Hanefi, eski teolojilere ait olan teorik söylemlerin aktüalite bağlamında yeniden inşa edilmesi gerekliliğine işaret etmektedir:

“Hıristiyanlık ve Budizm gibi başka dinler, kendi geleneklerinden başlayarak özgürlük, adalet, bağımsızlık ve kalkınmaya dair ulusal projelerin gerçekleşmesi noktasında modern 'kurtuluş teolojisinin' temellerini belirlemede İslam'dan önce davrandılar. Eskiler toprak üzerinde başarılı oldular ve teorik inançlar formüle ettiler. Bizler ise Filistin, Irak, Afganistan, Çeçenistan ve Keşmir'de toprak üzerinde kırılıyoruz. Bu toprakların hepsi işgal altında ve bizler hala emeklemekten bahsediyoruz” (Hanefi, 2009:135).

İslamî Kurtuluş Teolojisi

Kurtuluş ideali için mücadele verilirken, metin merkezci eski teolojinin aksine yeni teoloji mücadelecisi ve müdahaleci bir pratikle birlikte gelişir. Geleneksel teolojide ön planda olan “yazılı metin” yerine, yeni teolojide “anlam” ön plana çıkar. Aydın (2003:154)’a göre buradaki yorum, metinden anlam çıkarmak değil, realiteden tümevarım yoluyla metne anlam verme çabasıdır. Tıpkı Hasan Hanefi’nin *Teoloji mi Antropoloji mi?* (1978) isimli makalesinde vurguladığı gibi, olması gereken *Teolojinin* değil *Antropolojinin* temele alınmasıdır. Yani pratikten, toplumsal gerçeklikten metne doğru bir yol izlenmelidir. Bununla birlikte teolojik metinler, mevcut problemleri ortadan kaldırmak üzere yorumlanır ve anlam kazanır. Dolayısıyla burada mevcut problemlerin gerçekliğinden metne doğru bir yol izlenir. Bu şu anlama gelmektedir: “Hanefi’ye göre, Kur-an’a indiği dönemde sorular sorulmuştur. Mesela; ‘sana savaş ganimetlerini soruyorlar. De ki:...’ bunlardan biridir. Ona göre bugün de Kur-an’a güncel sorular sorulmalıdır. Sözgelimi; ‘Sana sömürgecilikten soruyorlar. De ki:...’ Şüphesiz bu soruları işsizlik, emek, kapitalizm, vb. şeklinde çeşitlendirmek mümkündür” (Tekin, 2010:59-60). Şeriat de buna paralel olarak İslam’ın, zamanına özgü şartlarda tevhibi yaymak için, halkının somut ve gerçek sıkıntısına, somut ve gerçek ihtiyacına dayandığını ifade etmektedir. Ona göre Müslüman’ın temel meselesi, toplumun somut dertlerine çözüm aramak, bu sorunları üreten yapısal problemlere karşı mücadele etmektir:

“Halkın sıkıntı duyduğu somut meseleler yerine, çözüm yolu sunmak, adalet ve imametini gerçekleştirme yolunda savaşmak yerine, kelam, tartışma, mantık, ilk felsefe konularına yönelmez. Halkın sıkıntısı bunlardan kaynaklanmaktadır. Bugün hassasiyet, gördüğümüz gibi dünyadaki sınıfsal sömürü üzerindedir. Dünya bazında, Üçüncü Dünya, İkinci Dünya, Birinci Dünya, makine meselesi, kapitalizm meselesi, sömürü meselesi, artık değer meselesi, artık üretim meselesi, tüketim meselesi, üretim meselesi, üretim-tüketim uyumsuzluğu, bütün insanların, bütün kültürlerin, hatta imanların ve insani değerlerin Batı’yı üreten devasa makinelerin ayakları altında kurban edilişleri meselesi; işte bunlar bizim temel meselelerimizdir” (Şeriat, 2011b:64).

Hanefi’ye göre kelamî (teolojik) ve bütün diğer dini düşüncenin kaynağı olan Kur-an’a baktığımızda, Allah’ın kendisini teorik değil, fakat pratik bir düzeye yerleştirdiğini görürüz. Allah bir Logos değil, fakat daima fiil halindedir (praxis) (Hanefi, 1978:512). Böylece İslamî Sol projede Allah, düşünce ya da bilginin ötesine geçerek antropolojik bir pratikte görünür olmaktadır. Hanefi’ye göre İslamî Sol’un Allah telakkisi, O’nun pratik hayatta antropolojik olarak ortaya çıktığı yönündedir. Ona göre Allah eski zamanlarda “Biz” idi, fakat çağımızın değer şemaları olan ilerilik, halk, demokrasi, hürriyet, kalkınma, esaretten kurtuluş vs. olabilmektedir:

“Şunu söyleyebiliriz: Allah, insana daha fazla saygı göstermemiz için insandır, zira zamanımızda insanı hor görme, mutsuzluklarımızdan birisi olmuştur. Allah, halkın imanına sahip olabilmemiz için halktır, zira halkı hor görme, henüz bizi mutsuz kılan faktörlerden birisidir. Allah tarih içinde oynadığımız rolü ortaya çıkarabilmemiz ve kalkınmanın hangi aşamasında olduğumuzu bilmemiz için, tarihtir. Tarihi boyutun yokluğu, eski kültürümüzün karakteristik bir özelliğidir. Hürriyetimizi elde edebilmemiz için Allah hürriyettir. Fikir hürriyeti bizim arzuladığımız bir şeydir. İşgal edilmiş topraklarımızı kurtarmak için Allah topraktır. Zira biz eski ve yeni tip sömürgecilik ve emperyalizmden dolayı acı çekmekteyiz. Allah bizi harekete sevk eden insan, halk, tarih, hürriyet, toprak, ekmek vs. gibi bizde en candan olan şeydir. Allah, bir arzu olarak arzuladığımız şey, hürriyet, demokrasi, ilerleme, kalkınma, vs. dir. İlahi varlığın karanlıklara gömülmesi gibi bir tehlike söz konusu olamaz, zira Allah bir imaj olarak tecelli etmektedir. Bu imaj çağ tarafından empoze edilmiştir. Çağımız da Allah’ı bir ilerleme olarak empoze ediyor” (Hanefi, 1978:530-531).

Kısacası Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi'nde olduğu gibi İslamî Kurtuluş Teolojisi'nde de metinden gerçekliğe değil, pratik gerçeklikten metne gidilmektedir. Yani mevcut problemleri çözmenin yolu, metinlerdeki anlatıların aktüel gerçekliklerle karşılaştırılmasından geçer. Öte yandan aşkın tanrı anlayışı yerini içkin tanrı anlayışına bırakmaktadır. Bu anlayışla birlikte tanrı, kurtuluşun pratik bir yüzü, mücadelenin somut bir motivasyonu olmaktadır.

Dinsel metin ve tecrübelerin ezilenler lehine yorumu

Kurtuluş Teolojisi'nin teorisyenleri, somut Latin Amerika gerçeğine uyarlamak için İncil'den aldıkları bir örneği; anahtar kelime olarak, "fakirlik" kavramını seçmişlerdir (Yaz-çiçek, 2004: 69). Yel'e göre ekonomik açıdan ele alındığında, "Üçüncü Dünya"⁵ ülkelerinin büyük şehirlerindeki banliyölerde yaşayan tüm insanlar "fakir" sayılabilmektedir (Yel, 1998: 44). Örneğin Leonardo Boff Üçüncü Dünya ülkelerinde görülen yoksulluk için "kolektif fakirlik" ifadesini kullanmaktadır. Ona göre kolektif fakirlik durup dururken ortaya çıkmadığı için, bu kavramın ekonomik, politik ve sosyal mekanizmaların bir ürünü, dolayısıyla ahlâki açıdan bir sosyal günah olarak ele alınıp sadece etik alanında kalmaması gerekmektedir. Çünkü Boff'a göre bu gerçek, İsa Mesih'in mesajının değiştirilmesine ve yanlış bir Tanrı imajına yol açabilir (akt. Yel, 1998:44). Dolayısıyla kolektif fakirlik teolojik anlamda sadece ahlaki bir eleştiriyle değil, toplumsal pratik içerisinde onunla mücadele edilerek ortadan kaldırılmalıdır.

Gerald West, Kurtuluş teolojisinin teolojik bir "kopuş"u ifade ettiğini ve bir "paradigma değişimi"ni içerdiğini söyler. Ona göre "Kurtuluş teolojileri, sadece 'yoksullardan yana tercih yapmamızı' değil, 'yoksulların epistemolojik önceliğini' kabul etmemizi de gerekli görür. Bu durum, yoksulların ve dışlananların, teolojinin birincil diyalog unsurları olarak görüldüğü epistemolojik bir paradigma değişikliği içerir" (West, 2011:156). Dolayısıyla kurtuluş ve yaşam mücadelesi içindeki baskı deneyimlerine "epistemolojik bir kopuşla" yeniden vurgu yapan kurtuluş teolojileri, "Batı teolojilerinde pek sorulmayan bir soru sorar: Teolojinin muhatapları kimlerdir?" (West, 2011:155).

Kurtuluş teolojisinin tanımlayıcı özelliği, yoksullarla ve ezilenlerle dayanışma içindeki canlı pratiktir (Bennet, 2011:241). Kurtuluş teolojisini temsil ettiği bu misyon, belki de teolojik geleneğin en çok rahatsızlık duyduğu şeydir: Yoksulların ve dışlanmışların, hermenötik yorumlarda bir ayrıcalığı vardır, bunun sonucu ise Kilisenin ve akademinin ayrıcalığını yitirmesidir (Rowland, 2011:30). Kurtuluş teolojisindeki pratik, yoksullarla ve ezilenlerle dayanışma içindedir ve köklü, dönüştürücü toplumsal ve siyasi değişimler sayesinde kurtuluşu ve insani bir düzeni getirme niyetine sahiptir (Bennet, 2011:244). O, teorikte yeni bir teoloji olmakla beraber aynı zamanda pratikte de yeni bir dünya düzeninin tesisini öngörür (Aydın, 2000:149). Çünkü o bizzat kurtuluş içindir, kurtuluşu desteklemek ve propagandasını yapmak içindir. Yine aynı şekilde o sadece yoksullara *dair* bir teoloji değil, yoksullar *için* bir teolojidir. Dolayısıyla, gerçek dünyada bir farklılık yaratmayı amaçlayan aktif pratik bir teolojidir. Marksist bir kavram olan *praksis* buna işaret etmektedir (Hebblethwaite, 2011:199-200).

Kur'an'ın ezilenlerin kurtuluş imkânına vurgu yaptığını savunan İslamî kurtuluş teolojisi, temel retoriğini yoksullar ve sömürüye maruz kalan toplumsal kesimleri kurtuluşa (selâmete) ulaştırmak olarak belirler. Öznenin yoksullar olduğuna dair bu vurgu, ilhamı yine Kur'an'dan alınmak üzere, peygamberlerin yoksullar ve ezilenlerle birlikte

⁵ Yel'e göre "Üçüncü Dünya" terimi değişik açılardan açıklanabilir: coğrafi olarak; Afrika ve Asya kıtaları ile Latin Amerika ülkeleri, ekonomik olarak; dünyadaki fakir ülkeler, ideoloji bakımından; Batılı kapitalist ülkeler (Birinci Dünya), Doğu Avrupa'nın sosyalist ülkeleri (İkinci Dünya) ve geri kalan devletler de Üçüncü Dünya'yı oluşturur (Yel, 1998: 44). Bu çalışmada bu kavram, Yel'in "ekonomik" olarak tanımladığı şekliyle, dünyadaki yoksul ülkeleri tanımlamak üzere kullanılmaktadır.

İslamî Kurtuluş Teolojisi

mücadele etmesinden ayrı düşünülmemelidir. İslamî Kurtuluş Teolojisi, mücadeleye dair ilhamını Kur'an'dan aldığı kadar, Peygamber'in yaşam biçimi olan Sünnet'ten de almaktadır. Nitekim bu teolojiye göre "Kur'an, tarihte vuku bulan zalimler ile mazlumlar arasındaki mücadelede peygamberlerin safının mazlumlardan yana olduğunu..." ortaya koymaktadır (Güler, 2010:10). Aydın'a göre Kuruluş Teolojisi'nin temel argümanı olan, "kişileri her türlü baskı, zulüm, haksızlık ve ekonomik sömürden kurtarma" düşüncesi hem Kur'an'ın hem de bizzat Peygamberin temel hedefidir. Bu bağlamda İslam'a baktığımızda, Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi'nde yoksul (*poor*)⁶ terimiyle ifade edilen hususun Kur'an tarafından özellikle *mustaz'af* terimiyle ifade edildiğini görürüz (Aydın, 2003:140-141). İslamî Kurtuluş Teolojisi, söyleminin merkezine, Kuran'dan aldığı bu terimi, *mustaz'af*'ı yerleştirir.⁷ "Baskı altında tutulan veya zayıf ve hiçbir hakkı olmayan, dolayısıyla diğerleri tarafından hor görülen insan" anlamına gelen *mustaz'af* terimi; "savunmasız, güçsüz veya sosyo-ekonomik olarak baskı altında olan, sosyal statüsü düşük kişileri ifade etmek" (Aydın, 2003:141) üzere kullanılmaktadır. Aydın'a göre bu çerçevede Kur'an'a bakıldığında mevcut sosyo-ekonomik düzeni yetersizliklerinden dolayı suçladığını ve *mustaz'af*'ı güçlendirmek için arazi kirası (yer kirası), faiz, spekülasyona ve sömürüye yol açacak her türlü uygulamayı yasakladığını (Aydın, 2003:145) görmek mümkündür.

Dinsizlikle Değil Sömürü İlişkileriyle Savaş

Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi'nden hatırlayacak olursak, kurtuluş teologlarına göre günümüzün temel problemi inançsızlık ya da materyalizm değil; yoksulluk, açlık ve sömürü ilişkilerine maruz kalanların çılgınlıkları ve sağır kulaklar arasındaki ilişkidir. Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi'ne benzer bir biçimde İslamî Kurtuluş Teolojisi de "ateizm" ya da "dinsizliğe" değil de "ezen" ve "sömüren" güçlere karşı mücadele etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Burada Ali Şeriatî'nin (1933-77) *Dine Karşı Din* eserinde tartıştığı fikirler kullanışlı olabilir. Ali Şeriatî de kolaylıkla İslamî Kurtuluş Teologları arasında zikredilebilir. Zira Şeriatî, fikirleri itibarıyla İslamî kurtuluş teolojisi söylemine esaslı bir katkı yapmış olan sömürge karşıtı saygın bir Müslüman kişiliktir (Rahemtulla, 2011:128; Özdoğan, 2010:33). Şeriatî, *Dine Karşı Din* (2005) eserinde, dinlerin tarih boyunca dinsizlikle savaşmadığını, aksine dinlerin bizzat dinlerle savaştığını vurgulamaktadır. Nitekim bir başka eserinde de belirttiği gibi, "Tarihin savaşı, dinin dine karşı savaşıdır" (Şeriatî, 2011a:140). Tarihin bütün dönemlerinde ve bütün alanlarda istisnasız, *din* dine karşı direnmiştir. Çünkü tarih boyunca dinin olmadığı bir toplum ve dönem söz konusu olmamıştır. Tarihsel akış içerisinde dinin devrimci bir itirazla ezilenin yanında yer alan boyutu, sınıflaşmanın ve sömürünün aracı haline gelmiş olan boyutuna karşı mücadele etmiştir. Burada hukukî, sınıfsal, toplumsal, siyasal ve etnik ayrılıklara ilişkin çelişkilerin ortadan kaldırılması ve eşitlikçi bir sistemin kurulması adına, gelecekteki teolojide görülen aksine, ateistlere değil yozlaşmış dine karşı bir savaşım söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi'nde görülen durumun bir benzeri, İslamî Kurtuluş Teolojisi'nde de görülmekte ve müminler ateistlerle savaşmak yerine mevcut eşitsiz sosyo-ekonomik düzeni eşitlikçi bir biçime dönüştürmek için savaşmaktadır.

⁶ Aydın, Kur'an'da yoksul bırakılmış, ezilmiş, zulme maruz kalmış anlamında kullanılan *mustaz'af* terimi ile Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi'nde kullanılan *poor* teriminin benzer olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, "poor" terimi sadece ekonomik olarak fakir ve yoksul insanları değil aynı zamanda baskı ve zulme maruz kalan veya en alt tabakayı oluşturan insanları da içine alan genel bir terim olarak kullanılmaktadır (Aydın, 2003:140-141).

⁷ Farid Esack'a göre Kur'an, toplumun fakirleştirilen sınıfları ve alt tabakaları için *arazil* (marjinal), *fukara* (fakir/yoksul) *mesakin* (yoksul) ve *duaafa* (zayıf ve fakir) terimlerini kullanmaktadır. Ancak bu terimlerle *mustaz'af* terimi arasındaki fark, *mustaz'af* olarak nitelenen kişilerin içine düştüğü durumdan başkasının sorumlu olmasıdır. Esack'ın bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. (Aydın, 2003:141).

Şeriatî'ye göre bugün dinin yokluğu veya dinsizlik anlamında kullanılan *küfr*, oldukça yeni bir anlamdır. Son üç asırda ve Ortaçağ'dan sonra ortaya çıkmıştır. Fakat İslam'da, antik uygarlık döneminde, tarih boyunca ve her din çevresinde hiçbir zaman *küfr*'den söz edildiğinde *dinsizlik* kastedilmemiştir. Çünkü bu anlamda dinsizlik söz konusu olmamış ve küfrün kendisi de ayrı bir din olmuştur (Şeriatî, 2005:19). Şeriatî, *Dine Karşı Din* eserinde tarih boyunca dinlerin birbirleri ile savaştan iki kutuplu yapıda olduğunu, bunlardan birinin *tevhit dini*, diğerinin ise şirk dini olduğunu söylemektedir. Ona göre şirk, birden fazla tanrıya tapma anlamına gelmekle birlikte; toplumsal, ekonomik, hukuki ya da siyasal olarak ikili veya çoklu bir sınıflaşma ve ayrışmayı mümkün kılan her türlü düzen anlamına da gelmektedir. *Tevhit* ise, çelişkinin, ayrılığın, bölünmenin ve kısacası şirkin olmadığı, toplumsal, ekonomik, siyasi ve dinsel birliğin (vahdetin) sağlanmış olduğu düzen anlamına gelmektedir.

Şeriatî'ye göre *tevhit*, dünyada çelişki ve ayrılığı kabul etmez. Hukukî, sınıfsal, toplumsal, siyasi ve etnik ayrılıklara ilişkin çelişkiler *tevhidî* dünya görüşünde bulunmayan çelişkilerdir (Şeriatî, 2011:52). *Tevhidin* misyonu, özgürlük ve eşitlik misyonudur; tarihe ve insanın yazgısına egemen olan çatışma ve ayrılmayı birliğe kavuşturma misyonudur. *Tevhidin* misyonu, tutsak yığınların *kurtuluş* misyonudur; yeryüzünün süregelen lanetlilerini vâris kılma ve zamanın *mustazaflarına* izzet (şeref) kazandırma misyonudur (Şeriatî, 2011a:228-229).

Eskatolojik Düşünceden Dünyevi Cennet/Cehennem Tasavvuruna

Bu, Habil ve Kabil savaşıyla başlayan ve bütün insan toplumlarında, egemen düzen ile mahkûm kesim arasında süregelen diyalektik karşıtlık esasınca gerçekleşecek olan geleceğin zorunlu devrimidir. Tarihin zorunlu yazgısı, adaletin, ve gerçeğin zaferi olacaktır.

Ali Şeriatî

İslamî ve Hıristyan Kurtuluş Teolojisi Geleneksel teolojilerden farklı olarak sadece "öte dünyacı" ve eskatolojik bir dinsel inanç biçimi olmaktan ziyade, mevcut dünyevi "sömürü" ve "zulümleri" ortadan kaldırmaya yönelik bir pratik/praksis olarak karakterize edilir. Hali hazırda yaşanan problemleri öte dünyaya havale eden ve geleneksel teolojilerde görülen ahiret inancına (eskatolojiye) dayanan düşünce biçimi, Kurtuluş Teolojisi'nde bu sömürü durumunun ortadan kaldırılmasının ardından kurulacak olan eşitlikçi, özgürlükçü ve sömürünün olmadığı bir ütopyayla dünyevi bir ideale dönüşür. Hıristyan ve İslamî Kurtuluş Teolojisi, "öte dünyacı" bir cennete inanmakla birlikte, asıl cennetin "bu dünyadaki cehennemden" kurtuluşla birlikte mümkün olabileceğine inanmaktadır. Bu teoloji sınıfsal eşitsizliği, emek sömürsünü, zulüm ve baskıları "bu dünyanın cehennemi" olarak gördüğü için bunun ortadan kaldırılmasını da dünyevi bir cenneti inşa etmenin temel önceli olarak görmektedir. Kurtuluş Teolojisi, bu anlamda inançsal ve dünyevi dikotomiye yeniden kurgulayarak birleştirmekte ve "bu dünya" için mücadele etmenin aynı zamanda "öte dünya" için de mücadele etmek anlamında geldiğini düşünmektedir. Bu yorum biçimiyle birlikte müminler "öbür dünyanın başlangıcını bu dünyada bulmaya" (Garaudy, 2012:58) başlayarak, mevcut kötü durumdan kurtuluşun devrimci öznesi haline gelirler. Şeriatî bunu, tarihin zorunlu yazgısı" olarak görmektedir ve ona göre bu yazgı, "adaletin ve gerçeğin zaferi olacaktır" (Şeriatî, 2011a:73).

İslamî Kurtuluş Teolojisi ve Marksizm

Kurtuluş Teolojisinin Marksizmle ilişki içerisinde gelişmesini, insanların Müminler ve ateistler olarak ayrılmaması gerektiği düşüncesini benimsemesi ile birlikte düşünmek gerekir. Kurtuluş Teolojisinin ortaya çıktığı bağlamı göz önünde bulundurduğumuzda, onun yoksulluğun toplumsal olarak çürümeye sebebiyet verdiği bir dönemde, Kapitaliz-

İslamî Kurtuluş Teolojisi

min Güney Amerika toplumunda belirgin bir sınıfsal ayrışmaya sebebiyet verdiği bir ortamda geliştiğini görmek mümkün hale gelir. Böyle bir bağlamda ortaya çıkan Kurtuluş Teolojisi, temel ilke olarak dinsizliğe veya ateizme karşı değil; Kapitalizme, toplumsal eşitsizliğe ve yoksulluğa sebep olan nedenlere karşı yer yer Marksizmle birlikte mücadele etmiştir. Kendisi de bir kurtuluş teologu olan Füssel'e göre Kurtuluş teologları, Marksist müttefiklerin sözde veya gerçek ateizmini değil, tersine para iktidar ve prestij karşısındaki puta tapınmacılığı ve bunun insan varlığında yol açtığı yabancılaşmayı eleştirilerinin hedefi yapmakta ve bu putların şimdi Pazar ekonomisi, girişim özgürlüğü veya ulusal güvenlik olarak adlandırılan kutsal maskelerini yırtıp atmaya çalışmaktadır (Füssel, 1996:129).

İslamî Kurtuluş Teolojisi'nde de yer yer Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi'ne benzer biçimde "dinsizliğin" temel mücadele nesnesi olmadığını, asıl mücadelenin ezenler ve ezilenler arasında ve hatta yozlaşmış dinin savunucuları ile devrimci dinin savunucuları arasında gerçekleştiği düşüncesine rastlanmaktadır. Örneğin Ali Şeriatî'nin İslamî Kurtuluş Teolojisi bağlamındaki görüşleri, onun Marksizmle olan münasebetinin insanlığı müminler ve ateistler olarak görmediği gerçeğiyle birlikte düşünülmelidir. Neredeyse tüm eserlerinde bariz bir biçimde okunabilen Marksist retorik, onun fikirlerini etkileyen en önemli ideolojilerden birinin Marksizm olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda denilebilir ki Şeriatî'nin temel düşüncesinde, mücadelenin inananlar ve ateistler arasında değil, ezenler ve ezilenler arasında gerçekleştiği yönündeki noktalar, İslam ile sosyalizmin toplumsal kurtuluş ideali anlamında ortaklaşmasının imkânını sağlamaktadır.

Kurtuluş Teolojisi, Latin Amerika'da toplumsal mücadelelerde ya belirli koşullarda Marksizm'le birlikte hareket etmiştir ya da Marksizm'den teorik anlamda istifade etmiştir. Her ne kadar pratikte pek bir problem ortaya çıkmamışsa da bu birliktelik çoğu zaman Hıristiyanlık ile materyalist bir doktrin olan Marksizm arasında ittifakta teorik bazı sınırlılıklarla karşılaşmıştır. Örneğin Valpy Fitzgerald'a göre Marksist teorinin ekonomik kalkınmayla ilgili olarak öne sürdüğü zorunlu aşamalarla bu aşamaların sınıf ilişkilerinde yarattığı değişiklikler Kurtuluş Teologlarının tarih görüşünün temelini oluşturmaz: Bir yanda ekonomik failer kapitalistlerle proletaryadan ziyade "yoksullar" ve "zenginler"ken, diğer yanda tarihi güden güç Tanrı ile onun yarattıkları arasındaki ilişkidir. Bu açıdan kurtuluş teolojisinin tarih konusundaki eskatolojik görüşü açıkça tarihsel materyalizme terstir. Fakat yine de Kurtuluş Teologları Marx'ı analitik yöntem için önemli bir kaynak olarak görürler (Fitzgerald, 2011:267). Bununla birlikte Marksizm ve Hıristiyanlık arasındaki uzlaşmaz gibi görünen bir diğer teorik nokta, Marksizmin dinsel olanı "altyapı"nın yansıması olan bir "üstyapı" kurumu olarak görmesidir. Fakat dinler, ona inananlar açısından tüm hayatı kapsayan eylem ve düşüncelerin yegâne referans noktasıdır. İnanan bir kimse için yaşamın her anı ilahi vahyin ışığının yansımasıyla aydınlanır. Bu anlamda dinlerin ve özelden Kurtuluş Teolojisi'nin altyapısı ilahi kaynaklıdır. Her ne kadar bu teorik ayrılıklar söz konusu olsa da mevcut eşitsizlik ve sömürü ortamında verilen "birlikte" mücadele bu teorik sınırlılık ve ayrılıkları görünmez kılabilir.

Benzer biçimde İslamî Kurtuluş Teologlarından olan Şeriatî'nin Marksizm ile ilgili görüşleri de bu paralelde çeşitli teorik uyumsuzluklara işaret etmektedir. Şeriatî, sosyalizmi insana değer veren bir ideoloji olması itibarıyla makbul görür. Tarih felsefesinden sınıf mücadelesine yaptığı vurguya, eşitlik retoriklerinden tarihin sonunda ezilenler lehine gerçekleşecek olan devrime kadar birçok konuda Şeriatî düşüncesinin Marksist düşünce ile paralellik arz ettiği görülmektedir. Fakat Şeriatî, Marksizm'i çeşitli teorik uyumsuzluklar bağlamında eleştirmekten de geri durmamaktadır. Marksizmin "altyapının üstyapıyı belirlediği" yönündeki görüşünü, toplum ve insanı nesneleştirdiğini düşündüğü için eleştirmekte ve onun İslam'a uymadığını savunmaktadır. Zira ona göre

altyapıyı tayin eden sömürüdür. Klasik Marksizm'de üstyapı kurumlarını belirleyen *altyapıdır* ve bu da determinist bir tarih anlayışıyla maluldür. Fakat Şeriatî'ye göre, *altyapıyı* da belirleyen bir şey vardır, o da sömürdür (Şeriatî, 2004a:52). Öte taraftan Marksizmin determinist anlayışının aksine İslam'da, bir toplumun değişimi insanlar kendini değiştirmedikçe mümkün değildir.⁸ Ona göre "İslam'da ve Kur'an dilinde belirlenmiş etkenler ve belirlenmiş ilmi kanunlar; insanın elinde olmayan ve ona tabi olduğu üretim araçlarına vb. değil, Allah'a nispet edilmektedir. Ancak seçme etkeninin olduğu yerde insandan söz edilebilir. Görüldüğü gibi değiştirici hareket 'seçim ve belirlenim' rolünde, 'Tanrı'nın iradesi ve insanın iradesi' rolünde bir sentez olarak gerçekleşir. Eğer meseleyi İslamî bir diyalektikle açıklayacak olursak; değişim, ilahi belirlenim etkeni ile insani seçim etkeni arasındaki ilişkinin şekillendirdiği bir sentezdir" (Şeriatî, 2010:15-16).

Kurtuluş Teolojisi, "peygamberane" bir çağrıyla "üretim araçları"na toplumun ege-men olması gerektiğini ifade etmekte ve "ezilen sınıfın" bundan başka çıkar yolunun olmadığını vurgulamak suretiyle Marksizmin teorik argümanlarını rahatlıkla kullanmaktadır.⁹ Kurtuluş Teolojisinin Marksizmle olan bir diğer teorik ilişkisi, Kapitalizmin Latin Amerika'da özellikle Marksist camiada Kapitalist ülkelerinin 3. dünya ülkelerini sömürmesinin eleştirisi olarak bilinen Bağımlılık Teorisi aracılığıyla olmuştur. Bağımlılık Teorisi'ne göre, "Güney" ülkelerinin yoksul olmasının sebebi, kapitalist "Kuzey" ülkelerinin bu ülkeleri sömürmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda "güney" ülkelerinin "kuzey" kapitalizmine bağımlılığının eleştirisi olan Bağımlılık Teorisi'nin, yoksullar lehine bir mücadeleyi öngören Kurtuluş Teolojisinin teorik zeminde istifade ettiği bir kategori olmakla birlikte, pratik zeminde Marksizmle yakınlaşmasını da mümkün kılmıştır.

İslamî Kurtuluş Teolojisi de, ezilenlerin kurtuluşu için verilen mücadelenin imkânını teorik bir paradigmayla pratiğe taşıırken, çoğu zaman Marksizm'den istifade etme yoluna gitmiştir. İslam'ın yoğun olarak yaşandığı coğrafyalardaki "sömürü" ve "işgal"a karşı bir direniş motivasyonu ortaya çıkan İslamî Kurtuluş Teolojisi, Marksizmin mevcut yapısal problemlere karşı mücadele yöntemlerinden ve teorik çerçevesinden etkilenmiştir. Mısır'da Hasan Hanefi'nin, İran'da Ali Şeriatî'nin, Suriye'de Mustafa Sıbai'nin ve Sudan'da Mahmut Muhammed Taha'nın Kurtuluş Teolojisi olarak tanımlanabilir görüşlerinin ve ortaya koydukları reçetelerin, çoğunlukla Marksizm'in teorik çözümlerlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. İslamî Kurtuluş Teologları arasında sayılabilecek bu dört isim de Marksizm'i teorik çalışmalarında ya da pratik mücadelelerinde birer araç olarak kullanmıştır.

Sonuç

Sonuç olarak İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin, tıpkı Hıristiyan Kurtuluş Teolojisi gibi önceki teolojilerden dinsel yorum itibarıyla bir "kopuş"u temsil ettiğini söylemek mümkündür. İslamî Kurtuluş Teolojisi, geleneksel teolojiyi yoksullar, dışlanmışlar ve baskıya maruz kalmışlar lehine yeniden pratik bir biçimde yorumlamaktadır. Dolayısıyla tüm

⁸ Şeriatî burada Kur'an'ın *Ra'd* suresinin 11. ayetine atıf yapmaktadır. Söz konusu ayet şöyle: "...Bir toplum kendi özünü değiştirmedikçe Allah da onların halini değiştirmez." (Kur'an, 13/R'ad:11). İhsan Eliaçık, (2008). *Yaşayan Kuran*, İnşa Yayınları: İstanbul. s.670.

⁹ Örneğin Kurtuluş Teologları, Marksist ifadeler de kullandıkları bir metinde kapitalizmin "adaletsizliklerinden" kurtulmanın yolu olarak "Bütün Hıristiyanları ve iyi niyetli insanları Peygamberâne akıma katılmaya" çağırılmaktadır: "Bu toplumda egemen olan adaletsizlik kaçınılmaz olarak dışlama ve adaletsizliklerle dolu bir sınıflı topluma yol açan kapitalist üretim koşullarının bir ürünüdür... Ezilen sınıfın, üretim araçları üzerinde toplumsal mülkiyeti egemen kılmaya giden uzun ve çetin yolu izlemekten (ki yolculuk çoktan başlamıştır) başka hiçbir olanağı yoktur. Günümüz toplumunu, içerisinde, ezilenlerin kendilerinden alınan insanlığı, yeniden kazanmalarının nesnel koşullarını yaratmanın olanaklı olduğu yeni bir topluma dünya çapında dönüştürmek için muazzam tarihsel projenin temel koşulu budur... İncil Bütün Hıristiyanları ve iyi niyetli insanları bu Peygamberâne akıma katılmaya çağırıyor..." (akt. Löwy, 1996: 108).

İslamî Kurtuluş Teolojisi

bunlarla birlikte, geleneksel teolojilerden ayrılan temel yönlerini göz önünde bulundurduğumuzda, İslamî Kurtuluş Teolojisi'nin 'modern' bir karakter taşıdığını söylemek mümkündür. Hem geleneksel teolojilerden farklı olarak aklın kılavuzluğuna olumlu anlamda belirgin bir vurgu yapması ve hem de teolojiyi çağa uygun bir biçimde yeniden inşa etme girişimi olması itibarıyla bu yeni teolojinin 'modern' bir tecdid (yenilenme) girişimi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yenilenme, 'pasif' ve 'durağan' dini, mevcut problemleri aşmayı mümkün kılması gerekliliği düşüncesi ile 'aktif' ve 'hareket' halindeki bir dine dönüştürür. Bununla birlikte 'modern' çağın gerekliliğine göre (muhalif kalarak) yeniden inşa edilen teoloji, artık bu dine inananların bu çağda nasıl bir yaşam biçimi benimsemelerini de belirlemiş olur. Fakat bu değerlendirme, bu yeni teolojinin modernlik karşıtı olmadığı anlamına gelmemelidir. Nitekim Batı ve Batılı değer ve olguları (Kapitalizm, emperyalizm) "işgal", "sömürü" ve "tahakküm" aracı olarak gören bu yeni teoloji, bu olguları ürettiği düşünülen ve Batılı bir değer olan Modernliğe direkt cephe almıştır. Modernliğin bir sonucu olarak da hem emperyalizm ve hem de kapitalizm, "işgal"e sebebiyet veren temel "düşmanlar" olarak görülmektedir. Dolayısıyla Batı modernliğine ve onun yansımaları olarak görülen emperyalizm ve kapitalizme karşı verilen mücadele sonucunda ortaya çıkan yeni teoloji, başlı başına "kurtuluş" için gerekli olan "çıkış" yolunun kılavuzu olmaktadır.

Geçtiğimiz yüzyılda İslam coğrafyasındaki Müslüman fikir insanlarının baskı, sömürü ve eşitsizlik koşullarına karşı geliştirdiği entelektüel, siyasi ve pratik mücadele arayışının adı olarak İslamî Kurtuluş Teolojisi, sömürü ilişkileri ve kapitalist modernleşme süreci tüm barbarlığı ile devam ettiği müddetçe bir direniş imkânı olarak siyasi, toplumsal ve entelektüel zeminiyle var olacaktır. Her ne kadar 21. Yüzyılda henüz önceki yüzyıldaki kadar güçlü ve etkili bir direniş imkânı olarak tecessüm etmiyor olsa da, İslamî Kurtuluş Teolojisi; çeşitli coğrafyalarda kapitalist modernleşme politikalarına karşı İslamî referanslı hareketlerin ortaya çıkmasıyla yeniden gündeme gelmektedir. Zira İslam coğrafyasında bu teolojinin pratik bir biçimde yeniden gündeme gelmesinin koşulları olarak sömürü, eşitsizlik ve baskılar hiç olmadığı kadar güçlü biçimde devam etmektedir. Türkiye özelinde ise kapitalizm karşıtı İslamî oluşumların özellikle son birkaç yıldır gözle görülür bir biçimde örgütlediği ve bir mücadele hattı inşa etmenin gayreti içerisinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu örgütlenmelerin geniş bir direniş hattı oluşturup oluşturamayacağını ise zaman gösterecek.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut. (2000). "Bir Kurtuluş Teolojisinden Dinlerin Kurtuluş Teolojisine". *Divan*. 2(9):133-150
- Aydın, Mahmut. (2003). "Özgürlük Teolojisinin İslami İzdüşümleri: Latin Amerika Kökenli Özgürlük Teolojisi Perspektifinden Kur-an'a Yeni bir Yaklaşım". *Tezkire*. 31-32 (Mart / Haziran), ss.137-156.
- Bayat, Asef. (2012), "İslam ve Demokrasi". (çev.) Fatih Peyma. İslami Yorum Dergisi. Bahar/2012. <http://islamiyorum.com/index.php?sayfa=makaledetay.php&mkid=334&sayi=73#.UQxMeqU0-vt> Erişim: 23.08.2015.
- Bennet, Z. (2011). "Eylem Herkesin Hayatıdır": *Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi*. İçinde: Kurtuluş Teolojisi. (ed.) Christopher Rowland. Ayrıntı Yayınları: İstanbul, ss.241-258
- Ekinci, Yusuf. (2014). *Müslüman, Proleter, Muhalif: Türkiye'de Anti-Kapitalist Müslümanlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Gaziantep.
- Eliaçık, R. İhsan. (2008). *Yaşayan Kuran: Nüzul Sırasına göre Türkçe Meal/Tefsir*. 2.Baskı, İnşa Yayınları, İstanbul.
- Fitzgerald, V. (2011). *Kurtuluş Teolojisi Ekonomisi*. İçinde: Kurtuluş Teolojisi. (ed.) Christopher Rowland. Ayrıntı Yayınları: İstanbul, ss.259-276
- Füßel, Kuno. (1996). "Anlaşmazlığın Sonu". İçinde, *Marksizm ve Din - Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor*. (Çev.) İrfan Cüre. Belge Yayınları: İstanbul.

- Garaudy, Roger. (2012). "İslam'da Sosyalizm". (İç.) İslamiyet ve Sosyalizm. Roger Garaudy, Faik Bercavi. (çev.) Hasan Erdem, Rebeze Kitaplığı: İstanbul.
- Güler, İlhami. (2002). *Hasan Hanefi ve 'İslami Sol'*. İslâmiyât V (2002), sayı, 2, s.155-158.
- Güler, İlhami. (2010). *Direnış Teolojisi*. Ankara Okulu Yayınları: Ankara.
- Hanefi, Hasan. (1978). Teoloji mi Antropoloji mi? (Çev.), Sait Yazıcioğlu. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi. XXIII:505-531.
- Hanefi, Hasan. (2002). *Aydınlanmacı İslam*. (Çev.) İbrahim Aslan. İslâmiyât, 5(2):37-42.
- Hanefi, Hasan. (2009). İslâmî Sol ve 'Kızartılmış Buz'! (Çev.), Halil Çelik. Özgün Düşünce, 1(2):133-136.
- Hebblethwaite, P. (2011). "Kurtuluş Teolojisi ve Roma Katolik Kilisesi". (İç.) *Kurtuluş Teolojisi*. (ed.) Christopher Rowland. Ayrıntı Yayınları: İstanbul. s.199-220
- Löwy, Michael (1996) *Marksizm ve Din -Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor-*, çev: İrfan Cüre, İstanbul: Belge Yayınları.
- Özdoğan, Kazım. (2010). "Bir Özgürlük Teolojisinin İmkânları Üzerine". *Birikim* dergisi, (s. 26-36), Sayı: 250.
- Rowland, C. (2011). "Giriş: Kurtuluş Teolojisi". (İç.) *Kurtuluş Teolojisi*. (Ed.) Christopher Rowland. Ayrıntı Yayınları. İstanbul. S.19-34
- Rahemtulla, S. (2011). İslami Kurtuluş Teolojisi. İçinde, Kurtuluş Teolojisi. (ed.) Christopher Rowland. Ayrıntı Yayınları: İstanbul. S.126-153
- Sibaî, Mustafa. (2010). İslam Sosyalizmi. (çev.) Yaşar Nuri Öztürk. Yeni Boyut: İstanbul.
- Şeriati, Ali. (2004a). *Marksizm*. (çev.) Yakup Arslan. Dünya Yayınları: İstanbul.
- Şeriati, Ali. (2004b). *Kapitalizm*. (çev.) Yakup Arslan. Dünya yayınları: İstanbul.
- Şeriati, Ali. (2005). *Dine Karşı Din*. (çev. Prof. Dr. Hüseyin Hatemi). İşaret Yayınları: İstanbul.
- Şeriati, Ali. (2010). İslam ve Sınıfsal Yapı. (çev. Doğan Özlük). Fecr: Ankara.
- Şeriati, Ali. (2011a). *İslambilim I*. (çev.) Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç. Fecr yayınları: Ankara
- Şeriati, Ali. (2011b). *İslambilim III*. (çev.) Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç. Fecr yayınları: Ankara
- Taha, Mahmud Muhammed. (2011). İslam'ın İkinci Mesajı. Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Tekin, Mustafa (2010) "İmkânlar, Mesafeler, Yüzleşmeler: İslam'a Sol'dan Yaklaşım", *Birikim* dergisi, (s. 57-66), Sayı: 250.
- West, Gerald. (2011). "İncil ve Yoksullar: Teolojiyi Uygulamanın Yeni Yolu". (İç.), *Kurtuluş Teolojisi*. (ed.) Christopher Rowland. Ayrıntı Yayınları: İstanbul. s.54-179
- Yazıcıoğlu, Ramazan. (2004). Kurtuluş Teolojisi - 'Kurtuluş teolojisi'nden Hareketle İslami bir Kurtuluş Teolojisi' İmkânı. Tezkire. Sayı: 40, (s: 68-91).
- Yel, Ali Murat. (1998). "Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler". *Divan*, 2(5). s.33-55.

İslamî Direniş Metodolojisi

Muhammed Zahid Erdoğan

Esirgeyen ve Bağışlayan Allah'ın adı ile

“Çağrımız İslam ile dirilişedir.”

Yaşadığımız çağ bir kurtuluşa gebe. Her gebelik süreci gibi bu da sancılı geçiyor. Firavunların (Despotizm), Karunların (Kapitalizm) ve Bel'amların (Din mafyası) kol gezdiği küresel köyde küresel bir direniş zamanı geldi de geçiyor bile. Bu direniş için ise öncelikle bir metodolojiye ihtiyacımız var. Lenin'in dediği gibi, “Teori olmaksızın pratik hiçbir şeydir.” Peki, bu direniş ve diriliş çağında müslümanlara düşen görev nedir? Başka şekilde soracak olursak, İslamî direniş nasıl olmalıdır? Bunun için öncelikle bir teoriye ihtiyacımız var. Onun içinde sağlam bir metodolojiye. Müslümanların oluşturacağı metodolojinin asli kaynağı ise Kur'an'dan başka bir kitap olamaz. O yüzden burada bir metodoloji sunarken Kur'an referansımız olacaktır.

Başlayalım.

Öncelikle sorunun tanımı.

- “*Muhakkak ki insanlık hüsrandır.*” [Asr 2]

İnsanlığın içinde bulunduğu hüsranın farkında olmalıyız. Kaynaklarını bilmeli ve herkesi bunlar ile mücadeleye çağırmalıyız. Bir anlamda herkesi Peygamberlerin mirasını sahiplenmeye çağırmalıyız. İbrahim Peygamber'den Muhammed Peygamber'e süren mücadeleyi sahiplenmeli ve bu misyonu dünyaya haykırmalıyız. Kur'an'ın bize anlattığı düşmanları hedefimize koymalıyız. Firavun (Despotizm), Karun (Kapitalizm) ve Bel'am (Menfaat uğruna Allah ile aldatan) mücadelemizde açık hedef olmalıdır. Peki, ilk adım nedir?

- “*Bir topluluk kendini değiştirmedikçe Allah o toplumu değiştirmez.*” [Rad 11]

Farkındalık. Değişme ve dönüşme isteği. Öncelikli adımımız bu olmalı. Biz isyan etmedikçe bu çark devam edecektir. O yüzden değişmeye kendimizden başlamalıyız. Yukarıdaki ayetin güncel bir tefsirini yapacak olursak, “Sen sesini yükseltmezsen Allah'tan yardım bekleme.” Öncelikle “İsyan ahlakımızı” oluşturacağız. Sonrasında kıyam!

Kıyama nereden başlamalı?

- “*Ey gizlenen kalk ve uyar !*” [Müddessir 1-2]

Uzun süredir gizlenen İslamî duruşun tesisi için kalkacağız ve uyaracağız. Okuyacağız, tartışacağız ve sözümüzü kitabın ortasından söyleyeceğiz. Kur'an rehberimiz olacak. İbrahim Peygamber'in Nemrut karşısındaki duruşu, Musa Peygamber'in Firavun

İslamî Direniş Metodolojisi

ile mücadelesi, Muhammed Peygamber'in Mekke oligarşisine karşı tavrı önümüzde ışık olacak. Birlikte mücadele edeceğiz. Çünkü;

- *"Onlar ki bir haksızlık ile karşılaştıkların yekvücut olup mücadele ederler."* [Sura 39]

Filistin, Arakan, Doğu Türkistan, Şengal, Kobanê ve daha birçok yerde var olan zulümler karşısında İslamî bir tavır gerekmektedir. Soğuk Savaş döneminden beri iki kutba ayrılan dünyaya üçüncü bir yol olduğunu göstermek ve bunun da İslam olduğunu haykırmayı bir görev bilmek zorundayız. Fakat bunun önündeki engellerin farkında olmayı unutmamalıyız. Ortadoğu'da yıllardır dinmeyen kan bunun en açık örneğidir. Kavmiyetçiliği reddeden dinin mensupları, bunu din sosu ile bulayıp mezhepçiliğe dönüştürdüler. Bu yüzden çağıracağımız kişileri herhangi bir mezhebin güdümünde kalmadan hanif Müslümanlığa davet etmeliyiz. Bunun için İslamî bir rönesansın gerekliliğine inanmalı ve Müslümanların fikrî bir devrime ihtiyacı olduğunu hissetmeliyiz. Bu devrimin gerçekleşebilmesi için ise tüm Müslümanların Allah'ın ipine Hanif Müslümanlar olarak sınıksız sarılması gerektiğine inanmalıyız. Peki gerçekleştireceğimiz fikrî devrimde ölçümüz ne olacak?

- *"İnananlar! Kendiniz, ananız, babanız ve yakınlarınız aleyhinde dahi olsa Allah için tanıklık ederek adaleti ayakta tutun."* [Nisa 135]

Vereceğimiz mücadeledeki en büyük şiarımız "mazluma kimliği sorulmaz" olmalıdır. Özellikle yaşadığımız coğrafyada İslamî kimliğini kullanan bir iktidar bu düsturu çiğnemekte ve İslam'ın ismini lekelemektedir. Aynı şekilde IŞİD, Taliban, El Kaide vs. birçok oluşum İslam ismi ile mücadele vermektedir. Bu yüzden biz zalime de kimliğini sormayacağız. Rachel Corrie'nin ifadesi ile, "zulüm bizdense biz bizden olmamalıyız." Adalet bizim en temel ölçümüz olmalıdır. Bu mücadelede bizimle olmak istemeyenlere karşı tavrımız ise...

- *"Allah, din uğrunda sizinle savaşmayan ve sizi yurdundan çıkarmayan kimsele- re iyilik yapmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz."* [Mumtehine 8]

Bize karşı cephe almayan ve bizimle dayanışma içinde olmak isteyen her türlü oluşum ile hareket etmeye hazır olmalıyız. Özellikle başta Ortadoğu'da olmak üzere mücadele eden tüm anti-kapitalist, anti-empyalist oluşumlarla dayanışma içine girmeli ve kıyama hep birlikte yürütmeliyiz. Biz, zalim-mazlum diyalektiğine inanıyoruz ve o yüzden yeryüzünde nerede mazlum varsa onların sesi olmaya çalışmalıyız. Çünkü Allah bize bildiriyor ki;

- *"Biz istedik ki yeryüzünde ezilenleri önderler ve varisler yapalım."* [Kasas 5]

Allah'ın vaadine mazhar olan ezilenlerin yanında kim olur ise onlarla dayanışma içine girmeli ve zulmeden her kim olur ise mücadele etmeliyiz. Çünkü;

- *"Zulmedenler nasıl bir devrim ile yıkılacaklarını yakında görecekler."* [Şuara 227]

Biz zalim ve mazlum arasındaki savaşta taraf olmalıyız. Habil ve Kabil'den beri bu çatışmanın olduğunu bilmeli ve tercihimizi her zaman Habil'den yana kullanmalıyız.

Muhammed Peygamber'in Mekke'de tek başına başlattığı devrimi devam ettirmek için herkesi bu kıyama davet etmeliyiz. Tıpkı Muhammed Peygamber'in Mekke'de ilet- tiği mesajın tüm dünyada duyulduğu gibi biz de bulunduğumuz yerlerdeki mücadelemizi dalga dalga büyütmeliyiz.

Böyle yapmalıyız ki sokaklarda başlayan intifada mücadelemiz tüm mazlum coğrafyalara ulaşsın.

Küresel kıyamda Müslümanların üzerine düşen görevleri bu şekilde özetleyebiliriz. Kadim Ortadoğu halklarının kurtuluşu kendi özllerinde mevcuttur. Bu yüzden “Mutlak bir Öze Dönüş” elzemdir. Ortadoğu’da tutuşan bu meşale ise tüm dünyayı aydınlatmayı haiz bir ışıktır.

O yüzden “Yaşasın Küresel İntifada, Yaşasın Küresel Kıyam” diyoruz.

Selam ve Dua ile...

İslam ve Müslümanlar

Abdullah Denizhan

Orta Çağ Hristiyan skolastik felsefesi açısından tam bir dogmatik ve pozitif ilmin gereksiz sayıldığı bir dönemde, İslamî coğrafya tüm dinamikliği ile ayakta idi. Bu gerek ilim bakımından gerekse dinsel boyutun -fetih anlamında- tüm insanlar tarafından fark edilmesi anlamında bir geçerliliktir. Üstelik bu tarihte Osmanlı hâkimiyetindeki Şam, Erbil, Bağdat ve yakın şehirler dünyada tam anlamıyla ilim merkezleri gösterilecek merkezlerdi.

16. yy başlarında Avrupa'da İtalya merkezli oluşan şüphecilik akımı, Kilise'nin despotluğuna salt bir başkaldırı ilan edip tüm Avrupa için yeniden doğuş anlamına gelen "Rönesans" hareketini başlatmış oldu. Ancak bu hareket, tüm tarih kitapları boyunca dinden uzaklaşma olarak gösterilmişse de, aksine tüm tevhidî dinlere göre dine yaklaşma çabası içindedir. Zira Kilise'nin bu denli ilmi gereksiz görmesine bizzat Kilise'nin içinde çokça rasyonel 'azizler' tarafından verili bir isyan tarihi vardı. Elbette Kilise'nin Aristo mantığı ile hareket etmesi ve oluşan bir ruhbanlık sınıfı Kur'an'da vurgulanmıştır. ("*Sonra onların peşinden, ardı ardına elçilerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da gönderdik ve ona İncil'i verdik. Onu izleyenlerin gönüllerine şefkat ve merhamet koyduk. Fakat, bizim kendileri için onaylamadığımız bir ruhbanlık uydurdular. Hâlbuki onlardan sadece Allah'ı hoşnut edecek hususlara uymalarını istemiştik.*" -Hadid Suresi: 27)

Maalesef İslam, Avrupa'da meydana gelen tüm bu gelişme ve devrimlere oldukça ilgisiz kalıp, tam anlamıyla duraklamaya başlamıştır. Osmanlı döneminin varlığına kadar tüm Avrupa ve dünyada bir güç olarak boy gösteren İslam, Osmanlı'nın yıkılışının ardından; Avrupalının sömürüsüne ve Amerika'nın gelişen devletine "esaret" hâline gelmiştir.

İslam, bugün çeşitli ayaklanmalar, parlamenter sistemde ve laisizmde çeşitli şekillerle varlığını göstermeye çalışsa da, dinsel varoluş anlamında dört halife zamanından beri kaybettiği 'devrimci' ruhuna Seyyid Cemal Efgani ile İran, Türkiye ve Mısır'da başlayan 'Kur'an'a dönüş ve pozitif ilimleri takip' feryadını ateşleyen ilk insandır. O, artık tüm İslam âleminin tek geçerli sorunu Şia ve Sünni ayrımının olmadığını gelişen ve büyümekte olan Batı Emperyalizmi'nin İslam ve kültürünü yerle bir ettiğini fark eden büyük bir karakterdir.

Seyyid Cemal'den gelen İslam'ın öze dönüş ve artık yalnızca tağutî sistemlerin istediği biçimde mabut ve camilerde süren İslamî bir hareket oluşunun Muhammed (a.s)'in dini olmadığını, onun aynı zamanda pratiğe, eyleme ve fiile -cihad kavramına- oldukça önem veren bir resul olduğu göstermeye çalışmıştır. Zira Muhammed (a.s) Medine döneminde yaklaşık her elli günde serriye ve gazvelerin düzenlendiği ve tüm bu savaşlarda her sahabenin en az bir kez yer aldığı oldukça bilinen bir süreçtir. Hiçbir sahabe -Peygamber zamanında- savaşlardan geri kalmamıştır. Zira Tebuk Savaşı'nda geri kalan bazı sahabeler yaklaşık 40 gün boyunca oruç tutmuş ve affını bizzat Allah ayet indirerek müjdelemiştir (Tevbe Suresi- 118). Ancak ne yazık ki diğer İbrani ve Doğu Asya

İslam ve Müslümanlar

dinlerinde “kılıçlı peygamber” olarak gösterilen bir peygamberin ümmeti camilerden çıkmadığı ve Kur’an’a dönmediği, tam anlamıyla Modern-Seküler-Kapitalist sistemin müminler için hazırladığı konformist dünyada ve burjuvazinin ürettiği donuk kalıplara bağlı olarak -Nietszche’nin tabiri ile sürüden biri olarak- hayatına devam etmektedir. Peki, kendi dinsel varoluş anlamında ‘din kardeşimiz’ dediğimiz bu insanların gözü kapalı veya kör oluşu karşısında bize düşen görev nedir?

Aslında bu sorunun cevabı yine rahmet ve şifa kitabına bulunuyor. (“Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, Ondan başka ilim olmadığına şahitlik etmişlerdir.” Al-i İmran Suresi: 18.) Adaleti yerine getiren ilim sahiplerinin temel birikimimize yönelteceği tek soru veya en önemli soru 20.yy en damgasını vurmuş soru olan “Ne yapmalı?” olacaktır.

Bir mümin olan insanın hayattaki temel fiili, şeytanın tüm engellemelerine rağmen atasının düştüğü cennete, kalıcı yurduna geri dönmektir. Mümin, yeryüzünde “sünnettullahı” uyup, Rabbinin ona üflediği ruhunda esareti ve özgürlüğü yok edecek her türlü baskıdan uzak durmak zorundadır. Zira Muhammed (a.s) şöyle buyurur: “Sizin en hayırlınız, görüldüğü zaman Allah’ı hatırlatanınızdır.” Hiç şüphesiz Allah insanı yeryüzüne halife tayin ederken, ona kendi nurundan yaratılmış olan Meleklerin bilmediği ilimi bahşetmiştir. Bizim hayırlımız Allah’ı hatırlatan oluyorsa, Yüce Allah gibi yeryüzünde ulaşılamayacak bir özgürlük arayışı içerisinde olmalıdır. Zira unutmayalım ki bizim ulaştığımız her özgürlük hizbinde, Allah en ulvi seviyede durmaktadır.

Bu arayış, bizi ister istemez Batı’nın tüm her şeyi Madde ile donatarak klasik bir deyişle “odunlaştırma” çabası güden, işçinin ve emekçinin ezilişine aldırış etmeden ‘bırakınız yapsınlar, bırakınız etsinler’ diyenlere ve kendi kültürünü az gelişmiş milletlere silâh veyahut okul(!) yoluyla yaymaya çalışan ve beyinlerde bir nevi ‘eşekleştirme’ alternatifi güden çeşitli Modern(!) Seküler(!) ve akılcı(!) felsefi ekollere ile karşı karşıya getirecektir. Ancak bize düşen optimum/vasat ümmet prototipi oluşturup “Allah’ın, yeryüzünün tek melikinin ipine sıkıca sarılıp, Kur’an’ın genel dilinin ifadesi ile tağuta karşı evrensel ve Muhammedî bir mücadele başlatmaktır.

Bu konuyu en önemli bir biçimde vurgulayan özsel ifade dili ile gerçekleştiren Louis Gardet’dir:

“İslam, hem din hem ümmet olduğu zaman onun kurucusu nübüvvet risaletine hem imamet sorumluluğuna sahip bulunduğu için, ne zaman kendisine gelecek olsa, emperyalizmi hem maddî hem kültürel çehresiyle kovabilecek, ideolojik ve devrimci çehresiyle Marksizm’in yerini alabilecek ve sonuçta onları zemsiz bırakacak güce sahip olacaktır.”

21. yy geldiğimiz zaman İslam teori-pratik alanında bir gelişim göstermektedir. Ancak bu teori-pratik ilişkisi oldukça komik bir yapı hâlinde devam etmektedir: Teori hâlinde olan İslamî kesim pratikten yoksun iken, pratik halinde olanların teorik yapılarında kaynaklanan eksiklik ortaya İslam ile uzaktan yakından ilgisi olmayan sonuçlar doğurmaktadır. Her iki tarafın da birbirine oldukça uzak mesafesi; salt bir korku dini(!) vahşeti(!) destekleyen merhamet sahibi bir Rab için yapılan kıyımlar gibi bir paradoks oluşturmaktadır.

Oysa Kerbela’dan sonra pratikten uzaklaşan -ya da fethin anlamında devletlerin kurumsal bir yapı olarak sunduğu dönemden sonra, cihad kavramını “sizinle savaşanlarla savaşın” ilkesi unutulduktan sonra- İslam, Seyyid Cemal’in gerçeği tekrar gösterdiği zamana kadar, çokça hurafe ile karşılaşmış, fıkıh konuları ilginç boyutlara varmış, cihad kavramının mahiyeti “nefis ile cihada” terk edilmiştir. Louis Massignon’nun söylemi ile, “onların dinlerine ait olan her şeyi yerle bir ettik.” Ortaya belirli bir teoriden bile yok-

sun İslam anlayışı ortaya çıkmıştır. Ancak şu anda İslam'ın 21. yy'da şekillenecek ve en hayırlısı" olarak karşımıza çıkan karakter; bir elinde silâh ile zulme ve küresel imparatorluklara karşı duran, diğer elinde ise ilim ve Kur'an bulunan bir insan olarak; Libya'yı İtalya Faşizmine karşı yirmi yıl boyunca savunan ulusal ve küresel camiada "Çöl Aslanı" olarak tanınan Ömer Muhtar'dır.

Ömer Muhtar, iyi bir hatip ve iyi bir öğretmendir. İslam'ın aradığı prototip Ömer Muhtar gibi bedevi bir kabile sayılacak merkezî bir bölgede eğitimden taviz vermeyen, İslam'ın öngördüğü şekli ile "sizinle savaşılanlarla savaşın" ayetine uymuş bir karakter üzerinde yoğunlaşmalıdır.

Elbette İslam'da kitlelerin bilinçlenmesi için en büyük görev âlim ve aydınlara düşmekte. Şüphesiz Gandhi Hindistan halkını örgütlemek için kendisinin "Batılaşmamış" bir Hindu olduğunu ve halkının İngiliz tekstil ürünlerine karşı pasif bir direnişe sokmayı başarmıştır. Aynı şekil Muhammed Abduh, Kuzey Afrika'nın emperyalizmin sömürgesi olmaktan kurtulması için ilk önce bütün âlim ve fakihleri toplayarak onlardan "Kur'an'ı gerçekten okuyun ve diğer insanlara okutun" diyerek büyük bir örgütlenme ve direniş başlatmıştır.

Şüphesiz bu örgütlenmeyi ve anti-emperyalist mücadeleyi Marksist gerilla hareketi veya kolektif çalışan öğrenciler yapabildi. Ancak olayın esprisi Rus devrimi için halkı -keza köylüleri- örgütleme kararı alan entelijansiya, köylere gidip halka Marksizm'i ve devrimi anlatmaya başlayınca büyük bir tepki ile karşılaşmış, koyu Ortodoks olan Rus köylüsünden âdeta 'dayak' yemiştir. Zira Rus devriminde işçiler sadece %17'lik bir kesimi oluşturmaktaydı. Devrimi yapan ise çoğunlukla öğrenciler ve burjuvalardır. Ancak tarihin bir zuhuru olarak İran Devrimi'nde gençlerin rolü oldukça büyük olup, devrimin simgesi olan 'Humeyni' imam olup ve de oldukça ileri düzeyde ilim sahibidir.

Humeyni ve devrim sonrası İran'da eğitimden, sinema ve spora kadar büyük bir temizlenme yapıp, kapitalizmin kadını salt bir cinsel obje olarak kullandığı araçları tümünden ortadan kaldırmıştır. İslamî kıyamın tüm egemenlere karşı ulaştığı bu devrimde en ilgi çeken ise iki kutup olmuş dünyada -bir taraf insanı maddeden ibaret görürken; diğeri pek eksiksiz biçimde onu yalnızca üretimde bir makine gibi görmektedir- pozitivizmin tüm Avrupa'da felsefî manada örnek bir ekol olarak görüldüğü ve Allah'ın rasyonelliğe aykırı bilindiği bir dönemde Humeyni ve Devrim yandaşları "Ne doğu, ne batı; Yalnızca İslam" diyerek, İslamî hareketin kendine özgü olduğunu ve Batıda gelişmiş felsefî akımlara, içimizdeki batıcılar karşısında kaybolmayacağını, onun yalnızca ahirette özgü bir din olmadığını; tam aksine bu dünyanın ahiretin tarlası olarak görüldüğünü söyleyen bir din olduğunu bir kez daha tarihe ve tüm sistemlere karşı göstermiş oldu.

Evet, bize düşen Kur'an'ın, hadislerin ve sünnetin hayatî bir tarz veya hayatımıza yön verecek bir olgu ve uyanış kaynağı olduğunu bilip, O'nun buyruğu üzerine ilime dört elle sarılmaktır. ("Kaleme ve onunla yazılanlara yemin olsun." Kalem Suresi: 1) Muhammed (a.s), yalnızca dünyaya bir örnek oluş amacı ile gönderildiğini düşünmeyip, onun devrimciliğinden feyiz alarak "küresel hegemonya ve sömürü düzenlerine" isyan etmek ve âdemî bir varoluşla gerektiğinde cennetinden düşüp, yurtlanmaya çalışmaktır. Ancak tarihin oyunu mu yoksa Allah'ın mücadele tarihinin bir imtihanı mı bilinmez ama bu mücadele de kazanan hep Kabil, kaybedenler ise Habil(ler) olmuştur.

Belki tüm bu mücadelemiz Kur'an'ın tabiri ile -yeryüzünde ezilenleri önder yapmak olduğu için sürekli bir değişim ve tevhidi öngörmektedir. Kimi zaman tek başına bir devrimci olup tüm toplumu etkilemektir. ("Şüphesiz İbrahim, başlı başına bir toplumdur. Tek bir Hanif olarak Allah'a ibadet için kıyam etmişti. O hiçbir zaman müşriklerden olmadı." Nahl Suresi: 20)

İslam ve Müslümanlar

Tüm İslam coğrafyasında anti-emperyalist, anti-siyonist, anti-kapitalist, anti-faşist, anti-kast, anti-hiyerarşik, günümüz Ebu Lehep ve firavunist düzenlerine karşı mücadele başlatıp İslam'ın devrimciliğine karşı vazgeçmez tutumu içinde kavru lan sufist dindarlara karşı bir harekete geçmektir bize düşen... Allah'ın selamı tüm müminlerin üzerine olsun...

Genel Kaynakça

Ümit Aktaş, *Toplumsal Hareketler ve Devrimler*, İnsan ve İslam, İslamî Hareket.

Cemil Meriç, *Mağaradakiler, Umrandan Uygarlığa*.

Alaeddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Efgani*.

Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*.

Mustafa İslamoğlu, *İmamlar ve Sultanlar*.

Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat*.

Lenin ve Sneevliet: Doğu Hint Adaları'nda Sömürge Devrimi Teorisinin Kökenleri

Dov Bing

İlkin bu çalışma, Hollanda'nın sömürgesi olan Doğu Hint Adaları'ndaki sömürge devriminin kökenlerini keşfe çıkmakta, ardından da Hint Adaları Sosyal Demokrat Birliği [*Indisch Sociaal Democratische Vereniging*] ile *Sarekat Islam* [İslam Birliği] arasındaki "iç blok" siyasetine ilişkin tecrübenin Millet ve Sömürge Meseleleri Komitesi'nin kuruluşuna tanık olunan İkinci Kongre'ye nasıl yol açtığı analiz edilmektedir. Çalışmada da görüleceği üzere, bu süreçte Hollandalı devrimci Marksist Hendricus Sneevliet çok önemli bir rol oynamıştır. Son olarak da Çin Komünist Partisi'nin kuruluşunun ve tıpkı Sneevliet'in Lenin'in ricası üzerine gerçekleştirdiği ittifaka benzer bir biçimde, yirmilerde partinin *Kuomintang* [Çin Milliyetçi Partisi] ile kurduğu ilk ittifakın hayati bir rol oynadığı gösterilmektedir.

Sömürge Devrimi: Hollanda Doğu Hint Adaları

Herkesçe bilindiği üzere, Rus Devrimi Çin'de müteakip süreçte yaşanan olaylar üzerinde muazzam etkilere yol açmış bir gelişmedir. Lenin'in sömürge teorisi, bilhassa Çin nezdinde önemli bir tesire sahip olmuş ve nihayetinde de birleşik cephe stratejisini koşullamıştır. Bu stratejinin Komintern'de 1920 yılında genel öğreti olarak kabul edilmesinden yaklaşık dört yıl, Çin'de Çin Komünist Partisi tarafından uygulanmasından ise altı yıl önce Hollanda Doğu Hint Adaları'nda tatbik edildiği pek bilinen bir husus değildir. Şu bir gerçek ki, Hollanda Doğu Hint Adaları'nda yaşanan olaylar, modern Çin Devrimi'nin ilerideki yönelimi üzerinde muazzam bir etkiye sahip olmuştur.

Lenin, sömürge devrimi teorisini ilkin Komünist Enternasyonal'in 1920 Yaz'ında Petrograd ve Moskova'da yapılan ikinci kongresinde ortaya koymuştur.¹ Lenin, millet ve sömürge meselesi ile ilgili tezlerinde komünistlerin sömürge ve geri kalmış ülkelerde burjuva demokrasisi ile geçici bir ittifak içine girmesi gerektiğini ama burjuva demokrasisi ile kesinlikle birleşmemeleri gerektiğini söylemiştir. Ona göre, komünistler, rüşeym hâlinde bile olsa, proleter hareketin bağımsızlığını savunmak zorundadırlar.² Esasında bu satırlar, Lenin'in genel manada başlıca destekçilerinden biri olduğu o ünlü birleşik cephe stratejisini ifade etmektedir. Lenin'in ve onunla bağlantılı olarak Komintern'in Asya ile meşgul olmasının Dışişleri Komiserliği'nin Çin'le diplomatik ilişkiler kurma konusunda kararlı bir gayret içerisine girmesine denk gelmesi asla bir tesadüf değildir.

Lenin, Asya ile ilgili stratejik programını 1920 Yaz'ında sonuçlandırır. O günlerde Avusturya ve Macaristan'da komünistler pek başarılı değillerken, Almanya'da herhangi bir proleter ayaklanmanın gerçekleşeceğine dair umutlar giderek zayıflamış durumda-

¹ *Der Zweite Kongress der Kommunistische Internationale: Protokol der Verhandlungen vom 19. Juli in Petrograd und vom 23. Juli bis 7 August 1920 in Moskau*. Hamburg 1921.

² "Preliminary Draft theses on the National and Colonial Question, for the Second Congress of the Communist International", 5 Haziran 1920. V.I. Lenin, *Collected Works*, Moscow 1960. Dördüncü genişletilmiş Rusça basısının çevirisi, Cilt 31, s. 144-51.

Lenin ve Sneevliet

dır. Ülke içerisinde durumun giderek kötüleştiği koşullarda Lenin'in Doğu'ya yüzünü dönmekten başka seçeneği yoktur. Marx'ın öngörüsüne göre, dünya işçileri bilhassa Avrupa'daki en gelişkin sanayiye sahip ülkelerdeki proleter kitlelerin öncülüğünde hareket etmelidirler. Bolşevik Devrim ise proletarya diktatörlüğünün ilkin geri kalmış, sanayisi asgarî düzeyde olan bir ülkede kurulması gerektiğini göstermiştir. Marx'ın sömürge durumundaki Asya'nın Avrupalı işçilerin zaferi ardından özgürleşebileceği konusundaki ısrarı, 1917 sonrası netameli bir konu hâline gelir. Dolayısıyla Asya'da milliyetçi burjuva demokrasisi ile kurulacak her türden meşru proleter ittifak, Marksist öğretinin de yeniden yorumlanmasını gerekli kılmaktadır. Komintern'in Temmuz 1920'de ikinci kongresini toplamak istemesinin sebebi de bu yeni yorumlama ihtiyacıdır. Ancak bu noktada ifade etmek gerekir ki Lenin'in yüzünü Doğu'ya döndüren şey, sadece Avrupa'da devrimin başarısız olması değil, ayrıca Bolşevik Devrim'in de tehlikeye girmesidir. Bu aşamada öncelikli olan teori değil, devrimci pratiktir. Dolayısıyla sömürge devrimi teorisi ile ilgili olarak yapılanlar temelde Lenin'in teorik ve stratejik dehasının bir ürünü değildir. Devrimci pratiği kitabî Marksizmin yeniden yorumlanmasına dair ihtiyaç takip etmiştir. Sömürge devrimi teorisi Asya için gündeme gelmiştir. Bu noktada söz konusu teorinin oluşmasından, yani Komintern'in ikinci kongresinden dört yıl önce Hollanda Doğu Hint Adaları'nda küçük bir proleter parti, burjuva milliyetçi bir nitelik arz eden bir kitle hareketiyle yan yana gelmiştir.³

Rus Devrimi öncesi Lenin Asya'yla ilgili birkaç makale kaleme almıştır.⁴ Bu kısa makalelerde Lenin esas olarak Çin ve Hollanda Doğu Hint Adaları'na odaklanmaktadır. Bölgenin dikkate alınmasının nedeni, 1900 yılında yaşanan Boxer Ayaklanması'dır. Lenin, *Iskra*'nın ilk sayısı için "Çin'de Savaş" başlıklı bir makale kaleme alır.⁵ Görünüşe göre, Lenin'i Çin'le ilgili bir yazı yazmaya iten, Çar yanlısı siyaset karşısında duyduğu hoşnutsuzluktur. Lenin on iki yıl sonra da Çin'le ilgili bir yazı yazar.⁶ Bu sefer Çin'deki yeni geçici cumhurbaşkanı Dr. Sun Yat-sen övülmektedir. Bir yıl sonra ise Lenin, Hollanda Doğu Hint Adaları hakkında bir yazı kaleme alır. Yazı öncesi Lenin, Hollandalı Marksist W. van Ravestein'dan bu ülkede kurulan *Sarekat Islam* [İslam Birliği] hakkında bilgi almıştır.⁷ Lenin yazıda şunları söylemektedir:

"Devrimci demokratik hareketin yaklaşık kırk milyonluk bir nüfusa sahip olan Hollanda Doğu Hint Adaları'na ve Cava'ya yayılması önemli bir gelişmedir. İlk olarak demokratik hareket, milliyetçi bir hareketin İslam bayrağı altında topladığı Cava'daki kitleler arasında gelişmektedir. İkinci olarak, kapitalizm, [II. Dünya Savaşı sonrası Endonezya ismini alan] Hollanda Doğu Hint Adaları için bağımsızlık talep eden, ülkeye intibak etmiş Avrupalılardan oluşan yerel bir aydın topluluğunun oluşmasını sağlamıştır. Üçüncü olarak, Cave ve diğer adalardaki oldukça geniş bir kalabalığa ulaşmış Çinli nüfus devrimci hareketi kendi ülkelerinden buraya taşımıştır. Söz konusu ülkede devrim öncesi dönemin o olağan olayları baş göstermiştir. Şaşırtıcı bir hızda partiler ve sendikalar kurulmaktadır. Hükümet onları yasaklamakta, böylelikle öfkeyi körükleyip hareketin büyüme sürecini hızlandırmaktadır. [...] Asya'nın uyanışı ve Avrupa'nın ileri proletaryasının iktidar mücadelesine başlaması, dünya tarihinin bu yüzyıl başında uç veren yeni aşamasının bir sembolüdür."⁸

³ Bu tezim şu çalışmamda genel hatlarıyla özetlenmektedir. "Revolution in China: Sneevlietian Strategy", Mas-tır Tezi, Auckland Üniversitesi, 1968.

⁴ *A.g.e.*, I. Bölüm: "The Leninist Idea of Asia: The Initial Phase"; ve II. Bölüm: "China and the Dutch East Indies", s. 5-13.

⁵ 'The War in China', *Iskra*, Sayı 1 Aralık 1900, V. I. Lenin, *Collected Works* içinde, Cilt 4, s. 372-7.

⁶ 'Democracy and Narodism in China', *Nevskaya Svovda*, Sayı 17, 15 Temmuz 1912, *Collected Works* içinde, Cilt 18, s. 163-9.

⁷ 'The Awakening of Asia', *Pravda*, Sayı 103, 7 Mayıs 1913, *Collected Works* içinde, Cilt 19, s. 85, 86.

⁸ *A.g.e.*

Lenin'in bu kadar erken bir dönemde Hollanda Doğu Hint Adaları'ndaki devrimci hareketin gelişimine ilgi göstermesi gerçekten ilginçtir. Aynı ölçüde önemli olan diğer bir husus da onun Dr. W. Van Ravestein gibi Hollanda Marksist hareketinin liderleriyle temaslar kurmasıdır. Hollandalı yoldaşları onu Hint Adaları'ndaki gelişmeler hakkında derinlemesine bilgilendirmişlerdir.

Sarekat Islam, 1911'de Orta Cava'daki bir kent olan Surakarta'da *Sarekat Dagang Islam* [İslam Ticaret Birliği] ismiyle kurulur. Örgüt amacını yerelde Çinlilerin ticarî çıkarlarıyla rekabet eden batik tüccarlarının çıkarlarını korumak olarak belirler. Bir yıl sonra örgüt daha geniş bir hareket hâline gelir. Yereldeki Cavalıların toplumsal gelişimini teşvik etme görevini üstlenir. Birinci kongresinde örgütün yeni lideri Tjokroaminoto örgütün niteliğini açıklığa kavuşturmak amacıyla *Sarekat Islam*'ın politik bir parti olmadığını, Hollandalıların sömürgeci hükümetine karşı sadakatsizlik yapmayacaklarını söyler.⁹ *Sarekat Islam* çok kısa bir süre içerisinde hesaba katılması gereken bir kitle hareketi hâline gelir. Beş yıl içinde üye sayısı sekiz yüz bine çıkar. Bu gelişmenin en önemli nedenlerinden biri, devletin, Endonezyalıların hayatlarını ekonomik ve toplumsal açıdan geliştirmeyi amaçlayan Ahlak Siyaseti'dir. Sonuçta bu siyaset, Hollanda idaresinin genişleme imkânı bulup yerelerde siyaset yapma imkânı bulacağı bir düzeye erişmesine neden olur. Zamanla geleneksel otoriteler kenara itilirler, yereldeki halk genel manada fakirleşir, insanlar kudret ve ilham kaynağı noktasında yeni bir güce yüzünü çevirmeye başlarlar. *Sarekat Islam* halka ümit verici bir güç olarak görünür. Her ne kadar hareketin dinî niteliği belli belirsiz olsa da, Celebes ve Borneo'daki bazı insanlar hareketin kurulmasının "cihad" için atılan ilk adım olduğunu düşünürler. *Sarekat Islam*'ın hızla büyümesi karşısında birçok hükümet lideri ve Hint Adaları'ndaki Avrupalı vatandaşları öfkelenirse de Genel Vali Idenburg hareketi yasaklamaz. Ancak hareketin merkezî bir örgüt olarak varolmasına hâlâ izin verilmemektedir.¹⁰ Bu aşamada Hollanda Doğu Hint Adaları'na Henk Sneevliet isminde, uzun yıllar işçiler arasında örgütlenme faaliyetinde bulunmuş genç bir Hollandalı gelir.

Yirmi sekiz yaşında olan bu genç, Hollanda'da en ümit verici siyasetçilerden biri kabul edilmektedir. Sneevliet, kabiliyetli bir hatip, iyi bir hiciv yazarı ve herkesin dikkatini çeken bir örgütçüdür. Çok çalışkan olması, yoldaşlarının kendisini sürekli işe koşturmasına neden olur. Devrimci coşkusu koyu mutaassıp bir kişinin coşkusuna benzemektedir. Sanki alnında o günün dünyası üzerinde belirli bir tesirde bulunmak yazılıdır. Tek kusuru inatçılığıdır: Sneevliet uzlaşma becerisinden yoksun bir kişidir.¹¹ Hollanda Doğu Hint Adaları'na varışını müteakip bir yıl içerisinde bu adam Endonezya demiryolu işçileri sendikasının [Hollanda Hint Adaları Demiryolu ve Tramvay Personeli Sendikası -VSTP] faaliyetlerine kendisine has o coşkusuyla iştirak eder.¹² Sneevliet, *De Volharding* [Sebat] isimli sendika gazetesinin yayın yönetmenliğini üstlenir, onun liderliğinde VSTP gayet iyi örgütlenmiş, görece daha radikal bir sendika hâline gelir. O dönemde Hint Adaları hâlâ bir proleter partiden mahrumdur. Mayıs 1914'te Sneevliet'in teşebbüsüyle Hint Adaları Sosyal Demokrat Birliği (*Indische Sociaal Democratische Vereniging*; -ISDV) kurulur.¹³ Bu parti, sonrasında *Perserikatan Kommunist di India* [Endonezya Komünist Partisi -PKI] ismini alır. ISDV'yi kuranların tek bir politik görüşü yoktur. Reformistler "bir tür Fabian Derneği talep etmekte ve içinde yaşadıkları koşulların henüz sosya-

⁹ J. Th. P. Blumberger, 'De Sarekat Islam', *Encyclopaedie van Nederlandsch Oost-Indie*, Cilt III.

¹⁰ B. J. Brouwer, *De houding van Idenburg en Colijn tegenover de Indonesische beweging*, Kampen 1958, s. 46-50.

¹¹ Biyografik veriler için bkz.: *Voor Vrijheid en Socialisme*, M. Perthus, ed., Rotterdam 1953.

¹² D. M. G. Koch, *Batig Slot: Figuren uit het Oude Indie*, Amsterdam, 1960; ve D. M. G. Koch, *Verantwoording: Een Halve Eeuw in Indonesie*, Bandung, 1956.

¹³ Blumberger, *De Communistische Beweging in Nederlandsch-indie*, Haarlem, 1935, s.2; ve Perthus, *Voor Vrijheid en Socialisme*, s. 51.

Lenin ve Sneevliet

list propaganda için uygun olmadığını söylemektedirler.”¹⁴ Bu kesim Ahlâk Siyaseti’ni müdafaa etmekte, Hollanda parlamentosundaki sosyalistlerle sıkı bir ilişki içerisinde olunmayı savunmaktadır. ISDV’nin kurucu babalarının ekseriyeti ise farklı bir görüşe sahiptir. Bu kesimse, Hint Adaları’ndaki halklara sosyalist ilkeler üzerine kurulu bir propagandayı doğrudan yapmaya dair görevlerine bağlı olduklarını söyler. Sneevliet ve ona bağlı isimler, sömürgeci kapitalizme karşı sınıf mücadelesinin Hint Adaları’ndaki sosyalistlerce verilmesi gerektiğini, böylesi bir mücadelenin Hollanda’daki yoldaşlar aracılığıyla yürütülmesinin gerekmediğini düşünürler.¹⁵ Sneevliet liderliğindeki radikal çoğunluk muzaffer olur ve ta işin başında partinin etkili olmasının milliyetçi kitle hareketleriyle kuracağı ittifaka bağlı olduğu kararına varır. ISDV, Hint Adaları’nda kitlelere ancak bu sayede ulaşacaktır. Sneevliet’in iddiasına göre, bu yeni siyasetin teorik temeli, Kautsky’nin kaleme aldığı *Sosyalizm ve Sömürge Politikası* ile *İktidara Giden Yol* isimli çalışmaları üzerinden İkinci Enternasyonal’in 1907’de Stuttgart’ta toplanan kongresinde yapılan tartışmalara dayanmaktadır.¹⁶ Stuttgart’ta sömürge meselesiyle ilgili müzakereler, kongrede teşkil edilen sömürge komisyonu İkinci Enternasyonal’in sömürgeciliğin pratikte desteklenmesi gerektiğine dair bir kararı onaylamasını önerdiği noktada hararetle bir tartışma yaşanmasına tanıklık etmiştir: “Kongre, sosyalist bir rejimde medenileştirici bir etkiye sahip olması muhtemel tüm sömürge siyasetini ilkesel olarak reddetmez, bu siyaseti geçmiş, bugün ve gelecekte her daim karşı çıkılacak bir siyaset olarak görmez.”¹⁷ Kautsky, sosyalistlerin sömürge karşıtı görüşleri lehinde sözler sarfeder ve hararetle bir tartışmanın ardından söz konusu siyaset muhafaza edilir.

Birinci Dünya Savaşı’nın patlak verşi ve İkinci Enternasyonal’in çöküşü genç partinin faaliyetlerini sekteye uğratar. 1915’te ISDV *Het Vrije Woord* [Özgür Söz] isminde bir gazete çıkartmaya başlar.¹⁸ Partinin bir burjuva milliyetçi kitle partisiyle ilk ittifakı *Insulinde* ile gerçekleşir. ISDV’den daha büyük olmasına karşın *Insulinde*’nin üye sayısı 1917’de 6.000’i aşmamaktadır. *Insulinde* 1907’de Avrasyalı (Hint-Avrupalı), siyaset dışı bir birlik olarak kurulmuştur. Milliyetçiliği Endonezyalı aydın zümreye cazip gelmiş ancak partinin Avrasyalı özü Endonezyalı kitlelerde çok az ilgi görmüştür.¹⁹ ISDV bir yıl içerisinde ittifak yapmanın yanlışlığını anlar ve Haziran 1916’daki kongrede ittifakı iptal etmeyi kararlaştırır. O dönemde aynı zamanda *Insulinde* üyesi de olan bir kısım ISDV üyesinden bu çifte üyelik durumuna son vermesi istenir.²⁰ Bu sefer ISDV’li devrimciler tüm dikkatlerini hızla büyüyen *Sarekat Islam*’a yöneltirler. Sneevliet’in niyeti, *Sarekat Islam*’ı sendikalar üzerinden etkilemek, böylelikle örgütü nispeten daha radikal bir yöne yönlendirmektir.²¹ ISDV üyeleri artık VSTP [Demiryolu Sendikası] içerisinde daha fazla faaldirler. Sneevliet’in de ifade ettiği biçimiyle:

“Yoldaşlarımız, sendikaların gelişimini teşvik etmek ve hâlihazırda liderleri Avrupalı olan mevcut sendikaları sınıf bilinçli birer örgüte dönüştürmek için çabalyorlar. Bu

¹⁴ *Niederlandisch-Ost-Indien. Bericht für den Zweiten Kongress der Kommunistischen Internationale. Die Sozialen Verhältnisse und die Entwicklung der Revolutionären Bewegung. Berichte zum Zweiten Kongress der Kommunistischen Internationale*, Hamburg 1921, s. 391-410. Bing çevirisi ‘Revolution in China’, Ek-D, s. 187.

¹⁵ H. Sneevliet, “Zwerversbrieven”, *Het Vrije Woord*, Sayı 18, 10 Eylül 1921, s. 1.

¹⁶ H. Sneevliet, “Zwerversbrieven, de Huidige Toestand der Indische Beweging”, *Het Vrije Woord*, 15 Kasım 1921, s. 7. *Het Vrije Woord* ‘Socialismus und Kolonialpolitik’i birkaç kez yayınlamıştır.

¹⁷ *Internationaler Sozialisten-Kongress zu Stuttgart*, 18-24 Ağustos 1907, Berlin 1907, s. 112. *The International Socialist Congress in Stuttgart, Kalendar dlya vsekh*, 7 Ekim 1907, *Collected Works* içinde, Cilt 13, s. 86, 87.

¹⁸ *Het Vrije Woord*, 10 Ekim 1915.

¹⁹ P. H. J. Jongmans, *De Exorbitante Rechten van den Gouverneur-Generaal in de Praktijk*, Amsterdam 1921, s. 130-8. J. Th. P. Blumberger, *De Indo-Europeesche Beweging in Nederlandsch-Indies*, Haarlem, 1939, s. 35-43.

²⁰ “Verslag van de derde algemeene vergadering der Ind.Soc.Dem.Ver.”, *Het Vrije Woord*, 25 Haziran 1916, s. 178.

²¹ H. Sneevliet, “Zwerversbrieven”, *Het Vrije Woord*, Sayı 18, 10 September, 1921, p. 1.

çaba demiryolu sendikasında başarıyı getirdi; sonuçta birçok Avrupalı (kimi Endonezyalı milliyetçilerle birlikte) örgütü terk etti. Yönetim kademesi ağırlıklı olarak Cavalılardan oluşturuldu, 1918'de sendika sekiz bin üyeye sahipti. Bu örneği takip eden diğer memurlar da kendi sendikalarında örgütlendiler. 1919'da demiryolu sendikası bir sendika bürosu kiraladı. Örgütün bugün 15.000 ilâ 20.000 civarında üyesi var. Ayrıca sendika hareketi, şeker fabrikalarındaki kalifiye işçiler arasında da gelişme imkânı buldu."²²

Parti, Sneevliet'in yardımcıları Semaun ve Darsono'nun o akıl almaz hızdaki çalışmaları sonucu *Sarekat Islam*'ın merkezini teşkil eden şuralarına nüfuz etme imkânı bulur.²³ Her ne kadar 1913 yılında *Sarekat Islam* liderleri Hollanda karşıtı faaliyetleri öngören fikirlere hâlâ karşı çıkıyor olsalar da, Haziran 1916'daki ilk Ulusal Kongre'sinde Endonezyalıların kendi kendilerini yönetmesine dair bir talep formüle edilir.

ISDV politikalarının önemli bir destek bulmasını nedeni, Sneevliet ve yoldaşlarının faaliyetleri yanı sıra, Birinci Dünya Savaşı'nın Hollanda Doğu Hint Adaları ekonomisine indirdiği ağır darbedir. Enflasyon ve hızla artan fiyatlardan muzdarip olan ve giderek hoşnutsuzluklarını dile getirmeye başlayan kitleler, *Sarekat Islam*'ın nispeten daha radikal olan bayrağı altında toplanmaya başlarlar. Aslında ISDV'nin etkisi, 1917 yılı itibarıyla *Sarekat Islam*'ın siyaset dışı kalma yaklaşımından Hollanda Hint Adaları Hükümeti'ne karşı açıktan düşmanlık etmeye doğru evrilmesiyle daha da artar.²⁴ İkinci Ulusal Kongre, Marksistlerin zaferine tanık olmuştur ancak gene de *Sarekat Islam* içerisindeki kimi burjuva milliyetçi unsurların o gün için birer devrimci olarak adlandırılması pek mümkün değildir. İki güç arasındaki mücadele Şubat 1923'te bir ayrışmayla sonuçlanır. Hollanda Doğu Hint Adaları hükümeti ISDV'nin giderek artan nüfuzu karşısında alarma geçer. Sneevliet, Mart 1917'de *De Indier* gazetesinde bir makale kaleme alır ve Rusya'da Çar'ın devrilmesini selamlar. Sneevliet, yazısında okurlarına aynısının Endonezya'da da yapılmasını tavsiye eder. İşte bu noktada hükümet kendisine karşı hızla harekete geçer.²⁵ Sneevliet'in tutuklanması tümüyle geri teper. Sonuçta devrimci Marksist olan bu eylem adamı aklanır ve Rus Devrimi ciddi bir popülerlik kazanır.²⁶ Öte yandan Sneevliet askerler ve gemiciler arasında sürdürdüğü ajitasyon faaliyeti sonucunda 1918 yılında sınırdışı edilir. Bunun üzerine Sneevliet tekrar Hollanda'ya döner.²⁷

ISDV'nin Endonezya'da ilkin Insulinde ardından *Sarekat Islam* ile kurduğu ittifaka ilişkin tecrübe etkisini sonrasında Çin'deki devrim ve sömürge devrimi teorisi üzerine çalışan Lenin üzerinde ortaya koyar. Birinci ve İkinci Enternasyonal sömürge meselesine pek ilgi göstermediği koşullarda Sneevliet Hint Adaları'na gelmiş, burada küçük bir proleter partinin halka ulaşmak için milliyetçi bir kitle parti ile çalışması gerektiğini anlamıştır. Bu konuyla ilgili olarak Sneevliet gayet açık sözlüdür:

"*Sarekat Islam* Cava'da gelişmekte olan sendikalar için bize insan temin etmiştir. *Sarekat Islam* aynı zamanda bize demiryolu işçilerine, devlet çalışanlarına ve ayrıca özel teşebbüslerde çalışan işçilere ulaşma imkânı sunmuştur. *Sarekat Islam*'ı Üçüncü Enternasyonal'in üyesi olacak komünist bir örgüte dönüştürmek devrimcilerin görevidir."²⁸

²² *Berichte zum Zweiten Kongress...*, s. 391-410. Bkz.: Bing çevirisi, 'Revolution in China', Ek D, s. 188.

²³ J. Th. P. Blumberger, *De Nationalistische beweging in nederlandsch-Indie*, Haarlem 1935, s. 76.

²⁴ *Het Vrije Woord*, 1917. Blumberger, *De Nationalistische beweging*, s. 65-7. *Sarekat Islam Congress, 20-27 October, 1917*, Batavia, 1919.

²⁵ Barend Coster, "Het haatzaai process te Semarang", *Voor Vrijheid en Socialisme*, s. 142-4.

²⁶ A. Baars, H. Sneevliet, *Het process Sneevliet, De Sociaal Democratie in Nederlands Indie*, özel baskı, Semarang 1917.

²⁷ Blumberger, *De Communistische Beweging*, s. 4-6. *Voor Vrijheid en Socialisme ...*, s. 60.

²⁸ H. Sneevliet, *De Wantoestanden in Indie* (Lecture for the Student Socialist Movement, Leiden), *De Tribune*,

Lenin ve Sneevliet

Örgütsel mesele açısından bakıldığında, ittifakların pratikte uyguladıkları ilgili özel üslup tümüyle Sneevliet'in inisiyatifi ile ilgili de değildir. Kanuna göre, Hollanda Doğu Hint Adaları'ndaki örgütlerin birer parti olarak teşkil edilmesine izin vermemektedir. Elbette, bu toplumsal, ekonomik ve kültürel çıkarların güdülmesi için kurulmuş muhtelif örgütlerin politik yönelimlere sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Çoğu zaman bir kişi birden fazla örgüte üye olabilmektedir. ISDV, Insulinde ve sonrasında *Sarekat Islam* ile ilgili olarak, çifte üyelik siyaseti sadece ISDV üyelerinin Insulinde ve/veya *Sarekat Islam*'a üye olabilmelerini değil, ayrıca *Sarekat Islam* ve Insulinde üyelerinin de ISDV'ye kendi örgütlerindeki üyeliklerine son vermeksizin ISDV'ye katılmaları anlamına gelmektedir. Birinci Dünya Savaşı süresince ekonomik koşulların iyice bozulması *Sarekat Islam*'ın hızla ve ani bir biçimde büyümesine neden olur. Bu koşullar sayesinde sömürge devrimi stratejisinin ilk pratik örneği de gerçekleşme imkânı bulur. Daha önce de belirtildiği üzere, Sneevliet'in iddiasına göre, örgütü kendisini Kautsky'nin kaleme aldığı *Sosyalizm ve Sömürge Politikası* ile *İktidara Giden Yol* isimli çalışmaları üzerinden İkinci Enternasyonal'in 1907'de Stuttgart'ta toplanan kongresinde yapılan tartışmalara dayandırmaktadır.²⁹ Sneevliet böylesi bir stratejinin taşıdığı sorunların ve rizikoların gayet net farkındadır:

"Muhtelif sömürgelerde varolan partiler arasında bir tercih yapmanın pek kolay olmadığını ben de sizin kadar iyi biliyorum. Çoğunlukla hayal kırıklığı yaşayacağımızın bilincindeyim. Birlikte mücadele ettiğimiz insanların bizlere güvenmeyeceğini ben de biliyorum. Ama gene de böylesi bir çalışma gereklidir. [...] Güçlü bir gericiliğin hüküm sürdüğü zamanlarda kızıl bayrağı yüksekte tutmak kolay bir iş değildir. Son yıllarda Cava'da Endonezyalı ve Avrupalı sosyalistlerin birçok farklı biçim altında tecrübe ettiği de bundan başka bir şey değildir. [...] Sizden farklı olarak ben, geçen yıl kaderin yüzümüze hiç gülmediği kanaatinde değilim. Ayrıca yöneticilerin o çılgına dönmüş tepkisini hareketimizin mevcut değerinin kabullenilmesi olarak görüyorum. Hareketin zayıf noktalarını görmek istemediğimi düşünmüyorum. Ancak çalışmamızın etkisini görmezden gelmek için de bir sebep göremiyorum."³⁰

Endonezya'dan sınırdışı edilmesinden kısa bir süre sonra bu yeni sömürge stratejisini Moskova'daki Komintern liderleriyle ve Çin'deki tecrübesiz Çin Komünist Partisi'nden genç yoldaşlarla, bilhassa *Kuomintang*'ın lideri Dr. Sun Yat-sen ile tartışır.³¹

Komintern'in Kurulması

Komünist Enternasyonal İkinci Enternasyonal'e rakip olarak Lenin ve Bolşeviklerce örgütlenir. 4 Mart 1919'da Lenin Komintern'i kurduğunda Avrupa'daki komünist partilerin sayısı çok azdır. Kurulduğu günden itibaren Komintern kendisini Avrupa ile birlikte tanımlama eğiliminde olmuştur. O dönemde Lenin ve yoldaşları devrimin bir dizi Avrupa ülkesinde eli kulağında olduğuna kesin olarak inanmaktadırlar. Komintern'in birinci kongresi büyük ölçüde bir propaganda faaliyeti olarak gerçekleştirilmiştir. Delegelerin çoğu temsil ettikleri politik hareketlerce görevlendirilmiş kişiler değildir, hatırı sayılır

21 Nisan 1920, s. 4.

²⁹ Bkz.: 16. dipnot.

³⁰ H. Sneevliet, "Zwerversbrieven V. De Huidige Toestand der Indische beweing", *Het Vrije Woord*, 15 Kasım 1921. Signed: Shanghai, Ekim 1921.

³¹ 1968'de bu yeni stratejiyi öncüsünün adına atıfla "Sneevliet'çi Strateji" olarak nitelemiştim. O günden beri tespit edebildiğim kadarıyla Sneevliet'i o dönemde Endonezya'da eleştirenler ISDV/*Sarekat Islam* ittifakının oldukça özgül bir tecrübe olduğunu kabul etmektedirler. *De Locomotief* gazetesinin yayın yönetmenleri bu ittifakı "komünonasyonizm" olarak ifade etmişlerdir. H. Sneevliet, "Zwerversbrieven Vi, Communonationalism en uitzetting", *Het Vrije Woord*, Sayı 12, 16 Mayıs 1922, s. 1. Endonezya Komünist Partisi'nin 1927'ye dek tanık olduğu yükselişine ilişkin mükemmel ve oldukça kapsamlı bir değerlendirme için bkz.: R. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca: Cornell University Press, 1965.

bir kısmı da zaten o günlerde Rusya'da yaşayan yabancılardır. Birinci kongredeki 34 delegenin sadece dördü Rusya dışından gelmiştir. Toplam delegenin yalnızca ikisi Asya'yı temsilen kongrede hazır bulunmuştur.³² Delegelerden biri Kore'yi, diğeri de Çin'i temsil etmektedir. Çin delegesi Liu Shao-chou kongrede Rusya'daki elli bin üyeye sahip güçlü bir sendika olan Çinli İşçiler Birliği'ni temsilen bulunmaktadır.³³ Ancak bu kişinin ne Çin'deki herhangi bir küçük Marksist, anarşist ya da sosyalist çevreyle bir bağlantısı mevcuttur ne de *Koumintang*'ı temsil etmektedir.³⁴ Birinci kongrede kısa süre görünmesi sonrası Liu Shao-chou'nun adını bir daha kimse işitmemiştir. Asya'ya çok az ilgi gösteren birinci kongrede Asyalı temsilcilerin biri bile Komintern Yürütme Komitesi'ne alınmaz. Zaten kongrenin manifestosu da yüzünün Batı'ya dönük olduğunu açıktan göstermektedir: "Sömürgelerin kurtuluşu ancak onların sanayide çalışan işçi sınıfının kurtuluşu ile kuracağı bağlantı sayesinde mümkündür. [...]"³⁵

Dışişleri Komiserliği'nin 1919'da Çin'le ilgili aktif bir siyaset ortaya koyması o günler için ilginç bir gelişmedir. Birinci Karahan Bildirisi³⁶ Çin'deki Dört Mayıs Vak'ası'nın³⁷ meydana gelişinden kısa bir süre sonra yayınlanır.³⁸ Bolşeviklerin hâlihazırda Çin'le resmî diplomatik ilişkiler kurmaya çalıştığı dönemde Asya'daki toplam durumla ilgili yeni bir strateji geliştiremediklerine tanık olunur. Berlin ve Münih'teki devrimci atılımların başarısızlığa uğraması, ayrıca Macar Sovyet Cumhuriyeti'nin çökmesi, Dışişleri Komiserliği'nin yüzünü Doğu'ya dönmesine neden olur. Rusya içinde yaşanan yeni gelişmeler de Bolşevik ideologların Doğu'da devrim imkânlarına dikkat kesilmeye iter. Bolşeviklerin hâkim oldukları topraklar üzerinde Çinliler, Koreliler, İranlılar, Azerbaycanlılar, Buharalılar, Kırgızlar ve Kalmuklar yaşamaktadır. Bu halkları devrimin yürünmesine çekmek amacıyla, ilki Kasım 1918, ikincisi Kasım 1919'da olmak üzere iki kongre düzenlenir.

İkinci Tüm Rusya Doğu Halkları Komünist Örgütleri Kongresi Lenin'in bizzat ilgi gösterdiği bir çalışmadır. Kongreye sunduğu o önemli raporda Lenin şu tespiti yapar: "Her bir ülkedeki sosyalist devrim tek başına kendi burjuvazisine karşı devrimci bir proletaryanın vereceği bir mücadele değil, beynelmilel emperyalizme karşı emperyalizmin ezdiği tüm mazlum sömürgeler ve ülkelerde verilecek bir mücadele olacaktır."³⁹

Lenin, sömürge devrimine ait sorunlara yönelik çözümlerin hiçbir komünist kitapta bulunamayacağını delegelerin aklına sokma konusunda acelecidir. Delegelere şunları söyler:

"Bu sorunu ele alıp çözme noktasında kendi bağımsız tecrübenize dayanacaksınız. [...] Uyanmakta olan ve hatta uyanık olması gereken burjuva milliyetçiliğine dayanmak zorunda kalacaksınız. [...] Aynı zamanda her ülkenin emekçi, sömürülen kitlelerine gitmek için gerekli yolu kendi başınıza bulmak ve onlara yegâne kurtuluş umutlarının enternasyonal devrimin zaferine bağlı olduğunu söylemek zorundasınız."⁴⁰

³² *Vos'moi s'ezd RKP (b). Protokoly*, Moscow, 1959, s. 501-04.

³³ N. A. Popov, *Oni s nami srzhalis' za vlast' sovetov*, Leningrad, 1959, s. 180-1.

³⁴ İddiaya göre, Shao-chou Çin Sosyalist İşçi Partisi'ni temsil etmektedir. Bkz.: *Pervyi Kongress Kominterna*, mart 1919 q, Moscow, 1933, s.161. 36 *A.g.e.*, s. 207.

³⁵ *Vos'moi s'ezd RKP (b). Protokoly*, Moscow, 1959, s. 501-04.

³⁶ 25 Temmuz 1919'da Sovyet Dışişleri Bakanı Lev Karahan'ın imzaladığı, Sovyetler'in Rusya'nın Çin üzerinde iddia ettiği tüm haklardan feragat ettiğini açıkladığı bildiri. -çn.

³⁷ 4 Mayıs 1919'da Pekin'de başlayan, öğrenci hareketinin tetiklediği ve Çin hükümetini Versay Anlaşması'na zayıf bir cevap vermekle eleştiren gösterilerin yapıldığı hareket. -çn.

³⁸ Sow-Teng Leong, *Sino-Soviet Diplomatic Relations, 1917-1926*, Canberra: Australian National University Press, 1976, s. 68, 116.

³⁹ "Address to the All-Russian Congress of Communist Organisations of the Peoples of the East", 22 Kasım 1919, Lenin, *Collected Works* içinde, Cilt 30, s. 195.

⁴⁰ *A.g.e.*, s. 161-2.

Lenin ve Sneevliet

Lenin'in proletarya ile millî burjuvazi arasında bir ittifak kurulmasına dair önerisi delegeler arasında doğrudan bir itirazla karşılaşır. Kongre kararları gene de Lenin'in bu özgün stratejisini onaylar. Kararın üçüncü maddesinde ifade edildiği biçimiyle, partinin ilk planda görevi, Doğu ülkelerinde komünist partiler kurmaktır. İkinci olarak bu partiler, Batı emperyalizmini yıkmak amacıyla söz konusu ülkelerdeki milliyetçi harekete geçici destek vermelidirler.⁴¹ Henüz belirsiz ve nispeten özet mahiyetinde olsa da Lenin'in kafasında sömürge devrimi teorisinin ana hatları oluşmaya başlamıştır. 1920 yılının Mayıs ve Haziran aylarında Troçki'nin başında bulunduğu Kızıl Ordu Doğu'da bir dizi önemli başarı elde eder. Bakû ve Enzeli Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiş, öte yandan Azerbaycan Sovyet Hükümeti ve Mirza Küçük Han liderliğindeki sovyet hükümeti kurulmuştur. 1920 yılı itibarıyla Batı'da devrimlerin Bolşevik liderliğin başta umduğundan daha uzun süreceği netlik kazanır. Çin'le kurulan diplomatik ilişkinin hâlâ öncelikli bir konu olduğu dönemde Sovyet Rusya içerisindeki doğulu halklar ile artık Sovyetler'in Doğu'da sınır komşusu olan halklar Bolşevik liderliğin aklına millet ve sömürge meselesinin çözüme kavuşturulması gerekliliğini kesin olarak yerleştirir.

Komintern'in İkinci Kongresi

İkinci kongre Temmuz 1920'de Moskova ve Petrograd'da yapılır. Bu kongre ilkinde nazaran dünya komünist hareketinden daha fazla temsilciye ev sahipliği yapar. Avrupa'nın dört önde gelen sosyalist partisi delege gönderir. 1919'da Komintern basit manada Lenin'in muhayyilesinin bir ürünü iken, 1920 yılında artık herkesçe hesaba katılmak zorunda kalınacak ölçüde büyümüş bir güçtür. O dönemde Kızıl Ordu'nun Polonya içlerine kadar ilerlemesi Lenin'in Avrupa'nın Bolşevik örneği hâlâ takip edebileceğine inanmasını sağlar.⁴² İkinci Kongre'deki tartışmalarda millet ve sömürge meselesi çok büyük bir yer tutmaz. İlgili perspektiften bakıldığında kongrenin ana meseleleri Bolşeviklerin Batı ile meşguliyetini yansıtmaktadır. Tartışma başlıkları, sendikalar, parlamenterizm, tarım sorunu, sovyetlerin kurulması, komünistlerin Britanya İşçi Partisi'ne katılmaları, Komintern'e giriş koşulları, yürütme komitesinin temsiliyeti ve son olarak da Polonya'ya özel bir atıfta bulunulan dünyanın politik durumu gibi konulardan oluşmaktadır.⁴³ Millet ve sömürge meselesiyle ilgili olarak Bolşevikler, sömürge devrimi teorisini Asya'daki sömürge ve yarı-sömürge ülkelerde uygulamaktan çok, kendi sınırları dâhilinde mevcut olan ve hayatiyet arz eden milliyet meselesini çözmekle ilgilienmektedirler. İkinci kongrede nihai olarak benimsenen millet ve sömürge meseleleri tezleri Bolşeviklerin millet meselesiyle meşguliyet tarzlarını yansıtmaktadır.⁴⁴ Ancak bu tartışmalar ve münazaralar esnasında beklenmedik bir şey yaşanır. Polonya, Yugoslavya ve Çekoslovakya gibi çokmilletli ülkelerin geleceği ve Sovyet Rusya içerisindeki ciddi sayıları bulan millî azınlıklarla ilgili sorunlara dair hararetli bir tartışma yerine delegeler sömürge meselesi üzerine fırtınalı bir tartışma içerisine girerler. Bu ani değişikliğin Bolşevik liderlikle bir bağlantısı söz konusu değildir. Lenin'den ayrı olarak Komintern'in hiçbir liderinin Asya'ya dair edeceği pek bir lafı yoktur. Esasında Lenin'in millet ve sömürge meselelerine ilişkin tezleriyle ilk yüzleştiklerinde bu liderler burjuva milliyetçiliğiyle kurulacak her türden proleter ittifaka sert bir biçimde karşı çıkmışlardır. Bu kişiler, sömürgelerdeki milliyetçi ayaklanmaların devrimci öneminin abartıldığı kanaatindedirler.⁴⁵ Bolşeviklerdeki vurgu değişikliği, tek başına Lenin'in stratejik dehası ve uzak görüşlülüğü ile ilgili değildir. İkinci kongre, Lenin'in Batı ile meşgul oldu-

⁴¹ *Zhizn Nationalności, Sayı 47, 14 Aralık 1919, s. 2.*

⁴² L. O. Trossard, *De Jaurés á Lenine—notes et souvenirs d'un militant*, Paris 1930, s. 137.

⁴³ *Der Zweite Kongress der Kommunistischen Internationale, Protokoll der Verhandlungen*, Hamburg 1921.

⁴⁴ *Vtoroi Kongress Kominterna, iiul-avgust, 1920 q, Moscow 1934, s. 491-5.*

⁴⁵ A. Reznikov, "Bor'ba V. I. Lenin protive sektantskikh izvrashchnii v natsional'nomkolonial'nom voprose", *Kommunist, Moscow, Sayı 5 Mart 1968, s. 40.* Bilhassa Preobrejinski ile Çiçerin'in Lenin'in tezlerine yönelik itirazlarına bakınız.

ğuna tanıklık etmiştir. Ama tezlerde onun millet meselesine dönük ilgisinin sürdüğü görülmektedir. Bu konuyla ilgili olarak sorulacak soruya bir cevap vermek için ikinci kongrenin kurduğu Millet ve Sömürge Meseleleri Komitesi'ne bakmak gerekir.

Millet ve Sömürge Meseleleri Komitesi

Komite yirmi üyeden oluşmaktadır, doğulu veya sömürge ülkeleri bu üyelerin sadece altısı temsil etmektedir. Bu delegelerin ikisi komitenin yürüttüğü müzakerelerde önemli bir rol oynamaktadır. Biri, genç bir Hintli olan Manabendra Nath Roy, diğeri de Endonezya temsilcisi G. Maring'dir.⁴⁶ Roy, Bengal'de ünlü bir Brahma rahibinin oğludur. Devrimci harekete erken bir yaşta katılmıştır. Meksika'da komünist bir parti örgütler, orada Komintern'in ajanı olarak bulunan Michael Borodin ile tanışır. 1919'da Roy Avrupa'yı dolaşır, 1920'de ikinci kongreye aktif olarak katılır. O dönemde Roy 23 yaşına yeni girmiştir. Işığla hızla parlayan Roy, İngilizlerin elindeki Hindistan'da yaşanan gelişmelere dair bilgi sahibidir. Diğer Asya uzmanı ise, 1913'ten beri Endonezya'da çalışmalar yürütmüş olan, Hollandalı devrimci Marksist Henk Sneevliet'ten başkası değildir. Maring, onun Komintern'de kullandığı müstear ismidir. O günlerde otuzlarının ortasında olan Sneevliet Hint Adaları'ndan 5 Aralık 1918'de kovulup ülkesi Hollanda'ya dönmüştür.⁴⁷ Kısa bir süre Hollanda'daki sendika federasyonu Ulusal Emek Sekreterliği Nakliye İşçileri Federasyonu'nda mali işler sorumlusu olarak çalışan Sneevliet, ISDV ve *Sarekat Islam*'ı temsil etmek üzere Moskova'ya gider.⁴⁸ Kendisi kongre delegeleri arasında Asya'da devrimci sosyalist bir parti kurmuş yegâne kişidir. Esasında (sonradan Endonezya Komünist Partisi ismini alacak olan) ISDV Doğu'da kurulan ilk komünist partidir. Sömürge devrimine dair bilgisi sırf teoriye dayanmamaktadır, zira Sneevliet, Hint Adaları'ndaki proletaryanın gücü ve güçsüzlüğü konusunda ilk elden tecrübeye sahip olan ve yaşadığı zorluklar karşısında bir sömürge devrimi stratejisi geliştirmiş bir isimdir. Moskova'ya varışından kısa bir süre sonra Lenin'le tanışır. Bolşevik lider ve Endonezya'dan gelen bu Marksist Asya'daki gelişmeleri tartışma amacıyla birkaç kez bir araya gelir.⁴⁹ Sneevliet Doğu Hint Adaları'ndaki gelişmelere dair ayrıntılı bir rapor hazırlar. Raporda ülkedeki milliyetçi hareketin tarihini tüm teferruatı ile aktarır.⁵⁰ Çalışmada bilhassa *Sarekat Islam*'dan bahseder:

"*Sarekat Islam*'ın yarattığı kitle hareketi aydınların kurdukları milliyetçi harekete kıyasla daha önemlidir. İsmi de ifade ettiği biçimiyle bu, dinî ancak esasında yapı itibarıyla esasta ekonomik ve politik bir harekettir. [...] Cavali aydın Tjokroaminoto örgütün lideridir. Kendisi aristokrasiye mensuptur. Bir yıl içerisinde hareket kitle hareketine dönüşmüştür. Esas olarak orta ve doğu Cava'da mevcuttur. Köylüler ve şeker fabrikalarında çalışan, kentlerde yaşayan işçiler kitleler hâlinde harekete katılmışlardır. [...] Doğu Adaları'na böylesi bir dönemde gittim ve bu genç örgütün liderleriyle derhal temas kurmaya çalıştım. [...] *Sarekat Islam*'ın hızla gelişme kaydetmesi Hint Adaları'nda yaşayan Avrupalı sosyalistleri boş boş oturmama veya sadece Hollanda'daki harekete bilgi taşımakla yetinmeme konusunda ikna etti. Mayıs 1914'te farklı görüşlerden birkaç sosyalist bir araya geldi. Devrimci Marksistler ve reformistler, Endonezya Komünist Partisi'nin habercisi olan Endonezya Sosyal Demokrat Birliği'ni kurmaya karar verdiler. [...] Hint Adaları'ndaki halkla temas kurma, *Insulinde Birliği* ve *Sarekat Islam* liderleri ile bir araya gelme yönünde bir karar alındı. [...] Yoldaşlarımız hâlihazırda liderleri Avrupalı olan mevcut sendikaları sınıf bilincine sahip birer örgüte dönüştürmek için çaba sarfettiler. [...]1917 ve 1918'de

⁴⁶ *Der Zweite Kongress der Kommunishische Internationale*, s. 101.

⁴⁷ H. Sneevliet, *Mijn uitzetting, vergeefsch verweer tegen de eerste politieke externeering onder de nieuwe koers*, özel baskı, Semarang, n.d.

⁴⁸ *Voor Vrijheid en Socialisme*, s. 60.

⁴⁹ K. Graftdijk, "Sneevliet's rijke rode leven, Vrijuit", *Het Vrije Volk*, Sayı 6706, 8 Nisan 1967.

⁵⁰ *Berichte zum zweiten Kongress der Kommunistische Internationale*, s. 391-410.

Lenin ve Sneevliet

güçlü bir propaganda faaliyeti yürütüldü. [...] *Sarekat Islam* ve Sosyalist Parti hükümet politikasına karşı ortaklaşa bir kitle eylemi gerçekleştirdi. Kitlelerin epey heyecan duydukları bu eylem ardından *Sarekat Islam* şeytanî kapitalizme karşı mücadelesini benimsedi ve hatta giderek daha da sosyalistleşti. [...] Ekim Devrimi ardından Bolşevik fikirler sosyalist gazetelerde doğal olarak kendilerine yer buldu. [...] 1918 tarihli Sosyalist Parti Kongresi partinin yerel halk arasında ne denli etkili olduğunu ispatladı. Devrimci bir program kabul edildi ve Endonezya'nın millî bağımsızlığının ancak sosyalist bir kitle eylemi sayesinde elde edilebileceği tespit edildi. Kitlelerin proletaryanın beynelmilel mücadelesini desteklemesi ancak bu türden eylemlerle mümkündü. Aynı yıl yapılan *Sarekat Islam* kongresinde de uygulanan güçlü propaganda sayesinde hayırlı kimi sonuçlar alındığına tanık olundu. Hatta *Sarekat Islam*'ın yürütme komitesine birkaç devrimci sosyalist seçildi."⁵¹

Lenin, *Sarekat Islam*'ın kaydettiği o şaşkıncu gelişmeyi ta 1913'te fark etmiştir.⁵² Sneevliet'in *Sarekat Islam* ile ISDV arasındaki ilişkiye dair raporları Lenin'i epey etkilemiş olmalıdır. Lenin, kendisine Millet ve Sömürge Meseleleri Komitesi'nin başkanlığını önerse de Sneevliet komitenin sekreteri olur.⁵³ Komintern liderleri kongre oturumları üzerinde sıkı bir kontrol tatbik etmekte, sadece Bolşeviklerin önemli mevkilerde bulunması konusunda özel bir dikkat göstermektedirler. Kongrede sorumlu bir mevkide Rus olmayan tecrübeli bir komünistin bulunması istisnâ bir durumdur, hatta nispeten pek kimsenin tanımadığı Endonezya'dan gelen bir delegenin böylesine önemli bir komitenin sekreteri olması nadiren gerçekleşecek bir durumdur. Görünüşe göre Lenin, Sneevliet'in Asya'ya dair tecrübesini epey takdir etmiş, muhtemelen o tam da bu sebeple ikinci kongrenin yürütme komitesine seçilmiştir.⁵⁴

Asya konusunda uzman olan diğer isim, Manabendra Roy ise Sneevliet'in sömürge devrimine dair görüşlerine tümüyle zıt görüşlere sahiptir. Roy görüşlerini Hindistan'daki tecrübesine dayandırmaktadır. Komintern'in sadece komünist hareketin kurulmasına ve gelişimine katkı sunması gerektiği görüşündedir. Böylesi bir parti, sadece geniş kitlelerin örgütlenip sınıfsal çıkarları için dövüşmesini sağlamakla ilgilenmelidir.⁵⁵ Sneevliet'in aksine Roy millî burjuvaziye hiç güven duymamaktadır:

"Hindistan'da milliyetçi hareket 1880'lerde nihai şeklini az çok almaya başladı. Bu gelişme millî kongrede ifadesini buldu. Gelişim süreci dâhilinde hareket etkisini öğrenci gençlik ile orta sınıflar arasında artırdı ama milliyetçilerin Hindistan'ın bağımsızlığı için yaptıkları çağrı halk kitleleri arasında hiç yankı bulmadı. Hindistan'daki halk kitleleri millî bir ruh alevlendirmede. Halk sadece ekonomik ve sosyal yapıdaki sorunlarla ilgileniyor."⁵⁶

Roy'un milliyetçi hareketine hiç güvenmemesi, onun Hindistan proletaryasının gücüne dair taşıdığı o abartılı inanç ile ilgiliydi:

"Köylü nüfusunun yüzde sekseni mülklerini yitirmiş, kiralık birer işçi hâline gelmiştir. Bu milyonları bulan kitle sefalet koşullarında yaşamaktadır. [...] Bunlar burjuva milliyetçi sloganlarla ilgilenmemektedirler. Onların ilgisini sadece bir slogan çekebilir: 'Toprak işleyenin'. [...] Kır proletaryası ile kıyaslandığında Hindistan'daki sanayi proletaryası sayıca azdır. Sadece beş milyon civarındadır. Bu işçiler arasında sendika hareketi hızla gelişme kaydetmektedir. [...] Hindistan'da güçlü bir komünist parti

⁵¹ *A.g.e.*, s. 403-9.

⁵² 'The Awakening of Asia', *Pravda*, Sayı 103, 7 Mayıs 1913, Lenin, *Collected Works* içinde, Cilt 19, s. 85, 86.

⁵³ *Der Zweite Kongress der Kommunistische Internationale*, s. 101. *A.g.e.*, s. 1661.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 1661.

⁵⁵ *Vestnik Vtorogo Kongressa Kommunisticheskogo Internatsionala*, Sayı 1, 27 Temmuz 1920, s. 1, 2.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 1.

kurmak için gerekli unsurlar mevcuttur. Ancak geniş kitleler konusunda ülkedeki devrimci hareketin millî kurtuluş hareketi ile müşterek hiçbir yanı bulunmamaktadır.”⁵⁷

Yaptığı sınıf analizinde Roy şu sonuca kaçınılmaz olarak ulaşır: burjuva milliyetçi hareketlerle komünist partiler arasında tek bir ittifak bile kurulmamalıdır. Genç devrimci daha da ileri giderek şu tespiti yapar: “Avrupa’da devrimci hareket tümüyle Doğu’daki devrim güzergâhına bağlıdır.” Son olarak da Millet ve Sömürge Meseleleri Komitesi’ndeki yoldaşlarına şunu söyler:

“Tüm enerjimizi Doğu’daki devrimci hareketin gelişimine ve yükseltilmesine harcamamız, ayrıca dünya komünizminin kaderinin komünizmin Doğu’da elde edeceği zafere bağlı olduğuna ilişkin tezi kabul etmemiz gerekmektedir.”⁵⁸

Roy’un yorum ve önerilerinin Sneevliet’in önerilerine ve yaşadığı tecrübelerle karşıtlık arz ettikleri açıktır. Çok genç (o günlerde sadece 23 yaşındaydı) ve pek tecrübesi bulunmayan Roy Hindistan’ı 1915 yılında terk etmiştir.⁵⁹ Aynı yıl Gandhi’nin ülkeye dönüşüyle birlikte Kongre Partisi üst orta sınıf niteliğinden çıkıp milliyetçi bir kitle örgütüne dönüşmeye başlar. Roy 1920’de Moskova’da konuştuğu vakit bu gelişmelerin maalesef bilincinde değildir. Yıllar sonra Roy şunu iddia eder: “Lenin [...] sömürge meseleleriyle ilgili koşullar konusundaki cehaletinden ötürü özür diler bir noktaya geldi. Bu nedenle devrimci hareket tarihinde önemli, çığır açıcı bir niteliğe sahip olan bir belgenin hazırlanmasında benim de dâhil olmama ihtiyaç duydu.”⁶⁰

Roy’un bir sömürge devrimi teorisinin geliştirilmesi noktasında kendisinin sahip olduğu önemi abartmış olması pek şaşırtıcı değildir. Batılı çok sayıda Asya komünizmi tarihçisi de aynı şey yapmış, bir kısmı Roy’un az gelişmiş ülkeleri için temel bir komünist politika geliştirme noktasında Lenin ve Mao ile eşdeğerde olduğunu iddia etmiştir.⁶¹ Bu yorumlar abartılı olmakla kalmaz, ayrıca gerçeğe de aykırıdır. Komintern için bir sömürge programı geliştirilmesi noktasında önemli bir rol oynayan Roy değil, Sneevliet’tir. Roy’un kendisi de bu gerçeği 1964’te şu ifadelerle kabul eder:

“Hollandalı [Sneevliet] Doğu Hint Adaları’nda fiilen yaşamış, milliyetçi hareket konusunda ilk elden bilgiye sahip olmuş, bir işçi hareketi ile sosyalist partinin gelişimine aktif bir biçimde katkı sunmuş yegâne Avrupalı komünistti. Emsalsiz tecrübesi ve Marksizme dair derinlikli anlayışı ile Sneevliet tartışmaya kıymetli katkılar yaptı ve kongredeki tüm delegeler arasında öne çıkan en önemli isim olarak kabul gördü.”⁶²

Esasında Lenin millet ve sömürge meseleleri üzerine tezlerini kongreye sunduğunda görülür ki tezler Roy’un sömürge stratejisinden çok Sneevliet’in stratejisini yansıtmaktadır. Her ne kadar Lenin’in tezleri Bolşeviklerin millet meselesini nasıl ele almaları gerektiği ile ilgili olsa da, tezlerin yedinci maddesinde şu tespite yer verilmektedir:

“Komünist Enternasyonal, sömürgelerde ve geri kalmış ülkelerdeki burjuva demokratlarla geçici bir ittifak kurulmasını ama onlarla birleşmemesi gerektiğini veya ne

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 1, 2.

⁵⁸ *A.g.e.*, s. 2.

⁵⁹ A. K. Hindi, *M. N. Roy: The Man who Looked Ahead*, Allahabad, 1938, s. 22.

⁶⁰ M. N. Roy, *Memoirs*, Bombay, 1964, s. 346.

⁶¹ R. C. North ve S. J. Eudin, *M. N. Roy’s Mission to China*, Berkeley, 1962, s. 1.

⁶² Roy, *Memoirs*, s. 381, 382. Roy, Sneevliet’in Millet ve Sömürge Meseleleri Komitesi’ne sekreter olarak atanmasının ona verilen önemi yansıtmadığının farkında olmalıdır. Bu hatıratındaki doğru olmayan ifadesini açıklığa kavuşturan bir husustur. Roy kitabında Safarof’un önce kendisini başkanlığa önerdiği iddiasındadır. Belki de Roy Sneevliet’i kendi yerine sekreter olarak önermiştir. Ancak sonuçta gerçek şudur: başkan Lenin, sekreter de Sneevliet’tir.

Lenin ve Sneevliet

kadar gelişmemiş olursa olsun proletaryanın eylem özgürlüğünü kesin olarak muhafaza etmeyi karara bağlamak zorundadır.”⁶³

Endonezya’daki tecrübeyi yansıtan bu madde milletlerarası komünist hareketin temel öğretisi hâline gelir. Bu karar, ilerideki yıllarda Asya’daki komünist partilerin eylemlerine yön verecektir.

Şüphesiz sömürge devrimine ilişkin bu yeni teori kitaba uygun bir teori değildir, dolayısıyla kongrenin genel kurullarında sert bir muhalefetle karşılaşılır.⁶⁴ O dönemde Lenin ve Sneevliet, Roy’un aşırı solcu görüşleriyle uğraşmak zorunda kalır.

25 Temmuz 1920’de komite Lenin’in ve bir de Manabendra Roy’un tezlerini tartışmak amacıyla bir araya gelir. Roy, Lenin’in teklifi üzerine Lenin’in taslak hâlindeki tezlerine dair eleştirel notlarını formüle etmiştir.⁶⁵ Komitede yapılan müzakerelerde Roy, Lenin’in tezlerindeki, Asya ülkelerinde burjuva demokratik kurtuluş hareketlerin komünist partilerce desteklenmesi gerektiğine ilişkin on birinci paragrafın silinmesini önerir.⁶⁶ Roy bu noktada Hindistan’daki sınıf mücadelesiyle ilgili kendi analizine dayanmaktadır.⁶⁷ İddiasına göre, Hindistan’da Komintern sürece sadece bir komünist hareket kurarak katkıda bulunmalıdır. Bu türden bir komünist parti sadece geniş kitlelerin örgütlenmesi ve onların sınıfsal çıkarları için mücadele etmekle meşgul olmalıdır.⁶⁸ Lenin, Roy’un bu görüşlerine sert bir biçimde karşı çıkar ve konferans salonun o dört duvarı arasında şu hususun genç devrimci tarafından net bir biçimde anlaşılmasını sağlar:

“Biz, Rusya’da çarlığa karşı eyleme geçtiklerinde liberallerin kurtuluş hareketini desteklemiştik. Hintli komünistler de burjuva demokratik hareketi kendileriyle birleşmelerine gerek duymaksızın desteklemelidirler. Roy Yoldaş, Batı’nın kaderinin tümüyle Doğulu ülkelerdeki devrimci hareketin gelişimine ve gücüne bağlı olduğunu söyleyerek çok ileri gidiyor. Hindistan’da beş milyon proleter, otuz milyon topraksız köylü olmasına karşın Hintli komünistler henüz bir komünist parti kurabilmiş değiller. Bu gerçek de tek başına gösteriyor ki Roy Yoldaş’ın görüşleri büyük ölçüde temelsiz.”⁶⁹

Komite Roy’un tezlerinde ciddi düzeltmeler yapar. Dördüncü maddenin son paragrafı tümüyle silinir. Burada Roy milliyetçi hareketlere verilecek her türden desteğe yönelik muhalefeti ifade etmektedir: “Komünist Enternasyonal’in mazlum ülkelerdeki devrimci hareketle ittifakı onun milliyetçilik teorisini desteklediği anlamına gelmemektedir.”⁷⁰

Roy’un tezlerindeki en önemli ve en ciddi yer on birinci tezdır. Görünüşe göre Roy, burada burjuva milliyetçiliğine yönelik o amansız düşmanlığı dâhilinde, Lenin ve Sneevliet’in sömürge devrimi teorisini bombardımana tutmaktadır:

⁶³ V. I. Lenin, *Collected Works*, Cilt 40, Moscow, 1963, s. 167.

⁶⁴ Yakın zamanda Sovyetler’de yapılmış bir değerlendirmenin iddiasına göre, Lenin millet ve sömürge meseleleri üzerine tezlerini hazırlarken Kretinski, Rafes, Preobraeinski, Lapinski, Stalin, Çiçerin gibi Bolşeviklere, hatta Başkırdistan, Kırgızistan ve Türkistan’daki liderlere danışmıştır. Muhtemelen bu iddia, sömürge devrimi ve ÇKP’nin ilk yıllarıyla ilgili olarak Sovyet tarihçilerinin benimsedikleri Ruslaştırma programının bir parçasıdır.

⁶⁵ Roy, *Memoirs*, s. 380-1.

⁶⁶ *Vestnik Vtorogo Kongressa Kommunisticheskogo Intrenatsionala*, Sayı 1., 27 Temmuz 1920, s. 1-2. Bu komitedeki tartışmalara ilişkin eldeki tek belgedir.

⁶⁷ Bkz.: 53, 54, 55 ve 56. dipnotlar.

⁶⁸ *A.g.e.*, s. 2.

⁶⁹ *A.g.e.*

⁷⁰ A. Reznikov, “V. I. Lenin, o natsional’no-osvoboditel’nom dvizhenii”, *Kommunist*, Sayı 7, Mayıs 1967, s. 62.

“Komünist Enternasyonal, sömürgelerdeki devrimci hareketler için burjuva milliyetçi unsurlar arasında tek bir yardım imkânı ya da destek aramamalıdır. Oralardaki kitle hareketi milliyetçi hareketten bağımsız olarak büyümektedir.”⁷¹

Tezler dâhilinde bu ilgili bölüm de silinir. Yedinci tezin ilk paragrafının son cümlesi ise artık şöyledir:

“Sömürgelerde devrime doğru atılmış ilk adım olarak, yabancı kapitalizmini devirme noktasında, burjuva millî devrimci unsurlarla işbirliğine gitmek faydalı olacaktır.”⁷²

Şüphesiz bu, Roy Yoldaş'ın tümüyle teslim olmasını ifade etmektedir. Roy'un tezleri üzerinde yapılan bu türden önemli işlemlerin yanı sıra komite ayrıca onuncu ve on birinci tezi silip üçüncü, dördüncü, yedinci ve sekizinci tezlerde kimi yerlerin üzerini çizerek çalışmasını sonuca bağlar. Onuncu tezde ise millî demokratik burjuvazi ile işçi-köylü kitlelerinin birbirine düşman iki güç olduğu ve asla birlikte çalışamayacakları iddia edilmektedir.⁷³ Ertesi gün, 26 Temmuz tarihinde Lenin, tüm meselelerde oybirliği ile kabul edilecek raporunu ikinci kongrenin genel kuruluna sunma imkânı bulur.

Genel Kurul Tartışmalarında Lenin, Roy ve Sneevliet

Lenin, delegelerin huzurunda genç Hintliyi küçük düşürmemek için özel bir dikkat gösterir ve komitede görüş farklılıklarını tartışırken Roy'un ismini ağzına hiç almaz. Esasında Lenin orada Roy Yoldaş'ın komiteye sunduğu tezlerinin, her ne kadar Hindistan ve diğer İngiliz sömürgeleriyle ilgili de olsa, önemli olduğunu söyler.⁷⁴ Tabiatıyla delegelere dinledikleri Roy'a ait tezlerin gerçekte komite eliyle yeniden yazıldığını söylemekten çekinir. Roy bizzat delegelere hitap edip tezlerinin düzeltilmiş hâlini sunduğu vakit, “komitenin tezlerimde yaptığı belirli değişikliklerin tarafımca kabul edildiğini belirtmek isterim” der ama taktik ve stratejik düzeylerde kimi önemli değişiklikler yapıldığı konusunda dinleyicileri bilgilendirmez.⁷⁵ Komitenin Roy'un düzeltmeye tabi tutulmuş tezlerinin Lenin'in tezleriyle birlikte sunulmasına ilişkin kararı ve Lenin'in Roy'un tezlerinin kendi tezleri kadar önemli olduğunu söylemesi beklenen kimi sonuçlara yol açar. Roy'un Lenin ve Sneevliet'e yönelik muhalefeti güneşli, sıcak bir havada yere düşmüş kar gibi eriyip gider.

Esasında genç Roy, Lenin ve Sneevliet'e karşı gösterdiği muhalefetin zamanla açık bir desteğe dönüşmesi karşısında tanık olduğu pohpohlamaya şüpheyle yaklaşmıştır.⁷⁶

Lenin'in tespitine göre, komitedeki tartışma, sömürge ve yarı-sömürge ülkelerdeki burjuva demokratik harekete destek verilip verilmeyeceği meselesiyle ilgilidir. Komintern'in ve komünist partilerin bu türden hareketlere destek verip vermemesi konusunda kimi anlaşmazlıklar yaşanır. O noktada Lenin, gerçekte anlaşmazlığın nispeten küçük bir meseleyle, reformist ve devrimci milliyetçi hareketler arasında bir ayırım yapılmasının gerekli olup olmadığıyla ilgili olduğunu söyler. Dinleyicilerini, kendilerinin burjuva kurtuluş hareketlerinin ancak bu hareketler gerçekten devrimci olduklarını ispatladıkları noktada desteklemeyi kararlaştırdıkları konusunda bilgilendirir. Tam da bu sebeple komite tezlerde geçen “milliyetçi devrimci” ifadesini “burjuva demokratik” ifadesiyle değiştirmeye karar verir.⁷⁷

⁷¹ A.g.e., s. 93.

⁷² *Vtoroy Kongress Kominterna*, Moscow 1934, s. 498.

⁷³ *Der Zweite Kongress dre Kommunistische Internationale*, s 145-50. Bu oturumlar Roy'un düzeltilmemiş tezlerini içermektedir.

⁷⁴ V. I. Lenin, *Collected Works*, Cilt 41, s. 241.

⁷⁵ A.g.e., s. 145-50.

⁷⁶ *Der Zweite Kongress der Kommunistische Internationale*, s. 138-40.

⁷⁷ A.g.e., s. 138-40.

Lenin ve Sneevliet

Genelde kabul edildiği üzere, Lenin “Roy’un temel taktikler konusunda verdiği taviz karşısında terminolojide değişiklik yapılması yönündeki kararı kabul etmiştir.”⁷⁸ Bu bakış açısı, 1964’te Roy tarafından şu veya bu biçimde tasdiklenmiştir:

“Gelecekteki tecrübe ışığında mevcut teorik meselelerin açıklığa kavuşturulma işleminin askıya alındığı komisyondaki tartışma Lenin ile benim aramdaki pratik bir farklılığı açığa çıkartmıştır. Ben, esasen sömürgelerdeki millî kurtuluş hareketlerinin desteklenmesine dair Lenin’e ait genel fikri, komünist partilerin örgütlü işçi ve köylülerin baskısı altında hareketin toplumsal niteliğini devrimciileştirmek amacıyla örgütlenmesi gerektiğine ilişkin önerimle birlikte somutlaştırdım. Kanaatimce bu, millî kurtuluş mücadelelerinde sömürge halklarına somutta katkı sunacak yegâne yöntemdi.”⁷⁹

Daha önce de ifade edildiği üzere, Roy aslında Lenin’in ve Sneevliet’in sömürgelerdeki millî kurtuluş hareketlerinin desteklenmesi önerisini hiç “somutladı”. Aksine o bu fikre tümüyle karşı idi. Aradan geçen kırk yılın ardından o günleri yazarken hafızası kendisini bayağı rahatsız etmiş olmalı. İkinci kongrenin genel kurulunda komitenin yürüttüğü tartışmalara ilişkin raporunda Lenin, reformist ve devrimci milliyetçi hareketler arasında ayırım yapma noktasında kimin sorumlu olduğunu belirtmiyor. Lenin’in raporlarını yakından inceleyen bir çalışmanın ortaya çıkardığı kadarıyla, Lenin’in komitede ISDV’nin *Insulinde* ile yaptığı ittifakla ilgili olarak komitede yapılan tartışmaya atıfta bulunmuş olması mümkün:

“O noktada burjuva demokratik hareketler bahsinde, reformist ve devrimci hareketler arasındaki tüm ayrımların silinip silinmeyeceği hususu tartışıldı; öte yandan son dönemde bu ayırım geri kalmış, sömürge ülkelerde kendisini tümüyle ve net biçimde ortaya koydu. Zira emperyalist burjuvazi mazlum milletler arasında da reformist hareketi yerleştirmek için elinden gelen her şeyi yapıyor. [...] Komisyonunda bu, tümüyle ispatlanma imkânı buldu ve bizler yegâne doğru şeyin söz konusu gerçeği dikkate almak gerektiği sonucuna vardık.”⁸⁰

İkinci kongreye sunduğu, Endonezya’daki milliyetçi hareketle ilgili raporunda Sneevliet bu reformist-devrimci ayırımına ilişkin meseleye özel olarak değiniyor:

“*Insulinde* seçime katılıp iki koltuk elde etti. 1918 Bahar’ında Douwes-Dekker’in geri dönmesi sonrası milliyetçi propaganda bir kez daha nispeten daha devrimci bir ruhla icra edilme imkânına kavuştu. Ayrıca parti de propaganda ve grevci işçilerin destekleri aracılığıyla kitleleri mücadeleye çekmeye çalıştı. Endonezya’daki bu milliyetçiler propaganda kullanımına karşı çıktılar, zira onlar, milliyetçi hareketin böylesi bir propagandanın dezavantajlarına maruz kalacağına inanıyorlardı. Bu aşamada yardım alma umuduyla Hollanda Sosyal Demokrat Partisi ve Hint Adaları’ndaki temsilcileriyle temasa geçtiler. Hollandalı reformistler ve onların sömürgeadaki uzmanları da Hint Adaları’nın tam bir kapitalist gelişme aşamasından geçmeleriyle ilgili görüşlerini paylaşıyorlardı.”⁸¹

Sneevliet ve ISDV’nin *Insulinde* ve *Sarekat Islam*’dan uzaklaşmasının sebebi *Insulinde* içerisindeki söz konusu reformist eğilimlerdir. Öte yandan Lenin’i reformist ve devrimci milliyetçi hareketler arasında ayırım yapma noktasında etkileyen bir kişi varsa o da Roy değil, Sneevliet’tir.

⁷⁸ Örneğin bkz.: A. S. Whiting, *Soviet Policies in China: 1917-1924*, New York: Columbia University Press, 1954, s. 55.

⁷⁹ Roy, *Memoirs*, s. 382. Roy hatıratında tezlerin ilk taslak hâline hiç atıfta bulunmaz. Değerlendirmesi, ilk kaynak materyalde edinilebilen kanıtı hiçbir biçimde yansıtmamaktadır.

⁸⁰ *Dr Zweite Kongress der Kommunistische Internationale*, s. 138-40.

⁸¹ *Berichte zum zweiten Kongress der Kommunistische Internationale*, s. 403.

Lenin'in raporunun ikinci kısmı, sanayi proletaryasının neredeyse hiç bulunmadığı ülkelerde mevcut olan köylü meselesiyle ilgilidir. Orada dile getirdiği kadarıyla komite, komünist partilerin geri kalmış ülkelerde ve sömürgelerde köylü şuralarının örgütlenmesini görev bilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu noktada komite, kapitalist gelişme aşamasının bu tip ülkelerde baypas edilebileceği sonucuna ulaşır.⁸² Elbette tartışmaların bu kısımları Mao Zedung'un köylü komünizmine yol açacak, önemli ilk adımlar olması sebebiyle de ilginçtir. Ancak 1920'de Lenin, köylü şuralarının ancak "en ileri ülkeler" in proletaryasının yardımıyla kurulabileceğini söyler.⁸³ Her ne kadar geriye dönüp bakıldığında tezin bu kısımları hayli ilginç olsa da ikinci kongre delegelerin çoğu tarafından görmezden gelinir. Masada esas olarak devrimci burjuva milliyetçi hareketin desteklenip desteklenmemesi meselesi tartışılmaktadır. Yeni teori yoğun eleştiriye maruz kalır. Böylesi bir ortamda insan eğer Roy önceden yatıştırılmamış olsa başına neler geleceğini merak etmektedir.

Teoriye ilk karşı çıkan, İranlı delege Avetis Sultanzade'dir. İddiasına göre, millî devrimci hareket sadece "bu hareketin az çok demir aldığı" ülkelerde desteklenmelidir. Söylediği kadarıyla, burjuva demokrasininin politik iktidarın ana dayanak noktası ve temeli teşkil ettiği İran'da bu türden taktiklerin uygulanması kitleleri karşı-devrimin kucağına itmiştir. Roy'un komitede dile getirdiğine benzer bir biçimde Sultanzade de böylesi durumlarda Komintern'in görevinin saf anlamda komünist olan hareketi kurup desteklemek olduğunu söyler. Bu türden bir hareket burjuva demokratik hareketlere karşı olmak zorundadır. Kendi ifadesiyle, "gerçeklerin başka şekilde değerlendirilmesi elim sonuçlara yol açacaktır."⁸⁴ Sonra, kongrede belirli bir ağırlığı bulunan İtalyan delegasyonunun önde gelen üyelerinden biri olan Antonio Graziadei söz alır. Onun önerisiyle Lenin'in tezlerinde bir dizi değişiklik yapılır, bunlardan biri de on birinci maddeyle ilgilidir. Graziadei'nin kanaatine göre, burjuva demokratik bir nitelik arz eden millî harekete verilecek destek tercihe bağlı olmalıdır. O tezde geçen "millî devrimci hareket desteklenmelidir" ifadesine "aktif olarak ilgi göstermek amacıyla" ifadesi eklenir. Bunun dışında İtalyan delege, güçlü bir sanayi proletaryasının bulunduğu ülkelerde komünist partinin açık ve tümüyle acımasız bir mücadele başlatması gerektiğini söyler.⁸⁵ Delegelerin çoğu, tartıştıkları önerilerin içerdikleri anlamların ayırıcında değildir. Çinli ve Koreli delegeler, millî devrimci hareketle komünistler arasında kurulması önerilen ittifakı ele alma imkânı bile bulamazlar.⁸⁶ İrlandalı delegeler Connolly ve MacAlpine'in ayrıca Türkiye delegesi İsmail Hakkı Paşa'nın yaptığı pek önem taşımayan konuşmaların ardından İtalyan delegasyonunun lideri Serrati kapalı tartışma önerisinde bulunur. Bu teklifi yapma imkânına Fransız delege Guilbeaux'nun desteği sayesinde kavuşur. Ardından diğer bir Avrupa delegesi, Alman Walcher de Serrati'ye arka çıkar.⁸⁷ Henüz kimse devrimci milliyetçilikle ittifak kurulmasına ilişkin öneriyi desteklememiştir, zira Sultanzade ve Graziadei çekincelerini güçlü bir dille ifade etmiştir. Tartışmanın sonuna doğru mesele netleştikçe Serrati devrimci milliyetçilikle kurulacak her türden ittifaka net bir biçimde karşı çıkar. Tartışmayı erkenden kapatmak amacıyla Serrati, kendisini destekleyen Guilbeaux ve Walcher ile birlikte, söz konusu aşamada oyların ilgili tezler aleyhine döneceğini düşünür. Muhtemelen bu noktada Sneevliet gidişatı anlamış olmalıdır. Bu nedenle tartışmanın erkenden sona erdirilmesine kesin bir dille karşı çıkar:

⁸² V. I. Lenin, *Collected Works*, Cilt 41, s. 246.

⁸³ *A.g.e.*, s. 246.

⁸⁴ *Der Zweite Kongress der Kommunistische Internationale*, s. 167-70.

⁸⁵ *A.g.e.*, s. 172-3.

⁸⁶ *A.g.e.*, s. 173-6. Lui Shoa-chou (Lau Siyu Tao) 1919'daki Birinci Komintern Kongresi'ne de Çin delegesi olarak katılmıştır. Rusya'daki Çinli İşçiler Birliği'nin başkanıdır ve kendi ülkesindeki gelişmelerle hiçbir teması bulunmamaktadır.

⁸⁷ *Der Zweite Kongress der Konnumistische Interationale*, p. 188.

Lenin ve Sneevliet

“Walcher’in teklifine karşı önemli bir uyarı yapmak zorundayım. Esasında bunun hiçbir anlamı yok. [...] Bu noktada ifade etmem gerekir ki Cava temsilcisi hariç tüm sömürgelerden gelen temsilciler konuşma imkânı buldular. Dahası Cava Britanya’nın sömürgesi olan Hindistan’ın ardından ikinci önemli ülkedir ve burası Marksizmin tecrübe edildiği yegâne yerdir. Hakkında hiçbir şey bilmediğimiz bu sahneye ilgili kimi bilgilerin Alman delegesinin epey ilgisini çekeceğini düşünüyorum.”⁸⁸

Esasında Serrati’nin arzusu, Sneevliet’in delegelere hitap etmesine mani olmaktır. Hollanda delegesi Wijnkoop ve Rus delegesi Losovski kürsüye gelip Sneevliet’i kurtarmak istese de Serrati tartışmanın sona erdirilip resmî önerenin geçmesi konusunda ısrarcı olur. Sonrasında yapılan oylamada Serrati/Walcher’in taktiği mağlup olur. Bu da Sneevliet’e delegelere hitap etme imkânı verir.

Sneevliet kongreye akıcı bir biçimde konuştuğu Almanca dilinde seslenir. Kongre kürsüsünden kendi ülkesinin burjuvazisini Endonezya’ya yaptığı zulüm ve zorbalıklardan ötürü suçlar. Konuşması epey ateşlidir. Genelde Hollandalıların sıkıcı insanlar olduklarına inanılmaktadır. Sneevliet ise, o nispeten sönük hâliyle, tipik bir Hollandalı’dır. Süt ürünlerinden istifade etmiş, yer yer pembe ve beyaz bir yüze sahip Sneevliet’in suratı dolunay gibi yusuvarlaktır. Ama kürsüde tıpkı İspanyol ya da İtalyan anarko-senkalistleri gibi yoğun bir tutkuyla konuşmuştur.⁸⁹

“Burada size sadece gerçekleri anlatıyorum, zira Komünist Enternasyonal’in bu kongresinde kimi isimlerin bende bıraktığı izlenime göre bazılarınız doğu sorununun o muazzam önemini tam manasıyla anlayabilmiş değil.”⁹⁰

Sneevliet, Endonezya’daki milliyetçi hareketin gelişimini dikkatle aktarır:

“Bir buçuk milyon üyeyi kucaklayan ve işçilerle köylüleri birleştiren kitle hareketi 1912’den beri çok büyük bir hızla ilerleme kaydetmiştir. *Sarekat Islam* dinî bir isme sahip olmasına karşın, sınıfsal bir karakter edinmiştir. Eğer bu hareketin o şeytanî kapitalizmle mücadele ettiği ve bu savaşın sadece hükümete değil, ayrıca Cava aristokrasisine karşı da verildiği anlaşılırsa, o vakit *Sarekat Islam*’la sıkı bağlar kurmanın sosyalist devrimci hareketin bir görevi olduğu anlaşılacaktır. [...] Avrupalı sosyalistler, Uzak Doğu’da görevlerini ifa etmeye ve bu burada bir hareketi desteklemeye nihayet karar verdiler ve *Sarekat Islam*’ın yereldeki şubeleriyle temas kurma noktasında başarılı oldular. Kitle örgütlerindeki insanların önemli bir bölümü bilinç olarak sosyalist değil. Bu insanlar, tam da Roy Yoldaş’ın Britanya sömürgesi Hindistan’ını kafasında canlandırdığı manada, devrimcidirler.”⁹¹

Sarekat Islam ile ISDV’nin başarılı işbirliğini tarif ederken Sneevliet, Sultanzade ile Graziadei’nin muhalefetine farazi diye karşı çıkar. Bu, elbette Roy’un ilk konumuna yönelik de dolaylı bir saldırdır. Konuşması esnasında İngiliz delegasyonunun da komitede Lenin ve Sneevliet’e itiraz etmiş olduğu açığa çıkmaktadır.⁹² Lenin, Roy ve diğer başka bir delege Lenin/Sneevliet ile Roy’un konumları arasındaki farklılıklara açıktan atıfta bulunmamasına karşın, Roy’un diğer Asyalı delege Sultanzade ve Avrupa grubunun (Graziadei, Serrati, Walcher ve Guilbeaux) desteği ile yaptığı ilk muhalefet Lenin/Sneevliet’in sonrasında aldığı konumunu ciddi biçimde kuşkulu kılar. Sneevliet, komitede delegelere Lenin/Roy arasındaki farklılıkların giderildiğini hatırlatmaya tam da bu sebeple mecbur kalmış olmalıdır. Bu konuyu bir kez daha tam manasıyla açıklığa kavuşturmak için gür bir sesle şunları söyler:

⁸⁸ A.g.e.

⁸⁹ Roy, *Memoirs*, s. 383-4.

⁹⁰ *Der Zweite Kongress der Konnumistische Interationale*, s. 192.

⁹¹ A.g.e., s. 192-3.

⁹² A.g.e., s. 193.

“Lenin ve Roy yoldaşların tezleri arasında herhangi bir ayırım yapmıyorum. Bu tezler temelde aynıdır. Buradaki güçlük, esas olarak az gelişmiş ülkelerdeki ve sömür-gelerdeki sosyalist hareketlerle devrimci milliyetçi hareketler arasında kurulacak ilişkiye dönük doğru tavrın belirlenmesi ile alakalıdır. Gerçekte böylesi bir güçlük söz konusu değildir. Dolayısıyla devrimci milliyetçi unsurlarla birlikte çalışma gerekliliğine bağlı olarak, eğer bizler dogmatik Marksistler olarak hareket edip bu hareketi inkâr edersek, işimizi yarım yapmış oluruz.”⁹³

Üstün gelen, sadece Sneevliet’in o muhteşem hitabeti değildir. O aynı zamanda kongre delegelerinin tartıştıkları teorik sorunun Endonezya’da pratikte hâlihazırda çözülmüş olduğunu tüm çıplaklığıyla ortaya koymuştur. Hollanda delegesi Wijnkoop ise böylesi bir güçlü konumdan, Graziadei’nin önerdiği değişiklikler aleyhine kolaylıkla hamle yapabileceğini söyler.⁹⁴ Elde edilecek sonuçtan kendince emin olan ikinci kongre başkanı Zinovyef ise tezlerin oylanmasını önerir.⁹⁵

Ancak beklenmedik bir gelişme yaşanır. Tartışmayı iki kez engellemeye çalışan İtalyan delegasyonunun lideri Serrati tezlere neden karşı olduğunu izah eder. Tezlere bir dizi zemin üzerinden saldırı gerçekleştirir. Konuşmasında sadece Lenin ve Roy’un tezlerinde bulunduğunu düşündüğü çelişiklere işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda Batı ülkelerindeki komünist proletaryayı ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya bıraktığını söyler. Tespitine göre, proletaryanın bilhassa devrim öncesi dönemde her türden sınıfsal tavize karşı sürekli karşı olması gerekmektedir. Serrati, burjuva milliyetçiliğiyle kurulması önerilen ittifakı kesin bir dille mahkûm eder:

“Bu ittifaklar, bilhassa proletaryanın kapitalizme karşı mücadele dâhilinde gerekli gücü kazanmadığı ülkelerde, sadece proletaryanın sınıf bilincinin zayıflamasına yol açar. Tezlerin kapalı oluşu, Komünist Enternasyonal’in faaliyetlerine karşı olan Doğu Avrupa’daki şovenist sahte devrimcilerin ellerinde bir silâh olarak iş görebilir. Bu türden sebeplere bağlı olarak ben çekimsiz oy kullanmak zorundayım.”⁹⁶

Sneevliet, Serrati’nin tartışmayı kesmesine iki kez mani olur. Bu sefer Serrati’nin karşısında Wijnkoop ve Zinovyef vardır. Şaşkına dönmüş olan Hollandalı’nın ağzından şu cümle dökülür: “Burada duyduklarımız her şeyin yerli yerinde olduğu anlamına gelmiyor!” Ardından Serrati’nin tezleri “karşı-devrimci” olarak niteleyen sözlerini dikkatle eleştirir.⁹⁷ Serrati ise verdiği o sert cevapta düşüncesinin İtalya’daki politik duruma dayandığını söyler ve sözlerine şunu ekler: “Altı yıldır ülkemde milliyetçi harekete karşı mücadele ediyorum, eğer şimdi böylesi bir karar lehine oy kullanırsam, bu, benim İtalya’daki konumumla burada kullandığım oy arasında bir çelişkiye yol açar.”⁹⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Serrati burada özel olarak faşistlerle kurulması muhtemel bir ittifaka atıfta bulunmaktadır. Zinovyef ve Roy’un sesli protestoları ardından Serrati konuyla ilgili duruşunu netleştirir:

“Benim düşüncem çok basit. Komünist partinin ve proletaryanın belirli durumlarda, belirli koşullarda, belirli güvencelerle birlikte küçük burjuva hareketle birleşebileceğini söylemek yerine ben “hayır birleşemez” diyorum. İşçi sınıfı toplumsal devrimin çıkarına olacak şekilde küçük burjuva devrimci hareketinden istifade edebilir. Ama o, özellikle geri kalmış ülkelerde burjuvaziyi desteklememelidir. Aksi takdirde sınıfsal konumunu ve yönelimini yitirme riskiyle yüzleşir.”⁹⁹

⁹³ A.g.e., s. 194

⁹⁴ A.g.e., s. 200-4

⁹⁵ A.g.e., s. 216.

⁹⁶ A.g.e., s. 216-17.

⁹⁷ A.g.e., s. 217.

⁹⁸ A.g.e., s. 218.

⁹⁹ A.g.e., s. 220-2.

Lenin ve Sneevliet

Serrati'nin itirazları Roy'un başta dile getirdiği itirazlara benzemektedir. Roy'un Serrati'ye yönelik protestosunu dinlemek zorunda kalan komite üyelerine göre ilgili durum gayet tuhaftır. Sneevliet'in ateşli konuşması ardından kongre başkanı Zinovyef kendinden emin bir biçimde tezlerin oya sunulması gerektiğini düşünür. Tezler üç çekimser oya karşılık oybirliğiyle kabul edilir.¹⁰⁰ Serrati ve Graziadei fikrini değiştirmemiştir.

Sonrasında Lenin'in tezleri sömürge meselesine ilişkin komünist teorinin herkesçe benimsenen temeli hâline gelir. Yoğun muhalefete karşın, yeni sömürge devrimi teorisi Lenin'in itibarı ve Sneevliet'in Endonezya'daki tecrübeleri sayesinde kongreden geçer. Komintern'in Asya için geliştirdiği yeni programın etkisi Çin'deki gelişmeler üzerinde derhal hissedilir, Moskova'daki tartışmaların yankıları kısa süre içinde Şangay'da duyulur.

¹⁰⁰ *A.g.e.*, s. 232.

Markсист Müslüman Olmaya Dair: Hasan Raid'in Otobiyografisini Okumak

Ihsan Ali-Fauzi

Giriş

Yakın zamanda basılan kitabında Clive Christie, sosyalizm, Marksizm ve komünizmin Güneydoğu Asya liderlerinin sömürgeciliğe karşı mücadelelerinde bir silâh, bağımsızlıklarını yeni elde etmiş ulusları idare etmekte bir çerçeve olarak can alıcı roller oynadıklarını iddia ediyor. Aynı zamanda dinsel dayanakları olan diğer bazı ideolojilerin (ki bunlar bölgeye gelişleri bakımından yukarıda sıralanmış olan Batı kökenli ideolojilerden daha eskidirler), özellikle Malay dünyasında İslam'ın, Hindîçin ve Burma'da Konfüçyüsçülük ve Budizm'in de benzer biçimde önemli roller oynadığını teslim ediyor. Ne var ki bu türden ideolojiler (özellikle de o zamanki adıyla Hollanda Doğu Hint Adaları denilen alandaki İslam Birliği [*Sarekat Islam* ya da *SI*] gibi hareketlerin liderlerinin örneğinde olduğu gibi İslam ve Marksizm) arasındaki son derece girift ilişkilere dair çok sönük bir analiz sunuyor. Sanıyorum yer yokluğundan ötürü *SI*'ya pek az atıfta bulunuyor.¹

Bu, en azından iki nedenden ötürü talihsiz bir durum. Öncelikle, bölgedeki müstakil varlıklarından daha önemli olan, bu ideolojilerin arasındaki girift ilişkiydi ve bu ilişkinin sömürgecilik karşıtı hareketlerin doğasını belirlemede büyük bir etkisi vardı. *SI* liderlerinin zihninde örneğin bu ideolojiler karışık, hatta bazen de bulanık hâlde bulunuyorlardı ve onları en yüksek düzeyde birleştirmeye yönelik bilinçli girişimlerde bulunulmuştu. Bu iki ideolojinin (İslam ve Marksizm) ilişkisi meselesini hâl yoluna koymak yönündeki başarısız girişim hareketin 'beyaz' *SI* (*SI Putih*) ve 'kıızı' *SI* (*SI Merah*) olarak bölünmesine ve sonuç olarak da zayıflamasına neden olmuştu.²

İkinci neden, sömürge-sonrası Güneydoğu Asya'da bu karmaşık ilişkinin uzun dönem etkisi ile ilgilidir ki Christie bu konuda neredeyse tamamen sessizdir. Bu noktada en önemli konu şudur: Endonezya gibi ülkelerde Hollandalı ve Japonların ortak düşman kabul edildikleri sömürge döneminde rekabet hâlindeki siyasî grupların bir tür senteze ya da ortak zemine ulaşmaları daha kolayken, bu uzlaşmaya yatkın tutum,

¹ Clive Christie, *Ideology and Revolution in Southeast Asia 1900-1980: Political Ideas of the Anti-Colonial Era* (Londra: Curzon Press, 2001), s. 8.

² 1912'de Müslüman tüccarların çıkarlarını Çinli rakiplerine karşı korumak amacı ile kurulan *SI* önceleri ağırlıklı İslamî çağrılarda bulunuyordu ve kısa zamanda Cava'da kitleleşti. Ne var ki taraftar kazandıkça ideolojik ihtilaflar bu hareketi zayıflattı: 'beyaz' *SI* geleneksel İslamî siyasete bağlı üyelere oluşuyordu ve liderleri H.O.S. Tjokroaminoto ve H. Agus Salim'di; diğer yandan 'kıızı' *SI* ise Marksizme ve sekülerizme eğilimli üyelere sahipti ve Hacı Misbah ve Semaun'un liderliği altındaydı. 1921 yılında iki taraf arasındaki çekişme solcu liderlerin örgütten tasfiye edilmesiyle doruk noktasına ulaştı. Bkz.: Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Singapore ve Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), s. 112-129; ve George Mc. T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1952), s. 65-77. Doğu Cava, Solo'daki bu ideolojik çatışmanın analizi için bkz.: Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).

Marksist Müslüman Olmaya Dair

ulus bağımsızlığını elde ettikten sonra kaybolmuştu. Endonezya'daki siyasî gruplar Endonezya Komünist Partisi'ni (*Partai Komunis Indonesia* ya da PKI) 1948'de Madiun Vakası (*Peristiwa Madiun*) olarak anılan olayın faili olmaları nedeniyle yeni kurulmuş cumhuriyete ihanetle suçladıklarında mesele daha karışık bir hâl aldı.³ PKI'nın bu olayın ardından siyasî hayatına devam etmesi, 1950'lerdeki hızlı büyümesi ve özellikle merkezî İslamî toplumla olan zorlu ilişkisi, bu partinin liderlerinin varlıklarını ideolojik olarak nasıl savunduklarını anlamayı daha da önemli hâle getiriyor. Bu zorlu ilişki, nihayetinde PKI üyelerinin ve sempatanlarının '30 Eylül Hareketi'nin (*Gerakan 30 September* ya da G30S) ardından Müslümanların büyük oranda dâhil olduğu olaylar neticesinde katledilmeleri ile son buldu.⁴

Yukarıdaki nedenlerin önemini göz önüne alarak, bu çalışma, Christie'nin kitabındaki boşluğu doldurmayı denemek üzere bir başlangıç girişimi olacaktır. Niyetim, ideolojiler, bu makaleye özgü olarak Endonezya'da İslam ve Marksizm arasındaki karmaşık ilişkiyi resmedip analiz etmek. Ancak benim odağında Endonezya'nın bağımsızlığından önce SI'da yer almış daha eski Marksist ya da Müslüman liderler kuşağı yok, bağımsızlık sonrası dönemde yetişip etkin bir rol oynamış PKI liderlerinin kuşağı var. Daha spesifik olarak söylemek gerekirse, konuyu daha iyi kavrayabilmek için, Hasan Raid'in yakınlarda yayınlanmış olan *Pergulatan Muslim Komunis: Otobiografi Hasan Raid* [Bir Müslüman Komünistin Mücadelesi: Hasan Raid'in Otobiyografisi] adlı kitabına odaklanıyorum.⁵

Raid 1940'ların ve 50'lerin etkili PKI liderleri arasındaydı. 1947'de Endonezya Merkezî Ulusal Komitesi'nin (*Komite Nasional Indonesia Pusat* ya da KNIP) PKI'yı temsil eden bir üyesiydi. 1957'de Cakarta Raya'daki (büyük Cakarta) Bölgesel Halk Temsilcileri Konseyi'nin (*Dewan Perwakilan Rakyat Daerah* ya da DPRD) üyesi oldu, konseyin adı 1959'da Karşılıklı İşbirliği DPRD (*DPRD Gotong Royong*) olarak değişti. Onun görece güçlü İslamî geçmişine binaen PKI onu din konusunda, özellikle de 1955 seçimleri sürecinde, PKI'nın konumunu savunmak üzere görevlendirdi.

G30S olayından sonra Raid Reform hükümetince 13 yıl boyunca hapsedildi ve 1978'de serbest bırakıldı. Son üç yıldır da PKI üyelerinin ve partiye yakın olanların 1965–1966

³ 'Madiun Vakası' PKI'nın 1948'de cumhuriyetçi liderliğe karşı, onu Hollandalılarla işbirliği içinde olmakla suçlayarak, ayaklanmasına verilen addır. Madiun, Doğu Cava'da bir şehirdir, Musso ve PKI liderliği bu şehirdeki bir radyo yayınında Sukarno'nun ve Muhammed Hatta'nın başı oldukları cumhuriyetçi hükümetin bir ulusal devrim neticesinde devriliş yerini yeni bir hükümete bıraktığını ilan etmiştir. Bu ayaklanma hakkında bkz.: M. C. Ricklefs, *A Modern History of Modern Indonesia since c. 1300*, 2. baskı. (Stanford: Stanford University Press, 1993), s. 227–230.

⁴ Bu, Endonezya tarihindeki en tartışmalı konulardan biridir ve akademisyenlerin bu konudaki düşünceleri taban tabana zıt olabilmektedir. Endonezya ordusundaki bazı subayların Sukarno'yu zor kullanarak devirecekleri iddiasında bulunan *Dewan Jenderal*'in (Generaller Konseyi) ön ayak olmasıyla Cakrabirawalı Albay Untung PKI'ya bağlı bir grup insanın yedi generali kaçırıp öldürmelerine liderlik etti; ölenlerin içinde Genelkurmay Başkanı Ahmed Yani de vardı. Bu olay 30 Eylül 1965'in erken saatlerinde vuku bulmuştu. Untung bu eylemin cumhuriyetin ve cumhurbaşkanının kötü niyetli generallerden kurtarılması amacını taşıdığını söylemişti ve bu beyanat PKI tarafından sahiplenilmişti. O zaman orduda Yani'den sonraki ikinci adam olan Suharto bazı akademisyenlere şaşırtıcı gelen bir biçimde öldürülecek generaller listesinde yer almıyordu. Olaydan bir gün sonra Suharto o zamandan itibaren 'G30S, PKI'nın darbe girişimi' olarak isimlendirdiği olaya yönelik sert önlemler almaya girişti. Ordunun kontrolünü ele geçirmeyi başardı ve halkı kendi tarafına çekebildi. Bunun ardından PKI üye ve sempatanları ülkenin birçok yerinde katledildiler. Bu kanlı olayın görece tarafsız bir sunumu için bkz.: Harold Crouch, *The Army and Politics in Indonesia* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1978), özellikle 4. bölüm, s. 91–134.

⁵ Hasan Raid, *Pergulatan Muslim Komunis: Otobiografi Hasan Raid* (Yogyakarta: LKPSM-Syarikat, 2001). Hasan Raid'in hayatı ve onun İslam üzerine düşünceleri hakkındaki detaylı anlatımlarımın kaynağı bu kitap. Sadece başka kaynaklara atıfta bulunduğumda ya da Raid'in kitabından belli yerleri özel olarak alıntılıdığımda kaynak belirteceğim.

yıllarında kitlesel olarak öldürülmeleri hakkında bilgi toplamak için çalışan bir vakfın kurucu üyeliği görevini aktif olarak yürütüyor (yazı 2002 tarihli; o tarihte hayatta olan Hasan Raid 2010 yılında vefat etti -ç.n.).

Raid'in atik bir biçimde bir PKI lideri olarak nasıl ortaya çıktığını, aynı anda hem Marksist hem de Müslüman oluşunu nasıl temellendirdiğini ve Endonezyalı Müslümanların bu kitabın yayınlanmasına verdikleri tepkilerin niteliğini inceliyorum. Bu girişin ardından bu çalışma, Raid'in bir Marksist Müslüman olarak yaşam öyküsünü ve onun İslam ve Marksizm üzerine düşüncelerini ayrıntılandırıyor.

Otobiyografiyi baştan sona okuduktan sonra Raid'in İslam'ı hedefe götüren bir araç olarak gören bir komünist olduğu ve özünde dine karşı kayıtsız olduğu izlenimini edindim ya da en azından dindar bir komünist olmakla beraber İslam'ın öğretilerini kendi komünist eğilimlerine göre okuyordu. Müslüman topluluklar ve PKI arasındaki gerilimin uzun geçmişine karşın kitabın ülkenin yeni bir döneminde yayınlanması bu iki kamp arasındaki karşılıklı güvensizliği azaltmaya dönük bir girişime ve dostane ilişkiler kurulması yönündeki bir çağrıya işaret ediyor. Ne var ki bir uzlaşma bu kitaptan daha fazlasını gerektiriyor.

Silungkang'dan Soloya ve Oradan da Cakarta'ya: Bir Marksist Müslüman Hâline Gelmek

Hasan Raid 1 Mart 1923'te Silungkang'da doğdu; burası özellikle de Sawahlunto ve Teluk Bayur arasındaki demiryolunun 1890'larda açılmasıyla giderek şehirleşen Batı Sumatra'da bir yerdir. Etraftaki kırsal alanlarda yaşayan insanlar neredeyse hiç tarımsal alan bırakmamış olan bu şehre taşınmışlardı. Büyük oranda bu nedenle, Silungkanglı kadınlar zamanlarının çoğunu kumaş dokuyarak geçiriyorlardı ve nihai ürünler sadece yerli pazarlarda değil, takımadaların tamamında satılıyordu.⁶

Raid kendi toplumunu 'dinamik bir toplum' olarak tanımlıyor. Ticarî faaliyetler Silungkanglıların diğer adalardaki ve şehirlerdeki insanlarla sürekli temas hâlinde olmalarını sağladı; bu durum onların ulusal ve uluslararası siyasetlere bakışlarını derinleştirdi. 1915 yılında⁷ SI'nın Silungkang şubesi kuruldu; bu şube daha sonra 'Kızıl SI'ya dönüşecekti. 1924'te bu 'Kızıl SI' adını Halk Birliği (*Sarekat Rakyat* ya da SR) olarak değiştirdi; Halk Birliği PKI'ya bağlı bir organizasyondur. 1927 Ocak ayında PKI'nın Silungkang civarında Hollandalılara karşı giriştiği ayaklanma muhtemelen bu ve bunun gibi örgütlerin desteği ile gerçekleşmişti. Ancak bu başarısız ayaklanmanın ardından sömürgeciler denetimlerini sıkılaştırdılar ve bu da toplumsal hayatı daha zorlaştırdı.

Silungkang'daki diğer birçok aile gibi Raid'in ailesi de, onun da belirttiği gibi, 'yoksul'du⁸ Babası Raid Gelar Bagindo Marah bazen küçük çapta tedarikçilik de yapan bir denizciydi. Minangkabaulu diğer çocuklar gibi Raid de çocukluğunun çoğunu *surauda* (mescit) geçiriyordu ve on yaşına geldiğinde Tanjung Medan Mescidi'ndeki eğitimi neticesinde Kur'an'ı hatmetmiş durumdaydı. İlkokulu bitirdikten sonra (1929-1933) Silungkang Medresesi'nde bir yıl öğrenim gördü. Bu okulda sıradışı öğretim tarzından çok etkilendiği Ongku Pokian Yakub'la tanıştı. Öğretmeninden öğrendiği en az iki dersi

⁶ Raid Silungkanglı insanların ürettiği dokumaların en azından 1918'den beri ülke gazetelerinde reklâmlarının yapıldığını söylüyor. Datuk Sati & Co., Mochtar & Co. ve Sulaiman Labai & Co. bu reklâmları veren şirketlerden bazıları. Ayrıca 1910'da Silungkang'daki Kampung Melayu'dan Ande Basenah'ın Belçika, Brüksel'de uluslararası bir organizasyona katıldığı biliniyor.

⁷ Tarihsel bağlam ve SI'nın diğer şehirlerde ne zaman kurulduğu göz önüne alındığında Raid'in kitabında 1945 olarak verilen tarihin değil 1915 yılının uygun olduğu görülecektir. Bkz.: *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 18.

⁸ Raid şunları söylüyor: "Silungkang'da zengin insan sayısı ya bir ya ikiydi." Bkz.: Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 17.

Marksist Müslüman Olmaya Dair

ömrünce unutmadı: ömür boyu bilginin peşinde olmak her Müslümanın ödeviydi ve bir Müslüman için haram kılınmış şeyleri tüketmek günahı.⁹ Raid bunun ardından örgün eğitim almadı ama bir yandan ailesine destek olmak üzere çalışırken bir yandan bulduğu her şeyi hevesle okudu.

1936 yılının ortalarında Minangkabau'daki *merantau*¹⁰ geleneğine uygun olarak Raid, Doğu Cava'daki Surabaya'ya gidip bir küçük esnaf (tedarikçi) olarak çalışmaya başladı, Silungkang'da babasının zaman zaman yaptığı gibi. Bundan önce mektup yoluyla Raid'in annesi ve Tuk Utiah Saleh ve Ongku Muda Lilah ailesi¹¹ bir anlaşma yaptı; buna göre Raid bu ailenin evinde kalacak ve dükkânlarında çalışacaktı. Halkın evlerdeki ve dükkânlardaki konuşmaları onun siyasete ve diğer meselelere ilgisini canlı tuttu.

Raid kişisel ihtiyaçları için yaklaşık 2 sentini harcadığı 10 sentlik bir maaş alıyordu. Maaşını çok dikkatli harcıyor ve biriktirdiklerinden annesine her ay yaklaşık bir buçuk gulden (Hollanda para birimi -ç.n.) yolluyordu. Ayrıca parasının bir kısmını Batı Cava, Bandung'daki bir eğitim kurumundan uzaktan İngilizce dersi almaya ve Semarang menşeli *Matahari* (Güneş) gibi dergileri satın almaya harcıyordu. Bu dergide okuduğu, Japonya'nın Çin'e saldırısını konu edinen bir başyazıda Çinli milliyetçilerin sonunda işgalcileri yeneceği yazıyordu.

Hemen hemen aynı sıralarda Raid, Hakam Syarif'le tanışmış ve okumalarını *Soeloeh Indonesia Moeda* (Genç Endonezyalıların Meşalesi), *Fikiran Rakjat* (Halkın Fikri), *Daulat Rakyat* (Halkın Egemenliği) ve *Menara Merah* (Kızıl Minare) gibi gazeteleri içerecek biçimde genişletmişti. Sukarno'nun milliyetçilik, İslam ve Marksizm üzerine fikirlerini, Hatta'nın Sosyalist Enternasyonal ve Endonezya'nın bağımsızlığı arasındaki ilişki üzerine fikirlerini ve bu iki Endonezya milliyetçisinin Endonezya milli hareketindeki dayanışma ve direniş stratejileri üzerine tartışmalarını bu yayınlardan okuyordu. Hakam'la sık sık yaptığı sohbetler de zihin açıcıydı: Surabaya'daki Yeni Endonezya Milliyetçi Partisi'nin (*Partai Nasionalis Indonesia Baru* ya da PNI-Baru) önemli bir görevlisi olduğu hâlde, yeni arkadaşı ona, kitaplarını ve dergilerini okuması için kendisini Yeni-PNI'ya üye olarak kaydetmek için ısrar etmeksizin, izin veriyordu. Hakam ona Hatta'nın *Ke Arah Indonesia Merdeka'sı* (Özgür Endonezya'ya Doğru) gibi kitaplar da ödünç veriyordu. Raid bu kitapta şiddetin milliyetçi harekette gerekli olduğu argümanını okumuştur.¹²

1940 Aralık ayında Raid annesinden iyi olmadığını bildirip eve dönmesini isteyen bir telgraf aldı. Batavia'dan Teluk Bayur'a giden gemide Raid yanında *Rol Patjar Merah Indonesia* (Endonezyalı Kızıl Aşığın Rolü) adında bir roman bulunduğu için sorgulandı.¹³ Sömürgeci güvenlik sistemi ile yaşadığı bu doğrudan karşılaşma onun sömürgeciliğe duyduğu öfkeyi katlamıştı.

⁹ Yetişkinliğe eriştikten sonra Raid ikinci dersi kapitalizmi İslamî bakımdan reddedişi ile ilişkilendirdi; bu sistem insanın insan tarafından sömürülmesini içeriyordu (Raid kapitalizmin bu özelliğini kan içmeye benzetiyor ve dökülmüş kanı haram kılan Enam suresinin 145. ayetinden hareketle kapitalizmi telin ediyor. Haram kılınmış şeylerle ilgili ikinci dersin kapitalizmle bağlantısını biraz dolaylı olsa da bu ayet üzerinden kuruyor: -ç.n.). Bu konuya Raid'in Marksist oluşunu nasıl gerekçelendirdiğini tartışırken döneceğim.

¹⁰ Bu geleneğe göre, insanlar memleketlerinden ayrılıp diğer şehir ya da adalarda kendi ayakları üzerinde durup ekmeklerini kazanmaya çalışırlar.

¹¹ Bu insanlar Raid'in annesinin akrabalarıydılar. *Merantau* geleneğinde yolculuğa çıkan kişi akraba evlerinde bir süre yaşardı.

¹² "Bung Hatta'nın bu argümanı beni çok etkilemişti, özellikle şiddet kullanımının bağımsızlığı kazanmak için gerekli olduğu önermesi. Zira tarih, bir sömürgeci gücün iktidarı sömürdüğü halka isteyerek bıraktığını kaydetmemiştir. Sömürge halkı bağımsızlığı şiddet kullanarak, zorla almıştır." Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 41.

¹³ Roman İbrahim Morka, Alminsky ve Musotte'nin Filistinlilere bağımsızlık savaşlarında nasıl yardımcı olduklarını anlatıyordu. Kitaptaki bu isimler ve kitabın başlığı Endonezyalı okurlara PKI liderlerinin (İbrahim Tan Malaka, Alimin ve Musso) kastedildiğini düşündürüyordu. Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 43.

Silungkang'a vardığında annesinin telgrafi gönderme nedeninin sağlık durumu değil de ona duyduğu özlem ve onu bir an önce evlendirme isteği olduğunu anlamıştı. Eski arkadaşı Saman'ın kızkardeşi Samsinar'la evlendikten sonra Raid babasına Jambi, Lubuk Landai'de balık ve sebze ticareti yapmakta yardım etmeye başladı.

Japonlar Silungkang'a vardıklarında halkın yaşam standartları daha da kötüleşmiş hâldeydi. Babasına yardım etmek için Raid Singapur'a ve Surabaya'ya dokuma ürünleri bulmak üzere seyahat etmek zorundaydı. Ne var ki sermaye yokluğu onu fiilen işsiz bıraktı. 19 Ağustos 1945'te Endonezya'nın bağımsızlığını kazandığı haberleri Silungkang'a ulaştı ve şehirde Endonezya Cumhuriyeti Gençliği (*Pemuda Republik Indonesia* ya da PRI) örgütü kuruldu; Raid bu örgüte üye oldu.

PRI'nın yerel örgütünde birçok faaliyete katıldığı hâlde Raid'in eylemci ruhunu bu örgüt tam anlamıyla tatmin etmiyordu, o daha büyük bir şehirde olmak istiyordu. Bu nedenle karısını ve yeni doğmuş kızını memlekette bırakarak Cava'ya gitti. Önce Hizbullah'ın milis güçlerine katıldığı Bandung'da kaldı. Bu milis gücün Japon askerlerine karşı örgütlediği muhtelif saldırılarda yer aldı ama bilahare örgütten ayrılmaya karar verdi. Bunun nedeninden söz etmek gerek: o, Hizbullah'ın saldırılara başlarken "Allah-u Ekber" diye bağırma geleneğini gerçekçi bulmuyordu ve bunun sadece düşmanın dikkatini çektiğini ve eylemi tehlikeye attığını düşünüyordu.

Hizbullah'tan ayrılmasından iki gün sonra Solo'ya vardı. Orada kalıp kayınbiraderi Saman'ın sahibi olduğu Silungkang Shop'ta çalışmaya başladı. Burada Semarang'a milislerin gönderildiğine şahit oldu ve komşu şehirdeki *arek-arek Suroboyo*'nun (Surabaya halkı) Müttefik Kuvvetlere karşı "*merdeka atau mati*" ("ya bağımsızlık ya ölüm") sloganı ile savaştığını okudu. Kendini sorgulamaya başladı: "Neden cepheye değilsin? Silungkang'dan ayrılmak üzereyken niyetin bağımsızlık mücadelesinin parçası olmak değil miydi?"¹⁴

Bu sırada birçok siyasî parti kurulmuştu, özellikle de Muhammed Hatta'nın 1945 Kasım'ındaki *Maklumat*'ının (Deklarasyon) ardından. PKI ise bu tarihten önce aynı yılın 21 Ekim'inde kurulmuştu ve başında Mohd. Yusuf vardı. Raid bunu Solo'daki Purwosari Caddesi'nde satın aldığı PKI'nın resmî yayın organı *Bintang Merah*'in (Kızıl Yıldız) ilk sayısından öğrenmişti, Raid burada aynı zamanda PKI'nın "insanın insan tarafından sömürsünü yok edip adaleti tesis etmeyi hedefleyen programı"nı da okumuştur. Bu yayını okuyup ardından Surabaya'da 1936-1940 yılları arasında okuduğu diğer materyalleri de derinlemesine düşündüğünde Raid "1927 yılının ilk aylarında Silungkanglı yaşlı insanların Hollandalı sömürgecilere karşı ayaklanmadaki kahramanlıklarını" hatırlayacaktı.¹⁵

Raid bu gibi nedenlerle PKI ile ilgilenmeye başladı ve Aralık 1945'te Solo'da resmî olarak partiye üye oldu. Neden İslamî bir partiyi tercih etmediğine dair şunları söylüyor:

"Masyumi gibi İslamî partilere üye olmayı tercih etmedim zira örneğin o parti bir kurum olarak Japonlar döneminde ortaya çıkmıştı ve Muhammed Hatta'nın deklarasyonundan sonra, Kasım 1945'te partileşti. [Bu zamanlama] partinin Japonlarla bir dereceye kadar ilişkili olduğu anlamına geliyordu."¹⁶

PKI'ya üye olduktan sonra Raid, PKI görevlilerin verdiği siyaset ve felsefe üzerine eğitimlere büyük bir hevesle katılmaya başladı, bu başlıklar arasında tarihsel/

¹⁴ Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 65.

¹⁵ Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 65. Bu noktaya Raid'in toplumsal geçmişini PKI ile ilgilenmesinden sorumlu bir etken olarak tartışırken tekrar döneceğim.

¹⁶ Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 66.

Marksist Müslüman Olmaya Dair

diyalektik materyalizm ve anayasa hukuku da vardı. Onun da değindiği gibi, o zamanlar Sukarno'nun *Nasionalisme, Islamisme, dan Marxisme*'sini (Milliyetçilik, İslamcılık ve Marksizm) ve diğer benzer materyalleri daha iyi anlayabiliyordu.

Raid o günlerde PKI'nın siyasî faaliyetlerinde aktif olarak yer almaya başladı. Solo'daki seferleri Suprpto ve Moch. Bahry ondan şehirdeki PKI sekreterliğinde görev almasını talep etmişlerdi. Bu büronun bir temsilcisi olarak Batı Cava, Cirebon'daki Şubat 1946 tarihli parti konferansına gönderildi, bu konferansta Kızıl Milisler'in (*Lasykar Merah*) Cava'daki tüm delegeleri bir araya gelecekti. Bilahare Solo'ya döndüğünde Cirebon'da Endonezya ordusu ile Kızıl Milisler arasında bir çatışma yaşandığını öğrendi. Çatışmanın nedeni, Endonezya ordusunun, milisleri Cirebon'da Japonlardan arta kalmış olan silâhları aramaktan men etmesiydi. Ordu nihayetinde rakiplerine baskın çıktı ve Kızıl Milislerin (aynı zamanda PKI'nın) birçok liderini, Başkan Moh. Yusuf ve yardımcısı Suprpto dâhil, tutukladı.

Çatışmanın büyük boyutlarda olmasına karşın PKI bir örgüt olarak ayakta kalmayı başardı. Liderlerin tutuklanması Musso'nun PKI'sını yetkisiz gören PKI içindeki Tan Malaka yanlısı kanadın PKI Yeniden Örgütlenme Komitesini (*Komite Pemberesan PKI*) kurmalarının önünü açtı. Partiye sadakatlerine rağmen Yusuf ve Suprpto'nun girişimleri Avustralya'da sürgünde olan eski PKI liderlerinin ki bunlar arasında Sarjono, Winanta, Jaetun, Sulaiman Sm., Ngadiman Hardio Subroto, Ruskak, ve H. Datuk Batuah gibi isimler vardı, dönmeleri ile sekteye uğramış oldu. Bu iç mücadele nihayet Nisan 1946'da sona erdi. Solo'daki genel parti konferansında PKI üyeleri Sarjono'yu başkan, Sulaiman Sm.'yi ve H. Datuk Batuah'ı sırasıyla sekreter ve Enformasyon Bölümü başkanı seçtiler.

Silungkang'dan yeni gelmiş olan Raid için bu iç gelişmeler iyi haberdirdi. Hollandalılar tarafından Onrust Adası'ndaki sürgününe yakın zamanda son verilmiş olan, o günlerde önemli bir parti lideri, daha sonra ise partinin başkanı olacak Aidit'in ziyareti ya da *Bintang Merah*'in editörlerinden biri olan Peris Pardede'nin ziyareti gibi olaylar ona esin kaynağı oluyordu. Dahası Raid ve Pardede daha sonra yeni PKI liderliğince Aidit'e *Bintang Merah*'in yayınlanmasında yardım etmek üzere görevlendirileceklerdi. Aidit'in yardımı ile Raid ilk makalesini yazıp *Bintang Merah*'ta yayınladı.¹⁷

Raid'in siyasî kariyeri çok hızlı geliyordu. 1947'de Sol kanat sekreterliğinin üyesi oldu. Bu büro PKI, Sosyalist Parti ve İşçi Partisi'nden oluşuyordu ve merkezi Yogyakarta'daydı. Kısa zaman içinde ondan Endonezya Merkezî Ulusal Komitesi'ne (*Komite Nasional Indonesia Pusat* ya da KNIP) PKI temsilcisi olarak üye olması ve yakın zamanda ölmüş olan Winata'nın yerini alması istendi. Böylece PKI'yı temsilen Linggarjati Anlaşması'na destek veren KNIP üyeleri arasında yerini aldı.

1947 yılının sonlarında Raid PKI'yı kitlesel anlamda güçlendirmek için Sumatra'ya gönderildi. Bu yolculuk için ilk kez uçağa bindi: "Bunu mümkün kılan devrimcilik uğraşımı" diyor Raid.¹⁸ Artık o önemli bir kadroydu. Uzun bir aranın ardından ailesi ile de ilk kez bu sırada görüştü.

1948 Ağustos'unda tekrar Solo'ya döndüğünde Raid'den PKI'nın "Endonezya Cumhuriyeti'nin Yeni Yolu" başlıklı metnini yayması istendi. Genel anlamda Musso'nun mevcut PKI faaliyetlerine yönelik eleştirilerine dayanan metin, PKI'ya yönelik olarak siyasî strateji ve kararlarında daha iddialı, sol partiler içindeki öncü rolünde daha kararlı ve uluslararası sosyalist devrimle daha bütünleşik olması çağrılarını içeriyordu.

¹⁷ Bu makalede isim olarak soyadı olan Raid'i kullanmıştı. Daha sonra, 1943'te, müstear isim olarak Sutan Maharaja'yı alacaktı ancak bu ismi sadece törenlerde kullanacaktı. Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 71-72.

¹⁸ Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 88.

Ne var ki Raid'in eylemciliği bir PKI üyesinin Solo'da kaçırılması ile sekteye uğramıştı, bu olayı Panembahan Senopati askerî birliğinden Yarbay Saherman'ın kaybolması izledi. Bu olayın sonu iyi bilinen Madiun Vakası oldu. Raid'e göre olay Endonezya ordusunun PKI üzerine şiddetle gidebilmek arzusunun gerçekleştirilebilmek için giriştiği bir provokasyondur. PKI'nın provokasyonu ciddiye alması Endonezya ordusunun eylemini daha baştan meşrulaştırdı. Sukarno Endonezyalıları (Endonezya Cumhuriyetini temsil eden) kendisi ve Hatta ile (Sovyet hükümetini temsil eden) Musso arasında kimin lider olacağı hususunda bir tercihte bulunmaya çağırdı, onun bu tutumunu ise gerilimi daha da artırdı. Musso'nun tepkisine ilişkin Raid şunları söylüyor:

"Musso'nun cevabı onun fazla ateşli olduğunu ve cevabının hangi sonuca götüreceğini hesap etmediğini gösteriyordu. [...] Eğer bu cevap konusunda arkadaşları ile istişarede bulunmuş olsaydı Madiun'da bir darbe olmadığını, bir Sovyet hükümeti kurulmadığını açıklardı. Madiun'da olanlar sömürgeci ve feodal unsurları ezme girişimiydi. İnsanları Sukarno-Hatta ikilisi ile Musso arasında bir tercih yapmaya zorlamak hakkaniyetli bir tutum değildi, zira bu, ulusun bölünmesi anlamına geliyordu."¹⁹

Madiun Vakası'nın sonrasında Raid bir yıl boyunca kaçak olarak yaşadı. 1949 yılının Aralık ayında Aidit ondan Sumatra'daki tabanı güçlendirme işine devam etmesini istedi. Böylece 1950 Mart'ından 1951 Temmuz'una kadar Kuzey Sumatra'da Sarbupri (Endonezya Tarım İşçileri Birliği ya da *Serikat Buruh Perkebunan RI*) Yüksek Komiseri olarak görev yaptı. Ağustos 1952'de Cakarta'da *Warta Sarbupri*'yi (Sarbupri Haberleri) çıkarmaya başladı, 1954'te ise Sumatra Şehirleri Temsilciler Konseyi'ne üye oldu. 1957'de 1955 genel seçimlerinin neticesi olarak Raid, Cakarta Raya Bölgesel Temsilciler Konseyi'nin üyesi oldu. Aynı zamanda 1958'den itibaren PKI'nın Cakarta Raya'daki resmî yayın organı olan *Suara Ibukota*'yı (Başkentin Sesi) yayınlamaya başladı.

1962 yılında Raid yedi aylığına öğrenimine devam etmek üzere Moskova'ya, Moskova Toplumsal Çalışmalar Enstitüsüne yollandı. Döndüğünde Aliarcham Toplumsal Bilimler Akademisi'nde (AISA) özellikle "Endonezya Devriminin Temel Meseleleri" başlığı altında eğitimlik kariyerine başladı. Raid aynı zamanda Buchtarudin Siyaset Akademisi'nde, Halkın Üniversitesi'nde (Unra) ve Cumhuriyet Üniversitesi'nde de dersler veriyordu. Eğitimle pratik siyasetten daha çok ilgilendiğinden, Raid, Cakarta Raya DPRD-GR üyeliğinden 1964 yılı Ocak ayında istifa etti.

1965 Mart'ında Raid köylü hareketi hakkında çalışmak üzere Çin Halk Cumhuriyeti'ne gitmesi için görevlendirildi. Birçok kişi gibi o da Endonezya'da şahit olduğu reformun aksine Çin'deki toprak reformunun başarı hikâyesinden çok etkilenmişti. Dönüşünde AISA'da çalışmaya devam etti. 29 Eylül 1965'te AISA tarafından Kontrar'ın Siyasî Eğitiminin Değerlendirilmesi Ekibi'nde görevlendirildi.²⁰

AISA'daki yoğun günleri sürerken G30S olayı patlak verdi. Sözde 'komünist darbe' sonrasında ordu tarafından defalarca sorgulandı; o bu konuda hiçbir şey bilmediğini

¹⁹ Bkz.: Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 98. Raid, Sukarno'nun konuşmasının şu şekilde devam ettiğini yazıyor: "Dün gece Musso ve PKI bir darbe girişiminde bulundu. Musso'nun önderliğinde Madiun'da bir Sovyet hükümeti tesis edildi. Sukarno halktan sadakatlerinin tahakkümden azade, özgür bir Endonezya'ya önderlik eden Sukarno-Hatta'ya mı, bağımsızlık ideallerini tarumar edecek olan Musso'ya mı olduğu noktasında karar vermelerini talep ediyor." Musso'nun cevabı ise Raid'e göre şöyleydi: "Halk üç yıldır Sukarno-Hatta'dan ikrah getirmiş hâlde, bu ikisi Hollandalılara ve İngilizlere kapitülasyonlar temin ettiler. Şimdi de Endonezya halkını Amerika'ya peşkeş çekmeye çalışıyorlar. Musso Endonezya halkının 'hain'lerin değil kendisinin yanında yer alacağına inanıyor."

²⁰ Kontrar *Komando Tertinggi Retooling Aparatur Revolusinin* (Devrim Aparatının Yeniden Düzenlenmesi Yüksek Komutanlığı) kısaltmasıdır.

Marksist Müslüman Olmaya Dair

söyledi. Sonunda, 9 Ekim 1965'te Salemba'daki Özel Tutukevine kondu. Herhangi bir hukuksal süreç yaşanmadan Nusakambangan'a sürgün edildi. Karısı ve kızı da PKI'nın faaliyetlerinde yer almadıkları hâlde sorgulanıp hapsedildi.

Bugünden geriye doğru baktığında Raid o gün yaşananların PKI değil, Suharto darbesi olduğunu düşündüğünü söylüyor. Bu inancını Suharto'nun öldürülecek generaller listesinde yer almamasına ve Untung'un planını öğrendiği hâlde bunu önlemek için bir şey yapmamış olmasına bağlıyor. Raid, aynı zamanda 11 Mart Emrinin Suharto tarafından PKI'nın yasaklanmasını meşrulaştırmak için hazırlandığını düşünüyor.

Raid 27 Temmuz 1978'de özgürlüğüne kavuştu. Ancak diğer PKI bağlantılı siyasî mahkûmlar gibi vatandaşlık haklarından tam olarak yararlanamıyordu. Örneğin akrabalarının Padang'daki bir düğününe katılmak için Bölge Komutanlığı'ndan özel izin alması gerekmişti. Eski bir siyasî mahkûm olarak statüsü onu diğer parlamenterlerin aldığı emekli aylığını almaktan alıkouyordu. Ailesine tekrar kavuştuğunda 55 yaşına varmıştı, artık para kazanmak için karısı ile yemek pişiriyorlardı. Ayrıca müstear isimle makaleler yazıyor ve bazen kitap yazması yönünde talepler alıyordu.

Son üç yıldır Raid 1965/1966 Katliamının Araştırılması Vakfı'nın (YPKP) aktif bir üyesi. Bu vakıf 7 Nisan 1999'da PKI üyelerinin 1965-1966 tarihlerinde kitlesel olarak katledilmesine dair bilgi toplamak amacıyla kuruldu. Ny. Sulami, Endonezya Kadın Hareketi'nin eski ikinci sekreteri, bu vakfa başkanlık ediyor. Raid'in yanısıra Pramoedya Ananta Toer, Sumini Martono ve Suharno gibi önemli eski tüfekler de vakfın kurucuları arasında yer alıyor.²¹

Sınıfsız Toplum olarak Tevhidî Toplum: Raid'in İslamî Gerekçeleri

1946 yılında Hasan Raid H. Datuk Batuah tarafından ofisine davet edilmişti. Batuah PKI ve İslam arasındaki ilişki konusunda onun düşüncelerini sordu. Raid, Müslümanların dünyanın her yerinde 14 yüzyıldır baskı altında olduğunu söyleyerek girdi söze. Ayrıca Müslümanların hâlâ kendilerini idare edebilir durumda olmadıklarını (Kur'an'da bu noktada onlara verilmiş vaatler vardı: Kasas Suresi 5-6),²² zira yüce Allah'ın emirlerinden yüz çevirdiklerini ekledi. Raid bu konuda geleneksel Müslüman önderleri suçluyordu:

"Ne ulemanın ne de kendilerini Müslüman aydın sayanların mustazaflara kendilerini -üzerlerine müstekbirlerce yüklenmiş baskı ve sömürü zincirlerinden kurtulmak üzere- nasıl örgütleyeceklerini öğretmek için eyleme geçtiklerine şahit olduğumu söyleyebilirim."

Bu söz üzerine H. Datuk Batuah şu tespiti yaptı:

"Öyle, ama artık biz varız. PKI'ya mensup Müslümanlar olarak ulema ve Müslüman aydınlarca terk edilmiş mazlumları özgürleştirmek üzere ciddi adımlar atıyoruz. PKI eliyle ümmetin kurtuluşu hakkındaki İslamî öğretiyi tatbik ediyoruz."²³

Batuah uygun kişinin Raid olduğuna ikna olunca, ondan konu üzerine Surakarta'daki Endonezya Cumhuriyeti Radyosu'nda konuşmasını istedi. Raid bu işin altından hakkıyla kalktı.

²¹ Bu vakfa dair duygudaş bir anlatım için bkz.: Stanley, "Opening that Dark Page," *Inside Indonesia*, No. 63, Temmuz-Eylül, 2000, s. 23-31. Bu konuya Müslümanların Raid'in otobiyografisine yönelik tepkilerini tartışırken döneceğim.

²² Kasas suresinin sözü geçen ayetleri şöyle: "Biz de diledik ki, o bölgedeki aciz bırakılıp aşağılananlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve kendilerini vârisler kılalım. Onları o bölgede güvenli kılalım; Firavun'u, Haman'ı (başrahibi) ve o ikisinin ordularını korktuklarına uğratalım!"

²³ Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 78-79.

Neredeyse on yıl sonra, 1955'te, Raid "PKI'yı savunma" görevi ile yoğun olarak meşgul olmaya devam ediyordu. Onun bu yöndeki çabaları özellikle birçok Müslüman grubun PKI'yı din karşıtı ve ateist yönelimli olmakla, üyelerini ise kâfir olmakla itham ettiği Genel Seçim sürecinde yoğunluk kazanmıştı. Karl Marks'ın "din halkların afyonudur" sözüne dayandığını düşündüğü bu itham üzerine Raid bu önermenin gerçek bağlamına yerleştirilmesini gerektiğini belirtmişti. Karl Marks'ın eleştirdiği başlı başına din değil, onun Avrupa'daki yoz din kurumlarınınca istismar edilmesi idi. Raid tekrar tekrar "PKI'nın dinle bir derdi olmadığını" vurguluyordu.²⁴

PKI'yı savunma rolü onu özellikle de Masyumi siyasetçileriyle bir ayetler savaşına girmeye zorlamıştı. Masyumi liderleri o zaman iktidardaydı ve Cakarta'daki bazı meskenlerin yıkılması gibi politikaların sorumlusu idiler; bu nedenle Raid seçim kampanyasında Masyumi'ye ilişkin şu ayetlere vurgu yapıyordu: "*Dini yalanlayanı gördün mü? İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir.*" (Maun Suresi, 1-3)

Bir Müslüman olarak Raid, siyasetin dünya işleri ile ilgili olduğunu ve İslam'ın bu meselelerle nasıl ilgilenilmesi gerektiğine dair ayrıntılı yönergeler vermediğini düşünüyordu. Öğretileri ebedî olması gereken evrensel bir din olarak İslam'ın Müslümanlara sunduğu toplumsal adalet ve insanlararası eşitlik için genel ilkelerdi. Raid bu görüşün Peygamber'in şu sözlerinin de özünü teşkil ettiğine inanıyordu: "*Eğer ben size dine dair bir emir verirsem uyun, ancak eğer benim emrim nefsimden geliyorsa unutmayın ki ben de sizler gibi bir insanım.*" Raid'in PKI'nın yolundaki yolculuğu başka şeylerin yanında Müslümanları dünya meseleleri üzerine bağımsız akıl yürütmeleri için teşvik ettiğini düşündüğü bu hadise de dayanıyordu:

"Ben PKI'nın yolundan gittim, zira PKI açıkça sorguladıkları şeyin insanlararası ilişki olduğunu beyan etmişti. [...] PKI'ya göre, insanoğlu sınıflara, gruplara bölündükten sonra aralarında normal olmayan ilişkiler gelişti. Bir grup diğerini sömürüp onun kanını içmeye başladı. Bu gayri tabii ilişkiydi PKI'nın ortadan kaldırmak istediği. Başka bir deyişle PKI dünyevî sorunları gündemleştiriyordu sadece."²⁵

Bununla beraber Raid, İslam'ın öğretileri ve PKI'nın program ve hedefleri arasında benzerlikler olduğu kanısındaydı. İslam'ın servet yığı ve yoksula kucak açmayı lanetlemesi PKI'nın kapitalistleri ortadan kaldırma çizgisi ile uyumluydu. İslam'ın Müslüman'a dökülen kanı haram kılmış oluşu, Raid'e göre, PKI'nın kapitalistlerin emeği sömürmelerini lanetlemesini destekler mahiyetteydi. Ve son olarak İslam'ın mustazafların dünyaya önder kılınacakları yolundaki vaadi de PKI'nın kapitalizmin lağı ve onun sosyalizmle ikamesi politikası ile aynı yerde duruyordu. Dolayısıyla Raid PKI için yürüttüğü kampanyada şu sözleri üzerine basarak söyleyebiliyordu: "PKI'yı din karşıtı yapan onun ümmeti sefaletten kurtarma isteği mi? Onu din karşıtı yapan kula kulluğu bitirmek istemesi mi? Başkalarından dökülen kanın tüketim nesnesi hâline gelmesine itiraz etmesi mi? Toplumsal adalet talebi mi onu din karşıtı kılan?" Burada Kur'an'ın bir ayetini anar Raid: "*Ey iman edenler, sözde ve işte Allah'ın ve resulünün önüne geçmeyin.*" (Hucurât Suresi, 1)²⁶

Raid ayrıca PKI'nın sınıf mücadelesi ilkesinin de İslamî öğretiyle çelişmediği iddiasındaydı. Öncelikle PKI'nın gösteri, grev, hatta toplumsal değişiklikler meydana getirmek üzere devrim için eyleme geçme yönündeki çağrılarını kıyasla İslamî cihad doktrininin daha da güçlü bir eylem çağrısı olduğunu göstermek üzere Kur'an'dan Nisâ

²⁴ Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 538.

²⁵ Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 538.

²⁶ Raid, *Pergulatan Muslim Komunis*, s. 133.

Marksist Müslüman Olmaya Dair

suuresinin 75. ayetini alıntılıyordu.²⁷ Ancak sınıf mücadelesinin meşruiyetini göstermek üzere en çok başvurduğu ayet Ra'd suuresinin 11. ayetinin şu bölümüydü: “*Muhakkak ki Allah, bir toplumun yaşam biçimini, onlar kendi nefislerini değiştirmedikçe, değiştirmez.*” Raid için bu ayet PKI'nın temel ilkelerinden birinin özüne işaret ediyordu; zalimler kendi rızalarıyla zulümden dönmeyeceklerinden, mazlumlar onların iktidarına son vermeliydi. Burada Kur'anî bir tabir olan “*kavm*” (kavim) sınıf olarak tevili ediliyor ve buna göre İslam sınıf mücadelesini meşru görüyordu. Raid'in PKI'nın sınıfsız toplum çağrısıyla İslam'ın Müslümanları tevhidî (birleşmiş) bir toplum kurmaya sevk etmesi arasındaki benzerliği vurgulamasının bağlamı işte buydu.

Hapishaneden çıktıktan sonra Raid yukarıda sıralananlar türünden eski fikirlerine bağlılığını sürdürdü. Hatta Masdar F. Mesudi gibi genç Endonezyalı Müslüman aydınların yazılarında bu eski fikirler için yeni temeller buldu. Geleneksel medrese eğitiminden geçmiş biri ve bir sivil toplum örgütü eylemcisi olan Mesudi Kur'an tefsirlerinin her zaman için onu tefsir edenin üzerinde durduğu toplumsal zemin ile bağlı olduğu düşüncesindeydi. Raid bu argümanı daha ileri götürerek Kur'an'ın zalimlere karşı mazlumların safını tutacak biçimde tefsir edilmesine acilen ihtiyaç duyulduğunu söyleyecekti.

Yara İzi: Müslümanların Tepkileri

Endonezya'da Müslüman topluluklar ve PKI arasındaki ilişkinin zorlu niteliği göz önüne alındığında, Raid'in kitabının yayınlanmasının güçlü tepkileri kıskırtmasını beklemek olağan. Ancak şaşırtıcı biçimde Endonezya medyasında kitabın yayınlandığı 2001 Şubat ayından buyana hakkında sadece birkaç değerlendirme yapıldı, bunlar da genellikle kitabı sahiplenen türdendi. Bilebildiğim kadarıyla Endonezyalı Müslümanların çıkarlarına ve bekasına karşı tehdit olarak algıladıkları, özellikle de sol eğilimli eylem ve fikirlere karşı sert tutumlarıyla bilinen *Sabili* (Benim Yolum) ve *Suara Hidayatullah* (Hidayetullahın Sesi) gibi 'muhafazakâr' İslamî yayınlarda bu kitaba dair bir değerlendirme yer almadı.

Bu durumun iki olası açıklaması var. Birincisi, bu konunun artık Endonezyalı Müslümanlar arasında tartışmalı ve hassas bir konu olmaktan çıktığı ve ulusal bir uzlaşma için çağrının zamanının geldiği. Aşağıda tanımlayıp tartışacağım olgulara bakılırsa bu olasılık oldukça zayıf: Endonezyalı Müslümanların çoğunluğu PKI'yı tehlikeli bir düşman olarak görüyor ve eski PKI üyeleri ya da onlarla bağlantılı kişilerin eylem ve düşüncelerine karşı hâlâ fazlasıyla temkinliler. Bu durumda ikinci açıklama çok daha gerçekçi görünüyor: mesele, kitabın yayınlanma zamanında düğümleniyor; kitap, Endonezya'daki militan Müslüman gruplar ve onların eski solcu rakipleri arasındaki gerilimin yükseldiği günlerde yayınlandı. Bu gerilim kendisini bazen birçok militan grubun sol kitapları yakması biçiminde ortaya koyuyor ve Raid'in kitabı bunlardan sadece biri.

Önce birinci nedeni elememe izin verin. Şunu göz önünde bulundurmakta fayda var: Raid'in kitabını Yogyakarta merkezli Nahdlatul Ulama (NU) örgütü içinde özerk bir birim olan İnsan Kaynakları için Ar-Ge Enstitüsü (LKPSM) ve Halkın Savunulması için *Santri Çevresi* (Syarikat) müştereken bastı.²⁸ Yayınevi çalışanı İlip Dzulkipli Yahya'nın söylediğine göre, kitap “Endonezya'da demokrasi ve barışın medenî ve siyasî hakların rehabilitasyonu ve uzlaşma yoluyla güçlendirilmesi”ni hedefleyen bir program çerçevesinde basılmış.²⁹

²⁷ “*Size ne oluyor da, Allah yolunda ve 'Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memlekette çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver' diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz?*”

²⁸ ‘*Santri*’ mütedeyyin bir Müslüman'ı tanımlamak için kullanılan bir terimdir, bir ‘kafa kağıdı Müslümanı’na (*abangan*) karşı olarak.

²⁹ İlip Dzulkipli Yahya'yla görüşme, 28 Şubat 2001. İlip'e göre LKPSM-Syarikat'ın ana odağı 1965–1966

Yayıncıya göre, Raid'in otobiyografisi en az iki nedenden ötürü basılmayı hak ediyordu: (1) Endonezya'da din ve siyasetin seyrinin eşsiz devrimci ruhuna dair bir tasvir oluşu nedeniyle; ve (2) siyasî mücadelenin iniş-çıkışlarını yansıtmaması nedeniyle. "1965-1966 yıllarında yaşanan insanî trajedinin Endonezya'nın geçmişinin karanlık yüzü olduğu" belirlemesinden hareketle yayıncı şu notu düşüyor:

"Bu kitap sadece Raid'i savunma niyetiyle yayınlanmadı. Daha ziyade ve daha önemlisi, Raid'in ve yoldaşlarının (diğer Endonezyalıları gibi) düşünce ve duygularını özgürce ifade etmeye hakları olduğu düşünülerek yayınlandı. Eğer bu kitap, bir uzlaşma süreci için zemin teşkil ederse, niyetimiz gerçekleşmiş olur."³⁰

Bu gerçeğin ışığında şu sonuca rahatlıkla varabiliriz: bu kitabın yayınlanması PKI ile uzlaşmasından yana olan genç NU'cuların bir girişimidir. Bu olguya Amerikalı antropolog Robert W. Hefner bir kitabında değinmişti.³¹ Hefner'in de sözünü ettiği bu uzlaşma tartışmalarına ek olarak "1965-1966 yıllarındaki Kitlesel Komünist Kıyımında Müslümanların Rolü" gibi tartışma yaratacak türden başlıklar altında, örneğin Tüm Yararlı Saflar (*Barisan Serba Guna* ya da *Banser*)³² gibi örgütleri 1965-1966 yıllarında öldürülmüş olan PKI üyelerinin toplu mezarlarının açılması işine katmayı da gözetken daha büyük ölçekli girişimler mevcut. Ulil Abshar Abdalla gibi genç NU'cular böyle bir işte yer almayı ulusal uzlaşma için iyi bir başlangıç olarak görüyorlar.³³ Bu noktada söz konusu faaliyetin Raid'in de kurucularından olduğu açıkça solcu bir örgüt olan YPKP ile işbirliği hâlinde yürütüldüğünü belirtmekte yarar var.³⁴ *Kompas*'ta Raid'in kitabına dair yaptığı değerlendirmede Cakarta'daki Endonezya Üniversitesi'nde lisansüstü eğitim gören Miftahuddin'in öne çıkardığı da tam olarak bu uzlaşma mesajı. Miftahuddin değerlendirmesine şu güçlü belirlemeyle başlıyor:

"G30S olayının üzerinden 35 yıldan fazla zaman geçti. Yayınlanmış birçok tanıklık var. Bu tanıklardan bazıları PKI üyelerinin 'temizlenmesi' suretiyle *Pancasila*'nın (Endonezya'nın ulusal ideolojisi-ç.n.) yeniden güçlendirilmesi için girişilmiş kahramanca

yıllarındaki İslam-PKI geriliminin temel unsurlarından olmuş NU'cuların da içinde bulunduğu halk zemininde bir uzlaşma idi. Aynı gaye uğruna *LKPSM-Syarikat Buletin Ruas*'ı (Boğumarası Bülteni) bastı ve *Pergumulan Santri Marxis: Otobiografi Ahmadi Mustahal*'ı (Marksist bir Dindarın Mücadelesi: Ahmedi Mustahal'in Otobiyografisi) yayına hazırlıyor. Mustahal merkez Cava'nın Pati şehriden bir mütedeyyin ve Buru Adası'ndan eski bir siyasî mahkûm. Bu arada genç bir NU'cu ve Cakarta'daki Asya Vakfı'nın (TAF) üyesi olan Ahmad Suaedy'den öğrendiğim kadarıyla *LKPSM-Syarikat Benedict Anderson ve Ruth McVey'in tartışmalara yol açan (Cornell Raporu namıyla maruf) çalışmaları 1 Ekim 1965 Endonezya Darbesinin Ön Analizi*'ni (A Preliminary Analysis of the October 1, 1965, Coup in Indonesia) çevirtip basmış; bu kitabın orijinali Cornell University Press tarafından 1966'da basılmıştı. Suaedy'ye göre, Yogyakarta'daki Gadjah Mada Üniversitesi (UGM) ve IAIN'de (Devlet İslam Çalışmaları Enstitüsü) ve birçok medresede (*pesantren*) bu kitap üzerine hararetli tartışmalar yaşanmış. Ahmed Suaedy'yle görüşme, 28 Şubat 2001.

³⁰ "Pengantar Penerbit," Raid, *Pergulatan Muslim Komunis* içinde, s. vi.

³¹ Bkz.: Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2001), özellikle s. xi-xv.

³² Banser, NU'ya bağlı Ansor Gençlik Hareketi'nin (*Gerakan Pemuda Ansor*) bir alt örgütü. Müslümanlar ile komünistler arasındaki çatışmada Doğu Cava'da PKI üye ve sempatanlarının katledilmesi işini NU'nun bu gençlik örgütlenmesinin üstlendiğine inanılıyor. Diğer bazı yayınların yanı sıra konuyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), s. 745, ve Hermawan Sulisty, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan. (1965-1956)* (Jakarta: Kepustakaan Populek Gramedia, 2000), özellikle V. Bölüm, "Ganyang Kaum Revolusionet," s. 157-201.

³³Bkz.: "Pembongkaran Kuburan Massal Korban Peristiwa G30S: Kerja Sama Banser adalah Mukadimah yang Penting," *Kompas*, 13 Aralık 2000. Wonosobo'da, 16-18 Kasım 2000 tarihinde bu toplu mezarlar açıldığında 24 iskeleti birbirlerinin üzerine yığılı hâlde buldular.

³⁴ Bkz.: 21 numaralı dipnot.

Marksist Müslüman Olmaya Dair

eyleme katıldıklarını gururla aktarıyorlar. Ne kadar PKI üyesi öldürmüşlerse, kendilerini o kadar kahraman sayıyorlar.” Artık toplumda PKI’lıların kötü, barbar ve soğukkanlı katiller oldukları yönünde katılmış bir algı mevcut. Buna göre, kısaca ifade etmek gerekirse, PKI’lılar “Endonezya’da yaşama hakkı olmayan” kimseler.

Yukarıdaki algıyla zıtlaşan ya da onun meşruluğunu tartışmaya açan her fikrin ‘ateistler’i savunmak olduğuna hükmediliyor ya da ‘komünist ajanı’ oldukları düşünülenlerin safına yerleştiriliyorsunuz.

Daha açık, daha olgunlukla ve sorumlucu düşünmenin vakti geldi. Artık geçmişin bu karanlık yanı ile ilgili birçok şeyi sorgulamanın zamanı: PKI’nın tüm üyelerinin ateist olduğu ve kötü insanlar oldukları doğru mu? G30S olayında her PKI’lının yer aldığı ve sorumlu olduğu doğru mu?³⁵

Miftahuddin, daha sonra Raid’in otobiyografisinin bu soruların cevaplarının müspet olmadığını kanıtlayan, PKI üye ve liderlerine dair başka tablolar çizen bir tarihsel kayıt olması bakımından önemli olduğunu ekliyor.³⁶

Ancak bu uzlaşma çağırısına meydan okuyan çağrılar da var, bunlar Endonezyalı Müslümanların PKI’nın siyasî alana dönme ihtimaline karşı tetikte olmasını talep ediyorlar. Müslüman Gençlik Hareketi’nin (GPI) eski başkanı ve *Komunisme: Musub Islam Sepanjang Sejarah* (Komünizm: İslam’ın Ebedî Düşmanı) kitabının yazarı Abdülkadir Djaelani şunları söylüyor örneğin:

“Tarihimizde, kendilerine Marksist, Leninist ya da komünist diyenler iki kez ayaklandılar ve Endonezyalı Müslümanların mahvına sebep oldular. O hâlde Müslümanların bu gruba şiddetle mukabele etmesi tabiidir. Eğer bu muamele insan haklarına aykırı olarak algılanıyorsa, Endonezyalı Müslümanların da kendi onurlarını savunup hayatta kalmak için direnme hakları olduğu söylenebilir.”³⁷

Militan Müslüman grupların solcu olduğuna inanılan kitapların yakılması doğrultusundaki tehditlerini takip eden Cakarta’da ve Endonezya’nın diğer şehirlerindeki gerilimle ilgili olarak Djaelani ile yapılmış bir röportaj da mevcut.³⁸ Anti-Komünist İttifak (AAK) tarafından örgütlenen bu tehdit eylemleri, kitapçıları Pramoedya Ananta Toer ve Franz Magnis-Suseno gibi yazarların kitaplarını raflarından indirmek zorunda bırakmıştı. Yaklaşık olarak aynı sıralarda diğer anti-komünist eylemler de görülmeye başlandı. Ulusal Anıt civarındaki alanın merkez olarak kullanıldığı ve üzerinde, örneğin, “Topyekûn Cihat: Müslümanların Ebedî Düşmanlarına Karşı Kavga” yazan büyük pankartların taşındığı bu eylemler Ulusal Anti-Komünist Komite (KNAK) tarafından örgütleniyordu.³⁹

³⁵ Miftahuddin, “Perjuangan Seorang Muslim Komunis,” *Kompas*, 29 Haziran 2001.

³⁶ *Tempo* ve *Gamma*’daki değerlendirmeler de Raid’in kitabına kucak açıyor ve uzlaşma çağırısında bulunuyorlar. Cakarta’da bir sivil toplum aktivisti olan Nor Hiqmah Raid’in kitabının “İslamî öğretileri anlamının ve tanımlamanın yeni yollarını bulma noktasında” önemli bir katkı sunduğunu belirtiyor: “Reform Hükümeti teolojik bir hapisane yaratmıştı. Din, uygulamadaki geleneklere yabancılaştırılmış ve zalimleri savunur hâle gelmişti. Bu kitap İslam’ı kendi devrimci geleneği içinde, insanın kurtuluşu için bir vasıta olarak anlama çabasına bir giriş olarak düşünülebilir.” Nor Hiqmah, “Dengan PKI Menuju Masyarakat Tauhid” *Tempo*, 11–17 Haziran 2001. Yogyakarta’da Devlet İslam Çalışmaları Enstitüsü’nde (IAIN) lisansüstü öğrencisi olan İslah Gusmian da ‘Kızıl’ S’I’ların tarihinde Raid’in benzerlerini arayarak şu soruyu soruyor: “Kiai Misbah gibi insanlar dindar Müslüman değil miydi? Onun mazlumların çıkarlarını korumaya dönük fikrisabiti ve eylemi ki bunlar komünistlerin işi diye görülüyordu, İslam’ın öğretilerine mündemec değil miydi?” İslah Gusmian, “Komunis, tapi Agamis” *Gamma*, 1 Nisan 2001.

³⁷ “Kita Juga Berhak Menghancurkan Mereka,” *Koran Tempo*, 4 Mayıs 2001.

³⁸ “Aksi Aliansi Anti Komunis Hantui Toko Buku” *Gatra*, 10 Nisan 2001.

³⁹ Bu konuda diğer kaynakların yanı sıra şunlara da bakılabilir: “Demo Anti Komunis Berlangsung di Monas”

Bütün bu eylemler Endonezyalı Müslümanların komünistlerle ya da solcularla aralarındaki ilişkilerin sorunlu tarihinin izlerini hâlâ taşıdığını gösteriyor. Bu izler en iyi örneğini *Suara Hidayatullah*'ın komünizmi ve onun Endonezya siyasetine muhtemel dönüşünü konu eden özel sayısında buluyor. Başyazıda şu ifadeler yer alıyor:

“Komünizm ya da PKI'nın demokrasi çağında artık eskiyen meseleler olduğu söylenebilir. Ancak diğer yandan eğer eski PKI üyelerinin yakın zamanlardaki faaliyetlerinden endişelenen insanlar varsa bunu da anlayışla karşılamak gerekir. Gerçek şu ki, Reformasyon dönemi herhangi bir grup ya da bireye düşüncesini açıkça ifade edip insanî haklarını savunma özgürlüğünü sağladı, buna PKI üyeleri de dâhildir.”

Artık bu yasaklı eski partinin daha çok üyesi tarihi kendi bakış açılarından düzeltmekten söz eder oldu. Bu üyeler basın toplantıları düzenliyorlar, siyasî partilere katılıyorlar, G30S/PKI Vakası'nın kurbanlarının araştırılması için vakıflar kuruyorlar ve kitaplar basıyorlar. Onlarca kitap yayınlandı: bazıları komünist hareket ve onun öğretisi üzerine, bazıları ise PKI liderlerinin yaşam öyküleri. PKI'ya bağlı bir kuruluş olan Lekra'nın (*Lembaga Kebudayaan Rakyat* ya da Halk Kültürü Enstitüsü) bastığı belgesel kitaplar ortalığı kaplamış durumda ve alıcısı da var.⁴⁰

Suara Hidayatullah'ın sözünü ettiği basın toplantılarından biri 17 Nisan 1999'da Endonezya Hukukî Yardım Vakfı'nın bürosunda gerçekleşmişti (YKPK'nın kuruluşu bu büroda ve “Yaşasın PKI” bağışmaları arasında ilan edilmişti. Bu vakfın icraatları arasında YKPK başkanı Sulami tarafından yazılmış olan *Perempuan-Kebenaran dan Penjara* [Kadınlar-Gerçek ve Hapishane] adlı kitabın basılması da vardı; bu kitapta *Suara Hidayatullah*'tan şöyle söz ediliyordu alayla: “Ne adam gibi bir metodolojisi vardır, ne herhangi bir kaynağa atfı, ayrıca son derece öznelidir.”).

Makalenin son kısmı eski PKI üyelerini “kanlı, kirli ellerini temizlemek” için ‘gerilla’ stratejisi kullanmakla suçluyor. Bundan maksatlarının Endonezya halkının gözünde temiz bir nama ve imaja kavuşmak olduğu ekleniyor. “Ne yazık ki” diye yazıyor *Suara Hidayatullah*, “bu gerilla eylemini ciddiye alan pek az insan var. Daha ziyade, insanlar bunun demokratikleşme ve insan hakları söyleminin parçası olduğunu düşünüyorlar. Daha kötüsü, PKI'nın geri dönme ihtimaline karşı uyarıda bulunan insanlar, hemen Reform (hükümeti) tarzında düşünmekle itham ediliyorlar.”

Kısacası, şu kesin olarak söylenebilir ki Müslüman-komünist gerilim ve aradaki güvensizlik bugünün Endonezya'sı için hâlâ geçerli ve bir uzlaşma ihtimali uzak görünüyor. Komünizm ve PKI hakkındaki militan Müslüman yayınları (*Suara Hidayatullah*'ta çıkan yazı gibi) okuduğumda, bazı Müslüman grupların Endonezya tarihinin yeni döneminin herkese kendi fikirlerini ifade etmesi için siyaseten tanıdığı imkândan ürktükleri izlenimine kapılıyorum. Son dört yılda solcu yayınlarda yaşanan patlama, Raid'in kitabı bunlardan yalnızca biri, onlarda eski ve ebedî düşmanları tarafından kuşatıldıkları hissi yaratıyor.

Gatra, 10 Nisan 2001 ve “Ulama Diminta Memberi Fatwa Menyejukkan” *Koran Tempo*, 30 Nisan 2001.

⁴⁰ “Tokoh-tokoh PKI ‘Bernyanyi,’” *Suara Hidayatullah*, Özel Sayı, Eylül ortası, 1999. Sonraki üç paragraftaki açıklamalarım bu kaynağa dayanıyor.

Nurettin Topçu: Muhafazakâr Devrim

Lütfi Bergen

Nurettin Topçu'nun muhafazakârlık düşüncesi içinde yer alan ancak bu muhafazakârlığın "reaksiyoner", "gelenekçi", "liberal", "devletçi-devletlû" tutumlarından ayrıştığı sıklıkla dile getirilmektedir. Topçu'yu "muhafazakâr devrim" kavramından hareketle okuyan bir literatür bulunmaktadır. Aşağıda uzun bir alıntıya yer vererek "muhafazakâr devrimci" kavramından ne anlaşıldığı hususuna değineceğiz. Ancak asıl amacımız Nurettin Topçu'nun bu kavramla kategorize edilip edilmeyeceğini araştırmaktır. Necmeddin Doğan'ın "Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı Nurettin Topçu Örneği" başlıklı yazısından iki parça alıntı yapılmıştır. İlk parçada "muhafazakâr devrim" kavramının Batı'da temsil isimleri, ikinci parçada Nurettin Topçu'nun bu kavramla ne kadar kategorize edilebileceği hakkında değerlendirmeler yer almaktadır.

"Muhafazakâr devrimciler" nasyonal sosyalizmin Almanya'da iktidara gelmesinden önceki on yıllık süreçte etkin olduklarından, genelde faşizmin öncüleri (*pre-fascist*) olarak sınıflandırılmışlardır. Muhafazakâr devrimciliğin mümeyyiz vasfı aktivizmi, tarihsel sürece devrimci müdahale anlayışıdır. Bu ideoloji, özellikle iki dünya savaşı arasında yaşanan toplumsal ve ekonomik kriz, işsizlik ve güvensizlik ortamında küçük burjuva dünyasının sarsılmasıyla radikalleşmiştir. Muhafazakâr devrimcilik içerisinde etkili olan figürler arasında Oswald Spengler (1880-1936) başta gelir. *Bati'nin Çöküşü* (1918) isimli eserinde Spengler insanı etçil bir hayvan, vahşeti onun hareket biçimi ve diktatörlüğü de ona uygun siyasî sistem olarak görmüştür. Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), Ernst Jünger (1895-?) gibi isimler de alternatif toplumsal düzenin kurulmasında şiddete önemli bir yer atfetmişlerdir. Carl Schmitt ise muhafazakâr devrimciliğin en önemli kuramcılarında biri olarak gösterilir. Özellikle diktatörlüğe olan eğilimi ve demokrasi karşıtlığı ortaya koyduğu siyaset kuramının en göze çarpan özelliğidir. Schmitt, toplumu dost-düşman ilişkilerinden mürekkep ve tarihî elitler tarafından yürütülen bir süreç olarak telakki etmiştir. Hans Zehrer (1899-1966) tarafından çıkarılan *Die Tat* dergisi, devrimci muhafazakârlığın önemli bir temsilcisi hâline gelerek, statükoyu reddeden, büyük sermaye ve işçi hareketlerini eleştiren ve özellikle demokrasi ve parlamentarizmi nefretle anıp, otoriter ve güçlü bir devlet idealini öne çıkaran bir yayın politikası izlemiştir.

Armin Mohler, 1950 yılında *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932* başlığıyla yayınlanan, devrimci muhafazakâr olarak görülebilecek, cumhuriyet ve demokrasiye aleyhtar ve nasyonal sosyalizme ilham veren isimlerin görüşlerini incelediği kitabında, "devrimci muhafazakârlığı" daha çok liberal toplum düzenine ve demokrasiye karşıt bir hareket olarak değerlendirmiştir. Devrimci muhafazakârların önemli ortak özelliklerinden biri olarak da sağcı-solcu, sosyalist-kapitalist, bireyci-toplumcu gibi ikiliklerin ötesinde üçüncü bir yol arayışına girmelerini göstermiştir. Muhafazakâr devrimciliğe dâhil olan isimler arasında kayda değer fikir farklılıkları olsa da, hemen hepsi modernlik olgusunu "sağcı" (tabii buradaki "sağcı" ifadesi,

Nurettin Topçu: Muhafazakâr Devrim

daha çok Alman dünyasına has bir içeriğe sahip) bir dünya görüşünden ele almış ve modernleşmenin ortaya çıkardığı toplumsal krize bir tepki ortaya koymuşlardır. Akımın temsilcileri genel olarak ekonomik güçlerin siyasete dâhil olmasına karşı çıkmışlar, siyasette her türlü çıkar grubunun varlığını rahatsız edici bulmuşlardır. Bu yüzden onlara göre toplumsal ve siyasal alandaki bu çıkar savaşı ortadan kaldırılmalıdır. Bunun yolu ise partiler üstü, millî bir güç tarafından sağlanmalıdır. Örneğin Spengler her kültürün, her halkın kendi kaderi ve değişmez bir özü olduğunu ifade ederek, İngiliz-Fransız demokrasinin yerine Almanların kendilerine has siyasî yöntemi bulmaları gerektiğini ifade eder. Demokrasiyi ve parlamentarizmi anayasal anarşizm olarak niteleyerek reddeder. Bunun yerine, milletin iradesini temsil eden, aşkın bir devlet önerir. Spengler gibi bu akımın birçok temsilcisi toplumun kooperatifler aracılığıyla örgütlenmesinin gereğine vurgu yapar. Diğer taraftan da insanların eşitsizliğinin altı çizilerek, hiyerarşik, elitler tarafından yönetilen, totaliter bir devletin gerekliliğine işaret edilir. Devrimci muhafazakârlığın önemli bir başka boyutu da anti-kapitalizmi ve sosyalizme eğilimidir. Fakat geleneksel sosyalizmden farklı olarak devrimci muhafazakârlar eşitlik idealine karşı çıkarlar ve doğal bir toplumsal-hiyerarşik düzen olduğunu ileri sürerler. Bu sebepten lümpen proletaryanın hükümlerine karşı olarak elitlerin, yani profesörlerin, bürokratların ve generallerin yönetimine inanırlar. Yabancıları ve enternasyonalizmi toplumu ve devleti dejenere ettikleri için düşman ve muzır bir unsur addederler. Bu düşünceler ile Topçu'nun hem devlet görüşü hem de örneğin Yahudi karşıtlığı ile ilgili kanaatleri arasında bir yakınlık olduğu inkâr edilemez. Fakat birazdan gösterileceği gibi, Topçu'nun özellikle devlet düşüncesinin şekillenmesinde başka unsurları da dikkate almak icap eder" (Doğan, 2011: 219-221); "Topçu'nun devletle ilgili görüşleriyle birlikte diğer düşüncelerini de göz önüne aldığımızda, onun siyaset düşüncesinin, tek başına bir ihya çabasından ibaret olduğunu söylemek zordur. Elitizm, otoriteryanizm, aşkınlık, lider kültü, millî kahramanlar ve manevî değerler, anti-kapitalizm, yabancı karşıtlığı, milliyetçilik, antisemitizm vs. onun devlet görüşünü şekillendiren unsurlar arasındadır. Fakat Topçu'yu basitçe "devrimci muhafazakârlık" veya "proto-faşizm" mütercimi olarak nitelemek de ona yapılacak bir haksızlık olur. Zaten faşist düşüncede de yekpare bir devlet algısının olmadığı, faşist devlet ve toplum anlayışını savunanlar arasında farklılıklar olduğu aşikârdır. Topçu'nun devlet ve diğer birçok konudaki yaklaşımları, Blondel ve Bergson'un yanısıra, başta Spengler olmak üzere "devrimci muhafazakârlardan" geleneksel Osmanlı-İslâm düşüncesinden, tasavvuftan, soğuk savaş döneminin koşullarından, yaşadığı zamanın siyasî şartlarından ve değişik çalışmalarda da dile getirildiği gibi birçok başka düşünürden etkiler taşır. Topçu'nun düşüncesi eklektik bir karaktere sahip olmakla birlikte canlı bir düşünce damarıdır" (Doğan, 2011: 225-227)

Alıntıladığımız yazı "muhafazakâr devrim" kavramını muhtevalandırmış ve aşağıdaki tasnifi yapmamızı sağlayacak verilere yer vermiştir:

1. Muhafazakâr devrimciler" nasyonal sosyalizmin Almanya'da iktidara gelmesinden önceki on yıllık süreçte etkin olduklarından faşizmin öncüleridir (*pre-fascist*). Diktatörlüğe (otoriter rejime) eğilimlidirler.
2. Tarihsel sürece devrimci müdahale anlayışı getirirler. Aydınlanma ve modernitenin aklına karşı tepkilidirler. Kapitalist modernleşme sürecinin bozduğu siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların korunmasına dair bir tepkiyi dile getirirler.
3. Milletin iradesini temsil eden aşkın bir devlet önerirler.
4. Liberal toplum düzenine ve demokrasiye karşıttırlar.
5. Tarihi elitler tarafından yürütülen bir süreç olarak ele alırlar.
6. Kapitalizmi de işçi hareketlerini de eleştiren otoriter güçlü devlet idealini öne çıkarırlar. Anti-kapitalisttirler ve sosyalizme eğilim gösterirler.
7. Sağcı-solcu, sosyalist-kapitalist, bireyci-toplumcu gibi ikiliklerin ötesinde üçüncü bir yol arayışındadırlar.

8. Devrimci muhafazakârlar eşitlik ideale karşı çıkarlar ve doğal bir toplumsal-hiyerarşik düzen olduğunu ileri sürerler.

9. Hiyerarşik, elitler tarafından yönetilen, totaliter bir devletin gerekliliğine işaret ederler. Lûmpen proletaryanın hükümlüğüne karşı olarak elitlerin, yani profesörlerin, bürokratların ve generallerin yönetimine inanırlar.

10. Her milletin kültürünün kendi siyasal-toplumsal-teknolojik yöntemini bulmaları gerektiğini ifade ederler.

Bu tasnifin işaret ettiği tüm içerik Nurettin Topçu'nun kaleme aldığı metinlerde rahatlıkla tespit edilebilecektir. Bununla beraber biz Nurettin Topçu'nun "muhafazakâr devrim" kavramı içinde değerlendirilmesine katılmıyoruz. Nurettin Topçu muhafazakârların tartışma konularını gündeme getirmiş, onlardan beslenmiş ancak son tahlilde muhafazakârlığı da eleştirmiş bir düşünce adamıdır. Muhafazakârlarla ayrışmasını sağlayan temel neden Topçu'nun endüstri toplumunun sınıf yapısına uyan bir teori geliştirmemesidir. 19. yy. modernitesi üç ideoloji teklif etmişti: Liberalizm, Marksizm ve Muhafazakârlık. Bu üç teori de Batı'da gelişmiş sanayi üretiminin toplumsal sınıfları, siyasal sistemleri, ekonomik ilişkileri değiştirmesinin sonuçlarından doğmuştur. Buna göre tarım toplumları (Batı'da feodalite) sanayi toplumlarına doğru çözüldükçe muhafazakârlar tarihsel değişimi feodal ve ruhanî sınıfların katılımı ile gerçekleştirmenin peşinde düşünce geliştirmişlerdi. Oysa Topçu'nun metinlerinde tarım toplumunun çözülmesini mukadder gören bir "tarihsel sanayi aşaması" yoktur. Bu nedenle Topçu'nun "Doğu Sosyalizmi" kavramını öne çıkaracak başka bir başlıkta incelenmesi gerekmektedir. Topçu'nun köy-çiftçi sosyalizmini ileri sürerken kırsal alanın feodal yapıya uğramaması yönündeki ikazları da Batı tarihinin "ilkel-köleci-kırsal-endüstriyel-postendüstriyel/sosyalist" aşamalarına tabi olmama endişesini göstermektedir. Bu nedenle Topçu'nun "endüstriyel emek" yerine "tarımsal-kendi toprak işletmesinin sahibinin-emeği"ni gündeme getirdiği açıktır.

Topçu'nun Batı'da endüstri toplumunun gelişimi ve kırsal (feodal) toplumun tasfiyesi sonrasında ortaya çıkan çelişkiyi "sermaye/emek çelişkisi" olarak okumadığını dikkate almak zorundayız. Topçu "İstismarı Kaldıran Adalet" başlıklı yazısında "bilimlerdeki gelişmenin yeni bir meslekî uzmanlaşma doğurduğu, tabiattaki eşitsizliğin ise tarım emeğini değersiz kılarak köylüleri kentlerde hizmetçi kılacak şekilde sefalete sürdüğü" şeklinde bir tarih okumasını reddeder. Topçu'ya göre, tarihsel gelişmeyle ortaya çıkan meslek adamları-kentlilerin ve tarımsal mülkiyetin sahiplerinin uzlaşmasının ortaya çıkardığı köylü sefaletinin istismar sayılmaması zulümdür, adaletten sapmadır. Topçu, bu yazısında istismarı onaylayan, zulmü hak gibi gösteren kader anlayışına da itiraz eder ve adalet" terimini ileri sürer. Ona göre, "Zulüm sistemini ortadan kaldıracak olan adalet, her ferdin emeğiyle isteklerini denkleştirecek olan kuvvete muhtaçtır. Adalet bir kuvvettir ve zulmün karşısında duyduğumuz mesuliyetten doğmaktadır" (Topçu, 2007: 40). Topçu'nun bu yazdıkları hem *endüstriyel ve kentli sermayeye* (ticaret spekülasyonlarıyla kolayca milyonlar yapan büyük şehirlerin tüccar aileleri- Topçu, 2007: 39), hem *feodal yapılara* ("koca memleketin harabe hâline gelişinin müsebbibi olan büyük arazi sahipleri"ne- Topçu, 2007: 39) hem de *kader anlayışına* (Evvelâ, hepimizin bu zulmü hak gibi karşılığımızın sebebi kadere bağlanmamızdır- Topçu, 2007: 39) itiraz yönelmiştir.

Bu nedenle Topçu Batılı sınıf teorisini eleştirir, sermaye sınıfı karşısına işçi/amele/proletarya kavramı çıkarmaz: "Bu sırada dünya çapında istismar esasına dayanan yeni bir sınıf, sermaye sahipleriyle fakir tabakanın meydana getirdiği sınıflaşma doğmuştur. Bu yeni sınıflaşmaya patron-amele sınıflaşması demek doğru değildir. Zira büyük sermayenin mücadele sahnesinde bulunduğu ve ameleden başlayarak tabiatı, kazanç vasıtalarını, teşebbüs imkânlarını, sahneleri, gazetecileri ve seçimleri bile satın alabildiği

Nurettin Topçu: Muhafazakâr Devrim

bu devirde sermaye sahiplerinin ayakları altında ezilen, yalnız amele değil, belki bütün bir cemiyet ve bütün bir hayattır. Bu yüzden bugünkü sınıfsallaşmada cemiyeti; *sermaye sınıfı ve halk sınıfı* diye ikiye ayırmak daha doğru olur” (Topçu, 2007: 38). Topçu, sınıf teorisini yeniden ele almakla “eşitlik” fikrini de Batı toplumlarının ele aldığı metot ve anlamından kopararak kavramlaştırdı. Ona göre, eşitlik zulmedilen sınıfları/amele sınıfını silâhlı bir diktatör sınıfı hâline getirerek, diğer sınıfları ezmesiyle elde edilen bir netice değildir. Batı’nın eşitlik anlayışını matematik ve maddî görür. Topçu’ya göre, “sırf maddî ve matematik prensiplere dayanmayarak, ruhî ve ahlâkî temellere dayanacak olan bizim istediğimiz eşitlik” (Topçu, 2007: 34) “merhamet davasıdır. Malların adetçe sayılıp dağıtılmasıyla değil de hakların kanun ve vicdanla her birine bağışlanmasıyla” hep Allah’ın kulu olması arzulan insanlığa yönelmiştir (Topçu, 2007: 36).

Bu noktada Topçu’nun “adalet”ten ne anladığını vermek faydalı olacaktır. Topçu’ya göre, “Adalet, herkese hakkını vermektir. Lâkin herkesin hakkı nedir? Bizce, hak her ferdin istekleriyle emeklerinin denkleştirilmesiyle hayat sahnesinde kendisine düşecek paydır. Çalışan insanın çalıştığı nispette, istediklerini elde edebilmek hakkıdır. [...] Evvelâ, insanın insanı istismarı nereden doğmuştur, onu düşünelim. Sonra da bu istismarı ortadan kaldıracak olan adaletin ne olduğunu ve nasıl kullanılacağını araştıralım. [...] İstismarın kaynağı işbölümüdür” (Topçu, 2007: 37); “Bütün vatandaşları iş sahibi yapmak, işsiz insan bırakmamak devletin vazifesidir. [...] Mülk sahibi olmayan fert, hür şahsiyetiyle işinin sahibi olamaz. Olsa olsa işine kul, başkasına köle olur. [...] “Derebeyi kesilen büyük mülk sahiplerinin elinden fazla toprakları alınmayarak köylü mülkten mahrum ırgat hâline gelmiş ve bu hâl Roma ile Anadolu’da sade devletlerin değil, medeniyetlerin bile yıkımına sebep olmuştur. Toprağın işletme şartlarına göre, onu işleyen fertler arasında bölünmesi, asırlar veya yeni açılan devirler arasında tekrarlanması zorunlu olan bir devlet işidir” (Topçu, 2007: 45-46).

Görüleceği üzere Topçu, tarihin “ilerleme miti” ekseninde okunmasına karşı durarak muhafazakârlığın “gelenek içinde yenilik” fikrini reddeder. Muhafazakârlar sanayi devrimini ve ilerleme fikrini eleştiriyor görünseler de “ahlâklı bir ilerleme” fikri getirmekte ve Sanayi Devrimi’nin manevî, ahlâkî ve entelektüel kazançları yıkıcı etkisine karşın onun teknik aklı ile barışan bir “etik aydınlanmış muhafazakârlık” düşünüş geliştirmişlerdir. Topçu ise Batı’nın teknik aklı ile barışma yanlısı değildir. İşbölümünü istismarın kaynağı görmesi de sanayi devrimine bağlanmadığını göstermektedir. Devleti fertlerin toprak üzerinde geçimlerini hür olarak kazanabilecekleri bir üretim sisteminin bekçisi kılar. Bu nedenle onun devleti sanayi aklını yürüten kent-toplumun organizasyonuna değil Doğu’da İslam Sosyalizmi dediği “toprak işletme” toplumunun organizasyonuna yöneltilmiştir. Teklif ettiği model toprağın üretim amacıyla hane işletmeleri hâlinde paylaşılmasıdır. Burjuva ve proletarya üretmeyen bu toprak/hane/tarım işletmeleri modeli nedeniyle Topçu’nun “muhafazakâr devrimci” kavramı altında kategorize edilmesi doğru değildir.

Kaynakça

Doğan, Necmettin, “Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı Nurettin Topçu Örneği”, *Doğu-Batı Dergisi*, Yıl 14. Sayı: 58, ss. 213-228, Ağustos-Eylül-Ekim 2011.

Topçu, Nurettin, *Ahlâk Nizâmı*, Dergâh Yayınları, 2007.

Mehmet Akif

Bahadır Ceylan

Türkçülük Tanrısına Kurban Verilen İslamcı Bir Şaire İade-i İtibar Bâbında

Merhum Mehmet Akif Bey, soyadına yakışır bir er idi. Buharalı Özbek bir anne ile Arnavut asıllı İpekli Tâhir Efendi adlı bir babanın İstanbul'da doğmuş oğullarıydı ve bu haliyle tam bir Osmanlı mozaik tipiydi. Said Kürdî'nin resmi *Tarihçe-i Hayat*'ını dikkate alırsak onunla aynı yıl doğmuştu. Dört yaşındayken II. Abdül-Hâmid tahta çıkmıştı (1877). Anadolu'yu savaş yıllarından evvel tanırdı. Halkalı Baytar ve Ziraat Mektebi'ni birincilikle bitirdikten sonra Anadolu'yu epey dolaştığından halktan ve yönetimden pek çok tanıdığı vardı. Bana ilginç gelen yanlarından biri yirmi bir (1893) yaşında hafız olmasıdır. Merhum üstad Bediüzzaman Said Kürdi kendini haksız yere mahkûm edenlere "Ölümüm başınıza bomba gibi patlayacak, vefatım hayatımdan daha ziyade hizmet edecek." dediği gibi, Arnavut Akif'in ölümü de zalimlere yeni bir dirilişin korkusu olmuştur.

Akif hep tartışılmıştır. Nâzım Hikmet gibi sınıf şairi midir yoksa halkın şairi midir; Türk milliyetçisi midir, İslam ümmetçisi yahut İslam milliyetçisi midir; sosyal tezleri var mıdır, bunların kaynakları nelerdir... gibi sorular Akif'in paradigmasını oluşturmada öncü sorgulamalar olmuştur. Akif'in tüm hayat hikâyesini ele aldığımızda "II. Meşrutiyet yıllarının derin analizci zekâsı, savaş yıllarının destansı dili ve Cumhuriyet Devrinde bir zihniyetin eğilmez baş" olduğunu görürüz.

II. Meşrutiyet yılları genelde Osmanlı ve özelde Türkiye halkının en politize olduğu dönemdir. Aydınlar ve yöneticiler devlete yön verme telaşına kapılmışlardır. 1908-1918 yılları İslamcılık-Türkçülük/Turancılık-Garpçılık akımlarının kıyasıya mücadele ettiği yıllardır ve Akif, II. Meşrutiyet'in ilan edildiği zamanda otuz beş (1908) yaşındadır. II. Meşrutiyet yıllarının tozlu havasında İslamcılar da homojen değildir. *Beyân'ul-Hak* dergisi etrafında toplanan Cemiyet-i İlmiye-i İslami grubu ile *Volkan* gazetesini etrafında toplanan İttihâd-ı Muhammedi Cemiyeti grubu daha önce Şeyh'ül-İslamlık yapmış Mustafa Sabri Efendi ile Musa Kazım Efendi'nin arka plan desteğiyle basın ve yayın hizmeti icra ediyorlardı. Ancak her iki gruptan farklı bir İslami çizgi olarak 27 Ağustos 1908'de bir dergi çıkar: *Sırât-ı Müstaqîm*. Bu dergi Fatiha suresindeki dosdoğru yol anlamına gelen sırat-ı müstaqîm tamlamasından ilham alır. Bu derginin etkisi sadece Osmanlı coğrafyasıyla sınırlı kalmamış olup Rusya Müslümanlarını da içine almıştır. Aksekili Ahmet Hamdi, Said Halim Paşa, Eşref Edip ve Mehmet Akif gibi Doğu dillerinin yanında Batı dillerini bilen, aklı öne çıkararak ve toplumun din anlayışını yargılayan bir aydınlar grubu tarafından çıkarılan *Sırât-ı Müstaqîm* dergisi, 8 Mart 1912'de 183. sayısına gelince adını *Sebil'ür-Reşad* olarak değiştirebilir. Her iki derginin en üretken yazarı Mehmet Akif Bey'dir. Akif ve Eşref Edip aslında *Sırât-ı Müstaqîm* ile *Sebil'ür-Reşad*'ın hem fikir babası hem de icra babalarıdır. Diğer isimleri dergi etrafında toplayanlar Akif ile Eşref Edip'tir. *Sırât-ı Müstaqîm*, yayına başladığında yayın politikası olarak -Akif'in kaleme aldığı zannettiğim- şu amaçları sıralar:

Mehmet Akif

1. Batı'nın ilerleme sebeplerini araştırmak,
2. Batı'dan nelerin alınması gerektiğini araştırmak,
3. Batı'nın tüm pozitif bilim ve teknik gelişmelerinden Osmanlı halkını en hızlı biçimde haberdar etmek,
4. Sanat-ticaret-eğitim-sağlık-teknik üst yapısını İşlam ahlakını altyapı edinen bir pozisyonda yeniden inşa etmek.

Meşrutiyet İstanbul'unda üç tip İşlamlık yaşanırken İşlam dünyasında iki tip İşlamlık fırtınası esiyordu. Bunlar Mısır ekolü ve Hint ekolüydü. Mısır, Batılılaşma tecrübesini ilk yaşayan İşlam ülkesidir ve akılı öne çıkarır. Muhammed Abdüh, Reşit Rızâ ve Ferit Vecdi bu ekolün mimarlarıdır. Mısır İngiliz işgalinde olduğundan bu ekol yeni bir İşlamî devlet kurma savaşı verdi. Akif de bu ekole yakın biridir. Fakat Osmanlı Devleti fiilen var olduğundan dolayı Akif yeni bir devlet kurmanın peşinde değildi, Osmanlı Devleti'nin toparlanması ve devamı için zihniyetlerin yeniden inşasını ve kurumların islah edilmesi gereğini düşünüyordu. Hint ekolü, İngiliz sömürgesine karşı kısmen revize edilmiş bir tasavvuf anlayışından ilham alan hareketti. Muhammed İkbâl bu ekolün en önemli adıydı. Onun *Benliğin Sırları* (Esrâr-ı Hôdi) ile *Benlikten Geçmenin Sırları* (Rumûz-u bî-Hôdi) adlı eserleri Hint alt kıtasında ellerden düşmüyordu. Goethe'nin *Mefisto* ve *Faust*'una karşı İkbâl tarafından yazılan *Câvid-nâme* bu coğrafyayı coşturan bir eserdı. Hint İşlamî hareketinin tasavvufî nitelik taşıması Hint mistisizmini içselleştirmiş Müşlümanların sosyal psikolojisine uygun bir tavidir. Çünkü buraların insanları züht yoluyla pasif direniş göstermek gerektiğine inanan, sabrın acı ama etkili bir zafer aracı olduğunu kabul eden kimselerin bölgesidir. *Beyân'ul-Hak* ile *Volkan* etrafında toplananlar Hint ekolü ile Mısır ekolü arasında orta bir yerde durmaktaydılar. Ancak klasik Sünnilik ve tasavvuf kültürünü bilinçaltında depolamaları sebebiyle Hint ekolüne daha yatkındılar.

II. Meşrutiyet yıllarında İşlamlar ile Türkçüler birbirlerine savaş ilan etmişlerdi. Çünkü Türkçülük hareketi İşlamî mirası yahut Qur'anî bilinci sevecen yüzle reddeden bir yapılanmaydı ve İşlamlara göre Türkçülük Türk ırkını Taş Devri'ne geri götürmekti. Türkçüler için İşlam Türkleri diri tutan manevi bir kuvvettir, bu sebeple de Türkleri zinde tutan manevi güç önemlidir, başka bir din de olsa fark etmez. Necip Fâzıl ile Hüseyin Nihâl Atsız diyalogunu burada hatırlamakta yarar vardır. Türkçüler devletteki değişim ve dönüşümü Batılı dinamiklerle sağlamayı tercih ettiklerinden Qur'anî İşlam'ı değil kültürel İşlam'ı yani gelenekleşmiş ve kültürleşmiş, kült haline dönüşmüş bir İşlam istemekteydiler. Çünkü Qur'ancı bir İşlam onlara Türkçülük yaptırmıyordu. Osmanlı'nın Türkçüleri Batıcılığı (kapitalizm, ulus devlet...) tercih ederken Türkistan'ın Türkçüleri'ne Sultan Galiyev önderlik ediyordu. Sultan Galiyev, sosyalizmi tercih etmesinin yanında Osmanlı Türkçülerine göre daha realisti.

Kaderin bir cilvesi midir bilemem ama 1908'de siyonizm desteğiyle II. Abdül-Hâmid'i devirip kanlı bir ihtilâlde de iktidara gelen Türkçüler, 1911'den itibaren devlet politikasında İşlamcı söyleme yaklaştılar. Mason Türkçü Ali Suavi'den bir başka mason Türkçü Ziya Gökalp'e kadar masonlaşmış Türkçüler devleti ayakta tutmanın ve gizli egemenlik kurmanın yolunu İşlamlık'ta görüyorlardı.¹ İşlamlılığı kerhen destekliyorlardı. Bu durum tabii ki bir aldatmacaydı. Zira sular durulduğunda masonik İttihatçı çete Türkçülüğu topluma dayatacaktı. Mizancı Murat'ın "Turfanda mı Turfa mı" adlı realist akımın mensubu olan romanını okuduğumda resmi tarihin bir saptırmasını gördüm. Bu romana göre Meşrutiyet yıllarında halk İşlamcı ve Osmanlıcı eğilim taşırken yönetim Türkçü siyaset takip ediyordu. Mizancı Murat, ilgili romanında II. Meşrutiyet devrini harika biçimde gözlemlemiş ve sosyal realizm ortaya koymuştur. Bu dönemde Batıcılar ile Türkçüler daima flört halindeydi ve büyük çoğunluğunun ortak özelliği mason olmalarıydı. Batıcılardan kimileri, anti-İşlam üzerinde yoğunlaşmış ve Osmanlı'yı İşlam

¹ Tıpkı günümüzde 33 derece masonluk belgesini A9 Kanal'ında gururla alan Adnan Oktar adlı Türkçü gibi.

imanından uzaklaştırarak geliştirme veya Hıristiyanlaştırarak medenileştirme tezlerini savunurken, Türkçüler halkın tepkisini çekmemek için içine İslam tuz-biberi katılmış ve Batılılaşmış bir ulus yaratma amaçlı Türkçülük peşindeydiler. Sonuçta Batıcılarla Türkçülerin nihai noktası aynı yere varıyordu. Her ikisi de Qur'ancı bir İslamî entelektüalizmden hazzetmiyorlardı. Onlar, dini olabildiğince vicdana hapsedilmiş ve cenaze-düğün-ibadet-mevlit gibi seremonik unsur dışına çıkmayan bir niteliğe bürünmüş haliyle seviyorlardı. Başka bir tuhaf durum klasik Sünni İslamcılarının da Qur'ancı İslamî entelektüalizmden hoşlanmamasıydı.

İslamcı Mehmet Akif ile Türkçü İttihat-Terakki Partisi arasında şartlı birliktelikler de olmuştu. İttihatçılar'ın II. Abdül-Hâmid istibdadını devirmek için oluşturdukları teşkilatın yemin metnindeki "sorgusuz teslimiyet ve itaat edeceğim" ibarelerini Akif çıkararak kabul etti. Ancak İttihatçılar adına sergilediği hizmet Şehzadebaşı'ndaki ilmiye mahfilinde halka Arapça öğretmekten öteye geçmemiştir. İttihatçılar, Akif'in "İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde ders vermesini engellemeleriyle, *Sebil'ür-Reşat* dergisinin 299. sayısının çıkmasına mani olmalarının yanında, dergiyi 360. sayısından itibaren tam yirmi ay kapatmalarıyla" gerçekte Akif-İttihatçı veya İslamcı-Türkçü barışının sözde bir barış olduğunu göstermişlerdir. Hem de bunları Akif onların üyesiyken yapmışlardır. İttihatçılar *Sebilü'r-Reşat*'ı 4 Haziran 1914'te kapattıklarında Akif ve Eşref Edip 300-301. sayıları *Sebilü'n-Necât* adıyla çıkarmaya devam ederler.

Mehmet Akif, Bediüzzaman Said Kürdi ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi dönemin Müslüman aydınları II. Abdül-Hâmid'in baskılarına karşı direniyorlardı. Padişahlık yerine meşrutiyet istiyorlardı. Meşruti sistemin sultanlığa göre daha İslami olduğunu savunuyorlardı. Bu sebeple şeytanla (İttihat ve Terakki Fırkası) barış imzalamışlardı. Ancak şeytanlaşmamışlardı. Akif, Türkçü Enver Paşa'nın kontrolünde oluşturulan ve Çerkez Eşref Şencer Kuşçubaşı'nın başkanlığına verilen Osmanlı gizli teşkilatı Teşkilât-ı Mahsûsa'ya girip hizmetler yaptı. Teşkilatta Almanların İngilizlerden esir aldıkları Müslümanların kime karşı savaştıklarını anlatmak ve onları Osmanlı'nın/Müslümanların safına çekmek için 1914 Aralık'ında Berlin'e gitti. Arap yarımadasındaki ayrılıkçı Arap kabilelerini İngilizlere karşı bilinçlendirmek ve sosyal tevhit şuurunu yeşertmek için Medine ile Necid çöllerinde dolaştı. Burada Necidli İbni Suud kabilesi ile Şerif Hüseyin sülalesi dışında kalan kabilelerin ezici çoğunluğunun Osmanlıcı olduğunu gördü. Ancak Türkçüler daha sonraları kavmiyetçiliklerine haklı gerekçeler bulabilmek için tüm Araplar'ı Suûdhânedâni ve Şerif Hüseyin taraftarlarının yaptıkları ihanetle genelleyerek günah çıkarma yoluna gittiler ve faşist ideolojilerini vicdanlarda meşrulaştırmaya çalıştılar. Bunu yaparken de Arap ve diğer kavimlere düşmanlıklarını kamufler ederek gerçekleştirdiler. Akif'in çabaları İttihatçılara şirin görünmek gibi bir nâdanlık olmamış ve aralarındaki ilişkiler Osmanlı Devleti'nin bekası yönündeki bir işbirliğinden öteye geçmemiştir. Akif ile Türkçülerin uzun süreli bir barış içinde olmaları melekle şeytanın ârafta pişti oynamaları gibi bir şeydir. 1908 mason ihtilâli İttihatçıları başa getirdiğinde Türkçülerin amacının sadece padişahı indirmek olmadığı, İslam imanı ve anti-kavmiyetçi zihniyet ile de problemlerini ortaya çıkardı. İslamcı-mason Türkçü-mason Batıcı kısmî barışına dayanan Meşrutiyet ihtilalinin gerçekleşmesi ile birlikte kısacık flört sona erdi. Çünkü İslamcılar Osmanlı Devleti'nin genetiğini değiştirmeyi düşünmüyorlardı; islah ve *tecdid* kelimesinin gereğini uygulamak istiyorlardı. İslamcılar "çoğulculuğu, meşrutiyet idaresini, Batı teknolojisini önce transfer edilmesini sonra onlarla rekâbete girecek sanayi üretimine geçilmesini" istiyorlardı. Ancak Türkçülerle Batıcılar Osmanlı'nın genetiğine göz dikmişlerdi. Türkçü-Batıcı ittifakının İslamcılarla savaşı 1970'lerin ortalarına kadar devam etti, 1970'li yılların gladyo merkezli olayları, bahara komünizm geliyor korkutmaları ve 1980 ihtilali ile İslamcılar ve Türkçüler Osmanlılık ve vatan elden gidiyor korkutması ortak zemininde yaklaştırıldı. Özellikle 1980 sonrası başlayan İslamcılar aynı zamanda devletçileştirme ve Türkçüleştirme operasyonu cemaatlere

Mehmet Akif

dip destekler verilerek sağlandı. 1990'dan itibaren Türk-İslamcı garabetler yaygınlaştı. Türk-İslamcı tez Kürt-İslamcı reaksiyonla iyice sulandırıldıktan sonra ta İttihad-ı Muhammedî ve Cemiyet-i İlmîye-i İslamî köklerinden gelen klasik İslamcılık 1908-1980 arasındaki yetmiş iki yıllık savaşta Türkçü ve Batıcıların lehine yenildi. Fakat Mehmet Akif'te simgeleşen yenilikçi-inşacı-yapılanmacı İslamcılığın da küllerinden harlanması bu sırada gerçekleşti. Müslüman dünyadaki Fazlurrahman, Hasan Hanefi, Ebu Zeyd, Ali Şeriatî, Aliya İzzet Begoviç, Mustafa İslamoğlu ve İhsan Eliaçık adlarıyla *Sırât-ı Müstaqîm* ve *Sebil'ür-Reşad* köklerinden doğan entelektüel İslamcılık, tam bir anti-tez ve alternatif olması dışında, nev-i şahsına münhasır orijinal tez üretmesi sebebiyle Türkçülerle Batıcıların keyiflerini kaçırdı. Çünkü bu akım hem entelektüel hem de Qur'ancı bir hareket olarak -kanaatimce- önceleri Ankara Okulu adıyla 1990'lardan itibaren Türkiye'de ortaya çıktıktan sonra klasik Sünni cemaatleri ve derin egemenleri sarstı. Öyle ki 1970'lerde o zamanın egemenleri tarafından radikalizm etiketiyle yaftalanan tevhidî uyanış çabaları yeniden yapılanmacı İslamcılığın ilk ayak sesleridir. Yani Mehmet Akif'in şahsında temsil edilen entelektüel İslamcılık/anti-mezhebist İslamcılık gerçek bir Qur'ancı hareket ve hakiki bir düşünce alternatifi olarak fikir âlemine bu mücadele serüveni içerisinde mim koydu.

Mehmet Akif, 01-16 Ağustos 1922'de Ali Fuat Paşa ile birlikte cepheleri dolaşarak askere moral verir. İttihatçı gelenekten gelen subaylarla Kurtuluş Savaşı yıllarında söz daşına girmez. Osmanlı'nın bekasını sağlamak ve Müslümanların izzetini çiğnetmemek için ihtilafî konuları ertelemeyi tercih eder. Akif'in bu tavrını Bediüzzaman'ın "Ehakta ihtilaf olacaksa hakta ittifak edilmeli." ilkesiyle bağdaştırabiliriz; fakat 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin dualarla açılması ve savaşın bitmesinin ardından:

1. Cumhuriyet'in İslam ülküsüyle kurulması ile başlayan süreçte inkılâpların geçmiş birikim ve tecrübeyi ayırık otlarından temizlemeksizin toptan silme teşebbüsü,

2. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılarak çok sesliliğin Türkçülük ve Batıcılık lehine susturulması,

3. Muhalefetin sesi olan Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey'in derin güçler tarafından vurulmasıyla başlayan muhalefeti yok etme tavrıları,

4. *Sebil'ür-Reşad* dergisinin 1925'te İslamcı ideolojiyi savunması ve geleneğindeki anti-Türkçülük sebebiyle temelli kapatılması,

5. Şeyh Sait İsyanı bahanesiyle ülkenin kültür, din ve siyaset genetiğini değiştirme operasyonuna başlanması,

6. Türkçü politikaların devlete egemen yapılarak İslam kardeşliğinin zedelenmesinde gediklerin açılması,

7. Muhammed ümmeti paydasında birleşme şuurunun reddedilmesi ve millet tanımının Türk(çü)lük kavramına hasredilmesi... gibi sebepler Akif'i Türkiye'de potansiyel günah keçisi yapmıştı. Akif'in Arnavutluğu ve ideolojik bakımdan İslamcılığı devrin egemenlerinin günah listesi için yeter bir sebepti. Hatta diğer İslamcı aydınların (Bediüzzaman... gibi) tutuklanmaya başlanması üzerine eski dostu Abbas Halim Paşa'nın Mısır'dan gelen daveti üzerine ülkeden 1926 başlarında ayrılarak Mısır'a hicret etmiştir. Akif, hicret ettiği Mısır'dan siroz teşhisiyle Türkiye'ye döndüğünde tarih 1936 Haziran'ını gösterir. Altı ay sonra 27 Aralık 1936'da vefat eder ve kadim dostu Baban-zâde Nâim Efendi'nin yanına Edirnekapı Mezarlığı'na defnedilir. Cenazesi Bayezid Camii'nde kalabalık bir gençlik kitlesi tarafından kılınır. Onların gözyaşları ve tekbir sesleriyle o günkü devlet erkinin tanımadığı ve resmi ideolojinin unutturmaya çalıştığı Akif Rabbe emanet edilir. Fakat 1960'ta yol yapımı bahanesiyle/sebebiyle mezarı kaldırılır ve Edirnekapı Şehitliği'ne yerleştirilir.

Mehmet Akif'i pek çok insan klasik bir dindar zanneder. Akif'in zihin dünyasında hayli etkili olan Mısır ekolünü göremeyen kimse Akif'i kendi reyile yorumlar. Kimi

onun Osmanlıcı olduğunu düşünür kimileri de onu Batı düşmanı sanır. Akif, bir kavga adamıdır ve ideolojisinin temeli İslam (tevhit, barış, eşitlik, adalet, özgürlük, merhamet) ülküsünü yeni bir anlayışla inşa etmektir. Akif, ihyacı değil inşacıdır. Devrindeki ihyacı Meşihat dairesini/Şeyhül-İslamlık makamını “Bâb-ı fetvâ denilen daire ümmi koğuşu” diyerek eleştirir. Şeyhül-İslamlık tarafından kurulan ve bir İslam akademisi niteliğinde olan Dâru'l-Hikmet-i İslâmiye'ye 1918 Temmuz'unda sekreter olarak atanır. Ancak yirmi iki ay sonra 1920 Mayıs'ında İstanbul-İnebolu hattından Anadolu'ya geçip Anadolu'daki cihada katılınca akademiden aynı gün kaydı silinir.

Geleneksel eğitim-öğretimden yana, geleneksel mezhepçiliğini aşamamış ve dünyanın gidişatını iyi okuyamayan gelenekçi ulemanın zihinsel ve fiili perişanlığını “Sarıklı milletidir, milletin başında bela” diyerek tenkit eder ve eleştirisini şu mısralarla devam ettirir:

Niçin kitab-ı İlahî'yi pâ-yi mâl ettin
Niçin şeriatı murdar elinle kirlettin
Çıkıp tepinmeye yok muydu başka bir saha
Nedir bu salladığın çifte, Ka'betullah'a
Herif! Şu millet-i masumeden ne isterdin
Ki doğru yol diye tutturduğun dalâli gösterdin

Yukarıdaki mısralar İslam şuurunun nasıl zafiyete uğratıldığına ve aydın geçinenlerin toplumu kendi yanlışlarıyla nasıl yönlendirdiğine dair eleştirilerle doludur. Çanakkale Savaşı'na bakışı da tipik bakışın dışında değildir. Çanakkale'de savaşırları İslam mücahitleri olarak gören Akif, yapılan savaşın tevhit mücadelesi olduğunu düşünür. Köleliği, ırkçılığı, kadın ticaretini, faizciliği, çete yönetimini, yetim ve öksüzlerin korunmasızlığını, kızların gömülmesini engellemek için yapılan bir savaş tevhit savaşıdır. Bu savaşa İslam literatüründe “cihat” denir. Cihat edene de “mücahit” denir. Akif, Çanakkale'de cihat edildiğini ve savaşın Türkçülük adına değil, tüm Müslüman kavimlerin izzeti için kazanıldığını şu mısralarında vurgular:

Huda rızası için ey mücahidin-i kiram
Sebatı kesmeyiniz çünkü sade sizde ümid
Dönerseniz ebediyen söner gider tevhit
Ne büyüsun ki kanın kurtarıyor tevhid
Bedr'inaslanları ancak bu kadar şanlı idi.

Akif, Çanakkale mücahitlerini Bedir mücahitlerinden daha üstün göstererek geleneksel İslamcılıktaki sahabe üstünlüğü düşüncesine de itiraz etmiş oluyor. Zira kişinin peygamber zamanında gelmesi ile on dört asır sonra gelmesi kaderdir. Bu durumda kişiyi sahabe yapan durum onun peygambere zamansal ve mekânsal yakınlığı değil, aksiyon, zihniyet ve mücadele boyutundaki arkadaşlığıdır. Ebu Bekir ve Ömer bugün yaşayabilirdi ve bugün yaşayan biri peygamber devrinde ömür sürebilirdi. Öyleyse sahabelik zamansal ve mekânsal değil, eylemsel ve niyet merkezli bir niteliktir. Peygamber'in sahabeleri yüceltici sözlerini -eğer uydurma değilse- sosyolojik açıdan ele almak gereklidir. Zira çürümüş bir toplum karşısında kişiliği eğitilen ve buna rağmen ciddi yanlışlar yapan (Qur'an'da örnekleri vardır) ancak Peygamber'in davasına sahip çıkan kimseleri övmek ve toplumun nazarında onore etmek hem arkadaş çevresinin bağlılığını artırır hem de hasımlara karşı birliktelik mesajı verir. Bu durum ise birlik ve beraberliğe şiddetle ihtiyacı olan bir avuç topluluğun kalben ısınmasını ve sosyal dinamiklerini ortaklaşa inşa etmesini sağlar. Bu bağlamda şiirin mesajı “ on üç asır sonra gelen sahabeler on üç asır önce gelen sahabelerden daha üstün bir hizmet sergileyerek çağlarına büyük bir zafer hediye etmişlerdir “ biçiminde anlaşılmalıdır. Böylece her davranışın kendi tarihinde ve şartlarında ayrı bir değer ifade ettiğini dillendirerek Sünnili-

Mehmet Akif

ğın problemlili sahabe tanımına karşı çıkıyor. Şiiliğın karizmatik imamlar anlayışının da tamamen yanlış bir algı olduğunu dolaylı biçimde vurgulamış oluyor.

Alınyazısı, tevekkül ve kader anlayışının Qur'an dışı geleneksel yorumuna tepkili olan Akif, çok ağır eleştirilerde bulunur:

Kadermiş! Öyle mi? Hâşâ bu söz değil doğru
Belanı istedin, Allah da verdi, doğrusu bu
Çalış dedikçe şeriat, çalışmadın durdun
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun
Sonunda bir de tevekkül sokuşturup araya
Zavallı dini çevirdin maskaraya

Akif'in hermenotik eleştirisini dört maddede özetlememiz mümkündür:

1. Qur'an'ı ölümlerin ruhuna gönderme anlayışı. Ona göre Qur'an ölümlün değil, dirinin, cennetin değil dünyanın kitabıdır.

2. Qur'an'ı sevap kazanma ve cennete ulaşma amacıyla okuma geleneği. Akif, Qur'an'ın sevap aracı olmadığını ve cennete ulaştıracak şeyin Qur'an metnini okumak değil Qur'an'ı anlayıp uygulamak olduğunu vurgular.

3. Akif Qur'an'ın tılsım kitabına dönüştürülmesini, büyü ve muska aracına kılıf yapılmasını şiddetle eleştirir. Qur'an'ın eski dünya zihniyetiyle ele alınmasını İslam inkılabının anlaşılamadığına delil sayar.

4. Qur'an'ın müzikalitesinin verdiği dinlendiricilik sebebiyle sırf okunuşunu yüceltip anlamı pas geçen, hatta önemsemeyen anlayışları eleştirir. İlgili tezimizi destekleyen Akif, şu mısraları söyler:

Çünkü biz bilmiyoruz dini, evet bilseydik
Çare yok gösteremezdik, bu kadar sersemlik
Öyle gördük dedemizden! Diye izmihlali
Bağlayan bir sürü milletlerin olsun hali
İbret olmaz bize, her gün okuruz ezber de
Yoksa bir maksat aranmaz mı, bu ayetlerde

Mehmet Akif, millî kelimesini günümüzün Türkçü anlayışına mahkûm eden bir içerikle kabul etmediği gibi böylesine bir kabulü de reddeder. Çünkü Akif, Qur'an'ın davet ettiği "babamız İbrahim'in milletinden olmayı" önceleyen ve önemseyen bir Qur'an şairidir. Akif ulus devletini veya Türkçü edebiyatın şairi değildir, anti-İslamist zihniyetle malûl Türk kavmiyetçiliğiyle Akif'in adını yan yana getirmek Akif'in şahsında tüm mücahid İslam şairlerine hakaret etmektir. Ona göre milliyetimiz İslam'dır ve kavmini ileri süren düşünceler peygamberin lanetini hak eden fikirler yumağıdır. Bu konuda şunları söyler:

Hani milliyetin İslam idi... kavmiyyet ne
Sımsıkı sarılıp dursaydın a milliyetine
Arnavutluk ne demek, var mı şeriatı yeri
Küfr olur başka değil, kavmini sürmek ileri
Arap'ın Türk'e, Laz'ın Çerkez'e yahut Kürt'e
Acem'in Çinli'ye rüçhanı mı varmış? Nerde?
Fikr-i milliyeti tel'in ediyor peygamber

Akif, İslam'ı farklı kavimleri bir millet yapan önemli bir değer olarak görür. Akif'teki millet anlayışının kodlarını Qur'an'da görebiliriz. Qur'an, millet bahsinde sosyal-siyasal-ekonomik alanlar ile adalet ve tevhit sahasında aynı ideal ve birlikteliği, benzer hedef ve yaşamı tercih edenlerin oluşturduğu üst kimlik nitelemesinde bulunurken Akif şu mısralarıyla buna vurgular yapar:

Birbirinden müteferrik bu kadar akvamı
Aynı milletin altında tutan İslam'ı

Akif, kendinin Arnavut oluşunu kaderin tayini olması dışında bir değere oturtmaz. Kendisi böyle düşündüğü gibi Mısır'da ve Arap dünyasında başlayan Araplık/Arapçılık hareketi ile Osmanlı'da mason İttihatçıların kucağında büyütülen Türkçülüğe de prim vermez. Bu düşüncelerini şöyle dillendirir:

Bunu benden duyunuz, ben ki, evet Arnavut'um
Başka bir şey diyemem... işte perişan yurdum
Aynı milliyetin altında tutan İslam'ı
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir
Turan ili namıyla bir efsane edindik
Efsane fakat gaye deyip az mı didindik
Kaç yurda veda etmedik artık bu uğurda
Elverdi gidenler, acıyın eldeki yurda

Akif; Kehf-20, Yusuf-37, İbrahim-13, Hac-78, Sa'd-6-7, Hucurat-13, Al-i İmran-95 ve Bakara-120'deki mesajları öylesine kusursuz kavramıştır ki bu bile ona İslam'ın cilası unvanını vermemiz için yeter bir sebeptir. Qur'an'dan ilhamını alan Akif, her türlü ırkçı bölücülüğe ve onun yumuşamış biçimi olan popüler milliyetçiliğe/Türk Milliyetçiliği adlı kavim putçuluğuna şiddetle karşıdır ve ırkçılık fikrini Müslümanlar arasına sokan kimseleri sokak ağzıyla lanetlemesi dışında "kaltaban"² nitelemesiyle yerer. Günlük hayatında çok nezih olan Akif, bu meselenin önemi sebebiyle kırıcı bir dil kullanmayı tercih eder. İşte buna *Safahat*'tan yine bir örnek:

En büyük düşmandır ruh-u nebi tefrikanın
Adı batsın onu İslam'a sokan kaltabanın
Girmeden tefrika bir millete düşman giremez
Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez.
Müslümanlık sizi gayet sıkı, gayet sağlam
Bağlamak lazımken, anlamadım, anlayamam
Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize
Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize

Akif'e göre yurt, Kürt Selahattin-i Eyyubi ile Türk Fatih'in birlikte yaşadığı yerdir. Bu sebeple ırk da Selahattin ile Fatih'i besleyen ortak köktür.

Selahatti-i Eyyubiler'in Fatihler'in yurdu
Ne zillettir ki çan inlesin beyninde Osman'ın
Ezan sussun göklerden, silsin zikri Mevla'nın

Akif'in vatan kelimesine yüklediği anlamları doğru kavramak çok önemlidir. Zira vatan sözcüğü Arapça'da "köy meydanı" anlamına gelmekteydi. Bu konuda uydurulduğu kesin olan "vatan sevgisi imandandır" hadisi köy meydanını sevmekle imanı eşdeğer tutan bir saptırmadır. Vatan kelimesi "bir milletin/kavmin yaşadığı, insanların doğup büyüdüğü ve özgürce hayat dürdüğü yer" anlamında ilk kez Namık Kemal tarafından anlam genişlemesine uğratıldı. Namık Kemal *Vatan Yahut Silistre* gibi tiyatro eserleri ve ateşli şiirleri ile bu yeni anlamlandırmasını yayınca İslam dünyasında ve siyaset literatüründe kabul gördü. Bu nedenle kendisine "vatan şairi" unvanı verildi. Konjonktürün gereği olarak da Batı ile savaş ortamında ayrılıkçı Müslüman kavimleri birleştirmeyi ve gayr-ı müslim unsurları Osmanlı çatısı altında tutmayı amaçlayan bu yeni vatan tanım-laması zamanla vatan kavramının asıl anlamını unutturdu. 1911'deki Türkçü edebiyat-

²**Kaltaban:** Yalancı, işi gücü yalan, dolan ve hile olan; namus fakiri

Mehmet Akif

çılar milli edebiyat kavramının anlamını bozarak nasıl Türkçü edebiyat oluşturduysa Namık Kemal de benzer bir operasyon yaparak anlam dönüştürmesine gitti ve başarı sağladı. Namık Kemal'in hızlı başarı sağlamasında siyasi hitabeleri, ateşli şiirleri, politik mücadelesi vemasonik kimliği etkili olmuştur. II. Abdül-Hâmid, Namık Kemal'i diğer masonlardan ayırmıştır. Çünkü Namık Kemal masonlardan hayır geleceğini zanneden ve memleketini çok seven bir sanatkârdır. Bu sebeple Tekirdağ'daki mezarını bizzat II. Abdül-Hâmid yaptırtmıştır.

"Mehmet Akif'te Millet Kavramı" adlı makalesinde Fazıl Gökçek "ırk"a atıf yaparak Akif'i kuşa çevirdikten sonra Allah'tan Akif'i tam bir Türk ırkcısı yap(a)mamıştır. Çünkü ona göre İstiklal Marşı milleti Türk adıyla tescilleyen bir belgedir. Zavallı marş bu kadar sathi ele alınarak ancak bu kadar alengirli bir şerbete malzeme yapılabilirdi. Akif'i yanlış tanıtan kelimelerden biri de ırk sözcüğüne verdiği anlamdır. Akif'in ırkla ilgili olarak en dikkat çekici mısraları şunlardır:

İstemem, dursun o payansız mefahir bir yana
Gösterin ecdada az çok benzeyen bir kan bana
İsterim sizlerde görmek ırkınızdan yâdigar
Çok değil ancak necip evladına layık tek şiâr
Lafı bol karnı geniş soyları taklit etme
Sözü sağlam, özü sağlam adam ol, ırkına çek

Akif, atalar ve soy ilişkisine yaptığı vurgularda Furkan-54 ile Hucurat-13. ayetleri dikkate alarak konuşmuştur. Müslüman atasının izinden İslam adına giden evlatlar beklemek elbette her Müslüman ceddin tabii talebidir. Bu fitri istek asla cahili asabiyet değildir. Fakat Akif laf üretip dünyayı yemekle meşgul soyları eleştirirken dirayet ve adamlıkta ırkı öne çıkararak tüm Müslümanların iman atalarını ve mücahit babalarını örnek alınması gereken insanlar olarak beyan etmiştir. Hz. İbrahim iman atamız olduğu gibi onun gibi hizmet eden ve vahyin denizine dökülmek için aynı arkten gelen ve farklı kavimlerden olan ırkımız fazilet bayrakları yetiştirerek sonrakilere örnek olmuştur. Mısralardan hareketle mezkûr anlamı vermemin nedeni de Akif'in devrinde henüz de-formasyona uğramamış ırk sözcüğünün taşıdığı anlamdır.

1942'de Türk Dil Kurumu ırk sözcüğünün karşılığını "aynı soydan veya aynı boydan gelme" anlamına mahkûm eden yeni bir tanımlamaya sokmuştur. Bu yıllarda Avrupa'da faşizm rüzgârları esmektedir. Türk Dil Kurumu da bu rüzgâra uyarak Milli Şef'i tam da mutlu edecek anlam inkılâbını gerçekleştirebilir. Peki, 1942'deki anlam iğdişleme operasyonu öncesinde ırk nasıl anlaşılırdı? TDK'nin anlam ameliyatına kadar ırq ile *arq* aynı yazılmaları sebebiyle aynı anlamın karşılığı olan bir kelimeydi. Her iki kelime de "su-yolu" anlamına gelmekteydi; mecazen "aynı kültür çevresinden beslenen, aynı medeniyet havuzundan su içen ve bu sebeple aynı yoldan akıp giden ve aynı denize/dereye biriken" gibi muhteşem bir anlam taşıyarak iman, ideal ve zihniyet birlikteliğine vurgu yapan bir sözcüktü. Akif'teki tüm ırk yahut ark vurguları bu anlamı içerir. Akif'in Aralık 1936'da vefat etmesinin üzerinden tam altı yıl geçtikten sonra üretilen bir anlamı Akif'e mal etmek en azından fırlıdıklıktır. Bu düzenbazlığa en güzel cevap Akif'in şu mısralarında gizlidir:

Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez
Son siyaset ise Türklük, o siyaset yürümez

Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim dergisinin Mart-2011 133. sayısındaki "Mehmet Akif'te Millet Kavramı" adlı makaleyi okuyunca Fazıl Gökçek'in yüzeyselliği beni hayrete düşürdü. Tam da resmi ağza yakışan değerlendirmeler ve resmi ideoloji (Türk kavmiyetçiliği, İslam'a sert muhalefet sergileyen laiklik, İslam'ı mâbed dinine dönüştüren

sekülerleşme, Qur'an'sız bir toplum dini inşa etme projesi, dini semboller yerine ulusçu semboller ikame eden ulusal kutsalcılık) güdümünde sonuçlar elde etmeyi amaçlayan çabalar Akif'i yolunmuş tavuğa çevirmiştir. "Arap isyanının bu idealin gerçekleşme imkânının bulunmadığını ortaya koyması Mehmet Akif'i kendisini Müslüman Türk olarak tanımlayan ve Batılı emperyalist devletlerin saldırılarına bu tanımın kazandırdığı motivasyonla karşı koyan Türk milletinin sözcüsü olma konumuna getirmiştir." biçimindeki Cilalı Taş Devri'nden kalma cafacalı sözler ya Akif'i anlayamamaktır ya bir ideolojiye kurban vermektir ya da Türkçülerin İslamcı bir şairi kendilerine mal ederek rant devşirme peşine düşmeleridir. Dahası Fazıl Gökçek'in incilerinden olan "I. Dünya Savaşı ve Milli Mücadele sürecinde Türkçülük fikrinin bazı temel yaklaşımlarını benimsemiştir." deyip de İstiklal Marşı'nı bu hezeyanına delil olarak göstermesi komedilerden bir enstantanedir. Bilhassa Türkçülüğün temel yaklaşımını benimsemek iddiası Akif'le telif edilemeyecek bir durumdur. Akif'in Türk dünyasıyla ilgilenmesine sebep olan amiller başta İslamcı aydınlardan Abdürreşit İbrahim ve Musa Carullah olmak üzere Turancılığın fikir babalarından Ali Turan'ın da bu bölgeden yetişmeleridir. Akif Müslümanların yaşadığı tüm coğrafyaya emperyalizme maruz kalmaları sebebiyle ve kendi değerlerinden hareketle atılım yapmaları için sürekli ilgilenmiştir. Akif'in şiirlerini Qur'an ekseninden ele aldığımızda bu gerçeği ayan beyan görürüz. İttihatçılarla Akif'in zahiri ve kısa ömürlü ittifakının gerekçelerini ve seyrini daha önce verdiğim için Fazıl Gökçek gibi yazar ve okurların ilgili açıklamaları okumasını dilerim. Yine aynı dergide Erol Koroğlu'nun Osmanlıcılık ve İslamcılığı ilk milliyetçilik/ön milliyetçilik olarak görmesi Ali Cengiz oyununa taş çıkartması yanında beni çok da şaşırtmadı. Bu konuda "Türk Kavmiyetçisi Ülkücülük Out, Adalet Savaşçısı Ülkücülük In" adlı makalemin okunmasını tavsiye ederim. Zira kavmiyetçiliği ve sözde müspet milliyetçiliği besleyen kaynaklardan birinin tarihsel Sünni fıkıh olmasının dışında Urubecilik ve uydurma hadislerin yattığını belirtmek bilime ve dürüstlüğe saygı gereğidir.

Osmanlı Devleti'nin resmi dil anlayışı bu bahiste dile getirilmelidir diye düşünüyorum. Yıldız Teknik Üniversitesi'nden değerli tarihçi Doç Dr. Teyfur Erdoğan, 02 Ocak 2011'de *Star Gazetesi*'nde "Osmanlı'nın Resmi Dili var mıydı?" başlıklı çok önemli bilgiler veren bir makale neşretti. Makale tamamen arşiv belgelerine dayanan bir niteliği haizdi. Sayın Erdoğan bu konuya şu dört soruyla giriş yapıyor:

1. Resmi dil, halkın eğitimde ve resmi işlemlerinde bir dili kullanmasına devletin açıktan kanunla veya gizlice izin verdiği dil midir?
2. Resmi dil, halkın konuştuğu ve pratik hayatında iletişime geçtiği dil midir?
3. Resmi dil, devlet memurlarının kendi aralarında veya halkla ilgili işlemlerinde konuşup yazarken kullandıkları dil midir?
4. Resmi dil, devletin bir kanunla yayımladığı ve resmi dil budur dediği dil midir?

Doç Dr. Teyfur Erdoğan, gayet yerinde sorduğu suallere çok isabetli cevaplar da vermiştir. Ona göre, Osmanlı Devleti'nin 1913'te Şam ve Beyrut'ta açtığı idadi mektepleri, 1914'te Kudüs'te açtığı Selahaddin-i Eyyubi külliyesi ve II. Meşrutiyet'in rüzgârıyla kurduğu Kürt Meşrutiyet Mektebi'nde Türkçenin yanında Rumca, Ermenice, Farsça, Arapça, Kürtçe ve İbraniceyi hem eğitim dili hem de resmi yazışma dili yapması birinci soruya verilen cevaptır; öyle ki bu durum modern çağın algısındaki resmi dil anlayışından daha ileri bir devlet toleransıdır.

Sayın Erdoğan'ya göre, Kanada'da Fransızcanın resmi dil yapılması gibi bazı ülkelerde halkın tamamını kapsamayan bir dilin kanunla resmi dil yapılması şaşırtıcı çelişkilerle kapı açmıştır. Mesela XIX. yy'da İtalya'da İtalyancayı bilenler nüfusun %6'sını, Fransa'da 1789'da Fransızca'yı bilenler nüfusun %10'unu, 1871'de Almanya'da Almancayı bilenler nüfusun %17'sini oluşturuyordu. Osmanlı Devleti'nde XIX. yy'ın sonlarında

Mehmet Akif

nüfusun % 7'si Türkçe biliyordu. İkinci sorunun cevabı ortak dil ile resmi dil arasındaki uyum problemine parmak basmaktadır.

Teyfur Erdoğan, Osmanlı memurlarının modernizm öncesi ve sonrasında aralarında en yaygın biçimde Türkçeyi kullanmalarının yanında Fransızca, Arapça, Rumca ve Kürtçeyi de çok kullandıklarını belirtir. Modern dönemde bürokratik iş ve işlemlerin artması üzerine işlerin hızlandırılması ve yazışmalara bir standart getirilmesi amacıyla Türkçenin kullanımında yaygınlık kazandığını vurgular. Ancak bu yazısız teamülün oluşmaya başladığı dönemde memurların ve halkın çoğunun Türkçeyi bilmediği de bir vakıdır. Osmanlı Devleti diğer dillerle yazışmayı yasaklamadan Türkçeyi öne çıkarmıştır. Öyle ki Osmanlı memurlarının çoğunluğu Türkçeyi bilmezdi, hatta Türkçe resmi yazışma dili yapıldığında bile hem memur alım ilanlarının dilinde hem de kişilerin memuriyete getirilmelerinde Türkçe dışında bir dil kullanılması yasaklanmamıştır. Bu uygulama Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar da sürmüştür. Yani Osmanlı ortak dilleri öldürmeyi asla düşünmemiştir. Modernizmle birlikte Batı'da halkın kullandığı ortak dillerden biri veya hanedanın kullandığı dil resmi dil yapılarak diğerleri önemsizleştirilmiştir. Bu tavır her bir dili Allah'ın ayeti sayan İslam anlayışına ters bir davranıştır. Modernizm öncesinde yaygın diller yazışmalarda rahatlıkla kullanılırken modernizmle birlikte ulus/millî devlet inşa etme süreci de başlatıldığı için egemen sınıfın veya çoğunluğun dili resmi dil yapılmaya başlanmıştır. Bu nevi bir anlayışa bürünmede işlerin hızlandırılması değil yeni bir toplum ve kültür inşa etme amacı vardır ve ikinci sebep asıl amaçtır. Harf ve dil inkılabının arka planı konusunda *Yakın Tarih Ansiklopedisi*'nin (on iki cilttir) ilgili yerlerinin okunmasını tavsiye ederim. Orada özellikle İsmet İnönü'nün itirafları okunmalıdır.

Doç Dr. Teyfur Erdoğan'ın makalesinde günümüz resmi dil anlayışına dördüncü soruya verdiği cevapta değinilir. Ona göre Osmanlı Devleti 1876'da I. Meşrutiyet Kanunu Esasisi'nde (Anayasa'sında) Türkçeyi resmi yazışma dili haline getirmiştir. Ancak diğer dilleri hem resmi yazışmalarda kullanmaktan men etmemiş ve yerel/bölgesel yazışmalarda sürdürmüş hem de halkın ana dillerini konuşmalarını yasaklamamıştır. Türkçü İttihatçıların bazen Türkçe yazma zorunluluğu getirme teşebbüslerinin ortaya çıkması üzerine Türkçü iktidar daima reaksiyon görmüş, bunun üzerine niyet ve kararından vazgeçmiştir.

Sayın Teyfur Erdoğan'ın belgelere dayandırarak belirttiği resmi dil meselesi günümüzün de en can yakıcı problemlerindedir. Bediüzzaman'ın o dönemde Medretü'z-Zehra projesindeki "Arapça, Türkçe, Kürtçe" ile eğitim yapan kurumların Doğu'da inşa edilmesini talep etmesi, İttihatçı iktidar hariç Osmanlı eğitim politikasıyla örtüşür bir taleptir ve gerçekten topluma yararlı olan bir istektir. Bediüzzaman eğer günümüzde yaşasaydı bu dillerin yanına mutlaka İngilizceyi koydururdu. Osmanlı'nın eğitim ve bürokrasideki dil modeli "birleştiren, özgür bırakan, dışlamayan, çoğulcu, barışçı" bir politika üzerine kurulmuştur.

Akif, müthiş bir sosyal adaletçidir. Zaten ondaki en bariz vasıflar siyasi, sosyal ve dini tevhit ülküsü ile adalet duygusudur. Sanki yüzlerce yıl önce saltanatçı egemenler tarafından tarihe hapsedilmiş olan "Tevhit ve Adalet ekolü" ile "Türkistan Matüridiliği" onunla yeniden dirilmiştir. Sosyal devlet ve toplumsal adalet deyince somut şahsiyet olarak Halife Ömer'i hatıra getirdiğini şu mısralarından anlarız:

Kenâr-ı Dicle'de bir kurt aşırsa koyunu
Gelir de adl-i İlahi sorar Ömer'den onu

Akif, Halife Ömer'in adının başına hazret kelimesini getirmeyerek de dönemine göre önemli bir açılım yapar. Çünkü hazret "sayın, bay..." gibi anlamlara gelen bir kelimedir.

Üstelik Qur'an'da bile ne peygamberler ne de manevi değeri üstün kişiler hazret sıfatıyla anlatılır. Peygamberimiz için "yetim Muhammed" gibi bir tabir kullanılmasının dışında diğer peygamberler "Âdem, Nuh, İbrahim..." gibi sadece isimleri belirtilerek zikredilirler. Ancak İslam öncesi kültürden kopamayan Şia ve Sünni zihniyet, büyükleri ve değerli kimseleri unvanlara boğarak onların gerçek misyonunu unutturmuştur. Peygamberin davası ve mücadelesi uğrunda verilmesi gereken çabaların yerine "o senin arkadaşın mı" gibi dandik sorular getirilerek sözde itirazlarla vakit öldürülmüştür. Ne var ki Qur'an'da dost ve arkadaş peygamber tiplemesinin olduğu bile göz ardı edilmiştir.

Mehmet Akif; Arapça, Farsça ve Fransızca'yı mükemmel okuyup yazan ve çeviri-tercüme yapan bir zekânın adıdır:

1. 1909'da Ferit Vecdi'den *Müslüman Kadın*,
2. 1915'te Muhammed Abdüh'ten *İslam Müdafaası*,
3. 1925'te Abdül-Aziz Çaviş'ten *Anglikan Kilisesine Cevap...* adlı eserleri tercüme eder.

Akif İslam âlemiyle sürekli ilgili olmuştur. Muhammed İkbâl'in tasavvuf merkezli yenilikçi düşünceleri ile Akif'in Qur'an ve akıl merkezli yenilikçi düşüncesi tarih ve toplum realiteleri açısından iki damarın yeni bir hamleyle girişme teşebbüsüdür. Akif ve İkbâl İslam âleminin sömürüden kurtulması ve onurlu bir konuma gelmesi için kalemını ve siyasi gücünü sonuna kadar çalıştıran ruh ikizleridir.

Sırât-ı Müstaqîm dergisi Akif'in geleneksel Osmanlı ve Arap Sünni ulemasına tepki vermesinin dışında Mısır İslamî hareketiyle de ilişikliydi. İmtiyaz sahibinin Cemaleddin Afgani ve yazı işleri müdürünün Muhammed Abdüh olduğu *Urvetü'l-Vusqâ* dergisi, *Sırât-ı Müstaqîm* dergisinin ilham kaynağıydı. Akif'e göre medreseler taassup yuvalanmalarına dönüştüğü için medreselerde tecdid yapma gereği vardı. Ama sadece medreselerin değil İslam anlayışımızın da yenilenmesini düşünen Akif, yazılarıyla *Urvetü'l-Vusqâ*'da Abdüh'le birleşiyordu. O günlerde başka bir yenilikçi olan Bediüzzaman da "Eski hal muhal, ya yeni hal ya da izmihlal" diyerek Akif'in fikriyatına destek veriyordu.

Akif'in gelecek tasavvurunu medeniyet ve tarih şuuru belirler. Akif, Osmanlı'yı değil, İslam medeniyetini önemser ve ona göre Osmanlı İslam medeniyetinin devamı için sadece bir araçtır ve araçlar asla amaçlaştırılmazlar. Yahya Kemal'in "devletin bizzat varlığını önceleyen ve devlet için bir din ve tarih gereği üzerinde duran" devletçi anlayışına karşı Mehmet Akif "İslam medeniyetinin inşası ve Müslümanların izzetinin korunması için bir devletin lüzumu" biçimindeki bir devlet felsefesini benimser. Akif'e göre, tarih ve egemen medeniyetin İslam mührüyle belirginleşebilmesi için devlete ihtiyaç vardır. Ona göre devleti kutsamak değil devleti kutsala (özgürlük, hukuk, eşitlik, insan hakları...) hizmet ettirmek önemlidir. Akif, İslam dünyasındaki ilk yenilikçi kuşağın kabullendiği "din için devlet" anlayışını benimser. Ancak bu damar 1990'lara geldiğinde "adalet için devlet" biçimine evrilerek yeni ve daha doğru bir zihinsel evrimi söylemleştirebilir.

Rahmetli Ercüment Özkan, Müslümanların İslam'la vurulmasına İslamizasyon adı vermişti. Sanırım İslamizasyonun ilk örneğini Muaviye okların ucuna Qur'an sayfalarını asarak başlatmıştır. Cumhuriyet yıllarında cahili tarikatçılığın hortlatılması, Osmanlı'da mezhepçiliğin diri tutulması, 1960'lardan itibaren cemaatçiliğin ve 1980'lerden itibaren Türk-İslamcılığın Qur'ancı bir İslam karşısında laytlaştırılarak legalleştirilmesi daima "kod adı İslamizasyon" harekâtı olmuştur. Osmanlı'da ve günümüzde mezhepleri bizzat din gibi yutturan, dindarlığı muhafazakârlığa payanda yapan ve kaba yobaz³ ile ham softayı⁴ dindar tiplemesi olarak önce idealize edip sonra madara eden İslamizasyona karşı Akif muhteşem mısralarıyla şunları söyler:

³**Yobaz:** Fikrini baskı ve zorbalıkla kabul ettirmeye çalışan ve eylem ve söylemlerinde nezaket bulunmayan tip. Softanın kaba ve saldırganı.

⁴**Softa:** Bir fikri önyargı ve inatla destekleyen ve tarafı olduğu düşünceyi hiç akılla ölçmemiş olan. Dogmatik tip.

Mehmet Akif

Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hâlâ
İhtiyacatını kabil mi telafi? Asla
Doğrudan doğruya Qur'an'dan alıp ilhamı
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı
Milletin hayrı için ne düşünsen: Bid'at
Şer'i tağyir ile terzil ise:-Haşa- sünnet
Ne Huda'dan sıkılırlar ne de peygamberden
Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden

Akif'in İslamcılığı, Muaviye ile ortaya çıkarılan, Gazali ve İmam Eş'ari tarafından temeli atılan; Emevi, Abbasi ve Osmanlı devlet tecrübeleriyle kitleselleştirilen Sünni kabullerin Qur'an'la elekten geçirilip yeni bir dinî görüş ve dünyaya bakış inşa etme çabasıdır. Akif Hanefi mezhebindedir ama Hanefici değildir. Meşrutiyet yıllarında İslamcılar Meşrutiyet taraftarlığı yapmışlardır. Hatta Meşrutiyet'in ilanı konusunda Türkçülerle geçici ittifaklar da kurmuşlardır. Ancak Meşrutiyet Anayasası'nın "padişahlığı/ tek adamcılığı kuvvetlendirmesini ve sistemin şûrâya tam uymamasından kaynaklanan halk iradesini yansıtmamasını" eleştirmişlerdir.

Akif'in İslamcılığında tasavvufa ve onun ekolleri olan tarikata hoş bakılmaz. Osmanlı'da Türklerin tarikata yöneltilmiş olmasını eleştiren Akif, Türklerin uyutulması ve devletin yanlışlarına başkaldırı reflekslerinin kırılması için tarikatçılığın teşvik edildiği görüşündedir ve bu fikrini şöyle özetler:

Sürdüler Türk'e tasavvuf diye olgun sırayı
Muttasıl şimdi hakikat kusuyor Sıtkı Dayı

Ahmet Hamdi Tanpınar Akif'i o kadar yüzeysel ele alıyor ki ona "kuru birehl-i sünnet şairi" yakıştırması yapıyor. Bunu sanırım Şii olmamasına bağlıyor. Aynı hatayı Nûri Pakdil, Akif'in şiirlerine "biatlı şiir" yakıştırması yaparak Tanpınar'ın izinden gidiyor. Hâlbuki Akif geleneksel Sünni ulemanın yanında olmadığı gibi, tarikat ve cemaatin mümeyyiz özelliği olan biatçı kafaya da fersah fersah uzaktır. Akif, hem Qur'ancılığıyla hem de eleştirel toplumculuğuyla Müslüman sosyalist şair veya inşacı-yeniden yapılanmacı Müslüman aydın nitelemelerini hak eder. Akif yeni bir devlet kurmayı değil, kurulmuş ve halkın hafızasında yer etmiş Osmanlı'nın zihniyet ve kurumlarıyla tecdid/revize edilmesi fikrini benimsiyordu. Ona göre elbiseleri değiştirmek değil, anlayışı dönüştürmek önemliydi. Akif için kurum ve kuruluşlarıyla aynı özellikleri devam ettiren ama adı değiştirilmiş olan yeni bir devletin hiç bir kıymet-i harbiyesi yoktur. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişimizde yapılan yüzeysel ve aceleci inkılâpların sosyolojik realitelerden uzak biçimde yapılması ve zamansallık gibi önemli bir yaratılış kanununun yangından mal kaçırmış gibi ihmal edilmesi karşısında Akif, iki yüz yıllık yenilik arayışlarımızdaki temel yanlışların bu tip hatalar olduğu konusunda ısrarcıdır.

Batı'ya yüzeysel bir övgü veya sövgü dizmek yerine Batı'yı anlamak ve kendimize çeki düzen vermek taraftarı olan Akif, yitik hikmetin kimde olduğu ile ilgilidir. Musa Carullah'ın Orta Asya'da istediğinin bir benzeri olarak Osmanlı ülkesinde de yaygın eğitimi ihmal etmeyen bir örgün eğitim taraftarıdır. Örgün eğitimin mutlaka tarım, ticaret ve teknoloji alanlarında insan yetiştirmesini şart koşar. Eğitimi bilgi ve ahlak merkezine yerleştirir. Bilgisiz ahlak ile ahaksız bilgiyi reddeder ve bilgi ahlakını/bilim ahlakını çok önemser. Ahlak eğitiminin aileden başlatılması gereğini vurgulayan Akif şunları söyler:

Bu cehalet yürümez, asra bakın: Asr-ı Ulûm
Başlasın terbiyeniz aileden oğlum

Eğitimi önemserken kafasındaki eğitimci tipinde dört özelliğin mutlaka bulunması gerektiğini de şu mısralarıyla dile getirir:

Muallimim diyen olmak gerektir imanlı
Edepli, sonra liyakatlı, sonra vicdanlı

Avrupa'da ülkesi ve değerleri adına büyük emek ve hizmet sergileyenlere şövalye unvanı verilir. Eğer Akif'e bu unvanı verseydik "iman şövalyesi" dememiz gerekirdi. Akif için söylenen "şiirle düşünen veya düşünceyi şiirleştiren adam" sözü onun musiki ve nükte adamı olmasının dışında vefa insanı bir mütefekkir olduğunu da zımnen anlatan en iyi tanımlamalardan biridir. Akif'le ilgili anıları okuduğumda Akif'i tanıyanların çoğu onu prensiplerinden taviz vermeyen ve tarihle hesaplaşma cesareti gösteren ender bir Müslüman şair olarak anıyorlar. Akif hakikaten toplumcu-gerçekçi bir şairdir; ama sosyal realitesini İslamcılıktan alır. Akif kişilik olarak içe kapanıktır, sabırlıdır ama idealist, aktivist ve eylemcidir. Sporda da çok maharetli olan Akif, çok hızlı koşması sebebiyle atletik müsabakalara katılıp birincilikler almış; taş fırlatma yarışlarına katılmış, uzun atlama müsabakalarından geri kalmamıştır. En ilginç sporculuk yanı İstanbul Boğazı'nı karşıdan karşıya geçebilecek kadar iyi bir yüzücü olmasıdır. Akif, Berlin'de bulunduğu yıllarda bir masanın etrafında beynelmilel bir sofrada oturur. Masada Arap, Fars ve Fransız bulunmaktadır. Akif onların her biriyle kendi dillerinden konuşarak anlaşacak kadar yabancı dile hâkimdir. Tüm bu meziyetlerinin yanında yoksul ve mütevazı olan Akif'in bir kış mevsiminde Ankara'daki mebusluk tasviri şöyledir: Sırtında yazlık ceket, bacağına ütüsüz pantolon, ayağında yemeniciden alınmış beyaz topuklu lastik bir ayakkabı, başında kalıpsız bir külah... Akif, kahvehane kültürünü tembelliği ve üretim-sizliği teşvik ettiği için miskinler yuvası olarak niteler.

Merhum Akif, Osmanlı edebiyatının kaliteli olan Arap şiiri dururken daha düşük seviyedeki Fars şiirini örnek almasını eleştirir. Kaside türünü tam bir dalkavuk mesleği olarak değerlendirir. Tasvirleri aşağıdaki örnekte görüldüğü gibi şiirlerinde muhteşem biçimde kullanır:

Ölüm indirmede gökler, ölü püskürmede yer
O ne müthiş tipidir: savrulur enkaz-ı beşer
Kafa, göz, gövde, bacak, kol, çene, parmak, el, ayak
Boşanır, sırtlara vadilere sağnak sağnak

Akif, aruz vezni ile konuşulan günlük dili kusursuz biçimde kaynaştıran tek şairimizdir. Aruz vezninin ahenk gücünü heceden çok üstün gördüğü için şiirlerinde hece ölçüsünü kullanmaz. Akif, Divan şiirinin şarap, oğlan, kadın ve tasavvuf bataklığında debelenmiş bir şiir olduğunu söylemekten geri durmaz ve şunları söyler:

Şarap kokar, eslafın en temiz gazeli
Beş altı yüz sene saki hava-yımübtezeli
Koca millet! Edebiyatı ya oğlan ya karı
Nefs-i emmare hizasında henüz duyguları
Sonra tenkide giriş, hepsi tasavvufla dolu
Var mı sufiyede bilmem İbahiye kolu
Gönül incitme de keyfin ne isterse becer
Urefa mesleği, â'lâ, hem ucuz hem de şeker

Akif, şiirlerinde realist ve natüralist metodolojiyi benimser. Hayali zenginliğinde Şirazlı Sa'dî'nin çok etkileri görülen Akif, Batı'dan Alexander Dumas Fils'in üslup ve tarzını örnek almıştır. "İnan ki ne demişsem, görüp de söylemişim" mısrası ile "Bir yığın söz ki samimiyeti ancak hüneri" dizesi Akif'in şiirinde gözlem ve dürüstlüğe çok önem verdiğini ortaya koyar.

Resim sanatının kültürümüze geç girmesini büyük bir eksiklik olarak gören Akif, bu durumu kültürel talihsizliğimiz olarak değerlendirir. İlk şiiri otuz bir (1904) yaşınday-

Mehmet Akif

ken Halkalı Baytar ve Ziraat Mektebi'nde yazdığı *Destur* adlı şiirdir. Akif, ilk şiir kitabını otuz sekiz yaşındayken 1911 Nisan'ında *Safahat* adıyla yayımlar. En son şiiri ise *Gölge-ler* kitabında geçen ve altmış yaşında yazdığı *Sanatkâr* başlıklı şiiridir. 1933'te yazdığı *Sanatkâr* şiirini ABD'de iki kere başkanlık yapmış olan Roosevelt'in ABD politikalarını eleştirmek için ülkesini terk edip Afrika'ya yerleşen oğluna ithaf etmiştir. Altına "22 Nisan 1933 Hilvan" notunu düştüğü şiirinde Roosevelt'in barışçı oğlunu şöyle tasvir eder:

Uzunca boylu, ağır başlı, bir necip erkek
Bu çifte kumrular ürkerse pek yazık diyerek
Aynı şiirin içine kaydettiği en son satırları şunlardır:
Bela mı kaldı dünya evinde görmediğim
Bırak şu yaşları, hiç yoksa görmeden gideyim

Mehmet Akif, neredeyse ayık gezmeyen melâmeti meşrep Neyzen Tefik ile çok yakın arkadaştır ve Neyzen'in şiirlerini okumaya çok düşkündür. Tarık Buğra da *Firavun İmanı* adlı romanında Akif'ten bahsederken Tokat Zile'de Kurtuluş Savaşı'na katılmayan ve isyan çıkaran kalabalık bir grubu sakinleştirip savaşa ikna etmek için oluşturulmuş olan beş kişilik heyetin içinde Akif'i de gösterir. Akif'in çizgisini Cumhuriyet devrinde Âsaf Hâlet Çelebi, Necip Fâzıl, Sezâî Karakoç ve Erdem Beyazıt ufak tefek farklarla devam ettirir. Bu çizgi dindar ve özgürlükçüdür, güdümlü edebiyat anlayışına da şiddetle karşıdır. Balzac'ta okuduğumuz Fransız toplum yapısı sadece felaket merkezli anlatılırken, Akif Osmanlı'nın sefaletlerini sıralayıp bunalımlar üretmeyi değil, ardından çözümleri de göstererek çıkış yolları sunmayı da becerebilmiştir.

Meşhur Akif - Fikret kavgası İslamcılık - Garpcılık, köklerden revizyoner yapılanmayla dirilme - kökü reddedip yeni kökler edinme savaşıdır. Fikret'in *Târih-i Qadîm* şiirini yazması üzerine Akif *Sebilü'r-Reşat* dergisinde buna cevap yazınca Fikret bu kez cevabi mahiyette *Tarih-i Qadim'e Zeyl* adlı şiiri yazar. Fikret'in Halûk tipi Batılılaşmış gençliği, Nihal Atsız'ın Kürşat tipi Türkçü/Şamanist gençliği temsil ederken Akif'in Âsim tipi İslamcılığın bayraktarı gençliğin sembolüdür. Âsim, "ismet sahibi, geçmişin ve yaşadığı günün yamukluklarından arınmış" anlamları dışında genç ve imanına şahit bir sahibinin adı olmasıyla da önemlidir.

Yahya Kemal, Cahit Tanyol'a Akif'in hem şahsından hem de zihniyetinden nefret ettiğini söylemiştir. Yahya Kemal'e göre Akif, şair değil vaizdir. Yahya Kemal, İstanbul gazinolarında ve Nazım Hikmet'in annesinin yanında gönül eğlendirirken, Mehmet Akif hayatını ve sanatını İslam milletine/insanlık ümmetine adanmış vaziyette cihat etmekteydi. "Topluma, hayata yaramayan sanat yere batsın." diyen Akif zaten "sanat için sanat" parolasıyla yahut "saf şiir" söylemleriyle dillendirilen şairlik züppeliğinin karşısındadır. Bu, bir züppeliktir; çünkü mahallesinden, komşusundan ve semtinden uzak duran ve sırf sanat kaygısı güden şairlik beş para etmez. Akif ne kadar toplumcu gerçekçi bir Müslüman şair olduğunu ve klasik anlamda bir dindar olmadığını şöyle anlatır:

Beni kürsüde görüp vaaz edecek sanmayınız
Ulemadan değilim, şeklime aldanmayınız
Dinin ahkâmını zaten fukahanz söyley
Anlatırlar size müşkiliniz varsa eğer

Akif - Yahya Kemal husumeti,

1. İslamcılık ile devletçilik,
2. Qur'an İslam'ından mülhem tecdidçilik ile geleneksel dînî muhafazakârlık,
3. Ümmetçilik ile kültürel Müslümanlık,
4. Siyasal iddia ve projeleri olan din ile siyasal sınırları alınmış ve merasimleştirilmiş din... çatışmasıdır. Modernleşmenin getirdiği sömürülme ve kapitalist piyasada pazar-

laşma, etkisiz elemena dönüştürülme karşısında oluşan bireysel, toplumsal ve yönetim-sel sancuları İslamî duruşla yok etme ve tecdidci bir hamle ortaya koyma Akif'in İslamî toplumculuğunu belirginleştiren ana umdedir. Yahya Kemal'in böylesine idealist bir duruşu hiç olmamıştır. Yahya Kemal, imparatorluğu Türkçülüğün koruyucusu olarak gördüğünden kültürel bir dindarlığı ve zafer özlemleri bir üslubu benimser. Estetiği dava ve toplum kaygısından daha çok önemser; geçmişin destanını yazarak kültürel hafızayı mutlu edecek eğlencelikler üretir. Yahya Kemal, güzel günlerin şairidir; tarihi masallaştırarak "biz neymişiz be abi!" havasında yaşar. İslam medeniyetinin ruhunu değil, Osmanlı medeniyetinin fizyolojisini önemser. Aslında en garip tavrı, Doğu'yu Batı'dan anlamaya ve oryantalistlerin anlattığı gibi kavramaya çalışmasıdır. Benzer hataya düşerek -Batı'dan Doğu'yu anlamaya çalışarak- işe koyulan Necip Fazıl nihayetinde Asya'nın İslam damarını keşfederek bir hidayet çizgisi yakalayabilmişti. Yahya Kemal, bazen Antik Yunan ve Latin çağlarının şairidir, yaşadığı çağa ve bize anlatacağı bir medeniyet projesi yoktur. Mehmet Akif, Necip Fazıl ve Nâzım Hikmet gibi açların göz bebeklerine merhamet duyan mısralardan mahrum olan Yahya Kemal, geleceği inşa edecek bir nesil için gerekli hamle ve ruhtan da uzaktır. Abdü'l-Hak Şinâsi Hisar gibi geçmişin avuntusu içinde nostaljik terennümlerde bulunarak ruhumuzu Tuna'dan Mo-haç kıyılarına götürmek dışında sokağın aç çocuğuna, evin işsiz babasına, mahallenin fakir delikanlısına, zorla evlendirilen taze geline, ırzına geçilen masumelere ve bizi gören yok mu diye feryadı arşa değen zavallı halklara hiçbir şey veremez. Onun derdi Fransız saraylarının nostaljisini Osmanlı saraylarında yaşamak ve yaşatmaktır. Milletvekilliğini yaptığı şehirlerin dertleriyle dertlenmek yerine âşıkâne dizeler serdetmeyi yeğlemesiyle "iyi bir söz ustasıdır ancak kötü bir halk adamıdır" yakıştırmasını hak eder. Dava adamı değildir, Dîvân adamıdır. Hayatın değil, hülyanın; realitenin değil, rüyanın adamıdır. Süleymaniye'ye ırkının muhteşem eseri diye sahip çıkar, ama Süleymaniye'yi yapan ruh kökleriyle olan husumetini Akif'in şahsında dillendirmekten de geri kalmaz. Yahya Kemal, Cemil Meriç'in tabiriyle "mustağrip"lerdendir. O, Doğu'yu Sorbon'dan hocası Albert Sorel'in gözüyle okumuştur. Hâlbuki Doğu Akif'in gözüyle görülmeli ve Akif'in dilinden dinlenmelidir. Zira halkın derdine deva bulmak için hayatını ve hakkını feda eden er oğlu er Akif, Yahya Kemal ile şahsiyet ve aidiyet konularında mukayese dahi edilemez.

Sezai Karakoç, Akif'i "Şiirle düşünmeyi edebiyatımıza kazandıran tek şair" diye nite-ler. Osmanlı ve İslam'a Yahya Kemal gibi bakmasının dışında Akif'ten de asla hoşlanma-yan Ahmet Hamdi Tanpınar, Akif'in *Safahat*'ı için "Bir satırlık şiir bulamadım." diyerek eleştirmiştir. Ancak buna Akif'in şu dizeleri cevap verir diye düşünmekteyim:

Safahat'ımda evet şiir arayan hiç bulamaz
Yalnız bir yeri hakkında "Hazin, işte bu" der
Küfe? Yok, Kahve? Hayır, Hasta? Değil. Hangisi ya?
Üç buçuk nazma gömülmüş koca bir ömr-ü heder

Akif'in 17 Şubat 1921'de Taceddin Dergâhı'nda olgunlaştırdığı İstiklal Marşı, 12 Mart 1921'de Cumhuriyet'in ilk resmi şiiri olmasının dışına Akif'in İstiklal Savaşı'ndaki fedakârane mücadelesinin de onurlandırılması anlamına gelir. İstiklal Marşı'nın genel özelliklerini dikkate aldığımızda onu Âsım dönemi şiirleri içine katmakta fayda vardır. İstiklal Marşı, bir medeniyetin şiiridir ve tam bir İslam manifestosudur. Akif'in şiirlerini Yahya Kemal ve Tanpınar'ın tamamen önyargılı ve ideolojik biçimde basitleştirme çabalarına karşın onun şiirlerinde devletin değil, medeniyetin kalıcılığını önemseyen bir ni-teleminin olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Akif'in şiirleri nostaljiye değil, yaşaya-na hitap eder, sosyal problemleri ve ahlaki önceler. Sanat ve irade alanında küllerinden yeniden dirilecek bir toplum şuuru kazandırma amaçlı şiirler yazan Akif, ideali estetiğe tercih eden bir İslam devrimcisidir. Osmanlı için günün sonunun geldiğini görür, taze bir şafak için ameli ve zihni bir plan uygular. Yahya Kemal ve Tanpınar gibi geçmişin desta-

Mehmet Akif

nını yazmak yerine bizzat yaşayanları mücadeleleri sebebiyle gelecek nesle destan kaynağı olmaya davet eder. Osmanlı medeniyetini ameliyata alarak analiz eder ve yapılması gerekenleri, hastalıkları bir bir sıralayarak anlatır. Akif, şiirlerini yeni bir medeniyetin inşası için Qur'an'ı merkeze alan, tarih ve toplumu doğru okuyan bir fikir üretimine aracılık ettirir. Onun için sanat amaç değildir, şirin ve estetik bir araçtır.

Safahat'ı incelediğimizde şiirleri dört grupta toplayabiliriz:

1. Portre şiirler: Kör Neyzen, Merhum İbrahim Bey, Yemişçi İhtiyar... gibi şiirleri bu türe örnek verebiliriz.
2. Siyasi Manzumeler: Hürriyet, İstibdat, Acem Şahı... gibi şiirleri bu türe örnek verebiliriz.
3. Manzum Hikâyeler: Hasta, Meyhane, Küfe, Seyfi Baba, Kocakarı ile Ömer, Mahalle Kahvesi, Köse İmam... gibi şiirleri bu türe örnek verebiliriz.
4. İronik Manzumeler: Hüsrân-ı Mübin, Ressam Haklı, Şair Huzurunda Münekkit... gibi şiirleri bu türe örnek verebiliriz.

Küfe şiiri, on iki yaşındaki Hasan'ın hamallık yapan babası ölünce zabıtlık mektebini terk ederek hamal çarşısına gidişinin hazin hikâyesidir. Kocakarı ile Ömer şiiri, sahabe-den İbni Abbas'ın Halife Ömer'le ilgili rivayetlerinin derlenmesinden oluşur. Köse İmam şiiri, Asım ve Hoca-zade tiplmelerini vererek döneminin kırılğan siyasi zihniyetlerini karşılaştırır. Genelde ironik manzumeleri ve özelde Ressam Haklı şiiri, modernizm eleştirisi üzerine bina edilmiştir. Buna gayet ironik bir örnek olarak Ressam Haklı'dan şu mısraları gösterebiliriz:

Bir zaman vardı ya, tarih-i mukaddes modası
Yeni yaptırdığı köşkün büyücek bir odası
Mutlaka eski tesavir ile zinetlensin
Diye ressam aratır hayli zaman bir zengin
Biri peyda olarak, ben yaparım der, kolunu
Sıvayıp akşama varmaz, sekiz arşın salonu
Sıvar amma ne sıvar! Sahibi der:
—Usta bu ne?
Kıpkızıl bir boya çektin odanın her yerine
- Bu resim, askeri basmakta iken Firavun'un
Bahr-i Ahmer yarılıp geçmesidir Musa'nın
— Hani Musa be adam?
— Çıkmış efendim karaya
— Firavun nerde?
—Boğulmuş.
— Ya bu kan rengi boya?
— Bahr-i Ahmer efendim, yeşil olmaz ya bu da!
— Çok güzel levha imiş! Doğrusu şenlendi oda!

Akif'in şiir serüvenini incelerken şiir kitaplarının şu tarih ve sıralamada oluşturulduğunu tespit ettim:

1. *Safahat*: 1911 Nisan'ında yayımlanır. Sosyal hayatın genel çizgilerini işler ve tüm *Safahat*'ın en hacimli kitabıdır.
2. *Süleymaniye Kürsüsünde*: *Safahat*'tan bir buçuk yıl sonra 1912 Eylül'ünde yayımlanır. Aydın-bürokrasi-basın üçgeninde tartışılan konulara eleştiri ve analizlerle katılan şiirleri içeren bu kitapta İslam birliği işlenir. Müslümanların birliği karşısında başta Türk kavmiyetçiliği olmak üzere Arnavutluk, Araplık, Kürtlük... gibi kavmiyetçiliklere karşı durur ve muhakemesiz biçimde sırf tepki olsun diye savunulan Batıcılık fikrinin

üzerinde duran Akif, Türkçü ve Batıcıların din aleyhtarlığı yapmasını veciz biçimde eleştirir. Tek parçalık bir manzumedan oluşan bu kitapta şu mısralar dikkatimizden kaçmaz:

Ya açar Nazm-ı Celil'in, bakarız yaprağına
Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına
İnmemiştir hele Qur'an bunu hakkıyla bilin
Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için
Bu havalidekiler pek yaya kalmış dince
Öyle Qur'an okuyorlar ki sanırsın çince

3. *Hakkın Sesleri: Süleymaniye Kürsüsünde* kitabından dokuz ay sonra 1913 Haziran'ında yayımlanır. İslam'ı sosyal hayata etkileri ve kültürü şekillendirmesi yönlerinden ele alan şiirleri içerir. Batıların İslam coğrafyasında yaptıklarını, Balkan Savaşları'nı ve Osmanlı Müslümanlarının bu konulardaki yanlışlarının neler olduğunu vurgulayan şiirler geniş yer tutar. Akif'in Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinde verdiği vaazların şiirleşmiş bir biçimi olan bu kitapta yanlışlarımızın faturası şu dizelerde çok çarpıcı aktarılır:

Azıcık kurcala toprakları, seyret ne çıkar
Dipçik altında ezilmiş, parçalanmış kafalar

4. *Fatih Kürsüsünde: Hakkın Sesleri'*nden bir yıl iki ay sonra 1914 Ağustos'unda yayımlanır. Tek parçalık bir manzumedan oluşan bu kitap, aydın ve halkın sosyo-politik tercihlerinin analizleri üzerine kurgulanmıştır. Akif, şu mısralarıyla aydın ve halkı uyandırır:

Bekayı hak tanıyan, sa'yi bir vazife bilir
Çalış, çalış ki beka sa'y olursa hak edilir.

5. *Hatıralar: Fatih Kürsüsünde* kitabından üç yıl bir ay sonra 1917 Eylül'ünde yayımlanır. Akif; Berlin, Mısır ve Medine merkezli seyahatlerini anlatır. Doğu-Batı karşılaşmalarını yapar. Bu bölümde özellikle Necid Çöllerinden Medine'ye şiiri çok dikkatimi çekmiş olan şiirdir. Akif bu kitabında coğrafyamızın harabiyetini gördükten sonra şöyle bir çığlık basar:

O nuru gönder. İlahi, asırlar oldu, yeter
Bunaldı milletin afaki, bir sabah ister
Esaretin ne kadar şekli varsa katlandı
Vatanlarında garip oldu kendi evladı

6. *Asım: Hatıralar'*dan altı yıl on bir ay sonra 1924 Ağustos'unda yayımlanır. Akif geleceğe dair özlemlerini bu kitapta anlatır. Bu kitap için idealist adamın ütopyasıdır diyebiliriz. Akif'in öyle bir umut dili vardır ki inanın insanı hem mest eder hem de titretir. Tek parçalık bir manzume biçiminde yazılmış olan bu eserde şu temalar özellikle vurgulanarak atılması gereken illetler diye belirtilir:

1. Köylünün maddeten ve psikolojik bakımdan tükenmiş olması,
2. Yöneticilerin makam ve iktidar hırsıyla mücadele ederken halk ve İslam konusundaki gafletleri,
3. Nesil çatışmalarının ayyuka çıkması,
4. Sanal ve bir ceviz kabuğunu dahi dolduramayacak kadar olan mektepli-medreseli tartışmalarının yüzeyselliği,
5. Yönetici-halk çatışmasının ileri boyuta ulaşması.

Bu kitapta mahalli toplumsal konuların kalbine inen Akif şu dizeleriyle ahvali tasvir eder:

Bire dört aldığı yıl köylü, emin ol kudurur
Har vurur, bitmeyecekmiş gibi, harman savurur
Uğramaz; gün kavuşur çiftine yahut evine
Sabah iskambil atar kahvede, akşam domine
Evlenip aile teşkili bugün zor geliyor
Görüyorsun ya, nikâhlar ne kadar seyreliyor

7. *Gölgeler*: *Asım*'dan dokuz yıl dört ay sonra yayımlanır. Akif'in Mısır'da tamamladığı şiirlerden oluşur. Akif'in en umutsuz şiirlerini barındıran kitap budur. Bu kitapta Akif iç âlemine eğilir, metafizik ürpertilerle baş başadır. Gece, Hicran ve Secde şiirleriyle bu kitap daha bir anlam kazanır. İlk altı kitap tanıdığımız Akif iken bu kitapta Muhammed İkbâl ile ruh kardeşliği yaşayan bir Akif'le karşılaşırız. Bu eser, 1933 Aralık'ında Kahire'de yayımlanır. *Gölgeler*'de Mısır'dan Anadolu'ya bakan şairin Anadolu'nun fakirlik ve tefrikadan kurtuluşu için hâlâ aktif roller üstlendiğini ve İslam dünyasının bir gün birliğini kuracağına olan inancını devam ettirdiğini belgeleyen sözlerle doludur. Bu kitabında bir vasiyeti olarak da değerlendirebileceğimiz şu mısralarıyla bizlere seslenir:

Ölen insan mıdır, ondan kalacak şey: Eseri
Bir eşek göçtü mü, ondan da nihayet: Semeri
İhtiyar amcamı dinler misin, oğlum, Nevruz
Ne büyük söyle, ne çok söyle; yiğit işte gerek
Lafı bol karnı geniş soyları taklit etme
Sözü sağlam, özü sağlam adam ol, ırkına çek
Medyundur, o masuma bütün bir beşeriyet
Ya Rab! Bizi mahşerde bu ikrar ile haşret

Akif'in şiirlerini sadece yazılış tarihleri açısından değil genel tematik özellikleriyle incelediğimde dört noktanın özellikle vurgulanmış olduğunu gördüm:

1. Din: Necid Çöllerinden Medine'ye, Ezanlar... şiirlerini bu türe örnek gösterebiliriz.
2. Mistisizm/Ruhanilik/Metafizik Gerilim: Gece, Secde, Hicran... şiirlerini bu türe örnek gösterebiliriz.
3. Toplumsal Yaşam: Bülbül, Hüsrân... şiirlerini bu türe örnek gösterebiliriz.
4. Kahramanlık: İstiklal Marşı'nı bu türe örnek gösterebiliriz.

Akif'in şiirleri Namık Kemal gibi protest üslupludur. Akif; yoksulun, ezilenin, devletin nimet ve imkânlarından mahrum edilenin, mağdur ve mazlumların, kimsesizlerin dili olmuştur. İstibdat, Meşrutiyet, İttihat-Terakki ve Cumhuriyet devirlerini görmüş olan Akif, tembel ve mücadelesiz ruhlara ateş püskürür. Akif yaşamak için herhangi bir dava edinmeyi değil dava için yaşamayı yeğler. Akif, hayatın içinde aktive edilmiş bir iman seçer. Osman Yüksel Serdengeçti'nin "Bir fikir uğruna hayatı hakir gördüğü için Sokrat büyüktür." dediği gibi, Akif de ideali ve imanını uğruna hayatı ayakları altına aldığı için çok büyüktür. Akif, kimsenin olmadığı ve herkesin ürktüğü zamanlarda dava adamlığını ve elini taşın altına sokmanın gereğini şu mısralarında dillendirir:

Âlemde ziya kalmazsa halk etmelisin halk
Ey elleri böğründe yatan şaşkın adam, kalk

Osmanlı Devleti ve İslam âleminin trajik yapısı karşısında yüreği paramparça olan Akif, "Ya hamiyetsiz olsaydım ya param olsaydı." demekten kendini alamaz. *Safahat* şiirleri, reçete niteliğini felsefi diyalog ve vaaz biçiminde yansıtır; nutuklarında beyanname vasfını kullanır. *Safahat*'ta düşüncesini şiir tadında aktaran Akif, çırpınışları ve haykırışlarıyla ne kadar büyük bir adalet ve merhamet şairi olduğunu ilan eder. Geleceğin kıssacılığını modern dile başarıyla aktararak dini hitabetin çağa uyumunda bir

üslup örneği sunar. Akif, 1908–1918 yılları arasında Garpçılara Tevfik Fikret üzerinden, Türkçülere *Süleymaniye Kürsüsünde* adlı şiir kitabının şiirlerinden cevaplar verir. Cevaplarında bile sehl-i mümteni şiir üslubundan taviz vermediği gibi devrinin toplumsal günlüğünü tutar gibi şiirler yazmayı devam ettirir. Şiirlerini “tasvir, hikâye, portre, fıkra, olay” unsurlarının kurgusuyla oluşturan Akif, realizmi kadar romantizminin de başarılı olduğunu göstermiştir. Türkçü Süleyman Nazif için yazdığı “Süleyman Nazif’e Cevap” şiiri ile Bursa’nın işgali üzerine yazdığı “Bülbül” şiiri romantizm hastalığına varmayan başarılı romantik şiir örnekleridir. Safahat’ta en çok geçen kelimeleri merak ettiğimde birbiriyle ilişkili şu kelime kadrosuyla karşılaştım: İslam ahlakı ve eğitim alanındaki itirazlar, uydurmalara itibar eden nemelazımcılık ve taraftarlık; bilim, kültür ve medeniyet çerçevesi hitaplar.

Akif, dertli adamdır, derdi olan adamdır. *Süleyman Nazif’e Cevap* adlı şiirinin bir yerinde şunları söyler:

İslam’ı evet tefrikalar kastı kavurdu
Kardeş, bilerek bilmeyerek kardeşi vurdu
Can gitti, vatan gitti, bıçak dine dayandı
Lakin o zaman silkinerek birden uyandı
Bir gör ki: Bugün can da onun, kan da onundur
Dünya da onun, din de onun, şan da onundur

Akif, yirmi yaşından beri (1893) çalاکalem ve sıradan da olsa şiir yazar. Bu şiirlerini *Mektep*, *Resimli Gazete*, *Hazine-i Fünun* ve *Servet-i Fünun* dergilerinde de yayımlar. Ancak profesyonel şiirleri daha sonraları çıkartacağı *Sırât-ı Müstaqîm* ve *Sebilü’r-Reşat* dergilerinde neşredilir. Akif, *Sırât-ı Müstaqîm* ve *Sebilü’r-Reşat*’ta yayımladığı pek çok şiiri *Safahat*’a almadığı gibi, bu dergilerin öncesinde yazdığı acemi ve amatör şiirlerini de *Safahat*’a katmamıştır.

Müslüman filozof-şair Akif Osmanlı’da çözümler ararken Batı’da iki metafizikçi şair popülerdir: Claudel ve T.S. Eliot. Claudel, tek kişinin metafizik deneyimlerini, dinî duyguların birey üzerindeki etkilerini ele alır. Yani Batılı bir tasavvufçu portresi çizer. Akif, *Gölgeler*’de gurbet ve yaşının gereği mistik çizgide şiirler yazarken bile İslamcı pencereden belirginleştirilen toplumcu gerçekçi niteliğini asla kaybetmemiştir. T.S. Eliot, insanı ve tarihi kaderin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirerek bizdeki cebriye ve geleneksel Sünni ekolün benimsediği kaderci anlayışa benzer bir düşünce savunur. Bu nedenle T.S. Eliot’a göre, büyük mücadeleler vererek kaderin akışını değiştirmeye çalışmak beyhude bir çabadır. Dikkat edersek Akif’te gördüğümüz toplumu yeniden inşa etme ve küllerden yepyeni bir medeniyet kurma, Eski Yunan’ın tragedya kahramanları gibi tabiri caizse kaderine başkaldırma çaba ve ideali Claudel ve T.S. Eliot’ta yoktur. Bu tespitimiz Akif’in sadece İslam dünyasında değil, Batı âleminde bile dönemi içinde pek benzeri olmayan sosyal adaletçi bir filozof-şair olduğunu gösterir.

Kendimi kendisine manevi talebe yaptığım ve *Safahat*’ından yudum yudum içerek bilinç kazandığım büyük Akif’in ruhu şâd, mekânı cennet olur inşa-Allah...

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

Baki Aydın

Tarihin bir insan bireyini aklaması diye bir iddia olamaz. Tarih, kendi bilimsel sisteminde bireylerin onu doğru veya yanlış çözümlemesinden bağımsız olarak yapısını korur. Aklanmayı beklemediğimiz gibi, Kıvılcımlı'yı aklamaya da çalışmıyoruz, Robenson'ların -kişicil teorik ve politik pratiklerin- tarih açısından hükümsüz olduğunu bilen, bunu diğerlerine de anlatmayı görev belleyen bir geleneği savunuyoruz.

Birinci Dereceden Yerine İkinci Dereceden Düşünme

Anlaşılacağı üzere, bu yazının konusunu kuramsal meseleler oluşturacak. Daha önce politik arenada iç-dış yalnızlaştırmaya, sık sık burun kıvırmaya mahkûm olmuş ve olmaya hâlen devam eden Kıvılcımlı üzerindeki önyargılar politik ve bazen de teorik olarak incelendi.¹ Onun hayatındaki ayrıntılar, Türkiye'nin o anlardaki kendine özgü politik ontolojisi, din, üretici güçler vb. hakkında yazdıklarının yabancı veya yerli diğer yazınlar ile karşılaştırılması konu edinildi. Politik Kıvılcımlı'nın güncel edininiminin mümkün olabileceği ve bu edinimin devrimci olacağı vurgulandı. Ayrıntılar muazzam derecede önem taşıyordu. Ancak kuramsal alan tam tersi! Tarih bilimi kavramının imkânlılığı sorgulanacak, bilim kendi üzerinde düşünecek, dolayısıyla felsefenin alanına girilecek, onun sonlu olmaya mahkûm yapısı tartışılacak. Ana fikri olumsuzlarsa bile ayrıntılar hiç mi hiç tartışılmayacak. Sözelimi Kıvılcımlı'nın *Uyarmak için Uyanmalı Uyanmak için Uyanmalı* isimli ayrıntı sayılabilecek kitabı bu yazı için hiçbir değer taşımayacak. Oysa ki pratik politikanın kapsamı için, o kitap Kıvılcımlı'nın politik ontolojiye ait konumunu ele veren ne de güzel bilgiler içeriyor.

Bu yazıda Kıvılcımlı'da belki elli veya yüz sayfaya sığdırabilecek tarihin yasallığı, barbarlık-medeniyet çatışması, tarihsel devrim-sosyal devrim, Aydınlanma, insan üretici gücü, determinizm gibi terimlerin etrafında dönülüp durulacak. Politik açıdan Kıvılcımlı'nın vazgeçilmez oluşu gibi teorik açıdan da Kıvılcımlı'nın vazgeçilmez öğeler içerdiği; hatta politik yok sayılamaz hâlinin teorik sağlamlılıktan ve Marksizmin bütünsel yapısına olan katkılarından kaynaklandığı savunulacak.

Kuramsal olan ve olmayan ile sualtı ve yeryüzü arasında bir analogi kurulabilir. Kuramsal olmayan politik ve ona doğrudan bağımlı basit teorik sorunlar, yeryüzüdür. Yeryüzünden deyim yerindeyse suyun dışından, suyun dibi çok yakın durur. Karadan bambaşka olan yaşam değersiz gözükür. Metrelerce dipteki nesnelere el sokulunca hemen alınabilecek gibidir. Hayır! Suyun içine girilince daha önce hiç karşılaşılmayan şeyler ve

¹ Bkz. Emin Karaca, *Sosyalizm Yolunda İnadın ve Direncin Adı Kıvılcımlı*, Nazım Kitaplığı, 2001; Sadık Göksu, *Kıvılcımlı Yazılar Bilinmeyen Yönleriyle Dr. H. Kıvılcımlı Yoldaş*, El Yayınevi 2006; Cenk Ağcabay, *TKP ve Dr. Hikmet*, Sosyal İnsan Yayınları, 2009; Mehmet Yılmaz, *Dr. Hikmet Kıvılcımlı ve Devrimci Hareketin Genel Otokritiği*, Alaz Yayıncılık, Ekim 1994; Tarkan Tufan, *Hikmet Kıvılcımlı Hayatı ve Eserleri*, Nokta Kitap, 2008; *Teori ve Politika Dergisi*, sayı 40, Kış 2006, Hikmet Kıvılcımlı ve Marksizm; Demir Küçükaydın, *Kıvılcımlı Üzerine Yazılar*, www.koxuz.org.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

sorular göze çarpar. Hemen yakalanıverecek gibi görülenlerin metrelerce uzakta olduğu, bu alanda da aynı karadaki gibi militanca savaşılmaması gerektiği anlaşılır. Başka bir dünyadır, yeryüzü gibi onun da kendine özgü kuralları vardır. Bilmek, uymak ve uğraşmak gerekir!

Her iki alanın özgül kuralları olduğundan söz ettik. Teori alanında “iş” yapılacaksa, belli kategorik ayrımları kabul etmek gerekiyor. Yaşlı bir çınarın ana gövdesinden, önce birkaç sayıda, sonrasında ise her birinden ayrı ayrı onlarca sayıda giderek küçülen dallar. Bu olanca sayıdaki yolaklardan (dallardan) birini izlemek zorunludur. Doğru bildiğin yolda, o yolun kurallarına uygun yazmak ve yazı nesnesi edindiğin şeyi o yola göre ayıklamak. Diğer dallarda uçuşanları da -sana yakın damardan ayrılmış veya ayrılmamış- gözün bir ucuyla izleyerek takip mesafesinden kaçırmamak! Pratik politikada köken itibarıyla kendine yakın olanı kayırmak, cephe oluşturmak mümkün ve elzemdir; ama teori dünyası buna izin vermemektedir.

* * *

Meramımızı daha önce Kıvılcımlı taraftarlarınca sorgulanmadan kabul edilen, sorgulanınca da antitezleriyle olan ilişkisini yine tezin nesnesi edindiği olguya dayanarak kabul edilen bir örnek üzerinden daha rahat ifade etme imkânı bulacağız:

Kıvılcımlı Türklerin İslamiyet’i kabul etmesini, İslam’a yapılan bir aşu olarak değerlendirebiliriz. Orijinal bir medeniyet yaratmış olan ve gittikçe yozlaşan Arap medeniyeti, barbar gelenekleri kuvvetli ve diri olan Türk akınları ile yeniden üretilmiştir, çökmekten kurtulmuştur. Ama bilim felsefesinde önemli bir yeri olan Alexandre Koyre böyle düşünmüyor. Ona göre Arap dünyası Yunan bilimini ve felsefesini büyük bir istekle öğreniyordu. Yunan uygarlığına ait bilimsel ve felsefi yapıtlar Arapçaya çevriliyordu. Ama Türk, Moğol ve İspanya’da Berberi akınları bu felsefi gelişmeyi allak bullak etti. Bu barbar akınları olmasaydı belki de Latin Batı Araplardan hem Yunan felsefesini hem de Arap mirasını alma imkânına sahip olacaktı. Barbar kılıçlar Arapları gericiliğin içine öyle bir itti ki, Gazali’ye bile cevap veremez konuma geldiler.²

Aynı tarihsel olgunun iki farklı yazar tarafından birbirine zıt değerlendirilmesine tanıklık ediyoruz. Türklerin İslam’a olan pozitif katkısı Kıvılcımlı’da öylesine nettir ki, Koyre’nin tespitini kabul edecek olsak Kıvılcımlı’dan geriye kayda değer bir şeyler kalmayacak gibi durur. İşte tam da yazının meselesi bu değildir. Şimdi söz konusu olan, aynı olgulara tekabül eden farklı bilimsel-teorik sistemler arasında bir seçimin nasıl yapılacağı, bilimin bizi böyle bir seçime mi mahkûm ettiği ya da ikisini de kabul etmeyecek bilimin olgulara tekabüliyet ilkesine dayanıp dayanmadığıdır. Bunun gibi bilim ve bilimin kendisi üzerinde düşünmeye başlandığında ortaya çıkan felsefe kapsamındaki sorulara Kıvılcımlı cevap veriyor mu? Eğer vermiyorsa, şimdi olgunlaşmış olan teorik sistemler yardımıyla Kıvılcımlı’da bir ayrıştırmaya gitmeliyiz. Kıvılcımlı’nın tezleri kuramsal sorular-cevaplar, kategorik ayrımlar şeklinde elekten geçirilirse, elek üzerinde kalanlar bütünsel Marksizmdaki gedikleri doldurmak için işe yarar mı? Tüm derdimiz ve amacımız budur.

Örneğin akademik bir çalışma, Kıvılcımlı’da tarihselci/tarihsici, hümanist/antihümanist veya determinist/öznelci öğeleri “saptamakla” yetinirdi; sık sık Kur’an’da materyalist ve idealist sözleri, Marx’ta da yasacı ve volontarist noktaları “saptadıkları” gibi. Bu yazıda kavram karmaşasına çözüm bulmak, yeni kavramlardan bahsetmek, orijinal olanı yaratmak gibi iddialı bir amaç yoktur; ama Kıvılcımlı’nın bütünsel Marksizmin gediklerinin bazılarını dolduracağı inancı fazlasıyla vardır.

² Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, çev: Kurtuluş Dinçer, TUBİTAK Yayınları 2000, s. 18-19.

Şu kadarcık metinden bile felsefe ve bilim gibi iki ayrı ve farklı alan olduğu anlaşılabilir. O hâlde buradan başlamak faydalı olacaktır.

Kıvılcımlı'nın Aidiyeti: Bilim mi Felsefe mi?

Marksizm temelinde bilimin, merkezinde felsefenin, açık ucunda ise politikanın yer aldığı bütünsel bir yapıdır.³ Marksizmin daha tanımı yapılırken üç kavramdan bahsedildi: bilim, felsefe ve politika. O hâlde bir araştırma yapılacaksa ve Marksizm sınırlarında kaldığı iddia ediliyorsa, bu üç kavramla etkileşime girmemek imkânsızdır. Etkileşim, bu kavramların kendi aralarındaki ilişkide aranabileceği gibi başka terimlerin bilim, felsefe ve politika ile ilişkisinde de aranabilir: tarih, ekonomi politik, altyapı, üstyapı, üretim, üretim ilişkileri, üretici güçler, üretim tarzı, din, toplumsal formasyon... Saydığımız ekonomik, siyasal ve ideolojik ulamların, Marksizmi tanımlarken kullandığımız kelimelerle bağlantısı, kelimelerin kendi aralarındaki bağlar kadar önemlidir.

Bilim, felsefe ve politikaya şimdilik dışsal olan öğelerin, Marksizmin -yani bilim, felsefe ve politikadan oluşan bütünsel yapının- içinde veya dışında olabilecek konumlanışlarını şu an ele almayacağız. İşleri sırayla yapmak gerekir, felsefe ve bilimin kendi arasındaki ayrım önceliklidir.

Kıvılcımlı bilim, felsefe ve politikanın neresinde yer almaktadır? Üç seçenektan üçü de mümkün olabileceği gibi, hiçbiri de mümkün olmayabilir. Kıvılcımlı'nın bilinen yaşam öyküsü onun "politika" yaptığını açıkça gösteriyor. Bunun üzerine daha fazla söz söylemek sıkıcı olabilir. İki alan kaldı: bilim ve felsefe.

Marx'tan bahsetmeden acelece verilecek bir cevap havada kalmaya mahkûmdur. Kıvılcımlı'ya gelmeden; Marx, Marksizmin bu üç bileşenin neresinde yer almaktadır?

Marx, üç bileşenin üçünde de yer alıyor. Ancak nasıl ki politika Lenin'de özgülleştiyse, bilim de Marx'ta özgülleşmiştir. Marx'ın özgüllüğünü Hegelci diyalektikle Feuerbachçı materyalizmin birliğinde, yani hiçbir olumsuzluk taşımayan eklektik bir kavramsallaştırmada arayanların aksine, Marx'ın yaptığı en değerli iş, yeni bir bilimin temelini ideolojiden epistemolojik olarak koparak atmış olmasıdır. Marx, klasik iktisadın yaparken görmediği şeyi, yani görünüm olmayan şeyin içindeki görünümü yakalayarak yeni bir konsept geliştirmiştir. Bu alan ideolojik ve felsefi olandan kopmuş bilimsel bilgi alanıdır. Marx, bu durumu net bir şekilde ifade etmemiş olabilir; ama suçu yeni kurduğu tarih bilimine ait değildir. İlle de bir suçlu aranacaksa, suç bilim üzerine düşünebilecek tek alan olan felsefenindir. Marx'ın kurduğu yeni bilim tarih bilimidir, görünüm olmayandan görünümü çıkarttığı ve koştugu şey olan klasik iktisat da tarih bilimine içkindir.

Marx, tarih biliminin yanı sıra felsefe alanında da yetkin eserler vermiştir. Gençlik çalışmalarından orta yaş çalışmalarına kadar neredeyse tüm eserleri onun ideolojik bilgi uzayından bilimsel bilgi uzayına geçişini ve yeni nesnelere açıklayabilecek temaya sahiptir. Felsefe alanının doruk noktası ise tüm bu ayrımları başarılı bir biçimde koyan Louis Althusser'dir. Kıvılcımlı'nın yapıp ettikleri analiz edilmeye çalışılırken, Althusser ile sık sık yakın temas yapılacaktır. "Masum bir okuma yoktur", Kıvılcımlı ve Althusser okumaları da bundan muzdariptir.

Başkaları da konu üzerinde cilt cilt eserler vermiştir. Aralarında sayısız varyasyonlar olmak üzere en dikkat çekenleri, felsefenin yok olmaya mahkûm olduğunu bilerek, onun yok olması için önce gerçekleşmesi gerektiğini savunan Karl Korsch, felsefeyi tarihin tarihsiliğinin özbilinci olarak niteleyerek gerçek tarih ile doğrudan anlatım ilişkisi kuran Gramsci ve Hegelci bir bütünlüğü savunan Lukacs'tır.

³ Melik Kara, İ. Mert, S. Saha, *Bütünsel Marksist Oluşum Yolunda Bir Girişim İçin Genel Çerçeve Taslağı*, Ankara-1995.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

Yalın şekilde düşünüldüğünde, Kıvılcımlı'nın bilim alanında görülebilecek eserlerini *Tarih Devrim Sosyalizm* ile *Metafizik Sosyolojiler* adlı kitapları oluşturmaktadır. Bilim ve felsefe terimlerini Kıvılcımlı'nın nasıl kullandığına bakalım:

“*Diyalektik* metotlu Klasik tarihsel Maddecilik: hangi çağda olursa olsun, insan Toplumunun, genel olarak ve son duruşmada ‘Üretici Güçler’le hareket ettiğini göstermiştir. Ama özellikle her çağda ve hele bir çağdan ötekine geçiş konağı içinde, o yere ve zamana göre *somut* olarak hangi ‘Üretici Güçler’in ayrı ayrı nasıl rol aldıklarını araştırma ve bulma yetkisini, artık *Felsefe* yerine yalnız ve ancak olaylara dayanan *sırf Bilim’e* vermiştir.”⁴

İtalik kelimeler bize değil, Kıvılcımlıya ait. O da bilim ve felsefe kelimelerinin altını çizmiş, hatta bilim kelimesini özel isim gibi kullanarak “e” harfini ayırmış. Bilinçli bir şekilde bilim ve felsefe kelimelerini vurgulamakta, onlar arasında ayırım yapmaktadır. Baştan belirtmek gerekirse, üretici güçlerin sadece son kertede ve “hele” geçiş dönemlerinde belirleyen olduğuna, bilimlerin olgulara ve olaylara dayandığına ve üretici güçlerin Kıvılcımlı'nın attığı anlamda “somut” kelimesiyle nitelenebilecek bir yetki içerisinde olduğuna katılmıyoruz. Konumuz dâhilinde olmadığından, ayrıntılı eleştiriye sonraya erteleyerek, bu noktalara şerh koymak gerekiyor.

Öte yandan, Kıvılcımlı bilim ve felsefe ayırımını usta bir şekilde yapmıştır. II. Enternasyonabin ekonomizmi ve kendiliğindenciliği, Marksizmi felsefeye özdeş sayan yorumların sayısını çoğunluk kılmışken; Kıvılcımlı, bilimin yüceliğini ve bilimin konuşmaya başladığı yerde felsefenin gözlerinin görmez, kulaklarının işitmez, dilinin işe konuşamaz hâle gelişini veciz bir biçimde anlatıyor. Kendi metinlerinde de felsefe yapmıyor, çok net bir biçimde bilim alanında yer alıyor.

Althusser'in *Kapital'i Okumak* kitabı ile Kıvılcımlı'nın “*magnum opus*”u olan *Tarih Devrim Sosyalizm* kitabı aynı tarihe -1965 yılına- ait. İlki felsefi, diğeri ise bilimsel. Dolayısıyla Kıvılcımlı'nın Althusser felsefesini bilmediğini varsaymak doğru olacaktır.

Tek kelimeyle bilim alanında saydığımız Kıvılcımlı'nın felsefe ile bağıni sorgularken işimiz kolay gibi duruyor. Marx'ta ise bu iş çok zordur. Marx'ın felsefe içindeki yerini belirlerken yaşanan zorluğun nedeni, Kıvılcımlı'daki kolaylığın nedeniyle aynıdır. Marx zorlandığı için Kıvılcımlı rahat etmiştir. Marx yeni bir bilimin kurucusudur, yeni nesnelere hareket etmiştir. Bunu başarıyla yaparken, başarıyla yaptığını anlatabileceği tek alan olan felsefe ile bu işi başarıyla yaptığını anlatmasını ondan beklemekteyiz. Çünkü bilimsel bilgi vasfını, felsefi olandan kopmuş olmakla açıklamaktayız ki, kendisi felsefi bilgiden kopmuş olan kişiden bunu felsefe ile açıklamasını beklemek iki ucu keskin bıçak hâlini almaktadır. Althusser'in işi de zordur: Marx'ın felsefi ilkesini onu bulmak için Marx'ın eserlerine uygulamak.

Kıvılcımlı ise bir kopuşun değil, Marx'ın koparak kurduğu bilimsel teorik sistemin kendi içindeki bir geliştiricisidir. Hazır açılmış bir alanda hareket etmiştir, âdeta anahtar icat edilerek kapısı açılmış bir bina içinde dolaşmaktadır. Kapının dışı olan felsefe ile doğrudan bir bağı kalmamıştır. Dolayısıyla Kıvılcımlı'nın direkt olarak felsefe ile ilgilenen metinleri (*Diyalektik Materyalizm Nedir Nasıl Kullanılır, Bergsonizm, muhtemelen Hegel de*) değersizdir. Dikkatli bir göz, bu metinlerin ders kitabı niyetine okutulan felsefe metinlerinden farklı olmadığını kolaylıkla anlayabilir. Bu değersizliğin içinde bir değer vardır ki, o değer, felsefe olmayan ama parlak bir şekilde işleyen felsefe olarak nitelenebilir.

Kıvılcımlı'da olan tam da budur. Çalışmaları ve değeri bilimsel bilgi alanına aittir. Çoğu zaman felsefe yapmamıştır, yaptığı zaman da kıymeti harbiyesi olan bir şey üretmemiştir; ama Marksist felsefe onda parlak şekilde işlemektedir.

⁴ Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, Derleniş Yayınları, Kasım 2006, s. 24.

Kuramsal dünyanın başka yolaklarından biri benimsendiğinde Kıvılcımlı'nın kitapları bambaşka bir değerlendirmeye maruz kalabilir. Durum, Marksizmin kökeninin sorgulanmasına ilişkindir: Kant-Hegel kaynaklı Alman idealizmi, natüralist bir materyalizm veya bizim savunduğumuz ideolojiden (felsefeden) koparak yeni bir konsept geliştirme.

Örnek vermek gerekirse, Kıvılcımlı "Felsefe nereye girerse" diyor "orada objektif bilim eksikliği vardır. Demek tarihin gidiş kanunlarını felsefeye daha ısmarlarken, bilgimizi bilinmezliğe salmış oluruz."⁵ Aksi düşünce Korsch'tan geliyor: "Ama şurası açıkça belli ki, felsefenin adını sadece rafa kaldırmakla felsefenin kendisini de kaldırmak mümkün değil!"⁶ Korsch, cümlesinin ardından dipnot düşünüyor, Hegel ile Marx-Engels arasındaki ortaklığı tasdiklemek için. Ama anlattıkları kendisini değil Kıvılcımlı'yı olumluyor. Korsch, Hegel'in, terim mantığı açısından, özel bilimlere felsefenin içinde eritip yok etmek şeklinde ifade ettiğini aktarıyor. Engels ise "felsefeden bilime dönüşme" ilkesini savunuyor. Korsch'un felsefenin de din, ideoloji, metafizik, devlet gibi sonlu olduğunu, sınıfsız toplumla birlikte yok olacağını kabul ettiğini eklemeyi unutmayalım.⁷ Ancak Korsch, Engels ile Hegel'in ayrımını sadece terminolojik farklılığa indiriyor, bu farklılaşmanın ardında her ikisinde de bilimler ile bilimlerin "üzerinde" yer alan felsefe arasındaki karışıklığı yok etme isteği yer aldığını savunuyor.

Jorge Larrain de benzer yaklaşım içerisinde: "Marx'ta idealizmle materyalizm, felsefeyle ekonomi, bilimle devrim iç içe geçmektedir."⁸ "Marx'ın Hegel'e olan felsefi ilgisi, ekonomi ve felsefeyi birleştirme amacını, Hegel felsefesini ekonomiyle birleştirme veya ekonomi temelinde Hegel felsefesini düzeltme girişimi olarak gören her yorumu haklı kılacak boyutlardadır."⁹

Marksizm içerisinde yaygın olan bu görüşler ekseninde değerlendirme yapacak olursak, Kıvılcımlı bir vaka yorumcusu hâline gelir. Hatta nitelikli bir yorumcu bile sayılmayabilir: Evlad-ı fatihanların Roma'nın torunlarını nasıl alt ettiğini övgü dolu sözlerle anlatan, Muhammed ile Lenin'i Kautsky ile de Yahudi bezirgânlığını benzeştirecek denli hayal gücü yüksek bir milliyetçi ve de dinci.

Ama Marksizmin temelini bilim sayanlar için öyle değil! Kıvılcımlı kuramsal pratiğinin niteliğini "Emeğimiz, bir bakıma: 'Ey bilim! Senin adına ne cinayetler işleniyor' çığılığı olacaktır." sözüyle sergiliyor.¹⁰ Bu yaklaşım, Althusser'in felsefeyi, teorik pratiğin teorisi (kuramsal kılığın kuramı) diye tanımlamasıyla aynı doğrultudadır.

Felsefe, bilimden bir kez söz açıldığında susmayı bilmek, bunu ifade etmek ve nihayetinde de susmak zorundadır. Kıvılcımlı'da da tıpkı böyledir.

İki Louis Althusser ve Felsefenin İkiye Ayrılması

Felsefe-bilim ilişkilerinden konu açılınca Althusser'i vazgeçilmez bir kaynak olarak kullanmak, onun üzerine daha fazla ve ciddi eğilmeyi gerekli kılıyor. Hele geç dönem Althusser'in önceki yazılarına olan acımasız eleştirileri göz önüne alındığında saf bir Althusseryen anlayıştan bahsetmek imkânı pek görünmüyor. *Marx İçin ve Kapital'i Okumak* isimli kitaplarında felsefeyi teorik pratiğin teorisi olarak tanımlayan Althusser,

⁵ Kıvılcımlı, *a.g.e.*, s. 81.

⁶ Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, çev: Yılmaz Öner, Belge Yayınları Mayıs 1991, s. 49-50.

⁷ Bu konu da tartışmalıdır. Althusser, sosyalist, hatta komünist toplumlarda bile ideolojinin var olacağını iddia eder.

⁸ Jorge Larrain'in *The Concept of Ideology* s. 35-36'dan aktaran Nur Betül Çelik, *İdeolojinin Soykütüğü I: Marx ve İdeoloji, Bilim ve Sanat Yayınları*, 2005, s.73.

⁹ Nur Betül Çelik, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁰ Hikmet Kıvılcımlı, *Metafizik Sosyolojiler*, Derleniş Yayınları, Ekim 2001, s.13.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

Lenin ve Felsefe isimli kitabından itibaren bir özeleştiri sürecine giriyor. Nihayet John Lewis'e olan cevabında eski tezlerini teorist ve Spinozacı olarak mahkûm ediyor ve felsefe tanımını "son kertede teoride sınıf kavgası" olarak yapıyor.

Özeleştiri öncesi ve özeleştiri dönemi olmak üzere iki farklı Althusser var ve Türkiye'de daha çok bilineni ikincisi. Üstbelirlenim ve son kerte kavramlarıyla özdeşleşmiş bir Althusser, hatta filozofun işe yarar nadir yönlerinin sadece bunlar olduğu şeklinde anlaşılan bir Althusser.¹¹ Dolayısıyla özeleştiri öncesi Althusser'i savunmak, hem Althusser'in kendisinin yönelttiği eleştiriler hem de Türkiye'de algılanışı nedeniyle biraz daha fazla çaba istiyor.

Fizik, kimya, tarih gibi bilimler alanında bir devrim gerçekleşip yeni bilimsel-teorik sistem yerleştiğinde, ideolojik bilgiden epistemolojik kopuşun gerçekleşerek bilimsel bilgi sahasına geçildiğinde, yeni felsefe sorunlarının ve kamplaşmaların doğması için de yol açılmış oluyordu. Teorik pratiğin teorisi olan felsefe, bilimlerin bilimi gibi bir anlayışa asla kapılmadan ikinci düzeyde yer alıyordu. İşte Althusser'i Althusser yapan bu tezleridir. Ancak Althusser sonraki çalışmalarında tüm bu yeni ve çığır açıcı tezlerini bilindik olan söyleme terk etmiştir. Felsefeyi son kertede teoride sınıf kavgası olarak tanımlamanın sonucu neydi? Bilimsel kıta sahası açılmadan önce felsefi devrimin gerekliliği, bilimin felsefeden sonra geldiği savı. Hiçbir kuramsal sonuç taşımayan bu özeleştiri metinlerinde eskisinde olmayan yeni bir şey hiç mi yoktu? Althusser *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin* adlı kitaplarındaki gibi silik değil; açık açık politika yapıyordu: Stalin'i eleştiriyor, Mao'dan söz ediyor, SSCB 20. Kongresi'ni değerlendiriyor.

"Genç Marx'tan söz açan ilk yazımın tarihi 1960 (*Marx İçin* de yeniden basılmıştı), Şimdi 1972'deyiz. 1960'tan beri tarih köprüsünün altından epeyce su aktı. İşçi hareketi önemli olaylar yaşadı. Vietnam halkı, yeryüzünün en güçlü emperyalizmine karşı yeni zaferler kazandı, kahramanlık destanları yazdı; Çin'de proleter kültür devrimi oldu (1966-69); Fransa'da 1968 Mayıs'ında, binlerce küçük burjuva aydın ve öğrencinin başkaldırması ile başlayan ideolojik ayaklanmayı dünya tarihinin en güçlü işçi grevi izledi (bir ay boyunca on milyon grevci); Varşova Paktı'na bağlı ülkelerin orduları Çekoslovakya'yı işgal ettiler; ayrıca İrlanda savaşı ve başkaları var."¹²

Althusser, politikadan söz etmeye başlayınca (politikadan söz ettiği için demek fazla iddialı olur) teorik okullarda çığır açan tanımlamalarını, keşiflerini yavan ve sığ olan lehine geri çekiyor. Bu nokta çok önemlidir, felsefeyi ikiye bölmeye sebep olacak kadar önemlidir. Özeleştiri dönem Althusser'i epistemolojik materyalizme kapıyı kapatırken politika yaparak ve politikada işe yarayacak tanımlamalar yaparak ontolojik materyalizme kapı aralıyor. Belki de Balibar'ın iddia ettiği gibi, FKP üyesi yoldaşları ve Maoocu dostları uğruna, bunun önemi yok. Kavranması gerekli olan şey şu: bilimden ve genel olarak teori alanından oluşan epistemoloji ve gerçek nesne alanından oluşan ontoloji, farklı felsefe tanımlarını içermek zorundadır. İdealizme karşı ciddi bir cephe savaşı sadece bu şekilde mümkün olabilir: felsefeyi epistemolojik ve ontolojik olarak ikiye ayırmak.

Teorik pratiğin teorisi şeklinde tanımlanan felsefe epistemolojik bir materyalizm tanımıdır, düşünce ile onun bilgisi arasına bir set koyar, düalisttir. Ontolojik materyalizme göre ise her şey madde veya onun formudur, dolayısıyla monist bir yapıya sahiptir. Özeleştiri dönemi Althusser'i ontolojik materyalizm pahasına epistemolojik olanı feda etmiştir.

Marksizmin teorik bunalımının çözümlenmesi her iki felsefe düzleminde de ödün vermemekten geçmektedir. Politika alanına geçerken bilimden ödün vermemek, episte-

¹¹ Bu görüşü Metin Çulhaoğlu savunuyor, *Binyılın Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, YGS Yayınları.

¹² Louis Althusser, *John Lewis'e Cevap*, Birikim Yayınları, çev: Müntekim Ökmen, Mayıs 1978 İstanbul, s. 24.

molojik anlamda bilimin bilgi nesnesiyle yapılabileceğini ve gerçek nesneyle bağlantısız olduğunu yalnızca bilgi ilişkisi bağlamında gerçek nesnenin bilişsel iyelenişini oluşturduğunu kabul etmek sayesinde başarılabilir. Kıvılcımlı'nın metinlerinde bütünsel Marksizmin ve epistemolojik/ontolojik materyalizmin yerini ileride göreceğiz.

Kıvılcımlı'nın Kuramsal Çabası ve Sonuçları

Mao'da üç çeşit pratik sık işlenmiştir: ekonomik, siyasal ve ideolojik pratik. Bu üç kılığı toplumsal formasyonu oluşturmaktadır. Althusser bu üç kılığa bir de kuramsal olanını eklemiştir. Buradaki amaç bilim ve ideoloji arasındaki farkı vurgulamaktır. Teorik pratik (kuramsal kılığı) bilimsel bilgi üretimidir, ideolojik bilgiden bilimsel bilgiye geçiştir. Kıvılcımlı'nın işlerinin en önemlisi de teorik pratiktir. Kuramsal pratik bilgi üretim mekanizmasıdır, sonundaki ürünse bilgidir. Bu mekanizmalar üzerine düşünme, düşünme yasaları üretme ise "diyalektik materyalizm" yani felsefedir, teorik pratiğin teorisisidir. Bilim ise "tarihsel maddecilik" şeklinde ifade edilebilir.

Kıvılcımlı'nın kuramsal çabasının değerini, gelişkin bir biçimde sistematize edilmiş Althusseryen felsefe ile belirleyebiliriz. Ancak Kıvılcımlı şahsında yapılacak olan, Althusser'in Marx'a yaptığı türünden semptomatik bir okuma değildir. Semptomatik okuma sadece bilimsel bir eserin felsefi okuması olarak kalmaz: bilimsel eserde ona içrek olarak bulunan yeni felsefi ilkeleri ortaya çıkartmaya çalışır. Ancak Kıvılcımlı buna ihtiyaç duymamaktadır, ortaya çıkarılmış felsefi ilkelerin Kıvılcımlı'da işleyip işlemediğine bakmak yeterlidir. Yukarıdaki satırlarda sürekli vurguladığımız gibi, Kıvılcımlı bilimsel alanda çalışmıştır.

Ancak yeni felsefe ilkesi çıkaramamak ve Kıvılcımlı'nın doğrudan felsefe ile ilgilenen metinlerinin felsefi açıdan değersiz oluşu, Kıvılcımlı'nın felsefe sorunları açısından da değersiz olduğu anlamına gelmez. Gerçek tam tersidir. Kıvılcımlı güncel felsefi sorunlarda sadece bilim-felsefe ayrımını net bir şekilde koyduğu noktasında değil, daha birçok alanda ciddi katkılar yapmaya yeterlidir. Aydınlanma felsefesi karşıtlığı ve din analizi bunların başında gelmektedir. Kıvılcımlı'nın Marksist bilimsel teorik sistem içerisinde kendine özgü nesnelere bilgi üretmesi yani teorik pratiği, felsefeyi de doğrudan etkileyebilir durumdadır. Zaten bilimsel ilerleme, yani hem ideolojiden koparak bilim hâline gelme hem de içerisinde sürekli olarak meydana gelen rönesans tarzındaki kopuntular yeni felsefi sorunları da beraberinde getirmektedir.

Bilimin felsefeyi bu şekilde etkileyişi, onun nedenselliği açıklaması sayesinde olduğu kadar bu nedenselliklerin ortadan kaldırılabilir hatta kaldırılacak olduğunu ortaya seren açıklayıcı ve kestirimci yönünde yatmaktadır.

Kıvılcımlı'nın felsefeye bu tarz müdahalesi de Aydınlanma eleştirisi edinimini mümkün kılıyor. Ama önce onun bilimsel bilgi üretim kipinin pozitivizm, idealizm, realizm, ampirisizm ve hümanizma ile bulaşıklığını irdelemek ve faydalı olanları ayıklamak gerekiyor. Bilim felsefesi alanının soru-cevaplarıyla ilişki kurmak bahsedilen ayırıştırma için gereklidir. Bu sayede Kıvılcımlı'nın doğrudan felsefe yapmadığı hâlde Aydınlanma karşıtı bir felsefenin temel direklerinden biri olabileceğinden söz edebiliriz. Marx bilim yaparken bir keşif yapması nedeniyle yepyeni bir Marksist felsefenin ilkelerini işletip temeli atarken, Kıvılcımlı önceden var olan Marksist bilim içinde bilim yaparken, önceden var olan Marksist felsefe içinde onun olması gereken Aydınlanma karşıtı kimliğine ön veriyordu. Kıvılcımlı her hâliyle Marx'a ikincildir.

Tüm bu çalışmaların amacı Kıvılcımlı'nın teorik katkılarının -eğer varsa- "belirlenim" ilişkisi içerisinde nerede konumlandığıdır. Bu amaç için de tarih sosyolojisi ve tarih felsefesi olarak bilinen alanın soru-cevaplarıyla temasa geçilecektir. Nihai amaç bu olmamalıdır. Tünay'ın dediği gibi, "Liberal düşünce biçimi aslında bir tek temel noktada birleş-

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

mektedir. O da düşünür ya da okuluna göre, ekonomi dışı faktörlerin hem çağların hem de tek tek toplumların değişimi ve yeniden üretiminde belirleyici olduğu görüşüdür. Dolayısı ile toplum ve toplumsal yaşamı açıklamakta çok sayıda görüşü içermekle birlikte tarihsel evrimi içerisinde ekonomi dışı belirleyicilik liberal düşünce söyleminde en önemli metodolojik ve kavramsal düzeyi oluşturmaktadır.¹³ Marksizm ise liberalizmin tam aksi yönünde ekonomi belirleyiciliğini savunmaktadır, Marksist açıdan Kıvılcımlı'nın değeri de nihai aşamada belirleme ilişkilerine yaptığı katkı ile ölçülmelidir.

Kıvılcımlı Gerçekten de Bilimsel Bilgi Üretmiş midir?

Amaç olarak ifade edilen tali yolların gerçekten amacına ulaşabilmesi için, yani Kıvılcımlı'nın bilimsel teorik sistem içerisinde bilimsel bilgi üretim yöntemi ve pozitivizm ile Aydınlanma eksenindeki savaşına bakmadan önce, Kıvılcımlı'nın nesnesinin türünü, devindirdiği üretim araçlarını ve ürettiği nesnenin ideolojik veya bilimsel karakterini, sonunda da tüm bu mekanizmanın kuramsal olmayan pratiklerden farkını serimlemek gerekiyor.

Kıvılcımlı, her şey göz ardı edildiğinde Osmanlı ve Türkiye geleneğinde yetişmiş bir insan bireyidir. Bilebileceği ve bilemeyeceği şeyler bazı dışsal etkenler tarafından belirlenmeden edemez. Kendisinin ve diğer bilimcilerin karşısındaki gerçek de, Türkiye'ye ülke dışındaki tartışmaların katıksız hâllerinin değil de kötü olan kopyalarının gelmiş olduğudur. Aslında Kıvılcımlı bunun farkındadır: "Türkiye'ye Bergsonizm, mütareke yıllarında "eski darülfunun" salonlarından geçerek girdi. Hem de, biraz galip emperyalist Fransa'nın kültürü sıfatıyla girdi. Fakat geldiği yer gibi, girdiği yer de normal değildi. Batıda, yıkılan, çökmüş Fransız kapitalizmi Bergsonizmi yaratmıştı. Doğuda, çöken ve teslim olan Osmanlı İmparatorluğu, âdeta doğal bir ilgi ile emperyalizmin bu ölüm fel-sesine kucak açıyordu."¹⁴

Bergsonizm gibi diğer felsefeler de zamanında değil, çökmüş bir şekilde veya kulaktan kulağa fısıldanmış, kendisinden başka her şeye benzer biçimde girdi. Türkiyeli bir Marksisti değerlendirirken her ne kadar kendisi durumun farkında olsa bile bu gerçeği akılda tutmakta fayda var. Bilim adamı bilim düzeyindedir, ancak onların da kendi felsefi görüşleri vardır. Bu görüşler bilim adamının bilim pratiğine de etkide bulunurlar. Kendiliğinden felsefi etki, sadece bilim yapma isteği, sürekli bilimin verilerinin yanında olma ve onları savunma türünden (I. Tür) olabileceği gibi, bilim adamının aklına öznelciliği ve bilinemezliği aşılardan (II. Tür) de olabilir. Türkiye'deki felsefi konuların gelişmemiş veya yanlış bilinir olma durumunun -bilim adamlarının kendiliğinden felsefesinde bilimin gelişmesini baltalayan ikinci tür felsefi baskıya dâhil olmak üzere- Kıvılcımlı'nın çalışmalarına etki edebilme ihtimalinin bulunduğunu akılda tutmak yerinde olacaktır.

Marx'ın bir devrim sayesinde tarih bilimi adında yeni bir bilimsel kıta sahası açtığından ısrarla bahsettik. Ancak bu saha içinde *a fortiori* eski ideolojik öğelerin tamamen temizlenmesinin hemen olması imkânsızdır. Aynen proletarya diktatörlüğünde, sosyalist toplumda ve hatta komünist evrenin ilk safhalarında yeni kurulan sınıfsızlığın içinde burjuva ve diğer tarih-öncesi kalıntıların varlığını sürdürdüğü gibi. Varlığını sürdürenler sadece ideolojik artıktır, yeni bir uzayın keşfini gerekli kılacak kertede değildir.

Tarih biliminin içinde de, Marx'ın klasik iktisattan (ideolojiden/felsefeden) koparken yine de onun artığı biçiminde kalmış bazı karakteristik öğeler mevcuttur. Bu noktada devam edebilmek için öncelikle Marx'ın klasik iktisattan koptuğunu ve onun sorusunu değiştirdiğini kabul etmek gerekir.

¹³ Muharrem Tünay'dan aktaran Ali Osman Alayoğlu, *Teori ve Politika Dergisi*, Sayı 19-20, s. 6.

¹⁴ Hikmet Kıvılcımlı, *Bergsonizm Göçen Sermaye Dervişliği*, Sosyal İnsan Yayınları, Şubat 2008 s. 12.

“Politik ekonominin hatasının olanaklı kıldığı şey, gerçekten de, onun görüszlük nesnesinin dönüşümünü etkiler. Politik ekonominin görmediği şey, onun görebileceği, ama görmediği bir ön var olan nesne değildir -kendisini bilgi işlemi içinde üreten ve ön var olmayan bir nesnedir: nesneyle özdeş olan, üretimin kendisidir kesinlikle. Politik ekonominin görmediği şey yaptığı şeydir. [...] Politik ekonomi kendi ürettiği şeye ve kendi üretim çalışmasına karşı, neden zorunlulukla kördür? Çünkü onun gözleri hâlâ eski soruya dikilmiştir ve kendi yanıtını, kendi eski sorusuyla ilintilendirmeyi sürdürür; çünkü içerisinde yeni sorunun “görünebilir olmadığı” eski “ufuk” üzerinde toplulaşmaktadır hâlâ.”¹⁵

Marx sorunsalı değiştirmiştir, klasik iktisadın yavan sorularına cevap vermeyi sürdürseydi yeni bir nesnenin türetilişini başaramazdı. O yeni sorular sormuştur; ama şurası kesin ki cevabını verebileceği soruları sormuştur.

“[...] ‘Soyut’ politik ekonomi kuramının, bir bölge (düzey ya da kerte) olarak, tarih kuramının kendi nesnesinin organik bir bileşeni olan bir bölgenin kuramı olduğunu göremediler. *Kapital*’de tarihin gerçek bir nesne olarak değil bir kuram nesnesi olarak, bir gerçek-somut nesne olarak değil bir ‘soyut’ (kavramsal) nesne olarak sivrildiğini ve Marx’ın, ya işgücünü kısaltma savaşımına ya da ilkel (primitif) kapitalist-birikme, tarihsel bir yaklaşımın ilk aşamalarını uyguladığı bölümlerin, kendi ilkesi olarak tarih kuramına, tarih konseptinin ve onun “gelişmiş biçimlerinin” yapılandırılmasına -kapitalist üretim tarzının ekonomik kuramı, bunun belirlenimli bir bölgesini oluşturur- gönderme yaptığını görmediler.”¹⁶

Marx bir politik ekonomi kitabı olan *Kapital*’de yeni bir nesne öneriyordu. Bu nesne tarih kuramının nesnesiyle aynı düzeydedir. Bilimin nesnesindeki her devrim zorunlu olarak terminolojide de bir değişikliğe yol açar. Bilimin yeni hâlinin görüntüsü, aslında terminolojideki değişikliklerdir. Marx, kendisinden önceki politik ekonomi kuramlarının nesnesinden farklı bir nesneyi oluşturmuştur, eski nesneden koparak onu devrimcileştirmiştir. Bu sav olgunluk dönemi eserlerinde -*Eleştiriye Katkı* ve *Kapital*- açıkça izlenebilir. Marx, kendisinden önceki kuramcıların sıradan bir biçimde bahsettiği “artı-değer” kavramını kuramsallaştırdı. Sözün özü, artı-değer sözcüğünü aslında o buldu. Ücret, kâr, rant gibi ekonomik görüngülerin temelinde artı-değerin yattığını söyledi. Terminolojik devrim artı-değer sözcüğünün keşfedilmesiyle ilintilidir. Yani tersyüz edilmiş gerçekliği ayakları üstüne oturttu.

Tek bir sözcüğün öneminin derecesi sorgulanabilir; ama bu sözcük basit bir sözcük değildir, kuramsal bir konsepttir ve yeni nesnenin temsilcisidir. “Her yeni disiplinin bir numaralı görevini, bulduğu yeni nesnenin özgül ayrımını düşünme, onu nesneden ayırt etme ve bunu düşünmek için gereken kendine özgü konseptleri yapılandırma olarak görmek bile olanaklıdır. Bu temel kuramsal çalışmaylardır ki, bir bilim açık bir kavgayla kendi özerklik hakkını elde eder.”¹⁷

Klasik iktisadın doğası, *homo economicus* gibi ideolojik antropoloji ve verili ekonomik görüngülerin türdeş alanı arasındaki bağlantı içerisinde kapitalizmin yasalarını ve burjuva değer yargılarını evrensel, değişmez ve doğal kurallar olarak koymuş olmasıdır. Dolayısıyla klasik iktisat yalınkat bir biçimde ilkel sermaye birikiminin başladığı 16. yy’dan itibaren tarihi değerlendirir. Onun somut tarihsel inceleme alanı içerisinde bulunan feodal çağ bile burjuvazinin çıkış koşullarını araştırmaktan öte bir değer taşımaz. Her şey içinde bulunulan çağın normalliğini açıklamak içindir.

¹⁵ Louis Althusser, *Kapital’i Okumak*, çev: Celal A. Kanat, Belge Yayınları, 1995 s. 43-4.

¹⁶ Althusser, *a.g.e.*, s. 163.

¹⁷ Althusser, *a.g.e.*, s. 214.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

Klasik iktisat bir takım gerçekleri zaten kendisi üretmişti. Marx'ın en temel tezlerinden biri olan üretimin dağıtım ve tüketime önceliği Ricardo tarafından daha önce söylenmişti. Ancak Ricardo artı-değer gerçekliğini kabul ederken, ondan bahsederken sürekli kâr, rant ve faiz gibi somut görüngüler biçiminde onu kullanmaktaydı. Artı-değer gerçekliğinin ayrı bir konseptte anıştırma yaptığını göremiyordu. Ürettikleri olguya bir konsept vermedikleri için devrimcileşmiş yeni nesnenin kendine özgü ayrımlarını bulmalarını onlardan beklemek ve hâl böyleyken de klasik iktisat ile Marx arasına bir devamlılık ilişkisi koymak imkânsız hâle gelmektedir. "Marx'ın kendine özgüllüğü, gerçekten de, onun üretimin önceliğini iddia etmiş, hatta ortaya koymuş olmasında değil (Ricardo bunu, kendi yolunda zaten yapmış bulunuyordu); üretim konseptini, ona eski konseptin tasarımı yaptığı nesneden köktenci biçimde ayrımlı bir nesne vererek, dönüş-türmüş olmasında yatmaktadır."¹⁸

Böylece Marx, bilimsel bir tarih kuramı oluşturmuş oluyordu. Bu tarih kuramı çeşitli üretim tarzlarını ampirisizme geçit vermeden incelemekteydi. Artık sınırlı ve evrensel ölçütlerle değiştirilemez olan ekonomik yapıdan değil, değiştirilmiş/değiştirebilen/değiştirilecek "üretim biçimlerinden" bahsedilebilir. Marx, bulunduğu yerden muazzam bir devrimle tarih bilimine bakmaktadır. Kendini özerk bir bilim sayan klasik iktisat yıkılmış, politik ekonomi kuramı tarih biliminin bir alt bölgesi hâline gelmiştir.

İdeolojik öğelerin bilimsel devrim sonrasında da varlığını devam ettirdiği ve bunların köken itibarıyla klasik iktisattan kaynaklanıyor olma ihtimalinin kuvvetli olacağından söz ettik. O hâlde bu kalıntıların izleri Marx'ın kendisinde de aranabilir. Marx *Kapital*'i yazmaya her şeye rağmen klasik iktisadı inceleyerek başlamıştır, *Kapital* de sonuçta bir politik ekonomi kitabıdır. Her ne kadar yeni sözcükler kuramsal konseptlerle tarih bilimine öncülük etse de bir alt bölgeden -hem de eskiden kendini özerk ilan eden ideolojik bir bölgeden- çıkışı itibarıyla de *Kapital*, kopuş-kalıntı ikileminde kaynak olarak kullanılabilir. Kapitalizmin ebedi olmayacağını söylerken, artı-değer sözcüğünü keşfedip klasik iktisadın sorunsalını değiştirerek ona en büyük darbeyi vururken bile aynı iktisatçıların yaptığı gibi kapitalizmi ve biraz da feodalizmi açıklamıştır. Açıklama yöntemi metafizik değil, diyalektik olsa da, var olan soruları değiştirip ideolojik antropolojiyi yıksa da *Kapital* ve Marksist kuram bilimsel açıdan kapitalist üretim tarzı, felsefi açıdan da Aydınlanma kökenlidir. Kullanılan kaynaklar ütopya, fizyokrazi ve liberal aşamalardan geçmiş politik ekonomidir. Marksizm felsefi ve bilimsel olarak iki ayrı alanda da içerisinden çıktığı kabuğu aşmamış, geliştirmemiş; ondan kopmuştur. Ancak kabul etmek gerekir ki "kabuk" kapitalist üretim tarzı ve onun ideolojik formasyonlarıdır. Marksizmin Aydınlanma'nın ve burjuva politik ekonomisinin devamı olduğunu savunan bizce yanlış ve terk edilmesi gereken görüşün varlığı ve hâkimiyeti bile kabuğun varlığının ve burjuva niteliğinin ispatıdır.

"Fizikçi doğa süreçlerini araştırırken, ya bunların en belirgin biçimde ve çarpıcı etki-lerden en özgür şekilde yer aldıkları görüngüleri gözlemler, ya da, bunların gerçekleşmesinin düzenliliğini olabildiğince sağlayacak koşullarda deneyler yapar. Ben bu çalışmada kapitalist üretim tarzını ve bu tarza denk düşen üretim ve değişim ilişkilerini incelemek durumundayım. Bunların klasik toprağı İngiltere'dir. O nedenledir ki, kuramlarını gelişimini betimleyen başlıca olgu ve örnekleri İngiltere'den almış bulunuyorum."¹⁹

Özgül nesneye ait ham görüngülerin bir öze indirgenmesi ve bu özlerin içsel birlikteliği her bilimin doğasıdır. Marx genellikle ideal ortalamayı yazdığını belirtir, kapitalizmin de ideal ortalamasını yazmıştır. Birakalım diğer ülkeleri İngiltere'de bile sadece iki sınıfın değil, birçok ara sınıfın rol aldığı bilindik bir gerçek iken Marx,

¹⁸ Althusser, *a.g.e.*, s. 233.

¹⁹ Karl Marx, *Kapital* Almanca Baskıya Önsöz.

“Modern toplumun ekonomik yapısı tartışma götürmez bir biçimde, en yüksek ve klasik tarzda İngiltere’de gelişmiştir.” diyor ve ekliyor: “Fakat burada bile sınıf yapısı saf bir biçimde gözükmez. Ara ve geçiş tabakaları burada bile, kırdan şehirden çok daha az olmakla birlikte sınıf sınırlarını belirsizleştirmektedir. Ancak bu, bizim çözümlememiz açısından önem taşıyor.”²⁰

Marx, tarih kuramına giden yolu sadece kapitalizmden yola çıkarak bulmuş hem de bu işi kapitalizmin gerçekliğini değil de idealini anlatarak başarmıştır. Bilimin gerçek nesne ile değil de bilgi nesnesi aracılığı ile yapılabileceği ispatlanmakla beraber, antik üretim tarzlarının hem gerçeklerinin hem de ideal ortalamalarının ve aralarındaki geçiş biçimlerinin Marksist kuram içerisindeki yeri problemlî hâle bürünmüştür.

Marx’ın İngiltere örneğini kuram nesnesi olarak değil de, örnekleme amacıyla kullandığı kendi metinlerinde açıktır. Onun kuramsal nesnesi çeşitli üretim tarzlarıdır, bunu kapitalist üretim tarzını nesneleştirerek (kendinden öncekilerin nesnesini değiştirip devrimcileştirerek) başarmıştır. Çünkü ona göre çağdaş kapitalist toplum tarihsel bir sonuçtur ve tarihsel *genesise* ilişkin kuramdan elde edilmemiştir. Doğrudan tarihsel sonuçla ilgilenilmiştir. Başka bir deyişle, maymun anatomisinin anahtarı insan anatomisidir. Marx, doğrudan tarihsel ürünle, yani insanla ilgilenmiştir.

Bu metot faydalıdır, faydalıdır ki bilimsel devrim mümkün olabilmiştir. Maymundan başlanıp, tarihsel *genesise* dair bilgi aktarmak istenseydi, belki de Marksizmin temeli olan tarih biliminden bahsediyor olamayacaktık, geriye metafizik ve formel mantığa karşı sadece diyalektik maddecilik kalacaktı. Ancak başlangıçta açık bırakılması zorunlu olan bu açık kapıya sonrasında idealist ve öznelci eğilimler akın etmiştir. Sıradan rastlantısal bir saldırı değil, düşman affetmiyor! II. Enternasyonal ekonomizminin karşıtlarının en yetkin temsilcisi Lukacs’a bakalım:

“Marx’ın gözünde tarihî materyalizmin özsel doğruları, klasik iktisadın doğrularıyla aynı tiptir: Bu doğrular belirli bir toplumsal düzen ve üretim sistemi içinde geçerlidir. Bu anlamda ve yalnız bu anlamda, geçerlikleri mutlaklıktır. Fakat bu mutlaklık farklı toplumsal yapılara sahip farklı toplumlarda başka kategorilerin ve başka doğruluk sistemlerinin ortaya çıkmasını önlemez.”²¹

Tam karşısında olduğumuz görüşü kendi içinde tutarlı bir biçimde ifade eden Lukacs, tarihî materyalizm (bilim) hakkındaki görüşünü de şöyle açıklıyor:

“Tarihî materyalizm diğer ideolojiler kadar kapitalizmin doğması ve çökmesi ile bağımlıdır. [...] Ama bunu kabul etmek tarihî materyalizmin bilimsel niteliğini zayıflatmaz. Tarihî materyalizm kendine uygulanabilir ve uygulanmalıdır. Ama bu tüm göreliliğe ve tarihî materyalizmin tarihsel yöntem olarak doğru olmadığı sonucuna varmamalıdır.”²²

Tarihsel materyalizm dönemselsel bir teori olmaya mahkûm edildiğinde maalesef Lukacs’ın istemediği sonuç kendini dayatıyor: tarihî materyalizmin tarihsel yöntem olarak doğru olmadığı, tarihsel maddecilik ile burjuva değerlerinin ve Marksizm ile kapitalizmin herhangi bir farkının kalmadığı sonucu. İnsan eyleminin etkin yönüne, onun doğayı değiştirici/olusturucu yönüne ne kadar vurgu yapılsa da, bu vurgu ilerlemeciliğe karşı devrimci eğilimler taşısa da, devrimlerin zorunluluk değil de çağımızın imdat freni olduğu dinamizmi ile kitleleri isyana sürüklese de Lukacs’ın görüşü Marksizm kategori-

²⁰ Karl Marx, *Capital III VA (III/2)* s. 941-2, aktarılan kitap: May Yayınları, *Sosyoloji ve Felsefe*, s. 215.

²¹ Lukacs’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabından aktaran: İlkyay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 202.

²² Lukacs, *a.g.e.*, 202.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

sine dâhil edilemez. Marksizm yalnızca çağlar boyunca kendinden bahsettirecek kahramanlık örnekleri veya hayali bir sınıfsız toplum görüşü değildir. Her şeyden önce onun temeli, içinde bulunulan andan önceki süreci üretken güçlerin determinizmine göre açıklayan ve toplumsal üretim ilişkilerinin oluşturduğu altyapının üstyapıyı belirlediği savıyla bir tarih kuramına dayanan bilimdir. Lukacs'ın görüşü kabul edilecek olunursa, normatif ve sembolik yapıların belirleyici olduğu ve kapitalizm çağında üretimin temel olabilmesini dahi onun belirlediği sonucunu çıkarmak hiç de zor değildir; hatta doğru olan da bu iddiadır.

Marksist felsefeye kâbus gibi çöken bu görüşün nedeni Marx'ın metinlerinin sığ okumasının klasik iktisattan kopuşu sadece ekonomik ulamların geçiciliğine bağlamış görünmesidir. Klasik iktisatçılar kapitalizmi öncesiz-sonrasız, değişmeyen ve soyut olarak ele aldılar; ama Marx kopuş dönemi eserlerinden *Kapital*'e değin bu ekonomik kategorilerin tarihsel bir karaktere sahip olduğunu göstermiştir. Şüphesiz bu görüş doğrudur; ancak eksiktir. Marx, sadece kapitalizmin gelip geçiciliğini ilan eden, karşı yorumcu/muhafız niteliğinde bir iktisatçı, tikel bir tarih konsepti öneren Hegelci filozof değil; tarihin tümelliğini kavrayıp politik ekonominin nesnesini tarihin bütüncü nesnesinin alt bölgesine göndermiş özgün bir insan bireyidir.

Marksist tarih bilimine ve dolayısıyla Marksist bütünsel yapıya Korsch, Gramsci ve Lukacs kökenli hümanist ve tarihselci görüşlerin saldırısının nedeni Marx'ı bilimsel açıdan klasik iktisatçıların devamcısı, felsefi açıdan Hegelciliğin devamı sayan görüşler ve biraz da Marx'ın kendini kapitalist ekonomik ulamların öncesiz-sonrasız değil de görelisi olduğu ham bilgisi üzerinden deklare ediyor oluşudur.

Bizce sorunun nedeni Marx'ın inceleme nesnesi olarak katıksız kapitalizmi almış olmasıdır. Althusser Marx'ın böyle yapması gerektiğini öne sürüyor: "Bu yüzden, Marx'ın inceleme nesnesi bir tarihsel sonuç olarak düşünülen çağdaş burjuva toplumdur: Ama bu topluma ilişkin anlayış bu sonucun genesisine ilişkin kuramdan elde edilmekten uzak olup, tersine, özellikle "beden"e yani toplumun çağdaş yapısına, -onun genesisi herhangi bir şekilde işe karıştırılmaksızın- ilişkin kuramdan elde edilmiştir. Bu tutum paradoksal olabilir, ama Marx kendi tarih kuramının mutlak olanaklılık koşulu olarak, bunun üzerinde ulamsal bir şekilde ısrar eder."²³

Marx'ın bu ısrarı iki ucu keskin bıçak gibi görünüyor: bir ideolojiden kopmayı sağlamış; ama aynı ideolojinin tarihsel karakterleri Marksizmin içine sinmiştir. Bu karakter tarihsel maddeciliği kapitalizm ile sınırlı kılan görüştür, *aufhebung* (aşarak gelişme) fikridir.

Althusser, Marx'ın çağdaş topluma yönelmesinin nedenlerini uzun uzun açıklayarak olumluyor. Bugün Marksizm diye bir şeyden söz açabiliyorsak, dağlarda ve kentlerde direnenlerden başka bilimin doğumunu mümkün hâle getiren Marx'ın kapitalist üretim tarzını incelemeye yönelmesini biz de olumlamak zorundayız. Demek ki böyle olması gerekiyormuş, doğru olan buymuş!

"Marx'ın anlaşılması açısından kesinlikle temel olan bu ayrımı; Marx'ın çağdaş toplumu (ve toplumun başka her geçmiş biçimini) hem bir sonuç, hem de bir toplum olarak gördüğünü söyleyerek dile getirebiliriz. Bir üretim tarzını bir başkasına dönüştürme düzeneği kuramı, yani bir üretim tarzından onu izleyen başka bir tarza geçiş biçimleri kuramı, sonuç sorununu, yani verili bir üretim tarzının, verili bir toplumsal oluşumun tarihsel üretilişi sorununu, ortaya atmak ve çözmek durumundadır. Ama çağdaş toplum yalnızca bir sonuç, bir ürün değildir: bütünüyle ayrımlı biçimde işlev gören öteki sonuçlar ve ürünlerden değişik şekilde, bir toplum olarak işlev gören, bu

²³ Althusser, *a.g.e.*, s. 96.

tikel sonuç, bu tikel üründür. Bu ikinci sorunu, bir üretim tarzının yapısı kuramı, yani *Kapital*'in kuramı, yanıtlamıştır. *Kapital*'de toplum bir "beden" olarak, ama yalnızca herhangi bir beden olarak değil, bir toplum gibi işlev gören bir beden olarak alınmıştır. Bu kuram bir sonuç olarak toplumdaki bütünüyle soyutlanmıştır -yani Marx devrim, sıralanma, zaman ve *genesis* tarafından getirilen her açıklamanın bu soruna ilke olarak uygulanamayacağını, çünkü bunun bütünüyle ayrımlı bir sorun olduğunu ileri sürer. Aynı şeyi daha uygun terimlerle söylemek için şu terminolojiyi öneriyorum: Marx'ın *Kapital*'de incelediği şey bir tarihin üretiminin sonucunu bir toplum olarak var eden düzenektir."²⁴

Artık Marx'ın ayrımlı sorun dediği şeyi, başka bir deyişle sıralanma, zaman ve somut tarih gibi ampirisist görüşle lekelenmemiş tarihsel *genesis*i, sonuç amacıyla yaklaşılmamış tarihin üretiminin düzenliğini yani insanın anatomisini (anahtar) değil de doğrudan maymunun anatomisini incelemek vaktidir. Tarihin tümelliği kapsamında antik üretim tarzlarını çağdaş toplum erekselliği dışında incelemek gerekiyor. Marksizmi idealist (hümanist ve tarihselci) saldırılara maruz bırakan şey, yeni bir bilimsel-teorik sistem (tarih bilimi) kurmak için çağdaş toplumu (kapitalist üretim biçimini) inceleme zorunluluğunu hâlen/sürekli sürdürme hevesidir. Bu heves bilimsel uzayın sınırlarının zaman geçtikçe sağlamlaştığı şimdilerde bilimsel değildir, ideolojiden kopuş için gerekli olan zorunluluğun kendi özelliklerinin ideolojik kalıntılarıdır. Bilimin doğumu sırasında bilimsel olan (doğrudan kapitalizmi incelemek) görev bugün ideolojik, ideolojik olan (doğrudan antik üretim tarzlarını incelemek) da bilimsel görev hâline gelmiştir.

Althusser yukarıda çağdaş toplumu inceleme nesnesi edinmeyi alkışlarken, kitabının sonunda bir üretim tarzından diğer bir üretim tarzına geçiş kuramını ve eski tarzların yenileri içinde de yaşam imkânı bulmasını Marksist araştırmacılığın birinci görevi saymaktadır.²⁵ Bu görevin hâlen başarısız olmuş oluşu Althusser'i haklı bir şekilde hiçbir zaman gelmeyecek olan "son tahlilde" bir ekonomi belirleyiciliğine kadar itmiş ve bizce Marksizmden de koparıp post-Marksizme giden yolun taşlarını da elleriyle döşemiştir. Felsefi bilgiden bilimsel bilgiye geçiş için zorunlu olan çağdaş toplum incelemesinin artık kendisinin ideolojik misyon edinmiş hâle bürünmesi, epistemolojik kopuşun kapitalizm ile sınırlı karakterinin bir kalıntı biçiminde Marksist tarih bilimi ve felsefesi içerisinde yaşamını yeniden üretmesini sağlıyor ise bir an önce artıkları temizlemek birincil görevdir. *A fortiori* ideolojik artıkları temizleyecek olan aynı bilimsel kıta içerisindeki küçük küçük kopuşlar, geçmiş üretim tarzlarını ve ideal ortalamalar arasındaki geçiş biçimlerini çözümlenici nitelikte olmalıdır.

Hikmet Kıvılcımlı tam da bu amacı taşıyor: "Araştırmanın alanı Antika Tarih: İ.Ö. 4-5 bin yıllarında başlar, İ.S. 14'üncü yüzyılda biter. Bu alanda araştırılan başlıca konu: altı-yedi bin yıldır, insanı umutsuzluğa düşüren bir saat intizamı ile boyuna "Tekerrür" eden medeniyet 'Yıkılış' ve 'Yeniden kuruluş'larıdır."²⁶

Kıvılcımlı, amacına ulaşmış ve başarılı olmuştur. Kendisi "somut" tarihi aydınlattığını, bir tek (aynı) kanuna dayalı "somut" tarihsel olayları çözümlendiğini savlıyordu. Yukarıda saydığımız nedenlerden ötürü, üretici güçlerin temel belirleyen özelliğini ve altyapının üstyapı üzerindeki hâkimiyetini savunan, "Üretim biçimleri çeşitliliğini ve döngülerini çözümlerim." iddiasındaki Kıvılcımlı gerçekten de "bilimsel bilgiler" üretmiştir, hem de ideolojik artıkları kökünden kazıyacak niteliğe sahip çığır açıcı bilimsel bilgiler.

Kıvılcımlı'nın Marx ile olan ilişkisi, Marx'ın klasik iktisatçılarla olan ilişkisinin görünür biçimine yani Marx'ın ve dar-Marksist ardıllarının deklare edilmiş biçimine ben-

²⁴ Althusser, *a.g.e.*, s. 97.

²⁵ Althusser, *a.g.e.*, s. 269.

²⁶ Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm, a.g.e.*, s. 19.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

ziyor. Marx klasik iktisatçıların, Kıvılcımlı ise Marx'ın bazı şeyleri göremediğini iddia etmektedir. Onların gördükleri şey, toplumdaki yapısal farklılıkların da olduğu görülür. Şöyle ki, Marx'ın nesnesi tarih kuramının nesnesine tekabül ediyordu, Kıvılcımlı'nın nesnesi de. Zaten Kıvılcımlı belli bir nesneye ait olarak inceleme yapma görevini Marx'tan alıyordu. Marx'ın araştırmaları kendi içerisinde antik üretim tarzlarını çözümleyecek öğeler, bir takım temel bilgiler veriyordu. Eğer veremediğini savunsaydık, Marx'ın nesnesinin tarihin tümelliğine tekabül eden nesneye denk düştüğüne değil, politik ekonomi kuramının nesnesine denk düştüğünü savlamamız gerekirdi. Marx, çağdaş toplumu bir sonuç olarak sunan tarih dizgesini çözümleyecek yöntemi, bizzat sonucu, yani kapitalizmi inceleyerek vermişti.

Daha ayrıntılı bir okumada Marx-klasik iktisatçıları ve Kıvılcımlı-Marx ilişkileri arasında hayati önem taşıyan yapısal farklılıkların da olduğu görülür. Şöyle ki, Marx'ın nesnesi tarih kuramının nesnesine tekabül ediyordu, Kıvılcımlı'nın nesnesi de. Zaten Kıvılcımlı belli bir nesneye ait olarak inceleme yapma görevini Marx'tan alıyordu. Marx'ın araştırmaları kendi içerisinde antik üretim tarzlarını çözümleyecek öğeler, bir takım temel bilgiler veriyordu. Eğer veremediğini savunsaydık, Marx'ın nesnesinin tarihin tümelliğine tekabül eden nesneye denk düştüğüne değil, politik ekonomi kuramının nesnesine denk düştüğünü savlamamız gerekirdi. Marx, çağdaş toplumu bir sonuç olarak sunan tarih dizgesini çözümleyecek yöntemi, bizzat sonucu, yani kapitalizmi inceleyerek vermişti.

Kıvılcımlı, Marx'ın nesnesini değiştirmemiştir. İkisinin nesnesi de tarih kuramının nesnesine denk düşer. Kıvılcımlı, Marx gibi ideolojik olan klasik iktisat kuramından bilimsel bilgiye geçiş gibi yeni bir nesne türeten büyük epistemolojik kopuşun değil, aynı nesne içerisinde ideolojik artıkları temizleyen küçük bir kopuşun yaratıcısıdır. İnceleme nesnesi de geçmiş üretim tarzları ve geçiş biçimleridir.

Lukacs, kapitalizmden önce gelen toplumları incelerken tarihsel maddeci yöntemi kullanmanın bir takım zorluklar getireceğini söylemektedir. "Bu zorluk, uygarlık çağı ile ondan önce gelen dönem arasındaki yapısal farklılıktan doğmaktadır."²⁷ Kıvılcımlı'nın tüm çalışması da bu yapısal farklılığı anlatır. Her kopuş terminolojide de bir takım değişiklikleri gerektirir. Nasıl ki ekonomik görüngülerin Quesnay'nin veya Ricardo'nun anlattığı biçimde değil de Marx'ın anlattığı biçimde algılanması gerekiyorsa, uygarlık çağı ile ondan önce gelen çağ arasındaki yapısal farklılıkların da (Bunlara kabaca tarihsel görüngüler diyebiliriz) onlardan sadece bahsetmekle -üretmekle de denilebilir- kalan Lukacs veya diğer konuyla ilgililer gibi değil de Kıvılcımlı'nın anlattığı biçimde anlaşılması gerekmektedir.

Althusser, terminolojik değişikliği ve bilimsel devrimleri kimya örneği ile anlatır. Ona göre, terminolojik devrimin yıldız sözcüğünün daha önce kullanılmış olması bir anlam ifade etmez. Şöyle ki: Priestley ve Scheele yanma olayını phlojiston kuramına dayalı olarak açıklıyorlardı. Phlojiston adını alan yanabilen madde yanma cisimden ayrılıyordu ve böylece cisimler yanabiliyordu bu kurama göre. Onlar oksijeni keşfettiler, atmosferdeki varlığını buldular; hatta yanma sırasında havada oksijenin kaybolduğunu bile gördüler. Ancak eski kurama o kadar bağlıydılar ki ellerindeki verilere rağmen yanmanın oksijen ile yanabilir cismin bir araya gelmesinden dolayı meydana geldiğini göremediler. Bu verileri kendisi bulmadığı hâlde Lavoisier kullandı ve kimya biliminde bir devrim gerçekleştirdi deyim yerindeyse başı üzerinde duran bilimi ayakları üzerine oturttu. Gerçekte oksijeni Scheele değil Lavoisier buldu. Tarih bilimi doğarken "artı-değer" sözcüğünü ilk keşfeden, onu ilk yazan Quesnay değil de Marx ise; bugün Marksist bilimin gelişmesi için barbarlık kavramını, ilkel sınıfsız topluma ilk vurgu yapan romantik devrimciler değil Kıvılcımlı bulmuştur.

Marx'ın sihirli sözcüğü -terminolojik devrimi- artı-değerdir. Artı-değerden daha önce bahsedilmesine rağmen onu gerçekte Marx bulmuştur, çünkü yeni bir nesnenin ku-

²⁷ Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabından aktaran: İlky Sunar, *Düşün ve Toplum*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 203.

ramsal konsepti hâline getirmiştir. Kıvılcımlı'nın sihirli sözcükleri ise barbarlık-medeniyet dikotomisidir.²⁸ Sınıflı toplum ile sınıfsız toplum arasındaki ayırmadan daha önce niceleri bahsetmiş iken, onları bir kuram nesnesinin -Marx'ın nesnesi- teorik konsepti hâline getiren Kıvılcımlı'dır. Barbarlık-medeniyet dikotomisini başkaları üretmiş olmasına rağmen gerçekte o bulmuştur ve tarih bilimini ideolojik artıklardan temizlemiştir.

“Antika tarihin en büyük gidiş kanunu: Barbarlıkla Medeniyet arasındaki çelişkilerde yatar. Kadim tarih manivelasının kısa momentu Medeniyet, uzun momentu Barbarlık gücüyle ağır basar. O iki manivela kolu ekonomi adlı dayanak sivrisi üzerinde, kimi o yana, kimi bu yana alçalıp yükselerek işler.”²⁹

Kıvılcımlı tarihe tarihçiler gibi bakmamıştır. Yetenekli tarihçiler kronolojik olayların sıralamasını değil belli bir metodolojiyi savunurlar. Kıvılcımlı onlardan da değildir, o özgül bir nesnenin ayrımlı alanında belli teorik kavramsallaştırmalar ile yazan orijinal bir isimdir.

Barbarlık-medeniyet dikotomisinin keşfi ve onun ampirisizm lekesinden arındırılması Marksist bilimi ve felsefeyi idealizmin saldırılarına karşı daha sağlam yapıya büründürülecek ve verimli çalışma alanları yaratacaktır. Teorik anti-hümanizm ve ekonomi belirleyiciliği ilkesi bu dikotominin keşfi ve geliştirilmesi ile rahat soluk alabilme imkânı bulacaktır.

Marx kendisinin ne yaptığını çok iyi anlatmadığı, yani felsefi ilkelerini net ortaya koymadığı gibi, Kıvılcımlı da ürünlerinin neliğini çok iyi anlatmaz. Gerçi o yazdıklarını çok değerli bulur, değerinin ve emek harcadığı konunun Marksizmin en hassas bölgesi olduğunun farkındadır; ama bu farkındalığı net felsefi ilkelerle ifade edemez.

Kıvılcımlı'nın bilime katkısı, kapitalizmin tarihselliği noktasındaki bir ideolojik öğeyi bilimden atması olarak tanımlanırsa, bunun bilimdeki ürününün antik üretim tarzları ve aralarındaki geçiş biçimleri çözümlemesi olduğu gibi, felsefedeki ürünü de kapitalizm çağının felsefesi Aydınlanma'nın yerle bir oluşudur.

Ancak Kıvılcımlı'nın bilimsel ürünlerinin değerli sonuçlarından (Aydınlanma felsefesi karşıtlığı ve üretim tarzları teorisi) önce onun felsefi sınırlarını yalın şekilde çizmek gerekiyor.

Kıvılcımlı'nın teorisi diyalektik materyalist olmayan çeşitli felsefi görüşlerin tehlikesi altında olabilir. Benzeri tehlikeler Marx'ın kendisi için de geçerlidir. Rosa Luxemburg ve Lenin çağından itibaren en sık tartışılan konu Marx'ın felsefesi olduğu için kütüphaneler dolusu kaynak bulunuyor. O hâlde Marx'a ilişkin bunca malumat varken, aynılarını Kıvılcımlı'ya uygulamanın gereği nedir? İşin içine Kıvılcımlı'nın katılması kaçak güreşmeyi engelleme işlevini görebilir. Kaçak güreşmek yorumsamacıların tezlerini pozitivism eleştirisinde kullanmak, sembolik toplum eleştirisini de doğal toplum savunucularının tezlerini kullanarak yapmaktır. Söz konusu Kıvılcımlı olunca, onun üslubu ve anlatmak istedikleri o kadar açık ki, hataları ve diyalektik materyalist olmayan görüşleri kendini açık ediveriyor. Kıvılcımlı'nın felsefi sınırlarını belirleme çalışması bu açıdan şeffaftır ve bu şeffaflık Marx'ı da ele verebilir.

Marx'ın eserleri, kendisinin başka bir şey olmasından dolayı iki ayrı saldırıya maruz kalıyor: Pozitivism ve yorumsama. Dolayısıyla aynı başlıklar Kıvılcımlı için de geçerlidir. İncelememizde Kıvılcımlı'dan bahsederken Marksizmden de bahsetmeden geçilemeyecektir.

²⁸ Metin Kayaoğlu birbirine indirgenemez ikiliklerden felsefeye ait olanlarına düallite, bilime ait olanlarına ise dikotomi denmesini öneriyor. Yazıda bu yaklaşım benimsendi.

²⁹ Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Tezi*, www.onergurcan.org.

Pozitivizm ve Kıvılcımlı

Pozitivizme karşı, pozitivizmin içerisinden ve kendi alanı dışarısından çeşitli saldırı biçimleri var. Pozitivizm gibi anlam aralığı geniş ve karmaşık genel tanımların tartışılması, içinde bulunulan dönemin hâkim “moda” akımlarına bağlı olarak değişiklik gösteriyor. Örneğin geçtiğimiz yüzyılda doğa bilimlerinin gelişmesinin yarattığı baş döndürücü etki pozitivizmin egemenliğini tüm dünyaya duyurmuştu. Dolayısıyla pozitivizm hakkındaki akıl yürütmelerin değeri, kimin eksiksiz ve tutarlı bir pozitivizm açıklaması getirdiği ve kimin daha çok pozitivist olduğu üzerinden tartılıyordu. Bir felsefecinin veya yazarın ampirisist olduğuna dair yapılacak suçlama bile pozitivizm alanı terk edilmeden yapılıyordu, pozitivizmin ampirisizmden uzaklaşması gerektiği düşünülüyordu. Post-modernist, post-yapısalcı, yapısökümcü vb. felsefi görüşlerin hâkim olduğu günümüzde ise söze pozitivizm eleştirisiyle başlamak -bu sefer doğa bilimlerinin azalmış etkisinin de rüzgârıyla- âdeta kural hâline geldi. Pozitivizme karşı çıkış biçimleri birbirleriyle ile yarışmaya başladı.

Şimdilerde pozitivizm genel bir reddiyeye tabi tutulmuşken, yine bir pozitivizm eleştirisi yapmak eski bir işi tekrarlamak olmuyor mu? Eski olmayan şey, aynı tanımdan yola çıkıp farklı reddiye türü seçmek yerine, farklı bir pozitivizm tanımını güncelleştirmektir. Bu farklı tanım güncel reddiye biçimlerinin bir kısmını yeniden pozitivizm kozmosunun kapsamına sokacak, pozitivizm karşıtlığı amacıyla bilim kıtasını terk etmiş başkalarından da kendisini özenle ayıracaktır.

Konu üzerinde sürekli tartışılması, kavramların demode olması aslında onunla ilgilenen alan olan bilim felsefesinin teorik niteliğinden kaynaklanmaktadır. Diğer felsefeler kendilerine temel teşkil eden ilkeleri değişmez kalıplar olarak ön-kabul biçiminde edinmişlerdir. Hatta bahsettiğimiz içe-kapanık yapıları, teorik tutarlılığın bir semptomu olması dolayısıyla onlar için gurur kaynağıdır. Farklılık belirtisi taşıyanlar, ön-kabullerin oluşturduğu sağlam duvarlar kapsamındaki felsefe içi kategorilerin ifadelendirilmeleridir. İçsel dönüşümler dışsal etkilere kapalı olmak zorundadır. Bilim felsefesi, tersine, oldukça dışa açıktır. Bir anlamda dışa açık olma zorunluluğunun felsefesidir. Bilim felsefesi bilim gibidir: Yeni ilke yeni sorun.

Aristo fiziği, Newton fiziği, Kuantum gibi bilimin sürekli değişen ve yenilenen paradigmaları belli kavramların moda ve demode olmasını doğuruyor. Sürekli yaşanan bilimsel ilerleme nedeniyle Bachelard bilim felsefesi konularında türdeş çözümün imkânsız olduğunu belirtiyor ve bilimsel bilginin çeşitli evrelerin oluşturduğu bir epistemolojik profilden (saf yürekli gerçekçilik, açık-seçik ve olgucu deneycilik, ussal mekânın klasik usçuluğu, eksiksiz usçuluk, gidimli usçuluk) geçerek nihai hâline ulaştığını iddia ediyor.³⁰

Yapacağımız Kıvılcımlı-pozitivizm incelemesi de türdeş bir açıklama sonucuna ulaşamayacaktır. Bilimsel bilgi çeşitli aşamalarda bulunduğundan, topyekûn savunu veya topyekûn ret mümkün değildir.

Üç ayrı düzeyde pozitivizm tanımı ve bunlara karşı oluşturulan modeller söz konusudur. Kıvılcımlı'nın hangisini karşılayıp hangisini karşılayamadığı ise bizim meselemizdir.

Pozitivizm çeşitliliğine örnek vermek gerekirse, Habermas pozitivizmi bilimi, bilgiyle özdeşleştirmekle ve “bilimciliğe” dayanmakla suçlamıştır.³¹ Aynı şekilde Giddens, “Gerçeklik’in duyu algılarından oluştuğu; safsata ve yanılısama olarak aşağılanan bir metafizik düşmanlığı gibi değişik biçimlerde ortaya konabilen bir sav olarak fenomenalizm;

³⁰ Gaston Bachelard, *Yok Felsefesi*, YKY, Mart 2006, Çev: Alp Tümertekin, s. 40.

³¹ Jürgen Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, Kuyere Yayınları, 1998, s. 12.

[...] doğal ve sosyal bilimlerin ortak mantıksal ve hatta belki de metodolojik temele sahip oldukları düşüncesi anlamında 'bilimin teklifi' anlayışı.³² der.

Yazarların pozitivistlik karşı çıkarken kullandıkları argümanların ortak dayanağı bilimlerin teklifi, bilimcilik gibi anlayışları eleştirmektir. Farklı bilim tanımlarını kabul etmemek, bilimin kendine has bir bilgi nesnesi olduğunu ve bununla özdeşleştiğini savunmak pozitivist bir görüş müdür? Bilimin yanında yer alarak pozitivistlikten uzak durmak mümkün değil midir? Açıktır ki modern pozitivistlik karşıtlığı sübjektif değerler, insan psikolojisi, karmaşık üstyapı ilişkileri, ideolojiler bazen de devrimcilik ve praksis lehine yapılmaktadır. Bu nedenle hümanist kategorilere dışsal bir alan olan bilim de kapı dışına çıkarılmaktadır. Habermas, pozitivist metodolojiyi analitik-empirik metodların bileşkesi bağlamında değer-içermeme, değer-özgürlüğü, değerden-bağımsızlık gibi özellikleri nedeniyle yargılamıştır.³³

Habermas'ın olgu-karar ikircikliğinde, pozitivistlik olguların alanı olan doğa bilimlerine, kararları ise sosyal alana göndermesinin yanında; Marcuse pozitivistlik statükoculuk olarak niteler. Horkheimer ise pozitivistlik felsefi teknokrasi olarak yorumlar. Genel itibarıyla Frankfurt okulundan köken alan ve günümüze dek etkileri süren modern pozitivistlik karşıtlığı, onun etkin insan varlığını reddettiği ve kaba bir belirlenimci yolu seçtiği üzerinedir.

Tarihte insan kategorisini reddedip teorik anti-hümanizmin marksizmin materyalist yüzü olduğunu iddia eden görüş, bu yoğun saldırı altında kendisini pozitivistlikten nasıl kurtaracaktır? Eleştirel teori, Descartes'tan pozitivistlik kadar ilerleyen tüm deneyci-gözlemci literatürü gelenekselci ve temelci olarak nitelendirir. Eleştirel teori gözlüğünden bakılınca temelci, gelenekselci gözlükten bakıldığında ise eleştirel teori penceresinde yer alacak duruş kendi özgün konumunu nasıl kurabilir? Tarihte insan kategorisi, bilim adamının sübjektif değerleri, belirlenimcilik şemsiyesi altında özgür insan iradesi, praksis gibi ideolojik öğelerden yoksun tutarlı bilim savunusu yapmak, pozitivistlik gerçekten karşı durmayı sağlar. Bu felsefi duruş aynı zamanda hermeneutik, eleştirel teori, epistemik anarşizm gibi idealist spektruma karşı da sert bir bariyer oluşturmuş olacaktır.

Positivistlik, Kuvilımlı'nın tezlerini karşılayıp karşılayamama açısından kıyaslayacağımız ve karşı duruşları serimleyeceğimiz üç ayrı düzey olarak göze çarpiyor.

Genç Düzey Pozitivistlik Eleştirisi

Positivistliğin en naif, en temel ifadesi tümevarımcılıkta kendisini bulur. Tümevarım, pozitivistliğin bulanıklaşmamış, kendisine karşı saldırı yöneltmemiş, korumasız ilk hâlidir. Bu yüzden de pozitivistliğin temel yönelimleri bu noktadan başlanarak saptanabilir.

Tümevarımcı düşünceye göre belli bir tez, tekil önermeler hâlinde ispatlama sürecine sokulup, çeşitli aşamaları tamamladıktan sonra evrensellik kazanır. " [...] ifade edilen türde önermeler, tekil önermeler (basit, ç) sınıfına girerler. Kısaca ele alacağımız ikinci bir önerme türünden farklı olarak tekil önermeler, belirli zaman ve mekânda belirli bir olaya veya duruma atıfta bulunurlar."³⁴ Sonra, ilk tür olan tekil önermeler, ispatlama aşamalarını geçtikten sonra tümel önermeler hâline gelir. Artık, ikinci tür önerme, zaman ve mekân ayrımı gözetmeksizin bütün olaylar için doğrulanma kriterini yerine getirmiştir, yasa/kanun adını almıştır. Sonraki araştırmacılar tümevarım yöntemiyle elde edilen yasalardan tümdengelim yoluyla mantık ilkeleri ve sınırları dâhilinde çıkarımlar yapabilirler. Bu anlayışın kökenleri, Locke ve Condillac gibi filozofların ampirisizminde

³² Anthony Giddens, *Positivistlik ve Eleştiricileri, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, V Yayınları, s. 251.

³³ Sezgin Kızılcılık, *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, s. 170.

³⁴ Alain Chalmers, *Bilim Dedikleri*, Vadi Yayıncılık, çev: Hüsamettin Arslan, 1990, s. 35.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

bulunabilir. Condillac, iç duyuların hiçbir anlamı olmadığını; dünyanın sadece bilginin gerçek kaynağı olan duyu organları yoluyla edinilmiş dış duyumlardan oluştuğunu savunmuştur. Tümevarımın temelinde böylesi dar bir ampirisizm yatmaktadır.

Dar bir bakış açısıyla dahi Kıvılcımlı incelemesi yapıldığında, bu tür pozitivistizmin Kıvılcımlı'dan uzak olduğu fark edilecektir. Barbarlık-medeniyet çelişkisi Kıvılcımlı'da tarihin genel yasasıdır; tikel olaylar tek tek incelenerek tespit edilmemiştir. Üretici güçlerin gelişme düzeyine göre biçim değiştiren tarihsel olay karakteristikleri vardır. Eğer tümevarımcı mantık tarihe uygulanacak olsaydı- kendisi asla kabul etmese de- üretici güçler, tarihsel yasal belirlenimcilik gibi "metafizik" kavramlar yerine olayların kronolojik sıralaması söz konusu olurdu. Zaten pozitivistizmin ilkel hâli bırakalım yöntem tartışmalarını tarih biliminin varlığını dahi tanıyamaz. O tüm tikel önermeleri, gözlemsel-deneysel süzgeçten geçirmeden yasalılık kapsamına kabul edemez. Ona göre tarih biliminin konusu geçmişte yaşanmış, bir daha yaşanmayacak olan rastlantısal olaylardır. Bu hâliyle tarih, bilim olamaz. Bilim ise ancak laboratuara dayanır, güvenir.

Tarihsel olayların bilimin nesnelereyle olan bağlantısı reddinin yanı sıra, pozitivistizmin çıkış noktası olan doğa olayları konusunda da materyalizm birtakım karşı savlar öne sürer. "Mantıksal pozitivistizm materyalizmle birlikte aklımızın dışında ve ondan bağımsız olarak var olan maddî nesnel gerçekliği savunur mu? Tersine o, maddeye dair böylesi bir görüşü reddeder. Bunu "anlamsız metafizik" bir görüş olarak görür ve yadsır. [...] O, algılarımızın dışında ve ondan bağımsız olarak var olan nesnel gerçekliğin bilgisinin bir kaynağı olduğu ve bilimin sınanmasının bu gerçeklikle uyumlu olup olmamasına bağlı olduğu şeklindeki materyalist görüşü yadsır."³⁵ Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* isimli çalışması da pozitivistizme genç düzey karşı çıkış olarak edinilebilir.³⁶ "Duyumlarla 'fiziksel deneyin öğeleri'nin (fizik, dış dünya, madde) özdeşliği kabul edildiğinde, idealizmden söz edilebilir ve edilmelidir, çünkü bu, berkeleycilikten başka bir şey değildir. Bu konuda ne modern felsefeden, ne olgucu felsefeden, ne de kuşku götürmez bir olgudan iz yoktur, burada düpedüz çok eski idealist bir bilgiçilik vardır."³⁷ Lenin, "Bilgi teorisini, nesnenin insanın duyularına çözülmüş bağı postulatı üzerine kurmak (duyum karmaşaları=cisimler; dünyanın öğelerinin ruhsal alanda ve fiziksel alanda özdeşliği; Avenarius'un düzenlemesi vb.) kaçınılmaz olarak idealizme düşmektir."³⁸ der.

Positivistizmin ilkel hâline karşı duruş iki cepheden yapılabilir. İlki, bizim dışımızda deney nesnesi olmaları sağlanamayan kendinde-şeyler vardır ve maddeseldirler. İkincisi, deney nesnesi olamayacak tarih/kültür/tin gibi değer ve etik alanına girmiş kısımlar da pekâlâ bilgi nesnesi olabilir.

Kıvılcımlı'nın tarihte yasalılığı ve bilimselliği sürekli vurgulaması onu bu tür pozitivistizmden uzak tutmaya yetecektir. Kıvılcımlı'nın da pozitivistler gibi açıklama, doğ-

³⁵ Maurice Cornforth, *Felsefeyi Savunmak*, Evrensel Yayıncılık, çev: Tonguç Ok, 2006, s. 112-113.

³⁶ Lenin'in bu konudaki felsefî görüşlerinin aydınlanmacı olduğu eleştirileri dikkate değerdir. Pannekoek, Lenin'in Mach'ı anlamadığını ve onu yanlış noktalardan eleştirdiğini yazmıştır. Lenin'in orta sınıf materyalizmi ile uyum içinde olduğunu, fizik kuramının halk arasında yaygınlaşmış eski biçimlerini yeterli gördüğünü, Marksizm öncesi materyalist tezlerle Mach'a karşı çıktığını belirtmiştir. Marx ve Engels'in metinlerinde fideizm diye bir şey geçmemesine rağmen Lenin'in hasımlarına en büyük suçlaması fideizmdir. Lenin, aydınlanmacı bir din karşıtlığı yolunu seçmiştir. Pannekoek, aslında Calvinciliğin determinist olduğundan, materyalist orta sınıfın özgür iradeye dayanıp determinizmi reddettiğinden bahsetmektedir. Gerçek bir Marksist düşünürün, determinizmin yolunun Marksizmden geçtiğini anlatmak için bu fırsatı kullanması gerektiğini; ancak Lenin'in orta sınıf zihin yapısına uygun biçimde saf bir din karşıtlığını seçtiğini öne sürmektedir [Anton Pannekoek, *Lenin'in Filozofluğu*, Metis Yayınları, 2002, s.84-85]. Kıvılcımlı'nın *Allah Kitap Peygamber* isimli eseri düşünüldüğünde, Pannekoek'in aradığı ismin bir tür Kıvılcımlı olduğu hemen akla gelmektedir. Lenin'in de politik meseleler yüzünden böyle davranmış olabileceği fikri de gözden kaçırılmamalıdır.

³⁷ V. İ. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*, Sol Yayınları, çev: Sevim Belli, 1993, s. 54.

³⁸ V. İ. Lenin, *a.g.e.*, s. 71.

rulama, öndeyi, yasalılık gibi terimleri savunuyor görünmesi bu gerçeği değiştirmez. Doğrulamacı pozitivizm adı geçen terimlerin tarih gibi beşeri bilimlerde yer almasının imkânsız olduğu zannıyla bu terimleri sahiplenir ve savunur. Hatta bu işi -doğa bilimlerine merkezi bir rol verme yönelimi- tarihe ait öğelerin bilimsel olmadığı ispatlamak için yapar. Asıl kavgaları bilimi doğa bilimleri düzeyine indirgemek, bilimsellik referansı olmak ve koşulları sağlayamayanları metafizik sınırlara hapsedmektir. Kendi yasalarına dışsal sayılabilecek tümdengelim yöntemine dayalı çıkarımlarda ve mantık ilkelerinde dahi sosyal bilimlere yer verilmez. Bilginin kaynağı gözlemdir; akıl yürütme veya teorik sözler değil.

Orta Düzey Pozitivizm Eleştirisi

Tümevarımın mantıki temeller üzerinden doğrulanamayacağını öne sürenler deneyiciliğin de yetersiz kaldığını fark ettiklerinde pozitivizme yeni bir dayanak elde etme arayışına girdiler. Viyana çevresinin içerisinde çıkmış Popper mantıkçı pozitivizme karşı yanlışlamacı pozitivizmin temellerini attı. Popper, kişinin önce gözlem yapıp sonra bu gözlemlerinden tümevarım yoluyla bir teoriye ulaşıp sonra daha ileri gözlemlerle bu teoriyi doğrulamaya çalışmadığını ileri sürer. Onun yerine, bilim adamı önce bir teori ya da hipotez formüle etmekle başlar, sonra da potansiyel olarak yanlışlanabilir olan gözlemler yaparak hipotezlerini test eder.³⁹ Deney yanında teoriye öncelik ve önem veren; hatta deneyi bilimsel araştırmada hedef olarak belirlenmiş hipotez/teori için bir doğrulama aracı olarak tasarlayan bir sistemdir yanlışlamacı pozitivizm. Deney, ancak savunulan teoriyi yanlışlamak için kullanılabilir.

Pozitivizmin yeni türünün de temel problemi aslında bir tür teori sorunsalı değildi. Yöneldikleri alanın merkezini, naif doğrulamacılığın tezlerini çürütme amacı oluşturuyordu. Teori alanına doğrudan bir dönüş yaşanmadı, başka tür gözlemcilik ifadesini buldu. Hatta doğa bilimleri dışındaki bilimlere kapatılan kapılar daha da sertleştirildi. Popper, "Ben bu ortak zemin üzerinde tarihselciliği⁴⁰ vaadettiği sonuçları verme gücünden yoksun sefil bir metot olarak eleştirmek üzere kendi yerimi almaya hazırım."⁴¹ şeklinde savaş çağrısı yapıyor. Gözlemin teoriye bağımlı olduğunu iddia etmek ve tarihin nesnesinin de bilim nesnesi olabileceği vurgusu Popper'ın ve ardıllarının şahsiyetinde başarısız oldu. Oysaki yanlışlamacılar tümevarımla olan farklarını şöyle açıklıyorlar: "Tümevarımcıların keşfin tarzıyla doğrulamanın tarzının birbirinden ayırmalarına izin versek bile, konumları, yine de gözlem önermeleri teori-yüklü ve dolayısıyla yanlışlanabilir olmaları gerçeğinince tehdit edilir."⁴² Teori yükü tarih bilimi mevzu bahis olunca neden işlemedi?

Yanlışlamacı yöntem, gözlemin teoriye kaynaklık ettiğini ve teorinin gözlem bulgularına göre doğrulandığını kabul etmez. Yanlışlamacıya göre, bilimsel bir önermenin asli niteliği yanlışlanabilir olmasıdır. Bu düşünceye göre önerme sadece deney ve gözlemlerle bir "yanlışlama" sürecine tabi tutulacak değildir; önermenin kendisi yanlışlanabilir formatta düzenlenmelidir.

Dolayısıyla Kıvılcımlı'nın tezlerinin basit tarihsel örneklerle çürütülebileceği, tezlerin yanlışlanabilir olmasının yanında daha önemsizdir. Kıvılcımlı'nın tezleri yalnızca mantıki çıkarımlarla değil somut olaylardan örnekler vererek de yanlışlanabilir. Örneğin Kıvılcımlı, *Allah Kitap Peygamber* isimli eserinde, çoban toplumundan çıkmış Hz. Musa'nın

³⁹ Russel Keat-John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, İmge Kitapevi Yayınları, çev: Nilgün Çelebi, 2001, s. 33.

⁴⁰ Türkçede tarihselci-tarihsici terimleri konusunda bir karmaşa yaşanmaktadır. Sıklıkla tarihsicilerin tarihte yasalılığı savunduğu, tarihselcilerin ise rastlantısallığı savunduğu bilinmesine rağmen; Popper'ın tarihselci diye bahsettiği, Marksistlerin de aralarında bulunduğu determinist-yasacı akımdır.

⁴¹ Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, İnsan Yayınları, 1985, s. 90.

⁴² Chalmers, *a.g.e.*, s. 79.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

orta barbarlık aşamasında yer aldığı hâlde nasıl olup da bir medeniyete geçişin öncüsü olabildiğini sorgular. Bu gibi durumlar, Kıvılcımlı'nın çıktılarının yanlış olma ihtimalinin olumsuzluğunun yanında yanlışlanabilirlik ilkesini doğruladığı olumluluğunu barındırıyor. Doğa bilimlerindeki sofistike yanlışlamacılığı -yine kendisi asla kabul etmeyeceği hâlde- doğrudan tarih veya diğer tinsel bilimlere aktarsak, aynı ilkelerin aynı metodolojiyle işlediğini saptayabilir miyiz? Eğer bir paralellik var ise, Kıvılcımlı gelişmiş ve ilkel yönlerinden arınmış sofistike pozitivistin doğa bilimleri dışındaki alanlarda kendi hâlinde ve yalnız bir savunucusu mudur?

Cevabı Popper vermektedir. Popper da tarihte yasallık düşüncesinin “teori merkezli” yapısının yanlışlamacılığı doğrular görüntüsünden rahatsız olmuştur. Ona göre yaşamın her alanına hükmedebilecek belirlenimci yasa yanlışlanabilir formatta düzenlenmiş olmasına karşın, kendisini yanlışlayan somut durumlara da sistemi içerisinde yer vermiş olduğundan aslında yanlışlamacı değildir. Popper sanki Kıvılcımlı'dan bahsediyor. Sözcülemi, *Tarih Tezi*'nde, pre-kapitalist çağda barbarların medeniyeti istilasına çok önem verilir. Eğer barbarlar orta barbarlık kategorisinde yer alıyorsa istila ettikleri medeniyete aşı yapmaktan başka bir rolleri olamaz; yok eğer yukarı barbarlık aşamasına geçmişlerse yeni ve farklı bir medeniyet yaratma kapasitesine sahiptirler. Açıktır ki, eylemliliğin sonuçları, eylemci topluluğun dönemsel ideo-politik yapısından daha favori sayılmaktadır. *Tezi*'nin doğrulanması için gerekli olan da, teorik çıkarımlarla oluşturulmuş sonuçlardır. *Tezi*'nin akıbeti -tarihin yasallığı- kendisini yanlışlayacak “birkaç tarihî olaya” terk edilemez. Popper'a göre tüm determinist-tarihselci yaklaşımlarda bu hata mevcuttur. Bu yüzden de yanlışlamacı teori tarihsel bilgiyi kendi içine kabul edemez.

Tarihî olayların bilimsel yöneme nesne olamayacağı sıkça söylenir.⁴³ Antik Çağ'da Aristoteles'ten beri *theoria-historia* karşıtlığı vardır. Bu çelişki Ortaçağ boyunca da aynen devam etmiştir. Yeniçağ *theoria-emperia* ayrımını kaldırmasına rağmen; *theoria-historia* karşıtlığını kaldırma konusunda başarılı olamamıştır.⁴⁴ Çünkü tarihî olaylar (*historia*) insanî değerler, dinsel inançlar, estetik beğeniler, kaygılar, bireysel etik değerler gibi tinsel olgularla içli dışlıdır. Tarihî olaylar bu karmaşık ve yüklü ilişkilerden dolayı doğa bilimleri(deney alanı bilgisine dayanan *theoria*) gibi kesinlik sınavına tabi tutulamazlar. Bradley, bilimin tarih gibi durağan (statik) ve zamandışı bir şey yerine değişim ve gelişim ile ilgilendiğini söylemiştir.⁴⁵ Naif doğrulamacı ilkel görüş ile Marksizm, tersinden olmak üzere, bu konuda ortaklaşmakta sakınca görmez. İlki deney ve gözlem aşkına, ikincisi ise devrimcilik lehine tarihin bilimselliğinden vazgeçmeyi göze alır. Ulaşılması gereken hedef, kanıtı dayalı bilim ve kaderci Marksizmden arınmış radikal devrimcilik olarak belirlenir.

Bilim tanımlarındaki farklılık aslında eski bir tartışmadan köken almaktadır. İlkel deneyci-gözlemci metot anlayışı yıkıldıktan sonra anlam, değer ve rastlantısallık dolu tarihsel-kültürel olayların da bilimin konusu olup olamayacağı tartışılmaya başlandı. Bu konuda görüşleri çelişen iki filozof tiplmesi şöyle belirlenebilir: “1. Doğa bilimleri ile tarih-toplum bilimleri arasında kökten ayrılıklar olmadığını, her iki gruptaki bilimlerin de ana amaçlarının konularını açıklamak olduğunu ileri süren açıklamacı filozoflar; 2.

⁴³ Edward Hallet Carr, tarihî bir rastlantılar demeti olarak gören teorinin yaygınlık kazanmasının, Sartre'ın varoluşçu felsefe okulunun ortaya çıkışıyla aynı zamana rastladığını söyler. [E. H. Carr, *Tarih Nedir?*, İletişim Yayınları, 2006, s. 113.]

⁴⁴ Doğan Özlem, bu aşamada felsefe ve tarihin çelişkisinden söz eder. Bu çelişki, Ortaçağ'da teoloji sayesinde, Aydınlanma çağında ise ilerleme düşüncesi ile aşılma istenmiştir. Voltaire'nin “tarih felsefesi” isminde yeni bir alanın temelini atmasıyla çelişki aşılmıştır. İlerleme ise temel ülkü hâline gelmiştir. Şüphesiz bahsedilen ayrımlar, Aydınlanma ile tarihi başlatan ve buna göre tarihi okuyan bakış açısının sınıflandırmalarıdır. [Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Yayınları, 2001.]

⁴⁵ E. H. Carr, *a.g.e.*, s. 66.

Tarih-toplum bilimlerinde araştırma konusunun doğal olgulardan farklı özellikler bulunduğunu, araştırma konusunun doğal olgulardan farklı özellikleri bulunduğunu, araştırma konusunun doğal olgular değil, anlamların güdümünde ortaya çıkan tinsel olgular olduğunu ve bu olguların açıklanmaktan çok anlaşılması gerektiğini savunan anlamacı filozoflar.”⁴⁶

Doğa bilimlerinin yönteminden ve nesnelere farklı bir bilimsel alan tanımlayınca, rasyonalist-idealist gelenek ile ampirisist gelenek eskiden kabul ve rağbet görmeyen sosyal bilimlerin ölçütlerini belirlemeye çalıştılar. Sosyal bilimlerin ideoloji, inanç ve değer yüklü yapısı yüzünden bilimin temel amacının “anlamak” olduğunu savunan akım ile fizik, biyoloji gibi “açıklamak” olduğunu savunan başka bir akım meydana geldi.

Açıklamacı filozoflar, toplumsal olguları çeşitli aşamalardan geçtikten sonra bilim kıtasına kabul ederler. Buna rağmen doğa bilimleri merkezi bir rol oynamaya devam etmektedir. Tarih bilimi de bilim olmak ve kalmak istiyorsa doğa bilimlerini örnek almalıdır. Açıklamacı filozofların doğa bilimlerinin kendisine has nesnelere sayesinde sahip oldukları araştırma ve açıklama yöntemini, tarih bilimlerine de önermeleri naif tümevarım ve naif yanlıslamacılığın evrimleşmiş hâlinin ifadesidir. Maddeyi duyum ile özdeşleştiren çizgi, tarih söz konusu olunca yasalılık yerine olayları sadece tasnif etme ve sınıflama yolunu seçer.

Anlamacı filozofların tarihte ekonomi-politik/biyolojik koşullarda eyleyen insan kategorisi, belirli bir tarihsel durum altında konum alan, “zaman” açısından “bir kez olmakla” sınırlanmış olay gibi kavramsallaştırmaları tarihsel materyalizmin çok uzağındadır. Her ne kadar harcanan çaba tarihi doğa bilimlerinin boyunduruğundan kurtarmak olsa da böyle bir bağımsızlık bilimin bilim olmağına aykırıdır. Bilim dışı felsefî kategorilerin bilimselliğinin sosyal kesimi adına savunulması kabul edilemez. Marksizm dışı görünen bu tartışma Marksizm için çok önemlidir. İnsani değerlerin, praxis ve yabancılaşma gibi genç Marx’ın kavramlarının güncellenmesi söz konusu olunca bilim felsefesinin soruları Marksist sınırlar içine de sirayet eder. Marksizmin bilim ayağını koruma konusundaki bakış, pekâlâ anlamacı filozofların argümanlarına karşı da yöneltiler.

Tez, anlamacı-açıklamacı filozofların gözünden savunulamaz. Anlamacı ve açıklamacı filozofların tarihin bilimselliğini gösterme biçimleri Kivılcımlı’yı açıklayamaz. Kivılcımlı, tarihsel olayların tek tek temel niteliklerini açıklamayı değil, tarihin yasalarını belirlemeyi görev bellemiştir.

Bilim tanımının birden fazla biçimi mümkün değildir. Doğa bilimleri yanında beşeri bilimleri idealist sayan zihin yapısının kendisinin idealizm ile lekeli olduğunu düşünüyoruz. Bilim tanımı tek olunca doğa bilimleri ve sosyal bilimler ayrımı silik hâle gelir. Her bilimsel disiplinin sadece kendisine özgü nesnesi diğer nesnelere karşılaştırılınca bir ayrım saptanabilir. Farklılıklar teknik ayrıntılarla doludur; gözlem, olgu, yasa gibi terimlerin her disiplin altında işlevselliği farklıdır.

Tümevarımcı gözleme dayalı “başlangıç” ilkesi ile gözlemin teoriye itaat ettiği tümdengelimci yöntemin ikisi de deney-içi tartışmadır. Gözlem ve deneyle kanıtlanmamış hiçbir veri hipotezin kabulünü sağlayamaz. Teorinin hükümdarlığı sadece hipoteze esin kaynağı olma noktasında göz kamaştırıcı sayılabilir, daha fazlası değil. İki anlayışın farkı, yalnızca “olgu” tanımına bakıştan kaynaklanmaktadır. “Olguyu gözlemlenebilir olanla sınırlamak köktenci empirist bir anlayışın ürünüdür ve uygulamaya baktığımız-

⁴⁶ Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, İnkılâp Yayınları, 2003, s. 106.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

da bilimde bu anlayışla yetinilmediği görülür. Bu bakımdan bilimde olgu denince iki tür olgudan söz edilir: 1. Gözlenebilir ya da algısal olgu, 2. Hipotetik ya da çıkarımsal olgu.”⁴⁷ Lenin’in de katkısının bulunduğu genç düzey eleştiri birinci tür olgunun açık bir idealizm olduğunu sergilemiştir. İkinci tür olgu ise tümdengelimcilere ve ileride bahsedilecek olan realizme yakındır.

Pozitivizmin değişik veçhelerine karşı eleştiri genel itibarıyla gözlem önermelerinin algıya dayandığı ve nihai olarak yanılabilirlikleri şeklindedir. “İlki, ister doğrulanmış ister yanlışlanmış olsun, teoriler doğadaki düzenli, belirli ilişkiler hakkındaki evrensel önermelerdir. İkincisi bu teorileri değerlendirmede kullanılan gözlemler bilim için objektif bir kaynak sağlar. Özellikle, gözlemler hakkındaki önermelerin doğruluk veya yanlışlığı teorilerin doğruluk veya yanlışlığına bağımlı değildir ve teorik uyumsuzluklar, üzerinde anlaşmaya varılan gözlem önermelerine atıfta bulunularak çözümlenebilir.”⁴⁸ Pozitivizme göre “teori” gözlemsel olmayan metafizik bilginin ta kendisidir. Dolayısıyla doğa bilimlerinin keskin sınırlarında düşünüldüğünde gözlem önermelerinin yanılmaz konumu daha da pekiştirmek tek çıkar yol olacaktır. Bu açıdan yapılabilecek pozitivizm karşıtlığı tarih bilimini savunma amacı da taşıyabilir. Ancak tarih bilgisi lehine dahi olsa yapılacak bu tür “duyumculuk” karşıtlığı asla materyalist bir tez olmayacaktır. İki farklı kombinasyon mümkündür: Birincisi, doğa bilimlerinde gözlemin yanılabilirliğini vurgulayıp zaten bilimin doğasında bu karmaşanın olduğunu, tarihin de aynı karmaşadan muzdarip olduğundan özneye dayalı subjektif bir şekilde yapılandırıldığını iddia eden akım. İkincisi ise bilimin öznesiz bir süreç olduğunu ve sadece kendisine ait olan nesnel bilgi nesnesi olarak seçtiğini iddia eden tarihsel maddeci akım.

Daha genel bir sınıflama yapılacaksa aradaki tartışmanın nedeninin nesnel bilim ve öznel bilim anlaşmazlığı olduğu görülecektir. Nesnel bilimi savunan tümevarımcı, yanlışlamacı, tümdengelimci ve Lakatosçu pozitif-negatif *hyrustic* akımının yanı sıra bir de “realizm” muamması yer alıyor. Realizm diğer akımlardan farklı olarak öz-görünüş ayırımını vurguluyor ve bilimsel bilginin görünüşte değil; özde yer aldığını savunuyor. Aristoteles’ten beri çoğu filozof kavramlarla nesnel arasında tam bir denklik olduğunu iddia etmektedir. Realist görüş de kavramların nesnelin “özünü” tam olarak yansıttığını söylemektedir.

Realizm de diğer akımlardan farklılığını olgulara tekabüliyet ilkesini farklı algıladığı üzerinden ortaya koyar. Daha öncesinde olgulara tekabüliyet ilkesine vurgu yapanların teorii merkeze alsalar da gözlemci-duyumcu kozmostan dışarı çıkamadıklarını iddia etmiştik. “Pozitivist için mütekabiliyet kuralları, teorik terimlerin gözlem dilindeki önermelerle ilişkilendirilerek teorik terimlerin anlamlarını belirginleştirme yoludur. Realiste göre ise mütekabiliyet kuralları, teorik önermelerin doğruluk veya yanlışlığının dolaylı sınanma yolu veya teorik terimlerle ifade edilen şeylerin varlığı veya yokluğunun gözlemsel olarak soruşturulmasında kullanılan araç demektir. [...] Özetle, realist için mütekabiliyet kuralları gözlenen olay ile teorik bütünlükler arası nedensel ilişkileri ifade eder.”⁴⁹

Kıvılcımlı’nın tarih tezi realist tanımlamaya uygundur. Pozitivizm kabuğunu realizm cephesinden kırmıştır. Realistler ne kadar pozitivizm karşıtı ve yanlışysa, Kıvılcımlı da o kadardır. Eğer realist tezleri gözeteceksek, Kıvılcımlı pozitivist değildir. Gözlem-teori antagonizmasında *a priori* teori ve ona ikincil gözlemi vurgulayan sofistike yanlışlamacı pozitivizm yerine sadece bir sınama aracı olarak gözlemi kullanan realist açıklamaya Kıvılcımlı daha uygundur. Aradaki açığı farkını belirgin hâle getiren “olgulara tekabüliyet” ilkesinin farklı iki değerlendirilmesidir.

⁴⁷ Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 53.

⁴⁸ Keat-Urry, *a.g.e.*, s. 34-35.

⁴⁹ Keat-Urry, *a.g.e.*, s. 66-67.

Kıvılcımlıyı yanlışlayacak birçok tarihî olayın kolaylıkla bulunabileceğinden bahsettik. Sözelimi, tarih tezinin somut çıktıklarına aykırı olarak sınıfsal konumu yeterli olmadığı hâlde başarıya ulaşmış birçok ezilen hareketi vardır. Ancak Kıvılcımlı'nın tezi bu tür bir itiraza kapalıdır. Tez, olgulara seçmeci ve keyfi yaklaşmaktadır. Bu tarzın tutarsızlık değil de realist "olguları sınama" anlayışına dayanan nesnel sayılabilecek bilimsel yapıdan kaynaklandığını düşünüyoruz. Keat-Urry de böylesi bir realizmi savunuyorlar. Marx'ı da realizm cephesinden algılıyorlar. Pozitivistler nezdinde kapitalizm çözümlemesinde kullanılabilir doğru ve değerli bir ampirik önermeler kaynağı olarak edinilen Marksizme karşı Lukacs'ın cevabını destekliyorlar.

"Varsayalım ki yeni araştırmalar Marx'ın tezlerinin her birini çürütsün. Ortodoks Marksizm Marx'ın sorgulamalarının sonuçlarının eleştirisiz kabulüne işaret etmez. Şu veya bu teze inanç ya da kutsal bir kitabın şerhi de söz konusu değildir. Tersine, ortodoksluk tamamen metoda işaret eder. Diyalektik materyalizmin doğruya giden yol olduğu bilimsel bir inançtır ve bunun metodu sadece onun kurucularının çizdiği çizgiler boyunca geliştirilebilir, genişletilebilir ve derinleştirilebilir."⁵⁰

Lukacs'ın yazdıkları Marx'ın yanı sıra Kıvılcımlı'nın metodu için de geçerlidir.

Olgun Düzey Pozitivizm Eleştirisi

Bahsettiğimiz iki düzeydeki eleştiriler yanında realist, tümevarımcı, tümünden gelimci ve yanlışlamacı pozitivizm türlerinin hepsini ampirisist olmakla itham eden başka bir odak da bulunmaktadır. "Ampirisist idealizm (geçişli nesnelere reddi veya geçişsiz nesnelere ilişkilerin yanlış kavranışı); tümevarımcı, tüm dengelimci, yanlışlamacı pozitivizmler ve realizmi (özcü) de içine alır. Kuramsal idealizm (geçişsiz nesnelere reddi) ise enstrümantalizm ve konvensiyonalizmi kapsar. Her iki tarz bir önsel ifadeyi gerektirmektedir. Ampirisist ya da kuramsal idealizmlerden birinin ötekiyle uyuşan (örtüşen) yönlerini belirtmek artık çelişki diye algılanmayacaktır."⁵¹

Kıvılcımlı olguların genel geçer bir analizi, keskin çizgilerle sınırları çizilmiş tarihsel dönem saptamaları gibi naif pozitivist akım içinde olmamıştır. Kıvılcımlı her ne kadar tarihsel olguları merkeze alan bir tez yapmamış, üretici güçleri temel belirleyici olarak saptamış olsa da ampirisist idealizm kabuğunu kıramamıştır. Tez'de sınama amacıyla olgulara sıkça vurgu yapılmakta, olgulara tekabülîyet ilkesi realist konumdan işletilmektedir.

Gerek doğa olaylarında gerekse de tarihî olaylarda deney, gözlem ve kronolojik veriye biçilen rol olgun düzey pozitivizm reddiyesinde çok önemlidir. Teoriye bağımlı ve yahut teoriden bağımsız deney, gözlem, tarihsel olay savunusu ampirisizm ile lekeli-dir.⁵² Bilim, görünüşün gizlediği özü (dağınık görünen tarihî olayların özündeki üretici güç-maddî üretim ilişkileri) araştıran bir disiplin değildir. Kendisine has nesnesi olan ve nesnesi saydığı bilgilerin genellikler sürecinden geçmiş olduğu bir yapıdır.⁵³

⁵⁰ Keat-Urry, *a.g.e.*, s. 189-190.

⁵¹ Ali Osman Alayoğlu, "Realist Bir Kopuş Tanımlama Girişimi", *Teori ve Politika Dergisi*, Sayı 6.

⁵² Marx'ın 1877 yılında Rus Dergisi *Oteçestvennye'*ye yazdığı bir mektupta geçen şu paragrafın altı önemle çizilmelidir: "Dikkati çekecek ölçüde birbirine benzeyen fakat farklı tarihi ortamlarda meydana gelen olaylar birbirine hiç benzemeyen sonuçlara varırlar. Bu gelişmelerin her birini ayrı ayrı inceleyip sonradan karşılaştırarak bu olgunun anlaşılması için bir anahtar bulmak kolaydır; fakat tarihin üstünde olmak gibi büyük bir erdemi olan, tarihî-felsefî bir teorinin her kapıyı açan anahtarını kullanarak böyle bir anlayışa varmak imkânsızdır." (Marx'tan aktaran E. H. Carr, *a.g.e.*, s. 75.)

⁵³ Yılmaz Öner'in *Pozitivizmi Eleştirmek ve Olasılıkçı Determinizm* (Spartaküs Yayınları, 1995) isimli çalışması da olgun düzey pozitivizm eleştirisi kapsamında edinilebilecek öğeler içeriyor. Öner, değerli çalışmasında pozitivizmin doğanın gerçekliğini kavramak bakımından yetersiz kaldığını iddia ediyor. Pozitivizmin aktüel dünya ile sınırlı olduğunu, virtüel olanakları dikkate almadığını öne sürüyor. Bu durumun nedenini diyakro-

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

Olgun düzey reddiye, pozitivist ve realist akımlarca hiçbir orijinalitesi olmayan bil-dik idealizm (saf anlamda materyalizm karşıtı) olarak nitelenecektir. Söylediklerimizin Kant'ın veya diğer idealist filozofların bir versiyonu olduğundan dem vurulacaktır. Kant, "Biz nesnelere hakkında, sadece bu nesnelere içine koyduğumuz şeyi *a priori* biliriz." der.⁵⁴ Öyle ya, olgulara tekabülîyet ilkesi bir kenara bırakılınca geriye bir tür Kantçı episte-molojiden başka ne kalır? Kant da aynı tüm bilim karşıtları gibi tinsel gerçekliğin zo-runluluk değil, gereklilik ilkesine dayandığını söylemiştir. Ontolojik materyalizmin tüm dünyanın madde ve madde formlarından oluştuğunu belirten ilkesi cevap olarak yeterli güce sahiptir. Ontolojik materyalizmin, maddeli idealizmi reddeden epistemolojik ma-teryalizm ile tamamlanmış kabulü idealist saldırıyı geri püskürtecek kudrete sahiptir. Tarihsel materyalizm dışında, denklikçi doğruluk anlayışına karşı çıkanların tümü, bi-limlerin ortaya çıkmasından önce bilgi sorununun ele alındığı metafizik ve teolojik kur-gulamalardan uzakta değildir.

Bu açıdan bakıldığında Kıvılcımlı tarihî olayların karmaşıklığını görmüş, bu duru-mun tarihin yasallığını değiştirmedini fark etmiştir. Tarihî olaylar Kıvılcımlı'nın teo-rik tezlerinden bağımsızdır. Ancak *Tez*'in derinliklerine inildiğinde olaylara tekabülîyet ilkesinin bazen açıkça bazen de gizliden olmak üzere ana tema olma vasfını koruduğu görülecektir. Zaten Kıvılcımlı'nın tarihte üretici güçleri deterministik piramidin en altına yerleştirmesinin yanında bu alt basamağı maddî ve manevî şeklinde ikiye bölerek "insan" ve "tarih" öğelerine vurgu yapması ile kendini belli eden açık idealizm nedeni bu şekilde açıklanabilir. Olgular teoriden bağımsız yapılarıyla *Tez*'in hep bir yerlerinde-dir. Öylesine içeri girmişlerdir ki tezin temel taşı olan üretici güçler arasında "tarih" ve "insan" adı altında kendilerine yer bulmuşlardır. Oysa ki insanın üretici güç olmadığı; sadece insanın belli bir parçası olan canlı emeğin maddî bir karakteri olduğundan dola-yı üretici güçler arasında olabileceği bilinir. "Tarih" de kulağa gelen rastlantısallık tını-larından dolayı üretici güçler sahasının kapısından bile içeri giremez. Tarihin tesadüff-liği ve olumsuzluğu yerine bilinebilirliğini ve zorunluluğunu ispatlamak için oluşturulmuş *Tez*'in en mühim yerinde bu iki düşmanın varlığını nasıl açıklamalı?

Bu sorun, genç ve orta düzey pozitivism eleştirileriyle açıklanamayacak çelişik yapı-dır. "Olgulara tekabülîyet" ilkesini tamamıyla dışlayan, bilgi nesnesi ile gerçek nesne ay-rımının oluşturduğu epistemik alan tanımlayan tarihsel materyalizm bu çelişik duru-mdan uzaktır. Tarihsel materyalist tavra göre Kıvılcımlı'nın *Tez*'i pozitivism (ampirist idealizm) ile sakatlanmıştır. Üretici güçler tasnifi içerisinde politika alanına girebilecek idealist öğeler bulunması ve eserler içerisinde "tarihî olgulara" da belli ölçüde yer veril-mesi, tarihyazımı/tarih bilimi ayırımının üzerini örtmüştür.

Kıvılcımlı'nın değeri bu çerçevede aranmalıdır. Pozitivist kabuğu olduğu gibi bıraktı-ğımızda Kıvılcımlı bir tarihçinin ötesine geçemeyecektir. Ancak olgun düzey eleştiriyle

nik olayların algılanmasına ancak senkronik olayların algılanmamasına bağlıdır. Sintagmatik anlatımın tek boyutluluğundan veya çizgisel monotonluğundan kurtulmasını umuyor. Öner'e göre pozitivism her zaman aktüel olanla yani fiilî olarak var olanla ilgilenir, sadece zamana bağlı değişimleri gözetebilir. Oysa ki gerçek-leşme tasavvuru olarak değil ama fiilîleşme potansiyeli yüksek olan, onu içinde barındıran virtüel gerçeklikle -alternatif ile- ilgilenmek gerekmektedir. Çözüm, virtüel gerçekliği kavrayan ve ardışık dizilimin gerçekliği dışında potansiyel olanaklara önem veren olasılıkçı determinizmi savunmaktır. Zamana bağlı değişimlere göre biçimlenmeyen virtüel gerçeklik, aslında, *Teori ve Politika*'nın politika dediği alana denk geliyor. Politik öğeleri arkaya alarak determinizm teriminden ödün vermeden pozitivist bilim anlayışını eleştirmek çok de-ğerlidir. Aslında Öner'in çalışması *Teori ve Politika*'nın bilgi nesnesinden farklı olarak gerçek nesneye dayanan "politika" anlayışının bilimden ayrıcalıklı konumunu pekiştirmek için önemli veriler sağlamaktadır. Ancak determinizmden "olasılıkçı" eklele ödün vermek -hele ki bu politikanın alanına giren bir şey için yapıyorsa- idealizme kapı aralamak anlamına gelmektedir.

⁵⁴ Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 74.

parçalanmış pozitivist kabuk kaldırıldıktan sonra -Tez incelikli bir materyalist edinime tabi tutulduğunda- Kıvılcımlı'nın kavramları ve ayrımları Marksist tarih biliminin tarih öncesi dönemini⁵⁵ aydınlatacaktır.

Kıvılcımlı'nın öneminin sadece temel ayrımlar açısından tartışılması yeterli değildir. Bilim-içi ve felsefe-içi arenada da Kıvılcımlı'nın değeri üzerine çalışılmalıdır. Felsefe-içi tartışmanın genel kapsamda "Aydınlanma", özel kapsamda ise "tarih felsefesi" gibi alt başlıkları var.

Aydınlanma Düşüncesi ve Teorik Kriz

Günümüzde, Marksizmin teorik ve politik krizinin yaşandığı zamanlarda, çözüm Aydınlanma değerlerine dönmekte bulunuyor; burjuvazinin artık terk ettiği düşünülen "ile-rici değerleri" savunmak, bunların bayraktarlığını yapmak çare olarak görülüyor. Öte yandan, başka ideo-politik akımlar Aydınlanma'yı -daha doğrusu onun rafineleşmiş hâli olarak gördükleri pozitivismi- eleştirmeye, reddetmeye yöneliyorlar. Bu reddediş, bir ilk düzey eleştiri, naif bir karşı çıkış olmaktan öteye gitmiyor. Aydınlanma felsefesi insan-özneye tarihsel rol veren yapısıyla hükmünü bir şekilde sürdürüyor.

Marksizmin krizde olduğuna yönelik değerlendirmeler önceki zamanlarda da yapılagelen bir şeydi. Kendi tarihinin diyalektiği içinde Marksizm buna benzer krizler ve yine bugünküne benzer çözüm önerileriyle karşılaşmıştı. Ne var ki günümüzde yaşanan kriz, dünya ölçeğindeki bir güç kaybıyla birlikte olduğundan, Marksizmin varlığı ya da yokluğuyla ilgili bir sorun olarak kendini gösteriyor. Sözelimi, Althusser de 1978'de "Marksizmin kuramsal krizi"nden söz etmişti. Ama devamında ekliyordu: "Halk ve işçi hareketinin günümüzde çok ağır çelişkiler içinde bulunmasına rağmen, dünya çapında sahip olduğu güç nedeniyle, evet, gücü nedeniyle, Marksizmin krizinden soğukkanlı ve olumlu biçimde söz edilebilir."⁵⁶ Bugün aynı güçten söz etmek mümkün değildir.

Krizden kaçan Marksizm, bir şekilde Aydınlanma ilkelerine geri dönüyor. Aydınlanma düşüncesine doğru koşan Marksizm, burjuva düşüncesinin heretik bir alt dalı hâline geliyor. Bu durumda, Aydınlanma'nın etkilerinden kurtulmaya çalışmak önem kazanıyor.

Kıvılcımlı'nın teorik eserleri Marksizmin bilim bileşeni olan tarih bilimi alanındadır. Bilim alanındaki çalışmalardan elde ettiği çıkarımlar ayrımlı bir okumaya tabi tutulduğunda Aydınlanma felsefesi dışında bir Marksizm için ön açıcı sonuçlar üretecektir. Burada Kıvılcımlı'nın Aydınlanma epistemolojisi içinde kalmakla birlikte, bu düşünceden kopuş için önemli dayanak noktaları sağladığı savunulacaktır.

Aydınlanma Düşüncesi

Aydınlanmacı yaklaşım, Aydınlanma düşüncesinin köklerini Antik Yunan'dan başlatır. İlkçağ Yunan ve Roma uygarlıklarının değerleri Ortaçağ'da bir kenara bırakılmış, bu dönemde İslam dünyası -Gazali'nin tahrir edici(!) müdahalesine rağmen- bu değerlerin aktarıcısı olmuştur. Rönesans ve Reform hareketleriyle 15. ve 16. yüzyıllarda başlayan süreç, 18. yüzyılda Aydınlanma çağıyla zirveye ulaşır. Kant'ın "*Sapere Aude* (Aklını kullanmaya cüret et!)" şiarı, Aydınlanma'nın parolası olmuştur. O dönemden sonra insan, aklını kendisi kullanacak, kendi eliyle başkalarına teslim ettiği bireysel özgürlüğünü -geleneksel otoriteler karşısında- geri kazanacaktır. Aydınlanma, hâkim anlatısını böyle şekillendirmiştir.

Tarihsel bir dönem olarak Aydınlanma 18. yüzyılda, 1648 İngiliz burjuva devrimiy-le başlayan, 1789 Fransız devrimiy-le sona eren bir dönemin ortasındadır. Aydınlanma

⁵⁵ "Komünizmle birlikte insanlığın 'tarihöncesi' dönemi sona erer ve 'tarih' başlar." [Karl Marx]

⁵⁶ Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, İthaki Yayınları, çev: Alp Tümertekin, Mayıs 2009 s. 33.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

hareketi, bir felsefi-politik hareket olarak kurumlaşmasını tamamladıktan sonra 19. ve 20. yüzyıllarda etkilerini göstermiştir. “Bu hareketin amacı, insanları esasta “kötü”, bu nitelikte “köleleştirici” olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin (dolayısıyla da bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan “eski düzenden” kurtararak, yine esasta “iyi” ve “özgürleştirici” olduğu çekincesiz kabul edilen “aklın düzenine” sokmaktır.”⁵⁷ Bu düzende aklın ilerleyişinin kaçınılmazlığı başatır ve buna iman etmek, Aydınlanma epistemolojisinin insanlık tarihinde görülmemiş bir kopuş(!) olduğunu iddia etmeye kadar varacaktır. Aydınlanma’nın akıl kavramı “bütün toplumsal özneler, milletler ve bireyler için geçerli, gerçek, evrensel bir öz taşıyan bir kavramdı.”⁵⁸ “Aklıyla doğruyu bulan ve uygulayan özne” tarih aşırı bir konum kazandı. Aydınlanma düşüncesi, Tanrı-öznenin karşısına insan-özneyi çıkarmıştı. Bu ontolojik düalizimde ortaklaşan Aydınlanma filozofları rasyonalist ve duyumcu geleneklere ayrı-ayrıkça farklılaştılar.

Aydınlanma düşüncesinde ortaklaşılan nokta, insan-öznenin, Tanrı-özne tarafından kurulan düzeni, kendi bilinçli eylemiyle değiştirebilme kapasitesiydi. “Bilen özne” toplum üzerinde hükmetme meşruyetini aklın kurallarından ve bunların uygulamasından alacak, bireylerin ve toplumun çıkarlarını en iyi şekilde dengeleyecekti. Aydınlanma, teknokratik aklıyla, politikayı bilimle özdeşleştirmiş, bilen öznelerin teknik eylemlerine indirgemıştır.

En önemli toplumsal temelini endüstrileşen kapitalizmden alan ve iktidar koltuğuna oturan “insan-öznenin”, yani burjuvazinin hâkim anlatisının aksine, o dönemde Aydınlanma’ya karşıt görüşler de mevcuttu. Örneğin “Becker’a göre, Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı şey, Ortaçağ’dan devralınan mirasın sekülerleştirilmesinden başka bir şey değildir.”⁵⁹ Aydınlanma, insan-özne ve Tanrı-özne kavramları etrafında bir felsefi mücadele yürüterek işe başlamıştır. Bu anlamda, temel aldığı sorunsal kendisinden yüzyıllar önceki düşüncelerden farksızdır. Örneğin, İslam düşüncesindeki *Felasife* akımı aynı sorunsal içinde kavramlar üretmiştir. Antik Yunan’dan kaynak alan Yeni-Platonculuk akımının “tanrısal bir kaynaktan çıkmış, madde âlemine düşmüş ve yeniden ilkesine dönmek isteyen “bir muzdarip ruh” anlayışına dayanan”⁶⁰ *Felasife* geleneği, Tanrı’nın verdiği beşeri akıl ve cüzî iradeyle eyleyen insan’ı Tanrı’nın karşısına çıkarır. Yine Tasavvuf metafiziğinde insan, “Varlığın gizli ve görünen manzaralarını birleştiren bir mikrokozmos, Tanrı’nın bir aynasıdır.”⁶¹ Aydınlanma, insan-öznenin ontolojik hâkimiyetini kabul ederek yeni bir şey yapmış olmaz. Aydınlanma felsefesi, ontolojik düalizm içinde yeni bir düzenleme, insan-özne ve Tanrı-öznenin ontolojik alanlarının yeniden dağılımından başka bir şey değildir. Descartes, Kartezyen felsefe geleneğinde insan-özneyi merkeze koyarak bir anlamda Aydınlanma’nın başlatıcısı olmuştur.

Aydınlanma ve Marksizm

Althusser, Marx, Nietzsche ve Freud’un 19. yüzyıl düşüncesinin “gayri meşru” çocukları olduğunu söyler. Marx, tarih bilimi kıtasını açarken klasik politik iktisadın “*homo economicus*” kavramının dışına çıkmıştır. Tarihin bireysel edimlerle açıklanamayacağı, üretici güçlerin gelişmesinin tarihin anlaşılmasının temelini oluşturduğu Marx’tan beri bilinir kılınmıştır. Ne var ki Marksizmin “tarihte insan-öznenin rolü” düşüncesinden kopması kolay olmamıştır. Marksizmin kurucuları ilk gençlik yıllarından itibaren Aydınlanma felsefesiyle çatışmalı bir ilişki içinde oldular. *Kapital*’in yazarının tarih bilimini oluşturduğu epistemolojik kopuşuna kadar geçen dönem, burjuva tarih felsefesinin öznesi ya

⁵⁷ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, 1997, s. 13-14.

⁵⁸ Ahmet Çiğdem, *a.g.e.*, s. 20.

⁵⁹ Ahmet Çiğdem, *a.g.e.*, s. 18.

⁶⁰ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Eylül 1999, s. 12.

⁶¹ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s. 29.

da Tin'inin tarihin materyalist edinimi çabalarına eşlik ettiği bir dönemdir. Aydınlanma felsefesinin insan-öznesi, yani "devrimci burjuvazi" bu defa "devrimci proletarya" olur. Marksizmin tek farkı tarihsel öznedeki bir değişimden ibaret kalır.

Oysa ki Marksizm, birey ve özneyi bilim ve felsefeden kaldırarak Aydınlanma felsefesiyle arasındaki epistemolojik engeli koyabilmiştir. Buna rağmen tarih bilimine yapılan idealist müdahaleler devam eder. Örneğin Goldmann şöyle der: "İnsanların tarihte aradığı şey, insanla dünyanın diyalektik ilişkisi içinde eylem öznesinin dönüşümleridir, insan topluluğunun dönüşümleridir."⁶² Felsefede özne-nesne diyalektik ilişkisini esas alan bu düşünce, tarih bilimlerinin konusunun "bütün yerlerin ve bütün zamanların insan eylemlerinden oluştuğunu" söyleyerek olumsuzluğa kapı açar.

İkinci Enternasyonal ve onun pozitivist ve tarihsel ilerlemeci duruşuna karşı çıkan tarihselci akım, Aydınlanma felsefesinin Marksizm içindeki iki farklı yansımaları temsil eder. Birinci akım, politik olarak gericilikle sonuçlanmıştır; diğer akım ise yenilgi dönemlerinde belirginleşerek, tarihsel öznenin devrimci praksisine vurgu yapar.

1880'lerde İtalyan Marksizminin güçsüzlüğü Antonia Labriola'yı Hegel'e sevk etmiş, Spavenda'nın açtığı İtalyan Hegelciliği yolundan ilerlemiştir. Spavenda'da "Aklın Fenomenolojisi" temel referanstır; Labriola ve Spavenda Alman idealizmi okumalarıyla Marx'ı edinmişlerdir. Örneğin Labriola, "kendi praksi" üzerinden "kendisini üreten insanlık" fikrini işler. Labriola'nın kuramsal mirası daha sonra Croce ve Gramsci'ye uzanacaktır.

Aydınlanma felsefesinin Marksizm içindeki etkisi, Marx ve Engels'i ayırma girişimiyle de kendisini belli eder. Tarihselci Marksizm, pozitivist/ortodoks Marksizmin sorumluluğunu Engels'te arama eğilimindedir. Bu şekilde, Marx'ın gençlik dönemindeki öznesi tutumu kabul edilir. Engels'in diyalektik materyalizminin ve "pozitivizminin" karşısına genç Marx'ın praksis felsefesi konulur.

Devrimci politikaya alan açmak adına bilimi arka plana atan ve idealist felsefe alanında dolaşan bir tür Marksizm, politikayı bilime tahvil eden, tarihsel ilerlemeci bir Marksist anlayıştan daha masumdur. Kautsky'nin kapitalizmin çöküşü ve sosyalizmin olanaklılığına ilişkin katastrofik çöküş teorisi, emperyalist savaşta kendi ülke burjuvazisini desteklemekle sonuçlanmıştır.

Politik sonuçları ya da kalkış noktaları ne olursa olsun, Aydınlanma'nın "insan", "akıl", "özne" gibi kavramlarıyla Marksizmin bütünsel yapısı arasında bir gerilim sürüp gidecektir. "Bu terimleri kabul eden bir Marksizm, bilim bileşenini koruyamaz, felsefede materyalist olmayı sürdüremez, politikanın özgüllüğünde devrimci politika yürütülebileceği anlayışının karşısında durur."⁶³

Aydınlanma, tarihsel bir çatışmada, burjuvazinin geleneksel otoritelere karşı yürüttüğü mücadelede işleyen bir teorik silahtır. Bayraklaştırdığı "akıl otoritesine iman", boş inanç adını verdiği dine karşı mücadelenin sloganı olmuştur. Voltaire'e göre, ilerlemenin en büyük düşmanları "hükümetler üzerinde en büyük etkileri nedeniyle boş inanç yayıcıları, din adamları ve ilahiyatçılardır."⁶⁴ Aklın destekleyicilerinin felsefeyle insanları aydınlatması ve onlara gerçek çıkarlarını göstermesi zorunludur.

Aydınlanma felsefesinin Marksizm içindeki etkisi bu alanda da belirgindir. Epistemoloji alanından ontolojik alandaki ezilenlere "bilinç aktarımı", onların "aydınlatılması",

⁶² Lucien Goldmann, *İnsan Bilimleri ve Felsefe, Toplumsal Dönüşüm Yayınları*, çev: Afşar Timuçin, Füsün Aynuksa, Temmuz 1998, s. 32.

⁶³ Metin Kayaoğlu, "Yeni Ortaçağ'ın Marksizmi İçin Eski Defterler", *Teori ve Politika Dergisi* 32-33, s. 87.

⁶⁴ Vitali Kuznetsov, "Hegel ve Voltaire'de Tarih Felsefesi", *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı* içinde, Cem Yayinevi, çev: Hüsen Portakal, Mayıs 2002, s. 35.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

“gerçek çıkarlarının gösterilmesi” bir tür politikanın bileşenleridir. Dinsel ideolojilere önsel olarak karşı olma tutumu ve ilerleme adına burjuva düşüncesinin, “akıl otoritesinin” desteklenmesi (en azından mazur görülmesi), anlatılan teorik ilişkinin politik çıktılarınıdır.

Aydınlanma’ya Karşı Çıkışlar

Aydınlanma düşüncesi 20. yüzyıla kadar etkinliğini büyük oranda sürdürdü. 20. yüzyıl, Aydınlanma’nın teknokratik aklının projeleri ve olumsuz sonuçlarına sahne oldu. Aynı yüzyılın son çeyreğinde Aydınlanma’ya karşı şiddetli bir postmodern saldırı ortaya çıktı. Tarihi değiştirebilecek insan-özne anlayışı, özcü bir sınıf yaklaşımı reddedilirken aynı zamanda her türlü büyük anlatıya, bilimlere, bilinebilirliğe, belirlenim ilişkilerine de karşı çıkıldı. Postmodern teori, sınıf indirgemeciliğini reddederken yeni toplumsal hareketleri politika ve teorinin alanına dâhil etti. Bu hamleler, Aydınlanma felsefesi ile sınıfçı, dar Marksizmin ortaklaşalığına yol açarken, krizin taraflarından diğeri de yanına post-Marksist yaklaşımı aldı. Postmodernizmin Aydınlanma’ya karşı açtığı savaş, Marksizmi biri bilimsel/sınıfçı, diğeri politik iki gerekçeyle ikiye ayırdı.

Postmodern düşünce teorik ve politik açılımlarıyla Marksizmin politik alanını genişletirken, bir büyük anlatı olarak tarih bilimi ve materyalist felsefenin gözden düşmesine sebep olmuştur. Sınıfçı ve tarihsel ilerlemeci politikanın reddi hayırlıdır; ancak modernist özcü/özneci yaklaşımların eleştirisi her türlü belirleme ilişkisinin de eleştirisiyle birliktelik gösterir. Bu doğrultuda, Marksizmin üretici güçlerin tarihin motoru olduğuna dair tezleri de, altyapının üstyapıyı belirleme ilişkisi de yerle bir edilir. Postmodernizm, Aydınlanma’ya karşı açtığı savaşta Marksist büyük anlatıya da acımamıştır.

Elbette ki Aydınlanma’ya tek karşı çıkış post modern düşünceden gelmemiştir. Aydınlanma ile yakın dönemde olup etkisini bugün de sürdüren muhafazakâr düşünceden de Aydınlanma’ya şiddetli eleştiriler yöneltilir. Muhafazakârlık “Aydınlanma’ya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüştürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan” bir akımdır.⁶⁵ Toplumun devrimci temelde değiştirilmesine karşı çıkan muhafazakâr düşünce eleştirileri oklarını akla ve bireye yöneltmiştir.

Aydınlanma’nın bireyciliğine ilk tepki muhafazakâr çevrelerden gelmişti. Burke, “Bireyler gölge gibi gelip geçicidir, ama ulus sabit ve kalıcıdır” derken, bireyin hak ve çıkarları için akla başvurmayı suçluyordu. De Maistre, “bireysel ruhun korkutucu büyümesinden” söz ediyordu. Muhafazakâr düşünürler, ontolojik bakımdan insanın sınırlı bir varlık olduğunu, akıl kapasitesinin evreni ve insanlığı anlayamayacağını, Aydınlanma iyimserliğinin aksine, aklın gelenek, aile ve din gibi kurum ve değerlerin yardımından bağımsız kaldığında gerçek bilgiye ulaşamayacağını kabul ettiler.⁶⁶

Muhafazakâr düşüncenin akıl eleştirisi, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin akla yönelik eleştirileriyle benzerlik gösterir. Horkheimer’in *Aklın Tutulması* adlı eserinde, “nesnel gerçeğin doğasını yansıtan ilkeleri” anlamayı sağlayan nesnel akıl ile “varolanla uyumu temel alan” araçsal-öznel akıl arasında yaptığı ayrım muhafazakârların akıl eleştirilerini yansıtıyordu. “Mutlak olanın bilgisi”nin bireysel insanı aşan üstün bir gerçeklikten değil, insan zihninden geliyor oluşu muhafazakârların asıl karşı oldukları rasyonalizm biçimiydi.⁶⁷

Frankfurt Okulu’nun Aydınlanma karşısındaki tutumu, yalnızca rasyonalizmin başlangıcındaki nesnel aklın yerine zamanla araçsallaştırılan aklın geçirilmesine yönelik

⁶⁵ Bekir Berat Özüpek, *Muhafazakârlık, Akıl-Toplum-Siyaset*, Liberte Yayınları, Ocak 2004, s. 6.

⁶⁶ Bekir Berat Özüpek, *a.g.e.*, s. 10.

⁶⁷ Bekir Berat Özüpek, *a.g.e.*, s. 29.

değildi. Onlar, Aydınlanma'nın kendi kendini tahrip etmesinden, bir anlamda "ilerlemenin yıkıcılığından" söz ettiler. Aydınlanma'nın sonucunda "insanlığın gerçekten insanî bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını" anlamaya çalışmışlardı; sonunda buldukları "Aydınlanma'nın pozitivizme, mevcut durumun mitoslaştırılmasına ve zekânın tin düşmanlığıyla özdeşleştirilmesine dönüşmesiyle ilgili öngörülerinin" doğrulandığı idi.⁶⁸ *Aydınlanma'nın Diyalektiği* bir bakıma Aydınlanma'nın "kendisine karşı acımasız bir tavırla öz-bilincinin son kalıntılarını bile ortadan kaldırıyordu".⁶⁹ Oysaki Aydınlanma "en geniş anlamda ilerlemeci bir düşünmeydi", insanları korkudan arındıracak ve efendi konumuna getirecekti. Onlara göre "Aydınlanma'nın totaliterliği", Aydınlanma'nın kendi diyalektik gelişiminin, kendi öz ilkelerini yok saymasının bir sonucuydu. Ne var ki, Frankfurt Okulu teorisyenlerinin Aydınlanma'ya karşı etkileyici eleştirileri, "yeni bir rasyonalizm" amacıyla, tümüyle öznelci bir açıdan yapılır.⁷⁰ Devrimci teori ile işçi sınıfının bilinci arasındaki ilişki sorunu olan "teori/praksis bağının" yeniden sağlanması ana sorunu teşkil eder.

Bu tartışmalarda Kıvılcımlı nerede durmaktadır? Kıvılcımlı teorik eserinde Aydınlanma felsefesiyle doğrudan tartışma yürütmez. Öncelikle Kıvılcımlı'nın tarih felsefesi alanında nerede bulunduğu saptanmalıdır. Tarih biliminde yasalılığı ve kesin belirleme ilişkilerini savunusu, Kıvılcımlı'yı tarihte özneye alan açan Aydınlanma felsefesinden ayrı tutar. Ancak öznel eğilimleri bilimsel determinizm ile karşılıklı etkileri içinde ele alışı, Kıvılcımlı'nın teorik eserinin Aydınlanma etkenine karşı bağışıklığını zayıflatır.

Tarih Felsefesi ve Kıvılcımlı

Tarih felsefesi, Antikçağ'dan beri temel sorun olan *theoria/historia* karşıtlığının aşılması çabasıyla doğmuş bir etkinliktir.

Antikçağ'daki temel ayırım olan *theoria/emperia* ve *theoria/historia* ayrımları, hakiki bilgiye ancak felsefeyle ulaşılabilceğini; doğa ve tarih üzerine bilginin ancak çokluk bilgileri vereceğini iddia eden tezlere dayanırdı. Bu bakış açısından tarih, rastgele, sıradan olayların bilgisiydi ve bir döngüsel zaman içindeydi. Tarih bilgisi genel olana ait olamazdı; genel olan ancak rasyonel bir yolla, logos aracılığıyla bilinirdi ve bu felsefi bir etkinlikti.

Aristoteles düşüncenin varlığa tabi olduğunu söyler. Sofistlerin şüpheciliğine karşı bilimin imkânını savunmaya çalışan Aristoteles, tümelliği bilimsel yargıların ayırt edici niteliği olarak belirtmiştir. Tümel, ikinci dereceden tözdür, "asıl var olan" olmayan bu tözler bilimin konusunu oluştururlar. Aristoteles, "birinci dereceden töz" olarak tanımladığı "asıl var olanlar"ın bilimin konusu olmadığını söyler. Bu bilgi teorisine göre, tarih tümelin bilgisi olarak görülemez, zira "bireysel olayların hikâyesi" olarak tarih "birinci dereceden töz"lerdendir. Hipotetik-dedüktif yöntemiyle geometri ve matematik Aristoteles'in bilim alanına girer.

Ortaçağ düşüncesi, Antikçağ'daki döngüsel tarih anlayışına karşı çıktı. Augustinus, tarihi tekrar etmeyecek olaylardan oluşan çizgisel/erekselci bir zamansallık olarak kabul etti. "Augustinus'un bu tarih felsefesi, sadece kendisinden sonra Hıristiyan Kilisesi'nin resmi tarih anlayışı olması ve kilisenin kendisini bu anlayışa dayanarak Tanrı devletinin

⁶⁸ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı Yayınları, çev: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Mayıs 2010, s. 8.

⁶⁹ Adorno, Horkheimer, *a.g.e.*, s. 20.

⁷⁰ İlerlemeyi ve tarihin sürekliliğini "felaket" olarak sayan, tarih anlayışını devrimci romantizm ve mesianizm ile birleştiren, Aydınlanma iyimserliğinin karşısında "devrimci kötümserliği" çıkartan Walter Benjamin, faşizm ve ırkçılığın müsebbibi olarak modernizmin "araçsal aklını" görüyordu. Yerine önerdiği ise nesnel bir akıldı. Nesnel akıl, Hegel'in teorik akıl dediği ve Kant'ın pratik aklının karşısına çıkardığı tarihin devindirici gücünden türetilmiştir.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

yeryüzündeki temsilcisi sayması bakımından önem taşımaz. Bu tarih felsefesi, yukarıda değinildiği gibi ne kadar laikleşirse laikleşsin, Batı düşüncesinin ürettiği tüm tarih felsefelerine de geçen özellikler taşıması bakımından da önemlidir.”⁷¹ Ancak Ortaçağ düşüncesi, Antikçağ’ın tarih anlayışıyla benzer özelliklere de sahiptir. Tarih (*historia*) yine düzensiz, rastlantısal olaylar yığındır. Tarih bilimlerden sayılmaz; kutsal kitapların yorumlanmasına dayalı bir “teolojik hermeneutik” etkinliğidir sadece.

O dönemde bu düşüncenin aksi görüş bildiren isim, Kıvılcımlı’nın “Doğu’nun Müslüman Marx’ı” saydığı İbn-i Haldun’dur. *Mukaddime*’de anlatılan “umran ilmi”, toplumların belirli kanunlara tabi olduğunu söyler; bu yasalar bir toplumun -*Tavaif-ül Mülk* ün- doğuş-yükseliş-çöküş aşamalarını açıklar. İbn-i Haldun bu tezinin temelini toplumlarda ortak olarak bulunduğunu söylediği “asabiyye” kavramına dayandırır. “Asabiyye” toplumsal bilinç, ortak duyu gibi anlamlar barındırmaktadır. Bu bir anlamda Kıvılcımlı’nın “insan üretici gücü” olarak adlandırdığı “kolektif aksiyon”dur. İbn-i Haldun, tarih alanında yasallık olabileceğini, tarihin düzensiz-rastgele olaylar toplamı olmadığını belirtir.

İbn-i Haldun aynı zamanda çizgisel-ilerlemeci tarih anlayışının da karşısındadır. *Mukaddime*’de Antikçağ’dakine benzer bir tür döngüsel tarih anlayışına rastlanır. İbn-i Haldun’un bu yönü, onu klasik İslam teolojisinden de ayırır. İbn-i Haldun determinist bir tarih anlayışına yaklaşır; aynı zamanda zamansallığın farklı toplumlar için farklı olacağını, bir toplum bir aşamadayken başka bir toplumun aynı anda döngüsellüğün başka bir aşamasında olabileceğini varsayar.

Kıvılcımlı, İbn-i Haldun’un tarih felsefesinden yararlanmakla birlikte onun döngüsel tarih anlayışı içinde kalmamıştır. Barbarlık-medeniyet ilişkisini ele alış tarihi bir tür tekrar eden zamansallık içinde anlaşılmasına yol açabilir. Ancak o *Tarih Tezi*’ni üretici güçlerin gelişimiyle paralel bir şekilde kurmuştur. Üretici güçlerin gelişimini engelleyen medeniyetler, barbar istilaları sonucu yıkılır. Bu yıkılışın sonucunda üretici güçlerin gelişiminin önü açılır. Bu anlamıyla Kıvılcımlı’nın tarih bilimini üretici güçlerin gelişmesine dayalı ilerlemeci bir anlayışa dayandırdığı söylenebilir.

İbn-i Haldun, Antikçağ’dan bu yana kabul edilen *theoria/historia* ayrımını “umran ilmi” ile aşmaya çalışmıştır. Burada tarihin genelin bilgisine ulaşabileceğini belirtmesi önemlidir. Umran ilmi sayesinde tarihte neyin olanaklı, neyin olanaksız olduğu hakkında bir zorunlu yasa bilgisine ulaşılır. Bir tarih filozofu olarak İbn-i Haldun’un döngüsel tarih anlayışı bir belirlenimcilik içerir. İbn-i Haldun ampirik sınıma da önem vermiştir; umran ilminin ulaştığı yasa bilgisinin tarihçilerin aktardığı olayların doğruluk ve yanlışlıklarını sına olanağı verdiğini kabul eder. Benzer bir yaklaşım Kıvılcımlı’nın *Tarih Tezi*’nde de mevcuttur. Kıvılcımlı, tümevarımcı bir pozitivistin karşısında olmakla birlikte, realizm alanından ampirik idealizm sınırları içinde kalmıştır.

İbn-i Haldun’un tarih felsefesinin kimi avantajlarına rağmen önemli kısıtlılıkları da bulunur. İbn-i Haldun, Aristoteles’ten aldığı tözler arası ayrımı kendi bilgi teorisine uygular. “Birinci dereceden makul” olarak adlandırdığı, bireysel-duyusal varlıklardan elde edilen özlerin dış dünyada nesnel bir karşılığı olduğunu ve bilimin konusunu bunların oluşturduğunu söyler. “İkinci dereceden makuller” üst derece soyutlamayla elde edilir ve bilimin konusunu oluşturmaz. İbn-i Haldun bu yolla Aristoteles ile benzer öncüllerden yola çıkmakla birlikte ondan farklı olarak “bireysel-duyusal varlıklardan” elde edilen verileri, yani gerçek nesneye tekabül eden “makulleri” bilimin konusu olarak kabul eder. Buradan yola çıkılarak toplumların doğası, özleri incelenir ve genel bilgiler elde edilmeye çalışılır. “Deyim yerindeyse, Aristoteles’in daha önce belirttiğimiz gibi bilimin modeli olarak hipotetik-dedüktif bir sistem olan geometriyi almasına karşılık, İbn-i Hal-

⁷¹ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Yayınları, 2004, s. 31-32.

dun, Müslüman bilginlerin büyük bir ilgi ile işledikleri kimya, tıp gibi doğa biliminden ve bu doğa bilimine paralel bir tarzda kurmayı düşündüğü umran ilminden hareket etmektedir.”⁷² Toplumların doğuş-yükseliş-ölüm aşamalarının tekrarlı bir tarih anlayışıyla incelenmesi organik bir sosyal bilimciliği akla getirmektedir. Bilimin ulaştığı önermelerin tümelliği, buna karşılık dış dünyadaki varlıkların tikelliği ve ikisi arasındaki çelişki İbn-i Haldun’u çözüm üretmeye zorlar. Tümel yargıların tikeli yakalayamaması karşısında, “bir önermeyi bilimsel kılanın duyusal gözlemlerle doğrulanması” olduğu çözümünü geliştirir. İbn-i Haldun, bilgi nesnesinin tikel varlıkla tekabülîyet ilişkisini esas alır, Aristoteles’in bilimsel önermelerin mantıksal ispatı dediği şeyin, yani bir tür kuramsal doğrulamanın değer taşımadığı görüşündedir. İbn-i Haldun’un daha çok ampirist bir bilgi anlayışına sahip olduğu görülecektir.

İbn-i Haldun, “umran ilmi” olarak adlandırdığı genel bilgi teorisini felsefî alan içinde temellendirir; toplumların değişim aşamalarını “asabiyye” ile açıklar. Bu açıklama, daha sonra Kıvılcımlı’ya da temel oluşturacaktır. Kıvılcımlı, tarihte maddî üretici güçler olan teknik ve coğrafya’yı “en son duruşmada” belirleyici sayarken İbn-i Haldun’un tarih teorisinde bahsettiği “asabiyye”yi görmezden gelemeyecek; “insan üretici gücü” olarak *Tarih Tezi*’nde önemli bir yere oturtacaktır.

Kıvılcımlı ve Aydınlanma

Tarih bilimi içinde yaptığı çalışmalarının amacını “medeniyetlerin kuruluş ve yıkılış kanunlarını açığa çıkarmak” olarak açıklayan Kıvılcımlı, bu noktada “tarihsel devrim” kavramını geliştirmiştir. Ona göre “tarihsel devrim”, “eskimiş medeniyetin üretici güçlerini boğan üretim ilişkilerini kökünden kazıyacak barbar yığınların akını”dır.⁷³ Kıvılcımlı’nın inceleme nesnesi olarak edindiği “antika tarih”te sosyal devrim olanaksızdır; zira medeniyet -sınıflı toplum- içindeki ezilen sosyal sınıf, hâkim sosyal sınıfı devirecek “kolektif aksiyonu” sağlayamaz. Burada devreye *Tarih Tezi*’nin merkezini oluşturan “üretici güçler teorisi” ve “tarihsel devrim/sosyal devrim” ayrımı girer. Tarih felsefesinin tarih bilimi kıtası içindeki idealist kalıntıları olarak kabul edilebilecek unsurlar Kıvılcımlı’nın teorisinin bahsedilen alanlarında yer alırlar.

Kıvılcımlı “en az 300 yıldan beri” tarihsel devrimler çağının “kesince” gömüldüğünü söylerken, kapitalizmin ortaya çıkışından bu yana sosyal devrimler, yani sınıfsal devrimlerin olabildiğini belirtir. Bunun nedeni, kapitalizmin geniş yeniden üretiminin ve gelişen tekniğin oluşturduğu özgür işçi sınıfının “eski gerici sosyal sınıfı devirip medeniyeti kurtarmaya” yeterli kolektif aksiyon üretebiliyor oluşudur. Kıvılcımlı “antika tarihin” ezilenlerine bu yeteneği vermez. “İnsan üretici gücü” olarak adlandırdığı kolektif aksiyon medeniyete akın eden barbarlarda bulunmaktadır. Sosyal devrimin, yani bir anlamda sınıfsal devrimin ortaya çıkmasını koşullayan şey, işçi sınıfının bilinççe daha üstün olmasıdır. Kıvılcımlı’da “barbarın aldığı rolünün bilincinin kafasında bilince değil inanca dayandığı” vurgusu, “modern sınıfların oluşumuna” kadar tüm ezilen hareketleri için geçerlidir. Kıvılcımlı, antika ve modern tarihteki devrimler arasında yaptığı ayrımın ana sebebinin üretim biçimi ve üretici güçlerdeki değişimde ve “bilinçli eyleme” tanıdığı ayrıcalıkta bulur. “Bilinçli eylemin” sahibi, işçi sınıfından başkası değildir. Bu yönü, onun teorisinin en güçlü olabileceği noktada hâlâ Aydınlanma’nın zaafılarıyla malul olduğu yöndür.

Kıvılcımlı’nın tarihsel devrim/sosyal devrim ayrımındaki “gizli özneciliği”, üretici güçler teorisinde açıkça görünür. Üretici güçlerden maddeye dayanan “teknik ve coğrafya”, medeniyetlerin kuruluş ve yıkılışında “en son duruşmada” belirleyici olurken, insana dayanan “tarih ve kolektif aksiyon”, barbarı medeniyet karşısında zafere ulaştır-

⁷² Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Eylül 1999 s. 163.

⁷³ Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, Derleniş Yayınları, Kasım 2006, s. 26.

Marksist Bütünsellik ve Kıvılcımlı

rır. Kıvılcımlı, tarih biliminde yasallığı savunduğu için antika tarihin “batış çıkışlarını” “en son duruşmada” da olsa “maddî” üretici güçlerin belirleme ilişkisiyle açıklar. Ne var ki somut (konkret) olayları aydınlatma ihtiyacı, olguları sınama amacı; *Tarih Tezi*’nde gelenek-görenek veya kolektif aksiyon gibi ideolojik unsurları, barbarlıkla medeniyet arasındaki politik mücadelede üstbelirleyen olarak devreye giren unsurları, pre-kapitalist dönemde aradığı yasaların içine koymak zorunda bırakır onu. Kıvılcımlı belirleme ilişkilerini, *Tarih Tezi*’nin merkezî konumuna oturtmuştur. Ancak, barbarlık-medeniyet dikotomisinde ekonomi dışı belirleyiciliğe açtığı bu kapı, Lukacs, Korsch ya da Gramsci tarzı bir tarihselciliği veya “praksis” felsefesini teori alanına çağırır. Aydınlanma’nın ontolojik düalizm temelli felsefesinin tarih bilimini idealistçe sömürsününün bir örneğidir bu. Kıvılcımlı’nın şu ifadeleri çarpıcıdır: “İnsan ve Tarih (gelenek-görenek) üretici güçleri manevidirler. Ama maddî olan Teknik ve Coğrafya üretici güçleriyle DENK işlerler. Denk: matematiksel işlemekle birlikte içlerinde en aktif ve canlı olanı insandır. Çünkü bilinç gelişimiyle hepsinden ayrılır.”⁷⁴

Dahası da var: Kıvılcımlı, tek yönlü belirleme ilişkilerini “kaba maddecilik” olarak görür. “Her şeyi kuru tekniğe bağlayan mekanik görüşü” “maddeci yobazlık” olarak niteler. Ona göre “insan üretici gücünü” yok sayan bir belirleme ilişkisi mekanik kalacaktır. Bu eleştirisi, Marksist tarih biliminin “altyapının üstyapıyı her zaman belirlediği” şeklindeki ilkesini pozitivist bularak eleştiren tarihselci söylemleri andırır. Sorunun Kıvılcımlı açısından gerilimli yönü, bir şekilde hâll edilir: “İnsan”, politik özne olarak değil, tarihin “gizli öznesi”, “üretici gücü” olarak kabul edilir ve bilim alanına çekilir.

Kıvılcımlı, belirleme ilişkilerinde açtığı bu kapıyı kapatabilecek kimi teorik argümanları da işlemekten geri durmamıştır. *Tarih Tezi*’nde sıkça rastlanabilecek bir şekilde, barbar akınları ve medeniyet doğuş-yıkılışlarının, pre-kapitalist dönemin belirleyici unsuru olan ticaret (bezirgân) yollarının ve toprak ilişkilerinin tıkanması sonucu gerçekleştiğini belirtir. Tarihin “Semit barbarlarını tarihsel devrime atadığı” ifadesi bunun bir örneğidir. “İrade-i külliye” sözünde “bilimin determinizm dediği bir yasalaşmanın gizlendiğini” söyler.⁷⁵ Edebiyat-ı Cedide’nin “mutlak insan” kavramını eleştirerek burjuva hümanist anlayışına karşı çıkar. Barbarlığın medeniyet karşısındaki üstünlüğünü yalnızca kolektif aksiyon gücüyle açıklamaz; barbarların savaş tekniklerindeki üstünlüğünü de belirtir. *Tarih Tezi*’nde teknik üretici güç -barbarlar için- burada devreye girer: “[...] Medeniyet taze insan gücünü dışarıdan, Barbarlardan sağlamaya kalkışır. Aylıklı barbar asker, Medeniyet kalesini içinden yıkmaya başlar. O zaman Teknik üretici güçler, dolambaçlı yoldan, dışarıdan rol oynarlar.”⁷⁶

Barbarların yıkıcılığına atfedilen olumlu rol, Aydınlanma felsefesi ve tarihsel ilerlemeci görüşün dışına çıkabilmek için önemli kazanımlar sağlar. Kıvılcımlı, medeniyetlerin yükseliş aşamasında çevrelerini saran “masum barbarları” kılıçtan geçirip köleleştirmesini “medenileştirici bir ilerleme” olarak kutlayan ana akım tarihe karşı barbar akınlarının “tarihin motorunu harekete geçişi” olumlar. Burada bir başka teorik kazanım daha gündeme gelir. Yukarıda Kıvılcımlı’nın teorisinin en güçlü olabileceği noktada, “bilinçli özne” çemberini kıramadığından bahsedilmişti. Kıvılcımlı, “sosyal devrim” kavramıyla kapitalizm çağından itibaren sınıf mücadelesini politika alanına yansıtarak öncüllerinden ve ardıllarından çok farklı bir şey yapmış olmaz. Ancak, kapitalizm öncesi dönemde medeniyet içi sınıf mücadelesinin kilitlendiği ve bir “kör dövüşüne” döndüğü noktada barbarların müdahalesine “düşümü çözecek” rol verir. Burada sınıf belirlenimci bir politikanın dışına çıkılabilecek kapı aralanmıştır.

⁷⁴ Hikmet Kıvılcımlı, *Allah Kitap Peygamber*, www.onergurcan.org.

⁷⁵ Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*’den aktaran Metin Kayaoğlu, “Kıvılcımlı: Teorik-Politik Bir Marksizm İçin”, *Teori ve Politika Dergisi* 40, s. 40.

⁷⁶ Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Devrim Sosyalizm*, Derleniş Yayınları, Kasım 2006, s. 27.

Bütün bunlar bir yana bırakılsa bile Kıvılcımlı'nın Aydınlanma'nın dışına çıktığı en belirgin ve özgün alan din alanıdır. Kıvılcımlı bu alanda Türkiyeli Marksistlerden ileridedir. Barbarlığın medeniyet karşısındaki yıkıcılığını olumlayan Kıvılcımlı, aynı şekilde dinlerin -özelde İslamiyet'in- doğuşunu da olumlar. Çünkü bu doğuş da bir "tarihsel devrim" sonucudur. Eyüp Sultan konuşması, İslamiyet'in ülke içi politik konumuna ilişkin farklı bir tutum örneğidir. Ancak sadece bununla yetinmemiştir; teorik eserlerinde dinsel ideolojilerin teorik açıklamasını da kendi yaklaşımına uygun bir biçimde yapabilmıştır.

İşe "Allah" kavramıyla başlar Kıvılcımlı. "Allah"ı peygamberler çağında "tarihsel determinizmin en yüksek ifadesi" olarak kabul eder. Allah'ın doksan dokuz ismini "tarihin gidiş yasalarına" uygun olarak açıklar. Kıvılcımlı burada daha da ilerlemiş; bir din teorisi oluşturmaya yönelmiştir. Psikanalizden bilinç-bilinçaltı kavramlarını ödünç alarak yapmaya çalışır bunu. Bilinçaltındaki evrimsel determinizm algısının bilinç düzeyinde "kutsallaştırma halkası" adını verdiği bir düşünsel süreç sonunda soyut tek Allah kavramıyla ifade bulduğunu açıklar. Bu çabasının sonunda "modern insanın bilinçaltına bastırılmış din duygularının köklerini bulmak" ve insanı "teolojik zincirlerinden kurtarmaya çalışmak" vardır. Bilinç-bilinçaltı ilişkisini ele alışı, *Tarih Tezi*'yle uyum içindedir. Altyapının üstyapıyı, üstyapının da altyapıyı karşılıklı belirlenim ilişkilerine tabi tuttuğu anlayışı, "bilinç-bilinçaltı diyalektiği" adını verdiği ve karşılıklı belirleme ilişkilerine dayanan teorik kavramsallaştırmasıyla benzerlik gösterir.⁷⁷ Nitekim Muhammed peygamberin "aklın üzerinde din kabuğunu bilinç yerine koyarak aklın gelişimini bir ölçüde zincire vurmuş olduğunu" söyler.⁷⁸ "Aklın gelişiminin kısıtlanması" ifadesi Aydınlanmacı düşüncenin Kıvılcımlı'daki kalıntılarından biri olarak görülebilir. Yine de önyargısız olarak dinsel ideolojiyi ele alması, gerçikle eşdeğer görmemesi, Aydınlanma felsefesi dışına çıkmış bir Marksizmin kuruluşunda önemlidir.

Felsefe-içi kategoriler yardımıyla eleştiriye tabi tuttuğumuz Kıvılcımlı, bilim-içi arenada da incelenmelidir. Nihai değer, barbarlık-medeniyet dikotomisinin üretici güçler, madde ve toplumsal ilişkileri, sınıflar gibi karmaşık alt-yapı öğeleri arasındaki durumunun yerli yerine oturtulmasıyla açığa çıkacaktır. Kıvılcımlı için önümüzde duran görevi, bilim-içi yapılacak çalışma olarak tanımlamayı uygun buluyoruz.

⁷⁷ Althusser, Freud'un yeni bir bilim alanı olan psikanalizi, yeni bir bilgi nesnesi "bilinçdışı"yla açtığını belirtir. Freud, *homo psychologicus*'a meydan okumuş, antropolojinin ve psikolojinin insan bilincini -özneyi- esas alan yaklaşımı yerine yapısal ilişkileri geçirmiştir. Bu kuramsal devrimden sonra bilinç ve bilinçdışının karşılıklı etkileşiminden bahsetmek özne-nesne diyalektiğini farklı bir yolla "yeniden üretmektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Althusser ve Psikanaliz*, Epos Yayınları, çev: Nami Başer, Mayıs 2009.

⁷⁸ Hikmet Kıvılcımlı, *Allah Kitap Peygamber*, www.onergurcan.org.

Hakikat Arayışı ve Devrim

Uğuray Aydos

"Hakikat, aramakla bulunmaz; ancak bulanlar arayanlardır."

Bayezid-i Bistami

Einstein'ın görelilik kuramları evrenin, dört boyutlu uzay-zamanın bir merkezi olmadığını anlatır. Bu merkezsizlik, bir bakıma Kopernik'in kozmolojide, Darwin'in biyolojide, Marx'ın tarih biliminde ve Freud'un psikolojide yaptığına benzer bir merkezsizleştirme-yerinden etme sürecinin devamıdır. Bilimsel bilgi üretiminin sağladığı her yeni koşul, insan-öznenin kendisini, bilincini, eylemlerini, canlı dünya ve evren içindeki "merkezî" yerini sarsmış, ontolojik gerçekliğin birer sonucu olan öznelerin başlangıç olarak kabul edilmesinin doğurduğu yanılısımları ortaya koymuştur. Einstein'ın göreliliği, evreni, doğayı ve toplumu algılamının göreliliğini söyler, ancak altta yatan temel bir gerçeklik olarak görelilik algısının dışında nesnel bir varlık zincirini, nedensellik bağıntılarını esas alır.

Hakikat kavramına ilişkin düşünmek de böyledir. İlk bakışta, imgelemlerin ve algıların etkisi altında hakikat göreceli ve her öznenin kendisine özel görünür; öznenin kurgusalılığına bağlı gibidir. Öte yandan hakikat, verili olan ampirik gerçekliğin varlık nedenidir, ortak ilkesel temelidir. Felsefede hakikat tasarımı büyük metafizik sistemlerin temel sorunlarından biri olmuştur. Metafizik, Aristoteles'in vermeye çalıştığı asıl anlamıyla, varlıkların tabii olduğu genel ilkelerin açıklanması, kavranması çabasıdır; yani en genel anlamda varlığın, tekil varoluş tarzlarının bağlı olduğu varlık tasarımının ortaya konmasıdır. En genel anlamda varlık meselesi, felsefede ontolojinin konusudur; öyleyse hakikat ontolojik boyutta ele alınabilir.

Hegel, hakikati aramanın felsefenin işi olduğunu söylemiştir. Descartes zihinden, Kant ise aklın eleştirisinden yola çıkarak hakikat kavramını oluşturmaya çalışır. Spinoza, Marx ve Nietzsche için ise, vardıkları sonuçlar farklılıklar gösterse de, ontoloji yaşamın kendisi ile, varlık döngüsü, oluş diyalektiği ile bağlantılıdır. Amaç, yeni ve iyi bir yaşama yolu, yeni bir varoluş biçimi arayışıdır ve hakikat bu anlamıyla hem yaşamın kendisine içkindir hem de bir inşa ve praksis sürecidir. Marx, Balibar'ın kullandığı ifadeyle, *felsefe-olmayanın* alanından "kendinde bütünlük" tasarımı olarak hakikati ve bunu aramanın biricik yolu olarak gösterilen felsefi-aklı etkinliği spekülasyon olarak reddeder. Marx felsefeyi (diyalektik materyalizm), tarihsel-toplumsal analizler (bilimler) ve devrimci politik praksisle bağlantılandırır. Marx'ın bu yaklaşımı, hakikati tecrit eden ve aşkın bir dışsallığa havale eden Batı metafizik geleneği ile ayırır; bu, geleneğin devrimci bir eleştirisidir.

Genel olarak bilimler, fiziksel doğanın, fizik yasalarının, toplum ve tarih yasalarının belirleyici nedensel etkileri dışında bir ontolojik gerçeklik, hakikat olamayacağını gösterirler. Sonlu, olumsal varoluş tarzlarına içsel ana varlık, kütle-enerji dönüşümleri, maddenin çeşitli tarzları, diyalektik oluş döngüsüdür. Bilimsel bilgi birikimi sürecinde,

Hakikat Arayışı ve Devrim

şeylerin arasındaki nedensel ilişkiler rasyonel bir düşünme metodu ile kurulabilmiştir. Spinoza, algılanan şeyler arasındaki nedensel ilişkilerin bilinmesinin ardından, bu bilgi üzerinde Tanrı'nın (Doğa'nın) özünün ve varlığının işleyişinin bilinmesinin ontolojik hakikati kavramada önemli olduğunu söyler. Bu, bir anlamda Althusser'in "teorik pratiğin teorisi" olarak felsefe tanımıyla benzerdir. Bir bütünlük kurgusu olarak ontolojik hakikati felsefe yoluyla aramak, bilimsel bilgi üretimine ve somut yaşama metafizik bir ufuk çizmek gereklidir. Ancak bu felsefe, aklın, düşünen öznenin spekülasyonlarından değil, fiziksel doğanın, somut toplumsal ilişkilerin gerçekliğinden, yaşam döngüsünün kendisinden kaynaklanan bir felsefe olmalıdır.

Antik Yunan felsefesinde Parmenides'e göre varlık bütün ve sarsılmazdır, bir ereği yoktur. Bir ereğinin olmaması bağlamında, haklı olmakla birlikte, Parmenides Bir olan'ı, çokluk alanının dışında tutarak yaşama dışsal bir hakikat koyutlar. Hakikat, "oluş sorusunu" öne alan, Herakleitosçu bir tanımla, sürekli değişen, dönüşen, çelişkili ve çatışmalı gerçekliğin, devinimli varlık döngüsünün kendisinden türetilir (Nietzsche'ye göre de varlığın kendisi, ereği olmayan sürekli bir akış ve oluş döngüsüdür). Herakleitos'a göre, varlığın araştırılması, insanın kendine yönelik varoluşsal araştırmasını da içerir; hakikati ararken bir yandan her şeyin her şeyle ilgisini kuran düşünceyi yakalamak, bütünü varlıksal yapısını görmeye çalışmak gerekirken, bir yandan da tekil varoluş tarzlarını bütünle ilişkilendirmek gerekir. Stoacı Zenon, bir anlamda bunu yapmaya çalışmıştır; panteizminde doğa yasası-Tanrısal yasa özdeşliğini kurarak materyalist bir ontolojik monizme yaklaşmış ve tekil insan varoluşunun ahlak ve erdem arayışını akılcı bir etkinlik olan "doğanın yasasına uymak"ta bulmuştur.

Batı metafiziği, bir yönüyle Whitehead'in ifade ettiği şekilde, "*Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibarettir.*" Nietzsche, Sokrates'ten itibaren felsefenin aklı ve bilgiyi erdemli olmakla bir tutan, yaşamı olduğu gibi kabullenmek yerine, yaşama dışsal ve aşkın hale getirilen hakikat kurgularının yozlaşmayı doğurduğunu iddia ediyordu. Platon bu yolda bir köprüydü ona göre. Sofizmin epistemik görelilik ve kuşkuculuğuna karşı genel bilginin olabilirliğini vurgulayan Sokrates'in "kavram"ını (epistemolojinin bilgi nesnesini) Platon tözleştirmiş, kavramlara-bilgi nesnelere ayrı bir ontolojik kategori tanıyarak idealar âlemini duyulur-görülür âlemin üstüne ve dışına yerleştirmişti. Elbette kavram/bilgi nesnesi üretimi ayrı bir pratiktir ve bu pratik sonucunda ortaya çıkan kavramlar, nesnel gerçeklik gibi maddî olsalar da aralarında indirgenemez bir ayırım vardır. Bilgi üretim süreci boyunca, bilimsel bilgi üretimi ile, bilgi nesnesi derinleşir ve gelişirken, gerçek nesnenin bilgisi de aralıksız derinleştirilecektir. Ama yine de arada Platonculuğun kabul ettiği gibi ontolojik bir ayırım veya pozitivizmin kabul ettiği şekilde bir özdeşlik yoktur; olsa olsa korelasyondan söz edilebilir. Althusser'in Engels'ten aktardığı şekilde "*bir şeye ilişkin kavram ile onun gerçekliği, hep birbirine yaklaşan ama asla kesişmeyen iki asimptot gibi yan yana giderler. İkisi arasındaki bu ayrımlılık, kavramı doğrudan ve dolaysız şekilde gerçeklik olmaktan ve gerçekliği de dolaysız şekilde kendi kavramı olmaktan engelleyen ayrımlılığın ta kendisidir.*"

Hıristiyanlığın öte dünyacı hakikat tasarımı-Augustinus dolayısıyla- Platonculukta felsefî ifadesini buldu. Dünyanın nesnel gerçekliğine dışsal, aşkın, özgür iradeli Tanrı kavrayışı Platonculuk ve antropomorfik (insanbiçimci) Tanrı anlayışlarının birlikteliğini gösterir. Kilise otoritesine karşı mücadele veren Batı burjuvazisi, politik ve ekonomik iktidar mücadelesinin dışında felsefî-ideolojik bir hegemonya mücadelesi de vermiş, kurucu ifadesini Descartes'ta bulan insan-özne merkezli bir ontolojik düalizm kurmuştur. İnsan-özne, Hıristiyanlığın aşkın Tanrı-öznesinin yerini alırken, "bilen özne"ye ayrıcalıklı bir ontolojik kategori verilmiş ve epistemolojik düzeyden bir ontolojik hakikat kavrayışı geliştirilmiştir. Süregiden düalizm bağlamında Hıristiyan felsefesi ile modern metafizik arasında bir devamlılık vardır ve kilise otoritesinin

dayanağı olan Tanrı-özne yerine burjuvazinin otoritesini temsil eden insan-özne tahta kurulmuştur. Hakikatin bu şekilde bölümlenmiş kavranışı Platonculuğun etkisinin gücünün göstergesidir.

Nietzsche'nin aşkın hakikat kavrayışlarını hem Hıristiyan felsefesi hem de modern burjuva felsefesi yönünden eleştirmesi, farklı bir ontolojik hakikat kavranışına yol açabilecek potansiyeli barındırır. Oysa Nietzsche'nin postmodern yaklaşım açısından temellükü, tekil varoluşları ilişkisel bir bütünlük içinde kavrayabilecek her tür hakikat tasarımının, postmodern teorideki ifade biçimiyle, "büyük anlatıların" yıkılması, yok sayılması ile sonuçlanır. Ancak burada Nietzsche'nin felsefi tutumu açısından da bir sorun vardır. Düalist ve aşkın metafizik hakikat kavrayışlarının kültürü ve uygarlığı yozlaştıran, yaşamı ve nesnel gerçekliği yadsıyan özellikleri aynı zamanda nihilizmin, toptan bir değersizleşmenin nedenidir ve bunun aşılması gereklidir. Nietzsche, *Şen Bilim*'de "Tanrı'nın ölümü" tesbitini ortaya atarken, modern dünyanın mekanik materyalizmi ve burjuva uygarlığının nesnel gerçeklik kavrayışı altında hem geleneksel Tanrı anlayışlarına dayalı dinselliğin ve modern hakikat kurgularının çöküşünü haber veriyordu, hem de bu ölümün yaşama, dünyaya, insanlığa anlam ve değer yükleyen her sistemi işlevsizleştirme riski doğurduğunu belirtiyordu. Tanrı'nın ölümü, insanlığın geniş ezilen, sömürülen kitlelerinin, proletaryanın değil, burjuvazinin ve modern devletlerin (Bodin'in *egemeninin* ve Hobbes'un *Leviathan*'ının) zaferi oldu. Bu zaferin oluşturduğu ortam içerisinde kadim dinlerin Tanrıları, modernleştirildi, sermayenin hücreci olan metalara indirildi. Dinsel bağlardan ve öte dünyacı hakikat tasarımlarından kurtuluş, aslında burjuvazinin ve kapitalist uygarlığın "nesnel zorunluluklarına", "piyasa kurallarına" zincirlenme ile sonuçlandı. Bu durum, Nietzsche'nin *Güç İstenci*'ndeki uyarısı ile örtüşüyordu: "*Tanrı'nın ölümünü, büyük bir reddedişe ve kendi üzerimizde sürekli bir zafere dönüştürmezsek, bu kaybın bedelini ödemek zorunda kalırız.*" Aşkınlığın burjuva materyalizmi karşısındaki değer kaybı, dünyevî alanda verili gerçekliğe teslim olmayla sonuçlandı.

Fiziksel doğa, biyolojik maddî yaşam kendinde bir anlam, değer ve amaçsalılık taşımaz. Ancak, insan toplumunun ve bireylerin nihilistik modern burjuva uygarlığının metalaştırmaya dayalı, mülkiyetçi, bireyci kurguları karşısında, hâkim sınıfların ideolojik anlam kurguları karşısında, kendi bireysel ve toplumsal "sonlu" yaşamlarına yeni değerler, anlamlar yüklemeleri gereklidir. Aydınlanma düşüncesi, modern uygarlıkla birlikte bütün dinsel-mistik-aşkın yanlış düşünüş biçimlerinin aşıldığını iddia ederken, Marx'ın "*meta fetişizmi*" kavramıyla ifade etmeye çalıştığı şey, tam da böyle bir demistifikasyon iddiasının gerçeği yansıtmadığı ve modern dünyanın kendi mitlerine ve kutsallık kurgularına sahip olduğu gerçeğidir (böyle bir mistifikasyon hiçbir zaman tam anlamıyla aşılamaz). Yine de burjuva toplum bu noktada kendinden önceki eşitlikçi ya da feodal toplum biçimlerinden kendi mistifikasyonunu "hakikatin açığa çıkması" söylemi ardına gizlemiş olması ile ayrışır. Marx'ın *Manifesto*'da anlattığı biçimde, burjuvazi "*insanla insan arasında katı nakit ödemeden başka bir bağ bırakmamış, insanoğlunun kişisel değerini değişim değerine dönüştürmüş*"tür. "*Katı nakit ödemenin dolaysız sömürüsü*", burjuvazinin lüğatinde açığa çıkan hakikattir. Nietzsche'nin değersizleşme ve nihilizm dediği şey bu noktada açığa çıkar; bu nedenle verili eşitsizlik durumunun yıkılması için değerler yaratımı çabası gereklidir. Ancak Nietzsche'nin çözümü, Stirnerci bir bireyciliği çağrıştıracak biçimde, insanın aşılması ve üstinsanın meydana getirilmesidir. Burada paradoksal olan, Stirner'in, idealizmin "kadir-i mutlak fikirler" tezini, bu tezin tam zıttında konumlanan, her türlü sınırdan kurtulmuş özgür birey tezi ("*Hiçbir şey 'ben'den üstün değildir*") ile destekliyor oluşudur.

Hakikati sırf "kendinde hakikat" olduğu önkabulüyle teolojik ya da bilimsel bir güdüyle aramak, onu bulmayı engelleyecektir. Hakikat, yaşamın bütünlüğüne uygun bir

Hakikat Arayışı ve Devrim

varoluş için birey ve toplum yaşamını değerli kılacak, doğasına uygun bir özgürlük ve eşitliği arama, inşa etme çabasıyla yaklaşılabilecek bir kurgudur. Değer yaratımı olarak hakikat inşası ile doğaya ve evrene içkin bir ontolojik bütünlük kavrayışı bugün gelinen noktada ihtiyaç duyulan şeydir. Burjuva uygarlığının nihilizmi ile geleneksel teolojilerin hakikati dünyevî olana dışsallaştıran yaklaşımlarına karşı, ezilenlerin kolektif iradesine örgütlenmiş devrimci politika, dünyanın yeniden anlamlandırılması, değerlerin üretimi için gereklidir. Her politikanın temelinde bir ontolojik hakikat kavrayışı yatar. Devrimci politikanın temelindeki ontolojik hakikat kavrayışı ise evrene ve doğaya içkin bir ontoloji ile gerçekliğe uygun düşebilir. Bu şekilde, hakikatin hem ontolojik boyutta gerçekliğin bütünsel kavranışı hem de politik boyutta bir değer yaratımı ve yaşamı anlamlandırma çabasını içerdiği görülebilir. Kilise Hıristiyanlığının ya da saltanatçı Mürcie İslam'ının iddia ettiği gibi, tekil bir varoluş tarzı olarak insana etik-politik bir bağlılık ve praksis sunmayan bir inancın; burjuvazinin deist kurgularının içerdiği biçimiyle kapitalist ilişkileri mutlaklaştıran bir dünyevîliğin ihtiyaç duyulan hakikat arayışını koşullayamayacağı açıktır. Dünyevî olana dışsal ve aşkın hakikat tasarımlarının zayıfladığı, dünyevî olan tasarımların ise bütünün çelişkili ilişkiselliğini yakalamaktan uzak parçalı ve nihilistik bir tutum sergilediği çağımızda, eşitsiz, adaletsiz, sömürüye, ezen-ezilen ayırımına dayalı bir dünyevî nesnellığın, dünyevî olana, ondaki çelişiklere ve dönüşümlere içkin bir ontolojik hakikat temelinde yükselen devrimci politika ile değiştirilebilmesi mümkündür.

Hakikatin İçkin Bütünselliği: Ontolojik Monizm ya da “Deus sive Natura”

“Tanrı hem anlayış, hem anlaşılan, hem de anlayandır.”

Maimonides

“Kendinin nedeni ile özü varoluş içereni, başka bir deyişle, doğası varolmaktan başka bir biçimde tasavvur edilemeyi anlıyorum”

Spinoza, *Etika, Tanrı Üzerine*

Kilisenin feodal ve teokratik otoritesine karşı Rönesans naturalizminin öne çıkan isimlerinden *Giordano Bruno*, doğanın sonsuzluğu ve Tanrısal olanın doğaya içkinliği üzerinden bir yaklaşım geliştirmişti. *“Neden, İlke ve Bir Üzerine”* adlı eserinde, dünyanın sonsuz bir tek töze dayandığını, varoluşların düzeni, nedenler ve ilkelerin bu bütünsellikte bir arada olduğunu yazmış, bir yönüyle Kopernik astronomisini materyalizme yakın bir metafiziğe dönüştürmeye çalışmıştı. Bruno'nun bu görüşleri, daha sonraları Spinoza'nın özgün ve döneminin özelliklerini yansıtan materyalist rasyonalizminde, ontolojik monist hakikat kavrayışında kendini gösterdi.

Modern çağın başlangıcında kartezyen düalizm ve oradan Aydınlanma'ya uzanan yol, burjuvazinin ideolojik-felsefi hâkimiyetine giden yoldu. Aynı modern çağ içerisinde, kökeni Spinoza'nın ontolojik monizmine kadar götürülebilecek başka bir izlek de mevcuttur. Spinoza, özellikle ontolojik hakikati ele alması bakımından modern felsefede esaslı ve özgün bir yere oturur. Örneğin Hegel'e göre, “felsefeye başlandığında önce Spinozacı olmak gerekir.” “İki seçenek vardır: Spinozacılık ya da felsefeden vazgeçmek.” Bergson'a göre ise “her filozofun iki felsefesi vardır. Kendi felsefesi ve Spinoza'nın felsefesi.” Einstein ise bir özne olarak Tanrı tasarımını mantıksız bulsa da, Spinoza'nın varolanların uyumunda kendisini gösteren nesnel Tanrısı'na inanabileceğini, bu tarz bir Tanrı kavrayışının fiziksel hakikat ile örtüştüğünü ve “kozmetik bir dinî duygu” yaşattığını söyler. O halde Spinoza'da Tanrı-Evren-Doğa ilişkilerine, bu yapısal bütünlük karşısında insanın konumunun ne olduğuna bakmak önemlidir.

Spinoza'da belki de asıl önemli olan, çokluğa dayalı radikal demokratik bir siyasal düşünce oluşturması değil, ontolojik monist metafizik çerçevesinde Tanrı ve evren/

doğa kavrayışlarını birleştirebilmesi, çokluğun dayandığı tözsel ilkeyi göstermesidir. Spinoza'nın felsefî sistemini devrimci ve aykırı kılan şey, olgusal evreni aşkın bir varlık ya da amaçsallığa başvurmadan Tanrı ya da Doğa (*Deus sive Natura*) gibi tek bir tözle açıklamasıdır. Tanrı sonsuzdur ama doğanın (evrenin) sonsuzluğuna ve yasalarına içkindir. Spinoza, ontolojik hakikatte özgür irade yanılmasını hem tümel varlık (Tanrı-Doğa) hem de tekil varoluş tarzları için yürürlükten kaldırır ve bunun yerine materyalizme kapı açan bir zorunluluk yaklaşımı, materyalist bir rasyonalizm konumlandırır. Tanrı, ancak doğadaki varoluş tarzlarının eğilimine ve kendi bağlı olduğu içkin zorunluluklara, yasalara göre eyleyebilir. Burada özgür irade keyfiliği yerine sıkı bir nedensellik vardır. Tanrı *causa sui*'dir; yani kendi özüne ait yasalara tabi olan ve kendi kendisini bu şekilde belirleyebilen sonsuzluk ve tümelliktir.

Spinoza düşüncesi, hem Tanrı-özne hem de insan özneyi evrenin merkezi olmaktan çıkararak, insanın ancak kendini evrenin bir parçası olarak düşünebilirse makul düşünebildiğini kabul eden bir düşüncedir. Bunun gerekçesi, tekil aklın ve bedenin evrensel olanı kavramasının zorluğudur ve bu zorluk herhangi bir aşkınlık tasarımına değil, nesnel gerçekliğe içkin olan bir temele dayanır. Tanrı'nın (Evren ve Doğanın) aklı aşan boyutları, fiziksel bütünü yapısal karmaşıklığından kaynaklanır. Sınırlı olanaklarıyla insan, evrenin sadece uzam ve düşünce boyutlarını, onları da kısıtlı bir biçimde algılayıp bilebilir. Bilgi üretim süreci, varlığın sürekli devinimine, içsel hareketine, oluş döngüsüne karşı soyut-kavramsal bir sabitlemeye ihtiyaç duyar. Althusser'in deyimiyile, durgun sularda yapılabilen bir şeydir teori. Bu nedenle bize ontolojik hakikatin tamamını veremez; zaten insan bilgisi de bu anlamda sınırlı ve kısıtlıdır. Spinoza *Etika*'da gerçek bilginin "sonsuzluk içinde, bütünü sonsuzca oluşturan sonlu parçalardan biri olduğunu kavramak" olduğunu söyler. İnsan bütün olanın eksiksiz kavrayışına ulaşamayacak olsa da hem bütüne hem de parçaya ortak olan bir şey, bütün hakkında kısmî ama uygun bir fikre ulaşmaya olanak tanır.

Spinoza'nın ontolojik monizmi, kartezyen düalist metafizikten türevlenen teizm/ateizm sorunsalının dışına çıkabilme (bu sorunsalı *aşma* değil belki ama *dışına çıkabilme*) olanağı yaratır (*Kartezyen felsefe "bilen insan özne"den yola çıkan metafiziği sonucunda materyalizmi ateizm ile, idealizmi ise teizm ile özdeşleştirir*). Belki biraz da bu nedenle yaşadığı dönemde hem dinsel otoritelerin (Yahudi cemaati) hem de modern burjuva felsefesinin baskı ve unutturma politikasına maruz kalmıştır. Teizm/ateizm ikili karşıtlığı, kökleri Platoncu düalizme uzanan hem Hıristiyan hem de modern nitelikte bir sorundur. Spinoza'nın düşüncesi, bir yönüyle teolojiktir; ontolojik ve politik içerimleri olan bir teoloji. Din, devletin ve çokluğa dayanan demokratik düzenin içerisine sokulur; Tanrısal yasa aşkın ve dolaylı bir biçimde değil, evrensel-doğal yasa, yani fiziksel hakikat olması nedeniyle dünyevî alana, insan toplumuna indirilir. Dünyevî olana aşkın hale getirilmiş, insanbiçimci Tanrı kavrayışları ve insan-merkezci perspektifin yanılmasalarından kaynaklı ereksellik bu ontolojik hakikat kavrayışı ile uyumsuzdur.

Spinoza, yaşadığı dönemde Batı metafiziğinin iki büyük ismi Descartes ve Leibniz'in öznel idealist pozisyonlarına karşı insan doğasına ilişkin materyalist bir konumu savunmuştur. Kartezyen görüşün aksine, insan aklı bedenden ayrı bir varlığa sahip değildir. Descartes ve Leibniz, özneyi merkezî konumundan aşağıya eden doğanın içkin-nesnel yasalarına bağlı bir ontolojik monizm karşısında Tanrısal olanın aşkınlığı ve dışsallığı düşüncesini insan-özneye, akla ve zihne ayrı bir ontolojik kategori tanıyarak devam ettirir. Batı burjuva metafiziğinin sürekliliğini sağlayan da bu ontolojik düalizmin özneye ayrı bir varlık kategorisi atfeden tutumudur.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Spinoza'yı "insanı bir kuklaya döndürmekle, aşkın idealizm ve yaratılış fikrini inkâr ederek özgürlüğü de inkâr etmekle" suçlamaktadır. Kant, Spinozacı zorunluluk düşüncesine karşı bireyin özerkliği ve iradî bağımsızlığını

Hakikat Arayışı ve Devrim

savunur. Ayrıca Kant, Spinoza'dan farklı olarak, varolan şeylerin kendinde bir anlamı ve ereği olduğunu söyler. Jacobi'nin Hıristiyan görüşü açısından Spinoza'nın irade özgürlüğünü dışlayan monizmi, temelde ateizmden başka birşey değildir. Fichte ise Spinoza'yı insan özgürlüğünün düşmanı ilan eder. İlginç olarak burada Hıristiyan metafiziği ile modern burjuva metafiziğinin "iradî özgürlük" kavramına dayalı öznel hakikat tasarımının nasıl birliktelik gösterdiği ve özneyi nesnel gerçeklikten ayrı bir ontolojik kategori olarak dışlayan ontolojik monizmden birlikte rahatsızlık duydukları açığa çıkmaktadır. Özneci düalizmin materyalist temsilcilerinden Feuerbach'ta bu, açıkça görülür. O, Spinoza'nın *Deus sive Natura* (Tanrı veya Doğa) tanımını, *Deus sive homo naturalis* olarak değiştirir; ona göre insan, doğa içinde ayrıcalıklı bir konuma, ayrı bir töze sahiptir. Feuerbach, bir tür içkinlik felsefesi içinde öznenin konumunu sürdürmeye çalışır; yansıma teorisi, naif ampirizm (materyalizmi bu kadarla sınırlıdır) ile takviye edilmiş bir hümanist idealizmdir.

Spinoza'dan Marx'a uzanan yol, Hegel'in mutlak idealizminin dolayımından geçer. Hegel, modern metafizik geleneği içerisinde özne-nesne, aşkın-içkin düalizmlerini idea adına çözüme kavuştururken, elbette idealizmin (politika alanında ise koyu bir devletçiliğin) etkisinde kalır ama öznesi olmayan, bizzat kendisi özne olan tarihsel diyalektik süreç kavramı ile Marx'ın teorik anti-hümanist, materyalist kopuşuna zemin hazırlar. Spinoza'da Parmenides'e yakın bir hakikat anlayışından farklı olarak, Hegel tarihsel sürece ayrı bir önem verir. Tarihsel süreçte değişim düşüncesi, Marx'ın bilimsel ve felsefi devrimine alan açacaktır. Tarihsel materyalizm (tarih bilimi) kıtasının açılmasını takip eden felsefi devrim -diyalektik materyalizm- evrenin, doğanın ve insan toplumlarının tarihinin diyalektik bütünlüğüne dair tezler sunar. Tarih bilimi insan, birey gibi kavramlara değil, üretim biçimi, üretici güçler, üretim ilişkileri, hukukî-politik üstyapı, ideolojik üstyapı, ekonominin belirleyiciliği gibi kavramlara dayanır. İnsanların, bireylerin ve öznelerin gerçek tarihten değil, ama teoriden silinmesi demektir bu. Diyalektik materyalizm, hümanizm dışı bir tarih teorisi (*öznesiz süreç*) ile doğa ve insan bilimlerinin birleşim noktasında neler olduğuyla (*bilimlerin epistemolojik birliği*) ilgilidir. Doğa bilimleri ile tarih bilimi arasındaki sınır çizgisi, insan türünün varoluş biçimlerini diğer canlı türlerinin varoluş biçimlerinden ayıran fark, ruh, akıl, bilinç ya da emek gibi özneye dair kategoriler değil; nesnel toplumsal ilişkilerdir. "*Benim analitik yöntemim insandan değil, ekonomik olarak verili toplumsal dönemden yola çıkar.*" [Marx, *Kapital cilt 3*]. Materyalist felsefi monizm, tarih biliminin metafizik ufkunu da belirler. Marx, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da "varlıkların toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında zorunlu, *kendi iradelerine bağlı olmayan* belli ilişkiler kurarlar" der. Bu tanım, ideolojik bir kurgu olan iradî özneliğin toplumsal bilim alanından çıkarılması anlamına gelir.

Alman idealist felsefi geleneğinden aykırı bir isim, Spinoza ile yakın görüşler bildirir. Schleiermacher'in öğretilerinde, sonsuz-mutlak olanın varlığı, özne-nesne ayrımının ortadan kaldırılması dindarca bir duygu içerisinde verilir. Schleiermacher'e göre, din duygusu insanı evrene bağlar ve insanı evrende eritir; bu bağlılık "tüm varlık" olan Tanrı'ya bağımlılıktır. Schleiermacher'in bir diğer önemli görüşü ise Tanrı kavrayışına aittir. Ona göre, antropomorfik Tanrı kavrayışları Tanrı'yı küçültür, O'nun değerini azaltır. İnsanın sonlu varlığı ile sonsuz bütünü tam anlamıyla kavrayamayacağından yola çıkarak "gerçek din" in insana tarih içinde tam bir şekilde verilmiş olamayacağını, dinlerin hakikatin ancak parçalı bir kısmını temsil ettiğini belirtir. Schleiermacher'in görüşlerinde ontolojik anlamda monist bir dindarlığın materyalist kavrayışla yakınlığını bulmak mümkündür. Doğu'da dinsel-felsefi düşünüşün birlikte olduğu Hint-Çin-İslam geleneklerinde bazı akımlar benzer görüşleri savunmuşlar, şekli dinsel bağlılıkların ve ayrımların ötesine geçen dinlerüstü bir evrenselciliği sergileyebilmişlerdir.

Doğuya Bakış: İslam'da Ontolojik Hakikat Tasarımları

*"Bütün işler Hak'tandır, suretler onun araçlarıdır,
kul görünümünde yalnız Hak vardır.
Ancak kul kendisinde Hak'tan ayrı bir yetenek, bir güç,
bir varlık bulunduğunu sanırsa buna bilmezlik denir."*

Şeyh Bedreddin, Varidat

"Yaratılmış olan hiçbir şey Allah olamaz..."

*Şimdi daha ne zamana kadar putunu koltuğunda
taşıyacaksın?"*

Şems-i Tebrizî

Ontolojik monist bir Tanrı inancının materyalizm ile olan yakınlığı Spinoza'yı geleneksel düalist Batı metafiziğinden çok Doğu felsefelerine (tamamına değil elbette) yaklaştırır. Spinoza, modern bilimden etkilenen, Kopernik, Kepler ve Galilei'nin çalışmaları ile şekillenen matematiksel fiziğe uygun materyalist ontolojik hakikat arayışında Batılı bir filozoftur (*Etika'yı* çağının bilimsellik anlayışına uygun olarak geometrik düzenle yazmıştır). Yine de Spinoza'nın felsefesi, evrenin bir bütün olduğunu söyleyen, herşeyin birbiri ile ilişkide olduğunu, önemli olanın kişisel benlik nosyonu yerine bu ilişkisel bütünlükle bütünleşmek olduğunu belirten Doğu düşüncelerine de benzeyen yönler taşır. Hegel, Spinoza'nın "*Batı'da dile gelen doğu sezgisi*" olduğunu söylerken bu yakınlığa vurgu yapmış olmalıdır. Hegel'in bahsettiği "doğululuk", insan-öznenin kendini aynaladığı Tanrı-özne görüşünden ayrı olarak, Tanrı'nın belirsiz ve sonsuz bir töz biçiminde kavranmasıdır. Töz ile bireysellik arası ayrımın ortadan kaldırılma çabası (*Nirvana* veya *fenafillah*) burada esas alınır (Hegel'e göre *apeiron* kavramıyla Miletli Anaksimandros da "doğulu"dur). Öznenin mutlak tözün (varlığın) içinde eridiği bir ontolojik monizm, Platonculuk ve Hıristiyanlığın ontolojik düalizminin dışındadır. Spinozacı monizm, "sonsuz tek töz" kavrayışı içerisinde "Tanrı/dünya, yaratıcı/yaratılan, aşkın/içkin" karşıtlıklarını yıkma girişimidir.

Doğu felsefesinde Spinoza'nın monizminin izleklerinden biri -Leibniz'in iddiasına göre- Kabalıcılıktır. Kabalizmi saçmalık, çılgınlık ve aptallıkla nitelese de, Tanrı'nın her şeye içkinliği ve yaratan-yaratılan özdeşliği görüşlerinden faydalandığı kesin gibidir. Ayrıca kronolojik yaşam öyküsüne bakıldığında, görüşlerinin şekillenmesinde Yahudi filozofu Hasday ben Kreskas'ın deterministik Tanrı kavrayışı da etkili olmuş gibidir.

Yahudi ve İslam dinsel felsefesinde önemli yer tutan İbrahim Peygamber dönemi ile birlikte gelişme kaydeden tek Tanrı düşüncesi, tarihsel-toplumsal, doğal ve fiziksel yasaları, bireysel yaşamları tek bir aşkın yaratıcı öznenin edimlerine zorunlulukla bağlaması anlamında öznenin bir kurguya dayansa da ontolojik bir monizm determinizmin idealist kavranışıydı. İslam, determinizmin tek Tanrı biçiminde kavranışını ileri düzeylere taşımıştı. Hikmet Kıvılcımlı, Muhammed Peygamber'in Allah tasavvurunun tevhid ilkesine dayandığını, bunun da idealist bir aşkın metafizik kabuğu altında materyalizme yakın bir içerik taşıdığını söyler. Ontoloji sözcüğünün Yunanca kökü *on-to*, yani varlıktır. Arapça karşılığı ise *hüve*, *vücut* ve *mevcuddur*. Vahdet-i mevcud ve Hüve'l-Baki, ontolojik monizmin İslam düşüncesindeki başka türlü ifadesidir. İhlas Suresi, Allah'ın kendi varlığını başka bir şeye borçlu olmadan varolduğunu söyler. Spinoza'nın *causa sui* olarak mutlak töz, Tanrı ya da Doğa düşüncesi bu görüşe çok yakındır. Bu açıdan bakıldığında İslam düşüncesinde tevhid ilkesi, sıradan bir tek Tanrı inancı olarak değil, Tanrı'nın dışında bir şey olmaması, bütün varolanların Tanrı'yı içermesi biçiminde yorumlanabilir.

İslam düşüncesinin gelişim ve çeşitlenme sürecinde önemli uğraklardan biri Kindi ile birlikte Yunan felsefesi ekollerinin gösterdikleri etkilerdir. Plotinos'un Platon idealizmini

Hakikat Arayışı ve Devrim

ve Aristoteles materyalizmini sentezleme çabasının ürünü olan Yeni Platonculuk, sadece Ortaçağ Hıristiyan dünyasında değil, Doğu'da İslam ve Yahudi toplumlarında da ciddi etkilere sahiptir. Plotinos Bir Olan'a dayalı monist bir varlık kavrayışına sahip olsa da, evrensel oluşumu tinsel ilke ile açıklamaya yönelir ve "emanation/ışık" sürecinde ontolojik hiyerarşi içerisinde monizm düalizme dönüşür. Varlık hiyerarşisinin zirvesinde her şeyin kendisinden sudur ettiği, tamamen aşkın olan "Bir" yer alırken, "Bir"den ruh, idea dünyası ve *Nous* (akıl) türer ve bu aklın kendi üzerine düşünmesi ile düalist bir aşamaya geçilir. *Nous*'dan dünyanın ve bireylerin nefsi türer. Bu ontolojik hiyerarşinin en altında, varlığın en düşük varoluş formu olan madde bulunur.

Sokrates öncesi doğa filozofları İslam düşüncesinin ana akımında yer almazken, İslam felsefi düşüncesi esas olarak Meşşai felsefe (Aristotelesçilik ve Yeni Platonculuk) ile başladı. Yeni Platonculuğun öncesiz evren teorisi ile İslam'ın yaratılış düşüncesini uzlaştırmak amacıyla "sudur" teorisi devreye sokulmuştur. Bu gelenek, aşkın/içkin, ruh/beden, zahir/batın ayrımlarını kategorik bir farklılık içerisinde kabul eder. Bu felsefi gelenekte, hakiki olan öz iken, dış (zahir) özü saklayan bir örtü, hakikati kapatan bir perde olarak algılanır. Augustinus, Hıristiyan Yeni Platoncu gelenek içerisinde ruh ve beden düalizmini temellendirir ve hakiki olanın iç, öz olduğunu söyler. Yine de Yeni Platoncu geleneğin aşkın monist yönü, doğu ve batı felsefesi içinde ontolojik monist bir hakikat kavrayışına yol açabilmiştir. Farabi, madde ile Allah arasındaki ikiliği ortadan kaldırmaya çalışır. Farabi'ye göre Allah, *vacib-ül vücud*, zorunlu varlıktır ve gerçeğin zirvesindedir, madde zorunlu olarak Allah'tan çıkar. İbn Sina ise teizm ile naturalizmi birleştirmeye çalışmıştır. Ona göre ilahi âlem kör bir determinizm ürünü değildir, onun zorunluluğu kendi bilincinden gelir. Tabiatın varlığı, zorunluluğunun bilincine sahip bir ilk nedenden kaynaklanır. Böylece bilinçli özgür irade ile zorunluluk fikri mutlak varlıkta birleştirilmiş olur. Farabi ve İbn Sina'nın bu görüşleri, İbn Arabi ve Maimonides aracılığıyla Spinoza'ya ulaşacak ve modern Batı felsefesi içerisinde ontolojik monist düşünceye kaynaklık edecektir.

Ontolojik tek töz kavrayışı sadece Doğu'da değil, Batı felsefesinde de etkisini göstermiştir. Örnek olarak Hıristiyan felsefesi içinde Yeni Platoncu sudur şemasında gedik açarak ondan farklı bir kavrayışa ulaşan, Kilise tarafından mahkum edilen David von Dinant verilebilir. Dinant "*Quaternuli*" başlıklı eserinde Aristotelesçi *hyle* (madde) kavramını yaratıcı doğa tözü olarak yorumlamış ve şöyle demiştir: "*Dünyanın maddesi Tanrı'nın kendisidir; çünkü madde biçim olarak Tanrı'nın kendisini duyulur yaptığı şeyden başka birşey değildir.*"

İbn Arabi'nin monizmi, tüm sorunları Allah ve onun iradî özgürlüğü etrafında toplar ve bundan dolayı Spinoza'nın zorunlu nedenselliğe dayalı, doğaya içkin Tanrısal monizminden ayrışır. İbn Arabi, vahdet-i vücud öğretisinin ustası ve tasavvuf metafiziğinin piridir, *Şeyh-i Ekber* diye anılır; Spinoza ise İslam felsefesi içerisinde daha çok vahdet-i mevcud öğretisine yakın olabilir. Vahdet-i vücud öğretisinde doğa Tanrı'dadır, âlem Allah'ın geçici-zahir suretlerinden ibarettir. Yeni Platoncu sudur teorisine göre madde, görünen-duyulan âlem varlık zincirinin en aşağısındadır. Vahdet-i mevcud öğretisinde ise Tanrı doğadadır, doğaya, insan toplumuna içkindir, Allah ile âlem aynı şeydir (Spinoza'nın *Deus sive Natura* düşüncesi burada yankılanır).

İbn Arabi'nin sudur yaklaşımında, Yeni Platonculuktan tevarüs etmiş (Aristotelesçi) hiyerarşik bir metafizik kavrayışı vardır ve bu kavrayış seçkin bir siyaset teorisine erişir. Spinoza ise hiyerarşik bir evren kavrayışını benimsemez. Spinoza'ya göre, yalnızca bilgi (makul düşünüş), insanlar arasında bir fark yaratabilir ve gerçek bilgi de (*Etika*'daki tanıma göre üçüncü tür bilgi) "hiçbir sonlu aklın herhangi bir sonlu aklı belirleyebilecek kadar üstün olmadığını" ve "bütünü oluşturan sonlu parçalardan biri

olduğunu” kavramaktır. Spinoza, evrensel aklın, evrene dışsal bir akıl olmayıp, evreni oluşturan sonlu parçaların kendisini düşünmesi olduğu görüşündedir.

Elbette Spinoza’da modern çağın etkilerinden kaynaklı olarak felsefeyi geleneksel (antropomorfik) teolojiden haklı ayırma çabası göze çarpar, ancak Spinoza bunu “teolojik olanı” tümüyle dışarı atarak yapmaz. Tanrı, evren ve doğanın en genel ilkesidir. Töz olarak Tanrı, doğal ve fiziksel evrene yerleştirilir. Doğu düşüncesinin aşkın varlıkla rabitalanmayı sağlayan mistisizmi ve sezgiciliği materyalist bir rasyonalizmin kavramsal çerçevesi içine alınmaya çalışılır. Tanrı-Evren-Doğa özdeşliğinde doğanın fiziksel düzeni, Tanrı’nın yasalarıyla zorunlu olarak örtüşür. Spinoza’nın Tanrısı, ontolojik materyalizmin maddesidir.

Tanrı ile tekil varoluş tarzları arasında iradî özgürlüğe dayalı bir yaratma eylemi, zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi yerine, zorunluluklara dayalı bir nedensel üretim, mantıksal bir öncelik-sonralık ilişkisi kurulabilir. Tanrı, tözsel bir varlık olarak tekil varolanları aşan ama onlara dışsal olmayan bir boyuta sahiptir ve varolanların yaratıcı faili değil, içkin, zorunlu ve etkin nedenidir. Allah, varlığı zorunlu olan vacib-ül vücuddur; yani Spinoza’daki *natura naturans*tir. Âlem ise, etki altında kalan çokluk, varlığı etkin bir nedene bağlı olan sonsuz olasılıktaki varoluş tarzları, *mümkün-ül vücuddur*, kesret âlemidir; yani *natura naturata*dır. *Vacib-ül vücud* ve *mümkün-ül vücud* ayrımı ontolojik düzlemde kategorik bir ayırma tabi değildir.

İslam düşüncesinde, Herakleitos’tan Hallac-ı Mansur’a ve ardıllarına uzanan, Mevlana ve Yunus Emre’yi etkileyen, iç/dış, zahir/öz ilişkisini kategorik bir çifte ontolojik ayırım temelinde değil, öz ve varoluşun, için ve zahirin birlikteliği şeklinde algılayan bir gelenek vardır. Hallac-ı Mansur mistisizmi, hem İbn Arabî’yi hem Mevlana’yı etkileyen düşünsel içerimlere sahiptir. Yaşadığı dönemde ezilenlerin ve yoksulların yanında yer alan, Zenc İsyanı’ndan etkilenen ve aynı zamanda bir Karmatî *daisi* olan Hallac, sistemli bir felsefi-metafizik sistem oluşturmamıştır elbette, ama mistik düşünce kabuğu içerisinde materyalizme yaklaşan ontolojik monist bir kavrayış gizlidir. Herakleitos’un karşıtlıklara dayalı savaş ve çatışmayı, çelişkiyi her şeyin ortaya çıkma nedeni sayan varlık birliği yaklaşımına benzer biçimde, Hallac’a göre, bütün oluşların temelinde zıtların karşılıklı etkileşimi ve isyan vardır. Her şey Hak olduğu gibi, her şeyde Hak yer aldığı gibi, küfür ve iman, İblis ve Âdem de Hak’tır. Diyalektik düşüncesine göre “*şeriatın dış yüzü gizli bir küfür, küfrün iç yüzü de apaçık marifet*” olabilir. Hallac’ın kavrayışında Allah, varlığı kendinden olan, sonsuz bir tekliktir. “*Enel Hak*” sözü, varlığın bütünselliği ile insan, hatta bütün tekil varoluş tarzları arasında rabitalanmayı sağlayan, zahir/batın ayrımını ortadan kaldıran bir içeriğe sahiptir. *Enel Hak* sözünde bir birleşme fikri yoktur; insan kendisine dışsal olan bir şeyle birleşmez. Bu sözde, kişinin benliğinin ontolojik anlamda başlı başına bir töz olmayıp aslında Hak’ta yer aldığını fark ediş göze çarpar. Mevlana, *Fihî Ma Fih*’te *Enel Hak* sözünde saklı bulunan derin ontolojik monist hakikat kavrayışını şu şekilde anlatır: “*Enel Hak demeyi büyük bir iddia sanıyorlar, oysa bu büyük bir alçakgönüllüktür. Bunun yerine ‘Ben Hakk’ın kuluyum’ diyen biri kendi varlığı ve diğer Tanrı’nın varlığı olmak üzere iki varlık ortaya sürmüş olur. Hâlbuki ‘Enel Hak’ diyen, ‘Tanrı’dan başka varlık yoktur’ demektedir.*”

Bu geleneğin taşıyıcılarından biri olan Şeyh Bedreddin’de ise Spinoza’yı kronolojik olarak önceleyen, Hallac’ı ise felsefi ve politik manada takip eden, dinsel görünümün altında materyalist bir içerik barındıran vahdet-i mevcudcu bir öğretinin izlerini yakalamak mümkündür. Nâzım Hikmet *Şeyh Bedreddin Destanı*’nın sonuna eklediği bir yorumda, “*Bedreddin materyalizmi (tevhidî ontolojik materyalizm) ile Spinoza materyalizmi (Deus sive Natura) arası karşılaştırma yapma*” isteğinden söz ederken, Hikmet Kıvılcımlı, “*sarayları titreten yaman İslamiyye devrimciliği Şeyhin ruhunda*

Hakikat Arayışı ve Devrim

parlamıştır” der ve bizlere bir sonlu varoluş tarzı olarak Bedreddin’in tevhidi ontolojik materyalizmi-teolojik devrimci politikası ile modern diyalektik materyalizm-Marksizm arasında bağlantı kurma olanağı sunar. Şeyh Bedreddin (müridleri ve dostlarının ifadesiyle *Rum’un Hallac-ı Mansur’u ya da Rum Bistami’si*), yaşamının bir bölümünde Sünni bir kelmacı ve fakih iken, Kahire’de tanıştığı Hüseyin Ahlatî’nin etkisiyle, o dönemlerde Şii ve Batınî (dinleri bağdaştıran, ibadet ve dogma farklarının üzerine çıkan *el-ilmü’l-batin*) akımların etkisinde olan İbn Arabi düşüncesiyle, sufizmle ve Anadolu halk mezhepleri ile tanışmış, ancak İbn Arabi’nin (Yeni Platoncu) tasavvuf metafiziği dışında bir varlık, ontolojik töz kavramına ulaşmıştır.

Bedreddin’in en önemli yapıtı olan *Varidat* (Bedreddin’in idamından önceki son gece Muhammed Peygamber ile Ebu Hanife’nin *Varidat’ı* kutsadığını rüyasında gördüğüne dair rivayet, kitabın Bedreddin’in en önemli yapıtı olduğuna yönelik bir vurgu gibidir) Spinoza’nın *Etika’sı* gibi düzenli ve sistematik bir kitap görünümü vermez, ancak Allah-Doğa-İnsan birliğine varolanlara içkin bir zorunlulukla yaklaşması açısından benzerdirler. Bedreddin’e göre, bütün varlıklar öz bakımından birlik içindedirler; bütün âlemler bir zerrede vardır. “Tanrı yasası, onun varlığının özü gereğidir.” Tanrı, bütünlerin bütünüdür; tikel nesnelere görünüş alanına çıkar. Bedreddin, “varolanın Tanrı olduğunu, başka bir nesne olmadığını bil” der ve devam eder: “Birbirinin karşıtı olsalar bile bütün varlıklar tüm varlığa bağlıdır.” Geleneksel İbn Arabi tasavvufu “bütün evrenin Allah’tan yansması, türemesi” anlamında vahdet-i vücud öğretisine bağlıken, Bedreddin “Allah’ın bütün evrende olması” anlamında vahdet-i mevcud öğretisini takip eder. Ona göre insan bedeni de nedensel zorunluluklara bağlı doğal ve sonlu bir varoluş olarak Tanrı’yu içerir. Bedreddin’in vahdet-i mevcud görüşüne göre, Allah bütün varolanların başı ve sonu olmayan birliğidir; “*oluşun ve bozuluşun başlangıcı ve sonu yoktur.*” (Klasik tasavvufun vahdet-i vücud görüşünün yerine vahdet-i mevcud materyalizminin ortaya çıkışı, özellikle Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Esterabadi’nin katkılarıyla ilişkilidir. “Kâinatta her şeyin aslı tek bir cevherdir” görüşündeki ontolojik monizm, Allah’ın tecellisinin farklı yönleri olarak evrenin *âlem-i kebir*/makrokozmos, insan ve diğer sonlu varolanların ise *âlem-i sagir*/mikrokozmos olduğu şeklindeki, maddenin birliğine dayalı görüşle birleşir.)

Fazlullah Esterabadi’nin makro ve mikrokozmos hakkındaki görüşleri, mutlak olanın farklılaşması, sonlu ve tekil olanların gerçekliklerinin kavranması noktasında Leibniz’in monad teorisi ile benzerlikler taşır. Tekil olanlar, kurulu bir uyuma göre ilişkiler ve iletişimler bütünü oluştururlar. Her tekil varoluş, başka varoluşlardan farklı olsa da diğer varoluşlarla ilişki içerisindedir. Evrensel yasanın tekliği ile doğal fenomenlerin sayısız çeşitliliği bir aradadır. Leibniz’e göre, “her bir monad, kendi perspektifinden hareketle evrenin bütünü (ontolojik nesnel hakikati) temsil eder”. Tekil olan, kendi tekilliğini hareket ve değişim içerisinde, başka şeylerle ilişkisellik boyutunda ortaya koyarken, bir imkân olarak sonsuzu içerir ve sonsuz olanla bağlantılanır. Tarihsel bir kavrayışı olanaklı kılacak biçimde, Leibniz, şimdi olanın mutlak olmadığını, hareket içerisinde geleceğin nüvelerini içinde taşıdığını anlatır. Hegel, Leibniz’in yaklaşımına benzer biçimde, varoluşun, belirli bir şey olarak varlığın, öteki varoluşlarla ilişki içerisinde, ama oluş hareketi bağlamında bir ilişkisellik temelinde kendini gösterdiğini söyler. Bu, Hegel’e göre, özün görünmesi, hakikatin dışsallaşarak açığa çıkmasıdır. Görünüşler alanı, çokluklar alanıdır ve mutlak töze bağlı geçici, devrim içerisinde tekil varoluşlar buradadır.

Hegel idealist kavrayışında dış görünümü, hakikatin örtüsü olarak değil, açığa çıkması olarak kabul eder. Özün dışı yoktur; zahirden bağımsız, ona dışsal bir öz tasarımı da yanılısamadır. Materyalizme uygun bir ilke olarak zahir özü açık eder. Öz, görünen alana içkindir. Hegel, öz-varoluş birliğinin gerçeklik olduğunu söylerken, bir

yandan ontolojik hakikate vurgu yapıyor gibidir. Biri adına ötekisi dışlanamaz. Görünüş, zahir olan, hakikatin ortaya çıkması için örtü gibi kaldırılıp atılacak bir şey değildir. Spinoza'nın rasyonel teolojik (teolojik olmayan teolojik) yaklaşımına göre ise Tanrı (içkin nedensellik olarak sonsuz töz) kendisini doğa olaylarında, olumsal varoluşlarda gösterir. Tanrı buyruklarını, bilimsel yasaların belirleniminde işleyen doğa olaylarında açığa vurur. Sudur teorisinin maddeyi ruhun altına koyan hiyerarşik yaklaşımının aksine Şeyh Bedreddin de ruh ile maddenin (Spinoza 'zihin ile beden' der) ayrılmasının imkânsız olduğunu, ruhun madde ile görüldüğünü (görünenin hakikati) ve en önemlisi maddenin yok olmasının ardından ruhun da var olmaya devam edemeyeceğini söyler. Halkı (çocuk-kesret âlemi) gözetmeden Hakk'ı (ontolojik birliği) görmek, ya da Hakk'ı gözetmeden halkı görmek eksik ve yanılgıya götüren bir bakış olacaktır. Doğu felsefesindeki bu yaklaşımda, hakikatin nedensel bütünlüğüne ve maddiliğine, gerçekliğine ilişkin özlü bir kavrayış olduğu söylenebilir.

Ontolojik Hakikat Karşısında Özne ve Politika

"Yeryüzünde kibir ve azametle yürüme.

"Çünkü sen ne yeri delebilsin ne de boyca dağlara erebilsin."

İsra, 37

"İki zincirle bağlı olmayan bir kul yoktur.

Bunlardan biri yedinci kat göğe bağlıdır, öteki yedinci kat yere.

Kul alçakgönüllü olursa göğe yükselir;

kendi kendine büyüklenirse en aşağı yere indirilir."

Şeyh Bedreddin, *Varidat*

"Özgürlük, kendi doğasındaki zorunluluğa uyarak hareket etmektir."

Spinoza

Modern metafiziğin düalizm temelli kurgusunda iddia edildiğinin aksine, özneleşme süreci, öznenin kendiliğine kapalı bir kurgu (*solipsizm-tekbencilik*) ile olmaz. Modernitenin düalist metafiziği, özneyi verili bir aşkınlık olarak kabul eder. Descartes'ın yöntemsel bakımdan başlangıç noktası olarak kabul ettiği "ben", sonraları Kant'ta, Stirner'de, varoluşçu filozoflarda da etkisini göstermiştir. Kant, bilimsel bir metafizik, hakikat temellendirmek için teorik akla sınırlar çeker, ancak pratik akla sınırsız bir özgürleştirici-özneleştirici edim alanı açar. Kant ahlak yasasının bağlayıcı olabilmesinin kanıtının, "bu yasanın bağlayıcı gücünü tanıyan öznelere varlığı" olduğunu, "ben'in ahlakî ilkenin tek kaynağı" olduğunu ve "kendi kendisinin yasa koyucusu" olduğunu söyler.

Oysa "Özne" ontolojik bir kategori değildir. Örneğin dilbilim ile psikanalizin ilişkisini kuran Lacan'a göre özneyi, bireyin ve insan topluluklarının içinde yer aldığı simgesel düzen kurar. Özne kültürel bir kodlama olarak görülebilir. Dilin simgesel düzenine giriş aynı zamanda bilinçdışının oluşumu ile birliktelik gösterir. Lacan'a göre özneyi kuran, bilinçdışının talebinin onaylanmasıdır. "Yanlış bilinç" ve "*camera obscura*" tanımlarından farklı bir tarzda, Althusser'in "derin bilinçdışı" olarak ideoloji tanımlamasına göre, ideoloji bilinçdışının yaptığı gibi bireyleri bölerek özneleştirir. İdeoloji, somut an üzerinde etkili olan eylem aygıtıdır ve insanların dünyayla yaşadıkları ilişkiler ideoloji dolayımıdır. İdeolojide insanlar kendi somut varlık koşullarını yaşama tarzlarını ifade ederler: bu, hem gerçek ilişkiyi hem de hayalî ilişkiyi içerir. İdeolojide gerçek ilişki hayalî ilişkinin içine dâhildir. Nesnel gerçekliğe fazla olan yönü de bu hayalî olandır. Bu fazlalık, özne onu ele geçirdiğini sandığı anda özneyi ele geçirir. Özne, bireyin, sınıfın, kitlenin

Hakikat Arayışı ve Devrim

vb. kendi kurgusal bütünselliğinde değil, tam tersine bu bütünsellik yanılışmasının işlevsizleştiği yerde oluşmaya başlar.

Kusursuzluk ve tamamlanmış olma vehmi, özneyi Tanrılaşmaya götürür. Oysa Spinoza'nın anladığı biçimde, sadece "Tanrı ya da Doğa" (*causa sui*) tamamlanmıştır; yine de Tanrı bile kendi isteği ile değil, doğasının gerektirdiği zorunluluklarla eyleyebilir. İnsanın asli yazgısı, tıpkı doğada ve evrende diğer tikel varoluş örnekleri gibi tamamlanmamış olmaktır ve varoluşunu sürdürmesi bakımından *natura naturansa* (*vacib-ül vücud*) bağlıdır. Ontolojik hakikatimiz, özgür irade sahibi, tamamlanmış ve kemale ermiş özne yanılışmasını dışarıda bırakır.

Geleneksel teolojiler, insanın kendinden yola çıkarak kurguladığı bir Tanrı-özne varsayarlar. Hümanizm ise insanın Tanrılaşması ve insan türünün *akıl, bilinç ve irade* gerekçeleriyle tüm doğa düzeni karşısında ayrıcalıklı görülmesidir. Marx, burjuva hümanizminin ardındaki gerçeği, yani hakikatin özne parantezine alınmasını, hümanist ideolojik mistifikasyonu yerinden ederek ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Hümanizm olarak özneleşme, aslında Tanrılaşan insanın önce kendi benliği üzerinde mülkiyet kurmasıdır. Bu mülkiyet, *cogito*'dan ya da akıllı-bilen öznenen yola çıkarak hakikati tanımlama, kuşatma, bazen hakikatin kendisi olma sürecidir. Mülkiyet talebi, şeyleri kendimiz için var kılmak veya sahip olduğumuzu sandığımız şeylerin varlığını sürekli kılmak istemektir. Kendi kurgusuna kapalı özneleşme, kapitalist mülkiyetçilik, rekabet ve ölümsüz olma isteği ile bu minvalde bağlantı kurar.

Kierkegaard, Descartes'ın yaptığına aksine, varoluşu düşünceden yola çıkarak temellendirmenin saçma olduğunu söyler. Modern felsefenin, kartezyenizmin öznesi, kavramsal bir varoluşa sahiptir, bilgisel-kavramsal bir öznedir. Buna karşı Kierkegaard, gerçek yaşamda varoluşu içerisinde kendisini nesnel olarak kesin olmayan bir şeylere adayan gerçek insanlardan, gerçek öznelerden bahseder, yani bir gerçeklik olarak özneleşme yanılışmasına bağlanan gerçek insanlardan. Kierkegaard, hakikatin nesnel ve ussal olarak ulaşılabilecek bir şey değil, bütünüyle öznel, varoluşun içsel dünyasıyla ilgili olduğunu söylerken, Alman idealizminin ve pozitivistizmin ilerlemeci akıl şemasına karşı duygu ve tutkuların, inançların sonlu varoluştaki, yaşamdaki gerçekliğini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Kierkegaard'da, uzamsal ve zamansal olarak sınırlı-sonlu kişinin sonsuz olanla deneyimlenme çabası, aklın hükümlerine karşı tutku ve inanca yer veren düşüncesi ufuk açıcı olabilir; ancak hakikati nesnellüğün dışına çıkarması, sonsuz olanla bağlantının tümüyle öznel deneyime havale edilmesi, Kierkegaard'ın da eleştirdiği rasyonalistlerle benzer bir özne-merkezcilikten yola çıktığı anlamına gelir.

Hikmet Kıvılcımlı'nın *Tarih Tezi*'nde ortaya koyduğu üretici güçler teorisinde "insan üretici gücü" olarak tanımladığı, gerçek tarih içinde yer alan gerçek insan, tarihsel süreçte değil ama politika teorisinde önemli bir yere sahip olabilir. Spinoza'nın zorunluluk ve nedensellik bağı içinde düşündüğü mutlak töz ve onun varoluş tarzları yaklaşımının dışında Leibniz'in tekil ve sonlu olanı düşünen, güç ve değişime-devinime yönelik görüşleri politika alanında işlevlidir. Leibniz'in tekil ve sonlu olanın genelliğin belirlenimi altında olduğunu kabul eden ama tekil olanın gücüne ve varolma tarzına önem veren yaklaşımı, politikada konjonktürün, içinde yer alınan an'ın içerdiği ilişkisellikler (dış etmenlerle karşılaşma) bağlamında öznenin belirlenim altında olması ile yakınlştırılabilir. Farklı konjonktürler altında farklı politik sonuçlar doğacaktır ama doğacak olan tüm sonuçlar sonsuz tözün (Tanrı ya da evrenin) sonsuzluğuna dâhildir ve onun tarafından kapsanır.

Bu noktada öznenin, yaşamın çeşitlilik içeren somutluğunda iradesinin ne olduğu düşünülebilir. Mevlana'ya göre insandaki kudret Tanrı'nındır, hareket ve eylem Tanrı'dan gelir ama bu, Allah'ın mazharı olan tekil varoluşların istidadına göredir. Bu

nedenle Mevlana'ya göre, mutlak varlığa ulaşmayan öznelere sorumluluktan kurtulmak için eylemlerini aşkın bir külli iradeye bağlamaları yalancılıktır. Bedreddin de Allah'ın görünür olmasının cüz'iyata, varolanların fiziksel gerçekliğine uymakla mümkün olduğunu söyler. "*Hakk'ın iradesi, âlemin istidadınca hükmünü yürütür. Bir şeyde istidat yoksa, onda bir eserin zuhur etmesi mümkün değildir.*" Bu istidat, Spinoza'nın tabiriyle *conatus*, varolma, var kalma çabasıdır ve farklı insan topluluklarına, farklı bireylere göre farklı anlamlar taşır. Hallac-ı Mansur "*Küfürle iman arasında fark gören, küfür içindedir; fakat kâfirle mümin arasında fark görmeyen de küfür içindedir.*" derken, Allah'ın zatına (tözüne) her şeyin dâhil olduğunu (tevhid-ontolojik monizm ilkesi) ancak özne açısından ideolojik-politik farkın, bir yönüyle kendi ifadesine göre Allah'ın iradesinin somut yaşamda zuhur etmesini sağlayan istidadın önemli olduğunu anlatmaya çalışır. Bedreddin, kaderin sırrının bu noktada olduğunu söyler: tekil varolanların istidatları çeşitli karşılaşmaların belirlenimi altındadırlar ama istidatların kendileri de külli iradenin, varlık yasalarının, doğa-fizik yasalarının, toplum yasalarının meydana gelme, gerçekleşme koşullarını, hakikatin açığa çıkışını, batının zahir oluşunu barındırır.

İslam'da kendi benliğine tapmaya karşı verilen savaş (büyük cihad) sadece kula kulluk zilletini değil, "kendi nefesine kulluk zilletini" de ortadan kaldırma çabası olarak görülebilir. Hallac-ı Mansur "Enel Hak" dediği vakit, Hakk'ın, varlığın gerçekliğinin her yerde ve her şeye için olduğunu kastederken, modern öznelere bunu "her bireyin Tanrılaşması" biçiminde algıladılar. "Enel Hak", derin ontolojik kavrayışı temelinde, "Zatı mutlak olana, sonsuz töze bağlılık", ontolojik hakikati tanıma, bu ontolojik temel üzerinde yükselen devrimci politika ile kula kulluğa isyan, mülkiyete ve saltanata karşı kıyam etmek demektir. Şeyh Bedreddin'in deyişiyle "*kul, alçakgönüllü olmalıdır*". Alçakgönüllülüğü tevazu sahibi olmak olarak adlandıırırsak, tevazu sahibi olmayı da yaşadığı dünyanın hakikatini ve kendi sınırlılıklarını bilen özne olmakla açıklamaya çalışabiliriz. Tevazu, bizi sınırlayan ve içine alan varlık içinde sınırlı ve kısıtlı yerimizi bilmektir. Kapitalizmin mülkiyetçi-rekabetçi toplum tasavvuruna, sermaye birikim süreçlerinin kâr ve birikim mantığına, burjuvazinin dünyayı kendi suretinde yaratma ideasına karşı, insan varoluşunun diğer canlı-cansız varoluş tarzları gibi fakirliği, "*mümkün-ül vücud*" oluşu öne çıkarılmalıdır.

Mevlana'nın sözüyle, "*içinde yoksulluk havası bulunan insan, dünya denizine batmaz.*" Varoluşun fakirliğini inkâr etmek, benliğe tapınmayı, doğaya, zamana, mülke, yaşama hükmetme arzusunu, müstekbirliği beraberinde getirir. İnsan varoluşuna, yaşama anlamı ve değer katabilme çabası, ontolojik hakikati, fakirliği ve faniliği kabul etmek ile başlayabilir. Oysa ölümsüzlük, yani beka sonsuz varlığa ait bir özelliktir. Örneğin mezartaşlarında yazan *Hüve'l Baki*'nin anlamı daim olanı, *vacib-ül vücudu*, yani mutlak varlığı vurgulamaktır: Bu mutlak varlık, Bedreddin'e göre her varoluşta olan Allah, Spinoza'ya göre doğaya için Tanrı, materyalizme göre ise maddenin oluş döngüsüdür.

Varlığın oluş döngüsünün parçası olarak ölüm, insanın sonlu varoluş tarzının ontolojik hakikatle randevusudur. Ölümün dışarıda bırakılması, yaşamı, zamani, diğer insanları mülk edinmeye, kendi bireyselliğini kutsallaştırmaya neden olur. Ölümü unutmak, varlığın bütünlüğü ile olan bağları unutmaktır. Ölümü yadsımak, hayata, onun içindeki mücadelelere körleşmek demektir. Ölmeden önce ölmek ise, bir yönüyle, sonsuz varlık döngüsü karşısındaki ontolojik tevazuu korumaya çabalamaktır.

Bedreddin, "*Hakk'a ulaşmanın başlıca yolu dünyaya bağlanmamaktır*" der. Bu ifade, ontolojik hakikat ile devrimci politikanın birleştiği terk tasarısının ilk ifadesidir. Mevlana'ya göre, tümüyle kötülenip terkedilecek bir dünya yoktur; kötülenmesi gereken dünya, hırs, tamah, mülk mücadelesi, altın ve gümüş tutsaklığıdır. "Bu dünyayı" terk etme aşaması, mülkiyete, güç ve otoriteye, benliğe bağlanmama, tapınmama aşamasıdır.

Hakikat Arayışı ve Devrim

“Âlemde Tanrı’dan başka varlık yoktur” der Bedreddin: “Birtakım insanlar birtakım insanlara taparlar; kimi altın ve gümüş paralara, kimi yenilecek-içilecek nesnelere; yüceliklere, övünç veren varlıklara tapar da Allah’a taptığını sanır.” Hacı Bektaş’ın deyişiyle, “Kulun kendi sıfatlarından fani olması ve Tanrı’nın sıfatıyla baki olması” dönüşümüdür bu. İkinci aşama, “öbür dünyanın” terk edilmesidir. Bu, bir anlamda fiillerinin karşılığını, mükâfatını bekleyen özneye bu tavrını terk etmesi çağrısıdır (Hallac-ı Mansur “*haram-helâl kıstasıyla ibadet edenin nefsinin merkeze aldığı, dolayısıyla kendi nefsinin ibadet ettiği*” söyler). Üçüncü aşama ise terk-i terk aşaması; Hakk’tan halka dönülmesi ve toplumun kurtuluşa taşınması aşamasıdır.

İslam mistisizmi geleneğinde hakikat, bir inşa ve üretim pratiğinin sonucunda *Hak’tan halka* inilen aşamadır. Hakikat kapısına gelen özne yine de tamamlanmış değildir. Ölmeden önce ölmenin son ama en önemli aşamasını yerine getirmesi, ezilenlerle hemhal olması, eşitsiz kurulu düzeni değiştirmeye çalışması gerekir. *Seyr-i süluk*’un son aşaması, gerçekte gerçek olmaktır. Dolayısıyla dinî-mistik düşüncede hakikatin, *vacib-ül vücud* ile rabitalanma çabasının bu dünyaya içkin, kurulu düzenin yıkılması ve değiştirilmesi ile ilgili somut pratik bir boyutu da vardır. Hakikat arayışını, eylemsiz bir zühd hayatı olmaktan çıkararak ve isyancı-devrimci bir edimde somutlayan şey “*seyr-i anillah*” denilen Hak’tan halka dönme aşamasıdır. Daha doğrusu, halk içinde halkla birlikte halklaşmak devrimci kolektif iradeye bağlanmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

- Çetin Türkyılmaz, *Filozoflarla Düşünmek*, Bibliotech Yayınları, 2015.
- Cemal Bali Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik-Bir Hak Kuramı İçin Spinoza’yla*, Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- Şeyh Mahmud Bedreddin, *Varidat*, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan Prof. Dr. Mehmet Kanar, Tekin Yayınları, 2015.
- Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, Anahtar Kitaplar, 2007.
- Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, M.E.B. Yayınları, 1979.
- Moris Fransez, *Spinoza’nın Tao’su-Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Etienne Balibar, *Marx’ın Felsefesi*, Çeviren Ömer Laçiner, Birikim Yayınları, 1996.
- Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin-Hayati, Eserleri, Felsefesi*, İnkılap Yayınları, 1999.
- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler-15-17. Yüzyıllar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur 1-2. cilt*, Yeni Boyut Yayınları, 2012.
- Louis Althusser, *Marx İçin*, Çeviren Işık Ergüden, İthaki Yayınları, 2015.
- Louis Althusser, *Felsefi ve Siyasi Yazılar*, Çeviren Yağmur Ceylan Uslu, İthaki Yayınları, 2012.
- Shahzad Bashir, *Fazlullah Estarabadi ve Hurufilik*, Çeviren Ahmet Tunç Şen, Kitap Yayınevi, 2012.

Spinoza'da Dil / Dilde Spinoza

Çağdaş Balcı

Spinoza metinlerinin gramatik yapısı, kendi hâllerine bırakıldığında veya içerikten azade değerlendirildiğinde sınırlayıcıdır. Geometrik yöntem ve ulaşılan sonuçlar öylesine keskin; aksiyomlar, tanıtlamalar, önermeler ve notlar öylesine tutarlı yan yana dizilmiştir ki, o binanın içinden bir tuğla çekilse tüm yapı çöküverecek gibi durur. En azından Spinoza'nın iddiası bu yöndedir. Tutarlı olmak ve ulaştığı sonuçların hakikatle uyumluluğu; yönteminden, çıkış noktasından ve konuyu işleyiş tarzından daha ön plandadır.

“Tanrı-doğa, her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz, zorunlu olarak vardır.”¹ Bedene dayalı alanda da aynı gramatik yapı devam eder. “Etkin hâllerimiz, yani insanın kendi gücü ve akli dâhilindeki arzular her zaman iyidir.”² Yukarıdaki cümleler gibi diğer birçok sözün doğruluğu, Spinoza'nın eserinin değeri noktasında ön plandadır. Yapıtının tüm dilinden anlaşılıyor ki hedef, arada boşluğa mahal vermeksizin mutlak hakikattir. Spinoza'da hakikat matematikseldir. *Ethica*'da önerme sonlarında yer alan Q.E.D, *Quad Erad Demonstrandum* tamlamasının kısaltmasıdır. Felsefi bir önermenin matematiksel kanıtı anlamına gelir.

Bu çalışmada, Spinoza'nın matematiksel kanıtlarla örülü felsefi düşünce sistemi içinde beden-zihin problemi odaklı olarak materyalist bir dil teorisinin imkânlılığı sorulanmaktadır.

Spinoza'nın Zamanı

Spinoza düalizm problemi içinde gelişmiştir. Descartes'ın insanı “düşünen töz” ve “maddi töz”den oluşan bir varlık olarak tanımlaması ve ikisinin birbirine indirgenemezliğini vurgulaması kartezyenizm olarak adlandırılmıştır. Düalizm, özne/zihin ile nesne/bedenin özdeş olmadığı, birbirinden bağımsız varoluşa sahip oldukları şeklinde ifade edilebilir. Parmenides'ten beri süregelen tekçi anlayış ise felsefe tarihinde düalizm ile gerilim içerisindeydi.

Spinoza, tanımı gereği tek olan Töz'ü Tanrı olarak belirtir ve kartezyenizmin karşısına tekçi olarak dikilir. Bununla da yetinmeyerek, bilgi ile gerçeğin özdeşliğini kabul etmez ve aralarına kategorik engel koyarak özgün bir materyalist cephenin kapısını aralar.

Spinoza, yaşadığı dönemde pek bir üne kavuşamamış, yazdıklarını yayımlatamamış, Yahudi cemaatinden kovulmuş ve genç yaşta bir mercek dükkânında hayatı sonlanmıştı. Kant ve Descartes ile kıyaslandığında ve çilekeş yaşam öyküsü dikkate alındığında eserlerinin hacmi yetersiz ve dar bir çerçeveye hapsedilmiş gibi bile görünebilir.

Spinoza, farklı okumalara esin kaynağı olsa da çağının temel kabulleri (varlık-düşünce, zihin-beden vs) ekseninden hareket etmiştir. Descartes ve Kartezyenizme yine

¹ Benedictus De Spinoza, *Ethica(E)*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalıcı, 2013, s. 36.

² A.g.e., s. 314.

Spinoza'da Dil / Dilde Spinoza

kendi çağının ampirik verileriyle karşı durabilmiştir. “Yöntem” denecektir, yöntemi yakın çağa ait değildir! Spinoza'nın yöntemi ve sonucu kuraldışıdır. Spinozacı ayrımların ve kavramsallaştırmaların sürdürülemez ve düalizmin ve düalist idealizmin felsefede, materyalizmin ise bilimde kök salması Spinoza ve çağdaşlarının değil, ardıllarının ve bizim çağdaşlarımızın içine düştüğü, içinde doğduğu veya kendi öz-bilinciyle yarattığı bir kargaşadır.

Çok Yerli ve Çok Zamanlı Spinoza

Spinoza'yı bugünlere taşıyan önermelerinin, aksiyomlarının ve notlarının “saf” hâli değildir. Eserinin içinde gömülü olan gizdir, temel kabuller ve inceleme keskinliğidir. Sözelimi “Ama bu hiçbir yerde görülmemiştir ve neticede, kadının doğal olarak erkeğin eşiti olmadığı ve de iki cinsin birlikte hüküm sürmesinin mümkün olmadığı ileri sürülebilir. [...] Barış için büyük zarar yaratmadan kadınlarla erkeklerin eşit hükümlerinin tesis edilemeyeceği hiç zorluk çekmeden görülecektir.”³ diyen Spinoza, bugün feminist teoriler için önemli bir kaynak olabilmektedir. İnsanın zorunlu bir ilke olarak bağlı bulunduğu, varoluşunu sürdürme çabası yani “*conatus*”, bir kez kadın ve erkek için eşit derecede türetildiğinde -aksi bugün mümkün değildir- Aydınlanma düşüncesinin sınırlarını da alt üst eden zorunlu bir kadın özgürleşmesi belirivermektedir.

Sıradan bir *Tractatus Politicus*(TP) ve *Tractatus Theologico-Politicus*(TTP) okumasında, Spinoza bir düzen tesis edici, kurucu, uyumlu ve devletçi görünür. “Bir insan olduğumu ve bir insan olarak yanlış yapmaya eğilimli olduğumu biliyorum ama hayata karşı titizlikle dikkat gösterdim ve ülkemin yasalarına, bağlılık ve ahlaka tamamen uygun olması için çabaladım.”⁴ diye yazmıştır. Ancak Negri gözüyle bakıldığında bu eserlerde⁵ toplumsal sözleşme anlayışının dayattığı yabancılaşma yoktur. Çokluğun doğrudan demokratik kuruculuğu fikri vardır. İki temelde Spinoza vardır Negri'ye göre. Erken dönem çalışmalarından *Etik*'in ikinci bölümüne dek uzanan Platoncu idealizmle uyumlu birinci temel ve TP ile TTP'de ise praksisin eklenti ve artçı bir etki olarak var olabildiği alandan çıkılıp praksisin varlığı inşa ettiği ikinci temel. “Spinoza'nın politik düşüncesi gerçek bir Kopernik Devrimi'ne dâhildir. *Multitudo* sonsuzluktur; onun gücü, sürekli bir harekettir; bir bütünlük kuran ama bu bütünlüğün içinde ancak bir geçişin edimselliği olarak tanımlanan sonsuz bir harekettir.”⁶

Yine yirminci yüzyıl başlarında Spinoza liberalizmin babası olarak lanse edilmiş, sonraları özgürlüğün oluş kuramcısı olarak değerlendirilmiştir. Hâlen anarşist ve materyalist teoriler içinde, siyaset felsefesinde sayısız Spinoza yorumları mevcut.

Bu üzeri örtülü hazinede dil ile ilgili bir şey var mıdır? Doğrudan sözcük, kelime ve dil ile ilgili çıkarımlar Spinoza'da iki üç paragrafı geçmiyorken, bu çaba beyhude midir? Nasıl ki kadını aşağı cinsiyet sayan Spinoza'nın kaleminden feminizm; Flemenk cumhuriyetinin krallarına bağlılık yemininden çokluk teorileri türetilbiliyorsa, Spinoza'da dil ile ilgili gömülü bir kaynak da olmalıdır.

Dil Felsefesinin Özgül Alanı

Zihin felsefesi ile ilişkili bir dil felsefesi, daha doğrusu felsefenin psikonöral verileri gözeterek dil ile doğrudan ilgilenmesi on dokuzuncu yüzyıla rastlar. Ortaçağ'da nominalizm, Yeniçağ'da ise Descartes, Leibniz, Locke ve Condillac'ın dile ilişkin görüşlerini doğrudan dil felsefesi içerisine almak imkânsızdır. Bu filozoflar kendi sistemlerini kurarlarken dili kâh bir gösterge, kâh içe konuşma, kâh düşüncenin dışavurumu olarak

³ Benedictus De Spinoza, *Tractatus Politicus*(TP), çev. Murat Erşen, Ankara: Dost, 2012, s. 111.

⁴ Benedictus De Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*(TTP), çev. Betül Ertuğrul, İstanbul: Biblos, 2008, s. 21.

⁵ Toplumsal sözleşme bağlamında, TTP ile TP arasındaki farklar ve Spinoza'nın giderek sekülerleşmesi canlı bir tartışma konusudur.

⁶ Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebioğlu, İstanbul: Otonom, 2011, s. 63.

nitelemişlerdir. Temel amaç dil-düşünce ilişkisini sorgulamak değil, zihin, beden, varlık ve varoluş problemleri çerçevesinde dilin konumundan faydalanmak olagelmıştır. Dilin ne'liği ise Sofistlere ve Platon'a kadar uzanır. Bir dil teorisinin varlığından Augustinus'ta, Occhamlı William'da ve Rousseu'da bahsedilebilir.

Dilin doğrudan bir felsefe konusu hâline gelmesi "mantıkçı pozitivism" ve Frege ile Russel sayesinde olmuştur. Bahsettiğimiz zaman dilimi tam da dilin nörobiyolojik olarak da incelendiği evreye denk düşmektedir. Dilin kökeninden, gelişiminden veya dil ailelerinin gramatikal analizinden ziyade; dilin hangi nöral süreçlerle oluştuğu, dilin bilinç ve düşünce ile ilişkisi ve hastalıklarda dilin hangi öğesinin nasıl bozulduğu modern yöntemlerle incelenmeye başlamıştır.

Zihin felsefesinin zaten uğraşmakta olduğu ve bilimsel gelişmelerden yer yer etkilendiği konular ve ayırım noktaları dil için de geçerli hâle gelmiştir. Dil felsefesi, içerik ve yöntemsel olarak zihin felsefesinin sanki kötü bir kopyası gibi doğmuştur.

Spinoza'da dilden bahsedilmez; ancak zihin felsefesi açısından idealist ve materyalist teorinin atif yapabileceği, tekabüliyet noktaları keşfedebileceği bolca malzeme vardır. Bilim ve felsefe; düşünce (zihin) ile dil arasındaki bağlantıları kendi bildiğince soruştururken zihin felsefesi için vazgeçilmez olan Spinoza'da dil nerede yer almaktadır? Materyalist bir dil teorisi Spinoza'ya atıfla kurulabilir mi?

Bir nörobilim bakış açısıyla başlayalım.

"Afazik⁷ hastalar, düşünceyi oluşturan verbal olmayan imgeleri, dili oluşturan sembollere ve gramatik ilişkilere doğru biçimde çeviremezler. Çoğu afazi durumunda tersine süreç de hasarlıdır, bir sözcük ya da cümle işitildiğinde hasta, dilin ardında yatan anlama karşılık gelen verbal olmayan imgeleri kuramaz. [...] Afazinin düşünce süreçlerindeki bir bozukluğun sonucu olmaması da daha az önemli değildir ve gerçekte şizofrenik hastaların salim dilsel aygıtları, altta yatan bozulmuş düşünce süreçlerini bütün açıklığıyla ortaya koyar."⁸

Konuşma bozukluğu olan hastalarla dil şebekelerinin sorgulandığı bir nörobilim metninde düşünce ve dil birbirinden böylesine ayrı tutuluyor. Dil, zihinsel temsilleri ifade etmek için kullanılan kavram, işaretler ve sözcükler düzeyine indirgeniyor. Düşünce ise bir anlama yetisi olarak değerlendiriliyor. Sağlıklı insanda düşünce ve dil arasındaki bağlantılar Broca, Wernicke, Sol temporal sol prefrontal/premotor ve bazal gangliyonların domine ettiği birçok subkortikal yol ile sağlanırken, damarsal duvar bütünlüğünün bozulması, travma ve tümör gibi sebeplerle zedelendiğinde düşünme ve/veya dil yapısı bozulabiliyor. Demek beynin bir bölgesi zarar gördüğünde dil bozulup da insan düşünmeye devam edebiliyorsa veya tersi mümkünse, dil de verbal olmayan düşünme yetisi de beyinde farklı nöral süreçlere indirgenebilecek mekanizmalarla açıklanabilir. Düşünce ve dil nörobiyolojik şemalara göre birbirinden farklı seyreden maddesel anatomik ve fizyolojik mekanizmalara sahip yapılara indirgenebilir.

Bir felsefeci tarafından kaba belirlenimci ve indirgemeci olarak nitelenebilecek, kolay bir teorik reddiyeye tabi tutulabilecek bu fikirler aslında nörobilimin kendisi tarafından da eleştirilebilir. Dilin anlaşılması için gereken kilit yapılar arasında dilsel *output* sayılabilecek sol frontal lob inferior bölgedeki Broca, sol superior temporal bölgedeki Wernicke ve bu ikisi birleştiren arkuat fasikül sayılabilir.⁹ Bu yapılar arasından Broca

⁷ Afazi: Beynin bazı bölgelerindeki yapısal hasardan dolayı konuşamama, konuşulanı anlamama veya tekrarlama becerisinin kaybolması.

⁸ M. Marsel Measulam, *Davranışsal ve Kognitif Nörolojinin İlkeleri*, İstanbul: Yelkovan, 2004, s. 296.

⁹ Beynin sol ön bölgesindeki konuşma merkezi ile sol şakak bölgedeki anlama merkezi ve bu ikisini birleştiren

Spinoza'da Dil / Dilde Spinoza

hasarlandığında konuşma tutuk, seyrek, çabalayarak ve melodik olarak düz olmakta, anlama becerisi ise korunmaktadır. Wernicke alanı hasarlandığında ise konuşma akıcı olmasına rağmen anlama ve tekrarlama becerisi kaybolmaktadır. Yine sol superior temporal bölge hasarının diğer klinik belirtileri ajitasyon veya aşırı sevinç hâli ve paranoid düşüncelerdir.

Yirminci yüzyılın ortalarındaki bu kaba pozitivist indirgemeci bakış açısından ziyade konuşma ve düşünme eyleminin gerçekleşebilmesi için artık beynin neredeyse her anatomik bölgesinin rolünden söz edilmektedir. Konuşmayla en ilintisiz gibi görünen beyincik bölgesinde bile konuşma algısını düzenleyen nöral yapılar olduğu iddia edilmektedir.¹⁰ Tersinden düşünüldüğünde, iki dilli deneklerde beyinde frontal lob, temporal lob ve corpus collosum gibi bölgelerde bir takım histolojik değişikliklerin olduğu gösterilmektedir.¹¹

Dil, salt konuşma yetisine indirgenemez. Kaldı ki konuşma becerisi bile birçok farklı anatomik makro devreden ve fizyolojik mikro-devreden meydana gelmektedir. İmgeleme, algı, bellek ve “düşünme” gibi birçok kognitif potansiyelle etkileşmektedir. Zaten ancak bu sayede var olabiliyorsa; “dil” denen nöral süreç de belli bir beyin bölgesine indirgenemez.

“Bu bölgeleri katı biçimde “modüller” veya “merkezler” olarak düşünmediğimizi tekrar vurgulamakta yarar vardır. Yapıları ve çalışma tarzlarının esnek ve öğrenmeyle değişebilir olduğunu düşünüyoruz. [...] Takip eden çalışmaların sonuçları dilsel işleminin tek başına Broca ve Wernicke alanına bağımlı olmayıp daha çok, birbirleri ile sistemler olarak bağlantılı ve eş zamanlı çalışan birçok nöral alana dayandığını göstermiştir.”¹²

Dil, karmaşık nöral altyapı gözetildiğinde diğer tüm kognitif potansiyellerle birlikte spontan olarak belirir. Genel bir kognisyon terimi olarak düşünce, bir beyin/beden birliği çıktısı olarak dil ile birliktedir. Nöral altyapının tümleyici özelliği nedeniyle birlikte ve bir olmak zorundadır. İşitsel veya görsel olarak bir başka beden tarafından algılanmasıyla, beden içi bir eyleyiş dizgesi oluşturmasıyla ve nöral altyapıda fenomenolojik süreçlerle birlikte belirip birlikte dışavurumuyla dil çok yerlidir. Epistemolojik ve ontolojik düzlemde materyalistçe sorguya ve edinime tabi tutulmalıdır.

Spinoza, dilin ve diğer kognitif potansiyellerin nöral altyapısını bilmiyordu. Spinoza kendine özgü ayrımlarını Tanrı (Töz-Sıfat), insan zihni, duygular, duyguların kuvveti ve akıl kudreti üzerine kurmuştu. Aslında onun eserinde materyalizmin epistemoloji ve ontoloji olarak ayrımlı hâli de yoktur. Birinci kitap ile ikinci kitap arasındaki fark ontoloji-epistemoloji kırılması olarak ifade edilebilirse de, eserde kümülatif olarak açıkça görülen materyalizmin ayrımlı hâlini doğrudan takip etmek zordur. Her iki düzlemde de materyalizm Spinoza eserinden hareketle dolaylı olarak savunulabilir.¹³ Ontolojik ve epistemolojik materyalizm ayrımı, Spinoza'da doğrudan değil de gömülü olarak var

sinir liflerinden bahsedilmektedir.

¹⁰ Kuhl PK, Ramirez RR, Bosseler A, Lin JF, Imada T, “Infants’ Brain Responses to Speech Suggest Analysis by Synthesis”, *PubMed*, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25024207>.

¹¹ Stein M, Winkler C, Kaiser A, Dierks T, “Structural Brain Changes Related to Bilingualism”, *PubMed*, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25324816>.

¹² *A.g.e.*, s. 295.

¹³ Roy Bhaskar’a göre, felsefi materyalizm üç düzeyde kurulabilir: 1- Ontolojik Materyalizm: Sosyal varlığın biyolojik varlığa bağlı olduğunu iddia eder. 2- Epistemolojik Materyalizm: En azından bazı bilimsel düşüncelerin bağımsızlığını ve olguları etkileyebildiğini iddia eder. 3- Pratik Materyalizm: İnsanın, sosyal olguların yeniden üretimi ve dönüştürülmesinde etkin bir role sahip olduğunu iddia eder. Kaynak: Roy Bhaskar, *Materyalizm*, Çev. Sina Şener, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Tom Bottomore (der.), İstanbul: İletişim, 1993, s. 406.

olabildiği gibi, dilin epistemolojisi ve ontolojisi de Spinoza'da doğrudan değil, gömülü olarak vardır.

Ontolojik Düzlemde Dil

Spinoza'nın ontolojisi monisttir. Mutlak anlamda sonsuz olan, bölünemeyen, sonsuz sıfatlardan ibaret, sonsuz aklın ufkuna dâhil olabilen her varlığın etkin nedeni olarak tözü gösterir. Töz, Tanrı ve doğadır. Tanrı ve doğa bir ve aynı şeylerdir. "Tanrı kimsenin zorlamasıyla değil, sadece kendi doğasının yasalarına göre etki eder."¹⁴ Birinci kitapta, monizmden ödün vermeksizin zorunluluk vurgusu hiç eksik olmaz. "[...] tanrısal doğanın zorunluluğundan çıktığını ve bu doğa tarafından var olmaya ve şu ya da bu şekilde bir eyleme belirlendiğini kanıtladığımız tüm öteki şeylerin ilişkisi gibi."¹⁵

Spinoza'nın ontolojik tekçiliğinde maddeye sonuna kadar açık bir kapı vardır. Madde öncesiz-sonrasızdır, sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemelerden ibarettir. Var olan her şey maddededir ve madde olmaksızın hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz. Spinoza'nın Tanrısı, ontolojik düzlemde materyalizmin maddesidir. Dil, karşıdaki birey tarafından duyu organları ile algılanan, bedensel bir jest ve mimik hâlinde veya fikir ile birlikte beliriveren tarzıyla ontolojik düzlemde maddeseldir.

Spinoza'ca söylersek daire de daire fikri de maddeseldir. Masa sözcüğü ve bence dilin bir başka versiyonu olan ve diğer kognitif potansiyellerle birlikte beliriveren "masa" kavramı da ve nihayet nesne olarak masa da maddeseldir. Dil başlığında söylersek, çember de çember sözü de maddeseldir. Yalnızca nesnesine uygun düştüğü apaçık olan şeyler için değil. Örneğin "ağrı" sözcüğü de "ağrı" hissi de maddeseldir. Ağrı, nasıl ki beden periferisinde bedene yabancı bir madde etkisiyle oluşan "Substance P" ve diğer sitokinlerin salgılarının nöral yollarla beynin parietal bölgesine ulaşması demekse, ağrı sözcüğü de planum temporalede yer alan limbik sistemin diğer nöral paralel ağ yollarının hareketiyle boğaz içinde ses tellerin titreşmesidir. Spinoza bilimden çok önce fikrin nesnesine uygunluğunu, uygun olma zorunluluğunu göstermiştir.

"Çünkü kelimelerin ve imgelerin özü sadece cisimsel hareketlerden ibarettir."¹⁶

"Örneğin doğada var olan bir daire ile var olan bir dairenin Tanrı'daki fikri farklı sıfatlarla kendilerini açığa vursalar da, aslında bir ve aynı şeydir."¹⁷

Kelime olarak ve düşünce ile birlikte beliriveren dillerin ikisinin de ve bu ikisinin denk düştüğü şeylerin doğasının da maddesel olduğunu bir kez daha vurgulayalım. Spinoza ontolojik materyalizm açısından şu yakıcı cümleyi sarf eder: "Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır."¹⁸

Fikirlerle dilin ontolojik düzlemde birlikte beliriverdiği tespitinden sonra, tüm bunların düzeni ve bağlantısının şeylerin bağlantısıyla aynı olduğunu vurgulamak materyalist bir dil teorisi için birinci aşama olarak kabul edilebilir. Ontolojik materyalist düzlemde dilin iki türünden bahsetmek gerekecek. İlki, bir başka bireyin fenomenolojik olarak algılayabildiği ses, beden hareketleri ve tarz gibi öğelerin toplamı olan "göstergesel-dış dil". İkincisi ise düşünme vb. kognitif potansiyellerle birlikte beliriveren ve kaba materyalist bakış açısıyla bugüne kadar korteksin herhangi bir bölgesinde nesnelerin izdüşümü olarak düşünüle gelmiş "kavramsal dil"dir. Her ikisi de "pure" madde kategorisidir.

Göstergesel-dış dil, onu oluşturan optik (görsel), bellek ve emosyonel yollarıyla birlikte meydana gelir ve karşıdakinin işitsel, optik veya emosyonel yolağına eklenir.

¹⁴ Spinoza, *Ethica*, s. 48.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 64.

¹⁶ *A.g.e.*, s. 142.

¹⁷ *A.g.e.*, s. 88.

¹⁸ *A.g.e.*, s. 87.

Spinoza'da Dil / Dilde Spinoza

Gerçekleşen işlem spontandır, öznesizdir ve ereksizdir. Maddenin hareketi bir hedef ve bireysel edinimin ötesindedir. Işığın, sesin ve bir bedenin iki veya daha fazla insanın nöral yolları arasındaki maddesel salınımı için Kandel'in eseri incelenebilir.¹⁹ Hücre içi iyon kanallarının reseptör biyofiziğinden gross organ anatomisine kadar öznesiz ve ereksiz birçok mikro ve makro devre sistemleri söz konusudur. Örneğin masa sözcüğünü ağızdan çıktığında ve karşıdaki kişi tarafından masa nesnesi akla geldiğinde göstergesel-dış dil işlerlik kazanmıştır.

"Kavramsal dil" ise sürekli "göstergesel-dış dil"e dönüşmeye eğilimlidir. Çoğunlukla göstergesel-dış dilin oluşum ve çevre tarafından algılanış aşamasında vardır. Çoğunlukla bellek ile birlikte çalışır. Bellek, deneyimlerin nörolojik ismidir. Eskiden tasarımılanmış ve beyin sinapslarındaki nöral değişimler sayesinde depolanmış gibi duran dış maddî varlıkların yine onlarla aynı düzen ve bağlantıda kalma yasasına uygun karakterde yeniden belirivermesini sağlar. Kavramsal dil için belirivermek yeterlidir, ancak çoğunlukla kavramsal dil göstergesel dış dile dönüşür. Dönüşmeseydi de yine nörobiyolojik maddeselliğinden dolayı öznesiz, ereksiz, birey-ötesi ve kendiliğinden olacaktı. Örneğin sağ elde bir kırık olunca ağrı sözcüğünün akla gelmesi veya ağrı sözcüğünün dışavurulumaya genelde eğilimli olması gibi.

Dilin bu iki varoluş karakterini Spinoza "elma" kelimesiyle değerlendiriyor.

"Örneğin elma kelimesinin düşüncesinden bir Romalı hemen bu meyvenin düşüncesine ulaşır; bu meyvenin o kelimenin telaffuzuyla hiçbir benzerliği ve o kelimeyle ortak noktası olmadığı hâlde; bunun tek nedeni söz konusu insanın bedeninin hem bu kelimedenden hem de bu meyveden aynı anda etkilenmiş olmasıdır, yani söz konusu insanın her elma gördüğünde bu kelimeyi de işitmiş olmasıdır."²⁰

Ontolojik düzlemde tanımladığımız her iki dil türü de birey-ötesidir. Bireyden "çıkış" yapmasına karşın ilişkiseldir. Voloşinov, dili birey edimiymiş gibi gösterenlere "özelci subjektivizm" eleştirisini yöneltir. Karşı çıkılan ikinci eğilim ise soyut objektivizmdir. Dilsel fenomenlerin gerçek varoluş kipini çözüme kavuşturmak ister. Dilin felsefî öneminin farkındadır. Maddî temel ile zihinsel yaratıcılık arasındaki bağlantıların karmaşık fenomeninin dil ile aydınlatılabileceğini ileri sürer. "Söz edimi, daha doğrusu söz ediminin ürünü -sözcelem-, sözcüğün kesin anlamıyla hiçbir koşul altında bireysel bir fenomen olarak görülmez ve konuşucunun bireysel psikolojik ya da psiko-fizyolojik koşulları çerçevesinde açıklanamaz. Toplumsal bir fenomendir sözcelem."²¹ Dili onu bireyler arası pratiğe dökülen kesintisiz bir üretim süreci olarak açıklar ve "sosyolojik" yasalara bağlı olduğunu savunur. Her ne kadar ideolojik anlamlardan ve değerlerden soyutlanamasa da dil, maddî gerçeklikten farklı düşünülemez.

Dilin her iki varoluş türü de, tek bir bedende düşünce, bellek, algı gibi tüm kognitif potansiyellerle birlikte belirir. Dilden ayrı düşünce ve düşünceden ayrı bir dil tasavvur edilemez. "Zihnin düşünce sıfatı altında, beden de yer kaplayan sıfatı altında düşünüldüğü sürece, beden fikrinin ve nedenin, yani zihin ve bedenin bir ve aynı şey olduğunu göstermiştir."²²

Dilin Varoluş Tarzları ve Düşünce

Dilin düşünce ile birlikte tasavvur edilmesi hâlini ilk olarak Hobbes ve Condillac'te görüyoruz. Her ne kadar Platon, düşünmeyi içe konuşma ve insanın kendi kendisiyle diyalogu olarak, Aristoteles de seslerin ruhtaki duygulanımlarının sembolü olarak

¹⁹ Eric Kandel, *Principles of Neurology*, McGraw Hill Companies, 2013.

²⁰ Spinoza, *Ethica*, s. 110.

²¹ V. N. Voloşinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 2000, s. 142.

²² Spinoza, *Ethica*, s. 112.

açıklasa da dil ile düşünce arasında doğrudan bir bağ kurmamışlardır. “Condillac, dil öncesi veya dilden bağımsız bir düşünme faaliyetini, birtakım imgesel çağrışımlar dışındaki imkânsız görür. Condillac’ın nazarında, konuşmak, muhakeme etmek, akıl yürütmek, soyut idealar üretmek esasen aynı şeydir.”²³ Mantıkçı pozitivistlerin ve dili düşüncenin resmi olarak gören Wittgenstein’in birinci dönem eseri *Tractatus Logico-Philosophicus* bu aşamada değerlidir.

Ancak Spinoza’dan köken alan ontolojik materyalist tezde dil, yalnızca düşüncenin resmî veya düşünceyi oluşturan şey olarak kalmaz. Cisimlerle aynı düzen ve bağlantıda oluşmuş ve onlarla birlikte belirmesi ve yalnızca böyle var olabilmesi zorunlu olan bir maddî nöral süreç olarak ele alınmalıdır. Bu aşamada dilin nedeninin kendisi olduğunu ve kesintisiz üretiminin spontan/kendiliğinden olduğunu vurgulamak gerekiyor. Çağdaş metinlerden başka dilin kökenine dair yapılan yarı-antropolojik yarı-felsefi çalışmalarda bu görüşün öncüllerine rastlamak mümkün. “Dil konuşulduğu anda doğar; özü, ebediyen doğup durmaktır.”²⁴ Yalnızca köken itibarıyla değil, bedeninin sürekli devam eden nörolojik bir çıktısı olması nedeniyle spontandır. “Eğer dil, aslında ne dışarıdan gelen bir ihsan ne de gecikmiş ve mekanik bir icat ise geriye, tutulacak tek bir yol kalır: dilin yaratılışını, kendiliğinden ve bütünlüğü içinde faaliyette bulunan beşeri melekelerle atfetmek.”²⁵

Dilin göstergesel-dış ve kavramsal olarak her iki varoluş türü de ontolojiktir. Aynı düşünme eylemi gibi maddî nöral süreçlerle tüm kognitif potansiyellerle birlikte belirir. Öznesiz, ereksiz, birey-ötesi, ilişkisel ve kökeni gibi spontandır.

Epistemolojik Düzlemde Dil

Spinoza yalnızca ontoloji alanını materyalizme açmakla kalmaz. Epistemoloji alanı da materyalizme açar. “Bir fikir nesnesinden farklı olarak kendinin bilinebilir bir kendilik fikrini oluşturur. Kendinin gerçek özü olarak alınmış bir fikir, yine kendinde kabul edilmiş gerçek bilinebilir bir kendilik olan başka bir fikir özünün nesnesi olabilir ve bu sonsuza dek sürer.”²⁶ Epistemolojik materyalizm için bilgi ile bilgi nesnesi arasına kategorik bir ayırım koymak zorunludur. Düşünce ile düşünce nesnesi birbirine indirgenemez.

Spinoza’da ontoloji içi ve epistemoloji içi materyalist öğeler bulmak ve bu noktalardan ilerlemek mümkündür; ancak epistemoloji ile ontoloji ayırımına dair bir veri bulmak zordur. Spinoza bize bu ayrımı vermez; ancak ayrımlar bir kez kabul edilince ve bu gözle Spinoza’ya bakınca içeride gömülü bir materyalizm hazinesi göze çarpar. *Ethica*’nın ikinci kitabı dikkat çekicidir. Nasıl ki Negri birinci ve ikinci kitapta “negatif” varlık teorisi görüyor ve çokluğun kurucu özneliği için *Ethica*’nın diğer kitaplarını ve *TP* ile *TPP*’yi görüyorsa; *Ethica*’nın birinci cildinin ontolojik materyalizm, ikinci cildinin ise epistemolojik materyalizm kaynağı olabileceğini düşünüyorum. İkinci ciltte fikir, fikir nesnesinden özenle ayrılmıştır. “Fikir deyince, nesnesinden bağımsız olarak kendi başına düşünüldüğü sürece, doğru bir fikrin tüm niteliklerine ya da içsel belirtilere sahip olan bir fikri anlıyorum.”²⁷

Bilgi ve düşünce sorunsalına girildiğinde, hele ki konuya dilin “nerede”liği ve “ne”liği amacıyla bakılacaksa fenomenoloji problemiyle karşılaşılır. Ülkemizde aynı soruyu dert eden iki kışkırtıcı çalışma mevcut.

Saffet Murat Tura, insan davranışının arzu, inanç gibi zihinselci terimlerinde fizikalizm ile açıklanamayacak bir “mana” probleminin varlığını ortaya koyar. Sorunun yerini

²³ Atakan Altınörs, *Dil Felsefesi*, İstanbul: Bilim ve Gelecek, 2012, s. 34.

²⁴ Ernest Renan, *Dilin Kökeni Üzerine*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2011, s. 39.

²⁵ *A.g.e.*, s. 65.

²⁶ Leibniz Spinoza, *Monadoloji Kavrayış Gücünün Gelişimi*, çev. Can Şahan, İstanbul: Kuram, s. 98.

²⁷ Spinoza, *Ethica*, s. 82.

Spinoza'da Dil / Dilde Spinoza

de belirtmekten çekinmez. “Mana problemindeki sorunun da ontolojik değil, epistemolojik düzeyde ortaya çıktığını düşünüyorum; sorun tamamen anlam ve fizik bilimi ilişkisinde düğümleniyor.”²⁸ Tura, sorunun çözümü için naturalist hermeneutikten yardım alır ve bir metafizik teorisi geliştirdiğini öne sürer. Öznellik sorununu yine bir beyin olayı olarak tanımladığı kapalı-fenomenalite kavramıyla açıklamaya çalışır. Tura, rasyonalitenin kökenini “bilimin metafizik temellendirmesi” olarak adlandırdığı epistemolojik bir hat izleyerek vurgular. Tura'nın keskin ontolojik materyalist hattı, epistemoloji düzleminde sekteye uğrar. Epistemoloji alanını zaten materyalizm dışı saydığı için anlamı fiziksel olmayan bir fenomenalite ile temellendirmeye girişip gizliden gizliye materyalizm reddiyesiyle işe başlar. Dilin çok yerliliğini tespit etmiştir ancak; ontoloji alanındaki keskinliği, epistemoloji alanında yer yer kartezyenizme yenik düşmüştür. Vurguladığım gibi, Tura'da epistemoloji düzleminde materyalizm varlığını sürdüremez, varlığını sürdürmeye kalkarsa mana ve düşünce problemini açıklığa kavuşturamaz.²⁹ Hatta materyalizm bu sahada varlığını sürdüremediği için epistemolojik düzlemden ve manadan bahsedilebilmektedir.

Vefa Saygın Ögütle, Tura'nın aslında iki ayrı alanda da materyalizmi savunmadığını anlıyor ve çözümü epistemolojik düzlemin reddiyesinde görüyor. Bilen özne ile nesneyi birbirinden koparan klasik metodolojik bireyciliği pozitivismle itham etmeyi yetersiz görüyor.

“Dolayısıyla, tam da meselenin epistemolojik düzlemde çözümlenemeyeceğini savunmak ve epistemolojik düzlemdeki reddiyemi, bu zayıf eleştiriden ziyade, iki hat üzerinde temellendirme niyetindeyim: Empirist epistemolojinin metodolojik bireycilik açısından yarattığı tutarsızlık ve indirgemecilik meselesi.”³⁰

Tura'nın rasyonalite ve rasyonalitenin kökeni kavramının hakkını teslim ediyor ve bu kavramların metafizik ontoloji düzleminde edinilebileceğini savunuyor. Ögütle, alana özgü ontolojiler tanımlayarak eleştirel realist pozisyonun her disipline özgü tarzda kendi “nesne”sini tanımlayarak yeniden üretilebileceğini söylüyor.

Materyalist Bir Dil Teorisi İçin

Çok yerli bir kavram olarak dil, salt alana özgü ontoloji veya salt genel bir metafizik ontolojik düzlemde savunulamaz. Başka hiçbir şey için olmasa bile, dil için bilgi alanının ayrımı tanınmalı ve materyalizme açılmalıdır. Dil varsa epistemoloji ve ontoloji ayrımı vardır. Dilin kendisi ve varoluş tarzları bu keskin ayrımı gerektirir ve paradoksal biçimde hâlihazırda hayatı devam ettiren “metafizik birlikteliği” ispatlar. Kartezyen tezleri tekrarlamıyorum, dilin çok yerli konumunun ondan başka hiçbir şeyin çok yerli olmayışından türeyen epistemoloji-ontoloji ayrımının altını çiziyorum. Dil sayesinde ve nedeniyle birbirine indirgenemez iki alanın bir aradalığı varsa yine dil sayesinde ve nedeniyle iki ayrımlı alanın kendi içinde materyalist bir arayışa girişmeliyiz.

Dilin epistemolojik düzlemdeki varlığı onun “beden-İçi sınırlı dil” versiyonundan ve yahut epistemik düzlemde böyle var olmasından ileri gelir. “Beden-İçi sınırlı dil” dilin üçüncü versiyonudur. Epistemoloji düzleminde yer alan “Beden-İçi sınırlı dil”in sınırı ve koşulu ontolojik düzlemde yer alan “göstergesel-dış dil” ve “kavramsal dil”dir.

Düşüncenin dil ile kurduğu ilişki nasıl tanımlanabilir? Spinoza'ya göre, “Zihin kesin ve belirli bir düşünme biçimidir.”³¹ İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir. Bir an-

²⁸ Saffet Murat Tura, *Madde ve Mana*, İstanbul: Metis, 2011, s. 113.

²⁹ Tura ile Spinoza üzerinden bir tartışma için bkz: Süleyman Yılmaz Bulduruç, “Felsefeye Karşın Felsefede Olmak”, *Teori ve Politika*, www.teorivepolitika.net.

³⁰ Vefa Saygın Ögütle, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi*, İstanbul: Ayrıntı, 2012, s. 244.

³¹ Spinoza, *Ethica*, s. 138.

lamda düşüncenin düşünce nesnesi kavramsallaştırmasına ulaşır Spinoza. Ona göre beden, “fiili olarak var olan belli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir.”³² Dolayısıyla düşüncenin düşünce nesnesi bedendir. Geometrik kanıtlamalara devam eder: “Şöyle dersek, insan zihnini kuran fikrin nesnesi bir bedense, bu bedende zihin tarafından algılanmayan bir şeyin olması mümkün değildir.”³³ *Ethica*’da yine bedenün imkânları arttıkça zihnin de pek çok şeyi algılama yetisinin arttığından bahseder.

Spinoza’ya bu noktada katılmak mümkün değil. Felsefi açıdan ontoloji problemini, epistemoloji içerisine alarak bir kısa devreye yol açtığı gibi günümüz nöroloji pratiğiyle de kolayca çürütülebilir.

Klinikte öylesine geniş bir ihmal/söndürme ve dikkat bozuklukları spektrumu vardır ki, araştırmacılar artık ihmalin de bir yaygın şebeke ağı hasarı olduğundan söz etmektedirler. En sık bilineni ve konumuz açısından semptomatik olanı ise “sol ihmal”dir. Beynin sağ arka parietal bölgesinde yer alan ARAS (Asendan Retiküler Aktive Edici Sistem) yolağının inme, tümör, travma gibi sebeplerden dolayı hasarlanmasının ardından hasta vücudunun sol tarafını kullanamaz. Sol kolu ve bacağı hareket etmediği gibi vücudunun sol yanını da ihmal eder. Ne sol yanıla bir şey yapma fikri aklına gelir, ne de sol tarafının hareket ettiremediği. Kendilerinden bir duvar saati çizmeleri istendiğinde bile tüm rakamları sağa dayalı olarak yarım çember içerisine yerleştirirler.

Zihnin bedeni algılamaması Spinoza’nın kurduğu sistemi altüst eder. Oysa ki bu durum epistemolojik materyalizm açısından sorunlu bir durum değildir. Nasıl ki sol kolu olmayan birinin veya sol kolu kırık olan birinin “sol elle saçını tarama eylemine” denk düşen bilgi nesnesinden bahsedemiyorsak, sol ihmali olan birinin de sol elle saçını tarama eyleminin epistemolojik izdüşümünden bahsedemeyiz. Yani, sol eli olmayan biriyle beyninin sağ ARAS kısmı hasarlanmış birinin “praksisin bilgisi” düzleminde farkı yoktur.

Düşünce ile düşünce nesnesi arasındaki indirgenemezlik ve bu ikisinin birbirine hangi şartlarda atıfta bulunduğu felsefi açıdan zor bir konu. Ancak düşüncenin düşünce nesnesinin beden olmadığını ve ona düşünce hâlini veren şeyin dilin üçüncü versiyonu, yani “beden-içi sınırlı dil” olduğunu iddia ediyorum. Dilin epistemolojiye bu kanattan dâhil edilmesi afazik ve psikiyatri disiplininin hasta kabul ettiği insanlar için de uygulanabilir. Dil ile düşünce arasında öncelik-sonralık ilişkisi koyulamadığından, gerek afazik sendromlar gerekse de olanca çeşitliliğe sahip psikiyatrik tablolar aynı kanat epistemolojinin farklı tezahürleridir.

Spinoza üç tür bilgi tanımlar ve bunun ilk aşaması olarak “maddî imgelem” kavramından bahseder. Birinci düzey bilgi olarak “maddî imgelem”, nihai üçüncü tür bilgiye ulaşmak içindir. Üç bilgi türü arasında ayırım ve ereksellik faydalı bir platform sunmasa da birinci tür bilgi edinimi olarak “maddî imgelem” kavramı, düşüncenin düşünce nesnesi olarak bir dil versiyonunu tanımlamamız noktasında yararlı olabilir.

“İnsan zihninin aynı anda net şekilde imgeleyebileceği nesne sayısı, bedende aynı anda oluşturulabilecek imgelerin sayısı kadar olacaktır. Ama bedendeki bütün imgeler büsbütün birbirine karıştığında, zihin de bütün nesnelere bulanık bir şekilde, hiçbirinin ayırına varmadan imgeleyecektir.”³⁴

Düşüncenin düşünce nesnesi olarak kavranılacak bir dil imajına yaklaşmış olmasına rağmen Spinoza geri adım atar. İmgelem, akıl bilgisi ve sezgisel bilgi şeklinde bilgi içine

³² *A.g.e.*, s. 96.

³³ *A.g.e.*, s. 95.

³⁴ *A.g.e.*, s. 126.

Spinoza'da Dil / Dilde Spinoza

koyduğu üç kategori ve aralarına yerleştirdiği hiyerarşi/teleoloji dilin önemini görmesini engeller.

“Fikirler ile şeyleri ifade ettiğimiz kelimeleri birbirinden ayırt etmemiz gerekecek. [...] Fikirlerin bizde dış cisimlerle temasımız sonucunda oluşan imgelerden ibaret olduğunu sananlar, böyle imgeler oluşturamadığımız şeylerin fikirlerinin fikir olmadığına [...]”³⁵

Determinizm Dilin Neresinde?

Şeyleri ifade eden kelimeleri böylesine ayrı gören Spinoza'nın bakışı onun zorunluluk/özgürlük perspektifinden değerlendirildiğinde ancak günlük dil için anlamlı olabilir. Ona göre doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir. İstisnai bir hâl belirtir: “Tikel şeylerin hepsi olasıdır ve yok olabilir. Çünkü onların varoluş süreleri hakkında hiçbir şekilde tam bir bilgi edinemeyiz.”³⁶

Ontolojik ve epistemolojik düzlemde materyalist edinime tabi tuttuğumuz dilin üç versiyonunu tanımladım. Dilin, maddenin nöral yollardan kaynaklı zorunluluğu içinde öznesiz, ereksiz, kendiliğinden, birey-ötesi ve nihayet düşüncenin düşünce nesnesi olduğunu anlatmaya çalıştım. Paradoks değil; bu metnin de içine dâhil olduğu şu dilsel evrenin her tikeli olasıdır.

Spinoza'nın zorunluluğu tikelde özgürlüktür. Dört yüzyıl sonra bile bizleri özgürce çağrışımlar yapmaya teşvik edecek ölçüde...

³⁵ *A.g.e.*, s. 141.

³⁶ *A.g.e.*, s:120.

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi için Önotlar

Fikret Çakmak

1

İç-Dış

Doğal, nesnel, maddî ilişkilerin seyri, insanları iç ve dış ayrımı yapmaya mecbûr eder. Belli bir bütün'e âit olma, içeride oluş, düşman olarak tasavvur edilen neyse onun sınırlarına tâbidir. İnsanların verili bütünlüklü ilişkilerinin parçalanmaya karşı direnişi tümüyle doğaldır. Evrim sürecinin yasaları da bu doğallığa uygundur. İnsan denilen canlı türü canlı doğanın iç hiyerarşisine tâbidir. Akıl, ruh, idea ya da enerji gibi önkabuller dışarısına karşı bir isyanmış gibi görünse de, bu isyan esâsında dışarı ile hemhâl, bir, olunması amacına dönüktür. İnsan bir canlı türü olarak bu bir'in yanında iki değil, bir'in içindeki hiyerarşinin bir basamağı olma derindedir. İç'in dışsal mücadelesi, dış'ın içsel mücadelesidir. Dış dünya-iç dünya ayrımı iki dünyanın varlığını anlatmaz. Aksine insanın dünya algısı, bilgisi ve simgeselliği de dünyevîdir.

Yan yana gelme ya da hiyerarşiye tâbi olma durumu iç'in dış'a karşı savunma ve saldırı yöntemleridir. "Her savunma saldırı amaçlıdır" sözü kabul edilirse, iç'in savunmacı yaklaşımı dış'ın saldırısına içkindir. Yatayda, yani yan yana oluşta, eşitlenmede insanî ilişkiler kendi içinde yukarı doğru çıkışın zeminini de örüyordur. Esâsında bu düzlenme rekâbetin, yukarıya çıkışın imkânlarının eşitlenmesidir bir bakıma. Kitleler her şeyin ve herkesin kendisi kadar düz olabilmelerini arzularlar ve eyleme geçerler ancak buradaki düzleme eylemi içinde kitlelerin kimi bileşenleri yukarıya bir kol çıkartır. Bu kol dış dünyanın iç'le denklediği noktadır. İktidarın yerle yeksân olduğu bu noktada nesnel "yeni" bir hiyerarşiyi zoraki çıkartacaktır. Hiyerarşi iç'in, kitlelerin iç dinamizminin altında ezilmek istemeyenlerin "özgürlük" çılgılığıdır. Özgürlük ve rekâbet Siyam ikizleridir.

Bu gerilim ancak somut, maddî pratiğin bizzat kendisi tarafından belli bir durumda askıya alınır. İç ve dış geriliminin askıya alındığı bu noktaya sonradan eşitlikten beslenenler "eşitlikçi", özgürlükten nemalananlar "özgürlükçü" kimi anlamlar yükleyeceklerdir. Ancak bu anlamlar da o durum gibi geçicidir.

Aklî, düşünsel, imgesel ve teorik/bilişsel kurgular da bu iç-dış ayrımına tâbidir. Genel yanılı, bu ayrımı yapan öznenin bu eylemin "nesnelliğini", "doğallığını" ve "maddîliğini" nesneye, doğaya ve maddeye kabul ettirebileceğini zannetmesidir. Esâsında özne ayrımı, yaratanın kendisi ya da (akıl, imge, düşünce, bilgi, inanç gibi) kendisine âit kimi içsel unsurlar olduğunu iddia ederek bu ayrımın nesnel, doğal ve maddî oluşunu gizlemek ister. Bu istem, irâde, temelde bu ayrımı etkisizleştirmeye yöneliktir. Özne, "bu ayrımı kafamın içinde kodlarsam ondan kurtulurum" der. İç-dış ayrımı ile kafasıyla ilişki kuranlar, özgürlükçü bir tepkiyle onun üzerine çıkmak ve ona hükmetmek isterler. Ayrımla bedeni ile ilişki kuranlar, eşitlikçi bir tepkiyle onu kendisi ile dengelemeye niyetlenirler.

Her devrimin bu ayrımı silen ve onu aksi yönde belirginleştiren iki ayrı yönü vardır. Devrimlerin evlâtlarını yemesi esâsı buraya dayanır.

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi

Her türlü gerilimin, çelişkinin ve çatışmanın ana yatağı olan iç-dış ayrımına öznelci yaklaşanlar gerilimlere, çelişkilere ve çatışmalara da öznelci yaklaşacaklardır. Öznelci yaklaşmak ayırmadan özgürleşmek, ayırmak, kurtulmak isteyenlerin doğal, nesnel ve maddî bir tepkisidir. Öznelciliğin belli bir dönemde kendisini güçlü hissetmesi durumunda bu özgürlük, ayırışma ve kurtuluş esârete, bütünlükçü bir ideolojiye ve zulme yol açacak, özne, kendi konumunu korumak adına her şeyi düzleyecektir.

İç-dış ayrımını kafasıyla hâlettiğini düşünenler, özgürlükçü bir yönelime mecbûrî olarak girerler. Buradaki özgürlük, *kafanın bedenden özgürlüğüdür*. Kafanın özgürlüğü, kendisini kafasının mutlak sahibi zannedenlerin mülkiyet tutkusunu rekâbet piyasasına sokma derdinde olanların hedefidir. O rekâbet piyasasında hangi kurtların kimi kapacağı belirsizdir.

Ayrımı yapan da, ona göre konum alan da, sonradan bir tarafı öne çıkartan ya da öze yerleştiren de, nihayetinde ayrımın sıfırlandığı, dengelendiği noktanın kendisi olduğunu varsayan da kafalı, düşünen, hayâl kuran ve bilen insandır. “İnsan insanın kurdudur” ve “tüm insanlar kardeştir” diyen de aynı insandır. İlki, maddî, doğal ve nesnel gerçeğin bir yönünü, ikincisi diğer yönünü vurgulamaktadır. İlk yön özgürlükçü, ikincisi eşitlikçidir. İlki eşitlenmek, ikincisi özgürleşmek niyetindedir. Oysa Hâbil ve Kâbil’den beri bilinmektedir ki “kurtlar sâdece kuzuları kovalarken kardeşleşir.”

2

Yer-Gök

Bir bütünün parçası olduğu imge ve bilgisi bütün’ün seyri ile ilişkilidir. Bütün’den koştüğünü zanneden öznellik esâsında bütün’ün genleşme, genişleme istîfâdının bir yansımasıdır. Aynı şekilde parça olduğu tespiti üzerinden belli bir bütün’e tamamlanma eğilimi de bütün’e dâirdir.

İnsanî hayat pratiği açısından iki imgesel bütünlük mekânı vardır: *yer* ve *gök*. Özneler ya yerde ya da gökte bütünlenme, eğer parçalanma eğiliminde ise kendilerince “yeni” olan bütününü yerde ya da gökte kurma derdindedirler. Bir bütün’ün parçası olduğu bilinci ve imgesi ile kopuşma pratiğini ve parçanın bütünlenme ihtiyacını belirleyen iç-dış geriliminin seyridir. Geçmişteki tüm ütopyalar bütün’ün ideolojisine, tüm ütopyacılar bütünsel iktidâra hizmet etmişlerdir. İçteki tasarımlar, tasavvurlar ve tahayyüller dışarı olarak kodladıkları dünyaya bir zaman sonra teslim olmuşlardır. Bunun nedeni, iç kurguların bedene inat ya da bedensel-maddî oluşun statik-monoton seyrinden kopuş esprisi içinde biçimlenmiş olmasıdır. Tüm teori ya yerdeki ya da gökteki bir’in hizmetindedir.

Yer eşitlenmek, gök özgürleşmek demektir. DİSK’in eski 1 Mayıs afişindeki sloganda işçiler birleşip yerden göğe yükselmeye çağrılmaktadır. Sınıf özgülleştirilmek ve oradan da birilerinin özgürlük tutkusu adına basamak olarak kullanılmak istenmiştir.

Dinî akımlarda da benzer bir sorun mevcuttur. Ancak sınıfta ya da herhangi bir dinî cemaatte göğe yükseliş arzusunun içinde eşitleyici bir pratik de fiiliyatta işler. Hz. Muhammed hem bizim kadar kuldur hem de Allah’ın elçisidir. Bu formül uyarınca eşitlikçiler O’nunla eşitlenerek kullukta birleşmek istiyor da olabilirler, elçiliği üzerinden Allah’la ilişki kurabileceklerini zannediyor da olabilirler.

Özgürlükçü eğilimlerin bir kısmı Allâh-Muhammed-ümme arasındaki hiyerarşiyi tanıyacak, burada ümmette peygamber ya da hattâ Allâh sıfatında dolaşmak isteyenler de çıkacaktır. Mevlânâ’nın hocası olduğu söylenen Cüneydi Bağdadî bir konuşmasında “dün gece Allâh on dört yaşında bir sübyan olarak koynuma girdi ve ben onunla cimâ ettim” diyebilmiştir.

Özgürlükçü mezheplerin temel derdi Allâh'la bir olabilme ve O'nunla eşitlenmedir. Ümmet olarak yerde, zulümde ve sömürde, bir olanlar bu bir olma hâline isyan ederek, bu durumu Allâh'la bir olma fikri ile ezmek istemişlerdir. Bu noktada iktidârda olanlar hiyerarşiyi, ast-üst ilişkisini, eşitsizliği ve esâreti dayattıkları için hedef tahtasındadırlar. Allâh'la gökte buluşmayı engelleyen tüm unsurlar yıkılmalıdır.

Eşitlikçilerin tanrısı yerde, özgürlükçülerinki göktedir.

Eşitlikçiler giderek tanrıları da yerde bir'lemek zorundadırlar. Aynı şekilde özgürlükçüler de göğün birliğini hedeflemelidirler. Oysa eşitlikçiler teoride, özgürlükçüler pratikte tanrılarına yakınlaştıkça ayrışmalar yoğunlaşır.

İslâm'a göre, tüm diğer dinlerin tanrısı aynı ve birdir. Ama yere indikçe tanrılar birbirleriyle kavga eder hâle gelmişlerdir. Özgürlükçü bir hareket olan Alevilikte tanrının bir oluşu onun Hıristiyanlık, Yahudilik ve diğer dinlerden beslenmesini getirmiştir. Tanrı fikriyatı eşdüzleme yatırılınca alışveriş de kolay olmuştur.

Otonom dergi çevresi "tüm topraklar kardeştir" deyip, ortak bir pazarın oluşturduğu son dönem Osmanlı'sına methiye düzmektedir. Özgürlükçüler, gökteki tanrıları ile yerin parçalılığını ama lafta kardeşliğini dillendirmek zorundadırlar.

Özgürlükçüler eşitleyici teorilerini gökte, özgürleştirici pratiklerini yerde; eşitlikçiler ise eşitleyici teorilerini yerde, özgürleştirici pratiklerini gökte kurarlar.

3

Parça-Bütün

"Zaman öncedir, mekân sonradır" / "zaman ve mekân yan yanadır". İlk görüş hiyerarşiyi, ikincisi eşitliği verir. "Beden mi ruh mu önce?" sorusu hangisinin tarihsel olduğu ile ilgili bir sorudur. Beynin hiyerarşik anlamda üstte oluşunun onun diğer bedensel organlarla yan yanılığına halel getirmemelidir. Teorik anlamda bütünden söz edilmesi maddiyatta böylesi bir bütünün olduğu anlamına gelmez. Teorik bütünlük yoktur, çünkü bütünlük zâten teoriktir.

"Beynin görece bağımsızlaşması, insan türünün diğer canlı türlerinden bağımsızlaşmasını getirmiştir" tespiti, insanın canlı doğa denilen bütünlüğe âit olmadığını söylemez. Teori bütünlüğe, pratik parçalılığa meyyâldir. İlki için önsel olan ikinci için son-saldır (Tersi de geçerlidir). Teorinin önsel hedefi parçalamak, pratiğin sonsal hedefi bütünlüktür.

Pratiğe geçen öznel bir parça olduğunun bilinciyle hareket ederler. Özel değil, genel anlamda tüm insanların tanrıya âit olduğunu ve buradaki âitliğin gökte değil, yerde tanımlı olması gerektiğini söyleyen mezhep ve tarikatlar genişleyen bütüne âit olmanın kavgasını vermişlerdir. Kavga parça oluşun farkına varma, parça oluşun önünde engel olan ortak bütünsel varlığın parçalanması ve tekrar bütünsel oluşa âit olma aşamalarından geçer.

Beyin, bilinç ve akıl Hıristiyanlarda insana âitken Yahudiler'de doğaya âittir. Birinciler göğe çıkıp bütünlüğü orada kurmak isterken, ikinciler yere inip orada tamamlanmak niyetindedirler. Bu anlamda Hıristiyanların kafası eşitlikçi, bedenleri özgürlükçü; Yahudilerin kafası özgürlükçü, bedenleri eşitlikçidir. Sünnetle ilâhî anlamda işaretlenmiş Yahudî bedeni her yerde olabilir ama Hıristiyanlar her yerde bedenlen İsa'nın kanı ve eti anlamında vaftizle ayrışmak zorundadırlar. Yahudî için tek önemli giysi gökyüzü olduğundan herkesin elbisesini giymekte beis görmezken, Hıristiyan'ın tek elbisesi yer-yüzdür.

Madde bütünü kabul etmez ama her gerçek kendine tamamlanmış bir bütündür. Madde ya da tanrı tek değişmeyen "gerçek"tir. O zaman-mekândan münezzehtir, bu an-

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi

lamda, bütün değildir. Algısal anlamda tersi doğruymuş gibi görünür: değişim-dönüşüm durumları maddenin tamamlandığına, insanî bir kurgu olan gerçeğin ise bütünsel olmadığına işaret eder. Akıl ters yönde ilerler: onun için madde veya tanrı mutlak değildir ve gerçek bütün'dür.

Zaman-mekânı algılayan akıl/beden ile zaman-mekânın akli/bedeni ayrır. İkincisi çoğunlukla "nesne" olarak tanımlanıp içeride/dışarıda ayrıştırılır. Akıl, teoloji-sanat-felsefe-bilim-politika ile ilişkide farklı bağlamlara kavuşur. Bunlar inanç-imge-düşünce-bilgi-gerçektir. Bu belirlenim *yukarı* ile ilgilidir. *Aşağıda* ise mit-sezgi-tahayyül-varsayım-madde sıralanır. Akıl nesnesiz özne, beden öznesiz nesnedir.

Yukarıdan aşağıya, arkadan öne doğru hareket tarzları farklı gerilim, çelişki ve çatışma biçimleri üretir. Bedenin çıplak, dört yönlü hareketi kendisine ihtiyaç duymayan akli imhaya yöneliktir. Buradaki ikinci bir yönelim de akli her yere yayarak onu yok etmektir. Her yerde olan hiçbir yeredir. Her zaman olan yoktur.

Aynı şekilde aklın macerası kendisine ihtiyaç duymayan bedeni imha etmeye yazgılıdır. Akıl her şeyi ortak, tek ve bütünsel bedene bağlama gayretindedir. Her şey bedenselleşirse özgül beden yok olur. Aklın "beden"i maddî bedeni yukarı çekerken, bedenin akli gerçek akli aşağıya çeker. İlki inancı, imgeyi, düşünceyi, bilgiyi ve gerçeği kullanırken, ikincisi miti, sezgiyi, tahayyülü ve maddeyi kullanır. İlki özgürlükçü iken, ikincisi eşitlikçidir. Bu anlamda birinci kendi eşitselliği, ikinci kendi özgürlüğü adına hareket eder.

Akıllılar ve akılcılar aklın beden dolayımıyla yaşadığı macerayı göğe yükselen bir merdiven, bedenciler ise bedenin akıl dolayımıyla yaşadığı macerayı yere yayılan bir kan olarak resmederler.

Aklın bedenle ilişkisi noktasında biçimlenen madde-ruh ayrımı aklın aşağı ve yukarıya yönelik zorunlu yönelimini ifâde eder. Aşağıya giden maddeye, yukarıya (Olimpos'a) çıkan ruha atıfta bulunur. Akıl (*mind*) burada beynin iç, genel nöral faaliyeti anlamında kullanılmaktadır.

Astronomi ile matematik ilişkilidir ancak ikincisinin maddeye, ilkinin ruha etki ettiğini söyleyen genel anlayış bu ilişkiyi bölmüştür. Mısır'da birlik varken, Grek'te ayrışma vardır. Madde ile ruhun yekpâreliği ancak akılda/bedende mümkündür ki bu akıl/beden tanrının kendisidir. Akılcı olan Grek iken, bedenci olan Mısır'dır. İlki Hıristiyanlığı, ikincisi Yahudîliği koşullamıştır. Terse zorlayan bir süreç yaşanmaktadır. Yahudî'nin özgürleştirici edimi yerdeki ortak bedene yönelik iken, Hıristiyan'ın eşitleyici edimi gökteki ortak akla yöneliktir. Burada her ikisi de hemhâl olma arzusuyla ortaklaşır. İslâm ise bu arzuyu reddeder.

Araf önemli bir ayrıçtır: Hıristiyan gelenekte Araf bu dünya ile öte dünya arası iken, İslâm'da cennet ile cehennemi ayıran dağın adıdır. İslâm'da Tanrı ile ilişki O'nun uhdesinde olan, tümüyle özel bir durumdur.

Teoride "Müslüman" olmak Marksist devrimciliğe önemli açılımlar sunacak, Hıristiyan ya da Yahudî teolojisinden kaynaklanan yönelimlere mesafe alınması sağlanacaktır.

4

Özne-Nesne

Teoride özne-nesne ayrımı yoktur. Bu ayrım diğerleri gibi ideolojiktir. Özne, önsel ve önce kabul edilenin merkezî, yani öz olarak mutlaklaştırılmasına âit bir tasarımdır. Teoride özne bir zan, bir varsayımdır. Doğrunun en küçük parçası nokta değil, gene doğru ise, nesnel maddî evrenin en küçük çekirdek unsuru da özne değildir. Belli bir olayın hikâyelendirilmesi için kullanılmak dışında teorik anlamı olmayan özneyi teorinin te-

mel belirleyicisi, oradan da Marksizmin iki teorik mücadele alanı olan tarih ve toplumun merkezi olarak belirlemek öznelcilik, bu anlamda da, idealizmdir.

Teorinin kendisinde teori önsel, pratik sonsaldır; pratiğin kendisinde pratik önsel, teori sonsaldır. Tümüyle özne bir edim, pratik olarak resmedilen bir devrim, sosyalizm ve komünizm anlayışı, insan dışı güçlerin kontrolündeki kapitalizm ve onu önceleyen üretim tarzlarının aksine daha insanî, aklî ve duygusal görünecek ve bu insanlık, akıl ve duygu antikapitalist mücadele içinde satılacaktır. Oysa Marx'ın kendisinden önceki ya da çağdaşı olan devrim'cilere, sosyalistlere ve komünistlere öğrettiği en temel şey bu üç unsurun da kapitalizm kadar doğal, maddî zorunluluklar olduğudur. Teoride öznelliğini her duruma, döneme ve sürece dayatıp bu özneliğin belli bir dışın içi, belli bir bütünü parçası olduğunu söyleyenler, salt teori alanında kalarak belirtmek gerektiğinde, yalan söylemektedirler. Onların içsellik, parçalılık ve öznellik olarak sattıkları şeyler dışarıya yönelik bir seyrin, bütünleşme irâdesinin (muradının) ve nesnelleşme arzusunun dışavurumu olarak okunabilir.

Pazarda satılan bu teorik ve politik mallar eğer devrim'ci ise dışarıya, bütün ve nesne devletin kendisidir. "Her şey zıttı ile kâimdir" ilkesi uyarınca salt devlet karşıtlığına indirgenmiş devrimcilik gökte değilse yerde, yerde değilse gökte tasarılan bir "başka" devlete biat etmekle sonuçlanacaktır.

Maddî olan düzler, gerçek olan parçalar, özgüleştirebilir. Gerçeğin bütünlenme istîdâdını gösterebilmesi için maddîleşmesi zorunludur. Aynı şekilde maddî olanın da farklı düzlemlere ayrışabilmesi için gerçekleşmesi zorunludur.

Öncelik-sonralık ve öz-biçim ikiliklerinin doğal bir sonucu insan zihnindeki özne-nesne ikiliğidir. Burada, sabit ve bütünleşik olan zaman adlı maddiyat, insanın verili bulunduğu mekâna göre dilimlenir. Zaman geçmiş, bugün ve gelecek olarak ayrıştırılır. Esâsında bugünden kasıt, insan-bireyin içinde bulunduğu durumdur. Bu durumun sürekli olarak geçmişe ve geleceğe galebe çalması orta sınıflara özgü bir reflekstir. Orta sınıfların içinde buldukları o ara konum onları geçmişle gelecek arasındaki ayrım halkası olan bugünü kutsamaya, sabitlemeye ve giderek kendine kapatmaya iter. Orada mutlu ve huzurlu olduğunu düşünürler. Bir küçük burjuva esâsında geçmişte bir biçimde mutlu ve huzurlu olduğu bir zaman kesitini dondurmuş ve her ânı ona göre algılamıştır. Yani, zaman içinde seyreden bir fotoğraf vardır ve maddiyatta onu arayıp durur. Durmak için arar. Maddiyat belli bir gerçeklik tasarımına doğru kapatılır. "Özgürlük mücadelesi vermekten ziyâde, mücadele öz-gürleştirilmelidir" sözü buraya oturur.

İnsan-birey geçmişe kapatmak istediğini "nesne", geleceğe fırlatıp atmak istediğini "özne" olarak kodlar. İlkinin yapıyorsa, kendisini tek özne olarak görüyordu; ikincisini yapıyorsa nesneliğin bizzat kendisi olduğunu düşünüyordu. İlkinde birey parça, ikincisinde bütün olduğu fikrindedir.

Geliştirilmiş olan en gelişkin, en tam ve en işlevsel bütün imgesi (inancı, fikri ve bilgisi) Tanrı'dır.

Din (inanç), sanat (imge), felsefe (fikir) ve bilim (bilgi) bu bütün'le yapılan politik mücadelelerin nedeni ve sonucudur. Din-sanat-felsefe-bilim zincirine politikanın girmesi her halkanın özgürleşme gerilimlerini öne çıkartır. Her din, her sanat, her felsefe ve her bilim kendi halka oluşunun bir tarihini yazar, onları bütünler, nesneleştirir, öznelikten sıyrır ve kendisini yegâne özne olarak işaretler.

Bu anlamda politikanın bu zincirin var olduğu teori alanının içinde ve dışında olması farklı düzlemlerde ele alınmalıdır.

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi

Althusser teorik-pratikten söz eder. Althusser'in Marksizm'i "bilimler bilimi", bir teorik "özne" olarak inşâ etme çabası akademide önemli işlevlere sahip olmuş olabilir ama akademi dışı Marksizm'e ciddi zararları olduğu da görülmelidir. Son tahlilde O elili yıllardan altmışlara geçişte krize giren liberalizmi akademi alanında pekiştirmiştir. Marksizm'i genel teoriden özgürleştirmek onu ekmeğine, alınterine, kanına ve öfkesine yazmak isteyenlere katkı sunmamıştır. Tek, mutlak ve saf teori politikasız olmak zorundadır.

Althusser'in tespitine ek olarak politik teoriden de bahsetmek zorunludur. O zincirin halkalarının kendinden menkul özgüllüklerinin altını çizer, yani politikanın o zincire eklenmekle sebep olduğu titreşimi ve bu titreşimin sonuçlarını yeniden teoriye tahvil eder. Politik teoride ise bu zincir bütün olarak politik mücadelede bir silâha dönüştürülür. Politikanın teori dışılığı kabul edilir ve politika teoriyi kendi eylemselliğinde araçsallaştırır.

Politika teoriye ölçeğini, teori politikaya ölçüsünü verir. Bu ilişki içinde Althusser'in teorik-pratiği, Marksist devrimcilerin politik teorisiyle tahkim edilmelidir. Althusser halkaların özgürleşmesiyle uğraşıyorsa politik teori, halkaları tek bir tanrı önünde baş eğdirmeli ve onları eşitleyip düzlemelidir. Teorik-pratik halkaların ayırım noktalarını verirken, politik teori birleşim noktalarına işaret eder. Teorik-pratikten teorik mücadelenin geçmişi, politik teoriden politik mücadelenin geleceği öğrenilir.

Russell, felsefenin din-bilim geriliminin dengelendiği nokta olduğunu söylemektedir. Bu, orta sınıflara özgü bir denge arayışının doğallıkla öne süreceği bir tespittir. Meslekten felsefeci olarak felsefesini din ve bilim adamlarına okutmak istiyordu, hepsi bu.

Buradaki eşitlikçi kurgu, din ile bilimin eşitlenme zorunluluğunu göz ardı etmemizi getirmez. Çünkü tek bir politik hat olacaksa tek bir teorik hat da olmalıdır. Bir'e, düze incekse teori içi halkalar halka oluşlarından ferâgat etmelidirler. Tek bir teori inşâ edilecekse o hem tüm halkaları içerecek hem de hiçbirisini içermeyecektir.

"Marksizm'in krizi" denilen şey, Marksizm'in böylesi bir tek teorik kurgu olmaklığı artık becerememesiyle ilgilidir.

Yapısalcı Marksistlerle varoluşçu/hümanist Marksistlerin tek derdi, Marksizm'i Lenin ve Stalin'den temizlemek ve Marx olmayan bir tür "Marx"ın iktidârını yeniden tesis etmektir; buradaki "Marx" tabii ki kendileridir. Yoksa hiçbirisinin Marx denilen şahsın teorik ve politik mücadelesiyle herhangi bir bağı mevcut değildir.

Birinciler Marx'ı bilimin, ikinciler ise felsefenin bizâtihi kendisi olarak formüle ederler. Yapısalcılar için Marksizm önsel, ikinciler için sonsaldır.

Orta sınıf solcular bir sağa bir sola hareket ederler. Altüst oluşlardan ve hatta bu oluşların teorideki kısmî karşılığı olan alt-üst ayrımlarından korkarlar, gerçek ve maddiyat tasarımları alt-üst ayrımının olduğu düzlemlerin sağa sola savruluşlarını sürekli takip eder. Bu nedenle orta sınıf solculardan okunan Marksizm, dört boyutlu hareketin sadece iki boyutunu, hatta çoğu zaman tek boyutunu verir. Alt-üst ayrımına ilişkin bir şey söylenmez, sadece sağa sola savruluşların hikâyesi takdim edilir.

Alt-üst ayrımının örtbas edildiği teorik ve pratik yönelim ileri-geridir. İlericilik ve gerilikten dem vuran kişilerin tekrar alt-üst ayrımının belirlediği teorik ve pratik gerçekte sınınmaları gerekir.

Orta sınıf solcular her altüst oluşta konum değiştirirler. Kendi bedenî ya da ruhanî varlığını korumak adına saf değiştirirler. Onların teoride ve pratikte yazdıkları hikâyeden, altüst oluşlar ve bu oluş içindeki kitlesel eylemlilikler hakkında bir şey öğrenilmez.

Esnâf ve tüccâr, hâlihazırda üretilmiş bir nesneyi paraya tahvil ettiği ve emek harcamadığı için nesnelere kendi özgünlüklerini tanımaz, bu nedenle, ona göre para-zaman iç içedir ve mekân algısı düzdür. Tüm nesnelere ayrımsız satılabilir kılmak için tek iktidâr aracı olarak parayı sabitler. Zanaatkâr, sanatkâr ve ustalar (mason) ise kendi emek ürünlerinin özgüllüğünü hiçbir şeyin tüketmesine izin vermez. Metâ-mekân iç içedir ve zaman algısı bütünseldir. Tüm nesnelere üretilebilirliğini süreklileştirmek için metâyı iktidâra taşır ve sabitler.

Dram orta nokta, dengedir. Trajedi ve komedi arasındaki denge dramda kurulur. Orta sınıflar, trajedi ve komedinin konusu olmamak için yaşarlar ve kendilerini sürekli bir dramın parçası kılmak isterler. Denge noktalarına bakmak gerilimlerin ayırım çizgilerini verir. Teoride kurulan eşitlik, özgürlük adına, pratiğe dayatılır.

>Teoride diyalektik-pratikte metafizik<

Pratik özne gibi “teorik özne”nin de bir tür metafiziğe ihtiyacı vardır. Özne olarak pratiğe girmek, metafiziğin özneyi dışarıda silen niteliğine binâen, nesneyi silen teoriye de muhtaçtır. Nesne olarak teoriye girmek, diyalektiğin nesneyi içeride silen niteliğine binâen, özneyi silen pratiğe de muhtaçtır.

>Ne kadar öznellik o kadar nesnellik<

Öznelliğin kutsanması için nesnellüğün yoğunlaşması, nesnellüğün kutsanması için öznelliğin dağılması gerekir.

Gelecek özgürleştirir: liberalizm

Geçmiş eşitler: muhafazakârlık

Bedensel hayat geçmiş için zaten eşittir; gelecek için verili olarak özgür’dür. İlki verili eşitliğine son vermek için geleceğe, ikincisi özgürlüğüne son vermek için geçmişe koşuyor. Öznenin maddî korunumu...

Bu anlamda, birincilerin geleceğinin geçmişi olan bugünü ile ikincilerin geleceği olan bugün kesişmelidir. Birinciler “toplum”u, ikinciler “tarih”i ayrıştırmalıdır. Ayrışma işleminin birinciler için ölçüsü tarihsel, ikinciler için toplumsaldır. Birleşme işleminin birinciler için ölçüğü toplumsal, ikinciler için tarihseldir.

İç-dış ayrımını koşullayan maddî gerçeklik ise iç ve dış nezdinde maddî olanla gerçekliğin ayrıştırıldığını görmek gerekir. Maddî olanı içe ya da dışa, gerçekliği içe ya da dışa almak...

>Din-sanat-felsefe-bilim ve politika<

Politikanın bu zincirin bir son halkası olup olmadığı teorik bir meseledir. Öyleyse politika teorik bir bileşen olarak görülmelidir. Pratikte politika isminde maddî bir varlık yoktur!

Politikanın bir zincirden kurtarılmasına ilişkin tüm çabalar özgürlükçü, liberal, liberter ya da hukukî tepkilerdir.

Bir insanın esnemesi özel koşullarda politiktir (örneğin devrimci bir subayın orgeeneralin konuşması esnâsında yüzüne esnemesi). Buradaki özel’liği genelleştirme çabası doğal olarak geriye dönük seyri takip edecek, bu çabanın bilimsel, felsefî, sanatsal ya da dinsel karşılıkları bulunacaktır.

Din ve teoloji ayrıştırılmalı, yukarıdaki dizgede din yerine teoloji konulmalıdır. Teoloji ayrıştırır, mesafe aldırır ve soyutlar. Bu anlamda dinle hesaplaşmalar teolojiyle ilgi-

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi

lidir. Sanatsal, felsefi ya da bilimsel anlamda dinden koptuklarını zannedenler yeni din üreterek bunu yapmışlardır. Teori iki dine tahammül etmez.

Din hem eşitlikçi hem özgürlükçüdür. Bu iki başlıkla ilgili dinler arası bir kıyas anlamsızdır ve eşitliğin, özgürlüğün derecelendirilmesine göre biçim alır.

İlk büyük din olarak Yahudîliğin, gerilimleri, ayrışmaları ve birleşmeleri teorik anlamda ifşâ eden bir özelliği vardır.

Öznel faaliyet, bileşenleri toparlar/dağıtır; nesnel faaliyet, bileşenleri toparlar/dağıtır. Toparlayanlar, ayrıştıranlarca; ayrıştıranlar toparlayanlarca sürekli olarak eşitirilir.

Herkes ve her şey maddenin diyalektik seyrine mahkûmdur.

İç ve dış ayrımının olmadığı yer ve zaman kesiti için teori mümkündür.

>Marksizm = teori = kavşak<

5

Eşitlik-Özgürlük

Fransız Devrimi'nde ilk kez yan yana gelebilen bu iki kavram o günlerde belli bir sınıfsallığa denk düşmektedir. Eşitlik daha çok proleter kitlelerin sloganı iken özgürlük burjuvazinin şîarıdır. Üretim pratiğinin nesnel anlamda topraktan, yani yerden koptuğu bir momentte kendisine verilen rolü oynayan burjuvazi göğe çıkma, yani iktidâra yükselme döneminde proletaryaya, yerleşikleşme, kurumsallaşma ve yerelleşme momentinde ise köylüye sırtını yaslar.

1640 İngiliz Devrimi ile 1789'un geriliminde biçimlenen siyâset alanında işçi sınıfı ilkinden eşitliği, ikincisinden özgürlüğü öğrenir. Ancak her ikisinde de burjuva unsurlar mevcuttur. 1640'ın Levellers hareketi (*levellers*, İngilizce'de hem eşitlikçiler hem de aynı seviyeye getirme *level*: seviye anlamında düzleyiciler demektir.) burjuva devriminin önünü açarken 1789-92'nin Jakobenleri sınıfa özgür ve özgül bir politik sınıf gerçeğini öğretmiştir. 1784-1830 arası dönemde özellikle İngiltere'de yaşanan Sanayi Devrimi'nde işçi sınıfı teorik anlamda özgülleşirken, 1820-50 arasında yaşanan politik eylemlilikte diğer sınıflarla eşitlenme pratiğine tanık olmuştur.

Marx, oluşan bu teorik kavşakta İngiltere'nin "özgür işçi"sini Fransa'nın "eşit işçi"si ile tanıtır. Marx'ın teorik faaliyeti tam da burjuva anlamda birbirine eklenendirilmiş eşitlik-özgürlük kurgusunun parçalandığı yerde işçi sınıfına işaret etmektir. Bu teorik faaliyet tersten okunduğunda doğal olarak birçok Marksist, işçi'ci ya da sosyalist bir "eşitlik-özgürlük" kurgusundan bahsetmiştir. Oysa sonuca göre nedeni tarif etmek hatalı bir yöntemdir.

Marx'ın vurgusu daha çok sınıfın çoğul, adsız ve sözsüz maddî eylemiyle ilgiliyken devrim'cileşen, sosyalistleşen ya da komünistleşen, yani Marksizmi onun öncesindeki ideolojilerle tanımlayanlar bu maddî eylemi tekleştirmiş, adlandırmış ve dışarıdan söz yüklemişlerdir. Bu yükün adı yeniden "eşitlik" ve "özgürlük" olmuştur. Engels'in "Hukukçular Sosyalizmi"nde belirttiği üzere, sorgulanmayan, sınıfsal ve devrimci anlamda hesaplaşılmayan "eşitlik-özgürlük" kurgusu egemen sınıfa hizmet eder.

Eşitlik bütünlenmeye, özgürlük parçalanmaya denk düşer. Bütünleme irâdesi, daha farklı bir bütünlenme sürecine âit bir parça olma isteğine; parçalama irâdesi ise daha farklı bir parçalanma sürecinin bütünü olma arzusunun karşılığı gelir. Örneğin Kemâlistler, ülkeyi düzleyip ülkenin ya ABD ya da AB'nin Ortadoğu ve belki de Avrasya bütünsel planına âit olmasını istemektedirler. Ülkücüler, ABD'ye Türkiye'nin emperyalist bir güç

olmasına izin vermediği için kızmaktadırlar. Liberaller ise ülkeyi bölmekte, parçaların irâdesini öne çıkarmakta ve onların dünyadaki diğer bütünlenme eğilimlerine ortak etmek istemektedirler. Birisi için önsel olan diğeri için sonsaldır. Her ikisinin de devrimci ve sınıfsal anlamda işleme tâbi tutulması Marksist devrimcilik açısından bir zorunluluktur.

İnsanı teorik, içsel dünyadan kurtarmak mazlumların doğal, ön kabul edilmiş hedefidir. Burada yöntem özgürleştirerek eşitlemektir. Özgürlük dışsal ahlâka, özgürlüğe göredir.

İnsanı pratik, dışsal dünyadan kurtarmak sömürülenlerin doğal, ön kabul edilmiş hedefidir. Burada yöntem eşitleyerek özgürleştirmektir. Eşitlik içsel hukuka, ahlâka göredir.

Orta sınıfların temel politikası dengedir. Kendi dengelerini bulmak ve buraya bir çizik atmak adına idrak ettikleri tüm sınırlara ve sınıflara saldırırlar. Dengenin teoride ve pratikte oluşmasına mani olan tüm sınır oluşumlarını ve bunu koşullayan sınıfsal ilişkileri reddederler.

>Her savunma saldırı, her saldırı savunmadır<

Bu anlamda eşitlikçinin özgürlük talebi, özgürlüğün; özgürlüğünün eşitlik talebi eşitliğin gerçek seyrini öznel bir hatta indirgeyerek onların pratik dönüşümlerin altına imza atmasına izin vermez.

Eşitlikçi mülkiyetçi, özgürlükçü rekâbetçi ise o hâlde ilki kendi iç rekâbetini, ikincisi kendi dış mülkiyetini korumak istiyordur.

Madde ve maddenin bilgisi meselesi: madde eşitler, maddenin bilgisi özgürleştirir, sanrı buradadır.

Özgürlük adına bilgi maddeye eşitlenir, eşitlik adına madde ve bilgi ayrılır. İlki körlük, ikincisi cehâlettir.

Süreç teorik, durum/dönem politiktir. Gerilimler ilkinde, çelişkiler ve çatışmalar ikincisinde fiilîleşir.

Teorinin pratikten ayrıştırılması özgürlükçüdür, bu ise kendi iç mülkiyeti adına geliştirilen hukuka dayanır.

Teorinin pratiğe indirgenmesi eşitlikçidir, çünkü teorinin herkese açık kılınması ile ilgilidir. Burada kendi iç rekâbeti için geliştirilen ahlâk belirleyicidir. İlki dışa açılımlı, ikincisi içbükeydir.

Teori ile pratiğin eşitlenmesi, özgürleştirilmesi...

Öznelcilik bağlamında idealizm nesneyi özgürleştirir; nesnelcilik bağlamında materyalizm özneyi eşitler.

Eşitlik ve özgürlük sloganının yan yanılığı salt edebîdir ve hiçbir teorik anlamı yoktur. Kardeşlikle dengelenen bu iki kavramın yan yana olması Bektaşî mistisizmidir (kurtla kuzu).

Orta sınıf solcular kendi çevrenini bir tür kardeşlik esprisi içinde biçimlendirirler. Başka yolu yoktur. Bu köylücü tarz, gerçek köylüleri asla örgütleyemez, zaten görmez.

Özgürlükçüler esâs olarak belli eşitleyici maddîliklere, eşitlikçiler özgürleştirici gerçekliklere tâbidir. İlki gerçekliğin, ikincisi maddîliğin kendisine benzemesini ister.

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi

İlki için maddî olan beden, ikincisinin gerçekliği ruh-tin-can-kan-toprak tasavvuru-terakül-bilinçtir.

Özgürlükçünün bedenciliği maddiliğin ruh-tin vd. ile irtibatlıdır.

Maddî ve gerçek nerede ayrışır, çatışır ve birleşir?

Özgürlükçüler üste doğru eşitlenir, eşitlikçiler alta doğru özgürleşir.

Marx'ın "işçinin vatanı yerin bir karış altıdır." sözü buraya oturur. İlki için tanrı göksel, ikincisi için toprağa aittir.

Eşitlikçilik, özgürlüğü; özgürlükçülük, eşitliği kendi tekelinde görenlerin ideolojik tarzıdır.

Kendince eşit olduğunu kabul eden grup, fiilî varlığının dikey/zamansal genişlemesini sağlamak için özgürlük talebini; kendince özgür olduğunu düşünen grup, fiilî oluşunu yatay/mekânsal genişlemesini sağlamak için eşitlik talebini öne sürüyordur.

>Eşitlikçiler mekânı, özgürlükçüler zamanı düzler<

Eşitlik: ahlâk > iç hukuk

Özgürlük: hukuk > dış ahlâk

Ahlâk içi; hukuk dışı düzler. Pürüzler silinir, farklılıklar kalkar.

Eşitlikçilik özgürlüğe dışarıda, özgürlükçülük eşitliğe içeride karşıdır.

Eşitlik: sömürü

Özgürlük: zulüm

Eşitlikçilik içindeki özgürlüğü, özgürlükçülük dıştaki eşitliği muhafaza etmeye çalışır. Eşitlikçi akımların bir tür teolojiye, özgürlükçülerin bilime yüzlerini dönmelerinin sebebi budur.

Beden dışarı; kafa içerisidir... Bu tip bir ayırım, maddî gerçekle ilişkinin sonucudur.

Eşitlik içindeki karmaşayı düzlemek zorunda... Eşitlikçilerin ahlâk savunusu bunun için. Hukukun tesisi ise ancak dışarı ile içerinin ayırımının silinmesi ile ilişkili.

Özgürlükçüler dışarıdaki karmaşayı düzlemek için hukuk savunusu yaparlar. Bu hukuk, tarihteki eşitlik imkânlarından devşirilir. Eşitlikçilerin ahlâkı ise toplumdaki özgürlük imkânlarına bakar.

Mavi (özgürlüğün rengi) ile kırmızıdan (eşitliğin rengi) oluşan karışım.

Denge: denklerin, yani eşitlerin ilişkisi.

Küçük burjuva sol, güç ilişkilerine ve güç dengelerine bakar.

Eşitlik ve özgürlük sloganının birlikte, dengede kurgulanması mümkün değildir. Bu denge ancak 1789'un kardeşlik sloganı, yani köylülük ve onun ideolojisi din ile sağlanabilir. İşçi ve burjuva siyasetinin dengeleneceği yer kardeşlik-köylülüktür.

Köylülüğün kardeşliği işçiler arasında dayanışmacılığa ve sendikacılığa; burjuvazide ise STK'cılığa, masonluğa ve arkadaşlığa dönüşür.

Seksen öncesi Dev-Yol köylülükten kurtuluşu işçi olmakta, TKP işçilikten kurtuluşu köylü olmakta gören kütelleri örgütlemiştir. Doksanlarla birlikte ÖDP'yi kuran iki ekip

dengeyi varoşlaşan kentlerde aramıştır. “Özgürlük” ismini Dev-Yol, “Dayanışma” ismini TKP koymuştur.

Köylülüğün siyâset sahnesindeki etkisi silindikçe denge arayışları krize girmiştir.

Dengencilik eşitlikçiliktir. Özgürlükçüler bu dengeyi kendi bedenlerinde, eşitlikçiler kafalarında kurarlar.

Tarih ve toplumun denge karşıtı dinamizmi, eleştirinin nereye yöneltileceğini belirler. Özgürlükçüler için dert tarih, eşitlikçiler içinse toplumdur. İlki tarihi, ikincisi toplumu düzler. Sınıf mücadeleleri toplumu bölüyorsa tarih, tarihi bölüyorsa toplum dışına atılır. Özgürlük talebi eşitlerin çılgıdır. Dinler eşitçidir, en fazla kendi özgürlükleri için eşitlikçidir. Mesele, özgürlük talebinin arkasındaki eşitleyicilikle, eşitlik talebinin arkasındaki özgürleştiricilikle buluşabilmektir. Eşitlik, içi düzleyecek bir hukuka muhtaçtır ve bunun kaynağı felsefedir. Özgürlük, dışı düzleyecek bir ahlâka muhtaçtır, bunun kaynağı dindir. Özgürlükçülerin denge noktası hukukta ve dışıdadır. Eşitlikçilerin denge noktası ahlâkta ve içtedir.

TKP’ciler, kendi akıllarıyla toplum dışında oluşturdukları ahlâkî kurgularını, yani iç hukuklarını tarih adına topluma; Dev-Yol’cular ise kendi bedenleriyle tarih dışında oluşturdukları hukukî kurguları, yani dış ahlâklarını toplum adına tarihe dayatmaktan başka bir iş yapmazlar.

6

Ahlâk-Hukuk

Ahlâk iç hukuk, hukuk ise dış ahlâktır. İlki yere, ikincisi göğe ilişkindir. İnsan-özne ne yârdan ne serden vazgeçebilmekte, yerle ve gökle kurduğu ilişkilerin değişimini karşılıklı olarak kendinde dengelemektedir. Sol ve sağ siyâset burada değinilen alt-üst ayırımını yer ve gök arasındaki gerilimden kaçmak adına örtbas etmekte, bu amaçla tüm teorik ve pratik meseleleri ileri-geri ya da sağ-sol ayırımına göre tasnif etmektedir.

Verili her maddî durumda söz konusu gerilimin, çelişkisel ve çatışmalı momentlerinde açığa çıkan ahlâktan ve hukuktan bir şey öğrenmemekte, sağın ve solun ideolojik anası (kimilerine göre babası) olan burjuvazinin verili ahlâkına ve hukukuna biat etmektedir. Sağa-sola ya da ileriye-geriye kaçışan siyasî özneler altüst oluşları ve sonuçlarını anlamamaktadırlar.

Yalçın Küçük’ün burjuvaları eleştirirken betimlediği öyküden ders çıkartmak gerekir. “Eskiden beri burjuvalar solcuların gittiği lokantalara ve yazlık mekânlara gider, oraları yozlaştırır” diyen Küçük, bu tespit üzerinden solun burjuvalığını görmek istemez.

Troçki gibi “onların ahlâkî bizim ahlâkımız” diyerek öznel algıya sınırlandırıp meseleyi gene ilerencilik-gericilik noktasında etkisizleştirenler de vardır. Burada Troçki’nin ahlâktan kastı dış ahlâk, yani hukuktur ki bu siyasî-ideolojik arenada kaskatı bir konum almayı beraberinde getirir. Troçki’nin derdi, Lenin’in “devletin bir formudur” dediği demokrasinin tarihsel zincirinde “kızıl” bir halka olmaktır. O bu zinciri devlete (*devlâ*: gönenç, *commonwealth*: ortak gönençe) yüzünü dönen, bu anlamda refahın eşit dağılımına talip olanların toplumsal pratiği ile demokrasinin tarihsel zincirini koparmak istemez. Troçkistler, bilcümle premarksistler ve postmarksistler iç-dış ayırımını hâkim, başat ve temel unsur olarak belirleyip tüm teorilerini bunun üzerine kurduklarından, iç-dış ayırımının maddiyatta silindiği momentlerde söylenen yalanların ortak adı olurlar ve zamanla o kızılıkları mavileşir.

İşçi’ciler hiçbir zaman işçi, halkçılar halk, ezilenciler ise ezilen olmazlar ve bu nedenle doğası gereği işçi, halk ve ezilen olmak istemeyenleri örgütlerler. Örgütler işçi, halk

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi

ve ezilen dışı olduğundan işçilerin, halkın ve mazlumların politik hareketlerini ister istemez hâkim sınıfa ya da devlete tâbi hâle getirirler.

Esâsında eşitlik diye haykıran özgürleşmek, özgürlük diye bağırarak eşitlenmek istiyordur. İlki kendi iç hukukunu kamusal, dünyevî bir güç hâline getirmek niyetindedir; ikincisi dış ahlâkını insanî, ortak bir güç kılmak arzusundadır. İşçinin, halkın ve mazlumun ahlâkı özgürlükçülerin; hukuku ise eşitlikçilerin ağzında yalana dönüşür. İçi boşaltılıp zararsızlaştırılır.

Esâs mesele eşitlikçi ve özgürlükçü olmak değil, tüm gerilimlerin, çelişkilerin ve çatışmaların nesnel algı ve bilgisiyle, bu maddî gerçeğe âit olup oradaki eşitleyici ve özgürleştirici dinamiklerin kavşak noktasında var olabilmektir. Mesele, ortaya çıkan sonucun içinde var olduğu düşünülen ahlâkın ve hukukun temsili olmak değil, o ahlâkın ve hukukun oluşum sürecinin içinde kayıtsız şartsız olabilmektir.

7

Metâ-Para

“Tüm ekonomi esâsında zaman ekonomisidir.” (Marx)

Zaman daha çok liberallerin felsefî kurgusudur. Her şeyin değişimine ve dönüşümüne mutlak anlamlar yükleyenler liberallerdir. Devrimi değişime ve dönüşüme indirgeyenler de onlardır. Mekân'cılar daha çok muhafazakârlardır. Ekonomi bilimi ya da ekonomi-politika liberallerin uğraşısıdır. Marx, liberallerin bu ormanında kendi kılıcı ile savaşmıştır. Zamanla kimi Marksistler bu kılıcı bırakıp söz konusu alanın silâhlarını kuşanmışlardır. Burada iki olgu öne çıkar: metâ ve para.

Genel ekonomik seyri bu iki olgu arasındaki gerilim üzerinden okumak mümkündür. Para, metâ dünyasını kendi hukukuna göre düzler ve bu hukuka tâbi kılar. Paranın bu düzleyici pratiğine karşı zanaatkâr, sanatkâr ve ustabaşı (mason) dünyası isyan eder.

Bunlar metânın kendinde bir değer taşıması için çırpınır. Paranın metâların kendilerine özgü değerlerini eşitlemesine, hatta sıfırlamasına tahammül edilmez. Buradaki tepkide üretim meselesi merkezleşir.

Metâ'cılara karşı para'cılar farklı bir ekonomi geliştirir. Mal üretiminin sonucu olan sermaye kendi kaynağını inkâra yönelir ve giderek kendinde bir varoluş imkânına kavuşmak için yollar arar. Para kendi kendisini doğurur. Üretimi merkeze alan ekonomi anlayışından tüketimi merkezileştiren bir anlayışa geçilir.

Paranın bir hukuku, dış ahlâkı varsa, metânın da ahlâkı, yani iç hukuku vardır. Çatışma bu ikisi arasındadır. Verili kapitalist ilişkiler içinde hiçbir sınıf bu çatışmadan âzâde değildir. Bedeni metâ, ruhu para olarak tasavvur edenler olabileceği gibi, tersini yapanlara da rastlanabilir. İlki zanaatkârlar, ikincisi esnâf ve sanatkârlar için geçerlidir.

Kendi özgün varlığını edinmeden önce birçok şeyi bu iki katmandan öğrenen işçi sınıfı söz konusu gerilimi içinde taşır. Örgütlenen bir işçi fabrikadan çıkartılıp örgüt bürosuna ya da sendikaya tıkıştırıldığında ya esnâf ya da sanatkâr olur.

İşçilerin işgüçlerini metâ olarak görüp sahiplenmeleri ve bu yönde eyleme geçmeleri, her şeyi paranın hukukuna tâbi kılanları tehdit eder. İşçinin örgüt bürosuna ya da sendikaya sıkıştırılması onu bu hukukun parçası hâline getirir ve sınıfın eşitleyici pratiğinin anlamsızlaşmasına sebep olur. AB'den para alan sendikalar ya da giderek esnâflaşan örgütler siyâsete hâkim hâle gelir.

Temelde “özgürlük” sloganının iktisât diline tercümesi para, “eşitlik”in tercümesi ise metâdır. Egemen sınıfın diliyle atılan bu sloganların altındaki özgürleştirici ve eşitleyici

dinamiklere bakmak zorunludur. Örneğin, “düşünceye özgürlük” ya da “kadına özgürlük” sloganı esâsta düşüncenin ve kadının satılabilirliği ve piyasaya kabulü ile ilgilidir.

Buradaki aslî amaç para kazanmak ve bu toplam parasal döngüye dâhil olmaktır. Ancak bu sloganların altında kitlelerin katılımıyla gerçekleşen bir başka seyir daha vardır. O da özgürlük bayrağı altında yürüyen yığınların düzleyici, yani eşitleyici pratiğidir. “Düşünceye özgürlük” alttan alta her tür düşüncenin bir biçimde eşitlenmesini, herhangi bir düşüncenin üste çıkıp diğerlerine üstünlük koymasını ve onları ipotek altına almasını da sağlar. Kadının erkek, erkeğin kadın üzerindeki olası üstünlük imkânlarını sıfırlar ve belli bir ahlâkın içinde ikisini birleştirir. Aynı şekilde her türlü “eşitlik” sloganı, eşitlemek istediği şeylerin özgün varlıklarını tanımak istîdâdında olan bir eğilimi de içinde barındırır. Kadın ve erkeğin soyut insan ve ahlâk içinde eşitlenmesi karşısında kendi özgünlüklerini öne çıkartır ve her ikisini belli bir hukuk içinde yan yana getirir.

Para, metânın ruhudur; metâ, paranın bedenidir. Para-metâ ilişkisi, tarih ve toplum/insan ve doğa ilişkisine paralel olarak ele alınmalıdır. İlk toplumun oluşum ânı bir varsayımdır ve teorik anlamda bu varsayımdan uzak durulmalıdır. Tarihi bu toplumdaki başlatmak onu insanîleştirir.

Yahudî düşünürler için bu toplum kendileridir. Onlara göre tarih kendileriyle başlamıştır ve bu tespit onlara tüm sürece söz söyleme hakkını verir. Toplumun doğasının bizzat kendilerine âit olması sebebiyle insanlar ancak bu toplum ölçüsüne göre insanîleşebilirler. Parayla kurdukları ilişki, metâ üretimini doğa dışı kabul etmeleriyle bağlantılıdır. Esâsında tüm dünya Şabat gününde yaşmalıdır. Para, metânın çoğulluğunu düzleyip kendisinde eşitlemesi sebebiyle doğaldır ve ancak Yahudîler’in becerebileceği bir iştir. Yahudîler’in tefeci olması bir ihtiyaç ya da tercih değil, zorunluluktur.

Yalçın Küçük, Sovyetler Birliği’nin kuruluş süreci ile ilgili kitabında küçük burjuvaların çalışmayı bir zorunluluk değil, ihtiyaç olarak gördüğünden yakınır. Oysa bugün onlara devlet ve demokrasiyle ilgili olarak akıl hocalığı yapmaktadır.

Ürünün metâ ve para olarak bölündüğü momentte küçük burjuvanın önemli bir bölümü para hattına akar. O her ne kadar çalışmayı bir ihtiyaç olarak görse de temel teorik ve pratik yönelimi belli zorunluluklara tâbidir. O kendisini ne kadar “özgür tercihler” dünyasında hissederse hissetsin, o hislerin bile yarası vardır.

Her “özgürlük” çılgılığı, birilerinin eşitleyici-düzleyici-bütünleyici pratiğine hizmet ediyorsa, her “eşitlik” şîârı birilerinin özgürleştirici-serbestleştirici-parçalayıcı pratiğine hizmet eder.

Bu anlamda metâ-para ikiliğinde zorunlu olarak para kanalına giren “özgürlük”, metâ kanalına giren “eşitlik” sloganı atacaktır. Birinciler birilerinin metâlarının eşitleyici, bütünleyici pratiğine; ikinciler birilerinin özgürleştirici, parçalayıcı pratiğine tâbidir.

Siyâset iki ya da daha fazla güç odağının arasında süren bir tür pazarlık olarak cereyan etmektedir. Bu pazarlığı iktisadî olarak okumak noktasında “eşitlik ve özgürlük” şîârlarını neden değil, sonuç olarak anlamak zorunludur.

Pazarlık masasında olmak adına o masanın çok uzağında olan kütleleri istismar etmektense apolitik ya da anti-politik olmak yeğdir. Ancak devrim, sosyalizm gibi meselelerde o masanın bulunduğu alana girmek zorunludur. Ama burada giriş amacı o masaya oturmak değil, o masayı kitlenin demir yumruğu ile kırmak olmalıdır.

Mesele sınıfsal-politik ve devrimci-politik düzlemde anlaşılabilir. Sınıf’çılık ve devrim’cilik her iki düzlemi ayrı ayrı ve birlikte anlamsızlaştıracaktır.

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi

Sol politika, devlet ve burjuvazi arasındaki durumsal sürtüşmelerde bir taraf olmakta, metâ-para, buna bağlı olarak mülkiyet-rekâbet meselesinde bir tarafa koşulsuz hizmet etmektedir. Kendi varlığını nereden bulduğunu hiç sorgulamayan sol ya burjuvazinin sağı ya da devletin solu olabilmekte, burjuvazinin soluna ve devletin sağına küfürle ömrünü geçirmektedir.

Seksenlerin sonundan itibaren “piyasa sosyalizmi” kavramına ısındırılan sol kendi varlığının, elinde metâ gücü olanların rekâbet piyasası oluşturmak ya da onu rahatlatmak istediği noktada kullanıldığını görememiştir.

Doksanlarla birlikte Küba, Chavez gibi rüzgârlarla yelkenlerini şişirmek isteyenler, elindeki para gücüyle rekâbet piyasasında önemli bir odak olanların emtiasını çoğaltıp rahatlatmak isteyenlere hizmet ettiğini görmemiştir. Her iki kesim de, bu işleri soldan daha iyi yapanlar çıktığından, bayraklarının rengini hiç kızıl yapmamıştır. Kızılın yanına mavi koyanların bir kez daha düşünmeleri zorunludur.

“İşçi” ya da “sosyalizm” deyip meselelerden sıyrılmak isteyenlerin de bu kavramları belli zamanlarda burjuvaların da pekâlâ kullanabildiğini görebilmesi gerekir. ABD’de *Emek Şövalyeleri* adlı örgüt yirmilerle birlikte emperyalist bir güç olma yoluna giren ülkelerini tam boy destekleyebilmiştir. Lenin’in isyan bayrağı çektiği II. Enternasyonal solcuları bugünkü sosyalistlerden hiç de farklı değildir. Tek fark, bugünkülerin geçmişi bildiklerinden daha dikkatli hareket edebilme ve kendilerini daha kolay gizleyebilme meziyetini hâiz olmalarıdır.

“Yalandan nefret ederim” diyen kişi yalan söylüyordur. Özgürlük ve iktidâr karşıtlığını politika yapan, başkalarının esâretini ve kendi iktidârını istiyordur.

Her mülkiyet karşıtı rekâbetçi, her rekâbet karşıtı mülkiyetçi bir eğilim mevcuttur. Birinciler paranın zamanla, ikinciler metânın mekânla kurduğu ilişkiye tavidir ve hayatlarını buradan var ederler.

Sol parçalayıcı, özgürlükçü bir pratikle burjuvazinin ideolojik-teorik bütünlük tasavvuruna insan örgütlemektedir. Bu bütün, *individual*, bölünemeyen yani bireydir. Solun özgürlükçü pratiği burjuvazinin bütün kurgusuna hizmet eder ve örgüt, dernek ya da parti adı altında tam (ne kadar mümkünse!) bireyler üreten atölyeler kurarlar.

Sol bütünleyici, eşitlikçi bir pratikle devletin ideolojik-teorik parçalılık fikrine hizmet eder. Bu parça ülkedir, misâk-ı millîdir.

Özgürlükçü pratiğin eğittiği birey rekâbet piyasasının, eşitlikçi pratiğin eğittiği yurttaş ise mülkiyet dünyasının neferi hâline gelir.

Burjuvalar devrimden ve devrimcilikten şunu anlar: “tanrı gibi yarat, kral gibi yönet, köle gibi çalış.”

Burjuvaların küçük boyda olanları ise proleter kitlelerin içinde ajanlık yaparak, tüm küstahlık ve kölelikleriyle bu devrimciliğin zeminini açmaya çalışırlar.

Devlet ve burjuvazi arasındaki senkronizasyon yerel-genel, biricik-sıradan olan ve iktisadî açıdan metâ ile para arasındaki gerilimden kaynaklanır. Bir siyâset kanalı olarak solun oluşması ve gelişmesi, gerilimi onun bir tarafı lehine çözme ya da zamansal açıdan askıya alarak onun denge halini kendisinde somutlamasına bağlıdır.

Bugün iktisatçılar ve AKP’liler, CHP’nin iktidâr olması hâlinde Erdoğan hükümetinin iktisat politikasını uygulamak zorunda kalacağını söylemektedir. Ucuz iktidâr hesapları içinde kıvranan diğer sol ise “o işin sihirli değneği bizde” demekten fazla bir şey

yapamamaktadır. Belli bir durumda metâsız-parasız kütlelerin mülkiyet ve rekâbet dışı yönelimlerini istismar edip koltuk kapmak isteyen bu küçük burjuvalar Allâh'tan kimseyi kandıramamaktadırlar!

8

Sömürü-Zulüm

Zulüm sınırlarla, sömürü sınıflarla ilişkilidir. Mazlumların derdi sınırlardır, sömürülenin derdi sınıflardır. Her ikisinin yekpâre birer bütün olarak mücadeleye dâhil olması mümkün değildir. Sınırlara yüklenen sınırsız-ortak mazlumlar sınıfsallaşarak sınırlarını görür. Sınıflara yüklenen sınıfsız-ortak sömürülenler mazlumlaşarak sınıfsallığını görür. Mazlum'cular zâlimin sınırlarını tanır ancak bu sınırlarda örtük olan sınıflar mücadelesini ve zâlimlerin sahip olduğu sınıfsal niteliği ciddiye almazlar. İşçi'ciler burjuvazinin sınıfsallığını görür ancak sınıflar içinde işleyen zalim-mazlum çatışmasını ve burjuvazinin zâlimliğini ciddiye almazlar.

Meseleyi devlete indirgeyenler mazlum'culadır, demokrasiye indirgeyenler sınıf'çılıştır. Birinciler devletin, malî oligarşinin zulmüne uğrayan bir melek; ikinciler demokrasinin, tekellerin sömürüsüne maruz kalan bir genç kız olduğunu düşünürler.

Sınırsızlık ve sınıfsızlık komünizmin genel çerçevesini çizer. Sınıf, ülke ve beden sınırlıdır. Sınırlar sınıflar mücadelesinin somut tezâhürüdür. Sınır varsa gizli ya da açık bir savaş, mücadele ve kavga vardır. Zulüm sınırlarla, sömürü sınıflarla ilişkilidir.

Bu tespitlerin izi cinsellik alanında da sürülebilir: kadın ve erkek arasındaki ilişki bedenle ortaklaştırılır; ortak paydanın beden oluşu ilişkiyi beden sınırlarına hapseder. Cinselliğin mikro alanlara kilitlenmesi onun tarihsel/biyolojik zeminini geçersizleştirir.

Maddî üretim ve biyolojik üreme... İşçi ile patron arasındaki ilişkide "egemen" olan unsur diğerini kendi iktidâr alanı ile örgütler. Patron işçiye, kol gücünün kendisine âit olduğu bilincini verir ve onu, kendi sermayesine âit iktidâr alanına duhûl etmeye çağırır. İşçi de patron da ayrı gerçeklere sahip sermayeleriyle aynı evrende bütünleşir.

Bu anlamda işçinin kol gücünü sermaye olarak ön kabul edip bu evreni ya da evrende kendisine âit uzamı genişletme talepleri reformist ve uzlaşmacıdır. İşçinin kol gücünün bir metâ olarak sahip olduğu güce karşı açık hâle gelmesi gerekir. Paranın/sermayenin ortaklaştırıcı-eşitleyici niteliğinin kol gücünü patronla buluşturması, onun metâ niteliği ile parçalanmalıdır. Ancak burada gene metânın önsel, paranın sonsal olduğuna ilişkin iktisadî tespitlere göre hareket edip işçinin vatani ya da işçinin irâdesi mutlaklaştırılmamalıdır.

Buradaki felsefî zemin şu şekilde ifâde edilebilir: her önsellik arayışı belli bir özelliğin altını çizecek ve özcülüğe, teorik anlamda idealizme kapı aralayacaktır. Mesele, burada zaman ve mekân dışı düşünmek ve iki unsurun eş zaman-mekânsallığı ya da hiyerarşik art süremliliğinin ötesinde teoriyi kurmaktır.

Para'cı ya da metâ'cı olanların fiiliyatını takip ederek oluşturulacak bir teori ile bunların yokluğunda belirlenecek teorinin ayrılması zorunludur. Aynı durum devlet-demokrasi, eşitlik-özgürlük, sömürü-zulüm, sınır-sınıf gibi ikilikler için de geçerlidir.

Hiçbir durum tespiti ya da süreç tanımı teoriyi vermez. Anaerkillik-ataerkillik meselesindeki sorun da budur. Sağcılar, bir tür kadın iktidârının olabileceğine inanmaz, solcular ise bu fikre tav olmuş durumdadır. Sağ-sol ikiliğine yönelik teorik yaklaşımda sol'suz ve sağ'sız olan bir orta nokta belirlenmekte ve bu noktanın seyri izlenmektedir. Tabii bu da bir yoldur ama her yol tasavvuru öznelcidir.

Öznelcilik ise kendine uygun bir nesneye muhtaç olup maddiliği kendi nesne algısına böleceğinden nesnel bir teorinin oluşmasına manidir. Burada tersten bir

Eşitlik Özgürlük Kurgusunun Devrimci Eleştirisi

tehlike mevcuttur: sağın ve solun olmadığı bir yerin tasavvuru teorileştirilirse bu ütopyaya işaret eder. Bu sefer ütopyanın seyri izlenmiş olur. Ütopyanın seyri ise teoriyi geçersizleştirir. Sol ve sağ, aralarındaki politik-ideolojik gerilimleriyle birlikte, vardır.

Cinsiyet meselesine geri dönecek olursak: kadın ile erkek arasındaki ilişki, işçi-patron ilişkisine benzer bir seyir izler. Erkek, "egemen" unsur olarak, kadını bedende ortaklaştırır ve eşitler. Kadın ve erkeğin ortak varlığı beden olduğuna göre, kadına bir bedene sahiplik bilinci verilirse gerilim çözülmüş olur. Solcuların feminizmi budur. Oysa feminizm kadının intiharıdır.

Kapitalizmde işçi-patron ilişkisinin denge noktası sermaye ise beden sermayeleşir. Sosyalistlerin önerdiği, metâ-mülkiyet noktasında bir denge noktası belirlemekten ibârettir. Bu anlamda ele alınmış bir kadın-erkek ilişkisinin cinsiyetsizlikle sonuçlanması kaçınılmazdır. Mesele, sınırların varlığını sorun olarak görmek değil, sınırlardaki sorunu tespit etmektir. Erkeğin kadını ezmesi kadının sınırlarını tanınamamasıdır. Bu, her türlü zulümle aynı doğayı paylaşır.

Kadınla erkek arasındaki sınır çizgilerini silmek kolaycıdır ve esâsta hiçbir çözüm sağlamaz. Sadece erkeğin tüketim alanına daha çok ve taze kadın bedenleri sunar ki, sunulan yerde erkek artık erkek değildir, kadın da kadın.

Emek ile sermaye arasındaki bağ, sermayenin elindeki üretim araçları üzerinden kurulur. Kadının elindeki tek silâh kendi bedeni ise ve erkek bu bedenle örtüşerek kadınısılaşır aradaki savaşta esir oluyorsa, emek de sermaye ile üretim araçları üzerinden ilişki kurarak sermayeye teslim olur. Sermayenin emekçiye inandırmak istediği fikir, kolun ve aklın işçinin sermayesi olduğudur.

Mazlum'cuların sınıf'çıları eleştirdiği nokta burasıdır. Sermaye ile özdeşleşme imkânı olanlarla ilişki kurulmamalı, kurulsun bile bu mesafeli, dışarıdan bilinç biçiminde olmalıdır.

Sınırlarda yaşamak değil, sınırlarda ölebilmek devrimciliktir. Ölebilmek özneliğin terkidir. Buradaki öznelik tanrısallığın kulluğa indirgenmesidir.

Yaşam-ölüm karşıtlığı terk edilmelidir. Ölüm yaşama aittir. Yaşamsaldır. Zulüm ve sömürü ilişkisinin yaşam-ölüm karşıtlığına göre tanımlanması sorunludur. İşçi bir gün daha fazla yaşamak için ekonomik yapı tarafından finanse edilmekle zulme uğramıyor değildir. İşçinin finansmanına karşı olmak solcuları salt metâ üretimine endekslenmeye mecbûr etmektedir. Karşı taraf ise zulme uğrayanların metâ üretimine ve mülkiyet sahipliğine dayalı siyâsetlerini eleştirmektedir.

Mazlumların redd-i dünyası ile sömürülenlerin dünyayı kabulü karşı karşıya gelmektedir.

Mazlumlar mülkiyet ilişkilerine göre sınırlar çizmekte, sömürülenler sınıfsal hareketlerine göre sınırları aşmaktadır. Gerilim bu yöndedir.

İşçi Yahudiler, Aleviler, Kürtler, siyahlar vb. önem arz etmektedir. Kesişim hattı öne çıkmaktadır.

Ezilencilik, sınırları tanımayan bir komünist pratik olarak lanse edilmektedir.

Ortak sınıf, ortak ülke, ortak bedenle ilişki âidiyet üzerinden kurulmalıdır.

Mülkiyetçi bakış sınıfı, ülkeyi ve bedeni salt zulme göre böler/birleştirir. Orta sınıflar bölme ve birleştirme işlemini kendi özneliğinde tanımlarlar. Ayrıca gene ortak sınıfın, ortak ülkenin ve ortak bedenin bizâtihi kendisi olmalıdır.

Sweezy ve Magdoff, emek-değer teorisinin ABD eksenli emperyalizm teorisine dar geldiğini düşünür. Çünkü mesele sınır-zulüm-tarih-zaman-para-devlet meselesidir (60 solculuğu).

Mazlumun derdi, efendilerin metâ-mülkiyet üzerindeki hükmüdür.

Sınıfın devlet işletmelerini sahiplenmeye yöneltilmesi onların mazlumlarla ilişkisini keser. Onları zâlimlerin belirlediği sınırlara tâbi kılar. Oysa Türk-İş üyesi işçiler İsrail'i protesto ederken, sol tatil kamplarına koşmaktadır.

Sınıfın üretim sürecinde eskisine oranla daha dar alanlara hapsolması, sınıfa uzak olan sol siyâsetleri mazlumlar tarihine bağlamıştır. İşlem basittir: tarihte "sınıf"ın yerine "mazlum" ikâme edilmiştir. Sınıf'çılık eleştirisi mazlumculuk eleştirisi için de geçerlidir.

Buradaki geçişkenlik sınırsızlık ile kurulmaktadır. Sınırsızlık ve sınıfsızlık özlemine dayalı komünizm tek ayaklı olarak bugünde sekmeye başlamıştır. Sınırsızlık için sınıfsızlık propagandası yapanlardan gerekli silâhları tedarik edenler, sınıfın biçimsel göstergelerini mazlumlar yüklemişlerdir. Mazlum milletler, mazlum halklar, mazlum cinsiyetler, mazlum dinler salt sınırları zorladığı için önemsenmiştir.

Sosyalizm: sınırlı ve sınıflı bir mekân;

Komünizm: sınırsız ve sınıfsız bir zaman.

Sınırları zorlayan Troçki, emeğin sosyalist iktidârda kontrolsüz hareketine tahammül etmez. Sınırları zorlayan Mao, köylülerin devrimci iktidârda kontrolsüz hareketini talep etmez.

Öznenin sorunu işaretlenmektir. Genel bir ideolojik salgının kuşattığı bu dönemde öznenin kendisini daha dar sınırlara hapsetmesi, görüşünü daraltması kaçınılmazdır. Ufalan ve ufalanan öznenin, bu ideolojik kuşatma içinde daha ince ve esnek sınırlara ihtiyacı vardır.

Devrimin öznesi, devlet ve demokrasinin tarihsel-toplumsal ilişkileri içinde olması ve eylemini burada oluşan sınıflar mücadelesine ve bu mücadelenin somut tezâhürleri olan sınırlara göre tayin etmesi gerekir.

Sınıf ya da sınır oluşturucu teoriler ve pratikler, hep başkalarının teori ve pratiklerinin güdümünde olacaktır.

Burada notlar hâlinde değinilen ikiliklere bağlı olarak oluşmuş gerilim, çelişki ve çatışmaların öznelci okumaları dâima egemen öznelerin hizmetindedir. Bu öznelci okumalar, o gerilim, çelişki ve çatışmalardan muzdarip kitlelere de meselenin özneye göre olduğu yanlısını öğretecek, bu nedenle kitleler yaşadıkları sömürü ve zulümden kurtulmanın yolunun öznelliklerini terk edip nesnellığe biat etmek olduğunu düşünen insanlarını kaybedecektir. "Madem ben varım diye bu çelişki var, o hâlde kendimi yok ederim" de denilebilir, örneğin Alevî, Kürt, işçi ya da kadın olmaktan kaynaklandığını düşünüp öz, metafizik benliğini güvenceye almak adına bu kimlik ve değerleri, yani kendisini devrimcileştiren unsurları tarihin çöplüğüne de atılabilir.

Bastırılmış Muhafazakâr Düşüncenin Geri Dönüşü Olarak Post-Modern Akıl

Özer Çiftçi¹

Felsefe tarihinde mutlak anlamda mağlubiyet veya galibiyet söz konusu olsaydı şu an pek çok karşıt görüş olmazdı çünkü galip mağlupların meşruiyetini yok ederek hükümranlığını ilan ederdi ve tek *doğru* olurdu. Belki böylesi bir hükümranlık doğa bilimleri denilen alanda bir dereceye kadar mümkündür ama sosyal bilimler denilen alana dair o kadar kesin konuşmayız. Althusser felsefi görüşlerin mutlak anlamda mağlup edilerek yok edilemeyeceğini belirtir. “Felsefede, bilim alanındaki olağan anlamıyla ‘hata’ olmaz... Hasım hiçbir zaman tamamen yenilmez... Felsefe tarihi dediğimiz bu tikel ‘tarihin’ kendine özgü yanı, çok uzun süreli ve şiddetli bir mücadele sonunda eskisini *alt eden ve egemenliği* altına alan yeni bir felsefenin, *eskisini tamamen yok etmemesi*” (Althusser, 2006: 91-92) olarak tanımlanabilir.

Fransız Devrimi sonrası pek çok muhafazakâr -ya da Alâeddin Şenel’in dediği gibi- sağcı düşünür Fransız Devrimi’yle ortaya çıkan düşüncelere sonsuz eleştiri yöneltmişlerdir. Edmund Burke, Arthur Schopenhauer, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Ortega Y. Gasset ilk akla gelenler (Şenel, 1968). İsimlere dikkat edilirse görülür ki bu isimler pek çok yaklaşıma referans gösterilmek üzere yirminci yüzyılın sonlarında yeniden popüler hale gelmişlerdir. Ortak noktaları öyle ya da böyle Marksizm’e karşı olmalarıdır. Postmodern düşüncede sahip oldukları konum da ayrıca belirtmeye değer.

Türkiye düşünce alanında ilginç durumlar laboratuvarı. Nietzsche’yi seven ama sol düşünceye aidiyet hissettiğini ifade eden insanların varlığı bu tür bir eklektizme yönelik bir eleştirinin hayatiyetini doğrulamaktadır. Kültürel olarak sağda konumlanmış bir sol düşüncenin tarlasından çok muhalif fikirlerin yeşermesi beklenmekte ama ürünün tohumda saklı olduğu unutulmaktadır. Bu durumun sebepleri arasında Türk yönetici elitinin kafasındaki ekonomik ve siyasi modelin sol düşünce tarafından yanlış yorumlanması olduğu kadar, Yalçın Küçük’ün ifade ettiği üzere, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu siyasi elitlerinin halkçılık programı ile sosyalistleri solculuklarından, tasavvuf programı ile de sağcıları muhafazakârlıklarından alıkoyarak hem solcuları hem de sağcıları sözsüz bırakması vardır. Kemalist Devrim aslında bir restorasyon çabası olarak görülebilir. Yani en devrimci görüldüğü zamanda bile köycüleşme hamlesi, entelektüel olarak devlete sadık kapıkulu aydın yetiştirmesi ve Türk muhafazakar düşüncesiyle birleşip Tanzimat kötülemesi yapmasıyla belki de zaten bir restorasyon olarak ortaya çıktığını tesciller. Hiçbir zaman daha ileri gitmek istemez çünkü ilerisi *sosyal* olarak karışık görünür. (Küçük, 1988). Pozitivist düşüncüyü kılavuz edinerek *toplum mühendisliği* dolayısıyla yeni bir millet yaratmaya çalışır ama yaratmak istediği toplum modelinin altyapısal gerekliliklerinden sürekli tedirginlik duyar ve İnsel’in deyimıyla ‘düzen ve kalkınma’ (İnsel, 1996) kısıcında salınır durur. Burada şunu belirtmeliyim ki devletin bütün tarihsel zaaflarına rağmen ben kavram olarak cumhuriyeti ve laiklik düşün-

¹ ozerciftci@gmail.com

Post-Modern Akıl

cesini kötülerken ve icracı ile icra edileni özdeş tutarak, olanı kötülerken olması gerekeni hiçleştirerek daha iyi yaşam olanağını yakalayabileceğimize inanmadığım için sırtımda devasa ağırlıkları, suçları taşıyıp kan ter içinde sonsuzluk çukuruna atmadan, bananeci bir tavırla, tarihe kişiler ve hınç üzerinden bakan yaklaşımlarla bu yüzyılda artık özgürleşebileceğine inanmıyorum. Hele ki tekelci düzen her ayrılığı büyük kıskırtmalara sebep olarak sunarken ve masum insanların acılarını sözde destekleyerek o anki konjonktürde çıkarlarını realize ederken, tiksiniyorum tekellerin kanallarındaki anmalardan ve insanı zerre sevmeyen patronların kâr hırsının masum insanları düşürebileceği içler acısı hâlden ve kardeşlik ve sevgi hayalinin aldığı yaralardan. Kimse bir devletin hatalarından kendisini arındıramaz. Mübadeleden kazançlı çıkan Türkler de, Tehcirden Türklerle birlikte kârlı çıkan Kürtler de, kimse kenara çekilip suçu üzerinden atamaz. Bir suç varsa hepimizin. Çözecek irade de tahakküm sisteminin işlemeden kâr sağlayanlar değil, bu sistemin değişmesinden hayat bulacak olanlardır. Yani hayata emek merceğiyle bakanların bir meselesidir bu. Aksi hâlde kıyamete kadar çözülemez. Çözümü imkânsızdır ya da pozitivizmin nesnelliği kadar nettir.

Pozitivist düşünce özne-nesne ayrımını varsayarak öznenin, karşısındaki nesneyi tarafsız bir gözle inceleyebileceğini iddia eder. Modern bir düşünce tarzı olarak parçadan çok bütün ile ilgilenir. Son zamanlarda kimlik siyasetinde ifadesini bulan azınlıklarla ilgilenmez ve homojen bir toplumu varsayar.

Soğuk Savaş'ın bitişi kimine göre tarihin sonuydu, kimine göre medeniyetler arası çatışmanın başlangıcıydı. Kimine göre ise herhangi bir kesinliği öngörmeyen ve sonsuza uzanan bir *biriciklikler* analizinin geçerliliğinin tescillenmesiydi. Evrensel doğru fikrine sırtını dönen postmodern düşünüşün sırtını yasladığı anlayış şöyle ortaya konabilir: Modernite bütün evrensellik iddialarına karşın özgül bir toplumun ürünüydü. Kendisini genel geçer bir doğruluğun tescillenmesi olarak ortaya koyması ve kendi dışındaki özgüllüklere *geri* yaftası vurması bu yüzyılda artık kabul göremezdi. Her kendiliğe eşit derecede bir haklılık atfedilmeliydi.

Mutlak doğruyu reddedişi ve metinlerin hiyerarşik dokunduğunu ifade etmesiyle postmodern düşünüş elbette ki Fransız Devrimi ile ortaya çıkan kurumlara ve ideolojilere de mutlak doğrular olarak bakamazdı.

Her şeyin sorgulanabilir doğası, bağlam bağımlılığı, nötr olmasının imkânsızlığı postmodern düşünülere her *kendiliğe* bir tür meşruiyet tanımanın zorunluluğunu hissettirir. Modern akla tahakkümcü, aynılaştırıcı ve dışlayıcı dedikten sonra zaten aksi olmazdı. Modern'e göre her değişik olan bir sapmaydı. Post modern'e göre ise her X bir şeydir. X dedim çünkü değişik olan ya da farklı olan diyemezdim. Kavramların oluşum sürecinde iş başında olduğu söylenen tahakküm ve hiyerarşi X'e normatif olarak herhangi bir özellik atfetmemi engeller çünkü postmodern hemen sorar: Neye göre farklı? Neye göre sapma? Sapmanın olabilmesi için sapmayanın olması gerek ama izafi varoluşların bir toplamı olarak görülen tarih öyle kolayca bir şeye sapma dememizi engeller. Devatak, Derrida'ya referasanla şunları söyler:

Kavramsal zıtlıklar hiç bir zaman basitçe nötr değildir; aksine kaçınılmaz olarak hiyerarşiktir. Zıtlığı oluşturan iki kavramdan birisi, diğeri üzerinde hakim kılınmıştır. Ayrıcalıklandırılmış bu kavram güya diğerrinin sahip olmadığı (mesela, anarşiye karşıt olarak egemenlik) varlığa, uygunluğa, tamlığa ve saflığa işaret eder. Yapısöküm, her iki kavram kaçınılmaz olarak birbirine bağlı olduğu için, böylesi zıtlıkların savunulamaz olduğunu göstermeye çalışır (Devatak, 2005: 168)

Tarafsızlığın imkânsızlığı denilince modern akıl; pozitivist ve teknokrat gibi sıfatlarla anılır hâlde gelir. Özgürleşim için bir kapı açılmış gibi durur ama maalesef aslında olan

şudur: kendisini evrensel kılanın da bir tür özgüllük olduğunun ortaya çıkartılması ile daha özgürlükçü bir düşünce tarzına yol açmak mümkünken, yeni tür bir entelektüel kuraklık, inançsızlık ve köleşme durumu ortaya çıkar. Bu durumu şöyle anlatabiliriz: Her çağ son çağ olduğunu tescillemek ister. Aksi hâlde yok olabilme ihtimalinin her an gerçekleşmesine yeşil ışık yakmış olur. Tescillenmiş son ve paradoksal olarak sonsuz rejim olduğunu ifade ederken bunu yalnızca kendisi dillendirmek istemez. Başkalarının da bu türküyü dillendirmesini ister. İşte bu anlamda modern çağ kendisini insanlığın en yüce varisi olarak gören burjuvazinin hükümrancılığının kabulüdür. Fakat modern çağ bir bıçak sırtıdır: bir tarafı sosyalizme diğer tarafı faşizme² evrilir. Güçler dengesinin yöneten lehine istikrarlı olduğu zamanlarda sosyal demokrasi benzeri bir denge durumu var olur. Dengenin bozulduğu anlar faşizmin ilanı ile taçlandırılır. Faşizm - Batı'da - sosyalizmin en yaklaştığı an gelmiştir; diğer türlü olamazdı. Faşizmi doğuran koşullar sosyalizmi önceleyen koşullardı. Sosyalist mücadelenin olmasını sağlayacak devrimci irade karşı iradeyi de doğurmuştu ve bezginliğe kapıldığı ana kadar sinmiş olan bu karşı güç umutsuzluk anında hemen hortladı.

Fransız Devrimi sonrası yaşanan iç savaşlar, Paris Komünü gibi pek çok toplumsal olay sonucunda Sovyet Devrimi gerçekleşti. Yeni bir çağ başlamıştı aslında; çünkü daha önce gerçekleşmemiş bir düşüncenin bir devlet toprağı üzerinde bayrağı dalgalanıyordu. Marx ve Engels kaynaklı ve Lenin ile ya kırılma noktasına vararak yeni bir senteze ulaşan ya da aslında evriminin doğal seyrini izleyen bir dünya tasavvurunun (Marksizm) kendisini gerçekleştirmesiydi Sovyet Devrimi. Yeni bir insanlık vaat ediyordu. Kapitalist mantığın çok sevdiği dinsel söylemlerle bezeyip de insanlığa dayattığı insan doğasının kötücül ve şeytani yanlarına dair nutukları Popperci anlamda yanlışlanmış mıydı acaba? Gerek Dünya Savaşları gerek askeri savunma anlayışı, gerek nüfuz bölgeleri mücadeleleri, gerek psikolojik savaş sonrasında bürokratikleşme sonucu, ne dersek diyelim, Sovyetler Birliği Özgür Dünya'nın yaptığı propaganda sonucu dış dünyada pek de iyi bir itibara sahip değildi. Katı bir yönetime sahip olduğu, insanlara değer vermediği, koskoca yazar Pasternak'ın bile kendisine yapılan baskılar sonucu dünyanın en *muh-teşem* ve *yüce* ödülü Nobel *Edebiyat* Ödülü'nü almaktan vazgeçmesi Sovyetler'in insan düşmanı bir idare olduğundan başka hangi anlama işaret edebilirdi ki? Sovyetler şeytandı, Birleşik Devletler ise Tanrı'nın sevgili meleği. 'Apaçık kader' (manifest destiny) denilen dinsel bir söylemle Amerika kıtasında soykırım yapmayı bile meşru kılan bir anlayıştı söz konusu olan. Postmodern düşünürlerin çok sevdiği modernliğin düalist mantığı yine iş başındaydı. Bir Şeytan varsa, bir de iyi bir Melek olmalıydı. İyilik müjdeleyen bir melek! İşte bu iyi melek Birleşik Devletler oldu.

Lenin'in II. Enternasyonel kadrolarıyla giriştiği polemiklerde de görüleceği gibi Batı'da solcu bir düşüş yaşandı. Poulantzas'ın ayrıntılı bir tahliline giriştiği, evreleştirerek belirginleştirmeye çalıştığı faşizm İtalya'da ve Nazizm Almanya'da yavaş yavaş iktidara talip oldular (Poulantzas, 1980). Hitler ve Mussolini'nin iktidarlarının kurumsallaşma süreçleri ve nihayet II. Dünya Savaşı Batı'da büyük bir *dönüşümü* başlattı. Yenik sol daha sonra *yeni sol* olarak kendisini omurgalaştırmaya çalıştı. Aslında olan Leninist anlamda bir revizyonizmdi. Artık tarihe bakarak dersler çıkarmak yerine nasıl değişik hipotezler üretiriz de akademik camiada nefes alabiliriz endişeleri belirleyici oldu. Frankfurt Okulu düşünürlerinin görüşleri revizyonizme gerekçe gösterildi. Onlar da aslında bunun için pek çok gerekçe sağladılar. Artık eski dünya yoktu! Yeni bir dünya ve yeni bir toplum vardı! Ya da Fromm'un dediği gibi *yeni* bir insan *yeni* bir toplum olmalıydı! (Fromm, 1981) Fakat hangi ekonomik düzende?

² İtalya'da faşizm, Almanya'da Nazizm ve İspanya'da falanjizm adlarıyla ortaya çıkan yalnızca 'bir siyasi iktidar biçimlenmesiydi' (Özek, 1970: 13). Rejimin değişmesi söz konusu değildi. 'Bonapartist ya da faşist burjuva rejimler, devlet tipinde değil *devlet biçiminde* değişiklik yaratırlar.' (Çağlı, 2000: 46)

Post-Modern Akıl

Söz konusu düşünürler Almanya'da faşizmi iliklerine kadar duyumsamış entelektüel insanlardı; ama faşizmle doğrudan münasebetleri onlarda onarılması zor yaralar açmıştı. Marx'tan daha çok Hegelci Marx'ı seviyor gibiydiler. Bunun sonucunda *betimleyici* bir üslupla kaleme aldıkları eserleri modern dünyanın aklına ya da akılsızlığına dair iç açıcı önermeler sunsa da yanlış anlamalara, karamsarlığa ve çaresizliğe sebebiyet verebilirlerdi ki verdiler de. Bu konuda onları suçlamak belki büyük haksızlık olur; ama eleştirmek kaçınılmaz. Çünkü özne-yapı ilişkisinde ister istemez ya da kasıtlı olarak yapıyı önsel anlamda belirleyici gördükleri için, ilk okuyuşta insanı 'Zaten bu büyük insanlar bile böyle dediğine göre, devrim falan imkânsız. Önemli olan insan olmak.' şeklinde fikirlere sürükleyebilecek eserlere imza atmaları ister istemez eleştiriye hak eder.

Frankfurt Okulu eleştirisi, düşünürlerinin iyi niyetli olmaları fakat zamanın *ruhuna* uygun eserler yaratmış olmalarından dolayı bugünden bir bakışla değerlendirildiğinde biraz teslimiyetçi olarak algılanabildikleri fakat özünde çok eleştirel insanlar oldukları şeklinde bir görüş üzerine temellendirilemez. Eleştiri acımasız ama bir o kadar da şefkatli olmalıdır.

"Eleştirinin, zincirden düşsel çiçekler derlemiş olması, insanın o zinciri düş gücü ya da avuntu olmaksızın taşıması için değil, zinciri silkip atarak yaşayan çiçeği seçmesi içindir" (Fromm, 1981).³

Frankfurt Okulu düşünürleri ise yanlarında hep zincirle dolaşmaktan zevk duyuyor gibiler. Yani özgürleşmekten bahsedince hemen kendilerini bağladıkları zinciri göstererek bunun imkansız olduğunu, çağın değiştiğini iddia ediyorlar. Aslında onların yaptıkları Marks'ı durağanlaştırmak ve ondaki dinamizmi yok saymaktır. Tom Bottomore Frankfurt Okulu düşünürlerinin Tarih alanına fazla ilgi göstermediklerini, bu yüzden tarihdışı bir anlayışa sahip olduklarını, yaşadıkları çağı betimleyici bir üslupla tanımlamalarından dolayı *anlık fenomenlerin* analizine gömüldüklerini, anlık teşhisçi olduklarını, kültür endüstrisi hakkındaki çalışmaları dolayısıyla üst yapı analistleri olduklarını dillendirirken galiba haklı. (Bottomore, 2003: ss. 71-72.)

Minima Moralia (Adorno, 2002) psikolojist eleştirel teşhisçi bir kitap. Kitabı okuyunca ilk olarak Adorno kadar şey bilmediğiniz için hayıflanıyorsunuz. İkinci olarak, kitabın tespitlerine rağmen içinizde başka bir yol da olabilir fikri uyandırdığı an Adorno'nun karamsarlığı üzerinize çöküyor ve bir süre teslimiyet bayrağını çekip geziyorsunuz. Bu arada bir süre hafıza kaybı yaşadığınız için daha iyi bir dünyaya dair inancınız neo-liberalizme övgüler düzen televizyon programlarının sisleri ardına itiliyor. Aslında programlar neo-liberalizme övgü düzmüyor, onun içeriğini dışa vuruyor. Neyse ki sonra silkinip kendinize geliyorsunuz.

Peki neden insan karamsarlığa kapılınca çoğunlukla statükocu söylemlere kulaklarını daha fazla açar? Korkunca eğer kendi başınaysa, varlığını devlet büyüklerinin azarlayıcı konuşmalarının hedef tahtasına oturtup ezilerek *kişiliğine* çeki düzen vermeye çalışır neo-liberal dünyanın *yeni* insanı. Yalnız ve bundan dolayı güvenlik endişeleriyle vesveseli bir hâle giren *yeni* insan sistemin hücumlarından kendini kurtaramaz ama bir şekilde hayata tutunmaya çalışır.

Reklamlar, diziler, popüler filmler ve günlük hayata dair programlar insanlara nasıl yaşamaları gerektiği yönünde sürekli telkinlerde bulunur. Bu telkinlerden dolayı varlığını bu sunulanların dışında oluşturmaya çalışan insan tipi etkisiz ve marjinal kılınır. Tekelci kapitalist düzen insanlığın üzerine geçirmeye çalıştığı deli gömleğini görünmez kılmak için kendi reklamlarındaki içeriğin normal *olan* olduğu yönünde bir yanılısama

³ Fromm kitabına epigraf olarak Marx'ın bu ve başka bir cümlesini ve alt tarafına da Freud'un iki cümlesini koyarak başlamayı uygun görmüş.

yaratır. Bu yanılsamanın içerisine bir kere hapsolan insan tüketim, okuma, yeme gibi bütün alışkanlık ve zorunluluklarını bu yanılsama içerisinde sunulan kodlara uydurmayaya çalışarak hayatı tüketmeye varlığını adayarak devam eder yaşama(ma)ya.

Horkheimer'ın Akıl Tutulması adlı yapıtı bireyin toplum tarafından massedildiğini ve öldürüldüğünü söyler. Fromm kadar bile iyimser olmayan, faşizmin ekonomik analizinden ziyade, icrası sırasında icraatçıları bu hareketlere neyin sevk etmiş olabileceğini araştıran Horkheimer faşist insanı ele alarak faşizmin görüngülerinin, davranış kodlarının tanımlanmasıyla meşgul olur.

Modern toplum eleştirisini ortaya koyan yazarlar, ortaya çıkanın zaten çıkmak zorunda olduğu yönünde yapısal önermeler ile öyle olmasaydı daha iyi olurdu, başka türde de olabilirdi türünden iradi yaklaşımlar arasında salınp durmaktadırlar. Sonuçta kötülük ya da kötücülük betimlenmeleri gereken fenomenler olarak analizin nesnesi konumuna yerleşirler. Kötülüğü betimleyen de kötücülleşmesi pahasına işleyen bir süreçtir aslında bu. Yeni bir tür ortaya çıkar: Kötü-cül-lüğü betimleyici kötücüllük. Belki de post modern analizin meşruiyet zemini bahsi geçen değerli düşünürlerin -onlar istemeseler de- fikirleri olmaktadır.

Faşizmi Hitler ve Mussolini'nin suretinde cisimleştiren kapitalist üretim tarzı onun bir anomali olduğunu iddia edip de faşizmi totaliter ilan ettiği Sovyet sisteminin yanına konumlandırarak Özgür Batı'yı faşizmin ifadesi olduğu çelişiklerden azade kılar görünür. Yani faşizm gibi tarihsel kökleri belli olan ve büyük tekelci sermayenin konjonktürel ihtiyaçlarına cevap veren faşizm totaliter denilerek var olduğu topraklardan ötelere atılır ve Sovyetizm denilen sistem ile özdeş kılındıktan sonra demokratik siyaset zemini sanki faşizmden ayrı bir türmüşçesine sunulur ve kavramların arasındaki sebep-sonuç ilişkisi tersine çevrilerek faşizmin burjuva demokrasisinin yoğunlaştığı bir hâl olduğu gözlerden uzak tutularak esas olanın demokrasiyi yaşatmak olduğu telkin edilir ama demokrasiyi yaşatmak istemeyen emek güçleri değildir hiçbir zaman çünkü tarih demokrasiyi kitlelerin doğal ihtiyaçlarının karşılanması hâline evrimleştirdiği göreli güçler dengesinin belirli bir zaman ve uzamında güçlerin konfigürasyonu olarak demokrasi bazı ellerce ricat ettirilince faşizm sahneye çıkar. Sonra *yenilir* ve sanki doğal seyir bir daha işlemeye başlar. Yaratılmak istenen yanılsama budur.

İşte post modern tartışma burada önem kazanır. Faşizm ve sosyalizm -ikisi de modern olgulardır- toplumu toptan dönüştürmenin ideolojisi olarak kabul edilir ve entelektüel olarak bu şekilde çevrelenirken bu durumdan esas kazançlı çıkan belirli bir dönem faşizm olarak icraatlarını uygulayan kapitalist dünya görüşü olmaktadır. Post-modern görüş de özellikle soğuk savaşın bitişinden ve Sovyetlerin yıkılışından sonra bütün farklılıklara cevaz vermeye çabalarken biraz önce belirtildiği gibi toplumu toptan dönüştürmeye niyetli total ideolojilerle aynı safta yer almamak ve analizini de onlar gibi bütüncül bir felsefeyle yapmak istemediğinden *mikroskobik siyaset* diyebileceğimiz bir tür yeni siyaset doğar. Bu bağlamda kadın, erkek, engelli, Arap, Alevi, Sunni, Kürt, Alman gibi insanların aslında *kimlikleri* değil Cangızbay'ın (2000) *nelikleri* dediği özellikler siyasetin dili hâline gelirler. Bu süreçte emek; cinsiyeti, ırkı veya mezhebi kapsayabilecek genel geçer bir *kimlik*sel kategori değilmişçesine, *kimlik* denilen *nelikler* arasına soku-larak ve üzerinden *sosyal* üniforması çıkarılıp sanki *doğal* bir türün özelliğiymişçesine üzerine bir renk tutturularak genel bir kategori olan emek, özel alt birimlerin dengi olarak sunulabilmektedir.

Emek cephesi pek çok *kimliğe* bölünebilirken sermayenin birikimi ve dünyanın git-tikçe sermaye lehine büyük bir *köy* olma durumu düşünmeye değer bir durum olsa da görülmek istenmez sanki. Sermayenin de yek pare olmadığı, dünyaya bakış bakımından laik – muhafazakar diye bölünmesi söz konusu olsa da sermaye çevrelerinin aldığı pek

Post-Modern Akıl

çok karar onların sermaye cephesi olarak – yani genel bir kategori olarak- tek ses olabildiklerini onaylar.

Post modern teorilerle iç içe gelişerek yolunu bulma çalışan aktörsüz sol siyaset kendi içindeki herkesin kimliğini temsil ve herkese kimliğini teslim ederek yol alacağını iddia eder. Ama insanın doğuştan gelen özellikleri ile belli bir tarz siyaset yapılamayacağı önemsemesiz çünkü postmodern düşüncede esas olan bir şeyin olması ve yapılması değil, bir şeylerin kabul görmesidir. Kimliksel onanmışlık tarihsel eylemden önemli hale gelir.

Kimliğin temsilini ve teslimi zorunlu kılan durum ise sermayenin tarihsel tercihleri ile şekillenmesine katkıda bulunduğu politik atmosferdir. Tarihin belirli bir evresinde sermaye gücünü arttırmak için insanları katletmiştir, zorunlu göçlere sevk etmiştir, vergiler koymuştur. Türkiye örneğinden yola çıkarsak, Kürt katli, Ermeni Tehciri, Varlık Vergisi denilen olaylar sermayenin güç toplama zorunluluğundan ayrı tutulabilir mi?

Bazı kimliklerin kendilerini ifade etmelerini sağlayan, mağdurların politik mevzilenmesi olduğu kadar sermaye içi çatışmalardır da. Mağdurun ya da maktulun yakınlarının uğranılan haksızlığa dair itirazları tarihin belirli bir evresinde karşılık bulamayabilir. Ama gün gelip de sermayenin yeni amaçları için yeni aktörleri çatışmaya itmesi söz konusu olursa, bir dönem bastırılan ve yok sayılanın konuşmasına daha kolayca izin verilebilir. En azından meşruiyet zemini vardır artık mağdurun.

Meşruiyet zemininin olduğu yerde çoğu zaman sermaye de artmıştır. Bir zamanlar bastırılanın artık konuştuğu meşru zemin varlığını yaratılan yeni gayri meşru alanlara borçludur. Artan sermayenin varlığını bir yerlerdeki sermayenin azalmasına borçlu olduğu gibi. Bir yerde rahat konuşan kimlikler ya da *nelikler* varsa kesinlikle başka bir yerde konuşamayan kimlikler ya da *nelikler* kesinlikle vardır. Sermayenin tarihsel tercihi kurban gitmiş bir *nelik* kendisini ifade olanağını ancak başka bir *nelik* sermayenin tercihi sonucu acı çekerse kazanır. Burada bastırılan ırk, mezhep, *neliklerin* mücadelelerini küçümsemek akıldan bile geçemez ama özgür bir dünyada nefes almanın imkânsız olduğu her saniye içinde mücadele yürüten grup kendi özel mücadelesini *genel* eşitlikçi dünya barışı için yalnızca bir vasıta saymazsa, kendi kendisini inkar etmiş olur ve sürekli bir çatışmayı da meşru kılar. Özel genel ile birlikte vardır. Hep özel olarak kalmak mantıksal olarak saçmadır.

Sermaye bir dönem Yahudileri kurban ilan etmiş, başka bir zaman zencileri aşağılık mahluklar addetmiştir. Her olayın yaşandığı dönemdeki sermayenin birikiminin niceliğini de takip etmek yararlı olacaktır. Irkçılık, yok sayma ve hakir görmenin hastalıklı insanlarca gerçekleştirilmiş olmaları gerçeği onları söz konusu insanların kafalarına estiği için yarattıklarını ifade etmez. Bir şey kendisine ihtiyaç yoksa üretilmez. Hastalıklı ideolojiler hastalıklı bireylerin, içsel gereklilikleri net bir takım sistemler için uydurdukları gerçekliklerdir ama adına ideoloji üretilen sistemlerin işleyişinde her hangi bir teknik aksaklık hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Söz konusu sermaye düzeni ise her zaman ne istediğini düşmanlarından daha çok bilmıştır. Kurucu felsefesini hiçbir zaman teslim etmemiştir yabancı ellere ve bir kere bile sorulamamıştır. Girdiği yeni kılıklar özündeki değişikliklerin değil taktiksel tercihlerin ifadesidir. Kendi arasındaki çatışmalar da aile arası çatışmalar olmuştur ve babanın öfkesi sonucu yeni taksimatlarla yatışmıştır çoğu zaman.

Postmodern akıl modernden başka tür bir *kurucu* felsefe oluşturup düşünce dünyasını başka tür bir hiyerarşik yapıya dönüştürmeye dair ürperti ve kaygı duyar. Kurucu felsefenin imkânsızlığın kabulü ile dünya politikasına yön verme uğraşından vazgeçilmesi ve bir tür yeni entelektüel kaderciliğin vaaz edilmesidir aslında söz konusu olan. Can-

gızbay'ın muhteşem bir şekilde belirttiği gibi "beşer-altı (ırk, cinsiyet) ve/veya bireysel katma beşerlik payı sıfır düzeyinde bulunan (etnik, mezhepsel köken, aşiretsel mensubiyet) özellikler ya da beşer üstü'nden çizilmişlik iddiasındaki yollar (tarikatlar, mistik cemaatler) çerçevesinde toplama eğilimlerinin büyük bir hızla güçleniyor olmasının, kesinlikle bir tesadüf ya da kaotik tezahürler olmadığı" (Cangızbay, 2000) önemli bir gerçekliktir. Sınıf yerine ikame edilmeye çalışılan beşer-altı ve beşer-üstü unsurlarla post modern siyasetin flörtleşmesini basit bir tesadüfi olgu olarak görmemek ve dünya politikasının insanların doğuştan getirdiği özellikleri üzerinden sürdürülmesine rıza göstermek aslında Erdem Nezan'ın Robert Esposito'dan aktardığı 'ölüm politikası'na (thanatopolitics) 'yaşam politikası' (Nezan, 2015: 33) karşısında daha *meşru* bir yer addetmek demektir. Kimlikler barışları kadar savaşları da kabul edilmesi gereken olgular hâline gelirler ki sürekli savaşın yeni taşıyıcıları olarak kullanılmaya en müsait araçlar konumuna yerleşirler.

Sermayenin ihtiyacı doğrultusunda ortaya çıkan faşizmin ana unsurlarından birisi de ırkçılıksa bunda çok da şaşılacak bir şey yok. Bugün insanların pek çoğu 'şu Hitler kötü adamdı ama keşke Yahudilerin hepsini öldürseydi keşke' diyorsa faşizmin esas sebebi olan tekelci kapitalizm büyük bir başarı sağlamış demektir. Çünkü kendisi en geride kalıp görünmez olur, önündeki faşizm sislenir ama meydana ve gözlerimizin en yakınında çıplak hâlde bir ırkçılık kalır ama çoğu insanın düşünmek istemediği şey şudur ki Almanya'da Nazizmin Antisemitizmi körüklemesinin sebebi "sınıf farklılıkları ve sınıf eşitsizlikleri gerçeğinden doğan sınıf kavgasını... önleme, frenleme, gözlerden uzaklaştırmak için, ulusun kötü şartlarının sebebi olarak içte ve dışta birer yapıntı düşman icat etme ve bunlara karşı yaratılan nefretle, sınıfları birleştirme taktiğinin bir parçası edilişidir" (Şenel, 1968: 198).

Buradan kapitalizme yaraşır vahşi sonuç ise şudur ki kapitalizm için hiçbir çiçek güzel olduğu için güzel olamaz. Yararı ve sağlayabileceği yarar ölçüsünde güzeldir. Yuhudi kıyımı kapitalizm için çok faydalı olmuştur. Birinci olarak faşizmin ekonomik temelini anlama ve anlatma gayretlerini baştan engellemiştir. Sırf ırkçılık adına işlendiği öne sürülen en vahşi cinayetler Nazizmin varoluş amacı hâline getirilerek, tarihsel anlamda Nazizm neyin temsilcisi olduğu gerçeğinin tartışılmasının önüne geçmiştir. İkinci olarak ırkçılıkla özdeş kılınan faşizmin ekonomik yönü yok edilip de faşizmin totaliterliği ile Sovyet sosyalizmi yan yana konulunca burjuva demokrasisi en sağlıklı işleyişe sahip olan düzen olarak ortaya çıkmıştır. Yani ölüm gösterilerek sıtmaya razı edilmiş bir insanlık söz konusudur. Şimdilerde de Ortadoğu coğrafyasında sergilenen ölüm politikaları medya tarafından bolca sunulmakta ve bu sefer ölüm gösterilerek koma hâlinde yaşamak en büyük maharetmişçesine sunulmaktadır. Yine sistemin özündeki hastalıklar gözlerden gizlenmekte ve anomali olarak dışa atılarak esasında sağlıklı işlediği varsayılan sistem doğal seyrine kavuşturulabilirmişçesine bir düşünce yaratılmaktadır. Yani post modern aklın sevemeyeceği ve oluşması imkânsız olan bir sapma bugünkü kapitalist tekeller hükümdarlığınca bir *sapma* ya da anomali olarak kitlelere sunulur ve sanki bu olanlar kapitalizmin yirmi birinci yüzyıldaki hâliyle hiç ilişkili değilmişçesine lanetlenir ve yalanlar söylenmeye devam edilir. Bugün x vardır yok edilmesi gereken. Yarın y olacaktır. Öbür gün z. Yani örtük biçimde her daim bir sorunun olacağı ama dünya politikasının ya da o çok beylik lafla *uluslararası toplumun* bunlara geçit vermeyeceği vaaz edilir. Ama sürekli savaş politikası bugünkü dünya politikasının diğer adıdır. Hep kurtarılacak bir yer, ezilen *kimlik* ya da yıkılması gereken despotik devlet ya da manyak bir diktatör hep var olacaktır.

Kaynakça

Adorno, T. W. (2002), **Minima Moralia**, İstanbul: Metis Yayınları, (Çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan)

Post-Modern Akıl

Althusser, L. (2006), **Felsefe Ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi**, İstanbul: İthaki Yayınları, (Çev. Alp Tümertekin)

Bottomore, T. (2003) **The Frankfurt School and Its Critics**, Routledge

Cangızbay, K. (2000) **Komprador Rejimin Anatomisi**, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı

Çağlı, E. (2000) **Bonapartizmden Faşizme: Olağanüstü Burjuva Rejimlerin Marksist Bir Tahlili**, İstanbul: Tarih Bilinci Yayınları

Devetak, R. (2005), "Postmodernism", Burchill, Linklater, Devetak, Donnelly, Paterson, Reus-Smit and True (eds.) **Theories of International Relations**, 3rd edition, New York: Palgrave Macmillan: ss. 161-187

Fromm, E. (1981), **Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum**, İstanbul: Say, (Çev. Necla Arat)

Horkheimer, M. (2008), **Akıl Tutulması**, İstanbul: Metis Yayınları, (Çev. Orhan Koçak)

İnsel, A. (1996), **Düzen Ve Kalkınma Kısacasında Türkiye: Kalkınma Sürecinde Devletin Rolü**, İstanbul: Ayrıntı, (Çev. Ayşegül Sönmezay)

Küçük, Y. (1988), **Aydın Üzerine Tezler - 5**, Ankara: Tekin Yayınevi

Nezan, E. (2015), "İki Vahşet Arasındaki Yarıma: Savaş Pornografisine Karşı Direnişin Estetiği", Kampflatz, Cilt 3, Sayı 8

Özek, Ç. (1970), **Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi**, İstanbul: Ant Yayınları

Poulantzas, N. (1980) **Faşizm ve Diktatörlük**, İstanbul: Belge Yayınları, (Çev. Ahmet İnsel)

Şenel, A. (1968), **Sağcı Düşüncenin Kritik Tarihi**, Ankara: Doğan Yayınevi

Manifesto: *Ne Yapmalı?**

Jean-Luc Godard

1. Politik filmler yapmalıyız.
2. Filmleri, politik bir şekilde yapmalıyız.
3. (1) ve (2) birbirine karşıttır ve birbirine zıt iki ayrı dünya görüşünün ürünüdür.
4. (1), idealist ve metafizik bir dünya görüşüne aittir.
5. (2), marksist ve diyalektik bir dünya görüşünün ürünüdür.
6. Marksizm, idealizme; diyalektik, metafiziğe karşı mücadele eder.
7. Bu, eski ile yeninin, eski fikirlerle yeni fikirlerin mücadelesidir.
8. İnsanın toplumsal varoluşu, onun düşüncesini şekillendirir.
9. Eski ile yeninin mücadelesi, sınıflar mücadelesidir.
10. (1)'i gerçekleştirmek, burjuva sınıfının bir mensubu olmayı sürdürmek demektir.
11. (2)'yi gerçekleştirmek ise proleter sınıftan yana saf tutmak anlamına gelir.
12. (1)'i gerçekleştirmek varolan durumun betimlemesini yapmaktır.
13. (2)'yi gerçekleştirmek ise somut durumun nesnel çözümlemesini ortaya koymaktır.
14. (1)'i gerçekleştirmek *British Sounds* filmini çekmektir.
15. (2)'yi gerçekleştirmek ise *British Sounds* filmini İngiliz televizyonlarında göstermek için mücadele etmektir.
16. (1)'i gerçekleştirmek dünyayı açıklamak için nesnel dünyanın yasalarını anlamaktır.
17. (2)'yi gerçekleştirmek ise dünyayı bilfiil dönüştürmek için nesnel dünyanın yasalarını anlamaktır.
18. (1)'i gerçekleştirmek dünyadaki sefaleti betimlemektir.
19. (2)'yi gerçekleştirmek ise mücadele halindeki insanı göstermektir.
20. (2)'i gerçekleştirmek, eleştiri ve özeleştiri silahları ile (1)'i yok etmektir.
21. (1)'i gerçekleştirmek kendinde-hakikat olarak olayların tamamını göstermekle yetinmektir.

* *Ne Yapmalı?* ilk olarak, İngiliz radikal film dergisi *Afterimage* için Peter Whitehead'in talebiyle kaleme alınmıştır ve derginin Nisan 1970'de basılan ilk sayısında (s. 10-16) İngilizce ve Fransızca olarak yayımlanmıştır. Bu manifesto, Godard'ın *Dziga Vertov Grubu* dönemindeki Maoist ve diyalektik düşünce biçimine bir örnek oluşturur. Metin, Godard'ın o tarihte çektiği *British Sounds* (1970) filminin bir çözümlemesi olarak okunabilir.

Manifesto: *Ne Yapmalı?*

22. (2)'yi gerçekleştirmek ise görelî bir hakikat adına dünyanın görüntülerini çarpıtmak değildir.
23. (1)'i gerçekleştirmek şeylerin nasıl da gerçek olduğunu söylemektir (Brecht).
24. (2)'yi gerçekleştirmek ise şeylerin gerçekten nasıl olduğunu söylemektir (Brecht).
25. (2)'yi gerçekleştirmek bir filmi çekmeden onu kurgulamak, filmi çekerken ve çektikten sonra yapmaktır (Dziga Vertov).
26. (1)'i gerçekleştirmek filmi daha üretmeden dağıtımını halletmektir.
27. (2)'yi gerçekleştirmek ise filmi dağıtmadan üretmek ve filmi şu düstûr ile üretmeyi öğrenmektir: dağıtımı yönlendiren üretim, ekonomiyi yönlendiren siyasettir.
28. (1)'i gerçekleştirmek "İşçi Öğrenci Elele" yazan öğrencileri filme almaktır.
29. (2)'yi gerçekleştirmek ise birliğin zıtların mücadelesi (Lenin) ve ikinin bir olduğunu bilmektir.
30. (2)'yi gerçekleştirmek sınıflar arası çelişkilerin görüntü ve sesler ile incelenmesidir.
31. (2)'yi gerçekleştirmek üretim ilişkileri ve üretim güçleri arasındaki çelişkinin incelenmesidir.
32. (2)'yi gerçekleştirmek kişinin nerede olduğunu, nereden geldiğini ve üretim süreci içindeki konumunu (tam da bunu değiştirmek için) bilmeye cüret etmesidir.
33. (2)'yi gerçekleştirmek devrimci mücadelelerin tarihini bilmek ve bu tarih tarafından belirlenmektir.
34. (2)'yi gerçekleştirmek devrimci mücadeleler ve bu mücadelelerin tarihi hakkında bilimsel bilgi üretmektir.
35. (2)'yi gerçekleştirmek film çekmenin ikincil önemde bir faaliyet olarak devrim yolunda küçük bir alet, mesela bir vida, olduğunu bilmektir.
36. (2)'yi gerçekleştirmek görüntü ve sesleri, dişler ve dudaklar gibi kullanmaktır.¹
37. (1)'i gerçekleştirmek sadece gözleri ve kulakları açmaktır.
38. (2)'yi gerçekleştirmek ise yoldaş Jiang Qing'in² raporlarını okumaktır.
39. (2)'yi gerçekleştirmek militan olmaktır.

[tercüme: *Mustafa Kerem Yüksel*]

¹ Burada Godard, Althusser'in "sınıf savaşı ve marksist-leninist felsefe birbirine diş ve dudak gibi bağlıdır," sözüne atıf yapmaktadır.

² Madam Mao olarak da bilinen Jiang Qing, Mao'nun dördüncü karısıdır ve Kültür Devrimi (1966-1976) sırasında önemli bir siyasi figürdür.